

## الفصل الأول نقد علم الكلام

أولاً: نقد إخوان الصفا.

بالرغم من أن علوم الحكمة نشأت من ثانيا علم الكلام فقد كان الكندي متكلماً قبل أن يتجاوز نفسه ويصبح فيلسوفاً إلا أنها نشأت منه لتخرج عليه وتتجاوزه وتتشنى نمطاً فكرياً جديداً. أما الفارابي فقد جعل علم الكلام أحد مراحل تطور الفكر البشري، المرحلة اللاهوتية<sup>(1)</sup>. بل إن الفارابي أخضع المنطق أيضاً إلى مراحل التاريخ وجعل منطق النظم، الجدل والسفسطة والخطابة والشعر، يمثل مرحلة أولى قبل منطق اليقين، منطق البرهان. لم يكن الكلام عند الفارابي يمثل خطراً بعد على الفلسفة بل كان في قمته. وضعه الفارابي في إحصاء العلوم مع العلم الفقهي والعلم المندى، النظر والعمل في المجتمع. فالفارابي (٣٣٩ هـ) والأشعري (٣٣٠ هـ) متعاصران الأول نصير الفلسفة ممثلة في الواقد، أرسطو. والثاني نصير السنة بعد انحرافه عن الاعتزال، نصير الموروث، ممثلاً لأهل السنة والجماعة، الفرقة الناجية. وكل في طريقه يؤدي وظيفته، الأول مع الخارج، والثاني مع الداخل دون صدام بين الواقد والموروث كما سيحدث عند إخوان الصفا في القرن الثالث والتوحيدى وابن سينا في القرن الرابع، والغزالي في القرن الخامس، وابن رشد في القرن السادس.

كان الكلام ممثلاً للموروث أكثر من التصوف وأصول الفقه والفلسفة. كان أول محاولة للتفكير النظري، تحويل النص إلى فكرة بعد أن قرأ الواقع نفسه في النص، واحتاج إلى دليل نظري يواجه القراءات الأخرى التي تعبر عن مواقف سياسية مختلفة. فنشأت النظريات حول الإيمان والعمل، والإمامة، وخلق الأفعال قبل الأمور النظرية الأخرى السمعية مثل النبوة والمعاد أو حتى العقلية مثل التوحيد. بدأ تنظير الواقع العملي قبل تنظير الواقع النظري.

كان علم الكلام ممثلاً للموروث أكثر من المصادر الأولى، القرآن والحديث نظراً

(١) ويشبه ذلك قانون المراحل الثلاث عند أوجست كومت في الفلسفة الغربية، المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة العلمية.

لا اعتماد الفلسفة على العقل أكثر من اعتمادها على النقل، وأنها آتية من الخارج على أيدي الخاصة ولا تتبع من الداخل على أيدي فقهاء العامة. وكان أصول الفقه عمل خاصة الفقهاء لوضع منطق الاستدلال، وكان التصوف اختيار بعض الأتقياء بعيدا عن مزایدات وجدليات المتكلمين.

ويغلب على إخوان الصفا نقد علم الكلام من أوله إلى آخره، منهجا، وموضوعا، وغاية، ونتيجة، مما يحتم بعد ذلك التحول منه إلى الفلسفة وهو نفس موقف التوحيدى وابن سينا وابن رشد، فى حين أن موقف الغزالي نسبي. فهم علم مهم فى الدين، غايته نصره العقيدة والذنب عنها ضد أهل البدع والتشويش والضلال، ولكنه مقصور على الخاصة دون العامة كما هو معروف فى "إلجام الجوامع عن علم الكلام" ومثل التصوف فى "المضنون به على غير أهله". فعلم الكلام من وجهة نظر التصوف علم اليقين، والفلسفة حق اليقين، والتصوف عين اليقين. فهو صحيح على أحد المستويات يتم تجاوزه بالبرهان العقلى إلى المشاهدة والرؤية.

وأحيانا يعمم الإخوان نقدهم لأهل الجدل أو المجادلين وهم المتكلمون لا فرق بين معتزلة وأشاعرة. وأحيانا يخصصون النقد بفرقة معينة إسلامية أو غير إسلامية. ويعنى المتكلمون عند الإخوان أهل الكلام بالمعنى الحقيقى وليس بالمعنى المجازى. وأحيانا يستعمل لفظ الجدليين بالمعنى المجازى أى المجادلين والمختلفين فى النظر مثل اختلاف زعماء الحيوانات وزعماء الإنس. فالمجادل هو كل من يخلط بين الأمور، وكل من ساءت نيته، وكل من يجادل فى الحق.

وتتقسم الإحالات إلى علم الكلام إلى نوعين : إيجاب وهو ما تم إنجازه وهو القليل، وسلب وهو ما يمكن تجاوزه. والفلسفة تكمل الإيجاب وتتجاوز السلب وهو الأكثر.

١- نقد المنهج الجدلى. لقد استعمل المتكلمون القياس بعد أن استعاروه من الحكماء لاحتياجهم إليه ولكنهم وقعوا فى شكله الجدلى. والجدل ليس منهجا موصلا إلى الحقيقة. لذلك يسمون أهل الجدل أو المجادلة، أصحاب الجدل والمناظرات. يتجادلون فى أشياء لا فائدة منها فى الدين علما ولا فى الحكمة، مثل الحديث عن التعديل والتجويز، والجزء الذى لا يتجزأ. وهى مسائل مموهة لا حقيقة لها، ولا وجود لها إلا فى الأوهام، لا يسأل عنها ولا يجاب. كلها مضيعة للوقت فى مجادلات ومعارضات ومناقضات عقيمة

مثل المكابرة والحجاج بأن قطر المربع مساو لأى أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن الشعاع جسم يبلغ طرفه العين إلى تلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل. وكله زور وبهتان. يرفض الإخوان رياضيات المتكلمين وطبيعاتهم، ويدافعون عن السببية والمناظر والنجوم. وينكر بعض أهل الجدل النفس وأنها جوهر وهم الطبائعيون. ينكرون النفس، ويجهلون حقيقة الروح وتصاريف أحوالها. لذلك حاول الإخوان إثباتها عن طريق السمع والأخبار ثم بالحجج العقلية لأن المجادلة لا يقبلون السمع وحده لشكوك فى النفس وريبة فى القلوب. ورسالة "الأراء والمذاهب" كلها تقوم على نقد الجدل من أجل إفساح المجال للإشراق فى رسالة "خصال المؤمنين والطريق إلى الله". فالسلب يسبق الإيجاب. مهمة الجزء الرابع من "الرسائل" هدم العقل لحساب الإشراق، والقضاء على التعددية لحساب الوحدة. أحد أسباب الخلاف إذن هى فنون الطرق المؤدية إلى المعرفة أى إلى المنهج الجدلى السائد فى علم الكلام، والقياسات المتفاوتة وهو ما يحتاج إلى الدربة والارتياض.

ويبدو أن هذا النقد لأهل الجدل فيه ظلم كبير. فهم الذين حاجوا الخصوم لإثبات النبوة، والمعجزة دليل عليها. ولا ينكرون المنامات، ولا يجعلون المعجزات مجرد أعاجيب وتصاريف وحيل وقلب للأعيان وتغيير للعادات. وقد طالب القرآن بالجدل مع الخصوم ومناظرتهم. والجدل مع المؤمنين حوار. وهم الذين ردوا على شبهات الخصوم من أجل الذب عن العقيدة ضد المشوشة وأهل البدع كما يقول الغزالي فى "المنقذ" ألا يمكن استعمال الجدل لنزع سلاح العقيدة من الخصوم وتأسيس لاهوت الثورة بدلا من النزول تحت الأرض وتنظيم جماعات صوفية إشراقية كما يدعوا الإخوان<sup>(١)</sup>.

يعتبرون حجج العقول كافية عما جاءت به الأنبياء من الوصايا حتى ينبذونها مع أن العقل مقدمة للرسالة والوحى، والوحى والرسالة مقدمة للبعث والقيامة، والبعث والقيامة مقدمة للغاية. فكيف يكون العقل وهو الوسيلة والأداة كفاية عن الوصايا فى الرسالة على السنة الأنبياء من النهى والأمر والأحكام والحدود؟ وهل يستطيع العقل أن يعرف بعث الإنسان بعد الموت ولقاء الله للحساب والعقاب أو يعرف حديث آدم وقصة إبليس وخطابه الملائكة وما هو مذكور فى القرآن، سبع وخمسون آية؟ يجعل الإخوان هنا العقل مجرد مقدمة للوحى، مجرد إخبار بالبعثة والقيامة من أجل الغاية القصوى وهو

(١) جـ ١/٢٦، جـ ٣/٢٨٨، جـ ٤/٤٠٤، جـ ٥/١٣١.

الإشراق وكأن العقل لا يتوجه نحو الواقع الطبيعي والاجتماعي، وكأنه غير قادر على إثبات البعث أو الحساب والعقاب. أما قصة آدم وإبليس فهي قصة رمزية من أجل الإخبار عن معاني الخير والشر والتحدى والغواية. وهي معاني عقلية يمكن للعقل الوصول إليها. العقل ليس ناقصاً، والقياس شرعي. العقل أساس النقل. وتأويل النقل طبقاً للعقل منهج إسلامي.

المتكلمون عند الإخوان يحاجون بآيات كتب إلهية يشكون فيها، ويتبعون متشابهاتها، ويتركون المحكمات، ويحتجون بها بغير علم، وينسبون على هواهم ومذاهبهم وآرائهم وقياساتهم. والحقيقة أن الاحتجاج بآيات عند كل الفرق والفلاسفة بمن في ذلك الإخوان تفسير طبقاً للمذاهب والآراء أو المواقف الاجتماعية والسياسية أو لأعماق النص. فلا يوجد تفسير موضوعي واحد وشامل للكتب المقدسة لكل العصور.

المتكلمون عند الإخوان أضر طائفة على الأنبياء، وأشقها على المؤمنين سواء كانوا في زمانهم من جملة المنافقين أو بعدهم. في زمانهم يطالبون بالمعجزات، ويعارضونهم بالخصومات، ويجادلون المؤمنين بالشبهات استصغاراً لهم، وانتقاصاً لعقولهم، وجدلاً معهم. وبعد الأنبياء يؤولون الشرائع والأحكام سواء كانوا من الأعداء الذين يأتون بالشبهات ويجادلون المؤمنين أو المنافقين الذين ينكرون الأحكام والشرائع والآيات ثم يؤولونها تأويلات فاسدة ومذاهب مختلفة، ويضعون لها قياسات متفاوتة بعقولهم الناقصة، يجادلون بها المؤمنين ويناقضونهم. والقرآن نفسه يذم هذه الطائفة ويذم الجدل<sup>(١)</sup>.

اعتمد المتكلمون على قياساتهم فخرجوا عن كتاب الله وسنة الرسول وظنوا أن الشريعة ناقصة في حاجة إلى بيان بآرائهم وقياساتهم واجتهادهم واختراعاتهم وبدعهم. فهدموا وهم يظنون أنهم ينصرونها. أتوا ببدهم لم يأت بها الرسول، ثم اقتنعوا ببدهم وتصوروا أنها الحق. ثم حولوها إلى شرائع وأحكام. استكبروا على العلماء وهم أهل الذكر. ولم يسألهم عما أشكل عليهم. واستغلوا العوام. وأوهمهم أن بدعهم سنن من زمن الرسول وسيرته. وإذا ما نهبهم بعض العلماء إلى أخطائهم صرفوا أقوالهم وشوهوا أمام العلماء فناصرهم العوام العداء. ترأسوا العوام وأوهمهم أن سكوت العلماء إنما لبطلان ما عندهم فيزداد ترأسهم للجهال. ويطول صمت العلماء وزيادة صخب رؤساء الجهل ينسخون أحكام الشريعة، ويغيرون كتاب الله، ويؤولون أخبار النبي. يقلبون

(١) جـ ١٠٠/٤-١٠١.

المعاني. ويتوارثون ذلك أبا عن جد، وخلفا عن سلف حتى تهلك الأمة. هم أعداء الحق في كل بلد. يقتلون الأنبياء ويحقدون الأوصياء، ويشردون العلماء. وكان هذا هو السبب في نسخ الشرائع وتجنيدها. هم جم غفير، لا يطاقون، ولا تؤمن غوائلهم. أشرهم على أهل الدين والورع وأضرهم على العلماء، وأشدهم عداوة للحكماء. ومن ثم يتحول نقد علم الكلام عند الإخوان إلى فلسفة في التاريخ في أسباب انهيار الأمم وسقوطها<sup>(١)</sup>. يقولون إن لهم اعتقادات لم يسمع عنها أحد. ويموتون مع اعتقاداتهم، فتندرس مع مذاهبهم، ولا يعلم أحد عنها شيئا.

والمتكلمون جهال. يتشبهون بأهل العلم، ويتدلسون بأهل الدين. لا يعرفون الفلسفة، ولا يحتفون بالشريعة بدعوى معرفة حقائق الأشياء. المتكلمون أشباه علماء، مدلسون في الدين. يجهلون الحكمة وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم. لا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة بالقول. فهم أقرب إلى الغموض منهم إلى الوضوح. يشكون في الأشياء الظاهرة الجلية، ويقولون فيها بالمحالات. يخوضون في المعقولات وهم لا يعلمون المحسوسات. فالحس أساس العقل وضابط له. والعقل بلا حس تجريد وصورية. يقومون بالبراهين والقياسات وهم لا يحسنون الطبيعيات. فالطبيعيات مقدمة للإلهيات. يستعملون فصيح العبارات وأوضح الاحتجاجات، وأصح الخطوط، وأجود الأوراق للتعبير بها عن اعتقاداتهم الفاسدة ومذاهبهم الرديئة. هم رجال علاقات عامة، وتزويق وتزييف، فلقوا اللسان عميان القلوب، فصحاء الألفاظ جهال بالمعاني. ينسبونها إلى أقوام عرفوا بالعلم والحكمة، وجودة الرأي، وصحة التمييز للتشجيع عليهم، والوقية بهم بسخف الرأي، ويسمونها الأحداث. يصورونها في القلوب، ويمكنونها في النفوس. ولو أن هؤلاء العلماء اجتهدوا في إظهار مذهبهم وإيضاح اعتقادهم لما بلغوا شأوا هؤلاء المجادلة في تملكهم من النفوس. فهم رواة كذبة. يستعملون سلطة العلماء للترويج لأرائهم الفاسدة. وهم معادون لأهل العلم، ومخالفون لأهل الورع ومضادون لإخوان الصفا لأن أخلاقهم أخلاق الشياطين، وقوتهم قوة الدجالين. يجادلون العلماء، ويناقضون الحكماء، ويمارون السفهاء. لا يعرفون الحكمة ولا أحكام الشريعة. يبغضون الناس في العلماء، ويبعدونهم عن العلم. ينكرون مالا

(١) ج ١٥٢/٣ - ١٥٥ ج ٤/٥٣٥ - ٥٣٦.

يفهمون. فما لا دليل عليه يجب نفيه طبقاً لقواعد الجدل. ينكرون الإلهام بقلوبهم ولا يظهرون ذلك بألسنتهم مخافة السيف. وأحياناً يكون نقد المتكلمين نوعاً من السب. فهم جنود إبليس، أشرار كفار، فساق منافقون، أهل بدع وضلالات، مجادلة مخاصمة، كفره فجرة، وهم كالأنعام أو أضل سبيلاً<sup>(١)</sup>.

وهم مستكبرون متعصبون. كل منهم يعتبر مذهبه هو الحق، ويكفر الخصم. يتنافسون فيما بينهم طلباً للرياسة والتصدر في المجالس. ثم يوقعون الخلاف في الأمة، فتفرقت وتحزبت، ووقعت بينهم العداوة والبغضاء. وأدت إلى الفتن والحروب واستحلال الدماء، إذ يستحلون دم مخالفيهم وأموالهم. ويتبرأ بعضهم من بعض ويشهدون على مخالفيهم بالكفر والزندقة والخلود في النار. يعيب الإخوان على المتكلمين كثرة التفرق والتشتت في الآراء والمذاهب واختلاف الديانات. ففيهم اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والمشركون وعبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم والكواكب، لا فرق بين دين الوحي ودين الطبيعة. ومن ثم يتفرق أهل الدين الواحد إلى مذاهب مختلفة وآراء متعددة بين سامري وغيابى وجالوتى ونسطورى ويعقوبى وملكانى وسنتوى ومالوى وخرمى ومزدكى وديصانى وبهرمى وشمسى وخارجى ورافضى وناصبى وعذرى وجهمى ومعتزلى وسنى وجبرى. كل فرقة تكفر الأخرى وتلعنها، والأمة كلها موحدة مؤمنة مسلمة غير مشركة ولا ضالة أو مضلة أو هالكة. تعرف ربها وخالقها ورازقها ومحبيها ومميتها. تسبحه وتهلله وتقده. تكبره بكره وعشياً. وهؤلاء المجادلة لا يفهمون التسبيح. يعدد الإخوان هنا فرق اليهود والنصارى وديانات فارس والهند والعراق ثم فرق المسلمين. وهى أول محاولة قبل ابن رشد لنقد التعدد والتشتت والتفرق فى علم الكلام من أجل صياغة نسقية كلية شاملة، ومن أجل تجاوز الجدل إلى الإشراق. يقتل أهل الشرائع المختلفة بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً كما يفعل النواصب والروافض والجبرية والقدرية والخوارج والأشاعرة. وحدث نفس الشيء عند العبرانيين بين الغيبية والسمعية، وفى الملة السريانية بين النسطورية واليعقوبية، وفى الملة الصابنية. فالاختلاف والتفرق مصير الملل كلها. كما وقعت الاختلافات فى الشريعة الواحدة عند اليهود والنصارى والمسلمين. والاختلاف المذموم ما كان فى المذاهب والآراء حتى ظهر دين

(١) جـ ٤/٥١٤/٥١٨/٥٣٦-٥٣٨ جـ ٤/١٠٢-١٠٨.

الإسلام على جميع الأديان، واللغة العربية على جميع اللغات، فأصبح الدين واحداً. ولكن قوماً من علماء الإسلام تعاطوا العلوم والكلام والجدل فترقوا في الدين مدعين أنهم ينصرونه ويدافعون عنه<sup>(١)</sup>.

وعلم الكلام أكثر العلوم إثارةً للحيرة والدهشة والشك والظن والخطأ والعدوان والبغض. يتقدم الجدل على النظر والبحث. يدخل فيه من ليس أهل له بالسؤال والمعارضة. فالسائل والمسؤول من الجهال. يقوم على التعصب والحمية دون ورع أو تقوى. الجدليون مقلدون في الأصول وبالتالي جهال في الفروع. فالتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. الجدل أشر صناعة على العلماء والأنبياء، وأشدّ عداوةً للدين وأقسد للعقول. يعرف المجادلون الكلام الجيد والفصاحة والبلاغة ولكن يجهلون حقائق الأشياء. فتضيع الحكمة في سبيل البلاغة، والمضمون حفاظاً على الشكل. وكلام الجدليين ينقض بعضه بعضاً. وآراؤهم أسخف من آراء الصبيان لشدة تعصبهم وإعجابهم بأنفسهم واعتقادهم بأصول خاطئة وفروع شيعية. الجدل أحد أسباب العداوة والبغضاء والخصومة، وأحد أسباب الخلاف في العقائد والمذاهب. فكل مسألة يتنازع فيها اثنان، واحد من أهل الصناعة وواحد ليس من أهلها. ثم يتنازع أهل الصناعة اثنان متفاوتان في الدرجة فيظلم أحدهما الآخر، أو متساويان في الدرجة ولكنهما يختلفان في قوانين الصناعة فيتنازل أحدهما عن رأيه للآخر أو يحتكمان لرأى ثالث<sup>(٢)</sup>.

الجدل في ذاته كجزء من صناعة المنطق لا عيب فيه. إنما العيب في طريقة استخدامه في علم الكلام. وهو مستعمل في علم أصول الفقه لحل قواعد الخلاف بين الأصوليين. ويتضمن أحكام السؤال والجواب، والاستدلال بالشاهد على الغائب، وبالظاهر على الباطن، وبالمحسوس على المعقول، والحكم على الكل باستقراء الأجزاء، وإطراد العلة في معلولاتها، ومعارضة الدعوى بالدعوى، والدليل بالدليل، وقلب المسألة على الأصل، ومناقضة الأصل للفروع، ومقايضة الأصل بالأصل، والفروع بالفروع، ومعرفة لوازم الشناعات وما يعرض فيها وما ينتج عنها من انقطاع في الاستدلال وشكوك وحيرة

(١) جـ ٣٥٥/٣٦٦/٢، جـ ٣٨٠/١٦٤/١٦١/٣، جـ ٣٥٦/٤٨٨/٤، أنظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الخامس، من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية من ٢٩٣-٦٥٣.

(٢) جـ ٤٣٩/٤٤٢-٤٤٣، أنظر نقداً للجدل في: العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص ١١١-١١٣.

وتردد في الحكم.

ويبدو أن إخوان الصفا يحملون الجدل أكثر مما يحتمل، ويحملونه أوزار الكلام والمتكلمين وكان الجدل في حد ذاته كمنهج لا يرقى إلى مستوى المعرفة الإشراقية المطلوبة. فليس خطأ الجدل مطالبة الأنبياء بالبرهان أو إنكار الرؤية حفاظا على التنزيه أو تفسير الرجوع إلى الله بمعنى تلقى ثوابه منعا للتشخيص، بالرغم من عدم ذكرهم المعتزلة وقد كانوا موجودين قبلهم والأشاعرة بعدهم. يستعمل القرآن الجدل مع الخصوم. وقبل الله أن يدخل في جدل مع إبليس. وإذا كان له في القرآن بعض المعاني السلبية فإن له أحيانا بعض الفوائد العلمية. صحيح أن معظم معانيه سلبية مثل الجدل بغير علم والإكثار منه، واستعماله في الباطل وبعد بيان الحقائق البديهية، وعن سوء نية، وبعد بيان الحق، ولكن بعض المعاني إيجابية مثل جدال المرأة مع زوجها، والجدال مع المخالفين في الرأي بالتى هي أحسن للوصول إلى الحق<sup>(١)</sup>.

٢- الاختلاف الطبيعي في الدين. ويعمم إخوان الصفا تجربة علم الكلام على الإيمان بالدين ووقوع الاختلاف فيه. فقد ترك الناس الدين بسبب الاختلافات فيه. ولما تأملوا بقولهم اختلاف أهل الديانات، ووجدوا دين كل قوم معابا عند قوم آخرين، وعندما لم يجدوا مذهبيا ولا دينيا بلا عيب تركوا الأديان جملة دون معرفة أن العاقل بلا دين أعيب وأقبح. فالعيب ليس في الدين بل في رجال الدين كما قال الكندي في رسالته للمعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

وقد يرجع السبب إلى اختلاف طبائع الناس وأمزجتهم وعصورهم، وتكيف الدين طبقا للواقع. فما هو مذموم عند قوم قد يكون محمودا عند قوم آخرين. وقد يرجع إلى اختلاف العادات والتقاليد بين الشعوب وارتباط الدين بها. وما يقبل عند قوم قد يرفض عند قوم آخرين. وقد يكون السبب في أغراض واضعى الشريعة. العقيدة واحدة، والشرائع مختلفة. لا يختلف الأنبياء في الدين سرا أو علانية. الاختلاف في الشرائع فقط، أى في الأوامر والنواهي، والأحكام والسنن. وهو اختلاف غير ضار نظرا لتطور الأزمان واختلاف المصالح تنظيرا لأية ﴿ ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا ﴾. واختلاف الشرائع مثل اختلاف الأدوية. الأنبياء أطباء. لكل شريعة زمان ومكان، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى

(١) ذكر الجدل ومشتقاته في القرآن (٢٩)، معظمها سلبية (٢٦)، والباقي إيجابية (٣).

ومحمد. الدين واحد والشرائع مختلفة. والذين أنكروا النسخ لا يعرفون الفرق بين الدين والشريعة. هذه الأسباب طبيعية. فليس هناك دين بلا رجال دين أى بلا سلطة دينية. ولا يوجد دين خالص بين الزمان والمكان والبشر أى دون واقع تاريخى، إنسانى اجتماعى. الدين سياق اجتماعى وسياسى ومرحلة تاريخية. الدين تاريخ للأرض حيث يقطن البشر وليس تاريخاً للسماء. السماء بلا تاريخ لأنها بدون بشر<sup>(١)</sup>.

والرسالة الأولى فى "الآراء والديانات" من القسم الرابع عن "العلوم الناموسية الإلهية والشريعة" أكبر رد فعل على علم الكلام. وهى ثالث أكبر رسالة بعد رسالة "الحيوان" ورسالة "السحر واللغات". ويبدأ تحليل أسباب الخلاف فى الدين من عدة مدخل: نظرية المعرفة، المنطق، الاجتماع، العقائد فى التوحيد والعدل خاصة قدم العالم وحدوثه. فالخلاف فى علم الكلام لا يرجع إلى الموضوع بل إلى الذات. وأخيراً النفس والأخلاق أى أثر هذه الاختلافات فى العقائد على سلوك الأفراد والجماعات. فالعقائد هى قواعد أخلاقية بدلا من التفرق، وحدة الجماعة وليس فرقة الأمة<sup>(٢)</sup>. ويتكرر الموضوع فى رسالة "اللغات" آخر رسالة فى "الجسمانيات" فى الطبيعيات.

وترجع الأسباب المعرفية إلى التربية والهواء أى إلى العامل الجغرافى المؤثر فى المزاج، وإلى الأمزجة وتركيب الأخلاط أى إلى العامل الإدراكى النفسى، وإلى عادات التربية وطرق التحصيل أى إلى العامل الاجتماعى، وأخيراً إلى أشكال الفلك أثناء الميلاد طبقاً لأحكام النجوم أى العامل الكونى. وهى أسباب خارج إرادة الإنسان. فالاختلاف طبيعى فى البشر. الاختلاف فى الآراء مثل الاختلاف فى الأبدان. وكما تختلف الأبدان فى أشكالها تختلف النفوس فى إدراكاتها<sup>(٣)</sup>.

وقوى النفس ثمانية، الحواس الخمس بالإضافة إلى المتخيلة فى مقدم الدماغ، والمفكرة فى وسط الدماغ، والحافظة فى مؤخر الدماغ. فالحواس تعمل فزيولوجيا لأن

(١) جـ ٤/٤٨٤-٤٨٨/٤٩٣-٤٩٨. هذا هو تصور المدرسة الاجتماعية التاريخية للدين عند كومت وديوركايم

وبريل وعند كل فلاسفة التاريخ، هردر وهيجل وفيكو وكوندريسيه وتوينبى فى الفلسفة الغربية.

(٢) جـ ٤/٤٠١-٤٠٣. أنظر "من الفرقة المعاندية إلى الوحدة الوطنية" فى "من العقيدة إلى الثورة" جـ

الإيمان والعمل والإمامة، مدهولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٩٣-٦٥٣.

(٣) جـ ٤/٤٠١-٤٠٨.

النفس مزاج البدن كما يقول كثير من الطبيعيين. ويقع الخلاف في عمل الحواس ليس في القوى ذاتها من حيث إدراكها بل من حيث إدراكها لموضوعاتها وتوفر شروطها. فكل حاسة في حاجة إلى شرائط مثل الضوء للبصر، وإدراك اللون بواسطة الضوء، والأشكال بتوسط اللون<sup>(١)</sup>. وتتفاوت الحواس فيما بينها من حيث الشرف، السمع أو البصر كما هو الحال عند المتكلمين في نظرية العلم. عظمة البصر أنه معرض للخطأ وهو أشرف الحواس لأن الوحي أتى سمعا لا بصرا<sup>(٢)</sup>. وبعض المحسوسات مختصة بالذات والأخرى بالعرض. والخطأ يأتي في المدركات التي بالعرض. وتتفاوت الناس في القوة المتخيلة نظرا لتفاوت تركيبها العضوي وارتباطها بالمحسوسات وبالنفس، وعجزها عن تخيل شيء لم تؤد إليه الحواس. وتتفاوت الناس في القوة المفكرة. من عجائبها تركيب القياسات والحكم بلا روية. ومن تأسيسها أثر الخيال على القياسات الخاطئة. لذلك لا يجب إصدار حكم على خيال أو إنكار شيء لا يتصوره خيال. الحكم عقلى وليس إراديا وذلك مثل التفكير في كيفية حدوث العالم وخلق السموات والأرض ظنا وتوهما أن ذلك في زمان قديم بلا حجة أو برهان.

والقوة المفكرة هي التي تحكم بين الخصوم ودعاويهم بناء على المعرفة الشرعية الوضعية المعروفة بينهم، والمقاييس العقلية المتفق عليها بين الخصوم، ولا يمكن الحكم في الاختلافات في الآراء والمذاهب بينهم إلا بعد شاهدين من الحواس الخمس أو مقدمات أو نتائج من أوائل العقول. وأفعال القوة المفكرة نوعان: أفعال في ذاتها وما يخصها، وأفعال مشتركة مع غيرها، مع الحافظة والمخيلة في الرسوم، واللسان في اللغة، واليدين في الصنائع. فهي تجمع بين الفكر ونشاطاته، مثل الفراسة للطبايع، والزجر للحوادث والأحوال، والتكهن للكاننات بموجب الأفلاك، والمنامات للبشارات والإنذارات، والوحي والإلهام للنواميس وتدوين الكتب المنزلة. أما الفكر ذاته فيضم التفكير والاعتبار والتصور والتركيب والتحليل والجمع والقياس. التفكير لغوامض العلوم والسياسة، والاعتبار للأمر

(١) ويشبه ذلك تحليل الحسينيين والعقليين لوسائل المعرفة في بدايات العصور الحديثة في الغرب عند نوك وهوبز وهيوم وكانط. وهو التصور المادى السيكوفيزيقي الذى نقده برجسون في "المادة والذاكرة".

(٢) أنظر دراستنا: الفنون البصرية والفنون السمعية، أيهما أقرب في إلى الوجدان العربى؟ في "حصار الزمن" (تحت الطبع).

الباطنية، والتصور لحقائق الأمور، والتركيب للصنائع، والتحليل للجواهر البسيطة والمركبة، والجمع للأشياء والأجناس، والقياس للأمور الغامضة<sup>(١)</sup>.

ونظرية العلم تسبق نظرية الوجود. وكما هو الحال في علم الكلام للعلم طريقان - الأول الاستبصار والمشاهدة بالبصيرة واليقين وهو علم الحكماء صعودا من المحسوسات إلى الرياضيات إلى المعقولات إلى القياسات إلى القلب الصافي. والثاني الإقرار باللسان والإيمان بالقلب والتسليم بالملائكة والأنبياء والمؤمنين والعوام والخواص والصبيان، إلهام الملائكة، ووحى الأنبياء، وتسليم المؤمنين، وبرهان الخواص والعلماء، وتقليد العامي، وتعليم الصبيان من المعلمين والآباء والأمراء والملوك. فالدين علم وطاعة، عقيدة وانقياد، نظر وعمل. والعلم قسمان: علوم الدين، نبوية وحكمية، وعلوم الدنيا. فالحكمة والنبوة قرينان. والآراء الفاسدة إما في الدين والسنة وعلومها وأحكامها أو في الدنيا، الآداب والرياضيات والعلوم والصنائع. وتشمل الطاعة عدة طاعات: طاعة الأولاد للأبائهم، والأمهات، والصبيان للمعلمين، والتلاميذ للأستاذين، والأزواج لبعولتهن، والمرضى للأطباء، والجهال للعلماء، والرعية للسلطان العادل، والساكنين والأمراء لخلفاء الأنبياء، والخلفاء للأنبياء، والأنبياء للملائكة، والملائكة لله. الله هو الأمر للملائكة، والملائكة للأنبياء، والأنبياء للخلفاء، والخلفاء للسلطين، والساكنين للرعية.

والسؤال هو: إذا كانت العلاقة بين الأمر والمأمور، الرئيس والمرؤس هي هذه العلاقة التراتبية التي تقوم على السمع والطاعة فمن الذي يقوم بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كانت علاقة الأدنى بالأعلى علاقة طاعة؟ ألم يحدث عصيان الأدنى للأعلى مرة على الأقل بالتساؤل مثل سؤال الملائكة الله عن جعل آدم خليفة في الأرض وهو يسفك الدماء ويفسد في الأرض، وعصيان إبليس رافضا السجود لآدم، وعصيان الخلفاء للأنبياء في رأى معارضى عثمان، وعصيان السلطين للخلفاء، بل وفي رأى غالبية الشيعة عصيان جبريل في التبليغ ﴿لِأَيِّهَا الرَّسُولُ بَلَغَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَنْ يَبْلُغُكَ﴾ رسالته<sup>(٢)</sup>.

وبعد هذه التقسيمات يوضع سؤال: ماهى الخصال المانعة للإنسان من الشرور؟

(١) جـ ٤١٦/١/٤-٤٢٣.

(٢) جـ ٤٥٢/١/٤-٤٥٥.

التفكير فى الأخلاق سلبا ابتداء من الدين، هل هو مانع من الأخلاق أم مساعد عليها؟ والجواب بديهى: أشر الناس من لا دين له، ولا يؤمن بيوم الحساب. فالدين أساس الأخلاق. الدين قامع جازر. الدين فى السر، فى عالم الضمير والفكر والوجدان، وفى العلن، فى القول والعمل، فى الجهر والإعلان. والسؤال هو: وماذا عن الأفعال الخيرة للملحدين؟ وماذا عن النفاق فى السر والعلن للمؤمنين؟ وماذا عن الأخلاق أساس الدين؟ وماذا عن الأخلاق بلا إزام ولا جزاء؟<sup>(١)</sup>.

والخلافات بين العقلاء فى أوائل العقول تمثل إعادة عرض ومراجعة لنظرية العلم عند المتكلمين لبناء علم العقائد. وترجع إلى أن المعقولات رسوم المحسوسات الجزئية ثم اجتماعها فى الأنواع والأجناس فى النفس، وهو سبب اختلاف المشايخ المجريين عن الأحداث. لا توجد أفكار فطرية فى النفس، يمكن تذكرها بالتعلم. كما يتفاوت العقلاء فى درجات العقول وفضائلهم ومناقبهم وعدم اتفاقهم على رأى واحد. وعلى الإنسان أن يختار الأولى والأشرف. وربما كان أحد أسباب النبوة ونزول الوحي. كما أن خواص نفوسهم تابعة فى أفعالها لأمزجة الأبدان. وعجائب أفعالهم وظنونهم واختلاف صناعاتهم وتصاريقهم فى طلب المعاش وأحكام التدبير فى السياسات لا ينهض بها عاقل واحد. وغرائب العلوم والمعارف لا يمكن أن يحويها إنسان واحد. واختلاف أخلاقهم المتضادة فى الحسن والقبح ومجارى العادات لا تجتمع فى إنسان واحد. واختلاف دياناتهم ومذاهبهم لا يمكن الاتفاق عليها من عاقل واحد. وما يتم تعلمه بأوائل العقول تتفاوت هذه الأوائل فيما بينها بين الوضوح والغموض.

والحقيقة أن أوائل العقول لا خلاف عليها بين العقلاء. وهى لا تأتى من المحسوسات بل من طبيعة العقل. ولا تؤثر الاختلافات بين العقلاء فى الأمزجة والطبائع والعادات والأعراف والمهن والصناعات فى الاتفاق على بدايات العقول. إذ تتميز بوحدها وبساطتها. وأوائل العقول لا تتأثر بطبقات العقلاء. ربما كان هذا الاختلاف من حكمة الله حتى تجد النبوة لها سببا وحتى يكون الإنسان خليفة الله فى الأرض يتم السجود له وإن تكثرت الأشخاص ونظرا لما به من اعتدال الفطرة. فالعادات الرديئة تخرجه عن الطبيعة<sup>(٢)</sup>.

(١) وقد استخدم أثناء الجمهورية الثانية فى مصر "من لا إيمان له فلا أمان له" ضد المعارضة السياسية.

(٢) جـ ٤٢٤/١/٤ - ٤٢٧.

وفى المنطق هناك أصول متفق عليها وفروع مختلف فيها. فالمنطق نوعان: الأول منطق لغة ويشمل النحو، الأسماء والأفعال والحروف والإعراب، والخطابة، والسجع والفصاحة والأمثال والتشبيهات، والشعر. والثانى، منطق حكم أو فلسفة ويشمل البرهان الألفاظ (إيساغوجى) والألفاظ (قاطيغورياس) وبارمينياس، وأناطوطيقيا، والجدل، والسفسطة. وهنا يخرج الإخوان عن المنطق الوافد بقسمة المنطق إلى لغة وبرهان، ووضع الخطابة والشعر والنحو فى اللغة، واعتبار المقولات ألفاظا. فالمنطق لغة وتصورات.

وتختلف هذه الأصول وضوحا وخفاء فى أذهان العلماء. وتقوم كل صناعة على أخرى نظرا لارتباط العلوم بعضها ببعض. وأهل كل صناعة أعلم بصناعتهم. وأعظم بلية من يتكلم فى صناعة من ليس بأهلها. ولا يجوز للجاهل بالصناعة مناقشة العالم بها. ولا بد من التعمق فى الجدل لمعرفة قواعد الحوار. والقصاصون هم أهل الجدل، وهو صناعة الصنائع. الغرض منها غلبة الخصم بحجة أو شبهة. أما الاختلاف فى الفروع فيرجع إلى الاختلاف فى الدربة. فالأصول نظرية، والفروع عملية<sup>(١)</sup>.

وتختلف القياسات حسب الصنائع والعلوم والقوانين والبلاد، ولكن الغرض واحد، وهو مطلب الحق والعدل، ليس الحق النظرى فى النظريات بل العدل العلمى فى المعاملات. فالقياس ليس صوريا مجردا بل هو مطبق فى كل مجتمع وفى كل عصر. ومن ثم كان القياس أقرب إلى الميزان - وهو تصور دينى فى موازين العدل والقسط التى نصبها الله. هو لفظ قرأنى وليس أرسطيا. فالقرآن هو الميزان الحق، ميزان الموازين. وهى متعددة الأشكال والطرق ولكن موضوعها واحد وهو الحق العلمى.

وهناك ثلاث أنواع من القياسات ابتداء من الداخلى إلى الخارج، من الضمير إلى اللسان إلى اليد. فقياس الضمير هو قياس الحكماء والفقهاء أى ما يدور فى النفس وال خاطر. وقياس اللسان عند النحاة والشعراء فيما يبدعونه من نحو وخطابة وشعر وموسيقى. وقياس الأيدى عند التجار والصناع والمهندسين بالآلات والموازين والمكاييل مثل القبان والشاهين والنزاع والبركار والاصطرلاب والمسطرة والشاقول والزواية وكافة آلات الرصد.

(١) جـ ٤٣٦/١/٤٣٨-٤٣٨.

وقد ينشأ الخلاف فى القياس مما يودى إلى المنازعات إلى الذاكرة سهواً أو إلى العقل جهلاً أو إلى اعوجاج الميزان أو إلى القصد غشاً. كما ينشأ الخطأ فى القياس إما عن الجهل بصحة الموازين واستعمالها أو الجهل بحقيقتها وكيفية استعمالها أو الغرض من الموازين وربما تطبيقها فيما لا وزن فيه. ويمكن حسم الخلاف وتصحيح الخطأ باللجوء إلى الحواس واللغة وإلى القياس نفسه باعتباره منطقاً دقيقاً. وكل ذلك فى إطار الجهد الإنسانى والعلاقات الإنسانية وليس فى موازين الكون وإحصاء نعمه التى يصعب على الإنسان إيجاد موازين لها ﴿وإن تعنوا نعمة الله لا تحصوها﴾، ﴿أحصاه الله ونسوه﴾<sup>(١)</sup>.

وتعرف أكثر العلوم بالقياسات. وتختلف باختلاف العلوم. فهناك قياسات الفقهاء والأطباء والمنجمين والنحويين والمتكلمين والمتفلسفين والجدليين والمنطقيين فى الطبيعيات والرياضيات والإلهيات.

والقياس هو الحكم على الكليات الغائيات الصفات بالجزئيات الحاضرات. وهو غير مطرد، ومرتبط بالزمان والمكان، نظراً لفردية الوقائع على عكس الاستقراء. فاطراد القياس فى الصفات الذاتية لا العرضية. وأكثر الأخطاء فيه من استعماله للاشعورى، وقياس ما لا قياس فيه<sup>(٢)</sup>. وأمان الزلل فيه بالبرهان وهذا لا يتم بمجرد الاعتماد على الذكاء الفطرى دون الارتياض والتعليم والعون من الله. الاعتماد على الذات فى البداية والتوفيق من الله فى النهاية.

وتتقدم المعرفة ارتقاءً من الحواس وإدراك الحاضر من خلال الزمان والمكان إلى الكتابة والقراءة إلى الأخبار والمعرفة عن طريق الرواية. ويشهد تطور الطفل على هذا الارتقاء المعرفى من الحس إلى الخبر. فإذا شارك الإنسان الحيوان فى الإدراك الحسى فإنه يمتاز عليه بالأخبار أى بالمعرفة التاريخية وفهم الأمور الغائبة عن الحس. ومعرفة القراءة والكتابة متأخرة عن فهم الكلام الشفاهى، وهو بدوره متأخر عن إدراك المحسوسات. المعرفة ارتقاءً من المحسوس إلى المعقول إلى المروى، من الإدراك الحسى إلى النظر العقلى إلى المعرفة التاريخية. ويكون الارتقاء على ثلاث درجات مثل الانتقال من المحسوسات إلى الكلام إلى الكتابة، من الرياضيات إلى الطبيعيات إلى الإلهيات أو على

(١) اسابق جـ ٤٠١/٤٥٠-٤٤٣/٤٤٦. ٣٤٦

(٢) جـ ٤٤٣/١/٤٤٦-٣٤٦.

درجتين من المحسوسات إلى المعقولات أو من الحاضرات إلى الغائبات.

ونظرا لطبيعة الموروث يتم تفصيل المعرفة الخيرية أى المعرفة التاريخية التى تسترجع الماضى بالإخبار عنه عن طريق الرواية أو التى تدرك الحاضر بالحس والعقل وتكون إحدى لحظات المجتمع فى التاريخ أو تتنبأ بالمستقبل وتخبر عن توقعاته. وتقوم النبوة بالوظيفة الأولى، الإخبار عن الماضى، والمعاد بالوظيفة الثالثة، الإخبار عن المستقبل. أما الحاضر فتقوم به وسائل المعرفة البشرية الحسية والعقلية. وكما أن هناك وسائل التحقق فى المعارف الحسية والعقلية هناك أيضا طرق التصديق فى المعرفة التاريخية. فقد يكون الخبر كاذبا والمستمع مصدقا. وقد يكون الخبر صادقا والمستمع مكذبا. وتكون المعرفة التاريخية صحيحة عندما يتطابق الخبر الصحيح مع التصديق. ما يعلمه الإنسانس، إما حاضر بالحواس ويكون فيه مصيبا أو مخطئا وإما مستقبل غائب ويكون صحيحا أو فاسدا وإما ماض عن طريق السمع والإخبار ويكون صادقا أم كاذبا<sup>(١)</sup>.

ويرجع خطأ العلماء لتفاوتهم فى القياس بين القياس الخطابى والقياس الجدلى والقياس الهندسى أو المنطقى أو الصورى. فالتقابل هنا بين الخطابة والجدل من ناحية وبين البرهان من ناحية أخرى والذى يشمل الرياضة والمنطق. وهى التفرقة التى استحوذ عليها ابن رشد فيما بعد منظرا لياها من الحكماء السابقين. فالقول بقدم الهيولى خطأ فى القياس، قياس هيولى الطبيعة على هيولى الصناعة. ماهية الهيولى أنها أجزاء صغار لا تتجزأ، نار أو هوء أو ماء أو تراب، وأنها أجزاء متماثلة فتكون المعادن والنبات والحيوان والكواكب من أدنى إلى أعلى. وهى أيضا جوهر بسيط روحانى معرى عن الكيفيات. العالم مصنوع يعقل بالعقل الغريزى، والهيولى مبدعة مخترعة بالعقل المكتسب.

والخلاف أيضا حول العلة الغائية وقياس الله عليها، والله غير الغائية. الغائية تنكر أن يكون خلق العالم لا لعله، بختا وعشوائية، وتثبت خلق العالم بعله. وقد يتم هذا الخلق بالعلم المسبق خلقا بالعلم أو بالحكمة أو بالإرادة والقصد. وكلاهما، العلم والإرادة صفتان ذاتيتان قائمتان بالنفس.

ويعمىز الإخوان بين طريقين للتفكير فى الأمور الحسية والعقلية والبحث عن العلل فى الطبيعة، يمين يودى إلى الهداية والرشاد، وشمال يودى إلى الغى والضلال. الأول طريق الكليات، طريق الدين المؤدى إلى الله. والثانى طريق الجزئيات، طريق العلم الذى

يبعد عن الدين ويشك فيه. والنظر في كتب العلم ينتهي إلى الدين. فالدين حقيقة العلم. العلم وسيلة، والدين غاية. والتفكير في الإنسان الحي، نطفة فمضغة فعظاما فلحما فجنينا ثم الروح، ثم طفلا وصبيًا وشابًا وعالما وزاهدا وعابدا وضعيفا وشيخا، تفكير في الجزئيات يؤدي إلى العلم الذي يؤدي بدوره إلى الدين.

طريق الشمال يؤدي إلى الشكوك والحيرة والضلال والعمى لأن الإنسان قبل النظر في العلوم والآداب والرياضيات وقبل أن يحسن أخلاقه ويهذب نفسه. يبدأ بالكشف عن الأمور الجزئية الخفية المشكلة على الحذاق من العلماء والفلاسفة. لا يمكن معرفتها إلا بعد النظر في العلوم الإلهية والأمور المعقولة والتفكير في المحسوسة، والارتياض بهذه العلوم والمعارف والتأدب بها مع صفاء النفس وصلاح الأخلاق وإلا صعبت عليه الأمور، ورجع خاسرا متحيرا فاضلا وسواسا فينظر إلى العلم لما كان الفلاسفة هم العلماء<sup>(١)</sup>.

يضع إخوان الصفا هذا التقابل بين الكليات والجزئيات، بين الدين والعلم في تعارض، وعلى الإنسان الاختيار<sup>(٢)</sup>. والعجيب تسمية طريق الدين يمين وطريق العلم شمال، وهي علاقة تفضيل وليست علاقة مساواة. وإذا كان طريق الدين أصبح معروفا وسائدا فإن طريق العلم هو الذي به فلاح الناس ومصالح الأمم. وليس من الضروري الاتفاق في العلم فذلك جزء من اجتهاد العلماء. والاختلاف موجود أيضا في الدين بين المفسرين. وإذا كان الدين طموحا في الوصول إلى الطريق الكلي فإن العلم أكثر تواضعا يعرف إمكانياته وحدوده وفي نفس الوقت لا يعرف العلم العجز لأنه تجهيل واستعداد.

إن هذا التقابل بين الكليات والجزئيات، بين الدين والعلم، بين اليمين والشمال، هو تقابل قيمى وليس تقريرا لواقع. فالأول أفضل من الثانى. وهو بهذا المعنى تقابل مصطنع. فقد يؤدي التفكير في الكليات إلى العلم الكلى كما هو الحال في نظرية العلم المعاصرة التي تفسر الطبيعة كلها أسوة بالطبيعيات الذرية القديمة. كما أن التفكير في الجزئيات قد يؤدي إلى الدين كما هو الحال عند الإخوان في استدراج العامة بالتأمل في العلل الجزئية من أجل الانتقال إلى العلل الأولى. والبحث في الجزئيات هو أساس التساؤل والدهشة في العلم. فالنظر في الجزئيات لا يؤدي بالضرورة إلى الحيرة والشك

(١) جـ ٥٠٨/١/٤

(٢) مذ هو صلب التجربة لغريبه.

والضلال. بل قد يؤدي إلى يقين يستند إلى الحس والمشاهدة والتجربة والاستقراء، وهو اليقين العلمي. لذلك نشأ "اللاهوت الطبيعي" والأدلة الطبيعية على وجود الله.

ويمكن النظر في الأمور الطبيعية دون أخذ الإلهية في الاعتبار. فالطبيعية تسبق الإلهيات، والإلهيات نتيجة للطبيعية. وإن اشتراط الرياضيات والآداب والعلوم هو نوع من الرياض والدرية يعادل المنطق آلة العلم. أما استخدام اليمين والشمال فإنه قد يعنى عند المعاصرين اليمين واليسار، ومن ثم يكون الدين يمينا والعلم يسارا. وهناك دين يسارى مثل لاهوت التحرير وعلم يمينا مثل العلم فى النظم الرأسمالية. ويعادل هذا الموضوع الطبيعية فى علم الكلام والتي تسبق التوحيد.

وفى الرسالة الرابعة، فى استبطان النفوس الجزئية لسائر العلوم من القسم الثانى من النفسانيات العقلية، انتقال من نظرية المنطق إلى نظرية العلم أو تحويل للمنطق من مستوى الرياضة إلى مستوى علم النفس مع بعض التحليلات اللغوية مثل واو العطف. وهى متصلة بعدة رسائل أخرى مثل "المبادئ العقلية" و"الحس والمحسوس". فالعقل شامل للحس<sup>(١)</sup>. والوجود مشتق من وجد، يجد، وجدانا، واجد، موجود. فاسم المفعول يقتضى اسم الفاعل كما هو الحال فى عاقل ومعقول<sup>(٢)</sup>. والواحد يدرك بالحس والعقل والبرهان على نحو تصاعدى، انتقالا من الموضوع إلى الذات معرفة ثم من الذات إلى الموضوع وجودا، والعدم ما يقابل كل نوع من هذه الطرق الثلاثة، عدم من إدراك الحس، وتصور العقل، وإقامة البرهان. العدم نفى الوجود بطرق المعرفة الثلاثة، ولا يقال إنه واجد للأشياء بل موجود ومحدث ومخترع ومبدع ومسبق ومتمم ومكمل، ولا فرق إلا فى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الثلاثى أو الرباعى دون زيادة تعظيم، وهو تنزيه عن طريق النفى. وعلم الإنسان بالبارى علمان: علم الجمهور بالعزيزة، علم العامة الذى يقوم على الخوف والطمع كالبهائم، وعلم الخاصة بالبرهان. الحس قادر على معرفة العالم، والعقل قادر على معرفة العلم، والبرهان قادر على معرفة الله<sup>(٣)</sup>.

(١) وهذا مثل كل فلسفات القرن السابع عشر عند كبار الديكارتيين.

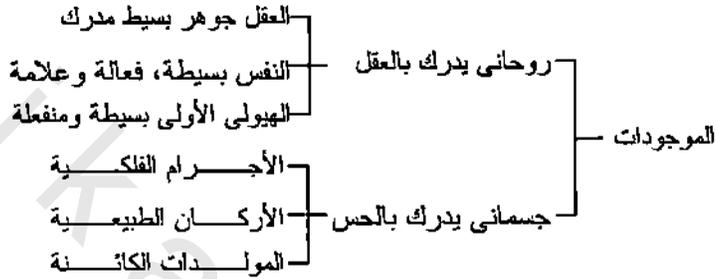
(٢) وهو ما سماه هوسرل Nose, Nome.

(٣) جـ ٢٢٣٧/٣-٢٢٣٣. ويمكن إعداد عدة رسائل عن المنطق والرياضة، وعلم النفس، والمنطق واللغة عند

إخوان الصفا.



والموجودات جسمانية تدرك بالحس وهي المولدات الكائنة والأركان الطبيعية والأجرام الفلكية أو روحانية تدرك بالعقل وهي الهيولى الأولى البسيطة المنفصلة، والنفس وهي بسيطة، والعقل وهو جوهر بسيط مدرك.



ثم يصور الإخوان هذه العقائد بحكايات رمزية كنوع من الأدب الشعبي للتسهيل والتفهيم والتثبيت وربما للترويح عن النفس تخفيفاً من تجريد العقائد ومنطقها البرهاني أسوة بالقصص القرآني. وقد استعمل لذلك الإخوان القصة والحكاية والرمز والمثل والأقوال المأثورة في الأدب الشعبي. حكايتان من الواقد وحكاية من الموروث.

الأولى نبي الله توحاً من عين في سفح جبل وارتقاه ليصلي، وفارس شرب من الماء هو وفرسه ونسى صرة أخذها راعي غنم، وشيخ مسكين على ظهره حزمة حطب ليستريح. رأى النبي أن الشيخ المسكين أولى بالكيس. رجع الفارس ولم يجد الصرة فضرب الشيخ وعذبه حتى قتله. وكانت الحكمة التي أعطاها الوحي للنبي أن أب الشيخ قتل أب الفارس من قبل وأن علي أب الفارس دين لأب الراعي. وهي قصة يمكن قراءتها على أنحاء عدة سلباً وإيجاباً. القراءة سلباً أن النبي فكر في العدل، لو أن الشيخ أخذ الكيس، ولم يفعل شيئاً لتغيير العالم، مجرد أمنيات دون تحقق فعلي. نظر النبي إلى الصراع من أعلى ولم يفعل شيئاً للدفاع عن الشيخ الضعيف ضد الفارس القوى.

فالدين برج عاجي ونظر وتأمل. وهي ضد قانون الاستحقاق ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾. والقصاص شيء والثأر شيء آخر. فهل الله منتقم إلى هذا الحد؟ هذا هو

جدل السيد والعبد في التاريخ، وأن تاريخ العالم هو الحكم الأخير. ويؤدى ذلك إلى مسلسل العنف والانتقام إلى مالا نهاية. والثواب والعقاب في الدنيا وليس في الآخرة، وهى حجة الماديين الملحددين. وظيفة النبی الوجود والصلاة والصعود إلى أعلى الجبل وليس الصراع في الدنيا وأخذ حقوق الضعفاء من الأقوياء، والفقراء من الأغنياء. وقد تُعنى القصة تبرير الوحي للشر والقتل والعنف ضد التسامح والعفو والمغفرة.

والقراءة إيجابيا اجتماع الغنى والقوة، السلطتين الاقتصادية والسياسية في رمز الفارس، المال والعدوان، الرأسمالية والاستعمار بلغة العصر، وعجز الفقير عن الدفاع عن نفسه. وحاجة الراعى للمال لا تقل عن حاجة الشيخ، يأخذه من الفارس، سارق عن سارق. عند الراعى كل شيء مشاع مثل العشب للغنم، والكل يفعل ذلك كعادة البدو الرحل. الماء للوجود للنبي، وللشرب عند الفقير من عناء العمل وكما هو الحال في المثل الشعبي "اللى عايزه البيت يحرم على الجامع". يسأل النبي الله بحثا عن العلم خارج ذاته وليس بالتأمل في النفس والطبيعة. يبحث عن أصل الظلم، الدافع على الجريمة الأولى، قتل أب الشيخ لأب الفارس، ودين أب الفارس على أب الراعى. وهى حكاية تدعو إلى الثورة والغضب على الدين الذى يبرر وقوع الشر في العالم. والأفضل للإنسان التوجه إلى الشمال بعيدا عن اليمين. وقد يكون هذا الغضب هو الهدف غير المعلن للإخوان. ولماذا لم تحدث المعجزات دفاعا عن المظلوم؟ متى تقع ومتى تغيب؟ (١).

والحكاية الثانية عن نبي اجتاز نهرا فيه صبية تلعب وبينهم صبي كفيف يغوصونه في الماء وهو لا يظفر بهم. فدعا النبي الله أن يرد بصره ويساوى بينه وبينهم. فرد إليه البصر وتعلق بأخر فغوصه في الماء حتى قتله، وهرب الباقرن. فطلب النبي من الله أن يكفيهم شره فاستجاب الله مما يبين اعتراض النبي على خلق الله وعدم رضائه بحكمه، وأن كل ما يجرى في العالم بحكمة الله. والحكاية مشوية بالإيجاب والسلب ولكنها إلى السلب أقرب. باعثها ظلم القوى للضعيف، الصبية الذين يضايقون الكفيف في مكان خطر يهدد بالغرق. وبعد ذلك يبدأ بالسلب. إذ لم يدافع النبي عن الكفيف بل دعا الله لإحداث معجزة للمساواة بين البشر دون أن يغير الواقع بنفسه وتأديب الصبية وتحنين قلوبهم على الكفيف. وعجز مرة ثانية عن الدفاع عن الغريق الثانى الذى تشبث به الكفيف بعد أن

(١) جـ ٥٠٨/١/٤

أبصر. ولماذا استجاب الله للنبي ولم يعط الحكمة بدل التجربة والتضحية بالنفس؟ ما ذنب الغريق إلا أنه هزأ بالأعمى وهى جريمة لا تستحق القتل؟ ولماذا لم تتدخل المعجزة مرة ثانية لإنقاذ الصبى؟ ولماذا لم ترده كفيفا حماية للناس من شره؟ وهل الحنان ضار بالبشر إلى هذا الحد، ورد نعمة البصر إلى الكفيف؟ يبدو أن الشر مغروز فى طبيعة البشر، وأن التغيير لا يأتى إلا بالدعاء حتى يأتى الفرج من السماء. فقد هرب الصبية ولم ينكاتفوا لإنقاذ زميلهم الغريق. وتقوم الحياة على منطق السيد والعبد بإغراق الكفيف الذى أبصر لأحد الصبية بعد أن كاد هو يغرق قبل أن يردد إليه بصره. فالشر ضرورى فى الكون فى كلتا الحالتين، العمى والإبصار. والحكمة فى قبول الشر الأقل وهو العمى درأ لشر أعظم وهى الحياة. وفى كلتا الحالتين الشر ضرورى، إنما الخلاف فى الدرجة. ومن ثم لا يوجد عدل أو قانون فى الكون مثل رفع الظلم. فالشر أقوى. ولعب الأطفال يودى إلى تدخل الكبار، فإن أعظم النار من مستصغر الشر. وقد يودى مغزى الحكاية إلى الاستسلام كلية إلى الواقع وعدم تغيير شئ لأن كل تغيير جديد يكون أسوأ من الوضع القديم<sup>(١)</sup>.

والحكاية الثالثة القصة المستمدة من القرآن، موسى والخضر وكلاهما بنى. موسى صاحب الشريعة، أمر ونهى، حدود ورسوم. والخضر صاحب سر وغيب وتستر وكتمان. اعترض موسى عليه طالبا الحكمة فى أفعال. واعتذر الخضر له لعدم استطاعته الصبر. ومدلول الحكاية أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب. إذ أن الاعتراض غير مقبول، سطحي ساذج. والإنسان لا يفهم إلا الظاهر دون الباطن. لا يجوز السؤال عن شئ وقبول كل شئ، الرضا ضد القلق، والتسليم ضد التساؤل. لا فرح ولا حزن على شئ، ربما سوء تأويل لآية «عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم». وتنتهى إلى نفس النتيجة، ضرورة الشر فى العالم، وقبول الشر الأقل تقاديا لشر أعظم، استشهاد يوحنا المعمدان وصلب السيد المسيح وموت سقراط، وحرق جيوردانو برونو ومحاكم التفتيش ومذابح الأبرياء، كل ذلك جزء من الحكمة الإلهية. فالحكايات الثلاث تودى إلى نفس المغزى، الحقيقة لها ظاهر وباطن، وقبول الواقع أفضل من تغييره، والاستسلام للقضاء أعقل من الثورة عليه<sup>(٢)</sup>.

(١) جـ ٥٠٨/١/٤ - ٥٠٩.

(٢) ربما يجد الإنسان فى حياته بعض التصديق لذلك. ففى الثانوية العامة دخلت شعبة الرياضة لأكون مهندسا ثم خرجى منه إلى شعبة الفلسفة بعد أن ملأ أستاذ الطبيعة السبورة بمعادلات رياضية لم أفهم

٣- الاختلاف في العقائد والفرق. وينقد الإخوان موضوع علم الكلام، نظرية الذات والصفات والأفعال أو أصلى التوحيد والعدل، وفي ذهنهم وهو ما سيصبح فيما بعد النسق الأشعري. ينقد الإخوان بعض مباحث التوحيد في علم الكلام مثل علم الله الأشياء قبل أن يخرجها من العدم إلى الوجود، وهو ما اتبع فيه بعض المتكلمين من أهل العصر بعض القدماء. فالمتكلمون يعطون الأولوية للعلم على الوجود في حين يعطى الإخوان الأولوية للوجود على العلم.

ويخطئ المتكلمون في إثبات رؤية الله، يثبتها الحشوية رؤية بصرية حسية. ويثبتها الأشاعرة بلا كيف. والمعتزلة وحدهم هم الذين يجعلونها انتظارا للثواب لأن الله لا يرى كالأجسام ولا تلتقى العين به لقاء جسميا في رؤية حسية. وعند الإخوان الأجسام غير مرئية بالحقيقة إلا عن طريق الألوان، والألوان عن طريق النور. والنور ليس بجسم ولا عرض وكذلك الملائكة والشياطين والجن والأرواح والأنفس والعقل الفعال، كل ذلك ليس بجسم ولا عرض وإن كانت أفعالها تظهر من خلال الأجسام. وقد تجلى الله للجبل، والتجلى إثبات للرؤية. والله أعلم بصفاته. وقد أخبر أنه مرئى ولكن المجادلة تنكر الصفات. ويرد الإخوان عليهم في إثبات صحة المنامات بأن الإنسان إذا رأى فى منامه رأسه ميانا ليدنه فبأى عين يبصر رأسه؟ فالنفس جوهر غير كمى لا ينقطع (١).

وينقد إخوان الصفا المجادلة لأنهم لم يعرفوا ما الطبيعة عندما نسبوا أفعالها كلها إلى الله فوقوا فى شبهة عظيمة وحيرة وشك. لما تبين لهم أن لكل فعل فاعلا، وشاهدوا أفعالا ليس لها فاعل نسبوها إلى الله حتى ولو كانت شرورا وفسادا. وهؤلاء هم المجبرة ثم الأشاعرة. فلما كرهوا نسبة ذلك إلى الله نسبوها إلى التولد أو البخت والاتفاق أو إلى النجوم أو إلى الله مكافأة ومجازاة أو إلى العرض وسابق النظر أو بالأصلح واللطف إلى

---

منها شيئا. وفى السنة الرابعة من الجامعة قلت درجائى فى مواد علم النفس التطبيقى دفاعا عن علم النفس الخالص، وعلم الجمال نقدا لعلم الجمال الحسى دفاعا عن علم الجمال الوجدانى، وفى الفكر العربى الحديث نقدا لمحمد عيده. فسافرت إلى فرنسا غاضبا دون انتظار. وأثناء إقامتى بالمغرب تم طردى منها بعد عامين لمحاضرة عامة عن نظام الحكم فى الإسلام ونقد النظام الملكى فسافرت إلى اليابان بعد اعتراض أجهزة الأمن فى البحرين، واستمرارى فى اليابان بعد عدم قبولى فى الإمارات، فعضمت تجارى فى الغرب والشرق.

(١) جـ ٥١٨/١٠٢/٤ .

آخر ما هو معروف فى التعديل والتجوير. وقد نقد الإخوان كل ذلك فى رسالة " الآراء والمذاهب والديانات ". فنسبة كل شئ إلى الله خطأ الأشاعرة الذين ينكرون أفعال الطبيعة. ونسبة بعض أفعال الطبيعة إلى التولد أو البخت والاتفاق أو النجوم أو العرض أو الأصلح أو اللطف أو الله مكافأة ومجازاة خطأ المعتزلة. الفلسفة إذن تجاوز التقابل بين الأشاعرة والمعتزلة. ويقول المعتزلة بالطفرة، والنقلة، والجزء الذى لا يتجزأ. وهى أمور متوهمة لا وجود لها فى العالم.

والإيمان فعل باطنى، إضمار القلوب باليقين على تحقيق الإقرار باللسان. أما الإيمان الظاهرى فهو مجرد الإقرار باللسان تمييزا له عن اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والمشركين. وهذا الإقرار تجرى عليه أحكام المسلمين من صلاة وزكاة وصيام وسائر أحكام شريعة الإسلام. وإذا أقر بلسانه وشك بقلبه فهو مسلم وليس مؤمن. وقد نمه الله (١).

لذلك وقع الخلاف فى علم العقائد، فى التوحيد، فى مسألة الذات والصفات وهى أكثر المسائل إلجاجة ومحاجاة. مع أنه موضوع سهل إذا ما تم الاستبصار فيه بالنور الطبيعى. الخطأ فيه ناشئ أن البحث فيه يقاس على الأمور الجزئية كما سأل فرعون موسى، وتطبيق المقولات العشر للأشياء المصنوعة عليه. وقد اختلف الناس فيه إلى عدة آراء. فإله أولا شخص من الأشخاص الفاضلة، ذو صفات كثيرة ممدوحة، وأفعال متغيرة. لا يشبه أحدا من خلقه ولا يماثله، متفرد من جميع خلقه. وهو رأى العامة وكثر من الخواص (الطاوية). هو مبدأ الأخلاق والسلوك الفاضل. وهو ثانيا أيضا فى السماء فوق رؤوس الخلائق. وهو رأى المشبهة المجسمة الحسية، رأى الحشوية الذى يخاطر بالوجود فى المكان. وهو ثالثا فوق العرش، مطلع على أهل السموات والأرض. مطلع على أهل السماوات. ينظر إليهم، ويسمع كلامهم، ويعلم ما فى ضمائرهم. وهو رأى جيد للنساء والعبيد والصبية والجهال، رأى من لا يعلم شيئا من العلوم الرياضية والطبيعية والعقلية والإلهية. وهذا يكفى لإثبات وجوده، ومعرفة وصايا الأنبياء والأوامر والنواهي، خوفا ورجاء، وعدا ووعيدا، وتجنب الزور والشرور وعمل الخير والمعروف صلاحا لهم ولمن يعاشرهم من الخواص، ولا يضررون الله شيئا مما اعتقدوه. فالاعتقاد به نافع عملا. وهو رابعا صورة روحانية سارية فى جميع الموجودات دون زمان أو مكان. لا تدركه

(١) جـ ١٣٢/٦٨/٤ .

الحواس ولا يقع فيه تغيير. لا يخفى عليه شئ. يعلم ويشاهد قبل كون الأشياء وبعد فناها. وهو رأى أقرب إلى التنزيه العقلى. وهو خامسا نور بسيط روحانى ليس بذى صورة لعدم احتياجه إلى هيولى. وهو رأى أصحاب العلوم والمعارف والعقول. ينتقل من التنزيه كحكم عقلى إلى المجاز كصورة فى الخيال. وهو سادسا وأخيرا هوية وحدانية وقوة واحدة، وأفعال كثيرة، فاضت منه الموجودات. ليس بشخص ولا صورة، له أفعال كثيرة وصنائع عجيبة. معرفة هويته فى النفوس، فطرية لا اكتسابيا. والسعادة نوعان: دنيوية وأخروية. وأحسن حالات النفوس أن تكون عالمة بالأمور الإلهية. وهو تصور شامل يجمع بين التنزيه والتشبيه، بين الدين والأخلاق، بين الله وتجلياته فى الطبيعة والنفس<sup>(١)</sup>.

ومشكلة خلق القرآن وقدمه فرع على أصل الذات والصفات، وصفة الكلام، هو قديم من حيث هو كلام نفسى ومخلوق من حيث هو أصوات حسية. فالكلام لفظ ومعنى. إذا كان الكلام حروفا وأصواتا يحدثها المتكلم فى الهواء فهو مخلوق. وإذا كان المعانى والأفكار فى النفوس، والحروف والأصوات مجرد سمات وآلات، فهو قديم لأن الله لم يزل عالما بتلك المعانى. وإذا كان كلام كل متكلم إفهام غيره معنى بأى لغة وأى عبارة أو إشارة فكلام الله لجبريل إفهامه لتلك المعانى ثم إفهام جبريل لمحمد، ومحمد لأمته، وأمته بعضهم لبعض. وكلها مخلوقة. وإفهام الله لجبريل ليس مخلوقا لأنه إبداع. فهناك فرق بين الخلق والإبداع. الخلق بإيجاد شئ من شئ، والإبداع إيجاد شئ من لا شئ.

واختلف العلماء فى العلم الإلهى بالنسبة للمعلوم على رأيين. الأول أن معلومات الله لم تزل، وهى أشياء فى القدم، جواهر أو أعراضا لأن الشئ هو الذى يخبر عنه ويعلم. لذلك علم الله الأشياء قبل إخراجها من العدم إلى الوجود واختراعها. وهو رأى بعض القدماء ومتكلمى "هذا الزمان". والثانى أن الله لم يزل عالما بأنه لا شئ سواه. وكان عالما بأنه سيخلق الأشياء ويجعلها جواهر وأعراضا، يؤلفها على ما هى عليه الآن ثم فعل كما علم. والحقيقة أنه لا فرق بين الرأيين إلا أن الأول يتعلق بالمعلوم، والثانى بالعلم، الأول بالموضوع، والثانى بالذات<sup>(٢)</sup>.

وقد وقع الخلاف فى أحكام النجوم بين العلماء. وانقسموا فيما بينهم إلى ثلاثة

(١) جـ ٥١٦/١/٤ - ٥١٧.

(٢) جـ ٥١٧/١/٤ - ٥١٨. وهى التفرقة الشهيرة فى الظاهريات المعاصرة فى الغرب بين Nose, Nome.

آراء. الأول أنها دلالات على الكائنات قبل كونها. ولها أفعال وتأثيرات. وهى أحياء ناطقة، ملائكة الله، وملوك أملاكه، وسكان سماواته. وتم الوصول إلى ذلك بعد النظر فى العلوم الإلهية والطبيعية والرياضية، وتسمية المؤثرات روحانية الكواكب. وهو رأى الإخوان أيضا. والثانى أن لها دلالات دون تأثيرات نظرا لصحة تجارب الأمم والعصور، وما تواتر عن أهل العلم. والثالث أنها دلالات ولا تأثيرات لها، وترك النظر فى أحكام النجوم وإغفال تعاليمه والإعراض عن البحث فيه، وهو رأى الفقهاء. وهو أقرب إلى رأى العلمى والدينى. فهى موضوع للعلم الطبيعى وليس الإلهى. ولا شريك لله فى ملكه.

ويحتاج الإخوان منكرى علم أحكام النجوم انتقالا من الموضوع إلى المنهج أى من موضوع العلم إلى إمكانية العلم بين الإثبات والإنكار. يدافع الإخوان عن إثبات العلم ضد منكره إذ لا يمكن ترك علم تعود الناس عليه وتعلموه بسبب إنكار فرقة له لمجرد شبهة. ونظرا لتفاوت الناس فى العلوم لا يمكن إبطال علم لخطأ الضعفاء فى الاستدلال. وكيف ينصب الله الأدلة لهم ثم يخطئون؟ ويتذرع الإخوان بالنبى إدريس على أنه هو واضع أسس هذا العلم مع أن الأنبياء ليسوا علماء ولم يؤسسوا علوما. قد يكون إدريس هنا هو النوع الذى وضع فيه هرمس الحكيم المثلث العظمة الذى نسب إليه القدماء أيضا وضع علم الفلك.

والحقيقة أن عيوب مذهب إثبات أحكام النجوم لا تقل عن عيوب نفيه. فإذا كان الله قد نصب لمثبتي العلم فلماذا تركهم يخطئون ولم يضمن لهم حسن القياس؟ فإن العلم لا يبطل لخطأ فى الاستدلال بل لوقوعه كلية فى الخرافة. إن إبطال صناعة النجوم ليس فقط لخطأ فى الاستدلال بل لعدم توافر شروط العلم، موضوعا ومنهجيا، ومقدمة ونتيجة. إن النجوم الآن موضوع لعلم الفلك، وتأثيراتها موضوع للعلوم الطبيعية خاصة الأنواء والجغرافيا (١).

ويظهر الخلاف فى رأى فى موضوع المشيئة والإرادة الإلهية فى آراء ثلاثة: الأول أن الله يعلم أشياء لا يريد بها مثل الشرور والعصيان والكفر. والثانى أنه لا يجوز فى علم الله أشياء لا يريد بها مع قدرته على تغييرها. والثالث أن الله لا يوصف بالإرادة والمشيئة إلا مجازا. وقد دلنا بالعلم فقط ما علم أنه سيكون وما لا سيكون لا يكون، ولا حاجة إلى الإرادة.

(١) جـ ٥٠٠/١/٤-٥٠٢.

وينتج عن هذا الخلاف مسألة أخرى وهي: هل يحوز علم الله المسبق بالمعاصي ثم محاسبة العباد؟ والرد بالإيجاب لأن الإنسان يظل مسئولاً لأنه ترك الاجتهاد. وهناك مكان للتوبة والاستغفار. ولا ضرورة للاتكال على الرحمة، فلا لزوم للاحتجاج بعالم الله المسبق على فعل المعاصي.

ويمتد الخلاف إلى أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار. وهو موضوع صغير بالرغم من أهميته واختلاف المتكلمين فيه بين الجبرية والقدرية. عند الجبرية عواقب الأمور بخواتيمها. الأمور كلها التي تخرج من الكون إلى الفساد، ومن الوجود إلى العدم في مقدور الله وفي علمه المسبق والإنسان لا يستطيع شيئاً ولا يقدر على شيء دون علم الله به وقدرته عليه. ونسبوا ذلك إلى القضاء والقدر. وخاصمهم القدرية وخالفوهم في ذلك. فالأوامر والنواهي، والمدح والذم والوعد والوعيد على الإنسان العاقل المستطيع. وهو محجوج دون أن يحتج عند الله أو عند الناس بالقضاء والقدر وعلم الله المسبق لأنه لم يعرف ذلك قبل الفعل بل بعد الفعل أو الترك<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن الإخوان هنا أقرب إلى الجبر منهم إلى خلق الأفعال. فليس أحد من المخلوقين بقادر على شيء من الأشياء ولا عمل من الأعمال إلا إذا أقره الله عليه، قواه ويسره دون إجبار لأحد منهم على فعل أو عمل أو ترك. كل قدرة متعلقة بالتيسير أو مع الدواعي على الفعل والترك. وكل ميسر لما خلق له. وكل قد سبق في علم الله، وهو القضاء المبرم والقدر المحتوم. وهما من موجبات أحكام النجوم وتأثير الأشكال الفلكية. ولا عجب من عدم ذكر الأشعرية لأن الرسائل كتبت حوالي ٢٧٠هـ وتوفي الأشعري عام ٣٣٠هـ. والحقيقة أن الجبرية كانت إفرازا من السلطان، والقدرية من إفراز المعارضة. فالعقائد سلاح أيديولوجي في الصراع السياسي<sup>(٢)</sup>.

واختلف العلماء أيضاً في الوعد والوعيد. فعند البعض واجب على الله الوفاء بالوعد والوعيد وإلا كان كاذباً. وعند البعض الآخر أن الكذب في الخبر، بأنه قد فعل وهو لم يفعل. أما الوعد بالفعل ثم لا يتحقق الفعل فإنها مخالفة. والمخالفة في الوعد عدم وفاء، وفي الوعيد رحمة وإشفاق وكرم وسماحة وإنعام مثل قول الشاعر :

(١) جـ ٥١٨/١/٤-٥١٩.

(٢) فصل في مسألة الجبر جـ ٤٩٨/٤-٥٠٠.

وإني إذا أوعدته أو واعدته .: لمخلف إيعادي ومنجز موعدى

ووقع الخلاف أيضا في وقت وفاء الوعد لثواب المحسنين وكيف يكون بين رأيين. الأول يجعله في الآخرة بعد الممات، عند العامة بعد خراب السماء والأرض ثم البعث، وعند الخاصة الحكماء وجود متأخر عن الكون. والثاني إنكار الآخرة وجعله في الدنيا قبل الممات. إيمان العوام أقرب إلى التقليد، وإيمان الخواص أقرب إلى العلم. الأول تجسيم والثاني تنزيه. الأول واقع، والثاني مثال. الأول شئ حسي، والثاني صورة فنية.

ويتفاضل جزاء المحسنين في الآخرة بحسب درجاتهم في المعارف واجتهاداتهم في الأعمال الصالحة، وأجود أحوال العامة والجهال كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقراءة والتسبيح من العبادات المفروضة والمسنونة في الشرائع المشغلة لهم عن فضول وبطالة كي لا يقعوا في الآفات. وأفضل أعمال الخواص التفكير والاعتبار بتصاريح أمور المحسوسات والمعقولات خاصة فيما يتعلق بالدين . وقد تكون أفضل أعمال الخير خصلة واحدة هو التفكير<sup>(١)</sup>. الشرائع للعاطلين ولحمائتهم من الآفات على عكس أهل النظر والاعتبار.

ويبدو هنا التحول من الكلام إلى الفلسفة. فالمعاد من الأمور السمعية عند الأشاعرة وهي قضية الواجبات العقلية عند المعتزلة وقانون الاستحقاق. والخلاف فيه بين الجوب واللاجوب ، بين المعتزلة والأشاعرة ، وليس بين المعتزلة أنفسهم. وكثيرا ما تظهر الموضوعات الكلامية بلا عناوين على عكس حدوث العالم وقدمه. فالكلام يذوب في الفلسفة عن طريق نقد منهجه وموضوعه وغايته وتصورات. فالإخوان قرييوا عهد بالكندى. وينجح الفارابي في التحول كلية من الكلام إلى الفلسفة بالرغم من استمرار نقده عند التوحيدى وابن سينا وابن رشد.

ويعطى الإخوان نماذج الاختلاف في العقائد على طريقة المعتزلة من عقيدتين: التوحيد والعدل. ويركز التوحيد على حدوث العالم. ويشمل الخلق والعناية والتدبير والحكمة والنظام. كما يشمل بعض الموضوعات الأخرى مثل الملائكة وبنى آدم والمصطفين والأمر والنهي والحساب والعقاب وكل ما يتعلق بالمعاد، وكان الخلق في البداية يحيل إلى البعث في النهاية، وكلها مستتبطة من حدوث العالم.

(١) جـ ١/٤/٥٠٠-٥٠٠.

فالأراء الحكيمية فى العالم رأيان. رأى الدهرية الأريية، والثانى رأى المحدثه المعطلة. ويرد عليهما الإخوان باللجوء إلى نظرية العلل الأريية، الصورية والتمامية والفاعلة والهيولانية. فالقول بقدم العالم نتيجة عدم فهم العلل الأريية ومعانيها الدقيقة. وأدى الجهل بالعلل الثلاثة الأولى، الصورية والغائية والمادية إلى إنكار العلة الفاعلة نظرا لارتباط العلل بعضها ببعض الآخر مع أن الدهرية كان لهم بعض التمييز والفهم. كل شئ فيه أشياء ثلاثة من الصنعة، الشكل والنقش والتصوير. ولكن الدهرية لم يروا أنواع التضاد فى النقوش والأصباغ وأنواع العلل الصورية. الدهرية عاجزة عن البحث لخواء النفس، والإعجاب بالذات، والغرور بأبحاثهم. فالجهل يرجع إلى نقص الأخلاق. والباحث فى العلل يحتاج إلى نفس زكية فاضلة تجمع بين العلم والعمل، وذهن صاف خلو من الغش والدجل، ونظر دقيق وبحث سديد (١).

كما يرجع خطأ الدهريين إلى آفة العقل. فالعقل هو العقل الأخلاقى نظرا لارتباطه بالنفس، والنفس بالجسد. لذلك لزمّت مقاومة الجسد حتى تصفو النفس ويصح العقل. ومناقب العقل كثيرة لا تحصى. وآفاته كلها آفات النفس مثل: الهوى الغالب، العجب المفرط بالنفس، الكبر المانع عن قبول الحق، الحسد للاقتزان، الحرص على الشهوات، العجلة وقلة الثبوت، البغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، الميل والتعصب لمن يهوى، الحمية الجاهلية عند الافتخار والأنفة من الانقياد والطاعة. وهو العقل الأداة الطبع للرؤساء والحكومات وليس العقل أداة للثورة (٢).

لم يذكر الإخوان آية ﴿وما يهلكنا إلا الدهر﴾ وهم أكثر الحكماء استشهادا بالآيات والأحاديث خاصة وأن المصطلحات الفلسفية من الوافد لم تستقر بعد كما هو الحال عند الكندى. فالغائية مازالت التمامية. ويظل السؤال قائما: لماذا تصور الله من جانب العلة الفاعلة دون العلة الصورية أو الغائية أو المادية؟ (٣). وهل الدهرية تنقصها الأخلاق وهو نقد الأفغانى لها الذى هو أقرب إلى النقد الخطابى منه إلى النقد البرهانى؟

(١) جـ ٤٥٦/١/٤ - ٤٥٩.

(٢) انظر دراستنا "العقل والثورة عند ماركوز"، قضايا معاصرة جـ ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٤٦٦ - ٥٠٢.

(٣) عدد كائط وفشته وهيجل فى الفلسفة الغربية انه أقرب إلى العلة الغائية.

والسؤال الآن: كيف يكون خطأ القول بقدّم العالم هو معرفة العلة الفاعلة قبل معرفة المعلول؟<sup>(١)</sup>. وعلماء الكلام يدعون أنهم يبدؤون بالمعلول قبل العلة في الأدلة على وجود الله، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب. إن القول بقدّم العالم ينهى التشخيص في النظر إلى الطبيعة، وردها إلى ذاتها، وقضاء الاعتراض عنها، والتحول من العلم إلى العالم، ومن الفعل إلى الفاعل. والقول بأن العالم مصنوع بالإضافة إلى أنه تشخيص الطبيعة عاقلة تحنّى على قوانينها في ذاتها، وتعمل من تلقاء نفسها. وتشخيص الطبيعة تصور بسيط ساذج يخاطب هوى العامة ويطابق الإيمان الشعبي والطرق البدائية في التفكير وإخراج الخاصة أمام العامة. إن البحث في العلل المادية، كما هو الحال في علم الأصول أكثر اقتراباً إلى العلم من البحث عن العلل الصورية والغائية والفاعلة. العلة الصورية في الرياضيات والعلة الغائية في الأخلاق، والفاعلة في الدين، والمادية في العلم. وإغفال العلل المادية يؤدي إلى التحول من العلم إلى الأخلاق والدين ومن ثم إلى تدمير العلم والأخلاق معاً. فالأخلاق في النفس بالرغم من أن الطبيعة عاقلة<sup>(٢)</sup>.

وفي حدوث العالم إما أن يكون العالم محدثاً مصنوعاً له علة واحدة مبدعة ومختصرة، حتى قادر حكيم، وهو رأى الأنبياء وبعض القدماء الموحدين والحكماء أو أن يكون محدثاً مصنوعاً بعلتين قديمتين أزليتين، علتان عند اليونان، فاعل ومنفعل، والهان عند زرادشت. والقول بأصلين قديمين، فاعل ومنفعل شئعة وقبح. ويدل على نقص وعجز في كليهما. وينتهي إلى خلل العالم وفساد كلي. وهو نقد أقرب إلى دليل التمانع عند الأشاعرة الذي صاغه الأشعري فيما بعد.

كما يؤدي إلى انتقاء الشر ومسئولية الإنسان عنه. العالم متقن من حيث سعته، وكثرة خلاقته، خال من الفساد والشر البتة، على أحسن نظام وترتيب. الشرور في عالم ما تحت فلك القمر، في العالم الإنساني. عمر الإنسان هو عمر العالم لا يوجد إلا في الإنسان وليس في الحيوان والنبات وسائر الموجودات. ولا يوجد إلا لأسباب عارضة

(١) ج ٤٥٩/١/٤-٤٦١.

(٢) وهذا هو موقف الرواقية القديم وحكماء المسلمين ومعظم الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث مثل اسبينوزا وكانت.

وليس بالقصد من الفاعل بل لنقص في الهبولى وعجز ما فيها عن قبول الخير. ويوجد في وقت دون آخر وليس على الدوام.

يعرض الإخوان الموضوع في إطار من تاريخ الأديان القديم كما هو الحال عند مؤرخى الفرق كإبن حزم أو الشهرسانى بالإضافة إلى أساطير الخلق فى الشرق القديم. ويبدو ارتباط التوحيد بالعدل. وقد يكون الدافع على القول بالهين تفسير مشكلة الشر، وجعل الخير والشر إلهين. فالتثنائية فى التوحيد إنما هى ناتجة عن التثنائية فى العدل<sup>(١)</sup>.

فإذا بطل القول بأصلين لم يبق إلا القول بعلة واحدة قديمة. ويستعمل الإخوان برهان أهون الضررين. فالقول بوجود فاعلين قديمين قبيح، والقول بوجود فاعل واحد قديم أقل قبحا اعتمادا على دليل التمانع مما يبين المصدر الداخلى لعلوم الحكمة، علم الكلام. وإذا كان القول بعلة واحدة قديمة أفضل من القول بوجود أصلين قديمين يكون القول بحدوث العالم النتيجة الطبيعية لذلك، لانتقالا من الأكثر ضررا إلى الأقل ضررا إلى الخالى من الضرر. وهى برجماتية نفعية.

كل شئ فى هذا العالم مصنوع. وحاجة المصنوعات البشرية إلى العناصر أكثر من حاجة الطبيعة. فإذا احتاجت الطبيعة إلى الهبولى والمكان والزمان والحركة فإن المصنوعات البشرية فى حاجة إضافية إلى الأدوات والآلة. وإذا كانت النفس فى حاجة إلى الحركة والهبولى فإن الإلهى لا يحتاج إلى شئ. ويقوم تصور الصنعة أيضا على تشخيص الطبيعة وليس على موضوعتها، وخط بين الطبيعة والصنعة. بل إن التمييز بين المبدع والمصنوع الأول لله والثانى للإنسان، الأول من عدم والثانى من شئ، لا يغير من الأمر شيئا. وهى ألفاظ ابن رشد فيما بعد<sup>(٢)</sup>.

وكل ذلك لا يعرف إلا بعد معرفة النفس<sup>(٣)</sup>. مما يدل على سيادة موضوع النفس فى البيئة الثقافية التى خرج منها ابن سينا. يعتمد الإخوان على الحجج النقلية وابن سينا على الحجج العقلية. لذلك تقل التصورات عند الإخوان وتكثر الآيات فى حين تقل الآيات عند ابن سينا وتكثر البراهين. الغاية واحدة، النفس جوهر وليست جسما، حى فعال مؤثر.

(١) جـ ٤٦١/١/٤ - ٤٦٣.

(٢) جـ ٤٦٤/١/٤ - ٤٦٧.

(٣) هذا الذى يسميه هوسرل نشأة العالم فى الشعور Der Ursprung der Welt.

والعقل أشرف من النفس. بل إنه أشرف الموجودات على الإطلاق. وهو مقر بأنه مبدع من الله. وهو نوعان: غريزي يتأمل المحسوسات، ومكتسب أصفى نفساً، يعلم حدوث الهيولى. ويتم إثبات حدوث الهيولى بعد النظر في الرياضيات والطبيعية والإلهيات. فالموضوعات إما طبيعية مثل الأركان الأربعة، والحيوان والنبات والمعادن أو بشرية مثل ما يعملها الصناع في الأسواق أو نفسية مثل الأفلاك والكواكب والأركان أو إلهية كالعقل الفعال والنفس الكلية والهيولى الأولى والصورة المجردة.

والسؤال الآن هو: هل إدراك علة واحدة قديمة يؤدي إلى القول بحدوث المادة أم العكس، إدراك حدوث العالم يؤدي إلى القول بعلة قديمة؟ طريق المتكلمين الثاني، للبداية بحدوث العالم لإثبات علة قديمة، وطريق الإخوان الأول، البداية بإثبات وجود علة قديمة لإثبات حدوث العالم. طريق المتكلمين من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزئى إلى الكلى صعوداً، وطريق الحكماء من المعقول إلى المحسوس، ومن الكلى إلى الجزئى نزولاً. وهو التقابل بين التأويل والتزويل. وكلاهما ثنائية رأسية متطهرة وموقف أخلاقي مثالي صوفي مختزب من الحياة. فالمعرفة أفقية من الماضي إلى الحاضر مثل المعرفة التاريخية أو من الحاضر إلى المستقبل مثل المعرفة المستقبلية أو تقدمه المعرفة بإصلاح القدماء.

ولا يفصل أصل العدل عن أصل التوحيد كما هو الحال عند المعتزلة بصرف النظر عن أيهما أسبق، أيهما علة وأيها معلول. وعلى اعتبار أن التوحيد هو الأصل هناك رأيان في الهيولى. الأول أنها قديمة عديمة الصور ثم صورها الله في أجسام بأبعاد ثلاثة وأشكال كريات، مسكن للنفوس السارية في العالم، أجناس الملائكة وقبائل الجن. أما الأرض فقد خلقت من أجل البعث والخلود. والثانى أنها مخلوقة. والشر فيها بالعرض لا بالقصد فى كل من الرأيين طبقاً لمنطق الثنائية المتطهرة. الشر هو عدم الخير أو نقصه. وأسبابه إما سعود الفلك ونحوسه أو الأمور الطبيعية فى الكون والفساد والآلام والأوجاع أو جبلة الحيوانات وطباعها من تألف وتنافر ومودة وتباغض وإما النفوس التى تحت الأمر والنهى، سعادتها ونحسها فى الدنيا والآخرة. والخير والشر درجات ومراتب بين الخير الأقصى من أعلى والشر الأقصى من أسفل طبقاً لنظرية الفيض. والحقيقة أن سعود الفلك ونحوسه ليس من الله وإلا كان شركاً. وكيف يصدر الشر عن الله وهو الخير المطلق؟ وكيف يكون الخير بالقصد والشر بالعرض وأفعال الله قسدية لا عرضية وتتجه

نحو غاية؟ ولماذا يكون قسم من البشر مع الحيوان الذى يعانى من الشر العرضى بينما يمتنع القسم الآخر بالخير الأقصى؟ أليست هذه القسمة أقرب إلى الظلم منها إلى العدل؟ وكيف تكون حكمة الموت عدم اكتظاظ الأرض حتى لا تضيق بمن عليها وفى الأرض خير عميم، والموت فى النهاية عذاب وفراق<sup>(١)</sup>؟.

والشروع بالنسبة إلى الحيوان إما الآلام التى تعرض لها دون سائر الموجودات كالجوع والعطش أو الضرب والصدم والكسر أو الأمراض والأسقام أو العداوة التى فى جبلتها أو الأفعال بالقصد والإرادة غير العاقلة والخيرات التى تنسب إلى جبلة الحيوانات بالقصد الثانى وليس بالقصد الأول فى حين أن الخيرات التى تسبب إلى الله بالقصد الأول وليس بالقصد الثانى. وهو نوع من التنزيه النفسى والإسقاط المزدوج، يسلب عن الحيوان ما يعطى لله ويسلب عن الله ما يعطى للحيوان طبقا للتصور الرأسى بين الأعلى والأدنى. وهو رأى الحكماء على الأغلب.

كما ينسب الشر إلى النفس انتقالا من الموضوعية إلى الذاتية مما يدل على أن الأمر كله إنشاء. وهو نوعان: الأول نتيجة لاكتساب الأعمال، وهى من الأدنى إلى الأعلى أعمال وحركات، كلام وأقوال، آراء واعتقادات، أخلاق وسجايا، علوم ومعارف. والثانية جزاء للأعمال. والأعمال المكتسبة خير وشر فى آن واحد تأويلا لا شعوريا لآية ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾.

والخيرات والشروع إما عقلية أى فعل شئ طبقا للشروط وإما وضعية. وهى الأوامر والنواهي الشرعية. والله معلم الكل من الله إلى العقل الفعال إلى النفس الكلية إلى الملائكة إلى أصحاب النواميس إلى الأستاذين إلى البشر نزولا وكأنه لا يوجد تعلم ذاتى، وكان البشر مجرد متعلمين وليسوا معلمين، ناقلين وليسوا مبدعين<sup>(٢)</sup>.

وينقد إخوان الصفا الفرق الكلامية الإسلامية وغير الإسلامية، ويوضع الحكماء معهم وكأنهم فرقة كلامية ويسمونهم الطبيعيين المنطقيين دون ذكر للإلهيين وكأن إخوان الصفا هم الإلهيون وحدهم. وكلهم يتصورن الدين على أنه عقائد. فيقعون فى التشبيه

(١) جـ ٤/١/٤٧٦-٤٧٦.

(٢) جـ ٤/١/٤٧٦-٤٨٠.

(التوحيد) والتعطيل (العدل).

يبرز الإخوان الخلاف بين الجبرية والثورية فى موضوع خلق الأفعال. وكلاهما يعتمد على النقل، وينقدون رأى الجبرية لأنه يودى إلى فعل المعصية وارتكاب الفاحشة. فهى عقيدة أصحاب الكبائر من الذنوب لأنهم علموا أنها إذا انتشرت فى العالم بعد ذهاب أيامهم وانقراض دولتهم يكثر لعنهم وسبهم وشتمهم. تخشى الناس من تقدمهم وهم فى السلطة. فإذا توفروا قيل بقضاء الله وقدره، وما شاء الله قدر. فيستمر ذكراهم، ويتم التستر على أفعالهم. الجبرية جبر فى الدنيا، وتستر على القبائح بعد الموت. فيقتنع جهال الناس خاصة النساء. فإذا اعترض أحدهم عليهم أنهم بالكفر والقدرية أى الاعتزال والقول بخلق الأفعال، وإمكانية الاحتراز من القضاء والقدر، ولم يعرف الناس معناه، ولم يطلبوه من أصله. نشأ على ذلك القليل، واعتمده الكثير، وهو مذهب أكثر العوام. ويقارن الإخوان بين الخوارج واليهود. كل فريق يعتبر أن سفك دماء المخالفين وكل يكفر بالرب حلال. ويشار إليهم كخوارج لخروجهم فى أطراف المملكة ثم الغارات عليها.

وأما الحشوية فهم أيضا من أهل الجدل يتعصبون فى الورع من غير حقيقة ولا معرفة بأحكام الدين. يكفرون المؤمنين بالذنوب ويفسقونهم، ويحكمون عليهم بالخلود فى النار بغير علم ولا برهان بل بقياسات ملفقة يعقول ناقصة. انقطعوا عن الله، وبسوا من روحه، وقنطوا من رحمته. فهم مزايدين فى الإيمان. كما اعتبرت الحشوية أن أصوات الرعد للملك، يزجر السحاب ويسوقه ويفرقه يمينا وشمالا، وأن الملائكة يسبحون بتسبيحه ويسكتون بسكوته. وهذا عمى البصيرة، وقلة عقل، وتمام جهالة. فالإخوان ينقدون الحشوية لغلبة التأويل الحرفى المادى للنصوص، ولعدم تحليل ظواهر الطبيعة تحليلا عمليا كما فعلت الفلسفة. يفهم الحشوية المعانى على مستوى العوام والنساء والصبيان. البلاغة عندهم حسن الصوت وحلاوة النطق وصفاء الكلام.

وبالرغم مما يبدو على فكر الإخوان من تيار شيعى إسماعيلى إلا أنهم ينقدون التشيع. فمن الشيعة من يقول إن الأئمة يسمعون النداء، ويجيبون الدعاء. وهو غير صحيح. ومنهم من يقول إن الإمام المنتظر مخفف من خوف المخالفين وهو ظاهر يعرفهم وهم له منكرون. يرفض الإخوان إذن تأليه الأئمة وغيبتهم. ويعتقدون أن الأنبياء خزائن علم الله، وأن الخلفاء والأئمة وارثون علم النبوات دون معرفة معنى ذلك أو التصديق به.

ينقد الإخوان الفهم السطحي لعقائد الشيعة مثل أن العلماء ورثة الأنبياء، وأن الأئمة خلفاء الرسل، وهو ما تقول به الشيعة الثورية حتى الآن<sup>(١)</sup>.

وقد جعل قوم من الأشرار التشيع سترا لهم عما يرتكبونه من مخالفة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فيتركون كل مأمور، ويرتكبون كل محذور، إظهارا للتشيع، واستعادة بالعلوية. فهم ينسبون إلى التشيع بأجسادهم لا بنفوسهم. يسمون أنفسهم العلوية وليسوا من العلويين. لا يعرفون من القرآن إلا اسمه، ولا من الإسلام إلا رسمه. لا يتعلمون علما، ولا يدرون فقها، ولا يقيمون صلاة، ولا يؤدون زكاة، ولا يحجون بيئا، و يعرفون جهادا، ولا يجتنبون حراما، ولا ينتهون عن منكر، ويركبون كل قبيح، ولا يتوبون. يستطيلون على الناس، وينفرون من الشيعة. فهم أبعد الناس عن حقيقته، وأسرار حكمته إلا الذين أذهب الله عنهم الرجس، وطهرهم تطهيرا. الإخوان حركة تطهير داخل التشيع ضد أذعيائه الذين يسقطون التدبير، ويتسترون به من أجل الإباحية<sup>(٢)</sup>.

والبعض جعل التشيع مكسبا له مثل النائمة والقصاصه. لا يعرفون من التشيع إلا التبرى والشتم والطعن واللعة والبكاء وحب الشيعة وترك طلب العلم، وتعلم القرآن والتفقه في الدين. شعارهم لزوم المشاهد، وزيارة القبور كالنساء، والتواكل، ويكون على فقدان نفوسهم والبكاء على فقدان النفوس أولى. وهو ما عرضه التشيع الثوري المعاصر وتحويل مظاهر الحزن والبكاء التقليدي يوم عاشوراء إلى يوم فرح بعد انتصار الثورة<sup>(٣)</sup>.

وينقد الإخوان المتكلمين لعنائهم للفلسفة وجهلهم بها ثم إنكارها وهم لا يعلمونها. وقد يضعون في إبطالها مقالات مزخرفة يعارضون بها الحكماء والعلماء ويشنعون عليهم. وقد فعل ابن خلدون ذلك فيما بعد في فصل " في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها " باعتبارها مؤرخا شعريا. فيبطلون العلوم الفلسفية مثل علم المنطق والطبيعات ويعتبرونها كفرا وزندقة وإلحادا يؤديان إلى المحالات والخرافات. ويبطلون علم الهندسة باعتبارها وهما لا حقيقة لها. ويبطلون علوم الطب وأنها لا منفعة فيها. وأخيرا يبطلون علم النجوم، وأن الكواكب جمادات، وأن الأفلاك لا وجود لها. لقد تركوا النظر في علم

(١) انظر طبعتنا: الإمام الخميني: الحكومة الإسلامية، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) ج ٤-١٤٧-١٤٨.

(٣) انظر نشرتنا: الإمام الخميني، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، القاهرة ١٩٨١.

أحكام النجوم، واعتبروا أحوال الفلك وأشخاصه وحركاته ودورانه من الأمور الطبيعية. وعادوا أصحابه. ومن ثم يكون انشغال الفلاسفة إضافة على علم الكلام، والانتقال من العقيدة إلى الكون، ومن التوحيد إلى العالم.

بدأت خطورة علم الكلام عند إخوان الصفا في الجدل في مقابل الإشراق، والفرقة في مقابل الوحدة، والخصومة في مقابل المحبة. وربما يكون الدافع على هجوم الإخوان على المتكلمين أنهم هم الذين ناظروا الشيعة وجادلوهم واثبتوا أخطاء عقائدهم وسوء تأويلهم. فهم أهل الحجج والبرهان لكشف الزيف والبطلان. والإخوان يعتمدون على الإيحاء والإقناع والحيل النفسية للدعاة وطرق استمالة الجمهور (١).

وينقد إخوان الصفا الفرق الإسلامية والفرق غير الإسلامية مثل اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والمسلمين الذين جادلوا من أجل إثبات بقاء النفس وفراقها، أصل كل ديانة وقوام كل شريعة. ولولا ذلك لتعطلت الأحكام. ينقد إخوان الصفا خاصة الثنوية، ثقافة فارس الوطنية، في قولهم بأن الخير والشر فعلا متضادان غير متفقين، وأن لهما خالفان متضادان غير متفقين. ويجادلونهم لإثبات أن فاعل الخير والشر فاعل واحد، هو الله مثل دليل التمانع عند الأشاعرة. فاعل الخير خير كله، وفاعل الشر شر كله. ولما كان من الخير إبطال الشر فإن فاعل الخير يكون واحدا. والخير بقاء، والشر فناء. والبقاء متقدم على الفناء مثل تقدم الوجود على العدم. ومن ثم وجبت الوجدانية وبطلت الثنوية. الشر لا أصل له في الإبداع. والقضاء والقدر ليسا بشر، والمخلوق ليس معنا على فعل الشر. الشر عجز ونقص عن بلوغ التمام، يترقى إلى الخير والكمال. ومن ثم كان الخير هو الغية القصوى وهو الله. فصح التوحيد. واندفعت حجج التشبيه والتعطيل والشرك. ويتكرر نقد الإخوان للثنوية بحجج جديدة مثل أن العلة إما أن تكون الله أو غيره. فإن كانت غيره كما تقول الثنوية فقد فسد هذا الرأي فبقى أن الفاعل ليس غيره وهو الله. تستأنف علوم الحكمة إذن علم الكلام اعتمادا على العقل الخالص في نفس الموضوعات مثل إثبات الوجدانية، ويتساءل الإخوان عن بعض الموضوعات الكلامية الأخرى وكأنهم متكلمون فلاسفة أو فلاسفة متكلمون حول الحكمة والصلاح، كيف صار الكافر غنياً، والمؤمن فقيراً، واليهودى عزيزاً، والمسلم ذليلاً. وهي موضوعات من غوامض العلوم

(١) ج ١/١٤٤/١٤٥، ج ٤/٥٣٥-٥٣٦.

## ودقائق الأسرار.

ويذكر الإخوان فرقا أخرى تنتسب إلى الأعداد. فقد أطنب أهل الهند في المتسعات، وانشغل قوم من الموسيقيين بالثمانينات. وتوغلت المسبعة في الكشف عن المسبعات، وآخرون بالأمور السادسة. وأطنب الحزمية في الخمسات. وفعل الطبيعيون في المربعات، والنصارى في المثلاث، والثوية في المثنيات، والمسلمون بالوحدانيات. كل منها انشغل بعدد وترك الأعداد الأخرى إلا الفايثاغوريين. فقد أعطوا لكل عدد حقه<sup>(١)</sup>.

٤- الاختلاف في الشرائع. وتقع الاختلافات في الشريعة الواحدة مثل اختلافات اليهود والنصارى والمسلمين في ألفاظ التنزيل بسبب دقة المعاني ولطافتها وخفائها واختلاف القراء بسبب الألفاظ المشتركة والمعاني المترادفة والمتواطئة والمشتقة نظرا لاختلاف الناس، وفي المعاني بسبب اختلاف المفسرين، فاللفظ يحتمل أكثر من معنى، والمفسرون على درجات مختلفة في الفهم، وفي أسرار الدين وحقائق معانيه الخفية كاختلاف المقلدين والمستبصرين، واختلاف العلماء الفقهاء والمفسرون على درجات مختلفة في الفهم، وفي أسرار الدين وحقائق معانيه الخفية لاختلاف العلماء الفقهاء بسبب اللغة في ألفاظ التنزيل، والأكثر في أقاويل المفسرين، الرأي في قياسات واجتهاد الفقهاء، وفي الأحكام بسبب الروايات السمعية. وسبب اختلاف الأئمة خلفاء الأنبياء أن صاحب الناموس يحتاج في تكميله إلى نيف وأربعين خصلة تبقى وراءه في أصحابه وأنصاره، ولا تجتمع في واحد، ولكن لا يخلو أحد منها. ثم تجتمع الأمة على واحد بعد النبي. أما إذا تنازعوا وتركوا الوصية كما هو الحال في الفكر الشيعي فاختلافهم رحمة بينهم. واختلاف أهل الديانات في أمر الدين وسنن إكمامه حكمة جليلة لا يعرفها إلا المحققون المستبصرون. فلاختلاف العلماء فوائده. قد يكون داعيا لطالب الحجة عند خصمائه، عذرا عند العقلاء وتنبهها للجميع. وقد ساعد على كشف عيوب وذكر مساوي بعضهم البعض، فلا يكون أمر الدين ضيقا حرجا لا رخصة فيه ولا تأويل. وهنا تبرز عقائد الشيعة مثل احتياج النبوة إلى الإمامة، إلى أربعين خصلة تبقى وراثه في أصحاب النبي. هذا هو الخلاف المحمود ضد أحادية الطرف ومنطق الفرقة الناجية<sup>(٢)</sup>.

(١) → ٣/١٨٠/١٩٩، → ٤٦٤/٤٧٠، → ٤٨/٥-٤٩/٥٩/١٨٩/٣٣١.

(٢) → ٤٩١/٤٨٨/٤.

ويرى الالهيون أن الخلاف له أسباب موضوعية في المعاني المستقلة، دقتها ولطافتها، جلائها وظهورها مثل التفاوت بين الأمور الحسية والأمور الروحانية التي لا تعلم إلا بأوائل العقول.

وميزة الإنسان على الحيوان في صناعاته ولغاته. الحيوان للأمر والنهي والخدمة فقط، والأصوات والمعاني للإنسان. ويفهم الحيوان الزجر والأمر والنداء وهي بعض أقسام الكلام. أما معاني الخير والسؤال والجواب والاستفهام فإنها للإنسان.

ويتعامل الإنسان مع اللغة شفاهاً بالأصوات، وكتابةً بالحروف. قبل أن يمارس حياته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وهكذا يحلل الإخوان أسباب الاختلاف من اعلى ومن أبعـد البدايات ومن أصل الأصول، نهايةً بالأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. وتتفاوت الناس في معرفة اللغات بين الأكثر والأقل، شفاهاً وكتابةً. وطبقاً للحاجات تمت القرانات أى الأكوار والمراحل. يتحول الشفاهى إلى مدون، والأصوات إلى حروف. ويعطى الإخوان أكبر قدر ممكن من التحليلات فى علم اللغة الاجتماعى والسياسى والثقافى والتاريخى.

وتتفاوت الناس فى معرفة اللغات. فمنهم من يفهم لغة واحدة ومنهم من يفهم لغتين، منهم من له معرفة قليلة ومنهم من له معرفة كثيرة، منهم من يقتصر على مستوى اللفظ مثل علماء النحو ومنهم من يتجاوز إلى مستوى المعنى مثل علماء البلاغة. ينشأ الخلاف من وحدة اللفظ وتعدد المعنى خاصة واللغات متطورة، تتكلم بها الشعوب فى التاريخ. وقد تكون كمية المعلومات أحد أسباب الخلاف. إذ أن فضل آدم فى كثرة العلوم. فقد كان جيد المعرفة قليل النسيان<sup>(١)</sup>.

ويتم تحليل اللغة العربية أكثر من باقى اللغات الوافدة، وأول من نطق بها هو يعرب بن سام. وانتشرت وتشعبت بحسب اتفاقات فى مواليدهم وبقاعهم وأمزجتهم وطباعهم وأبدانهم وأهويتهم. وتباينت الأسماء، ونشأت المترادفات، وتعددت القراءات وطرق النسخ.

ثم تحول الخلاف من اللغة إلى الشرائع والآراء والديانات لاختلاف الناس فى

(١) جـ ٤٠٥/١/٤١٣، جـ ٨٤/١٧/٣-١٥١/٨٥.

الرياسة. فتتداخل السلطة مع اللغة. ويتشعب الخلاف فى الموضوعات والموايد والرؤساء والأساتذة وطالبي الرياسة بل وحب الخلاف لحب الظهور طبقا للمثل الشعبى "خالف تعرف" (١).

ويقع الاختلاف الطبيعى فى الدين بسبب مستويات الفهم عند المفسر والمتلقى. ففى الدين ثلاثة مستويات: الأول ظاهر جلى للعامه مثل الصلاة والزكاة والصوم والصدقات والقراءة والتسبيح والتهليل والعبادات والأخبار والروايات والقصص. وكلها تسليم وإيمان. والثانى متوسط مثل التفقه فى الأحكام والسير والتفسير والبحث عن السير العادلة والنظر فى معانى الألفاظ مثل التنزيل والتأويل، والنظر فى المحكم والمتشابه، وطلب الحجة والبرهان دون تقليد بل بضرورة الاجتهاد والنظر. والثالث الباطن الخفى، أسرار الدين للخواص البالغين فى الحكمة، الراسخين فى العلم، النظر فى الأسرار وبواطن الأمور الخفية، والأسرار المكنونة، ومرامى أصحاب النواميس فى رمزهم وإشاراتهم المأخوذة معانيها من الملائكة وتأويلها وحقيقة معانيها فى التوراة والإنجيل والزيور والفرقان وصحف الأنبياء.

وبالرغم من إقحام الله الكل ومخاطبة النبى الناس بلغاتها إلا أن اختلاف اللغات والصالح يوقع الخلاف فى فهم الشريعة. فاللفظ له معناه الاشتقاقي الثابت، والاصطلاحى الجديد، والصرفى المتغير. ومع ذلك لا تأويل للشريعة والأحكام بل فى العقائد والنظريات. لذلك كان الخلاف نوعين، محمود مثل اختلاف القراء والفقهاء والروايات، ومذموم وهو اختلاف المذاهب والآراء. ولما كانت العربية آخر اللغات والإسلام خاتم الرسالات فإن الوحدة تكون أولى من الفرقة (٢).

ويقع الخلاف فى الدين بسبب الجمهور، فالدين ليس معطى موضوعيا بل هو موضوع إدراك وفهم. الدين علاقة بين ذات وموضوع. ولما كانت الذات متفاوتة الفهم كانت للموضوع أيضا مستويات للفهم. وتتطابق المستويات بين الذات والموضوع لدرجة استحالة معرفة هل هى فى الموضوع أم فى الذات.

وعلم الدين وآدابه أيضا له مستويات ثلاثة: الأول ظاهر جلى للعامه وهى أفعال

(١) جـ ١٦٦٣/١٧/٣-١٦٦٧.

(٢) جـ ١٦٦٤/١٧/٣-١٦٦٧.

ظاهرة، مكشوفة، وهي العبادات. والثاني متوسط، وهي العلوم النقلية التي تجمع بين الفقه والسيرة، فهو علم بين الفقه وأصول الفقه، بين العلوم النقلية والعلوم العقلية. والثالث الباطن الخفى الذى يتضمن أسرار الدين، الإخبار عن بدأ كون العالم وخلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم الاستواء على العرش، وخلق آدم من تراب، وأخذ الميثاق عليه وعلى ذريته، وعتاب الملائكة لربها، ومراجعتها له، وسجودهم لأدم، وعصيان إبليس واستكباره وشجرة الخلد والملك الذى لا يبلى، وكل ما يتعلق بما فى الزمان ودلائلها على المستقبل كالمكث والبرزخ والبعث والقيامة والحشر والنشر والميزان والوقوف على الأعراف، والجواز على الصراط، ودخول الجنة، ونعيمها وذلاتها، ودركات النار وعذاب أهلها. وهى كل ما يتعلق بعلم الغيب وأمور الخلق والمعاد.

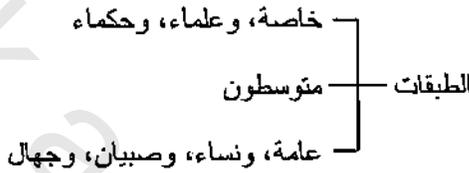
وهناك أمور مشكلة فى الدين، يمكن إجمالها فى تسعة أصول لأنها تضم ثلاثة موضوعات: جسمانية طبيعية محسوسة، ورياضية متوسطة، وروحانية معقولة. وكل منها على ثلاث درجات، جلى ومتوسط وخفى. أما الفروع فلا متناهية على النحو الآتى:



ولا تجوز المعرفة الحسية بالله وإلا تم الوقوع فى التشبيه. والأمور المعقولة هى المحسوسة بعد غياب الحس. فالقسمة الثلاثية إذن ترجع إلى قسمة ثنائية. والأمور الروحانية هى الأمور الإلهية المبرهن عليها، فالبرهان ميزان العقل. ومن ثم لزم المنطق ومناهج البحث. والبراهين من نوع موضوعاته. المحسوسات براهينها حسية، والمعقولات براهينها عقلية، والالهيّات براهينها مثل البراهين الهندسية والمنطقية، تبدأ بالحس

والمشاهدة وتنتهي إلى الاستدلال. وهي أشياء لا تدركها الحواس ولا تتصورها الأوهام ولكن بالدليل والبرهان. يعرفها العلماء الموحدون بالله مثل أن الله قادر وحكيم وخال لا يوصف بالقيام والقعود.

ولا يليق كل علم بكل إنسان. وكما أن الفروع لا متناهية كذلك طبقات الناس غير متناهية. ولما كانت لكل موضوع، جسماني أو رياضي أو روحاني ثلاثة مستويات: القريب من الأوهام، والمتوسط، والبعيد عن الأوهام كانت الناس على ثلاث طبقات: الأولى العامة والنساء والصبيان والجهال، والثانية المتوسطون، والثالثة الخاصة والعلماء والحكماء. وينطبق ذلك على كل الأنبياء وليس على الإسلام وحده على النحو الآتي:



وواضح أن علوم الباطن عند الإخوان علوم نظرية صرفه، كلها تأويل والغاز ورموز انتهت مع الزمن مع أنها أسس نظرية للعمل. فالخلق والبعث، الخطيئة والخلص، يشيران إلى البداية والنهاية، الماضي والمستقبل. والذات والصفات والأفعال تشير إلى الإنسان الكامل. والإمامة والإيمان والعمل يشيران إلى الدولة والمواطن. ولا تقاضل بين العلوم أو بين الصنائع. فكلها وظيفية تؤدي دورها في النظر إلى الشريعة. فلم تظهر مقاصد الشريعة وهي التي يتحد فيها النظر بالعمل.

قد يكون الخلاف بين الإنسان ونفسه في مذهب. ولا يدل ذلك على قلة التحصيل ورداءة التمييز ونقص العقل. إذ يتسم العقلاء برجحان العقول وحسن تصرفاتهم في أمور الدنيا، يتفوقون في الأصول ويختلفون في الفروع. يتفوقون في أوائل العقول في الصناعات والمعارف ثم يختلفون بعد ذلك في الوسائل والتطبيقات. ففي كل علم هناك اتفاق بين أهل الصنعة على أصوله واختلاف على فروعه. ففي العدد اتفاق في الماهية واختلاف في كميته وأنواعه. وفي الهندسة اتفاق في الأبعاد الثلاثة واختلاف في كمياتها. وفي التنجيم أي علم الهيئة اتفاق في الأصول مثل كرية الأشكال واختلاف في تركيبها. وفي صناعة التأليف أي الموسيقى، اتفاق في النسب واختلاف في التأليف. وفي الطبيعيات اتفاق على

الأصول الخمسة: الصورة والهوى والمكان والزمان والحركة، واختلاف على تطبيقاتها فى عالم الأفلاك وعالم الأرض. وفى عالم الأفلاك الاتفاق حول وحدة المحرك والاختلاف فى الكيفية. وفى الكون والفساد، الاتفاق على الطبائع الأربعة والاختلاف فى كيفية المقادير، وفى حوادث الجو الاتفاق حول طبائع كرة النسيم والزمهرير والأثير والاختلاف فى كمية المقادير. وفى المعادن الاتفاق على الزئبق والكبريت والاختلاف فى التعليل. وفى النبات والحيوان الاتفاق على الأنواع والاختلاف فى علل الاختلاف.

ويقوم هذا الوصف كله على رؤية أصولية، الاتفاق فى الأصول والاختلاف فى الفروع. وهى مشكلة الواحد والكثير بتعبير القدماء، والوحدة والتنوع بتعبير المعاصرين، وينطبق ذلك على كل حضارة. فإذا كان التنوع غالباً على الوحدة فى الحضارة الغربية، والوحدة غالبية على التنوع فى الحضارة الإسلامية فإن التوازن بين القطبين فى الحضارتين يعيد التوازن بينهما فى الوعى الجمعى مما يتطلب بعض الوحدة فى الحضارة الأوروبية وبعض التنوع فى الحضارة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وقد يرجع الخلاف فى الآراء إلى اختلاف الطبقات للعقلاء. وتعنى الطبقات الاجتماعية الطبقات المهنية لما كانت المهنة تحدد الطبقة وكانت الطبقة تتحدد بالمهنة، ابتداء من علوم الدين ونهاية بأمور الدنيا. ويحصى الإخوان حوالى سبع طبقات اجتماعية مهنية مع أن العدد الصحيح لا يحصيه إلا الله. وهى كالتى:

١- أهل الدين والشرائع والنبوات والنواميس وحفظ إكمامها والتعبد بها. فالعلماء ورثة الأنبياء. وهى الطبقة العليا. فى حين يتساءل الفلاسفة هل الأنبياء أذكى عقلاً أم أخصب خيالاً؟ وفى نسبة العقل للخيال يختلف الفلاسفة عن الأنبياء.

٢- أهل العلم والحكماء والأدباء والفلاسفة وأصحاب الرياضيات والمعارف. فالحكماء بعد الفقهاء فى الترتيب الطبقي من أعلى إلى أدنى.

٣- الملوك والسلطين والأمرء والرؤساء وأرباب السياسات والقواد والأعوان والكتاب والعمال والمخزان والوكلاء أى كل جهاز الدولة الإدارى الذى يستعمل عقله قبل إرادته، ونظرة قبل قوته. فالدولة هى الدولة العاقلة.

(١) جـ - ٤٣٢/١/٤ - ٤٣٦.

٤- البنائون والزرايع والرعاة والأكرءاء. وهم قوام فى الزراعة والتشيد والتجارة. وهى طبقة المنتجين وتيسير المنتجات ونقلها.

٥- الصناع وأصحاب الحرب والمصلحون للأمتعة والحوائج. وهى طبقة العمل اليدوى الحرفى وكل ما يتعلق بتحسين المنتجات الزراعية والرعية.

٦- المتعشرون وهم الخدم الذين يقومون بتسهيل الأعباء عن الغير مثل العمالة اليومية والقيام بالخدمات العامة.

٧- الضعفاء والفقراء والمساكين مثل الشحاذين والمكدون. هم ملح الأرض الذين يقومون بأدنى الحرف أو العاطلين العاجزين من قاع المجتمع.

وكل طبقة لها رئيس ومرؤوس، على الرئيس حسن السياسة وعلى المرؤوس حسن الطاعة فى حدود الدين والاعتقاد. فالطاعة مشروطة بالخير. ورجحان العقل فى كل طبقة حسن القيام بالواجب وحسن العشرة مع طبقتة فى إطار الفضيلة. فالمهنة حسن العمل وحسن العلاقات مع الآخرين<sup>(١)</sup>.

فهل لقسمة الطبقات الاجتماعية للعقلاء إلى سبع طبقات دلالة رمزية أم أنها قسمة طبيعية للحرف؟ وهل العقل هو العقل الحرفى المهنى بالضرورة أى العقل العملى دون عقل نظرى مستقل عن الحرفة يخترق الحرف والطبقات؟ وهل العقل مشروط بالطبقة الاجتماعية وبالتالي يكون عقل العلماء بالضرورة أرجح من عقل الفقراء والمساكين؟ وماذا عن العلماء الذين يخرجون من أدنى الطبقات والخيل عند أعلاها؟ هل هذه قسمة عقلية من بنية الموضوع أم تبرير نظرى للأوضاع الطبقيّة للعصر؟

والعجيب تبرير الفقر والدعوة له كما تفعل الصوفية. وحكمة الله فى خلق الفقراء تخفى على الأغنياء بالرغم من أن كل أسبابه غير مقنعة. فسوء اختيار الفقراء وشؤمهم وخذلانهم رجم بالغيب وبحث عن سبب أسطورى غيبى وهمى. الفقر نقص فى الوعى والممارسة. وعدم خلقهم أفضل مجرد تمن لا يلغى الفقر باعتباره واقعا. الفقر ليس مخلوقا من الله بل مصنوعا وموضوعا من فعل البشر. ليس الفقراء معاقبين بما سلف فى الأدوار الماضية وهو رأى أصحاب التناسخ. فهذا إنكار للمسئولية الفردية وأقرب إلى

(١) جـ ١/٣٤-٤٢٨-٤٢٩.

توارث الخطايا كما هو الحال في المسيحية. وكيف يقال إن الله لا يفكر فيهم ولا يهمله أمرهم وإلا كان قادرا أن يغنيهم وأن يريحهم لأن ذلك يناقض العدل، وتعليق وضع اجتماعي على علة خارجية وأشرفها وهي الإرادة الإلهية خاصة وأن الله قد شرع للفقراء الثورة وجعل لهم نصيبا من بيت المال. ونقد تصور اليهود لله بأنه فقير وهم الأغنياء. ليس الفقر من موجبات أحكام الفلك دون قصد قاصد أو وضع واضح. فهي علة أسطورية لا علاقة لها بالوضع الاجتماعي. ولماذا يكون الفقر وحده من موجبات أحكام الفلك وليس الغنى؟ وما مقياس التمييز بينهما؟ ليس الفقر مجازة في الثواب لأن الحساب لم يتم بعد، والزمن مازال باقيا. ولماذا يكون الفقر ثوابا وليس الغنى؟ ولماذا يكون التعويض في الآخرة وليس في الدنيا؟ ولماذا يكون الفقر أصلح للفقراء ولا يكون كذلك للأغنياء؟ ولماذا يكون الغنى أصلح للأغنياء ولا يكون كذلك للفقراء؟ ليس الفقر نتيجة لسبق العلم الإلهي والقدر وما على الإنسان إلا الإيمان والتسليم والصبر والرضا وإلا كان الله ظالما، محابيا للأغنياء على حساب الفقراء، والله عادل لا يظلم، ويجعل أرزاق الناس من كسبهم وطبقا لأعمالهم. ولماذا يكون الفقر إظهارا للقدرة وتحكم الملك ولا يكون ذلك أيضا للأغنياء؟ ولماذا يكون الفقراء ضحية البرهان؟ ولماذا يكون الفقراء موعظة لغيرهم ولا يكون الأغنياء كذلك؟ ولماذا يكون الفقر جزءا من تسبيح الكون وأحد مظاهر عدله ويكون الفقراء هم أساس هذا الميزان وليس الأغنياء؟ وهل أسباب الفقر العلمية هي الظن بالله ظن السوء وتحويل المشكلة الواقعية إلى مشكلة وهمية؟ وهي نفس المشكلة الكلامية في العدل أيهما أفضل: الفقر أم الغنى<sup>(١)</sup>.

ويتم تسكين الفقراء ببيان فضائلهم وحكمة وجودهم التي تخفى على كثير من المؤمنين. فهم أشد الناس يقينا بالآخرة، وأسرع الناس استجابة لدعوة الأنبياء للخلاص، وأخف مؤنة لا يكلفون أحدا شيئا، وأقنع باليسر، وأرضى بالقليل، وأكثر ذكرا لله حتى ولو كانت البطون جائعة، وأرق قلبا في التفكير، وأخلص في الدعاء!

٥- نهاية التاريخ أم بداية التاريخ؟ والخلاف أيضا سياسى منذ وفاة الرسول والتطلع إلى الرياسة، واستعمال العقائد مثل القضاء والقدر لتبرير الخلاف السياسى، سلطة الحكام وطاعة المحكومين، فعلم الله المسبق وإرادته نافذان بما فى ذلك ارتكاب

(١) ج - ٤٢٩/١/٤ - ٤٣٢.

المعاصى والكبائر من الحكام السلاطين ومحاربة المعارضين باعتبارهم منكرين للقضاء والقدر ثم تربية العامة على الاستسلام حتى يتسلط الحاكم ويطيع المحكوم، وإيهام العامة بأن ما وقع لا يمكن دفعه ومن ثم استحالة تغيير الأمر الواقع والانتهاز بالقبول والتسليم بدلا من الرفض والاعتراض. وقد كان ذلك سلاح الأمويين فى البداية والأشعرية فى النهاية.

لذلك اختلف الناس اختلافا سياسيا على خلافة الرسول وليس خلافا دينيا. ثم أتت العقائد والمذاهب لتبرير الخلاف السياسى طموحا إلى السلطة. ثم تحول الخلاف إلى انحراف، والرأى إلى سيف. وأشعل المتكلمون ذلك باسم الجدل والمناظرة. فأصبحت فى ظاهرها فرقا تتناظر وتتحاور فيما بينها وفى باطنها أحزاب سياسية تتصارع وتتقاتل بالسلاح. وشتان ما بين الحوار والاستتصال. ووصل الأمر إلى وضع عقائد لم يأت بها الرسول وإيهام العوام بها ونسبتها إلى الرسول، وإلى وضع شرائع ونظم ما أنزل الله بها من سلطان. واعتبرت الشريعة ناقصة فى حاجة إلى إكمال دون استتباط الفروع من الأصول.

نشأت الفتن ووقعت الحروب، فى الظاهر خلافا عقائدية، وفى الواقع طلب الرياسة. واستثيرت الدهماء ضد العلماء والأتقياء لاتهامهم بالكفر ونسبة أقوال لا يقولها عاقل إليهم اعتمادا على الوصية والحمية والجهل. وبعد حصار العلماء الأتقياء تحتمع الأغلبية مع علماء السوق فيحرفون الشريعة، ويؤولونها طبقا لمصالحهم<sup>(١)</sup>. مصير الدين إذن أن يتحول إلى السلطة، ومصير السلطة الفناء للصراع عليها بين الحاكم والمحكوم. ومن ثم يتحول الدين إلى دور فى التاريخ.

وقد يحدث هذا الانهيار فى التاريخ لأن الناس أشرار بطبيعتهم. هم إلى الحيوانات أقرب، وعن الملائكة أبعد، ولا وسط بين الاثنين كما جرت عادة الحكماء. الصراع الطبقي هو الذى يتحكم فيهم.

والحسد هو الدافع الأول فى سلوك البشر، وهو عام بين السلطان والرعية بين الرجل والمرأة، بين الغنى والفقير، بين العالم والجاهل، بين الشريف والخسيس. فالسياسة أخلاق.

ثم يحدث الانهيار فى التاريخ، من الوحدة إلى الفرقة، ومن الخير إلى الشر، ومن المحبة إلى التباغض، ومن الرحمة إلى القسوة، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن الفردوس

(١) جـ ١٧/٣-١٦٥-١٦٦/١٥٣-١٥٤.

الموجود إلى الفردوس المفقود. فالنار يخ انهيار من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، وخير القرون قرن الرسول. ثم تتلو الطبقات فضلا، طبقات العلماء والفقهاء، انتقالا من الأكثر إلى الأقل حتى ينتهي الفصل ويتوقف التاريخ. فيبدأ البعث من أجل العود إلى الفردوس الأول. فقد انتهى الامتحان، وانقضى الاختبار (١).

ويعطى الإخوان أمثلة على هذا الانهيار بالقصص على لسان الحيوانات خروفا من الاضطهاد قصة الغربان والباذ، وقصة الحمام والعقيق، وقصة الثعالب والذئب. ويعطى مثلا للثعالب على الدنيا، الأعمى والمقعد والناطور وصاحب البستان، والرجل السمكة. كما تروى وصايا الملك لأولاده من أجل مقاومة الدولة والحرص على تقدم التاريخ (٢).

ويقدم الإخوان رؤيتهم لمقاومة انهيار التاريخ الذى سببه الاختلاف فى الدين، مناهج عقائد وشعائر عن طريق الإشراق من أجل عودة التاريخ إلى وحدته الأولى وبراعته الأصلية. "الإشراق هو الحل" بلغة الحركات الإسلامية المعاصرة "الإسلام هو الحل". فالإشراق حل للخلاف النظرى، وتجميع للناس على المحبة والتضامن، والعودة بالسياسة إلى الكمال الروحى. هنا تكتمل الشريعة كحقيقة وطريقة، وتصبح طريقا إلى الله وليس جدل، وطريقة الرؤية المباشرة وليس المناظرات، سبيل الحق وليس الصراع السياسى، الوحدة وليس التفرق، الخاصة وليس العامة، الآخرة وليس الدنيا، الرياسة الروحية وليست الرياسة السياسية، طريق الله وليس طريق الناس، طريق النجاة وليس طريق الهلاك، سبيل الله وليس سبيل الشيطان، الاتجاه نحو العمل وليس القول وزخرف الكلام. ويرمز الإخوان لذلك بحكاية "الأعمى والمقعد والبستان" (٤).

فهو "الإشراق" هو الحل، الانسلاخ عن الدنيا، وهروب الفرد من المجتمع، ومن الواقع إلى المدينة الفاضلة كالصوفية؟ وإذا كانت المقاومة السلبية هى الوحيدة المتاحة بعد استشهاد الأئمة من آل البيت الخارجين على الحاكم الظالم فهل المقاومة الإيجابية الآن مبنوس منها أم أن الحل فى المقاومة والصمود والتغير الاجتماعى والسياسى والثقافى من أجل تحقيق ثورة دائمة؟

(١) جـ ١٦٠/١٧/٣-١٦٦.

(٢) جـ ١٦٧/١٧/٣-١٧٧.

(٤) السابق جـ ١٦٠-١٥٥/١٧/٣.

## ثانياً: نقد أبي حيان التوحيدى

١- نقد الكلام القديم. وفي نفس تيار إخوان الصفا وبعدهم بقرن أو يزيد ينقد أبو حيان التوحيدى علم الكلام، الجدل وغياب البرهان ووقوع الاختلاف فى الأمة ويعطى نماذج على الاختلاف فى العقائد. ويعطى بديلين: الشواهد القلبية والمعرفة الصوفية أى الإشراق وهو ما اختاره إخوان الصفا أو تأسيس علم كلام فلسفى، دفاعاً عن الفلسفة، وتحولاً من الكلام إلى الفلسفة.

ويشارك أبو حيان التوحيدى الإخوان فى نقد علم الكلام بسبب الفرقة وضياع الأمم وانهيار التاريخ. ويعبر عن ذلك فى صيغة "فان قال قائل" حماية للفكر وتعبيراً عما يدور فى الأذهان وعلى الألسنة وفى القلوب. والسبب تحول الدين إلى قهر. وقد أتى الدين ضد القهر، وتحوله إلى فتن ومذاهب وتعصب وجهل وسيطرة العامة. ساد الجهل، وسفكت الدماء، واستبيحت الحرمات، وشتت الغارات، وخربت ديار، وكثر القيل والقال، وفشا الكذب، وعز طلب الحق والسلام، وصار الناس أحزاباً فى النحل والأديان، وشتت الأعداء فى المسلمین<sup>(١)</sup>.

ويعلن أبو حيان عن آرائه على لسان أبى سليمان المنطقى السجستانى بطريقة غير مباشرة، الحديث بلسان الآخرين. أبو حيان يروى عن أبى سليمان، فالراوى والمروى منه يعبران عن موقف واحد. لذلك يصعب الفصل بين آراء الآخرين مثل أبى سليمان السجستانى وأبى الخير بن سوار والعامرى وأبى النضر النفيس وأبى بكر الصميرى، وأبى يعيش الرقى، وأبو اسحق النفيس وكان من غلمان جعل وآراء أبى حيان. فالعرض واختيار آراء دون غيرها مثل الترجمة الهادفة هو فى حد ذاته تأليف غير مباشر. وهو نوع من التراكم الفلسفى، أن يكون الشارح والمشروح من الموروث.

كما أن الأسلوب أدبى أكثر منه أسلوبياً كما هو الحال عند إخوان الصفا، يعتمد على القصص وضرب الأمثال. الحس امرأة لعوب، والعقل شيخ عجوز، مثل يدل على مجتمع جنسى. فقد يكون فى مجتمعات أخرى الحس ميتاً والعقل متوقداً<sup>(٢)</sup>. وتظهر

(١) الامتاع ج٢-٧٦/٢-٧١ انظر أيضاً "من العقيدة إلى الثروة"، المجلد الخامس، الإيمان والعمل والإمامة، خاتمة: من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص ٣٩١-٦٥٣.

(٢) وكما هو الحال عند هيجل وشلنج وفشتة ونيتشه وبرجسون وبرنشفيج وهوسرل فى الفلسفة الغربية.

يبعد عن الدين ويشك فيه. والنظر في كتب العلم ينتهى إلى الدين. فالدين حقيقة العلم. العلم وسيلة، والدين غاية. والتفكير فى الإنسان الحى، نطفة فمضغة فعظاما فلحما فجنينا ثم الروح، ثم طفلا وصيبا وشابا وعالما وزاهدا وعابدا وضعيفا وشيخا، تفكير فى الجزئيات يؤدى إلى العلم الذى يؤدى بدوره إلى الدين.

طريق الشمال يؤدى إلى الشكوك والحيرة والضلال والعمى لأن الإنسان قبل النظر فى العلوم والآداب والرياضيات وقبل أن يحسن أخلاقه ويهذب نفسه. يبدأ بالكشف عن الأمور الجزئية الخفية المشكلة على الحذاق من العلماء والفلاسفة. لايمكن معرفتها إلا بعد النظر فى العلوم الإلهية والأمور المعقولة والتفكير فى المحسوسة، والارتياض بهذه العلوم والمعارف والتأدب بها مع صفاء النفس وصلاح الأخلاق وإلا صعبت عليه الأمور، ورجع خاسرا متحيرا فاضلا وسواسا فينظر إلى العلم لما كان الفلاسفة هم العلماء<sup>(١)</sup>.

يضع إخوان الصفا هذا التقابل بين الكليات والجزئيات، بين الدين والعلم فى تعارض، وعلى الإنسان الاختيار<sup>(٢)</sup>. والعجيب تسمية طريق الدين يمين وطريق العلم شمال، وهى علاقة تفضيل وليست علاقة مساواة. وإذا كان طريق الدين أصبح معروفا وسائدا فإن طريق العلم هو الذى به فلاح الناس ومصالح الأمم. وليس من الضرورى الاتفاق فى العلم فذلك جزء من اجتهاد العلماء. والاختلاف موجود أيضا فى الدين بين المفسرين. وإذا كان الدين طموحا فى الوصول إلى الطريق الكلى فإن العلم أكثر تواضعا يعرف إمكانياته وحدوده وفى نفس الوقت لا يعرف العلم العجز لأنه تجهيل واستعباد.

إن هذا التقابل بين الكليات والجزئيات، بين الدين والعلم، بين اليمين والشمال، هو تقابل قيمى وليس تقريبا لواقع. فالأول أفضل من الثانى. وهو بهذا المعنى تقابل مصطنع. فقد يؤدى التفكير فى الكليات إلى العلم الكلى كما هو الحال فى نظرية العلم المعاصرة التى تفسر الطبيعة كلها أسوة بالطبيعيات الذرية القديمة. كما أن التفكير فى الجزئيات قد يؤدى إلى الدين كما هو الحال عند الإخوان فى استدراج العامة بالتأمل فى العلل الجزئية من أجل الانتقال إلى العلل الأولى. والبحث فى الجزئيات هو أساس التساؤل والدهشة فى العلم. فالنظر فى الجزئيات لا يؤدى بالضرورة إلى الحيرة والشك

(١) جـ ٥٠٨/١/٤

(٢) دذ هو صلب التجربة الغربية.

أصحاب الجدل يشغون ويحمقون وينصايحون. ينشدون الشعر لتصوير بعضهم البعض كما أنشد الواسطي المتكلم في أبي عبد الله البصرى (١).

الكلام هو ميدان الاختلاف والتنايد والتشاحن. فقد اختلف المتكلمون في معرفة الله، ضرورية أم استدلالية. والجدل لا يورث إلا الشك والمرية والحسبان والظن والاختلاف والفرقة والحمية والعصبية. وللهمى ولادة وحضانة، وللباطل استيلاء وجولة، وللحيرة ركود وإقامة. وجادلوا في الزمان والمكان وهما ظاهران. وقد أحكم القول فيهما الحكيم، وناقض الآراء السابقة، وبين فساد المذاهب القديمة، وعرض رأيه ورأى أستاذه في "السماع الطبيعي". وفي كلامه شفاء وكفاية. وقد فسر كلامه المفسرون بعد أن نقله المترجمون. ففي الفلسفة ونموذجها الأول، الحكيم، غنى عن مذاهب المتكلمين فيها لا خلاف عليه. ويتنازعون في الحق وليس في اختلاف، وفي الباطل وليس في انتلاف مثل حد التعجب وحد الظلم. لا ينصفون شيئا وكانهم في غضب وخصام (٢).

ومن أضعف جوانب علم الكلام عند أبي حيان طرق الاستدلال فيه وكما هو الحال عند ابن رشد بعد ذلك. وأخطر ما فيه غياب الأدلة والبراهين مع أن النبوة قائمة عليها. وإن حضرت فهي أدلة ظنية. تتكافأ فيه الأدلة. وتنتهي إلى نوع من الشك واللاأدرية. فمن شؤم الكلام عند أبي سليمان وشبه المتكلمين أنهم ينفون التقليد، ويصررون على الدليل ثم يقولون بتكافؤ الأدلة. فأين الحق في حالة الاختلاف في الرأي؟ وكيف يمكن إثبات رأى دون الاستدلال عليه وليس أحد الآراء أولى من الآخر؟ ويستحيل اتباع كل الآراء وإلا لزم البرهان. والبرهان إما من الغير أو من النفس. فإن كان من الغير كان اضطرارا ولا يستوجب حمدا ولا شكرا. وإن كان من النفس لم يلزم التعلم من الآخر بل يكفي الأمر والنهي المعروفان. وأى تقصير فيه يؤدي إلى الهلاك أو الاعتراض على النفس في حالة العجز عن العلم. ويقلب علم الكلام الحق باطلا والباطل حقا، فالأدلة متدافعة في أنفسها، يزخرها أصحابها ويموهون بها لتقبل منهم، ولا يتبين فيها أين الحق وأين الباطل فتكافأت، وتوقفت على حذق الحاذق في نصرته، وضعف الضعيف في الذب عنه. ويكون الحق حقا والباطل باطلا كله جملة من غير تفصيل ودون معرفة وجهه لزوم الحجة.

(١) الصداقة جـ ٣/٨/٣٦٧.

(٢) المقابسات ص ٢٠٥-٢٠٦، الهوامل ص ٣٠-٣١/٥٨/٨٤.

والأدلة ثلاثة أنواع: الأول النبوة والآيات وهذه نفسها في حاجة إلى برهان، والثاني الكلام والقياس وهو متغير من خصم إلى خصم، والثالث الأخبار والكتب. ولكل شعب كتبه وليس أحدها أولى من الآخر، ولا توجد حجة لواحد إلا وللآخر مثلها. ومن ثم تتكافأ الأدلة. فلا دليل إلا للنشأة والطباع والتربية والعادات، التقليد أولا ثم العقل بعد البلوغ ثانيا. ولا يقوم تكافؤ الأدلة على التوقف عن الحكم بل على ضرورة الحكم ولكن بأحكام متناقضة وكلها صحيحة. ثم يظهر اختلاف المتكلمين في اعتمادهم على الحجج النقلية. فالحديث مثلا طبقا لعلي بن أبي طالب يروى إما من راو مناقف كاذب عن عمد فلا تؤخذ منه رواية أصلا أو لأن الراوى سمع ورأى ثم غاب فتمسخ هذا القول أو الفعل، وإما لأن الراوى سمع سمعا ثم وهم فيه، وإما لم يكذب ولم يهيم وشهد ولم يغب. وهى الشهادة المباشرة وهى نادرة تعادل الصمت "إذا سئلت أجبت، وإذا سكت ابتدأت" (١).

ب- نقد الاختلاف: ويتساءل أبو حيان عن سبب دخول آفة الاختلاف على أصحاب المذاهب حتى تفرقوا هذا الافتراق، وتباينوا هذا التباين إلى حد التكفير والتفسيق وإياحة الدم والمال ورد الشهادة وإطلاق اللسان بالجرح والقدح والتهاجر والتقاطع. ويجب بأن المذاهب فروع والأديان أصول. فإذا ساغ الاختلاف فى الأصول وقع الاختلاف فى الفروع. وقد اختلفت الأديان باختلاف الأنبياء وهم أرباب الصدق والوحي والآيات الدالة على ذلك بعكس المذاهب التى نقصها الصدق، وتعوزها الأدلة. والمذاهب نتاج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول منائح الله للعباد. وهى نتائج مختلفة بالصغار والكبار، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالخفاء والوضوح. ومن ثم تجرى الفروع طبقا للأصول، والمذاهب طبقا للأديان من الاختلاف والافتراق. والناس على فطر كثيرة، وعادات حسنة وقبيحة، ومناشئ محمودة ومذمومة، وملاحظات قريبة وبعيدة. لذلك نشأ الاختلاف حول ما يقبل ويرفض، وما يختار ويتجنب. وليس من شأن الفلسفة إيجاد الاتفاق فى المذاهب والأديان إذ أن الاتفاق لم يحصل فى تفصيل أمة على أمة أو بلد على بلد أو فى تقديم رجل على رجل. ف الاختلاف واقع أيضا فى الشعبية. وليس فى هذا الأمر إلا التعصب وللجاج والهوى والمحل والذهاب مع السابق إلى النفس، والموافق للمزاج، والخفيف على الطباع، والمالك للقلب. فهو ميدان الأهواء المتصارعة،

(١) الامتاع جـ ٣/١٩٠-١٩٧.

ليس ميدان العقول النيرة والقلوب الصافية ولا يذكر اختلاف المصالح ويكتفى بالأمزجة الفردية والطباع الشخصية والأهواء البشرية والعادات والأعراف الاجتماعية.

والنتيجة التي ينتهي إليها أبو سليمان أنه تمسكا بالمصلحة العامة فقد نهى عن المراء والجدل في الدين على عادة المتكلمين الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم أعداء الإسلام والمسلمين، وأبعد الناس عن الطمأنينة واليقين. وهو من شؤم الكلام ونكد الجدل. والدين لا يدور في الوهم، ولا يلوك به اللسان. إنما الدين عند أبي سليمان هو موضوع القبول والتسليم والمبالغة في التعظيم. وليس فيه لم ولا كيف إلا بقدر ما يؤكد أصله، ويشد أزره، وينفى عارض السوء عنه. وخلاف ذلك يوهن الأصل بالشك فيه، ويقدم في الفرع بالتهمة. وهذا لا يخص الإسلام وحده بل كل دين ونحلة وملة في كل زمان ومكان. الكلام رفع الفطرة، ونفى الطباع، وقلب الأصل، وعكس الأمر. وهو مستحيل فعله "إذا لم يكن ما تريد فأراد ما يكون". يرفض أبو سليمان تعقيل الدين والحوار بين المذاهب على طريقة المتكلمين، ويفضل إيمان العوام. وهو الموقف الذي شرع له الغزالي فيما بعد في "إلجام العوام".

يرفض أبو سليمان الجانب السلبي للتعددية بمعنى الخلاف والفرق والتحزب والتعصب والأهواء، وليس الخلاف في الرأي القائم على البرهان، واختلاف وجهات النظر كنوع من الإثراء المتبادل. كما أن الدين ليس المطلوب منه الاستسلام والرضى وقبول الأمر الواقع بل دوره أيضا التغيير الاجتماعي والمعارضة السياسية والثورة أي الدور العملي وليس المماحكات أو الإيمان القلبي. فكما أن الدين، بلغة المعاصرين، أقيون الشعب يكون أيضا زفرة المضطهدين.

ج- الاختلاف في العقائد: ويؤكد أبو حيان ما أثبتته الإخوان من قبل من أن الاختلاف في الآراء والمذاهب اختلاف طبيعي. فكل قول له قول مضاد كما قال الرسول "كلكم راد وكلكم مروود عليه". فالتعددية طبيعية، تختلف باختلاف التفسير والمصالح. وإذا كان العقل حق أكثره فقد تكون الطبيعة باطل أكثرها لولا أن الطبيعة خيرة، فطرة الله التي فطر الناس عليها. فالعقل والطبيعة نظامان متسقان يعبران عن نسق الوحي. والحق لا يتبع مقياس الكثرة والقلّة. ومع ذلك فالاطمئنان للكثرة أولى لشرط البحث والبرهان والتخلص من الهوى والتعصب، وحسن العيان والمشاهدة، واستقراء حوادث التاريخ. إذ

تشهد الأشياء على بعضها البعض وتؤكد أنه لا خلاف في الحق ذاته بل في وجهات النظر فيه. لا اختلاف في المعنى بل في الألفاظ. المعنى واحد والخلاف في طرق التعبير<sup>(١)</sup>.

ويأخذ أبو حيان أربع عقائد ليبين الخلاف فيها، التوحيد والعدل والمعاد والإمامة، اثنتان عقليتان، واثنتان سمعيتان. ويضرب المثل على عقم الجدل فيها في صيغة قصة . وكلها اعتراضات من الأعاجم أى المفكرين الجدد، أصحاب الفطرة والذين يعدون الإسلام ديناً وافداً. ففي التوحيد لا يوجد وصف واحد مرض لا التنزيه عند هشام ولا التشبيه عند الجواليقي. فقد وصف هشام الله بأنه لا يدرك جارحة ولا آلة ولا لسان له. والإنسان لا يرضى وصف الله بهذه الصفات. ووصفه الجواليقي بأنه جعد ققط في أتم المقامات وأحسن الصور والقوام، والإنسان يجب أن تكون له جارية بهذا الوصف قبل أن يطأها. وإذا كان الله قد نهى عن عبادة إلهين وأمر بعبادة إله واحد فإنه يمكن الإشارة للإلهين ولا يمكن الإشارة إلى إله واحد. التشبيه معقول، والتنزيه غير معقول. التشبيه صنم، والتنزيه عدم. كلاهما كلام بغير علم. والفطرة أفضل طريق للمعرفة.

وفي العدل، لو خلق الله الشر لكان مسئولاً عنه. وإن لم يخلقه لحد ذلك من قدرته. لذلك رفض الناس من الأعجمى دعاءه فى الكعبة ثيا من خلق السباع الضارية والهوام البادية، وسلطها على الناس، وضربهم بالزمانة والعمى، والفقر والحاجة". ورفضوا منه أيضاً ثيا من لم يخلق السباع الضارية ولا الهوام البادية، ولا سلطها على الناس، ولم يضرب الناس بالأوجاع والإسقاط". فالعلم فى القلب دون دعاء الله به. وإذا كان الله هو المسئول عن الأوجاع والآلام فكيف يحمده المريض، وإن لم يكن مسئولاً عن ذلك فيمكن أن يعاقب المريض منه. ولما كان الله هو المسئول فإن ذلك يزيد آلام المريض وأوجاعه. هذا هو اعتراض الدين. أما المتدين فإنه يرى أن الله مسئول عن الابتلاء وقادر على الإشفاء. ويرى أبو عيسى الوراق، وهو من حذاق المتكلمين، أن الله يعلم الكفار أنهم لا يؤمنون فليس لأمرهم بالإيمان حكمة. علم الله المسبق يمنع من خلق الأفعال.

(١) فى أن الطبيعة تعمل فى تخالف الناس على المذاهب والمقالات والآراء والنحل ، المقنيسات ص ١٥١ -١٥٢ "تى هل ما عليه الناس من السيرة والاعتقاد حق كله أو أكثره حق أو باطل كله أو أكثره باطل؟" السابق ص ١٦٠-١٦١، "تى علة اختلاف الأجوبة فى المسائل العملية" السابق ص ٥٣، "تى أن الحق لم يصبه انسان فى كل وجوهه ولا أخطأه فى كل وجوهه" السابق ص ٢٥٩-٢٦٠.

وفى المعاد، كما وصف بعض النصارى الجنة بأنها ليس فيها أكل ولا شرب ولا نكاح اعتبر بعض المتكلمين ذلك حزنا وأسفا وبلاء. واعتبر أبو عثمان الأدمى أن الجنة لا سائر فيها لأن كل سائر مانع، وكل مانع آفة، والجنة مبرأة من الآفات. لذلك روى حديث أن الحور العين يرى مخ سيفانها من وراء سبعين حلة سوى ما تحت ذلك من اللحم والعظم كالكسك في الباقوت! الجنة إذن أولى من الحمام. فبئس البيت الحمام، يذهب الحياء، ويبدى العورة. كل ذلك قياس الغائب على الشاهد، والتعبير عن أمانى الشر التى لم تتحقق فى الدنيا. ويتشكك البعض فى قانون الاستحراق. فأبو سعيد الخضرى، وهو من حذاق المتكلمين، تظاهر بالقول بتكافؤ الأدلة، فإذا كان الله عدلا كريما جوادا عليما رؤوفا رحيفا فإنه سيصير جميع خلقه إلى جنته لأنهم اجتهدوا جميعا فى طلب مرضاته وهربوا من سخطه بقدر علمهم ومبلغ عقولهم. وقد عصوه لأنهم خدعوا، وزين لهم الباطل باسم الحق. كما يرى جهم أن الله يبدل سيئات المؤمنين حسنات، فيندمون على ما قصروا فيه من تناول اللذات وقضاء الشهوات لأنهم كانوا يتوقعون العقاب فنالوا الثواب. ويرى أبو عيسى أن المعاقب لا يستصلح أهل النار، ولا يشفى غيظه بعقوبتهم. فليس فى العقوبة حكمة. ومن ثم ينتهى المتكلمون الثلاثة إلى استحالة العقاب.

وفى الإمامة تصعب المناظرة. فإذا رأى متكلم أن أولى الناس بالإمامة أفضلهم وعرف الفضل بالخير ثم تتم المناظرة فى أي الفضائل أعلى وأشرف يرد الثانى أن الإمام ليس رجلا عاديا من المسلمين يصيب ويخطئ بل هو إمام معصوم من الخطأ، عالم بما يحتاج إليه. فيرد الأول على ما يقول وينقطع الحوار. فما العمل فى روايات متعارضة أو متكافئة فى مدح وذم الرجال. وكل فريق يأخذ بالروايات فى مدح إمامه. إذا روى الشيعة أن الإمام معصوم وأن إمام السنة كافر مناقق فكيف تتم المناظرة. الحجة النقلية طريق مسدود. وكل فريق يروى على هواه. هنا تستحيل المناظرة اعتمادا على الحجة النقلية.

وبعض طبيعيات المتكلمين إنما تدعو إلى السخرية مثل عدم جواز مس أهل محلة لحاهم فى ساعة واحدة وفعل واحد وحال واحد. وإن جاز فهل يجوز أن يتفق ذلك فى أهل البلد؟ وإن جاز فهل يجوز فى جميع من فى العالم. وإن استحال فما علة ذلك؟ وقد عجز المتكلم عن الرد فى الحالة الأولى لغياب اليقين الضرورى. الغشاء حق ولكن العلة باقية فيه. وهو سؤال ساخر عن خصوصية الفعل وعمومه وعن جواز الاستحالة وعن

الاحتمال واليقين. كما يعارض المتكلمون علم الكيمياء الذى يدعى قلب الأعيان وإلا بطلت المعجزات. وقلب الأعيان لا صح إلا من نبي بإرادة الله وحده دون سائر مخلوقيه. وكل أفعال الطبيعة هى أفعال الله وليست للوسائط، الناس أو الأشياء التى فوض الله إليها تدبير العالم مثل الأفلاك. وهو نقد للأشعرية كما فعل ابن رشد فيما بعد. كما أظال المتكلمون فى المعدوم، وكيفية البحث عنه، وفائدة الاختلاف فيه. فهل لأقولهم معنى؟ والمعدوم الذين يشيرون إليه موجود بوجه من الوجوه، يمكن الإشارة إليه. وهو موقف المعتزلة أن المعدوم شئ يرد به أبو حيان على سبيل السخرية وكان موقف الأشاعرة فى إنكار المعدوم أعقل وأفضل. ومسائل بعض المتكلمين مثل آلام الأطفال ومن لا عقل له إنما هى فرصة لهم لنصره الدين وإظهار أصول الشريعة. وبعض الألفاظ الكلامية ليست خاصة بأصحاب الكلام مثل اللطف والمصلحة لأنها تستعمل بمعانى شائعة عند الجمهور. وللمعتزلة التشقيق والتنميط والدعوى والأعراب والعصبية والتشيع. لهم الدقيقات والبراهين والنقاش والجدل والحوار بالإضافة إلى اللغة والأدب. هذا فضلا عن العصبية للمذهب والدعوى التى يستند إليها.

وعلم الكلام هو ما يعادل علم تاريخ الأديان المقارن بلغة العصر ولكن على نحو شعبي فيما يسمى بالحوار بين الأديان. يعرضه أبو حيان فى صيغة قصص وروايات. فقد أرسل النبي لا المقوقس يدعوه إلى الإسلام. طلب منه المقوقس أن يسلط الله عليه البحر فيكذبه متونته ويأخذ ملكه كما فعل الله مع فرعون. فرد الرسول بأن الله لم يخلص عيسى عندما أوثقوه وأخذوه، وحلقوا رأسه، ووضعوا عليه إكليل الشوك، وحملوه على خشبة وصلبوه وطعنوه بحربة حتى مات. ولماذا لم يمنع من قطع رأس يحيى بن زكريا بعد أن سألته امرأة الملك أن يفعل ذلك؟ فبهت ملك مصر بحكمة الرسول، وما تخرج الحكمة إلا من عند الحكماء. وتعالى القصة عدم جواز تدخل الله فى مسار الأشياء كما هو الحال عند المعتزلة وابن رشد. والنصارى أقل من الحكماء معرفة بالله نظرا للتشبيه والتساوير والتماثيل التى لديهم.

هذا القدر من الكلام قام به المتكلمون ولم يصبر عليه الدهرى ولا التتاسخى ولا الثوى. وفيه تبصرة من العمى. والباقلانى يزعم أنه ينصر السنة، ويفهم المعتزلة، وينشر الرواية، وهو على مذهب الخرمية وطرائق الملحدة، فما بال الخوارج والمعتزلة والشيعه؟

والهدف من هذه القصص والروايات إقناع جهال المانوية ومن اغتر بأمتلتهم وجنح إلى أقاويلهم وصدق أباطيلهم التي دخلت على قلوب الأعمار حتى عدلوا عن الشرائع الصحيحة. ولو أنهم سئلوا عن الحسن والقبح مطلقا أو مقيدا لما عرفوه إلا على سبيل الاختلاط. مع أن علم الكلام يدعى أنه يدافع عن العقيدة حرصا على الشريعة، ويبين تهاافت المذاهب الأخرى وحماية إيمان العوام من الخلط والتشويش والخديعة والتدليس.

ويرفض يحيى بن عدى استئثار قوم بلقب المتكلمين وكأنهم وحدهم أرباب الكلام دون غيرهم وكأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام أو لعلمهم فى رأى المتكلمين خرس سكوت ! أما يتكلم الفقيه والنحوى والطبيب والمهندس والمنطقى والمنجم والإلهى والمحدث والصوفى ؟ وادعوا لأنفسهم أصولا يحملون عليها ويعرضونها وكأنها مغالطات بقصد مرة وغير قصد مرة أخرى. وهم أقل من أرسطو فى علم الجدل الذى وضع أصوله. وكل ما قالوه بالإضافة إلى النحو واللغة والشعر حشو وحكمة لا تبقى على مر الزمن. القياس فيها ظل يسير من البرهان المنطقى والرمز الإلهى والإقناع الفلسفى. والأعرابى يعرف ذلك بطبيعته وليس لديه علم الحكمة أو المنطق. وجل ما فيه من الطبيعيات المقبولة مأخوذ من علية الفلاسفة وأشياخ التجربة وذوى الفضل من كل جنس ونحلة. وقد كان المتكلمون هم أهل النظر قبل الفلاسفة.

٢- تأسيس علم الكلام الفلسفى الإشراقى: يشترك فى نقد علم الكلام الفقهاء مثل الهرورى والفلاسفة مثل ابن رشد والصوفية مثل الغزالى فما هو البديل ؟ يعطى أبو حيان بديلين. الأول التصوف والمعرفة القلبية المباشرة والمشاهدة القلبية كما عبر عن ذلك فى "الإشارات الإلهية". التوحيد مشاهدة الواحد بالضمير المعتقد على الآخر على مباينة كل ما سواه. وعمق المعرفة سكون النفس إلى المعروف بالأنس. فالنفس مشتقة من الأنس. الأسماء محدودة بالفهام، والمعانى محدودة بالإلهام. ملاحظة المعانى بالاسم عطب، وإعطاء الاسم المعنى تعب، وإعطاء المعنى رسم الاسم كذب. التفريق بينهما اتهام، والجمع بينهما هم<sup>(١)</sup>. وهذا ما قاله المتكلمون أيضا فى استقلال المعنى عن اللفظ. ولم يكن كلهم خلوا من الحياة الباطنية. كان البعض يبكى من التقوى. وكان الحسن البصرى من أوائل المتكلمين وأوائل الصوفية فى آن واحد.

(١) الإشارات ص ١٠٨/١١٢.

والبديل الثانی علم الكلام الفلسفى. فإذا غلب "الإخوان" نقد الكلام أكثر من الدفاع عن الفلسفة فإن أبا حيان يدافع عن الفلسفة قدر نقده لعلم الكلام. ففي مقارنة بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة طلبا على سؤاله أجاب أبو سليمان بأن طريقة المتكلمين تقوم إما على مقابلة للفظ وموازنة الشيء بالشيء اعتمادا على شهادة العقل وإما على الجدل أو ما يحكم به الحس والعيان أو على ما يسنح به خاطر المركب من الحس والوهم والتخيل بالإضافة إلى الألفة والعادة والمنشأ وسائر الأعراض. هذا بالإضافة إلى المغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإتمام القول الذى لا فصول فيه والرجوع له مع بواند لا تليق بالعلم وسوء أدب كثير، وقلة تأله، وسوء ديانة، وفساد خلة، ورفض الورع بالجملة. الجدل إذن قياس لفظى أو شئى اعتمادا على العقل أو الجدل أو الحس أو خاطر. والباعث هو المغالطة والمجادلة وإفحام الخصم بأى قول مع تجاوز أبيات الحوار، وقلة التقوى. أما الفلسفة فإنها محدودة بحدود ستة، يجمعها أنها بحث فى جميع ما فى العالم مما ظهر للعين أو بطن للعقل أو ركب منهما ومائل إلى أحد الطرفين، واعتبار الحق من جملته وتفصيله من المسموع والمرئى والموجود دون هوى يميل به العقل أو ألف يقرب من التقليد مع إحكام العقل الاختيار وترقيبه الطبيعى، وتحصيل ما ند وانقلب دون أن تكون أوائله فى الحس والعيان بل فى العقل والبيان، بالإضافة إلى الأخلاق الإلهية والاختيارات العلوية، والسياسات العقلية. وفى مناظرة شبيهة بذلك بين أبى بشر متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى حول المنطق واللغة يروى التوحيدى حوارا بين أبى بشر صاحب شرح المنطق وأبى هاشم المتكلم<sup>(١)</sup>. عاب أبو هاشم المنطق كما عابه السيرافى. المنطق من النطق على وزن حق ولكن فيه ازدياء وظلم لأن العلم لا يتحدد فقط من اسمه واشتقاقه ووزنه بل من حيث مضمونه وممارسته، صوابا أو خطأ<sup>(٢)</sup>.

ويحاول أبو حيان تأسيس على علم كلام فلسفى إشراقى يجمع بين البديلين فى آن واحد، يصحح أخطاء المتكلمين بحكمة الفلاسفة وطبقا لنفس النسق الأشعرى السائد بداية بنظرية الوجود ثم نظرية المعرفة أى المبادئ العامة ومعرفة الله والتزويه مع أولوية الوجود على المعرفة فى الممكن والواجب، والعلة والمعلول والجوهر والعرض، وهى

(١) جدل الوائد والموروث ، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى ، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة ص ١٠٧-١١٨ .

(٢) المقابسات ص ٢٢٣ ، الهوامل ص ٢٦٥-٢٦٦ .

تعادل الطبيعيات في علوم الحكمة، وموضوعات الحركة والصورة والملك، ثم الإلهيات في نظرية الفيض التي يصعب فيها التمييز بين الإلهيات والطبيعيات، الموجود الأول مع الخلق والعناية ثم أفعال الله القضاء والقدر والمعاد، وأخيرا الفرق وتشعبها وإمكانية توحيد الأمة من جديد.

ويأخذ موضوع الواجب والممكن والمستحيل الصدارة على العلة والمعلول. ويظهر الممكن أكثر مما يظهر الواجب والمستحيل وكأن الإمكان هو الأساس والطرفان، الواجب والمستحيل، فرعان. وقد لا تكون هناك طبيعة للممكن. إنما هو فرض وهم ووضع وطن في مقابل الواجب والممتنع. الممكن فيه من الواجب والممتنع شيئا لأنه وسط بين الاثنين. لذلك انقسم إلى أكثر ووسط وأقل. لأمكن هو الطاقة قبل تحققها، والمشروع قبل إنجازها، والإمكانية قبل الواقع، والقوة قبل الفعل. أما الواجب أو الممتنع فانهما لا يتوقفان على شيء مثل الإمكان. الواجب لا عرض له ولا تغير فيه ولا حيلولة لا بالزمان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل. العقل ينقاد إليه، والطبيعة تستسلم له. لذلك كان الواجب هو الله. فلا يوجد إمكان في الله بل كله فعل. وهو التصور التقليدي لأحكام العقل الثلاثة بالإضافة إلى بعض تحليلات لغوية، فالواجب على وزن فاعل أو كلامية مثل موضوع الرؤية على لسان ابن يعيش الرقي. فالممكن شبيه بالرؤية لا بدن له يستقل به، ولا طبيعة تتميز بها<sup>(١)</sup>. والحقيقة أن الله أقرب إلى الإمكان الخالص. يتحقق كمشروع للفرد وللجماعة وفي التاريخ مشروع توحيد وكمال. وأيهما أكثر تنزيها وفاعلية لله، الله كواجب أو الله كامكانية وطاقة متجددة (كل يوم هو شأن) الله كتابت، مجرد لا يتحرك أو الله كديمومة وحركة ونشاط، الله محل للحوادث كما قال محمد بن كرام، الله صيرورة وليس وجودا<sup>(٢)</sup>.

وفي أقسام الوجود إلى جوهر وعرض لا يجوز عند أبي سليمان أن يصدر فعلان متضادان من جوهر واحد، ولا يجوز فعل واحد بالذات من جوهرين مختلفين بالذات. وحدة الجوهر تصدر عنها وحدة الفعل وتعددية الفعل من تعددية الجوهر. يبدو الوجود

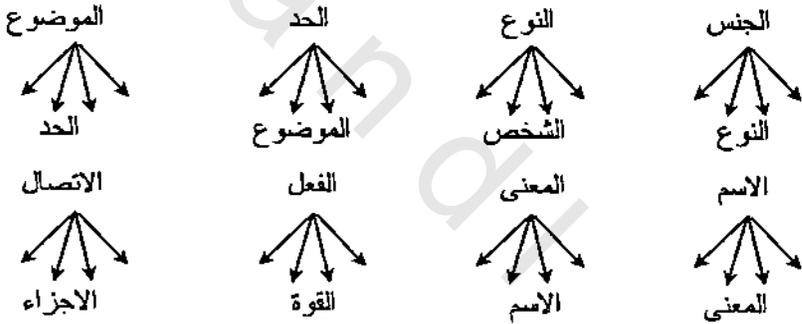
(١) المقاييس ص ٢٠٩-٢١٣/١٥٤-١٥٥، الامتاع ج١/٢١٦.

(٢) هذا موقف هيجل وكيركجارد ونشته وشلنخ وبرجسون ودارون وهويتهد ورينان والوجودية في الفلسفة الغربية المعاصرة.

الإنسانى وسعادته هو الأساس. السؤال ميتافيزيقي والإجابة نفسية أخلاقية مما يدل على أن الموضوع إنشائى وليس خبريا، ذاتيا وليس موضوعيا، مظهرا وليس حقيقة (١).

ولا مدخل للزمان فى أسبقية العلة للمعلول. فهذه هى المبادئ الميتافيزيقية العامة كما لاحظ يحيى بن عدى والنحويون. كما أن الاسم قبل الفعل لا يتضمن معنى الزمان. والطبيعة كالنحو. والاضافة والتضمن والالتزام طبيعة ونحو ومنطق (٢).

وتظهر مشكلة الواحد والكثير ضمن المبادئ العامة. والمدخل إليها لغوى بما يتفق مع طبيعة الموروث. الموجود الأول واحد بالجنس كثير بالنوع، وواحد بالنوع كثير بالشخص، وواحد بالحد كثير بالموضوع، وواحد بالحد، وواحد بالمعنى كثير بالاسم، وواحد بالاسم كثير بالمعنى، وواحد بالفعل كثير بالقوة، وواحد بالاتصال كثير بالأجزاء. وهنا يتداخلها المنطق واللغة والطبيعة. وتظهر قضية الأسماء المترادفة والمشاركة والمتواطئة كما هو الحال فى المنطق.

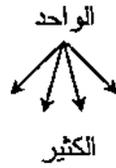
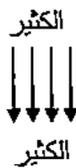


وعند العامرى الوجود له حقيقة واحدة لا تدرك إلا عقلا وليس له مبدأ لامتناهية المشاركة، ولا يتحرك. وعند أبى النضر بن النقيس، الوجود هو الحق الأول، علة العلة. والبارى الاله غير منقسم. وينتهى الوجود الأعلى إلى الموجودات السفلى فيتجلى الفيض، يعقل ولا يحس. والواحد لا ينقسم وهو علة الواحد الذى ينقسم. والكثير الذى يتوحد غير الكثير الذى لا يتوحد، وهو علة له. أحيانا يكون نمط الفكر الواحد والكثير، وأحيانا الواحد الواحد، وأحيانا الكثير الكثير، ولكنه لا يكون على الإطلاق الكثير الواحد أى الهرم المقلوب الذى لا يتفق مع التوحيد ويكون أكثر اتفاقا مع أصول الفقه، تعددية النظر ووحدة العمل (٣).

(١) تى اقسام الوجود المقابسات ص ٢٠٩-٢١٣ / ٢١٥-٢٢١ / ٢٧٢.

(٢) تى قول القائل العلة قبل المعلول لا مدخل للزمان فيه، المقابسات ص ١٥٤-١٥٥.

(٣) وهو ما ينقصنا فى حياتنا المعاصرة.



وواضح ارتباط المبادئ العامة بالالهيات. فهي إلهيات صورية عقلية خالصة تمهد الطريق للالهيات الحسية التشبيهية الكلامية. هي المبادئ العقلية الخالصة التي تسمح ببناء الالهيات الكلامية المشخصة مثل "رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى". وهي الالهيات التي عبر عنها ابن سينا على نحو صوري خالص. فالعلم لا يصبح علما إلا إذا وصل إلى درجة معينة من التجريد والصورية قبل أن يتحول إلى علم شعوري ويعود إلى أصله الأول<sup>(١)</sup>.

والحركة على ستة أنواع: الاستحالة والنقص (البلى) والربو والفساد والكون والانتقال. كل اثنين على التقابل مثل الاستحالة والنقطة، النقص والربو، الكون والفساد. ثم أضاف الكندي حركة الإبداع. والفرق بين الإبداع والكون أن الإبداع لا في موضوع، والكون خروج من حالة خسية (الفساد) إلى حالة نفيسة. وعند أبي سليمان الإبداع بسيط غير مركب، تقوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة مانع. وهي ألقاظ لمعاني وليست حقائق. وكلها تعريفات بالسلب. ولا يتساوى الكون والفساد على الحقيقة وبالعقل وإنما على السعة لاتصالهما بالحس<sup>(٢)</sup>. وصف الكندي حركة الإبداع لأنه حكيم الهى. وتلك إضافة للمسلمين على اليونان، بالإضافة إلى التحليلات اللغوية للمصطلحات قبل الدخول فى التصور اليونانى. وتلك مهمة الموروث بالإضافة إلى حرفة الأدب، التأصيل اللغوى لفظ إبداع. وهو لفظ عربى أصيل. بل إن اليونان لم يعرفوا لفظ الخلق بل الصنع.

ثم ينتقل أبو حيان من الحركة إلى الصورة وأنواعها. وهي ثمانية مترتبة من أعلى إلى أسفل، تجمع بين الفلسفة والتصوف، وأشبه بالأحوال والمقامات، الظاهر والباطن وهي: إلهية وعقلية على التقابل بين الموضوع والذات، وفلكية طبيعية على التقابل بين الجسم

(١) انظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الأول "المقدمات النظرية" الفصل الرابع، نظرية الوجود، الأمور العامة ص ٤٣٠-٤٨٩.

(٢) الامتاع ج ٣/١٢٣-١٣٦.

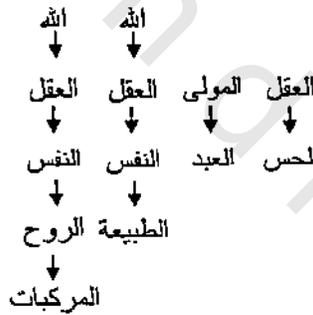
العلوى والجسم السفلى، وأسطقسية وصناعية على التقابل بين الطبيعي والصناعي، ونفسية لفظية نظرا لارتباط المعنى النفسى باللفظ الصوتي، وبسيطة ومركبة، وممزوجة وصفائية، وبقطبية ونومية، وغائية وشاهدية. ومعظمها مصطلحات موروثة باستثناء واحد، أسطقسية. والصورة هي التي يخرج بها الجوهر إلى الظهور عند اعتقاب الصور إياه. والصور على مراتب. أعلاها الالهية. ولا يمكن وصفها إلا على التقريب لأنها بسيطة. ولا يبقى إلا الرسم مثل التي تجلت بالوحدة وثبتت بالدوام ودامت بالوجود. والعقلية أفلها مرتبة. الالهية لا تلفظ خشية المشاركة. الالهية تأتي قهرا والعقلية طوعا. والفلكية ترسم بالوهم، والطبيعية متعلقة بالمادة، واللفظية ناطقة أو عجماء. مراتبها لذة الاحساس (الأب)، وتحقيق الأفهام (الواقع)، وتحسين الأفهام (الفكر) مثل الأصوليين في وضع الشريعة للأفهام وتحقيق المناط. وهي جامعة للمثال والواقع، والحكمة والسفه، والاستقامة والاعوجاج، والإصلاح والفساد. وتشخص الطبيعة عندما يخاطبها أبو النفيس<sup>(١)</sup>.

ومعرفة الله قد تدخل في المنطق لأنها أقرب إلى نظرية المعرفة وقد تدخل في الالهيات كجزء من المعرفة الإشرافية. وهي موضوع كلامي في نظرية العلم واختلاف المتكلمين في المعارف الحسية والمعارف العقلية. معرفة الله ضرورية من ناحية العقل، واستدلالية من ناحية الحس (أبو الخير بن سوار). وعند أبي سليمان يعرف الله بالعقل وضوحا وبالحس إشكالا، التمام أليق بالمحسوسات، بلوغ الشيء الحد دون إفراط أو تقصير. والكمال أقرب إلى المعقولات. العقل لا غناء عنه في الأشياء التي يغلب عليها الحيلولة والسيلان. كما أن الحس لا ينفذ في الأمور التي لا تتطور. لذلك عرفت الحكمة في الكائنات الفاشيات، وخفيت في العلل والأسباب. يذهب العقل من المتغير إلى الثابت، والحس لا يدرك إلا المتغير. وصف ابن يعيش الرقي العقل بشهادة الحس، والحس بشهادة العقل. لا يطردان ولا يستمران لتفرد كل منهما. لا يوجد حيوان لا عقل له أو حى لا حس له. دور العقل الأشياء الروحانية البسيطة الشريفة والصور الرفيعة. ويصعب تحديد البسائط. لذلك تكثر التشبيهات فيها بالنور والفيض. أثار العقل ووظائفه العليا في الإشراق والسفلى في الاستدلال. ويختلف العقل حسب البشر ويتفاوتون فيه. ويمكن تطبيقه في عديد من العلوم مثل الهندسة والطب والنحو والفقه، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقيلة. ويصعب

(١) السابق ص ١٣٧-١٤٤/١٧٦.

التمييز بين العقل والنفس نظرا لتداخلهما واستعمالهما على التبادل كما هو الحال عند إخوان الصفا<sup>(١)</sup>. وظيفة العقل التمييز والتحصيل والتصفح والحكم، والتصويب والتخطئة، والإيجاز والابحار والاباحة. ويختلف فيه الناس بين الصفاء والكدر، والانارة والظلمة، واللطافة والكثافة، والخفة والحصافة. وصنيعهما التحسين والتبجح<sup>(٢)</sup>. ولكن هل يعقل العقل؟ وهي قضية الوعى بالذات والتي أجاب عنها الفلاسفة بالتوحيد بين العقل والعقل والمعقول، عندما يتحول العقل إلى شوق وكمال وإشراق وتصوف ورمز. والرؤية ظل اليقظة، وسط بين اليقظة والنوم، بين ظهور الحس بالحركة وخفائه بالسكون. والنوم وسط بين الحياة والموت، والموت وسط بين الشهود والخلود<sup>(٣)</sup>.

ولما كان العقل خليفة الله في الأرض فان الطبيعيات تؤدي إلى الالهيات. وتختلط فيها إلهيات الفلسفة الاشرافية ونظرية الفيض مع إلهيات الكلام التشخيصية تبدو نظرية الفيض أقرب إلى الفلسفة الشعبية التي تخاطب الناس كما تبدو إلهيات الكلام أيضا إلهيات شعبية. وفي كلتا الحالتين الطبيعة قوة إلهية أو عقلية أو نفسية، أقرب إلى الطبيعة الحية. لكل مرتبة ميدانها. كل رتبة علوية تسمح للسفلية للعمل في ميدانها والله هو المسيطر على كل شيء في تصور هرمي للعالم، لا فرق بين الله والملك والسلطان.



وهنا تتداخل الالهيات والطبيعيات والنفسانيات. فالطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والالهيات طبيعيات مدفوعة إلى أعلى، وكلاهما نفسانيات خرجت من الداخل مرة

(١) وذلك على عكس الفلسفة الغربية منذ ديكارت التي ميزت بين العقل الصوري الاستنباطي والنفس البيولوجية.

(٢) المقابسات ص ٢٠٥-٢٠٦/٢٧٣، الامتاع ج١-٢١٧-٢١٨/٢٢٠ ج٣-١٣٥.

(٣) في الفلسفة الغربية المعاصرة يواجه العقل الموضوع أكثر مما يواجه ذاته. وهو عقل فردي وليس العقل العام الذي يشارك فيه كل العقلاء.

إلى أعلى فى الإلهيات، ومرة إلى أسفل فى الطبيعيات أى أن الخطاب كله خطاب إنشائى وليس خبريا كما تدل على ذلك بعض ألفاظ الاقتضاء الأخلاقى مثل التمام والكمال. ينتقل أبو حيان من الطبيعية إلى الأخلاق كما هو الحال عند إخوان الصفاء، ومن الأخلاق إلى الطبيعة كما هو الحال عند الفلاسفة، من العالم إلى النفس، ومن النفس إلى العالم، من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى الخارج (وفى الأرض آيات للموقنين، وفى انفسكم أفلا تبصرون) فى محور أفقى. كما ينتقل من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ومن ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة، من أسفل إلى أعلى ومن أعلى إلى أسفل فى محور رأسى. فيتأسس علم الكلام الأشراقى الذى يجمع بين علم الكلام الفلسفى وعلم الكلام الصوفى، بين القیض والخلق، بين الأشراق فى النفس والتجلى فى الطبيعة.

ويدل السؤال عن السبب فى عدم صفاء التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون كما صفا فى الفلسفة على الرغبة فى التحول من التشبيه الكلامى إلى التنزيه الفلسفى، والتحول من الكلام إلى الفلسفة ثم من الفلسفة إلى التصوف. فالفلسفة تمثل نموذجا أعلى من الكلام. كما أن التصوف يمثل نموذجا أعلى من الفلسفة. والسبب اثنان. الأول اعتبار الشريعة قوة إلهية. وهو سبب غيبى لا يمنع من التنزيه، وموجود فى الكلام والفلسفة والتصوف على حد سواء. والثانى قسمة الناس إلى عامة وخاصة، الكلام للعامة والفلسفة للخاصة، والتصوف للخاصة الخاصة. التشبيه للعامة، والتنزيه للخاصة، والتوحيد للخاصة الخاصة. الصورة للعامة، والبرهان للخاصة، والمشاهدة للخاصة الخاصة. وهو تمييز الصوفية بين علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين. وقد تكون العلاقة تطورية أفقية وليست ثراتية رأسية. فالتنزيه تطوير للتشبيه، والتوحيد تطوير للتنزيه.

والنقل هو المسئول عن التشبيه. فقد اعترض أحد الحاضرين أن كلام الأوائل يسوده التشبيه بعيدا عن التنزيه. ويدافع أبو حيان عن الموروث بأن الفلاسفة موحدون بالرغم من أن البعض عبر بلغة العامة ووقع فى التشبيه. والنقل هو المسئول، من اليونانية إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية نظرا لصعوبة الترجمة والبعد عن اللغة الأصلية والخلاف فى طبائع اللغات وخصائصها فى وسائل التعبير، ويمكن تجاوز ذلك بالانتقال من العلم إلى العمل، ومن النظر العقلى إلى طهارة النفس، وإكمال العلم النظرى بالعلم العملى. فالنقل هنا له معنيان، النقل من لغة

إلى لغة أى الترجمة، والنقل فى مقابل العقل أى النص<sup>(١)</sup>.

والاشتراك فى الاسم هو أحد أسباب التشبيه. إذ يشترك الله والملك والانسان والحيوان فى نفس الصفة مثل الحياة. وهذا يتوقف على الأسماء الجارية وعادات الكلام وجهة التقريب والمشاركة فى الصفات. فأين الحقيقة وأين المجاز؟ لا يمكن فهم البسيط إلا تشبيها بالمركب. فإذا كان لا يمكن وجود الانسان بدون الله فانه لا يمكن فهم الله بدون الانسان. الأول علاقة وجود والثانى علاقة معرفة. ولكن هل تخلق المعرفة الوجود؟ أساس فهم الخلاف بين البشر هو فهم البسيط والمركب. وإذا استحال معرفة الملك فالأولى استحالة معرفة الله. ومن تحصيل الحاصل وصف الله والملك بما وصف الله نفسه لأن الكلام لغة إنسانية وفهم إنسانى وموقف إنسانى. ومن ثم كان القول بالتشبيه والتقريب، واستعمال أساليب البيان مثل الأدب أو التأويل مثل الفلاسفة أو أخذه مقياس للسلوك الفاضل كالأصوليين أو الصمت أفضل كما يفعل الصوفية<sup>(٢)</sup>.

كما يسأل المتكلمون عن أشياء تؤدى إلى التشبيه والتجسيم مثل هل الله شىء أم لا شىء؟<sup>(٣)</sup>. والاجابة فى اللغة، مصدر من شاء يشاء شيئا، وهو سؤال إنسانى وليس سؤالا الهييا يطلق على الله مجازا. وأيضا سؤال: لماذا الله مذكر وليس مؤنثا؟ والحقيقة أنه لا يوجد تكثير وتأنيث فى الله بل فينا مما يدل على الاسقاط، وأن ما يقال على الله هو إسقاط مما يقال على الانسان، وأن كل إلهيات هى إنسانيات مقنوف بها إلى أعلى<sup>(٤)</sup>. هذا بالإضافة إلى الاجابة اللغوية، أن التكثير هنا على التغليب فى ثقافة الذكورة فيها قيمة «أم له البنات ولكم البنون»<sup>(٥)</sup>.

ويتناول أبو حيان باقى العقائد الكلامية مثل أفعال الله كالخلق والعناية والقضاء والتدر والمعاد حفاظا على التنزيه وابتعادا عن التشبيه وجمعا بين علم الكلام الفلسفى والتصوف فى علم الكلام الاشراقى. فالخلق مثلا منبجس الأشياء ووضعها. وإذا كان

(١) المقابسات ص ٢٥٧-٢٥٩.

(٢) الامتاع جـ ١٠٧/٣/١٢٣-١٢٥.

(٣) وهو مثل ما يقوله هيدجر فى مقاله الشبير عن الشىء Dass Ding.

(٤) «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الثانى، التوحيد، الهيات أم انسانيات؟ ص ٦٠٠-٦٥٦.

(٥) المقابسات ص ١٨٧-١٨٨/١٥١-١٥٠/١٨٨-١٨٧.

للأشياء فى كمالها محرك أول فلم لا يكون لها سكن أول؟ ويمكن الجمع بين التقدم والحدوث فى لا زمان وفى زمان. والأجرام العلوية قديمة والسفلية حديثة. فالحكم بالتقدم أو الحدوث عند المتكلم حكم بالجزء على الكل أو بالكل على الجزء. العالم قديم من أعلى حديث من أسفل، قديم من المركز حديث من المحيط. العالم كائن وفساد، وفساد وكائن فى تقابل للأضداد وكما يقول القس نظيف النفس الرومى ربما تيريرا لعقيدة التجسد<sup>(١)</sup>.

وينكر المصادفة والبيخت، ويقر بالعناية ابتداء من حكاية يونانية تقول بالمصادفة لاعادة قراءتها من منظور العناية. المصادفة ما يجهل الناس سببه<sup>(٢)</sup>. وهى من ناحية الله التوفيق، ومن ناحية العقل التجويز، ومن ناحية النفس التهيئة، ومن ناحية الطبيعة الامكان، ومن ناحية الحس العادة. وتروى حكايات كثيرة ظاهرها مصادفة وحقيقتها عناية مثل حكاية المجوسى واليهودى وصحبة الطريق ووحدة الدين. وهى نفس الحكاية عند إخوان الصفا مما يدل على الاشتراك فى المصادر الشعبية، والمصادفة ليست فقط نقصا فى معرفة الأسباب بل هى أيضا إحدى مراتب الوجود. فالأمور غرائب إلهية وهى الغريب، وبسائط عقلية وهى البديع، والقوى النفسية وهى القادر، والحدود الطبيعية وهى الواجب. والفلتات بين هذه المراتب. والأوائل مزدوجات وهى المتوحدات، والثوانى مكررات، والثالث محققات، والرابع متممات، والخامس مدبرات، والسادس مضاعفات، والسابع ظاهرات والثامن معقيات، والتاسع عاليات، والعاشر كاملات<sup>(٣)</sup>. والسبب فى هذا كله إسقاط الإرادة والاختيار. وقد نهى الرسول عن الطيرة من أجل الاعتماد على الذات، ودافع عن الفأل ثقة بالمستقبل ودفعا للتشاؤم. وهو نفس موضوع إخوان الصفا فى "رسالة السحر والعزائم" على نحو أدبى شعبى.

ونظرا لأن الآلهيات الشعبية أقرب الى الكلام منها إلى الفلسفة فقد وضع سؤال:  
هل فعل البارئ تعالى ضرورة أم اختيارا؟ إن قيل ضرورى كان الله أقرب إلى الطبيعة.

(١) "فى أن الحق الأول منبجس الأشياء ومعنيها، المقاسبات ص ١٩٦-١٩٧"، فى أن الأشياء كمالها محرك أول فلم لا يكون لها مسكن أول" ص ٣٥٤-٣٥٦، "فى أن العالم من حيث هو كائن فاسد ومن حيث هو فاسد كائن"، ص ٣٢٠/٣٤٥.

(٢) وذلك مثل تعريف اسبينوز للمعجزة. انظر ترجمتنا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ ص ٦٥-٦٩/٢٢١-٢٤٠.

(٣) الامتاع ج-١٥٧/١٥٣/٢. ١٦٢.

وإن قيل اختياري كان أقرب إلى الإنسان. وكلاهما إجابتان ناقصتان نتيجة للمزلق الفكري للمشكلات الزائفة. ولا حل لها إلا التنزيه الإنشائي، أن الله أشرف منا، ويعمل على نحو أكمل منا. ولا يعرف إلا قياساً للأصل على الفرع. يصف الإنسان نفسه نسبياً ثم يطلق الوصف على الله. المشكلة إذن إسمية وليست عينية، في منطق الأحكام وليس في بنية الوجود، في علم النفس اللغوي وليست في العالم الطبيعي<sup>(١)</sup>.

ويتم التعرض لموضوع القضاء والقدر بمناسبة مناقشة كتاب العامري "إنقاذ البشر من الجبر والقدر". المصطلحات من الموروث بل من لغة القبائل في الفرق بين الجبر والاختيار. القضاء هو العلم المسبق، والقدر الأجزاء الحادثة عند أبي سليمان. والموضوع يتوقف على المنظور، من منظور الله إجبار، ومن منظور البشر خلق الأفعال. ولما كان الإنسان ليس إليها فانه خالق أفعاله. وقد عبر القرآن عن المنظورين معاً. ويمكن تفسير الجبر على أنه ميدان الفعل خارج الحرية الإنسانية، العوامل غير المنظورة، والعقبات غير المتوقعة. فالحرية الذاتية لا تتحقق إلا في ميدان الفعل الضروري. الحرية والضرورة يلتقيان في العلاقة بين الذات والموضوع<sup>(٢)</sup>.

وبالرغم من أن "الإشارات الإلهية" أقرب إلى التصوف منه إلى الحكمة إلا أنه تظهر فيه بعض المسائل الكلامية مثل الحسن والقبح، وبعض مصطلحات الطبيعة مثل الحركة والسكون<sup>(٣)</sup>.

ويرتبط المعاد بالطبيعيات لأنه نتيجة للنفس، هل المعاد مفارقة للنفس لأمر آخر، تخلية البدن أم كلاهما؟ البعث نتيجة طبيعية للخلق. فالآخر يتحدد بالأول. لذلك فإن طرح سؤال علم الكلام بأنه لو اقتضت إرادة الباري عدم البعث والنشر لما قدح ذلك في ألوهيته سؤال يفترض المقدمة بلا نتيجة. يقع في الأشعرية، وينفي الواجبات العقلية. ويفضل الإنسان إذا ما فارق العالم أن يبقى وعيه من خلال الحواس استمرارا للوعي في عالم يسوده الحق والعدل. وترفض الجنة الحسية لأن الأدلة فيها تتكافأ بين النفي والإثبات مما يدل على ضعف المنهج الجدلي. يثبتها الحس للعوام، وينفيها العقل للخوارج. والبديل

(١) المقابسات ص ١٤٩-١٥١.

(٢) تمت مناقشة الموضوع في الليلة السادسة عشرة والأخيرة. وهو أصغر الحوارات، الامتاع ج ٢٢٢/٣-٢٢٦.

(٣) الإشارات ص ٩٩-١٠٠.

طمأنينة القلب وهو أقرب إلى إيمان العوام. فالإجابة إذن على الأسئلة الكلامية ليست في الموضوع بل في المنهج. وكلما تم الاقتراب من الموضوعات الشريفة زاد التمثيل والتشبيه. لذلك ضرب الوحي الأمثال.

### ثالثا: نقد ابن سينا

ونقد ابن سينا للمتكلمين في "النجاة" أوضح منه في "الشفاء" الذي ضرب ابن سينا مؤامرة صممت حول مصادره فيه. وفي التلخيص يبقى نقد علم الكلام مما يدل على أهميته في نشأة علوم الحكمة وتجاوزها له في بنيتها<sup>(١)</sup>. كما تعرض له في عدة رسائل أخرى مثل: "الجواهر النفيس"، "الرسالة العرشية"، "رسالة القدر". فبالرغم من أن "الجواهر النفيس" تعبر عن "خالص رأى الاقدمين في حقائق الأجرام العلوية حسبما استخلصته من كلامهم المعرب الواصل الينا"، إلا أنها تتضمن نقدا لعلم الكلام تحت ستار الوافد لنقد الموروث، وكما يفعل ابن رشد في "تفسير ما بعد الطبيعة" اعتمادا على العقل الخالص. فلا يوجد وافد باستثناء لفظ ديموقراطيسية لوصف الأجسام أى الأجزاء التى لا تتجزأ لأنه عرف بها من القدماء ، وفى نفس الوقت لا قرآن ولا حديث.

وأحيانا يبدو الرد على المتكلمين استطرادا فى الموضوع مثل إثبات الدائرة، وأحيانا أخرى يكون فى العنوان فحسب، ويغيب بعده. إذ يتحول الموضوع ذاته من الكلام إلى الفلسفة، ومن اللاهوت المشخص إلى الوجود العام مثل موضوعات النفس والكبائر والمعاد. فهى موضوعات كلامية لفظا واصطلاحا ومادة. ويخاطب القارئ، ويستدعى التجربة المشتركة معه كنوع من التصديق. ولا يحدد ابن سينا ما المقصود بالمتكلمين ولا أية فرقة، معترلة أم أشاعرة، ويطلق اللفظ على العموم. يشير إلى المتكلمين أكثر مما يشير إلى الكلام أى إلى الفرقة وليس إلى العلم. المتكلمون هم ضعاف الحكماء، والحكماء هم أقوىاء المتكلمين. إذا ضعفت الحكمة أصبحت كلاما، وإذا قوى الكلام أصبح حكمة<sup>(٢)</sup>.

وينقد ابن سينا المنهج الجدلى ويسخر منه. فبدلا من أن يستعمل التعبير الشائع

---

(١) سبق أن تم التعرض جزئيا لنقد ابن سينا لعلم الكلام فى المجلد الثانى، التحول، الباب الأول، العرض، الفصل الثانى: العرض النسقى، الموروث الدينى.

(٢) وهذا ما فعلته فى مرحلة الترجمات عن الفلسفة الغربية فى الستينات والسبعينات وبعد ذلك فى عرض المذاهب الغربية على طريقة "الكلام لك واسمى بإجارة".

"وإذا اعترض معترض" فإنه يقول "فإن لاج لبيان أن الكلام لجاج"<sup>(١)</sup>. ويصبح المتكلم مشغولاً بالجدل حتى يتحول إلى طبع بعد أن ينشأ فيه، ويعتبره طريقه إلى الحق في الخصام، ويحترف الحرفة المسماة بالكلام، ويعتبر أن المشاجرة والشغب في المحاوراة ثناء<sup>(٢)</sup>. والصنعة الموسومة بالكلام لا تقتصر على صناعة الجدل. فأصول هذه الصنعة وأغراضها موجودة عند الأنبياء والأوصياء مع الاسترشاد بأقيسة جدلية تغير الاعتقاد بها. فإن أخذت مجردة عن هذه الأقيسة العقلية الجدلية واقتصرت على الحجج النقلية أصبحت خطابية وكان النقل دون العقل مجرد ظن كما هو معروف في نظرية العلم عند المتكلمين<sup>(٣)</sup>. وليس هذا الفن قاصراً على العقائد الإسلامية العربية فقط، وهو تعبير يوحى بالشعوبية والتمايز بين العربي والعجمي، بل هو عام في كل العقائد المتلقاة من كل الأنبياء وليس من حكم العقل. وهو ما يسمى عند النصارى بعلم اللاهوت<sup>(٤)</sup>.

ولما كانت مبادئ العلوم في صناعتين إما على سبيل البرهان وهي الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي وإما على سبيل الافتناع وهو الجدل الذي تقترب منه صناعة الكلام أو تقتصر عنه. الكلام صناعة وفن وليس صناعة وعلماء. وهي صناعة مرتبطة بالعصر أي أنه علم مرتبط بالزمان وبالظروف الاجتماعية. هو علم سياسى اجتماعى وليس علماً مقدساً. الفلسفة إذن تمثل تقدماً على علم الكلام مثل تقدم البرهان على الجدل. ميزتها أنها تعتمد على العقل الخالص وليس على النقل، وتطوير للكلام ودفعه خطوة من العقل والنقل إلى العقل وحده كما دفع علم الكلام خطوة من النقل الخالص إلى العقل والنقل<sup>(٥)</sup>.

ويتحدث ابن سينا عن الموضوعات الكلامية ابتداء من الطبيعيات حتى الإلهيات، من الجزء الذى لا يتجزأ إلى النبوة والمعاد، من التوحيد والعدل حتى البعث والجزاء. ففي الطبيعيات يورخ ابن سينا في "الجوهر النقيس" لهذا الرأى بهذا النوع من التركيب وهو الجزء الذى لا يتجزأ من القدمات فى آرائهم العلمية اعتقاداً بأن أصول الأجسام هى

(١) النجاة ص ٢١٣.

(٢) القدر ص ١.

(٣) أنظر "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الأول "المقدمات النظرية"، الفصل الثالث، نظرية العلم، ثامناً: منهاج الأدلة ص ٣٨٨-٤١٠.

(٤) الجوهر النقيس ص ٢٦١-٢٦٢.

(٥) الأجرام فى سبع رسائل ص ٤١.

الجواهر المفردة. ثم أشيع في فن الكلام وكأنه قول ملئ التجأ إليه المتكلمون فراراً وهرباً مما ظنوه مخالفاً ومناقضاً للملة وإن كان الأمر والواقع ليس كما ظنوا وتوهمت عقولهم. وكان القدماء أحرص منهم على العقائد وأرغب في الحق من كل قاصد<sup>(١)</sup>.

ولكن القصد الرئيسي هو التحول من الطبيعيات الكلامية إلى الطبيعيات الفلسفية دون الاكتفاء بالنقد السلبي لعلم الكلام - والطرق هي نظرية الوجود التي هي أساساً من الفلسفة ثم تسربت إلى علم الكلام المتأخر بعد تحريم علم الكلام وتخفيه وراء الفلسفة. تسترد الفلسفة بضاعتها من جديد في المبادئ العامة من نظرية الوجود، الواجب والممكن والمستحيل، والوجود والماهية، والعلة والمعلول، والواحد والكثير، والقدم والحدث بتعابير الفلاسفة وهو الوجود والامكان تحولا من التشبيه إلى التنزيه، ومن الوصف الحسي إلى النظر العقلي. وتخصص لها فصول بأكملها في الأمور العامة وكيفية وجودها<sup>(٢)</sup>. ثم تتكرر الموضوعات تفصيلاً في مقالات وفصول متفرقة مثل الوحدة والكثرة، ولواحقها في مقالة أخرى.

عنة الحاجة إلى الواجب هو الامكان لا الحدث على ما يتوهم ضعاف المتكلمين. فالامكان عند الحكماء هو الحدث عند المتكلمين. ليس الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ بل تصور بتصور، ورؤية برؤية. الحدث مفهوم طبيعي في حين أن الامكان مفهوم ميتافيزيقي. الحدث مفهوم كلامي في حين أن الامكان مفهوم فلسفي. الحدث يتعلق بالثيولوجيا في حين أن الامكان يتعلق بالأنطولوجيا. وإذا كانت الفلسفة الإسلامية القديمة قد نقلت الكلام من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا فإن الفلسفة الإسلامية الحديثة تنقل

(١) الجوهر النفيس، جامع ص ٢٥٨-٢٧٩.

(٢) الفصل الأول، المقالة الخامسة في الأمور العامة وكيفية وجودها" الالهيات ج١/١٩٥ "ونين الكلام في المبدأ والانتهاج ثم الكلام في التقدم والتأخر والحدث وأعداد ذلك. فهذه وما يجري مجراها لواحق الوجود بما هو موجود ولأن الواحد مساوق للوجود فيلزمنا أن ننظر أيضاً في الواحد. وإذا نظرنا في الواحد وجب أن ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما" الشفاء، الهيات ج١/٢٦. الفصل الأول، المقالة السابعة، في لواحق الوحدة من الهوية وأسمائها ولواحق الكثرة من الخيرية والخلاف وأصناف التقابل المعروفة، السابق ص ٣٠٣ المقالة الثالثة، الفصل الثاني، الكلام في الواحد، السابق ص ٩٧-١٠٣ الفصل الثالث، تحقيق الواحد والكثير، السابق ص ١٠٤-١١٠، الفصل السادس، تقابل الواحد والكثير، السابق ص ١٢٦-١٣٣.

النيولوجيا والأنطولوجيا معا إلى الانثروبولوجيا<sup>(١)</sup>.

ويظهر التوحيد على طريقة المتكلمين بأكملها من الالهيات، نظرية الذات والصفات والأفعال بطريقة الأشاعرة مع التحول من الكلام إلى الفلسفة ومصطلحاتها مثل واجب الوجود، جوهر، أول، عقل وعقل ومعقول، خير، جواد فى محاولة لتحويل "النيولوجيا" إلى "أنطولوجيا". فالجوهر هو الوجود، والواحد الموجود دون قسمة، والعقل والعقل والمعقول مجرد دون مخالطة المادة، والأول إضافته للكل، والقادر واجب الوجود، والحي الوجود العقلى المضاف إلى الكل، والمريد واجب الوجود مع عقليته، والجواد ليس له غرض فى ذاته، والخير مبدأ الكل<sup>(٢)</sup>.

وقد خصص ابن سينا "الرسالة العرشية" لموضوع الكلام كما يبدو من العنوان الفرعى "فى تويده تعالى وصفاته". وقد استعمل العرش عنوانا للتوحيد وهو موضوع سمعى فى حين أن التوحيد موضوع عقلى. يعتمد على العقل الخالص دون اليونان أو القرآن، واعتمادا على البرهان الداخلى. وكما ألف الكندى رسالة فى الاستطاعة أو أسباب النزول فى علوم القرآن. والغاية من تأليفها التحقيق لا التقليد، والاختصار وليس التطويل، ولأنه معتزلى ألف ابن سينا الرسالة العرشية التى تبدو فيها روح الأشعرية. والرسالة إجابة على سؤال أشبه بالفتاوى الفقهية مثل "فصل المقال" لابن رشد<sup>(٣)</sup>. وتكرر الصفات على أنها اسم فاعل مثل عالم قادر حى وليس اسم فعل علم قدرة حياة<sup>(٤)</sup>.

ولا يلتزم بترتيب المتكلمين الثلاثى، العلم والقدرة والحياة، ثم الرباعى: السمع والبصر والكلام والارادة. فالحياة بعد العلم، والارادة قبل القدرة. القدرة الرابعة بدل الثانية، والحياة الثانية بدل الثالثة، والارادة الثالثة بدل السابعة، والكلام السابق بدل

- 
- (١) النجاة ص ٢١٣-٢١٤. من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص ٦٢٧-٦٣٦.
  - (٢) الفصل الخامس من المقالة الثامنة "كأنه توكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج"، الشفاء، الالهيات ص ٣٦٧/٣٦٨-٣٦٩.
  - (٣) الأصل الأول فى إثبات واجب الوجود، العرشية ص ٢-٣.
  - (٤) السابق ص ٢ الثانى فى وحدانيته تعالى، السابق ص ٣، الأصل الثالث، فى نفى اللعل عنه، السابق ص ٣-٧، القول فى الصفات على الوجه الذى تلقيناه من هذه الأصول الممهدة، السابق ص ٧-١٥، الصفة الأولى، العلم، الثانية الحياة، الثالثة الارادة، الرابعة القدرة، الخامسة والسابعة والسمع والبصر، السابعة الكلام، العرشية ص ٧-١٢.

السادسة. ويفضل تداخل الثلاثى والرابعى؛ العلم والحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. ويضم السمع والبصر فى صفة واحدة.

والعلم صورى. والحياة استنباط من الوحدة. والكلام فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة القلم النقاى، وهى صور تشبيهية للعقل الفعال والملك المقرب. الكلام هو العلوم الخاصة للنبي، لا تعدد ولا كثرة. الوحي واحد ولغاته مختلفة فى اللوح المحفوظ. لم يستطع ابن سينا فيما يبدو التخلص من بقايا التشبيه والتخييل، ويعرض الكلام عرضا صوريا خالصا.

ويضم ابن سينا صفات الذات السبع وهى الغالب مع أوصافها الست خاصة الواحدانية مع صياغة جديدة لدليل التمانع الشهير عند الأشعرى وهو أقرب إلى اللاهوت السلبى الذى يقوم على نفى التشبيه عن الله. فالتوحيد اقتضاء ومطلب كما يبدو من تحليل عبارات مثل "لا يجوز أن ..". التوحيد مطلب معيارى، حاجة الشعور إلى معيار ثابت ودائم وكلى وشامل<sup>(١)</sup>. لا علة له، ولا يشبه غيره، وليس بعرض. ويعبر الاقتضاء عن نفسه فى صيغ أفعال التفضيل مثل أشرف وأجل. يوحد ابن سينا بين الذات والصفات مثل المعتزلة ويجعل الصفات عين الذات. ويسميه الصفاتية الذين ينفون الصفات مثل القدرية الذين ينفون القدر<sup>(٢)</sup>. فهو واحد فى الذات كثير فى الصفات، ولا تناقض بين الوحدة والكثرة فيه، مثل وحدة العلم وتكثر المعلومات. ويصنف ابن سينا الصفات بين سلب وإضافة ومركب بينهما. السلب كالعدم وهو توسيع لمفهوم السلب. والإضافة مثل الخالق والبارى وهى أقرب إلى الأسماء فى علم الكلام التقليدى. والمركب كالمرید والقادر وهى من السباعى، وهى قسمة تقوم على قياس الغائب على الشاهد. وبعض الصفات تشبيهية خالصة مثل الملك.

وتحولا من الكلام إلى الفلسفة يتحول الخلق إلى الصدور من الذات والصفات إلى الأفعال، ومن التوحيد إلى العدل. وإذا كان الخلق بقدرة الله فان الصدور بطبيعته وهو على ترتيب معلوم من الأشرف فالأخس نزولا، عقل ثم نفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة، ثم من الأخس إلى الأشرف صعودا، من مواد العناصر الأربعة إلى

(١) العرشية ص ٤-٥.

(٢) السابق ص ٥-١٤.

جرم السماء إلى النفس إلى العقل.



وهو عقل كونى مشخص فى السماء، جوهر صورى روحى بلا جسم، لا يؤثر فى الأرض، ولا يوجه سلوك الناس، أقرب إلى الله خارج الأرض<sup>(١)</sup>.

ويدل العنوان الجانبي "فى توحيدته تعالى وصفاته" على حضور التوحيد وغياب العدل كما هو الحال فى الأشعرية المتأخرة، واختفاء أصل العدل فى الممكن، أحد أحكام العقل أو الوجود الثلاثة، الواجب والممكن والمستحيل. ويتضمن الموقف الأشعرى فى العدل ضد المعتزلة. فابن سينا معتزلى فى التوحيد أشعرى فى العدل على عكس بعض المصلحين المحدثين مثل محمد عبده الأشعرى فى التوحيد المعتزلى فى العدل. ينكر الحسن والقبح العقليين. والله لا يستحسن ولا يستقبح. ويغير الحسن والقبح فى العالم ويجعله متغيراً فى الله<sup>(٢)</sup>. كما ينكر الصلاح والأصلح.

وكل شيء فى الكون بقضاء الله وقدره. وعلى هذا النحو تثبت الحكمة الإلهية، وتعلل الأفعال اعتماداً على بعض الآيات الحرة مثل: الله خلق كل شيء، والله خلقكم وما تعملون، بيده الخير وحده، وهو على كل شيء قدير، يريد الله الخير. وهو المراد بالقضاء على لسان الشرع لأنه الحكم الثابت المستمر على سنن واحدة وعلى هذا الترتيب فى نظرية الصدور.

ويخصص ابن سينا لذلك رسالة خاصة هى "رسالة القدر" مما يدل على أنه موضوع دائم ومتكرر وله ما يشابهه فى "سر القدر" ولكنها أخلاق عقلانية بل وفى "رسالة الطير". وتطول المقدمة خروجاً على الموضوع.

(١) القول فى صدور الاعمال عنه، السابق ص ١٥-١٦.

(٢) السابق ص ١٦/٧.

ويتحول علم الكلام العقلى الجدلى إلى موضوع إشراقى خالص، من النظر إلى الذوق<sup>(١)</sup>. لا يوجد بناء عقلى أو حجج وحجج مضادة بطريقة المتكلمين حتى أنه ليصعب فهمها إلا بعد تأويل وتأويل مضاد. كلها سنحات وبرقات وطلعات وبروق وصواعق مثل ماهو معروف من مصطلحات الصوفية مع التأكيد بأنها تجربة ومشاهدة لاعطاء المضمون سلطة وقوة. ويتم تبرير القدر بتحويله إلى تجربة نفسية يجدها كل إنسان فى حياته. أصبحت الرسالة أقرب إلى الأدب الصوفى الرمزى مع إغراق فى الرمز لدرجة فقد الدلالة والاستدلال واستلهم قصة موسى والخضر. وتحمل الأسماء دلالات رمزية مثل شلمبه، البرزخ أى السد بين ابن سينا ورفيقه المعتزلى مع بعض الألفاظ عويصة الفهم مثل مهيع، منشاء، وأخرى أكثر فهما مثل قلاع معقودة أو أماكن جغرافية لها دلالات روحية مثل أصفهان. ويتحول الأسلوب إلى سجع لسحر النفوس وإثارة الخيال. والأسلوب ركيك لأعجميته<sup>(٢)</sup>. لا يعتمد فيها على اليونان بالرغم من استلهم حى بن يقطان على منوال سلمان وأيسال بل على حديث حر وقول مأثور. يظهر حى بن يقطان نموذج الايمان بالقدر والاستسلام له. وتظهر رموز سلمان وأيسال مختلطة بيوسف والاستعصام. وفى الأدب الصوفى الرمزى يصعب التمييز بين الواقع والخيال. والسياق رحلة وسفر مثل حى ورسالة الطير والقدر. ويمثل الرفيق المعتزلى الرائض للقضاء والقدر الذى يقنعه ابن سينا بالاستسلام على لسان حى بن يقطان. بل إن القدر هو الذى أوجد حى للقيام بهذه المهمة، تحويل المتكلم المعتزلى إلى أشعري صوفى وكأنه مريض فى حاجة إلى شفاء ودواء، وتحويله من المعارضة إلى الاستسلام اعتمادا على سلطة الشيخ والتقاليد، فيصبح المعتزلى مسلوب الإرادة والعقل، ويتحول من واثق بالنفس معتز بها إلى مطيع مستسلم خاضع ذليل. فالمتكلم المعتزلى غريق فى حاجة إلى النجاة، وهالك فى حاجة إلى الخلاص.

هناك حتمية كونية يدخل فيها الاختيار الانسانى الجزئى، الضرورة فى الطبيعة، والاختيار فى الانسان<sup>(٣)</sup>. ويظل هذا التبادل قائما من الأنطولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، ومن الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا، من نسيج الكون إلى أفعال الانسان، ومن أفعال الانسان إلى

(١) القول فى قضائه وقدره، السابق ص ١٦-١٨ ويسد.

(٢) رسالة القدر ص ١-٢٥.

(٣) وهو أيضا موقف اسبينوزا.

نسيج الكون، فلا يهرب من الاختيار الجزئى فى إطار الحتمية الكونية. القدر فى النفس وفى الكون من أجل تكبير الشعور فى الداخل والأفعال فى الخارج والسيطرة على الانسان والمجتمع. فالملك لغير الانسان، لله أو للسلطان. ويثبت القدر عن طريق السببية الكونية أى الضرورة الطبيعية، وأفعال الانسان جزء منها لا فرق بين الظواهر الطبيعية والأفعال الارادية. ويبلغ إثبات الحتمية الكونية إلى درجة المطالبة بالقدر حتى ولو لم يكن موجودا، ومطالبة الناس بالجبر حتى ولو لم يكونوا مجبرين! الاعتقاد وتجربة الاختيار وهم، من فعل الشيطان. ومع ذلك يتم تملق الجهاد فى سبيل الله لاختفاء المقصد الحقيقى بعد تحويلها إلى دلالات صوفية بمعنى الرياضة والمجاهدة، وتستعمل ألفاظ المجاهدين والمرابطين للتصويه، وكذلك تعبيرات السعى بالفساد. وعلى هذا النحو يؤثر علم الكلام فى الفلسفة سلبا كما تؤثر الفلسفة فى علم الكلام سلبا باتحاد الأشعرية والتصوف.

والايمان بالقدر هو شرط الثواب والعقاب وليس الحرية والمسؤولية. وينقد ابن سينا ما يظنه المتكلمون من أن القصد من الثواب والعقاب إيقاع الاتكال والانحلال والاحراق بالنار مرة بعد أخرى وإرسال الحيات والعقارب لأن ذلك فعل من يريد التنفى من عدمه بضرر أو ألم الحقه. وذلك ليس من صفات الله<sup>(١)</sup>. لذلك لم ير أهل السنة خلود أهل الكبائر من المؤمنين.

رابعا: نقد ابن رشد

١- ثلاثية فصل المقال، مناهج الأدلة، تهافت التهافت. تمثل ثلاثية ابن رشد النظرية "فصل المقال"، و"مناهج الأدلة"، و"تهافت التهافت" وحدة واحدة<sup>(٢)</sup>. "فصل المقال" يضع النظرية، اتفاق الحكمة والشريعة، و"مناهج الأدلة" يكشف عن سوء استعمال الحكمة للدفاع عن الشريعة كما فعلت الأشعرية، و"تهافت التهافت" سوء فهم الشريعة لهدم الحكمة كما فعل الغزالي. وقد قام الفارابى من قبل فى ثلاثية "تحصيل السعادة" بوضع أسس الفلسفة الشاملة ثم "فلسفة أفلاطون" لبيان اتفاقها مع فلسفة أرسطو ثم "فلسفة أرسطو" لبيان اتفاقها مع فلسفة أفلاطون<sup>(٣)</sup>. "فصل المقال" النظرية و"مناهج الأدلة" تطبيقها فى علم

(١) القدر ص ٢٤٨-٢٤٩، السعادة ص ١٧.

(٢) تم عرض "فصل المقال" و"تهافت التهافت" فى انفصل الثانى عن الحكمة والشريعة.

(٣) تم عرض ثلاثية الفارابى فى الفصل الأول "العرض الجزئى والعرض الكلى" فى الجزء الأول

الكلام نقدا له وتحريرا للشرعية منه، و"تهافت التهافت" تطبقها في الحكمة وتحريرا لها من الشرعية. "فصل المقال" الإيجاب، و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" السلب المزدوج بصرف النظر عن الترتيب الزماني من سوء تأويل الأشاعرة للشرعية في "مناهج الأدلة" وسوء تأويلهم للحكمة في "تهافت التهافت".

فابن رشد على هذا النحو هو صاحب المشروع الفلسفي المتكامل الذي خصص لاتفاق الحكمة والشرعية "فصل المقال" ولنقد علم الكلام "مناهج الأدلة" وللدفاع عن الفلسفة "تهافت التهافت" ولاتفاق الحكمة الحضارية بين الحضارتين الإسلامية واليونانية في شروحه وتلاخيصه وجوامعه على أرسطو، وفي رد الفروع إلى الأصول في "بداية المجتهد" والضروري في أصول الفقه<sup>(١)</sup>.

٢- مناهج الأدلة. وهي المحاولة الأولى في تاريخ علوم الحكمة بل وفي باقي العلوم العقلية النقلية لنقد علم الكلام نقدا جذريا باسم الفلسفة كما حاول الغزالي القضاء في "تهافت الفلاسفة" على الفلسفة باسم علم الكلام. هي أول محاولة بعد ابن سينا لنقد علم الكلام بقول برهاني بعد أن اكتفى الاخوان وأبي حيان بالأقوال الجدلية والخطابية باسم العقل وليس باسم الاشراق. ولأول مرة يتحول النقد الجزئي إلى موضوعات علم الكلام إلى نقد كلي إلى النسق الأشعري برمته دون وضع علم كلام فلسفي أو إشراقي بديل كما فعل ابن سينا أو أبي حيان. فلا بديل عن علم الكلام إلا علوم الحكمة. لم يرفض الغزالي علم الكلام بل حرمه على العوام في "إلجام العوام عن علم الكلام". أما ابن رشد فقد نقده للعامّة وللخاصة على السواء مركزا على الأشعرية كما فعل ابن تيمية بعد ذلك مركزا على المعتزلة والشيعة، القدرية والرافضة. وهو موقف الفقهاء مثل ابن حزم وابن تيمية وابن الصلاح. وقد يكون ابن رشد في "مناهج الأدلة" فقيها أكثر منه متكلمًا أو فيلسوفًا. يدل "مناهج الأدلة" على نضج الموضوع، نقد علم الكلام، اعتمادا على المصادر الأولى، وتحليلا لبنيته الداخلية بالرغم من مسائله المتفرقة وإظهارا للرأي الخاص من داخل الموضوع وليس من خارجه، والرد على المتكلمين بطرقهم، جدلا بجدل، ونظرا بنظر،

"العرض" من المجلد الثاني "التحول".

(١) تم عرض الشروح والملاحظات والجوامع في الجزء الثالث والشروح من المجلد الأول (النقل). أما "بداية المجتهد" فيدخل ضمن إعادة بناء الفقه من العلوم النقلية في "من العقل إلى النقل".

ودليلا بدليل، وإذا كان الكندي قد بدأ يتحول من الكلام إلى الفلسفة في البداية فإن الفارابي يخلص الفلسفة من الكلام في النهاية. وإذا كانت الفلسفة في البداية قد تولدت من علم الكلام فاتها في النهاية تقضى على أبيها دفاعا عن استقلالها. وبين البداية والنهاية، يعرض الفارابي ويعلم، ويجمع ابن سينا ويؤلف دوائر معارف دون ان يبدو التزام الفلسفة إلا في الرسائل الصغرى<sup>(١)</sup>.

والعنوان نفسه دال لفظا لفظا "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الشبه المزيغة والبدع المضلة". ويعنى "الكشف" التوضيح والبيان والاعلان، كما يعنى "التعريف" الاعلان والاعخبار. فابن رشد يوضح ويبين وينبه ويحذر، ولا يضع ويجمع مثل ابن سينا. ويعنى تعبير "مناهج الأدلة" طرق الاستدلال والنظر، و"عقائد الملة" أى معتقدات الأمة وليست عقائد الله، إيمان مجتمع معين فى لحظة تاريخية معينة. فالعقائد تصورات اجتماعية ورؤى إنسانية من أجل إعادة تأسيس العقائد بطريقة البرهان<sup>(٢)</sup>. وأهم شىء هى العقائد أى التصورات قبل الأفعال والسلوك أو ما يسمى بلغة العصر الثقافة الشعبية. والسبب فى ذلك هو التأويل أى سوء التعامل مع النص. وهو التأويل الذى لم يأذن به الله ورسوله. فالتأويل أمر شرعى وليس موقفا كلاميا. والنتيجة وقوع الشبه المزيغة والبدع المضلة. فالشبهة نظريا أخف من البدعة، تؤدى إلى الزيغ. أما البدعة فعمليا تؤدى إلى الضلال. الشبه للمعتزلة، والبدع للأشعرية.

وتدور المعركة فى جو القديم، انتصارا للفلسفة ضد الكلام والتصوف. ويظهر التضاد بين الكلام والحكمة. فبالرغم من خروج الحكمة من الكلام فى البداية كما هو الحال عند الكندي إلا أنهما أصبحتا فى النهاية متضادتين، لكل منهما طريقة فى النظر، للجدل أو البرهان. ينقد ابن رشد علم الكلام دفاعا عن الإسلام وانتصارا له باسم الحكمة. "فمناهج الأدلة" كتاب ملتزم، له موقف واتجاه. يدرس علم الكلام بفلسفة فى التاريخ

(١) ومن المحدثين محمود قاسم. ولكن يبدو أن المحدثين مازالوا فقهاء، خطابين، سلفيين، نقدا وتحريحا، سيا ودما لفريق أو مدحا وثناء لفريق آخر بسرعة وانطباعية وبمنهج تاريخى يجمع بين النظرة الخطابية والنزعة العلمية، دفاعا عن ابن رشد دون تأويل أو قراءة، وربط بتاريخ المشرق والمغرب فى معركة الغزالي وابن رشد، محمود قاسم: للكشف عن مناهج الأدلة، مقدمة ص ٣-١٢٦.

(٢) وقد حاولت إعادة تأسيس العقائد كأيدولوجية ثورية فى "من العقيدة إلى الثورة" وكما فعل فيورباخ فى "جوهر المسيحية".

والحضارة واضعا إياه في نشأته وتطوره التاريخي. فهو علم تاريخي وليس علما مقدسا كما عرض محمد عبده في مقدمة "رسالة التوحيد"<sup>(١)</sup>.

ويحدث ابن رشد عن "المتكلمين من أهل ملتنا" أي أنها طائفة من الداخل وليست من الخارج تمثل موقفا من العقائد، من تراث الأمة وثقافتها. وأحيانا يتحدث عن المتكلمين عامة ويقصد الأشعرية خاصة. وأحيانا يجمع بين العام والخاص في "المتكلمين من الأشعرية". ولما كانوا فرقة في التاريخ انقسموا إلى متقدمين ومتأخرين. وأحيانا يستعمل ابن رشد اسم العلم، علم الكلام، صناعة الكلام، تجريدا له عن أصحابه بعد أن أصبح نمطا فكريا أو قولا جدليا مستقلا عن التاريخ. ويستعمل لفظ المتكلمين أكثر من لفظ الكلام علما أو صناعة للدلالة على أنهم فرقة أكثر منهم علما، جماعة أكثر منهم أصلا. أما الفرق، المعترلة أو الأشعرية، فإنها تمثل تيارا فكريا أو اختيار نظريا. ويستعمل ألقاب الحكماء والقديماء والفلاسفة بمعنى واحد، لا فرق بين وافد وموروث. والحكماء مثل المتكلمين قديماء ومحدثين. وقديماء الفلاسفة هم محدثو الحكماء، لفظ وافد ولفظ موروث. وتوضع الفرق الكلامية داخل الفرق الإسلامية كلها، الحكماء أولا والصوفية ثانيا مما يدل على قرب الكلام من الحكمة أكثر من التصوف. لذلك يضم الكلام إلى الحكمة مرة واحدة<sup>(٢)</sup>.

وأشهر طوائف المتكلمين في زمان ابن رشد أربعة: الأشعرية وهم عند أكثر الناس أهل السنة، فرقة السلطة واختيار الدولة، والمعترلة والباطنية والحشوية<sup>(٣)</sup>. ويسخر ابن رشد منها كلها. إذ أنه يطلق على كل منها "التي تسمى". وهي الفرق المشهورة التي يعرض ابن رشد لها. وهي مناهج أكثر منها فرق. فالحشوية منهج في البراهين على وجود الله أو في غيرها. وقد أطلال ابن رشد في الأشعرية وكأنها هي الفرقة في حين أن

(١) مناهج ص ١٢٢.

(٢) هناك تشابه بين مناهج الأدلة ومن العقيدة إلى الثورة في أن كليهما محاولة لنقد علم الكلام القديم وتطويره باسم العقل عند ابن رشد وباسم المصالح العامة عندى.

(٣) ذكر ابن رشد في مناهج الأدلة: المتكلمون (٢٢)، المتأخرون من المتكلمين (٢)، صناعة الكلام (٣)، الأشعرية (٣٠)، أشعرية (٧)، الأشعرى، قديماء الأشعرية، أهل السنة (١)، المعترلة (١٩)، الحشوية (٣)، الجبرية (٢)، الخوارج، الباطنية (١)، الحكماء (٦)، الحكماء القديماء (٤)، القديماء، الفلاسفة (١)، الصوفية (٣)، الدهرية، النصارى (٢)، البراهمة (١). وفي فصل المقال: الأشعرية (١٢)، المتكلمون، الكلام (١٠)، المعترلة (٤)، الحنابلة، الحشوية (١). الضميمة: المتكلمون (٢).

الحشوية والمعتزلة تقريبا لا يمثلان شيئا<sup>(١)</sup>. ولم يذكر الباطنية لأن ليس لها أدلة، نظرا لأنها منهج ذوقى وربما لاعتمادها على منهج الأشعرية. يعرض ابن رشد أسماء الفرق والتيارات كاتجاهات دون أماكن أو أشخاص أو تواريخ. فما بهم هو تحليل الخطاب الكلامي واكتشاف بنيته. وتصنيف الطوائف تصنيف بنوي. الأشاعرة ضد المعتزلة، والحشوية ضد الباطنية. والكل بمعيار التأويل، سوء التأويل أو حسنه بين الأشاعرة والمعتزلة، وظاهر التأويل وباطنه بين الحشوية والباطنية. فالأشاعرة حشوية المعتزلة، والمعتزلة باطنية الحشوية، والحشوية أشعرية المعتزلة، والباطنية معتزلة الأشاعرة. والهجوم على الأشعرية له الأولوية على الهجوم على المتكلمين عامة أو المعتزلة خاصة. لذلك يكثر تردد لفظ الأشعرية بعد أن أصبح تيارا يتجاوز شخص الأشعري، فيتحول شخص بمفرده إلى سلطة. ولهم قداماء ومحدثون أى أنه تيار متطور فى التاريخ وأحيانا يتوحد مع أهل السنة أى الاستئثار بالحق كله مع أن أهل السنة تعبير فى مقابل الشيعة. ويضم المعتزلة والخوارج والمرجئة وغيرهم من فرق أهل السنة، الفرقة الفاجية. وقد استقرت هذه التسميات قبل ابن رشد، ولكن ظل سلاح الألقاب مشهورا، أهل السنة والاستقامة والحديث، فرقة السلطة. وهو معنى مدحى. المعتزلة الذين اعتزلوا وفارقوا الجماعة، معنى قدحى. والأشعرية نسبة للأشعري، واشتقاقا من الفرد وليس من الجماعة أشاعرة. والحشوية من الذين يضعون المادة فى الصفات. والصوفية الذين يلبسون الصوف أو يصفون القلب. تعطى الفرقة التى تؤرخ الاسم المدحى لنفسها والاسم القدحى لخصومها. ودخلت الفرق غير الإسلامية ضمن الفرق الكلامية، النصارى ثم اليهود والبراهمة.

ويهاجم ابن رشد الغزالي بشخصه. فهو أشعري مع الأشاعرة، وصوفى مع الصوفية، وفيلسوف مع الفلاسفة. وهو ليس نقدا لأن رسالة المفكر الإسلامى أن يعمل فى كل العلوم، الكلام والفلسفة والتصوف. هو أصولى مع الأصوليين فى "المستصفى"، متكلم مع المتكلمين فى "الاقتصاد"، فيلسوف مع الفلاسفة فى "مقاصد الفلاسفة"، صوفى مع الصوفية فى "الاحياء". وابن رشد كذلك، متكلم مع المتكلمين فى "المناهج"، وفيلسوف مع الفلاسفة فى "التهاقت" و"فصل المقال"، وفقه مع الفقهاء فى "البدائية" وطبيب مع الأطباء فى "الكليات". وقد جاء أبو حامد بعد الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية فطم

(١) الأشعرية (٥ص)، الحشوية (٢)، المعتزلة (مطران).

الوادي على القرى أى أنه هدم كل شيء تم بناؤه من قبل<sup>(١)</sup>.

وقد نشأت الفرق من التأويل ظاهرا أو باطنا. وكلها اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة، وحرقت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات تأييدا لهذه الاعتقادات. وزعمت أنها الشريعة الأولى التى قصد بها جميع الناس. وأن من زاغ عنها فهو كافر أو مبتدع. وكلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة إذا ما قورنت بمقاصد الشرع. وينتهى ابن رشد إلى أنها كلها طوائف وليست فرقا. والطائفة لفظ قدحى، يدل على جماعة مذهبية مغلقة. تختلف فى الاعتقادات فى الله، وتحرف ألفاظ الشرع، وتخرجها عن ظاهرها، وأسقطوا هذه التأويلات على الاعتقادات، فالاعتقادات تأتى من الذات لا من الموضوع، من المتكلم لا من النص. وتكفر المخالف كما يكفرها المخالف. وينتهى الأمر إلى تكفير الكل والوقوع فى الضلال. بل تقع الحروب فيما بينها وتسفك الدماء. الفرق اضطراب وتشويش وخط وكأن الحضارة زيب، والتاريخ مسار من الوحدة إلى التفريق، ومن الهدى إلى الضلال. وهو موقف الفقهاء بوجه عام الذين يقومون بدور التطهير الحضارى بين الحين والآخر إذا ما طغى العقل على النقل، والوافد على الموروث، وتعددت الرؤى، وتكافأت الأدلة، كما فعل أحمد ابن حنبل والغزالي وابن تيمية والحركة السلفية بوجه عام. وهذا كله خروج عن مقاصد الشرع وعدم فهم لمقاصد الشريعة، وهو ما أكده الشاطبى بعد ذلك أيضا درءا للمخاطر الخارجية قبل سقوط غرناطة آخر مدينة أندلسية بعده بنحو خمسين عاما.

اختلف المتكلمون فى المؤول وغير المؤول. فالأشعريون يتأولون آية الاستواء وحديث النزول. وإذا لم يستطيعوا، أشاعرة ومعتزلة، فهم الأمثال بعلم بعيد فانهم يقعون فى التشبيه. فالأفضل لهم عدم التأويل. وهذا فى الحقيقة ليس نقدا للاشاعرة بل مدحا لهم حرصا على التنزيه ودرءا للمخاطر التشبيهية. لذلك يضع ابن رشد فى الخاتمة قانون التأويل<sup>(٢)</sup>.

وقد تجاوز الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية موضوع التأويل، وخرجوا على التأويل الشرعى. ولا يذكر ابن رشد مثلا لتأويل الخوارج. وربما كان يقصد تأويل "لا حكم إلا لله". وأحيانا تكون المقارنة بين الفرقتين الكبيرتين، الأشعرية

(١) فصل ص ٢٧، منهاج ص ١٨٢.

(٢) منهاج ص ١٣٥/١٣٨-٢٤٨/٢٥١، فصل ص ٣٥/١٦.

والمعتزلة، في ممارسة التأويل. لقد نشأت فرق الاسلام بسبب التأويلات والظنون بأن على الشرع أن يصرح بها وكفرت وبدعت بعضها بعضا.

لقد بلغت القوة النظرية لبعض المتكلمين القوة الجدلية كما هو واضح من بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة. وبالرغم من أن الأشاعرة أقل تأويلا من المعتزلة يقع اللوم على الأشعرية بعد أن أصبحت التيار الغالب فأوقعت الناس في التباغض والحروب، وفرقت الشرع والناس كل تفريق. وكفرت كل من لم يعرف الباري بالطرق التي وضعوها في كتبهم وهم، عند ابن رشد، الكافرون الضالون بالحقيقة، تكفيرا بتكفير، واستبعادا باستبعاد، لا فرق بين الأشاعرة وابن رشد. فالكلام تشغيب في مقابل التقليد. وكلاهما ضد النظر. وقد دعا الله الجمهور إلى معرفته عن طريق وسط يرتفع به عن حضيض المقلدين. والاعتقاد على هذه الأقاويل منذ الصبا هو الذي جعل طرق الأشعرية تنتشر بين الناس، وسبب الانحلال من المعقولات<sup>(١)</sup>.

يخرج المتكلمون على ظاهر الشرع. ويتأولون كما يفعلون في قولهم في العالم. فانه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع عدم المحض ولا يوجد حتى فيه. هنا يبدو ابن رشد ظاهري النزعة يرفض تأويل المتكلمين مع أنه يمارس التأويل ويضع فيه قانونا في نهاية "مناهج الأدلة". هو موقف فقهي. إذ لا يعقد إجماع على تأويل، ولا يتصور أن يكون فيه إجماع كما أقر الغزالي بذلك في "فيصل النفرقة". فالمسافة ليست بعيدة بين ابن رشد والغزالي من هذه الناحية<sup>(٢)</sup>.

وكثير من أصول الأشاعرة سوفسطائية، تجدد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسيبات والصور الجوهرية والوسائط وهي طرق ينقصها شرائط البرهان، ولا تقضى بيقين إلى وجود الله. هي طرق لا هي مع الخواص ولا هي مع الجمهور. ليست يقينية خاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع أي الطرق البسيطة القليلة المقدمات، القريبة النتائج، المعروفة بنفسها. لا تقنع الخاصة، ولا تفهمها العامة كالمنطق عند الفقهاء الذي لا يفيد الذكي ولا يفتنح به البليد. يكشف العلماء عورها لأنها غير برهانية وصعبة

(١) مناهج ص ٢٠٧، فصل ص ٢٨.

(٢) انظر دراستنا "الاشتباه في فكر ابن رشد"، عالم الفكر، الكويت ١٩٩٨.

على الجمهور وبعيدة عن طباعه. كل براهين الأشاعرة على وجود الله تشغيب وشكوك عويصة لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الحكمة فضلا عن العامة. ولو كلف الجمهور بها لكان من باب تكليف مالا يطاق<sup>(١)</sup>.

طرق الأشاعرة ليست طرقا شرعية. لم ترد بالنص. كل متكلم يجتهد رأيه في استنباط الأدلة من الآيات والأحاديث. وليس أحدها أولى من الآخر. لم يقصد إليها الشارع في تعليم الجمهور أو نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان من قبلها. وهناك طرق في الكتاب أفضل منها وهو حكم قاس على الأشعري لأن دليل التمانع مستقى من النص مثل دليلي العناية والاختراع عند ابن رشد. ابن رشد هنا نقلي، يرى أن الكتاب مصدر كل برهان. كما أنه يرفض اجتهاد المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة مع أنها اجتهادات تحاول تنظير الآيات وإيجاد أسس عقلية لها. وتتعدد الاجتهادات طبقا لفهم الآيات وقدرات العقل. واجتهادات ابن رشد نفسها، طرق الشرع من الكتاب العزيز، اجتهادات مثل غيرها قد يراها البعض أيضا كما يرى هو طرق المتكلمين<sup>(٢)</sup>.

وطرق الأشعرية المشهورة لإثبات وجود الله ليست طرقا نظرية يقينية ولا شرعية يقينية. لا تتفق مع يقين العقل ولا يقين النقل. في حين نبه الكتاب على أدلة وجود الصانع. وقد جمعت بين صفتي اليقين والبساطة. وهي قليلة المقدمات، قريبة النتائج. فاندتها تمرين العقل على الاستدلال وإيجاد التوافق بين العقل والوحي. كما أن طرق العقل التي سلكها الأشاعرة للتصديق بوجود الله ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان بها. وهنا يبدو ابن رشد فقيها. فمن الذي يكتشف هذه الطرق إلا المتكلم؟

ومن ثم لا بد من الاجتهاد لخراجها كما تفعل الأشعرية وابن رشد على حد سواء لا فضل لأحدهما على الآخر، ومن طرقهم المشهورة بيان أن العالم حادث، وإثبات الحدوث عن طريق تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وطريقتهم في إثبات حدوث الجزأ الذي لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد، طريقة معنصاة، تذهب على كثير من أهل الرياضاة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور. وهي طريقة غير برهانية ولا تقضى بيقين إلى

(١) مناقج ص ١٤٨/١٣٦-١٩٣/١٣٧.

(٢) مناقج ص ١٣٥/٢٥٠، فصل ص ٣٤/٢٢.

وجود البارئ. كما أن أدلة الأشعرية لإثبات الجزأ الذي لا يتجزأ أدلة خطبية مثل استدلالهم المشهور بأن الفيل أعظم من النملة لأن أجزاءه أزيد من أجزائها. فهو مؤلف من أجزاء وليس كلا واحدا بسيطا. إذا فسد الجسم فإنه ينحل إليها، وإذا تركب فإنه يتركب منها. وهو خلط بين الكم المنفصل والكم المتصل<sup>(١)</sup>.

والسؤال هو : وهل وجود الله يثبت نظرا أم يثبت عملا، بالبراهين العقلية أم بجهاد الفرد ونضال الجماعة والدفاع عن مصالح الأمة وفي قمة ذلك يأتي الشهداء؟ يمكن نقد الأدلة النظرية كلها، ويبقى الدليل الغائي، الله كغاية للكون تتحقق بجهد الأفراد والجماعات حتى يتحول الوحي لنظام مثالي للعالم<sup>(٢)</sup>.

وأما طرق المعتزلة فلم يعرفها ابن رشد لأنه لم تصل إلى الأندلس من كتبهم شيء يمكن معرفة طرقهم منها. لم تصل كتبهم إلى المغرب، وهدمت في المشرق، ولم تبقى أفكارهم في معظمها إلا من خلال الخصوم، ومتكلمي السلطان. ومع ذلك يحكم ابن رشد بأن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية، وأن تأويلاتهم لآيات كثيرة وأحاديث كلها ظنون صرحوا بها للجمهور. في حين أن المعتزلة ليست لهم أدلة نظرية على وجود الله ولكن لديهم تصور لله لأنهم لا يأخذون الطبيعة سلما لله كما تفعل الأشاعرة. وقد بلغ المعتزلة والأشاعرة القوة الجدلية وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا.

ويأتي ابن رشد بالتبديل، معرفة عقائد الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، وهي مقاصد الشارع اعتمادا على التأويل الصحيح. غرض مناهج الأدلة" البحث عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وانجرت في ذلك كله مقصد الشارع بحسب الجهد والاستطاعة. ومقياس الظاهر لصحة العقائد تجعل ابن رشد ظاهريا للجمهور وباطنيا للعلماء. ولا يستعمل ابن رشد لفظ الخاصة في مقابل العامة بل العلماء في مقابل الجمهور. مقصد الكتاب معرفة ظاهر الشرع وليس تأويله. وطرق الكتاب هي

(١) وهو النقد الذي وجهه برجسون أيضا لعلم النفس التجريبي والوضعية الاجتماعية.

(٢) وهذا ما وصل إليه كائط في استحالة البراهين العقلية والبعديّة على وجود الله واستبقاء الدليل الغائي. وهو ما أكد أيضا فشته وهيجل. وتحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم ما تسميه الحركات الإسلامية المعاصرة الحاكمة. انظر دراستنا "الحاكمية تتحدى"، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والمصر والحداثة ص ٤٢٩-٤٥٠.

الأثم إقناعا وتصديقا. أما طرق الأشاعرة والمعتزلة فانها لا تقبل النصرة بطبيعتها ولا تتضمن التنبية لأهل الحق على التأويل الحق، ولا هي حق. لهذا أدت إلى كثير من البدع. طرق الكتاب أثم إقناعا. تقبل النصرة بطبيعتها، وتنبه أهل التأويل على التأويل الحق. ولا توجد عند الأشاعرة ولا المعتزلة. ويمكن معرفتها بحسن استخدام النظر وحسن استخدام التأويل حتى يظهر اتفاق الحكمة والشريعة.

ومنهج ابن رشد منهج عكسي، يقوم على تفهم مقاصد الشرع وتأويل النصوص طبقا لظواهرها. وهو المنهج الأصولي الظاهري. فهم المقاصد أولا ثم الارتداد منها لتأويل ظاهر الشرع. العلة الغائية تسبق العلة المادية، والقصد الكلي يسبق التأويل الجزئي. والمقاصد هي التي حددها الأصوليون وأبلغها الشاطبي: وضع الشريعة ابتداء دفاعا عن الضروريات الخمس: الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة الثابتة (الدين)، والكرامة (العرض)، والثروة (المال). فأصول الفقه هو الأصل الذي يرتكز عليه أصول الدين. والأصولي هو المتكلم وليس المتكلم هو الأصولي. أصول الفقه هو الأصل، وأصول الدين الفرع. والأصول الكلية لا خلاف عليها بين الأصوليين. فهي مستقراة من أحكام الشريعة، تطابق العقل والمصلحة. بل إنها أصبحت علما مستقلا هو علم "الاشباه والنظائر" أو "علم القواعد الفقهية" الذي يضع القواعد والمقدمات العامة للاستدلال بحيث يكون القياس الشرعي صحيحا ومنتجا. وأسلوبه أسلوب الفتاوى. يبدأ بسؤال متخيل ثم يجيب عنه. وهو الأسلوب القرآني في الآيات التي تبدأ بلفظ "وسألونك".

ولكن يظل السؤال: ماذا لو اختلف المتكلمون في فهم المقاصد وتأويل النصوص؟ ما مقياس الصواب والخطأ؟ نظل كل المحاولات تأويلات ذاتية وتدعي كلها الموضوعية في وضع مقاصد الشرع. ولا يمكن لأصولي فرض فهم معين للعقائد وتأويله الظاهر على الناس وإلا أصبح متكلمًا يجوز عليه نقد المتكلمين. لا يوجد مقياس صوري لصحة العقائد. ولا يوجد مقياس موضوعي لمعرفة مقاصد الشرع مادام النص أصبح مقروءا. ولا يوجد صدق نظري للعقائد. فهي بواعث على السلوك، ونداء إلى العمل، وأقرب إلى الصيرورة التاريخية.

يبحث ابن رشد عن العقل الشرعي أي الطرق الشرعية لفهم الكتاب، فهل هذا ممكن؟ هل توجد طرق شرعية في الكتاب أم أنها متوقفة على قراءة ابن رشد له؟ ولماذا لم يدركها الأشعرية وهم حريصون عليها حرص ابن رشد، وهم أهل السنة وهو الفقيه؟ وما

هي المقاييس الموضوعية لهذه الطرق الشرعية التي لا تتوقف على فهم القارئ؟ وما دام هناك قارئ فما هي المقاييس الموضوعية له حتى تخفف من حدة الأهواء والمصالح؟

وكل فرق الملة تثبت القياس إلا طائفة تدعى الحشوية سخرية منها. وهم محجوجون بالنصوص. فابن رشد يستعمل منهج النص الذي تقبله الحشوية لنقد موقفهم في رفض النظر والقياس. فعندهم أن الطريق إلى الله السمع لا العقل أي أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى الإنسان من صاحب الشرع ويؤمن به كما يتلقى من أحوال المعاد وكل ما لا دخل فيه للعقل. وهو ضلال ظاهر، وتقصير في حق الشرع الذي نصب الأدلة على معرفة الله نصاً، والاقرار به. كما تظهر في أكثر من آية الدعوة إلى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها. ويعترض الحشوية على العقل بأنه لو كان الإيمان واجبا بالعقل لدعا إليه النبي الناس. فالإيمان بالسمع لا بالعقل. ولو كانت العرب تعترف بالباري تعالى فلم الدليل النظري عليه؟ ألا يكون ذلك تحصيل حاصل؟ والحقيقة أنه لا يوجد إنسان بلغ به ضعف العقل وبلاغة الذهن لا يفهم الأدلة الشرعية. النص بديهى فطرى، يخاطب الذهن ويتجه إلى الشعور كالدليل إن لم يكن أعمق وأحر وأمتن. والحنبلة حشوية أيضا لأنهم يحملون آية الاستواء وحديث النزول على ظواهرها في حين يؤولها الأشاعرة. وقد ذكرها الحنبلة في معرض صفة الجسمية في معرفة التنزيه وإثباتهم لها. والشرع أقرب إلى الإثبات منه إلى النفي. وهي من الصفات المسكوت عنها عند ابن رشد. يوجب الشرع إثبات الجسم مثل النبيين والوجه ولكن على نحو أتم وأكمل في الله عما في الإنسان<sup>(١)</sup>.

ويتهمها ابن رشد بأنها ضالة مع أنها تأخذ بالظاهر ولا تؤول مثله. والتأويل عمل في الآيات، قد يخطيء وقد يصيب. وقد يكون عمل الآية في النفس أوقع. ابن رشد متكلم ينسى مواقفه الظاهرية الأولى. الفرق بين ابن رشد والحشوية ليس بعيدا. كلاهما ظاهريان، يرى الدليل النصي في الظاهرية والدليل الباطني في النص عند ابن رشد.

وبالرغم من ذكر الباطنية كفرقة رابعة في الإحصاء الأول إلا أنه يشار إليهم كصوفية وكان الباطنية صوفية، والصوفية باطنية. ولم يستعرض ابن رشد طرق الصوفية

(١) منهاج ١٣٤-١٣٥/١٧٠-١٧١، فصل ص ١٦/١١.

لأنها ليست نظرية أى مركبة من مقدمات وأقيسة. طريقها ذوقى. والمعرفة تقذف فى القلب بناء على كبح جماح النفس، وإيمامة الشهوات، وإقبالها بالفكرة على المطلوب. ويعتمدون فى ذلك أيضا على ظواهر الشرع مثل ابن رشد. فالكل إلى رسول الله منتسب. ويسلم ابن رشد بوجود هذا الطريق للخاصة وليس للعامه مثل الفلسفة والكلام. ولو كان عاما لبطل للنظر، والقرآن دعوة إلى النظر. كما يوافق على أن يكون العمل بهذا المعنى شرط لصحة النظر، أداة للمعرفة وليس المعرفة ذاتها. التصوف للخاصة وليس للعامه. والقرآن دعوة للنظر وللعمل على حد سواء. التصوف طريق شرعى بمعنى العمل وإن كان ناقصا فى النظر. ويلاحظ أن حكمه على التصوف أخف من حكمه على الكلام. لذلك لم يستطع مشروعه العقلانى التخفيف من سيادة التصوف فى المغرب العربى وانتصار الغزالى فى النهاية وسيادته فى التاريخ. مع أن التصوف والأشعرية واجهتان لعمله واحدة. فنقد أحدهما دون الآخر خطوة إلى الأمام، وخطوة إلى الخلف كملأ لقربة مقطوعة<sup>(١)</sup>.

بالرغم من نقد ابن رشد للباطنية إلا انه يعتبر الله بخص برحمته من يشاء، ويوفقه إلى فهم شريعته واتباع سنته، ويطلعهم على مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، والكشف عن زبغ الزائغين من أجل العلة وتحريف المبطلين من الأمة. وهى لغة الفقهاء حراس الشرع التى لا تختلف عن لغة أهل السنة أو لغة دعاة الباطنية. كل فريق يشعر أن الله اختاره لانتقاد الأمة ضد المنحرفين المارقين الخارجين عليها. لذلك يشيع مفهوم الخاصة والعامه عند الجميع، متكلمين وحكماء وصوفية. كل منهم يظن أنه من الخاصة وغيره من العامه. والعجيب أن يؤمن ابن رشد بحدِيث "الفرقة الناجية" الذى يشكك فى صحته ابن حزم والذى يستخدمه الأشعرية منذ الغزالى فى "الاقتصاد" للدفاع عن أهل السنة ضد الخصوم<sup>(٢)</sup>.

وتفرض قسمة الناس إلى خاصة وعامه عدة تساؤلات. هل علم الخاصة علم باطنى بالضرورة يقوم على التأويل؟ إلا يكون علما اجتماعيا يدافع عن مصالح الناس؟ وإذا كان كذلك فكيف يحجب ويكون للخاصة مع أنه يدافع عن مصالح العامه ويكون العامه أولى بمعرفته؟ وإذا كان علم الخاصة هبة من الله لهم وليس لكتسابا مثل علم العامه

(١) منهاج ص ١٤٩/١٣٢.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" ج٥ الايمان والعمل والامامة ص ٣٩٨-٤٠٦.

فكيف يمكن الاستفادة منه وتعليمه للناس؟ ولماذا يكون للخاصة اليقين وللعامّة الظن، علم الخاصّة من الله وعلم العامّة من الناس؟ وماذا عن الشرع الذي ترك الناس على الواضحة ليها كنهها دون ما حاجة إلى علم الخاصّة واحتكار التأويل لهم في مقابل علم العامّة؟ ولماذا تكون العامّة عاجزة عن التفكير، مستبعدة من العلم في حاجة إلى خاصّة تقودها؟ أليست هذه نظرة تكبر ووصاية واستعلاء على الجماهير، وهو النقد الموجه عادة إلى المتقنين؟ ألا تنتج العامّة قياداتها الفكرية؟ وهل هي قسمة شرعية، الخاصّة هم الراسخون في العلم الذين يعرفون التأويل، أهل الباطن كما هو في قصة الخضر وموسى أم أنها قسمة واقعية نظرا لظروف التعليم واختلاف الطبائع يقرها الشرع أم أنها قسمة بتبوية في طبيعة الذهن نظرا لتطابق الوحي والعقل والطبيعة، جمعا بين ما هو كائن، الواقع، وما ينبغي أن يكون، الذهن خاصّة وقد أجمعت على القسمة طوائف الأمة، متكلمين وحكماء وصوفية حتى الأصوليين في المفتى والمستفتى؟ وهل يجوز حجب العلم عن العامّة دون تعليمها فتتحول إلى خاصّة؟ هل هي قسمة ثابتة أم متحركة؟ إلا يتغير الخاصّة إلى عامّة لو كان فهمها أقل، والعامّة إلى خاصّة لو كان فهمها أعمق؟ عيب الخاصّة في الأغلب أنهم فقهاء السلطان في كل عصر للسيطرة على العامّة مع وجود خاصّة أخرى تلتحم بمصالح العامّة ضد السلطان وخاصته ثم تقوم خاصّة السلطان بتكفيره واستبعاد خاصّة العامّة وهم معارضو السلطان، فتتهمهم خاصّة السلطان بالخروج على الشرع والكفر كما حدث للحلاج والسهروردي. إلا يمكن الجمع بين علم الخاصّة واتباع السنة، بين الباطن والظاهر؟ هل تعنى الخاصّة ضرورة التأويل وبالتالي الانتهاء إلى الزيغ والضلال؟ وقد تختلف الخاصّة بينها، خاصّة المتكلمين مع خاصّة الحكماء، خاصّة أهل النظر وخاصّة أهل الذوق، فأيهما لديها اليقين<sup>(1)</sup>؟

خامسا: نقد النسق الأشعري (نظرية الذات والصفات والأفعال).

بالرغم من حديث ابن رشد عن الفرق إلا أنه ينقد علم الكلام باعتباره نسقا عقائديا له بنيته الخاصّة بالرغم من عدم إظهارها تماما بأقسامها المختلفة. وهي بنية خماسية تتضمن خمسة فصول: الأول البرهنة على وجود الله دون نظريتي العلم والوجود، والثاني القول في الوجدانية وهو أحد أوصاف الذات الستة: الوجود، والقدم، والبقاء، والقيام

(1) مناهج ص ١٣٢.

بالنفس، والتنزيه، والوحدانية. والثالث الصفات وهى سبع: العلم، والقدر، والحياء، والسمع والبصر والكلام والارادة. والرابع فى معرفة التنزيه، عودا إلى أوصاف الذات الستة. والخامس فى معرفة أفعال الله، انتقالا من التوحيد إلى العدل فى خلق الأفعال (القضاء والقدر)، والنبوة، والمعاد، والاستحقاق، باستثناء الايمان والعمل والامامة. والغريب التخلّى عن المشكلة السياسية لأن الخصم فيها ليس الأشاعرة بل الشيعة، وهى معركة داخلية بين فرق أهل السنة. ومع ذلك كان يمكن رفض شرط القرشية، موضوع الخلاف بين الأشعرية والشيعة من ناحية والمعتزلة والخوارج من ناحية أخرى. وإذا كانت الفكرة الشائعة عن ابن رشد أن مشروعه فكرى يهدف إلى السياسة فأين الامامة؟ ونظرا لأهمية التأويل فقد خصصت له الخاتمة "قانون التأويل". ويغلب موضوع العقل والنقل فى مبحث العدل وغلبة خلق الأفعال. ومن الطبيعى إلا تكون القسمة ثنائية، إلهيات ونبوات أى عقليات وسمعيات وابن رشد هو العقلانى. فهى قسمة متأخرة غلبت على القرنين السابع والثامن. ومن الطبيعى إلا تظهر المقدمات النظرية الأولى، نظرية العلم ونظرية الوجود لأنهما لم يتضخما ويصبحان نصف العلم أو أكثر إلا بعد القرن الخامس فى عصر ابن رشد وفى القرنين التاليين له قبل أن يتوقف العلم كلية فى دورته الأولى. ومن حيث الكم أطول الفصول الخامس، فى معرفة أفعال الله، ثم الرابع، فى معرفة التنزيه، ثم الأول، فى البرهنة على وجود الله، ثم الثالث، فى الصفات، وأصغرها الثانى، القول فى الوحدانية<sup>(١)</sup>.

١- الأدلة على وجود الله. يبدأ ابن رشد نقده لعلم الكلام بموضوع البراهين على وجود الله دون أن يتعرض لنظريتي العلم والوجود بل يدخل فى العقائد مباشرة دون أصولها النظرية. ربما لأنه فقيه يرى أنها أمور زائدة<sup>(٢)</sup>. وربما لأنها عقلية خالصة لا اعتراض عليها. ومعرفة الصانع أول معرفة تجب على المكلف. وهكذا قصد الشارع فى الكتاب. وقد يوضع سؤال: هل معرفة الصانع نظرية أم عملية، معرفة الخير والشر أو الحسن والقبح أو الواجب والمحرم أى معرفة قواعد السلوك؟ المعارف النظرية بعدية وليست قبلية بدليل عدم اعتماد علم الاصول على معرفة الله واكتفائه بذكر الشارع لأن

(١) الخامس (عدد الصفحات) (٥٥)، الرابع (٢٤)، الأول (٢٣)، الثالث (٨)، الوحدانية (٥).

(٢) وقد قام الأزهر بحذفها فى مناهجه للتدريس فى كليات اصول الدين.

الشريعة الإسلامية شريعة وضعية كما يقول الشاطبي في "الموافقات". وكيف يمكن الجزم بأن هذه الطريقة التي يستتبها ابن رشد هي التي قصدتها الشارع في الكتاب مادام أصبح مقروءا ومؤولا؟<sup>(١)</sup>.

وتتضمن البرهنة على وجود الله نقد دليل أهل الظاهر ونقد دليلى الأشاعرة، دليل الجواهر الفرد، ودليل الممكن والواجب ثم عرض ابن رشد الدليلين البديلين، دليل العناية، ودليل الاختراع<sup>(٢)</sup>. وليس لأهل الظاهر أى الحشوية منهج إلا السمع دون العقل. وليس للاشعرية منهج إلا العقل المزيف الذى يساء استخدامه تبريرا للشرع. ويقترح ابن رشد المنهج العقلى الشرعى الذى يحسن استخدام العقل، ويعرف مقاصد الشرع من الكتاب أى الجمع بين الحسنيين. والعقل الشرعى هو العقل المنطقى البديهى الفلسفى الفطرى وليس العقل المزيف، الايمان المقنع، العقل الغيبى الذى يدمر العالم ويقبله رأسا على عقب.

أ- دليل القم والحديث. والبرهان الأول وهو الأشهر الذى تعتمد عليه العامة هو برهان القدم والحديث. ويقوم على ثلاث مقدمات:

أ- الجواهر لا تنفك عن الأعراض. وهى مقدمة طبيعية يتفق عليها علماء الطبائع ولكن الأشاعرة يثبتون عكسها.

ب- الأعراض حادثة أى متغيرة وليس بالاضافة إلى موجود قديم.

ج- ما لا ينفك عن الحوادث حادث، وهو تحصيل حاصل: فإذا كان البرهان يقوم على الاضافة، فالمتضايفان متساويان فى القيمة ومشروطان بعضهما البعض، يعتمد كل منهما على الآخر مثل الكبير والصغير، العظيم والحقير، الطويل والقصير، البدين والنحيل. وكلاهما نسيبان، نسبة كل منهما إلى الآخر وليسا مطلقين. ولا يوجد طرف واحد مطلق.

والمقدمة الأولى، إذا كان المقصود بها الأجسام المشار إليها فهى صحيحة. فهى مقدمة علمية تجريبية يتحقق من صدقها العلم الطبيعى. فهى صحيحة علميا. وإذا عتوا بها الجزء الذى لا يتجزأ، الجواهر الفرد غير القابل للقسمة ففيه شك لأنه غير معروف بنفسه.

(١) مناهج ص ١٣٤.

(٢) السابق ص ١٣٢-١٥٤.

وفى وجوده أقاويل متضادة، ولا تستطيع قوة صناعة الكلام التحقق من صدقها كما يستطيع ذلك البرهان. والأدلة التى تستعملها الأشعرية لاثباته خطيبة أى إنشائية شعبية تصويرية مثل ضرب المثل بالفيل والنملة على الأجزاء ونقصها. الجوهر الفرد أسطورة، مجرد افتراض، قول لا يمكن البرهنة عليه بعلم المنطق بل بعلم الطبيعة. كما تقوم المقدمة على الخلط بين الكم المنفصل والكم المتصل أو باختصار بين الكم والكيف. المتصل هو الذى له طرفان ووسط، والمنفصل ليس كذلك. المتصل به أعظم وأكبر، والمنفصل أكبر وأقل. الهندسة فى مقابل الحساب، والرياضة فى مقابل الطبيعة. وقد يقال: إلا توجد ذوات أقل وقدرات وأوسع نطاقا (مخ الانسان) وقدرات أكثر وقدرات أقل(الحيوان)؟ إلا توجد نوعيات فى الذرات الطبيعية؟ هل الذرات الحية هى نفسها الذرات المصمتة؟ إلا يؤدى الاختلاف الكمي إلى اختلاف كيمي؟<sup>(١)</sup>.

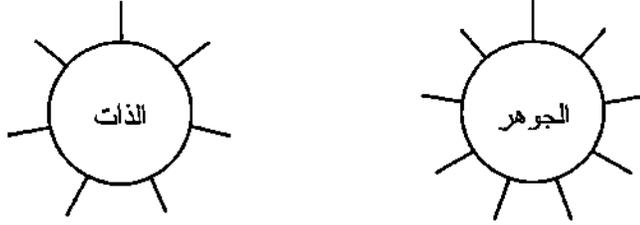
ولا يمكن الانقسام إلى مالا نهاية لأن أقسام المتناهي متناهية. وهى من البديهيات. وفى نفس الوقت لماذا لا ينقسم الجزء الذى لا يتجزأ إلى مالا نهاية، ويكون فى المتناهي أجزاء لا نهاية لها؟ وهو تناقض لأن أجزاء المتناهي متناهية كالبديهية الأولى. فالأشاعرة فى حمة الفكر الدينى ينسون أوائل المعلومات. وإذا كان الجزء الذى لا يتجزأ حادثا فما المقابل للحادث مادام الحادث عرضا من الأعراض؟ وإذا وجد الحادث ارتفع الحدوث لأن الأعراض لا تفارق الجواهر. وإذا كان الوجود من غير عدم فيماذا يتعلق فعل الفاعل مادام لا يوجد وسط بين الوجود والعدم؟ وهذا هو الذى اضطر المعتزلة أن تجعل عدم شيئا. ويلزم المعتزلة أيضا أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل. ويلزم الفرقتين، المعتزلة والأشاعرة، القول بالخلاء<sup>(٢)</sup>.

هذه الشكوك كلها ليست فى قوة صناعة الجدل. ومن ثم لا تصح أن تكون هذه المقدمات طريقا إلى معرفة الله وبخاصة للجمهور لأن طريقة معرفة الله فى الشرع أكثر وضوحا. قد تكون مقدمة إلهية مقنعة، صورة المركز والمحيط ثم تنتقل بعد ذلك إلى الفكر السياسى، الحاكم والمحكوم. فلا فرق بين علاقة الجوهر والأعراض وعلاقة الذات والصفات من حيث البنية. ولما كان الحدوث عرض لزمهم وضع الجوهر كحامل

(١) السابق ص ١٣٩-١٤٠، وهو نفس موضوع حجج برجسون ضد زينون الايلى، حجة السلخفاة وأثيل.

(٢) السابق ص ١٣٩-١٤٠.

للأعراض مثل الذات كحامل للصفات حتى يمكن الانتقال من المحمول إلى الحمل، ومن التغير إلى الثبات، ومن المحيط إلى المركز.



المقدمة الثانية، جميع الأعراض محدثة، مقدمة مشكوك فيها تقوم على قياس الغائب على الشاهد، بعض الأجسام وبعض الأعراض محدثة. وهو تحصيل حاصل، مادام عرشنا فهو محدث لأن المحمول يساوى الموضوع، مجرد خلاف لفظي، ولا حاجة إلى المرور بالأعراض إلى الأجسام بل من الأجسام إلى أجسام أخرى مباشرة مادام الأمر فى الحالتين قياس الغائب على الشاهد. والجسم السماوى الغائب مشكوك فى إلحاقه بالجسم الارضى فى الشاهد. الشك فى حدوث أعراض كالشك فى حدوث نفسه لأنه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه. اذلك يكون للفحص فى حركته من أجل الانتهاء إلى معرفة الله بيقين، وهو طريق الخواص، طريق إبراهيم لأن الشك كله فى ألوهية الأجرام السماوية. والزمان عرض ويصعب تصور حدوثه لأن الحادث يتقدم بعدم بالزمان. ويصعب تصور حدوث المكان الذى تكون فيه العالم لأنه إن كان خلاء يتقدم حدوثه خلاء آخر. وإذا كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن لزم أن يكون هذا الثانى فى مكان فيحتاج الجسم إلى جسم إلى مالانهاية<sup>(١)</sup>.

هذه كلها شكوك عويصة. وأدلتهم لابطال قدم الأعراض لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثا، من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة إن لم تكن حادثة. فاما أن تكون منتقلة من محل إلى محل أو أن تكون كامنة فى المحل، ويبطلون القسامين. ويظنون أنهم أثبتوا أن جميع الأعراض حادثة فى حين أنهم بينوا أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث لا ما يظهر حدوثه ولا ما يشك فى أمره مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية. ترجع كل أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الغائب على الشاهد،

(١) السابق ص ١٤٠-١٤١.

وهو دليل خاطيء لأن النقلة معقولة بنفسها، وهو أساس الفكر الدينى الكلامى مثل المهندسين فى الالهيات.

والدليل كله أيضا تدمير للعالم وقياس للغائب على الشاهد. فهل الجبل والشمس والقمر والسماء والأرض والعالم أراض؟ هل يجوز أن تكون على غير ما هى عليه؟ كلها قسمة داخلية وحديث العقل مع نفسه لايجاد اتساق له، ونوع من الرضا والطمأنينة الذاتية والايهام بالتفكير والاستقلال، خداع أمام النفس، واتساق واطمئنان لتطابق الفكر مع الايمان ذاتيا بالوهم. ومحاولة المتكلمين ايجاد برهان عقلى، حدوث الأعراض لاثبات حدوث الأجسام اجتهاد يقوم علم الكلام كله عليه، ويكاد يقترب من تصور علوم الحكمة التى تستعمل أيضا ثنائية الحادث والقديم.

والمقدمة الثالثة، مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، مشتركة الاسم لأنها يمكن أن تفهم على معنيين: الأول مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من أحادها. والثانى مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه. والمعنى الثانى صحيح أى مالا يخلو من العرض المشار اليه لأنه لو كان قديما لخلا من الأعراض، هو خلف لا يمكن. وأما المعنى الأول فلا يلزم منه المحال لأنه يمكن تصور المحل الواحد تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، متضادة أو غير متضادة كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر. لذلك لما شعر متأخرو المتكلمين ضعف هذه المقدمة أرادوا تقويتها فبينوا أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها إذ لا يوجد عرض فى محل إلا ووجدت قبله أعراض لا نهاية لها. وذلك يودى إلى امتناع الموجود منها المشار اليه لأنه لا يوجد إلا بعد انقضاء مالا نهاية له. ولما كان لا ينقضى وجب ألا يوجد هذا المشار اليه. والقول بأن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده ليس صادقا من جميع الوجوه لأن الأشياء التى توجد بعضها قبل بعض قد توجد إما على جهة الدور أو على جهة الاستقامة. على جهة الدور تكون غير متناهية، وعلى جهة الاستقامة لا يكون متناهيًا لأنه إذا لم يوجد الأول لا يوجد الأخير. وتحديد طريقي التعاقب على الدور أو الاستقامة يكشف مسارين فكريين. الأول المسار العلمى حيث هناك تداخل بين العلة والمعلول، والمسار الدينى الذى يوجب الوصول إلى علة أولى. والمعاب هو الفكر التمثيلى. فكل مثل يطابق ولا يطابق، ونقص فى التجريد. وهذا كله توهم برهان وليس

برهاننا. وليس برهاننا بسيطاً يليق بالجمهور والذي كلف الله به عباده بالإيمان به. فطرق الأشعرية ليست برهانية للفلاسفة ولا شرعية للجمهور. والحقيقة أن هذه المقدمة تحصيل حاصل وكأنها تقول الحادث حادث، تكرر الموضوع والمحمول. وقد لا تكون هناك حاجة إلى كل هذا النقد المنهجي المنطقي الذي قام به ابن رشد، ولكنه الفيلسوف الذي ينقد المتكلم من تصور أدق ومنظور أوسع. ولا فرق بين مالا يخلو من جنس الحوادث أو حادث واحد. والمطلوب في الحجج الكلامية ليست الحقيقة في الواقع بل الاتساق العقلي حتى لا يعيش الإنسان موزعاً بين عقله وإيمانه. فهذه ليست براهين علمية خالصة للخاصة كما هو الحال في براهين الفلاسفة، ولا هي واضحة وبسيطة للعامة كما هو الحال في الشواهد الروحية<sup>(١)</sup>.

ب- دليل الجوهر الفرد. والدليل الثاني هو دليل الجوهر الفرد (دليل الجزء الذي لا يتجزأ) يقوم على أن العالم حادث. وهي مقدمة تقوم بدورها على مقدمات أخرى هي تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ. ولما كان الجزء الذي لا يتجزأ محدثاً والأجسام محدثة بحدوثه فإن العالم حادث. ويتركب هذا للقياس على النحو الآتي:

أ- تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ.

ب- الجزء الذي لا يتجزأ محدث.

∴ الأجسام حادثة بحدوثه.

∴ العالم حادث.

وإذا كان العالم محدثاً فلا بد أن يكون له محدث طبقاً للتفسير بالعلّة الفاعلة وكأنها لا بد أن تكون من الخارج باستمرار، وكأن العلل المادية أو الصورية أو الغائية ليست عللاً. إن افتراض محدث إيمان عقلي، أقرب إلى التناقض، يتضمن الشيء ونقيضه، منطق وطبيعة وإلهيات، عمل للذهن لا يطابق شيئاً في الواقع، وما زال في حاجة إلى دليل للانتقال من المنطق إلى الطبيعة.

إن الانتقال من المحدث إلى المحدث يضع احتمالات ثلاثة لا تجعل المحدث أزلياً

(١) السابق ص ١٤١-١٤٤.

ولا محدثاً وهي:

أ- لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث إلى ما لا نهاية، وهو استعمال لحجة الخصم،  
العلة الفاعلة، واستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

ب- لو كان أزلياً لتعلق بموجودات أزلية.

ج- استحالة خروج حادث من قديم لأن الشبيه لا يخرج إلا من الشبيه، ولو  
كان المحدث يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر فإنه يكون خاضعاً للتعليل، علة وعلة العلة  
إلى ما لا نهاية.

والحقيقة أن ابن رشد مازال ينقد الدليل الأشعري بعقلية أشعرية بحيث لا يتجاوز  
الخلافاً الأشعرية بين أشعريين. ينقص نقد ابن رشد للدليل النقد الجذري المنطقي  
الطبيعي، العقلاني التجريبي اعتماداً على روح ابن رشد نفسه تطويراً لابن رشد دون  
اعتباره آخر الأنبياء، ونهاية التاريخ<sup>(١)</sup>.

إن هذه البراهين هي مجرد إيجاد نسق عقلي والبحث عن أصول عقليه يستند إليها  
الفكر لاثبات وجود الله، إما عن طريق وضع مقدمات والانتهاى منها إلى نتائج، وهو الأغلب  
أو عن طريق وضع مقدمة تحتاج إلى مقدمات أخرى لاثباتها قبل استعمالها مع مقدمات  
أخرى. فالفكر قد يكون "تقدماً"، من المقدمات إلى النتائج أو تراجعياً، من المقدمات إلى  
مقدمات أخرى سابقة عليها. والبدائية بالطبيعة من أجل إما تفنيتها بالأجسام ثم تفتيت الأجسام  
في الأجزاء التي لا تتجزأ وكان إثبات وجود الله لا يأتي إلا على حساب الطبيعة أو من أجل  
إدانتها ووصفها ببعض صفات النقص الانساني من أجل الانتهاى إلى صفات الكمال الالهي  
مثل القدم. الحالة الأولى تدمير للطبيعة، والحالة الثانية اغتراب عنها.

والسؤال هو: هل هذه المقدمات عقلية أم تجريبية أم هي إيمانية مقنعة؟ الحقيقة  
أنها ليست مقدمات عقلية برهانية كما لاحظ ابن رشد، وليست مقدمات تجريبية لأن  
المتكلمين ليسوا علماء بل هي مقدمات إيمانية مقنعة تستعمل العقل لتبرير الإيمان. طريقة  
صياغة المقدمات تسمح بوجود الله مثل اعتبار العالم حادث لاثبات أن الله قديم، أو اعتبار  
العالم أجسام. والجسم من أجزاء لا تتجزأ لاثبات حدوثها لأن الله قديم. فالإيمان يأتي

(١) السابق ص ١٣٥-١٣٦.

مبطنا أولاً بأن الله قديم ثم يتكيف العقل طبقاً له في صياغات تبدو عقلية تجريبية وهي في حقيقتها إيمان مصطنع. ويمكن معارضة هذه المقدمات العقلية والتجريبية التي تعبر عن إيمان مقنع بمقدمات أخرى تعبر عن طبيعة العقل مثل أن العالم قديم، إذ ينشأ الإنسان فيه، ويستمر بعده، أو أن هناك جسماً لا يتجزأ مثل الجبل والشمس والقمر والإنسان. وأحياناً يبدو الدليل مصطنعاً إذا ما حاول إثبات مقدمات بمقدمات أخرى مثل إثبات أن العالم حادث بطريقة الجزء الذي لا يتجزأ. إذ يكفي إدراك حدوث العالم بملاحظة التغير فيه. الدليل إذن أقرب إلى الالهيات العقلية منه إلى الطبيعيات العلمية، لا هو إيمان صريح بتوجيه النص إلى الشعور كما تفعل الحشوية، ولا هو عقل مقنع وهو ما يستحيل في الالهيات لأنها طبيعيات مقنونة إلى أعلى أو نفسانيات مسقطه من الداخل إلى الخارج.

وفي علاقة القديم بالحادث يرى ابن رشد أن الحادث يخرج من الحادث، والقديم من القديم، ولكن الحادث لا يخرج من القديم، ولا القديم من الحادث. المتشابه يخرج من المتشابه ولكن المختلف لا يخرج من المتشابه. ومن ثم، ليس أمام المتكلمين إلا احتمالات ثلاثة يجوزونها على القديم.

أ- إرادة حادثة وفعل حادث، وهو ما يستحيل على الله عقلاً.

ب- إرادة قديمة وفعل قديم، وهو ما يستحيل طبيعياً أيضاً. فإذا خرج القديم من القديم يكون حادثاً. فالخروج حادث. والعالم خرج من الله على هذا الأساس، ولا يوجد قديم خارج.

ج- إرادة قديمة وفعل حادث، وهو ما يقبله المتكلمون ويرفضه الحكماء لأنه يستحيل دون واسطة أو القول بالخلق من عدم. والعزم على الإيجاد في وقت مخصوص يعني أن الحادث كان موجوداً في الإرادة القديمة، النية على الإيجاد. وكان العالم موجوداً في العلم الإلهي قبل الخلق ومن ثم فهو قديم كفكرة ونية وإرادة. فهذا الاختيار للاحتمال الثالث لا يخلص المتكلمين من الشك لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول. فإذا كان الفعل حادثاً وجب أن يكن الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً. فالحادث لا يخرج من القديم. وقد استعمل المتكلمون نفس البرهان لاثبات حدوث دورات الفلك فيتناقضون. يقبلون شيئاً في الالهيات ويرفضونه في الفلك أو العكس، ما يقبلونه في الالهيات يقبلونه في الفلك. وقد صرح المتكلمون أي الأشعرية أن الله يريد بإرادة قديمة، وهي بدعة. إذ كيف يكون مراد

حادث عن إرادة قديمة حتى ولو تم ذلك في وقت مخصوص، الوقت الذي وجد فيه؟<sup>(١)</sup>.

ويختلط القديم والحادث أحيانا بالزمان. فالقديم سابق على الفعل، والحادث معه أو تال له بناء على التجربة البشرية، أن القديم أعلى قيمة من الحادث مثل القدم والابداع. فالقدم من صفات الله ومن صفات الحادث، العرجون القديم، والجبن القديم، مع أن الله أيضا هو بديع السموات والأرض، والابداع حدوث. ولكن استقر في الوجدان الشعبي أن صفة القديم أعلى قيمة من صفة الحديث ومن ثم إسقاطها على الله. كما جرت عادة المتكلمين بالقول بأن الله تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بالموجودات، وذلك كحل لاثبات تغيير العلمين، العلم القديم والعلم الحادث. ولا يوجد حد يشمل العلمين معا كما توهم "المتكلمون من أهل زماننا"<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أن هناك احتمالا رابعا لا يعقل ولكنه وارد من حيث منطق الاحتمالات، وهو إرادة حادثه وفعل قديم. وهو ما تؤكد تجربة الحب البشرى الذي يأتي بفعل حادث ثم يكشف أنه فعل قديم بعد التعرف والحب والعودة إلى الأصول. ومن لقاء عرضي بين الأب والأم قد يخرج الاسكندر أو نابليون أو صلاح الدين. كما أن الانسان الحادث قادر على أن يخرج القديم، يتصوره ويبدعه ويمثله ثم يعده ويقده ويؤله<sup>(٣)</sup>.

والاختلاف بين المتكلمين الأشعرية والحكماء المتقدمين في مسألة قدم العالم وحدوثه إنما يرجع إلى التسمية خاصة من بعض القدماء. إذ يقول المتكلمون مع الحكماء بتناه الزمان والوجود في الماضي وعدم تناهيه مع الوجود في المستقبل عكس الحكماء الذين يقولون بلاتناهيته في الماضي والمستقبل. إذ لا يحرص المتكلمون على الخلق قدر حرصهم على البعث. في حين أن البعث عند الحكماء بعث روحاني لا يحتاج إلى مكان أو زمان.

وقد ظن المتكلمون أن القدم والحادث من الأسماء المتقابلة وهي ليست كذلك. فانهما لفظان ليسا متباعدين إلى هذا الحد. وهما أقرب إلى التضايغ منهما إلى التقابل. التضايغ في الذهن، والتقابل في الطبيعة. ومن ثم يكون التحدى هو كيفية الانتقال من

(١) السابق ص ٣٦-٣٧/١٥٨/٢٠٦.

(٢) ضميمه ص ٣٧ فصل ص ٢١/١٩.

(٣) هذا ما لاحظته فيورباخ في "جوهر المسيحية".

## عالم الأذهان إلى عالم الأعيان؟

وينقل ابن رشد الفكر الكلامي إلى الفكر الفلسفي عبر المصطلحات، من الحادث إلى الضروري في الأدلة على وجود الله. منظور المتكلمين إلهي في حين أن منظور ابن رشد طبيعي.

ويرجع الخلاف بين المتكلمين وابن رشد إلى فهم كل منهما للأيات. فعند ابن رشد لا يوجد فقط اختلاف الأفعال بل أيضا اتفاقها باستثناء أبي المعالي، في حين أن المتكلمين يفهمون فقط اختلاف الأفعال. يفكر ابن رشد بمنطق الهوية في حين يفكر المتكلمون بمنطق الاختلاف. عند ابن رشد الحادث من الحادث، والتقديم من القديم، ولكن لا الحادث من القديم، ولا القديم من الحادث. وعند المتكلمين لا القديم من القديم، ولا الحادث من الحادث، الحادث من القديم وليس القديم من الحادث. وهو ليس برهانا عقليا بل مجرد تعبير عن الايمان الشائع، منطق الشرف، أن الله أفضل من العالم وسابق عليه.

والحقيقة أنهما مفهومان إضافيان، يعيش كل منهما على الآخر، ولا يوجد بذاته. فالحادث أي البشر يحول بالتمنى إلى ما هو أكثر صلابة. والصلابة أمنية تجعل الانسان يشعر بحدده. والتضاييف في الداخل وليس في الخارج، في الذهن وليس في الطبيعة، مطلب نفسي ومقتضى أخلاقي. وليس في الوجود سلم تراتبي.

ج- دليل الممكن وللواجب. والدليل الثالث هو دليل الممكن والواجب. فاذا كان دليل القدم والحادث ودليل الجوهر والأعراض على مستوى الطبيعة فان دليل الممكن والواجب على مستوى ما بعد الطبيعة. الأول مستوى اللاهوت (التيولوجيا)، والثاني على مستوى الوجود (الأنطولوجيا). وهما برهان واحد في مرحلتين مختلفتين في تطور علم الكلام، من الكلام المشخص المشبه إلى الكلام المجرد المنزه. يفصل بينهما القرن الخامس، ما قبل البرهان الطبيعي وما بعد البرهان الفلسفي بعد تحول الفلسفة، بعد نقد الغزالي لها، من الباب الخلفي وعودتها في صورة علم الكلام، وكما بدا ذلك خاصة في المواقف للأيجي. وأول من استعمل هذا الدليل أبو المعالي في القرن الخامس الذي حدث فيه التحول من الكلام إلى الفلسفة في "الرسالة النظامية". فهو أول من قال بأحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل.

ويقوم الدليل على مقدمتين. الأولى أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. والثانية أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل يصير أحد الجائزين أولى من الآخر. المقدمة الأولى خطبية، ظاهر كذبها فى بعض أجزاء العالم مثل كون الانسان موجودا على غير خلقته، والبعض الآخر مشكوك فيه مثل تحول الحركة من شرقية إلى غربية أو العكس وكأنه لا توجد علة ظاهرة معروفة أو باطنة خفية على الانسان. وهى طريقة تفكير من هو من غير أهل الصناعة الذى يظن أن كل شىء يمكن ان يكون خلاف ما هو عليه غير مدرك للغاية أو الحكمة منه. أما من هو أهل الصناعة فإنه يدركها ويدرك ضرورته وكماله. والخلق فى النهاية صنعة من صانع. هذه المقدمة الخطبية تصلح لاقتناع الجميع ولكنها كاذبة ومبطله لحكمة الصانع لأن الحكمة معرفة أسباب الشىء. وإن لم يكن للشىء سبب ضرورى فإنه يقضى على وجوده وعلى الصفة التى هو موجود بها. ودون هذا الوجود لا تكون معرفة يختص بها الحكيم الخالق. ولا توجد صناعة أصلا، ولا حكمة الصانع، ولا حكمة فى حياة الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تكون باتفاق. فيحدث الابصار بالأذن، والسمع بالعين. وهذا يبطل للحكمة. والحكيم إسم من أسماء الله الحسنى<sup>(١)</sup>.

وينطبق هذا النقد على ابن سينا لأنه يعتبر كل موجود سوى الفاعل ممكنا وجائزا فى ذاته. والجائز صنفان: جائز باعتبار فاعله، وواجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. أما الواجب بجميع الجهات فهو الفاعل الأول. وهو قول ساقط لأن الممكن فى ذاته لا يكون ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى. ولا يمكن أن يكون ممكنا بارتفاع فاعله لأن ارتفاع فاعله مستحيل. وقد اخترع هذا الرجل أشياء لا يجوز حتى نقاشه فيها.

وهى فى الحقيقة مقدمة خطبية أى وجدانية شعبية خيالية، صورة فنية وهمية لا برهانية، لاعقلانية، دينية صوفية. مهمتها الايهام والايحاء من أجل الاقتناع السريع بالتأثير على النفس، والابهار ومخاطبة الوجدان الدينى مثل مقدمات المشايخ الدعاة، الفيل أكبر من النملة، تقوم على التشخيص. فلماذا علة فاعلة مشخصة وليس قانون الطبيعة الذاتى أى العلة المادية أو الصورية أو الغائية؟ وهى مقدمة كاذبة لا يصدقها الحس. وإذا كانت

(١) السابق ص ١٤٤-١٤٦.

هناك لاحتمية في الطبيعة فإنه يمكن معرفتها علمياً، والتنبؤ بها إحصائياً، واخضاعها للقانون العلمي للاحتتمالي. فالإحتتمال يخضع لقوانين الاحتمال. لا بخت ولا مصادفة ولا عشوائية في الطبيعة. وهي مقدمة تقوم في النهاية على تدمير العالم. تعطى الأولوية للقدرة على الحكمة، وللارادة على العناية، والله على الطبيعة والانسان، سبقا لموضوع الحرية والارادة في الطبيعة لأنها مشكلة العلية والسببية والقانون. بعد أن يثبت الله تثبت صفاته، الارادة والقدرة. وليس باثبات الارادة والقدرة تثبت الذات. هناك قفز منطقي باعلان النتائج قبل المقدمات. تبطل حكمة الصانع، والحكمة معرفة الأسباب والمسببات. تقتضى على عنصر الثبات فى العالم، وتضحى بالعلة الغائية من أجل العلة الفاعلة. والغاية هى الحكمة فى الصنع. تثبت وجود الله وتضحى بوجود الإنسان فى العالم، والثقة بالنفس وبمناهج السلوك. يمكن أن تكون لها قوة تدمير ضد العلم. نقد ابن رشد هنا أكثر وضوحاً وأقل تجريداً، وأكثر حسية حتى ولو قيل إن هذه العقلانية تعبير عن إيمان عميق ﴿فسبحان الخلاق العظيم﴾<sup>(١)</sup>.

والمقدمة الثانية، الجائز محدث، غير واضحة بذاتها. اختلف فيها العلماء وهو مطلب عويص لا يتبين حقيقته إلا أهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه، وقرن شهادته بشهادتهم وشهادة الملائكة فى الكتاب. أهل صناعة البرهان ليسوا أنصار اليونان بل القادرون على فهم أدلة الكتاب وبراهينه. وقد حاول أبو المعالى إثبات هذه المقدمة بمقدمات أخرى مثل أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله أولى بأحد الوضعين الجائزين، وأن هذا المخصص لا يكون إلا مريداً، وأن الموجود عن الارادة حادث. ويبين أن الجائز يكون عن الارادة أى عن فاعل مريد. فكل فعل إما أن يكون عن الطبيعة أو عن الارادة. والطبيعة لا تجعل أحد الجائزين المتمثلين أولى من الآخر. الارادة هى التى تختص الشئ دون مماثلة. ولما كان العالم قد وجد من الخلاء بلا مماثلة فإنه يكون خلق عن إرادة. ويرى ابن رشد أن القول بأن الارادة تخص أحد المماثلين صحيح. أما القول بأن الخلاء يحيط بالعالم فغير صحيح أو غير بين بنفسه، ويلزم منه أمر شنيع، وهو أن يكون قديماً لأنه إذا كان محدثاً احتاج إلى خلاء. أما القول بأن الارادة لا يكون منها مراد محدث فغير بين لأن الارادة

(١) وهو نص مدرسى لاحداث حركة تنويرية فى البلاد بدلا من النصوص العقيمة المجردة الحالية التى لا يشعر بها الطالب ولا يفهم مغزاها.

بالفعل مع فعل المراد. الإرادة من المضاف، وإذا وجد المضاف وجد المضاف إليه، الفعل بالفعل، والقوة بالقوة، والتقديم بالتقديم، والحادث بالحادث. والحقيقة أنه لا يوجد خلاف كبير في المعنى بين الجائز والممكن والمحدث والحادث والموجود بغيره. كلها مصطلحات لهم الوجود وتميم العالم، وانكار الاستقلال الذاتي للأشياء نتيجة للاغتراب الديني الذي يعطى الله ما يأخذه من العالم، ويسلب العالم ما يهبه لله. يبدأ بالزيف، وينتهي بالزيف، ويظن أن مجموع الخطأين صواب<sup>(١)</sup>.

كما يقوم الفكر كله على التشخيص، لا بد أن يكون المخصص مريداً. والتشخيص نوع من التجسيم والتشبيه، وأقرب إلى تصور العوام والبسطاء، أن هناك قوى مشخصة تسيّر أحداث الكون، في حين أن قوانين الطبيعة التي تعبر عن قوى الطبيعة ذاتها أقرب إلى التصور العلمي سواء كان قانوناً حتمياً أم احتمالياً. فالطبيعة عاقلة ومريدة. وترجيح أحد المتماثلين لا يحتاج إلى إرادة مشخصة. يكفي مسار الطبيعة ذاته. كما لا توجد إرادة مشخصة في الجسم العضوي بل هي قوى الطبيعة. وقد يكون للإرادة معنى مجازي عند ابن رشد أي قوى البدن الطبيعية. وإن لم تخضع لقانون فانها تكون هوائية انفعالية مزاجية. فالقانون أساس الإرادة. وقد هرب المتكلمون من الأشعرية من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي هاهنا كما ركب فيها النفوس وغيرها من الأسباب المؤثرة. كما أن قياس الأولى قياس إنساني خالص، أخلاقي شرفي، يمثل درجات الشرف والكمال والرقى الطبيعي في الإنسان. هو اقتضاء وجوب ومطلب. ولفظ "يجب" هو وجوب عقلي طبيعي في الظاهر، وجوب نفسي وأخلاقي في الباطن، والاستدلال به في النهاية نوع من التكرار وتحصيل الحاصل مثل الموجود من الإرادة حادث لأن الجائز حادث، وكلها مترادفات.

د- الأدلة البديلة: العناية والاختراع. وبعد نقد أدلة المتكلمين يأتي البديل، أدلة ابن رشد. بعد الهدم البناء، وبعد السلب الإيجاب. الطرق الشرعية التي نبه الله عليها في الكتاب ويمكن استقراؤها منه والتي استعملها الصحابة طريقتان: الأولى طريق العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله وهو دليل العناية. والثاني ما يظهر من اختراع الأشياء الموجودة مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل، وهو دليل

(١) السابق ص ١٤٧-٤٨/١٠٣.

الاختراع أى جعل الحياة فى الجماد وليس الخلق، جعل النطق فى الانسان أى الحياة، النفس فى البدن. وبالتالي يقلب ابن رشد الفرقة الناجية إلى فرقة ناجية أخرى بمنطق الاستبعاد، مزحزا الأشعرية ليحل محلها، وليس مجرد اجتهاد باجتهاد. مع أن الأشعرية تدعى أيضا أن أدلتهم هى طرق الشرع.

ودليل الاختراع أوسع نطاقا من دليل العناية لأن العناية قصد إنسانى خالص فى حين أن الاختراع يدخل فيه الوجود كله، نبات وحيوان وأرض وسماء. وإذا كان الاختراع دعوة إلى التعرف على الأشياء، الله يدفع إلى الطبيعة، والطبيعة طريق إلى الله، معرفة الحكمة أولا أى السبب والغاية من أجل الوقوف على العناية فالاختراع إذن مرادف للعناية تقريبا. إنما العناية أهم من الاختراع. الاختراع أقرب إلى الطبيعة فى حين أن العناية أقرب إلى الالهيات. وهما فى الحقيقة دليل واحد بلغتين مختلفتين، الاسهاب فى دليل العناية والاختصار فى دليل الاختراع، وكأن كل شىء قد قيل فى الدليل الأول، ولم يعد للدليل الثانى شىء. وهو أقرب إلى الدلالة منه إلى الدليل لأنه مجرد معنى عام أو إدراك انسانى عام دون قضايا منطقية محددة أو استدلال منطقى معين.

ويرى ابن رشد أن الآيات منحصرة فى هذين النوعين من الأدلة، آيات العناية وآيات الاختراع، وآيات تجمع بين الاثنين. وهما دليلان مغروزان فى الفطرة وفى طبائع البشر، يتحد فيها الوحى والعقل والطبيعة. وهما دليلان إنسانيان لا كونيان، يستطيع الانسان تصورهما ببديته وفطرته. وكيف تكون فى الكتاب فقط طريقتان والكتاب أغنى وأرحب، وبه طرق نفسية واجتماعية وسياسية، لا يتميز فيها التصور عن التصديق أو التعريف عن البرهان أو الذات عن الصفات أو الله عن العالم والمجتمع؟ كيف يعتمد الصحابة عليها والصحابة لم يكونوا أهل نظر؟ والاستناد إلى حجة التراث حجة سلطة كما يستعملها المتكلمون، حشوية أو سلفية أو صوفية. وهل يمكن البحث عن الأمور النظرية فى الشرع أم أن الشرع لا يتعلق إلا بالأمور العملية؟ هل الفلسفة كالفقه، تجعل أفعال العقل مثل أفعال الجوارح؟ وأيها أكثر يقينا، وأيها تدعو الحاجة إليه، أيهما وسيلة وأيها غاية، النظر أم العمل؟ ألا تحتاج هذه الطرق إلى قدر من التأمل لفهم العناية والاختراع والموافقة مع الغرض والاتفاق مع القصد؟ وهل تستطيع العامة ذلك؟

يظل الدليلان قراءة ابن رشد وليست أدلة الشرع، اجتهاد مثل اجتهادات المتكلمين،

تصيب وتخطيء. وما العمل لو قرأ أحد الكتاب ولم يشعر بهذين الدليلين أو شعر بأدلة أخرى؟ ألا تكون شرعية<sup>(١)</sup>؟

ويعنى دليل العناية خلق جميع الموجودات من أجل الانسان. ويقوم على أصليين: الأول، جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان مثل موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان، وموافقة الأزمنة الأربعة والمكان الذى هو فيه وهو الأرض، وكثير من الحيوان والنبات والجماد والأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. كما تظهر العناية فى أعضاء الانسان وأعضاء الحيوان وموافقته لحياته ووجوده. كل ذلك يعنى منافع الموجودات. يقوم الأصل على العلة الغائية وليس العلة الفاعلة، وأن الانسان هو الغاية، اتفاق الطبيعة والانسان. والثانى أن هذه الموافقة ضرورة من فعل فاعل قاصد مريد. وليس اتفاقاً<sup>(٢)</sup>.

والدليل قراءة إسلامية صرفة فى مقابل التصور اليونانى القائم على أن الله صنع العالم ثم تركه، ويتحرك العالم نحوه بالعشق كما هو معروف عند أرسطو. وهو ليس دليلاً بل مجرد ملاحظة على مجموعة من الآيات. ويمكن ملاحظات أخرى على مجموعات أخرى من الآيات. المقدمة الأولى وجدانية حسية تجريبية وليست عقلية مجردة طبيعية ميتافيزيقية، تعارضها شواهد حسية أخرى مثل العقارب والحيات والسبع والهوام والأمراض والحروب والحوادث والكوارث والفيضانات والجفاف والرياح والأعاصير والزلازل والبراكين. هل هذه كلها موافقة للانسان؟ كيف يمكن تبرير الشر؟ أليس هذا انتقالاً من التوحيد إلى العدل، نظرة تفاؤلية، أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة؟ كما أن الطبيعة لا تكون طبيعة موافقة للانسان إلا بعد السيطرة عليها وتسخيرها والتعرف على قوانينها كما فعل الرسل من خلال الآيات وتسخير الطبيعة لهم، البحر لموسى، والمياه لنوح، والرياح والحشرات والطيور لسليمان، والبدن لعيسى، واللغة لمحمد. إن هذه الموافقة ضرورة من فعل فاعل قاصد مريد وليست مجرد ضرورة طبيعية، فالطبيعة سيده وملهمه عند الشعراء والأدباء والفلاسفة والحكماء. هناك قفزة فى الدليل. بعد المقدمتين تكون النتيجة: إذ العناية موجودة دون تشخيص العناية فى معتن. قد تكون هذه

(١) السابق ص ١٥٢-١٥٣.

(٢) السابق ص ١٥٠-١٥١.

العناية بحكمة الطبيعة ذاتها. فقد تصور القدماء الطبيعة عاقلة. وهى مثل قفزة الأشاعرة فى إثبات المحدث دون إثبات أن هذا المحدث هو الله. وهى من عمل الوهم، من الصفات إلى الذات، ومن الأعراض إلى الجوهر. والتجوهر والتوضع والتشويؤ تجسيم طبيعى.

أما دليل الاختراع فيضم النبات والحيوان والسموات. ويقوم أيضا على أصليين موجودين بالقوة فى فطر الناس. الأول كل الموجودات مخترعة. وهى مقدمة معروفة بنفسها فى النبات والحيوان، وتدخل الحياة فى الجماد مما يتطلب وجود واهب للحياة. كما أن حركات السموات توحى بالعناية، والتسخير يوحى بالاختراع. والثانى كل مخترع له مخترع، ومن ثم يكون للموجود فاعل مخترع، ويكون للوجود كله مخترع واحد لجميع الموجودات، وهو أيضا من معانى الحكمة معرفة السبب والغاية والقصد مثل دليل العناية.

وترجع أهمية الدليل إلى البحث أولا فى الطبيعة عن أوجه الاختراع مثل الصوفية كما قال الغزالي فى "فى حكمة الله عز وجل" مما يدل على وحدة الوحي والعقل والطبيعة، وكما ظهر ذلك فى علم الأصول. وهى الطريقة الشرعية التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب وكما قال للشاعر:

وفى كل شىء له آية .: تدل على أنه الواحد

وعيب الدهرية أنها تجحد الصانع، تؤكد العلم بالمصنوعات دون العلم بالصانع. وتنسب الصنعة إلى الاتفاق وما يحدث من ذاته.

وهاتان الدالتان هما طريق الخواص أى طريقة العلماء وطريقة الجمهور. إنما الخلاف بينهما فى التحصيل. إذ يقتصر الجمهور على ما هو مدرك بالحس أى بالمعرفة الأولى. أما العلماء فيزيدون عليه ما يدرك بالبرهان حتى لقد فصلوا فى أعضاء الانسان والحيوان أوجه منفعتها بالآلاف. كما يزيد العلماء على الجمهور التعمق فى معرفة الشىء الواحد. فالجمهور ينظر فى المصنوعات دون علم بصنعتها فى حين أن العلماء يعلمون الصنعة ووجه الحكمة فيها. وهذا يدل على أن المعارف سابقة على الدليل، وما النص إلا تابع للمعارف وليس سابقا عليها معطيا إياها. يفضل العلماء الجمهور كما وكيفا، اتساعا وعمقا. وهل نزل الشرع للعامة دون الخاصة؟ وماذا عن أوساط الناس؟ وكيف يكون الفرق بين العلماء والجمهور أن العلماء تقول بأن العالم متكون من أجزاء بعضها

من بعض كالجسد الواحد في حاجة إلى علم من العلماء وهو مالا يفهمه الجمهور مع أنه قادر على فهمه نظرا لأنه حديث نبوي ينطبق على المجتمع وتعاون الأفراد فيه<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن المقدمة الأولى قد توحى بأن الطبيعة كذلك، تراكم كمي يحدث تغيرا كفيما كما لاحظ حي بن يقظان في التولد الذاتي. فهل تراجع ابن رشد عن ابن سينا وابن طفيل في نظرتهم إلى الطبيعة؟ ولماذا تصور الموجودات مصنوعة؟ أليس هذا قضاء على الوجود الطبيعي وجعل كل شيء مصنوعا أي مزيفا؟ فإذا كان الوجود حادثا فإن المصنوع يكون حادثا مرتين، آليا، يفقد عنصر الطبيعة. كما يحتوى الدليل على قفتين الأولى من الاختراع إلى المخترع بناء على التشخيص، وهو نوع من التجسيم. والثانية من المخترع إلى الله وهو مازال في حاجة إلى إثبات. قد تكون الطبيعة والاختراع شيئا واحدا دون تشخيص في طبيعة مطبوعة وطبيعة طابئة. قد تكون الطبيعة هي المخترع. وقد يكون العلم بالمصنوع دون تشخيص في الصانع أكثر عمقا وتقدما للعلم على تشخيص المصنوع في الصانع. قد تكون الدهرية أكثر علمية من التشخيص. وطالما ارتبط تطور العلم بالدهرية.

هـ- نقد دليل التمتع. وينقد ابن رشد دليل التمتع الشهير عند الأشاعرة لاثبات وحدانية الله، الوصف السادس من أوصاف الذات وليس مع باقي الأوصاف. فقد دخل القدم والبقاء في الأدلة على وجود الله. أما القيام بالنفس والتنزيه فانهما يأتيان بعد السمع والبصر خلطا بين أوصاف الذات الستة وصفاتها السبع<sup>(٢)</sup>. وهو دليل شرعي على الوحدانية. وهو معنى النفي الزائد على الإيجاب في "لا اله إلا الله". دليل التمتع لاثبات النفي، نفي تعدد الآلهة، نفي الألوهية عما سواه. وهو دليل في الكتاب بنص الآيات، مغرور في الفطر بالطبع لأنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكا لكل منهما فعل صاحبه فلا يمكن أن يكون عند تدبيرهما مدينة واحدة إلا أن يفعل أحدهما ويعطل الآخر، وذلك نقص في صفة الألوهية. فإذا اختلفت الآلهة، ولا يكون أحدهما طيعا للآخر، اختلفت الأفعال. ولما كان العالم واحدا فإن فاعلها يكون واحدا، ويمتنع إلهان. ولو كان هناك إلهان لوجب أن يكونا على العرش معا. فكيف يوجد موجودان متماثلان في محل واحد

(١) السابق ص ١٥١-١٥٤.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني: التوحيد ص ٧٦-٩٦.

بنية واحدة وإلا اتحد المنسوب. وضرب المثل بالملك والمدينة يدل على صلة الله بالسلطان والترديد الدينى بالتوحيد السياسى، مما يعطى النظام السياسى ضرورة أن يكون فاعله واحدا فيستحيل الفاعلون، ومن ثم يشرع لحكم الفرد المطلق ويقضى على التعددية السياسية. ويفسر ابن رشد معنى النفى فى "لا إله إلا الله" على أنه وصف للوحدانية مع أنهما فعلا من أفعال الشعور، الأول سلب من أجل تحرير الشعور من كل أوامر القهر والعبودية. والثانى إيجاب، ارتباط الشعور بمعيار عام واحد وشامل يتساوى أمامه الجميع. ليس الأمر قضية عددية، الله واحد أو استحالة التعدد فى الآلهة بل أثر ذلك على وحدانية الشعور، وشمول القيم حماية له من الشك والنسبية والأدوية والعدمية. والوحدانية لا تثبت نظرا كقضية عددية بل تتحقق عملا، وحدة الشعور، ووحدة الأمة، ووحدة العالم. والشهادة ليست نطقا بل فعلا. فالشهادة العقلية والشهادة الفعلية من نفس الاستنطاق، الشاهد والشهيد. والتصديق بالقول والوجدان والفكر والفعل<sup>(١)</sup>. وتبدو ظاهرية ابن رشد فى تصويره الله على العرش واستحالة جلوس إلهين عليه فى مكان واحد. ليست القضية قضية حسية، نسبة العرش إلى الله، ونسبة الله إلى العرش بل هى قضية ذهنية صرفة عن الموجود بذاته والموجود بغيره. ولقد استطاع اللاهوت المسيحى حل القضية بالقول بالتعددية داخل الألوهية.

ويرجع الفضل إلى الأشعرية التى ينقدها ابن رشد الذى لم يكن قادرا على اكتشاف هذه الآيات وإعادة تأويلها لولا دليل التمانع. فالأشعرية مازالت هى "المهماز" فى فكر ابن رشد، المثير الذى لم يستطع التخلص منه. والخلاف بينهما فى الدليل على جهة التركيز. إذ تركز الأشعرية على احتمال الاختلاف كافتراض نقيض بينما يركز ابن رشد على احتمال الاتفاق وهو أليق بالالهة. يقوم الدليل فى كلتا الحالتين على إثبات ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن، على مقتضى معيارى من العقل والبداهة والقطرة السليمة. وهل يحتاج المسلم فى عقيدته إلى أن يقيمها على هذه الأدلة وأن التصديق بها يكون معيارا لاسلامه وإلا كان مسلما باشتراك الاسم؟ ميزة هذه الطرق الاستدلالية أنها تحيل الالهيات إلى المنطق، والموضوع إلى الذهن، وتقضى على الاغتراب الدينى والتشويء العقائدى<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر دراستنا "ماذا تعنى أشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-

١٩٨١ ج٢- اليمن واليسار فى الفكر الدينى ص ١٤٧-١٦٦.

(٢) مناهج ص ١٥٥-١٥٧/١٥٩..

ودليل التمانع يفضى إلى محال غير المحال المذكور في الآية. المحال في الدليل أكثر من محال واحد، ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم. دليل المتكلمين شرطى منفصل وهو السبر والتقسيم عند الأصوليين، ودليل الآية شرطى متصل. واضح أن ابن رشد ينكر على المتكلمين القسمة العقلية التي وضعوها أصلا عقليا للآية. المحالات في دليل التمانع ثلاثة، وهي غير المحال في الآية، أن يكون العلم إما لا موجودا ولا معدوما وإما موجودا ومعدوما وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا. وهي مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد. والمحال في الآية ليس على الدوام بل في وقت مخصوص، وهو فساد العالم وقت الوجود. وهذه دقيقة من ابن رشد لا تطعن في قوة دليل التمانع، وهو من أفضل ما صدر عن الأشاعرة والذي يعزوه ابن رشد للمتكلمين عامة. كما أن محاولة المتكلمين إيجاد قسمة عقلية للآية قدرة على التظهير وإيجاد الاتساق العقلي لها أى تأسيس النقل على العقل. والاحتمالات الثلاثة التي يذكرونها ليست في الآية ذاتها. فالمتكلمون ذاتيون في الفهم، يضعون من عقولهم في النص ما ليس فيه في حين أن ابن رشد هو الموضوعى الذى يأخذها في عقله من الآية. وهذا ربما ادعاء من ابن رشد. فالمتكلمون يحاولون إيجاد نسق عقلي للآية من داخل العقل من أجل فهم النص تأسيسا للنقل على العقل. وابن رشد يحاول فهم الآية ذاتها. المتكلمون عقليون، وابن رشد عالم طبيعى، يحاول إدراك الأشياء ذاتها. عند المتكلمين العقل أساس النقل وعند ابن رشد النقل أساس العقل. يضع المتكلم النقل في إطار العقل فى حين يضع ابن رشد العقل فى إطار النقل. هنا يبدو المتكلمون أكثر عقلانية من ابن رشد بينما يبدو ابن رشد فقيها أزهريا. يبدو المتكلمون أكثر اقتربا من الحكماء، وابن رشد أكثر اقتربا من المتكلمين الأشاعرة وربما الحشوية<sup>(١)</sup>.

دليل الممانعة لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية. فهو ليس دليلا طبيعيا لأنه ليس برهانا. البرهان هو الطبيعى نظرا لتمائل العقل والطبيعة، وليس شرعيا لأنه صعب على الجمهور أن يقتنعوا به. فكر الأشعرية متكلف مصطنع، لا هو من نتائج العقل، ولا هو متفق مع الشرع، ولا هو مقنع للجمهور. وينتهى ابن رشد إلى أن يراهين المتكلمين إما غائبة مثل غياب البرهان على إثبات العلم ونفى الجسمية أو أنها يراهين ضعيفة من ذهن المتكلم وليس من الآية أو أنها بدعة لا أصل لها فى الإسلام. وهو موقف أصولى فقهي خالص، غياب البرهان أو ضعفه أو خروجه على الصراط المستقيم<sup>(٢)</sup>.

(١) السابق ص ١٥٨-١٥٩.

(٢) السابق ص ١٧٦.

دليل الأشعرية غير موافق على الطبع لأنه ليس برهانا. والمخالف للطبع مخالف للعقل لأن الطبيعة عاقلة. ولا يتفق مع الشرع لأن الشرع يقوم على العقل والطبيعة، والدليل مخالف لهما.

ويوجز ابن رشد نقده للدليل في أربع نقاط. الأولى أنه صعب على الجمهور ولا يقتنع به لأنه دليل صوري خالص. والجمهور في حاجة إلى تحليل بسيط يعتمد على الصورة الفنية. والحقيقة أن نقد ابن رشد أيضا صعب على الجمهور. فالأشعرية تكتب للخاصة وليس للعامة. والثانية أنه يقسم الآية وهي خالية من التقسيم. وهو نقد متحامل لأن القسمة العقلية أحد طرق المعرفة في الكلام والفلسفة. وهي محاولة لتظهير الآية وإيجاد نسق عقلي لها. والثالثة أن الدليل شرطى منفصل والآية شرطى متصل وهو أيضا نقد متحامل لأن الحكم على نوع القضية الشرطية أنها منفصلة اجتهاد من الأشعرى وبأنها متصلة اجتهاد من ابن رشد، اجتهاد باجتهاد، دون خطأ أو صواب. ولا ضرر حتى على صحة رأى ابن رشد أن يعيد الأشعرى صياغة الدليل بما يتفق مع الاستدلال المنطقي، وهو نفس النقد السابق، دليل الجوهر الفرد مع ابن رشد الأصولي بمصطلحات الأصولية. والرابعة ينتهى الدليل إلى محالات ثلاثة في حين أن الكتاب ينتهى إلى محال واحد في وقت مخصوص وهو فساد العالم. ولما كان العالم غير فاسد يبطل احتمال أكثر من واحد. وهو أيضا نقد متحامل لأن تفصيل الاحتمالات الثلاثة عند الأشعرى أكثر تفصيلا وتحليلا من الاحتمال الواحد. وهذا نتيجة عمل العقل في النص، وقد فصل ابن رشد نفسه حالة الاتفاق وهي ليست في النص. ويمكن للمتكلمين أيضا نقد دليل ابن رشد بنفس الطريقة وهو أن طريقته في فهم الآية ليست الطريقة الصحيحة، فما مقياس الصواب والخطأ؟ الكل يعبر عن اجتهاد وقراءة، ويعبر عن مزاج وعمق، وظرف وغاية.

ودليل التمانع لا يتفق مع الشرع والعقل والطبيعة طبقا للوحدة المبدئية بين الوحي والعقل والواقع. فهو لا يتفق مع العقل لأنه ليس برهانا بل قسمة، ولا مع الشرع لأن الجمهور لا يقدر على فهمه أو الاقتناع به لأن احتمالاته صعبة: يستحيل إيهان لأنها لو كانا اثنتان لاحتلفا أو اتفقا. ففي حالة الاختلاف فاما أن يتم مرادهما وهو مستحيل لأن العالم لا يكون موجودا ولا معدوما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويكون ما يتم مراده هو الله، والآخر ليس كذلك. وفي حالة الاتفاق إما مناصفة في الشيء وهو مستحيل لأن

القادر على اختراع البعض قادر على اختراع الكل أو بالتداول في الزمان وهو مستحيل لأن التداول نقص في حق كل واحد.

### لو كان الهان



أن يتم مرادهما لا يقع مرادهما يتم مراد أحدهما دون الآخر بالمنافسة في الشيء بالتداول في الزمان وضعف دليل الإشاعة أنه يقوم على افتراض الاختلاف مع أن الاتفاق بين الآلهة أولى. ووجه الضعف في الدليل أنه قياس للغائب على الشاهد. والحقيقة أن ابن رشد يكمل الدليل بتفصيل حالة الاتفاق بعد افتراضها. وقد وصل أبو المعالي إلى نفس المعنى. فالمتكلم قادر على أن يكون حكيمًا إذا أمعن النظر، وهو يحظى باحترام أكثر مما يحظى به الأشعري والغزالي.

ونظرا لاتفاق الوحي والعقل والطبيعة أحيانا يكون الوحي أى الشرع هو الأساس، وأحيانا العقل أى البرهان، وأحيانا الطبيعة أى الفطرة. ومن ثم توجد ستة احتمالات. إذا كان كل مقياس بمفرده تتشأ احتمالات ثلاثة: الوحي أو العقل أو الطبيعة. وإذا كان اثنين تكون احتمالات ثلاثة: الوحي والعقل أى الشرع العقلي، الوحي والطبيعة أى الشرع الطبيعي، العقل والطبيعة. أى العقل الطبيعي.

٢- أوصاف الذات. يعتبر ابن رشد أن موضوع الصفات هل هي عين الذات أم زائدة على الذات، نفسية تقوم بالذات أو معنوية أى معنى زاد عليها بدعة. وهو حكم من ابن رشد الفقيه على علم الكلام. ولماذا يكون الموضوع بدعة مع أنه يعبر عن الرغبة في الحفاظ على وحدة الذات دون تكثرها في بيئة تقول كثير من الفرق المحيطة بها بتعدد الآلهة سواء قبل الإسلام في النصرانية أو في الديانات الهندية والفارسية واليونانية. فبالإضافة إلى الطوائف الأربع التي يذكرها ابن رشد، الأشعرية والمعتزلة والحشوية والصوفية يذكر أيضا من الفرق غير الإسلامية النصارى في قضية الذات والصفات، واليهود في موضوع الشريعة، والبراهمة في مسألة النبوة. فالإتصال بالهند قدر الإتصال باليونان.

اختار المعتزلة أن الصفات عين الذات. واختار الأشعرية أنها زائدة عليها طبقا

لمنطق الهوية والاختلاف. وفي كلتا الحالتين يقاس الغائب على الشاهد. ويلزم من هذا أن يكون الله جسماً، صفة وموصوفاً، حاملاً ومحمولاً. فتتعدد الآلهة كما هو الحال عند النصارى في الأقاليم الثلاثة: الوجود والحياة والعلم. وإذا كانت الذات قائمة بذاتها، والصفات قائمة بالذات تكون العلاقة بينهما علاقة الجوهر بالعرض، والجوهر جسم بالضرورة.

يرفض ابن رشد موقف المعتزلة في التوحيد بين الذات والصفات. فالمشكلة أساساً بعيدة عن المعارف الأولى بل مضادة لها. إذ أن من المعروف أن العلم غير العالم وإلا كان المضافان شيئاً واحداً. كما أنه بعيد عن أفهام الجمهور، التصريح به بدعة تضلل الناس أكثر مما ترشدهم. ولا يوجد عند المعتزلة برهان على وجوب هذا التوحيد بين الذات والصفات في الله. كذلك ضل النصارى لاعتقادهم أن صفات العلم والحياة عين الذات. فانه واحد له جهات ثلاث، موجود وعالم وحى. واقتروا إلى مذاهب: التوحيد بين الذات والصفات أو اعتبار الصفات متعددة زائدة على الذات سواء كانت قائمة بذاتها أو قائمة بغيرها<sup>(١)</sup>.

وهذا كله بعيد عن مقاصد الشرع، وما يجب على الجمهور معرفته هو ما قصد به الشرع وحده، التسليم بها دون تفصيلها لأنه لا يمكن حصول اليقين عند الجمهور فيه، لعدم حصول صناعة البرهان له سواء حصلت له صناعة الكلام أم لا. إذ لا تستطيع صناعة الكلام وحدها الوصول إلى اليقين في هذا الموضوع دون صناعة البرهان. الكلام جدلي، والحكمة برهانية. ولا يستطيع الجدل الوقوف على الحق. والسؤال هو: من الذي يحدد مقاصد الشرع، المتكلمون أم الأصوليون، الحكماء أم الصوفية؟ الكل يجتهد، ولا يمكن استبعاد فريق دون آخر، تصويب علم وتخطئة علوم أخرى.

كما يرفض ابن رشد الأشعرية، الصفات المعنوية زائدة على الذات. الله يعلم بعلم زائد على ذاته، حي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد. وينتج عن هذا أن الخالق جسم لوجود، صفة وموصوف، حامل ومحمول. الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو أن تكون كل واحدة قائمة بنفسها مثل قول النصارى في الأقاليم الثلاثة، الوجود والحياة والعلم. ولو كان أحد قائماً بذاته وآخر قائماً به يكون هناك جوهر وعرض، والمؤلف من

(١) السابق ص ١٦٥-١٦٧/١٨٦-١٨٧.

جوهر و عرض جسم.

فالى أى الفريقين يحيل ابن رشد، المعتزلة أم الاشاعرة؟ أم انه يأخذ موقف الفقيه فى رفض الحلين المتعارضين، ويتوقف عن الحكم، ويعيد وضع السؤال؟ السؤال نفسه موضوع وضعا خاطئا. الموضوع كفى، والسؤال كفى. الموضوع متصل والسؤال منفصل. الموضوع صورى والسؤال مادى. ولا حل لها إلا بالرجوع إلى التجارب الانسانية، والعودة بالغائب إلى الشاهد، ومن الله إلى الانسان. ولا يمكن فهم نظرية الذات والصفات والأفعال كنظرية فى الله إلا كوصف الشخصية الانسانية فى تجربتى الحب والاعدام. هل يحب الإنسان إنسانا آخر لصفاته فيكون معتزليا أم لذاته فيكون أشعريا؟ وهل يعدم القاتل بسبب صفة القتل فيه فيكون القاضى معتزليا أم أنه يسجن مدى الحياة فيكون القاضى أشعريا؟ علم الكلام كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وتصور الله على أنه إنسان كامل، ومن ثم فهو علم مقلوب مغرب فى حاجة إلى أن يصحح وضعه، ويعود إلى العالم، والعودة بالالهيات إلى أصلها فى الانسانيات<sup>(١)</sup>.

أ- التنزيه. ويعرض ابن رشد لصفات الذات السبع "فى الصفات" قبل أن يعرض لأوصافها الست "فى التنزيه"، بالرغم من أهمية التنزيه وتجاوز الصفات الثلاث أضعاف من الناحية الكمية<sup>(٢)</sup>.

وقد صرح الكتاب بالتنزيه والتفديس. وإذا كان الشرع قد صرح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق، فقد أعطى أيضا البرهان الواجب لذلك فى شيبينين. الأول أن يعدم الخالق صفات المخلوق، والثانى أن توجد فيه صفات المخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل. لقد صرح الشرع بنفى صفات المخلوق، ما كان ظاهرا من صفات النقص مثل الموت والنوم والغفلة والسهو والنسيان والخطأ. وهو علم ضرورى صرح الشرع بنفيه. وما كان بعيدا عن العلم الضرورى نبه عليه الشرع أنه من علم الخاصة. والدليل الشرعى على انتفاء هذه النقائص حفظ الموجودات دون أن يتخللها فساد<sup>(٣)</sup>. وإذا سكت الشرع عن باقى الصفات فان ذلك مدعاة للعالم كى يستقصى عنها بدافع حب

(١) من العقيدة إلى الثورة، ج٢، التوحيد، رابعا: إلهيات أم انسانيات ص ٦٠٠-٦٥٩.

(٢) الفصل الثالث "فى الصفات" ص ١٦٠-١٦٧، الفصل الرابع "فى معرفة التنزيه" ص ١٦٨-١٩١.

(٣) السابق ص ١٦٨-١٧٠.

الاستطلاع الطبيعي في البشر. بل إن القول بأن الشرع سكت عن باقي الصفات هو في حد ذاته معرفة سلبية تدفع الذهن البشري إلى تحويلها إلى معرفة إيجابية. وهي حجة أهل الظاهر في نفي القياس، عدم جواز الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به. ويبقى السؤال: هل هناك وسيلة أو ميزان لمعرفة ما صرح به الشرع وما سكت عنه؟ وهل يمكن السيطرة على ذهن الأفراد والمجتمعات بأحكام الشرع أم أن التأويل عملية اجتماعية ضرورية معرفية للفهم والتفسير للموروث الثقافي ومصادر سلطته؟ هل هناك مقياس أو معيار كمي أو كيفي لقيادة عقول الناس وتوجيهها وإنكار الدافع والبواعث على الفكر والتساؤل؟ ولماذا تضمن الشرع ظاهرا وباطنا إلا لحكمة، وهي الحاجة إلى الباطن والمؤول والمتشابه قدر الحاجة إلى الظاهر والمحكم نظرا لتشابك الحياة واختلاف مستويات الفهم، وتغير الظروف والأحوال؟ ولماذا تقتصر معرفة الباطن على العلماء وحجبتها عن الجمهور دون أن تكون مسؤوليتهم إفهام الجمهور؟

ومن المغرور في فطر البشر أن الخالق يجب أن يكون على غير صفة الذي لا يخلق أو بصفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فإذا أضيف أن المخلوق ليس بخالق لزم من ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق أو موجودة فيه على جهة أخرى غير التي في المخلوق. فمن الصفات في الخالق استدللنا عليها بالصفات التي في أشرف المخلوقات وهو الانسان مثل العلم والحياة والقدرة والارادة. فالفطرة البشرية تقتضى ما صرح به الشرع نظرا لاتفاق الفطرة والشرع. إذ تقتضى الفطرة نفي صفات الخالق عن المخلوق أو إثبات صفات المخلوق للخالق على جهة أخرى. الأول لاهوت السلب، والثاني لاهوت الايجاب. الأول نفي صفات النقص الانسانية عن الله، والثاني إثبات صفات الكمال الانساني لله على نحو مطلق، قياسا للغائب على الشاهد، والله على الانسان. وإذا كان الله قد خلق الانسان على صورته ومثاله فان الانسان أيضا قد تصور الله على صورته ومثاله<sup>(١)</sup>. فالوجود والمعرفة على التبادل. ويبقى السؤال: ما هي مقاييس النقص والكمال الانساني قبل نفي الأولى عن الله ونسبة الثاني له؟ هل النوم والعقلة والخطأ صفات نقص في الانسان أم صفات كمال، والانسان

(١) "من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام "إن الله خلق آدم على صورته"، السابق ص ١٥٨.

من النسيان؟ أم أن الأمر كله اقتضاء مطلب كما تدل على ذلك ألفاظ "يجب"، "يلزم" وكان الأمر كله مطلب نفسى أو اقتضاء أخلاقى، الذات التى تخلق موضوعها؟

وهذان الطريقتان، السلب والإيجاب يقومان على عدة عمليات نفسية على مراحل متتالية. أولا اتهام النفس ونظرة دونية لها واعتبار مظاهر نقصها نقصا بالفعل دون إدراك مظاهر عظمتها. فلولاً النسيان ما كان التذكر، ولولا النوم ما كانت اليقظة، ولولا الخطأ ما كان الصواب، ثانيا قلب هذا الإدراك الخادع إلى وهم وتصور أن فى عكسه تكون مظاهر العظمة فيتخطى الإنسان عن عظمته ويشوه نفسه محولا عظمته إلى نقص. ثالثا إسقاط ذلك على الله وتشخيصه فى جوهر ثابت بدلا من تحقيقه فى الحياة العملية وخلق الإنسان الكامل فى نفسه وفى الأمة. ولماذا لا تكون الطبيعة كاملة منظمة بطبيعتها دون حاجة إلى موجود كامل؟ لم القذف بالكمال خارج العالم دون إبقائه فى داخله كقوة كامنة تتحقق فى المستقبل؟ لماذا تصور الكمال رأسيا وليس أفقيا، مفارقا وليس محابثا، متعاليا وليس متدانيا؟ لماذا ترك العالم ناقصا دون تغييره نحو الكمال، وقذف الكمال خارج العالم الناقص ثم تشخيصه ثم عبادة ما تم صنعه وخلق؟ قد يكون السبب فى ذلك اغتراب الإنسان فى العالم وعجزه عن الفعل والتعبير وتحقيق الوعى كنظام مثالى للعالم. فاذا ما صعب الأفقى تحول إلى رأسى. وإذا ما صعب الدخول فى العالم سهل الخروج منه. إذا ما استحالت الثورة الاجتماعية تحولت إلى عزاء دينى.

ب- نفى الجسمية. ويتجلى التنزيه فى نفى صفات ثلاث عن الله: الجسمية، والجهة، والرؤية. وهى مترابطة فيما بينها، أدخل فى وصفى القيام بالنفس والمخالفة للحوادث، وهما الوصفان الرابع والخامس من أوصاف الذات الستة عند الأشاعرة. فقد دخلت الصفات الثلاث الأولى، الوجود والقدم والبقاء، فى الأدلة على وجود الله، والصفة السادسة الوجدانية فى نقد دليل التمانع فى صفة الوجدانية.

لا يوجد برهان عند المعتزلة ولا عند المتكلمين على نفى الجسمية عن الله باستثناء وجوب الحدوث للجسم. إنما العلماء وحدهم هم الذين لديهم البرهان على ذلك. قالوا إن كل جسم محدث، نظرا لحدوث الأعراض، وأن مالا يتعزى عن الحوادث فهو حادث. وهو طريق تبريرى غير برهانى لا تصل إليه طباع الغالب من الجمهور. كما أن تصور المتكلمين للبارى على أنه ذات وصفات زائدة عليها يوجب له الجسمية أكثر مما ينفىها

بدليل انتفاء الحدوث. لذلك لم يصرح الشرع بهذه الصفة. وهو نفس موقف الفقهاء منذ رفض ابن حنبل الاجابة عن مسألة خلق القرآن، مخلوق أو قديم<sup>(١)</sup>.

والجسمية من الصفات التي سكت عنها الشرع. ومع ذلك فهي في الشرع أقرب إلى الإثبات منها إلى النفي لأن الشرع قد صرح بالوجه واليدين مما يوهم بأن الجسمية صفة مشتركة بين الخالق والمخلوق مثل القدرة والارادة إلا أنها في الخالق أتم وجودا. لذلك قال الحنابلة وكثير من أهل الاسلام في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الاجسام وهو تحصيل حاصل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف<sup>(٢)</sup>. لم يقصد الشرع التصريح بنفي هذه الصفة عن النفس للجمهور لأن الشرع لم يصرح للجمهور بماهية النفس لأنه يصعب عند الجمهور قيام برهان على موجود قائم بذاته ليس بجسم. لذلك لم يحاول إبراهيم الخليل ذلك في محاجة الكافرين بأن الله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية. كذلك لم يحاول موسى ذلك في محاجته لفرعون. وكذلك لم يفعل محمد في محاجته أمر الدجال بأنه جسم والله ليس بجسم. واكتفى لاثبات كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينفيها كل صاحب عقل. الأمر كله بدعة حادثة في الاسلام من فرقة ضالة من مجموع فرق الأمة للضلالة. لقد سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدركه في الشاهد أنه كذلك مثل النفي. ولما كان ذلك يصعب على الجمهور، عقل ما ليس بجسم، فقد حجب عنهم هذا اليقين. يحكم ابن رشد على الجمهور وطبعه وأنه في صفة، وكأنه هو المعبر عن الطبيعة والمتحدث باسم الجمهور<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أنها بنية واحدة، علاقة الله بالعالم مثل علاقة النفس بالبدن، والصورة بالمادة، واللامرئي بالمرئي، والمتعالي بالمحيث. وإذا عرف الله بالنفس وعرفت النفس بالله فيكون ذلك دورا منطقيا. تعريف الموضوع بالمحمول وتعريف المحمول بالموضوع في آن واحد.

(١) السابق ص ١٦٦/١٧١.

(٢) "وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق والمخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجودا" السابق ص ١٧٠ أنظر أيضا "من العقيدة إلى الثورة" ج ٢، التوحيد ص ٣٣٩-٤٠٨.

(٣) مناهج ص ١٧٣-١٧٦.

ويأخذ ابن رشد موقف الشرع الذي صرح فيها لا بنفى ولا إثبات. ويتوقف عن الحكم لأسباب ثلاثة. الأول أن إدراك هذا المعنى ليس معروفا بنفسه على عدة مستويات. فقد نفى المتكلمون ويعنى الأشعرية هذا المعنى، أنه جسم، لأن كل جسم محدث لأن الأعراض محدثة، وأن مالا يتعزى عن الحوادث فهو حادث. وهى طريقة غير برهانية. ولو كانت برهانية لعرفها الجمهور بالطبع. ولما قالوا إن الصفات زائدة على الذات كانوا أقرب إلى الإثبات منهم إلى النفى. والثانى أن الجمهور يرى أن الوجود هو المتخيل المحسوس وإلا كان عدما. الموجود الذى ليس بجسم يكون معدوما خاصة لو كان لا خارج العالم ولا داخله، لا فوق ولا أسفل. لذلك اتهم المثبتة النفاة بأنهم "ملشية" واتهم النفاة المثبتة بأنهم مكثرة. والثالث أن نفى الجسمية يؤدي إلى شكوك كثيرة فى الشرع فيما يتعلق بالمعاد مثل نفى الرؤية من المعتزلة والأشعرية وقد صرح بها السنة. أراد الأشعرية الجمع بين الأمرين فعسر ذلك، ولجأوا إلى أقاويل سوفسطائية. كما يؤدي نفى الجهة إلى جعل الشريعة متشابهة لأن بعث الأنبياء قام على إثباتها. الوحي نازل من السماء، والله فى السماء، والملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها. وقد يؤدي إلى نفى الحركة مع أن الحشر يستلزم الحركة. ويصعب تأويل حديث النزول وإن أمكن ذلك فى الحشر. والحشر متواتر فى الشرع. وهو دور منطقي. لا يمكن إثبات الجسمية إلا بعد إثبات الرؤية والمعاد، ولا يمكن إثبات الرؤية والمعاد إلا بعد إثبات الجسمية. كما أن حديث النزول صورة فنية لأن العلو أعلى قيمة من السفلى. كذلك تم تصوير الله فى السماء وليس فى الأرض بالرغم من أن الكتاب صورته أنه ﴿الله السماوات والأرض﴾، ﴿رب السماوات والأرض﴾، ﴿وهو الذى فى السموات إله وفى الأرض إله﴾، ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن ابن رشد بسبب هذا التحريم الشرعى المسكوت عن صفة الجسمية وصعوبة فهم الجمهور لنفيها كان أقرب إلى إثباتها مع الجهة والرؤية، وأنه من الأفضل أن يظل الجمهور فى عماه وحسيته وتشبيهه. بل إن ابن رشد قد ضحى بالتزويه خوفا على الحشر والمعاد. يضع الجمهور تحت وصايا الشريعة أى تحت حماية الفقهاء. والعجيب أن ابن رشد يصدر هذا الحكم باسم الشريعة وحكم الشرع مع أن الشريعة لا

(١) السابق ص ١٧٠-١٧٣.

تتناول التصورات بل الأفعال، ولا تتعامل مع النظريات بل مع السلوك. يوسع ابن رشد من مفهوم الشريعة بحيث تشمل النظر والعمل وليس العمل وحده. يتعامل مع الفكر كما يتعامل الفقيه، والاشتباه فى موقفه بين الحكيم والفقيه، بين الفيلسوف والظاهرى.

وهناك تناقض فى حكم ابن رشد الأصولى. فاما أن تكون صفة الجسمية من المسكوت عنها أو أن الشرع صرح باثباتها أو نفيها. ولا يمكن الجمع بين الاثنين. وهل المسكوت عنه توقف عن الحكم على مشكلة قائمة أم إلغاء المشكلة ورفض الدخول فيها لأنها تؤدي إلى حكمين متناقضين يستحيل اختيار أحدهما؟ وإذا سكت الشرع عنها فان الواقع لم يسكت، وتساءل الناس عنها وأجابوا نفيًا أم اثباتًا. وهل مصير السكوت هو الاشتباه أم توجيه الانسان إلى العالم بعيدا عن المتاهة العقلية وقضاء على الاعتراب فيه؟ انتهى عن السؤال ليس عملا فلسفيا إذا كانت الفلسفة هو التساؤل. وهل الحل هو النهى عن السؤال أم توجيه الشعور نحو العمل والعالم والطبيعة والانسان والمجتمع؟

وينقل ابن رشد من الموضوع وهو الجسمية إلى المنهج وهو التأويل، خطورة تأويل الظاهر للجمهور بلغة الفقيه، وما ينبغى أن يكون أى الواجب أو الغرض كحكم شرعى. يجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر فان تأثيرها يكون أفضل إذا حملت على ظواهرها. إذ يؤدي تأويلها إلى أحد أمرين: إما تمزيق الشريعة كلها وإبطال الحكمة المقصودة منها أو اعتبارها كلا من المتشابهات وهو أيضا إبطال للشريعة ومحوها من النفوس دون الشعور بمدى الجناية على الشريعة<sup>(١)</sup>. ودلائل التأويل كلها غير برهانية، والظواهر الشرعية أقنع منها والتصديق بها أكثر من نفس الجسمية ودلائل نفي الجهة. وإذا كان الطريق إلى دلائل الله هو نفي صفات النقص فكيف يكون كل سؤال بدعة وكل محاولة لازمة الاشتباه تأويلا؟ وهل يمكن إصدار حكم شرعى بمنع التأويل أم أن التأويل ظاهرة اجتماعية مرتبطة بالفهم والرغبة فى إيجاد التناطبق بين الوحي والعقل والطبيعة؟ إن منع التأويل والأخذ بظاهر الشرع إلغاء للعقل والحاجة والمصلحة وقضاء على التنزيه ووقوع فى التشبيه. وقضية التأويل فى الحقيقة هى قضية العقل والنقل أدخلها ابن رشد مع التوحيد وليس مع العدل، وأدخل فى العدل موضوعات السمع مثل النبوة والمعاد دون اتباع النسق الأشعري المستقر، الإلهيات والنبوات أو

(١) السابق ص ١٧٤.

## العقليات والسمعيات<sup>(١)</sup>.

ويبقى السؤال: هل الجسم صفة موضوعية أم تصور ذهني يقوم على تفسير حرفي للنصوص وليس على قياس الغائب على الشاهد الذي يؤدي إلى النفي لأن الله ليس كمثلته شيء، ويؤدي إلى المفارقة أحيانا وليس إلى المماثلة؟ هل التتزيه كله اقتضاء يعبر عما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن؟ ويعترف ابن رشد بأن السؤال مازال قائما في ذهن البشرى، والاجابة عليه بالشرع لا تنفي السؤال والاجابة عليها بأنه لا ماهية له لأن مالا ماهية له لا ذات له. وهنا يستعمل ابن رشد جوابا آخر من الشرع هو طريق التشبيه أو المماثلة وهو أنه نور كما ورد في كثير من الآيات والأحاديث. والخيال مناسب للخالق لأنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، والأفهام عن تصوره مع أنه ليس بجسم<sup>(٢)</sup>. ويليق بالجمهور لأن الموجود عندهم هو المحسوس، والمعنوم هو غير المحسوس. ولما كان النور أشرف الموجودات فإنه يمثل أشرف الموجودات. وهو عند العلماء الراسخين في العلم مقبول عند النظر إليه بالعقل مثل حال الابصار عند النظر إلى الشمس، بل حال في عيون الخفافيش. ولما كان الله سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها وكان النور سبب وجود الألوان ورؤيتنا له سمى الله نفسه نورا، وبالتالي يحى الشك في الرؤية التي جاءت في المعاد، وكان غاية ابن رشد استعمال الالهيات من أجل النبوات، والاعتماد على العقليات من أجل السمعيات<sup>(٣)</sup>.

بعد أن رفض ابن رشد طريق الايجاب وطريق السلب قبل طريق التشبيه<sup>(٤)</sup>. والحقيقة أن وصف الله بالنور عن طريق المثال ليس تعريفا ولا حدا بل هو استعارة ومجاز، إنشاء لا إخبار، مما يدل على أن البرهان في الالهيات أقرب إلى الخيال منه إلى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة ج١ المقدمات النظرية، الفصل الثاني، بناء العلم، رابعا، من الأصول إلى البناء ص ١٧٨-١٩٤.

(٢) في العلم الغربي الحديث النور جسيمات ضوئية، ذرات لها ثقل كالاجسام وينعكس على ذرات الهواء.

(٣) مناهج ص ١٧٤-١٧٥.

(٤) وهي الطرق الثلاث المعروفة في اللاهوت في العصر الوسيط الغربي عند توما الاكوينى باسم Via

.Positiva, Via Negativa, Via Analogia

العقل، وإلى التخيل منه إلى الاستدلال. ينتقل ابن رشد المنطقي من الحد والتعريف، والتصوير والتصديق، والاستدلال والبرهان إلى التمثيل. وهو يعرف الفرق بين الحد والرسم، بين الحد التام والحد الناقص، بين التصور والتصوير، بين شروط الحد، الجنس القريب والفصل البعيد، وشروط التعريف، أن يكون المعرف به أوضح من المعرف. فأنه نور، والنور ليس أوضح من الله. يستعمل ابن رشد المثل، والمثل يتطلب التأويل، والشرع لم يصرح به، وهو تناقض بين الأديب والفقيه، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف. ولماذا مثال النور وحده والقرآن ملء بالصور الفنية الأخرى؟ هنا يبدو ابن رشد صوفياً مؤثراً مثال الصوفية وكل الاتجاهات الاشرافية لتصوير الله. ويضيع التوحيد العقلي والتنزيه وتقرب الحكمة من كل الاتجاهات الصوفية الاشرافية في كل حضارة مثل الديانات الهندية والبوذية والمسيحية. أصبح ابن رشد مثل الغزالي في "مشكاة الانوار" والبرامج الاعلامية "نور على نور" وأحاديث العلم والايمان. يستشهد بكل التراث النصي حول النور منتقلاً من الكلام إلى التصوف، ومن الحكمة العقلية إلى حكمة الاشراف، ومن المنهج العقلي إلى الطريق الذوقي الذي رفضه ابن رشد من قبل في إحصائه لفرق الامة الأربعة وهو منهج الصوفية أو الباطنية. ولماذا النور أشرف الموجودات؟ وما نذب الظلام ونور القمر الخافت وضوء الشموع؟ هل يستطيع الانسان أن يعشق في نور الشمس؟ أما أحاديث الإسراء والمعراج فحالة خاصة وليست حالة عامة، يدخل فيها كثير من الخيال الشعبي.

ج- نفى الجهة. وهي صفة يثبتها أهل الشريعة وينفيها المعتزلة مع متأخرى الأشعرية كأبي المعالي مع أن ظواهر الشرع أقرب إلى الاثبات في كثير من الآيات قبل تأويلها حتى لا يعود الشرع كله مؤولاً أو متشابهاً. تقول الشرائع إن الله في السماء. ومنها تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين والكتب. وإليها كان الاسراء حتى سدره المنتهى. كما اتفق الحكماء مع الشرائع على أن الله والملائكة في السماء. وكلها صور فنية عن العلو وليست أماكن أو جهات.

والعجيب أن ابن رشد يدافع عن صفة الجهة مع أهل الشريعة، ويعنى أهل السنة الذين كانوا يثبتونها أولاً قبل أن تنفيها المعتزلة ومتأخرو الأشعرية مثل أبي المعالي ومن تابعه. ابن رشد هنا سنى ظاهري، أقرب إلى الأشاعرة منه إلى المعتزلة، وأقرب إلى

متقدمى الأشاعرة من متأخريهم الذين حاولوا الاقتراب من المعتزلة ابتداء من أبى المعالى والماتريدى. ما الحكمة اذن فى إثبات الجسمية والجهة والرؤية وفى نفس الوقت نقد الاشعرية، وهو فى الحقيقة نقد المعتزلة دون أن يعلم ابن رشد أنه أقرب إلى الأشعرية منه إلى الاعتزال؟

ابن رشد ظاهرى. يرى أن ظواهر الشرع تثبت الجهة وكان النفاة يخرجون على ظواهر الشرع، وبالتالي يحدون عن الطريق المستقيم. يؤكد ابن رشد هنا دوره كمتكلم سلفى ويتخلى عن دوره كحكيم. ويكون ابن سينا أكثر جرأة فى تأويله وتصريحه بالحكمة فى رسالته الأضحوية فى أمر المعاد وفى الصلاة. هل يقصد ابن رشد الحكيم التأكيد على ظاهر الشرع حتى يهرب العقلاء منه خوفا من التجسيم والتشبيه إلى المعتزلة دفاعا عن التنزيه عن طريق دفع الرأى المعارض إلى أقصى حدوده حتى ينفذ منه الناس؟

لقد درس ابن رشد علم الكلام بعقلية الفقيه وبمصطلحات الأصول مثل المحكم والمتشابه، الظاهر والمؤول لا بعقلية الحكيم على عكس الغزالى فى "الاقتصاد" وابن سينا فى "العرشية" بل يبدو ابن رشد أحيانا سلفيا أكثر من السلفيين، ابن تيمية فيما بعد فى أسلوبه" ونعوذ بالله من هذا الظن". ينسب الشرع إلى الرسول صاحب الشرع كما يفعل الفقهاء مع أن الشرع مستقل عن مبلغه وواضعه كما قال الشاطبى فى "الموافقات"، الشريعة الاسلامية شريعة وضعية<sup>(١)</sup>.

بصر ابن رشد على أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأن نفيها إبطال للنشأت. وصعوبة إدراك ذلك مع نفي الجسمية أنه لا يوجد له مثال فى الشاهد. لذلك لم يصرح الشرع بنفى الجسمية عن الله لأن الجمهور يصدق بالغايب بناء على الشاهد مثل العلم. وإذا كان الغائب غير معلوم فى الشاهد عند الجمهور ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون فى العلم فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثلا من الشاهد إن احتاج الجمهور إلى معرفته لسعادتهم وإن لم يكن المثال هو المقصود مثل ما جاء فى أمور المعاد. أما شبهة النفاة فإن الجمهور لا يظن لها خاصة أن الشرع لم يصرح لهم بالنفى. لذلك يظل الجمهور فى إطار حكم الشرع.

(١) السابق ص ١٧٦ - ١٧٧.

وهل يحتاج الانسان إلى أن يتصور الله طبقاً لأحكام الشرع أم ان الله دافع على السلوك، غاية وهدف ومصير وتحقق؟ أليس ذلك كله تشخيصاً لله بالإضافة إلى التشبيه والتجسيم وقد نشأ علم الكلام كله دفاعاً عن التنزيه؟ واضح أن علم الكلام كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وقياس الله على الانسان بالنسبة للجمهور. أما العلماء الراسخون في العلم فانهم يدركون الغائب مباشرة اعتماداً على العلوم البرهانية<sup>(١)</sup>.

وشبهة نفى الجهة هو الاعتقاد بأن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية. ويرى ابن رشد أن ذلك كله غير لازم. فالجهة غير المكان. الجهة سطوح الجسم وهى ستة. وليست مكاناً، إنما سطوح الجسم المحيطة به مكان. سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً لأنه ليس محيطاً لجسم آخر. فإثبات الجهة لا يتضمن بالضرورة إثبات الجسمية. وهى تفرقة دقيقة ولكنها غير مقنعة. فكيف يكون المكان سطوح الأجسام الأخرى المحيطة وليس سطح الجسم ذاته؟ أليست سطوح الجسم ذاته مكاناً للأجسام الأخرى مادام الأمر على التبادل؟

والحقيقة أن الجهة والمكان كلاهما مرتبطان ببدن الانسان. فالمكان أحد مقولات البدن، والجهة أحد آفاق حركته. وحجج ابن رشد لإثبات أن الجسم قد يكون له مكان وقد لا يكون حجج لا معه ولا ضده، لا مع خصومه ولا ضدهم. والمقصود فقط نقد الفكر الكلامي ذاته والعودة إلى ظاهر النص وحكم الشرع. يعتمد على ثقافة العصر فى تصور المكان والجسم والفلك. ويمكن لأى متكلم جديد استعمال ثقافة العصر لتعقيل النص، وبيان اتفاق الوحي والعقل والطبيعة. فهى اجتهادات فردية وتاريخية. ولا يوجد حكم نهائى لا مع ابن رشد ولا مع خصومه<sup>(٢)</sup>.

وإثبات الجهة أو نفىها مرتبط بإثبات الجسمية أو نفىها. ويدل على ذلك ترك موضوع الجهة والعودة من جديد إلى موضوع الجسمية، عودة بالفرع إلى الأصل فى صيغة سؤال: هل يجوز نفى الخلاء لإثبات الجسم؟ فلا يمكن تصور جهة بلا جسم. رفض ابن رشد القول بأن خارج العالم خلاء لامتناع وجود خلاء كما بان فى العلوم

(١) السابق ص ١٧٨-١٧٩.

(٢) السابق ص ١٧٦-١٧٧.

النظرية. ليس الخلاء إلا أبعاد الطول والعرض والعمق. وهى ليس فيها جسم. إذا رفعت الأبعاد عنه صار عدما. ولو ثبت الخلاء لزم أن تكون الأعراض موجودة غير جسم. فالأبعاد أعراض كمية. ويستعمل ابن رشد ثقافات الشعوب الماضية وديانات الأمم المغايرة لإثبات أن الخلاء كان مسكن الروحانيين، الله والملائكة لأنه ليس بمكان ولا يحويه زمان حتى لا يطرأ عليه الفساد. هناك إذن موجود غير فاسد ولا كائن هو الجهة أولى بالوجود من العدم. فالوجود أشرف من العدم. ولما كان الله أشرف الموجودات فإنه ينسب إلى أشرف الجهات وهى السموات. وهذا ما يدركه الراسخون فى العلم. واضح إذن ارتباط الخلاء بالالهيات لاقساح المجال للوجود الالهى. ولما كان إثبات الخلاء هو نفي للجسمية والجهة ينفي ابن رشد الخلاء اعتمادا على العلوم النظرية أى الطبيعية وليس الالهية مع أن الله فى كل مكان شعوريا. وهو الأساس للاشعورى لنفى الخلاء. والأمر كله لا يتعدى الاقتضاء والمطلب النفسى والانشاء الذى يظهر فى ألفاظ مثل "يجب"، "يلزم". وكلها محاولات واجتهادات لا يخطئ فيها أحد أو يصيب بل تعبر عن قصد التنزيه.

وإذا كان الشرع قد سكت عن صفة الجهة دون إثبات أو نفي، وإذا كان الإثبات يؤدي إلى التجسيم أو التشبيه كما هو الحال عند الحشوية ومتقدمى الأشاعرة فالأولى النفي دفاعا عن التنزيه كما هو الحال عند المعتزلة. وإذا كان لابد من التأويل، فالتأويل للنفي دفاعا عن التنزيه أولى من التأويل للإثبات دفاعا عن التجسيم والتشبيه. ولكن ابن رشد يبين مخاطر التأويل. ويستمر فى تناول موضوع الجهة منهجيا وليس موضوعيا أى من حيث شرعية التأويل.

فالناس ثلاثة أصناف. الأول صنف لا يشعر بالشكوك العارضة فى هذا المعنى بعد أن ترك على ظاهره فى الشرع، وهم أكثر الناس، الجمهور. والثانى صنف عرضت له هذه الشكوك ولا يقدر على حلها. وهؤلاء فوق العامة، وأقل من العلماء. وهم الذين يرون التشابه فى الشرع منهم الله. والثالث صنف لا يعرض لهم فى الشرع شك ولا تشابه. وهم العلماء الراسخون فى العلم. وهى نفس القسمة التى عبر عنها ابن رشد سلفا فى "فصل المقال" قسمة القول إلى خطابى للجمهور، وجدلى للمتكلمين، وبرهاني للحكماء.

وواضح أن ابن رشد فى قسمته الناس إلى علماء وجمهور ومتكلمين، وأنصاف متعلمين يضع اليقين العلمى عند العلماء، واليقين العملى عند الجمهور. والشك والتشابه

والخروج على ظاهر الشرع والتأويل عند المتكلمين أنصاف العلماء، فلا هم وصلوا إلى مرتبة العلم ولا هم آمنوا كالجمهور. فاما أن يكون الانسان عالما أو جاهلا. ولا مكان لأنصاف المتعلمين وأنصاف الجهال، أن يكون برهانيا أو خطايا ولا مكان للجدلي، طرفان نقيضان ولا وسط بينهما. وهى قسمة تابعة لطبقات الناس طبقا للعلم وكأنها قسمة ثابتة أزلية لا يتحرك فيها الجمهور ليصبح من العلماء، ولا العلماء ليتحولوا إلى جمهور. ولا توجد مرتبة وسطى فى طريقها إلى مرتبة العلماء بمزيد من البرهان أو إلى الايمان بمزيد من التسليم واتباع ظاهر الشرع. ولما كان العلماء هم الصفوة، والجمهور هم الدهماء تتحول الطبقات العلمية إلى طبقات اجتماعية وسياسية فيقع الجمهور تحت سيطرة العلماء، ويتسلط العلماء على رقاب الجمهور خاصة وأن العلماء مقربون من السلطان. وهل يظل الجمهور تحت وصاية فقيه السلطان وفقه الحيز والنفاس؟ وهو موقف مشابه لموقف الغزالي بالرغم من التناقض بينهما فى "التهافتين". فقد أجم الغزالي العوام عن علم الكلام، وجعله مضمونا به على غير أهله مثل التصوف، وفضل للعامه ظاهر الشرع والتسليم والاذعان.

التعليم الشرعى نافع للأكثر وضار للأقل. ويتضمن الاعلام عن الغائب، وليس له مثال مطابق فى الشاهد، فيعبر عنه بأقرب الموجودات إليه وأكثرها شبهة به. فيأخذ بعض الناس المثل ويتركون الممثل فتلزمهم الحيرة والشك، وهو ما يسمى المتشابه فى الشرع. وهذا لا يعرض لا للجمهور ولا للعلماء، وهم صنفا الناس بالحقيقة. هم الأصحاء الذين يوافق أبدانهم الغذاء الملائم فى مقابل المرضى وهم الأكل، وهم أهل الجدل والكلام. فقد تأولوا كثيرا مما ظنوه أنه لا يؤخذ على ظاهره. فقد أتى الله به متشابها اختيارا لعباده وابتلاء لهم. ومع ذلك يرى ابن رشد أن الكتاب معجز من جهة الوضوح والبيان دون تشابه. ولكن المتأولين يبتعدون عن قصور الشرع فى اعتبارهم ما ليس متشابها متشابها. وفرضوا على الناس تأويلاتهم كما فعلوا فى آية الاستواء. وهى تأويلات لا برهان عليها، ولا تؤثر كما يؤثر الظاهر فى الجمهور وعمله بها. فان المقصود من علم الجمهور العمل. وما كان أنفع فى العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم فى حق العلماء فهما الأمران معا، العلم والعمل<sup>(١)</sup>.

(١) السابق ص ١٧٩-١٨٠.

ولما كان التشابه قليلا فى الكتاب ولقليل من الناس فكيف يكون المتكلمون بهذه الأكتريّة؟ هم أكتريّة بالنسبة إلى العلماء، وأقلية بالنسبة إلى الجمهور. وقد خرج المتكلمون من الحرفيين وأرباب الصناعات، ومنهم النجار والغزال والنشار والعلاف والحداد. قد يكون المتشابه فى الشرع قليلا ولكن الآيات الشرعية المحكمة أقل بكثير من آيات العقائد المتشابهة التى لا يمكن أخذها على ظاهرها دفاعا عن التنزيه وتحريزا من الوقوع فى التجسيم والتشبيه. وفى النهاية إلا يؤدى الظاهر فى الشرع إلى الظاهر فى السلوك فتضيق التقوى الباطنية كما يضيع العمق فى الفهم؟

ويستعمل ابن رشد الطبيب مثلا من الطب والدواء والمريض ليبين مخاطر التأويل، الدواء الشافى العاجز للجميع والأدوية المفردة الضالة. فمن أول شيئا من الشرع زاعما أن تأويله مقصد الشرع وصرح به للجمهور كمن أتى إلى دواء وركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكتثر ثم لم يلائم هذا الدواء رجل واحد لمزاج فردى. فزعم أن هذا الدواء العام المنفعة لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة به فى اللسان. وإنما أريد به دواء آخر باستعارة بعيدة واستبدل به دواء آخر ظنه قصد الطبيب الأول، وأخبر الناس به. فاستعمله الناس ففسدت أمزجة كثيرة. فجاء آخر لإصلاح هذا الدواء الثانى مستبدلا به دواء ثالثا فنتج نوع آخر من الأمراض. فجاء ثالث وتناول فى الدواء غير التأويل الأول فعرض للناس نوع ثالث من الأمراض. ثم جاء متأول رابع، وتناول من جديد، واستبدل بالثالث دواء رابعا فعرض للناس نوع رابع من المرضى. ولما طال الزمان بهذا المركب العظيم الأول وتأوله الناس فبدلوه وغيروه عرضت للناس أمراض كثيرة حتى انقضت المنفعة المقصودة من هذا الدواء المركب فى حق أكتثر الناس. وهذا هو حال المتكلمين الذين استحدثوا فرقا فى الشريعة، كل فرقة تؤولها بطريقتها زاعمة أن نأولها هو المقصود من الشرع حتى تمزق الشرع وتفرق وبعد عن موضعه الأول. وقد تتبأ الرسول صاحب الشرع بذلك فى حديث الفرقة الناجية مبينا انها هى التى سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله، ولم تصرح بتأويلها للناس<sup>(١)</sup>.

والسؤال هو: هل هناك دواء جامع شاف لكل الأمراض، نوع من الوصفة السحرية التى يسخر منها الأديب الشعبى أو التى تؤيدها الأمثال العامية والأغاني

(١) السابق ص ١٨٠-١٨٢.

الشعبية؟ ولماذا إنكار الأدوية المفردة والفرق الفردية ورجبة الأطباء فى التطوير والتجديد؟ وما عيب المنهج التجريبي، وهو المنهج العلمى الذى استعمله ابن رشد نفسه فى علم الطب وأن يصلح الثانى ما أفسده الأول؟ وهل المريض الذى لم ينفعه الدواء يكون العيب فيه أم فى الدواء؟ وهل يتكيف الجسم حسب الدواء أم يتغير الدواء بحسب طبيعة الجسم؟ وهل يعقل أن يخطئ كل المتأولين من أجيال المجتهدين؟

واضح أن ابن رشد هنا سلقى. يرى أن العودة إلى الأصول الأولى خير وسيلة للإصلاح، العودة إلى الوحدة الأولى بدلا من التفرق والتشتت والتحزب نتيجة الاجتهادات والتأويلات المتعددة للفرق. ويتكرر عادة التغيير يتم الانتقال بالعودة إلى المركب السحرى الأولى الذى تمثله الفرقة الناجية، فرقة السلطان، التى تخلص العالم من فرق الضلال، فرق المعارضة. كل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية كما يهوى لاستبعاد الخصوم. الكل يؤول ويستبعد التأويلات الأخرى. كل يعتبر نفسه المعبر عن مقاصد الشرع، والآخرون منحرفون عنه.

وبالرغم من أن ابن رشد يفقد علم الكلام كمنسوق للعقائد إلا أنه حين يعرض لمنهج التأويل يستعمل منهجا تاريخيا لرصد تاريخ التأويل أى نشأة الانحراف عن ظاهر الشرع وتطوره. وأول من غير هذا الدواء الأعظم الذى أتى به الشرع هم الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد "فطم الوادى على القرى". فقد صرح بالحكمة إلى الجمهور وبأراء الحكماء كما فهمها فى "المقاصد" للرد عليهم. ثم كفر الحكماء فى "التهافت" فى ثلاث مسائل، خرجوا فيها على الاجماع وبدعهم فى سبع عشرة مسألة. وأتى بحجج مشككة وشبه عيرة أضلت الناس عن الحكمة والشريعة. ثم صرح فى "الجواهر" بأن ما أتى به فى "التهافت" إنما هى أقاويل جدلية. ثم أثبت الحق فى "المضنون". ثم ذكر فى "المشكاة" مراتب العارفين، وجعلهم جميعا محجوبين عن الله إلا الذين اعتقدوا أن الله غير محرك السماء الأولى، وهو الذى صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاده مذهب الحكماء فى الالهيات التى اتهمها بأنها مجرد تخمينات بخلاف سائر علومهم. وفى "المنتقد" مال على الحكماء، وجعل العلم يحصل بالخلوة والفكرة. وهى مرتبة الأنبياء فى العلم. وهو ما صرح به أيضا فى "الكيمياء". فصار الناس بسبب هذا الخلط والتشويش فريقين. الأول يذم الحكماء والحكمة، والثانى يؤول

الشرع فيصرفه إلى الحكمة. وكلاهما على خطأ، والصواب في رأى ابن رشد هو الاقرار بظاهر الشرع وعدم التصريح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأنه لا يجوز التصريح لهم بنتائج الحكمة دون البرهان عليها. وهذا لا يحدث إلا للعلماء الجامعين بين الشرع والعقل لا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع. فينتج عما فعله أبو حامد، الاخلال بالأمرين معاً، الحكمة والشرع عند فريق، الاخلال بالشرعية من جهة إقصائه فيها بالتأويل الذى لا يجب الاقصاص به، والاخلال بالحكمة لاقصائه عن معان لا يجب التصريح بها إلا فى كتب البرهان عند فريق آخر لأن كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً كما بين ذلك فى "التفرقة". فقد عدد أصناف التأويلات، وقطع بأن المؤول ليس بكافر وأن فرق الاجماع فى التأويل. فإذا فعل أبو حامد ذلك فهو ضار بالشرع بوجه، وبالحكمة بوجه، ولهما معاً بوجه، ضار لهما بالذات، ونافع لهما بالعرض لأن الاقصاص بالحكمة لمن ليس أهلها يلزم عنه بالذات إما إبطال الحكمة أو إبطال الشرعية. وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما<sup>(١)</sup>. وواضح أن تاريخ التأويل هو تاريخ أبى حامد وأنه الحاضر الغائب فى فكر ابن رشد، هاجسه الأول ومحاوره الرئيسى، صديقه اللدود، وعدوه الحميم. يقرؤه فى بعض كتبه مستبعداً "ضائح الباطنية"، و"الاقتصاد"، و"الاحياء"، و"التبر المسبوك"، و"المستصفى" بالرغم من اختصار ابن رشد له فى "الضرورى". كان على أبى حامد إلا يصرح بالحكمة للجمهور. أما وقد صرح فالصواب أن يعلم من يعلن أن الشرعية مخالفة للحكمة أنها ليست كذلك، وأن يعلم المنتسبون للحكمة أن الحكمة ليست مخالفة للشرعية. كل فريق لم يقف على كنههما معاً بالحقيقة، لا كنه الشرعية ولا كنه الحكمة، وأن من يظن أن الشرعية مخالفة للحكمة مبتدع فى الشرعية ليس فى أصلها أو خطأ فى الحكمة وتأويلها مثل إنكار علم الله بالجزئيات. لذلك عرض ابن رشد فى "مناهج الأدلة" أصول الشرعية مبينا مطابقتها للحكمة من المؤولين لها فعرض الحكمة مبينا موافقتها للشرعية، وأن من ظن خلافهما فانه لم يحظ عنما لا بالحكمة ولا بالشرعية. وهو ما قرره ابن رشد فى "فصل المقال". طريقة ابن رشد إذن فى تصحيح مفهوم الحكمة وفى الأخذ بظاهر الشرع حتى يظهر اتفاق الحكمة والشرعية. فالاختلاف بينهما ليس بالذات بل بالعرض، سواء فهم الحكمة وسوء تأويل الشرعية<sup>(٢)</sup>. وواضح استطراد ابن رشد فى

(١) السابق ص ١٨٢ ١٨٤.

(٢) وقد اتبع برجسون هذه الطريقة فى نقد سوء فهم علم نفس وسوء فهم تنفسه من أجل بيان اتفاق الحياة البصطنية

المنهج أكثر من التطبيق، في الجدل أكثر من العقائد حتى أن التأويل كمنهج نظري يصبح موضوعا مستقلا عن موضوعات التنزيه الثلاثة: الجسمية والجهة والرؤية. ويشعر ابن رشد بهذا الاستطراد ويعود إلى الموضوع<sup>(١)</sup>.

لم يعط ابن رشد أمثلة على تأويل الخوارج. ربما يقصد رفعهم المصاحف على أسنة الرماح ومطالبتهم بالأحكام إلا لله، وهو تأويل سياسي. واعتبر المعتزلة أوائل المتأولين لأنهم كانوا يمثلون أهل السنة في مقابل الشيعة وقيل انقلاب الأشعرى عليهم. ويمثلون مع الخوارج التأويل السياسي المعارض للمؤمنين، المعتزلة المعارضة العلنية الفكرية في الداخل، تطبيقا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والخوارج المعارضة المسلحة في الخارج تطبيقا لمبدأ الخروج على الحاكم الظالم، والشيعة المعارضة السرية في الداخل انتظارا لظهور المخلص. ثم تعاونت الأشعرية والصوفية ممثلة في الغزالي حتى جاءت الدولة العثمانية. فأبو حامد يصب فيه التاريخ وقوة الدولة<sup>(٢)</sup>.

ولم يعط أيضا نماذج من تأويل الصوفية وهم أهل التأويل وأربابه. أما الغزالي فإنه هو الذي طم الوادي على القرى وصرح بالحكمة كلها إلى الجمهور وطبقا لفهمه إياها. فاجتمعت في الغزالي مساوئ المتأولين كلهم، الخوارج وتأويلهم السياسي، ودفاعه عن نظام الملك، والمعتزلة وتأويلهم العقل دفاعا عن التنزيه، والردة الأشعرية في سوء استخدام العقل والشرع معا ثم التأويل الباطني المضاد للعقل.

لقد أرخ ابن رشد للتأويل عند الفرق مع إبراز دور الغزالي في مؤلفاته قبل أن يضع قانونا للتأويل في النهاية للإجابة على سؤال: هل سبب الوقوع في خطأ التأويل هو مجرد اللسان وتغيير المعنى الحقيقي للفظ إلى معنى آخر مؤول كما هو الحال في الاستعارة وأساليب البيان؟ هل السبب هو مجرد اللغة أم اختلاف الناس في الفهم وتطبيقات المفسرين وتعبيرهم عن مختلف المصالح الاجتماعية والقوى السياسية؟ قد تتغير الأسماء وتبقى المسميات. وقد يتبع تغيير الأسماء أحيانا اكتشاف أبعاد جديدة في المسميات كما هو

---

مع الحياة التأميلية. وكذلك فعل جيتون في نقد النقد التاريخي للكتب المقدسة وبيان ثقافته مع عقائد الإيمان.

(١) مناهج ص ١٨٥.

(٢) مشروع "التراث والتجديد" هي غزالية مضادة بعد ألف عام من ضربة الغزالي الأولى والتي لم تستطع بارقة ابن رشد من إيقافها.

الحال في منطق التجديد اللغوي<sup>(١)</sup>.

د- نفى الرؤية. ينفي المعتزلة والأشاعرة معا الرؤية. إلا أن الأشاعرة أرادوا الجمع بين النقيضين، نفى الرؤية وإثباتها، إنقضاء الجسمية وجواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس نظرا لتداخل الرؤية مع الجهة والجسمية وهو مستحيل أو عسير. فلجأوا إلى حيل وأقاويل سوفسطائية مموهة كاذبة. الحجج كالناس، فيها الفاضل والأقل فضلا ومن يوهم أنه فاضل هو المرئي. كذلك الحجج يقينية أو أقل من اليقينية أو مرئية توهم بأنها يقينية مثل حجج الأشعرية في نقض دليل المعتزلة على نفيها والقول بجواز الرؤية لما ليس بجسم. والأشاعرة غير متسقين مع أنفسهم يطلقون قياس الغائب على الشاهد في الشرط، الحياة شرط العلم، ولا يجعلونها شرط الرؤية. الله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية. لم تصرح الأشعرية بنفي الرؤية كالمعتزلة لأنها تثبت الجسمية وإلا كان ناقصا.

وحجج الأشاعرة إنما هي لتفنيد أدلة المعتزلة ولإثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه لا يعرض من فرضها محال. فالأشاعرة يعيشون على فكر غيرهم سلبا دون أن يكون لهم إيجاب. يمثلون رد فعل ولا يقدمون فعلا. ومع ذلك فأقاويلهم قسمان: الأول نقد أدلة المعتزلة والثاني إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم وأنها لا تتضمن المحال. عارضوا قول المعتزلة من أن كل مرئي فهو من جهة الرائي<sup>(٢)</sup>.

وينقد ابن رشد حجج الأشعرية لإثبات رؤية ما ليس بجسم وهما حجتان: الأولى، وهي الأشهر، أن الشيء يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه وجود. فهذه أربعة احتمالات وربما يوجد أكثر منها. ثم يبطل الدليل احتمالا وراء الآخر. فباطل أن يرى من حيث أنه جسم وإلا لما روى اللون، وباطل أن يرى لأن له لون وإلا لما رنى الجسم. ومن ثم لم يبق إلا الاحتمال الرابع أنه يرى من قبل أنه موجود. وهذا الدليل مغالطة لأن المرئي إما مرئي بذاته أو مرئي من قبل المرئي بذاته وهو حال اللون والجسم. فاللون مرئي بذاته، والجسم مرئي من قبل اللون. لذلك ما لا لون

(١) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٣٣-

١٥١ وأيضا "اختلاف في التفسير، اختلاف في المصالح" في الدين والثورة في مصر ج٧، اليمين

واليسار في الفكر الديني ص ١١٧-١٢٠، وأيضا "مناهج التفسير ومصالح الأمة" ص ٧٧-١١٥.

(٢) السابق ص ١٧٢-١٧٤/١٨٥-١٨٧.

له لا يبصر. ولو رثى الشيء من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمسة، وتكون الحواس كلها حاسة واحدة، وتكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات. وهذا ضد المعقول، ورأى سوفسطائى تبناه أقوام قداماء مشهورون بالسفسطة. لذلك اضطر المتكلمون إلى القول بإمكانية سماح الألوان ورؤية الأصوات. وهو خروج على الطبع والمعقول. فلكل حاسة وظيفتها، ولا تتقلب حاسة إلى أخرى.

والطريقة الثانية طريقة أبى المعالى فى "الارشاد". وهى أن الحواس تدرك ذوات الأشياء. وما تتفصل به الموجودات بعضها عن بعض أحوال لا تدركها الحواس. والذات هو نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات. ومن ثم تدرك الحواس الشيء من حيث هو موجود. وهى طريقة فى غاية الفساد. فلو كان البصر يدرك أشياء لما أمكن التفريق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفرق بالشيء الذى تشترك فيه وإلا لأدركت الحواس كل المحسوسات على التبادل وليس على التفرد كجنس واحد. وهو مضاد للعقل والفطرة. إنما تدرك الحواس ذوات الأشياء بحواسها الخاصة. يرجع الفساد إذن إلى أن ما يدرك ذاتيا اعتبر مدركا بذاته. ولولا شهرة هذه الأقاويل وتعظيم قائلها لما أمكن الإقناع بها ولا وقع بها تصديق من صاحب فطرة سليمة<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن الاحتمال الأول، رؤية الشيء من جهة أنه ملون، والاحتمال الثالث، رؤية الشيء من جهة أنه لون، احتمال واحد لأن الدليل واحد، "والا لما رثى الجسم". ومن ثم يقوم الدليل على احتمالات ثلاثة. بطل اثتان وصح الثالث. وهو برهان الخلف، إثبات الشيء بفساد نقيضه. وهو دليل سلبي وليس دليلا ايجابيا. كما يمكن للحواس أن تعمل على التبادل كما يقول كثير من الفنانين "العين تسمع والأذن ترى"، وكما هو الحال فى إدراكات الأعمى الأصوات، والأصم للمبصرات. كما ترى الصوفية أن تبادل الحواس ممكن، وأن الله يسمع، وأن الصوت يرى كذبذبات، وأنه من خلال الصوت يمكن تجسيد المرئى مثل صوت المرأة الجميلة وإدراك تكوينها بالعقل. وقد رأى الله موسى بالصوت. وتعبير الموسيقى عن جمال الطبيعة بالصوت. وقد تناول المتكلمون فى نظرية العلم عمل الحواس وأثاروا إشكال السمع والبصر، وأولوية كل منهما على الآخر<sup>(٢)</sup>. خطأ الدليل

(١) السابق ص ١٨٧-١٨٩.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" ج١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية الوجود ٣- الكيف أ- الكيفيات

جعل الله ذاتا وهو أقرب إلى الحال، ومشاركة الذات الالهية لباقي الذوات الموجودة، وعدم تفرد الله بوجود خاص.

ويعرض ابن رشد رد الاشعرية على المعتزلة في نفى الرؤية اعتمادا على أن كل مرئى فهو من جهة الرائي بأن هذا هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وأن هذا الموضوع لا ينطبق عليه قياس الغائب على الشاهد، وأنه يجوز أن يرى الانسان ما ليس فيه جهة بالقوة المبصرة دون عين. ومن ثم خلط المعتزلة بين العقل والبصر. الأول يدرك ما ليس بجهة أى فى مكان على عكس الثانى الذى يدرك فى جهة مخصوصة بأوضاع وشروط محدودة ثلاثة: حضور الضوء، الجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، كون المبصر ذى ألوان بالضرورة. ولا يمكن نقد ذلك وإلا بطلت أوائل العلوم المعلومة بالطبع، وبطلت جميع علوم المناظر والهندسة. يقاس الغائب على الشاهد عند الأشعرية مثلا فى حالة الشرط، الحياة شرط العلم. وقد عاند أبو حامد هذه المقدمة كل مرئى من جهة الرائي" فى "المقاصد" بأن الانسان يبصر ذاته فى المرآة، وأن ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة. فهو يبصر ذاته فى غير جهة. وهذه مغالطة منه. فان الذى يبصره هو خيال ذاته. والخيال فى جهة المرآة، والمرآة فى جهة<sup>(١)</sup>.

وبعد نقد ابن رشد الأشاعرة ثم ضرب المعتزلة بالأشاعرة ينقد المعتزلة مباشرة فى جدل صاعد. إذ ليس عند المعتزلة برهان ولا عند المتكلمين برهان على نفى الجسمية. فقد انبنى نفى الجسمية على وجود الحدوث للجسم بما هو جسم. ومن يملك البرهان على ذلك هم العلماء. فهذه موضوعات طبيعية أصبحت لاهوتية وأصلها فى الطبيعة. ومع ذلك أنكر المعتزلة الرؤية. وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين وجب عندهم أن تتفق الجهة وبالتالي انتفاء الرؤية. فكل مرئى فى جهة من الرائي. فردوا الشرع المنقول، واعتلوا بأن الاحاديث أخبار آحاد وهى لا توجب العلم، وأن ظاهر القرآن معارض لها. أنكر المعتزلة الرؤية بالرغم من ورد الشرع باثباتها فى نصوص كثيرة

المسموعة ص ٥١٤-٥٢٦ وأيضا "الفنون البصرية والفنون السميعة أيهما أقرب إلى النوق العربى؟" حصار الزمن ج١ (تحت الطبع).

(١) السابق ص ١٨٦-١٨٧/١٦٦.

ومشهوره. فشنع الأمر عليهم مما يكشف عن خطر الشرع على حرية الفكر ومنطق البرهان. وسبب شبهتهم أن المعتزلة قد نفوا الجسمية من الله، وصرحوا بذلك لجميع المكلفين مما ينتج عنه انتفاء الجهة. ويرد وابن رشد على المعتزلة وفي نفس الوقت دون استعمال حجج أبي حامد الصوفى الذى اجتمعت فيه مساوئ الأشعرية والتصوف ولكن يرفض قياس الغائب على الشاهد فى موضوع الرؤية، ويكون صاحب معيار مزدوج، يطبقه فى الحياة شرط العلم، ويرفضه فى الرؤية. يرفض تطبيق قياس الغائب على الشاهد وهو أساس الفكر الدينى من أجل اثبات الغائب ضد الشاهد وهو أساس الفكر الغيبى.

والحقيقة أن المعتزلة متسقون مع أنفسهم، نفى الجسمية يؤدى إلى نفى الجهة الذى يؤدى إلى نفى الرؤية. وما الضير طبقا لمناهج الاستدلال بالمنقول معارضة أخبار الأحاد بظواهر القرآن، بالإضافة إلى ضعف رواية الرؤية، والقرآن مقدم على خبر الأحاد؟ فالحكم الأصولى بالضرورة هو نفى الرؤية.

وهل خطأ المعتزلة التصريح بالنفى للمكلفين أم كان من الأفضل إبقاء الناس على تجسيمهم وتشبيههم وحسيتهم أى وثبيتهم لا فرق فى ذلك بين المسلمين أنصار التنزيه وبين باقى الديانات الأخرى كالنصرانية التى تقوم على التشبيه؟ أى الطريقتين أفضل، ظاهر الجمهور أم تأويل العلماء؟ والمكلفون لفظ جديد يستعمله ابن رشد للجمع بين العلماء والجمهور. وهل سيحاسب الله الناس يوم القيامة بمقياسين، الظاهر للجمهور، والمؤول للعلماء، وكلاهما مكلف بنفس التكاليف؟ إن خطورة المعتزلة فى نفى الرؤية أقل من خطورة الأشعرية فى إثباتها. ونفى الرؤية عند المعتزلة دفاعا عن التنزيه خير من إثباتها عند الأشعرية وقوعا فى التشبيه والتجسيم.

ثم يحول ابن رشد الموضوع إلى منهج فى صيغة سؤال: هل يجوز التصريح فى الشرع بالمسكوت عنه للجمهور؟ إن السبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة حتى جاءت المدافعين عنها إلى بعض الأقوال الهجينة التى ينفرد بها من يميز بين الأقاويل هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله قبل التصريح بنفى الجسمية للجمهور لأن من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد أن هناك موجودا ليس بجسم وأنه مرئى بالأبصار لأن المدركات الحسية فى الأجسام أو أجسام . لذلك اعتبر النفاة أن الرؤية هى مزيد من العلم. وهذا أيضا لا يصح الاقصاص عنه للجمهور. ولما كان عقل الجمهور لا ينفك عن التحليل

وأن ما لا يتخيل هو عدم، وأنه يستحيل تخيل ما ليس بجسم، والتصديق بما هو غير متخيل عدل الشرع عن التصريح بهذا المعنى، ووصف الله بأوصاف تقرب من قوة المتخيل مثل وصفه له بالسمع والبصر والوجه بالرغم من التأكيد على نفى المماثلة والمجانسة مع الموجودات المتخيلة. ولو كان قصد الشرع التصريح بأنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذه المقالات، ولما ضرب المثل بالنور أشهر الموجودات في الحس والتخيل. ومن ثم أمكن للجمهور فهم المعاني الموجودة في المعاد بأمور متخيلة محسوسة. فاذا أخذ الشرع على ظواهره في أوصاف الله لما عرضت فيه شبهة إن قيل إنه نور وأن له حجابان من نور كما جاء في القرآن والسنة، وأن المؤمنين يرونه في الآخرة كما نرى الشمس سواء في حق الجمهور أم في حق العلماء. فقد قام البرهان عند العلماء على أنها مزيد علم. فاذا صرح بذلك للجمهور بطلت الشريعة أو كفروا المصرح لهم بها. والخروج على الشرع ضلال. لقد ضرب الشرع للجمهور الأمثلة التي لا يمكن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم أو في عمل من الأعمال فذلك مناقض للمحسوس والمعقول. الرؤية إذن معنى ظاهر، ولا تعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره، ولم يصرح بنفى الجسمية أو اثباتها<sup>(١)</sup>.

يبدو أن ابن رشد هنا من أنصار الحقيقتين، التصوير والاستدلال، الخيال والعقل، العامة والخاصة، الجمهور والعلماء. الأولى علنية والثانية سرية لا يصرح بها الشرع سواء في القرآن أو عند العالم، وهو اتجاه شيعي إمامي وليس اتجاها سنيا، أعوذ بالله من علم لا ينفع. وذلك يطرح عدة تساؤلات: إلى متى يوخذ بظاهر الشرع دون تأويله دفعا لمخاطر التجسيم والتشبيه واثباتا للتنزيه؟ وإلى متى يظل الجمهور على عماه والمجتمع كله يسعى نحو مزيد من العقلانية؟ وهل يتحدث الله على مستوى الجمهور أم على مستوى العلماء؟ إن نزل على مستوى الجمهور تضايق العلماء، وإن نزل على مستوى العلماء لم يفهم الجمهور؟ أم أنه نزل على المستويين وخاطب الفريقين على نحوين مختلفين؟ وهل الوعي السياسي فيه أيضا علماء وجمهور، علماء لهم حق التفسير وجمهور له واجب الطاعة؟ أليست هذه هي ولاية الفقيه عند الشيعة ومن ثم لا خلاف بين سنة وشيعة فيما يتعلق بأولى الأمر؟

(١) السابق ص ١٨٩-١٩١.

والحقيقة أن الرؤية ليست فقط مزيدا من العلم بل تأكيدا على أن العلم الالهي علم حسي وليس مجردا، تجريبي وليس نظريا. أليس مفهوم النور مجرد مخرج، الله نور، والنور يرى، وبالتالي لا تكون شبيهة عند الجمهور وإن ظلت عند العملاء لأن الصورة الفنية ليست مقياسا برهانيا بل قياسا تمثيليا. والتحدى المعرفي هو العلاقة بين الرؤية الالهية والرؤية العلمية في مواضيع الضوء والأشعة والأجسام والعين، أيهما مقياس للأخر، أم أنهما يخضعان لنظرية واحدة؟ وقد تحدث ابن الهيثم في كتاب "المناظر" عن الرؤية الالهية والرؤية الحسية كموضوع واحد<sup>(١)</sup>. وهل المسائل النظرية جوهرية إلى هذا الحد أم أن المسائل الاجتماعية والسياسية هي التي تعبر عن مصالح الناس؟ أيهما أفضل، اللاهوت النظري أم اللاهوت العملي، اللاهوت العقائدي أم اللاهوت السياسي؟

٣- صفات الذات: وهي سبع في النسق الأشعري: الثلاثي: العلم والقدرة والحياة، والرباعي: السمع والبصر والكلام والارادة<sup>(٢)</sup>. ولكن ابن رشد يغير الترتيب بادنا ببعض الصفات مثل العلم ثم الحياة، وجامعا بين الارادة والقدرة بالرغم من اختلاف الصفتين، ثم واضعا الكلام قبل السمع والبصر. العلم أول صفة عند الأشعرية وابن رشد نظرا لأولوية النظر على العمل. ثم يفترقان بعد ذلك. تحول الأشعرية العقل النظري إلى عقلي عملي في القدرة، وتجعل الحياة، ملكة الحكم، شرطا لهما، وابن رشد يجعل العلم تعبيراً عن الحياة أولا ثم يتحقق في القدرة. والصلة بين القدرة والارادة مثل الصلة بين القضاء والقدر أي العام والخاص، وقد يكون نسق الأشعرية أحكم. فالترتيب الأشعري: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة. وترتيب ابن رشد: العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام. ويلاحظ عدم تناسب كمي في عرض الصفات، العلم والكلام أكبرها، والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر أصغرها. ربما يكفي التمرين في صفة واحدة مثل العلم أو صفتين مثل العلم والكلام وليس في كلها. وربما لأن العلم أول الصفات، والكلام أخطرها نظرا لارتباطها بقضية خلق القرآن.

أ- العلم. ليس لدى المتكلمين برهان على إثبات العلم إلا القول بأن العلم المتغير بتغير الموجودات علم محدث. والباري لا يقوم به حادث لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو

(١) انظر المجلد الثاني: التحول، الجزء الثالث، التراكم، الفصل الثالث، الإبداع الخالص.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة"، ج ٢، التوحيد، ثانيا: أوصاف الذات وصفاتها ص ٧٦-٩٧.

حادث. وهي مقدمة كاذبة. ولا يقال إن البارى يعلم حدوث المحدثات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم، فهذه بدعة فى الاسلام<sup>(١)</sup>. واضح أن ابن رشد يرفض كل تأسيس عقلى للآيات، وكل عرض لمقدمات نظرية بديهية من أجل تعقيل الآيات. صحيح أن حجة المتكلمين لا تثبت العلم، ولكنها تثبت العلم القديم. ولماذا تكون "مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث" مقدمة كاذبة؟ ولماذا يكون رفض أن يعلم الله المحدثات لا يعلم حادث ولا يعلم قديم أى رفض الدخول فى القسمة العقلية ذات الاحتمال الضيق، وهو نوع من التوقف عن الحكم، وتجاوز الثنائيات المتعارضة، لماذا يكون ذلك بدعة فى الاسلام؟ والحكم بالبدعة حكم فقهي يرى أن الكلام بدعة.

ويثبت ابن رشد العلم فى الكتاب لأن المصنوع يدل على الصانع من جهة ترتيب أجزائه أى كون الأجزاء بعضها لبعض، وموافقها للمنفعة المقصودة منه. وإن جواز أن تكون الأشياء المصنوعة على غير ما هى عليه هو ما تتصف به المصنوعات الخسيسة وليست الشريفة وبالتالي فإن رأى المتكلمين مضاد للحكمة والشريعة أى للعقل والنقل. والصانع ليس هو الطبيعة بل صانع رتب كل شئ من أجل غاية توجب أن يكون عالما بها بالرغم من وجود حفائر وسدود طبيعية وكهوف وقدره الكائنات الحية التكيف مع الطبيعة. دليل إثبات العلم أشبه بدليل العناية. ولماذا تصور الطبيعة وكأنها سفينة؟ ولماذا لا تكون الطبيعة عاقلة؟ وهل يحتاج العلم إلى إثبات بالدليل العقلى والنص واضح ومقتع؟

ثم يتناول ابن رشد وصف العلم بالتقدم لأنه لا يجوز على الله الاتصاف بها فى وقت ما دون التعمق أكثر من ذلك كما فعل المتكلمون، أن الله يعلم المحدث وقت حدوثه يعلم قديم وإلا لكان العلم بالمحدث وقت وجوده ووقت عدمه علما واحدا، وهو مناقض للعقل لأن العلم علم بالموجود. ولما كان الموجود مرة بالفعل ومرة بالقوة كان العلم بالحالتين مختلفا. وهذا ما لم يصرح به الشرع بل صرح بخلافه وهو العلم بالمحدثات حين حدوثها، وعلمه بالأشياء قبل كونها وبعد كونها ومع تلفها لأن الجمهور لا يفهم إلا هذا المعنى. هنا يبدو ابن رشد فقيها ظاهريا حنبليا، يرفض الدخول فى متاهات عقلية كما رفض أحمد بن حنبل من قبل القول بقدم القرآن أو بحدوثه. واعتبرها بدعة. وهو مفهوم فقهي. وتعنى المتاهة العقلية التى لا حل عقلى لها لأنها خالية من المضمون، مجرد

(١) السابق ص ١٦١-١٦٢.

افتراض نظري بعيد عن الواقع، تنزهه الله باسم الوحي، وتضحى بما سواه، العقل والطبيعة وقول المتكلمين بعد إثبات قدم الصفة أن الله يعلم المحدث بعلم قديم قول طبيعي بالرغم مما فيه من مشاكل وهو الاختلاف بين العلم والمعلوم.

وقد حاول المتكلمون الخروج من المأزق عن طريق التفرقة بين وجود العلم بالقوة ووجوده بالفعل. ولكن ابن رشد نقد هذا المخرج بأن هذه التفرقة لم يصرح بها الشرع وكان الشرع يصرح بكل شيء، وهو استنتاج من مقدمة أولى متسقة من صنع العقل. ومع ذلك، الانتقال من القوة إلى الفعل حركة، والقديم لا تجوز عليه الحركة. وقد وقع ابن رشد نفسه في مأزق الأشعرية بإثبات صفة العلم قديمة. ويمكن تجاوزه ونقد ابن رشد له بطريقة أفضل، الخروج من المسار المجرد نفسه الذي يفترض استحالة الجمع بين المختلفين على نحو تجريدي، علم الله القديم بمعلوم حادث عن طريق مستويات التحقق أو نقل الموضوع كله إلى مستوى الذات والصفات في الشخصية الإنسانية. فالفكر الكلامي كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد. فهو فكر تمثيلي تشبيهي قياسي لا يختلف عن القياس الفقهي إلا في المجال، العقيدة دون الشريعة، النظر وليس العمل، الفكر لا السلوك. وكل فكر إنساني في النهاية يعبر عن مطلب واقتضاء، لا يصف شيئا في الخارج، كما يبدد ذلك من أفعال الوجوب إجابا أم سلبا مثل "يجب أن"، "لا يجوز عليه".

ب- الحياة والقدرة والارادة. يعرض ابن رشد صفة الحياة قبل القدرة خارج الترتيب الأشعري، ويستتبعها من العلم، قياسا للغائب على الشاهد لأن الحياة شرط العلم. يقبل ابن رشد القياس لو كان في صالحه ويرفضه لو استعملته الأشعرية والنسق الأشعري. يبدأ بالعلم أولا والقدرة ثانيا أي النظر والعمل ثم الحياة شرط لهما. الحياة لها وجهان، النظر والعمل، الفكر والسلوك، العقيدة والشريعة، وهو أكثر اتساقا مع العقل من ترتيب ابن رشد، العلم فالحياة، ثم الارادة والقدرة.

ويضم ابن رشد صفتي الارادة والقدرة معا مع أن القدرة ثانی صفة بعد العلم في النسق الأشعري في الثلاثي، والارادة سابع صفة بعد السمع والبصر والكلام في الرباعي. صحيح أن الارادة والقدرة متصلتان مثل علاقة العموم بالخصوص. فالقدرة هي الصفة العامة، والارادة هي القدرة الخاصة على تجاوز الهوى والانفعال. والارادة تعبير عن العلم لأن العالم لا يكون إلا مريدا، وصدور الشيء عنه لا يكون إلا بارادة. والقدرة أيضا

شروط العلم. ومن ثم يكون للعلم شرطان، الإرادة والقدرة. ويتصور ابن رشد العلم على أنه صدور للشئ وليس مجرد تعلق عالم بمعلوم كما هو الحال في الأشعرية. ويبدو أن نظرية الصدور التي عاها ابن رشد في الحكمة خاصة عند ابن سينا قد تسربت إليه في نقد علم الكلام.

ثم تعود قضية قدم الصفات وحدوثها صفة الإرادة. فيستحيل القول بأنه مريد للأمر المحدثة بإرادة قديمة تحت وهم أن ما تقوم به الحوادث فهو حادث. هو غير معقول عند العلماء، ولا يقنع الجمهور الذي بلغ مرتبة الجدل، وأقرب إلى البدعة. وهو مريد للشئ وقت تكونه وغير مريد لكونه في غير وقت تكونه، نوع من التلاعب بالألفاظ وإيثار لحدوث الصفات على قدمها. فابن رشد أقرب إلى الاعتزال دون التصريح بذلك بالقول بحدوث الصفات. يقبل ابن رشد أن تكون الإرادة صفة دون القول أنه مريد للأمر المحدثة بإرادة قديمة فذلك بدعة من توهم المتكلمين تقوم على وهم أن ما تقوم به الحوادث فهو حادث. يرفض ابن رشد أي تأسيس نظري للآية. ويرى أن في الفكر ابتداء، وأن الرأي قد يكون بدعة وليس اجتهادا، وهو موقف الفقهاء. وتلك بداية التشخيص بالإرادة والرغبة والعزم والنزوع واستمرار قياس الغائب على الشاهد<sup>(١)</sup>.

ج- الكلام. ويثبت ابن رشد صفة الكلام استنباطا من صفة العلم وصفة القدرة على الاختراع. فالكلام فعل يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له العلم النفسى. الكلام فعل من أفعال الفاعل. وإذا كان الإنسان الذي ليس بفاعل حقيقى يقدر على الكلام لأنه عالم قادر فالأولى أن يجب ذلك في الفاعل الحقيقى، قياسا للغائب على الشاهد، وتصور الله قياسا على الإنسان.

وشرط آخر قياسا للغائب على الشاهد أن يكون الكلام بواسطة اللفظ سواء من الإنسان أو في نفس من اختار الله من عباده بواسطة. وقد تكون الوسطة ملكا. كما أخبر به النبي دون وجود برهان عليه. وقد تغيب فيكون وحيا من النفس إلى النفس مباشرة. وقد أشار النص إلى هذه الطرق الثلاثة، الوحي من النفس إلى النفس وهو طريق عيسى، والوحي من وراء حجاب الألفاظ وهو طريق موسى أو إرسال الرسول وهو طريق محمد

(١) السابق ص ١٦١-١٦٢.

وطريق العلماء الذين عرفوا الله من هذا الطريق أن القرآن كلام. وهنا يبدو ابن رشد شيعيا إماميا يرى أن العلماء يأخذون علومهم من الله مثل الرسول، ليس فقط بتفسيره ولكن أيضا باستقبال أدلة صدقه. هذه الطرق الثلاثة متطورة وليست خارج حدود التطور وبالتالي يكون آخرها أكملها. أولها أدل وأوقع على صلة الله بالإنسان أى الذاتية وآخرها صلة الوحي بالعالم أى الموضوعية. وينتهى ابن رشد إلى أن كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق لله لا للبشر. لذلك باين لفظ القرآن نفس اللفظ الذى ينطق به سائر البشر. فهو فعل للإنسان باذن الله. أما ألقاظ القرآن فهي خلق الله واستبعاد كل رأى آخر. القرآن كلام الله وحروف المصحف من صنع الانسان باذن الله، يجب تعظيمها لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى غير المخلوق. فمن نظر إلى اللفظ دون المعنى قال بخلق القرآن، ومن نظر إلى المعنى دون اللفظ قال بقدم القرآن، والحق الجمع بينهما. أراد ابن رشد أن يجمع بين الموقفين المتعارضين، الأشعرية والمعتزلة، والتوسط بينهما كقاضى يصلح بين المتخاصمين. والحقيقة أن هذا الجمع أقرب إلى موقف الأشعرية القائل بقدم القرآن لأن لفظ القرآن مخلوق من الله، ونفس اللفظ خارج القرآن من فعل الانسان باذن الله. فلم يعد يبق من الاعتزال شيء. بل ويستبعد ابن رشد أى حل آخر ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن تفرقة ابن رشد بين لفظ القرآن ونفس اللفظ المتداول خارج القرآن، الأول من خلق الله والثانى من فعل الانسان باذن الله تفرقة يصعب قبولها لأن كليهما نطق إنسانى وصوت إنسانى. وما سمعه النبى لا نعرفه. وإنما نعرف ما تلفظ به النبى بصوته وبلغه عنه الصحابة والحفاظ بأصواتهم. كما أن حرف الكتابة من صنعنا وخط أيدينا وخط كتابة الوحي. والقرآن قد بلغ صوتا وليس كتابة بالوواح نزلت من السماء. وإن تعظيم الكتابة لأنها دالة على اللفظ وقوع فى أسوء صور التشبيه. والقول بأن اللفظ مخلوق لله، والمعنى غير مخلوق يثير نفس الاشكال الذى يعيبه ابن رشد على الأشعرية، كيف يخرج المخلوق من الله وهو غير مخلوق؟ كيف يخرج المراد الحادث من الارادة القديمة؟ وتصور ابن رشد للفظ القرآن المخلوق ونفس اللفظ بالحادث من فعل الانسان باذن الله لا يمنع من الشراكة بين اللفظين. قاله والانسان كلاهما خالق للفظ على مستويين مختلفين.

(١) السابق ص ١٦٣.

وقد نفت الأشعرية أن يكون المتكلم فاعلا للكلام وإلا كان الله فاعلا لكلامه، والكلام متقدم بذاته وبالتالي يكون الله فاعلا للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث، فنفوا ان يكون الله فاعلا للكلام وجعلوه صفة قديمة لذاته كالعلم. وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على اللفظ. وظنت المعتزلة أن الكلام هو فعل المتكلم وهو اللفظ فقط. لذلك قالوا القرآن مخلوق. فليس من شرط الفعل أن يقوم بفاعله على عكس الأشعرية التي تنتشرط أن يقوم الكلام بالمتكلم. وكلاهما صحيح في الشاهد، كلام النفس واللفظ الدال عليه.

والحقيقة أن كلام النفس وحده في الخالق دون اللفظ وهو القائم به. اشترطت الأشعرية أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم. لذلك أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق. واشترطت المعتزلة أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق لذلك أنكرت كلام النفس. وقول كل منهما فيه جزء من الحق وجزء من الباطل<sup>(١)</sup>. والحقيقة أنها تفرقة أصولية تحل مشكلة كلامية. يظل الموضوع قائما على قياس الغائب على الشاهد. فكل تفكير في الله هو قياس على الانسان.

د- السمع والبصر. وهما صفتان ثابتتان بالشرع لاختصاصهما بمعان مدركة في الموجودات لا يدركها العقل. ولما كان الصانع يدرك كل ما في المصنوع فان له هذان الادراكان، عالما بالمبصرات والمسموعات. فهما ضروريان للعلم. وهما من شروط المعبود. فمن العبث عبادة الانسان لاله لا يسمع ولا يبصر. هذا هو ما صرح به الشرع كي يعلمه الجمهور، لا أكثر من ذلك، وكأن العقل لا عمل له في الاستبطاء وفي إيجاد النسق. وارتباطهما بالعلم حقيقي. والعلم حسى من خلال السمع والبصر، أفضل حاستين في الحواس الخمس كما قال الأصوليون بصرف النظر عن أولوية السمع على البصر (محمد) أو البصر على السمع (موسى). صفتان تدركان مالا يدركه العقل، وكان هناك تعارضا بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، وكان العقل عاجز عن الإدراك دون الحس، وكان الحس هو الذى يمد العقل بمدركاته. وهل الانسان فى حاجة إذا عبد أن يدرك أن المعبود يدركه ويشعر به؟ إذا كانت العبادة صلة بين شعورين نعم، إدراك متبادل. والحقيقة أن كل ذلك وجوب واقتضاء أى أنه فكر معيارى يصف ما ينبغي أن يكون ولا يقرر ما هو كائن، فمن العبث أن يعبد الانسان إليها لا يسمع ولا يبصر فى حين

(١) السابق ص ١٦٢-١٦٤.

أن الانسان كذلك طبقا لقياس الأولى، إعطاء الله ما يستحقه الانسان. وجعل الله فى حاجة إلى حواس حتى يدرك المدركات. وهل العلم الالهى فى حاجة إلى مدركات حسية حتى يكون كاملاً<sup>(١)</sup>؟

#### ٤- الأفعال. ويتناول ابن رشد خمس مسائل:

أ- إثبات خلق العالم، وقد تم تناوله من قبل فى الأدلة على وجود الله، دليل القدم والحدوث وأحياناً فى صفات الذات، صفة القدرة، القدرة على خلق ما لا يكون.

ب- بحث الرسل، وهو أول موضوع فى السمعيات، النبوة.

ج- القضاء والقدر، وهو أول موضوع فى العدل أو ما يجوز على الله تعالى عند الأشعرية فى أحكام العقل الثلاثة بين العقليات والسمعيات.

د- التجوير والتعديل، وهما لفظان اعتزليان، ويعنيان الحسن والقبح، وبالتالي يكتمل العدل، ولكن فى نظرية الأفعال بعد أن انضم أصل العدل إلى أصل التوحيد.

هـ- المعاد، وهو الموضوع الثانى فى السمعيات.

ولا يتعرض ابن رشد للإيمان والعمل مع أنه من الموضوعات الرئيسية فى وضع موضوع الصلة بين النظر والعمل وموضوع الامامة وهى المشكلة السياسية، نشأة السلطة ومصدرها. كما تغيب ملحقات الامامة وكل ما يتعلق بالتفضيل والفرقة الناجية. وهو ما بدأه الغزالي فى "الاقتصاد"، معاركة مع الخوارج والشيعية والمعتزلة والمرجئة. وإذا كان مشروع ابن رشد له غاية سياسية فلماذا ترك الموضوعين السياسيين المباشرين؟ هل لأنه فقيه يعتبر الإيمان والعمل من الأحكام الشرعية كما يعتبر الامامة من الموضوعات الفقهية، موضوعها "بداية المجتهد"؟ ابن رشد صاحب مشروع كبير يتلخص فى تخليص الواقد من سوء تأويله على أيدي الشراح المسلمين، الحكماء الاشرافيين عامة خاصة ابن سينا، وتخليص الموروث من سوء تأويله على أيدي المتكلمين خاصة الأشعرية.

أ- خلق العالم. ويختلف المتكلمون فى مسألة قدم العالم وحدوثه بين الأشعرية من ناحية، والحكماء المتقدمين من ناحية أخرى. وهو اختلاف راجع إلى التسمية خاصة عند

(١) السابق ص ١٦٥.

بعض القدماء<sup>(١)</sup>. والحقيقة أن الفرق ثلاث: المتكلمون الذين يقولون بحدوث العالم، والذهرية التي تقول بقدمه، والفلاسفة متوسطون بين الفريقين يقولون بقدم الحركة أو قدم الزمان أو قدم المادة. وهو عود إلى موضوع الأدلة على وجود الله ولكن عن طريق الأفعال، خلق العالم، وليس عن طريق الذات، إثبات وجود الله.

ويقوم هذا الدليل العقلى البسيط على أصلين معترف بهما عند الجميع. الأول أن العالم بجميع أجزائه موافق للإنسان، والثاني أن كل ما يوجد موافق في جميع أجزائه لفعل واحد متجه نحو غاية واحدة. والنتيجة إذن هو مصنوع بالضرورة، وكل مصنوع له صانع. وتدل العناية على الأمرين معا. لذلك كانت أشرف دلالة على وجود الصانع.

وهذا الاستدلال موجود في الكتاب في عديد من الآيات التي يذكر فيها بدأ الخلق، وموافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، والتنبية على أمر معروف للبشر، خلق الأرض بحيث تكون سكنا لهم. ولو كانت متحركة أو بشكل آخر أو في موضع آخر أمكنهم الحياة فيها. فالمهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع بالإضافة إلى الوثارة واللين استعارة وإعجاز وإيجازا. كما نبه على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال. فلو كانت الأرض أصغر لتزعزعت من حركات باقى العناصر ولهلك الحيوان. وموافقة سكونها لما عليها من الموجودات ليس عن اتفاق بل عن قصد قاصد، وإرادة مريد. وكذلك موافقة تعاقب الليل والنهار لحياة الإنسان في الحيوان. الليل ستر من حرارة الشمس، وإلا هلكت الموجودات، النبات والحيوان. لذلك سمي الليل لباسا، استعارة بليغة. وفي الليل منفعة أخرى للحيوان هو النوم بعيدا عن الضوء ويقظة الحواس. الكون بنيان يدل على الاختراع والاتقان والنظام والترتيب. فيه قوة وحركة. كل ذلك يدل على موافقته في أعداده وأشكاله وأوضاعه وحركاته الموجودات على الأرض. فلو وقف جرم واحد لحظة واحدة لفسدت الأرض ووقفت حركتها. لذلك زعم البعض أن النفخ في الصور، سبب الصعقة، هو وقوف الفلك. ومنفعة الشمس أنها سراج وهاج لأن الأصل الظلمة، والضوء طارئ عليها للانتفاع بحاسة البصر بالإضافة إلى سائر منافعها. وينزل المطر للنبات والحيوان بقدر محدود، وفي وقت محدود، لينبت الزرع. ولا يمكن أن يكون ذلك اتفاقا بل قصدا وعناية. وكثرة الآيات في العناية تستحق أن يفردها كتاب خاص. وهو

(١) فصل ص ٢٠، مناهج ص ١٩٥-١٩٨، تهافت ص ٧٤.

موضوع موروث خالص من الأصول الأولى، لم تعرفه اليونان.

وهو دليل شرعى. فقد قصد الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله ومخترع له وأنه لم يوجد عن اتفاق أو من تلقاء نفسه. وهى طريقة بسيطة معترف بها عند الجميع فى تعليم الجمهور لاثبات حدوث العالم إن لم يكن لها مثال فى الشاهد فقد استعمل الشرع مثالا من حدوث الأشياء فى المشاهدة. لقد سلك الشرع فى تعليم الجمهور أن العالم مصنوع، وهو طريق العناية. وهنا يكرر ابن رشد من جديد دليل العناية الذى عرضه أولا فى الأدلة على وجود الله، ويقوم على الموافقة بين الانسان وبين كل شىء فى هذا العالم فى منفعتهم وغايتهم مما يدل على وجود صانع مريد عاقل، وليس عن اتفاق. كل ما فى العالم من شمس وقمر وكواكب التى هى سبب الفصول الأربعة، وتعاقب الليل والنهار وسقوط الأمطار، وجريان المياه، وهبوب الرياح، وعمارة الأرض، ووجود الناس، وسائر الكائنات من الحيوان والنبات وموافقة الأرض لسكنى الناس والحيوان، الماء للحيوان المائى والهواء للحيوان الطائر. ولو اختلف فيها لاختل وجود المخلوقات. ولا يمكن أن تكون هذه الموافقة باتفاق بل عن قصد من قاصد، وإرادة من مريد، هو الله. فالعالم مصنوع، إذ لا يمكن أن توجد الموافقة عن اتفاق من غير صانع.

وطريق الشرع إلى ذلك ليس طريق الأشعرية، وليس من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا من الطرق العامة الخاصة بالجمهور. هى الطرق البسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من مقدماتها، المعروفة بنفسها. لا يستعمل الشرع فى تعليم الجمهور المقاييس المركبة الطويلة، المنبه على أصول متقنة. وكل من دعا الجمهور إلى غير هذه الطرق البسيطة، وتأول الشرع جهل مقصده، وحاد عن طريقه. لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس إلا ما كان له مثال فى الشاهد. وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور ضرورة مثل له بأقرب الأشياء شبيها به كما حدث ذلك فى أمور المعاد. ولما لم تكن لهم به حاجة لما يطالبوا به مثل معرفة الروح<sup>(١)</sup>.

الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده لمعرفة أن العالم مخلوق ومصنوع هو طريق الحكمة والعناية بجميع الموجودات خاصة الانسان. وهى طريقة ظاهرة فى العقل

(١) السابق ص ١٩٣-١٩٥.

ظهور الشمس للحس.

ولفظ مصنوع أو مخترع أقل حكمة من لفظ مخلوق أو مبدع. فالمصنوع يؤدي إلى الصانع في حين أن المخلوق يؤدي إلى الخالق، والمبدع إلى المبدع. فالصفة توحى بالتشكيل من مادة قديمة وبالمصطنع وبالآلية والمنفعة والجزئية والحرفية في حين أن الخلق والابداع ليسا كذلك. الاختراع يوحى بأنه اكتشاف معلوم بعد أن كان مجهولا كما هو الحال في الاختراعات العلمية. والله ليس صانعا كالنجار والحداد. وصلته بالعالم ليس كصلة النجار بالكرسى أو الحداد بشباك الحديد.

وقد سلك الشرع طريقا للجمهور لتصوير هذا المعنى، وهو التمثيل بالشاهد. وإن كان ليس له مثال في الشاهد استعمل الشرع ما يقرب من فهم الجمهور مثل الخلق في الزمان، والخلق من شيء. فهما الصفتان المعرفتان في الشاهد دون تأويل هذا التمثيل، وإلا بطلت الحكمة كما فعلت الأشعرية. أما القول بالخلق من غير شيء ومن غير زمان فذلك مالا يمكن تصوره من العلماء فضلا عن الجمهور. هذا التمثيل هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة. وهو يطابق معنى الحدوث في الشاهد. لم يصرح الشرع بهذا اللفظ تنبيها للعلماء على أن حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذي في الشاهد. إنما الشرع يستعمل ألفاظا أخرى مثل الخلق والفظور وهي تصلح للمعنيين الحدوث في الشاهد والحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب. استعمال لفظي الحدوث والقدم إذن بدعة في الشرع، ويؤدي إلى شبهة عظيمة تقسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم.

ثم نشأت شبهة أخرى عند المتكلمين من أهل الملة الأشعرية. قالوا إن الله مرید بإرادة قديمة، وهي بدعة. وجعلوا العالم محدثا فنشأت الحيرة. كيف يكون المراد الحادث من الإرادة القديمة؟ ولتبيد الحيرة قالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاد وقت مخصوص، وقت الإيجاد. إذا كانت نسبة الفاعل المرید إلى المحدث وقت عدمه هي نفسها نسبه إليه وقت إيجاده، فالوجود ليس أولى من العدم، ولا يوجد فعل في وقت الوجود لا يوجد في وقت العدم، وإن كانت مختلفة تصبح الإرادة حادثة. ولا يمكن جعل الإرادة هي الفعل فذلك محال لأن الإرادة سبب الفعل في المرید. ولو كانت الإرادة هو الفعل لوجود الفعل من غير فاعل، وخرج الفعل الحادث عن إرادة حادثة خرج الفعل القديم عن إرادة قديمة

. ويستحيل أن يكون مراد القديمة والحادثة شيء واحد<sup>(١)</sup>.

ونتجت هذه الشبهة لتصريح في الشرع بما لم يأذن به الله. ليس في الشرع أن الله يريد بارادة حادثة ولا قديمة. لم يتبع الأشعرية ظاهر الشرع فكانوا سعداء مع أهل الظاهر، ولا وصلوا إلى مرتبة اليقين فكانوا من أنصار اليقين. لا هم من بين الجمهور المصدقين ولا من بين العلماء البرهانيين. إنما من الذين في قلوبهم زيغ ومرض، يقولون بما لا يؤمنون به بدافع العصبية والمحبة. والتعود على هذه الأقاويل سبب الانخلاع عن المعقولات كما هو الحال عند الأشعرية التي ارتضاها الناس منذ الصبا فأصبحوا محجوبين عن الحق بحكم العادة والمنشأ.

الظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. ولم يصرح لآبارادة قديمة ولا حادثة. بل صرح بالأظهر والأوضح والأسهل، أن الإرادة موحدة موجودات حادثة لأن الجمهور لا يفهم موجودات حادثة عن إرادة قديمة. لم يصرح لا بارادة قديمة، ولا حادثة لأنها من المتشابهات في حق الأكثر. ولا يوجد عند المتكلمين برهان يقيني على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم واستثناء الأصل في نفي قيام الإرادة بمحل قديم اعتمادا على أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث.

والقول بأن هذا الاستدلال موجود في الكتاب أو غير موجود من اجتهاد ابن رشد وقراءة له. فالكتاب لا ينطق بل ينطق به الرجال. والنص الشرعي لا هذا ولا ذلك. إنما هو توجه نحو الفعل والشعور والادراك وليس متاهات عقلية أو مسائل نظرية لا يدركها إلا الخاصة. ومع ذلك أثار المتكلم مسألة قدم الإرادة وحدوثها ردا على الواقد الذي شاع عن الفلاسفة، وبالتالي إثارة المشكلة في الواقع الثقافي وليس من الشرع الظاهري<sup>(٢)</sup>.

ومن الذي يقرر مستوى الفهم ثم يصنفه إلى جمهور وعلماء؟ هذا حكم تقديري اجتهادي صرف. وهل الخلق من شيء أسهل على الجمهور فهمه من الخلق من عدم؟ وهل الخلق في زمان أسهل على الجمهور فهمه من الخلق في لا زمان مع أن الأسهل والأكثر إثارة للخيال الخلق من عدم وفي لازمان مثل الحاوي إلى يخرج الحمامة من

(١) السابق ص ٢٠٥-٢٩٧.

(٢) السابق ص ١٤٨.

كمه؟ وهل الشرع مزدوج اللغة، مرة للجمهور ومرة للعلماء؟ ألا تؤدي الوصايا على الجمهور وحجب المعرفة عنهم إلى سهولة قيادهم سياسياً؟ ولماذا لا يعي الجمهور ويصبح من العلماء؟ الجمهور ليس طبقة بل حرم من التعليم ويمكنهم أن يصبحوا علماء.

دليل العناية على النقيض من أدلة الأشعرية التي زعمت أنها طريق إلى معرفة الله. فدلالة الموجودات عندهم ليست من أجل حكمة تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز كل شيء في هذا العالم جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وضدها. فان كان الجواز على السواء فلا توجد حكمة ترجح أحد الجائزين على الآخر. ولا توجد موافقة أصلاً بين الانسان والعالم. ويستوى خلق الانسان في العالم أو خلقه في الخلاء. ويستوى أن يكون الانسان بهذا الشكل أو بشكل آخر في هذا العالم أو في عالم آخر مخالف. لا توجد نعمة يمتن بها. وما ليس بضرورى أو أفضل فالانسان مستغن عنه لا يوجب إنعاماً عليه. وهذا كله بخلاف الفطرة والطبيعة.

يتفق دليل العناية مع العقل والطبيعة والشر. هو دليل يقينى برهانى (العقل)، وبسيط نظرى (الطبيعة)، ومستمد من ظاهر الآيات، ولا يحتاج إلى تأويل (الشرع)، فلا فرق بين تحليل النص وتحليل الطبيعة وتحليل التجربة البشرية. ميزته أنه إنسانى الطابع. فكل شيء موافق للانسان. كما أنه يعتمد على العلة الغائية وليس على العلة الفاعلة. كما أنه دليل طبيعى يعتمد على الطبيعة والتأمل فى الموجودات وقدرة الانسان على السيطرة عليها. ويساعد التأمل فى الطبيعة على نشأة العالم. كما تساعد الموافقة على تسخير الطبيعة لصالح الانسان. الجغرافيا الطبيعية والجغرافية البشرية دليل على خلق العالم ووجود الله، وفى نفس الوقت موضوع علمى لعلوم الطبيعة والفلك. وبالرغم من الطابع الانسانى العام لهذا الدليل وبيان أن الطبيعة متفكة مع الانسان وكلاهما قصد واحد إلا أنه مازال إسقاطاً من الانسان على الطبيعة وقراءة لها قراءة إنسانية، ووضع سلم القيم على نظام الطبيعة. فالعناية أشرف الدلائل على وجود الصانع. فلا الأدلة ولا الطبيعة تعرف سلم القيم.

يقوم الدليل على مفاهيم إنسانية خالصة مثل المراد والعزم والحالة. والتقدم والتأخر والأشرف والأخص مقولات إنسانية، تشخيص الطبيعة وأسننة الكون كما هو الحال فى القرآن مثل ﴿جدار يريد أن ينقض﴾. كما تكشف عبارات "يجب"، "ينبغى" على أن الفكر كله اقتضاء ومطلب للتعبير عما ينبغى أن يكون. بل إن قياس الأولى نفسه وهو

عماد الفكر الدينى مثل قياس الغائب على الشاهد قياس إنشائى محض يقوم على قياس الشرف والقيمة فى النفس وليس فى الخارج، فالفكر الدينى فكر إنشائى وليس فكرا خبريا.

فضل الأشاعرة الجواز على الحكمة كطريق إلى معرفة الله. والحكمة تقتضى العناية، والجواز ينفىها، وبالتالي انتفاء الموافقة بين الانسان والطبيعة وشكر المنعم وكان الانسان يستطيع أن يعيش فى عالم ويوجد فى عالم آخر، وهو قادر على الاستغناء عما هو ضرورى. كل شىء فى العقل جائز أن يكون على غير ما هو عليه، على هذه الصفة وضدها. ولما كان الطريقتان يستويان غابت حكمة تغليب طرف على آخر، وهذا كله ضد فطر الناس. ومن هنا نشأت ضرورة الاعتراف بالأسباب والمسببات.

كان الدافع لدى المتكلمين من الأشعرية هو الهروب من الاعتراف بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات كما ركب فيها النفوس حتى لا يدخل عليهم القول بوجود أسباب فاعلة غير الله. ولا خوف من ذلك لأن الله هو مخترع الأسباب، وتأثيرها باذنه. خافوا أن يودى القول بالأسباب إلى أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعى مع أن الطبيعة مصنوعة ودالة على الصانع. إن لنكار فعل الطبيعة يسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع بجده جزئين من موجودات الله. ففى الطبيعة إذن نقى الله.

يرفض ابن رشد التضحية بالعناية والحكمة والتدبير وقوانين الطبيعة من أجل الجواز والامكان. والحقيقة أن سبب نفى الحكمة، وإنكار القوى الطبيعية هو القول بأن العالم مصنوع مما يفتح الباب إلى تدخل الصانع فى صنعة كما يستنتج الناس. ومن ثم يكون القول بأن العالم مطبوع له قوانينه أفضل حتى لا يثار الغبار ثم يشتكى من عدم الرؤية. وهو أقرب إلى التفكير العلمى الذى يفسر الشىء بنفسه، بعلمه الداخلية، وليس التفكير المشخص الذى يفسر الشىء بعلمه الخارجية المشخصة، وهو الفرق بين التفكير الدائرى الذى تكون فيه العلة والمعلول على التبادل، والتفكير الطولى الذى يجعل العلل والمعلولات تتسلسل إلى ما لا نهاية حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لعلة أخرى. وهو الفرق بين الفكر العلمى والفكر الدينى<sup>(١)</sup>.

تتكرر أدلة الأشعرية ارتباط الأسباب بالمسببات فى الأمور الصناعية وفى الأمور

(١) السابق ص ١٩٩٨-١٩٩٩/٢٠١/٢٠٣.

الطبيعية مما يؤدي إلى جحد الصانع الحكيم. ولا يكفي في ذلك القول بالعادة التي أجزاها الله دون أن يكون لها تأثير فعلى، فان ذلك نفى لمقتضى الحكمة ومبطل لها. فاذا وجدت المسببات دون الأسباب فأى حكمة فى وجودها؟ فوجود المسببات من الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: الاضطرار مثل الغذاء أو من أجل الأفضل مثل أن يكون للإنسان عينان أو بالاتفاق ودون قصد فلا تكون هناك حكمة أصلا ولا تدل على صانع مثل اليد وأصابعها للامساك. ولو غابت الحكمة لاستوت اليد مع الحافر.

فاذا رفعت السببية لم يوجد شيء يرد به على القائلين بالاتفاق والكار الصانع وحدوث كل شيء عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار إلا قول الأشعري إن وجود أحد الجائزين دال على مخصص وفاعل. وهنا يضرب ابن رشد الاتفاق بالأشعرية ثم يضرب الأشعرية بالسببية.

تخضع الطبيعة لنظام ثابت لا عن اتفاق بل عن ضرورة. ولا يوجد أتقن ولا أتم منه. الامتزازات محدودة مقدره. والموجودات الحادثة واجبة. وذلك ليس عن اتفاق بل عن ضرورة. ولا إتقان عن جواز فالجائز ليس أولى بالشيء من ضده. ولا يوجد تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء على ضد ما هى عليه. فعمل المعدوم أفضل من الموجود. لو كان الغرب شرقا، والشرق غربا لما كان هناك فرق فى صنع العالم، ولبطلت الحكمة فى أن يكون اليمين يمينا والشمال شمالا. وهل يمكن للمصنوعات الخسيسة أن تكون أفضل مما هى عليه، وأن تكون المصنوعات الشريفة أتم وأفضل مما عليه، وكل ذلك من اتفاق؟ وهو رأى مصاد للحكمة. إذا قال الأشعري إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات دال على وجود مخصص فاعل قد يكون عن اتفاق. فالقول بالجواز أقرب إلى نفى الصانع من إثباته، ونفى الحكمة عنه. وإذا تم إنكار الوسائط بين المبادئ والغايات فى المصنوعات لم يكن هناك نظام ولا ترتيب وبالتالي غياب الدليل على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب يدل على العلم والحكمة. أما وجود الجائز على أحد الجائزين فقد يكون من فاعل غير حكيم أو عن اتفاق مما يؤدي إلى إبطال وجود فاعل على الإطلاق ووجود فاعل حكيم<sup>(١)</sup>.

(١) السابق ص ١٩٨-٢٠٣.

وقد استمدت الأشعرية آراءها من الظنون التي تخطر على البال من أول وهلة من الأفكار الشائعة التي يسميها ابن رشد "بادئ الرأي". فاسم الإرادة يطلق على القدرة على فعل الشيء وضده. ومن ثم جعلوا الموجودات جائزة لاثبات فاعل مرید منكرين الترتيب في الأمور الصناعية. وهو أيضا صادر عن فاعل مرید وهو الصانع. فأنكروا الحكمة عن الصانع، وأدخلوا بدلا عنها الاتفاق في الموجودات، وأصبحت الإرادة مجرد عبث منسوب إلى الاتفاق. فأنكروا نظام الطابع والصانع للعالم، وأثبتوا العبث والاتفاق. وأنكروا الأسباب وهي جند الله التي سخرها باذنه لحفظ العالم. وهي الأجسام السماوية والأسباب الموجودة في ذوات الموجودات مثل النفوس والقوة الطبيعية لحفظ الموجودات وتحقيق الحكمة. هذا ما فعلته الأشعرية من تغيير في الشريعة.

كان الدافع الذي أدى بالمتكلمين الأشعرية إلى إنكار فعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات كما ركب فيها النفوس وغيرها من الأسباب المؤثرة وإنكار الأسباب خشية أن تكون هناك أسباب أخرى فاعلة غير الله. وهذا وهم. فلا فاعل إلا الله لأنه مخترع الأسباب، تأثيرها وحفظ وجودها باذنه. وهو ما سيؤكد عليه ابن رشد من جديد في بحثه القضاء والقدر. خشوا أن يؤدي القول بالأسباب الطبيعية إلى أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي مع أن الطبيعة مصنوعة وأنها دليل على وجود الصانع. ففي الطبيعة إذن إسقاط جزء عظيم من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم وجدد جزء من موجودات الله. وإن جدد جنس من المخلوقات أو صفة من صفات الله يكون جدد الفعل من أفعال الخالق<sup>(١)</sup>.

فابن رشد هنا ضد الأشعرية فكريا وعمليا وشرعيا وطبيعيا وإنسانيا. فقد ضحت الأشاعرة بالحكمة والعناية من أجل الجواز العقلي والطبيعي أي هدم قوانين العقل والعلم ومعايير السلوك. وترك الجائزين بلا ترجيح إنكارا للقصد والغاية في الطبيعة والإنسان<sup>(٢)</sup>.

يأخذ ابن رشد صف المعتزلة أصحاب الطبائع في إثبات السببية دون استعمال مصطلحاتهم، الفطرة والكمون والتوليد. ويشبه موقف ابن حزم في إثبات السببية كذلك

(١) السابق ص ٢٠٣-٢٠٥.

(٢) وقد استطاع اسبينوزا أن يعبر عن هذا الموقف الرشدى في الفكر الغربي في القرن السابع عشر حيث كانت الرشدية مازالت مترسبة في الوعي الأوربي.

ردا على الأشعرية. وقد يكون الدافع على تفضيل الأشعرية الإرادة على الحكمة دافعا سياسيا. فإرادة الحاكم وليس عقله تعبير عن الوضع السياسى وتبريره.

وتدل إحالة موضوع وجود الله إلى الإرادة أو العالم والحدوث على استحالة فصل الذات والصفات والأفعال، واستحالة التمييز بين الالهيات والطبيعات، والفصل بين الله والعالم. فهما موضوع واحد، مرة موقف مغترب فى الالهيات، ومرة موقف طبيعى فى الطبيعات. المغترب يبدأ بالله فيزيف الطبيعة، والصحيح يبدأ بالطبيعة فيضيع الوهم<sup>(١)</sup>. وهذا هو الذى أدخل بعض نظريات الفلك القديم فى فكر ابن رشد مثل دور الأجرام السماوية فى الفعل كوسيط أو سبب، وقسمة الأسباب إلى نوعين، خارجية مثل الأجرام السماوية وداخلية مثل النفوس والقوى الطبيعية. والحقيقة أن الأجرام السماوية موضوع لعلم الفلك ولعلم الجغرافيا. كذلك تصور الأسباب جنود الله صياغة دقيقة علميا فى الطبيعات. وكل الألفاظ المستعملة فى الدليل ألفاظ دينية مثل الحادث والتقدم والتى تكشف عن موقف مغترب فى العالم.

والحقيقة ان ذلك كله من أفعال الشعور بغية التنزيه وعلى درجات متفاوت من الاحساس به بين المتكلمين أو بين المتكلمين والحكماء فبالرغم من عدم وجود برهان على استحالة إرادة حديثة من موجود قديم إلا أن هناك نفورا عقليا من ذلك. إذ أن العقل مع اتساق المتضايقين قدما أو حدوثا.

وينتقل الفكر الدينى من النقيض إلى النقيض. فليس المقصود موضوع التنزيه بل درجة الاحساس بالتنزيه. وينتقل من رفض الاتفاق فى الطبيعة إلى الفاعل المشخص. والحقيقة بينهما فى غائبة الطبيعة وقوانينها. ولماذا التشخيص؟ لماذا لا يكون القصد من داخل الطبيعة وليس من خارجها؟ أليست الطبيعة عاقلة؟ كما أن الدليل على هذا النحو يقع فى الدور، إثبات الخالق بالعناية ثم إثبات العناية بالخالق. فالمقصود ليس الدليل بل اتساق الفكر مع نفسه. كما أنه ينقلب من إثبات خلق العالم إلى إثبات وجود الله، ومن ثم استعمال دليل العناية مرتين، مرة كدليل على وجود الله فى المقدمات الأولى، ومرة لاثبات خلق العالم كفعل من أفعال الله فى نظرية الأفعال.

(١) انظر دراستنا الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٠٠-٤٤٥.

ويمكن نقد قلب الدليل بأنه يقوم على تبرير الشر في العالم، وتبرير الكوارث والزلازل والبراكين والأمراض والحروب والاعتقالات والظلم والألم والعذاب بأنها موافقة لغاية الانسان واعتمادا على «عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم». وإذا كان من صفات الله أو أسمائه الجود والكرم والخير والعالم مصنوع فكيف يصدر الشر من الخير؟

ويستعمل ابن رشد بعض الألفاظ المعربة مثل الأسطقات بعد أن استقر وأصبح عربيا. كما يحلل بعض الألفاظ الأخرى لبيان معانيها الدينية مثل المهاد والأوتاد وهو ما يتجاوز قدرات المعاصرين الذين يتفوقون ربما في التحليلات السياسية والاجتماعية. كانت اللغة والأدب ثقافة القدماء، والعلوم الاجتماعية ثقافة المعاصرين.

يبدو ابن رشد الحكيم أحيانا ظاهريا إسميا حرفيا في تحديد معنى الحدوث في الشاهد. ولفظ الحدوث ليس لفظا شرعيا منكورا في القرآن وان كان معنى الحدوث موجود. وهنا يبدو ابن سينا أكثر حكمة عندما يقول "لا مشاحة في الألفاظ". والعجيب إزاحة ابن رشد للاجتهاد، وهو الفقيه، والاستناد إلى ظاهر الشرع، والكلام كله اجتهادات حسب الطاقة والوسع، تخطيء وتصيب. كما يضع علم الكلام في إطار تاريخ الأديان المقارن. فتمثل الخلق للجمهور موجود في القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة دون أن يثير قضية التحريف التي يثيرها ابن حزم. ولكنه يستعمل لغته الحادة وإلقاء الاتهامات على الذين في قلوبهم زيع ومرض، ويشق على قلوب الناس، يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، والحيد عن الطريق، والضلال بعد الهدى.

ب- بعث الرسل (النبوة). وهو أول الموضوعات السمعية في النسق الأشعري. يتناوله ابن رشد في أصلين. الأول إثبات الرسل من حيث المبدأ وهو ما يسمى عند الأشعرية إمكان النبوة أو استحالتها أو ضرورتها، والثاني صدق الرسالة والدليل عليه.

ويفضل ابن رشد لفظ الرسل على لفظ النبوة، والرسل على لفظ الأنبياء. ويتحدث عن "بعث الرسل" للإشارة إلى جانب الرسالة أي علاقة الرسول بالمرسل اليهم وليس النبوة أي علاقة النبي بمصدر النبوة.

حاول المتكلمون إثبات النبوة بالقياس، قياس الغائب على الشاهد. لما ثبت أن الله

متكلم مرید ومالك لعباده وجائز على المتكلم المرید المالك فى الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين وجب أن يكون ذلك ممكنا فى الغائب.

وعيب دليل القياس لاثبات النبوة عند المتكلمين استنباطا من كلام الله وارانته وملكه للعباد هو التركيز على العلة الفاعلة وغياب العلة الغائية. غاية الرسالة تحقيق مصالح العباد فى النظر والعمل. والنبوة ليست موضوعا نظريا بل موضوعا عمليا. إذ يمكن الوصول إلى الحقائق النظرية والأخلاقية ببداهة العقل وتصديق الواقع. فهل المطلوب من النبوة إثبات الله، مالك الملك، وأن الانسان مملوك أم إثبات الانسان، مصالحه وحقوقه؟ الدليل من خارج النبوة وليس من داخلها. ومن ثم تكون حجة البداهة فى استحالة النبوة أقوى لأنها دليل داخلى.

ولا يدل العقل على وجود الرسل نظرا لجوازه فيه لأن هذا الجواز جهل وليس فى طبيعة الموجودات، يوجد مرة ولا يوجد مرة أخرى. ثم يقضى العقل بالجواز على عكس الواجب. يوجد فى الطبيعة ثم يحكم عليه العقل. الجواز والاستحالة والوجوب ظواهر فى الطبيعة يحكم عليه العقل وليست من طبيعة العقل. ولما كانت الرسالة لم تثبت بعد فالقول بالجواز العقلى يكون قفزا على المطلوب وجهلا بأحد المتقابلين، الامكان والامتناع. وامكان وجود الرسل من الناس يدل على الامكان من الخالق. أما وجودهم من زيد ووجودهم من عمرو فيتساوى فيه الاحتمالان وهو أمر عسير<sup>(١)</sup>. لذلك يبطل إنكار البراهمة الرسل لما ينتج عن هذا الإنكار من المحالات<sup>(٢)</sup>.

والدليل على صدقه ظهور المعجزة عليه. ويغيب الدليل على أن المعجزة دليل على صدق الرسول إما بإشارة من الله على ذلك أو من عادة ظهورها على الرسل. وذلك يدرك إما بالشرع أو بالعقل. ومحال ان يدرك بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد. ولا يستطيع العقل ذلك إلا إذا تكرر ظهور المعجزة مرات عديدة عليهم دون سواهم وهى طريقة مقنعة ولانفة بالجمهور إلا أن بها بعض الخلل فى الأصول.

ويقوم دليل المعجزة على مقدمتين. الأولى أن هذا المدعى للرسالة ظهرت على

(١) سبق ص ٢٠٨-٢١١.

(٢) ص ٢٢٠-٢٠٨.

بديه المعجزة. والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي. المقدمة الأولى تؤخذ من الحس. فبعد ظهور المعجزة يتم التأكد أنها لم تستند من صناعة أو خاصية. والثانية تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبأنها لم تظهر إلا على من صحت رسالته. وهذا شرط القول الخبرى الذى يبرهن على أن العالم محدث بشرط أن يكون معلوما بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدث موجود أى وجود الموضوع والمحمول. فابن رشد يفرق بين الجواز المعرفى والجواز الوجودى. الأول جهل، والثانى وقوع.

وبالرغم من موافقة ابن رشد على محاولة المتكلمين إثبات النبوة بالقياس لإبطال نفى البراهمة لها إلا أنهم لم يدركوا وجه الإعجاز والدلالة عليه. فأقاموا الامكان بدل الوجود، وجعلوا كل من تصح منه المعجزة فهو رسول. وقد تظهر المعجزة على يد غير رسول مثل الساحر والولى. كما أن المعجزة لا دلالة لها على وجه قاطع إلا من حيث أن من يقوم بها يكون فاضلا. والفاضل لا يكذب. فالمعجزة وحدها دون الأخلاق دلالتها ظنية.

لو كان هذا الامكان فى المستقبل لكان بحسب الأمر فى نفسه وليس بحسب العلم به. ولما خرج أحد الامكانيين إلى الوجود، فقد تحول إلى علم بالاضافة إلى الوجود. والامكان فقط دون وجود جهل لأن العلم لا يكون إلا علما بواقع، والواقع لا يكون إلا فى الماضى والحاضر، ولا يكون فى المستقبل. فبعد وقوع الرسالة ووقوع المعجزة لابد من دليل على أن من ظهرت عليه المعجزة رسول. ولا يكون الدليل سمعيا وإلا كان دورا منطقيا، إثبات الشئ بنفسه، صدق النبوة بالمعجزة وصدق المعجزة بالنبوة. والتجربة أو العادة تقتضى مشاهدة هذا التلازم بين الرسالة والمعجزة أكثر من مرة. العقل عند ابن رشد تجريبي مرتبط بالعادة. فالمعجزة لا تثبت بالعقل إلا إذا تكرر وقوعها على أيدي رسل كثيرين وهو تعريف مجرى العادات عند ابن حزم. لذلك أخطأ المتكلمون عندما أقاموا الامكان بدل الوجود، وغاب الدليل على أن المعجز يدل على الرسالة نفسها أى ضرورة التلازم بينهما. قد يكون المعجز فعلا خارقا للعادة يعتبره الجميع إلهيا وهو ليس كذلك. ولا يكفى مجرد الاعتقاد دون دلالة قاطعة على أن من ظهرت عليه هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب، وظهور المعجزة صدق لأن الكذب ممتنع عليه. وهذا نقل الدين إلى مستوى الأخلاق وليس برهانا. يكون الرسول رسولا إذا كانت الرسالة موجودة، ولا يظهر المعجز إلا على يد الرسول. إنما المعجز نفسه لا يدل على الرسالة

لأنه لا يوجد ارتباط عقلي بينهما إلا الاعتراف بأن الاعجاز من أعمال الرسالة كالإبراء الذي قد يكون من أفعال الطب. ومن يفعل الإبراء يكون طبيبا. وقد تظهر المعجزة على يد ساحر أو ولي. ودعوى الرسالة ليس عليها دليل سمعي أو عقلي بحيث يكون دليلا على التلازم الضروري بين النبوة والمعجزة. لذلك رأى البعض أن الخوارق لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وأن السحر هو تخيل لا قلب عين، ومن ثم أنكروا الكرامات. وابن رشد يستنكر هذا الإنكار<sup>(١)</sup>.

إن المعجزة في الحقيقة ليست دليلا فقط على صدق الرسول لقصور في بنية البرهان المنطقي بل لانتهاه عصر المعجزات، وبداية عصر الاعجاز، الاعجاز الأدبي والتشريعي والفلسفي كحدوس معطاة سلفا يتم التحقق من صدقها في الواقع<sup>(٢)</sup>.

لذلك ينتقل ابن رشد من المعجزة إلى الاعجاز، من خرق قوانين الطبيعة إلى التحدي البشري، من الأشياء إلى الإرادة، من التقليد إلى الإبداع، من الوجود إلى القيم، ومن الله إلى الإنسان. لم يدع الرسول أحدا عن طريق خوارق الأفعال، وقلب الاعيان. وما ظهرت عليه من كرامات وخوارق إنما ظهرت أثناء أحواله دون أن يتحدى بها. ويفضل ابن رشد الاعجاز لأنه يقوم على أصلين: الأول وجود الانبياء والرسول معلوم بنفسه. وهم الذين يصنعون الشرائع للناس يوحى من الله لا يتعلم انساني. ولا ينكر متواتر، فالتواتر مصدر العلم. واتفقت الفلاسفة وجميع الناس باستثناء الدهرية على وجود أنبياء ورسول يوحى اليهم، يفهمون الناس العلم والعمل وبها تتم سعادتهم، وينهون عن الاعتقادات الفاسدة والأفعال القبيحة. والثاني أن كل من قام بهذه الأفعال فهو نبي، وهو ما نقره الفطرة الانسانية. فكما أن فعل الإبراء من الطيب كذلك وضع الشرائع يوحى من الله إلى النبي. وكلا الأصلين منصوص عليهما في الكتاب.

ويمكن الرد على حجج ابن رشد متكلمًا من متكلم آخر مثل اختلاف الدلالة بين المعجزات عند باقي الرسل والاعجاز عند الرسول، الأولى خارجية والثانية داخلية. كما أن السير على الماء لا يجعل السائر طبيبا ولا حتى عن طريق الأولى. والسير على الماء والإبراء كلاهما بائن الله إذا كان المتكلم أشعريا. لذلك يظل السؤال قائما: ما وجه دلالة

(١) السابق ص ٢١١-٢١٢.

(٢) السابق ص ٢١٤ ٢١٥.

الاعجاز على وجود الرسالة والمرسل له رسولا وهو نفس الاعتراض الموجه ضد المعجزة ودلائلها على صدق الرسالة<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن ابن رشد مازال يعزو للرسل بعض خوارق الأفعال والكرامات دون أن يجعله متحديا بها لاثبات رسالته ومظاهر الشرع، بلغة ابن رشد، ليعلم نهاية المعجزات بالمعنى القديم، خرق قوانين الطبيعة، ليس فقط عند الرسل السابقين بل أيضا عند خاتم الأنبياء. فدلالة القرآن على نبوة الرسول ليست كدلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى، ولا إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على نبوة عيسى. تلك خوارق لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء. وهي مقنعة عند الجمهور. ولا تدل دلالة وضعية إذا انفردت لأنها ليست صفة داخلية في النبي بل خارجة عنه. أما دلالة إعجاز القرآن فهي دلالة داخلية مثل دلالة الإبراء على الطب عن طريق البرهان، وليس السير على الماء إلا عن طريق الاقتناع. وعند الجمهور، من قدر المشى على الماء، وهو ليس من فعل البشر، أقر على الإبراء الذي هو من فعل البشر. ومتى وجد الرسول، وقام بأفعال خارقة لا توجد صفة إلا منهم كان المعجز دليلا على صدقه. وهو المعجز البرهاني الذي لا يناسب صفة النبي. وهو طريق لتصديق الجمهور فقط. أما المعجز الجواني وهو الاعجاز فهو طريق تصديق العلماء لأنه الاعجاز البرهاني. وهو المعجز المناسب الأصلي والذي قد يقتنع به الجمهور أيضا. هنا يجعل ابن رشد الجمهور لأول مرة يشارك ميزة العلماء.

لا يدل الخارق مثل انفلاق البحر دلالة ضرورية على النبوة. إنما يدل إذا اقترنت دلالته بالاعجاز. فقد تمت المعجزة على يد الأولياء دون الاعجاز. الاعجاز معجزة في العلم والعمل، وهو الدلالة القطعية على صدق النبوة وليس المعجز في الطبيعة. ليس الاعجاز في نفس الكتاب بل هو مختلف نوعيا عن باقي الأفعال. الاعجاز في التحدي البشري أي في الذات وليس في الموضوع، في استنهاض القدرة الانسانية وليس في كمال القدرة الالهية. ويبدو أن ابن رشد مازال يصف الكتاب بأنه معجزة بالمعنى القديم وليس

(١) وهذا هو المعنى المقصود من عديد من الآيات ﴿وما منعا أن، نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾، ﴿وقالوا إن تؤمن حتى نجبر لنا من الأرض ينبوعا، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأرض خلالها نجفيرا، أو تسقط السماء كما زعمت كسفا، أو تأتي بالله والملائكة قبيلا، أو يكون لك بيت من زخرف، أو ترقى في السماء، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه، قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾.

بالمعنى الجديد. فالمعنيان لديه مازالا متداخلين دون إحساس بالفرق بين مراحل التاريخ، بين تطور النبوة الذى حمل المعنى الأول واختتمها الذى حمل المعنى الثانى، خاصة وأنه من القائنين بالسببية واطراد قوانين الطبيعة<sup>(١)</sup>.

لذلك لا يكون الاعجاز بالصرف أى منع الناس أن يأتوا بمثله لأن الصرف يمنع أن يكون الطرفان على نفس المستوى. طرف حر والآخر مكبل، طرف طليق والآخر مقيد، طرف قادر والثانى عاجز منذ البداية. ففيم التحدى؟ وهل يجوز لمتسابقين أن يبدأ السباق، والأول طليق والثانى مقيد؟ لو حدث تكون النتيجة معروفة سلفا ويثبت الاعجاز قدرة الله، وهى ليست فى حاجة إلى إثبات وعجز الانسان وهو موضوع البرهان. القول بالصرف يقضى على التحدى البشرى إذ أن من شرط الاعجاز توفر الدواعى والقدرات على التحدى والاتيان بالمثل لا صرفها.

ولا يكون التحدى بصدق إنذار الأنبياء والابخار عن المستقبل وما يتضمنه الكتاب من علم بالغيوب فذاك أقرب إلى الكهانة والعرافة والأزلام والأنصاب وضرب الأقداح وسائر فنون التنبؤ بالمستقبل عند العرب. والمعنى القديم للنبوة وهو الاخبار بالمستقبل. إنما يأخذ هذا الاخبار معنى جديدا وهو التحقق من صدق النبوة فى التاريخ أى فى الواقع العريض الممتد من الحاضر إلى المستقبل. كما أن قصص الأنبياء يثبت تحقق النبوة أيضا فى التاريخ فى الماضى. والقوانين واحدة، لا فرق بين التاريخ والطبيعة والمجتمع.

إنما التحدى فى الاعجاز الأدبى عند قوم الفصاحة والبلاغة والبيان، تراثهم القومى كما تمثل فى الخطابة والشعر مهما اختلفت فصاحة العرب بين الأقل والأكثر. الفصاحة ليست من جنس الأفعال المعجزة لأنها قدرة بشرية على الإبداع. ولا حدود للإبداع البشرى. ولا يفصل ابن رشد نواحي الاعجاز الأدبى كما فعل عبد القاهر فى "النظم" و"التخييل" وسيد قطب فى "التصوير". ولم يتناول الحروف الأولى فى أوائل السور. يبدو أنه كان طبيبا أكثر منه أدبيا بالرغم من تليخيصه وجوامعه على الخطابه والشعر. ويكتفى فقط بالحديث عن "النظم" الذى لا يأتى بفكر وروية كما هو الحال فى نظم البلغاء المتكلمين بلسان العرب عن صناعة أم طبيعة.

(١) السابق ص ٢١٩-٢٢٢.

وفصل ابن رشد الاعجاز التشريعى باعتباره فقيها. فالشريعة الاسلامية أكمل الشرائع وخاتمتها بفضل التعليم الموضوع للمسلمين فى معرفة الله والمعاد مقارنة بالشرائع اليهودية والمسيحية مع أن الشريعة الاسلامية شريعة وضعية كما يقول الشاطبى ولا تقوم على العقائد الايمانية بل على تحليل علل السلوك الانسانى فى الأوضاع الاجتماعية. يعزو ابن رشد إلى الأنبياء وضع الشرائع. وكما أن الإبراء قد يكون من الساحر أو الولى وليس بالضرورة من النبى فكذلك الشرائع قد تكون من وضع الحكماء وليس بالضرورة من تشريع الأنبياء. والحقيقة أن الشرائع تعبير عن مقاصد الوحي، وما الرسول إلا مبلغ عنها.

ويحتاج هذا الدليل إلى مزيد من الأدلة على أن كل من وضع الشرائع للناس بوحى من الله فهو نبى، وهى لا تتعلم إلا بوحى. يحاول ابن رشد إيجاد الأدلة على ذلك بعدة طرق. الأولى أن معرفة وضع الشرائع لا تحدث إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والوسائل الارادية للوصول إليها هى الخيرات والحسنات ومعوقاتها من شرور وسيئات. وهذه المعرفة تستدعى معرفة النفس وجوهرها ومعادها وسعادتها وشقاؤها. وذلك كله لا يتبين إلا بوحى أو تكون معرفته بالوحي أفضل، وأن معرفة الله على الوجه الأكمل تتم بعد معرفة الموجودات. وهذا حكم لا يعرف بتعلم ولا صناعة ولا حكمة بل يوجد ذلك كله فى الكتاب مما يدل على أنه وحى من عند الله. كان الرسول أمياً، نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم تمارس العلوم ولا تداولت الفحص فى الموجودات كما جرت عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم التى كملت الحكمة فيهم فى الأحقاب الطويلة. وقد أثنى الله على الرسول فى الكتاب لهذه الصفة فيه<sup>(١)</sup>. وهى الصورة الشائعة للعرب قبل الاسلام التى راحت فى كتب التقريط والدفاع وفى الأقوال الخطابية، والعرب قبل الاسلام كانوا أصحاب حضارة، وأهل بيان وفصاحة، وحضارة وعمران.

ولاثبات الوحي يقلل ابن رشد من شأن المعرفة الانسانية ويجعل كل المعارف الانسانية الأخلاقية والتشريعية من الوحي وكأن الانسان عاجز عن أن يعرف بنفسه الصالح العام ووضع ذلك فى الشرائع، ومعرفة جوهر النفس ومعادها. وإلا فماذا تكون دلالة "حي بن يقظان"؟ ولماذا لا يعرف ذلك كله بالعقل كما عرف اليونان والفرس والهند

(١) السابق ص ٢١٦-٢١٩.

والصين الذين عظمهم المسلمون من أجل ذلك؟ وإذا كانت كل هذه المعارف فى الكتاب العزيز فلماذا اختلف الناس فيها وتطابرت الرقاب فى معرفتها وتأويلها، يبدو أن ابن رشد بلغة المعاصرين من أنصار أن "الاسلام هو الحل"، "الاسلام هو البديل"، الحاكمة لله، "تطبيق الشريعة الاسلامية".

ميزة هذا الدليل أنه عملى إنسانى أخلاقى وليس دليلا صوريا عقليا جدليا مجردا. وله عيوب كثيرة. فهو دليل إحتمالى، لو كانت الشرائع من عند الله. وماذا يحدث لو لم تكن، وكان الاحتمال غير واقع، هل يبطل الدليل؟

والقول بفضل الكتاب على باقى الكتب المنزلة فى الشرائع المفيدة علميا وعمليا يرضى كل صاحب شريعة يدعى أن شريعته أفضل الشرائع كما هو الحال عند اليهودى والمسيحى والمسلم على حد سواء، بل والشرائع الفارسية والهندية والصينية وشريعة ما بين النهرين، فهو ادعاء كل أمة وكل كتاب. وإذا كانت التوراة والانجيل محرفين فلبهما واضح. القياس كله قياس أولى، وهو قياس تفضيلى أخلاقى عملى مثل الرهان وليس قياسا منطقيا صوريا يقوم على الحدود، وينتهى إلى إثبات أفضلية شريعة على أخرى وليس فقط إلى أنها وحى من عند الله. دليل الأولى هنا أقرب إلى الايمان منه إلى دليل العقل، ففز على المنطق بالوجدان.

ويقوم منهج ابن رشد على الارتداد، لا تعرف الشرائع إلا بعد معرفة الله والسعادة والشقاء ومعرفة النفس مع أن معرفة الله استقرائية بالنظر فى الموجودات، ومعرفة الشرائع استقرائية لمصالح الناس. وهو استدلال عملى وليس نظريا مثل استدلال المتكلمين، يقوم على الفقه ومصالح الناس وليس على المعرفة الخالصة.

وفى النهاية لا يختلف ابن رشد كثيرا عن الأشعرية فى الجدل، ومحاولة إيجاد أفضل البراهين لإثبات النبوة وصدق النبى، بنفس الروح وإن اختلفت الصياغة وطرق البرهان.

ج- القضاء والقدر. وفى "معرفة أفعال الله" تظهر مبادئ العدل مختلطة بالطبيعيات والسمعيات، تتضمن خمس موضوعات: فى إثبات خلق العالم، بعث الرسل، فى القضاء والقدر، فى الجور والعدل، وفى المعاد<sup>(١)</sup>.

(١) السابق ص ١٩٣-١٤٧.

فى القضاء والقدر افترق المسلمون فرقتين، المجبرة والمعتزلة ثم توسطت الأشعرية بينهما بقولها إن للانسان كسبا مخلوقا لله. وهو تناقض يودى إلى الجبر. فلا وسط إلا وهو أقرب إلى الطرفين. الوسط لا وجود له أصلا فليس الاكتساب إلا الفرق الذى يجده الانسان بين حركة الارتعاش وحركة يده باختياره. والحركتان ليستا من قبله لأنه لا يملك القدرة على الامتناع عنهما. والاختلاف لفظى لا يوجب حكما فى النوات. قال المجبرة إن الانسان مجبور على أفعاله ومقهور عليها. وترى المعتزلة أن للانسان اكتسابا هو سبب المعصية والحسنة وما يترتب عليهما من ثواب وعقاب. وقالت الأشعرية بانتوسط بين القولين، أن للانسان كسبا، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله. وهو تناقض لأنه إذا كان الاكتساب والكسب مخلوقين لله فالانسان مجبور على اكتسابه. فالأشعرية ليست فرقة ثالثة بل هى أقرب إلى الفرقة الأولى، الجبرية والمعتزلة هم أصحاب الكسب. يستعمل ابن رشد لفظ اكتساب وهو لفظ أشعرى لشرح موقف المعتزلة ولا يستعمل التعبير الاعتزالي وهو خلق الافعال. وفى نفس الوقت يرفض الموقف الأشعرى لأنه لا وجود له أصلا. بل إن العنوان الذى اختاره ابن رشد أشعرى فى القضاء والقدر، يوحى بالشك بين الرفض والقبول وليس العنوان الاعتزالي. لقد ضحت الأشعرية بالانسان فى سبيل الله فى الظاهر وفى سبيل السلطان فى الحقيقة. فقد كان الأشاعرة فقهاء السلطة. لذلك يسمون "الأموية". فقد كانت النتيجة السياسية للأشعرية أولوية إرادة السلطان على القانون، بفعل ما يشاء ولا معقب على حكمه.

ثم تطور المذهب الأشعرى. جوز قدماء الأشاعرة تكليف مالا يطاق هربا من الأصل الذى نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا فى العقل. ثم خالفهم المتأخرون منهم مثل أبى المعالى فى "النظامية". إذ جعل للانسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل بناء على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التى منعه المعتزلة. وتوسط أبى المعالى بين المعتزلة والأشاعرة مثل توسط الماتريدى.

والفريقان اللذان يقولان بالطرفين النقيضين، الجبرية والأشعرية من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى مخطئان. ومع ذلك فابن رشد مع الأشعرية فى القول بالتوسط بالرغم من نقده للمقدمات النظرية لها. فهو أشعرى دون أشعرية. والأسس النظرية الجديدة لا تختلف كثيرا عن الأشعرية إلا باستعمال ألفاظ مثل القوى والأسباب والعوائق

مما يوحي بالاعتزال في الظاهر وهي أشعرية في الحقيقة لأن الله هو خالقها ومزيلها.

والسؤال الآن: هل تتعارض الأدلة العقلية؟ إذا كان الإنسان موجدا لأفعاله وخالقا لها خرجت هذه الأفعال عن مشيئة الله واختياره فيكون هناك خالق غير الله. وإن لم يكن مكتسبا لأفعاله كان مجبورا عليها إذ لا وسط بين الجبر والاكْتساب، ويكون تكليفا لما لا يطاق. ولا يعود فرق بين الإنسان والجماد في التكليف لأن الجماد ليس له استطاعة، والاستطاعة شرط التكليف كالعقل سواء بسواء. لذلك أقر أبو المعالي في "النظامية" بأن للإنسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل بناء على امتناع تكليف ما لا يطاق على غير الجهة التي قصدتها المعتزلة. في حين جوز قدماء الأشعرية تكليف ما لا يطاق هربا من الأصل الذي نفتته المعتزلة، وهو كونه قبيحا في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم. وإن لم يكن للإنسان اكتساب لما هب واستعد لما يتوقع من الشرور، ولما جلب الخيرات، فتبطل الصنائع مثل الفلاحة، وما يقصد به دفع المضار مثل الحرب والملاحة والطب، وهذا كله مناقض للعقل<sup>(١)</sup>.

والقضاء والقدر من المسائل الشرعية. نشأت من تعارض دلائل السمع وحجج العقول. ففي الكتاب هناك آيات تدل على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. وهناك آيات أخرى تدل على أن للإنسان اكتسابا بأفعاله وأنه ليس مجبورا عليها. وقد يقع التعارض في الآية الواحدة. ويوجد نفس التعارض في الأحاديث. الإيمان والكفر أحيانا مخلوقان لله، والعبد مجبور عليهما، وأحيانا يكونان من صنع الإنسان وفعله.

ومن ثم يكون السؤال: كيف يمكن حل هذا التعارض في السمع والعقل؟ الظاهر من مقصد الشرع ليس التفريق بين الاعتقادين بل الجمع بينهما على التوسط الذي هو حق في هذه المسألة. فقد خلق الله للإنسان قوى تقدر أن تكسب أضدادا بموافاة الأسباب التي سخرها الله له من الخارج مع زوال العوائق عنها. وتتم الأفعال المنسوبة إليه بالأمرين معاً، الإرادة الإنسانية وموافاة الأفعال التي من خارج لها والتي تسمى قدر الله. هذه الأسباب التي سخرها الله في الخارج ليست فقط متممة للأفعال الإنسانية أو عاتقة عليها بل هي السبب في إرادة أحد المتقابلين. والإرادة نسق يحدث للإنسان عن تخيل أو تصديق

(١) السابق ص ٢٢٣-٢٢٦/٢٢٢-٢٢٣.

ليس من اختيار. بل يعرض له عن الأمور من الخارج. فارادته محفوظة بأمر في الخارج ومربوطة بها<sup>(١)</sup>.

ولما كانت الأسباب في العالم الخارجى تجرى على نظام محدود بحسب ما قدرها الله عليه، وكانت ارادة الانسان وأفعاله لا تتم إلا بموافقة الأسباب في العالم الخارجى فان أفعاله تتم على هذا النظام المحدد فى أوقات محددة وبمقدار محدد لأنها المسببة عن تلك الأسباب فى الخارج. فهى مقدره طبقا لضرورة محددة مقدره. ولا يمكن إنكار هذا الارتباط بين أفعال الانسان والأسباب الخارجية بل بينها وبين الأسباب التى خلقها الله داخل الأبدان. هذا النظام المحدود فى الأسباب الخارجية والداخلية هو ما يسمى بالقضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده. وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله بها وبما يلزم عنها هو العلة فى وجودها، لا يحيط بها إلا هو. وهو العالم بالغيب. ومعرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب معرفة الوجود واللاوجود فى المستقبل. الغيب إذن ليس جهلا ولا سحرا ولا خرافة بل هو علم بالأسباب. والعالم يسير بالعلم بالأسباب وليس بالحيلة أو الإرادة أى الأهواء والقوى العاشمة.

تتداخل الإرادة الإلهية مع الضرورة الطبيعية حتى لا يصبح للانسان اختيار فى أفعاله. فالله هو الذى سخر الأسباب فى العالم الخارجى. بل إن الإرادة كشوق أو دافع أو تمثيل أو تصديق تعرض من الأمور فى العالم الخارجى، الاقدام والاحجام، المحبة والكراهية. كل ذلك مرهون بالعالم الخارجى، وليس بالعالم الداخلى، بالضرورة وليس بالحرية. لا يوجد تعارض إذن بين الموقفين، الجبر والكسب لأن الواقع متشابك يجمع بين الداخلى والخارج، بين حرية الداخلى وضرورة الخارج. ويتم الفعل بمجموع الداخلى والخارج، الحرية والضرورة. قد تكون الضرورة الداخلية والضرورة الخارجية سببا لظهار حرية الفعل والثورة ضد الجبلة والمحددات الداخلية ومقاومة العوائق الخارجية. فالضرورة مناسبة لظهار الحرية وليست نافية لها. الحرية الداخلية دون ضرورة مجرد هوائية ذاتية، فارغة بلا مضمون، حركات عشوائية لا هدف منها ولا غاية، حرية عامة لا تتحقق فى موقف، ولا تحرك تاريخا. والضرورة الخارجية وحدها وضع الجماد بما فى ذلك الشمس والقمر والجبال والسماء والأرض. بل إن هذه الضرورة أيضا محددة

(١) السابق ص ٢٢٩-٢٢٧.

بالخلق. البداية والنهاية ضرورة طارئة. كانت بعد أن لم تكن، ولا تكون بعد أن كانت.

إن ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشيء أو عدمه فى وقت ما. فالعلم بالأسباب هو علم بالوجود أو العدم سواء فى وقت ما أو على الإطلاق. وهذا هو معنى "مفاتيح الغيب". وعلى هذا النحو يكون للانسان اكتساب بقضاء وقدر سابقين. وهذا هو السبب فى الجمع بينهما فى عديد من الآيات والأحاديث التى يظن بها التعارض. فإذا خصصت عمومياتها على هذا النحو لتقى التعارض العقلى، واتحلت الشكوك حول كون الاشياء الموجودة عن الإرادة الانسانية تتم بالأمرين معا، الإرادة الداخلية والأسباب الخارجية<sup>(١)</sup>.

وإذا كان السؤال: كيف توجد أسباب فاعلة لمسيبات مفعولة ولا فاعل إلا الله؟ يجيب ابن رشد بأن كليهما صحيح لسببين. الأول، يفهم من قول لا فاعل إلا الله أحد أمرين: الأول أن لا فاعل إلا الله وأن ما سواه من الأسباب التى سخرها لا تسمى فاعلا إلا مجازا. وجودها به هو الذى صيرها موجودة وأسبابا، يحفظ وجودها فى كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، ويحفظها فى نفسها. ولولا هذا الحفظ لما وجدت فى زمان محدد. يقول أبو حامد إن من يشرك سببا من الأسباب مع الله فى اسم الفاعل مثل من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب. الانسان كاتب، والقلم كاتب، الكتابة يقال باشتراك الاسم، معنيين لا يشتركان إلا فى اللفظ مع أنهما متميزان. ويرى ابن رشد أن هذا المثال تسامح. ويكون أفضل لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له والحافظ للكتابة المخترع لها عند اقتران القلم بها. فانه مخترع لجواهر جميع الأشياء التى تقترن بها أسبابها التى جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها.

إذن "لا فاعل إلا الله" قول يشهد له الحس والعقل والشرع أى الواقع والعقل والوحي. تتولد أشياء تبعا لنظام جار فى الأشياء طبعا لأمرين. الأول لما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس والثانى من قبل ما أحاط بها من موجودات فى العالم الخارجى. مثال ذلك الأجرام السماوية، والنيل والنهار، والسمت والقمر وسائر النجوم، كلها مسخرات طبعا لنظام جعله الله فى حركاتها وحفظها حتى لو توهم ارتضاع واحد منها أو كان فى غير موضعه أو على غير قدره أو سرعته التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات كلها بحسب

(١) السابق ص ٢٢٨.

ما جعل الله في طباعها. وذلك ظاهر في الشمس والقمر وتأثيرهما، والمياه والرياح والأمطار والبحار، وما يظهر في حياة النبات والحيوان. هذا ما يشهد به الحس. ولولا القوى التي جعلها الله في أجسام البشر من التغذية والاحساس لبطئت الأجسام كما يعرف بذلك جالينوس وسائر الحكماء<sup>(١)</sup>. ولولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لما أمكن أن تبقى هذه الأجسام ساعة واحدة بعد إيجادها. ولولا القوى التي في أجسام النبات والحيوان والسارية في العالم في حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا طرفة عين. وقد نبهت العديد من الآيات على ذلك. ولو لم يكن لها تأثير لما كان لوجودها حكمة امتن الله بها علينا، ولا جعلت من النعم التي يشكر عليها<sup>(٢)</sup>.

يكاد ابن رشد يسلم بفكرة الطبائع عند متكلمي المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع دون أن يشير إليهم. ولكنه مازال شعريا غزاليا يجمع بينهما وبين قوانين الطبيعة بحيث لا يبدو للفرق بين الله والطبيعة، بين الالهيات والطبيعات كما هو الحال في وحدة الوجود عند الصوفية<sup>(٣)</sup>. بل إنه إلى الغزالي أقرب. فالإنسان ليس مجرد قلم في يد الكاتب وهو الله كما يقول أبو حامد لأن الإنسان ليس مجرد آلة، ليس للقلم فعل ذاتي أو إرادة أو علم أو اعتراض أو تساؤل. بل يبدو ابن رشد أكثر غزالية من الغزالي لأن الله هو مخترع القلم والحافظ له والحافظ للكتابة والمخترع لها عند اقتران القلم حتى أنه لم يعد للإنسان شيء، لا علم ولا قلم ولا كتابة. وهو رأى أبي حامد والجمهور والسلطان وأجهزة الاعلام والرأى العام في عصرنا.

والثاني، من الموجودات جواهر وأعيان ومنها ما هو أعراض. الجواهر والأعيان من اختراع الله. وما يقترن بها من الأسباب يؤثر في الأعراض لا في الجواهر، المنى من الرجل، وخلق الجنين من الله. البذرة في الأرض من الفلاح، والزرع من الله. فعلى هذا النحو، لا خالق إلا الله، والمخلوقات هي الجواهر. وقد أشار الكتاب إلى ذلك. وغالط فيه الكافر إبراهيم أن جحد كون الأسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها يبطال للحكمة

(١) يستشهد ابن رشد بجالينوس تأكيدا على وحدة انوار البشرى.

(٢) السابق ص ٢٢٨-٣٣١.

(٣) عند اسبينوزا في الفلسفة الحديثة الغربية، انه هو الطبيعة الطبيعية، والطبيعة هي الطبيعة المطبوعة، رصفت الله هي قوانين الطبيعة.

والعلم. فالعلم معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة معرفة الأسباب الغائية. وإنكار الأسباب جملة غريبة على طباع الناس، وإنكارها في الشاهد لا يثبت فاعلا في الغائب طبقا لقياس الغائب على الشاهد. ومن ثم استحيل معرفة الله بعد إنكار أن لكل فعل فاعلا. فلا يفهم من أنه لا فاعل إلا الله نفى وجود الفاعل في الشاهد، ويستدل على وجوده في الغائب. وبعد معرفة الغائب بذاته تبين أنه لا يوجد فاعل إلا باذنه وعن مشيئته<sup>(١)</sup>. وينتهي ابن رشد إلى أنه لا تعارض إذن في السمع ولا في العقل. إسم الخالق أخص بالله من اسم الفاعل لأن الخالق بمعنى مخترع الجواهر لا يشاركه فيه المخلوق.

وأخيرا يميز ابن رشد بين الخالق وهو الله، والفاعل وهو الانسان، الخالق للجواهر والفاعل للأعراض. وهذا هو رأى الطبائعيين أن الجواهر تؤثر في الأعراض من خلال الأسباب. ومع ذلك يظل السؤال: ما هي أوجه الفرق بين الجواهر والأعراض؟ أحيانا يكون الجوهر عرضا والعرض جوهرًا. اللون عرض للشعاع، والشعاع عرض للشمس. وهل يمكن بمعرفة السبب بين الجوهر والعرض إيجاد العرض للجوهر مادام السبب مقترنا بينهما ودون الوقوع في حتمية المركز والمحيط أو الأعلى والأدنى أو الشرف والأخس؟ ولماذا الوقوف في منتصف الطريق؟ هي خطوة على أي حال<sup>(٢)</sup>. وبقت خطوة أخرى<sup>(٣)</sup>. ليست القضية هي الخلق بل التأثير في مجرى الأحداث. ليست إيجاد الأشياء من عدم بل إعادة تشكيلها في نظام أقرب إلى الطبيعة. الانسان بفعله مساعد للطبيعة. المجتمع الطبقي يصبح لاطبقيا، والأرض القاحلة تصبح خضراء، والجسم العليل يصبح صحيحا. ومع ذلك لم ير بعض الحكماء غضاضة في القول بالتولد الذاتي في خلق الجواهر، نسبة معينة من الحرارة مع نسبة معينة من الرطوبة تخلق الخلية الحية كما هو الحال عند ابن طفيل أستاذ ابن رشد. وماذا عن الخلق الفنى، هل خلق عرض أم خلق جوهر؟ وهل الفنان فاعل أم خالق؟ مازال ابن رشد أشعريا لأن الأسباب تفعل بإذن الله وليس لأنها أسباب خلقها الله وأودعها في الطبيعة.

(١) وهي أقرب إلى التطور المنكسر عند برجسون. ولكنها قانون طبيعي. فانه يفعل من خلال الطبيعة ويدفعها إلى الأمام وليس ضدها كما هو الحال عند الشيخ في تصوره دور الوحي في استقلال الوعي الانساني.

(٢) وهي الخطوة الأولى التي تم عبورها من العصر الوسيط إلى ديكرت، والثانية التي تم عبورها من ديكرت إلى اسبينوزا.

(٣) السابق ص ٢٣١-٢٣٢.

الله لا يخلق الأفعال بل الأشياء. أما الأفعال فتصدر عن الإرادات الانسانية والقوى الطبيعية فى الكون المخلوق. الانسان صاحب أفعاله بمعنى مسؤوليته عنها وليس خالقها بمعنى منشؤها كاشياء فى الكون. الخلق هنا لفظ متشابه بمعنى اليجاد لله وبمعنى المسؤولية للانسان. الوجود لله، والفعل للانسان، ولا تناقض بين الاثنتين.

والحقيقة أن العقل لا يتناقض بل التناقض فى الأهواء والمصالح والمواقف النفسية والاجتماعية والسياسية. إنما يعبر هذا التعارض العقلى عن مواقف مغتربة فى العالم وكان حرية الانسان تتل من حرية غيره. ليست إرادة الانسان وإرادة الله على التقابل أو على النقيض بمنطق "إما... أو". إن المقابل للحرية الانسانية ليس الله بل الموقف الاجتماعى الذى تمارس فيه الحرية والضرورة الطبيعية التى تشق الحرية طريقها فيها. كما أن المسائل النظرية لا إجماع فيها مثل "لا خالق إلا الله". الإجماع فقط فى المسائل العملية، فيما تم به البلوى، فى المصالح العامة. ولو كان هناك تعارض فى حجج العقول لأدى ذلك إلى النسبية والشك. العقول واحدة، والبداهة واحدة. إنما تتباين العقول نظرا لارتباطها بالأهواء البشرية والمواقف النفسية والاجتماعية<sup>(١)</sup>.

وواضح أن ابن رشد يدرس علم العقائد دراسة شرعية لمعرفة حكم الشرع فيها تعميما لموضوع الايمان والعمل الذى سماه الأشاعرة الأسماء الشرعية والامامة باعتبارها جزءا من الفقه، مرتبطين بالمصالح العامة وبالفروع وليس بالأصول<sup>(٢)</sup>. ولا يدخل ابن رشد فى اعتباره اختلاف المفسرين والصراع على السلطة. ويجعل التعارض موضوعيا فى النص وليس ذاتيا فى القراءة. فالاستعمال ليس تعارضا موضوعيا بل صراعا ذاتيا بين إرادات ومواقف متباينة وكان المسنول هو الكتاب والعقل وليس الواقع السياسى فى استغلال الوحي والعقل تأييدا للسلطة واستتصالا للمعارضة. هل هناك تعارض فى النصوص أم أن كلها صحيحة تبعا للمواقف وإيجاد التوازن فى الشعور بين حرية الإرادة والمواقف الحتمية؟ الفعل تقابل مسارين، الحرية الانسانية والضرورة الطبيعية. لو كان المجتمع يقول بالقدر، كما هو الحال فى مجتمعاتنا اليوم، لركز المفسر للنصوص على

(١) لذلك رأى اسبينوزا عدم تدخل الدولة فى المسائل النظرية.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة" نموذج لدراسة علم العقائد دراسة مصلحة ردا لعلم أصول الدين إلى علم أصول الفقه وتحقيقا لوحدة علم الاصول.

خلق الأفعال. ولو كان يقول بخلق الأفعال لذكر المفسر المجتمع بقوانين الطبيعة التي لا يمكن خرقها وتغييرها أو استبدالها. هناك طبيعة مستقلة عن قدرة الانسان ومقاومة له مثل المجتمعات الغربية. الله والطبيعة شيء واحد كما هو واضح في بنية الحكمة في الطبيعيات والالهيات<sup>(١)</sup>. والتعارض في النصوص ليس فقط في موضوع خلق الأفعال بل في عديد من الموضوعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بل والايمانية من أجل اختيار أفضلها وأكثرها فاعلية في كل عصر.

ويوجد ابن رشد بين المعرفة والوجود في علم الغيب. يوجد الوجود بدرجة العلم به. والوجود على الاطلاق يتضمن العلم على الاطلاق. في حين أن الوجود الخاص يتضمن علما خاصا. والوجود في العالم دون علم بالأسباب جهل وطغيان، إرادة بلا علم. الغيب إذن ليس جهلا أو مقدسا "تابو"، بل هو العلم بالأسباب<sup>(٢)</sup>.

ومع ذلك يمتاز موقف ابن رشد بالانتقال من إرادة الله إلى علمه مثل الفلاسفة في الخلق بعيدا عن الأشعرية وألوية الإرادة على العلم كما هو الحال عند السلطان. الله هو الأسباب والطبيعة وليس إرادة هوائية مزاجية مشخصة من أجل التوجه نحو الطبيعة. الله والضرورة والطبيعة شيء واحد. وتحدث الأفعال باجتماع الحرية الداخلية والطبيعة الخارجية بين الانسان والتاريخ<sup>(٣)</sup>. والانسان ظاهرة طبيعية يخضع لقوانين الطبيعة بما في ذلك حياة الإرادة والشعور. ومن ثم تكمن الحرية في الضرورة، وبالتالي يمكن تفسير القضاء والقدر تفسيراً علمياً طبيعياً.

د- الجور والعدل. ويعنى ابن رشد بالجور والعدل هل الحسن والقبح شرعيان أم عقليان؟ ويبدأ بالجور قبل العدل مع أن التعبير الاعتزالي العدل والجور. يأخذ ابن رشد هنا صراحة موقف المعتزلة ضد الأشعرية على عكس القضاء والقدر الذي لم يأخذ فيه بخلق الأفعال، وقال بظنية معدلة في الكسب تقرنه بالسببية.

(١) المجلد الثالث: الابداع، الباب الثاني: بنية الحكمة، الفصل الثاني: الطبيعيات والالهيات.

(٢) لذلك عرف اسبينوزا المعجزة بأنها حادثة طبيعية تسير وفقا لقانون طبيعي نجهله مما يبين أن الفلسفة الغربية في بداياتها في القرن السابع عشر كانت ابنة للفلسفة الاسلامية في عصرها الذهبي في تيارها العقلاني العلمي الذي قضى عليه باسم الأشعرية والتصوف اللذين اجتمعا في السلطان.

(٣) وهذا أيضا هو تفسير كورنو لوقوع الحوادث في التاريخ في كتابه الشهير "محاولة في تسلسل الأفكار في التاريخ".

يبدأ ابن رشد بنقد مقالة الأشعرية، وهو رأى غريب جدا فى العقل والشرع بعد أن صرحت بما لم يصرح به الشرع. بل إن الشرع صرح بضده. ولا يقوم على قياس الغائب على الشاهد. بل إن الغائب هنا بخلاف الشاهد. فالعدل والجور ما تقره الشريعة. العدل ما عدله الشرع، والجور ما جوره الشرع. وما يخرج عن حجر الشرع فليس يعدل ولا جور. لا يوجد شيء فى نفسه عدل أو فى نفسه جور. وهذا فى غاية الشناعة. فالعدل معروف بنفسه أنه خير، والجور معروف بنفسه أنه شر. والشرك بالله فى نفسه جور، والتوحيد فى نفسه عدل. وقد وصف الله نفسه بالقسط، ونفى عنه الظلم. ولا يمكن للشرع أن يقلب الجور عدلا أو العدل جورا.

وفى الجور ظن المتكلمون أن الأفعال كلها تكون فى حقه لا عدلا ولا جورا وأنه ليس يتصف بالعدل أصلا. وهذا إبطال للعقل ونظاهر الشريعة. وهو فى الحقيقة موقف الأشاعرة وحده الذين ينكرون الحسن والقيح العقليين فى العدل كما ينكرون قانون الاستحقاق فى المعاد. بل أن الأشعرية جوزت أن يفصل الله ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده. وهو اعتقاد خاطيء، بل كفر صراح. فالناس لم يخلقوا للضلال. فإذا كان ظاهر بعض الآيات أن الله يضل العباد وبالتالي يفعل الجور فانها لا يجب أن تحمل على ظاهرها لوجود آيات أخرى معارضة لها ينفى الله عن نفسه الظلم ولا يرضى لعباده الكفر ولا يضلهم. ويمكن الجمع بين الآيات المتعارضة بأن المشيئة السابقة اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات ضالين أى مهينين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بالأسباب الداخلية والخارجية. ولو شاء الله ذلك لخلق خلقا معرضين للضلال من جهة طباعهم أى بأسباب داخلية وخارجية أو لكليهما معا. فالاضلال عن طريق الطباع الشريرة مثل الأبدان الرديئة التى تكون الأغذية ضارة بها. وقد اقتضت الحكمة الإلهية خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهينين للضلال وهو ما يبدو جورا ولكنه فى الحقيقة ليس كذلك لأن الطبيعة التى منها خلق الانسان اقتضت أن يكون البعض أقل شرا وأكثر خيرا والآخرين أكثر شرا وأقل خيرا لأسباب داخلية وخارجية تسمح بامكانية التحرك من الأقل خيرا إلى الأكثر، ومن الأكثر شرا إلى الأقل. فالشر ضرورى لفهم الخير والاقدام عليه. والخير ضرورى لفهم الشر والابتعاد عنه. لذلك تفهم الملائكة جعل الله آدم فى الأرض خليفة خشية من شره لأن الخير أغلب عليه. فاذا نسب إلى الله الاضلال يكون ذلك فى سياق إثبات العدل ونفى الظلم وخلق أسباب الضلال لأن الهداية أكثر. فالطبيعة أمام

خيارين: إما عدم خلق الأنواع فيقدم الخير الكثير على الشر الأقل أو خلق الأنواع فيها الخير الأكثر والشر الأقل. وقد اختارت الطبيعة البديل الثاني. فالطبيعة عاقلة خيرة لأنها من خلق الله. الطباع الشريرة ليست حتمية أو نفى المسؤولية لأن هناك الأسباب الخارجية واختيار الانسان لها مع الطبيعة الداخلية. والطبيعة الداخلية مرة بفعل البلوغ والعقل والوعى الذى يتجاوز التربية والنشأة الاجتماعية والتركيب المزاجى والبدنى. قانون ابن رشد احتمالى ففى الانسان الخير فيه أكثر من الشر، والملائكة كلها خير، والشيطان كله شر، ومن ثم يصبح الانسان مجال الحرية والحركة والاختيار فى حين أن الملاك والشيطان كلاهما مجالان للحتمية.

والحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى مما يودى إلى التأويل بالرغم من خطورته وخروجه على ظاهر الشرع هو اضطرار تفهيم الجمهور إلى أن الله موصوف بالعدل، وأنه خالق كل شيء، الخير والشر لما أعتقد كثير من الأمم بوجود إلهين، إله للخير وإله للشر. ولما كان الاضلال شرا ولا خالق إلا سواه وجبت نسبة الشر اليه. ومع ذلك هو خالق للخير من أجل الخير وللشر من أجل الخير. ومن ثم يكون خلقه للشر عدلا مثل خلق النار التى تنفئ وتحرق، ولكن دفاها أكثر من حرقها، وخيرها أكثر من شرها. فعلم الكلام علم يبئى تفاقى اضطرر إلى جعل الله خالقا للخير والشر كرد فعل على وجود أمم تقول بالإلهين. علم الكلام جزء من تاريخ الأديان القديم.

وهذا القدر من التأويل ليس معرفة واجبة على كل الناس بل فقط لهؤلاء الذين عرض لهم الشك فى هذا المعنى. ولا يشعر كل واحد من الناس بهذه المعارضات. يكفيه إبقاءها على ظاهرها. مهمتها بيان المستحيل من الممكن. والله لا يوصف بالقدرة على المستحيل لأنه عندهم قادر على كل الممكنات فينصرون فى الله نقصا وعجزا. يتصور الجمهور أن الله قادر على جعل جميع الموجودات بريئة من الشر. والخواص يفهمون من ذلك معنى آخر وهو أن الله لا يخلق من يقترن بوجود شر، ومن ثم تكون كل نفس قد أوتيت هداها. يأخذ الكتاب بعين الاعتبار آراء الجمهور أى الثقافة الشعبية الشائعة حتى ولو كانت خاطئة أو سطحية. ويستعملها حتى لا يكذب الجمهور الوحي ثم يعطى للخاصة آيات أخرى على مستواهم. الوحي يرضى كل الأدلوق، ويخاطب الناس على قدر عقولهم، العامة والخاصة، المحافظين والمتحررين، الايمانين والعقليين، الصوفية

والحكماء، المتكلمين والفقهاء، السلفيين والعلمانيين، الراسماليين والاشتراكيين بلغة العصر. الوحي متعدد المستويات، يقوم على نظرية الحقيقتين. وهذا أحد أوجه الإعجاز بالرغم مما فى ذلك من خطورة على مستوى الأخلاق، تعصب العامة، وانفعالات الخاصة. ويضطر ابن رشد إلى التسليم بضرورة تفهيم الجمهور الذى أخذ الوحي يعين الاعتبار آراءهم الشعبية<sup>(١)</sup>.

والموضوع يجمع بين خلق الأفعال والحسن والقبح. الله لا يضل لأن الضلال جور وكان الحسن والقبح العقليين محددان للإرادة الإلهية. والقول بأن الله يفعل ما يشاء وإنكار العدل والجور فى ذاتيهما هو تبرير للسلطان أن يفعل ما يشاء دون الالتزام بقانون أو دستور أو قيم اعتمادا على القوة. فالعدل والظلم ما يقرره السلطان لا ما يقرره القانون. ويصطدم تحليل ابن رشد بقضية الاخوة الثلاثة التى على أساسها ترك الأشعرى الجبائى فى مسألة العدل والجور. ولماذا يكون البعض مهيين للضلال أكثر من الهداية وآخرون مهيين للهداية أكثر من الضلال؟ إلا تقوم الحكمة الإلهية هنا بتبرير الشر فى العالم من أجل إثبات الخير؟ ولماذا يكون المريض هو الضحية لإثبات الصحة، والقتيل هو الضحية لإثبات الحياة؟

ومع ذلك يرفض ابن رشد الواجبات العقلية التى تقول بها المعتزلة. فلا يجب على الله شىء كما تقول الأشعرية. الواجبات تقتضى أن يكون الله فى حاجة ضرورية أو فى حاجة يكون بها تاما، والله منزه عن الاحتياج والنقص لأنه كامل وعادل. وعدله ليس كما يتصف به الإنسان وإلا كان نقصا. بل يتصف بالعدل لأن أفعاله فى حقه عدل وجور لا كما يدعى المتكلمون من أن أفعاله فى حقه لا عدلا ولا جورا. فهذا قضاء على العقل، وإبطال لظاهر الشريعة بأنكارهم العدل فى ذاته والجور فى ذاته، فابن رشد لا هو مع الأشاعرة ولا هو مع المعتزلة بل هو مع الطبيعة التى تجمع بين الضرورة والحرية.

هـ- المعاد. يترك ابن رشد أحوال المعاد ولا يبقى إلا على مبدئه لأنها كلها غيب ولا تعرف إلا قياسا على الشاهد. ويصعب فى العادة تطبيق الغائب على الشاهد. وما يدرك منه فى الوحي يختلف من نبي إلى نبي لتفاوتهم فى إدراك المعنى واختلاف

(١) السابق ص ٢٣٧-٢٣٩.

الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء والأشقياء بعد الموت. من الشرائع من مثلت السعادة والشقاوة بعد الموت في الآخرة بأمور حسية في الدنيا مع اختلاف مستوى التأويل، مادي حسى في الدنيا، وروحي إلهي في الآخرة. وذلك إما لأن الوحي أمر بذلك أو لأن هذه الطريقة أشد تفهما للجمهور، والجمهور إليها أشد تحركا. فأخبروا بأن الله يعيد النفوس إلى الأجساد كي تنعم فيها بالدهر كله باللذات الحسية ممثلة في الجنة أو كي تشقى فيها بالأذى ممثلا في النار<sup>(١)</sup>.

وهذا هو الطريق الذي اختارته الشريعة الإسلامية وكما عبر عن ذلك الكتاب في أدلة مشتركة التصديق للجميع . إذ ليس بإمكان العقل إدراك هذه الأحوال إلا قياسا للغائب على الشاهد، والمساوى على المساوى، والأمثل على الأكثر وهو قياس الأولي، وقياس العودة على البدء، والحرارة والرطوبة في البداية والبرد واليبس في العودة، وإخراج الشبيه من الشبيه ، والضد من الضد، لا فرق بين العقل والطبيعة، والبرهان والتجربة. تتفق الشرائع كلها على حياة النفوس بعد الموت وأحوالها من السعادة والشقاء وتفهم وجودها للناس وتختلف في طرق التمثيل. وتمثيل الشريعة الإسلامية فيما يبدو أكمل تمثيلا وإفهاما للناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم، والأكثر هم المقصود الأول من الشرائع. أما التمثيل الروحاني فأقل تحريكا لنفوس الجماهير من التمثيل الجسماني، وربما أكثر قبولا عند العنماء المجادلين، وهم الأقل. التمثيل الجسماني للعامة، والتمثيل الروحاني للخاصة. والحقيقة أن اختلاف الشرائع والأنبياء في تصوير الوحي إنما يرجع إلى مستوى ثقافات الشعوب التي يأتيها الوحي وإلى طبيعة المرحلة التاريخية ودرجتها في مسار التاريخ. فالشعوب ذات الثقافات الأكثر رقيا والتي في مراحل تاريخية متقدمة تدرك الوحي بطريقة أكثر عقلانية وروحانية من الشعوب الأقل ثقافة والتي توجد في مرحلة تاريخية سابقة والانسانية مازالت في بداياتها الأولى<sup>(٢)</sup>.

وتقوم الأدلة مثل أدلة علم الكلام كله قياسا على الشاهد. والشاهد تزكية النفس في الدنيا والاعداد للمستقبل أى العلة الغائية والقصد نحو الكمال والعمل الصالح وأثره على الفرد والمجتمع والتاريخ. ومن ثم يكون الخلود إما للنفس أو للنفس والبدن أو للعمل

(١) السابق ص ٢٤٢-٢٤٤ .

(٢) انظر مقدماتا لكتاب لسنج: تربية الجنس البشرى، درا الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

والفكر والأثر والتاريخ بعيدا عن الثنائية التقليدية بين النفس والبدن، والسعادة والشقاء، الأروبيين والدينويين، فى حياة الآخرين وليس فقط فى حياة الفرد، فى قلوب الناس وفى تاريخ الحضارة. خطورة الثنائية التقليدية التضحية بالسعادة فى الدنيا من أجل نيل السعادة فى الآخرة. إذ يقوم دليل ابن رشد على ثنائية مبدئية بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، النفس والبدن، السعادة والشقاء دون الأخلاق الاجتماعية مثل العلم والجهل، التقدم والتخلف، العدل والظلم، الحرب والسلام من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية. وهو أقرب إلى الحجج الإحراجية التى تحاصر الإنسان وتتهمه إذا رفض خلود النفس وتنتى عليه إذا أثبتته. ومن ثم يبرز سؤالان: هل هناك قوتان فى النفس، نظرية وعملية أم قوة واحدة؟ وهل الأمور النظرية معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، وهو مضمون الإيمان التقليدى، أم هى الأسس النظرية لفهم الإنسان والمجتمع والتاريخ؟

وبالرغم من أن برهان ابن رشد مستمد من العقل والشرع إلا أنه أقرب إلى البراهين الأخلاقية منها إلى البراهين النظرية على عكس أدلة ابن سينا العقلية العلمية باستثناء مقممتين، الإنسان أشرف ما فى الكون، وأنه مخلوق لرسالة وليس عبثا. وهما أقرب إلى الأفكار الشائعة عما يحدث للإنسان بعد الموت، وأقرب إلى العلة الغائية التى تعبر عن الرغبة فى البقاء والأمل فى الخلود<sup>(١)</sup>.

وقد اتفقت جميع الشرائع على وجوده وقامت البراهين عليه إنما الاختلاف فى صفة وجوده لا فى حقيقته وفى المثالات التى تعطى فى الشاهد للجمهور. والاتفاق يقوم على السمع والعقل معا، الوحي والبرهان. فقد اتفق الجميع على أن للإنسان سعادتين، دنيوية وأخروية، وعلى أصول مسلم بها مثل أن الإنسان أشرف من فى الكون، وأن كل موجود لم يخلق عبثا بل لغاية، وأن الإنسان أحرى بذلك. وقد صرح الكتاب بهذا المعنى فى عديد من الآيات. فقد خلق الإنسان من أجل أفعال مقصودة، وأفعال خاصة، وهى أفعال النفس الناطقة. فالناطق أخص ما فى الإنسان. ولما كانت النفس الناطقة جزأين، علمى وعملى كان كماله فى قوة هذين الجزأين، النظر والعمل، وكانت الأفعال التى يكسب بها الإنسان هاتين القوتين هما الخيرات والحسنات والتى تعوقها الشرور والسيئات.

(١) وذلك مثل الدليل الغائى عند كائط، ورسالة الإنسان عند فشته.

وقد أُنذرت الشرائع كلها ببقاء النفس، وقدم العلماء البراهين على ذلك وبعد الموت. إذ تتعري النفوس المطيعة عن الشهوات في حين أن النفوس الخبيثة تعاني من مفارقة. وتشتد حسرتها على ما فاتها من تركية النفس لأنها لا تكتسب إلا بالبدن. وسميت هاتان الحالتان في الشرائع السعادة الأخيرة والشقاء الأخير. وجاء الوحي بقرير ذلك، الحث على الفضائل والنهي عن الرذائل، ومقدار سعادة الناس في العلم والعمل أي السعادة المشتركة. معرفة الأمور النظرية هي معرفة الله وملائكته والموجودات الشريفة والسعادة. ومعرفة الأمور العملية هي معرفة الفضائل خاصة الشريفة وهي الشريعة الكاملة إذا ما قيست بالشرائع الأخرى. لذلك كانت خاتمة الشرائع<sup>(١)</sup>.

وفى الشرع دليل على بقاء النفس في الكتاب، وهو التشابه بين النوم والموت في تعطيل قوى النفس. فلو كان تعطل فعل النفس في الموت بسبب فسادها لا بتغير آلتها فيكون تعطلها في النوم أيضا لفسادها. ولو حدث ذلك لما عادت إلى اليقظة. ومن ثم يكون هذا التعطل لا لأمر في جوهرها وإنما لتعطل آلتها. وتعطل الآلة لا يؤدي إلى تعطل النفس. والموت مجرد تعطل للآلة مثل النوم وبرهان مشابه لبرهان ابن سينا. لذلك سمى النوم الموت الأصغر في مقابل النوم الأكبر. ولا يذكر ابن رشد حديث "الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا" الذي يذكره الصوفية.

ويلجأ ابن رشد إلى تاريخ الأديان المقارن ويبين اتفاق الشرائع كلها على المعاد. ولا يحتاج المنكرين له مثل الصدوقيين في اليهودية والديريين في الاسلام. لم يستثمر ابن رشد تاريخ الأديان بما فيه الكفاية بالرغم من إعلانه أن الشريعة الاسلامية آخر الشرائع. ولم يرصد مسار التطور للشريعة حتى الكمال.

وقد اختلف أهل الاسلام في فهم تمثيل المعاد وأحواله إلى ثلاث فرق، ولكل منها حججه في الشرع. الأولى تشابه السعادة في هذا العالم مع العالم الآخر. إنما الخلاف في الدوام والانتقطاع. فهما في الدنيا منقطعان وفي الآخرة دئمان. وهو موقف الحشوية أو المادية. والثانية تباين السعادة والشقاء في هذا العالم عنهما في العالم الآخر، في الأولى جسمانيان، وفي الثانية روحانيان. وكان الدافع لذلك البيان أي التأثير في النفس عن طريق

(١) السابق ص ٢٤٠-٢٤٢/٢٤٤-٢٤٧.

التصوير الفنى. والثالثة تشابه السعادة والشقاء فى هذا العالم معهما فى العالم الآخر. فى الجسمانى وتباينهما فى الروحانى، تشابه فى الكم وتباين فى الكيف. فى الأولى فانيان وفى الثانى باقيان<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن ابن رشد من أنصار الفرقة الثالثة لأنه يبين وجهاتها، وأنها تتبنى على أمور لا خلاف عليها بين الناس مثل أن النفس باقية، وأنه لا يلحق عند عودتها إلى الجسم محال يلحق بعودة الجسم ذاته. فمادة الأجسام التى توجد على التعاقب فى أوقات مختلفة واحدة. الإنسان يموت، وينحل جسمه إلى تراب، والتراب إلى نبات يغتذى منه إنسان آخر فيتولد منه إنسان ثالث<sup>(٢)</sup>. ولكل إنسان الحق فى أن يتبنى النظرية التى يريد بحيث لا يودى نظره إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود كله، والأى يكفر صاحب هذا الانكار لما هو معلوم من الشرع والعقل.

والحقيقة أنهم فرقتان. الأولى التى تقول بالتشابه بين العالمين، والثانية التى تقول بالتباين بين العالمين. ثم تنقسم الثانية إلى فرقتين. الأولى التباين بين الجسمانى والروحانى والثانية التشابه بين الجسمانى فى العالمين والتباين فى الكيف. ولا يحدد ابن رشد رأى الطائفة الثانية التى تقول بالمعاد الروحانى، والأغلب هم الحكماء خاصة ابن سينا. والغريب أنه بعد أن يترك ابن رشد لكل إنسان الحق فى تبنى أية نظرية يريد بحيث لا يبطل الأصل وهو إنكار الوجود جملة يكفر من ينتهى إلى هذا الانكار لأنه ينكر ما هو معلوم من الشرع والعقل.

٥- قانون التأويل. ويعقد ابن رشد خاتمة بعنوان "قانون التأويل" أى المنهج الذى وراء علم الكلام الذى يسبب كثيرا من أخطاء المتكلمين. وهو قانون أى منهج دقيق ومحكم. فالتفسير هو الوسيلة للانتقال من الفهم إلى التعبير. وهو يعادل نظرية المعرفة فى الحضارة النصية، كيفية التعامل مع النص، العلاقة بين النص والشعور من ناحية، والنص والعالم الخارجى من ناحية أخرى. وهو أقرب إلى الفتوى الفقهية مثل "فصل المقال" إجابة على سؤال ما يجوز تأويله وما لا يجوز.

(١) السابق ص ٢٤٤-٢٤٧.

(٢) وبعبارة المعاصرين فى الغرب، المادة لا تفنى ولا تتبدد.

ويقوم هذا القانون على أن المعانى فى الشرع على خمسة أصناف. تنقسم أولا قسامين. الأول قسم واحد والثانى أربعة أقسام. الأول أن يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو بعينه الموجود بنفسه ولا يجوز تأويله وهو الظاهر. والثانى ألا يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو المعنى الموجود بل أخذ بدلا عنه على التمثيل. وهو المؤول. ويتكون من أربعة أصناف. الأول لا يعلم الذى صرح بمثاله إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم فى زمان طويل وصنائع عدة، ولا تقبلها الفطر السليمة. ولا يعلم أنه مثل الممثل إلا بمثل. وتأويله قاصر على الراسخين فى العلم، ولا يجوز التصريح لغيرهم به. والثانى يعلم بعلم قريب منه الأمران، المثل والممثل. وهو المقصود بالتأويل، والتصريح به واجب. والثالث يعلم بعلم قريب أنه مثال ويعلم لماذا هو كذلك بعلم بعيد، ولم يأت به تمثيل لبعده عن أفهام الجمهور بل لتحريك النفوس. ولا يتأوله إلا الخواص من العلماء. وقد يكون لغير العلماء إما من المتشابه الذى يعلمه الراسخون فى العلم أو أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو قريب من معارفهم لازالة الشبهة. وقد سلك أبو حامد فى "فصل النفرقة" هذا المسلك بتحديد وجوه خمسة للشيء: الوجود الذى يسمى الذاتى، والحسى، والخيالى، والعقلى، والشبهى، وأرجاع الشبهة إلى الأغلب فى الظن. وهو تأويل مقبول فى الشريعة على أحد هذه الوجوه. ولم يفصل أبو حامد فى ذلك أى فى التطبيق بالرغم من أنه صاحب التقسيم الخماسى. ولا يوجد فى الكتاب منه مواضع كثيرة بالرغم من تعرض المتكلمين، أشعرية ومعتزلة، له، بين المثل والممثل. وقد ينتج عن هذا التأويل اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة إذا ما صرح بها للجمهور كما حدث للصوفية والعلماء. الخلاف بين ابن رشد والغزالي إذن ليس كبيرا. إذ يعتمد عليه ابن رشد فى قانون التأويل، ويستمد منه مادته حول الوجوه الأربعة للمثال بعلم قريب والسبب بعلم بعيد. فكلاهما من أنصار التأويل الشرعى<sup>(١)</sup>.

وهذا التقسيم قريب من أحكام الأصوليين فى الحقيقة والمجاز. فالصنف الأول هو الحقيقة عند الأصوليين والصنف الثانى هو المجاز بأقسامه، الأول فرض للجمهور والثانى فرض للعلماء ولا يفصحون به للجمهور. ويقوم على بنية محكمة بالرغم من عدم تعادل الصنفين الرئيسيين كما، الأول قسم واحد والثانى أربعة أقسام. الصنفان الكبيران

(١) السابق ص ٢٤٨-٢٥٠.

متقابلان، الحقيقة والمجاز. والقسمان الصغيران الأول والثالث من الصنف الثاني متقابلان. والقسمان الثالث والرابع أيضا متقابلان. والقسم الرابع، المثال بعلم بعيد والسبب بعلم قريب قد لا يبدو معقولا. فمعرفة المثال بعلم قريب والسبب بعلم بعيد. ومن ثم كان القسم الثالث أولى. والقسم الثاني هو الموجود فى الشرع بالفعل أى التمثيل على المعانى، وضرب الامثال. وهو ما سماه الأصوليون قياس الغائب على الشاهد. ويستحيل الصنف الاول أن يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو بعينه المعنى الموجود فى نفسه. فهذه الموضوعية التامة لا وجود لها. الكتاب لا ينطق وإنما ينطق به الرجال. وهو حمال أوجه، نص مقروء وليس نصا صامتا. وتتعدد القراءات بتعدد القراء وطبقا لأمرجتهم وأهوائهم وتقافتهم ومصالحهم وأوضاعهم الاجتماعية. وقد تقابل الأقسام الأربعة أربعة أصناف من العلماء: الأول للحكام، والثانى للفقهاء، والثالث للمتكلمين، والرابع للصوفية.

هل يكشف التأويل مالم يأذن به الله ورسوله؟ وإذا كان أداة شرعية فمن الطبيعى أن يؤدى إلى علوم التأويل. وإذا كانت بعض أقوال الصحابة تفيد ذلك فإن المقصود التوجه نحو العمل وليس نحو النظر بعيدا عن المتاهات والتتظيرات. هل التأويل امر شرعى مثل الاحكام الشرعية أم هو أداة فى يد المتكلم أو الحكيم أو الصوفى للغوص فى معانى النصوص؟ ليس التأويل حكما شرعيا بل حاجة معرفية من أجل تطابق الوعى والعقل والطبيعة بعيدا عن الازدواجية فى الفكر والسلوك. التأويل عملية اجتماعية فى واقع ثقافى، لها قرائنها الخاصة، لا يوقف بتحريم، ولا يذاع بتحليل. ولو حرم التأويل ونشأت دوافعه لظهر. ولو أوجب التأويل ولم تظهر دوافعه لما نشأ. لا يأتى ولا يذهب التأويل بتحريم أو تحليل مثل الفتوى الفقهية بل هو عملية معرفية لتطابق الوعى والعقل والواقع، وعملية اجتماعية كجزء من عملية التغيير الاجتماعى من خلال التراث أو كسلاح سياسى فى الصراع الدائر بين القوى السياسية فى المجتمع. وربما هى عملية فردية أخلاقية لتبرير أفعال وتحريم أخرى.

والحقيقة أن التأويل ليس فى الشريعة بل فى بعض الصور الفنية التى توحى فى حالة أخذها على ظاهرها بالتجسيم أو التشبيه، أو بالجور أو الظلم. لذلك من الأفضل استعمال لفظ الوعى أو الدين بدلا من الشريعة لأن الشريعة لا تأويل فيها كما تفعل الشيعة فى تأويل الشريعة. وهنا يبدو ابن رشد فقيها أكثر منه حكيما فى استعمال لفظ الشريعة.

وهو ليس كشف إلهيا أقرب إلى العلم اللدني بل منهج عقلي واستدلال منطقي وتحليل للتجارب الحية وإدراك لواقع خارج النص ورؤية لداخله من صنع الفقيه أو المؤول أو المفسر أو الحكيم بناء على منطق التأويل.

والحقيقة أن سبب التأويل راجع إلى اختلاف فطر الناس طبقا للخلق الفردي، واختلاف مستوى التعليم طبقا للظروف الاجتماعية والاستعدادات الطبيعية، واختلاف العمق في النفوس، فلكل نفس أفق مستقل، واختلاف التجارب الإنسانية طبقا لمرحل العمر وطبقا لما يمر بالإنسان من أحداث وعلاقات اجتماعية، واختلاف في التدوق الفني والاحساس بالحياة، واختلاف في درجات الإبداع وشجاعة الاعلان يرجع التأويل إذن إلى اختلاف القدرات الفردية. والنص نفسه حمال أوجه لما فيه من تشابه يسمح بابرار القدرات الفردية واختلاف المصالح عبر تغير العصور وأنواع المجتمعات.

إن مشروع ابن رشد كله هو الكشف عن التأويل الخاطيء في أقاويل الشريعة بداية بعلم الكلام. وهو الموضوع المنهجي المحوري في الضلال وفي الإصلاح، مشروع لمقاومة الخطأ، الخطأ في نظرية المعرفة الحضارية، التأويل. ويخاطب ابن رشد القارئ كما هي العادة عند إخوان الصفا لاشراكه في مشروع حضاري مشترك. فالقارئ جزء من المؤلف، والجمهور جزء من المتكلم.

والسؤال الآن: هل نقد ابن رشد علم الكلام دفاعا عن الفلسفة أم تأسيسا لعلم كلام فلسفي جديد؟ لقد استبدل ابن رشد نفظا بلفظ مع بقاء الاشكال الكلامي. استبدل بالحادث الضروري، وبدليل الإبداع دليل الاختراع. وأبقى على بعض الألفاظ القديمة مثل الذات والصفات والأفعال والعناية. واستعمل أسلوب المتكلمين الذي يتخيل المعترض سلفا ويرد عليه "فإن اعترض معترض وقال"، "فإن قيل". والشارع هو الله أو الرسول وليس الشريعة الوضعية كما يقول الشاطبي. ولم يخل ابن رشد من الثنائيات التقليدية المعروفة، العامة والخاصة، الظاهر والمؤول، الشريعة والحكمة، الدنيا والآخرة.. الخ. لم يستطع التخلص من الأشعرية أو يطور الاعتزال مما يطرح سؤال: هل كان ابن رشد أشعريا؟

٦- من نقد الكلام إلى الدفاع عن الفلسفة. إذا اثبت ابن رشد في "مناهج الأدلة" خطأ الكلام باسم الفلسفة فإنه يثبت في "تهافت التهافت" صحة الفلسفة باسم الكلام، وإن الحكمة متفقة مع الشريعة. وإذا كان "مناهج الأدلة" نقدا للكلام من داخل الكلام فإن تهافت

التهافت" نقد للكلام من خارج الكلام باسم الفلسفة.

معركة أبي الوليد مع أبي حامد نقد للكلام ودفاع عن الفلسفة في "تهافت التهافت" بعد أن كانت معركة أبي حامد نقدا للفلسفة دفاعا عن الكلام في "تهافت الفلاسفة". تهافت التهافت" نقد لعلم الكلام دفاعا عن الفلسفة ضد هجوم الغزالي على الفلسفة باسم علم الكلام في "تهافت الفلاسفة". الغزالي لا يمثل شخصه بل يمثل علم الكلام. وهجومه على الفلسفة إنما تم باسم علم الكلام ودفاعه عن الشرعية الدينية والسياسية للدولة. وعندما يرد ابن رشد فانه يرد على الكلام باسم الفلسفة وزعزعة شرعية السلطة الدينية والسياسية باسم الفلسفة. الكلام عقيدة السلطان والفلسفة أداة المعارضة.

ويعنى ابن رشد بالمتكلمين علم الكلام وليس الأصوليين على الاطلاق. المتأخرون منهم أفضل من المتقدمين لأنهم أقرب إلى الفلسفة بعد أن تحولت الفلسفة إلى بطن الكلام بعد نقد الغزالي لها.

و"تهافت التهافت" موجه أساسا ضد المتكلمين الأشعرية باسم الفلسفة والاعتزال. وأهم من يحال اليهم أبو حامد باسم الكلام وابن سينا باسم الفلسفة الكلامية أو الكلام الفلسفي ثم أبو الهذيل العلاف. والغزالي في رده على الفلاسفة في "تهافت الفلاسفة" كان متكلميا لا فيلسوفا. يردد حجج المتكلمين الأشاعرة مما يجعل ابن رشد ينقد موقف الأشعرية من الفلسفة ممثلين في الغزالي كما نقد موقفهم من الكلام في "مناهج الأدلة" باعتباره فيلسوفا. ومن ثم لم يكن نقد الغزالي للفلسفة على مستوى البرهان<sup>(١)</sup>.

والمعركة بين المتكلمين والفلاسفة هي نفس المعركة بين الفلاسفة وأرسطو ولكن على مستويين مختلفين بين الخاص والعام، بين الموروث والوافد. المتكلمون يمثلون الموروث، والفلاسفة الوافد. والفلاسفة يمثلون الموروث، وأرسطو الوافد. فالفلاسفة هم حلقة الاتصال بين الموروث الكلامي والوافد الأرسطي. مهمتهم نقل الكلام إلى مستوى الفلسفة ونقل أرسطو إلى مستوى الكلام<sup>(٢)</sup>.

لذلك يعتبر ابن رشد أبا نصر وابن سينا من المتكلمين من ملتنا لأن فكرهم الديني

(١) تهافت التهافت ص ٢٣.

(٢) السابق ص ١٧. ونقد فيورباخ للاهوت يشبه نقد ابن رشد للمتكلمين، تهافت ج٢/٥٤-٥٥/٧٤.

لم يتحول بعد من الكلام إلى الفلسفة. أخذ ابن سينا بعض آرائه من المتكلمين وترك القدماء مما أدى بآثار سلبية من الكلام على الفلسفة. وبالتالي تكون محاولة ابن رشد في "التهاافت" قلب المائدة في وجه الخصوم، وتحرير الفلسفة من سيطرة الكلام، هذه السيطرة التي كان ابن سينا مسئولاً عنها والتي أراد الغزالي إحكامها، قسمة الوجود إلى ممكن وضروري، والممكن له فاعل. ولما كان العالم كله ممكناً كان له فاعل هو واجب الوجود، وبالتالي التضحية بالعالم كله في سبيل الاغتراب والوهم. الكلام أقوال خطابية جدلية، والفلسفة قول برهائي. وخطأ أبي نصر وأبي علي تبعيتهم للمتكلمين أي الفكر الفلسفي الأشعري المزيف<sup>(١)</sup>.

ويستعمل ابن رشد منهج البحث عن الدوافع في هجوم المتكلمين على الفلاسفة من أجل تحديد كل علم كمقصد، بداية ونهاية، نشأة واكتمالاً. دافعهم حماية الاعتقاد ولكن حصيلة فكرهم الاعرض عن الحق. أما الفلاسفة فانهم يبحثون عن الحق وكائنت حصيلته الدفاع عن الايمان.

أ- حدود الكلام. الكلام له حدوده. ولا يمكن تجاوزه كي يصبح فلسفة الكلام والفلسفة نمطان فكريان يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر كما فعل الكندي الذي انتقل من الكلام إلى الفلسفة وكما فعل الغزالي عندما انتقل من الفلسفة إلى الكلام، ولكن لا يمكن تطوير الكلام كي يصبح فلسفة نظراً لحدود العقل الكلامي: تبرير الدين، المنهج الجدلي، القول الخطابي، سوء استخدام العقل على عكس الفلسفة كمنط عقلية خالصة تبحث عن الحقيقة وتعتمد على البرهان والتحليل العلمي للطبيعة. هناك إذن علمان متمايزان، الكلام والفلسفة. وهو نفس التقابل الآن بين الجماعات الاسلامية المعاصرة من ناحية والاسلام المستنير أو اليسار الاسلامي من ناحية أخرى.

ويتحدث ابن رشد عن المتكلمين أي فرقة وطائفة أكثر مما يتحدث عن علم الكلام أو فن الكلام أو صناعة الكلام لأن الكلام ليس علماً ولا فناً ولا صناعة. ويتحدث عن المتكلمين أكثر مما يتحدث عن الفرق لأنه نمط تفكير بصرف النظر عن الاختلافات الجزئية فيه. ويسميه "المتكلمين من أهل ملتنا" بلهجة الحزن والأسى أي الذين يخربون

(١) تردد الألفاظ في تهافت الفلاسفة: الأشعرية (٤٩)، الفلاسفة (٢٢)، المعتزلة (٩)، ابن سينا، أبو حامد (٥)، الكرامية (٤)، أبو الهذيل العلاف (٢)، صناعة الكلام، الدهرية، القدماء، أبو المعالي (١).

بيوتهم بأيديهم، "العيب فينا وليس في غيرنا"<sup>(١)</sup>.

وتلزم كثير من أقاويل المتكلمين شناعات. ومنها خرافات وأباطيل. والأقاويل التي يشحن بها أبو حامد كتابه "تهافت" كلها في غاية الوهن والضعف. وإزلماتها أجنبية وغريبة عن الموضوعات. وما كان يجب أن يضيعها إذا كان عرضه إقناع الخواص. ويمكن اكتشاف ذلك بالرجوع إلى الفطر الفائقة التي لم تقم على رأى أو هوى. كما أن التنازع في الشعر يكون حله بالرجوع إلى الفطرة وعلم العروض. وقد أثر خصوم المتكلمين فيهم، فصاغوا علم الكلام كرد على الخصوم. وبالتالي ساد الجدل، وغاب عنه البرهان<sup>(٢)</sup>.

وأخطاء المتكلمين سبب أخطاء الفلاسفة. فالكلام مسنول عن أخطاء الغزالي وأخطاء الفلاسفة الذين اتبعوا المتكلمين مثل الفارابي وابن سينا. هناك أثر سيء للمتكلمين على الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا في مقابل أثر حسن للفلاسفة على المتكلمين مثل الكندي والمعتزلة وأبي المعالي وباقى متأخرى الأشعرية. هناك تفاعل بين الداخل والخارج، بين وزراء الداخلية (المتكلمون) ووزراء الخارجية (الفلاسفة)<sup>(٣)</sup>. ومع ذلك يسىء المتكلمون فهم الفلاسفة وما يعنون به من أسماء ولا يحفظون الجميل بل ويكفرونهم بسببها<sup>(٤)</sup>.

ولما عجز المتكلمون عن الرد على اعتراض الفلاسفة على حدوث العالم لجأوا إلى التمثيل بالارادة. كل فعل إنما يصدر عن حى عالم. ومن الصعب إثبات وجود الله من حدوث الأشياء على ما تشاهد من حدوث الاجسام قياسا للغائب على الشاهد. ومقدمات الدليل لا تؤدى إلى المطلوب إثباته. فاذا كان غرض المتكلمين نبيلاً فان الطريق اليه عسير وفاسد ومموه. دليل الحدوث عند المتكلمين ضعيف فى منطق الاستدلال عند الفلاسفة. فالنتيجة، مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، هو كذلك بالجنس وليس بالموضوع. كما أن المقدمة الثانية، لا يمكن أن تسلسل الحوادث إلى مالا نهاية، مصادرة على المطلوب، وإيمان مقنع، وحكم مسيق، وفكر دينى يمهّد إلى إثبات العلة الأولى.

ويرى الغزالي أنه يصعب على الفلاسفة إثبات صانع غير الجرم السماوى فى

(١) السابق ص ١٧.

(٢) السابق ص ٣٨/٦/٦٥/٥٩.

(٣) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٧٧-١٩٢.

(٤) تهافت التهافت ص ١٣٥.

حين أن السماء عند المتكلمين لها قدر محدود. يحتاج الفلاسفة إلى إثبات أصل لا يعتقدونه في حين يقوم رأى المتكلمين على هذا الأصل. وهذه قراءة خاطئة للفلسفة في رأى ابن رشد لأن التخصيص مختلف في كلتا الحالتين. آراء المتكلمين فى الجرم السماوى ظنون مثل ظنون الفلاسفة وجهل بالمصنوعات، وبالتالي جهل بالصانع. والفلاسفة أقل وهما لأنهم لا يعتمدون على مثل هذا الاستدلال البعدى الطبيعى على وجود الله بل على الدليل القبلى "الانطولوجى"<sup>(١)</sup>.

وعلاقة الذات بالصفات هو الموضوع الرئيسى الذى يأخذه ابن رشد كمثال على ضرورة تجاوز الكلام إلى الفلسفة سواء فى بدايته، القدم والحدوث أو فى نهايته الأسباب والمسببات. ففى الذات والصفات يبدو التصور الكلامى الأشعري المشخص، الصفات زائدة على الذات. ويبدو تصور الفلاسفة لواجب الوجود تطويرا لتصور المعتزلة، الصفات عين الذات. الكلام بداية الفلسفة، والفلسفة نهاية الكلام. يجوز المتكلمون من الأشعرية المبدأ الأول، الكثرة، إذ يجعلونه ذاتا وصفاتا. ويرد الفلاسفة ضرورة تعدد العلم والمعلوم إلى اتحادهما من جهة البرهان دفاعا عن حق القديم، ورد ضرورة تعدد الصانع والمصنوع لأن الله لا يعرف إلا من ذاته. وهو قول فاسد من جهة مقابلة الفاسد بالفاسد، وتصحيح الخطأ بالخطأ. ليس عند الأشعرية برهان على تأخر المفعول عن فاعله، وليس عند الفلاسفة برهان على اتحاد العلم بالمعلوم. وفى الشاهد يتميز العلم عن المعلوم. وليس عند الفلاسفة برهان على اتحادهما. يظل التعدد ظنا والتوحد ظنا، ظن المتكلمين فى مقابل ظن الفلاسفة.

واضح أن علم الكلام يقوم على التشبيه، قياسا للغائب على الشاهد مما يدل على أن البداية الحس والمشاهدة والتجارب النفسية التى وراء الاستدلالات المنطقية والحجج العقلية، وقياس الله على الانسان نظرا لاشتراك الأسماء. إنما تفرّد الأسماء لله بالشرع وليس بالعقل. تتماثل الصفات وتتقابل، تتساوى وتتخالف، تتوحد وتتعدد ثم تعطى الله بطريق الأفضل والأشرف طبقا لمقاييس الانسان<sup>(٢)</sup>.

ويرجع الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة إلى أن المتكلمين ينكرون الصفات

(١) السابق جـ ١٢/٢-٣١/٢٢-٥٠/٥٢-٥٩/٥٢-١٠٢/٧٦.

(٢) السابق ص ١٧.

والشروط بينما يثبتها الفلاسفة. ويقصد ابن رشد بالمتكلمين هنا المعتزلة الذين ينكرون الضرورة التي بين الشرط والمشروط، بين الشيء وحده، بين الشيء وعقله، بين الشيء ودليله. لا فرق في ذلك بين الالهيات والطبيعيات. الحرارة والرطوبة عند الفلاسفة من شروط الحياة في الحى الفاسد لكونها أعم من الحياة . والمتكلمون ينفون ذلك مثل أبى المعالى الجوينى وكما يفعل السوفسطائيون. وإذا كانت الموجودات إما متقابلات أو متناسبات فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات. وهذا مستحيل لحكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات. وهى حكمة يدركها العقل وإلا وقع فى الوهم كما حدث لابن حزم. من أصول المتكلمين أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز، وكل جائز يحتاج فى وقوعه وخروجه إلى الفعل إلى مخرج وإلى مقارنة الشرط بالمشروط. ويعترف المتكلمون بوجود شروط ضرورية فى حق المشروط مثل أن الحياة شرط العلم. ويعترفون بأن للأشياء حقائق ضرورية فى وجود الموجود. لذلك يحكمون بالشاهد على الغائب فى لواحقه. وهو الدليل عندهم مثل الاستدلال بالاتفاق فى الوجود على كون الفاعل فاعلا، وكون الموجود مقصودا به غاية. أما قول المتكلمين أنهم يعترفون أن علوم الله غير متناهية فى حين أنها عند الفلاسفة علم واحد فهى معاندة من حيث اعتقاد القائل وليس بحسب الأمر فى نفسه لا حل لها إلا جعل علم الله مخالفا لعلم الانسان. هنا يدافع ابن رشد عن الفلسفة ضد نقد الغزالي برد النقد اليه وبيان وقوعه فى التشبيه وإسقاط صفات الانسان على الله. وإن شاء ألا يفعل فانه يصبح فيلسوفا. فالصفات التى عدها المتكلمون سبعا لله كلها تقرب فى تقريب، قياسا للغائب على الشاهد<sup>(١)</sup>.

يقبل ابن رشد بعض أقوال أهل العلم بالكلام القريبة من الفلسفة وهى أقوالهم المنطقية. وهو نفس موقف الغزالي من الفلاسفة فى قبوله منطقهم ورفض طبيعياتهم وإلهياتهم، ورفض استعمال المنطق الصحيح لايهام الناس أن الطبيعيات والالهيات فى مثل يقين المنطق. كما يقبل ابن رشد إثبات المتكلمين النبوة بالقياس لابطال نفى البراهمة. فانه متكلم ومريد ومالك للعباد وجائز عليه أن يرسل رسولا فى الشاهد لعباده المملوكين. فوجب أن يكون ذلك ممكنا فى الغائب. والبرهان قياس الغائب على الشاهد وهى طريقة متقدمة. كما يقبل جعل المتكلمين فى تناولهم للصفات الحياة شرط العلم. فالشرط ينتقل فيه

(١) السابق ص ٦٠/٨٢/١٢٣/١١٢٦-١٢٧.

الحكم من الشاهد إلى الغائب. ويتفق ابن رشد مع الأشاعرة في أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل. ثم ينشأ الخلاف بعد ذلك في تحديد طرق العقل ووسائل البرهان. ويتفق ابن رشد مع الأشاعرة في أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل، ثم ينشأ الخلاف بعد ذلك في تحديد طرف العقل ووسائل البرهان. ويتفق الأشاعرة والحكماء على تسمية النوع الأول من الوجود محدث وهو الوجود الزماني المكاني في مقابل وجود الله، ووجود العالم كوسيط بين الله والخلق. وما يعتقده الحكماء وما يعتقده المتكلمون من أهل الملة في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك فالفلاسفة أقرب إلى التفكير العلمي من المتكلمين، والمتكلمون أقرب إلى التفكير الديني من الفلاسفة. فالخلاف بين الفريقين هو الخلاف بين الدين والعلم، بين الظن واليقين. فكل ما كان معروفاً معرفة يقينية لا يوجد برهان يناقضه. وكل ما وجد برهان يناقضه فهو ظن. والكلام يناقض البرهان فهو ظن. والفلسفة لا يناقضها البرهان فهي يقين. الخلاف بينهما في درجة الاحساس بالنتزيه مثل الوسائط كدليل على الحكمة يثبتها الفلاسفة وينكرها المتكلمون خشية الشرك. عند المتكلمين يمكن أن تحل صورة الانسان في التراب من غير وسائط، ولكن الفلاسفة يقولون بالوسائط كدليل على حكمة الخالق وقدرته.

وأحياناً يتحدث المتكلمون بأشياء يسيئون فهمها لأنها ليست من كلامهم بل من أقوال الفلاسفة مثل اعتقادهم بأن ما هو بالعرض هو بالذات، وصعوبة إيجادهم الدليل عليه، مما أدى إلى أن أدلتهم في إثبات حدوث العالم لم تبلغ مرتبة اليقين، ولم تلحق بالبرهان، متوهمين أن الفلاسفة يسلمون بانقضاء الحركة لأن لها أول. فالمتكلمون يعجزون عن الجواب لدخولهم فيما لا يحسنون. ولو أخطأ الفلاسفة فهو مثل أخطاء المتكلمين، خطأ بخطأ، فساد في مقابل فساد (إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله). وهي حجة جدلية يتساوى فيها الخطأ. ومع ذلك تفوق الفلاسفة على الكلام في البرهان (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين). فهل كان ابن رشد متعصباً ضد الكلام لصالح الفلسفة<sup>(٢)</sup>؟

ب- رحابة الفلسفة. ثم ينتقل ابن رشد من حدود الكلام إلى رحابة الفلسفة، من الدفاع عن الفلسفة ضد الكلام إلى الهجوم على الكلام باسم الفلسفة. حقيقة موقف

(١) فصل ص ٧/٢٠/٢٨ من مناقج ص ١٣٥/٢٠٨/١٦١/٢٨ تهافت جـ ١٢٧/١ جـ ٢ ص ٨.

(٢) للتهافت ص ١٢٧ جـ ٨/٢.

المتكلمين أنهم جعلوا الاله إنسانا أزليا، وشبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الانسان وعلمه وقدرته. فلما أدركوا أنه يلزم أن يكون جسما جعلوه أزليا. ولما كان كل جسم محدثا لزمهم أن يضعوا إنسانا في غير مادة، فعلا لجميع الموجودات. فأصبح قولهم مثاليا شعريا، والأقوال المثالية مقنعة للغاية إلا أنها مختلة في العمق نظرا للتناقض بين طبيعة الموجود الكائن الفاسد وطبيعة الموجود الأزلي. لذلك لا يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية. كما يختلف الجسد الواحد في فصوله لأن بعد الأزلي المحدث أبعد من بعد الأنواع بعضها عن بعض. هنا يخطئ قياس الغائب على الشاهد نظرا للتضاد بينهما إذا فهم معنى الصفات الوجود في الشاهد وفي الغائب وظهر أنها باشتراك الاسم. مثلا الحياة الزائدة في الانسان لا تنطق إلا بالقوة المحركة في المكان عن الإرادة والادراك الحاصل من الحواس والحواس ممتعة في الله، وأبعد عن الحركة في المكان. فتصور الله عند المتكلمين أنه إنسان كبير، والانسان إله صغير. وهو قول تشبيهي إنساني، إسقاط من الانسان على الله، وهو ما يعنيه ابن رشد بقول مثالي<sup>(١)</sup>.

ينتقل ابن رشد من الدفاع عن الفلسفة ضد هجوم الكلام إلى الهجوم على الكلام دفاعا عن الفلسفة. فالفلسفة أكثر تنزيها لله من المتكلمين نظرا لنفي الفلاسفة الحواس، وجعل العلم والادراك شيئا واحدا على عكس المتكلمين الذين يثبتون الحواس غير العلم. يضع المتكلمون لله حواسا من غير حاسة. وينفون عنه الحركة باطلاق وهو تناقض لأنه إثبات الحياة الموجودة في الحيوان لله، وهي شرط العلم للانسان، وفي نفس الوقت يجعلوها نفس الادراك كما تقول الفلاسفة، والادراك والعلم هما نفس الحياة. كما أن معنى الإرادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة. وهي في الحيوان عارضة لما ينقصها في ذاتها. ومحال أن يكون لله شهوة لشيء ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل في نفسه أو في غيره. وكيف تكون إرادة أزلية لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة وقت الفعل وبعده وبالتالي يلحقها التغير؟ ولما كانت الشهوة من حيث هي سبب للحركة، والحركة لا توجد إلا في جسم كانت الشهوة في جسم متنفس. في حين أن معنى الإرادة عند الفلاسفة هو صدور فعل عن علم. ولما كان العلم علما بالضدين فإنه يمكن أن يصدر أحدهما عن طريق الأفضل. لذلك يسمى العالم فضلا، ويقال إن الله

(١) تهافت ص ١٠٥.

مختص بثلاث صفات، عالم، فاضل، قادر، وأن مشيئته في الموجودات جارية بحسب علمه لا تنقص كما تنقص في البشر. والحقيقة أن ابن رشد أيضا يقع في القول المثالي الشعري عن طريق السلب، نفى المماثلة بين الله والانسان، ومع ذلك يجعل العلم عن طريق الأفضل، ويوحد بينه وبين القدرة، وهو أيضا تصور انساني. أما طرق المتكلمين التي وضعها أبو حامد لاثبات صفة العلم فطرق بيّنة واضحة لأنها مشهورة وسهلة للتصديق بها ولكنها ليست برهانية. هي طرق شعبية مقنعة للجمهور تعتمد على تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية<sup>(١)</sup>. ويرد مفاهيم الكلام إلى مصدرها الأصولي مثل الشرط مثل تأخير وقوع الطلاق في اللفظ إلى وقت حصول الشرط الذي تتعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده<sup>(٢)</sup>.

ما يدل عليه العلم أن الفاعل عالم به، والعقل إدراك الموجودات بأسبابها. ورفع الأسباب رفع للعقل. والمنطق يقوم على وضع الأسباب. ولا تكون المعرفة بالمسببات كاملة إلا بمعرفة الأسباب. رفع الأسباب إبطال للعلم واستحالة أن يوجد معلوم أصلا، ولا توجد إلا ظنون. ويغيب البرهان والحد، وترتفع المحمولات الذاتية التي تأتلف البراهين. ومن ينتهي إلى غياب علم ضروري يكون قوله غير ضروري. وليس البديل عن إلغاء السببية حكم العادة، وهو حكم ظني يقوم على التوهم وليس حكما ضروريا. ومع ذلك لا ينكر الفلاسفة حكمة العادة من باب التسمية. قد تعنى العادة أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على الموجودات. ومحال أن يكون لله عادة لأن العادة يكتسبها الفاعل بموجب التكرار. ولا تكون للموجودات لأن العادة لا تكون إلا لذي نفس وإلا كانت طبيعة. ويستحيل أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى أن يكون طبيعيا أو احتماليا. وعادة الحكم على الموجودات ليست إلا فعل العقل بطبيعته. ولا تقصد الفلاسفة هذه المعاني. ومن ثم فإن لفظ العادة مموه لا يعنى إلا أنه فعل وضعي يستعمل في اللغة اليومية في تعبيرات جرت العادة بأن يكون الفعل الاحتمالي على الأكثر. وبهذا المعنى تكون الموجودات كلها وضعية، وتغيب الحكمة قبل نسبتها إلى فاعل حكيم. وإذا سلم المتكلمون بأن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء وأنها كذلك عند الفاعل

(١) السابق ص ١١٠.

(٢) السابق ج١ ص ٢٨/٥٧ ج٢ ص ٥.

وإنما يتخصص أحدهما بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط ضرورى أو احتمالى فإنه يلزم عن ذلك شغاعات كثيرة. ولا يستطيع المتكلمون نفى أن المواد شرط للموجودات ذوات المواد. لذلك يختلفون عن الفلاسفة فى تصورهم النفس نشأة ومعاداة، بداية ونهاية. فلا يمكن القول بالاعادة لمن اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض، وأن الاجسام التى تعاد هى التى تعدم<sup>(١)</sup>.

وأهم خلاف بين الفرقتين المعتزلة والأشاعرة، هو الصلة بين الذات والصفات، الصفات عين الذات عند المعتزلة دفاعا عن الوحدة ضد الكثرة، وزائدة عليها عند الأشعرية دفاعا عن الفاعلية فى العالم. ويتعاطف ابن رشد مع المعتزلة ضد الأشعرية والفلاسفة. لما كان العالم ممكنا فان فاعله واجب الوجود هو موقف المعتزلة قبل الأشاعرة. وهو موقف صحيح. ولكن برهان الأشعرية لا يودى إليه بل يودى إلى علة زائدة عليه. وبرهان المعتزلة أفضل حتى من طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته. هو أكثر اقناعا فى وجوب اليجاد. ويلزم الأشعرية لأن الممكن الموجود وعندهم هو الممكن الحقيقى، وهو ما يتصف به كل ما هو دون المبدأ الأول. ويسلم بهذا للأشعرية، كل ممكن له فاعل. وينتهى التسلسل إلى ما ليس ممكنا فى نفسه، وهو الموجود الذى انقطع عنه الامكان، البسيط غير المركب. تتجاوز الأشعرية ذلك إلى اعتباره قديما علة فاعلة. وينقد أبو حامد الفلاسفة لقولهم بواجب الوجود دون التأكيد على أنه علة فاعلة وكان أبو حامد يريد إرجاع الفلسفة إلى علم الكلام، والتنزيه إلى التشبيه، والتجريد إلى التشخيص. الفلاسفة يرفضون العلة الفاعلة والعلة القابلة كصفات لله نظرا لما بها من تغير، فعل وانفعال. فهى زائدة على الذات وليست جوهر الذات كما هو الحال عند النصارى. كما يتفق الأشعرية مع الصوفية، أن الذات لا ماهية لها، وإن كانت لها ماهية فهى لا تفهم. ومع ذلك تتميز الذات عن سائر الموجودات<sup>(٢)</sup>.

واللازم للأشعرية ليس نقل القديم من العجز إلى القدرة لأنه ليس عاجزا من لم يقدر على فعل الممتع. وإنما اللازم لهم انتقال الشيء من طبيعة الامتناع إلى طبيعة الوجود مثل انقلاب الضرورى ممكنا، والممكن ممتمعا أى إعطاء الأولوية للإرادة على

(١) السابق ص ١١٠-١٢٣/١٢٦-١٣٤.

(٢) السابق ص ٥٩/٧٢-٨٠/٨١-٩١/٩٦/٤٣/١٠٢-١٠٣.

الحكمة، وللعلة الفاعلة على واجب الوجود. ولو ارتفعت الضرورة من الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهم الأشعرية في المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات وخطورة ذلك على العدل. فالعلة الفاعلة تقضى على فاعلية الانسان واكتسابه وأثره على الموجودات. يفهم الأشعرية المجاز بطريقة تتكر خلق الانسان لأفعاله. جحدوا الأسباب المحسوسة، وأنكروا الأسباب والمسببات، وهو نظر خارج عن الانسان بما هو إنسان. وكذلك فهمت الأشعرية التخصيص على أنه تمييز الشيء إما من مثله أو من ضده من غير أن يقتضى ذلك حكمة. خطأ الأشاعرة هو في تصور الله تصورا مشخصا بمفاهيم القدرة والعجز وليس بمفاهيم الفلسفة، الممكن والمستحيل والواجب.

وتقول الأشعرية أن كل تركيب محدث. ثم أضافوا مقدمة ثانية. ولا يفضى هذا الدليل إلى إثبات وجود الله بل إلى إثبات أول ليس بحدث، وإثبات موجود قديم يتم بدليل الأشعرية. ولكن الحدث الذي صرح به الشرع هو نوع من الحدوث المشاع في هذا العالم والذي يوجد في تصور الموجودات والتي يسميها الأشعرية صفات نفسانية، وتسميها الفلاسفة صورا. والخلاف بين الأشعرية والفلاسفة هو قول الأشعرية بالاختراع من لا شيء. والتقديم لا يحتاج إلى علة حدوث. وعند الفلاسفة وصف الوجود والتقديم لا يحتاج إلى علة حدوث، وصف الوجود بالتقديم وبالعلة إلى ماضى ومستقبل هوس وتخليط لأنه يجعل الحدوث في الله. وقد عسر عليهم القول بأن العالم قديم أى أنه متقدم بأشياء قديمة، وفضلوا حدوث العالم على قدمه. وما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه مذهب في غاية الضعف. ويمكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع لا كما أطلقه الأشعرية. ويقارن ان رشد دليل الأشعرية على حدوث العالم ودليل الفلاسفة على قدمه. ويطالب حكم القارىء أى الدليلين أقوى برهاناً؟

وقد اعتقدت المعتزلة والأشعرية في السبأ الأول أنه ذات جسمانية ولا في جسم، حى، عالم، مريد، قادر، متكلم، سميع، بصير. واعتقدت الأشاعرة دون المعتزلة أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة. في حين تقول المعتزلة بتوسط الأسباب. وفي نفس الوقت يستحيل أن يكون العالم أكبر وأصغر وهو تعجيز لله لأن العجز عن

المقدور لا عن المستحيل<sup>(١)</sup>.

ثم يخصص ابن رشد وينتقل من المتكلمين إلى الأشعرية. فالأشعرية رواة لا يعتمد عليهم في نقل آراء الفلاسفة. إذا روت عنهم نقلت آراء في غاية الشناعة والبعد عن النظر الأول للإنسان في الموجودات لأنها لم تستطع فهمها. والغزالي ممثل الأشعرية يقصد نصرة مذهب مخصوص بالرغم من ادعائه غير ذلك. وباحساس تاريخي يدرك ابن رشد تطور المذهب الأشعري من المتقدمين إلى المتأخرين. فقد اثبت متقدمو الأشعرية الخلاء بينهما نفاه متأخروهم ففارقوا أصول المذهب<sup>(٢)</sup>.

ويذكر المعتزلة مع الأشعرية باعتبارهما أهم فرقتين في الملة. ولكن تذكر المعتزلة أولا من حيث الأهمية ومن حيث قريتهم من الفلاسفة ومن حيث الترتيب الزماني أيضا. فالمعتزلة تسبق الأشعرية، والأشعرية ردة اعتزالية.

يذكر ابن رشد المعتزلة في عدة موضوعات مستقلة دون قرننها بالأشعرية. وفي مقدمتها ما تميزت به المعتزلة في اعتبارها المعدوم شيئا وهو ذات، وذلك لأن العدم مقابل الوجود، والوجود شيء وهو ما يتفق مع الفلاسفة. وجعلوا الذات متغيرة من الوجود قبل كون العالم. وقولهم بأن شيئا يخرج من لا شيء غير صحيح لأن دليلهم أنه لو خرج شيء عن شيء لمر الأمر إلى ما لا نهاية ضعيف.

وفي موضوع الفعل ترى المعتزلة أن الأشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدورا أوليا كما ترى الفلاسفة بل أقرب إلى تشخيص الأشعرية، الحاجة إلى فاعل ضروري لمفعول ممكن.

كما يستشهد بأبي الهذيل العلاف مرتين في استحالة أن يكون العالم أزليا من الطرفين، وموافقته للفلاسفة في أن كل محدث فاسد في عرض الدليل الثالث على قدم العالم. واعتماد ابن رشد على المتكلمين في نقاش الفلاسفة يدل على المصدر الداخلي للفلسفة وليس فقط المنبه الخارجي<sup>(٣)</sup>.

(١) السابق ج ١ ص ٥٧/٥٩/٧٩/٨٣/٩٨/١٠٠/١١٣ ج ٢ ص ٤٦/٣٨/٣٩/٧.

(٢) السابق ص ٥٣/٣٤/٥/٢٧-٢٨.

(٣) السابق ص ٥٩.

وفى نفس السياق، يحيل ابن رشد إلى الكرامية اعتمادا على الموروث فى تمثل  
الوافد فيما اشتهرت به من جواز التغيير على القديم أى جواز الإرادة الحادثة على القديم،  
وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء، والتوحيد بين الفعل والفاعل  
والمفعول، واعتبار الفعل شيئا قائما بذات الفاعل. ينقدهم ابن رشد فقط لقولهم إن الفعل  
يقوم بذات الفاعل لأن الاضافة بين الفاعل والمفعول. إذا نسبت إلى الفاعل فعلا، وإذا  
نسبت إلى المفعول كانت انفعالا. والحقيقة أن الخلاف ليس كبيرا بين ابن رشد والكرامية.  
كلاهما يوحد بين الفاعل والمفعول، ابن رشد لصالح القديم، والكرامية لصالح الحدوث.  
ابن رشد ثنائى التصور، فعل وفاعل، فى حين أن الكرامية ثلاثية. ولا يكفرهم وهو الفقيه  
كما تكفرهم الأشعرية<sup>(١)</sup>.

---

(١) السابق ج١ ص ٥٨/٣٢ ج٢ ص ٣٨/٣-٣٩/٦٤/٧٢.