

الفصل السابع:

موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة
(مشكلتا الصفات الإلهية .. الجبر والاختيار نموذجاً)
(٣٧٠هـ / ١٩٨٠م - ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)

تمهيد:

يمثل البعد النقدي عند ابن رشد، بعداً أساسياً من فكره، وليس أدل على هذا من موقفه النقدي من الغزالي، ورده عليه في كتابه «تهافت التهافت»، وهذا الحس النقدي عند فيلسوفنا نجده بارزاً من معظم كتاباته وشروحه، أقول شروحه لأننا نجد بين ثنايا شروع ابن رشد على أرسطو آراء تعبر عن ذاتية مستقلة يخالف فيها - أحياناً - ما ذهب إليه أرسطو.

ولقد ساعدت عوامل عدة على ظهور الحس النقدي عند فيلسوفنا منها، دراسته الفلسفية الأصيلة، فلم يقتصر على تفسير نصوص أرسطو، بل تجاوز طريقة التفسير وتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامة فصّح أخطاء الفارابي وابن سينا ورد على علماء الكلام وانتقد فلسفة الغزالي وظهر بمظهر المفكر الجريء والذي لا يخشى في الحق لومة لائم^(١).

وبالرغم من أنه لم يقرأ فلسفة المعلم الأول في مصادرها الأصلية، إذ لم يكن يعرف اللغة اليونانية، بل قرأها من نقول أغلبها مشوه، إلا أنه استطاع أن يصل إلى كثير من الآراء الصحيحة بالموازنة والمقارنة. وهذا أمر إن دل على شيء فإنما يدل على العقلية الفلسفية التي كان يتمتع بها ابن رشد^(٢).

فالتأمل في حياة هذا الفيلسوف، يرى أن الظروف قد ساعدته كثيراً في تكوين عقلية فلسفية نقدية فمنذ تولي ابن رشد وظيفة القضاء في بلاد الأندلس، فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضي شأنه في ذلك شأن أبيه وجده، ثم تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضياً بأشبيلية.

ومن الواضح أن منصب القاضي أو قاضي القضاة على صلة وثيقة بالدراسات الفقهية التي تعمق فيها فيلسوفنا ابن رشد. بل إن منصب القاضي الذي تولاه ابن رشد قد أفاده في تكوين حس نقدي بارز. إذ إن القاضي حين يقارن بين أدلة الإثبات وأدلة

(١) دكتور جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٥٤.

(٢) سعيد زايد: دراسة عن ابن رشد وفكرنا العربي، (الكتاب التذكاري)، ص ١٨٣ المجلس الأعلى للثقافة.

النفي، إنما يقوم بذلك على أساس الجانب النقدي، وبحيث لا يسلم مجرد التسليم بالآراء الشائعة^(١).

وهذه الدراسة تطمح إلى كشف النقاب عن موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة، وخاصة من مشكلتي الصفات الإلهية والجبر والاختيار، وهما من المشكلات الكلامية الكبرى والتي دار السجال حولها بين ابن رشد والأشاعرة ونزعم من جانبنا أن الخلاف بينهما هو خلاف منهجي في المبدأ والأساس ومن ثمّ سوف يترتب على هذا اختلاف النتائج عند كل منهما.

وتنقسم الدراسة إلى العناصر التالية:

أولاً: نقد ابن رشد لصفة «التوحيد» أو دليل التمانع عند الأشاعرة.

ثانياً: موقف ابن رشد من الصفات الإلهية، العلم، الحياة، الإرادة، القدرة، الكلام، السمع، والبصر.

ثالثاً: الصلة بين الذات والصفات.

رابعاً: موقف ابن رشد من التنزيه عند الأشاعرة.

خامساً: موقفه من مشكلة الجبر والاختيار.

أولاً: نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الأشاعرة

الوحدانية، من الصفات التي اهتم بها المدارس الكلامية المختلفة ودللوا عليها، فنجدها لدى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على حد سواء، وينبني هذا على ما جاء في كتاب الله مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وهذا الدليل يسمى «بدليل التمانع» وهو أنه لو كان للعالم صانعان فعند اختلافهما مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر يريد تسكينه، فإما أن يحصل مرادهما، أو مراد أحدهما، أو يحصل مراد واحد منهما، والأول ممتنع لأن يستلزم الجمع بين الضدين والثالث ممتنع لأنه يستلزم خلو الجسم من الحركة والسكون وهو ممتنع ويستلزم

(١) دكتور عاطف العراقي: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر (الكتاب التذكاري)، ص ١٦٦ المجلس الأعلى للثقافة.

أيضاً عجز كل منهما والعاجز لا يكون إلهاً وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الإله القادر والآخر عاجزاً لا يصلح للإلهية^(١).

يرى ابن رشد أن هذا الدليل الذي يسمى التمانع ، بالإضافة إلى كونه غير متفق مع الأدلة الطبيعية أو الأدلة الشرعية ، فإنه يعد دليلاً ضعيفاً ، إذ أنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الإلهين فإنه يجوز أيضاً اتفاقهما بحيث يكونا كصانعين اتفقا على صناعة مصنوع واحد .

ولكن هذا لا يعني أن ابن رشد يقول بأكثر من إله ، إن قصده أن بين أوجه الضعف في دليل المتكلمين ، دليل التمانع ، حتى يتسنى له التدليل على وحدانية الله بطريقة أخرى يعتبرها أكثر بساطة و يقيناً^(٢) . إنه يبين لنا أن دليل المتكلمين ، نظراً لأنه يقسم الموضوع إلى ثلاثة أقسام ، فإنه يعد دليل القياس الشرطي المنفصل في حين أننا لا نجد في الآية القرآنية التي يعتمد عليها المتكلمون ، أي نوع من أنواع التقسيم ، ومن هنا كانت معبرة عما يسمى في المنطق بالقياس الشرطي المتصل . وهذا القياس يعد فيما يرى ابن رشد ، أكثر وضوحاً و يقيناً من القياس الشرطي المنفصل^(٣) .

ويركز ابن رشد على نقده دليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة . فهو يذهب في كتابه «مناهج الأدلة» إلى أن دليل الممانعة أو دليل التمانع لا يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية . إنه لا يجري مجرى الطبع لأنه لا يعد برهاناً ولا يجري مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن أن يقع لهم اقتناع بهذه الفكرة فكرة الأشاعرة^(٤) .

لم يرض فيلسوف الأندلس هذا الاستدلال إذ يرى ويفهم الآية على نحو آخر فيه يسر وبلوغ إلى إثبات الوجدانية لله بقياس الغائب على الشاهد وذلك إذ يرى أن من المعلوم بالطبع أن اجتماع ملكين في مدينة واحدة وعمل كل منهما هو عمل صاحبه

(١) علي محمد بن محمد بن أبي العز : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ، ص ١٢ ، ط ٢ ، دار الفكر ١٩٨٤ ، انظر أيضاً : دكتور جمال رجب سيدبي : (المنهج الوسط عند الماتريدية) دراسة فلسفية مقارنة ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمتنبا ، يناير ١٩٩٨ م ، ص ٣١٨ وما بعدها .

(٢) عاطف العراقي : المنتهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص ٨١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٨٢ . (٤) المرجع السابق : ص ٨٠ .

يؤدي إلى فساد المدينة، فكذلك لو كان هناك خالقان لفسد العالم، ولكن العالم موجود على غاية الصلاح، فيكون الخالق واحداً بالضرورة. ويضيف إلى هذه الآية آية أخرى تقول: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١] إنه يضيفها في استدلاله لينفي ما قد يقال إن لنا أن نفرض آلهة متعددة يتفقون فيما بينهم على أن يكون لكل منهم عمل خاص، وذلك بأنه في هذه الحالة يكون لنا أكثر من عالم واحد، ولكن العالم بأجزائه المتماسكة المترابطة هو واحد لا أكثر، وإذا فالخالق واحد لا غير وهذا دليل كما يقول فيلسوفنا، صالح للعلماء والجمهور معاً، والفرق بينهما فيه هو أن العلماء يعلمون من اتحاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور ونحن نرى أن هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان^(١).

والواقع أن ابن رشد يعتقد أن علماء الكلام خلطوا بين الجدل والمنهج العقلي الصحيح^(٢).

ويرى ابن رشد أن ما ذهب إليه من الآيات القرآنية هو الطريق الصحيح لتوضيح حقيقة التوحيد ويعتبرها الطرق الشرعية، بخلاف الطرق الجدلية التي ذهب إليها المتكلمون وهو يعتبر أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور. لذلك فهو يؤكد أن ما ذهب إليه هي الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عن سواه. وهما المعنيان اللذان تضمنتهما كلمة التوحيد (أعني لا إله إلا الله) فمن نظر بهذه الكلمة، وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم^(٣).

ورغم نقد ابن رشد للأشاعرة في منهجهم الجدلي، لم يسلم من نقد ابن تيمية الذي يرى أن دليل التمانع عند المتكلمين برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار

(١) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد فلاسفة العصر، الوسيط ص ١٤٥.

(٢) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٣٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٥٩.

في إثبات توحيد الربوبية ولا يستلزم توحيد الألوهية كما يعتقد ابن رشد - في رأيه^(١).

ويعقب الأستاذ عباس محمود العقاد على هذا الدليل ، بأن صواب الأمر أن وجود إلهين سرمديين مستحيل ، وأن بلوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة ، وأن الأثنية لا تحقق في موجودين كلاهما يطابق الآخر ولا يتميز منه في شيء من الأشياء . وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق ، وكلاهما يريد ما يريده الآخر ويقدر ما يقدره ويعمل ما يعمل في كل حال وفي كل صغير وكبير ، فهذان وجود واحد وليس بوجودين ، فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا متميزين متغايرين ، فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد ، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه . وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية ، برهان قاطع وليس ببرهان خطاب أو إقناع^(٢).

ثانياً: موقف ابن رشد من الصفات الإلهية عند الأشاعرة

نود أن نشير إلى فكرة مبسطة عن الصفات الإلهية عند الأشاعرة ، لأنها ستساعدنا في فهم موقف ابن رشد النقدي من هذه المشكلة ، وهذا الموقف سواء أكان بطريقة مباشرة أم غير مباشرة .

يرى الأشاعرة أن الذات قديمة وبسيطة وغير مشابهة للحوادث ، وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة في مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة ، بل التزموا حدود السلف في التنزيه ، فقالوا إن لله علماً لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة ، أي أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى ، وهذه الصفات الإلهية قديمة . وقد ردوها إلى سبع صفات هي : القدرة

(١) الطبلاوي محمد سعد : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، ص ٥٣ ، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية (٤٣٨/١) تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ، انظر أيضاً : الفرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية دكتور يوسف القرضاوي في كتابه «حقيقة التوحيد» ص ٢١ مكتبة وهبة ، وما بعدها .

(٢) عباس محمود العقاد : الله (٢٤٣/٩) ، دار الكتاب اللبناني .

والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضاً مثل: القادر والعالم والحي والمريد والسميع والبصير، أما صفات أفعال الله: كخالق والرازق والمعز والمذل فهي غير قديمة في نظرهم وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة^(١) ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم: إنها لو كانت محدثة لأحدثها الله في ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث، ومن المحال أيضاً أن يحدث الله صفاته في غير ذاته، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها، وهذا أيضاً محال لأن الصفة لا يمكن أن تكون بذاتها بدون موصوف وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته. وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير متباينة لبعضها الآخر ولا مغايرة لذات الله^(٢).

ولم يختلف ابن رشد بصدد حقيقة الصفات، فهو يتفق مع الأشاعرة في أن يحصر الصفات التي صرح بها الكتاب في سبعة هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وهذه الصفات هي في الله قديمة^(٣).

ولهذا نجد أن ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» يصور الألوهية على النحو الذي ينبغي أن يقدم للجماهير^(٤) ورغم قوله إلا أننا نجد النظرات المختلفة في ذات الله وصفاته ينثرها ابن رشد في مختلف كتبه ولا سيما «تهافت التهافت» وغيره من مؤلفات وشروح.

والسؤال الذي يطرح نفسه.. هل سيوافق ابن رشد الأشاعرة فيما ذهبت إليه في هذا الصدد، أم أنه سيعتبر أن البحث في الذات والصفات سلباً وإيجاباً بدعة في الإسلام أوجدها المتكلمون، وأضلوا الجمهور الذي يكفيه أن يؤمن بما هو في ظاهر الشرع^(٥). لعل الصفحات القادمة تميّط اللثام عن مثل هذه التساؤلات؟

صفة العلم:

صفة «العلم» من الصفات التي شغلت ابن رشد ووقف عندها، ولم يسلم الأشاعرة

(١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣١٤، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣.

(٢) المرجع السابق: ص ٣١٥.

(٣) حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٤٩ دار الجيل بيروت، لبنان، دكتور عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٦٦٩، مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٦٠.

(٤) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٨٥/٢.

(٥) عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٦٦٩.

من انتقاداته لها، سيما أنها من المشكلات الشائكة والتي لم يجد لها حلاً مرضياً عند السابقين أمثال الفارابي وابن سينا وإن دافع عنهما في كتابه «تهافت التهافت».

في البداية يشير ابن رشد إلى صفة العلم فيقول: فأما العلم فقد نبه الكتاب العزيز علي وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] ^(١). وهذه الصفات قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها في وقت ما. لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا ^(٢) ويبدو أن ابن رشد يحذر العامة من التعمق في مثل هذه القضايا الشائكة، وهو يحاول أن يقدم العديد من الانتقادات للأشاعرة وخاصة أنهم فرقوا بين العلم الحادث والعلم القديم، كما يلي:

النقد الأول: ما يقوله المتكلمون: إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً. وهذا أمر غير معقول، إذ كان العلم واجباً أن يكون تابِعاً للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً، إذ وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل ^(٣).

وعلى هذا يرى ابن رشد أن الشرع يؤكد على حقيقة العلم في كل وقت وأن وعلى حد تعبيره، وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] ^(٤).

ثانياً: أن هذه المشكلة زائفة برمتها لأنها، أيضاً، نتيجة لقياس الغائب على الشاهد أي قياس علم الله على الإنسان، وهذا في نظر فيلسوف قرطبة خطأ وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه. ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه أحد العلمين بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة وذلك نهاية الجهل ^(٥).

ثالثاً: من البدعة ما صرح به الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم،

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٦٠.

(٣) نفس السابق: ص ١٦١.

(٥) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص ٢٢٣.

لأنهم يقولون أيضاً إن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث . وكان من الممكن أن يقضي الأشاعرة على هذه الشبهة لو أنهم فطنوا إلى أن علم الله لا يخضع لمعايير الزمن، وأن فكرة تقسيم الزمن إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل تناسب العلم الإنساني الناقص، لا العلم الإلهي الكامل^(١).

رابعاً: أن النتيجة المنطقية - كما يعتقد أحد الدارسين - أن يكتفي بهذا في إثبات العلم في رأي ابن رشد، ولا نقول إنه يعلم ما يكون وما يفسد من الموجودات لا بعلم قديم ولا بعلم محدث، فإن هذا ما تقضيه أصول الشرع، والقول بخلافه بدعة في الإسلام، والجمهور لا يفهمون من العالم في الواقع المشاهد إلا هذا المعنى^(٢).

لقد كان ابن رشد واعياً بخطورة المشكلة وتحليل صفة العلم، ويبدو أن عقليته الفقهية ساعدته كثيراً في الوصول إلى حل مرضٍ لمشكلة العلم الإلهي من خلال تفرقه الدقيقة بين العلم الإنساني والعلم الإلهي أو التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة^(٣).

ولهذا لم يجد ابن رشد بداً من إعطاء رأي في هذه المشكلة أهو كلي أم جزئي، فمن الأولى أن يقال: إن علمه خاص أن ينصب على كل جزئية في هذا الكون إذ لا يجوز عقلاً ألا يعلم الأشياء التي هو سبب في وجودها، وإذن يجب العدول عن التأويل والجدل والتقسيم والشكوك التي تثيرها آراء المتكلمين والفلاسفة عندما يتساءلون عن قدم العالم أو حدوثه، وعن عمومته أو خصوصه وخير من ذلك كله أن نقول إن الله يحيط بكل شيء علماً وإن علمه يختلف عن علمنا، لأن علمه سبب في وجود الأشياء وعلمنا مسبب لها^(٤).

ويحاول ابن رشد في مجال نقده لعلماء الكلام وللغزالي أيضاً الذي كفر الفلاسفة في رأيهم حول مشكلة العلم الإلهي أن يبين لنا أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات فقط

(١) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، ٥٦.

(٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر، الوسيط، ص ١٥٦.

(٣) انظر دراستنا عن المنهج الوسط عند الماتريديّة، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنايا (يناير ١٩٩٨م)، ص ٣٠٥ وما بعدها، أيضاً دكتور سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص ٤٧٢، المركز الثقافي العربي.

(٤) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، ص ٥٦.

على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات . فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الوجود ، والأمر في ذلك بالعكس ولذلك أدى البرهان إلى أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي^(١) .

والواقع أننا لو تأملنا في تحليل ابن رشد لصفة العلم الإلهي لوجدنا أن تحليله إنما كان القصد منه تخطي طريق الخطابين عن العامة ، لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إقناعية . وتجاوز طريق أهل الجدل ، لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة وإذا تجاوزنا الطريقتين معاً ، فإننا نستطيع الوصول إلى البرهان^(٢) .

صفتا الحياة والإرادة:

يشير ابن رشد إلى صفة الحياة موضحاً أن : صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين أن ينقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وما قالوه في ذلك صواب^(٣) .

كذلك يذهب أبو الوليد إلى أنه لا يمكننا أن ننسب صفة الحياة إلى الله وإلى الإنسان بنفس المعنى . فإن حياة الإنسان تتميز عن علمه في حين أن الحياة والعلم بالنسبة إليه تعالى واحد في حقيقة الأمر^(٤) .

ولا بد أن نأخذ في الاعتبار أن ابن رشد حين يبحث في صفة الحياة يرتب القول بهذه الصفة بالنسبة لله تعالى على صفة العلم التي سبق أن بحث فيها ، إنه لا يبحث في صفة الحياة على النحو الذي نجده عند المتكلمين ، حين يقولون إن العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلا حياً^(٥) ، بل إنه في تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب إلى أن الحياة والعلم هي أخص أوصاف الإله ، نظراً لأن اسم الحياة لا ينطبق على شيء إلا على الإدراك (صفة العلم) . وإذا كان فعل العقل هو الإدراك (صفة العلم) ففعل العقل هو حياة (صفة الحياة)^(٦) ، وبهذا يختلف ابن رشد عن نظرة

(١) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١١ ، ١٢ .

(٢) عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص ٩٤ .

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٦٢ .

(٤) محمود قاسم : نظرية المعرفة وتأويلها لدى توماس الأكويني ، ص ١٣٤ .

(٥) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٧ .

(٦) تفسير ابن رشد لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو ٣ / ١٦٢٠ .

الأشاعرة في فهمه لصفة الحياة، فبقدر ما يبتعد عن الأشاعرة، إذ نجده يقترب من أرسطو وخاصة من مقالة الكلام.

فإذا ما انتقلنا إلى صفة «الإرادة»، نجد ابن رشد يقول: وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل أن يكون مريداً له. وكذلك من شرطه أن يكون قادراً^(١).

ويوجه ابن رشد نقده للأشاعرة في هذا الصدد، لقولهم: إنه مريد بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع به الجمهور، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل، بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] ^(٢).

والحق - كما يقول ابن رشد - أنه ليس في الشرع وصف لإرادة الله بالقدم أو الحدوث، فالمتكلمون حين أثاروا هذا البحث قد انحرفوا عما أراد الشارع نفسه وأتوا في الشرع بما لم يأذن به الله، وفضلاً عن أن دليلهم على ما زعموه من أن الله أوجد ما أوجد من الأشياء بإرادة قديمة لم يسلم لهم، بل ثارت من أجله اعتراضات لم يمكنهم دفعها وليس أهونها شأنًا ما يقال لهم: إذا كان الله يريد إيجاد شيء في وقت ما بإرادة قديمة، فإذا جاء هذا الوقت فوجد، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ إنه إن قالوا إنه وجد بفعل قديم فقد جوزوا إذاً وجود المحدث بفعل قديم وهو أمر غير معقول، وإن قالوا وجد بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة غير مذهبهم^(٣).

ويبدو ابن رشد أراد بمنهجه هذا أن يصرفنا عن بدعة المعتزلة الذين ظنوا أن إرادة الله حادثة، لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد وعن بدعة الأشاعرة الذين صرحوا بحقيقة رأي الشرع لحكمة ألا يصرح بها. والخير كل الخير أن نتبع ما جاء به القرآن الكريم، وما ارتضاه السلف دون التعمق في البحث والتطرق إلى الجدل في أمور لا يهتدي إليها عقل الإنسان القاصر لعجزه عن معرفة صفات الله على حقيقتها^(٤). ونزعم من جانبنا

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٦٢.

(٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر، الوسيط، ص ١٥٧، دكتور حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٥٣ - ٤٥٨.

(٤) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، ص ٦٣.

أن ابن رشد كان يلجأ -أحياناً- إلى منهج التفويض والتسليم للمحافظة على إيمان العامة من البدع والتشويش .

صفة القدرة:

إن فيلسوفنا ابن رشد يبين لنا أنه إذا كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، فكذلك من شرطه أن يكون قادراً، وهذا يتفق مع نظرة الفلاسفة التي تذهب إلى أن إيجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فتمتنع خلوه منه، كما يتناقض مع نظرة المتكلمين التي تذهب إلى أن الله يصح منه إيجاد العالم وتركه، وليس شيء منهما لازماً لذاته^(١). هذا على صفة القدرة التي ينظر إليها نظرة تختلف عن نظرة المتكلمين إليها حين ربطوا البحث فيها برأيهم في عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات^(٢).

صفتا السمع والبصر:

ينبه ابن رشد على ضرورة التأكيد عليهما (صفتا السمع والبصر) في حق الله سبحانه وتعالى أو على حد قوله: فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمكان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل، ولما كان الصانع من شرطة أن يكون مدركاً لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان. فواجب أن يكون عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها مبنية على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له. وبالجملية فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركاً بجميع الإدراكات، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له، كما قال تعالى: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾ [مريم: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٦]. فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به وهو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك^(٣).

(١، ٢) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٩٩.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٦٥.

صفة الكلام:

مادام الباري عالمًا فلا بد أن يكون متكلمًا ، لأن الكلام تعبير عن علم وليس بلازم أن يكون الكلام بلفظ دائماً فقد يكون مجرد وحي بمعنى يلقيه الله في قلب من يشاء^(١) . ويفيض ابن رشد في شرح هذه الصفة وتحليلها ، خاصة أن يعلم أن مسألة الكلام من المشكلات الكلامية التي شغلت علماء الكلام سواء من المعتزلة والأشاعرة . ولهذا يرى ابن رشد أن الله يعتبر متكلمًا على وجهين : الكلام الأزلي الذي في نفسه . والألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسي كالقرآن والتي هي مخلوقة لله بنفسه لا لبشر من خلقه . ولذلك يكون القرآن إذا أريد به الكلام النفسي قديمًا غير مخلوق كما يقول الأشاعرة ، وإذا أريد به الألفاظ التي نقرؤها ونسمعها كان حادثًا مخلوقًا كما يقول المعتزلة^(٢) . هذا والذي دعا الأشاعرة إلى موقفهم هذا هو اعتقادهم أن المتكلم من يقوم الكلام بذاته ، فإذا كان متكلمًا بالقرآن الذي نقرؤه ونسمعه والذي ألفاظه مخلوقة حادثه منا بإذنه تعالى كانت ذاته محلاً للحوادث ، ولهذا لم يثبتوا لله إلا الكلام النفسي القديم فقط . والمعتزلة يرون أن الكلام ليس إلا ما فعله المتكلم أو بعبارة أخرى يشترطون في المتكلم أن يكون فاعلاً للكلام ، ولهذا أنكروا الكلام النفسي ، وقالوا بأن الكلام هو اللفظ ، فكان القرآن عندهم مخلوقًا ، ولكن لا يلزمهم مع هذا أن يكون ذات الله محلاً للحوادث ، لأن اللفظ من حيث هو فعل ليس من شرطه أن يقوم بفاعله وهكذا - كما يقول ابن رشد - نجد في قول كل من هاتين الفرقتين جزءاً من الحق وآخر من الباطل وأن الحق هو الجمع بينهما^(٣) .

والواقع أن ابن رشد في تحليله لصفة الكلام ، أثر الموقف الوسط أو الجمع بين ذهاب الأشاعرة إلى قدم كلام الله أو الكلام النفسي ، وبين ذهاب المعتزلة إلى أن الكلام هو الألفاظ والحروف ومن ثمَّ يكون حادثًا ونفوا في نفس الآن عن الله أن يكون محلاً للحوادث ، وفي ظننا أن ابن رشد لم يأت بجديد يذكر في معالجة هذه الصفة ، وفي نفس

(١) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، ٨٥ / ٢ ، دار المعارف بمصر .

(٢) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر ، ص ١٥٩ .

(٣) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر ، ص ١٥٩ ، انظر أيضاً مناهج

الأدلة لابن رشد ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

الوقت الذي نلاحظ فيه أن ابن رشد يلجأ إلى منهج التفويض مثل معالجته لصفة الإرادة إذ نجده يختلف عن هذه السنة هذا في معالجته لصفة الكلام، علماً بأنها من الموضوعات التي ترتب عليها آثار خطيرة في تاريخ الفكر الكلامي ولعل محنة الإمام أحمد بن حنبل خير شاهد على صدق ماندعي، وكم كنا ننتظر من فيلسوفنا ابن رشد معالجة حاسمة لهذا المشكل، بدل أن يتركنا هكذا معلقين في الهواء، فهو يأخذ من كل فرقة بطرف ثم يدعى بعد ذلك أنهم من المبتدعة وأهل الجدل، والذين لم يرتقوا إلى أهل البرهان واليقين؟! .

ثالثاً: الصلة بين الذات والصفات

بحث ابن رشد في مسألة الذات والصفات، وحاول أن يخرج بحل يريح النفس والعقل، سيما أن هذه المسألة من المسائل التي دار الجدل حولها. هل الصفات هي عين الذات كما ذهب المعتزلة أم أحوال للذات كما ذهب الأشاعرة.

لقد ذهب ابن رشد إلى أنه لا يجوز البحث في أنها زائدة أو غير زائدة على ذاته تعالى كما فعل المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة، فإن الكلام في ذلك بدعة وبعيد عن مدارك الجمهور وأفهامهم وقد يضلهم بدل أن يرشدهم^(١).

وذلك بأن الأشاعرة - في رأي ابن رشد - يرون أن هذه الصفات صفات زائدة على الذات، فالله عالم بعلم زائد على ذاته، ومريد بإرادة زائدة على ذاته، وهكذا. ويلزمهم على هذا أن الخالق جسم، لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي الجسم أو ما يلزمهم كالتصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة. أما ما يقوله المعتزلة من أن الذات والصفات شيء واحد فهو قول بعيد عن المعارف الأولى، فإنه يظن أن العلم مثلاً غير العالم، وهكذا باقي الصفات^(٢).

فالله فيما يعتقد ابن رشد. عاقل ومعقول معاً ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه ليستا زائدتين عن الذات والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات فذاته منزهة عن كليهما، ومع ذلك فإن العلم الإلهي هو الذي يوجد العالم ويحيط به والله هو المبدأ والصورة الأولى، والغاية لكل شيء، وهو نظام العالم وملتقى جميع الأضداد^(٣).

(١)، (٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ورأى ابن رشد وفلسفة العصر، ص ١٦٠.

(٣) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٥٧٢.

إن فيلسوفنا يذهب في معرض نقده للأشاعرة إلى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوقة أو متوهمة بأنحاء مختلفة ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثير هذه الصفات^(١).

لقد كان فيلسوفنا حريصاً بعد دراسته لمشكلة الذات والصفات على الذهاب إلى أن هذه الآراء التي قام بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بدعة بعيدة عن أفهام الجمهور، فضلاً عن التصريح بها يعد بدعة، إذ أنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم^(٢).

لقد نقد ابن رشد الأشعرية ورأى أن أقوالهم يلزم عنها القول بجسمية الله أو القول بتعدد الآلهة^(٣) يقول ابن رشد: ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات (وهو رأى المعتزلة) أم زائدة على الذات، أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية، وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا: واحد قديم والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها، فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسمًا، لأنه يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه، فآلهة كثيرة، وهذا قول النصاري الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة أقانيم: الوجود والحياة والعلم، وقد قال تعالى في ذلك: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثُلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]. أو أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا (بهذا القول الأخير) أن يكون «الله» جوهرًا وعرضًا لأن الجوهر هو القائم بذاته، والعرض بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة^(٤).

والملاحظ أن ما ذهب إليه ابن رشد، لم يسلم من التحامل على الأشاعرة إذ إن ما ذهبوا

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٧٩.

(٢) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ١١٩.

(٣) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٩، دار الثقافة للطباعة والنشر.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٨٥.

إليه ، يختلف عما يذهب إليه النصارى حول فكرة الأقاليم الثلاثة الوجود والحياة والعلم ، فضلاً عن أنهم يستندون في عرضهم على النقل ، ولعل ما دفعهم إلى ذلك الحرص على تنزيه الذات ، ومن ثم فهم لم يفرقوا بين الصفة والموصوف كما يزعم ابن رشد .

ويشرح سعد الدين التفتازاني هذه الحقيقة : «صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات ، فلا يلزم قدم الغير ، ولا يكثر القدماء ، والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك أنهم أثبتوا الأقاليم الثلاثة التي هي : الوجود والعلم والحياة ، وسموها الأب والابن وروح القدس ، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام ، فجوزوا الانفكاك والانتقال ، فكانت ذوات متغايرة»^(١) .

من جانب آخر لم يفصل الأشاعرة بين الصفة والموصوف ، أو بين الجوهر والعرض ، كما ذهب ابن رشد من قبل والدليل على ذلك ما أشار إليه التفتازاني أيضاً : «صرح مشايخنا رحمهم الله . . أن الله تعالى حي وله حياة أزلي ليست بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، وأن الله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات»^(٢) .

ورغم بعض الانتقادات الموجهة إلى ابن رشد إلا أنه والحق يقال كان حريصاً على إيمان العامة من الزيف ، ولذلك كان يلجأ إلى السلف دون تعطيل أو تشبيه وهذا ما انتهى إليه في مناهج الأدلة أو على حد قوله إن هذه الآراء التي قال بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بعيدة عن أفهام الجمهور ، فضلاً عن أن التصريح بها يعد بدعة ، إذ إنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم^(٣) ولكن في كتاباته الخاصة مثل «تهافت التهافت» كان متأثراً بأرسطو تارة وبالتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني على ضوء التفرقة بين الغائب والشاهد تارة أخرى وما يقال للخاصة ينبغي ألا يصرح به للعامة .

رابعاً: موقف ابن رشد من التنزيه عند الأشاعرة

اهتم ابن رشد بقضية التنزيه ، أي نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وقد اتضح لنا ذلك أثناء معالجتنا للصفات وكذا الصلة بين الذات والصفات ، أي أن ابن رشد ينزه الألوهية عن كل ما يشابهها من المخلوقات .

(١) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ٥١ .

(٣) دكتور محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر ، ص ١٦٠ .

والتأمل في مناهج الأدلة يلحظ ، أن ابن رشد يعالج هذه المسألة علاجاً مستفيضاً ، فهو ينزه الله عن المماثلة أو المشابهة لشيء من المخلوقات الجسمية ، الكون في جهة^(١) .

يشير ابن رشد إلى أن العامة ينبغي ألا نصرح لهم بما يقال للخاصة ، ومن ثم فهو يعود إلى آيات القرآن الكريم التي يستمد منها العون والمدد لمعالجة القضية فيقول : أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضاً في غير ما آية من الكتاب العزيز ، وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١] . وقوله : ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل : ١٧] هي برهان قول الله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢) .

وبناء على آيات التنزيه للخالق يطرح ابن رشد قضية التجسيم ، فإن قيل فما تقول في الجسمية : هل هي من الصفات التي صرح الشرع بها؟

يجيب ابن رشد : «الواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفى أو إثبات ، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وينهي عن السؤال ، وذلك لثلاثة معان : أحدها : أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريباً من المعروف بنفسه ، برتبة واحدة ، ولا رتبتين ولا ثلاث»^(٣) .

ويشير ابن رشد أيضاً إلى أنه يرفض طرق المتكلمين الجدلي وهو يقصد هنا الأشاعرة أو على حد قوله : «وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض ، وأن ما لا يتعري عن الحوادث حادث . وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطرق ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها»^(٤) .

فابن رشد يعتقد أن منهج الجدل عند علماء الكلام يشوش أكثر مما يخدم العقيدة ، فهو لم يرتض هذا طريقاً ، وهو في نفس الآن يرى أن العامة لا يصلون إلى منهج البرهان لأنه لا يصل إليه إلا الخاصة .

(١) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر ، ص ١٦٠ .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٦٨ .

(٣) (٤ ، ٣) المرجع السابق ص ١٧١ .

وعلى هذا يرى ابن رشد أن الأشاعرة قد أحدثوا بلبلة لأن ما يصفه القوم - في رأيه - على أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجب بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم^(١).

هذا هو السبب الأول الذي دفع ابن رشد للدفاع عن الأخذ بظاهر النصوص للمحافظ على إيمان العامة.

ويقلب ابن رشد بعقلية الفقيه والفيلسوف المسألة على وجوهها المختلفة بطرح تساؤل آخر: «فإن قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا في جوانب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدر أن ينفك عنه، وذلك ليس بقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له لا ذات له، قلنا الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم: إنه نور فإنه الوصف الذي وصف به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] وبهذا الوصف وصفه النبي ﷺ في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ فقال نور أنى أراه. . وفي حديث الإسراء أنه لما قرب ﷺ من سدرة المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره من النظر إليها وإليه سبحانه وفي كتاب مسلم: إن لله حجاباً من نور لو كشف لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره. وفي بعض الروايات هذا الحديث «سبعين حجاباً من نور» وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم غير المحسوس، والنور لما كان أشرف الموجودات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات. وههنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً، وذلك حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقاً عند الصنفين من الناس، وحقاً. وأيضاً فإن الله تبارك وتعالى لما كان

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٧١.

سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها. فبالحق ما سمى الله تبارك نفسه نوراً. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد^(١).

فابن رشد كما هو واضح من النص السابق يشير إلى صفة النور على سبيل التمثيل للعوام الذين لا تتسع مداركهم لأكثر من هذا ولا تعقل إلا المحسوس أو المتخيل فمن ثم أن وصف الله بالنور يليق بذاته العلية تبعاً لشرف الصفة في العالم المشاهد المحسوس أعني أن النور سبب رؤيتنا للألوان والأشياء. ويذهب بعض الدارسين إلى أن ابن رشد كان يمكنه تأويل تلك النصوص التي توحى بالجسمية دون أي عناء، وأنه في طاقة من ليس من أهل البرهان إدراك هذه التأويلات والاقتران بها، ولهذا لا ندري كيف لم يرض ابن رشد هذه التأويلات والتي تنفي عن الله تعالى توهم اتصافه بالجسمية وبخاصة أنه باعتباره فيلسوفاً يبعد الله تماماً عن كل ما يوهم الجسمية^(٢).

ومع تقديرنا لهذه الوجهة من النظر، إلا أننا نختلف معها، لأن تحقيق التنزيه لله تعالى لم يكن موضع خلاف بين الأشاعرة وابن رشد بل كان الخلاف يكمن في كيفية تحقيق ذلك، فلجأ الأشاعرة إلى التأويل لتحقيق ذلك، وأذاعوا تأويلاتهم بين الناس، بينما اعتمد ابن رشد على طريق الشرع في إثبات التنزيه لله تعالى وخص أهل البرهان بالتأويل^(٣).

هكذا نجد ابن رشد يدافع عن التنزيه وعن الآيات الخبرية التي تصرح بوجه أو يدين في الكتاب العزيز، وإن كان يبالغ أحياناً أو على حد قوله: «ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم»^(٤).

ونود أن نشير إلى أن الأشعري كان حريصاً على التنزيه أيضاً بعد أن أعلن عبارة

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٧٥.

(٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص ١٦٤.

(٣) انظر: دكتور علي عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد (الكتاب التذكاري)، ص ٢٣٥ المجلس الأعلى للثقافة.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٧١.

«بلا كيف» عقب كل إثبات لصفة خبرية، حتى سمي هو ومن اتبعه في ذلك «البلاكمة»^(١)، وهل نستطيع القول بعد هذا العرض أن الخلاف بينهما كان خلافاً منهجياً، بين منهج الجدل ومنهج البرهان، وأنهما يتفقان على غاية واحدة، أي تنزيه الألوهية، وأن ابن رشد قد نجح في نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق؟

موضوع آخر يرتبط بموضوعنا «التنزيه عند ابن رشد» وهو موقف ابن رشد من موضوع «رؤية الله في الآخرة» عند الأشاعرة.

يعرض علينا ابن رشد موقفه من الرؤية بأننا ينبغي أن نحافظ على إيمان العامة ولكننا نشتم من ابن رشد نزعة اعتزالية في إنكار الرؤية، لا إثباتها، ولعل نص الفيلسوف هو الحجة الدامغة والدليل الواضح على صحة ما ندعي يقول ابن رشد: «وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفًا من الناس، وألا يخلط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: «إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم على قدر عقولهم» ومن جعل الناس شرعا واحداً في التعليم كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول. فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعنى إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا إثباتها»^(٢).

ولهذا نجد ابن رشد يشير إلى أن المؤمنين يرون الله في الآخرة كما نرى الشمس، وهذا كله متى أخذ بظاهره لا يكون مثاراً لأي شبهة لا عند العلماء الذين عرفوا بالبرهان أن هذه الحال مزيد علم ولا عند الجمهور الذي يقنع بالفهم اليسير^(٣).

(١) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، ص ٥٣.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٩١.

(٣) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلاسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص ١٧١.

وينقد ابن رشد الأشاعرة لأنهم إذا كانوا قد اعتمدوا في إثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم إلى أن معيار صحة الرؤية هو الوجود فإنه يذهب إلى أن المعيار أو الأساس لا يعد صحيحاً بأي حال من الأحوال . إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها ، لوجب إذن أن نبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح ، كما يعتبر خارجاً عن العقل خروجاً تاماً ، إذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد ، كما لا يمكن انقلاب البصر سمعاً ولا يمكن عودة اللون صوتاً^(١) .

وفي ظننا أن ذهاب ابن رشد إلى أن الرؤية في الآخرة تفيد مزيد علم كما أشرنا آنفاً ، فهي إذن لديه رؤية رمزية لا تشبه الرؤية الحسية في شيء^(٢) ، والسؤال ، هل معنى ذلك أن ابن رشد انتهى بموقف يقترب من المعتزلة لدفاعه عن تنزيه الألوهية؟

في الواقع أن المعتزلة ذهبت إلى أن الله ، لن يرى في الآخرة لأن الرؤية ممتنعة عقلاً ذلك أن وسيلتنا للرؤية الحواس ، والحواس ترى ما هو محسوس ، ولا يمكن أن يكون الله محسوساً . هذا إلى جانب أن الرؤية كما فهمها المعتزلة تقتضي سقوط الشعاع على الجسم المرئي لكي يرى ، وإذا كان كذلك فسيكون الله محدوداً . أي أنهم رأوا أن كل ما يرى فلا بد أن يكون جسماً وما دام الله ليس جسماً فلن يرى^(٣) .

وكما قدمنا آنفاً أن ابن رشد سبق أن نقد الأشاعرة بأنه إذا كانت صحة الرؤية الوجود فكيف نبصر الأصوات أو الهواء ، وهذه الرؤية النقدية العقلية تتسق مع نزعة المعتزلة بأن الرؤية ممتنعة عقلاً لأن وسيلتنا للرؤية الحواس كما ألمحنا .

ويبدو لي أن السبب في نقد ابن رشد للأشاعرة لعدم وجود الأدلة العقلية المقنعة بجانب الدليل النقلي على صحة الرؤية ، إذ نلاحظ أن الأدلة العقلية عند الأشعرية على صحة الرؤية أغلبها حجج سلبية ، إذ ليس هناك ما يمنع عقلاً من رؤية الله يوم القيامة لأن ذلك لا يفيد حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه . . أو أن تقتضي الرؤية الجسيمة

(١) عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٠ .

(٢) محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ، ص ٩٠ .

(٣) فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، ص ٣٢٠ .

ولا مقابلة الرائي للمرئي ولا اتصال الشعاع منه إليه ، أنها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين إذ هي رؤية بلا كيف^(١) .

وعلى هذا توضح الأشاعرة خطأ المعتزلة من حيث الرؤية ، فتنبه على أن رؤية الله كتلك الأجسام ، بل هي مختلفة عن ذلك كله ، إنها رؤية يخلقها الله ذاته في الكائن الحي . وقد لا يكون هناك ضوء أو مقابلة وما شاكل ذلك من شروط رؤية الجسم فقد نرى الله بغير العين^(٢) .

غير أن المعتزلة لم ترض عن هذا التفسير ، فقد أولت سؤال موسى هذا على ضوء العلم والدراية ، فموسى لم يطلب في الحقيقة الرؤية وإنما طلب العلم فقال : «ربي اجعلني عالمًا بك علمًا ضروريًا» . هكذا قال العلاف والجبائي .

ولو قارنا بين ما قاله ابن رشد في مسألة الرؤية للخاصة ، لا تخرج عن موقف المعتزلة الذي أشرنا إليه آنفًا مع الأخذ في الاعتبار اختلاف المنطلق والنهج عند كل منهما . يقول ابن رشد : «أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح لهم به أعني الجمهور ، بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا المصرح لهم بها . فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل»^(٣) .

ورغم ما قيل حول موقف ابن رشد في مسألة «رؤية الله» ونقده للأشاعرة إلا أننا نزع من جانبنا أنه كان وفيًا لمنهجه الذي توخاه وهو أنه متى أخذ الشرع على ظاهره فلا مانع أن المؤمنين يرونه في الآخرة ، كما نرى الشمس ، ومتى أخذ الشرع على باطنه ، فالرؤية مزيد علم وانكشاف ، وهذا تطبيق لمنهجه وتفرقة الدقيقة بين العوام ، وأهل الجدل ، وأهل البرهان ، وكما أشار فيلسوفنا إلى ذلك^(٤) .

(١) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام (الأشاعرة) ، ص ٥٥ ، دكتور جمال رجب سيدبي : الإلهيات عند الإمام القشيري ص ٣٤ وما بعدها ، دار العلم بالفيوم ، ١٩٩٩ .

(٢) فيصل بدر عون : علم الكلام ومدارسه ، ص ٣٢١ .

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٩١ .

(٤) انظر في هذا الصدد : ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٣٠ ، طبعة دار المعارف .

خامساً: موقف ابن رشد من مشكلة الجبر والاختيار عند الأشاعرة

اهتم ابن رشد بمشكلة الجبر والاختيار في مختلف كتاباته، وكان له موقف نقدي من الأشاعرة، ويبدو أن اشتغاله بالفقه وتولييه منصب القضاء، أثر كثيراً في تناوله لهذه المسألة، فناقشها على منهج الفقهاء مؤكداً على القصد والإرادة ليقيم عليها دعائم الجزاء والمسئولية^(١).

ولابد أن نشير إلى أن الإيمان بالقدر داخل ضمناً في الإيمان بالله، بل هو جزء حقيقي منه لأن معناه: الإيمان بإحاطة علم الله تعالى بكل شيء، وشكول إرادته لكل ما يقع في الكون، ونفوذ قدرته في كل شيء^(٢).

ولهذا يشير المرحوم الدكتور إبراهيم مذكور إلى حقيقة عقلية فيلسوفنا بقوله: فقيه قبل أن يكون فيلسوفاً وقاضي قضاة قرطبة بعد أبيه وجده. والفقه والقضاء يقرران أنه لا تكليف بدون حرية وإرادة ولفقهاء الإسلام بحوث في قدرة المكلف واستطاعته وكان ابن رشد -فيما يروي أصحاب التراجم- حافظاً للفقه مقدماً فيه على جميع أهل عصره، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك، نافذاً في علم الفرائض والأصول^(٣).

لقد استوقفت هذه المشكلة ابن رشد طويلاً، وعدّها من أعوص المسائل الشرعية، ولهذا درس علم الكلام، وعني خاصة بمذهب الأشاعرة الذي كان سائداً في المغرب والأندلس لعصره. وللأشاعرة آراؤهم التي لم يعفها من نقده وملاحظته، ولم يرقه بوجه خاص موقفهم من الكسب والاختيار، لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب، ولا يدعم فكرة المسئولية^(٤).

وإذا كان الأمر كذلك، بمثل هذه الأهمية في احتفاء فيلسوفنا بهذه القضية فما حقيقة موقفه من الجبر والاختيار، وإلى أي المدارس الكلامية يميل سواء أكانت المعتزلة أم الأشاعرة أم سيكون مستقلاً وله رأي بكر وجديد في هذا الصدد، لعل السطور القادمة

(١) زينب عفيفي: مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد (الكتاب التذكاري)، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، ص ٢٤٣.

(٢) يوسف القرضاوي: الإيمان بالقدر ص ٩، مكتبة وهبة.

(٣) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ١٤٧/٢، دار المعارف.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤٧.

تميط اللثام عن حقيقة موقفه من هذا المشكل ، علماً بأن النقد أو موقفه النقدي من الأشاعرة لا يعني في نظرنا المخالفة على طول الخط في كل ما ذهبوا إليه من آراء وأفكار ، وهذا ما لم نقصده أو نتوقعه من أي فيلسوف أو مفكر في تاريخ الفكر الفلسفي .

عرض ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» لمختلف الآيات التي قد توحى بالجبر والآيات التي قد توحى بالاختيار ، فالآيات التي توحى بالجبر مثل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] وقوله ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢] والآيات التي توحى بالاختيار مثل ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] و﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [يونس: ٢٧]^(١) .

إزاء هذا الموقف المتعارض - في الظاهر - عند النظرة المتعجلة اختلفت المذاهب والفرق مذاهب شتى من جبرية إلى مذاهب تنادي بالحرية وتعلي من شأنها ، وكان ابن رشد على وعي بهذه الفرق الكلامية ، وخاصة أنه سلط الضوء عليها في كتاباته .

يرى ابن رشد أن سبب الاختلاف حول هذه المسألة يعود إلى سببين :

أولاً: الآيات التي قد يوحى ظاهرها بالتعارض كما سبق أن ألمحنا ، وفي هذا الصدد يقول ابن رشد : «ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين : فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب ، وهم المعتزلة ، وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ، مقهور وهم الجبرية ، وأما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا إن للإنسان كسباً وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا لا معنى له ، فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد لا بد مجبور على اكتسابه^(٢) .

ثانياً: بعد أن ذكر ابن رشد الدليل السمعي كسبب للاختلاف بين الفرق ، يعزو السبب الآخر إلى تعارض الأدلة في هذه المسألة^(٣) ولهذا نجد ابن رشد يقول : إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله ، وخالق لها ، وجب ههنا أفعال ليس تجري على

(١) انظر : مناهج الأدلة لابن رشد ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله ، وواضح هنا أنه ينقد المعتزلة على أساس عقلي ، ثم يستطرد ويقول «قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب » (وهو يعني هنا الأشاعرة) وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله ، فالتكليف من باب ما لا يطاق . وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بينه وبين الجماد ، لأن الجماد ليس له استطاعته ، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة . ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء^(١) .

لقد كان ابن رشد واعياً بحقيقة آراء المتكلمين حول قضية الجبر والاختيار ، ولعل هذا ما دفعه إلى نقدهم ، ولو وقفنا على حقيقة آراء الأشاعرة لوجدنا أن ابن رشد كان موضوعياً في نقده لآرائهم حول قضية الجبر والاختيار .

فالأشاعرة - بشكل خاص - يرون أن العبد «مجبور في قالب مختار» من حيث إنه لا أثر البتة في أثر ما عموماً ، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض ، يختلف الله فيه ما شاء وكيف شاء ، ومختار من حيث إن إعادة الله لما جرت معه بدوام موالاته الفعل عليه لاسيما حال خلقه فيه كراهة للفعل ، إنما يمده الله بالفعل في بعض الأوقات على حساب الحاجات ، وخصوصاً حال خلقه تعالى له عزماً وتصميماً على الفعل ، صار العبد بهذه العادة العجيبة متمكناً من الفعل والترك بحسب الظاهر ، لا يحس إلقاء إلا ما يجب فعله ولا إكراهاً ما يكره وجوده^(٢) .

إن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة في مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة الضرورية الإلهية والضرورة الإنسانية ترينا كيف فشلوا فشلاً ذريعاً في بحوثهم في هذا المجال^(٣) .

والسؤال ما حقيقة الكسب؟ وما تأثيره في حدوث الفعل؟

هنا يضطرب الأشعري ومن وافقه اضطراباً عظيماً وتختلف عباراتهم كثيراً وخلاصة

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٢٢٥ .

(٢) عاطف العراقي: الفلسفة العربية (مدخل جديد) ص ٥٩ .

(٣) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، ص ١٤٧ .

ما قالوه : إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها ، ولا في صفة من صفاته ، وأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها ، فيكون الفعل من الله إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته ، وقالوا إن العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجد لها . ومع هذا يقولون إنا لا نقول بالجبر المحض ، بل نثبت للعبد قدرة حادثة للفعل والجبر المحض لا يثبت للعبد قدرة^(١) .

ويبدو أن الأشاعرة - كما ذهب القاضي عبد الجبار - قد قالوا بفكرة الكسب ، لأنهم كانوا يعتصمون بهذه اللفظة لفظة الكسب ، حتى لا يقعوا فيما وقع فيه أهل الجبر ، فإن هذا يعد شيئاً لا حقيقة له ، لأنهم حين يقولون إن حدوث الفعل بالله سبحانه وتعالى ، وإن العبد يكتسب ولا يحدث فإن هذا القول من جانبهم يعني أنهم ينسبون الفعل إلى الله ، بحيث لا يكون العبد عالماً به ولا قادراً عليه^(٢) .

بعد هذا العرض ألا يدعونا إلى التساؤل عن حقيقة موقف ابن رشد من هذه المشكلة؟

ظني أن ابن رشد لم يقف عند حدود النقد وحسب ، وإنما يقدم لنا رؤية إيجابية بناءة ، وإذا أردنا الحكم على ابن رشد ، فلا بد أن ننظر إليه في مذهبه الفلسفي بشكل عام حتى تنجلي لنا الحقيقة بصورة واضحة .

يحاول ابن رشد أن يخرج من هذا التعارض بحل وسط ولكن لا على طريقة الكسب الأشعري الذي هو أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار . فيرى أن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره وقدرته تمكنه من فعل الشيء وضده . فأفعاله وليدته وإرادته وقدرته ، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته ، إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين ، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ومقيدتان بنظام الكون وسنته . وكثيراً ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد ، وكثيراً ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه . وهذا النظام تدبير الله وصنعه وحده ، وهو ما يسمى بالقضاء والقدر ، ولا علم لنا به وإنما يعلمه جل شأنه ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ [الأنعام : ٥٩]

(١) يوسف القرضاوي : الإيمان بالقدر ص ١٧٠ .

(٢) عاطف العراقي : تجديد المذاهب الفلسفية الكلامية ، ص ١٣٠ .

فللمرء فعل وكسب وهما ثابتان في قضاء الله وقدره وبذا نستطيع أن نزيل جميع الشكوك التي أشرنا إليها من قبل وأن نخرج من ذلك التعارض الذي بدا بين الأدلة النقلية وبين الأدلة العقلية .

من جانب آخر ، يذهب بعض الدارسين إلى أن ابن رشد تبني موقف متوسط بين موقف المعتزلة وموقف الجبرية وهو يجعل الاكتساب متعلقاً بأمرين ؛ الأول هو الإرادة الإنسانية والثاني هو الارتباط بين الأسباب والمسببات التي في الخارج ، والفرق بين هذا الحل والحل المتوسط الذي جاءت به الأشاعرة . أن الأشاعرة لا يجعلون من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره ، ولا معني لهذا الفرق في نظر ابن رشد ، لأن الأشعرية يقولون إن الحركتين ليستا من قبلنا ، وإذا لم يكن لنا قدرة على الامتناع عن الفعل استوت حركة الرعشة وحركة الاختيار التي يسميها الأشعرية كسباً ، أما معني الاكتساب عند فيلسوف قرطبة فهو قدرة الإنسان على أفعاله الخاصة داخل الأسباب والمسببات التي سخرها الله له من خارج (٢) .

وإذا اعترض الأشاعرة بأن القول بحرية الإرادة يترتب عليها الذهاب إلى أن هناك أكثر من خالق ، فإن ابن رشد يرد عليهم بالتفرقة بين فكرة الجوهر وفكرة العرض ، فالجوهر والأعيان لا يكون اختراعها إلا عن الله . وما يقتزن بها من الأسباب يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها فالفلاح - كما يقول فيلسوفنا - إنما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويبدد فيها الحب ، أما المعطي لخلقه السنبلة فهو الله (٣) .

لعل هذا العرض يجزنا إلى التساؤل ما العلاقة بين السببية والحرية؟

لقد كان ابن رشد متسقاً مع نفسه من حيث ذهابه إلى أن القول بحرية الإرادة لا يلغي القول بالسببية ، لأن الإرادة - في رأيه - شوق تبعثه فينا المؤثرات الخارجية ولما كان

(١) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، ص ١٤٨ .

(٢) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٥١٤ ، أيضاً : دكتور محمد غلاب الفلسفة الإسلامية في بلاد المغرب ، ص ١٣٠ .

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

الخارجي، بما فيه بدن الإنسان، محكوماً بالعلاقات السببية، فإن ذلك الشوق، أي الإرادة، إنما يتحقق عن مواتاة الأسباب الداخلية (داخل بدن الإنسان) والخارجية في (الطبيعة) زوال الموانع^(١).

هل يعني هذا أننا أمام ضرورة أو آلية عمياء؟ إن ابن رشد يجد مخرجاً علمياً من هذه الضرورة، فيرى أن الإنسان كائن عاقل، وأن العقل هو إدراك الأسباب. وإذن فإذا أدرك الإنسان مواتاة الأسباب لشوقه ذاك أصبح قادراً على تحقيق إرادته، ومن هنا حرитеه وبالتالي كلما زاد علم الإنسان زادت حرитеه وتحققت إرادته^(٢).

هذا، في الوقت الذي نجد فيه الأشاعرة تذهب إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله (سبحانه وتعالى). ابتداءً بلا وساطة وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب صدور شيء منها، ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة، إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقب بعض^(٣) ومن ثمَّ نجد أنهم ينفون السببية ويجعلون الله هو العلة الفاعلة الوحيدة، أي هو خالق الطبيعة وواضع نظامها، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية^(٤) وبهذا نرى أن الأشاعرة برؤيتهم حول الأسباب والمسببات على هذا النحو الاحتمالي الإمكاناني لا الضروري اليقيني قد أثرت في النظر لمفهوم حرية الإرادة عندهم.

وواقع أننا نجد ربطاً عند الأشاعرة بين قولهم بالعلاقات غير الضرورية بين الأسباب والمسببات، ونفيهم القول بحرية الإرادة^(٥).

يبدو من كل هذا أن ابن رشد قدر فعلاً مشكلة حرية الإرادة قدرها، وأدرك صعابها، ووقف على ما أثير حولها وقلبها على وجهها، وحاول أن يقدم حلولاً ترفع

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص ٢٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٣) عاطف العراقي: الفلسفة العربية (مدخل جديد)، ص ٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٦.

التعارض والتناقض ، وتوفق بين والعقل والنقل ، وكان حريصاً على أن يستعين بالقرآن لإدغام هذه الحلول وتوضيحها والآيات القرآنية ماثلة أمامه دائماً يتخير منها أنسبها وألصقها بما يحاول التدليل عليه ، وهو على هذا أقدر من المشائين الآخرين ولكنه لم يبعد عنهم ، بل أخذ بما أخذوا به من الاستمسك بمبدأ السببية والقول بالعبادة الإلهية التي تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر^(١).

...

(١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ص ١٤٨ ، انظر أيضاً ، دكتور عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٣٠ وما بعدها .

خاتمة

١ - أثبتت هذه الدراسة أصالة موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة، وليس أدل على هذا من أن فيلسوفنا لم يكن ينشد النقد للنقد، وإنما كان النقد عنده من أجل البناء والتأسيس، فنقده كان موضوعياً أو من النوع الإيجابي، ولذا نجد أن فيلسوفنا لا ينقد أي من الآراء إلا بعد الوقوف على رأي الخصم، بأمانة وموضوعية وتلك في نظرنا من أهم ملامح المنهج النقدي عند ابن رشد.

٢ - قدم ابن رشد معالجة أمينة لمشكلة الصفات الإلهية، التي طالما اختلف علماء الكلام بصددتها، ووقف مع الأشاعرة وقفة متأنية، تدل على أن فيلسوفنا كان عالماً خبيراً بمشكلات عصره، فهو لم يختلف مع الأشاعرة بصدد الصفات الإلهية من علم وإرادة وحياة وقدرة وسمع وبصر وكلام، وإنما الخلاف حول معالجة هذه الصفات، وهنا يتجلى المنهج النقدي عند ابن رشد بأوسع معانيه، فبصدد معالجة صفة (العلم) مثلاً نجد ابن رشد يقدم لنا رؤية نقدية فهو يفسر علم الله على ضوء تفرقه بين الغائب والشاهد أو أنه علم خاص لا يقاس بعلمنا في الدنيا، ومن جهة أخرى فهو يتخطى طريق الجدلين إلى طريق أهل البرهان.

٣ - بالرغم من أن ابن رشد في منهجه النقدي كان يتسم بالعقلانية والتجديد، إلا أنه والحق يقال كان يوظف كل أدوات المنهجية لسبر غور مشكلة الصفات الإلهية، سيما إنها من المشكلات الكبرى والتي دار أوار الوطيس حولها، في محيط الفكر الفلسفي الإسلامي، ولذا عند معالجته لصفة «الإرادة» لم يلجأ إلى وصف الإرادة بالقدم أو الحدوث، وفند مثل هذه الادعاءات وقلب القضية على وجوهها المختلفة وانتهى فيلسوفنا إلى أن الحق ما ارتضاه السلف، ونزعم من جانبنا أن ابن رشد كان يلجأ - أحياناً - إلى منهج التفويض والتسليم للمحافظة على إيمان العامة من البدع والشوئش.

٤ - أثناء معالجتنا لصفة «الكلام» لا حظنا أن ابن رشد يعرض لرأي الأشاعرة وكيف أنهم قد أثبتوا الكلام النفسي، ونفوا الكلام اللفظي حتى لا يكون الله محلاً

للحوادث في مقابل المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الكلام هو اللفظ ، فكان القرآن عندهم مخلوقاً ، ولكن لا يلزمهم مع هذا أن يكون ذات الله محلاً للحوادث لأن اللفظ من حيث هو فعل ليس من شرطه أن يقوم بفاعله وانتهى ابن رشد إلى أن في قول كل من هاتين الفرقتين جزءاً من الحق وآخر من الباطل ، وأن الحق هو الجمع بينهما ، وكم كنا ننتظر من فيلسوفنا أن يقدم لنا معالجة حاسمة لهذا المشكل ، ولكنه تركنا هكذا معلقين في الهواء!! ، ولعل هذا من الانتقادات التي صوبناها لفيلسوفنا .

٥- ناقش ابن رشد قضية الصلة بين الذات والصفات عند الأشاعرة ، ولقد نقد الأشاعرة ، ورأى أن آراءهم تؤدي إلى القول بالجسمية أو تعدد الألوهية ، ولقد حاولنا في عرضنا أن نقاش ابن رشد حول أن الصفات أحوال للذات عند الأشاعرة ، وكذا التفرقة بين الجوهر والعرض عندهم لا تؤدي إلى الفصل بين الصفة والموصوف ، وزعمنا من جانبنا أن الأشاعرة يعتقدون أن الصفة لا تنفصل عن الموصوف أو على حد تعبير سعد الدين التفتازاني (له علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء) ولعل هذا ، من الملاحظات التي استوقفتنا أثناء معالجتنا للصلة بين الذات والموضوع .

٦- عالج ابن رشد قضية «التنزيه عند الأشاعرة» ويعتقد ابن رشد أن منهج الجدل عند علماء الكلام يشوش على العامة ، ومن ثم فهو يرى إما الإبقاء على ظاهر النص أو الآيات الخبرية للمحافظة على إيمان العامة لأن مداركهم لا تتسع لتقبل المعاني المجردة ، وإما الركون إلى منهج البرهان الذي يتسق ومدارك الخاصة ، ويحاول ابن رشد أن يبذل قصارى جهده لنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ، والخطورة في رأي ابن رشد تتمثل في إفشاء التأويل من قبل الأشاعرة للعامة ، وأنه يجب أن يقتصر ذلك على الخاصة ، وما يقال للخاصة ينبغي ألا يصرح به للعامة وفيما نعتقد أن هذا من المنهجيات الأصلية عند فيلسوفنا . ولقد نجح فيلسوفنا في معالجة هذه القضية .



المراجع

- ١- دكتور إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه (جزءان) دار المعارف بمصر- بدون تاريخ.
- ٢- دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (جزءان) المعتزلة والأشاعرة مؤسسة الثقافة الجامعية طبعة رابعة ١٩٨٢ م.
- ٣- أحمد أمين: ضحى الإسلام (الجزء الثالث) دار النهضة المصرية ط ٩ ١٩٧٨ م.
- ٤- أحمد أمين: ظهر الإسلام (الجزء الرابع) الطبعة الخامسة دار النهضة المصرية ١٩٨٢ م.
- ٥- الشيخ أحمد بن حمد الخليلي: الحق الدامغ، سلطنة عمان ١٤٠٩ هـ.
- ٦- الشيخ أحمد بن حمد الخليلي: تنزيه الله سبحانه وتعالى، مكتبة الاستقامة سلطنة عمان ٢٠٠٠ م.
- ٧- الشيخ أحمد بن حمد الخليلي: صفات الله سبحانه وتعالى، مكتبة الاستقامة سلطنة عمان ١٩٩٦ م.
- ٨- الشيخ أحمد بن حمد الخليلي: الإيمان بالله عز وجل مكتبة الاستقامة ١٩٩٦ م.
- ٩- أحمد ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات (عرض ونقض) المملكة العربية السعودية جامعة أم القرى.
- ١٠- آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري نقله إلى العربية دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.
- ١١- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق دكتور محمد رشاد سالم.
- ١٢- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل.
- ١٣- ابن تيمية: الأسماء والصفات (جزءان).

١٤- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق وتقديم دكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو ١٩٥٥ م.

١٥- ابن رشد: تهافت التهافت تحقيق دكتور سليمان دنيا دار المعارف.

١٦- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة، دار المعارف بمصر.

١٧- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (خمسة أجزاء) طبعة التمدن ١٣٢٦ هـ.

١٨- ابن حزم: المحلى، دار الجيل بيروت لبنان.

١٩- ابن حزم: طوق الحمامة، تحقيق دكتور صلاح الدين القاسمي، الدار التونسية للنشر.

٢٠- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون (الجزء الثالث) تحقيق دكتور على عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر.

٢١- ابن عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، بدون تاريخ.

٢٢- ابن عساكر: تبين كذب المفترى، دار الفكر المعاصر بيروت ١٣٩٩ هـ.

٢٣- ابن موسى بن عثمان بن عبد الله: خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية مخطوط دار الكتب رقم ٢٤٤١ ج.

٢٤- أبو البركات البغدادي: المعبر في الحكمة (في ثلاثة أجزاء) يحتوى على المنطق والطبيعات والإلهيات، طبعة أولى ١٣٥٨ هـ.

٢٥- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ط ١٩٦٩ م.

٢٦- دكتور أبو الخير محمد أيوب: العقيدة الماتريدية رسالة دكتوراه (مخطوط) بجامعة القاهرة ١٩٥٥ م.

٢٧- الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

٢٨- أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد حققه وقدم له دكتور فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية الإسكندرية .

٢٩- أبو منصور الماتريدي: تأويلات أهل السنة ، تحقيق وتعليق دكتور إبراهيم عوضين (الجزء الأول) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

٣٠- أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين تحقيق كلود سلامة ، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٣ م .

٣١- أبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين تحقيق وتعليق دكتور عبد الحى قابيل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

٣٢- أبو الوفا الغنيمي التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة النشر والتوزيع ١٩٧٩ م .

٣٣- بكير بن سعيد أغوشت: دراسات إسلامية في الأصول الإباضية ، مكتبة وهبة ط ٣ ١٩٨٨ م .

٣٤- الإمام البيضاوي: إشارات المرام من عبارات الإمام ، مصطفى البابي الحلبي ١٩٤٩ م .

٣٥- دكتور جمال رجب سيدبي: أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا) مكتبة وهبة ١٩٩٦ م .

٣٦- الإمام الجيظالي: قواعد الإسلام (ج ١ ، ٢) مكتبة الاستقامة سلطنة عمان .

٣٧- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى دار الكتب المصرية ١٩٤٦ م .

٣٨- دكتور جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ط ثانية ١٩٨٢ م .

٣٩- دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ، مكتبة وهبة ١٩٩١ م .

٤٠- دكتور حسن عبد الحميد: المنهج في النسق الفقهي الإسلامي (المراحل الأرتقائية المنهجية) حولة كلية الآداب جامعة الكويت .

٤١- دكتور حسام الدين الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، دار الشؤون الثقافية العامة العراق .

٤٢- حنا الفاخورى، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجليل بيروت ١٩٨٢م .

٤٣- رابحة نعمان توفيق: مشكلة الذات والصفات الإلهية عند القاضى عبد الجبار المعتزلى، منشورات الكويت ١٩٩٧م .

٤٤- دكتور زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق طبعة ثالثة .

٤٥- دكتورة زينب محمود الخضيرى ١٩٨٢م: دراسة فلسفية لبعض فرق الشيعة، دار الثقافة للطباعة النشر ١٩٨٦م .

٤٦- دكتور سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس، المركز الثقافى العربى المغرب ط . أولى ١٩٨٦م .

٤٧- دكتور سليمان دنيا: محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين طبعة عيسى البابى الحلبي .

٤٨- الشهرستاني: الملل والنحل (١-٣) مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع تحقيق الأستاذ عبد العزيز الوكيل .

٤٩- دكتور على عبد الفتاح المغربى: أبو اليسر البزدوى وآراء الكلامية .

٥٠- دكتور على عبد الفتاح المغربى: إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبة .

٥١- دكتور عاطف العراقى: تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية، دار المعارف مصر ط . أولى ١٩٧٣م .

٥٢- دكتور عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين ط . أولى ١٩٩٦م .

٥٣- دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة بالإسكندرية .

- ٥٤- دكتور عبد الأمير الأعمش: الفيلسوف نصير الدين الطوسي (مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي) دار الأندلس ط. أولى ١٩٧٥ م.
- ٥٥- دكتور عامر النجار: في مذاهب الإسلاميين، دار المعارف ١٩٩٥ م.
- ٥٦- دكتور عناية الله إبلاغ: أبو حنيفة المتكلم (جزءان) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- ٥٧- عبد الرحمن بن سعيد الدمشقية: موقف ابن حزم من المذهب الأشعري كما في كتاب الفصل في الملل والنحل دار الحميفي للنشر والتوزيع.
- ٥٨- دكتور على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (ج ١) دار المعارف.
- ٥٩- دكتور عبد الحى قايل: أبو المعين النسفى وآراؤه الكلامية (مخطوط) رسالة ماجستير بجامعة القاهرة.
- ٦٠- دكتور فرحات الجعبري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، مطبعة الألوان الحديثة، سلطنة عمان.
- ٦١- دكتور فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، القاهرة ١٩٧٨ م.
- ٦٢- دكتور فتح الله خليف: فخر الدين الرازى دار الجامعات المصرية.
- ٦٣- القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق معروف رزق وعلى عبد الحميد دار الجيل بيروت، ط. ثانية ١٩٩٠ م.
- ٦٤- القشيري: لطائف الإشارات (المجلد الأول والثانى) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١ م.
- ٦٥- القشيري: التعبير في التذكير حقهه وقدم له دكتور إبراهيم بسيونى، عالم الفكر.
- ٦٦- القشيري: شرح أسماء الله الحسنى تحقيق أحمد عبد المنعم الحلواني ط. ثانية ١٩٨٦ م.
- ٦٧- القشيري: مختصر التوبة (مخطوط) معهد المخطوطات العربية رقم (٤٧٠).

٦٨- القشيري: طريق الله تعالى ، حققه دكتور إبراهيم بسيوني ، دكتور محمد غانم بدون تاريخ .

٦٩- محمد عبده: رسالة التوحيد ، القاهرة بدون تاريخ .

٧٠- الشيخ مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى في الإسلام الهيئة العامة لقصور الثقافة ط . ثانية ١٩٩٧ م .

٧١- دكتور محمد السيد الجليلند: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل (دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية) ، الناشر دار عكاظ السعودية .

٧٢- مبارك بن سيف الهاشمي: الإمام نور الدين السالمى وآراؤه في الإلهيات ، سلطنة عمان .

٧٣- محمد عابد الجابري: نحن والتراث ، المكتب الثقافى العربى ، ط . رابعة ١٩٨٥ م .

٧٤- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة في المغرب والأندلس دار الجليل بيروت ١٩٩٧ م .

٧٥- الإمام الإيجي: المواقف في علم الكلام مكتبة المتنبى بدون تاريخ .

٧٦- دكتور يحيى هويدى: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ط . ثالثة دار الثقافة للنشر والتوزيع ٢٠٠٢ م .

المراجع الأجنبية:

- 1- GiLoston: History of christian philosophy in the Middle Ages, 1955.
- 2- Mumk: Melages de philosophie junive et arabe, paris, 1899.
- 3- WAt: Free will and Predestimation in Early London 1948.
- 4- Encyclpaedia of islam vol 111. art al Maturidi.
- 5- Wensinck: The Muslim Creed Combridge, 1932.
- 6- Macdonald: developmant of Muslim Theology Lahore 1903.

