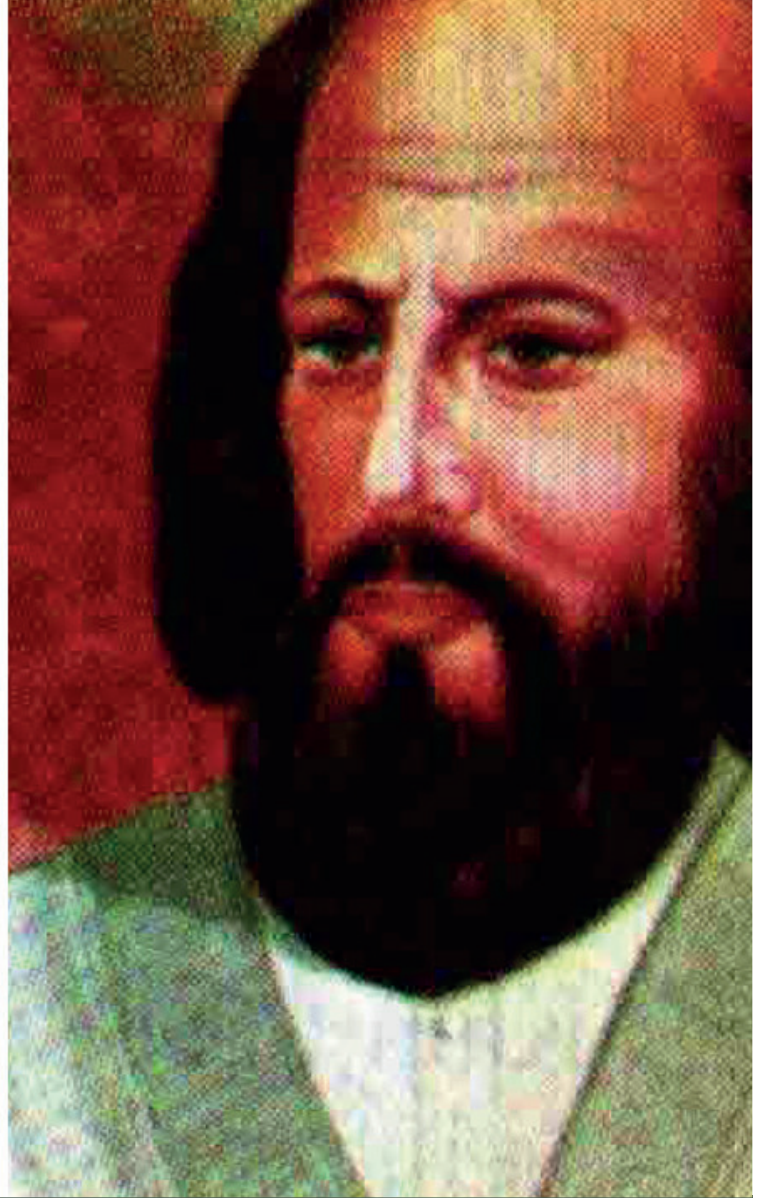


مواضع الاتفاق بين الغزالي وابن رشد



رمضان بن منصور
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

«فتعرّض أبو حامد إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنّه لا يخلو من أحد أمرين؛ إمّا أنّه فهم هذه الأشياء على حقائقها، فساقها ههنا على غير حقائقها، وذلك من فعل الشرار، وإمّا أنّه لم يفهمها على حقيقتها، فتعرّض إلى القول فيما لم يحط به علماً وذلك من فعل الجهّال، والرّجل يجلّ عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بدّ للجواد من كبوة، فكبوة أبي حامد؛ هي وضعه هذا الكتاب، ولعلّه اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه».

الملخص:

ينطلق العمل من وضع فرضية، سبق وأن اشتغلت عليها بعض الدراسات الرشدية المعاصرة، كَوْن أن هناك بعض التقاطعات المطلوبة بين متنين فلسفيين، نُعتا - في أغلب الأحيان - بالمتناقضين والمتضادين، هما؛ المتن الغزالي «العرفاني»، والمتن الرشدي «البرهاني»، ولا يهدف العمل إلى تعميم هذه الفرضية، وذلك لكونها قاصرة عن السيطرة على ثراء المدونتين، بقدر ما يريد أن يُنسب مطلقية بعض الأحكام التي سطرته أصناف من التأويلات المؤدجة، خاصة، تلك التي تتوشح ببريق الأبيستيمولوجيا، لأن كان العمل يتحوط من التأويلات ويحاذرها؛ فإنه لا يستطيع - في بعض سياقاته - الانفكاك عنها، أو التخلص منها، خدمة لإثبات فرضيته، لكن بشرط أن تكون مناسبة وموافقة لمعاني الأقاويل الفلسفية التي يؤكد أنها كل من الغزالي أو ابن رشد.

تمهيد: غرض البحث، الفرضية، الشكوك العالقة بالفرضية

غرض هذا البحث؛ أن يطرح في صدر مقالته فرضية تبدو، في حقل اشتغال الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة، سائرة على خلاف ما درجت عليه من استرسال في إصدار الأحكام، دون احتكام إلى معرفة مظان النصوص، ثم يُعقب هذه الفرضية بمجموعة من الأدلة والقرائن، أو - إن شئنا البراهين - المثبتة لما نروم بلوغه من وراء البحث، وهو ضرورة تجاوز ليس فقط بعض الإقرارات التحكّمية لهذه الدراسات؛ إنّما - أيضاً - أطاريحها المؤدّجة التي تؤسّسها بشكل ضمنّي أو صريح.

تتعلّق الفرضية بالتشكيك في مطلّقة نتائج بعض القراءات، خاصّة، تلك التي تُنزّل نفسها ضمن منظوريّة إبستمولوجيّة، من بين هذه النتائج المطلقة الرائجة اليوم؛ عدّ المعاني التي احتواها المتن الفلسفي لابن رشد؛ إنّما جاءت على غاية من الضدّيّة للدّعائي الفلسفيّة التي بثّها الغزالي في مؤلفاته ورسائله، بالتّالي؛ فإنّ القول بالاتّفاق بين المعاني الفلسفيّة التي تفيض بها الرّشدية، وتلك التي تزخر بها الغزالية - يصبح في نظر أصحاب التّأويلات المطلقة - ضرباً من ضروب الخلط بين نسقين فلسفيّين، هما على طرفي نقيض مطلق.

في المقابل؛ تقدّم فرضيتنا نفسها - أيضاً - على أنّها تأويل ممكن لأشكال العلاقات ممكنة الوجود بين مضامين دعائي الغزالي «الجدليّة»، ومحتويات تعاليم ابن رشد «البرهانيّة»، تتحيّن فرضيتنا - إذن - استقصاء القول في إمكان العثور على مواضع للاتّفاق بينهما، في بعض ردودهما على إشكالات ميتافيزيقيّة وكلاميّة، بالتّالي، الخروج من أسر التّأويل المطلق الذي أراح الصّراع من مجاله المعرفي الفلسفيّ إلى صراع حضاريّ سياسيّ، نرى تبعاته القائمة في ثقافتنا العربيّة الرّاهنة.

غرض الفرضية التي نقدّمها للقارئ؛ توسيع لمجالات الممكن التّأويلي، فخارج ثنائيّة التّوافق من عدمه، هناك إمكانيات أخرى؛ كأن نتحدّث عن تأويلات مقبولة ومعقولة، تنسجم مع فكرة وجود مواضع للاتّفاق بينهما، ولكن ضمن شروط معيّنة تقتضيها الضّرورة النّسقيّة لإحداثيات كلّ فلسفة.

تعترض سبيل هذه الفرضية شكوك وصعوبات: الصّعوبة الأولى؛ ما يمثّله اعتقادنا البديهيّ في أنّ الحديث عن انسجام فلسفيّ وتوافق بين الغزالي وابن رشد، أمر يصعب البرهنة عليه، هذا إن لم يكن أمراً غير وارد بالجملة من جهة الإمكان، نعثر على هذه الصّعوبة، ليس فقط خارج البحوث الأكاديميّة المحكّمة؛ إنّما أيضاً صلب بعض إنتاجات المؤسّسات العلميّة، بمعنى آخر؛ كانت بعض الدراسات الفلسفيّة مساهمة - هي الأخرى - في تكريس هذا التّوجّه الذي يفصل فصلاً نهائياً؛ بين نتائج معاني الأعمال الفلسفيّة لكلّ من الغزالي وابن رشد.

أما الصّعوبة الثّانية؛ فهي لا تقلّ أهميّة عن الأولى، بما أنّها تضعنا أمام خيار - غالباً ما يكون متعسّفاً - وجوب إثبات التّواصل بين كتابات، عادة ما توصف بالمقابلّة، سواء من جهة منطلقاتها المرجعيّة، أو من جهة نتائجها المعرفيّة، ولعلّ الصّعوبة الثّانية أشدّ وطناً من الأولى، نظراً إلى قلة التّحارير الفلسفيّة حول إمكان البرهنة على وجود تقاطعات مطلبيّة بين «حجّة الإسلام وشارح أرسطو الأكبر»، تدفعنا الصّعوبة الأخيرة إلى مراجعة بعض التّصورات التي ورثناها دون برهان أو حجّة، فيما يتعلّق بشأن العلاقة الملتبسة بين هذين الفيلسوفين.

تقتضي عمليّة المراجعة منح أولويّة النّظر في مظانّ النّصوص، سواء تلك التي ينظر إليها من جهة كونها ردوداً مباشرة (حال التّهافتين)، أو تلك التي تعدّ - من جهة أخرى - مشاركة في تقاطع الموضوعات والمقاصد؛ بل حتى النّتائج (الاقتصاد والكشف)، لذلك؛ سنعمد في الأوراق الآتية إلى «جرد مائدة العقل»، والانطلاق من قراءة النّصوص، ومقابلتها مع بعضها، عسى أن تفيض بالمعاني الكامنة فيها تصريحاً أو تلميحاً.

تستدعي الملاحظات الأولى التي سقناها هنا بشكل مقتضب، الاستظهار بخطة العمل، وهي ملاحظات تبقى في عمومها ناقصة، بسبب غياب قاعدة عمل معمّقة تضمّ كامل عناصر المدوّنتين؛ الغزاليّة والرّشدية، (غياب المقارنة في أصول الفقه)، التي تتوزّع على ثلاثة فصول:

- **الفصل الأوّل:** يركّز إلى مقابلة الكتب الأكثر التّباساً من حيث الموضوع، والغرض، والمنهج، والمضمون المعرفي، ونعني بذلك؛ البحث في إمكان العثور على مواضع للتّواصل بين الاقتصاد في الاعتقاد والكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة.

- **الفصل الثّاني:** يتعلّق بالنّظر في «تّهافت الفلاسفة» و«تّهافت التّهافت»، قصد التّحقّق من فرضيّة التّواصل من عدمها، خاصّة، أنّهما ينتزّلان ضمن تقاليد الرّدود على المخاصمات.

- **الفصل الثّالث:** يخصّ أعمالاً متفرّقة، مثل؛ فيصل التّفارقة بين الإسلام والزّندقة، وإلجام العوامّ عن علم الكلام، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال، وسنركّز - في النّصوص الأخيرة - على مسألة التّأويل.

الفصل الأول: التّواصل من خلال كتابيّ الاقتصاد والكشف

إنّ السّؤال الذي نفصّل أن نقارب به نصوص الغزالي وابن رشد، في هذا المقام، يجب أن لا ينفكّ عمّا هو فلسفيّ، غير أنّ شوقنا إلى ذلك يعترضه إشكال عويص؛ هو كون السّؤال الفلسفيّ في نصوصهما، وفي نصوص غيرهما من فلاسفة الإسلام، شديد الاختلاط والتّشابك مع القول الشرعيّ (الوحي)، يعدّ بعض النّاس - اليوم - هذا التّشابك «خدش» لظهر القول الفلسفيّ (العقل)، كما تأسّس مع اليونان القديم، وهذه الدّعوة إلى قراءة الفلسفة «قراءة طهرية»؛ هي في واقع الأمر عنصرية وفقيرة، عنصرية من جهة حصرها الفكر في هويّة ثقافيّة مخصوصة، أثبت النّظار من أهلها أنهم ليسوا وحدهم من تملّكه التّعقّل، وهي فقيرة من جهة كونها قاصرة عن معرفة الثّراء الذي فتحه تعالق الوحي بالعقل في تاريخ الفلسفة الكونيّ، إذا كان ذلك كذلك، هل يمكن الفصل، أو إن شئنا التّمييز، بين ما هو دينيّ وما هو فلسفيّ في كتابات فلاسفة الإسلام؟

سوف يقتصر عملنا على المعتقدات الدينيّة المصبوغة بالتّصورات الفلسفيّة؛ لأنّه يعسر - في الحقيقة - فصل ما هو دينيّ عمّا هو فلسفيّ، عند كلّ من أبي حامد وابن رشد، فقد كان هاجس الأوّل دومًا محاولة تأسيس فلسفة دينيّة تدافع عن الدّين بالحجج العقليّة والبراهين المنطقيّة (علم الكلام)، أمّا هاجس الثّاني؛ فكان - هو الآخر - الرّبط بين المطالب الفلسفيّة الموروثة عن أرسطو والحكم الشرعيّ، أو قول الشّارع الصّادر عن الملة الصّحيحة، ومحاولة البرهنة على تطابقهما التّام، لكن ماذا نعني بالتّواصل فلسفيًا؟ وما هي وجوهه؟

فلسفيًا، غالبًا ما يُحدّ التّواصل بنقيضه الانفصال، وعلى الرّغم من كون التّواصل في معناه الفلسفيّ لا يتعلّق بالمعنى الذي نطلبه، بما أنّ موضوعه (المقادير المركّبة من عناصر غير مميّزة؛ فإنّه يمكن ضبط المعنى الذي نقصده بين الغزالي وابن رشد، على النّحو التّالي: التّواصل هو تلك المواضع المسأليّة التي يقع فيها الاتّفاق صراحة أو ضمّنًا، ظاهرًا أو باطنًا، كليًا أو جزئيًا، أمّا فيما يتعلّق بوجوه التّواصل التي يمكن العثور عليها عندهما؛ فهي غير منحصرة في المسائل الفرعيّة (بعض المقدّمات الجزئيّة)، إنّما تمتدّ لتتطال مسائل أصوليّة (حكم عامّ في مسألة عامّة).

يمكن تحديد ضربين من التّواصل - في هذه المعاني المقتضبة: أعلى درجات التّواصل؛ هو الشّرح بوجوهه (تفسير، تلخيص، جوامع)؛ حيث يكون الفيلسوف مجرد شارح للمتن الفلسفيّ، وموافقًا - في أغلب الحالات - لأصول المسائل وفروعها (وضعيّة ابن رشد إزاء أرسطو)، أمّا الدّرجة التي دونها رتبة؛ فيكون فيها الفيلسوف في وضعيّتين: مثبّتًا للتّواصل في أصول المطالب ورافضًا لفروعها، أو رادًا لأصولها ومؤكّدًا على فروعها (وضعيّة ابن رشد إزاء بقية الفلاسفة؛ كأفلاطون، والإسكندر الأفروديسي، وطامستئوس، إلخ).

نعتقد أنّ ابن رشد لا يخرج عن هاتين الوضعيتين الأخيرتين، إذا أدرج ضمن فرضية التّواصل مع الغزالي، يمكن للقارئ أن يستنتج - بهذا المعنى - أنّ الأوّل لن يكون أمام الثّاني، لا بالمقلد التّابع، ولا بالمبدع الرّافض.

إنّ الغرض من وضع ابن رشد لكتابه «الكشف»: هو أن يفحص في الظّاهر من أصول العقائد التي قصدت الشّريعة حمل الجمهور عليها، ولا يشذّ الاقتصاد - بدوره - عن هذا الغرض؛ إذ إنّ نظر في قواعد عقائد أهل السنّة، فالتّوافق بين الكتّابين من جهة الغرض والموضوع، سيعضده - أيضًا - توافق منهجيّ يتعلّق بترتيب مسائل النّظر، فلنّ اشتمل الكتاب الثّاني على أربعة تمهيدات وأربعة أقطاب: النّظر في علم الكلام، والنّظر في ذات الله، والنّظر في صفات الله، ثمّ النّظر في أفعاله الله؛ فإنّ الكتاب الأوّل يلزم البناء الكلاميّ نفسه: النّظر في وجود الله، ثمّ في وحدانيّته، ثمّ في صفاته، ثمّ في أفعاله، حتّى كأنّه ردّ مباشر على «الاقتصاد».

التّوافق في الموضوع وفي ترتيب المسائل، لا يبرّره - فقط - انتماؤهما إلى التّقليد الكلاميّ المتعارف عليه وقتئذ؛ بل كون طبيعة الكتابة الجدليّة التي احتوتها موجهة - بالدرجة الأولى - إلى أصحاب الجدل والجمهور، بعبارة أخرى؛ «الاقتصاد» و«الكشف» كتابان في أصول العقائد، وعلامة ذلك؛ أنّهما يخوضان في علم الكلام بطريقة غير برهانيّة ولا شرعيّة².

- رسم لبناء لمطالب الاقتصاد والكشف:

بناء مطالب الكشف	بناء مطالب الاقتصاد
الفصول الخمسة:	I / التّمهيدات الأربعة الأولى: نظر في علم الكلام.
(1) الفصل الأوّل: وجود الله.	II / الأقطاب الأربعة:
(2) الفصل الثّاني: وحدانيّته.	(1) القطب الأوّل: النّظر في ذات الله.
(3) الفصل الثّالث: صفاته.	(2) القطب الثّاني: النّظر في صفاته.
(4) الفصل الرّابع: تنزيهه.	(3) القطب الثّالث: النّظر في أفعاله.
(5) الفصل الخامس: أفعاله.	(4) القطب الرّابع: النّظر في رسول الله.

1 انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، دار العلم للجميع، سوريا، ص ص 40-41.

2 انظر المصدر نفسه، ص 54.

يقابل الفصل الأول من «الكشف» القطب الأول من الاقتصاد، موضوعهما: النظر في ذات الله من جهات؛ وجوده، وحدانيته، وقدمه، فهو ليس بجوهر، وليس بجسم، ولا بعرض، ولا بمحدود بحد، ولا هو مخصوص بجهة، أما الفصل الثالث من «الكشف»؛ فهو يوازي بدوره القطب الثاني في «الاقتصاد» وموضوعهما: النظر في صفات الله: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، بينما يأخذ القطب الثالث للاقتصاد بالفصل الخامس من الكشف، ويفحصان مسألة أفعال الله: كخلق العالم، وبعث الرسل، والقضاء والقدر، والتجوير والتعديل، والمعاد.

نلاحظ أن ما خصّصه الغزالي في قطب واحد (القطب الرابع = مسألة النبوة) أدرجه ابن رشد ضمن النظر في أفعال الله؛ أي الفصل الخامس من كتابه، وما خصّصه الأخير في فصل واحد (الفصل الرابع = مسألة تنزيه الله) أدرجه أبو حامد ضمن القطب الأول وموضوعه، كما ذكرنا ذلك سابقاً، النظر في ذات الله. هكذا إذن - وباختصار - نلاحظ تقارباً بين «الاقتصاد» و«الكشف» من حيث المنهج، على أن هذا التقارب يخفي بين طيات أقطابه وفصوله مسألة يقع فيها الاتفاق، لكن قبل المرور إلى العنصر الموالي يجب التنبيه إلى المواضع التي صرح فيها ابن رشد بمخالفته وبموافقته للغزالي.

يصرّح ابن رشد في كشفه باسم أبي حامد في ثلاثة مواضع: الموضع الأول (ص 99)؛ يُدرج الغزالي ضمن الفرق الإسلامية التي لم تستطع فهم الشريعة، وذلك بسبب التأويلات المضرة التي أدخلها، وخطأ الغزالي - هنا - هو التصريح بالحكمة كلّها للجمهور، أما في الموضع الثاني (ص 133)؛ فيعارض فيه الغزالي في مسألة الرؤية من جهة كونه أراد البرهنة أن الذات الإلهية، وإن لم تكن محسوسة ومدركة بالمشاهدة؛ فهي متحيّزة في جهة، ويعود ابن رشد إلى ذكره (ص 157) في أطول موضع، يخبر فيه عن موافقة الغزالي في القول بالموجودات الخمسة، كما وردت في كتاب «فيصل التفرقة»، وسنرجئ النظر في هذا التوافق حتى نفحص مسألة التأويل.

1 - النظر في ذات الله:

أ - وجود الله:

ما يربط بين الغزالي وابن رشد في هذه المسألة؛ هو طبيعة الطريقة التي تؤدي إلى الإقرار بوجود صانع للعالم³، إن طريق معرفة وجود الله هو العقل لا السمع، هذه المصادرة تناسب - إلى حد ما - موقف الاقتصاد في القطب الأول، المخصّص للنظر في الذات الإلهية، كما لا تخالف اعتقاد ابن رشد في الفصل الأول من كتابه الذي يفحص وجود الله.

3 انظر: المصدر السابق، ص 42.

على الرغم من رفض ابن رشد المسلك الجدلي الذي برهنت به الأشعرية فكرة وجود الله؛ فإن الاتفاق حاصل هذه المرة في الآلة التي يستدل بها كل منها على وجود الله، يقول ابن رشد، في كتابه «الكشف» (ص 42)، بعد أن نقد الحشوية التي اقتصر على الطريق السمي في معرفة وجود الله: «وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» الآية، ومثل قوله تعالى: (أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ) إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى».

إن الدلالة العقلية لبرهان ابن رشد حول إثبات وجود الله، تتجاوز الدليل السمي بكونه دليلاً نقلياً، لتتقلنا نحو محاولة قراءة الطبيعة قراءة عقلية، وذلك بالتنبيه إلى وجود دليلين يثبتان شرعياً وجود الباري: دليل العناية ودليل الاختراع، مضمون الدليل الأول: موافقة جميع الموجودات الطبيعية في تسلسلها الغائي للحفاظ على نوع الإنسان، أما الدليل الثاني؛ فيتعلق باختراع الحياة في جواهر الأمور المحسوسة: كالحيوان، والنبات، والجماد، واختراع المدركات الحسية والعقلية في الإنسان وفي غيره، من الموجودات القريبة منه في الجنس، ورغم الأصول الفلسفية لهذين الدليلين (مقالة العناية للإسكندر الأفروديسي)؛ فإن ابن رشد يؤكد أنهما مستقرّان من الأخبار التي أوردتها الشرع، ولا مشاحة في الأصول إذا ما علمنا توافق القول الحكمي، مع القول الشرعي في هذا الأمر⁴.

في هذا السياق، ورغم كون ابن رشد يرفض طريقة الأشعرية في إثبات وجود الله؛ فإنه يتفق معهم حول آلة الاستدلال التي لن تكون سوى ميزان العقل، ولا يبتعد الغزالي كثيراً عن هذا المعنى؛ فهو يضع جانباً، على الأقل في الاقتصاد، الأدلة السمعية، لينظر في قواطع الأدلة العقلية: «إن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة، فأما موجودا ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه، فلا يدرك بالحس، ونحن ندعي وجوده وندعي أن العالم موجود به وبقدرته، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس»⁵.

في أصل أول؛ يُبرهن أن لكل حادث سبباً مرجحاً لحدوثه، ثم في أصل ثان؛ أن هذا العالم حادث، ليستنتج بعد ذلك - بالضرورة - أن للعالم مسبباً أول، أوجده وأخرجه من العدم إلى الوجود، الأصل الأول متفق عليه بين الناس؛ لأنه يندرج ضمن صنف المقدمات المعرفية الأولية والضرورية للعقل⁶، أما الأصل الثاني؛ فهو - وإن كان ليس بأولي في العقل - إلا أن الغزالي سوف يثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين، سؤال يجب أن يُطرح هنا: هل هذه الأدلة - كما وردت على لسان ابن رشد والغزالي - عامة للخواص والجمهور أم أنها تخص فريقاً دون فريق؟

4 المصدر السابق، ص ص 65-70.

5 الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصر، 1971م، ص 16.

6 المصدر السابق.

إن أدلة ابن رشد في إثبات وجود الله تخصّ العلماء كما تخصّ الجمهور، غير أنّ الفارق بينهما إنّما يجب أن يكمن في درجة التفصيل القولِي الحكمي، فإذا كانت معرفة العلماء بهذين الدليلين الطبيعيين تقتضي تجاوز المعرفة الحسيّة بالأشياء، نحو معرفة عقليّة بأسبابها القريبة والبعيدة (معرفة برهانيّة)؛ فإنّ معرفة الجمهور ينبغي لها أن تقف عند المشاهدة الحسيّة دون تقصّي النظر في العلل والأسباب (معرفة غير برهانيّة)⁷، يتضمّن هذا القول عدم إنفاذ سريان الأدلة البرهانيّة المطلقة على طاقة إدراكات الجمهور الضّعيفة، ذلك أنّ ابن رشد يقبل من الجمهور أن يكتفي بالاستدلال على وجود الله بالطريقتين؛ الجدليّة والخطابيّة، لذلك: «ليس لقائل أن يقول: إنّّه لو كان ذلك واجباً [أي معرفة وجود الله معرفة برهانيّة] على كلّ من آمن بالله، أعني لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة لكان النبي لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ولذلك قال تعالى (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله)⁸».

لا يشذّ الغزالي - من جهته - عن هذا التّصوّر؛ إذ يذكر في «الاقتصاد»؛ أن الشّارع حينما خاطب العرب في أمر التّصديق به، لم يهتم بطبيعة التّصديق به، أهو برهانيّ قطعيّ الدّلالة، أم تقليديّ خالٍ من كلّ دليل؛ إنّما دعاهم إلى التّسليم بأمره دون تفريق في ذلك⁹، يُظهر هذا التّصور موضع التقاء آخر بين الغزالي وابن رشد، يخصّ القول بتراتب طباع النّاس في الفهم، الذي سيتعمّق أكثر في مسألة فهم مقصد الشّارع الحقيقيّ في مخاطبته للنّاس، ونعني بذلك «مسألة التّأويل».

ب - وحدانيّة الله:

حين أراد الغزالي وابن رشد النّظر في الذات الإلهيّة، لم يكن نظرهما من حيث أنّه هو؛ بل من حيث أنّه ليس بهو، وهذا القول طبيعيّ؛ لأنّهما في سياق نزاع مع خصم آخر يضع في معتقده التّعدّد والشّريك، بمعنى آخر؛ سيرتكز كلام كلّ منهما ليس على الإيجاب والإثبات، إنّما على السّلب والنّفي، كيف نستدلّ بطريق عقليّ ضروريّ على استحالة تعدّد الآلهة؟ يقول ابن رشد: «فما طريق وحدانيّته الشّرعية - أيضاً - وهي معرفة أنّه لا إله إلا هو؛ فإنّ هذا النّفي هو معنى زائد على الإيجاب التي تضمنت هذه الكلمة والإيجاب قد ثبت في القول المتقدّم فما يطلب بثبوت النّفي»¹⁰.

7 الكشف، ص 69.

8 المصدر السابق، ص 42.

9 انظر: الاقتصاد، ص 7.

10 الكشف، ص 71.

سوف يأخذ اهتمام الغزالي هذا الجانب؛ أي استحالة دعوى الخصم في الإقرار بتعدد الواحد، من بين هذه الأدلة؛ نفي (الضدية) عن الذات الإلهية، بقولنا: إنَّ الضدَّ هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد، ولكننا نعلم - ضرورة - أنَّ ما لا محلَّ له فلا ضدَّ له، والبارئ سبحانه لا محلَّ له - فإذن - لا ضدَّ له¹¹، سيأخذ ابن رشد القول بالمحلّ، وسيغيّر مفهوم الغزالي للضدّ بالنّسبة إلى النتيجة عينها، وهي القول بلا محلّية الله، ذلك أنَّ المحلّ صفة للجسم والله ليس بجسم، يقول ابن رشد مؤكّداً كلام الغزالي السابق: «إنَّه متى اجتمع إعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة»¹²، فالوحدانية عند الغزالي وابن رشد، ليست صفة زائدة على الذات، لذلك؛ فهي ليست مدرّجة ضمن الصفات الإلهية التي سنستعرضها لاحقاً، إنّها تعبير عن جوهر الذات الإلهية، وليس عن صفة من صفاتها.

تتعلّق صفة الاتفاق بينهما - أيضاً - بالأدلة الجدلية التي يُستدلّ بها على وحدانية الله، ويجاري (فيلسوف قرطبة حجة الإسلام) في طبيعة النّظر اللاصناعي في إثبات أنّ وحدانية الله مغروزة في الفطر - بالطبع - وكون الغزاليّ أشعريّ المذهب؛ فإنه يؤكّد - هو الآخر - أنّ الوحدانية تجري مجرى الطّبع في النّفس، وإن كان ابن رشد ينقد الأشعرية في هذا المعتقد، واصفاً إياه أنّه دليل غير برهانيّ، بالتّالي، هو ليس بطبيعيّ.

يتفق الغزالي وابن رشد في دليل آخر، يطلق عليه ابن رشد اسم (دليل المداولة)، ومضمون هذا الدليل يقود إلى استحالة وجود صانعين للكون، ينطلق الغزالي من تقديم فرضية كون صنع العالم ناتج عن تعاون إلهين؛ أحدهما اكتفى بخلق السّماء، والحيوان، والنبات، بينما اكتفى الآخر بخلق الأرض والجمادات¹³، في المقابل؛ يقدّم ابن رشد دليلاً يمانع افتراض أبي حامد «وأما التّداول؛ فهو نقص في حقّ كلّ واحد منهما، والأشبه إن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين؛ فإذا العالم وحده، فالفاعل واحد، فإنّ الفعل الواحد، إنّما يوجد عن واحد»¹⁴.

التّداول عند أبي حامد دليل على العجز، أمّا عند ابن رشد؛ فهو دليل على النّقص، وهما أمران سيّان - في نظرنا - أمام فكرة الكمال، يصل بنا دليل المداولة الرّشديّ إلى النّتيجة عينها التي يصل إليها دليل الممانعة الغزالي، ذلك أنّ خالق الجواهر المحسوسة لا يمكنه - إطلاقاً - الاستغناء عن خالق أعراض هذه الجواهر، والعكس صحيح، أيضاً، بالتّالي، يكون كلّ إله محتاجاً إلى الآخر وموقوفاً عليه، وتلك شناعة¹⁵، وربّما لا يساعد خالق الجواهر خالق العرض على خلق العرض، وكذلك خالق الجواهر إن أراد خلق الجواهر، ربّما

11 الاقتصاد، ص 41.

12 الكشف، ص 71.

13 المصدر السابق، ص 42.

14 الكشف، ص 75.

15 انظر: الاقتصاد، ص 43.

خالفه خالق العرض؛ فيبقى كل واحد منهما عاجزاً متحيّزاً، والعاجز لا يكون قادراً¹⁶، وهذا ما يؤدي إلى الممانعة. يصرّح ابن رشد - نفسه - بهذا التقارب بينه وبين المعتقد الأشعري، عن طريق الإمام الجويني، فيما يخص الدليل على إثبات الوجدانية؛ فهو يذكر: «وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه»¹⁷.

2 - النظر في صفات الله:

أ - العلم:

يتفق كل من الغزالي وابن رشد في تحديد سبع صفات للبارئ: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وإن كان ابن رشد يعتقد أن أرسطو يرى في صفتي العلم والحياة، أملاكاً الصفات وأشدّها جوهرية لله، لكن السؤال المحوري في مسألة الصفات، هو علاقتها بالذات الإلهية: هل هذه الصفات هي الذات بعينها أم أنها زائدة على الذات؟

لم يقدم ابن رشد جواباً عن هكذا سؤال في «الكشف»، وذلك لاعتقاده أن صناعة الكلام ليس في قدرتها الوقوف على حقيقة المعاني في هذا الشأن؛ إذ أعلى قدراتها أن تحلّ الشك في علاقة الذات بالصفات بطريق الأقاويل المقنعة الداخلة في باب الإمكان لا الضرورة¹⁸، في مقابل ذلك؛ سيكتفي «الكشف» بعرض اعتقادات الغزالي والمعتزلة لهذه المسألة العويصة، ولكن من جهة كونها حلاً مرفوضاً وغير مقبولة، يتعلّق الرّفص هنا، كما نلاحظ، بأحد أصول الاعتقاد، ونعني بذلك القول: إن صفات الذات الإلهية لها معنى زائداً على الذات: «الصفات ليست هي الذات؛ بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم عندما يعلم، وحيّ بحياة، وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات»¹⁹.

هذا الاختلاف، على مستوى التّصوّر العام للصفات، يقابله تواصل على مستوى قدم هذه الصفات، يقول الغزالي في هذا المعنى: «الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز أن يكون شيئاً من الصفات حادثاً»²⁰، يبتدئ ابن رشد بتخصيص صفة القدم على صفة العلم، ليعممها بعد ذلك على البقية التي أشرنا إليها سابقاً²¹.

16 انظر المصدر السابق، ص 43.

17 الكشف، ص 75.

18 المصدر السابق، ص 84.

19 الاقتصاد، ص 69.

20 المصدر السابق، ص 5.

21 الكشف، ص 77.

أولى الصفات وأملكها لله هي: العلم، لذلك حظيت بعدد مواضع النظر عند ابن رشد، وذلك بسبب التباسها، ليس فقط عند أرسطو؛ إنما - أيضاً - تشابكها مع معنى المعلوم؛ أي الموجود، ويقف «فصل المقال» على بيان ما غلط فيه أبو حامد على الحكماء المشائين؛ فقد نسب إليهم القول: إنَّ الباري يكتفي بعلمه بمعرفة الكلِّيات أمَّا الأمور الجزئية، الحادثة - هنا - في العالم السفلي، فجاهل بها؛ لأنَّ معرفتها خساسة ونقصان في حقِّه، يعتقد ابن رشد أنَّ أبا حامد أساء فهم مقصد النَّظَر من الفلاسفة الأرسطيين.

يرى أبو الوليد أنَّ المشائين من الفلاسفة تواضعوا على علم الله بالأمور الجزئية، غير أنَّ الإشكال يتعلَّق بأمرين يجب أن يتوضَّحا: الإشكال الأوَّل؛ عدم مجانسة العلم الإنساني للعلم الإلهي، وبذلك يخطأ من يقايس بينهما، وهو الأمر الذي وقع فيه الغزالي، ويتعلَّق الإشكال الثاني، هذه المرَّة، بعلاقة العلم بالمعلوم، فإذا كانت المعلومات (الموجودات) عللاً لعلمنا الحاصل لنا؛ فإنَّها في حال العلم الإلهي تصبح معلولات للعلم الربَّاني، يلخص ابن رشد هذين الإشكاليين في قوله: إنَّ الموجودات يعلمها الله «بعلم غير مجانس لعلمنا، وذلك أنَّ علمنا بها معلول للمعلوم به؛ فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود - على مقابل هذا - فإنَّه علة للمعلوم الذي هو الموجود»²²، هذا التبرير هو في حقيقته تواصل، مع اعتقاد أبي حامد نفسه في «تهافت الفلاسفة»؛ حيث أكَّد هو الآخر أنَّه لا اتفاق بين تعلُّق علم الخالق بالمعلومات، وبين تعلُّق علم المخلوق بها²³.

على الرَّغم من أنَّ أبا حامد يذهب في «الاقتصاد» إلى القول بالصفات الزائدة على الذات، إلَّا أنَّنا نعثر في «مقاصد الفلاسفة» على اعتقاد مهمَّ يقوم بفعلين مختلفين في الوقت نفسه: أولهما: يجعل من الغزالي قريباً من أهل الاعتزال في مسألة علاقة الذات بالصفات، بما أنَّه يشاركهم القول في نفي أن تكون صفة العلم زائدة على الذات. ثانيهما؛ يجعل من الغزالي قريباً من ابن رشد نفسه، نظراً إلى النَّقد الذي وجَّهه هذا الأخير إلى الأشعرية؛ حيث ادَّعت القول بالصفات المعنوية، ويقول الغزالي في مقاصده: «علم الله ليس زائداً على ذاته حتَّى يوجب الكثرة بل هو ذاته»²⁴.

ب - الكلام:

لعلَّ هذه الصِّفة هي أكثر الصفات التي تقرَّب ابن رشد إلى بعض اعتقادات الأشاعرة، خاصَّة، تلك المتعلقة بنظريَّتهم في القول بالكلام النَّفسي، ذلك أنَّ التَّصوُّر الذي ذكره الغزالي في «الاعتقاد» هو عينه عند ابن رشد في «الكشف»، فحين يقسِّم الأوَّل الإنسان المتكلِّم إلى اعتبارين؛ إنسان متكلِّم بلفظ وحرف

22 ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: عبد الكريم المراق، المنشورات، تونس، 1991م، ص 59.

23 انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، 1982، ص 188.

24 الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م، ص 26.

محسوسين، وإنسان متكلم بلفظ وحرف نفسيين؛ فإن قصده الأول من وراء ذلك؛ هو بيان أن الله متكلم، وهذه مقدمة ضرورية ينبغي التسليم بها²⁵.

إن الكلام على شاكلة الاعتبار الأول، لا يمكن قيامه في حق البارئ تعالى؛ لأن الأصوات والحروف حوادث، والله محال أن يكون محلاً للحوادث، أما الكلام في الاعتبار الثاني؛ فهو كمال تام، وهو الذي ينبغي تخصيص كلام الله به: «الإنسان يسمى متكلماً باعتبارين؛ أحدهما بالصوت والحرف، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف، وذلك كمال، وهو في حق الله تعالى غير محال، ولا هو دال على الحدث²⁶، بعد هذا التقرير يستخلص الغزالي أن الإثبات الحقيقي لطبيعة كلام الله لا يمكن أن يكون إلا نفسياً²⁷.

لعل ابن رشد استشعر - بدوره - هذا الإشكال النظري، فكان حله قريباً، ليس فقط إلى الحل الذي قدمه الغزالي خاصة؛ إنما قريب - أيضاً - من الحل الأشعري على وجه الإجمال، دون أن يصرح بتطابق تصوّره مع التصوّرات الأشعرية، يستنتج ابن رشد الإقرارات عينها التي أثبتتها الغزالي سابقاً، من جهة التمييز بين اعتبارات المتكلمين، وقدم الكلام الإلهي، وطبيعة الكلام النفسي للذات الإلهية: «فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله، ومن لم يفهم هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة، ولا يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله»²⁸.

كذلك يتوافق الغزالي وابن رشد في معنيين آخرين: المعنى الأول: هو أن هناك تمايزاً عندهما بين اللفظ ومعناه، من جهة كونه مادة محدثة بالحروف، لن يكون اللفظ سوى مخلوقاً، أما من جهة كونه صورة عقلية حاصلة في الذهن؛ فلن يكون إلا غير مخلوق، أما المعنى الثاني؛ فهو اتفاقهما - أيضاً - في كون اللفظ ومعناه يتقابلان باشتراك الاسم على الكلام النفسي، علماً أن الانسجام في هذه المعاني لا يقتصر على الأشاعرة فحسب؛ إنما يمتد ليشمل اعتقادات المعتزلة أيضاً: «في قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق»²⁹.

ج - الإرادة:

تمثل صفة الإرادة مسألة ذات بعدين عند كل من الغزالي وابن رشد: يظهر البعد الأول في جانب شرعي كلامي؛ إذ يتعلق بالنزاع حول قدم الإرادة في الذات الإلهية وحدثها، أما البعد الثاني؛ فيتعلق بجانب إنساني

25 انظر الاقتصاد، ص 61.

26 المصدر السابق، ص 62.

27 انظر المصدر السابق.

28 الكشف، ص 82.

29 المصدر السابق، ص 83.

ينزله ابن رشد ضمن الفصل الخامس المتعلق بأفعال الله، وتحديدًا، في باب القضاء والقدر، مقابل اندراجة عند الغزالي في القطب الثالث الناظر في ما نظر فيه الفصل الخامس من «الكشف».

انقسام طبيعة النظر في الإرادة إلى بعدين؛ شرعي وإنساني، يرافقه التباس في قياس الإرادة الإنسانية (الشاهد) على الإرادة الإلهية (الغائب)، وهو الغموض الذي يبرز - خاصة - في خاتمة حديث الغزالي عن الإرادة، حين يبين عدم اكتفاء صفة العلم عن صفتي الإرادة والقدرة³⁰، وأن الذات الإلهية منزّهة عن الأعراض اللاحقة بالإنسان³¹.

مبدئيًا، يتفق كل من الغزالي وابن رشد في مصدر الإرادة، ويسلمان بها من جهة كونها مقدّمة ضرورية، أمّا فيما يتعلق بالشروط المؤدية إلى هذا التسليم؛ فيتفقان في شرطين: الشرط الأول: هو أن الفاعل الحقيقي لا تصدر عنه الأشياء إلا حينما يكون مريدًا لها، بالتالي، فإن الله مريد لأفعاله ومختار لها، دون قسر أو إكراه، أمّا الشرط الثاني، الذي يستلزمه في صفة الإرادة: هو القدرة؛ إذ لا معنى في الحديث عن الإرادة والقدرة مسلوقة، لذلك، وجب ضرورة احتياج القدرة إلى إرادة حتى ينتج المقدور³²، سوف يكون ابن رشد أكثر وضوحًا من الغزالي في التصريح بالشرط الأخير، حين يقول: «كذلك من شروطه أن يكون قادرًا»³³.

إننا لا نهدف في هذا المقام - طبعًا - إلى القول إنهما متفقان في الأصول والمبادئ العامة للمعتقدات الكلامية والفلسفية؛ بل نكتفي بطرح إمكانية اتفاق يتعلق ببعض تفاصيل المسائل، وسيتأكد هذا الطرح حين ننتبه إلى التشابك الحاصل بين الإنساني والديني في صفة الإرادة، تبرز الإرادة في «الاقتصاد» علة للتعيين، بعبارة أخرى؛ إن القول بالعلة يستدعي القول بالمرجح، وهو ما يخرج به الشيء من عدم إلى الوجود، وبما أن الله مريد لأفعاله؛ فإن الإرادة هي صفة المرجح، فانه ساق العالم بعد أن لم يكن عن طريق واسطة؛ هي الإرادة.

صحيح أن هذا القول يؤكد الجانب التأويلي لمسألة الإرادة، لكنه تأويل لا يخرج بنا عن المعاني الضرورية لتصورات الغزالي فيما يخص هذا البيان، فسوف يجعل ابن رشد من الإرادة - باعتبارها شوق الفاعل إلى الفعل - سببًا في حصول المراد، ذلك أن موافقة الأسباب الداخلية للأسباب الخارجية سوف ينتج الفعل، وهذا التصور الطريف لمفهوم الإرادة، ينسجم - في جزء منه على الأقل - مع تصور الغزالي «لعلة التعيين»، فالإرادة عنده؛ هي السبب الذي من أجله تعين الشيء في الوجود، صحيح أن شروط تكون الإرادة

30 الاقتصاد، ص 44.

31 المصدر السابق، ص 84.

32 المصدر السابق، ص 47.

33 الكشف، ص 79.

مختلفة بين التّصوّرَيْن؛ فأحدهما يعتقد بالكسب وينكر السّببية، والآخر يؤكّد توافق الأسباب الخارجيّة مع الشّوق، لكنّ الإرادة تبقى هي مصدر تعيين الشّيء عند كلّ منهما.

هناك موضع آخر يستحقّ الوقوف عليه؛ هو المتعلّق بعلاقة الإرادة بالوقت، ولئن اعتقد الغزالي أنّ الإرادة قديمة، وأنها متعلّقة بالأحداث؛ فإنّ ابن رشد يصرّح في «الكشف» بموقف رافض للذين يزعمون أنّ الله يريد الأمور الحادثة بإرادة قديمة؛ إذ هو زعم غير مقنع للذين بلغوا الجدل، فكيف للذين ارتقوا على مصاف البرهان؟³⁴، وبغضّ النظر عن كون هذه الإرادة قديمة أو حادثّة؛ فإنّها يجب أن تكون - دائماً - بوقت مخصوص. لن ننظر في الزّمن من حيث علاقته بمسألة خلق العالم؛ إنّما سوف نهتمّ به في ارتباط «الوقت المخصوص» بالإرادة³⁵، فهل هذا الوقت المخصوص قديم قدم الذات؟

هذا جواب يرفضه الغزالي؛ لأنّه يضعنا في شكّ آخر، يقودنا - بالضرورة - إلى القول بقديمين؛ هما الله والزّمان، وبقي علينا - إذن - أن نطرح السّؤال المقابل: هل الوقت المخصوص حادث قبل العالم أم بعد العالم؟ ذلك مشكل محير آخر يربك العقل، فالقول بالزّمان أو الوقت حادث قبل العالم، يقودنا إلى أنّ الزّمان قديم مقارنة بالعالم، أمّا في الحالة المعاكسة؛ فيؤدي بنا إلى عكس النتيجة الأولى، لذلك؛ فإنّ الضرورة النّسبيّة تقود الجواب إلى جواب ابن رشد نفسه؛ إذ ينبغي أن نقول: «إنّه مريد؛ لكون الشّيء في وقت كونه، وغير مريد؛ لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)³⁶».

د - السّمع والبصر:

هما صفتان يمكن الاستدلال عليهما عند الغزالي وابن رشد شرعاً وعقلاً³⁷؛ المسلك الشرعيّ المتفق عليه بينهما: هو قوله تعالى: (إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً)³⁸، أمّا المسلك العقليّ - عند ابن رشد - فيقتضي لزوم السّمع والبصر للصّانع من كونه مدرّكاً - غاية التّمام - كلّ ما في المصنوعات³⁹، فضلاً عن كون هذا المسلك يأخذ بالمعنى الشّهير الوارد في «فصل المقال» حين يبيّن حدّ الفلسفة؛ فإنّه يأخذ - أيضاً - بآلة قياس الغائب على الشّاهد، وهي آلة الكلام نفسها الواردة عند الغزالي

34 المصدر السابق، ص 79.

35 الاقتصاد، ص 47.

36 الكشف، ص 80.

37 الاقتصاد، ص 48.

38 انظر، على التّوالي: المصدر السابق، ص 8، و«الكشف»، ص 83.

39 المصدر الأخير، ص 83.

في مسلكه العقليّ: «معلوم أنّ الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أنّ البصير أكمل ممّن لا يبصر، والسّميع أكمل ممّن لا يسمع، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا يثبت له للخالق»⁴⁰.

3 - النظر في أفعال الله:

أ - بعث الرّسل:

في إثبات بعثة الأنبياء؛ يعتمد كلّ من الغزالي وابن رشد إلى القياس الكلامي، ونعني به؛ قياس الغائب على الشّاهد، مضمون القياس هو الاستشهاد على الأمور الغيبية بالأمور الحسية، بمعنى آخر؛ التّدليل على وحدانيّة الله، ووجوده، وصفاته، وأفعاله بعكسها على الأمور اللاحقة بالإنسان ذاتاً وأفعالاً وصفات، علماً أنّ هذا القياس لا ينحصر استعماله في المسائل الدّينية؛ بل نجده مستخدماً كذلك في بعض المسائل الطّبيعية كحركات الأفلاك (علم الفلك).

يعود ابن رشد، في أكثر من موضع، إلى استعمال هذا الضّرب من الأقيسة الذي يقربّه إلى أنماط أقيسة المتكلّمين، ومن بينهم الغزالي؛ فهو يضرب، في أحد المواضع، مثال رسول الملك مستدلاً فيه على ثبوت الرّسالة للنّبي⁴¹، أمّا فيما يتعلّق بدوافع الكتابة في مسألة بعث الرّسل عند كلّ من الغزالي وابن رشد، فيمكننا الوقوف على تشابه كبير بينهما.

كتب الغزالي مقالته في ضرورة وجود الرّسالات دفاعاً عن إثبات النّبوة ضدّ ثلاث طوائف: العيسوية، واليهودية، والنّصرانية، ذهب الطّائفة الأولى إلى القول: «إنّ محمّداً هو رسول إلى العرب فقط لا إلى غيرهم من الأمم، أمّا الطّائفة الثّانية؛ فقد أنكرت صدق الرّسول، لأنّهم يزعمون أنّه لا نبيّ بعد موسى، بينما أنكرت الطّائفة الثّالثة نبوة الرّسول محمّد من جهة كونهم ينكرون معجزاته في القرآن الكريم»⁴².

يشير ابن رشد إلى اعتراض الغزالي على زعم من قال: إنّ نبينا مبعوث إلى العرب فقط (فرقة العيسوية)، ذلك أنّ شريعة الإسلام للعالمين عامّة، وأنّ الرّسول إنّما أرسل للنّاس أجمعين⁴³، أمّا فيما يخصّ فرقة اليهود والنّصارى؛ فإنّ ردّ ابن رشد على أقاويلهما المنكرة، يمكن أن يُستبطن في ثنايا كلامه، وإن لم يذكرهما صراحة - كما جرى عليه الحال مع الغزالي، على أنّ الاتفاق الأهمّ بينهما، في هذه المسألة، يظهر في وجه إعجاز القرآن، هل القرآن معجز بنفسه أم معجز بالتّصريف كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة؟

40 الاقتصاد، ص 49.

41 الكشف، ص 122.

42 الاقتصاد، ص 105.

43 الكشف، ص 133.

يتفق كل من الغزالي وابن رشد في أنّ القرآن معجز بنفسه، لقد مثل القرآن تحدّ للنّاس، ودليلاً على صدق ما ادّعى النّبيّ في رسالته، ويتعلّق التّحديّ الذي قصده ابن رشد بنظم القرآن أساساً؛ أي بوجه البلاغة فيه، الخارجة عن تلك التي يحكيها بلغاء العرب عن طريق الفكر والرّواية⁴⁴، وينسجم الغزالي تمام الانسجام مع وجه إعجاز القرآن، كما تحدّد سابقاً من قبل ابن رشد: «إن [وجه إعجاز القرآن هو] الجزالة والفصاحة مع النّظم العجيب والمناهج الخارجة عن مناهج كلام العرب؛ في خطبهم، وأشعارهم، وسائر صنوف كلامهم، والجمع بين هذا النّظم وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر»⁴⁵.

أمّا فيما يتعلّق بالطّرق التي يقع بها تصديق الأنبياء؛ فإنّ طريقاً سيجمع الغزالي بابن رشد في الإثبات (خلافاً لطرق ابن سينا)، تتعلّق وجوه التّصديق بإخبار الأنبياء عن الغيوب، ووضعهم للشّرائع المطابقة للحقّ، وتمكين النّاس من سعادتهم الدّنيويّة والأخرويّة، ويمكن وصف هذا الطّريق بأنّه: طريق الخواصّ من النّاس، وهو المسلك عينه الذي ذكر ابن رشد أنّ أبا حامد قد نبّه إليه في عديد المواضع⁴⁶.

ب - المعاد:

يتفق كل من الغزالي وابن رشد في أنّ هناك ضرورة تثبت أمر المعاد، وأنّ هذه الصّرورة أوردتها الشّرع عن طريق السّماع، ويجوزها العقل عن طريق البرهان⁴⁷، وأملتّها اتّفاق الشّرائع في إثبات وجودها⁴⁸، لأنّ كان صحيحاً أنّ الحشر والنّشر، والثّواب والعقاب؛ هي أمور نعلمها عن طريق الوحي والأخبار المتواترة في متنها وفي مستندها، فإنّ دور العقل يقتضي - حسب رأييهما - نظراً مصدّقاً، إذا ما كان هناك جوازاً يسمح بذلك⁴⁹.

قول آخر يتوازى فيه اعتقاد الغزالي باعتقاد ابن رشد، ويُفند فيه تأويل إ. رينان (E. Renan) في مادّيّة النّفس وفنائها عند ابن رشد⁵⁰، وهو إقرارهما بخلود النّفس، يقول ابن رشد: «ولمّا كان الوحي قد أنذر في الشّرائع كلّها بأنّ النّفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النّفس يلحقها بعد الموت أن تتعرّي من الشّهوات الجسمانيّة؛ فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعرّيها من الشّهوات الجسمانيّة،

44 المصدر السّابق، ص 130.

45 الاقتصاد، ص 105.

46 تهافت التّهافت، ص 516. يمكن العودة - كذلك - إلى: مقدار عرفة منسية، ملامح من نظريّة ابن رشد في النّبوة، الجزء الأوّل، ص 242، مقال ورد ضمن كتاب «ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، ج 2، منشورات المجمع الثقافي، تونس، 1999م.

47 انظر: الاقتصاد، ص 107.

48 انظر: الكشف، ص 149.

49 انظر: الاقتصاد، ص 107.

50 انظر: حسن حنفي، فكرة الاشتباه عند ابن رشد، مقال عالم ورد في مجلة الفكر، العدد الرّابع، أبريل/ يونيو 1999م.

وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً؛ لأنها تتأذى بالردائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن؛ لأنه لا يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن»⁵¹.

إضافةً إلى قياس الغائب على الشاهد، يتواصل ابن رشد مع الغزالي في استخدام قياسين آخرين، هما: قياس العود على البداءة، وقياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر، يتعلّق القياس الأوّل بكيفية الاستدلال على الخلق من جديد قياساً على الخلق الأوّل، وذلك بالاعتماد على مبدأ المعاودة في الخلق⁵²، أمّا القياس الثاني؛ فيستخدمه ابن رشد قصد البرهنة على نفس الإمكان الذي يدافع عنه قياس العود على البداءة، وهو: جواز الخلق من جديد⁵³، يأخذ أبو حامد بالقياس الثاني، لكنّه يستخدمه في سياق مختلف عن ذلك الذي نعثر عليه عند ابن رشد؛ فبدل التّ دليل على معاودة الخلق، نراه يستعمله في البرهنة على بعض أقاويله⁵⁴.

الفصل الثاني: التّواصل من خلال تهافت الفلاسفة وتهافت التّهاافت

خلافاً للرّأي الشّائع عند بعض الباحثين عن عدم إمكان التّقارب، الفلسفيّ والمنهجيّ، بين الغزالي وابن رشد⁵⁵، بأثريهما «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التّهاافت»؛ فإنّنا نسعى، في هذه السّطور، إلى محاولة بيان مواضع الاتفاق بينهما في الأثرين السّابقين، اللّذين أعلنّا في صدر مقالتهما أنّهما لن يروما مقارنة المسائل الواردة مقارنة فلسفيّة برهانيّة، فقد ذكر الغزالي أنّ نظره في دعاوي الفلاسفة هو نظر جدليّ مغالطيّ⁵⁶، ويُعيد - في موضع آخر من كتابه - المعنى ذاته قائلاً: «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلاّ تكدير مذهبهم، والتّغيير في وجهة أدلّتهم، بما نبين تهافتهم، ولم نطرّق للذّب عن مذهب معيّن»⁵⁷.

وعلى الرّغم من استشعار ابن رشد أنّ الأقاويل التي استعملها أبو حامد؛ هي أقاويل جدليّة من قبيل العلوم الظّنيّة لا العلوم الصّوريّة⁵⁸، فإنّ أبا الوليد قد قصد في «تهافتهم» التّوجه ذاته، معلّناً أنّ أقاويله الواردة ليست أقاويل برهانيّة صناعيّة؛ إنّما هي متفاوتة في درجات إقناعها⁵⁹، يبدو أنّ التّهاافتين ينتميان إلى زمرة المؤلّفات الجمهوريّة؛ أي تلك الكتب الموجهة إلى أهل الجدل وإلى العوام من النّاس، حتّى أنّ ابن رشد

51 الكشف، ص 151.

52 الاقتصاد، ص 108.

53 الكشف، ص 153.

54 الاقتصاد، ص 110.

55 م. ياسين، تكافؤ الأدلّة بين الغزالي وابن رشد وكانط، مقال ورد في كتاب «ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب»، ج 1.

56 تهافت الفلاسفة، ص 108.

57 المصدر السابق، ص ص 79-80.

58 المصدر السابق، ص 108.

59 المصدر السابق، ص 428.

امتنع عن الجهر برأيه في بعض المسائل التي قد تشوّش طاقة أفهام الجمهور، وتعكّر صفو إيمانه، وذلك عملاً بالقانون الذي أعلنه في «فصل المقال» المتعلّق بالتأويل؛ حيث اشترط فيه عدم إفشاء كلّ التأويلات البرهانية للجمهور⁶⁰.

لم يشذ الأثران، الغزالي والرّشدي، من حيث الأسلوب، عن التقليد الكلامي - عمومًا - باعتبار النزعة الجدالية التي تشدّ الكلام الإسلامي المتأخّر، أمّا من حيث المضمون؛ فإننا نعتقد أنّ التقارب الفلسفيّ يمكن وروده في بعض المسائل - كما بيّنا ذلك في الفصل الأوّل - الذي خصصناه للنظر في كتابي «الاقتصاد والكشف».

إنّ جلّ الدارسين للتهافت ينقد اتّفقا - تقريبًا - في أنّه يمكن إرجاع المسائل العشرين إلى أربعة موضوعات⁶¹:

- الموضوع الأوّل: يضمّ المسألة 1 - 2: تتطرّان في قدم العالم وأبدنيّته، وهما تشكّلان الجزء الأكبر من الكتاب.

- الموضوع الثّاني: يضمّ المسائل 3 - 13 - 17: تتطرّ في وجود الله، ووحدانيّته، وبساطته، وعلمه، وكيفية صدور العالم عن الله، ومسألة السببيّة.

- الموضوع الثّالث: يضمّ المسألة 14 - 16: نظر في السّماء وفي نفوس السّموات.

- الموضوع الرّابع: يضمّ المسألة 18 - 20: نظر في لاماديّة النّفس وخلودها، ومسألة حشر الأجساد أو المعاد الجسمانيّ.

1) المسائل الإلهيّة:

أ - مواضع الاتفاق بين الغزالي وابن رشد (المسألة الأولى والثّانية):

يعلن الغزالي أنّ كلّ الفلاسفة (أفلاطون، أرسطو، جالينوس، ...)، قد تمسكوا بالقول: إنّ العالم قديم⁶²، ويرجع قولهم بقدم العالم إلى أربعة أدلّة:

60 فصل المقال، ص 77.

61 المقدّمة التحليليّة لتهافت التهافت، ص 9 - 10.

62 التهافت، ص 48.

- الدليل الأول: قولهم باستحالة صدور حادث عن قديم أصلاً.

- الدليل الثاني: كما يعرضه الغزالي؛ أنه لو فرضنا أن الله متقدم على العالم، لوجب أن يكون هذا التقدم؛ إما تقدماً بالذات، أو تقدماً بالزمان، فإذا كان تقدم الله على العالم بالذات؛ لزم أن يكون الله والعالم، إما قديمين أو حادثين، وكونهما حادثين محال؛ فثبت أن الله والعالم قديمان، وإن أريد أن الله متقدم على العالم الذي منه الزمان بالزمان، لزم تقدم الزمان بالوجود على نفسه، وهو محال.

- الدليل الثالث: دليل الإمكان؛ فالعالم قبل وجوده كان ممكناً، والإمكان قديم لا أول له؛ إذ لو لم يكن ممكناً لكان ممتنعاً، والممتنع وجوده لن يوجد، لكن العالم قد وجد، فلا بد أن يكون ممكناً.

- الدليل الرابع: يتعلق بالدليل الثالث، وهو: أن الإمكان لا بد له من حامل أو موضوع يحل فيه، هي المادة، ومادام الإمكان قديماً فالمادة قديمة.

يشرع ابن رشد في فحص الدليل الأول مبيناً أقسام الممكن الأكثرى والممكن الأقل، الذي على التساوي، وكل هذه الممكنات عند ابن رشد تقال باشتراك الاسم، نعرف أن الغزالي نظر في الدليلين، الثالث والرابع، في هذه المسألة، مبرزاً أن الإمكان والوجوب ليسا أموراً وجوديان، بقدر ما هما تصورات عقلية لا تحتاج إلى موضوع يحملها، كما يبين ابن رشد أن الإمكان أزلي، ويحتاج إلى مادة أزلية، وهو من خلال رده على دليل الفلاسفة الأول الذي أورده الغزالي سابقاً، يقبل ضمناً - على الأقل - بالتصور العقلي للممكن، كذلك حديثه في الإمكان الذي في الفاعل والإمكان الذي في المنفع، يجعل ابن رشد من تصور عملية الإمكان عملية ذهنية خالصة: «والإمكان الذي في الفاعل، قد يظن في كثير منه أنه لا يحتاج في خروجه إلى الفعل إلى المرجح من خارج؛ لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل إلى أن يفعل، قد يظن بكثير منه، أنه ليس تغييراً يحتاج إلى مغير، مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس، وانتقال المعلم من أن لا يعلم»⁶³.

يستدل ابن رشد، بمعنى آخر، على الإمكان الوجودي بالإمكان العقلي، ويقارب - في هذا الموضع - الغزالي بعض الشيء، وإن كان ينفي اعتقاده جملة وتفصيلاً، ينتقل ابن رشد بعد ذلك إلى مسابقة الغزالي في مقدمته الأولى المعارضة على الدليل الأول للفلاسفة، لكنه في المقابل ينفي مقدمته الثاني، يعتقد الغزالي أن العالم كان نتيجة إرادة الله في وقت معين، وهو بهذا المعنى يتبنى فرضية تراخي المفعول (العالم) عن إرادة الفاعل (الله)، وهي فرضية - وإن أجازها ابن رشد وقبلها في أحد أجزاءها - إلا أنه يرفضها في الجزء

63 تهافت التهافت، ص 6.

المتعلق بترأخي المفعول عن فعل الفاعل: «وترأخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأمّا تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز»⁶⁴.

يقوم ابن رشد، أثناء تعليقه على الوجه الأوّل لجواب الغزالي على الفلاسفة، بالطريقة عينها، وهي الموافقة على مقدّمة دون أخرى، ردّ الغزالي في الدليل الأوّل للفلاسفة كان واضحاً؛ فالعالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، لا يعترض ابن رشد على هذا الكلام في مقدّمته الأولى على الأقلّ، ذلك أنّ فعل العالم بإرادة قديمة قول صحيح، غير أنّ الإشكال يبقى عنده عالماً في كون الأشعرية لم تثبت، أن الله فعل العالم بفعل قديم، في ردّه على الوجه الأوّل لادّعاء الغزالي نعثر على اتفاق آخر يجمع بينهما.

لقد اعترض الغزالي في كتابه «الاقتصاد» على قول أهل الاعتزال بالتولّد ومضمونه أن الأشياء الطبيعية إنما تحدث من تلقاء نفسها. سوف يوازي ابن رشد الغزالي في اعتراضه هذا ليس على أهل الاعتزال فحسب وإنما أيضاً على قول القدماء من أهل الطبيعة الذين أخذ عنهم المعتزلة مبكراً القول بالتولّد: «[يمكن أن] يجوز مجوّز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث وهذا بعيد إلا على من يجوز ههنا أشياء تحدث من تلقائها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه»⁶⁵، صحيح أنّ نفي الغزالي لنظرية التولّد تمثّل خلفيّة للقول بحدوث الأشياء تلقائياً، غير أنّ سياق الموضوع مختلف تماماً بين الغزالي وابن رشد، وهذا لا ينفي تلك الضّرورة المنطقية النسبية التي تلزم أبا حامد بالذهاب إلى ما ذهب إليه أبو الوليد.

يردّ ابن رشد زعم الغزالي في قوله إنّ الفلاسفة قد صرّحوا بأنّ العقل، والعقل، والمعقول في حقّ الباري إنّما هي شيء واحد وكلّ واحد⁶⁶، بالنسبة إلى ابن رشد، لم يدّع الفلاسفة، وهو يقصد أرسطو تحديداً، والمشائين الخّص من بعده، هذا الاعتقاد بضرورة اتّحاد العلم، والعالم، والمعلوم في الذات الإلهية⁶⁷؛ إذ لا برهان مقطوع به عندهم على هذا الزّعم⁶⁸، في هذا الدفاع يبرّئ ابن رشد جمهور الفلاسفة من مثل هكذا قول، وهو حينما يبرّئهم، يعلن اعتقاده في هذه المسألة، وهو أنّه يخالف أبا حامد فيما ذهب إليه ظنّه.

اعترض الغزالي على القول بالدور فيما يتعلّق بارتباط العلّة بالمعلول إلى غير نهاية، ذلك أنّ وراء كلّ متحرّك سبباً محرّكاً، غير أنّ سلسلة الأسباب الطبيعيّة هذه لا يمكن أن تمرّ إلى غير نهاية؛ إذ هناك سبب

64 المصدر نفسه، ص 7.

65 المصدر نفسه، ص 9.

66 تهافت الفلاسفة، ص 53.

67 تهافت التّهافت، ص 14.

68 المصدر نفسه، ص 15.

أول لها جميعاً، هو: الله، في اعتقاد الغزالي، سيرفض ابن رشد - بدوره - القول بعدم تنافي الأسباب والعلل، لأن العالم، كما وقع تصوّره في «مناهج الأدلة»، على غاية النظام والإحكام، وإن كان ذلك كذلك، فالقول بوجود سبب أول مرتّب لجميع الموجودات أولى من نفيه: «كلّ متحرّك له محرّك، وكلّ مفعول له فاعل، وإن الأسباب المحرّكة بعضها بعضاً لا تمرّ إلى غير نهاية؛ بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرّك أصلاً»⁶⁹.

مسألة أخرى تتفرّع من الدليل الثاني، وهي متعلّقة بالزّمان؛ لأنّ الزّمان مرتبط - ضرورة - بتصوّرنا للحركة، هذه المقدّمة يتفق عليها ابن رشد، والغزالي، والفلاسفة، والمتكلّمون، يستتبع هذا القول قولاً آخر مفاده؛ إن كان الزّمان قديماً، فإنّ الحركة تكون قديمة بالضرورة أيضاً، والعكس صحيح، سنهتم - هنا - بترابط هاتين (المقولتين)، وليس باستتبعاتهما النظريّة؛ لأنّهما سيقودان إلى حكمين مختلفين عند كلّ من الغزالي وابن رشد، الزّمان عند الأول نتيجة لفعل الذّهن؛ لأنّه يمكننا أن نتخيّل مستقبلاً صار ماضياً، وماضيّاً كان قبل مستقبلاً⁷⁰، بدوره سوف يؤكد الثّاني هذا الترابط الوجوديّ بين الزّمان، والنفس، والحركة في «رسالة السّماع الطّبيعي»⁷¹، الفكرة عينها نعثر عليها في «التهافت» حين يصرّح ابن رشد بأن: «تلازم الحركة والزّمان صحيح، وأنّ الزّمان هو شيء يفعل الذّهن في الحركة»⁷².

ب - مواضع الاتفاق بين الغزالي وابن رشد (المسألة الرابعة):

إذا كان الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين يخصّ صفة العالم، هل هو قديم أم حادث؟ فإنّ الاتفاق يخصّ هذه المرّة إثبات وجود صانع لهذا العالم، هذا القول يعكس - أيضاً - وجهة نظر كلّ من الغزالي، باعتباره متكلّماً أشعريّاً، ووجهة نظر ابن رشد، باعتباره فيلسوفاً أرسطياً، سيأخذ الاتفاق طابعاً أكثر عمقاً حين يبيّن ابن رشد أصناف القول الفاعل، يوجد صنفان من الفاعل: «صنف يصدر منه مفعول يتعلّق به فعله في حال كونه، والصنف الثّاني؛ إنّما يصدر عنه فعل فقط، يتعلّق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلّق الفعل به»⁷³.

من البين أنّ الفاعل الثّاني أشرف وأدخل في باب الفاعليّة من الفاعل الأوّل؛ لأنّه يُوجد مفعوله ويحفظه، والضرورة النظريّة عند الغزالي لا يمكن أن تخرج عن هذا تصوّر الرّشدي، وهو القول بإشراف الله على العالم، يبتعد ابن رشد قليلاً عن الكلام الفلسفيّ الذي يمثّل علاقة الإله بعالمه، كعلاقة «السّاعاتي بساعته»،

69 المصدر نفسه، ص 66.

70 المصدر السابق، ص 73

71 ابن رشد، رسالة السّماع الطّبيعي، ص 72، تعليق رفيق العجم وجيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م.

72 تهافت التهافت، ص 74.

73 المصدر السابق، ص 264.

ذلك أنّ «روح القرآن» تلزم ابن رشد أن يكون، في بعض المواضع، منسجماً مع أفكار أهل الكلام؛ بل ويدافع عنها، ولكن تحت غطاء القول الحكمي.

يعود الفاعل - في تصوّر الغزالي - إلى سلسلة من العلل، تقودنا - بالضرورة - إلى مبدأ أوّل أو علّة العلل، هذه العلّة لا علّة لوجودها؛ بل هي علّة لوجود غيرها من الموجودات، ويختلف ابن رشد معه - هنا - في تحديد طبيعة العلّة (صورّيّة، أم فاعلة، أم مادّيّة، أم غائيّة)، لكنّه يُقرّ صراحة بصواب رأي الغزالي في هذا السّياق، وهذا التّراوح بين الاختلاف والاتّفاق تأكّده تصاريح ابن رشد حول اعتقادات الغزالي المتأرجحة بين الإقناع تارة والصّحّة تارة أخرى⁷⁴، وهما يتّفقان في نفي قول الدّهريّة التي تجوّز مرور العلل إلى غير نهاية بالذّات، كما يتّفقان - أيضاً - في وجود علّة هي - عند الغزالي - مبدأ أوّل، أمّا عند ابن رشد؛ فهي علّة فاعلة، لكنّهما يختلفان، في المقابل، في تحديد صفّتها وطبيعتها.

على أنّه، في هذا السّياق، يمكن «تجريح» ابن رشد؛ فهو - في مواضع كثيرة - لم يفهم الغزالي الذي لا يبعد حديثه عن المبدأ الأوّل عن حديث ابن رشد عن العلّة الفاعلة؛ إذ هما تقالان باشتراك الاسم، يلخّص ابن رشد صورة هذا الانسجام المتعلّق بتحديد علّة الوجود، بمثال من الشّاهد: «إنّ النّظام الذي في العالم يظهر منه أنّ المدبّر له واحد، كما أنّ النّظام الذي في الجيش، يظهر منه أنّ المدبّر له واحد، وهو قائد الجيش، وهذا كلّ كلام صحيح»⁷⁵.

(2) المسائل الطّبيعيّة:

أ - مواضع الاتفاق بين الغزالي وابن رشد:

إضافة إلى سلسلة الموافقات النظريّة، نجد نمطاً آخر من التّواصل مجسّداً، هذه المرّة، في الاعتراضات، يقدّم أبو حامد رأي الفلاسفة في مسألة مسألة، ثمّ يردّ عليهم معترضاً، لا يغفل ابن رشد عن أيّ اعتراض من هذه الاعتراضات، رغم تعدّدها من جهة الكم، وتنوّعها من جهة المعاني الفلسفيّة التي تثيرها، ولكثرة الاعتراضات، بالتّالي، الاتّفاقات، أسباباً ضروريّة، خاصّة، إذا علمنا أنّ مختلف المسائل الواردة من المسألة الثّامنة عشر إلى المسألة العشرين، يدرجها الغزالي ضمن المسائل الملقّبة بالطّبيعيّات.

خلافًا للإلهيّات، أين يُبتدع الفلاسفة ويكفّرون، فإنّ الطّبيعيّات تشتمل خلافاً أقلّ وطأة مع الفلاسفة؛ فهي غالباً ما تقتصر - إمّا على التعريض بهم في مواضع - أو على التّوافق معهم في مواضع أخرى، وقد أدرك الغزالي هذا المعنى في صدر «التّهافت»؛ حيث قال: «ليعلم أنّ الخلاف بينهم وبين غيرهم من

74 المصدر السّابق، ص 266.

75 المصدر السّابق، ص 270.

الفرق في ثلاثة أقسام: قسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، ولسنا نخوض في إبطال هذا، وقسم لا يصد مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، هذا الفن لسن نخوض في إبطاله [لأنه ليس من أمور الدين]، وقسم يتعلّق فيه النزاع بأصل من أصول الدين، فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه، دون ما عداه»⁷⁶.

نعثر ضمن المسائل الطبيعيّة على ثلاثة مواضع للاتّفاق صلب الاعتراضات، تتحيّز الموافقات الثلاث في المسألة الثامنة عشر: يخصّ الاتفاق الأوّل الدليل الرّابع، بينما نجد الاتفاق الثّاني ضمن الدليل السّادس، أمّا الاتفاق الثّالث فيتعلّق بالدليل الثّاسع.

أ - 1 - اعتراض الغزالي وموافقة ابن رشد: المسألة الثّانية في الطّبيعيّات، الدليل الرّابع:

إنّ مضمون اعتراض الغزالي؛ هو ردّ على قول الفلاسفة في محلّية الأعراض في الموضوعات، (كمحلّية العلم في القلب، ومحلّية الجهل والسّواد والبياض في الأجسام)، ومحلّية صفات أخرى في البهائم والإنسان، مثل: الشهوة، والشّوق، والإرادة، ويرى الغزالي أنّ الصّفات الأخيرة - وإن كانت في أصلها قوى مختلفة - إلّا أنّها غير حالة جميعها في محلّ واحد؛ إنّما هي موزّعة في هذا الكلّ الذي يُسمّى بدنًا أو جسمًا، فالشّوق في محلّ، والنّفّرة في محلّ آخر، وهذه القوى، وإن كانت منتشرة هكذا على جملة آلات البدن، إلّا أنّ لها رابطة تجمعها كلّها، ألا وهي النّفس⁷⁷، يقول ابن رشد معلقًا على اعتراض الغزالي: «الذي عارضهم به في هذا القول صحيح، وهو أنّ النّفس النّزويّة لا تنزع إلى المتضادّات معًا، وهي مع هذا جسمانيّة»⁷⁸.

أ - 2 - اعتراض الغزالي وموافقة ابن رشد: المسألة الثّانية من الطّبيعيّات، الدليل السّادس:

يزعم الفلاسفة بنفي الآليّة والمحلّية عن العقل، خلافًا للحواس الخمس⁷⁹، وجه اعتراض الغزالي، هو: شعور الإنسان بنفسه: «فالإنسان مادام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها، فإنّه يشعر بجسده وجسمه، نعم، لا يتعيّن له اسم القلب وصورته وشكله، لكنّه يثبت نفسه جسمًا حتّى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته»⁸⁰، إنّ كون الإنسان يشعر من أمر النّفس أنّها في جسمه هو، الذي سيقود ابن رشد إلى اعتبار كلام أبي حامد حجة حقيقيّة، ولكن يجب التّنبيه إلى أنّ شعور المرء بنفسه في بدنه، يجب أن لا يقودنا إلى وضع النّفس قوامًا في الجسم، هذه المسألة يقترب فيها كل من ابن سينا والغزالي وابن رشد.

76 تهافت الفلاسفة، ص ص 41- 43.

77 تهافت التّهافت، ص 560.

78 المصدر نفسه، ص 561.

79 المصدر نفسه، ص 565.

80 المصدر نفسه، ص 565.

أ - 3 - اعتراض الغزالي وموافقة ابن رشد: المسألة الثانية من الطبيعيات، الدليل التاسع:

الدليل الذي يعترض عليه الغزالي، وينكره ابن رشد أيضاً، هو: دليل ابن سينا في إثبات وجود النفس، المرء يشعر بأن نفسه لا تتغير رغم تغير جسمه بالنمو، والتغذية، والتولد، صورة الاعتراض عند أبي حامد؛ أن هذا الدليل لا يشمل الإنسان فقط؛ بل يشمل الحيوان والنبات، ما يبطل زعم ابن سينا حول إثبات وجود النفس في هذا الفن من الأدلة، يقول ابن رشد، موافقاً على صحة اعتراض الغزالي: «هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس (...)، فلا معنى للتشغل بذلك، واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح»⁸¹.

ب - الغزالي وابن رشد في المسائل الثلاث: تواصل أم قطيعة؟

يقول أبو حامد في خاتمة «تهافت الفلاسفة»: «فهذه المسائل الثلاث (قدم العالم، وعلم الله بالجزئيات، والمعاد الجسماني)، لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدهما معتقد كذب الأنبياء، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهماً، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين، فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث؛ من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب إلى مذاهب المعتزلة»⁸².

سوف ننظر بهذه المسائل في طبيعة الرد الفلسفي الذي يعتقده ابن رشد، ذلك أن الغزالي قرأ الفلسفة الأرسطية بعد تغييرها عن أصول تعاليمها الحقيقية، يعاتب ابن رشد الغزالي أنه اعتمد على فلاسفة الإسلام (ابن سينا خاصة) في قراءة الفلسفة الأرسطية، والصواب، في نظره، قراءة أرسطو بأعماله مباشرة، دون وسائط إسلامية، وهو المشروع الذي تبناه فيما بعد، لإعادة النظر والترتيب في الفلسفة الأرسطية، وذلك باستخدام التفسير، والتلاخيص، والجوامع.

يتوجب - حسب قراءة ابن رشد - التمييز بين الفلسفة كما أطلع عليها الغزالي في غير مظانها، والفلسفة كما صاغها أرسطو على وجه الحقيقة؛ الأولى: تؤدي إلى مسائل التكفير، أما الثانية - بكونها أصولاً في الاعتقاد (أي المسائل الثلاث)؛ فإنها تؤدي إلى نتيجة مهمة جداً، وهي القول بالتواصل بين «حجة الإسلام وفيلسوف قرطبة»، ولعل هذا المعنى هو ما قصده ابن رشد، بقوله: «فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظه كتاب «التهافت» بإطلاق لا تهافت الفلاسفة؛ لأن الذي يفيد الناظر هو أن يتهافت»⁸³.

81 المصدر نفسه، ص 572.

82 تهافت الفلاسفة، ص 254.

83 تهافت التهافت، ص 55.

ب - 1 - مسألة قدم العالم:

يُكفّر الغزالي الفلاسفة في قولهم بقدّم العالم، يرى ابن رشد أنّ الالتباس وقع في الاسم؛ فالذي يقصدونه بهذا الاسم، ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلّمون، ذلك أنّ ما يريده الفلاسفة بالعالم؛ إنّما هو الموجود المادّي قبل أن يكون؛ أي العالم في صيغته الهيولانيّة، وأنّ ما يريده المتكلّمون بالعالم، إنّما هو العالم على هيئته الحاليّة؛ أي بعد أن أصبح العالم عالمًا ماديًا، والفرق بين كَيْفِيّة وجود الأوّل، وكَيْفِيّة وجود الثّاني أنّ العالم المادّي قبل أن يكون، إنّما كان وفق كَيْفِيّة وجود الهيولي؛ أي وفق كَيْفِيّة وجود ما هو موجود بالقوّة لا بالفعل، فالهيولي لفرط افتقارها إلى كلّ صورة؛ إنّما هي ممكنة بصفة مطلقة، ولا تحتلّ الوجود الضّروريّ، في حين أنّ العالم، بمعناه الثّاني، وهو المعنى الذي أراده المتكلّمون، هو بصيغته الماديّة المتحقّقة في الوجود الآن؛ أي بعد اقترانه بالصّورة، بالتّالي، بعد اتّصال ما هو بالقوّة، بما هو بالفعل فيه، ومن ثَمّة؛ فإنّ العالم يمثّل أثرًا للمحرّك الأوّل بكونه قد مرّ من طور ما هو بالقوّة، إلى طور ما هو قائم على ثنائيّة كَيْفِيّة وجود الموجودات بالقوّة، وكَيْفِيّة وجودها بالفعل، ما التّيسر في الأمر، حسب ابن رشد، هو: أنّ ما يريده الفلاسفة بالعالم، وما يريده المتكلّمون به؛ إنّما يقال باشتراك الاسم لا غير، بمعنى آخر؛ يعود الخلاف بينهما إلى مجرد مواضع اصطلاحية، وليس إلى تصوّرات فلسفيّة جوهرية.

ب - 2 - مسألة علم الله بالجزئيات:

يُكفّر الغزالي الفلاسفة في قولهم بقدّم العالم، يرى ابن رشد أنّ هذا القول ليس من قولهم⁸⁴؛ بل إنّ أبا حامد قد غلط فيما نُسب إلى الحكماء، من أنّهم يقولون: إنّ الباري لا يعلم الجزئيات أصلًا، حقيقة العلم الإلهي يجب أن لا تقاس على الشّاهد؛ لأنّ الله يعلم الجزئيات بعلم غير مجانس لعلمنا: «وذلك أنّ علمنا بها معلول به، فهو محدّث بحدوثه، ومتغيّر بتغيّره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا؛ فإنّه علم للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبّه العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحدًا، وذلك غاية الجهل»⁸⁵، في هذا الرّدّ يعاتب ابن رشد الغزالي لكتابته في هذه المسألة؛ لأنّها من مشمولات الرّاسخين في العلم، وإثباتها في غير موضعها ظلم، وكتاب «تهافت الفلاسفة» وُضِع، في الأصل، لأهل الجدل وليس للخاصّة.

نلاحظ مجدّدًا التقارب بين الغزالي وابن رشد - خاصّة - بعد الصّورة الأولى التي تسبّب فيها ابن سينا بزرع الخلاف بين الفلاسفة، حسب رأي ابن رشد، ولم يعد النزاع متعلّقًا في أن الله يعلم الكلّيّات دون

84 المصدر نفسه، ص 587.

85 فصل المقال، ص 59.

الجزئيات؛ بل أصبح متعلّقاً بمسألة قياس الشّاهد على الغائب، وهي المسألة التي علقت بها الظّنون والشّكوك، وقادت ابن سينا إلى الفهم الذي وجده الغزالي في مؤلّفات فلاسفة الإسلام.

ب - 3 - مسألة بعث الأجساد وحشرها:

المسألة الثالثة التي يقع فيها التّكفير، تتعلّق بإنكار الفلاسفة بعث الأجساد وحشرها، هذا القول - حسب ابن رشد - ما وجد لواحد ممّن تقدّم فيه قول، لأنّ المسألة مما اتّفقت على إثباته الشّرائع، وقامت عليها البراهين العقليّة⁸⁶؛ بل أكثر من ذلك، يذهب ابن رشد إلى تأكيد القول بمنافع حشر الأجساد وأمر المعاد، مثل: كونهما يفضيان بالإنسان إلى حسن تدبير وجوده، وتأمين سعادته الدّنيويّة والأخرويّة، وهما الأمران الضّروريّان في تثبيت الفضائل النّظريّة والعملية للإنسان⁸⁷، وإن كان كذلك؛ فيجب ردّ الخلاف في هذه المسألة لا في وجودها أو عدمها؛ بل في بيان صفة الوجود التي يكون عليها القول بالمعاد: «فالشّرائع اختلفت في الشّهادات التي مثّلت بها للجمهور، تلك الحال الغائبة، وذلك أنّ من الشّرائع من جعله روحانيّاً، أعني للنّفوس، ومنها من جعله للأجسام والنّفوس معاً»⁸⁸.

أدرك الشّارع منفعة وصف المعاد بالشّهادات المحسوسة، ذلك أنّ التّمثيل بهذا الضّرب من الإدراك؛ هو الأنسب لأفهام الجمهور والأكثر تحريكاً لهم تجاهها، إمّا ترغيباً أو ترهيباً⁸⁹، لذلك؛ كانت أغلب آيات القرآن حسيّة، على أنّ هذا القول لا ينفي أنّه قد وردت فيه أدلّة مشتركة التّصديق، تجمع بين العلماء والجمهور⁹⁰، وابن رشد يقبل في «الكشف» بما ذهب إليه المتصوّفة، بالتّالي الغزالي، في القول بالمعاد الرّوحانيّ، لذلك يقول في خاتمة «تهافت التّهافت»: «وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الرّوحانيّ، ولم يقل بالمحسوس إجماعاً»⁹¹.

86 الكشف، ص 149.

87 تهافت التّهافت، ص 581.

88 الكشف، ص 149.

89 المصدر نفسه، ص 152.

90 المصدر نفسه، ص 152.

91 تهافت التّهافت، ص 587.

الفصل الثالث: مسألة التأويل عند الغزالي وابن رشد (من خلال أعمال متفرقة)

إنّ القول في مسألة التأويل؛ هو انعكاس جليّ لمسألة تراتب طباع الناس في التّصوّر، ثمّ التّصديق؛ فمن النّاس من لا يذعن عقله إلّا للأمور البرهانيّة القاطعة في دلالتها، ومنهم من هو - على خلاف ذلك - لا يقع له الإقناع التّصديقيّ إلّا من جهة كون الأقاويل المصدّق بها لا تخرج عن طبيعة الجدل، ومنهم من هو على خلاف هذا وذاك؛ إذ لا يحصل إثبات يقينيّ في ذهنه إلّا من جهة الأقاويل الخطابيّة⁹²، لذلك كلّهم؛ فإنّ النّاس في الشّرع على ثلاث أصناف: صنف لا يشعرون بالشّكوك العارضة، نظرًا إلى خفائها عنهم، وهؤلاء هم الجمهور؛ أي العوام من النّاس، وصنف عرضت لهم الشّكوك وظهرت لهم مواضعها، غير أنّهم لم يقدروا على حلّها بطريق طبيعيّ برهانيّ، وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام⁹³، وصنف ثالث من أهل التأويل اليقينيّ؛ عُرضت لهم الشّكوك وراموا حلّها وفق ما تقتضيه الطّبيعة والحكمة، وهؤلاء هم البرهانيّون بالطّبع والصّناعة⁹⁴.

إنّ إنزال النّاس منازل متفاوتة في الإدراك والفهم، هو استتباع لاختلاف الطّبائع البشريّة في فهم مقاصد الشّارع الأوّل، وهو الأمر الذي يشكّل - في نظرنا - إمكان تواصل بين الغزالي وابن رشد، يُقدّم «إجماع العوام» تعريفًا للتّأويل قريبًا من التعريف الشهير المذكور في «فصل المقال»⁹⁵: «التّأويل؛ هو بيان معناه (معنى اللفظ) بعد إزالة ظاهره، وهذا إمّا أن يقع من العامي نفسه، أو من العارف مع العامي، أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه»⁹⁶، بعبارة أخرى؛ فإنّ التّقسيم الغزاليّ لوقوع التّأويل بين العامي ونفسه، وبين العالم والعامي، وبين العالم ونفسه، يماثل - تقريبًا - تقسيم ابن رشد بين الجمهور، وأهل الجدل، وأهل البرهان، غير أنّ الاختلاف يكمن في الأصناف صاحبة التّأويل أو ثقت يقينًا؛ إذ بينما يثبت ابن رشد أنّ العلماء هم الأكثر يقينًا من جهة قدرتهم على حلّ الشّكوك العالقة بالمتشابه من الآيات؛ فإنّ الغزالي يعتقد، في مقابل ذلك، أنّ أهل الكلام وأهل التّصوّف؛ هم أولى بالتّأويل من الفلاسفة، وما اعتقده الغزالي صدقًا في تأويلات المتكلّمين، عدّه ابن رشد دليلًا على المرض: «وأما أولئك (أهل الجدل والكلام)؛ فمرضى، والمرضى هم الأقل، ولذلك؛ قال تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ)»⁹⁷، لكن لمن يجوز التّأويل؟

92 فصل المقال، ص 51.

93 الكشف، ص 96.

94 فصل المقال، ص 76.

95 "ومعنى التّأويل؛ هو إخراج دلالة اللفظ من الدّلالة الحقيقيّة إلى الدّلالة المجازيّة، من غير أن يخلّ - في ذلك - بعادة لسان العرب في التّجوّز من تسمية الشيء بشبّهه أو لاحقه، أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"، ابن رشد، المصدر السابق، ص 53.

96 الغزالي، إجماع العوام، ص 63، دار الحكمة، بيروت، 1996م.

97 الكشف، ص 97.

لا يجوز التأويل، الفلسفيّ أو الكلاميّ أو الصوفيّ، لمن هو غير أهل له مثل العوام، كما ذكر الغزالي ذلك في «المظنون به على غير أهله»، وفي «الجام العوام»، ونعثر - في هذا المعنى - على انسجام قريب بين الغزالي وابن رشد، الذي يؤكد - بدوره - خطورة إفشاء التأويلات لغير أهلها؛ إذ ينبغي الانتباه إلى مراتب الناس المختلفة في التصديق، من جهة اختلاف مراتب الأقاويل في القوة والإقناع: «وهذا التأويل ليس ينبغي له أن يصرّح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومتى صرّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية، كبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرّح له والمصرّح إلى الكفر؛ فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرّح بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، أعني الكتب التي الأقاويل الموضوععة فيها من هذين الصنفين»⁹⁸.

لكن الغزالي يخلّ بهذه الشروط، حسب ابن رشد، لذلك؛ نراه يحمله مسؤولية إفشاء أسرار الحكمة كلّها للجمهور، ذلك أنّ أول من خلط الدواء (الشرع) وأفسده بتأويلاته، وأدخل - بالتالي - الاضطرابات والفتن بين طوائف الملة الإسلامية، هم؛ الخوارج، ثم المعتزلة، ثم الصوفيّة، ثم الأشعرية، وعلى رأسهم أبو حامد، حين اعتقد أنّ ما أداه إليه فهمه من أمر التأويل؛ هو الحكمة الحقيقية، فأفشاها في كتبه على الناس، وبذلك أغرق الناس في تأويلاته، و«طمّ الوادي على القرى» كما يقول ابن رشد⁹⁹.

يحصل الاتفاق في مسألة التأويل في صورة أخرى، كنّا قد تعرضنا إليها عند ابن رشد، وهي حمل العامة على ظاهر النصّ، وعدم كشف تأويلات المتشابه من الآيات لعامة الناس، وذلك درءاً لمفسدة أصول العقائد، صحيح أنّ الغزالي ينسب التأويل السليم لأهل الجدل والكلام، بينما يرده ابن رشد إلى أهل البرهان اليقينيّ، رغم هذا الاختلاف في تحديد مشروعية المؤول للنصّ الشرعيّ؛ فإنّ التوافق حاصل في فكرتين أساسيتين: الأولى؛ القول بالطبائع المختلفة للنفس البشرية، وذلك انطلاقاً من نظرة تفاضلية تفرّق بين ثلاثة أصناف من مستويات الفهم لمقاصد الشارع، أمّا الثانية؛ فهي القول: (إنّ ظاهر النصّ يمثل المرجعية المحددة، لتصديق أدنى هذه الأصناف، ونقصد به صنف العوام من الناس).

إنّ الاتفاق سيكون حاضراً - أيضاً - في التقسيم الذي اعتمده ابن رشد في النظر إلى ما يجوز من التأويل في الشريعة، وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز¹⁰⁰، وهو - تقريباً - التقسيم نفسه الذي اعتمده الغزالي، وإنّ ما يجوز من التأويل؛ هو الحدّ المسموح به لإيمان العامة، أمّا ما لا يسمح به؛ فهو خلط الأقاويل البرهانية ضمن الأقاويل الخطابية، بمعنى آخر؛ إنّ ابن رشد قد رسم الخطوط العريضة لمستويات التصديق الإنسانيّ في الإدراك، وهذا الرسم (لطبوغرافية) البنية الذهنية والنفسية؛ هو الذي سيسمح له - لاحقاً - بتحديد تخوم

98 فصل المقال، ص 76 - 77.

99 الكشف، ص 99.

100 المصدر نفسه، ص 155.

أنماط الأقاويل، نعني؛ الخطابيّة، والبرهانيّة، والجدليّة، أمّا ما لا يجوز من التّأويل للعامة، هي؛ التّأويلات البرهانيّة، لبعدها عن المعارف المشتركة بين النّاس بما هم أناس¹⁰¹: «ولهذا؛ يجب أن يصرّح ويقال في الظّاهر الذي الإشكال في كونه ظاهراً بنفسه للجميع، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، أنّه متشابه لا يعلمه إلا الله، وأنّ الوقف يجب ههنا في قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)»¹⁰².

ويجوز تحديد هذه المسألة؛ أي ما يجوز من التّأويل وما لا يجوز، في ضربين من المعاني الموجودة في الشّرع: هناك صنف من المعاني غير منقسم؛ أي أنّ المعنى الذي صرّح به الشّرع، هو المعنى الموجود بنفسه، هذا الصنف تأويله خطأ ومفسدة بلا شك، أمّا الصنف الثّاني من المعاني وهو المنقسم؛ أي أن لا يكون المعنى المصرّح به في الشّرع؛ هو المعنى الموجود¹⁰³، هذا الصّنف تأويله خاصّ بالراسخين في العلم، ولا يجوز التّصريح به لغير الرّاسخين¹⁰⁴.

لقد تحدّد الصّنف الثّاني من المعاني انطلاقاً من أربعة أصناف، تسمح لنا - بدورها - بتحديد المعاني التي يجوز فيها التّأويل، من تلك التي لا يجوز فيها، ضمن الصنف المنقسم، الخاصّ بالراسخين في العلم، يوجد ما يجوز تأويله وما لا يجوز، لذلك يضبط ابن رشد مراتب هذه الأصناف الأربعة: «أولها؛ أن يكون المعنى الذي صرّح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركّبة، تتعلّم في زمان طويل وصناعات جمّة، والثّاني مقابل هذا؛ وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه، الأمران جميعاً، أعني؛ كون ما صرّح به أنّه مثال، ولماذا هو مثال، والثّالث؛ أن يكون يعلم بعلم قريب أنّه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد، والرّابع - عكس هذا - وهو؛ أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويعلم بعلم بعيد أنّه مثال»¹⁰⁵.

الصّنف الأوّل خاصّ بالعلماء، ولا يجوز التّصريح به لأهل الخطابة، أمّا الصّنف الثّاني؛ فتأويله هو المقصود والتّصريح به واجب، غير أنّ المعاني الواردة في الصّنف الثّالث أتت لتحريك النفوس، خلافاً للصّنف الثّاني، وإن كان ذلك كذلك؛ فالصّنف الرّابع يجب أن لا يتأوله إلا الخواصّ والعلماء، كما يذكر ابن رشد ذلك في قانون التّأويل، هذه الإشارة إلى الأصناف المختلفة لورود معاني الشّرع، والمتراوحة بين ما يجوز التّأويل فيها وبين ما لا يجوز، ستسمح لابن رشد بإقرار توافق كلّ وصريح مع حجة الإسلام، في القول بالأنحاء الخمسة التي يقال عنها الموجود الواحد، علماً أنّ هذا الانسجام قد سبق أن أشار إليه ابن رشد

101 فصل المقال، ص 76.

102 المصدر نفسه، ص 77.

103 الكشف، ص 155.

104 المصدر نفسه، ص 156.

105 المصدر نفسه، ص 156.

في «فصل المقال»¹⁰⁶، وفي «الكشف»¹⁰⁷؛ حيث يقول: «والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس، الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهى»¹⁰⁸.

في كتابه «فيصل التفرقة» يشرح الغزالي هذه الأصناف الخمسة، ويذكر مثالاتها في التأويلات؛ فالوجود الذاتي هو الوجود الحقيقي، كوجود السماوات، والأرض، والحيوانات، أما الوجود الحسي فيختلف عن الأول بطابعه الفردي للإدراك (هو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين، مما لا وجود له خارج العين؛ فيكون موجوداً في الحس، ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم؛ بل كما يشاهده المريض المتيقظ؛ إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه، حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه»¹⁰⁹.

إن صورة المحسوسات تبقى عالقة بالمخيلة، حتى إذا ما غابت، تشكلت في خيالات حسية؛ لذلك فهي تنتحى عن الوجود الذاتي والوجود الحسي للوجود الخيالي، وتلك هي الرتبة الثالثة من الموجودات - كما حددها الغزالي - أما الوجود العقلي: «فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس، أو خارج، كاليد - مثلاً - فإن لها صورة محسوسة ومخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية»¹¹⁰.

لكن الوجود لا يقف عند الوجود الذاتي، أو الحسي، أو الخيالي، أو العقلي فقط؛ بل يكون الموجود شيئاً آخر يشبه الوجود في خاصّة من خواصّه وصفة من صفاته، وهو ما يسميه حجة الإسلام (الوجود الشبهى)، وهذه الوجودات الخمس - كما وقع تحديدها في كتاب «فيصل التفرقة»، والإشارة إليها في «الكشف»، تطابق قراءة ابن رشد في تحديد الأصناف الأربعة من المعاني التي أورد بها الشرع إجازة التأويل أو عدم إجازته، فالقول بالموجود الذاتي يماثل إخبار الرسول عن العرش والكرسي والسماوات السبع، أما الموجود الحسي؛ فمثل قول الرسول ﷺ: «عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ فِي عَرَضِ هَذَا الْحَائِطِ»، ويوازي الوجود الذاتي - عند ابن رشد - الصنف الثاني من تأويل معاني الشرع، بينما يطابق الوجود الحسي الصنف الثالث، السابق الذكر، الذي أتى لتحريك النفوس خاصّة، أما الوجود العقلي فيوازي - هو الآخر - الصنف الرابع الخاص بالعلماء؛ أي الصنف الذي يجب أن لا يتأوله إلا الراسخون في العلم.

106 «هذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة»، ابن رشد، فصل المقال، ص 67.

107 الكشف، ص 157.

108 المصدر نفسه.

109 فيصل التفرقة، ص ص 121 - 122.

110 المصدر نفسه، ص 123.

خلاصة

الغزالي وابن رشد تواصل أم قطيعة؟

انطلق نظرنا من فرضية لا تجد لنفسها، في حقل دراسات الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة، قبولاً واسعاً، وذلك نظراً إلى افتقارها - في رسم خطوطها العريضة - إلى أدلة عامة تثبت التواصل بين نسق فلسفي دافع لقدرات العقل الممكنة، وعلى وجود الضرورة في العلم وفي الإنسان، وترابط الأسباب بمسبباتها، وسريان النظام في العالم (ابن رشد)، وبين نسق كلامي أنكر وجود الطبائع والقوى، ورفع الضرورات، وأثبت الإمكان والجواز في الكل (الغزالي).

لم يكن غرض مقالنا التشكيك في هذه «الحقائق»، ولا في النتائج المترتبة عن هذه الأطاريح الفلسفية - إطلاقاً - كالقول: إن مضامين المعاني الفلسفية لابن رشد تفضي بنا - ضرورة - إلى عده أحد أهم أنصار العقلانية في تراثنا الفلسفي، أو القول: إن دعاوي الغزالي قد تسببت في تقوية حالة العداء ضد الفلسفة عندنا، وجميع هذه المعاني والنتائج نقبلها ونثبتها في مواضعها، دون السقوط في محاولة انتزاعها من سياقاتها التاريخية والمعرفية، وبناء تصورات مجردة عليها، لا تتعلق بحقيقتها بقدر ما تتعلق بأهوائنا ورغباتنا وميولنا اليوم.

على خلاف كل ذلك؛ اقتصر عملنا - من جهة غرضه المرسوم - على التحقق من إمكان العثور على انسجامات، قد تبدو في بعض الأحيان عميقة وجوهرية، وفي أحيان أخرى سطحية وعرضية، بين كتابات عادة ما تلتبس فيها المقاصد والأقويل والمرجعيات، إلى حد التناقض والتدابر، غير أنه - وإن بينا بعض مواضع الاتفاق بين الغزالي وابن رشد - فإننا نشير إلى ملاحظتين ينبغي لنا الانتباه إليهما في تحديد طبيعة العلاقة القائمة بينهما:

تتعلق الملاحظة الأولى بإشارات ابن رشد المتكررة في تهافته إلى أن الذي شوش العلاقة بالغزالي؛ هو عودته إلى ابن سينا حين رام فهم مقاصد الفلاسفة، خاصة، المشائين منهم، بعبارة أخرى؛ كان لازماً على أبو حامد أن لا ينظر في ما تركه فلاسفة الإسلام من شروحات على أرسطو؛ لأنها قد ملئت، من طرفهم، بعدة تغييرات وتخريجات حرفتها عن أصولها الطبيعية والبرهانية، ويعد ابن رشد الخلط الذي عمد إليه الشيخ الرئيس حين مزج علمه الإلهي بأقويل الأشعرية؛ إنما هو أحد أخطر منابت التغيير والتحريف الحادثين في فلسفة أرسطو، لذلك كله كان على الغزالي، حتى يقف على مقاصد النظر من الفلاسفة؛ أن يكتفي بعودته إلى الشراح القدامى الذين طابقوا بين معاني وألفاظ عبارة أرسطو، وإن كانت غامضة، وأشهرهم الإسكندر الأفروديسي، و(طامستوس) بدرجة أقل.

أما الملاحظة الثانية؛ فتتعلق ليس فقط بتقديم تفسير لسبب تراوح ابن رشد بين قبوله مقدّمة ما في اعتقاد الغزالي، ورفضه في المقدّمة الأخرى؛ إنّما - أيضاً - الوقوف على بيان السبب الذي يدفع بابن رشد، في بعض المواضع، إلى تفضيل رأي الغزالي على غيره من آراء الفلاسفة النظراء، ويكمن السبب، بوجهة نظرنا، في المقياس الذي وضعه ابن رشد لنفسه سواء في «تهافت التهافت» أو «في تفسير ما بعد الطبيعة»؛ وهو بلوغ الحقّ في ذاته، دون انشغال بمذهب خصمنا في المقابلة؛ هل هو موافق لنا أم مخالف؟ معنى ذلك؛ أنّ أطروحات الغزالي، بالتالي الأشعرية، لا تُؤخذ من جهة كونها دالة على موقف عقديّ من داخل الملة؛ إنّما تُؤخذ من جهة كونها قولاً قابلاً للاستقصاء العلميّ، وهو موافقته لشروط البرهان من عدمه، ويسمح لنا التفسير الأخير - أيضاً - بإدراك السبب الذي جعل ابن رشد يحشر الأشاعرة ضمن النصارى في القول بطبيعة الصفات.

المصادر والمراجع:

- ابن رشد (أبو الوليد)، الكشف عن مناهج الأدلة مع مناقشات ابن تيمية، دار العلم للجميع، سوريا. والاستعانة بتحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955 (أبو الوليد).
- _____، تهافت التّهافت، تحقيق: مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، 1987م.
- _____، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: عبد الكريم المراق، المنشورات، 1991م، والاستعانة بتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة (د.ت).
- _____، رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م.
- _____، تفسير ما بعد الطبيعة، 3 أجزاء، تحقيق: مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، 1967م.
- الغزالي (أبو حامد)، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م.
- _____، تهافت الفلاسفة، تحقيق: مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، 1982م.
- _____، إجماع العوام عن علم الكلام، دار الحكمة، بيروت، 1996م.
- _____، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.
- _____، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
- حنفي (حسن)، فكرة الاشتباه عند ابن رشد، مقال ورد في مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، أبريل / يونيو 1999م.
- العلوي (جمال الدين)، المتن الرشدّي مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986م.
- الصّغير (عبد المجيد)، إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدّي حول أثر الغزالي في المدرسة الرشدية بالمغرب، مقال ورد في مجلة البلاغة المقارنة، العدد السادس عشر، 1996م.
- Badawi., A; *Histoire de la philosophie en Islam*, Vrin, Paris, 1972.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com