

ابن رشد الحفيد وابن رشد الجد أية علاقة؟

إبراهيم بورشاشن
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

ملخص البحث:

يروم هذا البحث عرض وتحليل قضية علاقة ابن رشد الفيلسوف بجدّه القاضي أبي الوليد ابن رشد، ورغم أنّ الجد توفي في السنة التي ولد فيها حفيده، إلا أنّ الأثر الذي تركه الجد في الحفيد كان قوياً، كما نلمس من إشارات المتكررة له في بداية المجتهد، وهو الكتاب الذي بلغ به ابن رشد درجة الفقهاء الكبار، كما كان شأن جده، وكما نلمس ذلك في ثنايا مشروع الفيلسوف، حيث نفترض أنّ هناك روحاً علمية سرت من الجد في أعمال حفيده، فأنتجت فضلاً عن "بداية المجتهد" كتابي "مناهج الأدلة" و "فصل المقال"، بل إنّ هذا الجانب الغامض من شخصية ابن رشد والمتعلق بروحه الصوفية التي نصادفها هناك وهناك في متنه الفلسفي، لا يمكن أن نفصلها عن التوجيه الروحي لجدّه، كما حاولنا أن نبين في هذا البحث.

وُلد ابن رشد في فضاء علمي كانت فيه عقيدة السلف هي السائدة والمذهب المالكي هو المهيمن، ونشأ في أسرة كانت لها مكانة رفيعة عند المرابطين، حيث تولى الجد قضاء الجماعة بقرطبة في عهدهم.¹ والحضنان الطبيعيان اللذان رعاها هذه النبتة العلمية إبان انفتاحها هما والد ابن رشد وجدّه. وقد ظلّ الحفيد، رغم أنه رأى النور قبل شهر واحد فقط من وفاة جدّه، يحتفي بجدّه ويشيد به، ويذكر بمواقفه مع أهل زمانه الذين كانوا يضيّقون بالاجتهاد. ويبدو أنّ أول شيخ أخذ عنه فيلسوفنا هو جدّه. فكيف أثر الجدّ في الحفيد؟

لم يلق ابن رشد شخص جدّه، لكن يبدو أنّ السلطة العلمية للجد، سواء التي خلّدها مؤلفاته وفتاواه أو مواقفه في الأندلس، سوف تُؤثّر في الحفيد تأثيرها البالغ. وقد أشار ابن رشد إلى جدّه في "كتاب بداية المجتهد"² أكثر من مرّة، وخلد بعض مواقفه مع فقهاء زمانه، وكان لكتاب "المقدمات" أكبر حظ من الذكر في حين لم يذكر كتابه الضخم "البيان والتحصيل" الذي اعتنى المغاربة به اعتناءً كبيراً، رغم أنه قد يكون متح منه الكثير. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإشارات التي حظي بها الجد في "كتاب المجتهد" تنمّ عن تقدير عميق لأحد أصول الحفيد البيولوجية والعلمية.

حضور الجد في بداية المجتهد

- أوّل موضع يذكر فيه الحفيد جدّه في كتاب المجتهد، كان عند الحديث عن حكم أسرار الحيوان، حيث يذكر الحفيد موقف جدّه من الحديث الشهير حول ولوغ الكلب في الإناء،³ وهو الموقف الذي عرضه في "المقدمات"⁴، ويوجد له نظيره في "المسائل"⁵. فعند معالجته لهذا الحديث في "المقدمات"، وهو الحديث الذي ضعّفه مالك لأنه خبر آحاد لم يعضده قياس أو عمل أهل المدينة،⁶ يقوم الجد بتعليقه باعتباره معقول المعنى؛

¹ - الضبي، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويدي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1، 1997، ص 43

² - اعتمدنا في دراستنا هذه، نسخة دار الكتب العلمية من بداية المجتهد في ستة أجزاء، والتي قام بالعبارة بها كل من علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود الصادرة سنة 1996

³ - نص الحديث كما عرضه ابن رشد في البداية: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه وليغسله سبع مرات" وفي بعض طرقه "أولاهن بالتراب"، وفي بعضها "وعفروه الثامنة بالتراب"، وهو حديث متفق على صحته كما يقول الحفيد. بداية المجتهد، ج1، ص 460-462

⁴ - ابن رشد الجد، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1988، ص ص 88-91

⁵ - هناك في مسائل ابن رشد الجد وقفة علمية عند الحديث ومناقشته من خلال ما ورد في المدونة من قول ظاهر يشكك في صحته، في اتجاه إثباته وبيان حكمته. انظر: مسائل أبي الوليد بن رشد الجد، تحقيق محمد الحبيب التجكاني منشورات دار الأفاق الجديدة- المغرب الطبعة الأولى 1922، ص ص 728-733

⁶ - أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي المعاصر، 1958، ص 160

فالحديث معلل "ليس من سبب النجاسة، بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذي وقع في الإناء كلباً فيخاف من ذلك السم... ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السبع في غسله، فإنّ هذا العدد قد استعمل في الشرع في مواضع كثيرة في العلاج والمداواة من الأمراض".⁷ ثم يُنهي الحفيد عرض موقف جده مثمناً: "وهذا الذي قاله - رحمه الله- هو وجه حسن على طريقة المالكية". وموقف الجد يكشف - من جملة ما يكشف- عن نزوعه العميق إلى الدراية أكثر من الرواية، وهو الموقف الذي سبّب له بعض المضايقات وسيؤثر في حفيده تأثيراً بليغاً.

- أما الموضوع الثاني الذي أتى فيه الحفيد على ذكر جدّه، فكان في باب "بيوع الشروط والثنيا"، في هذا الموضوع يعرض ابن رشد أقسام الشروط، ويؤكد أنّ أصحاب مالك يرون "أنّ مذهبه هو أولى المذاهب، إذ بمذهبه تجتمع الأحاديث كلها، والجمع عندهم أحسن من الترجيح"، ثم يشير إلى أنّ "للمتأخرين من أصحاب مالك في ذلك تفصيلات متقاربة، وأحد من له ذلك جدّي والمازري والباجي". فالحفيد يصنف جدّه ضمن أصحاب مالك المتأخرين الذين يرون المذهب المالكي أولى المذاهب، وينزعون إلى الجمع بين الأحاديث، ويرون أنه أفضل من الترجيح، وهو الموقف الذي يُعلن الجد عنه في الفتاوى وينتصر له الحفيد في البداية.⁸

- الموضوع الثالث الذي يذكر فيه ابن رشد جدّه هو "كتاب القصاص"، عند الحديث عن المسألة "هل ينتظر بالصغار حتى يكبروا فيكون لهم الخيار في القتل أو العفو أم لا؟". ويشير الحفيد إلى أنّ هذه المسألة وقعت في حياة جدّه في قرطبة، وأنه أفتى فيها فتوى خالف فيها أهل زمانه الذين أفتوا فيها بالرواية المشهورة، والتي تقول إنّه لا ينتظر الصغير، في حين يفتي الجد بانتظاره على القياس. ولما قام فقهاء العصر وشنّوا عليه "لما كانوا عليه من شدة التقليد... اضطر أن يضع في ذلك قولاً ينتصر فيه لهذا المذهب، وهو موجود بأيدي الناس"،⁹ كما يقول الحفيد. لكن ما دلالة ذكر الحفيد لهذه الواقعة العلمية ذات الامتدادات الثقافية- الاجتماعية في عصره؟ هل ذكرها لبعدها العلمي فقط؟ أم أنها خلفت في نفسه تأثيراً بليغاً كان من جملة البواعث التي نهضت به إلى تصنيف البداية الذي جعل من مقاصد كتابته التخفيف من غلواء هذا التقليد الذي آذى جدّه قديماً، ويؤذي المعرفة العلمية في عصره كثيراً؟¹⁰

⁷- يقول الجد في المقدمات في المسألة: "والذي أقول به في معنى أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بغسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب فيه... أنه أمر ندد وإرشاد مخافة أن يكون الكلب كلباً يدخل على أكل سوره أو مستعمل الإناء قبل غسله منه ضرر في جسمه، والنبي - صلى الله عليه وسلم - ينهى عمّا يضر بالناس في دينهم ودنياهم...". مرجع سابق، الجزء الأول، ص 90

⁸- يقول الجد: "والجمع بين الآثار أولى من التعارض" ن. م، ص 678، ويقول الحفيد في البداية: "والجمع أولى من الترجيح ما أمكن عند أكثر الأصوليين"، البداية، ج1، ص 489

⁹- انظر النازلة بتفصيل في: مسائل ابن رشد الجد تحت عنوان: "هل يحتفظ بحق الصغار في التدمية إلى حين البلوغ؟" وهي النازلة التي نزلت بقرطبة سنة ست عشرة وخمس مائة. مرجع سابق، ج2، ص ص 1054-1060

¹⁰- بداية المجتهد، ج5، ص 69

- ثم ذكر الحفيد جدّه في "كتاب الأفضية" عند النظر في الصفات المشترطة في جواز القضاء.¹¹ ففي هذا الموضوع يشير الحفيد إلى أنّ جدّه "جعل كون الاجتهاد فيه (أي في القاضي) من الصفات المستحبة"، وهو القول الذي حكاه الجد في المقدمات عن المذهب المالكي كما يقول الحفيد.¹² فالقاضي يجب أن يُنصّب ممن يسوغ لهم الاجتهاد، وهو قول ابن حبيب ومطرف وابن الماجشون وأصبغ على ما حكاه ابن رشد الجد في "المقدمات"، ولعله موقف الحفيد أيضاً الذي وضع بين يدي القاضي كتاب "بداية المجتهد" الذي يرفع عنه آفة التقليد ويدمغه بفضيلة الاجتهاد التي جعلها المذهب المالكي من الخصال المستحبة في تولية القضاء.

التأثير الفقهي في الحفيد - الفقيه

وجد ابن رشد الحفيد ثروة فقهية-حديثية في بيته الذي نشأ فيه، كما وجد إرثاً من المناظرات الفقهية الكلامية التي عقدها جدّه مع المخالفين له من فقهاء ومتكلمين، والتي كان طابع الدراية من جهة، والإخلاص للمذهب المالكي من جهة أخرى مهيمناً عليها كما تترجمه فتاواه، وهذه العناية الفائقة لجدّه بكتابين من أهم الكتب التي اعتبرت مصادر مهمة للمالكية، أقصد "المدونة" و"العتبية" اللذين صاغهما ابن رشد الأكبر صياغة مبتكرة في كتابه "المقدمات" وموسوعته "البيان والتحصيل".

فمن هو الفقيه أولاً عند الجد؟ وإلى أي حد تجلت هذه الصورة في شخص الحفيد؟

إنّ الفقيه عند الجد هو الذي جمع الحديث وتفقه فيه. إنّ نموذج ابن عبد البر حاضر هنا ولاشك، "وجامع الحديث إذا لم يتفقه فيه ليس بفقيه، ومعرفة الحديث مضلة له إذا لم يتفقه فيه..."¹³، ولما كان "لا يصح شيء من أمور الديانة والإسلام إلا بلسان العرب"¹⁴، كانت معرفة اللغة العربية ضرورية للفقيه. كما أنّ العالم على الحقيقة هو العالم بالأصول والفروع. ولا يمكن للمرء أن يجد كبير معاناة في بيان كيف أصبحت هذه التوجيهات شعاراً لابن رشد الحفيد وهدياً له في عمله العلمي، الذي بناه على الرجوع إلى الأصول بمظاهرها المختلفة وعلى دراسة عميقة للغة العربية، بل إنّ ابن رشد في أحد نصوصه في "بداية المجتهد" يعتبر المعرفة بأصول الفقه واللغة العربية شرطاً أساسياً من شروط الاجتهاد الفقهي.¹⁵ ورث ابن رشد عن جدّه هذا الجمع بين الفقه والحديث وهذا النزوع إلى الاجتهاد، رغم أنّ الجد ظلّ مالكيّاً أصالة، وهو ما سيطور لديه مع شيوخ آخرين

¹¹ - البداية، ج6، ص 205

¹² - انظر: المقدمات الممهدة، مرجع سابق، ج2، ص ص 259-260

¹³ - مسائل أبي الوليد بن رشد الجد، مرجع سابق، ص 674

¹⁴ - ن. م، ص 477

¹⁵ - بداية المجتهد، ج 5، ص 69

بعضهم عاصره وكثيرون منهم لم يلق أشخاصهم، ولعل أولهم تأثيراً فيه أبوه. لكن لعل أهم تأثير كان للجد على الحفيد هو التأثير الذي سيهيئ له أرضية ولوج عالم التفلسف.

التأثير الفقهي في الحفيد الفيلسوف

لا يمكن فصل الشخصية الفلسفية لابن رشد عن شخصية جدّه الفقهية، ذلك ما بدا لنا ونحن نفحص متن الجد الفقهي، حيث لاحظنا مظاهر من تأثير فلسفي مارسه الجد على الحفيد خاصة في ثلاث مسائل: مسألتان أساسيتان يمكن اعتبارهما وراء تأليفين مهمين من تأليف

ابن رشد ويؤسسان لمشروعه العلمي- الفلسفي، أقصد "فصل المقال" من جهة، و"الكشف عن مناهج الأدلة" من جهة أخرى، والمسألة الأخرى تتصل بأهمية الجانب الصوفي في تغذية العمق الفلسفي عند ابن رشد.

البذور الفقهية للكشف عن مناهج الأدلة

ما أول الواجبات: الإيمان بالله تعالى أم النظر والاستدلال؟ وهل معرفة طرق المذهب الأشعري شرط في صحة العقيدة أم لا؟

تعتبر مسألة أول الواجبات (الإيمان أم النظر) من المسائل الكلامية التي كثر حولها الجدل، والتي يقدم ابن رشد حولها تحليلاً متميزاً في "مقدماته"¹⁶ من خلال عرض بعض المواقف المتقابلة في المسألة وتقديم موقفه. فالباجي يذهب إلى أنّ أول الواجبات هو الإيمان بالله، وهذا الإيمان هو التصديق الحاصل في القلب، وليس من شروط صحته عند الباكي المعرفة النظرية. أمّا البخاري وأبو بكر الباقلاني، فإنهما يذهبان إلى أنّ الإيمان بالله لا يصح إلا بعد المعرفة، وأول واجباته النظر والاستدلال، لأنّ الله تعالى لا يُعلم ضرورة، وإنما يُعلم بالنظر والاستدلال بالأدلة التي نصبها لمعرفته، وينفرد الباقلاني بالقول، إنّ الإيمان ليس هو العلم، وإنما سبيله أن يتضمن العلم، فالتصديق في القلب لا يصح وجوده مع الجهل، ولا بُدّ أن يكون متضمناً للعلم، وهو قول يبدو أنّ ابن رشد الجدد يثمنه.

ويلاحظ أنّ المذهب المالكي يميل إلى القول إنّ النظر أول الواجبات، وقد ردّ ذلك شيخ الباكي القاضي أبو جعفر السماني إلى بقايا المذهب الاعتزالي في المذهب، ومن هنا لا يقبل الباكي مذهب من نزع إلى أنّ أول

¹⁶ - ابن رشد الجدد، المقدمات الممهدة، ص 57-61

الواجبات النظر، "لأنّ من جعله أوّل الواجبات أوجبه بالعقل، (و) لا يصح أن يعلم أحد أنّ الله أوجب عليه النظر، وهو لا يعلم الله إلا بعد النظر. (في حين) أنّ من أصول أهل السنّة أنّ العقل لا حظ فيه ولا إباحة".¹⁷ ويقدم الجد حججاً أخرى للباجي يرد بها على من ذهب إلى أنّ النظر أول الواجبات.¹⁸ لكن ابن رشد الجد انطلاقاً من تمييزه بين الكلام وبديهية العقل من جهة، وبين مفهوميّ اليقين والعلم من جهة أخرى، يردّ على الباجي وعلى من يزعم أنّ النظر ليس أوّل الواجبات.

فالنظر أوّل الواجبات عند الجد، لكن ليس على جهة أهل الكلام، وما يتميز به من تعقيد، وإنما هو على جهة بديهية العقل، إذ "العقل إذا نظر إلى السماء والأرض واختلاف الليل والنهار وإلى نفسه واختلاف أحواله وخروجه من العدم إلى الوجود، علم أنّ لذلك كله خالقاً ومدبّراً ليس كمثلته شيء"،¹⁹ فعلى هذا الوجه يكون النظر أوّل الواجبات، ويصح به الإيمان واليقين، وإن لم يحصل به العلم، "إذ لا يقع العلم إلا بعد إمعان النظر". أمّا تيقن المعتقد من غير علم، فصحيح عند الجد، "فمن آمن بالله بتقليد أو نظر يحصل به اليقين أو يقع به العلم فهو مؤمن حقيقة، وإن كان مرتبة من آمن بالله وعلمه بالنظر والاستدلال أرفع من مرتبة من آمن بيقين حصل عنده من غير علم".²⁰

إنّ ابن رشد الجد، رغم هذا الموقف الوسط، يُثمّن النظر والاستدلال ويجعله أوجب الواجبات، لأنه "إذا كان أول الواجبات الإيمان بالله، وهو التصديق به وبما أخبر عن نفسه من صفات ذاته وأفعاله، فإنّ النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله تعالى واجب أيضاً أوجبه الله على عباده وافترضه عليهم وتعيدهم به كسائر العبادات الواجبات، ثم يعرض الجد جملة من الآيات التي تؤكد هذا المعنى، إذ "من عرف الله تعالى بالأدلة التي نصبها لمعرفته فهو مؤمن، ومرتبته في الإيمان أرفع من مرتبة من آمن به من غير علم".²¹

لكن إذا كان ابن رشد الجد يدعو إلى النظر والاستدلال كما سيفعل الحفيد في "فصل المقال"، حيث سيرفع النظر إلى مستوى العقل المندوب، فإنه لا يرى ضرورة أن يمر هذا النظر بطرق الأشعرية، وهو موقف آخر أكثر دقة يضيء أكثر موقف الجد الذي سينفعل به الحفيد انفعالاً كبيراً فيما يبدو.

¹⁷- ن. م، ص ص 58-59

¹⁸- منها استدلاله بإجماع المسلمين على تسمية العامة والمقلدين مؤمنين، ومنها استدلاله بعلاقة المسلمين بالكفار ساعة الحرب، إذ "لو كان الإيمان لا يصح إلا بعد النظر والاستدلال لجاز للكفار إذا غلب عليهم المسلمون أن يقولوا لهم لا يحل لكم قتالنا، لأن من دينكم أن الإيمان لا يصح إلا بعد النظر والاستدلال فأخرونا حتى ننظر ونستدل، وهذا يؤدي إلى تركهم على كفرهم وأن لا يقاتلوا حتى ينظروا ويستدلوا، ولا خلاف في بطلان هذا" عند الباجي. ن. م، ص 59

¹⁹- ن. م، ص 59

²⁰- ن. م، ص ص 59-60

²¹- ن. م، ص 61

في السياق نفسه، وبصدد فتوى حول العلاقة التي ينبغي إقامتها مع المذهب الأشعري في تأسيس العقيدة²²، بل وفي ثنايا الفتاوى جميعها، يقدّم ابن رشد الجد قانوناً في التعامل مع الأشعرية، وفي موضع من مواضع المقدمة الطويلة التي كتبها ابن رشد الجد مستفتحاً بها كتابه "المقدمات الممهدات" يعرض ابن رشد الجد بشكل غير مباشر لهذه المسألة، التي لاشك أنّ فهمها يضيء فهم كثير من مواقف ابن رشد الحفيد في مشروعه العلمي، وخاصة في كتابه "مناهج الأدلة".

إذا كان ابن عبد البر يُنصب علم الكلام برمته خصومة علمية مؤسسة - كما يبدو في جامع بيان العلم-، فإنّ ابن رشد الجد في الفتاوى يعتبر الأشعرية "العلماء على الحقيقة" لمعرفتهم بأصول الديانات، ولعلمهم بالله عزّ وجلّ، وما يجب له، وما ينتفي عنه²³، ويؤسس لذلك من الحديث الشريف، ومن هنا ينهي ابن رشد عن سبّ الأشعرية وتنقيصهم، ومن فعل ذلك يُبصر أو يُؤدّب، أو يُستتاب، وإلا ضُرب²⁴. ولاشك أنّ انتصار ابن رشد الجد للأشعرية يجد أصوله في ارتباط هذا المذهب بالفقه المالكي، واتخاذ النخبة المرابطية المذهب الأشعري أساساً لدولتهم²⁵.

لكن هل هذا الانتصار للأشعرية عند ابن رشد الجد يعني أنه لا يكمل إيمان امرئ إلا بتبني طرق الأشعرية ومذهبهم في علم الكلام؟

تتمين ابن رشد الجد للمذهب الأشعري لا يجعله على وفاق مع من يزعم أنّ الإيمان لا يكمل إلا على أصول الأشعرية ومذهبهم، بل إنّنا نجده ينفي هذا المسلك عن الأشعرية الذي "لا يقرّ به أحد من أئمتهم، ولا يتأوله عليهم إلا جاهل غبي، إذ لو كان الإيمان لا يكمل، والإسلام لا يصح إلا بالنظر والاستدلال من طريق العقل على القوانين التي رتبها أهل الكلام على مذهب الأشعرية والمناهج التي نهجوها على أصلهم... ليبين ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - للناس، وبلغه إليهم..."²⁶.

²² - يبدو أن أول من نبه إلى أهمية هذه الفتوى في فهم "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" المرحوم جمال الدين العلوي، انظر: المتن الرشدي، دار توبقال، ط1، 1996، ص 198

²³ - مسائل أبي الوليد بن رشد، ج 2، ص ص 837-838

²⁴ - مسائل أبي الوليد، مرجع سابق، ص 838

²⁵ - حول أهمية المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، انظر: يوسف أحنانة؛ "تطور المذهب الأشعري بالغرب الإسلامي"، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ص ص 61-74

²⁶ - ن. م، ص 857

ما دام القرآن الكريم لم يدعُ الناس إلى الإيمان به من طريق المتكلمين، فإنه يجب تلمّس طريق آخر لهذه المعرفة القلبية - العقدية، وهذا الطريق أسسته كثير من آي الكتاب العزيز عندما دعت إلى الاعتبار بالمخلوقات، "وهو ما أمر الله به...".

إنّ في القرآن الكريم كفاية عقدية، إذ "لا حاجة لأحد في إثبات التوحيد، وما يجب له من الصفات، ويجوز عليه منها، ويستحيل وصفه بها، إلى سوى ما أنزله الله في كتابه، وبينه على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - من الآيات التي نبّه عليها وأمر بالاعتبار بها...".²⁷ ثم يسرد ابن رشد الجد جملة من آي الكتاب العزيز فيها "من آثار الصنعة، ولطيف الحكمة الدالين على وجود الصانع الحكيم، وأنه واحد، قادر، عالم، مريد..."²⁸، ويدعو إلى النظر فيها.

إنّ هذا المسلك هو الذي عوّل عليه سلف الأمة عند ابن رشد الجد، وهو "الواجب، إذ هو أصح وأبين، وفي التوصل إلى المقصود أقرب، لأنه نظر عقلي بدهي مركب على مقدمات من العلم، لا ينفع الخلف في دلالتها".²⁹ ومن هنا ينتهي ابن رشد إلى أنّ "الاستدلال على ذلك بطريقة المتكلمين من الأشعريين، وإن كان من طرق العلم الصحيحة، فلا يؤمن العنت على راكبها، والانقطاع على سالكها"، ولذلك ترك هذا الاستدلال قديماً، ويدعو الجد إلى تركه، بل ويرى أنّ "من الحق الواجب على من ولاه الله أمر المسلمين، أن ينهي العامة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين من الأشعريين، ويمنعهم من ذلك غاية المنع، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها، فيضلوا بقراءتها، ويلزمهم أن يقتصروا، فيما يلزم اعتقاده، على الاستدلال الذي نطق به القرآن، ونبّه عليه عباده في محكم التنزيل، إذ هو بيّن واضح لائح، يدرك ببديهة العقل بأيسر تأمل في الحين...".

يظل موقف ابن رشد الجد وسطاً، فهو حين يمنع كتب علم الكلام عن العامة، فإنه في الوقت نفسه يبيحها لمن "شدا في الطلب، وله حظ وافر من الفهم"، فهذا لا بأس في "أن يقرأها إذا وجد إماماً فيها يفتح عليه منغلقتها، لأنه يزداد بقراءتها، والوقوف عليها بصيرة من اعتقاده، ويعرف بذلك فساد مذاهب أهل البدع، واضمحلال شبههم...".³⁰

أمّا القول بأنه "يتعين... قراءة مذاهب المتكلمين من الأشعريين، والبدائية بذلك قبل تعليم ما يقيم به أمر الله من وضوئه، وصلاته، وسائر العبادات المفترضة عليه، ويكفرون بمن خالف ذلك..". فإنّ ابن رشد يعتبر هذا

²⁷- ن. م، ص 858

²⁸- ن. م، ص 859

²⁹- ن. م، ص 860

³⁰- ن. م، ص 861

القول هو الكفر بعينه، "لأنهم إذا لم يصلوا ولم يصوموا ولم يحجّوا حتى يعرفوا الله تعالى من تلك الطريقة الغامضة البعيدة، قد لا يصلون إلى معرفة من تلك الطريقة إلا بعد المدة الطويلة، أو تنبو أفهامهم عنها جملة فيمرقون عن الدين، ويخرجون عن جملة المسلمين".³¹

على الرغم من انتصار ابن رشد الجد للأشعرية، فهو ينهى العامة عن قراءة كتبهم، ويبيح هذه القراءة للخاصة. لكن ما يثير الاستغراب هو أنّ موقف الجد في عصر المرابطين كان ضدّ التوجهات الرسمية التي كانت تنهى عن علم الكلام جملة، وإن خفف من غلوائه انتصاره لطريقة أهل السلف أيضاً في المعرفة. أمّا موقف ابن رشد الحفيد، فسيأتي أيضاً على خلاف التوجهات الرسمية التي جعلت المذهب الأشعري - في شخص ابن تومرت - المذهب الرسمي للدولة، فموقف الحفيد سيكون أكثر حدةً وجذرية، حيث نجد في الكشف روحاً سلفية أقرب إلى العقلية المرابطية. ولعلّ موقفه أقرب إلى موقف ابن عبد البر من موقف الجد، إذ سيذهب ابن رشد الحفيد إلى انتقاد الطرق التي يتوسّل بها الأشاعرة نقداً عنيفاً، وينتقد الأساس الإبستمولوجي الذي يقوم عليه المذهب الأشعري، لكنه سيجسّد وصيّة جده في تقديم مقترح علمي للطريقة القرآنية التي أسست للعقيدة من منظور مختلف عن منظور الأشعرية، باعتبارها الطريقة الصالحة للعامة والخاصة على السواء. أمّا طرق الأشعرية، فتفتقر إلى البساطة القرآنية وإلى الأساس البرهاني العلمي.³²

النظر واجب عند الجد، ولكن من غير طريق المتكلمين التي تذهب على كثير من الناس، وطريق الكتاب العزيز مُسَعَفَةٌ في هذا المجال، وهو ما سينافح عنه الحفيد في "الكشف عن مناهج الأدلة"، حيث سيقترح فتوى جدّه هذه بجعله المعرفة الشرعية الأولى معرفة بالمنهج الموصل إلى معرفة الصانع³³؛ أي أنها معرفة عقلية بالدرجة الأولى. لكن ابن رشد سيجد هذا المنهج في ثنايا "الكتاب العزيز"، كما يحب أن يسمي القرآن الكريم، وهو منهج سيفتح من خلاله ابن رشد على كثير من القضايا الفلسفية التي ينبّه عليها النص القرآني، ليصبح كتاب الكشف ذا نفحة عقديّة فلسفية، ويقدم كثيراً من الأدوات لفهم مقاصد الخطاب الفلسفي عند ابن رشد.

يتعلق موضوع "الكشف عن مناهج الأدلة"، كما يفصح عنه ابن رشد في مقدمة الكتاب، بالفحص عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وتحريّ مقصد الشارع في ذلك بحسب جهد ابن رشد واستطاعته، مع وصف لاضطراب الناس في الشريعة بسبب ما عرض لهم الضلال من فهم مقصد الشريعة.³⁴

³¹ - ن. م، ص ص 861-862

³² - انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة تح محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1964، صفحات: 135-139-143-153-167

³³ - يقول ابن رشد: "أول معرفة يجب على المكلف أن يعرفها معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع...." مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، ص 134

³⁴ - المرجع السابق، ص 134

لقد قدّم ابن رشد في "الكشف"، انطلاقاً من قراءة خاصة للقرآن الكريم، العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها³⁵، أو بعبارة أخرى قدّم ابن رشد الضروري في العقائد بمنهجية ترتفع عن حضيض المقلدين وتنحط عن تشغييب المتكلمين.³⁶

اقتفى ابن رشد خطى جدّه، فرجع إلى الكتاب العزيز للبحث عن أمرين اثنين: البحث عن المعرفة العقديّة التي قصد الشرع حمل الناس عليها، ثم البحث في المناهج المختلفة التي أوصلهم بها إلى هذه المعرفة. وسيتمنى ابن رشد لو سمح له الوقت بأن يرجع إلى القرآن، مرّة أخرى، لإتمام مشروعين علميين؛ أحدهما خاص بتفصيل القول في آيات العناية من الكتاب³⁷ والآخر خاص ببيان ما ينبغي أن يؤول ومما لا يجب الاقتراب منه بتأويل.³⁸ وسيكشف ابن رشد من خلال تعامله مع القرآن الكريم أكثر من خبرة، خبرة بالطرق الشرعية في التدليل على أمهات العقائد مكنته أحياناً من أن يصحح للمتكلمين بعض فهمهم غير الصحيح لأيّ الكتاب.³⁹ وخبرة بالشرائع التي تضمنها، والتي يعتبرها ابن رشد مفيدة للعلم والعمل وللسعادة.⁴⁰ وتذوقاً لبعض عباراته كما نجد في احتفائه بلفظ "المهاد" وعبارة "سبعاً شداداً".⁴¹ ولا غرابة في ذلك فإنّ ابن رشد هو سليل أسرة عُرف ربُّها بعناية خاصة بالقرآن الكريم، حيث قدّم فيه أبو القاسم، والد ابن رشد، تفسيراً من أسفار، بل إنّ إشارات ابن رشد إلى التوراة وإلى سائر الكتب المنزلة تدلّ على أنّ الرجل لم يكن غريباً عن بيئته ذات الثقافات الثلاث.

إنّ همّ ابن رشد في الكشف هو بيان المناهج والطرق التي سلكها الشرع في تعليم الناس مسائل العقيدة المرتبطة بوجود الخالق، ونفي الشريك عنه، ومعرفة صفاته، وتنزيهه عن النقائص، سواء تعلق الأمر بالجسمية أو الجهة أو الرؤية، ثم معرفة أفعاله في مستوياتها المختلفة؛ مستوى إثبات خلق العالم، ومستوى بعث الرسل، ومستوى القضاء والقدر، ومستوى التجويز والتعديل، ومستوى المعاد. وفيما يتعلق بالصفات والتنزيه والأفعال، يؤكد ابن رشد على القدر المعرفي الذي به تحصل السعادة المشتركة للجميع،⁴² متحرّياً في عرض

³⁵ - مناهج الأدلة، ص ص 133-134

³⁶ - انظر: ابن رشد، فصل المقال، نشرة ألبير نصري نادر، ط 3، دار المشرق، بيروت، ص 58

³⁷ - مناهج الأدلة، تح محمود قاسم، ص 198

³⁸ - المرجع السابق، ص 251

³⁹ - المرجع السابق، ص 158

⁴⁰ - المرجع السابق، ص 219

⁴¹ - المرجع السابق، ص ص 196-197

⁴² - المرجع السابق، ص 168

ذلك كله الطريقة الشرعية التي دعا الشرع فيها جميع الناس على اختلاف مستوياتهم ومراتبهم في المعرفة،⁴³ وهي الطريقة القرآنية في عرض الأدلة التي تتوافق وفطر الناس،⁴⁴ بل وتنطق فيما هو مغروز في هذه الفطر.⁴⁵ وتقودهم إلى ما فيه سعادتهم متجنباً التعمق في الأدلة⁴⁶، ضدّاً على طرق المتكلمين التي يدخل تكليف الناس العلم بها في "باب تكليف ما لا يطاق".⁴⁷

إنّ الرجوع إلى القرآن واستقراء آياته بقدر ما هو إخراج لفتوى الجد إلى الفعل هو أيضاً استجابة لهذه الروح "الجديدة" التي هبّت على الغرب الإسلامي؛ روح الموحدين التي أكدت على الرجوع إلى الأصول في الشريعة، وأبرزت القيمة الكبرى للقرآن والحديث. وسيحرص ابن رشد على بيان أنّ التعليم الشرعي القرآني نافع للأكثر،⁴⁸ وأنّ العدول عنه رمي في عماية، وهو الأمر الذي سيرافقه في "تهافت" أيضاً عند ما يتخذ من ظاهر القرآن حجة.⁴⁹

وانتصار ابن رشد للدليل القرآني وحرصه على بيان آياته هو شكل من أشكال التأسيس الشرعي لفعل التفلسف عند ابن رشد؛ فالدليل القرآني عند ابن رشد هو دليل بالطبع والشرع؛ أي أنه دليل طبيعي برهاني يسلكه الخواص من العلماء ولكنه مقنع للجمهور أيضاً. وهاتان الخاصيتان تجعلان هذا الدليل أشدّ نسباً إلى الفلسفة من الدليل الكلامي الذي يفتقد خاصيتي اليقين والإقناع⁵⁰. أما الفرق بين الجمهور والخواص في معرفة الدليل القرآني، فهو فرق في الدرجة فقط "أي من قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه".⁵¹

إنّ الاحتفاء بالأدلة القرآنية التي أسست للعقائد الواجبة هو في الآن نفسه تمرّس على طرائق الفلسفة واشتغال بأقاويل تنبه على قضايا فلسفية وتشرع الباب أمام التفلسف، وهي بهذا المعنى تشكل جسوراً نحو

⁴³ - المرجع السابق، ص 150

⁴⁴ - المرجع السابق، ص 153

⁴⁵ - المرجع السابق، ص ص 155 و 168

⁴⁶ - المرجع السابق، ص 148

⁴⁷ - المرجع السابق، ص 137

⁴⁸ - المرجع السابق، ص 179

⁴⁹ - ابن رشد، تهافت التهافت، تح مورييس بويج دار المشرق بيروت، ط 2، 1987، ص ص 50-51-52-177-189-191-193-357...

⁵⁰ - مناهج الأدلة، تح محمود قاسم، ص 157

⁵¹ - المرجع السابق، ص 154

التفلسف، وابن رشد نفسه ينبّهنا إلى شيء قريب من هذا المعنى عندما يصرّح أنّ كتاب الكشف هو كتاب في أصول الشريعة من أجل إثبات مطابقة هذه الأصول للحكمة؛⁵²

- فدليل العناية، وهو من الأدلة التي احتفى بها أرسطو واشتغل بها الفلاسفة المسلمون من قبل، كما نجد عند ابن سينا، يستنبطه ابن رشد من آيات كثيرة تدل على أهميته عنده. وابن رشد يعتبر هذا الدليل دليلاً قطعياً وبسيطاً،⁵³ فهو دليل يقذف بالمرء في قلب الموجودات، موضوع الفلسفة الأثير، تأملاً وفحصاً من أجل معرفة منافعها. وهذا الدليل يدل، من جملة ما يدل، على الضرورة الموجودة في العلاقات بين الموجودات، وينبه على الأسباب سواء كانت أجراماً سماوية سخّرها الله تعالى "لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه" أو كانت نفوساً وقوى طبيعية تحفظ هذه الموجودات.⁵⁴ فدليل العناية بما ينطوي عليه من ضرورة يفتح على قضايا فلسفية فصلت القول فيها كثير من الكتب التي عكف ابن رشد على قراءتها وتقريبها.

- أما دليل الاختراع، فهو دليل يقذف بالمرء إلى معرفة "جواهر الأشياء... لأنّ من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع".⁵⁵ ولعل من أهم حقائق الشيء أنه متحرك، وطريق الحركة، عند ابن رشد، هي طريق الخواص في المعرفة العقديّة، وهي تُفضي إلى معرفة يقينية في هذا المجال.⁵⁶ وقد نبّه القرآن إلى هذه الطريق في المعرفة، ويكثر ابن رشد، في هذا المجال، من الاستشهاد بموقف إبراهيم - عليه السلام - من الأجرام السماوية، سواء في الكشف أو التهافت للتنبيه على أهمية طريق الحركة في المعرفة، وهو طريق شغلت الفلسفة كثيراً به وبخاصة في المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي، ولعل هذه الأهمية هي التي تفسّر احتفال ابن رشد بهذا الكتاب، حيث سينجز ثلاثة "شروحات" عليه، فيكتب فيه "جامعاً" طبع أكثر من مرة، و"تلخيصاً" و"شرحاً" لا يزالان مفقودين.

يقيم هذان الدليلان أكثر علاقة بالتفلسف فهماً، دليلان قرآنيان ولكنهما في الوقت نفسه دليلان فلسفيان، فضلاً عن ذلك فهما دليلان منفتحان على المعرفة ويحرّكان التفكير إلى مزيد من العلم، ويقذفان بالمرء إلى مصاحبة النصوص الفلسفية الطبيعية والميتافيزيقية من أجل إحاطة تامة بالمصنوع وإحاطة تامة بالصانع هدف المعرفتين الفلسفية والشرعية. ولاشك أنّ هذه الخاصية التي تكمن في الكتاب العزيز من تنبيه على قضايا

⁵²- المرجع السابق، ص 184

⁵³- المرجع السابق، ص ص 194-195

⁵⁴- المرجع السابق، ص 204

⁵⁵- المرجع السابق، ص 151

⁵⁶- المرجع السابق، ص 140

فلسفية مهمة، ممّا يحرص ابن رشد على التشديد عليها لبيان كيف يفتح القرآن ببساطته على الفلسفة، ومن الإشارات الدالة في هذا السياق تنبيه الكتاب العزيز إلى مسألة فلسفية مهمة، وهي مسألة بقاء النفس؛ فمقارنة الموت بالنوم باعتبار أنهما معاً يعطلان فعل النفس، يدل على أنّ النفس ما دامت في النوم تتعطل عن فعلها وكان هذا التعطل غير مفسد لذاتها بدليل أنها تعود إلى طبيعتها الأولى عند الاستيقاظ، فكذلك عند الموت تتعطل آلة النفس أيضاً ولكن النفس لا يمسه من ذلك فساد كما هو الحال في النوم؛⁵⁷ فالكتاب العزيز ينبّه على بقاء النفس. أمّا تفصيل القول في هذا البقاء فدونه استدلالات الفلاسفة التي لا يقدر على الخوض فيها سوى "أفاضل الناس" بتعبير ابن رشد.

لما كانت معرفة الله على التمام، إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات، ولم يكن للعرب سبق في الفحص عنها، وكان اليونان قد أكملوا الحكمة فيها، فإنّ ابن رشد يوجّه دعوة صريحة في "الكشف" تعضد دعوة "الفصل" في الإقبال على الفحص الفلسفي الذي ليس غريباً عن الفحص الشرعي، بل هو كماله وتمامه. ومن هنا نعتبر أنّ هذه المعرفة التي أراد الجد استخراجها من القرآن من أجل تقديم ما لا يسع المسلم جهله من معرفة عقديّة قد تكفل الحفيد بتقديمها، ولكنه تقديم سيفتح الباب أمام معرفة كان الجد يخاصمها، وهي المعرفة الفلسفية.

البذور الفقهية لكتاب "فصل المقال"

ما العمل إذا أدى النظر العقلي البرهاني إلى حقيقة لم يستجب النص لها استجابة ظاهرة؟ في هذا المجال أيضاً يجد الحفيد لجدّه إجابة متميزة ودقيقة.

لا يمكن فهم تفكير ابن رشد في إشكال علاقة الحكمة بالشريعة دون وضعه في السياق الفقهي الذي انبثق منه، ولعلّ إجابة ابن رشد عن هذا الإشكال في "فصل المقال" على شكل فتوى فقهية يمكن فهمها أيضاً من خلال هذا السياق الفقهي الذي طرحت فيه.

ففي فتاوى الجد، نجد مسألة فقهية تُطرح عليه تتعلق بـ"ما يولد عليه الأطفال ومصيرهم في الأخرى"، وقدّم الجد لهذه المسألة تحليلاً يغلب فيه العرض العقلي على الاستشهاد النقلية متوسلاً بألية التأويل والدليل البرهاني. وعندما سيستقر رأي ابن رشد على الجواب الذي اختاره لهذه المسألة سينطق بعبارة لا شك أنها سنترك أثرها العميق على شخصية الحفيد، وقد تكون وراء كثير من هواجسه العلمية. يقول الجد: "فإذا ثبت

⁵⁷- المرجع السابق، ص 246

وتقرر بقيام البرهان والدليل عليه، وجب أن يصرف بالتأويل إليه ما خرج عن ظاهره من الآثار لاستحالة ورود الشرع بما ينافي العقل⁵⁸، ثم يقدّم الجد نموذجاً لما ينبغي أن يكون عليه التأويل عند تعارض الدليل العقلي مع الحديث النبوي.⁵⁹

لا شك أنّ هذه البذرة الفقهية - العقلانية قد نمت مع الزمن في فكر ابن رشد، وأنتجت من جملة ما أنتجت كتاب "فصل المقال" الذي سيكون له تأثيره البالغ على المشروع العلمي عند ابن رشد، إلى درجة أننا لا نرى فقط هذه البذرة الفقهية تتشكل في تنظير محكم في "فصل المقال" الذي جاء على شكل فتوى فقهية، وكأنه يذكر بفتوى جده قديماً، بل نرى كتاباً كبيراً ككتاب ما بعد الطبيعة حاضراً نفسه في فصل المقال⁶⁰، مما يطرح أسئلة عميقة في هذا الصدد حول علاقة ابن رشد الجد بالمشروع الفلسفي عند ابن رشد، أو بعبارة أخرى حول التأثير العميق الذي مارسه الفقه في فلسفة ابن رشد.

إنّ كتاب "فصل المقال"، بل وكتاب "المناهج" الذي يتمّ المشروع العلمي الثاوي في الفصل، سيذهبان بفتوى الجد مذهباً قصبياً، لكن هذه المرة من أجل التأسيس لفعل التفلسف تأسيساً شرعياً، ومن أجل بيان مطابقة الحكمة التي هي المظهر الأكبر للعقل عند ابن رشد، مع الشريعة من خلال الآلية التي نبّه عليها الجد، أقصد آلية التأويل. فـ"استحالة ورود الشرع بما ينافي العقل" نواة علمية، تميز الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع⁶¹، سيؤسس عليها ابن رشد كتابيه "الفصل" و"الكشف"، بل يبدو أنها نواة تحكم مساره العلمي كله.

لكن ابن رشد لن يقف عند المعنى الذي أعطاه الجد للعقل، كما أنه لن يقف عند آلية التأويل عند الجد، وإنما سنجده يعتمد هذه الأرضية الفقهية التي وضعها جده، مستلهماً هذا التراث الفلسفي الذي كرع منه وأنشأ إنشاء من أجل الدفع بأطروحة جده دفعاً، لعل جده لم يكن يفكر فيها على الإطلاق.

ينحصر التأويل عند الجد في المسائل الشرعية؛ فبعض هذه المسائل يأتي ظاهرها مخالفاً لما تقرّر في العقل، ومن هنا لا يمكن أن نجريها على ظاهرها، بل صرفها عن ظاهرها يصبح ضرورياً لإنقاذ المعرفة الشرعية نفسها. إنّ العقل عند الجد معرفة ومادة؛ فهو "معرفة بعض العلوم الضرورية"، وهو "مادة يتأتى بها

⁵⁸- يبدو أن أول من انتبه إلى هذه البذرة الفقهية "إرنست رنان" حين قال: "إن المكتبة الأهلية بباريس تضم مجلداً ضخماً يحتوي على تلك المسائل الفقهية التي كان يستشار فيها، وقد حوى هذا الكتاب فيما حوى فكرة جلييلة ستراها مفصلة فيما بعد أجمل تفصيل لدى حفيده وفي محاولة التوفيق بين الدين والعقل، فكان الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع في عرض آراء جده، وأن يخرجها إلى حيز الوجود، في أروع صورة" "ابن رشد وفلسفته الدينية" ص 14، عن كتاب مسائل أبي الوليد بن رشد الجد، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 104

⁵⁹- ن. م، ص ص 576- 577

⁶⁰- محمد المصباحي، "حضور كتاب ما بعد الطبيعة في كتاب فصل المقال لابن رشد" ضمن تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995، ص ص 95- 147

⁶¹- في كثير من الفرص يحرص ابن رشد على بيان تميز الشريعة الإسلامية عن سائر الشرائع، مناهج الأدلة، تح محمود قاسم، ص ص 219

درك العلوم".⁶² أمّا التّأويل، فهو "العدول عن ظاهر اللفظ غير المراد من الشارع إلى ما يراد منه بدليل أو قرينة".⁶³ ويقدم ابن رشد في هذا الصدد آيات وأحاديث لو لم يعدل بألفاظها "الواردة في القرآن والسنة وما شاكلها عن ظاهرها بالتأويل إلى ما يصحّ من معانيها لعاد الإسلام شركاً والدين لعباً".⁶⁴ إذن، فتأويل بعض ظاهر الشرع إلى ما يطابق معاني العقل قد يكون إنقاذاً للمعرفة الشرعية عند ابن رشد الجدد، ومن هنا يصبح التّأويل واجباً.

يؤطر هذا العمل الفقهي الخالص تفكير ابن رشد الحفيد فقهياً وفلسفياً كذلك؛ فآلية التّأويل آلية فقهية سيفزع إليها الحفيد عند تعارض ظاهر الأخبار، كما نجده يعمل في بداية المجتهد، ولكن تعارض الشريعة بأخبارها مع ما تقتضيه الحكمة أحياناً وما يوجبه فعل التفلسف أحياناً كثيرة سيضطر ابن رشد إلى التنظير للتأويل وممارسته حفاظاً على الشريعة من جهة وإنقاذاً للحكمة من جهة أخرى، واستشرافاً للجمع بينهما من جهة ثالثة. ومن هنا يبدو أهمية التّأويل وخطورته عند ابن رشد.

لا يصبح التّأويل ممكناً دون المصادرة على أمرين: المصادرة على صدق الشريعة الداخلي وصدق مناهجها الموصلة إلى الحقيقة،⁶⁵ والمصادرة على صدق الحكمة وصدق مناهجها المشرعة على اليقين. وعند اختلافهما يصبح التّأويل ضرورياً من أجل رفع التعارض.⁶⁶ وللتأويل ثلاثة أسس على الأقل: الأساس الأول أساس شرعي يتمثل في انقسام الشرع نفسه إلى ظاهر وباطن.⁶⁷ والأساس الثاني أساس شرعي - اجتماعي يتمثل في اختلاف فطر الناس في التصديق واختلاف طرقهم في معرفة الشريعة.⁶⁸ أما الأساس الثالث، فيروم إقامة التّأويل على المشهور؛ فكل المسلمين على أنّ ألفاظ الشرع لا يجب أن تحمل كلها على ظاهرها⁶⁹، وفي كل زمن يظهر علماء يسكتون عن أشياء لا ينبغي، في اعتقادهم، أن يعلمها جميع الناس⁷⁰، فضلاً عن هذه

⁶² - ابن رشد الجدد، المقدمات، ص 12

⁶³ - عبد الملك حمادي، ابن رشد [الجد] أصولياً، رسالة مرقونة بكلية الآداب بمكناس، ج 2، ص 469

⁶⁴ - مسائل ابن رشد الجدد، تح التجكاني، مرجع سابق، ص ص 210 - 211

⁶⁵ - يقول ابن رشد: "... هذه الشريعة حق وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق" فصل المقال، نشرة عبد الواحد العسري، ص 96

⁶⁶ - المرجع السابق، ص 97

⁶⁷ - المرجع السابق، ص 98 وص 109

⁶⁸ - المرجع السابق، ص 100

⁶⁹ - المرجع السابق، ص 98

⁷⁰ - المرجع سابق، ص 100

القضية التي لا يشك فيها مسلم، عند ابن رشد، وهي أنه عند اختلاف النظريين البرهاني والشرعي يجب الفرع إلى التأويل.⁷¹

لا تجعل هذه الأسس، التي يقيم عليها ابن رشد التأويل وتعطيه شرعيته، التأويل مباحاً للجميع ومقتحماً به جميع الميادين؛ فالتأويل حدوده التي يجب ألا يتعداها، وهي التي تخصّ مبادئ الشريعة، فتأويل مبادئ الشريعة كفر، وتأويل ما بعد المبادئ بدعة.⁷² ومن هنا خطره على الناس وعلى المجتمع؛ فالتأويل غير المناسب قد يبطل المنفعة المقصودة بالشريعة، ويبدد بذور الفرقة والشقاق والكراهية في المدينة، كما فعلت هذه الفرق الإسلامية التي باعدت بينها التأويلات حتى كفرت بعضها بعضاً فزعت عنهم الفضيلة العملية،⁷³ حيث يتمّ التصريح بأمر تنبو عنها أفهام الناس ويصعب عليهم تصور ما فيكثر هرجهم ومرجهم. ولذا وقف السلف عند ظواهر الآثار واجتنبوا التأويل ومن وقف منهم على تأويل ما سكت عنه.⁷⁴

لكن ما العمل بعدما فشت في الناس الحكمة وذاعت بينهم الأقاويل البرهانية، وانتشرت أقاويل سفسطائية توهم الحكمة، وهي عن الحكمة بعيدة؟ إن الواجب في حال مثل هذه بيان أنّ الشريعة الحق لا تضاد الحكمة الحق، وأنّ ما يخالف الشريعة من الحكمة هو ممّا يقبل التأويل على قانون اللسان العربي، وأنّ ما لا يقبل تأويلاً فهو ليس من الشريعة ولا من الحكمة في شيء. وإبراز أهم خصائص الأقاويل الشرعية، وهو تنبيهها لأهل الحق على التأويل الحق.⁷⁵ ومن هنا انفتاحها على التفلسف.

إنّ بيان هذه العلاقة الوطيدة بين الشرع والعقل، والتي أكد عليها الجد، ستصبح من مهام الحفيد الأساسية، لكن العقل هذه المرة سيصبح عند الحفيد رمزاً للفلسفة نفسها "فالعقل هو إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها" كما يقول في التهافت⁷⁶، لكن يكاد "العقل" و"العلم" و"الحكمة" يكون عند الحفيد شيئاً واحداً، حيث سنجدّه يعرف العلم بأنه معرفة الأشياء بأسبابها. أمّا الحكمة فأخصّ، حيث يجعلها معرفة بالأسباب الغائية.⁷⁷ وهذا التأكيد على العلاقة بين الحكمة والسبب حين يجعل ابن رشد "الحكمة [أيضاً] هي معرفة أسباب الشيء

⁷¹- المرجع السابق، ص 98

⁷²- المرجع السابق، ص 111

⁷³- المرجع السابق، ص 121 وص 122 وص ص 123-124

⁷⁴- المرجع السابق، ص 124

⁷⁵- المرجع سابق، ص 124

⁷⁶- ص 339

⁷⁷- مناهج الأدلة، تح محمود قاسم، ص 232

هكذا بإطلاق⁷⁸ هو رد قوي على موقف الأشاعرة من إنكار الأسباب، وهو موقف ينكر الحكمة ويبطل الشريعة. فالعقل الذي يُراد منه أن يطابق الشريعة هو العقل السببي الذي تشكل في تاريخ الفلسفة عبر آليات خاصة، وأنتج إنتاجات يكاد يرفعها ابن رشد إلى مستوى القول المعصوم الذي يحتاج فقط إلى الشرح والتفسير من أجل التعلم والتعليم. ليصبح التأويل عند ابن رشد ضرباً من تطويع المعنى الشرعي ليلئم هذا المعنى الفلسفي الآتي من التاريخ والمحمل بصور من المعاني والتأويلات. فينفتح الحفيد من خلال فتوى جده على فضاء معرفي لم يكن عصر الجد ولا عصر الحفيد يجد فيه سوى ضربٍ من الهذر.

التأثير الصوفي في ابن رشد - الحفيد

إنّ أهم تأثير يمكن تلمسه من هذه البيئة العلمية التي عاش فيها ابن رشد هو هذا التوجيه الكبير الذي مارسه الجد على الحفيد نحو النظر العقلي، والذي يعتبر أكبر جسر نحو التفلسف، لكن نجد أمراً آخر هو هذا التفضيل الذي يخص به "الجد" العارف بالله على العارف بالأحكام كما سنترجمه إحدى الفتاوى التي أفتى بها. وإذا كانت المعطيات السابقة التي قدمنا أوقفنا على انتصار "الجد" لمسألة أنّ أول الواجبات النظر، وإن لطف من دلالاتها، حيث تسع فئات مختلفة من الناس، وإن كانت الفئة التي تسلك للنظر المسلك العلمي أثر عنده وأفضل، فإننا نريد أن نقف هنا عند فتواه التي فضّل فيها "العارف بالله" على "العارف بالأحكام"، ثم نتساءل بأي معنى نرى في هذه الفتوى دفعة أخرى من الدفعات التي ألفت بابن رشد في أتون التفلسف؟ وهي المسألة الثالثة التي نزع منها وجدنا استمراريتها في فكر الحفيد تحت غطاء فلسفي.

في هذه الفتوى⁷⁹ يفضّل ابن رشد "العارف بالله" على الفقيه أي "العارف بالأحكام"، مقتضياً في ذلك أثر أبي حامد الغزالي في الإحياء الذي "قدّم الأولياء على العلماء وفضلهم عليهم"، متقصياً أثر القشيري في ذلك، والذي ينعته باسم "الأستاذ". إنّ أهمية هذه الفتوى تكمن في مسألتين اثنتين؛ فهي تنبه أولاً إلى أهمية "الأرض الصوفية" لنشأة التفلسف عند ابن رشد، رغم أنّ الجد لم يكن واعياً تماماً للخدمة التي يقدمها التصوف للتفلسف، بل وامتداهه للتفلسف، كما تبين هذه الفتوى أصول تقييم ابن رشد لشخصية الفقهاء. كيف ذلك؟

يصنّف ابن رشد الجد العلماء، انطلاقاً من معيار "شرف المعلوم" من جهة، و"ثمراته" من جهة أخرى؛ فالعلماء الذين يعرفون "بما يجب لله من أوصاف الجلال ونعوت الكمال، وبما يستحيل عليه من العيب

⁷⁸ - المرجع السابق، ص 145

⁷⁹ - انظرها في: فتاوى ابن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق المختار بن الطاهر التليلي، السفر الثالث، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1987، ص ص 1629 - 1624

والنقصان أفضل من العارفين بالأحكام... بل أفضل من أهل الفروع والأصول" جميعهم. إنَّ العلم بالله وصفاته عند الجد "أشرف من العلم بكل معلوم"، لأنه يتعلق بـ"أشرف المعلومات وأكملها". هذا من جهة "شرف المعلوم"، أمّا من جهة "الثمار"؛ فثمار العلم بالله "أفضل الثمار، فإنَّ معرفة كل صفة من الصفات توجب حالاً عليه، وينشأ من تلك الحال ملابسة أخلاق سنية ومجانبة أخلاق دنية"، ويضرب الجد الأمثلة على ذلك؛ فمعرفة سعة رحمة الله تثمر معرفة سعة الرجاء، ومعرفة شدة نعمته تثمر شدة الخوف الذي يثمر خلافاً أخرى، ومعرفة أنّ النعم التي يتقلب فيها الإنسان من الله تورث حبه الذي يثمر آثاره... وهكذا.

إنَّ الموضوع الذي يشتغل بمعرفته العارفون بالله والآثار التي يجتنبونها من اشتغالهم هذا يجعلهم أثر عند ابن رشد الجدد، أمّا الفقهاء فيفتشوا فيهم الفسق، "بل أكثرهم مجانبون للطاعة والاستقامة"، بل أكثر من ذلك فإنَّ "منهم من خرج عن الدين"، والسبب في هذا السلوك أنّ الاشتغال بـ"معرفة الأحكام لا تورث شيئاً من هذه الأحوال"، ولذا كان الغالب "على علماء الأحكام عدم الخشية"⁸⁰.

عندما يصنف ابن رشد الجدد العلماء بالأحكام إلى ثلاثة أقسام، فإنه يكاد يورد جميع أصنافهم أسوأ مورد؛ فهناك القسم الذي يتعلم منهم العلم ويعلمه لغير الله، وهناك القسم الذي يتعلم العلم لغير الله ولكنه يعلمه الله، وهو صنف قريب من مورد السوء، ثم هناك القسم الثالث، وهو القسم الذي تعلم العلم وعلمه الله، وهو عنده ضربان: ضرب لا يعمل بعلمه وهو شقي، وضرب يعمل بعلمه وهذا يكون من السعداء إذا "كان عالماً بالله تعالى وأحكامه"، ويصبح "من أفضل العارفين" إن "كان من أهل الأحوال العارفين بالله"، وسبب أفضليته أنه جمع إلى جانب العلم بالله العلم بأحكامه "وتعليم أهل الإسلام"⁸¹. إنَّ كمال الفقيه عند ابن رشد الجدد لا يحصل إلا عندما تجتمع له إلى جانب المعرفة الفقهية معرفة عرفانية مع حرص على تعليم الناس.

معيار التفاضل بين العلماء عند الجد "معرفة الله تعالى"، وهذه المعرفة "أكثر جهات تفضيل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتفضيل أصحابه"، "وما سبقكم أبو بكر بصوم ولا صلاة ولكن بشيء وقر في صدره"⁸². وبهذه المعرفة فضل العارفون على الفقهاء، "ومما يدل [أيضاً] على فضلهم على الفقهاء ما يجريه الله تعالى عليهم من الكرامات الخارقة للعادات، ولا يجري شيء من ذلك على أيدي الفقهاء إلا أن يسلكوا طريق العارفين"⁸³. وهكذا يضيف الجد معياراً آخر للتفاضل بين العلماء، وهو معيار الكرامة الذي يخطئ الفقهاء

⁸⁰- المرجع نفسه، ص 1626

⁸¹- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

⁸²- المرجع السابق، ص ص 1628- 1629

⁸³- المرجع نفسه، ص 1628

ويرفع غيرهم من العلماء على الحقيقة، وهم الذين جاءت الآية القرآنية من سورة فاطر في مدحهم: "إنما يخشى الله من عباده العلماء". ويذهب ابن رشد إلى أنه لا يجوز حمل هذه الآية الكريمة على علماء الأحكام "لأنّ الغالب عليهم عدم الخشية"⁸⁴.

فماذا نستخلص من هذا التحليل الذي قمنا به لهذه الفتوى الطريفة عند ابن رشد الجد؟

أولاً: معيار التفاضل بين العلماء هو المعرفة بالله.

ثانياً: الفقيه على الحقيقة هو العارف بالله، العالم بالأحكام، معلم الناس الخير.

ثالثاً: مرتبة الفقهاء المقتصرين على العلم بالأحكام مرتبة دنيا.

رابعاً: دعوة ابن رشد الجد الضمنية إلى سلوك الطريق الصوفي بتأكيديه على حجية أقوال شيوخين من شيوخه الكبار هما أبو حامد والقشيري، وانتصاره للمجاهدة الصوفية وطرقها في تحصيل الأحوال.

يحق لنا الآن أن نتساءل: هل كان ابن رشد الحفيد بعيداً عن توجيهات جدّه هذه، وغيرها من التوجيهات التي ذكرنا، أم أنّ هذه المعاني التي بسطها الجد وانتصر لها الحفيد من المعاني التي لا بد أن يكون هذا الأخير قد تربي عليها ففعلت فيه فعلها؟ ثم نتساءل بعد ذلك فنقول: كيف لنا أن نفسر تفضيل ابن رشد الحفيد الفيلسوف على الفقيه، وهو الذي يعتبر تفضيل الفقيه على الفيلسوف تفضيلاً كاذباً لأنه مستمد فقط من الشهادة؟⁸⁵ ثم ألا يكون العارف بالله استوى متصوفاً عند الجد ليصبح عند الحفيد فيلسوفاً، خاصة وأنّ ابن رشد لا يتردد في تسمية الفيلسوف عارفاً بالله؟ إنّ ابن رشد أضرب عن طريق التصوف لوجود موانع حالت دونه والانتصار لهذه الطريق، لكن ألم يقدم لنا ابن رشد فيلسوفه في إهاب صوفي، فيلسوف سيضرب إلى التصوف يستلهم منه كثيراً من هذه المعاني، لكن الثوب التي سيظهرها فيها لن يكون سوى ثوب فلسفي، وهو العمل الذي يذكرنا بما فعله ابن طفيل أيضاً في رسالته الفلسفية حي بن يقظان؟.

تجد هذه الفرضية سندها في مفهوم الفيلسوف عند ابن رشد، مثلما تجده في هذا التقابل الذي أعلن عنه ابن رشد بين الظاهر والباطن في الفلسفة، وتجده في موقف ابن رشد من الصوفية بوجه عام، ومتصوفة زمانه بوجه خاص، كما تجد سندها أخيراً في فزع ابن رشد أكثر من مرة في كتابه الفقهي "بداية المجتهد" إلى ما أسماه "الذوق الفقهي".

⁸⁴ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

⁸⁵ - ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تح محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 153

لنسجل، قبل ذلك، أنّ موقف ابن رشد من الصوفية لم يكن موقفاً سلبياً كما تبادر إلى ذهن الكثيرين. ذلك أنّ ابن رشد لا يتخرج من الإشارة إلى مقالات الصوفية إشارة مثنى ومنتصر، كما يفعل عند حديثه عن ماهية الذات الإلهية التي يدل عليها عند الصوفية - كما يقول - الاسم الأعظم.⁸⁶ وكذلك عند معالجته إشكال العلم الإلهي وتقسيمه الوجود إلى وجودين: وجود أشرف ووجود أخس، وأنّ الوجود الأشرف هو علة الأخس، مفسراً بذلك معنى قول القدماء: "إنّ الباري سبحانه هو الموجودات كلها والمنعم بها والفاعل لها" ثم مفسراً هذا كله بقوله: "ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو" جاعلاً هذه المعرفة "من علم الراسخين بالعلم".⁸⁷

يؤكد تلمذ ابن رشد للطريق الصوفي، في نظرنا، قرائن متعددة أحصينا بعضاً منها، ونفصل القول فيها وفي غيرها، مما يقربنا أكثر من جانب طريف من شخصية ابن رشد:

أ- موقف ابن رشد من متصوفة زمانه:

عاش ابن رشد في عصر كثر فيه الصلحاء واشتد فيه الاهتمام بالتصوف إلى درجة أنّ القرن السادس الهجري، وهو قرن ابن رشد، أصبح يعتبر العصر الكلاسيكي للتصوف المغربي، وهو العصر الذي أصبح مرجعاً لمن جاء بعده من المتصوفة.⁸⁸ وابن رشد سيلتقي ببعض الصوفية ويعاصر بعضهم ويصاحب بعضاً منهم ويتلمذ له بعضهم:

- فممن لقي، وكان حريصاً على اللقاء به، محي الدين بن عربي الذي فتح الله عليه من العلم من غير نظر ولا قراءة، بل من خلوة خلا بها كما قال عن نفسه وشهد له بها ابن رشد.⁸⁹ وموقفه من ابن عربي يدل، من جملة ما يدل، على تقدير عميق لشخص هذا الصوفي ورغبة كبيرة في مطابقة تجربته الفلسفية مع تجربة صوفية أندلسية عريقة لمتصوف ناشئ يشهد لابن رشد بالإمامة.⁹⁰ وبحثاً عن سند صوفي لتجربته الفلسفية نشداناً لأطمئنان نفسي لما عنده من علم ومعرفة.⁹¹

⁸⁶ - انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، تح مورييس بويج دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، ص 364

⁸⁷ - ابن رشد، المرجع السابق ص 463

⁸⁸ - عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع نماذج من ق 10 هـ، أطروحة جامعية مرقونة بكلية الآداب بمكناس، ص 71

⁸⁹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهرسه أحمد شمس الدين، الجزء الأول منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان ص 490، وص 235

⁹⁰ - يقول ابن عربي: هذا الإمام وهذه أعماله *** يا ليت شعري هل أتت أماله.. "الفتوحات المكية"، المرجع السابق، ص 235

⁹¹ - سأل ابن رشد ابن عربي: "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟. ومما قاله ابن رشد مخاطباً ابن عربي: "هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله أننا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالِق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برويته." المرجع السابق والصفحة نفسها.

- وممن عاصر، دون أن يلقي شخصه، أبو العباس السبتي، وموقفه من هذا المتصوف يدل على حرصه على فهم مواقف صوفية زمانه وتحسُّس مذهبهم واستعانتهم بتلامذته على ذلك، وحرصاً على إرجاع الموقف الصوفي إلى موقف فلسفي سابق، فابن رشد يقرأ تجارب الصوفية قراءة فلسفية، حيث نجده لا يجد فرقاً بين تجربة أبي العباس السبتي وموقف فلسفي قديم، رغم أنّ أبا العباس السبتي كان يحاجج عن مذهبه بأيّات الكتاب العزيز.⁹²

- ومن الذين صاحبهم ممن كانت لهم اهتمامات بالرقائق صاحبه أبو بكر بن طفيل الذي تكشف قصته الفلسفية "حي بن يقظان" عن اهتمام عميق بالتصوف، وكذلك صاحبه أبو بكر بن الجد.⁹³

- ومن الذين تتلمذوا عليه ممن كانوا أنصاراً للتصوف أبو القاسم عبد الرحيم الخزرجي، رسوله إلى أبي العباس السبتي، وقد ترك أشعاراً ينحو في بعضها منحى صوفياً.⁹⁴

ب- مقدمات الطريق الصوفي والنظر الفلسفي:

يتحدث ابن رشد في فصل المقال عن المقصود الذي يرومه الشرع، فيجده في "تعليم العلم الحق والعمل الحق"، ميرزاً أنّ المعرفة بالأفعال المفيدة للسعادة والمفيدة للشقاء هي موضوع العلم العملي، وهو الجزء الثاني من الفلسفة كما فهمها الأسلاف. ويقف ابن رشد عند هذه الأفعال ويقسمها إلى قسمين: قسم يتعلق بـ"الأفعال الظاهرة البدنية التي تشكل موضوع الفقه"، ثم قسم يتعلق بالأفعال النفسانية، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع. وقد اعتبر أبو حامد أنّ هذا القسم الأخير يشكّل موضوع الزهد وعلوم الآخرة، وأفرد له سفره "إحياء علوم الدين" بعدما رأى الناس أضربوا عن هذه العلوم وخاضوا في الفقه، في حين أنّ الزهد "أملك للتقوى التي هي سبب السعادة".⁹⁵ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ابن رشد، وهو يرمي إلى كتاب الإحياء إيماءة مثنى، هو أقرب إلى "جده" منه إلى موقف شيخه المازري من هذا السفر.

إنّ المتأمل في هذه المعطيات، يرى أنّ ابن رشد لا يجد غضاضة في الاعتراف بضرورة علوم الآخرة للسعادة، منتصراً لطريق الزهد، مثنياً ضمناً صنيع أبي حامد، وكأنه يعتبر ذلك من مقدمات النظر الفلسفي، وما يؤكد هذا الأمر

⁹² - يحكي أبو القاسم الخزرجي أنّ أبا الوليد بن رشد بعثه من قرطبة، وقال له: إذا رأيت أبا العباس السبتي بمراكش، فانظر مذهبه وأعلمني به. قال: فجلست مع السبتي كثيراً إلى أن حصلت مذهبه، فأعلمته بذلك. فقال لي أبو الوليد: هذا رجل مذهبه أن الوجود يفعل بالوجود، وهو مذهب فلان من قدماء الفلاسفة. انظر: ابن الزيات، التشوف، أخبار أبي العباس السبتي، تح أحمد توفيق منشورات كلية الآداب بالرباط، 1984، ص ص 453-454.

⁹³ - الذيل والتكملة، السفر السادس، تح إحسان عباس، ط1، دار الثقافة، بيروت، 1956، ص 326.

⁹⁴ - الذيل والتكملة، السفر السادس، ص 22.

⁹⁵ - ابن رشد، فصل المقال، نشرة الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ص 115.

اعتباره إماتة الشهوات أساساً من أسس النظر العلمي،⁹⁶ وهو فعل لا يكون بغير زهد، وما يؤكد ممارسة فيلسوفنا للزهد بعض الفضائل الشكلية التي ميزت شخصه، منها ورعه الذي عرف به سواء في اختياراته العلمية، حيث نجده في البداية مع الأورع على الأقيس⁹⁷، أو في حياته حيث عرف بالورع والزهد، وهو ما شهد له به تلميذه أبو بحر بقوله عنه "ورع لا يعارضه من أنهلّ بالنسك عارضه، وانقباض عن الدنيا لا يساجله من طفحت بأسرار الخشية مراجله"⁹⁸، وهو ما تجليه رثاة لباس ابن رشد،⁹⁹ وتواضعه الكبير وخفضه لجناحه، رغم شرفه الذي عرف به.¹⁰⁰ وشدة تحرجه من نقد الغزالي حين أكد على أنه لم يكن يستجيز نقد أبي حامد لولا محبته للحق.¹⁰¹

وبممارسة فعل الزهد تتحقق الفضيلة و"لا سبيل لحصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة"¹⁰²، ويتحقق الفضيلة يحصل الكمال الخلفي، وهو شرط للكمال النظري¹⁰³، وبين الكمال النظري والاتصال ب"الخير الأسمى" بعبارة أرسطو أوثق الأسباب، بل لعل هذا الكمال النظري لا يتحقق إلا بالاتصال، وهو ضرب من ضروب المشاهدة الصوفية، إلا أنه يفتقر إلى "زيادة وضوح وعظيم التذاذ" إذا نحن استعرنا عبارة صاحب ابن رشد، أبي بكر بن طفيل. لكن ألا يمكن أن يكون ابن رشد قد أفضى، فعلاً، إلى المشاهدة الصوفية؟

يبدو من بعض القرائن أنّ ابن رشد لم يكن بعيداً عن المجاهدات الصوفية وما تفضي إليه من مشاهدات، ذلك ما يمكن أن يفهم من قوله: "وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه" عند نهاية حديثه عن الطريق الصوفي.¹⁰⁴ ومفهوم الاعتبار، في هذا السياق، أقرب إلى المعنى الذي يستند عليه الصوفية منه إلى المعنى الذي حرص على ضبطه في "فصل المقال"، فنحن هنا مع العبور من الشيء إلى غيره ومن ظاهره إلى سره¹⁰⁵، وهذا العبور هو انتقال من حال إلى حال، وكأنّ ابن رشد هنا انتقل من حال السامعين بالتجربة الصوفية إلى حال المعابنين لها، فعبر الظواهر إلى الباطن، حتى تبينت له حقيقة هذه التجربة، فرأى رأي العين ما لا يستطيع أن يكابر فيه إلا مجادل غير منصف، فأصبح وكأنه يتمثل بقول الشاعر:

⁹⁶ - مناهج الأدلة، نشرة محمود قاسم، ص 149

⁹⁷ - البداية، ج 3، ص 161

⁹⁸ - ص 133، وانظر: نص المقامة جميعها التي أنشأها أبو بحر في ابن رشد وأبنائه، في ابن رشد الحفيد، ص ص 128-139

⁹⁹ - كما سجل ذلك ابن أبي أصيبعة عن أبي مروان الباجي، عيون الأنباء، ج 3، ص 132

¹⁰⁰ - التكملة، ص 554

¹⁰¹ - التهافت، ص 209 وص 410 وص 430

¹⁰² - تهافت التهافت، ص 514

¹⁰³ - ابن رشد، الضروري في السياسة، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1998 ص 155

¹⁰⁴ - مناهج الأدلة، ص 177، وقارن بداية المجتهد، ج 3، ص 199

¹⁰⁵ - مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تح عبد العزيز السيروان، عالم الكتب، 1950، ص 161

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فحديثه عن التصوف، من خلال هذا الاعتبار الذاتي، يمكن أن يكون حديث تجربة شخصية، شاهد فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، تجربة لا نعرف عنها شيئاً ما عدا هذه الإشارات الدالة التي تبادلها مع ابن عربي. فمن هذه الإشارات يلوح لنا أنّ الفيلسوف عند ابن رشد ليس غريباً عن المجاهدة، وإن ظلّ أمام الملام أقرب إلى مجاهدة التقوى، وإلى مجاهدة الاستقامة أكثر من مجاهدة الكشف التي هي أخص خصائص المعرفة الصوفية إذا نحن فزعنا إلى التمييز الخلدوني في هذا الشأن،¹⁰⁶ وإن كان محي الدين بن عربي قد نسب إلى ابن رشد العلم "بما خصّ الله عباده من النبيين وأتباعهم من الأولياء من العلم بالله من جهة الفيض الإلهي الاختصاصي الخارج عن التعلم المعتاد من الدرس والاجتهاد ما لا يقدر العقل من حيث فكره أن يصل إليه"¹⁰⁷ ما يؤكد عدم غرابة التجربة الصوفية عن الروح الرشدية.

عاش أبو الوليد مقبلاً على النظر العقلي لفهم الكون من حوله، ممارساً للمجاهدة للتطلي بالفضائل، ولعل اشتراطه هذين الفعلين؛ الأخلاقي والفكري، في شخص الفيلسوف، هو ما حدا به إلى أن يضيف على الفيلسوف اسماً اعتبره الصوفية من أسمائهم الخاصة، وهو "العارف بالله". إنّ لهذا الاسم الذي اختاره ابن رشد للإشارة إلى الفيلسوف¹⁰⁸، وهو الاسم الذي ورد في فتوى الجد، دلالاته في هذا السياق، إذ يبدو أنّ ابن رشد يريد لعارفه أن يكون فيلسوفاً ذا عمق صوفي، فجمع له بين مقدمات الطريق الصوفي ونهايات الكمال النظري قبل أن يقذف به في أتون الكشف الصوفي.

ج- عن الزوج ظاهر - باطن:

يوظّف ابن رشد كثيراً من مفاهيم التصوف وآلياته في سبيل المعرفة الفلسفية، ومن أهم هذه المفاهيم مفهوم الظاهر والباطن، ويُعتبر مفهوم الظاهر والباطن من المفاهيم الأساسية للتقليد الصوفي، ويبدو أنّ ابن رشد نقلهما من معناهما الصوفي إلى معنى فلسفي، فصرف المدلول الصوفي للباطن، واستبدل به مدلولاً

¹⁰⁶ - يميز ابن خلدون بين أنواع ثلاثة من المجاهدات:

- مجاهدة التقوى، وهي الوقوف عند حدود الله (ص75) ورعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده، مراقباً أحوال الباطن (ص92)
- مجاهدة الاستقامة: وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها، حتى تنهذب بذلك وتحقق به، فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة... وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس ومداواتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى ومقابلة كل خلق يحسن من نفسه وهواه، والميل إليه والاعتداد به، بارتكاب ضده الآخر... ثم مع هذا العلاج لا بد من الصبر على مرارته" (76-77)

- مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة، حتى يحصل للروح ما سيقع بعد الموت من المطلع أو ما يقرب من ذلك... (ص82). انظر: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح محمد مطيع الحافظ، دار الفكر دمشق- سورية، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان، ط1، 1996

¹⁰⁷ - الفتوحات المكية، المرجع السابق، ص 490

¹⁰⁸ - فصل المقال، ص 89

فلسفياً، حيث يصير عنده هو معنى "البرهان"¹⁰⁹. لقد أسس الصوفية مفهوم الباطن، انطلاقاً من أثر مشهور يقول إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً¹¹⁰، واعتنى الصوفية بالباطن حتى أصبح علماء من العلوم، بل أصبح غاية العلوم.¹¹¹ وارتبط الباطن عند الصوفية بالأسرار التي لا ينبغي كشفها لغير أهلها؛ فالخرق كلّ الخرق بثّ العلم لغير أهله كما يقول أبو حامد¹¹²، فالعوام في غطاء الستر¹¹³ ويجب أن يبقوا كذلك، إذ ليس كلّ سر يكشف، ولا كلّ حقيقة تُعرض وتُجلى، ومن أفسى سر الربوبية فقد كفر.¹¹⁴

ليست هذه المعاني الصوفية بعيدة كلّ البعد عن تفكير ابن رشد، وإن كان الإهاب الذي سيخرجها فيه إهاباً يحرص على معقولية أكثر، ويتخذ مسحة فلسفية أوضح. سيؤسس أبو الوليد صرحه الفلسفي على هذا الزوج الصوفي: ظاهر/باطن، الذي يصبح مشروعاً في فضاء إنساني تختلف فيه فطر الناس في التصديق.¹¹⁵ وسيحرص على إعطاء الجمهور ما ينفعهم من ظواهر في نصوصه التي وجهها إليهم، وبخاصة "مناهج الأدلة" و"بداية المجتهد"، حيث يقدّم في الأول العقائد الواجبة وفي الثاني الأحكام الفقهية المشهورة، معتنياً بهذه الظواهر لتأثيرها الكبير في النفوس متجنباً تأويلها، حتى لا تفقد الشريعة أهميتها في حياة الناس.¹¹⁶ وسيتفرغ في كتب البرهان لما يعتقد الحقائق الخفية التي يجب ألا يطّلع عليها إلا العارفون بالله. هذا التمييز بين الظاهر والباطن عند ابن رشد، ليس تمييزاً بين الحكمة والشريعة، بل إنّ الشريعة نفسها تحمل هذا التمييز، فينقسم الشرع نفسه ظاهراً وباطناً، كما انقسم القرآن عند الصوفية إلى ظهر وبطن وحد ومطلع. وانقسام الشرع إلى ظاهر وباطن هو الذي سيسمح بهذا التلاقي بين الشرع والحكمة، عندما يتعارض ظاهر الشرع مع الحقيقة الفلسفية، فتدخل آلية التأويل من أجل الجمع بين الحقائق المتعارضة، بين الباطن الشرعي والبرهان الفلسفي. وهذه الحقائق المتعارضة ظاهراً المتوافقة باطناً هي السر سواء كان سرّاً شرعياً أو سرّاً فلسفياً، فهي من "العلم الذي لا سبيل إلى إفشائه" في غير مواضعه.¹¹⁷ من هذا العلم مثلاً "الكلام في علم الباري سبحانه" فهو مما يحرم إثباته في كتاب¹¹⁸، فهو إذن، من السر الفلسفي الذي هو أشبه بأسرار الصوفية التي منعوها عن الخلق.

¹⁰⁹ - انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ب.ت، ص 154

¹¹⁰ - انظر: الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تح عبد العزيز السيروان عالم الكتب، 1950، ص ص 160-161

¹¹¹ - الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج 1، 1982، ص 19

¹¹² - مشكاة الأنوار، ص 118

¹¹³ - انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة مصر، طبعة 1989، ص 157

¹¹⁴ - مشكاة الأنوار، ص 117

¹¹⁵ - فصل المقال، ص 98 و 100

¹¹⁶ - مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 173

¹¹⁷ - تهافت التهافت، ص 29

¹¹⁸ - التهافت، ص 356

فالفلاسفة والصوفية يلتقون في أنّ من العلم ما "لا يجب أن يكتب، ولا أن يكلف الناس اعتقاد[ه]،... ومن أثبتته في غير موضعه فقد ظلم، كما أنّ من كتمه عن أهله فقد ظلم".¹¹⁹ ولا يمكن أن يفهم الظلم هنا إلا في ضوء السياق الصوفي عند أبي حامد الذي يربط إفساء السر بالكفر، وهو ما سيحاكم ابن رشد نفسه على ضوءه أبا حامد، فيكاد يتهمه بتهمة قريبة من هذا المجال. لكنّ ابن رشد الفقيه، على خلاف الصوفية، لا يعتبر الظاهر قشوراً، بل إنّ الظاهر عنده قد يكون منبع المعرفة، ومن ثم حرصه عليه وكلفه به.¹²⁰

د- بين الذوق الفقهي والذوق الفلسفي:

نقدّم هنا فرضية تزعم أنّ مناداة ابن رشد، في "بداية المجتهد" بما أسماه "الذوق الفقهي"، تحمل مسحة صوفية ظاهرة، يمكن اعتبارها من آثار البيئة الفقهية الصوفية التي ترعرع فيها، خاصة وأنّ ابن رشد لم يضبط ما يعنيه بهذا المفهوم على غير عادته. وعندما يظل مفهوم ما عصياً عن التحديد، فإنّ الحرج يلازم تطبيقاته.

إنّ الدلالة العربية لكلمة ذوق ترتبط في الحقيقة بالمحسوسات، وتطلق كلمة ذوق على المعاني مجازاً¹²¹، ويربط المعجم الفلسفي الذوق بالتجربة الشخصية التي لا تنقيد بقواعد معينة، وتتدخل فيه الميولات¹²²، لكن هذا لا يعني أنّ الذوق الفقهي له علاقة بالاستحسان. فالاستحسان باعتباره "دليلاً ينقدح في نفس المجتهد لا تساعد العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره" هوس عند أبي حامد، "لأنّ ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه بالأدلة أو تزيفه".¹²³ إذا كان الذوق ليس استحساناً بهذا المعنى، فماذا يعني؟

أمّا أبو حامد الغزالي، الذي يبدو أنّ ابن رشد يستلهمه، فيتحدث عن ذوق الشعر الذي يفرّق به صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون، وهو ذوق يختص به قوم ويُحرم منه آخرون. فالذوق نوع من "إحساس وإدراك" وجداني يقوى عند بعض الناس، فيستخرجون منه "الموسيقى والأغاني والأوتار" ويعطل عند آخرين.¹²⁴ ومن جملة من يقوى الذوق عندهم الفقهاء، والمقصود: "المجتهدون"، لأنّ ابن رشد يعتبر الفقيه

¹¹⁹ - التهافت، ص 463

¹²⁰ - منى أبو زيد، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، ط 1، 2000، ص 172

¹²¹ - انظر: ابن منظور، لسان العرب، المجلد العاشر، دار الفكر، ص ص 111-112

¹²² - انظر: المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص 89

¹²³ - المستصفي، مرجع سابق، ص 173

¹²⁴ - الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تح عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، 1950، ص 167

مجتهداً، وعندما يستعمل الذوق في الفقه، فإنه يتحرك في فضاء هذه المسائل التي لم ينصب عليها دليل ولا ينتبه إليها من الفقهاء إلا خواصهم ممن خصّ بهذه الحاسة؛ حاسة الذوق، وهي أقرب إلى مفهوم الحدس المؤسس على المعرفة العلمية. فالمجتهد من الفقهاء، عند أبي حامد، له "في كل مسألة ذوق يختص بها"، ويفوّض الغزالي "ذلك إلى رأي المجتهد"¹²⁵، فكأنّ هناك منطقة فقهية لا يحكم فيها سوى الذوق الفقهي.

فالفقيه الذي له إمام كبير بالفقه قد تعترضه بعض المسائل التي لا يستطيع بيان دليل واضح عليها، مثل الناقد الذي ينصت إلى الشعر، فيجده جميلاً موزوناً دون أن يستطيع جلاء مواطن الجمال والوزن فيه. وكيف ما كان الحال، فنحن في مجال الفقه نشغل بملكة متعالية عن كل تحديد، ملكة تفسر بطريقة ذاتية سبباً من أسباب الاختلاف الفقهي وتؤسس لتصويب المجتهدين عنده¹²⁶، إنها ملكة تنقذ شرارتها من العمل الفقهي المضني، كما ينقذ "الحدس الصناعي" من عمل الطبيب وتجربته العلمية.¹²⁷ والذوق الفقهي هنا نوع من الحدس الصناعي الذي ينقذ من عمل الفقيه وتجربته الفقهية، لكن تفضيل ابن رشد تعبير "الذوق الفقهي" على "الحدس الصناعي" هو اختيار دال على ملكة عسية على التحديد¹²⁸، ملكة تنتمي إلى فضاء متعالٍ لعله هذا الفضاء الفقهي - الصوفي الذي ترعرع فيه ابن رشد.

سر نقد ابن رشد للتصوّف

لكن، إذا كان موقف ابن رشد من التصوّف موقفاً إيجابياً، فلم لم ينتقده ولم ينتصر له انتصاراً كاملاً كما فعل جده وأبو حامد من قبل؟

إنّ عدم الانتصار الصريح والمباشر للتصوف يفسره عند ابن رشد كون طرائق التصوف طرائق غير نظرية من جهة، وكون التعليم الصوفي ليس من التعليم الشرعي في شيء من جهة أخرى، ذلك أنّ التعليم الشرعي تعليم نافع للأكثر في حين أنّ التعليم الصوفي تعليم خاص يضرب إلى الباطن، ونحن، كما يقول أبو حامد الغزالي: "... لم نتعبد بالباطن، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد - صلى الله عليه وسلم - ظاهراً، إذ لا وقوف على الباطن..."¹²⁹.

¹²⁵ - المستصفي، ص 322

¹²⁶ - بداية المجتهد، ج 5، ص 11

¹²⁷ - انظر: ابن رشد، رسائل ابن رشد الطبية، تح جورج قناتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 330

¹²⁸ - يقول الغزالي: "ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيم معنى الذوق لم يقدرُوا عليه" المشكاة، ص 167

¹²⁹ - الغزالي، المستصفي من علم الأصول، طبعة محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1993، ص 148

ولكن هذا لا يعني أنّ كل تعليم غير شرعي تعليم مرفوض؛ فالتعليم الفلسفي هو أيضاً تعليم غير شرعي ولكنه تعليم مقبول، كلّ ما في الأمر أنه تعليم يجب حجب حبه عن غير أهله كالتعليم الصوفي، وإثباته في غير موضعه وتكليف الناس اعتقاده ظلم. ولعل هذا الموقف الرشدي من الدروس التي تلقاها أيضاً من "الأمر الغالب" في عصره؛ أي من كتب ابن تومرت الذي عُرف عنه العناية بها، فقد اطلع ابن رشد على مجموع "أعز ما يطلب" وشرح "العقيدة الحمرانية" التي أكد فيها ابن رشد "أنّ في الطريقة الجمهورية الاحتياط والسلامة من كل عيب والنجاة من كل تشويش وفتنة"، لأنّ المطلوب المواظبة على الوظائف الشرعية والالتزام بتعظيم الحقوق الإسلامية وسلوك الطريقة الحنفية السمحة والبعد عما يقدح عقائد المؤمنين.¹³⁰

إنّ غلبة التأمل الفلسفي على ابن رشد وغلبة مهنة القضاء وشخصية الفقيه عليه، كلّ ذلك سينتج لديه مواقف من المعارف التي تندّد عن التعليم الشرعي، فيقف من التصوف موقف السكوت لا موقف الرفض، ويبيد صرامة في إذاعة مقالات الصوفية في المدينة الإسلامية خيفة الفتنة، كما أبدى الموقف نفسه من مقالات المتكلمين والتصريح بمقالات الفلاسفة، كما علّمه التقليد الفلسفي الأندلسي خاصة مع ابن طفيل. لقد شطّ الصوفية في التأويل كما شطّ غيرهم من المتكلمين و"متفلسفة العصر" فأنشؤوا أقاويل غريبة عن المجتمع الإسلامي "بعيدة عن ظاهر الشريعة" كفيلة بإشاعة الفوضى العقدية¹³¹، لذا سيكون موقف القاضي صارماً، من هذه الأقاويل جميعها، انسجاماً مع مقصد الشارع الذي ما بعث إلا لرفع الاختلاف.¹³²

سكت ابن رشد، كونه فقيهاً، عن المعرفة الصوفية لأغراض عملية، ولأنّ في المعرفة الفقهية، التي هي معرفة قريبة من الناس، كفاية وخاصة عند من لا يرى من الفقهاء فرقاً بين الواجب والفضيلة، بل يُدخل الفضيلة في الواجب.¹³³ إنّ التصوف إذا لم يكن يغني عن الفقه، فإنّ الفقه يغني عن التصوف، كما يؤكد ذلك أقطاب الصوفية أنفسهم.¹³⁴ أمّا التصوف، فليس إلا فلسفة كمالية لعلم الفقه.¹³⁵ وابن رشد يدرك أنّ الفقه ذاته يقتضي الفضيلة العملية التي هي التقوى التي تتجسد في صحة النفس، وفي الصحة التي تترتب عليها السعادة

¹³⁰ - محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد، دراسة وثائقية، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، 1999، ص 48

¹³¹ - مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 251

¹³² - بداية المجتهد، ج 3، ص 87

¹³³ - بداية المجتهد، ج 2، ص 355

¹³⁴ - انظر: أحمد زروق، قواعد التصوف، صححه محمد زهري النجار، علي معبد فرغلي، دار الجيل بيروت، ط 1، 1992، ص 153

¹³⁵ - الحجوي، الفكر السامي، ج 2، ص 58

الأخروية،¹³⁶، ومن هنا تأكيده أنّ محاسن الأخلاق من الفقه تتبع¹³⁷ وانتصاره للمعرفة الفقهية وسكوته عن المعرفة الصوفية.

إنّ ابن رشد، وهو يربط الفقه بالفضيلة وبالأخلاق عموماً، يعي حدود الخطاب الفقهي في علاقته بمواضيع التصوف الأثرية، حيث يدرك أنّ الأمور الراجعة إلى الحكم الأخروي لاتهم الفقيه بالقصد الأول.¹³⁸ بالتالي، فهذا الجانب الذي يُفصل القول فيه التصوف هو جانب تحصل للفقيه منه كفاية إذا هو تناول الممارسة الفقهية في تكاملها وانتبه إلى مقاصدها، أمّا إذا اقتصر الفقيه على النظر إلى الأحكام نظرة مجردة عن مقاصدها، فإنّ كثيراً من الفقهاء يظهر فيهم قلة التورع لعدولهم عن المنفعة المقصودة بالشرعية، فيشوشون على المعرفة في عصرهم كلما تصدروا، سواء كانت المعرفة معرفة فقهية أو فلسفية أو صوفية، فيصبحون سهاماً للنقد من طرف الفقهاء كابن رشد الجدد، كما رأينا من قبل، وابن رشد الحفيد الذي يكثر عدد الفقهاء الذين كان الفقه سبباً لقلّة تورعهم، في حين أنّ الفقه يقتضي بذاته الفضيلة العملية¹³⁹ وكابن حزم الذي يصمهم بالفسق والانتساب إلى الفقه "اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم"¹⁴⁰، فعراًهم من كل فضيلة أخلاقية. كما يصبحون سهماً للصوفية كالغزالي في الإحياء الذي لم يترك وصف قدح في كتاب العلم إلا نبزههم به¹⁴¹، ومن طرف الفلاسفة.¹⁴²

لكن، لعل أكثر ما صرف ابن رشد - الفيلسوف عن التصوف أنه وجد في الفلسفة الحسنى وزيادة؛ فالفضيلة التي يندن حولها التصوف لا تغيب عن الاهتمام الفلسفي، حيث تُفصل الفلسفة القول فيها في أفق نظري يرضي طموح رجل غلبت عليه العبادة العقلية وطمحت همته إلى الفهم السببي العقلاني لكل الظواهر التي تحيط به، لأنه كان يؤمن أنّ العقل إدراك الأشياء بأسبابها، فكانت نظرتة إلى الفضائل نظرة فيلسوف كما كانت نظرتة إلى العبادة نظرة فيلسوف؛ فأحصى الفضائل ورتبها وعرف منزلتها في المدينة وأرشد إلى طرق حمل الناس عليها، لتصبح المدينة مدينة فاضلة، لا نظرة متصوف منشغل بالذات أكثر من انشغاله بهموم

¹³⁶ - فصل المقال، ص 121

¹³⁷ - بداية المجتهد، ج 2 ص 63، وبداية المجتهد، ج 5، ص 373

¹³⁸ - بداية المجتهد، ج 1، ص 343

¹³⁹ - انظر: ابن رشد، فصل المقال، نشرة ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت لبنان، ط 3، ص 34

¹⁴⁰ - انظر: ابن حزم، "رسالة التلخيص لوجوه التلخيص" ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تح إحسان عباس، ج 3 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1987، ص 173

¹⁴¹ - يتهم الغزالي الفقهاء بالنفاق (ص5)، والإقبال على الدنيا (ص42)، الإحياء، مرجع سابق. ويذهب طه عبد الرحمن إلى أنّ الأخلاقيين كانوا يتعرضون للمضايقة والمراقبة كلما وقع تقريب فقهاء الفروع وتوسيع نفوذهم. انظر دراسته: الإسهام المغربي في التراث الإسلامي إسهام أخلاقي، مجلة التاريخ العربي، العدد الرابع عشر، 2000، ص 24

¹⁴² - وانظر أيضاً نقد أبي الحسن العامري للفقهاء، الإعلام بمنابح الإسلام، ص 154. والكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، ص 90

مجتمعه وقضاياه. كما نبّه إلى أهمية العبادة العقلية المنصّبة على التأمل في الكون عوض هذه العبادة التي تجعل الصوفي منكفئاً طول الوقت على الذات وتكاد تصرفه عن الكون من حوله.¹⁴³ فإذا كانت الشريعة الخاصة بالحكماء، عند أبي حامد، هي علم طريق الآخرة، الذي "هو العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله - سبحانه وتعالى - وعن معرفة صفاته وأفعاله"¹⁴⁴، فإنّ هذه الشريعة عند ابن رشد هي العلم بالمصنوعات علماً تاماً لمعرفة الصانع معرفة تامة.

سكت ابن رشد عن المعرفة الصوفية لأسباب علمية وعمليّة، رغم تثمينه للطريق الصوفي، وتشبعه بروحه، وحرصه على مطابقة تجربته الفلسفية مع تجارب شيوخ الصوفية وأقطابهم الذين كان شيخهم الأكبر يكنّ تقديرًا كبيراً لأستاذه ابن رشد، وستظل العلاقة بين الرجلين علاقة غامضة ما دامت المعطيات التاريخية شحيحة في هذا المجال، وكلما كشف عن معطى اتضحت العلاقة أكثر..¹⁴⁵

أكمل ابن رشد مشروع جدّه على ثلاثة مستويات على الأقل:

- مستوى بيان هذه المحبة الطبيعية الموجودة بين العقل والشرع، وهي المحبة التي سيومئ إليها جدّه إيماء، ويعالجها الحفيد في "الفصل"، ونجدها له في "المناهج" و"التهافت"، في أفق إقامة علاقة حميمية بين الموروث الإسلامي والموروث الفلسفي اليوناني الذي سيرفع ابن رشد مستوى الاهتمام به إلى درجة النذب الشرعي.

- مستوى تقديم مادة عقديّة مستقاة من الكتاب العزيز، تشكل ما يمكن أن ننعته، إذا نحن استعرنا عبارة رشدية أثيرة بـ "الضروري في العقائد"، كما يمكن أن نصفه إذا نحن استعرنا عبارة لابن رشد الجد أنها "جملة أمور لا يسع جهلها، ولا يستقيم التفقه في فنّ من فنون الشرع دونها"¹⁴⁶، مادة مبنية على أسس من النظر والاستدلال، تكون بديلاً للنظر الكلامي، وتقرب هذه الشقّة التي ما فتئت تتسع بين الشريعة والحكمة بسبب كثرة التأويلات التي أدخلت على الشريعة، والتي أقيمت مقام الشريعة الأولى، في الوقت الذي مزّقت فيه هذه التأويلات الشرع وأبعدته عن موضعه الأول، وأفسدت ما بينه وبين الحكمة من ودّ طبيعي.

¹⁴³ - يقول أبو حامد الغزالي: "الصوفية لم يحرضوا على تحصيل العلوم ودراستها وتحصيل ما صنّفه المصنفون في البحث عن حقائق الأمور، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكلّ الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك، فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت، وظهرت له الحقائق" انظر: ميزان العمل، تح سليمان دنيا دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب 38، ط 1، 1964، ص 223

¹⁴⁴ - إحياء علوم الدين، ج 1، ص 20

¹⁴⁵ - أفكر هنا على الخصوص بما يوجد على النسخة التركية لبداية المجتهد من قراءة محي الدين بن عربي لها على ابن رشد، كما ذكر الأستاذ محمد حجي في مقاله القيم عن ابن رشد. مرجع سابق.

¹⁴⁶ - ابن رشد الجد، المقدمات الممهّدة، مرجع سابق، ص 10

- مستوى تقديم مادة فلسفية للعارفين بالله، أهل البرهان عند ابن رشد الذين يستمدون المدد الإلهي بواسطة أعمال البراهين¹⁴⁷ كما يستمد الصوفية مددهم الإلهي بواسطة تجردهم، مادة يمكن القول إنها تشكل الضروري في القول الفلسفي، تكشف عن الجانب المشرق في هذا القول، وتخلص القول الفلسفي مما علق به من أوهام وأباطيل تجعله مصطدماً بالشرعية، نشازاً في المجتمع الإسلامي، وقذى في أعين الجمهور، وهو ما فعله في "التهافت" الذي يمكن اعتباره، بجهة ما، استمراراً لهموم "فصل المقال" وإشكالات "مناهج الأدلة".

خاتمة:

إنّ إكمال ابن رشد لمشروع جده، والانتقال إلى فعل التفلسف والاستغراق فيه، هذا الاستغراق الذي كاد يكون كلياً، ما كان ليتحقق لولا هذه الشخصية العلمية التي غلب حبها على أهل الأندلس، مع مجيء الموحدين، والتي أصبحت كتبها ذائعة بين مثقفي العصر، وأثرت فيهم تأثيراً بليغاً، والتي لا يستبعد أن يكون ابن رشد قد نشأ على حبها وكرع من معين مصنفاتها تقليداً، قبل أن يتخذ منها مسافة نقدية، ليثمر هذا كله هذه الكتب العلمية التي خلدت اسم الحفيد في الفقه والفلسفة على السواء. أقصد شخصية أبي حامد الغزالي الذي كان أثيراً عند ابن رشد الجد¹⁴⁸، وهو موضوع لحديث طريف، لأنه سينقل ابن رشد الفقيه من عالم فقهي ضيق إلى عالم فلسفي أوسع، حيث لن يخفي ابن رشد في أكثر من مناسبة أفضلية الممارسة الفلسفية على الممارسة الفقهية؛ فالفلسفة أفضل منزلة من الفقه عنده، إذ إنّ الحياة الفلسفية أوسع من الفقه، ويؤكد ذلك ما يراه فيلسوفنا من أنّ الفيلسوف أكمل من الفقيه، وأنّ أفضل أصناف الناس هم الفلاسفة¹⁴⁹ وأفضل أنواع المدن هي المدن التي تدبرها الحكمة. فضلاً عن ذلك، فالفلسفة توجد في المدينة من جهة الأفضل. أما الفقه، فيوجد في المدينة من جهة الضرورة¹⁵⁰، وما كان من جهة الأفضل فهو أفضل ممّا هو من جهة الضرورة¹⁵¹. إنّ الفلسفة، كحكمة إنسانية¹⁵² لا تدانيها منزلة صناعة الفقه كممارسة عملية يقصد بها الحكم على أفعال المكلفين وتوجيههم.

¹⁴⁷ - مناهج الأدلة، ص 163

¹⁴⁸ - انظر دفاع ابن رشد عن الغزالي ضد تكفير ابن الأبيري له في مسألة الروح، مسائل ابن رشد، تح التيجاني، ص 346

¹⁴⁹ - يقول ابن رشد: [الإنسان حيوان فلسفي "حدّ يصدق فقط على أفضل أصناف الناس"] انظر: تلخيص الجدل، تح محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 363

¹⁵⁰ - ابن رشد: الضروري في السياسة، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 101

¹⁵¹ - المرجع السابق، ص 149

¹⁵² - يورد ابن رشد قولاً لسقراط ذا دلالة عميقة، يمكن أن يضيء تصور ابن رشد للحكمة، يقول سقراط: "إنني لست أقول لكم إنّ حكمتكم هذه الإلهية أمر باطل، ولكن أقول إنني حكيم بحكمة إنسانية" انظر:

تلخيص الحس والمحسوس، تح بلومبرج الأكاديمية الأمريكية للعصور الوسطى، كامبردج، 1972، ص 73-74

لكنّ هذا الفصل الظاهر بين الفلسفة والفقه، والذي تبدو فيه منزلة الفلسفة أشرف، لا يغض كثيراً من الأهمية التي احتلها الفقه في الممارسة العملية، بل والممارسة العلمية أيضاً عند ابن رشد. بل إنه يمكن القول، إنّ شخصية ابن رشد الفقيه تحضر في قلب القول الفلسفي الخالص من خلال انتصارها، فيما بعد الطبيعة، للأقاويل العادلة.¹⁵³ فضلاً عن ذلك، فالمشروع العلمي عند ابن رشد هو مباحث في العقل، سواء اتخذ مجاله الفلسفة أو السمع، وسواء كان فقهاً أصغر أو أكبر، فوحدة الاشتغال الرشدي في الفقه والفلسفة تتأسس على فهم خاص للعقل يعرضه في كتبه التي أنشأها ابتداءً.¹⁵⁴ فالعقل هو إدراك الموجودات بأسبابها، وهذا العقل حاضر في قلب الفلسفة، ولكنه حاضر أيضاً وبقوة في قلب المعرفة الفقهية. بالإضافة إلى ذلك، فالكتابة الرشدية تلحمها مفاهيم كثيرة يتقاطع فيها الفقه والفلسفة، مثل مفهوم الكافي والتذكرة والأشهر والكلي والجمع، كما أنّ هناك مفهوماً فقهياً آخر وظّفه الغزالي في قراءته للنص الفلسفي، واشتغل عليه ابن رشد كثيراً في كتاباته العلمية، وهو مفهوم "المقصد" الذي سيصبح علماً على معرفة شرعية قائمة بذاتها. فحرص ابن رشد على تحري المقاصد؛ الأسرار والغايات والأهداف، من الأقاويل الفلسفية ثابت في الكتابة الرشدية، وهو ما يسلكه كثيراً في شروحه على المعاني كما سمى بعضاً من كتاباته¹⁵⁵، وهي مفاهيم تظهر ما يمكن أن تكون فعلته آلية الاشتغال الفقهي في ابن رشد الفيلسوف.

لكن لعلّ الوجه الحي المتحرك لهذه العلاقة بين الفقه والفلسفة هو أنّ الفيلسوف المسلم هو فقيه ضرورة؛ فرغم النخبوية التي تميز الفيلسوف، فإنّ حاجته إلى المشاركة في المدينة حاجة ماسّة، وهو الأمر الذي يمتنع عليه إذا كان لا يقتسم صورة معرفية كلية أو جزئية مع ساكنة المدينة، وهو ما يقدمه الفقه في مجتمع تعتبر حضارته "حضارة فقه" كما قال الأستاذ الجابري، ويعتبر فيه النظام الفقهي "أهم نظام معرفي متكامل أخرجته العربي للناس"¹⁵⁶. فالفيلسوف باعتباره يملك معرفة برهانية ويملك القدرة على التبليغ والتفهيم لخبرته بالطرق المنطقية قريب من الناس ويجعل الفلسفة في خدمة الجمهور "للضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل والفضيلة واعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني"،¹⁵⁷ وهو ما فعله في "بداية

¹⁵³ - ابن رشد: مقالة الزاي من تفسير ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص71، و د. محمد المصباحي: أنحاء الوحدة وتجلياتها عند ابن رشد" أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، 1996، مرقونة بكلية الآداب بالرباط. ص184. والوجه الآخر لحدائث ابن رشد، مرجع سابق، ص 65

¹⁵⁴ - انظر ابن رشد: تهافت التهافت، تح مورييس بويج دار المشرق بيروت، ط2، 1987، ص 215، وص 338، وص 339، وص 479، وص 522

¹⁵⁵ - ابن رشد: كتاب السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، 1972، ص 177

¹⁵⁶ - حسن عبد الحميد عبد الرحمن، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، حوليات كلية آداب جامعة الكويت، الحولية الثامنة، 1407-1408هـ، 1986-1987، ص 14

¹⁵⁷ - ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، مرجع سابق ص8، وقران مع الفارابي: كتاب الجدل ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيع العجم، الجزء الثالث، كتاب الجدل دار المشرق بيروت، 1986، ص ص 36-37

المجتهد"، إذ لم يكتف ابن رشد ببيان ما في الملة من آراء بل عكف على بيان ما في الملة من أفعال كذلك. فالوجه الحي لعلاقة الفلسفة بالفقه هاهنا هو علاقة الفيلسوف بالجمهور.

إذا أردنا أن نُجمل موقف ابن رشد من علاقة الفقه بالفلسفة قلنا: إنّ هذا الموقف يتأسس عنده على أنّ المعرفة البيانية الإسلامية لا يحتاج في معرفتها سوى لقدر قليل من المعارف كافية في الحياة السعيدة لـ"المسلم بالحقيقة"، وهو ما لا يسع المسلم جهله من المعرفة الفقهية وأدواتها الضرورية، وهو ما قدّمه في كتبه البيانية المعروف منها والمجهول. أمّا المعرفة الفلسفية، فهي المعرفة الجديرة بأن يشغل الإنسان بها عمره، وهي بجهة ما كمال للمعرفة الفقهية، وإذا نحن أردنا الاستئناس بعبارة لابن سبعين قلنا: إنّ البداية فقهية والنهاية فلسفية.¹⁵⁸ ومن هنا فالفلسفة أفضل. لكن لا حياة اجتماعية بدون فقه؛ أي بدون قانون، وهو ما أدركه ابن رشد، وعاشه علماً وعملاً بفضل التأثير القوي لأسرته الفقهية وانفتاحه على علوم الأوائل.

¹⁵⁸ - يقول ابن سبعين: "والصوفي يعتقد أنّ البداية فقهية والنهاية صوفية" انظر: **بد العارف**، تحقيق وتقديم جورج كتورة، دار الأندلس - دار الكندي بيروت، ط1، 1978، ص 95



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com