

نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم

الأستاذ الدكتور
خالد كبير علال

للنشر والتوزيع

الوراق

www.alwaraq-pub.com



نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع و العقل و العلم

- قراءة نقدية تكشف حقيقة فكر ابن رشد -

أ.د. خالد كبير علال



الطبعة الأولى

2014

كل الحقوق محفوظة

١٨٩،٦٥

علال، خالد كبير

نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحقبة على ضوء الشرع والعقل والعلم/
خالد كبير علال .. عمان مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع ، ٢٠١٣ .
() ص .

ر.أ. : (٢٩٤٤ / ٨ / ٢٠١٣) .

الواصفات : /الفلسفة الاسلامية// الفلاسفة/

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

جميع حقوق الملكية الأدبية محفوظة ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إدخاله
على الكمبيوتر أو على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر والمؤلف خطياً

ISPN : 978 - 9957 - 33 - 362 - 1 (ردمك)

مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع

شارع الجامعة الأردنية - عمارة العساف - مقابل كلية الزراعة - تليفاكس 6 5337798 00962
ص . ب 1527 تلاع العلي - عمان 11953 الأردن

e-mail : halwaraq@hotmail.com

www.alwaraq-pub.com - info@alwaraq-pub.com

**نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد
على ضوء الشرع والعقل والعلم**

المحتويات

الصفحة

الموضوع

9

-المقدمة :

الفصل الأول

نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة

- أولا : معنى التأويل : لغة، و شرعا، و اصطلاحا . 13
- ثانيا : مفهوم التأويل و أسبابه عند ابن رشد . 15
- ثالثا : نماذج من تأويلات ابن رشد للشريعة . 22
- رابعا : من تناقضات ابن رشد في موقفه من التأويل . 48
- خامسا : هل قال ابن رشد بالحقيقتين؟ . 53
- سادسا : موقف بعض أهل العلم من التأويل الرشدي . 61

الفصل الثاني

نقد موقف ابن رشد في موضوع وجود الله و صفاته و خلقه للعالم

- أولا : نقد موقف ابن رشد من الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله تعالى 69
- ثانيا : نقد موقف ابن رشد من صفات الله تعالى . 76
- ثالثا : نقد موقف ابن رشد من قضية خلق العالم و أزليته . 125

الفصل الثالث

نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية و مذهب أهل الحديث و مواضع أخرى

- أولا : نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية . 153
- ثانيا : نقد موقف ابن رشد من مذهب أهل الحديث . 165
- ثالثا : نقد موقف ابن رشد من قضية الهداية و الضلال . 172
- رابعا : نقد موقف ابن رشد من وجود الشر في العالم . 180
- خامسا : نقد ابن رشد في استخدامه لبعض المصطلحات . 183

الفصل الرابع

نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة و خلود النفس و طبيعيات أرسطو

189 أولا : نقد موقف ابن رشد من النفوس بعد موتها .

197 ثانيا : نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة .

201 ثالثا : نقد موقف ابن رشد من طبيعيات أرسطو .

الفصل الخامس

نقد موقف ابن رشد من البرهان الأرسطي و مكانة صاحبه العلمية

223 أولا : نقد موقف ابن رشد من دعوى برهانية فلسفة أرسطو .

244 ثانيا : نقد موقف ابن رشد من المنطق الصوري .

261 ثالثا : نقد موقف ابن رشد من الجدل و الاستقراء و قياس

التمثيل

279 رابعا : نقد موقف ابن رشد من مكانة أرسطو العلمية .

الفصل السادس

نقد موقف ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة

311 أولا: عرض و نقد لأراء ابن رشد في العلاقة بين الشريعة

و الفلسفة

319 ثانيا : نقد وسائل ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة .

331 ثالثا : مواقف أهل العلم من عمل ابن رشد في العلاقة بين

الشريعة و الفلسفة

345 رابعا : أسباب تقرير ابن رشد لتلك العلاقة و أهدافه منها،

و تقييمنا له .

الصفحة

الموضوع

الفصل السابع

خصائص فكر ابن رشد و تراثه العلمي

351

أولا : الخصائص العامة لفكر ابن رشد .

392

ثانيا : نظرة نقدية عامة في تراث ابن رشد العلمي

403

- الخاتمة

407

-المصادر و المراجع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة والسلام على أشرف المرسلين، محمد بن عبد الله، و على آله و صحبه أجمعين، و بعد: خصصتُ كتابي هذا لنقد فكر الفيلسوف أبي الوليد بن رشد الحفيد (ت 595هجرية)، و عنوانه الكامل: نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع و العقل و العلم. و قد قررتُ الكتابة فيه بعدما أنجزت كتابا في نقد فكر الباحثين محمد أركون، و محمد عابد الجابري⁽¹⁾، فتبين لي أن الباحثين و كثيرا من العلمانيين المعاصرين يعتمدون كثيرا على فكر ابن رشد، و يُبالغون في مدحه و تعظيمه، و توجيهه لخدمة مصالحهم المذهبية و المادية من جهة، و تحريف دين الإسلام، و فهم المسلمين له من جهة أخرى. فاقتنعتُ بأنه أصبح من الواجب القيام بدراسة نقدية تمحيصية صارمة لفكر ابن رشد الحفيد، للكشف عن حقيقته من حيث الصواب و الخطأ، و الضعف و القوة، و البناء و الهدم، و النفع و الضرر، و الموافقة للشرع و مخالفته. فجاءت دراستنا هذه لتكشف عن ذلك، و تضع فكره في المكان المناسب له و اللائق به، و سيتبين ذلك جليا في كتابنا هذا إن شاء الله تعالى.

و سنعتمد -في نقدنا لفكر ابن رشد- على المنهج النقدي التمحيصي القائم على الاحتكام إلى النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، من دون إفراط و لا تفريط، و بلا تعاطف و لا تبرير، مع الالتزام بالموضوعية و الحياد العلميين، فلا نكذب عليه، و لا نقوله ما لم يقل، و لا نحرف كلامه، و لا نُدلل كما دله المدللون المعاصرون.

(1) هذا الكتاب عنوانه: الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون، و محمد عابد الجابري، و قد تأخر نشره بسبب عوائق النشر، لكن يبدو أنه في طريقه إلى النشر قريبا إن شاء الله تعالى.

و ربما يقول بعض الناس: إن مؤلف هذا الكتاب تجاوز حدود تخصصه و لم يحترمه، بتأليفه لهذا الكتاب في نقد فكر ابن رشد الفلسفي. فأقول: إنني كمؤرخ و باحث و ناقد، لم أتجاوز حدودي، و لا خرجتُ عن تخصصي، فأنا متخصص في تاريخ الفكر الإسلامي -خلال العصر الوسيط- والجانب الفلسفي جزء لا يتجزأ من تاريخ هذا الفكر، وابن رشد نفسه من فلاسفة ذلك العصر. فدراستي هذه هي من صميم تخصصي، و من ينكر عليّ ذلك فيبني و بينه الدليل لا الرجال.

و أما بالنسبة للمصادر، فقد حرصتُ على الاعتماد أساسا على كتب ابن رشد نفسه، فجمعتُ منها عددا كافيا-في عمومه- لنقد فكر ابن رشد، منها: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، و الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، و تهافت التهافت، و تلخيص ما بعد الطبيعة، و الآثار العلوية، و تلخيص الآثار العلوية، و تلخيص السماء و العالم، و رسائل ابن رشد الطبية، و رسالة النفس، و تلخيص السفسطة، و تلخيص الخطابة، و تلخيص كتاب الجدل، و تلخيص كتاب السياسة، و تلخيص الحس و المحسوس، و تلخيص كتاب البرهان.

و أخيرا أرجو أن أوفق لإظهار حقيقة فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، ليكون عملي هذا خطوة إيجابية بناءة في إطار نقد العقل المسلم من خلال تاريخ الفكر الإسلامي. فأسأل الله تعالى التوفيق و السداد، و الإخلاص في القول و العمل، و أن ينفع بعلمي هذا مؤلفه و ناشره قارئه، و كل من سعى في إخراجه و توزيعه، إنه تعالى سميع مجيب، و بالإجابة جدير، و على كل شيء قدير .

د. خالد كبير علال

الفصل الأول

نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة

- أولاً: معنى التأويل: لغة، وشرعا، واصطلاحا .
- ثانياً: مفهوم التأويل وأسبابه عند ابن رشد.
- ثالثاً: نماذج من تأويلات ابن رشد للشريعة.
- رابعاً: من تناقضات ابن رشد في موقفه من التأويل .
- خامساً: هل قال ابن رشد بالحقيقتين؟
- سادساً: موقف بعض أهل العلم من التأويل الرشدي.

الفصل الأول

نقد موقف ابن رشد في تأويله للشريعة

اتبع ابن رشد الحفيد⁽¹⁾ (ت 595 هجرية) أسلافه المؤولين من الفلاسفة والمتكلمين، في تأويلهم للنصوص الشرعية، لتتفق مع اتجاهاتهم واختياراتهم المذهبية المخالفة للشرع. ويُعد هو-أي ابن رشد- من أكثرهم اهتماماً بالتأويل، وممارسة له. فما هو مفهومه للتأويل؟ وما هي تفاصيل مذهبه فيه؟.

أولاً: معنى التأويل: لغة، وشرعاً، واصطلاحاً:

ذكر ابن منظور الإفريقي أن معنى التأويل في اللغة العربية هو: التفسير، والتدبير، والتقدير، ومآل الشيء الذي يصير إليه. وعبارات: التأويل، والمعنى، والتفسير معناها واحد⁽²⁾. وأما معناه في الشرع، فله معنيان: أولهما حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَتَابَتَ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ -سورة يوسف: 100- و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا مِنَّا بِالْحَقِّ﴾ -سورة الأعراف: 53-، بمعنى يوم يأتي حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد. والمعنى الثاني هو: التفسير والبيان،

(1) اسمه الكامل هو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، كان مالكي الفروع، فلسفي أرسطي الأصول، له مؤلفات كثيرة في الفلسفة وغيرها، وكان دائم الاشتغال بطلب العلم. ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، حققه محمود الأرنؤوط، دمشق، دار ابن كثير، 1991 ن ج 6 ص: 522-523.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، ج 11 ص: 32. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص: 1244.

والتعبير عن الشيء، كقوله تعالى: ﴿بَدِئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَزَّلْنَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ -سورة يوسف: 36-⁽¹⁾.

وأما معناه عند السلف من المفسرين والفقهاء والمحدثين، فمعناه التفسير والبيان، وبهذا المعنى عرف هؤلاء معاني القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف⁽²⁾. وأما معناه عند المتأخرين، من المتكلمين والأصوليين فهو: ((صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته، إلى مجازه وما يُخالف ظاهره، وهذا هو الشائع عندهم)). لذا يُقال: ((التأويل على خلاف الأصل))، و((التأويل يحتاج إلى دليل)). وهذا المعنى لم يكن السلف يُريدونه بلفظ التأويل، ولا هو معنى التأويل في كتاب الله تعالى⁽³⁾.

ويتبين من ذلك أنه يُوجد تطابق تام بين معنى التأويل في الشرع واللغة، وأن علماء السلف أخذوا بالمعنى الشرعي واللغوي للتأويل، المتمثل في التفسير والبيان والشرح. الأمر الذي يدل على أن المعنى الصحيح للتأويل هو ما وافق الشرع أولاً، واللغة العربية ثانياً، وما كان عليه السلف الأول ثالثاً. وما خالف ذلك فهو باطل، وتحريف للنصوص الشرعية وتلاعب بها، وهو التأويل التحريفي الذي قال به المتأخرون.

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، 1401، ج 1 ص: 348.

(2) ابن تيمية: دقائق التفسير، حققه محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1404 ج 1 ص: 329. وابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلّة، ط 2، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض، 1418 - 1998 ج 1 ص: 175. وابن سلام: غريب الحديث، ط 1، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خانج، دار الكتاب العربي - بيروت، 13962، ص: 141، 146، 154.

(3) ابن تيمية: نفس المصدر، ج 1 ص: 330. وابن القيم: نفس المصدر، ج 1 ص: 175.

ثانياً: مفهوم التأويل وأسبابه عند ابن رشد:

عرّف ابن رشد التأويل بأنه ((إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخَلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أواخره أو مُقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي))⁽¹⁾.

وأقول: أولاً إنه عرّف التأويل تعريفاً غير صحيح شرعاً ولا لغة، ولا هو موافق لمعناه عند السلف الأول. فلم يجعله تفسيراً، ولا بياناً، ولا شرحاً، ولا ما يصير إليه الأمر، وإنما جعله عملية فكرية تُخرج الألفاظ من دلالتها الحقيقية إلى مجاز. والمجاز في اللغة العربية هو: استعمال اللفظ في غير ما وُضِعَ له، مع وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى المذكور في ذلك اللفظ⁽²⁾. فالتأويل الصحيح في أصله ليس مجازاً، اللهم إلا إذا أولنا المجاز بمعنى التفسير والشرح والبيان.

وثانياً إن تعريفه للتأويل يُؤدِّي إلى تحريف النصوص الشرعية والتلاعب بها، عندما نصّ على أن التأويل هو: إخراج اللفظ من دلالاته الحقيقية إلى دلالاته المجازية. مما يعني إخراجها إلى دلالة مغايرة لدلالاته الحقيقية. وهذا في الحقيقة ليس مجازاً، وإنما هو تحريف، لأن المجاز هو أسلوب عربي من أساليب التعبير عن الحقيقة بطريقة بيانية بلاغية، وليس نفيًا لها. كقوله تعالى: ﴿ وَشَبَّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾ سورة يوسف: 82 -، وبما أن القرية ليست إنساناً لكي نساها، فالمعنى هو أسأل أهل

(1) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، حققه محمد عابد الجابري، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص: 97.

(2) الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ص: 203، 204.

القرية. فهذا المجاز - عند من جعله مجازا - عبّر عن حقيقة بهذا الأسلوب، فهو ليس نفيًا لها.

ومن ذلك أيضا قول رسول الله - عليه الصلاة والسلام -: ((الجنة في ضلال السيوف))⁽¹⁾. فالذي لاشك فيه هو أن الجنة لا توجد حقيقة وعيانا تحت ظلال السيوف، لكن الحديث النبوي عبّر عن حقيقة شرعية هي أن الجهاد طريق موصل إلى الجنة، وأن الجهاد له مكانة هامة في دين الإسلام.

ومن ذلك أيضا قولنا عن الرجل الشجاع إذا قدم إلينا: جاء الأسد. فعبّرنا عن صفة الشجاعة فيه بالأسد. فوصفناه بصفة تحمل حقيقة لتصف حقيقة متصف بها هذا الرجل. فهو ليس أسدا بمعنى الحيوان، لكنه أسد بمعنى أنه مُتَّصِفٌ بصفة الشجاعة التي هي أخص صفات الأسد.

وثالثا إنه - أي ابن رشد - عرّف التأويل بأنه إخراج للفظ من دلالاته الحقيقية إلى دلالاته المجازية، وهذا تعريف مخالف للتأويل الصحيح الذي يعني التفسير والبيان والشرح، ونص عليه الله تعالى في قوله: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ - سورة النحل: 64 - . فالرسول - عليه الصلاة والسلام - من مهامه تبين القرآن الكريم وشرحه للمسلمين، وليس تأويله لهم بإخراجه عن دلالاته الحقيقية إلى دلالاته المجازية المزعومة. مع أن النصوص الشرعية مُحَكِّمة تُفسر بعضها بعضا، ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، لقوله تعالى: ﴿ الرَّكَابُ أَكْثَرُ أَيْدِيَهُمْ وَأَسْوَءُ خَلْفِهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴾ - سورة هود: 1 - ، و﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَرْزِيقٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ - سورة فصلت: 42 - . فالنصوص الشرعية تأبى ذلك التأويل الرشدي المزعوم وترفضه

(1) البخاري ك الصحيح، حققه مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، 1987،

رفضاً مطلقاً. فإذا أخضعناها له فيحرفها ويتلاعب بها، الأمر الذي يدل على أن التأويل الرشدي ليس تفسيراً ولا مجازاً، وإنما هو تحريف وتزييف. لأن التفسير هو شرح وتبيين وتوضيح لمعاني النصوص من دون تحريف لها. ولأن المجاز هو أسلوب عربي يُعبر به عن الحقيقة الأصلية بطريقة بيانية بلاغية بلا نفي لها ولا تزييف، وبلا إخراج للألفاظ من دلالتها الحقيقية، وإنما هو تعبير عنها بطريقة مجازية بلاغية.

ورابعاً إنه مما لا شك فيه أن القرآن الكريم استعمل مختلف أساليب التعبير في اللغة العربية، كالتشبيه، والاستعارة، والمجاز، وقد وصف الله تعالى كتابه بأنه أنزله ﴿يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ -سورة الشعراء: 195-. فاستعمل الله تعالى تلك الأساليب للتعبير عن الحقائق المذكورة في كتابه العزيز. وبما أنها حقائق فلا يصح أبداً إخضاعها للتأويل الرشدي ليُخرجها من دلالاتها الحقيقية إلى مجازات وهمية. فماذا يبقى فيها إذا أخرجناها من دلالاتها الحقيقية؟! لا يبقى فيها إلا الظنون والأوهام والأهواء. وبما أن النصوص الشرعية كلها حقائق بمختلف أساليبها التعبيرية، تُفهم بالتفسير والبيان والشرح على الطريقة الشرعية في فهم القرآن الكريم، فإن التأويل الرشدي -المخالف للشرع واللغة- لا يصح استخدامه لفهم النصوص الشرعية.

وخامساً إن ابن رشد -في تعريفه للتأويل- لم يكن منطلقه صحيحاً، فلم يأخذ معناه من الشرع، ولا من لغة القرآن الكريم، ولا من فهم السلف الأول له. وإنما انطلق - في فهمه له - من منطلق كلامي فلسفي مُحدث، اختلقه المؤولون من المتكلمين والفلاسفة. فلم يكن منطلقه مُطلقاً علمياً موضوعياً، وإنما كان منطلقاً مذهبياً موجهاً لخدمة أفكار مذهبية مسبقة. وعمل هذا حاله مرفوض شرعاً وعقلاً، لأنه لا يصح تأويل الشرع بلا دليل من الشرع نفسه من جهة، ونفرض عليه مفهوماً ليس شرعياً وبلا دليل صحيح من اللغة العربية من جهة أخرى. فمسلك ابن رشد هو انحراف منهجي خطير يقدر في نزاهته وموضوعيته.

وسادسا إنه-أي ابن رشد- وصف تأويله -الذي تبناه وذكرناه سابقا- بأنه على ((قانون التأويل العربي))⁽¹⁾. وقوله هذا غير صحيح، لأن التأويل العربي الصحيح هو الموافق لمعنى التأويل في الشرع ولغة القرآن، وعند السلف الأول. وبما أن تأويله المزعوم مخالف لهذا المعنى، فإنه ليس على قانون التأويل العربي بالضرورة، وإنما هو على قانون المؤولين من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة.

وأما لماذا دعا ابن رشد إلى تأويل الشرع ؟ - وفق مفهومه للتأويل-، فهو يرى أن سبب ذلك هو التعارض الذي قد يحدث بين النظر البرهاني والنصوص الشرعية، فإذا أدى ((النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرّف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ... وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب تأويله)). وقال أيضا: ((ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي)). ونص صراحة على أن في الشرع ظواهر متعارضة بسببها يكون التأويل⁽²⁾.

وقوله هذا غير صحيح، ويتضمن انحرافا منهجيا كبيرا، لأنه أولا افترض أمرا وهميا لا وجود له في الشرع أصلا، ثم بنى عليه أمرا خطيرا، وهو: إقرار مبدأ التأويل والتأصيل له حسب مفهومه له. وهذا أمر لا يصح لأنه لا يوجد أي تعارض بين النصوص الشرعية نفسها إذا فهمناها وفق المنهج الشرعي الصحيح.

(1) فصل المقال، ص: 98.

(2) فصل المقال، ص: 97، 98.

ولأنه أيضا لا يوجد دليل في الشرع نصّ على التأويل الرشدي، أودعا إليه وحث عليه. فليس لابن رشد دليل على شرعية تأويله مبدأ ومفهوماً.

وثانياً إن قوله باحتمال مخالفة النص الشرعي للنظر البرهاني - حسب زعمه - هو قول لا يصح تصوّره ولا القول به شرعا ولا عقلا. فأما شرعا فإن الله تعالى وصف كتابه بأنه حق وبرهان، ونور وبيان، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ - سورة المائدة: 15 -، و﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَهُمُ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ - سورة النساء: 174 -، و﴿الرَّكَتُبُ أُحْكِمَتْ أَيْنَهُمْ ثُمَّ فَصَلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ - سورة هود: 1 -، و﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ - سورة فصلت: 42-. وكتاب هذه حاله وصفاته وحقيقته لا يصح أبدا فرض احتمال مخالفته للبرهان الصحيح، وفرضه والقول به هورد للشرع، وطعن فيه، وتكذيب لله ورسوله.

وأما عقلا فلا يصح في العقل افتراض إمكانية تعارض حقائق العلم الثابتة مع نصوص الشرع الصحيحة والقطعية الدلالة، لأن مصدرهما واحد، هو الله تعالى، فلا يتعارض كتابه المسطور مع كتابه المنظور. فيستحيل أن يحدث تعارض حقيقي بينهما، وإنما قد يحدث توهم للتعارض على مستوى الفهوم وليس على مستوى النصوص والحقائق العلمية. فإذا حدث ذلك فهو إما أنه خطأ في فهم النصوص، وإما أنه اعتماد على نص غير صحيح، وإما أنه خطأ في فهم الظاهرة الطبيعية، وإما أنه اعتماد على نظريات وآراء وظنون لم تثبت صحتها بالدليل العلمي القطعي. وقد تجتمع كل هذه الاحتمالات أو بعضها في سعيها لفهم نصوص الشرع ومظاهر الطبيعة. وبذلك يتبين أنه لا يصح القول أبدا بإمكانية حدوث تعارض حقيقي بين النص الصحيح والحقيقة البرهانية العلمية، لأن النقل

الصحيح لا يُخالف العقل الصريح، ولا العلم الصحيح، وبذلك يسقط مبرر ابن رشد في دعوى التأويل حسب فهمه له.

وثالثا إن مُنطلقه البرهاني - الذي اعتمد عليه في دعوى التعارض والتأويل - هو منطلق ظني غير قطعي، والمتمثل في الفلسفة اليونانية عامة والأرسطية خاصة⁽¹⁾، وهو منطلق لا يصح الاعتماد عليه، والاحتكام إليه، والثوق به، شرعا ولا عقلا. فأما شرعا فإنه لا يصح أن نجعل تلك الفلسفة البشرية القاصرة الظنية حكماً على الشرع، ولا مساوية له، ولا مزاحمة له، ولا متقدمة عليه. لأن الإسلام شريعة إلهية يرفض كل المذاهب والعقائد والنحل المخالفة له، ويأمر كل البشرية بالدخول فيه والاستسلام له فكرا وروحا وسلوكا، ومن أبي ذلك، فعليه أن يتحمل مسؤوليته يوم يقوم الناس لرب العالمين. قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ - سورة الأنعام: 153 -، ﴿إِنَّ الْوَيْبَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ - سورة آل عمران: 19 -، ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ - سورة آل عمران: 85 -.

وأما عقلا فلا يصح أن نجعل فلسفة اليونان حكماً على الشرع، وهي فكر بشري، أخطاؤها كثيرة جدا، وصوابها قليل جدا، مليئة بالأوهام والظنون والخرافات. وقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة خطأ معظم ما في تلك الفلسفة، وستقيم الأدلة الصحيحة على ذلك في الفصل الثاني والرابع والخامس بحول الله تعالى. وعليه فلا يصح أبدا اتخاذ هذه الفلسفة منطلقا ومعيارا وحكما في النظر إلى

(1) هذا أمر ثابت في فكر ابن رشد لا يحتاج إلى توثيقه هنا، وسيوثق عشرات المرات فيما يأتي من فصول هذا الكتاب.

الشرع، وإنما الصحيح هو عكس ذلك، بأن نجعل الشرع منطلقا وحكما ومعيارا في النظر إلى تلك الفلسفة وفي كل الفكر البشري.

ورابعا إنه واضح من كلامه السابق أن الداعي إلى التأويل هو اعتقاد وجود تعارض بين النظر البرهاني المزعوم، وبعض النصوص الشرعية، الأمر الذي يعني أن التأويل عنده ليس تفسيرا وشرحا، ولا بيانا ومجازا، وإنما هو إخراج لذلك التعارض المتهوم من تلك النصوص بإخراج اللفظ من دلالاته الحقيقية الصحيحة لتوافق ذلك النظر البرهاني المزعوم المأخوذ من الفلسفة اليونانية الظنية. وهذا - بلا شك - ليس تأويلا صحيحا شرعا، ولا لغة، ولا عقلا، ولا هو على قانون التأويل العربي الذي ادعاه ابن رشد؛ وإنما هو عملية تحريفية تلفيقية للنصوص الشرعية لتتوافق مع تلك الفلسفة المزعومة.

وخامسا إنه واضح - مما تقدم - أن ابن رشد لجأ إلى التأويل - حسب فهمه له - لأنه نظر إلى الشرع إنطلاقا من خلفيته الفلسفية الأرسطية المشائية، فما وافقها من الشرع قبله، وما خالفها منه يجب تأويله لإزالة التعارض الموهوم. وهذا انحراف منهجي كبير وخطير، مرفوض شرعا وعقلا، وقد سبق أن بيناه. فكان يجب عليه - تفاديا لذلك الانحراف - أن ينطلق من الشرع أولا، يفهمه من داخله ويتخذ منطلقا ومعيارا وحكما في نظره إلى الشرع والفلسفة معا. فلو فعل ذلك ما لجأ أصلا إلى حكاية التأويل والمجاز، ولا افتراض احتمالات التعارض بين الشرع والنظر البرهاني حسب زعمه. وبما أنه افترض ذلك، فيكون قد قَدَّم العقل الناقص النسبي القاصر على الشرع المطلق الصحيح. وهذا لا يصح شرعا ولا عقلا.

ثالثا: نماذج من تأويلات ابن رشد للشريعة :

اهتم ابن رشد بالتأويل - حسب فهمه له - اهتماما كبيرا تأصيلا وتطبيقا. فمن ذلك أنه ادعى أن نصوص الشريعة تتكون من قسمين، الأول قسم ظاهر هو فرض الجمهور، والثاني قسم مؤوّل، وهو فرض العلماء⁽¹⁾.

وتقسيمه هذا ليس له فيه دليل صحيح، لأنه أولا إن اختلاف مفهوم التأويل في الشرع وعند ابن رشد يعني أن المؤوّل لديه - أي ابن رشد - ليس هو النص الشرعي غير المفهوم الذي يحتاج إلى شرح وبيان وتفسير لكي يفهم فهما صحيحا، وإنما هو النص الشرعي المخالف للفلسفة الأرسطية المشائية، هو الذي يجب تأويله - بل تحريفه - ليتفق مع تلك الفلسفة. وهذا مقياس باطل شرعا وعقلا، سبق أن أثبتنا بطلانه. كما أنه ليس لابن رشد دليل صحيح أصلا في ذلك التقسيم. لأن الشرع كله حقائق، وبراهين، وآيات بينات، لا يحتاج أبدا إلى ذلك التأويل التحريفي التلقيني .

وثانيا إن ذلك التقسيم للنصوص الشرعية مُخالف للشرع نفسه الذي قسم النصوص إلى مُحكمات ومتشابهات، ولم يُقسمها إلى ظاهر خاص بالجمهور، وإلى مؤوّل خاص بالعلماء. والنصوص الشرعية بنوعها هي في النهاية كلها مُحكمة ولا تقبل التقسيم الرشدّي، لأن الله تعالى الذي نصّ على وجود المحكم والمتشابه في قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْتًا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ - سورة آل عمران: 7 - . هو نفسه الذي نصّ أيضا على أن القرآن الكريم هو: ﴿ الْكِتَابُ

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص: 99.

أَحْرَكَتْ، أَيْنَهُ، ثُمَّ قُضِلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿ - سورة هود: 1 - ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ
يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿ - سورة فصلت: 42 - فالنصوص الشرعية
في النهاية كلها مُحْكَمَةٌ، لأن التشابهات مُحْكَمَةٌ هي أيضا بمحكات الكتاب والسنة
النبوية الصحيحة. الأمر الذي يدل على أن كلا من المحكمات والمُتَشَابِهَات لا تقبل
ذلك التقسيم الرشدي، ولا يصح تطبيقه عليها، ولا إخضاعها للتأويل الرشدي
المشائي التحريفي المخالف للشرع واللغة معا.

والنموذج الثاني، مفاده أن ابن رشد قَسَمَ الشرع إلى ظاهر منه ما لا يجوز
تأويله، فإن أوَّل وكان يتعلق بالمبادئ فهو كفر؛ وإن كان فيما دون ذلك فهو بدعة.
ومنه أيضا نوع يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم ((إياه على ظاهره كفر)).
وتأويل غيرهم - من غير أهل البرهان - لهذا النوع هو كفر في حقهم أو بدعة. ومن
الصنف الذي يجب تأويله آية الاستواء وحديث النزول، لذا قال الرسول - عليه
الصلاة والسلام - في الجارية السوداء عندما أخبرته أن الله في السماء -: ((اعتقها
فإنها مؤمنة)) لأنها لم تكن من ((أهل البرهان. والسبب في ذلك أن الصنف من
الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل، أعني أنهم لا يُصدقون
بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه، يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا
إلى شيء مُتَخِيلٍ))⁽¹⁾.

وردا عليه أقول: أولا إن قوله بأن في الشرع ظاهر لا يجوز تأويله، وتأويله
كفر، وفيه أيضا ظاهر يجب تأويله وتركه كفر، هو قول غير صحيح، لأن الشرع
كله قابل للتأويل الشرعي الذي يعني التفسير والبيان والشرح، وهذا ينطبق على
محكمات الكتاب ومتشابهاته دون استثناء. وأما التأويل المشائي الرشدي الذي قال
به ابن رشد ودعا إلى تطبيقه على الشرع فهو تأويل باطل لا يصح استخدامه مع

(1) فصل المقال، ص: 111.

النوع الأول ولا مع الثاني. علما بأن هذا التقسيم لا دليل له عليه من الشرع ولا من العقل؛ فالشرع مُحكم كله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويفهم بمنهجه الشرعي. والعقل الفطري الصريح لا ينكر من القرآن شيئا، ولا يوجد فيه دليل صحيح يقول بذلك التقسيم المزعوم، والأمثلة التي ذكرها لا تُؤيد ما ذهب إليه، وستكلم عنها قريبا إن شاء الله تعالى.

وثانيا إن قوله بأن آية الاستواء هي من النوع الظاهر الذي يجب على أهل البرهان تأويله، وإلا وقعوا في الكفر، هو قول غير صحيح شرعا ولا عقلا. فأما شرعا فإن الله تعالى نصّ في كتابه العزيز على أنه استوى على العرش في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ - سورة طه: 5-، وعليه فلا يصح أبدا إنكار هذا الاستواء، ولا يجوز تشبيهه وتجسيمه وتكييفه، وإنما يجب إثباته لله تعالى بما يليق به، ونترك كلفيته وحقيقته لله تعالى، فهو العالم به، وعلينا أن ننظر إلى الاستواء وكل صفات الله تعالى في إطار قواعد التنزيه الشرعية كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ - سورة الشورى: 11، و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ - سورة الإخلاص: 4، و﴿فَلَا تَقْرَبُوا اللَّهَ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ - سورة النحل: 74 -

وأما عقلا فإن صفة الاستواء ليست نقصا لكي نفيها عن الله تعالى، بل هي صفة كمال وعلو، أثبتها الله تعالى لنفسه، فيجب إثباتها له. ولا يوجد أي مانع عقلي صحيح يجعلنا نفي اتصاف الله تعالى بتلك الصفة، فيما أن الله تعالى له صفات الكمال المثلى والحسنى، وفعال لما يريد، ووصف نفسه بالاستواء، فهذا يعني أن الاستواء صفة كمال يجب إثباته، وليس للعقل فيه أي مطعن صحيح.

وثالثا إن قوله بأن حديث النزول هو من النوع الظاهر الذي يجب على أهل البرهان تأويله، هو قول غير صحيح، لأن حديث النزول هو حديث صحيح⁽¹⁾، يجب قبوله وفهمه فهما صحيحا انطلاقا من نصوص التنزيه التي هي قواعد أساسية في موضوع الصفات الإلهية. وذلك الحديث لا يتناقض مع تلك القواعد التنزيهية، وإنما يندرج فيها، وبها نضعه في مكانه الصحيح. وإثباتنا لحديث النزول لا يعني أننا ننظر إليه نظرنا إلى حركات الإنسان من نزول وصعود وجلس، فهذا كلام باطل شرعا وعقلا، وإنما ننظر إليه إنطلاقا من قواعد التنزيه كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ -سورة الشورى: 11. فنزوله سبحانه نُثِبَتْ له بما يليق به، بلا تشبيه، ولا تجسيم، ولا تكييف، ولا تأويل، ولا تعطيل. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَعَلْنَا رَبَّهُمُ الْجِبَلِ جَعَلَهُمْ دَكَّاءَ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَوْقًا فَلَمَّا أفاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ بُنْتِ الْإِنسٰنِ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ -سورة الأعراف: 143-، فالتجلي حدث فعلا، لكننا لا نعرف كيفيته ولا حقيقته، ولا يعلم ذلك إلا الله تعالى، لكن يجب علينا إثبات حدوثه، نكل كيفيته وحقيقته لعلام الغيوب سبحانه وتعالى. فحديث النزول من هذا القبيل يجب إثباته، وهو لا يتناقض مع الشرع الصحيح، ولا مع العقل الفطري الصريح. وأما زعم ابن رشد بأنه يتناقض مع العقل، فالأمر ليس كذلك، وإنما هو يتناقض مع العقل الأرسطي المشائي الرشدي، الذي لا وزن ولا اعتبار له في الميزان الصحيح القائم على النقل الصحيح والعقل الصريح، لأن ذلك العقل - أي

(1) يقول فيه الرسول-عليه الصلاة والسلام-: ((((((ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له)). مسلم: الصحيح، ج 1 ص: 384، رقم الحديث: 1094.

الأرسطي المشائي - هو عقل مريض مُشوّه أفسدته الفلسفة الأرسطسية المشائية بإلهياتها الوهمية الخرافية، وبمنطقها العقيم⁽¹⁾.

ورابعا إن قوله بأن حديث الجارية السوداء هو من الأحاديث التي يجب على أهل البرهان تأويله، هو قول لا يصح، لأن هذا الحديث قد صحّ عن رسول الله - عليه الصلاة والسلام -، ونصه الكامل هو أن صحابيا قال: ((كانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب [الذئب؟؟] قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون لكني صككتها صكة، فأتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعظّم ذلك علي قلت يا رسول الله: أفلا أعتقها؟ قال: اتّني بها فأنتبه بها فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة⁽²⁾). فهو حديث صحيح وقاطع بأن الله تعالى في السماء، ولا يحتاج إلى تأويل رشدي، ولا إلى قول ابن رشد بأن الجارية لم تكن من أهل البرهان، لأن كلامه هذا هورد لحديث رسول الله، وطعن فيه أيضا، وفيه تغليط وتلبيس على القراء، لأن الذي سأها أين الله؟، ووافقها على جوابها هو النبي - عليه الصلاة والسلام -، وهو لا يقول إلا حقا. وعليه فإنه لا يصح شرعا ولا عقلا الزعم بأن رسول الله فعل معها ذلك لأنها لم تكن من أهل البرهان. فهذا الزعم هو طعن في الله ورسوله، ومخالف لضروريات الشرع ومبادئه، فالنبي لا يقول إلا حقا، أرسله الله تعالى رحمة للعلمين ليُخرج الناس من الظلمات إلى النور، ويُبين لهم أمر دينهم ودنياهم. ومن كانت هذه صفاته لا يُقال: إنه لم يكن صريحا ولا صادقا في كلامه مع الجارية. لأن هذا يعني

(1) سنّبت ذلك ونوّقته في الفصلين الثاني والرابع، إن شاء الله تعالى .

(2) مسلم: الصحيح، حققه فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، دت، ج 1

ص: 381، رقم الحديث.

أنه غشها في سؤاله وموافقته لها، وهذا - بلا شك - زعم باطل، والقول به هو ظلال مبین، وجهل كبير.

وجواب الجارية هو برهان دامغ، خلاف ما أراد أن يُوهمنا به ابن رشد، لأنه جواب الفطرة، ومن ثم فهو برهان بديهي غير مُركب، والبرهان الفطري البديهي هو أقوى البراهين العقلية. لذا وافقها النبي - عليه الصلاة والسلام -، لأنه وجد جوابها صحيحا لا يحتاج إلى مقدمات واستنتاجات.

وخامسا إنه يتبين من كلامه السابق أمران خطيران جدا، وذلك أنه - أي ابن رشد - زعم أن من الشرع ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، فإن تركوه وحملوه على ظاهره كان ذلك كفرا. وهذا الزعم يتضمن الأمرين الخطيرين، أولهما مفاده أن معظم المسلمين هم على كفر في موقفهم من ذلك النوع من النصوص، لأنهم ليسوا من أهل البرهان على حد زعمه، فإن حاولوا تأويله فهم على كفر أو على بدعة، لأنهم ليسوا أهلا لهذا التأويل، ولا لهم القدرة على ممارسته على حد زعمه.

وأما الأمر الثاني فيعني أن الله تعالى ورسوله قد أقرأ معظم المسلمين على هذا الكفر المزعوم، عندما تركاهم على موقفهم من هذا النوع الظاهر من النصوص، ولم يُرشداهم إلى الطريق الصحيح في التعامل مع هذا النوع من الآيات. فهم على هذا الكفر المزعوم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ولم يتخلص منه إلا ابن رشد وأمثاله من المشائين أهل البرهان المزعوم.

ولا شك أن ما زعمه ابن رشد باطل جملة وتفصيلا، شرعا وعقلا، لأن الله تعالى ذكر مرارا - في كتابه العزيز - أنه أرسل محمدا بدين الحق ليُخرج الناس من الظلمات إلى النور، ويُعلمهم الكتابة والحكمة، وأنه أتم للمسلمين دينهم، في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ أَكَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمْتٌ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ - سورة المائدة: 3-. وقد أمضى رسول الله - عليه الصلاة والسلام - 23 سنة في الدعوة والجهاد، والتربية والتعليم. ثم بعد هذا يزعم ابن رشد أن النبي - صلى الله عليه

وسلم- ثوفي ولم يُبين لأمته الموقف الصحيح من ذلك النوع الظاهر من النصوص الشرعية، فذهب وتركها على كفر في موقفها منه، حتى جاء المشاؤون كابن رشد وإخوانه، فعرفوا ذلك، ونجّوا أنفسهم من ذلك الكفر وتركوا معظم الأمة على الكفر الذي تركهم عليه رسول الله!! . فهذا الزعم الباطل المضحك هو الذي قاله ابن رشد، وهو- بلا شك- بهتان كبير لا دليل له عليه، إلا التعصب وإتباع الظن والهوى.

وأما عبارة: أهل البرهان، التي أكثر ابن رشد من ترديدها، فهي عبارة جوفاء، فيها تغليط وتلبيس على القراء، أطلقها على نفسه وأمثاله من الفلاسفة الأرسطيين، وتسلط بها على مخالفيه، مع أن الحقيقة خلاف ذلك تماماً؛ فهو وأصحابه من أكثر الناس تحريفاً وتلفيقاً، ينطلقون من خلفياتهم المذهبية المتعصبة في الحكم على مخالفينهم، فيسمون مخالفينهم بالعامّة والجمهور، وأهل الجدل، ويسمون أنفسهم بأهل البرهان واليقين. والحقيقة خلاف ذلك، فهم من أبعد الناس عن البرهان واليقين، ومن أكثرهم خطأ وضلالاً وانحرافاً عن الشرع والعقل معاً⁽¹⁾.

وأما النموذج الثالث- من التأويل الرشدني- فمفاده أن ابن رشد قسم أهل التأويل إلى قسمين، الأول يخص أهل التأويل الجدلي، ويمثله المتكلمون، وهم جدليون بالطبع تأويلاتهم جمهورية. وثانيهما يتعلق بأهل التأويل البرهاني اليقيني، ويمثله الفلاسفة، وهم برهانيون بالطبع، من أهل صناعة الحكمة⁽²⁾.

وقوله هذا فيه إغفال وتغليط، وتلبيس على القراء، لأنه أولاً حصر أهل التأويل في طائفتين، هما: المتكلمون والفلاسفة، وأغفل أهل التأويل الشرعي الصحيح. وبناء على ذلك فإن أهل التأويل ثلاثة أصناف وليس اثنين. الصنف الأول يمثله أهل التأويل الشرعي، وهم الذين يُمارسون التأويل بمعنى التفسير

(1) ستوسع في ذلك ونوثقه في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص: 118.

والشرح والبيان، ومصدرهم في ذلك: الشرع أولا، ثم اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم ثانيا، ثم إجماع الصحابة والسلف الصالح ثالثا، ثم ما قرره العقل الصريح رابعا، ثم ما أثبتته العلم الصحيح خامسا.

وأما الصنف الثاني فيمثلُه أهل التأويل التحريفي الكلامي، ومصدر تأويلاتهم خليط من الفلسفة والشرع وأفكارهم التي ابتدعوها، وهم يأخذون بالتأويل وفق معناه التحريفي، لا بمعناه الشرعي اللغوي الصحيح، لذا نفوا الأفعال والصفات الإلهية⁽¹⁾. والصنف الثالث هم أهل التأويل التحريفي التلفيقي الفلسفي، فلا يأخذون بالمعنى الشرعي للتأويل، ولا بمعناه الصحيح في اللغة، ومصدر تأويلاتهم هو الفلسفة اليونانية عامة، والأرسطية المشائية خاصة.

وثانيا إن زعمه بأن تأويلات الفلاسفة هي تأويلات برهانية يقينية، وتأويلات المتكلمين هي تأويلات جمهورية - من الجمهور -، هو زعم باطل فيه تغليط وتلبيس على القراء، لأن كلا من تأويل الطائفتين هو تأويل تحريفي مخالف للتأويل للشرعي الصحيح. والطائفتان يجمعهما منطلق واحد في موقفهما من صفات الله تعالى، لذا وجدنا ابن رشد يقول بتأويل آية الاستواء، وحديث النزول، وحديث الجارية السوداء، إتباعا للمتكلمين الذين سبقوه إلى تأويل ذلك⁽²⁾.

والنموذج الرابع مفاده أن ابن رشد يعتقد أن على أهل البرهان - أي الفلاسفة - أن لا يُصرّحوا بتأويلاتهم للجمهور وأهل الجدل - أي المتكلمون -، ولا يحل لهم الإفصاح بها إلى هؤلاء، كما قال علي ابن أبي طالب - رضي الله عنه - : ((حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله)). ودعا أيضا إلى

(1) ابن تيمية: درء التعارض بين العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية - الرياض، 1391 ج 1 ص: 146، 192، 221. وابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلّة، ج 3 ص: 1106، ج 4 ص: 1425، 1426.

(2) نفسه، ج 1 ص: 146، 192، 221. ونفسه، ج 3 ص: 1106، ج 4 ص: 1425، 1426.

إخفاء المصنفات التي سماها: الكتب البرهانية عن الجمهور، وعدم تدوين تأويلات الفلاسفة في الكتب الخطابية والجدلية الموجهة للجمهور والمتكلمين. ومن صرح منهم- أي من الفلاسفة- بتأويلات البرهانين غير أهلها فهو كافر، لدعوته الناس إلى الكفر. وحثهم أيضا على السعي لإقرار الشرع على ظاهره، وعدم التصريح للجمهور بعملية الجمع التي قاموا بها للجمع بين الشرع والفلسفة، لأن التصريح بنتائجها للجمهور لا يصح، لأنه ليس لديهم براهين تلك النتائج، وإنما هي عند العلماء- أي الفلاسفة- الذين جمعوا بين الشرع والعقل⁽¹⁾.

وردا عليه أقول: إن دعونه الفلاسفة إلى إخفاء تأويلاتهم عن غيرهم من العوام وأهل العلم، هي دعوة لا مبرر لها شرعا ولا عقلا، لأنهم لو كانوا حقا من أهل العلم، وما عندهم حق وبرهان، ما أخفوا علمهم عن الناس. علما بأن الشرع يأمر بالحق ويحث على العلم، وينهي عن كتمانها، ويحذر من إتباع الظنون والأهواء. فلماذا هو يدعو إلى إخفاء تأويلات الفلاسفة، ويحرم الناس منها بما أنها حق وبرهان ويقين، على حد زعم ابن رشد؟ وهل التأويلات البرهانية اليقينية تُخفى؟. وها هو كتاب الله الحق المبين، والبرهان المنير، لماذا لم يأمر الله تعالى رسوله بإخفائه عن عامة الناس!؟.

وبما أن ابن رشد أصر على دعوته في إخفاء تأويلات الفلاسفة وكتمانها عن غيرهم من الناس، فإن هذا دليل قوي على أن تأويلاتهم مخالفة للشرع والعقل والعلم. لأن ما خالف الشرع فهو باطل، وما خالفه فهو بالضرورة مخالف للعقل والعلم معا. وإلا لماذا يخاف من إظهارها؟، فلو كانت برهانا وبقينا ما دعا إلى إخفائها. ولو كانت برهانا ما خالفت الشرع أبدا، وبما أنها خالفته فهي تأويلات باطلة بالضرورة.

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 99، 151. وفصل المقال، ص: 119.

وثانيا إن احتجاجه بقول علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- هو احتجاج لا يصح وفي غير محله. وقد تعقبه شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية ورد عليه، مبينا أنه-أي ابن رشد- حمل ذلك القول على علوم الباطنية الفلاسفة نفاة الصفات، وهذا تحريف ظاهر لقول علي، لأن قوله: ((حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله))، دليل على أن ذلك مما أخبر به النبي-عليه الصلاة والسلام⁽¹⁾- بمعنى أنه لم يُخفيه.

وأشار الشيخ ابن تيمية إلى أن ابن رشد روى أن عليا قال: ((حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله))، ثم عقب عليه بقوله: إن ابن رشد حرّف قول علي لفظا ومعنى، لأن عليا قال- فيما رواه عنه البخاري⁽²⁾-: ((حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون أتحبون أن يكذب الله ورسوله)). وهذا يدل على نقيض مطلوبه لأنه قال: أتحبون أن يكذب الله ورسوله، فعلم أن الأحاديث التي قالها الله ورسوله، أحاديث لا يطبق كل أحد حملها فإذا سمعها من لا يطبق ذلك كذب الله ورسوله. وهذا إنما يكون في ما قاله الرسول- صلى الله عليه وسلم- وتكلم به، لا في خلاف ما قاله، ولا في تأويل ما قال خلاف ظاهره، فإن ذكر ذلك لا يوجب أن المستمع يكذب الله ورسوله، بل يكذب المتأول المخالف لما قال الله ورسوله. نعم نفس ذلك التأويل المخالف لقوله يكون تكذيبا لله ورسوله، إما في الظاهر وإما في الباطن والظاهر، فلو أريد ذلك لكان يقول: أتريدون أن تكذبوا الله ورسوله، أو أن تُظهروا تكذيب الله ورسوله. فإن المكذب من قال ما

(1) مجموع الفتاوى، ج 13 ص: 260.

(2) صحيح البخاري، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، ج 1 ص: 59.

يخالف قول الله ورسوله، إما ظاهرا وإما باطنا، وعلي إنما خاف تكذيب المستمع لله ورسوله⁽¹⁾.

وثالثا إن القول الذي ذكره ابن رشد عن علي، يُماثله قول لعبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- عندما قال: ((ما من رجل يُحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم))⁽²⁾. فهذان القولان ليسا كتماننا للحقيقة، ولا اعتقادا بتعارض النصوص معها، ولا تأويلا لها على طريقة ابن رشد التحريفية. ولا يوجد فيهما ما يُشير إلى أن النبي-عليه الصلاة والسلام- كان يُظهر للناس خلاف ما يُخفيه عنهم، وإنما هما قولان يندرجان في إطار ما أمر به الشرع باستخدام الحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، في الدعوة إلى الله تعالى، على بصيرة وعلم، وحكمة ونباهة وفطنة، لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لِهَمِّ بِالنَّبِيِّ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَهِدِينَ﴾ -سورة النحل: 125-، و﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ -سورة يوسف: 108-. فهذا هو المنهج الصحيح السليم الموافق للشرع والعقل في التعامل مع الناس، فلا إخفاء فيه، ولا تغليظ، ولا تدليس عليهم. وإنما هو دعوة إلى استخدام الحكمة في مخاطبة الناس، ومراعاة قدراتهم ومستوياتهم العلمية والاجتماعية.

علما بأنه -أي ابن رشد- اعترف بأمر خطير جدا، ذكر فيه أن تأويله الذي يدعو إليه يتضمن شيئا من إبطال لظاهر من الشرع وإثبات المؤول⁽³⁾. فهذا اعتراف

(1) بين تليس الجهمية، مكة المكرمة، مطبعة الحكومة، 1392 ج 1 ص: 239-240.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 3 ص: 311.

(3): فصل المقال، ص: 199.

صريح منه بأن تأويله يُحرف النص، وهو أمر ينكره الشرع الحكيم ولم يقل به علي ولا ابن مسعود- رضي الله عنهما- وما أرداه من قوليهما، اللذين هما- في الحقيقة- استبطنا منهجا دعويا في الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

ونحن لا ننكر بأنه يُوجد تباين واضح بين ما يفهمه العامي من الشرع، وبين ما يفهمه العالم منه، فهذا الأخير- أي العالم- لاشك أنه أكثر عمقا، واتساعا، وشمولية، وإدراكا لحكمة الشرع ومرامييه من العامي؛ لكن هذا التباين لا يقوم على التعارض بين النصوص الشرعية، ولا بينها وبين بدائه العقول وحقائق الطبيعة، ولا يقوم أيضا على التأويل التحريفي الذي يتبناه ابن رشد ويُدافع عنه ويدعوا إليه.

ورابعا إن دعوته إلى إخفاء كتب الفلاسفة عن الجمهور وأهل العلم من غير الفلاسفة، هي اعتراف منه بأنها مخالفة للشرع، لأنها لو كانت صحيحة موافقة له، ما دعا إلى إخفائها، وإنما يدعوا إلى نشرها بين الناس والتباهي بأنها تتفق مع الشرع وهي في خدمته. وبما أنه لم يفعل ذلك فما قلناه هو الصحيح، ويُؤكده أن ابن رشد نفسه اعترف بذلك عندما قرر أن المصريح بتأويلات الفلاسفة- المدونة في كتبهم- لغير ((أهلها فكافر، لمكان دعائه الناس إلى الكفر))⁽¹⁾. فهذا اعتراف خطير منه، بأن تأويلات الفلاسفة- التي دعا إلى إخفائها- هي كفر يجب كتمانها عن غير أهلها. فلو كانت حقا موافقة للشرع والعقل والعلم ما كانت كفرا، وما أمر بإخفائها حتى أنه كفر من يظهرها من المؤولين !!.

وخامسا إن قوله بأن العلماء- أي الفلاسفة من أهل البرهان حسب زعمه- هم الذين لهم القدرة على الجمع بين الشريعة والفلسفة - الأرسطية المشائية-، وبين الشريعة والعقل، هو قول لا يصح، وفيه تغليط وتلبيس على القراء، لأن

(1) نفسه، ص: 119.

هؤلاء الفلاسفة لا يمكنهم القيام بعمل صحيح موافق للشرع والعقل والعلم، لأنهم -عندما يسعون للقيام بهذه العملية- ينطلقون من منطلقين غير صحيحين، أولهما اتخاذ الفلاسفة -اليونانية عامة والأرسطية خاصة- مصدرا للمعرفة ومنطلقا في النظر إلى الشرع والعقل والعلم، وهذا منطلق باطل لا يصح، لأن تلك الفلسفة ليست مصدرا معرفيا يقينيا ولا معيارا صحيحا، لأنها مليئة بالأخطاء والظنون، والأوهام والأساطير، والانحرافات المنهجية⁽¹⁾. وفلسفة هذا حالها لا يصح أبدا اتخاذها حكماً ومنطلقا في النظر إلى الشرع والعقل والعلم.

والمنطلق الثاني هو أن هؤلاء الفلاسفة يستخدمون التأويل التحريفي في التعامل مع الشرع، وهذا تأويل باطل مرفوض، ولا يصح استخدامه، لأنه يُحرف النصوص، ويُفسد العملية التأويلية كلية، حتى أن ابن رشد نفسه اعترف أنها عملية تدعو الناس إلى الكفر!! وبذلك يتبين أن هذه العملية التأويلية المزعومة لا يستطيع القيام بها -على وجهها الصحيح- ابن رشد ولا أصحابه، لأنهم يفتقدون إلى المنطلق الشرعي الصحيح، وليس لديهم الوسيلة الصحيحة الموافقة للشرع واللغة العربية معا، وفاقد الشيء لا يُعطيه.

وأما النموذج الخامس فمفاده أن ابن رشد ادعى أن الأمثال المضروبة في الشرع هي الظاهر منه، للتعبير عن المعاني الباطنة في النص، ضربت للجمهور من الخطابين والجدليين، ضربها الله تلطفاً منه بعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، لخفاء المعاني التي لا تُعلم إلا بالبرهان، ولا يُدركها إلا أهل البرهان. فضرب الله لهم -أي للجمهور- أمثالها و((أشباهاها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال))⁽²⁾.

(1) ستوسع في ذلك ونوثقه في الفصول الآتية، بحول الله تعالى.

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص: 109، 110.

وردا عليه أقول: أولا إنه قرر ما ادعاه من دون دليل من الشرع ولا من العقل، وإنما قرره بناء على مذهبيته الأرسطية المشائية، التي يُعبر عنها بحكاية البرهان المزعوم، التي لا يمل من ذكرها وترديدها، والافتخار والتعالي بها⁽¹⁾. وهو عندما ادعى ذلك اغفل الشرع تماما، وقرر ما يُخالفه. لأن الله تعالى ذكر في كتابه العزيز آيات كثيرة نوّه فيها بأهمية المثل والأمثال، وقد ضربها لكل الناس عامة وللعلماء خاصة لأنهم أكثر من غيرهم أهلا لتدبرها وتفهمها والانتفاع بها. من ذلك، قوله تعالى: ﴿وَيَعْتَرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ - سورة إبراهيم/ 25-، و((تلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتذكرون))- سورة الحشر/ 21 -، و﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ - سورة العنكبوت/ 43 - . ومع وضوح هذا الآيات بأنها موجهة لكل الناس بعوامهم وخواصهم، وبجاهلهم وعالمهم، فإن ابن رشد يزعم أن الأمثال الشرعية ضُربت للجمهور والجدليين ولم تُضرب لأهل البرهان، مع أن الله تعالى قال صراحة: ((وما يعقلها إلا العالمون)). فعجبا منه، كيف سمح لنفسه بأن يتقدم على الشرع ويُقرر ما يُخالفه، ويقع في هذه المخالفة الفاحشة؟!.

وثانيا إنه -أي ابن رشد- عندما اغفل الشرع وقرر ما يُخالفه، طرح ذلك بطريقة ظاهرها مدح للشرع، وباطنها هو إغفاله وإبعاده له، فقال: ((وأما الأشياء التي لحفائها لا تُعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها بعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ... بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال))⁽²⁾. فهذه طريقة ملتوية من طرق التأويل الرشدي التحريفي للشرع، فالله تعالى أخبرنا أنه ضرب الأمثال للناس عامة، ولأهل العقل والفهم والفكر

(1) سناقشه في حكاية البرهان، ونبطل مزاعمه فيها، في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

(2) فصل المقال، ص: 109 .

خاصة، لكن ابن رشد أغفل ذلك وتناساه، وزعم أن تلك الأمثال موجهة للجمهور، بطريقة فيها تظاهر بمدح الشرع عندما زعم بأن الله تल्प بالجمهور في ضربه لتلك الأمثال. لكن حقيقته هو إغفال للشرع وإبعاد له، وتحريف له، وتلاعب به، وتوظيف له لخدمة الأرسطية المشائية.

وثالثا إنه -أي ابن رشد- في مدحه المتكرر لحكاية البرهان المزعوم، أغفل أهمية الأمثال، وادعى أنها موجهة للجمهور. وموقفه هذا غير صحيح، وفيه إهمال للأمثال وتقزيم لها، فهي إذا كانت أمثلة صحيحة ودقيقة هادفة، وأُستخدمت في مكانها المناسب أصبحت هي نفسها أدلة وبراهين دامغة، لأنها وسيلة من وسائل الإيضاح والاستدلال والبرهنة، تُستخدم في مختلف مجالات العلوم والمعارف والفنون، ولا يُستغنى عنها في أي علم من العلوم، لأنه بالمثل يتضح المقال وتُشرح النظريات، فهي تجربة عملية، وعينات تطبيقية يُعبر بها عن الأشياء والحالات والحقائق بأدلة محسوسة، وهذا خلاف ما ذهب إليه ابن رشد الذي أزدري بالأمثال وقزّمها.

والنموذج السادس - من تأويلات ابن رشد- هو أنه ادعى أن الظاهر من العقائد الوارد في الشريعة قصد ((به الشرع حمل الجمهور عليها))⁽¹⁾. وهذا زعم باطل، وتأويل فاسد للشرع واعتداء عليه، لأنه لم يُقدم دليلا شرعيا ولا عقليا على زعمه هذا. ودين الإسلام شاهد -بعقائده وأخلاقه وأحكامه وعلومه- على أنه موجه إلى كل فئات الناس من المسلمين، وليس خاصا بطائفة منهم دون غيرها. والله تعالى عندما تكلم عن العقائد، ووصف نفسه بالأسماء الحسنى والصفات المثلى لم يُخصصها بفتة من المسلمين، وإنما خاطبهم بها كلهم، وخصّ العلماء الربانيين بالذكر والتنويه في آيات كثيرة، لأنهم أعرف الناس بالله وصفاته وأفعاله، كقوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ -سورة

(1) الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 99.

فاطر: 28 -، ﴿ فَأَقْرَأْنَاهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ -سورة محمد: 19، ﴿ وَفَكَرُّوا الْأَمْثَلُ
نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَاكِلُونَ ﴾ -سورة العنكبوت: 43-

والسيرة النبوية هي أيضا شاهدة على بطلان زعمه، لأننا إذا تتبعنا سيرة رسول الله- عليه الصلاة والسلام- في الدعوة إلى الله، وتربيته لأصحابه لا نجد فرق بين ظاهر العقائد وباطنها، ولا خصص بعضها لعامة الناس، وبعضها الآخر لخاصتهم. فهذا الرجل- أي ابن رشد- فتنه التأويل الباطني التحريفي حتى أصبح يُقرر ما يُخالف الشريعة صراحة، بلا دليل صحيح من الشرع ولا من العقل.

وأما النموذج السابع فيتمثل في أن ابن رشد نصَّ على أن الشرع مُقسَّم إلى ظاهر وباطن، فالظاهر ((هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني. والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان)). وتقسيمه هذا أقامه على أساس الزعم بتعارض ظواهر بعض نصوص الشرع مع باطنها⁽¹⁾.

وزعمه هذا سبق أن بينا بطلانه، وهو هنا يُغالط ويُدلس في استخدامه لتلك الألفاظ. فمما لا شك فيه أن اللغة العربية فيها أساليب بيانية وبلاغية كثيرة للتعبير بها عن الحقائق، كالسجع، والجناس، والمجاز، والاستعارة، والكتابة، وهي كلها لا تخرج على أنها تعبيرات عن المعاني التي تحملها من دون أن تتناقض مع الشرع في استخدامه لها. وقد صدق الفقيه أبو محمد بن حزم الأندلسي عندما قال: ((واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرتحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا... كل من ادعى للديانة سرا وباطنا، فهي دعاوى ومخارق))⁽²⁾.

(1) فصل المقال، ص: 98، 109.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي القاهرة، ج 2 ص: 91-92.

وكلامه هذا صحيح، لأن الشرع وإن اختلفت درجة فهم الناس له عمقا واتساعا، فهذا لا يجعل له ظاهرا وباطنا، ولا باطنا معارضا لظاهر. فالاختلاف في الفهم هو اختلاف تنوع لا اختلاف تعارض ولا تناقض، لأن الشرع مُحكم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ﴿وَأَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَةَ أَنْ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82 -)، وهذا الذي قررناه يختلف تماما عن التأويل الرشدي بظاهريته وباطنيته التحريفيتين.

والنموذج الثامن - من تأويلات ابن رشد - مفاده أنه عندما نصّ على أن التأويلات الصحيحة - حسب زعمه - يجب إخفاؤها وعدم ذكرها في الكتب الجمهورية، قال: ((والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حُمِلها الإنسان، فحملها وأشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ (1) - سورة الأحزاب: 72 -).

وزعمه هذا لا يصح، لأنه لا يقصد به التأويل الصحيح بمعناه الشرعي، وإنما يقصد به تأويله الباطني التحريفي، الذي أقامه على حكاية تعارض النصوص، وإخفاء التأويل الباطني، وهذا أمر سبق أن بينا بطلانه، الأمر الذي يعني أنه لا يمكن لابن رشد - بهذا التأويل - أن يفهم الشرع فهما صحيحا، ولا أن يسمي تأويله تأويلا صحيحا.

وتفسيره لآية الأمانة بأنه التأويل الصحيح، هو تفسير لا يصح، وإنما هو التفسير الرشدي، وهو تفسير باطل، لأنه لو أكمل الآية لتبين معناها المخالف لما ذهب إليه. قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (٧٦) لِعَذَابِ اللَّهِ الْمُنْفِقِينَ وَالْمُنْفِقَاتِ

(1) فصل المقال، ص: 121 .

﴿وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَةَ وَتَوَّابَ اللَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾
 - سورة الأحزاب: 72-73- فواضح من هاتين الآيتين أن الأمانة المقصودة هي مسؤولية القيام بالطاعة التي تقوم عليها العبودية التامة لله تعالى. وقد قال كثير من السلف أن تلك الأمانة هي القيام بالفرائض والحدود ومختلف الطاعات، وحاصل أمرها أنها ((التكليف وقبول الأوامر والنواهي بشرطها، وهو أنه: إن قام بذلك أئيب وإن تركها عوقب، فقبلها الإنسان على ضعفه وجهله وظلمه))⁽¹⁾. ولو كان التأويل الرشدي على الطريقة الشرعية الصحيحة، لوجدنا له وجها صحيحا في تفسيره لآية الأمانة، وهو أن الإنسان فهم فهما صحيحا المهمة التي خلق من أجلها وكُلف بها، فكانت الأمانة هو هذا الفهم الصحيح لها، وليست الأمانة هي التأويل التحريفي الرشدي.

وأما النموذج الأخير- وهو التاسع- فيتعلق بتأويل ابن رشد لآية المحكم والمتشابه، والراسخين في العلم، في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ تُحْكِمُكَ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْوَسْوَءِ وَالْوَسْوَءَ تَأْوِيلَهُ وَمَا يَسْمُؤُا تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ -سورة آل عمران: 7-. فإنه يرى أن الراسخين في العلم هم الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية، وتوقف عند قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، فهم لهم القدرة على ممارسة التأويل الجامع بين ظواهر الشرع المتعارضة. واختار- أي ابن رشد- التوقف عند ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، لأنه ((إذا لم يكن أهل العلم

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دمشق، دار الفحاء، 1994 ج 3 ص: 689.

يعلمون التأويل، لم يكن عندهم مزية تصديق تُوجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم ...))⁽¹⁾.

وقوله هذا غير صحيح في معظمه، لأنه أولاً إن الراسخين في العلم الذين ذكرتهم الآية هم العلماء المؤمنون الربانيون على رأسهم الصحابة والسلف، ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين، لأن الصحابة هم الذين تلقوا التفسير ومنهجه عن رسول الله-عليه الصلاة والسلام-، وعنه أخذ من جاء بعدهم من المسلمين. فهم الذين يُمارسون التأويل الشرعي بمعناه الصحيح، وليس أهل التأويل الباطني المشائي الرشدي الذين يزعمون وجود تعارض بين النصوص الشرعية، فيُحرفونها ويُخرجونها عن حقيقتها بتأويلهم التحريفي، ثم يُخفون تأويلاتهم الفاسدة عن أئمة المسلمين وعامتهم، لبس لأنها صحيحة، وإنما لأنها تخالف النقل الصحيح، والعقل الصريح. وقد اعترف بهذا ابن رشد نفسه، عندنا وصف تأويلاتهم بأنها كفرية، من أظهرها منهم فهو كافر⁽²⁾.

وثانياً إن دليبه الذي احتج به في التوقف عند قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وهو أنه -حسب زعمه- لو لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم يكن عندهم مزية تصديق تُوجب لهم من الإيمان ما لا يوجد عند غير أهل العلم. فهولا يصح، ولا يُؤدي إلى ما يريد الوصول إليه من ممارسة تأويله التحريفي. فعلى فرض صحة التوقف عند ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، فهم يُمارسون التأويل الشرعي لا التأويل التحريفي الرشدي من جهة. وهم بفضل علمهم أدركوا وتبينوا وعلموا أن الإحاطة بذلك التأويل ومعرفته على حقيقته النهائية، هو أمر لا يعلمه إلا الله تعالى من جهة ثانية. فسَلِّمُوا وخضعوا وأخبتوا وقالوا: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. وبهذا الفهم

(1) فصل المقال، ص: 98، 101، 102.

(2) نفس المصدر، ص: 119.

لهم مزية التصديق والتسليم عن علم وإدراك، وأما غيرهم من عامة الناس فتسليمهم عن عجز بلا علم، فشتان بين الموقفين!!.

وثالثا إن الآية لا يكتمل معناها إلا إذا أتمناها بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَأَمَّا يُؤْتِيهِمْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فسواء توقفنا عند ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، أو ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فعلى الحالتين أن الراسخين في العلم هم الذين يقولون: ﴿ءَأَمَّا يُؤْتِيهِمْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ وهذا تسليم وإقرار منهم بالخضوع والاستسلام لله تعالى، وعدم قدرتهم على الإحاطة بتأويل المتشابه. وسواء تم ذلك يبحث وتدبر وتفكر، أو تم بتسليم مباشر، فالنتيجة واحدة. مما يعني أن الراسخين في العلم ليسوا كما زعم ابن رشد، بأنهم يعلمون تأويل المتشابه على طريقته التحريفية، التي تزعم أن التأويل مخالف لظاهر الشرع ويجب إخفائه. فالآية على أي وجه أخذنا به لا تعني ما ادعاه ابن رشد.

ورابعا إن مما يزيد رأي ابن رشد ضعفا واستبعادا وإبطالا، أن التأويل الرشدي هو عملية تحريفية مخالفة للشرع واللغة معا، لا يليق بالراسخين في العلم ممارستها، وهم الذين مدحهم الله تعالى بالتسليم والخضوع والاستسلام. فهم أهل إيمان وتقوى، وعلم ويقين، فلو كانوا مؤولين على الطريقة الرشدية التحريفية ما كانوا من الراسخين في العلم، وما مدحهم الله تعالى، وما وصفهم بأنهم قالوا: ﴿ءَأَمَّا يُؤْتِيهِمْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. وبما أنه وصفهم بذلك فهم على الطريقة التأويلية الشرعية، وليسوا على الطريقة التأويلية المشائية الرشدية التحريفية المزعومة، التي تجعل المؤول مضطربا قلقا، محرفا للشرع، يُخفي تأويلاته عن الناس، مخافة الإطلاع عليها فينكشف أمره، لأنها مخالفة للشرع والعقل معا. فيصدق عليه وصف الله تعالى بأنه من الذين في قلوبهم زيغ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا كَشَبَتْ مِنْهُ آيَاتُ النَّبِيِّ وَأَتَّبِعُوا آيَاتَهُ تَأْوِيلًا﴾.

وخامسا إنه تبين لي من تدبر آية الراسخين، وما قاله ابن رشد - بناء على تأويله التحريفي -، أن هذه الآية ترد على ابن رشد نفسه، وتذم تأويله، وتجعله من الذين في قلوبهم زيغ المثيرين للفتن بدليل الشواهد الآتية: أولها إن مفهومه للتأويل مخالف للتأويل الشرعي ولا يصح. وثانيهما إنه ادعى أن في الشرع نصوصا متعارضة يجب تأويلها، وهذا مخالف للشرع الذي نصّ صراحة على أنه مُحكم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وهو وإن نصّ على وجود آيات متشابهات، فإن المتشابه لا يعني المتناقض والمتعارض، وإنما يعني أن المتشابهات تحمل عدة معان، وبارجاعها إلى المحكمات تُعرف معانيها، إذا كانت من الآيات التي يستطيع العقل إدراكها وفهمها؛ وإلا فهي تتعلق بالأمور التي لا يستطيع العقل إدراكها، لكنها مع ذلك ليست متعارضة ولا متناقضة.

والشاهد الثالث هو أن ابن رشد لم ينطلق في تأويله لآية الراسخين والمحكمات والمتشابهات من الشرع، وإنما انطلق من الفلسفة الأرسطية المشائية في فهمه للتأويل وتطبيقه على الشرع. وهذا هو سبب زعمه بأن في الشرع نصوصا متعارضة، وباطنها مخالف لظاهرها، وبواطنها كفريات يجب إخفاؤها، ومن أظهرها فقد كفر.

وبذلك يتبين أن ابن رشد وأمثاله ليسوا من الراسخين في العلم الذين ذكرهم الله تعالى ومدحهم في كتابه العزيز، وإنما هم من الراسخين في التأويل الباطني المحرف للشرع والحقائق.

وسادسا إن ابن رشد نفسه صرّح بأمر خطير جدا، اعترف -ضمنيا- بأنه مخالف للشرع، واختار موقفا لا يتفق معه -أي الشرع- وذلك عندما قال: إن الإنسان إذا أصبح من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له ((تأويل في مبدأ من مبادئها -أي الشرائع- ففرضه ألا يُصرّح بذلك التأويل، وأن يقول كما قال سبحانه

وتعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء⁽¹⁾.

وقوله هذا فيه تناقض وطعن في ابن رشد نفسه، فهو هنا بدأ الآية بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، بمعنى أنه وقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُكُمْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وهذا يخالف موقفه السابق عندما اختار الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، فجعل هذا المقطع معطوفا لما سبقه، لكنه هنا وقف عند ﴿وَمَا يَتَّبِعُكُمْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾.

كما أن قوله هذا -أي الأخير- يُوحى بأن ابن رشد فهم من قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، أن الراسخين أخفوا تأويلهم ولم يُصرّحوا به، لذا نصح من أصبح من العلماء الراسخين في العلم بأن يُخفي تأويله المتعلق بمبادئ الشرائع، بدليل أنه قال: ((ففرضه ألا يُصرّح بذلك التأويل، وعليه أن يقول كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. فقوله هذا شاهد على ممارسة ابن رشد للتأويل التحريفي، لأنه لا توجد مناسبة صحيحة بين رأيه والآية التي ذكرها. فهو حثّ المؤولين -على طريقتيه- بإخفاء تأويلاتهم لمبادئ الشرائع، واستشهد بالآية الكريمة التي تخالف زعمه وسياق كلامه، فهي صريحة في وصف الراسخين بأنهم سلّموا وخضعوا وآمنوا واقتنعوا، وليس فيها زعم ابن رشد بأنهم أولوا مبادئ الشرائع وأخفوها !! .

وواضح من قوله أيضا أن استشهاده بالآية لم يكن تبنيًا لموقفها ومضمونها، وإنما كان تأويلا لها لتأييد موقفه التأويلي التحريفي لها، الذي عبّر عنه صراحة بأنه

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، حققه صلاح الدين الهواري، بيروت، المكتبة العصرية، 2006، ص: 337-338.

على المؤول ألا يُصرَّح بتأويلاته للشرع. فهو هنا لم يتبن ما ذكرته الآية، وإنما تبنى موقفا مغايرا لها، وأولها لتماشى مع موقفه التأويلي التحريفي الذي تبناه. وأشير هنا إلى أن السلف الأول من الصحابة والتابعين، منهم طائفة وقفت عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وقالت: إن الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله. ومنهم طائفة أخرى وقفت عند ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وقالت: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، على طريقة التأويل الشرعي. وكل من الطائفتين أخذت بالتأويل بمعنى البيان والشرح والتفسير، ولم تقل بالتأويل البدعي المخالف للشرع⁽¹⁾.

ويرى الحافظ ابن كثير أننا إذا أخذنا بالوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، يكون الراسخون في العلم يفهمون ما خوطبوا به، وإن لم يُحيطوا به علما بحقائق كنهه ما هي عليه. وبهذا يكون قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ..﴾ حالا منهم، وقوله: ﴿ءَأَمَّنَّا بِهِ﴾ أي المتشابه ﴿كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ أي الجميع من المحكم والمتشابه حق وصدق، وكل واحد منهما يُصدق الآخر ويشهد له، لأن الجميع من عند الله، وليس بشيء من عند الله بمختلف ولا متضاد⁽²⁾. وتفسيره هذا له وجه صحيح على طريقة التأويل الشرعي من جهة، وفيه رد على التأويل الرشدي التحريفي الذي يقول بتعارض النصوص الشرعية من جهة أخرى.

وادعى ابن رشد أن المسلمين أجمعوا على ((أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا تُخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في

(1) ابن تيمية: دقائق التفسير، ج 1 ص: 329، 330.

(2) ابن كثير: تفسر القرآن العظيم، ج 1 ص: 460.

المؤول منها من غير المؤول؛ الأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء، وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره⁽¹⁾. ومعنى كلامه أن المسلمين أجمعوا على شرعية استخدام التأويل في التعامل مع النصوص الشرعية، واختلفوا في حدوده. لأنه إذا كانوا أجمعوا على أن لا يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها فهذا يعني أن فيها طائفة تُؤول. وإذا كانوا قالوا: لا تُخرج النصوص كلها عن ظاهرها بالتأويل، فهذا يعني أن التأويل مشروع وممارس، ولا يُطبق على كل النصوص. فهل هذا الإجماع الذي حكاه ابن رشد حدث حقا وفعلا؟.

وأقول: إن هذا الإجماع الذي حكاه ابن رشد لم يحدث بين المسلمين، بدليل الشواهد الآتية: أولها هو أن التأويل الذي يُريده ابن رشد هو التأويل التحريفي وليس التأويل الشرعي، بدليل أنه ذكر مثلا عن الأويل الذي يقصده عندما ذكر أن الأشاعرة يؤولون آية الاستواء وحديث النزول. وهذا التأويل لم يحدث حوله إجماع قط، فمنذ أن ظهر الخلاف حوله في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فإنه لم يُرفع وظل قائما بين جناحي أهل السنة من السلف والخلف إلى يومنا هذا⁽²⁾.

والشاهد الثاني هو أن ذلك الإجماع المزعوم ينقضه موقف الصحابة والسلف الأول من معنى التأويل عندهم، فهم لم يعرفوا التأويل الرشدي التحريفي، ومن سمع به منهم لم يُمارسه، لأنهم مارسوا التأويل بالمعنى الشرعي الذي يعني التفسير والبيان والشرح، والفهم الصحيح للشرع. وقد صنف الفقيه الموفق بن قدامة المقدسي (ت 620 هجرية) كتابا سماه: ذم التأويل، جمع فيه روايات ونصوصا كثيرة عن أئمة السلف والتابعين ومن جاء بعدهم، فيها ذم

(1) فصل المقال، ص: 98.

(2) للتوسع في ذلك أنظر كتابنا: الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث، ط1، الجزائر، دار الإمام مالك، 2005.

صريح للتأويل والتحريف، والتكليف والتجسيم، وفيها أيضا أمر صريح بوجوب إثبات كل ما صحّ في الشرع، في إطار من التنزيه والتسليم⁽¹⁾.

وآخرها - وهو الشاهد الثالث - يتضمن اعترافا صريحا من ابن رشد ينقض به قوله السابق، ويرد به على نفسه أيضا. وذلك أنه ذكر أن التأويل حادث في الأمة، لم يعرفه الصحابة، فلما استعمله من جاء بعدهم ((قلّ تقواهم وكثّر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرّقوا فرقا))⁽²⁾. فهذا دليل قاطع على أن التأويل الذي قصده ابن رشد هو أمر حادث لم يعرفه الصحابة، ومن ثم فلا يوجد إجماع على ذلك التأويل الذي ادعى ابن رشد أن المسلمين أجمعوا على شرعية استعماله مبدئيا.

وختاما لهذا المبحث أشير هنا إلى ثلاثة أمور هامة: أولها إن التأويل الفلسفي التحريفي ليس من ابتداع ابن رشد، فهو معروف قبله عند الفلاسفة المسلمين، فقالوا بالخاصة والعامّة، وبالظاهر والباطن، ومن تأولاتهم أن ابن سينا (ق: 5 الهجري) زعم أن الشرع خاطب الجمهور بما يفهمونه مقربا ما لا يفهمونه إلى أوهامهم بالتمثيل والتشبيه. وقال هو وأمثاله: إن الرسل أظهرت للناس في الإيمان بالله واليوم الآخر خلاف ما هو عليه في نفسه، لينتفع الجمهور بذلك؛ لأنه لو أظهرت لهم الحقيقة لما فهم منها إلا التعطيل، فخيّلوا ومثّلوا لهم ما يناسب الحقيقة نوع مناسبة على وجه ينتفعون به⁽³⁾.

(1) انظر: ذم التأويل، حققه بدر بن عبد الله البدر، ط 2، ضمن مجموع سلسلة عقائد السلف (1-3)، الكويت، دار ابن الأثير، 1995، ص: 222 وما بعدها.

(2) فصل المقال، ص: 124.

(3) ابن تيمية: درء التعارض، ج 2 ص: 330، وما بعدها، وج 6 ص: 242، وج 10 ص: 270. وجمال الدين بوقلي، وآخرون: نصوص فلسفية، الجزائر، المعهد الوطني التربوي، 2005، ص: 115.

والأمر الثاني هو أن حقيقة التأويل عند ابن رشد، هي تأويل تحريفي خطير جدا على الشرع والعقل معا، عندما قرر أن في الشرع ظاهر يجب تأويله لأنه كفر، وعلى الفلاسفة إخفاء تأويلهم له عن الجمهور لأن التصريح به يؤدي إلى الكفر، والمُصرح به كافر⁽¹⁾. وزعمه هذا خطير جدا، وباطل مخالف للشرع والعقل معا، كشف عن خطورة ما قام به ابن رشد، ومدى انحراف تأويله الباطني التحريفي للنصوص الشرعية. وقد ذكر الشيخ تقي الدين بن تيمية أن ابن رشد جعل ((فرض الجمهور اعتقاد الباطل، الذي هو خلاف الحق، إذا كان الحق خلاف ظاهره، وقد فُرض عليهم حمله على ظاهره))⁽²⁾.

وبذلك يتبين أن تأويل ابن رشد لا يقوم على الشرع، ولا على اللغة العربية الموافقة للقرآن الكريم، ولا على مذهب الصحابة والسلف الصالح في تأويلهم للشرع، الذين فسروا القرآن وشرحوه بالتأويل الصحيح، ولم يقولوا بالطامات ولا بالتحريفات التي أظهرها ابن رشد. لأنه مارس التأويل التحريفي الذي أقامه على الفلسفة الأرسطية المشائية، فكل ما خالفها فهو باطل يجب تأويله ليتفق معها، أو يُغفل ويُبعد، وهذا أمر مارسه ابن رشد مرارا، وسنذكر من ذلك أمثلة كثيرة، فيما يأتي من كتابنا هذا إن شاء الله تعالى .

والأمر الأخير - وهو الثالث - يتعلق بزعم الباحث محمد عابد الجابري بأن التمييز الذي أقامه ابن رشد بين العلماء والجمهور هو تمييز على مستوى المعرفة فقط، فهو اختلاف في التفاصيل، بمعنى أنه اختلاف في الدرجة لا في النوع⁽³⁾.

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص: 111، 119.

(2) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ط1، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة - مكة المكرمة، ج 1 ص: 239.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، مقمة المحقق عابد الجابري، ص: 73.

وزعمه هذا لا يصح، وفيه تغليط للقراء، لأن ابن رشد ذكر صراحة أن التأويل الذي انفرد به الفلاسفة أهل البرهان هو تأويل يتعلق بنصوص ظاهرها كفر، وتركها على ذلك كفر، والتصريح بتأويلاتها كفر، ومضمونها كفر أيضا مُخالف لظاهر النصوص. أليس هذا اختلاف أساسي في النوع وليس في الدرجة؟، وأليس قوله هو حكم بكفر عامة المسلمين في موقفهم من الآيات التي زعم أنها متعارضة وظاهرها كفر؟. فلو كان التأويل الرشدي -في التمييز بين العلماء والجمهور- هو مجرد اختلاف في درجة المعرفة، ما قال ابن رشد بصراحة: إن نصوصا من الشرع ظاهرها كفر، وتتضمن كفرا مخالفا لظاهرها، وأمر بإخفائه ومن أظهره فهو كافر !!. فهذا دليل قاطع على أن ما قاله الجابري غيري صحيح، أراد منه إخفاء حقيقة التأويل الرشدي، والتلطيف منه، تغليطا وتليسا على القراء.

رابعا: من تناقضات ابن رشد في موقفه من التأويل:

تبين لي من تتبع موقف ابن رشد من التأويل وتطبيقه له، ومدى التزامه به في الاحتكام إليه، والنظر إلى مختلف المسائل الشرعية، أنه وقع في مجموعة من المتناقضات، تُبينها الشواهد الآتية: أولها إنه ذم التأويل -حسب مفهومه له- وقال: إن الصحابة لم يعرفوه، وهويدعة فرّق الأمة وجنى عليها، ويجب الرجوع إلى الكتاب للأخذ منه مباشرة⁽¹⁾. وكلامه هذا جيد وصحيح، لكنه عاد ونقضه عندما قال: إن التأويل -حسب مفهومه له- واجب، وخاص بأهل البرهان يُؤوّلون به ظواهر الشرع المتعارضة على حد زعمه⁽²⁾.

(1) فصل المقال، ص: 124.

(2) سبق توثيق ذلك.

والشاهد الثاني هو أن ابن رشد زعم أن أهل التأويل الحق هم أهل البرهان، وأن تأويلاتهم حق تدل على الحق⁽¹⁾. لكنه قال أيضا: إن تأويلات هؤلاء تتضمن شيئا من إبطال الظاهر، وإظهارها يؤدي إلى كفر الجمهور، ومن أظهرها لهم فهو كفر، لأنه أظهر كفرا تضمنته تأويلاتهم⁽²⁾. وهذا تناقض صارخ، لأنه لو كان هؤلاء المؤولون أهل برهان وتأويلاتهم حق، ما كانت هذه التأويلات مخالفة للشرع، وظاهرها كفر يجب إخفاؤه !!. فلو كانت حقا لوافقت الشرع، وما كانت كفرا.

والشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد نصّ صراحة على أن الصفات الإلهية لا يؤوّل منها ما لم ((يُصرّح الشرع بتأويله⁽³⁾). وقوله هذا يتضمن تناقضين، أولهما إنه قرر أمرا يُخالف الشريعة، لأنه لا يوجد في الشرع دليل صحيح ينص على شرعية تأويل النصوص كلها ولا بعضها، حسب المفهوم الرشدي للتأويل. وثانيهما إنه أوّل نصوصا كثيرة ليس له فيها دليل من الشرع على تأويلها، وهو هنا يُعلق التأويل بوجود الدليل الشرعي.

والشاهد الرابع مفاده أن ابن رشد أمر بالتسليم للشريعة والخضوع لها، وقال: يجب على كل إنسان أن يُسلم بمبادئ الشريعة، ويُقلّد فيها، لأن مبادئها ((تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها)). وقال أيضا: ((إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه))⁽⁴⁾.

(1) فصل المقال، ص: 124.

(2) سبق توثيق ذلك.

(3) ابن رشد: الكشف، ص: 147.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 322، 337.

وقوله هذا يتطلب منه -أي من ابن رشد- الخضوع التام للشرع، وعدم تقديم فلسفة اليونان عليه. لكنه لم يلتزم بذلك، وناقضه عندما سمح لأهل البرهان- حسب زعمه- بتأويل حتى مبادئ الشرائع مع عدم التصريح به⁽¹⁾. وناقضه أيضا عندما زعم أن في الشرع نصوصا متعارضة وظاهرها كفر يجب تأويلها لتتفق مع فلسفة اليونان. كما أنه مارس تأويله التحريفي مع نصوص كثيرة، كتأويله للصفات الإلهية، وللآيات المتعلقة بخلق العالم، والمعاد الأخروي، وقوله بالتخييل في موقفه من النبوة⁽²⁾. فهذه التأويلات لا تتفق مع ما قرره سابقا، وتنقض عليه زعمه.

وأما الشاهد الخامس فيتمثل في أن ابن رشد ذكر أن أهل التأويل -حسب مفهومه له- لا يتشابه عليهم الشرع، ولا يُثير فيهم شكوكا ولا حيرة⁽³⁾. وهذا يتناقض مع موقفه من وجوب التأويل لإزالة التعارض المزعوم بين النصوص. فإذا كان حالهم من العلم والرسوخ فيه ما قاله عنهم هنا، فأهل التأويل ليسوا في حاجة إلى التأويل أصلا، ولا إلى إخفائه، لأن العلم لا يتشابه عليهم، ولا يُثير فيهم حيرة ولا شكوكا. وبما أنه نص على ضرورة التأويل التحريفي لأهل البرهان المزعومين، فالرجل متناقض مع نفسه.

والشاهد السادس مفاده أن ابن رشد انتقد المتكلمين في مسلكهم الكلامي، وقال: إنهم اعتقدوا أفكارا في الله تعالى صرفوا فيها كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على اعتقاداتهم، وهي جلها أقاويل مُحدثة، وتأويلات

(1) نفس المصدر، ص: 337-338.

(2) سنوتق ذلك في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

(3) اكشف، ص: 148.

مُبتدعة⁽¹⁾. لكنه ناقض نفسه عندما نسي أوتناسى أنه هو شخصيا أخذ بمبدأ التأويل التحريفي الذي عند المتكلمين، خاصة المعتزلة، فهم أسبق إلى استخدام ذلك التأويل بحكم ظهورهم المبكر في القرن الثاني الهجري. ثم بعد ذلك تابعهم في تأويل الصفات الإلهية، ووافقهم في بعضها كتأويل آية الاستواء، وحديث النزول⁽²⁾.

وانتقدهم أيضا في أنهم أخذوا بتأويلات مُحدثة بدعية، ونسي أوتناسى أنه هو شخصيا وقع في انحراف أخطر من انحراف هؤلاء المتكلمين، عندما نظر إلى الشرع من خلال فلسفة اليونان عامة والأرسطية المشائية خاصة، وأخضع الشرع لها في الإلهيات والطبيعيات والمنطق⁽³⁾. فمن الأكثر انحرافا وخطرا، المتكلمون أم ابن رشد وأمثاله؟! .

وأما الشاهد السابع فيتمثل في أن ابن رشد بالغ كثيرا في تعظيم الفلاسفة، فهم أهل البرهان واليقين الذين خصهم الله بالعلم والرسوخ فيه، وهم أهل التأويل البرهاني الذي يدل على الحق، ويُزيل تعارض النصوص. لكنه نقض هذه المزاعم عندما قرر أنه ((لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يُعتد به))⁽⁴⁾.

والشاهد الثامن مفاده أن ابن رشد قال: إن الشريعة حق، والفلسفة حق، والحق لا يُضاد الحق، وهما متطابقتان ومتوافقتان لا مخالفة بينهما، وكل منهما يُكمل الآخر، وهما مصطحبتان بالطبع⁽⁵⁾. لكنه ناقض نفسه عندما قرر أن

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص: 118. والكشف، ص: 100.

(2) فصل المقال، ص: 98، 111.

(3) ستناول ذلك بالتفصيل في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

(4) تهافت التهافت، ص: 236.

(5) فصل المقال، ص: 96، 125. والكشف، ص: 153، 154. وتهافت التهافت، ص: 182.

في الشرع نصوصا متعارضة، وأن ظاهرها مُخالف للفلسفة، والأخذ به على ظاهره كفر، لذا يجب تأويله ليتفق معها، أو إبعاده إذا تعدّر ذلك. وهذا على حساب الشريعة التي يجب تأويلها وليست الفلسفة التي هي الحكم والمنطلق والمعيار عنده. فلو كانتا- أي الشريعة والفلسفة- متطابفتين ومتصاحبتين على حد زعمه، ما حدث هذا التناقض والتحريف للشرع. فدلّ هذا على تناقضه وبطلان زعمه، فالشريعة هي الحق المطلق، والفلسفة فكر بشري فيها الحقائق والأباطيل، والظنون والأساطير، لا يمكن أن تساوي الشرع ولا أن تتقدم عليه، ولا أن تزاحمه، ويجب إخضاعها له وليس العكس كما فعل ابن رشد.

وآخرها- وهو الشاهد التاسع- مفاده أن ابن رشد ذكر أن من خصائص الأقاويل الشرعية أنها ((تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق))⁽¹⁾. ومعنى كلامه أن الشرع يتضمن منهج تفسيره وفهمه من داخله، لكن ابن رشد يُناقض نفسه من وجهين، أولهما إنه تبنى مفهوم التأويل بطريقة غير شرعية، فأخذ بمعناه التحريفي الكلامي الفلسفي، ولم يأخذ بمعناه الصحيح الشرعي. وثانيهما إنه لم يجعل الشرع منطلقا ومعيارا وحكما في فهمه له، وفي ضبط فكره وإخضاعه للشرع، وإنما جعل الفلسفة الأرسطية المشائية منطلقه ومعياره في النظر إلى الشرع، والبحث في مختلف المسائل الفلسفية الإلهية والطبيعية والمنطقية. وهذا- بلاشك- تناقض واضح مع ما نقلناه عنه آنفا!!.

تلك الشواهد- التي ذكرناها- هي نماذج من تناقضات ابن رشد في موقفه من التأويل حسب فهمه وتطبيقه له. فما هي أسباب وقوعه في ذلك؟. إن السبب الأساسي والعميق فيما وقع فيه ابن رشد، هو منطلقه الفكري المتمثل في الفلسفة الأرسطية المشائية، فهي مصدره المعرفي ومرجعته الفكرية، فما وافقها قبله وما

(1) فصل المقال، ص: 124.

خالفها أوله، أو أغفله وأهمله، وهذا أمر مارسه ابن رشد في موقفه من الشريعة⁽¹⁾ مما يعني أن تناقضاته مُتعمدة في الغالب الأعم، وإن كان بعضها قد يقع فيه خطأ ونسيانا.

خامسا: هل قال ابن رشد بالحقيقتين؟

أشتهر عن ابن رشد أنه يقول بالحقيقتين في موقفه من الشريعة والفلسفة، وقد تضاربت مواقف الباحثين في تأييد ذلك ونفيه عن ابن رشد. فما هي تفاصيل موقفه من المسألة؟، وهل قال بتعدد الحقيقة أم لا؟.

توجد شواهد من أقوال ابن رشد تدل على أنه قال بتعدد الحقيقة، وله شواهد أخرى تدل على قوله بالحقيقة الواحدة. فمن الشواهد التي تدل على قوله بالحقيقتين، أنه قرر أن الشريعة حق، والفلسفة حق، والحق لا يُضاد الحق، وهما متوافقتان متطابقتان، وكل يُتمم الآخر، وهما مصطحبتان بالطبع متحابتان بالجوهر والغريزة، ولا مخالفة بينهما. ونص أيضا على الشرائع كلها حق، وإن تفاضلت فيما بينها، وعلى الفيلسوف أن يختار أفضلها⁽²⁾.

فهذه الشواهد تُبين أن ابن رشد كان يرى أن كلا من الشريعة والفلسفة منفصل عن الآخر ومستقل عنه، وله ذاتيته وخصوصيته من جهة. وأن كلا منهما حق ومتطابق ومتوافق مع الآخر من جهة ثانية. وحتى الشرائع -على اختلافاتها

(1) بالنسبة للتأويل فقد مارسه ابن رشد كثيرا، وقد ذكرنا نماذج منه. أما فيما يخص ممارسته للإغفال والإهمال في تعامله مع الشرع فسنذكر نماذج منها في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

(2) ف المقال، ص: 96، 125. والكشف عن مناهج الأدلة، ص: 135، 154، وتهافت التهافت، ص: 182، 373.

وتناقضاتها- هي عنده كلها حق، وإن تفاضلت فيما بينها، فهي على تعددها كلها حق! وهذا كله يستلزم القول بتعدد الحقيقة بالضرورة.

وأما الشواهد التي تدل على أن ابن رشد يقول بالحقيقة الواحدة، فهي مبثوثة في مؤلفاته، وكررها مرارا في مواضع كثيرة من مصنفاته. فمن ذلك أنه كان يعتقد أن الفلسفة الأرسطية هي الحق المطلق، ونظرها صحيح فوق نظر جميع الناس، حتى اعتقد فيها العصمة⁽¹⁾. وكان يرى ضرورة تأويل ظواهر الشرع المتعارضة-حسب زعمه- للتعفوق مع الفلسفة الأرسطية، الأمر الذي يعني أن الحقيقة واحدة متمثلة في هذه الفلسفة، فما وافقها فهو حق، وما خالفها فهو باطل، وما عارضها من الشرع يجب تأويله ليتفق معها، لأن هذه الفلسفة هي مرجع الحق ومصدره ومعياره عند ابن رشد.

وبذلك يتبين أن الرجل قال بوحدة الحقيقة وتعدددها، وبمعنى آخر أنه أظهر القول بتعدد الحقيقة ووحدها. فهو متناقض مع نفسه، مع أن القول بذلك لا يصح شرعا ولا عقلا، فأما شرعا فإن الله تعالى يقول: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنْتُمْ تُصِرُّونَ﴾ -سورة يونس: 32- وأما عقلا فلا يصح فيه تصوّر حقيقة متعددة، فهي واحدة وإن تعددت زوايا النظر وطرق الوصول إليها. فلا يصح أن نخلط بين الحقيقة ذاتها، وبين طرق الوصول وزوايا النظر إليها.

فما حقيقة موقف الرجل من هذه المسألة؟، نعم إن أقواله الظاهرة متناقضة، وقد تعمد إظهارها، لكن حقيقته الداخلية أنه لم يكن يؤمن بتعدد الحقيقة، وإنما كان يؤمن بوحدها المتمثلة في الفلسفة الأرسطية التي بالغ في تعظيمها والغلو فيها، وتأويل الشرع من أجلها، وهذا أمر صريح به علانية. لكنه يبدو أنه أظهر القول بتعدددها ليجد مسلكا في تعامله مع خصومه المنكرين عليه اشتغاله بالفلسفة من

(1) ستوسع في ذلك في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

جهة، ويتخذ لنفسه موقفا في تعامله مع الشريعة من جهة ثانية. ويبقى متمسكا بمذهبيته الأرسطية من جهة ثالثة.

وبذلك يتبين جليا أن وحدة الحقيقة التي قال بها ابن رشد هي ((الحقيقة)) التي قالت بها الفلسفة الأرسطية المشائية، وليست الحقيقة التي نص عليها دين الإسلام، علما بأن الحقيقة لا يمكن أن تتعدد أبدا، وموقفه هذا باطل شرعا وعقلا. لأن الشرع يفرض عليه-كمسلم- أن يلتزم به قلبا وقالبا، فكرا وسلوكا، ولا يسمح له أبدا أن يتخذ غيره مصدرا للفكر والعقائد والأخلاق والمعاملات، لقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ -سورة الأنعام: 153-، ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ -سورة النساء: 65-.

وأما عقلا فإن العقل البديهي الصريح الموضوعي مع نفسه، لا يقبل من صاحبه أن يعتقد بدين، ثم يتركه وراء ظهره ويتبنى أفكارا ومذاهب أخرى تزاوجه، أو تتقدم عليه، أو تساويه، أو تخالفه. وهذا هو حال ابن رشد مع دين الإسلام والفلسفة الأرسطية، فقدمها عليه، وجعلها حكما عليه، ومصدرا للمعرفة !! وإكمالا لما أوردناه، أذكر هنا مواقف بعض أهل العلم من الحقيقة عند ابن رشد، أو لهم الشيخ تقي الدين بن تيمية، ذكر أن ابن رشد جعل الجمهور يعتقدون الباطل الذي هو خلاف الحق، الذي عليهم أن يحملوه. وأما أهل التأويل فلهم الحق الذي هو خلاف ذلك الظاهر⁽¹⁾. وقوله هذا صريح في أنه كان يرى أن ابن رشد يقول بوحدة الحقيقة الفلسفية الأرسطية المخالفة للشرع الذي يجب تأويله ليتفق معها.

(1) بيان تلبيس الجهمية، ج 1 ص: 239، 240.

والثاني هو موقف الباحثة زينب محمد الخضير، فإنها ترى أن ابن رشد تمسك دائما بفكرة الحقيقة بين الفلسفة والشرع. بمعنى أنه توجد حقيقة واحدة دائما، وإن كان لها تعبيران: فلسفي وديني، وكأنهما وجهان لعملة واحدة⁽¹⁾.

نعم إنه قال بوحدة الحقيقة، لكنه أظهر القول أيضا بتعدددها، فالرجل كان مزدوج الخطاب في موقفه من الحقيقة، فهو وإن كان يعتقد في باطنه بوحدتها المتمثلة في الفلسفة اليونانية أساسا، فإنه ظل يُظهر أيضا القول بتعدددها. ولم يقل بأن للحقيقة تعبيران: فلسفي وديني، وإنما قال بأن للحقيقة مضمونان متعددان: شرعي وفلسفي، والمضمون الفلسفي هو الحق والأصل، فإذا تعارض المضمون الشرعي مع الفلسفة الأرسطية أول ليتفق معها، وإذا لم يتعارض معها فهما حقيقتان يُعبران عن حقيقة واحدة منطلقها الفلسفة الأرسطية أولا.

والثالث هو الباحث محمد عاطف العراقي، فإنه يرى أن ابن رشد قال بالحقيقتين ذات الوجهين⁽²⁾. والصواب أن ابن رشد لم يقل بذلك وإنما أظهر القول بتعدد الحقيقة استجابة للظروف النفسية والخارجية التي كان يعيش فيها. وقال بوحدتها انطلاقا من إيمانه بالفلسفة الأرسطية التي ملكت عليه عقله وقلبه، فما وافقها قبله، وما خالفها رفضه، وما تعارض منها مع الشرع أوله، أو أغفله وسكت عنه.

(1) زينب محمد الخضير: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، دار الثقافة، 1993، ص: 134.

(2) محمد عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، القاهرة، دار الرشد، 1999، ص: 11.

والباحث الرابع هو محمود حمدي زقزوق، نذكر له ثلاثة أقوال، أولها قال فيه: ((ومعنى ذلك فإن ابن رشد الفقيه لا يُناقض ابن رشد الفيلسوف، فالحقيقة عنده واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة))⁽¹⁾.

وأقول: يجب أن لا يغيب عنا أن ابن رشد كان يُفرق بين العمليات والعمليات في الشريعة، فكان يُؤوّل العمليات كتأويله للصفات لتتفق مع الأرسطية، ولا يُؤوّل العمليات من عبادات ومعاملات⁽²⁾. مما يعني أن ابن رشد كان فعلا متناقضا مع نفسه، بين ابن رشد الفقيه، وبين ابن رشد الفيلسوف، ففي العمليات كان فقيها مالكيا، وفي العمليات كان فيلسوفا أرسطيا، يأخذ بالأرسطية وإن خالفت الشريعة، وفي هذه الحالة، إما أن يُؤوّل الشرع ليتفق معها، أو يُغفله ويسكت عنه. ومن ثم يصدق عليه قوله تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ

الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ - سورة البقرة / 85 -، فهل يُعقل أن يكون ابن رشد فقيها إسلاميا يأخذ بشريعة الإسلام، ويكون فيلسوفا أرسطيا يأخذ بإلهيات الأرسطية وطبيعياتها ومنطقها على حساب إلهيات الشرع وطبيعياتها ومنطقياتها؟!، إن هذا لا يُعقل شرعا ولا عقلا، وهو التناقض بعينه!!.

والحقيقة عند ابن رشد هي واحدة في باطنه، وفي كتبه الفلسفية الخاصة، لكنها متعددة في خطابه العام، وفي كتبه العامة الموجهة للجمهور. وهذا الذي يجب أن نركز عليه ونبرزه لنعرف ابن رشد على حقيقته المزدوجة الخطاب الظاهري.

(1) مراد وهبة، ومنى أبوستة: ابن رشد والتنوير، ط1، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1998، ص: 109.

(2) هذا أمر تأكدت منه من مطالعتي لكتبه، فلم أعر له على تأويل للعمليات، وهو نفسه ذكر أنه على الفيلسوف أن يأخذ بشريعة قومه، قد سبق ذكر قوله في ذلك.

وأما قوله الثاني فمفاده أن ابن رشد قال بالحقيقة الواحدة، ولم يكن متأثرا في ذلك بالأفلاطونية الحديثة، ولا بإخوان الصفا، ولا بغيرهما من المؤثرات، وإنما ((كان اعتماده في المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة في عقل ابن رشد وكيانه الديني والفلسفي، وهذا أمر ينضح تمام الوضوح في كتابه فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة ...))⁽¹⁾.

وأقول: إن ما ذكره الباحث حمدي زقزوق، فيه حق وباطل، ولا يصح في معظمه، لأن ابن رشد انطلق أساسا من الفلسفة المشائية في مواقفه الفكرية الفلسفية، ولم ينطلق أساسا من الشريعة، فأخذ بالتأويل الكلامي والفلسفي، وأخذ بالأرسطية في قوله بأزلية العالم، وموقفه من المعاد الأخروي، والصفات الإلهية⁽²⁾.

وأما الكتابان اللذان ذكرهما، فهما لا يكفیان لمعرفة حقيقة فكر ابن رشد، فلا بد من الإطلاع على كل كتبه للتعرف على حقيقة فكره. وهما كتابان ضما خليطا من المتناقضات، فأظهر فيهما القول بتعدد الحقيقة، وبوحدتها أيضا. وأظهر فيهما حرصه على الشريعة وعلى الفلسفة أيضا. وانتصر فيهما للشرع وللفلسفة معا. وادعى فيهما أن في الشرع ظواهر متعارضة يجب تأويلها انتصارا للفلسفة الأرسطية المشائية⁽³⁾. فهل من هذا حاله يُقال أنه اعتمد في فكره على الأصول الإسلامية بالدرجة الأولى؟، أليس العكس هو الصحيح؟.

وأما قوله الأخير - وهو الثالث - فمفاده أن ابن رشد لم يقل بالحقيقتين، وأنه بريء من القول بذلك، وبريء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية

(1) محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة، دت، ص: 57.

(2) سنوئق كل ذلك في المواضيع المناسبة من الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

(3) ما ذكرناه سبق توثيقه.

والفلسفية⁽¹⁾. فهل قوله هذا صحيح؟ ليس صحيحا، لأن الحقيقة هي أن ابن رشد أظهر فعلا القول بتعدد الحقيقة، فقال بصحة كل الشرائع على تنوعها واختلافاتها وتناقضاتها!! وأظهر القول بالحقيقتين الشرعية والفلسفية، وهذا أمر سبق أن بيناه ووثقناه. وهو ليس بريئا من دعوى التناقض، فهو غارق فيه ومن ضروريات ازدواجية خطابه، فالتناقض جزء أساسي من فكره وفلسفته المشائية، وهو تناقض مُتعمد في معضمه، وقد سبق بيان ذلك .

وأما الباحث الخامس فهو محمد عابد الجابري، أنكر أن يكون ابن رشد قال بالحقيقتين الدينية للامة، والفلسفية للخاصة، وإنما قال بالحقيقة الواحدة، لكن إدراك العلماء لها يختلف عن إدراك الجمهور لها⁽²⁾.

وتعليقا عليه أقول: إن ابن رشد أظهر القول بتعدد الحقيقة لغاية في نفسه، سبق ذكرها. وقال: إن للامة ظاهر النص الذي قد يكون كفرا، وأن للخاصة - وهم أهل البرهان والتأويل - الحقيقة الموافقة للبرهان الفلسفي. وهذا أمر صرح به ابن رشد، ودعا المؤولين إلى إخفاء تأويلاتهم للشرع لأنها كفر مُخالف لظاهر النص الذي عليه العامة. ومع هذا فإن ابن رشد أظهر القول أيضا بوحدة الحقيقة المتمثلة في الفلسفة الأرسطية، فما وافقها فهو حق، وما خالفها فهو باطل، وما خالفها من الشرع يجب تأويله، أو إغفاله والسكوت عنه⁽³⁾.

وأما قوله بأن الاختلاف بين العلماء والجمهور، هو مجرد اختلاف في الإدراك فهو قول لا يصح، ومُخالف لما صرح به ابن رشد نفسه عندما نصّ على أن في الشرع نصوصا متعارضة يأخذ به جمهور الناس، وهو كفر يجب تأويله ولا

(1) حمدي زقروق: المرجع السابق، ص: 9، 74.

(2) محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة وفكر، ص: 180.

(3) سنذكر أمثلة عن ذلك في الفصل الثالث والرابع، بحول الله تعالى.

يُصرِّح به لهم. فالجمهور على كفر، ويكفرون إذا صُرِّح لهم بتأويلات تلك النصوص المتعارضة، وحتى المؤولون يكفرون إذا صرِّحوا بكفرياتهم للجمهور!!، وهذا أمر صرِّح به ابن رشد، وقد سبق إثباته وتوثيقه. فهل هذا الاختلاف في درجة الفهم والإدراك، أم هو اختلاف في النوع والمضمون والحقيقة؟، لاشك أنه اختلاف في النوع والمعنى والمضمون، مما يعني أن الجمهور عند ابن رشد على كفر وباطل، متمسكون بأمر زائف، خلاف أهل البرهان الفلسفي فهم - حسب زعمه - أهل الحق واليقين⁽¹⁾.

وآخرهم - أي السادس - هو الباحث عمر فروخ، ذكر أن ابن رشد قال صراحة بالحقيقتين، وذلك بأنه تُوجد أمور تصح في الدين ولا تصح في الفلسفة، وأخرى تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين. وهو يقبل كل ما جاءت به الفلسفة، وما جاء به الدين شريطة أن يأخذ بتأويل النصوص الشرعية التي لا تتفق في ظاهرها مع الرأي الفلسفي⁽²⁾.

وأقول: إن الصواب في موقف ابن رشد هو أنه أظهر القول بتعدد الحقيقة، وبوحدتها أيضاً، وهذا أمر سبق شرحه وتعليقه وتوثيقه. لكنه لم يقل بوجود حقائق تصح في الدين، ولا تصح في الفلسفة والعكس، وإنما كان يعتقد أن الفلسفة الأرسطية هي الحقيقة والحكم، وما خالفها فهو باطل، وما عارضها من الشرع يجب تأويله أو إغفاله والسكون عنه.

(1) انظر مثلاً: فصل المقال، ص: 124.

(2) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، بيروت، المكتبة العصرية، ص: 156.

سادسا: موقف بعض أهل العلم من التأويل الرشدي:

تباينت مواقف أهل العلم من التأويل الذي تبناه ابن رشد ومارسه، ودعا إليه ودافع عنه. فبعضهم ذمه وأنكر عليه فعله، وبعضهم دافع عنه وأقره على منهجه التأويلي ومدحه عليه؛ وسأذكر منهم أربعة: أولهم شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية، إنه تصدى للرد على ابن رشد، وتوسع في انتقاده والرد عليه في كتابه مجموع الفتاوى⁽¹⁾، ودرء تعارض العقل والنقل⁽²⁾، وبيان تلبيس الجهمية⁽³⁾. وقد انتقده انتقادا قويا وعميقا في المسائل المتعلقة بالجانب الشرعي من فكره.

فمن ذلك انتقاده لابن رشد في مسألة التأويل الباطني، فجعله من باطنية الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو. وهو على طريقة ابن سينا في قوله بأن الشريعة مضرورة لتفهيم العامة ما يتخيلونه في أمور العقائد، كالإيمان بالله واليوم الآخر. لكن الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم هو أقوال الفلاسفة⁽⁴⁾.

وقال أيضا: إن ابن رشد على رأي ابن سينا في القول بأن ((الرسول أظهرت للناس في الإيمان بالله واليوم الآخر خلاف ما هو الأمر عليه في نفسه، ليتنفع به الجمهور بذلك. إذ كانت الحقيقة لو أظهرت لهم لما فهم منها إلا التعطيل، فخيّلوا ومثّلوا لهم ما يناسب الحقيقة نوع مناسبة، على وجه ينتفعون به))⁽⁵⁾.

(1) ج 4 ص: 163 وما بعدها.

(2) ج 1 ص: 157 وما بعدها.

(3) ج 1 ص: 239 وما بعدها.

(4) درء التعارض، ج 6 ص: 242.

(5) نفس المصدر، ج 10 ص: 260.

وقال أيضا: إن ابن رشد على طريقة الجهمية والمعتزلة في تأويل رؤية الله تعالى يوم القيامة، فقد ادعى أن الرؤية في الباطن هي مزيد علم. وهذا زعم لم يذكر عليه حجة، والنصوص قد نصت صراحة، وعلم منها بالضرورة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخبر برؤية المعاينة⁽¹⁾.

وابن رشد عند ابن تيمية هو من عقلاء الباطنية الذين يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وليس في العمليات، التي يُقرونها على ظاهرها. وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام مع اضطرابهم في الالتزام بالأعمال الشرعية لما في قلوبهم من المرض والنفاق⁽²⁾.

تلك بعض الانتقادات والتعليقات التي ذكرها ابن تيمية في رده على ابن رشد، وهي تتعلق كلها بالتأويل التحريفي الذي مارسه ابن رشد في تأويله للشرع. وقد تبين منها أن ابن تيمية جعل ابن رشد من باطنية الفلاسفة. علما بأن الباطنية نوعان: باطنية الفلاسفة، وباطنية الصوفية، والتفسير الباطني هو أيضا نوعان: التأويل الباطني العملي، يُؤوّل فيه الأعمال الشرعية الظاهرة، كالصلاة والحج والزكاة. ويزعم أصحابه أن المقصود من تلك الأعمال ليس ما يعرفه الناس منها، وإنما لها بواطن يعرفها أصحاب التأويل الباطني العملي، وهم باطنية الصوفية. والنوع الثاني هو التأويل العلمي يُؤوّل ظواهر النصوص المتعلقة بالله تعالى وصفاته واليوم الآخر، ويدعي أصحابه ومنهم ابن رشد، أن لتلك النصوص باطن يُخالف الظاهر⁽³⁾.

(1) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ج 1 ص: 367.

(2) نفس المصدر، ج 1 ص: 260.

(3) ابن تيمية: درء التعارض، ج 6 ص: 237. وبيان تلبيس الجهمية، ج 1 ص: 260، 261.

وأما الثاني فهو الباحث محمد عابد الجابري فإنه ذكر أن مصطلح الظاهر والباطن عند ابن رشد لا ((علاقة له بمعناها عند الشيعة والمتصوفة والعرفانيين عموماً))⁽¹⁾. نعم لم يكن ابن رشد من باطنية الشيعة والصوفية، لكنه كان من باطنية الفلاسفة، والمعنى التأويلي الباطني واحد عند الصوفية والفلاسفة معاً، سواء تعلق بالعمليات أو بالعمليات، ومعناه: تأويل المعنى الظاهر من النص إلى معنى آخر باطني مُخالف له. وهذه عملية تحريفية للنص الشرعي، يُمارسها الباطنيون كلهم، من فلاسفة وصوفية، سواء أعتد فيها الفكر والعقل، أو العاطفة والقلب، أو جُمع فيها كل ذلك، فالنتيجة واحدة، وهي أنها عملية تحريفية للنص الشرعي. وعليه فإن ابن رشد لا يختلف عن غيره من الباطنيين في استخدامه للتأويل الباطني التحريفي للنصوص الشرعية.

وأما ثالث هؤلاء، فهي الباحثة زينب محمد الخضير، قالت: إن ابن رشد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة بالاعتماد على التأويل الذي ما هو إلا فرض النظرية العقلية على الدين⁽²⁾. وقولها هذا لا يصح، لأن التأويل الرشدي هو تأويل باطني تحريفي يفتقد إلى المعيار الموضوعي الشرعي واللغوي والعقلي الذي يضبطه ويوجهه يُمحّصه، فهو مخالف للشرع واللغة والعقل. فهذا التأويل لا يصح وصفه بأنه فرض النظرية العقلية للدين، إنه ليس كذلك، إنه تلاعب بالنصوص وتحريف لها، وافتراء على العقل. وأصحابه يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ - سورة النجم / 23 -.

(1) ابن رشد: فصل المقال، تعليق المحقق عابد الجابري، هامش ص: 99.

(2) زينب الخضير: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص: 139.

و آخرهم -أي الرابع- هو الباحث محمد عاطف العراقي، قال: إن ابن رشد أول الآيات القرآنية على أساس العقل، وتأويله هو اجتهاد في فهم النص⁽¹⁾. وقوله هذا لا يصح أيضا لأن ابن رشد لم يُقم تأويله على الشرع الحكيم، ولا على العقل الصريح، وإنما أقامه على أساس الفلسفة الأرسطية المشائية الظنية المليئة بالأخطاء والانحرافات المنهجية⁽²⁾. وتأويله هذا -بجمله ومنطلقه- لا يصح أن يُوصف بأنه تأويل عقلي اجتهادي في فهم النص. لأن الاجتهاد الصحيح في فهم النص لا يتم بالاعتماد على المنهج الأرسطي الباطل العقيم، وإنما يتم بإتباع المنهج الشرعي المبني على النقل الصحيح، والعقل الصريح، والعلم الصحيح. وأما اجتهاده المزعوم فهو اجتهاد في تحريف الشرع وإخضاعه للفلسفة الأرسطية المشائية.

وختاما لهذا الفصل يتبين منه أن ابن رشد الحفيد -في تأويله للشريعة- تبنى تأويلا تحريفيا مخالفا للشرع واللغة العربية الموافقة للقرآن، أخذه من المتكلمين والفلاسفة الذين سبقوه، ولم يأخذ مفهومه من الشرع واللغة الموافقة له. فجاء تأويله تأويلا باطنيا مشائيا أدى إلى تحريف معنى النص الظاهر إلى معنى خلاف ظاهره الصحيح، من دون أن يكن له في ذلك دليل صحيح من الشرع ولا من العقل.

وتبين أيضا أن ابن رشد طعن في الشرع عندما زعم أن فيه نصوصا متعارضة ظاهرها كفر يجب تأويله خلاف معناه الظاهر، إلى معنى باطن يجب إخفاؤه عن الجمهور لأنه كفر. وبهذا المفهوم التحريفي تسلط ابن رشد على تلك النصوص التي زعم أنها متعارضة، مخالفا بذلك الشرع والعقل معا، اللذان يشهدان بأنه لا يمكن أن يكون دين الله نصوصه متعارضة.

(1) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 49، 132.

(2) هذا أمر سنتناوله بالتفصيل في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

وأوضح أيضا أنه -أي ابن رشد- أظهر القول بتعدد الحقيقة لغاية في نفسه،
مكنه من اتخاذ موقف مريح في تعامله مع خصومه المعارضين له في اشتغاله
بالفلسفة اليونانية من جهة. ومكنه من اتخاذ موقف مريح له أيضا في تعامله مع
الشرع من جهة أخرى. مع أن موقفه الحقيقي هو القول بالحقيقة الواحدة، القائمة
على الفلسفة الأرسطية كمرجع أساسي لفكره وحكم عليه، فما وافقها قبله، وما
خالفها رفضه. وإن كان من الشرع وخالفها فيؤولّه، أو يُغفله ويسكت عنه. وبهذه
الطريقة جنى ابن رشد على النقل الصحيح، والعقل الصريح، والعلم الصحيح،
وهذا أمر سيتأكد أكثر وبقوة في الفصول الآتية من كتابنا هذا، إن شاء الله تعالى .

الفصل الثاني

نقد موقف ابن رشد في موضوع وجود الله وصفاته وخلقه للعالم

أولاً: نقد موقف ابن رشد من الطريقة الشرعية في إثبات وجود
الله تعالى

ثانياً: نقد موقف ابن رشد من صفات الله تعالى .

ثالثاً: نقد موقف ابن رشد من قضية خلق العالم وأزليته .

www.alwaraq.com

للنشر والتوزيع

الوراق



www.alwaraq-pub.com

الفصل الثاني

نقد موقف ابن رشد في موضوع وجود الله وصفاته وخلقه للعالم

خاض أبو الوليد بن رشد الحفيد في مواضيع كثيرة تتعلق بإثبات وجود الله تعالى وصفاته، وخلقه للعالم، فكانت له منها مواقف واجتهادات، انطلاقاً من خليفته الفلسفية الأرسطية المشائية في اختياره لتلك المواقف والاجتهادات، وهي التي ننتقده فيها على ضوء الشرع والعقل والعلم.

أولاً: نقد موقف ابن رشد من الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله تعالى :

ذكر ابن رشد أن الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله تعالى المذكورة في القرآن تنحصر في جنسين، أحدهما: دليل العناية، كالعناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله. وثانيهما دليل الاختراع، كاختراع الحياة في الجماد، والعقل والإدراكات الحسية في الإنسان⁽¹⁾.

ويلاحظ عليه ما يأتي: أولاً إنه لم يذكر دليل الفطرة، كدليل مستقل يُضاف إلى الدليلين اللذين ذكرهما. مع أن دليل الفطرة هام جداً، أشارت إليه النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّذِينَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهِمْ لَا بَدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الْبَيْتُ الْقَيْمُ وَلَنْ يَكُنَّ أَكْثَرُ النَّكَايِسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ -سورة الروم / 30))، و﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ - سورة الأعراف / 172))، وقول رسول الله -عليه الصلاة والسلام- ((ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 118.

فيها من جدعاء))⁽¹⁾. لكن ابن رشد أغفل ذلك ولم يذكره هنا، لكنه أشار إليه - أي دليل الفطرة - بعدما قرر ما نقلناه عنه، و لم يُورده كدليل مستقل، وإنما ذكره كأرضية للدليلين السابقين⁽²⁾.

وثانياً إن التسمية التي أطلقها على الدليلين السابقين ناقصة، وإن كان معناهما صحيحاً، فالدليل الاختراع لم يرد في الشرع بهذا اللفظ، ولا وجود للفظ الاختراع في القرآن الكريم. لذا فإن اللفظ الشرعي الصحيح لفظاً ومعنى هو: دليل الخلق والإبداع، فهذان اللفطان لهما ذكر في النصوص الشرعية، خاصة الأول الذي تكرر مرات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ - سورة السجدة / 7 -، و﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ - سورة آل عمران / 190، و﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ - سورة البقرة / 117 - .

و أما بالنسبة لدليل العناية، فإذا كان معناه صحيحاً، فإن هذا اللفظ لم أعثر له على ذكر في النصوص الشرعية، ويُستحسن تعويضه بدليل الحكمة، لأن الله تعالى وصف نفسه بأن حكيم في آيات كثيرة جداً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ - سورة البقرة / 220 -، و﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ - سورة الأنعام / 83 -، فالعالم الذي خلقه الله تعالى شاهد علن أن خالقه حكيم، و لم يخلقه سدى و عبثاً، وإنما خلقه لحكم و غايات سامية .

و ثالثاً إن لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، تعليقا على طريقة ابن رشد التي قررها في الكشف، أنصفه فيها، بقوله: ((فهذا الرجل مع أنه من أعيان

(1) البخاري: الصحيح، ج 1 ص: 856، رقم الحديث: 1292 .

(2) نفس المصدر، ص: 121، 122 .

الفلاسفة المعظمين لطريقتهم المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين كأرسطو وأتباعه، يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم من طريقة الأعراض ونحوها، وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة وللخاصة، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة، والطرق التي لأولئك هي مع طولها وصعوبتها لا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة. هذا مع أنه يقدر القرآن قدره ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواع من الطرق وأكمل الطرق كما قد بسط في موضعه ((⁽¹⁾).

و رابعا إنه-أي ابن رشد- قرر هنا الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله تعالى معتمدا على القرآن الكريم، كما نوّه به الشيخ ابن تيمية، لكنه هنا وإن أصاب في تقريره لهذين الدليلين، فإن الشيء الذي يُنتقد فيه، هو أن هذه الطريقة التي قررها في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لا نعثر لها على ذكر في كتبه الفلسفية الخاصة-التي أطلعت عليها-، فنجد في هذه الكتب يُقرر محلها طريقة أرسطو وينتصر لها، في موضوع خلق العالم وأزليته، وإثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، فينتصر للطريقة الأرسطية التي يؤمن هو بها، ويُهمّل الطريقة الشرعية ويُقرر خلافها، وهذا ما سيتبن جليا في المبحثين الثاني والثالث من هذا الفصل، الأمر الذي يعني أن ابن رشد في ذكره للطريقة الشرعية في كتابه الكشف كان واصفا وشارحا ومقررا لها، ولم يكن معتقدا لها، وإلا ما قرر خلافها وانتصر له !!.

و يرى ابن رشد أن الطريقة التي ذكرها القرآن الكريم في محاجة إبراهيم - عليه السلام- لقومه، في قوله تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

(1) ابن تيمية: درء التعارض، ج 9 ص: 333.

وَلْيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿ - سورة الأنعام / 75 ﴾. هي طريقة الفلاسفة في إثبات وجود الله ومعرفته، التي تقوم على دليل الحركة، فهي طريقة الخواص الموصلة إلى اليقين⁽¹⁾.

و رأيه هذا ضعيف، ومُستبعد جدا، لأن إبراهيم -عليه السلام- لم يكن في مقام تقرير طريقة إثبات وجود الله ومعرفته، وإنما كان في مقام مناظرة قومه لإبطال ما هم عليه من الشرك، في عبادتهم للأصنام والكواكب، بدليل أن تلك الآية سبقت بالإشارة إلى ذم الشرك، وختمت الحادثة كلها بدم الشرك والتبرؤ منه، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ إِذْ آتَىٰ آتَتْخِذُ أَصْنَامًا ءِإِلَٰهَةً ءِإِيَّكَ وَوَمَلَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٦﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلْأَيْلُ رَأَىٰ ٱلْكُوكِبَ قَالَ هَٰذَا رَبِّيَ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأُحِبُّ ٱلْأَفْلَٰكَ ﴿٧٨﴾ فَلَمَّا رَأَى ٱلْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّيَ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ الضَّٰلِّينَ ﴿٧٩﴾ فَلَمَّا رَأَى ٱلسَّمَٰوٰتِ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُنْقِضُونَ ٱلْأَفْءَالَ لِيَوْمَ يَأْتِي ٱلْجِبْءَ مَطْمَٔةً مَّوْءِيَةً وَمَا ٱلْأَفْءَالُ إِلَّا فِي سِحْرٍ مُّبِينٍ ﴿٨٠﴾ وَجَٰهَتْ وَجْهِي لِلذِّى فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿ - سورة الأنعام / 74-79. - وذكر الحافظ ابن كثير أن قوم إبراهيم - عليه السلام - كانوا يعبدون الأصنام الأرضية التي صوروها على صورة الملائكة السماويين ليشفعوا لهم، فناظرهم إبراهيم - عليه السلام - لِيُقيم عليهم الحجة على بطلان ما هم عليه من شرك⁽²⁾.

و يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن تلك الآيات لا تدل على ما ذهب إليه ابن رشد، موافقا للجهمية والمعتزلة فيما قالوا به قبله، من أن إبراهيم - عليه

(1) ابن رشد: الكشف، ص: 108.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2 ص: 202 وما بعدها.

السلام- عندما قال: ((لا أحب الأفلين))، استدل بالحركة على حدوث الأجسام، ومن ثم على وجود الله. لأن إبراهيم لم يحتج بالحركة وإنما بالأفول، الذي هو المغيب والاحتجاب، لأن الأفل لا يستحق أن يُعبد. لذا قال: ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٧٩﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ - سورة الزخرف / 26 - 27،

و ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ - سورة الأنعام / 79، فاستدل على ذم الشرك لا على إثبات الله تعالى، واستدل على ذمه بالأفول لا بالحركة، لأن تلك الكواكب والشمس والقمر لم تتوقف عن الحركة، ولا تبرأ منها إبراهيم - عليه السلام - بسبب حركتها، وإنما بسبب أفولها، لذا قال: ((لا أحب الأفلين))، ولم يقل: لا أحب المتحركين⁽¹⁾.

وأشير هنا إلى أمر هام جدا، مفاده أن طريقة الفلاسفة - في إثبات وجود الله تعالى - التي نوه بها ابن رشد ومدحها، و ادعى أنها طريقة الخواص الموصلة إلى اليقين، والتي تقوم على مبدأ الحركة، هي طريقة ليست كما وصفها ابن رشد، ولا تقوم على الأساس الذي وردت فيه تلك الآيات، وإنما هي طريقة خاصة بالفلاسفة المشائين، - منهم ابن رشد - تقوم على القول بأزلية العالم وأبديته، وأن الله ليس فاعلا ولا موجدا ولا خالقا له على الحقيقة، وإنما هو معشوق له، وعلّة غائية له، صدر عنه - أي عن الله - بالضرورة. فكان العشق هو علّة الحركة الذي حرك العالم الأزلي، و ليست الإرادة الإلهية هي التي حرّكته ولا أوجدته. فهذه الطريقة الأرسطية المشائية الرشدية، هي طريقة ظنية وهمية، تخالف الشرع جملة وتفصيلا، وضعيفة جدا لا تستلزم إثبات وجود الله باللزوم والضرورة، لأنها لا تقوم على أساس خلق العالم، وإنما قامت على أساس أزليته وأبديته، وهذه المقدمة النظرية تؤدي إلى إمكانية الاستغناء عن الإله أصلا. فبما أن العالم ذلك حاله، فهو

(1) ابن تيمية: درء التعارض، ج 9 ص: 83، 84. ومنهاج السنة النبوية، حققه محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406، ج 2 ص: 193. ومجموع الفتاوى، ج 6 ص: 253، 254.

موجود بلا خالق، فليكن كل ما فيه أزلي مثله، بلا بداية ولا نهاية، كما يقول الدهريون الذي حكى عنهم الله تعالى أنهم قالوا: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُبَدِّلُهَا إِلَّا اللَّهُزُومَا لَكُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ - سورة الجاثية / 24 -، وهذه المزاعم والأوهام باطلة شرعا وعلما⁽¹⁾، لأنها لا تقوم على القول بخلق العالم، الذي يعني بالضرورة وجود الخالق والمخلوق، فلا مخلوق بلا خالق. فستان بين الطريقة الشرعية والعلمية في القول بخلق العالم وإثبات وجود الله، وبين طريقة ابن رشد والمشائين في إثبات وجود الله مع القول بأزلية العالم وأبديته !!.

و أشير هنا أيضا إلى أن ابن رشد قبل أن يُقرر طريقة القرآن الكريم في إثبات وجود الله تعالى، أشار إلى طرق وآراء الفرق الكلامية في ذلك، كالأشاعرة والصوفية⁽²⁾، لكنه عندما وصل إلى المعتزلة، قال: ((وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية))⁽³⁾.

فهل صحيح أن كتب المعتزلة لم تصله؟، إنه أمر مشكوك فيه، ومُستبعد جدا، بدليل الشواهد الآتية: أولها إن ابن رشد (ت 595 هجرية) عاش في دولة الموحدين (541-668 هجرية)، وهي دولة علم الكلام والفلسفة، فكيف وصله كتب الفلاسفة الكبار، كأرسطو، وأفلاطون، والكندي وابن سينا⁽⁴⁾، ولا وصله كتب المعتزلة التي هي في المجتمع الإسلامي أقل مقاومة لها من كتب الفلسفة؟! فقد كان بمقدوره أن يتحصل على مؤلفات المعتزلة بنفس الطريقة التي تحصل بها

(1) ستوسع في ذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(2) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 101 وما بعدها.

(3) نفس المصدر، ص: 118.

(4) عن ذلك انظر الفصل الأخير.

على مصنفات الفلاسفة. خاصة وأنه كان من رجالات دولة الموحدين المقربين من السلطان، وقد شرح مؤلفات أرسطو ولخصها بأمر من أحد سلاطينهم⁽¹⁾.

والشاهد الثاني هو أن في بعض مؤلفات ابن رشد ما يُفيد بأنه كان على إطلاع وعلم بمقالات المعتزلة، فعندما ذكر أن للمتكلمين تأويلات جدلية، قال: ((وفي بعض هذا الجنس تدخل تأويلات الأشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا))⁽²⁾. فقوله هذا يدل على أنه كان خبيراً ومتضلعا في مقالات الأشاعرة والمعتزلة معا، وإلا ما أمكنه تقرير ما قاله. خاصة وأنه قال هذا الكلام في كتابه فصل المقال، وهو أسبق في التأليف من كتابه الكشف عن مناهج الأدلة⁽³⁾، الذي ذكر فيه قوله السابق !!.

وآخرها - أي الشاهد الثالث - هو أيضا يتضمن قولاً لابن رشد، فعندما ادعى أن في الشرع أقاويل تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق، قال: ((وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية، ولا في مذاهب المعتزلة. أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة، ولا يتضمن التنبيه على الحق، ولا هو حسن، ولذلك كثرت البدع))⁽⁴⁾. فقوله هذا شهادة دامغة بأنه كان مطلعاً على مذاهب الأشاعرة والمعتزلة ومتضلعا فيها، وإلا ما كان في مقدوره قول ذلك فيها. علما بأنه قال هذا الكلام في كتابه فصل المقال، وهو أسبق في التأليف من الكشف عن مناهج الأدلة، الذي ادعى في أن كتب المعتزلة لم تصله. فكيف هو يعترف صراحة بأنه كان على علم واسع بمذاهب المعتزلة في كتابه الفصل، ثم هو يزعم في كتابه الكشف الذي

(1) الجابري: ابن رشد، ص: 81 وما بعدها.

(2) الكشف، ص: 118.

(3) الجابري: نفس المرجع، ص: 103.

(4) فصل المقال، ص: 124.

كتبه بعد الفصل، أن كتب المعتزلة لم تصله،؟! إنه أمر مُستبعد جدا، ولا يكاد يُصدق!!.

ثانيا: نقد موقف ابن رشد من صفات الله تعالى:

اتخذ ابن رشد مواقف من مسألة صفات الله تعالى عند المسلمين، وما يتعلق بها في إلهيات الفلسفة الأرسطية؛ فكانت له فيها اجتهادات واختيارات تباها انطلاقا من خلفيته المذهبية الأرسطية المشائية، نذكر بعضها ونتقده فيها من خلال مواقفه الآتية:

أولها يتعلق بموقفه من الصفات عامة، فقال: ((وأما الأوصاف التي صرّح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة في الإنسان للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام))⁽¹⁾.

وتعقيبا عليه أقول: ليس صحيحا أن القرآن الكريم صرّح بسبع صفات فقط في وصفه لله تعالى. فإنه قد وصف الله تعالى بصفات كثيرة جدا، منها: الحكيم، والعزیز، والوهاب، والرزاق، والخالق، والبارئ، والبدیع، والجبار، والمتكبر، والغفور، والرحمن، والرحيم، ... فأسماءه تعالى وصفاته كثيرة جدا، وكلها حسنى لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ -سورة الأعراف / 180 -، فهذه الآية شاهدة على أن أسماء الله تعالى هي صفات أيضا، وإلا ما وصفه الله تعالى بأنها حسنى، وما أمرنا بأن ندعوه بها، وما ذمّ الذين يلحدون فيها من جهة. وتنطبق على ابن رشد في تحذيرها الذين

(1) الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 129.

يلحدون في أسمائه تعالى، لأنه - أي ابن رشد- من هؤلاء في تلاعبه بأسماء الله وصفاته وتحريفه لها من جهة ثانية⁽¹⁾.

وثانيا إن حصره للصفات الإلهية بسبع صفات، لا دليل له عليه من الشرع ولا من العقل، وهو هنا مُتبع للأشاعرة الذين أثبتوا سبع صفات وأولوا باقيها⁽²⁾. لأن الشرع وصف الله تعالى بصفات كثيرة ذكرنا بعضها آنفا، ومنها: الاستواء، والنزول، والحكمة، والرحمة، والمغفرة، والتوبة، والهداية. وأما عقلا فلا يوجد فيه دليل صحيح يحصر صفات الله تعالى بسبع صفات فقط، لأن العقل -بتدبيره في نفسه وفي العالم- كما أنه يصف خالق هذه المخلوقات، بأنه حي، وسميع، وقدير، ومتكلم، فإنه يصفه أيضا بأنه حكيم، ورزاق، وعظيم، وجبار، وغفور، رحمان، لأن مظاهر هذه الصفات كلها متجلية في مخلوقات هذا العالم.

ولا يصح أيضا زعمه بأن القرآن وصف الله تعالى بصفات هي أوصاف الكمال الموجودة في الإنسان للإنسان. فهذا الحصر لا يصح، مع أنه مجرد تشابه في الاسم فقط، لأن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ -سورة الشورى: 11. فهو سبحانه وصف نفسه أيضا بصفات كمال لم يُوصف بها الإنسان، منها: الخالق، والله، والبارئ، والأول، والآخر، والصمد، والحي الذي لا يموت والمتقدم والمتأخر، وبأنه ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ -سورة الإخلاص: 3-4-)).

(1) سنذكر أمثلة كثيرة من تحريفات ابن رشد للصفات وتلاعبه بها، في هذا الفصل بحول الله تعالى.

(2) خالد كبير علال: الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث، ص: 102.

و زعم أيضا أن تلك الصفات السبع هي ((القدر مما يُوصف به الله سبحانه ويُسمى به. هو القدر الذي قصد الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير))⁽¹⁾. وهو هنا قد كرر افتراءه على الشرع فيما يتعلق بالصفات السبع، وأغفل نصوص الأسماء والصفات الكثيرة الموجودة في الكتاب والسنة. وافترى عليه أيضا عندما زعم أن تلك الصفات موجهة للجمهور، بمعنى أنها لا تعني الفلاسفة أهل البرهان على حد زعمه، وإنما تعني جمهور الناس من المتكلمين والفقهاء، والعوام⁽²⁾. وزعمه هذا باطل ليس له فيه دليل صحيح من الشرع ولا من العقل، لأن دين الإسلام جاء لكل الناس دون استثناء، سواء فيما يتعلق بالعقائد والمعاملات، أو بالأخلاق والعبادات. لكن الرجل يريد أن يصل إلى القول بأن تلك الصفات لا تعني الفلاسفة، فهم أهل البرهان يُؤولونها على طريقتهم التحريفية. مما يعني أنه هنا كان واصفا مقررا لما ذكره لا معتقدا له.

و أما موقفه الثاني من الصفات، فيتعلق بصفة الجسمية، فقال: إن الشرع سكت عن صفة الجسمية، وهي ((إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها على نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين، في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد ثوهم أن الجسمية هي له من الصفات، التي فضل فيها الخالق المخلوق، كما فضل في صفة الإرادة، وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتم وجودا. ولهذا كثير من أهل الإسلام اعتقدوا أن الخالق جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الخنابلة وكثير ممن تبعهم. ثم نصّ على أنه لا يُصرّح في صفة الجسمية بنفي ولا إثبات، ويُجاب عمن

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 134.

(2) سبق توثق هذا الزعم في الفصل الأول.

سأل عنها من الجمهور بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ - سورة الشورى: 11⁽¹⁾.

و زعم أيضا أن الشرع لم يُصرِّح بنفي ((الجسم عن الخالق سبحانه لأن الجمهور، إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب من كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد)). ولو صرِّح بنفي الجسمية فإن ذلك يُثير شكوكا كثيرة في الشرع. منها ما يتعلق بالرؤية يوم القيامة، ووجوب انتفاء صفة الجهة ... و عن الخالق سبحانه لأن الجمهور، إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب من كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد)). وإذا صرِّح بنفيها عَسُرَ تصوُّر ما جاء من الله تعالى بتولي حساب الناس يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ - سورة الفجر / 22 -، و صَعِبَ أيضا تأويل حديث النزول⁽²⁾.

و ردا عليه أقول: أولا إن الشرع صرِّح فعلا بنفي الجسمية، لأن الله تعالى وصف نفسه بأنه ﴿لَمْ يَكِلْذَ وَلَمْ يُولَدْ ۝﴾ و﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ - سورة الإخلاص / 3-4 -، فهذا نفي عام بعدم وجود الكفاء لله تعالى من كل الجوانب، فلا كفاء له مطلقا. ووصف نفسه أيضا بأنه سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ - سورة الشورى: 11، فهذا نفي عام بعدم المشابهة والمماثلة بينه وبين كل مخلوقاته سبحانه وتعالى. الأمر الذي يعني أن الجسمية -التي هي من صفات المخلوقين- منفية عنه قطعا أيضا.

و ثانيا واضحا - من كلام ابن رشد- أن مفهوم التجسيم عنده هو إثبات الصفات التي وردت في الشرع، وهذا مأخوذ من قوله: ((إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها على نفيها. وذلك أن الشرع قد صرِّح بالوجه واليدين،

(1) الكشف، ص: 138، 139.

(2) نفس المصدر، ص: 140، 147.

في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد تُوهم أن الجسمية هي له من الصفات ...)). وهذا مفهوم غير صحيح للتجسيم، لأن التجسيم يتعلق بالمخلوق، ولا يتعلق بالخالق الذي ليس كمثلته شيء. ومن ثمّ فلا يصح وصف آيات الوجه واليدين بأنها قد تُوهم التجسيم، فيما أنها صفات لله تعالى، وهو ليس كمثلته شيء، فلا يصح أبدا الزعم بأنها تُوهم التجسيم والتشبيه. لأنه يجب النظر إلى صفات الله تعالى - التي وردت في الشرع- انطلاقا من قاعدة التنزيه الذهبية التي تقوم أساسا على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ - سورة الشورى: 11، و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ - سورة الإخلاص: 4-

كما أن قوله بأن صفتي الوجه واليدين قد توهمان الجسمية، هو قول لا يصح إطلاقه على آيات الصفات كلها، لأن الشرع بنى مسألة الصفات على قاعدة التنزيه المطلق اللائق بالله تعالى، وليس على قاعدة التجسيم والتشبيه. لذا فإنه من المفروض والواجب شرعا وعقلا أن لا ننظر إلى الصفات الإلهية إلا من خلال قاعدة التنزيه التي تجنبنا النظر إليها من خلال التشبيه والتجسيم.

وثالثا إنه-أي ابن رشد- كان متذبذبا ومضطربا في موقفه من الجسمية، فمرة قال: سكت عنها الشرع. وقال في أخرى: هي أقرب بالتصريح بها في الشرع من نفيها. وقال أيضا: ((فلا يُصرَح فيها بنفي ولا إثبات، ويُجاب عنها الجمهور بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ - سورة الشورى: 11. فواضح من ذلك أنه كان مضطربا، مع أن الشرع صرَح بنفيها. ولا يُجاب عنها للجمهور بقوله تعالى: ((ليس كمثلته شيء ...))، لأن هذه الآية نفسها تنفي الجسمية أصلا، ويُرد بها على المشبهين والجسمين كلهم، وليست خاصة بالجمهور كما ادعى ابن رشد، وإنما هي رد دامغ عليه وعلى من كل قال برأيه.

و رابعا إن تبريره بأن الشرع لم ينف الجسمية تفاديا لحدوث اضطراب وشكوك في تصور الجمهور للصفات، هو تبرير غير صحيح، لأن الشرع نصّ فعلا

على نفي الجسمية، ولم يُثر ذلك اضطرابا ولا بلبلة ولا شكوكا في نفوس الصحابة ومن سار على نهجهم من السلف الصالح، ولا أحدث فيهم خلافا حول الصفات، فهم قد اختلفوا كثيرا في مسائل الفقه، لكنهم لم يختلفوا في مسائل الصفات⁽¹⁾. الأمر الذي يدل على أن تبريره بحكاية تصديق الجمهور بما ((يقع لهم التصديق بحكم الغائب، متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد))، هو مغالطة وتبرير لا يصح، لأن الصحابة ومن سار على نهجهم من السلف الصالح، نظروا إلى الصفات انطلاقا من قاعدة التنزيه، وليس من الواقع المادي، لذا فهم أثبتوا صفات الله تعالى بلا تشبيه ولا تجسيم، فأمنوا بقوله تعالى: ﴿ لَمْ يَكِلِدْ وَتَمْ يُؤَلِّدْ ﴾ سورة الاخلاص: 3، و﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ يُكَلِّمُ شَيْءًا عَالِمٌ ﴾ - سورة الحديد: 3-، و﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ لَا يَمُوتُ ﴾ - سورة الفرقان: 58-، وليس لهم في ذلك أمثلة في الواقع. لكن ابن رشد يبدو أنه ادعى ذلك ليجد مبررا وطريقا إلى ممارسة تأويله الباطني التحريفي:

وبناء على ما قلناه، فإن المسلمين ليسوا في حاجة أبدا إلى تأويل الجهة، ولا اليدين، ولا الوجه، ولا الرؤية، ولا الاستواء، ولا النزول، إذا نظروا إلى تلك الصفات وغيرها انطلاقا من قاعدة التنزيه، التي لا تشبيه فيها ولا تعطيل، ولا تكيف فيها ولا تجسيم، وإنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية.

وأخيرا-أي خامسا- فإن قوله: إن الحنابلة قالوا بالتجسيم. هو اتهام باطل، لا دليل صحيح له فيه، ولا قال بذلك أئمة أهل الحديث ولا السلف الصالح، خلال القرون الثلاثة الأولى، ولا من سار على نهجهم إلى زمن ابن رشد وما بعده. وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- ردا على ابن رشد:-

(1) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، الرياض، دار العاصمة، 1998،

((وأما قوله: وعلى هذا الحنابلة وكثير من اتبعهم، فيقال له: ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم. لكن ثفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسما بطريق اللزوم، إذا كانوا يقولون: إن الصفة لا تقوم إلا بجسم، وذلك لأنهم اصطلحوا في معنى الجسم على غير المعنى المعروف في اللغة فإن الجسم في اللغة هو البدن. وهؤلاء يسمون كل ما يشار إليه جسما، فلزم - على قولهم - أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة وما فطر الله عليه عباده، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها تجسيما. وهذا لا يختص طائفة: لا الحنابلة ولا غيرهم، بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على أتباع السلف كلهم، حتى يقولوا في كتبهم: ومنهم طائفة يقال لهم المالكية ينتسبون إلى مالك بن أنس، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية ينتسبون إلى الشافعي))⁽¹⁾.

علما بأنه إذا كان إثبات الصفات الإلهية الواردة في الشرع، هو تجسيم على ما ادعاه ابن رشد، فإن كل من يؤمن بالله من الناس فهو مُجسم بما فيه ابن رشد نفسه. لأن الذي ليس له صفة هو المعدوم، وأما الموجود فلا بد له من صفة أو صفات يتصف بها وتليق به، بغض النظر أكانت صفات كمال، أم صفات نقص. الأمر الذي يعني أن مفهوم ابن رشد للتجسيم غير صحيح، ومعناه الصحيح هو أن ثبت لله صفات، ثم يُقال: إنها تُشبه صفات مخلوقاته. فهذا هو التشبيه والتجسيم، و أما إذا أثبتنا لله تعالى الصفات التي وردت في الشرع، انطلاقا من قاعدة التنزيه، فهذا ليس تجسيما ولا تشبيها، وإنما هو إثبات صفات الكمال لله، و تنزيهه عن مماثلة مخلوقاته.

و أما موقفه الثالث - من الصفات - فيتعلق بصفة العلو، فذكر في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة، أن ((جميع الحكماء-أي الفلاسفة- قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء)). ونصّ على أن ظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة التي

(1) ابن تيمية: درء التعارض، ج 10 ص: 250.

تعني أن الله في السماء، كقوله تعالى: ﴿يَذَرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ - سورة السجدة / 5 -، و﴿تَنْزِيلُ الْمَلَكِ سَكَّةٌ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (1) - سورة المعارج / 4 -.

وأقول: أولاً إن إثباته لصفة العلو هو أمر صحيح، موافق للشرع تؤيده نصوص ذكر بعضها، وأخرى لم يذكرها. لكن الغريب في الأمر هو أن ابن رشد سيقول خلاف ذلك في بعض كتبه، والذي حكاه هنا عن موقف الفلاسفة من أنهم جميعاً قالوا بعلو الله وأنه في السماء، هو أمر غير ثابت، و المروي عنهم خلاف ما ذكره عنهم.

فهو عندما ذكر موقف الفيلسوف الإسكندر الأفروديسي من مكان وجود الله، أورده ووافقته وانتصر له، فوصف الله بأنه ((قوة روحية سارية في جميع أجزاء العالم)) (2). وقوله شاهد على أن الله موجود في كل مكان من العالم ممتزج به، وهذا خلاف قوله الأول الذي نصّ على أن الله تعالى بائن عن خلقه مُتصِفٌ بصفة العلو، وليس ممتزجاً بمخلوقاته. ومما يؤيد أن ابن رشد قال خلاف قوله هذا، أن الباحثين محمد عابد الجابري، وجورج طرابيشي ذكرا عن ابن رشد خلاف هذا القول أيضاً. فذكر الجابري أن الله عند ابن رشد ليس داخل العالم ولا هو خارجه (3). وذكر الطرابيشي أن ابن رشد انتصر لرأي الإسكندر الأفروديسي القائل بأن الله ليس مفارقاً للعالم، وإنما هو سار فيه كالروح في جميع أجزاء العالم (4).

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 145.

(2) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، ص: 274.

(3) الجابري: ابن رشد، ص: 194.

(4) جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي، دار الساقى، بيروت، ص: 261.

و أما الإجماع الذي حكاه ابن رشد عن كل الفلاسفة، بأنهم قالوا بأن الله في السماء، مؤيدا به ما ذكره من الآيات عن علو الله واستوائه على عرشه، فهو إجماع غير ثابت، ترده الشواهد الآتية: أولها إن ابن رشد نفسه حكى رأي الأسكندر الأفروديسي ووافق عليه، بأن الله ليس مفارقا للعالم، وإنما هو قوة روحية سارية في جميع أجزائه.

والشاهد الثاني هو ما ذكره الشيخ ابن تيمية من أن طائفة من الفلاسفة نفاة الصفات كابن سينا، قالوا: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مابينا له ولا حالا فيه⁽¹⁾. والشاهد الأخير- أي الثالث- ما حكاه الباحث محمد عابد الجابري عن أرسطو، بأنه كان يقول: إن المحرك الأول- أي الله- لا هو داخل العالم، ولا هو خارجه⁽²⁾.

وثانيا إنه- أي ابن رشد- حكى عن الأشاعرة بأنهم يقولون: إن الله الحي العالم المريد موجود ((مع كل شيء وفي كل شيء. أعني متصل به اتصال وجود))⁽³⁾. وقوله هذا غير ثابت عن الأشاعرة، لأن المعروف عنهم أنه يقولون: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، و لا فوقه ولا تحته، ولا يُوصف بأن له مكانا، فضلا عن أنه في كل مكان))⁽⁴⁾.

(1) ابن تيمية: درء التعارض، ج 2 ص: 331، ج 3 ص: 160.

(2) ابن رشد: الكشف، تعليق المحقق، هامش ص: 146.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 163.

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 6 ص: 310، والفتاوى الكبرى، ج 6 ص: 617.

و أحمد بن إبراهيم بن عيسى: شرح قصيدة ابن القيم، بيروت، المكتب الإسلامي - 1406هـ، ج 1 ص: 193 .

و أما موقفه الرابع من الصفات، فيتعلق بصفة الاستواء على العرش، فقد جعلها ابن رشد من ظواهر النص المتعارضة التي ظاهرها كفر، وعلى أهل البرهان تأويلها، وهي من المتشابهات في حق الجمهور⁽¹⁾.

و أقول: إنه هنا نفى صفة الاستواء على العرش، لأنه دعا إلى تأويلها بدعوى أنها من ظواهر النص المتعارضة. وهذا الموضوع سبق أن ناقشناه في المبحث الثالث من الفصل الأول، لكننا نشير هنا إلى أن ابن رشد متناقض مع نفسه، فهو هنا قد نفى صفة الاستواء على العرش، ودعا إلى تأويلها، لكنه في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة، أثبتها وأورد آيات تتضمن العلو والاستواء⁽²⁾. فهذا تناقض واضح يندرج ضمن طريقته المزدوجة الخطاب القائمة على التأويل الباطني التحريفي للنصوص الشرعية.

و ليس صحيحا ما زعمه بأن آية الاستواء من الآيات المتشابهات التي يجب تأويلها لأن ظاهرها متعارض. فهذا زعم باطل سبق أن ناقشناه في الفصل الأول، وبيننا أنه لا تعارض أبدا بين نصوص الشرع، ولا مبرر أصلا للتأويل الرشدي. و أما آيات الاستواء على العرش فهي أيضا آيات مُحكمات من حيث إثبات حقائقها ومعانيها لله تعالى، بلا تشبيه ولا تجسيم، وبلا تأويل ولا تعطيل، وإنما هو إثبات وتنزيه مع عدم إدراكها والجهل التام بكنهها، فهو سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ -سورة الشورى: 11.

و أما موقفه الخامس فيتعلق بصفتي السمع والبصر، فذكر موقف الفلاسفة منهما، ودافع عنهم وانتصر لهم، ولم ينتقدهم في موقفهم هذا الذي خالفوا فيه الشرع. فذكر أنهم -أي الفلاسفة- لم يصفوا الله تعالى بالسمع والبصر، لأنه

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص: 111.

(2) الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 145.

((يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس. وإنما وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر تنبيها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة. ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر، ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء، ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع)). وقد صار عند هؤلاء الفلاسفة ما ليس ((له سمع ولا بصر أشرف مما له سمع وبصر، لا بإطلاق بل من جهة ما له إدراك أشرف من البصر والسمع وهو العلم))⁽¹⁾.

وردا عليه أقول: أولا إنه بموقفه هذا من صفتي السمع والبصر، يكون قد خالف الشرع صراحة، وأوله تأويلا تحريفيا على طريقته العوجاء. لأن الله تعالى قد نص صراحة بأنه سميع وبصير في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ -سورة الشورى: 11، و﴿قَالَ لَا تَحْفَافًا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ -سورة طه/ 46-، فالله تعالى يسمع ويرى بطريقة مخالفة تماما لما هو عند مخلوقاته، لأنه سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. وعليه فلا معنى أبدا لتأويل صفتي السمع والبصر، لأن تأويلهما هو تحريف صارخ للشرع واعتداء سافر عليه.

و هو -أي ابن رشد- بدفاعه عن موقف الفلاسفة وانتصاره لهم، يكون قد وافقهم ضمنا على موقفه هذا، لأنه فيلسوف مثلهم وانتصر لهم. وهذا مخالف لما كان قد أظهره من إثباته للصفات الإلهية عندما أثبت منها سبعا في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة، من بينها صفة السمع والبصر، فمرة أثبتهما باسم الشرع، ومرة أخرى مال إلى نفيهما باسم الفلسفة والتأويل. وموقفه هذا ليس غريبا عن ابن رشد، فهو مزدوج الخطاب، عودنا على مثل هذه المتناقضات التي يتعمد إظهاره خدمة لمذهبيته الأرسطية المتعصبة التي ملكت عليه قلبه وعقله. فهو يقرر ما يقوله

(1) تهافت التهافت، ص: 292.

الشرع في موضع، ثم يهجم عليه في موضع آخر بتأويله التحريفي ليقرر ما يخالفه انتصارا لأرسطيته المشائية، ولا يهجم بعد ذلك تناقضه وتحريفه للشرع .

و ثانيا إنه-أي ابن رشد- كان مُغالطا في دفاعه عن الفلاسفة في موقفهم من صفتي السمع والبصر، عندما قال: ((يلزم عن وصفه بهما أن يكون له نفس))، وهذا تغليط وتحريف وتلبيس على القراء، من ثلاثة أوجه، أولا إن الله تعالى ليس كمثل شيء في ذاته وصفاته، ومن ثم فلا مجال أبدا للمقارنة بينه وبين مخلوقاته، فسمعه وبصره لا علاقة لهما بالنفس عند الإنسان، لأن إثباتنا لهما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية وتشبيه، ومن ثم تسقط مُغالطته وتحريفه وتلبيسه.

و الوجه الثاني مفاده أن الله تعالى قد ذكر أن له نفسا في قوله سبحانه- على لسان عيسى عليه السلام-: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُمْ فَقَدْ عَلِمْتُمْ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ - سورة المائدة / 116 - فلماذا تجاهل ابن رشد هذه الآية وقرر خلافها؟؟ !! علما بأن نفسه سبحانه وتعالى تُخالف نفوس مخلوقاته مخالفة تامة، لأنه سبحانه ليس كمثل شيء.

و الوجه الثالث إنه لا فرق بين إثبات صفة العلم وصفتي السمع والبصر، فيما أن الله تعالى ليس كمثل شيء، فلا فرق أبدا بين إثباتنا له صفة العلم، وبين إثباتنا له صفتي السمع والبصر، انطلاقا من قاعدة التنزيه التي قررها الشرع الحكيم. وعليه فإن منطلق ابن رشد غير صحيح في نظره إلى صفة العلم، و صفتي السمع والبصر، و يمكننا أن نرد عليه بمنطقه الذي استعمله في موقفه من هذه الصفات، فنقول: لا يصح وصف الله تعالى بصفة العلم، لأن وصفه بها يلزم أن تكون له نفس، لأننا لا نعلم ولا نرى في الواقع عالما إلا وله نفس، و عليه فلا يصح وصف الله بصفة العلم، لأن إثباتها يؤدي إلى التشبيه، فيلزم تأويلها. فهذا هو منطق الأعوج الذي لا يصلح أبدا للنظر به في صفات الله تعالى. لأنه بناء على أساس

التشبيه بين الخالق والمخلوق، وليس على أساس التنزيه وعدم المماثلة، فلو استخدم منهاجا صحيحا ما فرق بين صفة العلم وصفتي السمع والبصر .

و ثالثا إنه جعل صفة العلم، صفة شاملة لمعنى صفتي السمع والبصر وتنوب عنهما، وهذا غير صحيح وتغليط وتلبيس على القراء، لأن الثابت والمعروف أن هناك فرقا واضحا وأساسيا بين معنى صفة العلم وصفتي السمع والبصر، وعند الخالق والمخلوق. فالإنسان مثلا لا يُغني علمه عن سمعه وبصره، والعلم نفسه

ثمره لحواسه، لهذا قال الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ -سورة النحل / 78 ((.

وأما بالنسبة لله تعالى، فهو سبحانه أعلم بصفاته ونفسه، وبما أنه وصف نفسه بصفة العلم، والسمع، والبصر، فهي إذا صفات حقيقة يجب إثباتها لله تعالى، وهي صفات كمال لا نقص فيها. ولو كانت صفة العلم تغني عن صفتي السمع والبصر، ما وصف الله بهما نفسه، ولا أخبرنا بذلك، وهذا أمر لا يمكن معرفته على اليقين إلا بالوحي، فكيف سمح ابن رشد لنفسه أن يخوض في أمر غيبي بلا دليل صحيح من الشرع ولا من العقل؟! .!

و زعمه يجعلنا نقول: إن الله لا يسمع ولا يبصر. وبما أنه زعم أن صفة العلم تنوب عن هذين الصفتين، فإننا نقول: إن الله يسمع ويبصر ويعلم بصفة العلم، فنكون قد أثبتنا له صفتي السمع والبصر من حيث أردنا ففيهما عنه. الأمر الذي يعني أنه لا يصح شرعا ولا عقلا نفي صفتي السمع والبصر عن الله تعالى، ومحاولة ابن رشد وأصحابه هي عبث وتلاعب بالألفاظ، وتحريف للنصوص الشرعية، وتلبيس على القراء.

وأما زعمه بأن صفة العلم أشرف من صفتي السمع والبصر، فهو زعم غير صحيح، لأن كل صفة لها وظيفتها، ولا تنوب عن الأخرى إنابة حقيقة كاملة، وهذه الصفات في الإنسان كلها مرتبطة بالمشخ، والحواس، ولا علم دون مشخ

وحواس، والعلم بالشيء بواسطة اللمس مثلا ناقص جدا، فإذا سمعنا صوته وأخباره، ورأيناه أزداد علمنا به زيادة كبيرة. ومن ثم لا يصح القول بأن صفة العلم أشرف من صفتي السمع والبصر. وأما بالنسبة لله تعالى، فإن صفاته تعالى كلها كمال لا نقص فيها أبدا، ومن ثم لا يصح طرح ذلك الزعم الباطل في جنب الله تعالى.

ورابعا إنه حرّف الشرع عندما زعم أن الله وصف نفسه بالسمع والبصر تنبيها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم. وهذا قول على الله بلا علم، وطعن في الشرع ورد له، لأن الله تعالى فرّق بين هذه الصفات تفريقا واضحا، عندما وصف نفسه بأنه ﴿يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنْتَ اللَّهُ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ - سورة التوبة / 78 -، وقوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَتَمُّ وَآرَفُّ﴾ - سورة طه / 46-. فالله حكيم ولا يعبث، وبما أنه وصف نفسه بتلك الصفات فهي صفات أساسية وحقيقية، وليست مجازية ولا تنوب عن بعضها، فلو كان معناها كما زعم ابن رشد، لأخبرنا الله تعالى بذلك، ولاكتفى بصفة العلم وحدها. و عليه فإن زعم ابن رشد ما هو إلا تحريف للنص، ورد له بطريقة ملتوية ظاهرها التوفيق بين النصوص، وخلفياتها تحريف الشرع ليتوافق مع الفلسفة الأرسطية المشائية.

و خامسا إنه- أي ابن رشد- في نظره إلى صفة العلم، و صفتي السمع والبصر، كان مُخطئا ومُغالطا، لأنه نظر إلى تلك الصفات من منطلقين مختلفين، مع أنها- أي الصفات- كلها تتعلق بالله تعالى. وذلك أنه عندما تكلم عن صفتي السمع والبصر، نظر إليهما من منطلق تشبيهي تجسيمي خاص بالمخلوقات، فنفاهما عن الله تعالى. وعندما تكلم عن صفة العلم نظر إليها من منطلق تنزيهي متعلق بالخالق مُغاير للمنطلق الأول. وهذه الإزدواجية في النظر إلى صفات الله تعالى غير صحيحة، لأنه يجب النظر إليها من المنطلق الثاني الذي يقوم على أن الله

تعالى بصفاته وذاته ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، و ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وأما موقفه السادس فيتعلق بصفة الكلام، فقد أثبتها لله تعالى ضمن إثباته للصفات السبع التي سبق ذكرها. واستدل على إثباتها بطريق الأولى، فقال عنها: ((وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان يقدر على هذا الفعل - أي صفة الكلام - من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحري أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي))⁽¹⁾.

و ذهب إلى القول بأن القرآن الكريم - بما أنه كلام الله - معناه قديم غير مخلوق، وألفاظه مخلوقة لله تعالى. وحروفه التي في المصحف مخلوقة، وهي من صنعنا بإذن الله، وهي مُعظمة لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله. والصواب عنه هو أن نجتمع بين الخلق وعدمه، بمعنى أنه مخلوق اللفظ، و غير مخلوق المعنى⁽²⁾.

و أقول: أولا إن صفة الكلام لا يصح الخوض فيها بمجرد الظن والفكر المجرد عن الشرع، لأنه خوض في موضوع غيبي لا يدركه عقل الإنسان. لذا يجب التكلم فيه انطلاقا من الشرع أولا، ثم من العقل المعتمد على النص والنظر الصحيح ثانيا، و لا يصح إصدار أحكام عن صفة الكلام بمجرد الظن والعصية المذهبية. لذا فنحن سنرد على ابن رشد انطلاقا من هذا المنهج، الذي يجب الالتزام به في كل الصفات الإلهية، و ليس في صفة الكلام فقط.

و ثانيا إنه في نظرتي إلى صفة الكلام لم يُفرّق بين أمر الله وخلقه، مع أن الشرع قد فرّق بينهما صراحة في عدة آيات، كقوله تعالى: ﴿إِن يَدْعُوا أَنفُسُهُمْ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلِّفُوا بَيْنَهُمْ﴾، و ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا هَمَزَاتُهَا إِنَّهَا رَافِعَةٌ لِّأَنَّهَا أَهْلِيَّةٌ وَآيَاتُهَا مُنْقَضَةٌ﴾، و ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا هَمَزَاتُهَا إِنَّهَا رَافِعَةٌ لِّأَنَّهَا أَهْلِيَّةٌ وَآيَاتُهَا مُنْقَضَةٌ﴾.

(1) ابن رشد: الكشف، ص: 129، 131.

(2) نفس المصدر، ص: 132.

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ أَلْيَلُ النَّهَارِ يَطْلُبُهُ حَبِيبًا
وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾ -
سورة الأعراف: 54 -، ﴿وَإِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ -
سورة يس: 82 - . فأمره تعالى من كلامه، و قرآنه من كلامه وأمره أيضا. وأما
خلقه فهو مخلوقاته التي خلقها بأمره، والذي عبّر عنه بقوله: كن، الذي أوجد به
مخلوقاته. وهذا أمر بيّن ذكرته الآياتان السابقتان بصراحة ووضوح، و لا يصح
إغفاله. و هو الأمر الذي أغفله ابن رشد، وهو انحراف منهجي خطير يُحرّف
الشرع ويُفسد الفهم.

و ثالثا إنه ليس لابن رشد دليل صحيح من الشرع عندما جعل معنى القرآن
غير مخلوق، والفاظه وحروفه مخلوقة. ورأيه هذا غير صحيح بدليل الشاهدين
الآتين: أولهما إن الله تعالى وصف القرآن بأنه كلامه، ولم يُفرّق بين معناه والفاظه
وحروفه، في قوله: ﴿وَإِن أَمَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ
أَتِنَعَهُ مَأْمُومًا ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ -سورة التوبة: 6 -، ﴿وَسَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ
إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَفَازٍ لِّتَأْخُذُوا بِمَنْزِلٍ مِّنَ الْمَدِينِ لَأُدْرِكُنَا بِرَيْدِكُمْ لَيُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ ۗ -سورة
الفتح: 15 -، ﴿وَأَنْظِمُوهُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ
يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ -سورة البقرة: 75 - . والشاهد الثاني
هو بما أن القرآن من كلام الله تعالى، والكلام صفة أزلية له سبحانه وتعالى، فهذا
يعني أن القرآن من كلامه وليس من مخلوقاته. وعليه فإن أية محاولة للتفريق بين
معاني القرآن وحروفه والفاظه، هي تحريف مُتعمد له وتلاعب به، وافتراء عليه.
و لو كان الأمر كما زعم ابن رشد لبيّن الله تعالى في كتابه المحكم المبين الكامل
الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

و لا يصح أيضا أن يُقال: إن ألفاظ القرآن مخلوقة. لأن ذات الله تعالى ليست محلا لخلق المخلوقات، ولأن القرآن الكريم من أمره تعالى وكلامه، وليس من خلقه. وعليه فإن كلامه تعالى ليس ملتبسا بمخلوقاته. وأما قوله- أي ابن رشد- بأن حروف القرآن مخلوقة، وهي من أفعالنا، فهو زعم لا دليل صحيح عليه، لأن القرآن كلام الله، وهو سبحانه فعال لما يُريد يتكلم متى شاء، وبما شاء، وكيفما يشاء، وهو على كل شيء قدير. وعليه فهو سبحانه تكلم بالقرآن العربي لفظا ومعنى وحرفا. والحروف بالنسبة إليه ليست مخلوقة، لأنه تعالى هو الخالق، وليست ذاته محلا لخلق المخلوقات، وصفة الكلام هي صفة أزلية لله تعالى، والقرآن من كلامه، فكلامه تعالى ليس مخلوقا ولا يصح وصفه بذلك. وهذا خلاف الإنسان، الذي هو بما أنه مخلوق فكل ما يصدر منه من أفعال فهي مخلوقة، فاللغة التي يتكلم بها-مثلا- هي مخلوقة لفظا ومعنى وحرفا، لكنه إذا قرأ القرآن، فإن صوته الذي قرأ به القرآن مخلوق، لكن القرآن الذي تلاه بألفاظه ومعانيه وحروفه ليس مخلوقا، لأنه ليس كلامه ولا كلام غيره من البشر، وإنما هو كلام الله تعالى.

و مثال ذلك صفة العلم، فالعلم الذي يعلمه الله تعالى ليس مخلوقا، لكن العلم الذي يتعلق بالإنسان فهو مخلوق، مع أنه علم يعلمه الله أيضا. لأن الإنسان بما أنه مخلوق فكل ما يحدث فيه هو مخلوق. كالحروف التي يستعملها الإنسان في اللغة التي يتكلم بها، فهي مخلوقة لأنه هو مخلوق، لكنها ليست مخلوقة بالنسبة لله تعالى،-عندما تكلم بها في كتبه المنزلة-، لأنه هو الخالق، وكلامه يليق به، وهو ليس محلا لخلق المخلوقات، مع أنه فعال لما يريد له الخلق والأمر، والله تعالى أعلم بالصواب.

و إضافة إلى ما ذكرناه، فإنه مما يدل على بطلان ما زعمه ابن رشد في صفة الكلام، أن زعمه هذا مُخالف لمذهب السلف وأهل الحديث، فإنهم قالوا: إن

القرآن كلام الله، لفظاً ومعنى وحرفاً، وهو غير مخلوق، وذموا من قال القرآن مخلوق، واشتدوا في الرد عليه⁽¹⁾. وموقفهم هذا هو موقف صحيح موافق للشرع والعقل، وهم أكثر الناس صواباً واستقامة، أخذوا علمهم عن التابعين الذين أخذوا هم أيضاً عن الصحابة-رضي الله عنهم-، الذين رباهم رسول الله-عليه الصلاة والسلام-، والذين زكاهم القرآن الكريم، وشهد لهم بالإيمان والعمل الصالح. فكان على ابن رشد أن يرجع إلى مذهب السلف الصالح في مسألة كلام الله لينتفع به ويتبناه.

وختاماً لصفة الكلام أشير هنا إلى أن ابن رشد -في إثباته لصفة الكلام- استخدم استدلالاً صحيحاً لتأييد ما ذهب إليه، وهو الاستدلال بطريق الأولى. فهذا استدلال صحيح، موافق للشرع والعقل معاً، يندرج ضمن القاعدة الذهبية المتعلقة بالصفات الإلهية، والتي تقول: كل صفة كمال في الإنسان، الله أولى بها، وكل صفة نقص في الإنسان، الله مُنزّه عنها. لكن ابن رشد طبق ذلك في إثباته لصفة الكلام، وخالفه في موقفه من الصفات الأخرى التي نفاها وأولها.

و أما موقفه السابع، فيتعلق بصفة اليد، فزعم أن هذه الصفة هي من بين الصفات الإلهية التي لم ((يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور، في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه، بوجودها في الإنسان، كما قال سبحانه: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَقْبِلُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ وَلَا يُعْقِلُ مِنْكَ شَيْئًا﴾ -سورة مريم: 42، بل واضطر إلى تفهيم معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانية، مثل قوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَمْلُوكُونَ﴾ - سورة يس: 71 - ، و ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ اسْتَكْبَرَتْ أَمْ كُنْتُ مِنَ الْعَالِينَ﴾ - سورة ص: 75-. فهذه المسألة خاصة

(1) انظر مثلاً: ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، ط9، بيروت، 1988، ص: 170

وما بعدها .

بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن صفة اليد عند ابن رشد ليست صفة حقيقية لله تعالى تليق به بناء على أنه ليس كمثل شيء، وإنما هي تمثيل مُثلت بالجوارح الإنسانية لفهم الجمهور، ولا يعرف تأويلها الحقيقي إلا الراسخون في العلم، وهم الفلاسفة أهل البرهان على حد زعمه .

ورداً عليه أقول: أولاً إن صفة اليد قد نصّ الشرع على إثباتها لله تعالى صراحة، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِعْنُوا يَمَانًا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ - سورة المائدة: 64 -، و﴿ قَالَ يَا بَلِيسَ مَا مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَتَسْتَكْبِرُتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ - سورة ص: 75 - . ومن السنة النبوية قوله -عليه الصلاة والسلام- . ((وكلتا يديه يمين))⁽²⁾. وعليه فلا يصح نفي صفة اليد عن الله تعالى وتأويلها، لأمرين أساسيين، أولهما إن الشرع نصّ صراحة على إثباتها. وثانيهما إنه لا يوجد مبرر عقلي صحيح علي نفيها أو تأويلها، لأن هذا الصفة ليست جارحة كما هي عند المخلوقات، وإنما هي صفة يجب النظر إليها انطلاقاً من قاعدة التنزيه الذهبية التي نصّ عليها الشرع في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ - سورة الشورى: 11 ، و﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ - سورة الإخلاص: 4-، و﴿ فَلَا تَقْرَبُوا اللَّهَ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ - سورة النحل: 74 - . فهي صفة يجب إثباتها كباقي الصفات الإلهية الأخرى، بلا تشبيه ولا تجسيم، ولا تأويل ولا تعطيل، وإنما هو إثبات وجود وتنزيه، لا إثبات كيفية وتشبيه.

(1) ابن رشد، نهافت التهافت، ص: 237-238.

(2) مسلم بن الحجاج: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج 3 ص: 1458.

و ثانيا إنه-أي ابن رشد- أخطأ خطأ فاحشا عندما زعم أن الله تعالى - في ذكره للصفات- أضطر إلى تفهيم الجمهور ((معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانية)). وقوله هذا غلط فاحش لا يصح وصف الله تعالى به، لأنه سبحانه هو الخالق العظيم الفعال لما يريد القادر على كل شيء، لا يضطره شيء أبدا. ولو كان الله تعالى يريد من ذكره للصفات ما زعمه ابن رشد، لأخبرنا بما يقصده من تلك الصفات، و أنه لم يجد طريقا لتفهمنا إلا التمثيل. وبما انه لم يُخبرنا بذلك ونص صراحة انه مُتصف بتلك الصفات حقيقة وتأكيدا في نصوص كثيرة جدا، فهذا دليل دامغ على بطلان زعم ابن رشد الذي اعتدى على الشرع وافترى عليه.

و ثالثا إن ذكر ابن رشد لقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيَانَا لَهُمْ فَهُمْ لَهَا مَلِكُونَ﴾ - سورة يس: 71 -، و﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ أَشْعَبْتُ أَمْ كُنْتُ مِنَ الْغَالِينَ﴾ - سورة صد: 75 -، هو أمر لا إشكال فيه، على ما أراد أن يوهمنا به ابن رشد، فلا تعارض بين الآيتين، فمعناهما بيّنه علماء الشريعة بطريقة التأويل الشرعي القائم على النصوص الشرعية واللغة العربية، والفهم الصحيح لهما، فهم الذين بينوا معنى الآيتين وليس الفلاسفة المشائين بطريقتهم التأويلية التحريفية. فبين علماء الشريعة أن الآية الثانية نصت صراحة على أن الله يدين، و لا تقبل التأويل التحريفي بأن يُقال: لما خلقتُ بنعمتي، أو لما خلقتُ بقدرتي - أي بقدرتين-. وأما الآية الأولى فعبرت عن أمر آخر لا يتعلق بصفة اليد التي أثبتتها الآية الثانية، وإنما عبرت عن أمر آخر باستخدام عبارة اليد. وهذا أسلوب من أساليب التعبير في اللغة العربية التي يُضاف فيه العمل إلى اليد، ويُراد به صاحبها؛ فإضافة هذا العمل إلى اليد كإضافته إلى الإنسان الذي قام بهذا العمل. فالله تعالى أضاف ذلك العمل بقوله: ((مما عملته أيدينا))، و أراد به نفسه، كأنه يقول: مما عملناه، أو مما عملناه نحن، أو مما عملناه بنفسنا. وهذه الطريقة التعبيرية هي طريقة صحيحة شرعا ولغة، موجودة في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَمِمَّا

كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ﴿ - سورة الشورى: 30 - ﴾ وَظَهَرَ أَفْسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿ - سورة الروم: 41 - ﴾ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿ - سورة آل عمران: 182 - ﴾ فالمراد من هذه الآيات ما كسبه الإنسان نفسه وما قدمه من أعمال، وإن كان عملها بغير يده⁽¹⁾، كأن يعملها برجله، أو أذنه، أو سمعه، أو بقلبه، أو بكل ذلك، فهي كلها أعماله عبّر عنها بكسب اليد .

و أما موقفه الثامن من الصفات، فيتعلق بصفتي الإرادة والاختيار، وقد اتخذ منهما موقفاً مُضطرباً بين النفي والإثبات، فمن ذلك أنه قال: إن الشرع لم يُصرِّح باتصاف الله تعالى بإرادة قديمة ولا حادثة، بل ((صرِّح بما الأظهر منه أن الإرادة الموجودة للموجودات حادثة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَكُنْ فَيَكُونُ﴾ -سورة النحل: 40 - . و إنما كان ذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشرع لم يُصرِّح في الإرادة لا بحدوث ولا بقديم⁽²⁾)).

و قوله هذا مخالف للشرع، وفيه تغليب وتلبيس على القراء، لأن الله تعالى بما أنه أزلي لم يلد ولم يولد، وهو الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، والحي الذي لا يموت، والفعال لما يريد، فإن صفاته أزلية كلها بالضرورة، بما فيها صفة الإرادة، لأن الصفات تابعة للذات الإلهية لا تنفك عنها. وقد وصف الله تعالى نفسه بالإرادة والمشية والاختيار في آيات كثيرة، كقوله تعالى:

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 3 ص: 45. ومحمد صالح العثيمين: القواعد المثلى في أسماء الله الحسنی، الجزائر، الدار السلفية، ص: 72، 73.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 116.

﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ - سورة هود: 107 - ، و﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ - سورة يس: 82 - ، و﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ - سورة القصص: 68 - ، فهذه الآيات شاهدة على أن الله تعالى مُتَّصِفٌ بصفة الإرادة مُطلقاً، فهي أزلية بأزلية الله تعالى، لذا وجدنا الله تعالى كثيراً ما وصف نفسه بصفات بصيغة الماضي، مما يعني أنه مُتَّصِفٌ بها منذ الأزل، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ - سورة فاطر: 44 - ، و﴿بَلْ كَانَ اللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ - سورة الفتح: 11 - ، و﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ - سورة الأحزاب: 38 - ، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ - سورة النساء: 58 - .

وأخطأ أيضاً عندما لم يُفَرِّق بين صفة الإرادة الأزلية وتعلقها بفعل الله تعالى عند الخلق، فهو سبحانه فعال لما يريد، ويعلم ما كان وما سيكون منذ الأزل، لكن إرادته في الخلق والإيجاد تتعلق بمشيئته تعالى، هو الذي يختار نوع الفعل وزمانه ومكانه متى شاء، وكيفما يشاء، بدليل قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ ، و﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ، وهذا التعلق لا يصح وصفه بأنه حادث، بمعنى أنه مخلوق، لأن الله تعالى هو الخالق، وأفعاله ليست مخلوقة، وهو ليس محلاً للمخلوقات، فأرادته سبحانه وتعالى مُطلقة غير مُقيدة، ولا توصف بأنها حادثة بمعنى أنها مخلوقة، لكن تعلقها بالإيجاد والفعل في الواقع فهو حادث، بمعنى أن له بداية وله نهاية، كخلق آدم -عليه السلام-، وإنزال الوحي على الأنبياء، ومخاطبة الله تعالى للملائكة، وتكليمه لموسى عليه السلام، وتجليه للجبل. وهذه الأفعال ليست نقصاً، وإنما هي كمال، لأن الإله الخالق الذي يعجز عن الفعل متى يشاء، وبما يشاء، فهو عاجز، وناقص، وليس خالقاً ولا رباً لكن ما يترتب عن فعل الكون بقوله تعالى: ((كن)) هو من المفعولات والمخلوقات، وهي حادثة بمعنى الإيجاد

والخلق، وليست حادثة بالمعنى الأول، لأن أفعال الله تعالى ليس كلها يترتب عنها الخلق والايجاد، وإنما فعل الكون هو الذي يترتب عنه ذلك لقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ -سورة يس: 82-. لكن صفة الكلام مثلا لا يترتب عنها الایجاد والخلق، وإنما يصدر عنها الكلام عندما يريد الله أن يتكلم، كتكلمه بالقرآن الكريم، وتكليمه لموسى -عليه السلام- لذا فإن كلامه ليس من مخلوقاته، ومن ثم فإن القرآن غير مخلوق، لأنه من كلام الله وأمره، وليس من مخلوقاته ومفعولاته، وهذا التفريق يشهد له قوله سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ - سورة الأعراف: 54-، فالله تعالى فرق بين الأمر والخلق.

و عندما ذكر ابن رشد انتقادات حجة الإسلام أبي حامد الغزالي للفلاسفة في موقفهم من الإرادة، و قال: إنهم نفوا اتصاف الله بها. تصدى له ابن رشد للرد عليه بطريقة غامضة ملتوية، تتضمن النفي والإثبات لصفة الإرادة. وبمعنى آخر أنه لم يكن صريحا في رده على الغزالي، و لا في إبراز حقيقة موقف الفلاسفة من هذه الصفة. فجاء رده جامعا بين النفي والإثبات معا، وإن كان نفيه لها أظهر، مما يُشير إلى أن ابن رشد لم يُرد الإفصاح عن الموقف الحقيقي للفلاسفة المشائين من صفة الإرادة بطريقة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، مما يُرجح أن الفلاسفة نفوا تلك الصفة، أو على الأقل يميلون إلى نفيها. والدليل على ذلك أن ابن رشد ذكر أن المشاهد في الطبيعة يرى أن الأشياء الفاعلة فيها على نوعين: نوع يعمل بالطبع، كالحرارة تُؤثر في غيرها، ونوع يعمل بالاختيار، وهو المسمى المرید والمُختار، كالإنسان الذي يفعل في وقت ويترك في وقت آخر. لكن الله تعالى مُنزه ((عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يُوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة، وذلك أن المُختار والمرید هو الذي ينقصه المراد، والله سبحانه لا ينقصه شيء يُريده. والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه، والله لا يعوزه حالة

فاضلة. والمريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته. وبالجملة فالإرادة هي انفعال وتغير، والله سبحانه مُنزَه عن الانفعال والتغير))⁽¹⁾.

واضح من قوله: ((منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يُوصف بها الكائن الفاسد)) أنه يحتمل القول بالإرادة وبالطبع فيما يتعلق بأفعال الله تعالى، بمعنى انه متصف بأحد هذين الفعلين، بطريقة تليق به، ومخالفة لكيفية اتصاف المخلوق بها. لكن كلامه الذي تلا ذلك مباشرة، يُشير إلى أن ابن رشد يميل إلى نفي اتصاف الله تعالى بالإرادة مُطلقاً، لأنه تناوّلها بطريقة تُشير إلى أنها لا تختلف عن إرادة الإنسان، فبنى عليها نفيه للإرادة التي نفاها. فكان عليه أن يُوضح الأمر بجلاء، ويُفصح عن رأيه دون لف ولا دوران، لكنه أقام رأيه على مُغالطة مكشوفة، قاس من خلالها الخالق بالمخلوق، ونفى عنه-أي الخالق- اتصافه بالإرادة، وهذا انحراف منهجي خطير، مرفوض شرعاً وعقلاً. لأن الإنسان إذا كان يُريد ويختار عن حاجة، فهذا لا يصدق أبداً على الله تعالى، فهو سبحانه الغني المطلق، يفعل عن حكمة وعدل ورحمة، ولا يفعل عن حاجة ولا عن نقص، لأنه الغني الكامل. والإرادة في حقه سبحانه ليست انفعالا ولا تغيراً، وإنما هي كذلك في حق المخلوق.

و الغريب في الموضوع أنه مع وضوحه شرعاً وعقلاً أن ابن رشد تناوّلها بطريقة ضبابية مزدوجة الخطاب، لم يرد أن يُفصح عن موقفه صراحة، لكن يبدو لي أنه عبّر عنه بما يكفي لمعرفة موقفه الحقيقي من الإرادة، وهو أنه كان ينفىها بدليل الشواهد الآتية: أولها إن كلامه السابق فيه إشارات كافية لقوله بنفي الإرادة من خلال شرحه لموقف الفلاسفة ودفاعه عنه وانتصاره له. والشاهد الثاني هو أنه سبق أن ذكرنا أن ابن رشد ادعى أن الله تعالى في ذكره لصفاته في القرآن

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 125.

((أضطر إلى تفهيم معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانية))⁽¹⁾. و معنى زعمه هذا أن الله لم تكن له إرادة ولا اختيار في ذكره لتلك الصفات، وإنما أضطر إلى ذكرها اضطرارا بتلك الطريقة !! .

و الشاهد الثالث هو أنه زعم أن العالم أزلي⁽²⁾ بالضرورة والاضطرار⁽³⁾. وزعمه هذا يعني أن الله تعالى لم يخلق العالم، و لا كانت له فيه إرادة ولا اختيار، وإنما صدر عنه ضرورة واضطرارا، و هو نفي لصفتي الإرادة والاختيار، ومناقض لما سبق أن ذكرناه عنه عندما تكلم عن الخلق والإرادة في الشرع. وهو مُخالف لدين الإسلام مُخالفة صريحة، لأن الله تعالى ذكر أنه خلق العالم بإرادته المطلقة وفق حكمته البالغة. وليس من العقل ولا من العلم الزعم بأن هذا العالم صدر عن الله بالضرورة والاضطرار من دون إرادة منه ولا اختيار منه، فهذا رجم بالغيب، و قول على الله بلا علم، ووصف له بالنقص والعجز، و تشبيه له بالمنقوصات والضعفاء !! .

و أما موقفه التاسع من الصفات، فيتعلق بمسألة دوام الفاعلية، المعروفة بحوادث لا أول لها، بمعنى أن الله تعالى بما أنه أزلي بذاته وصفاته، فإن أفعاله ليست مُعطلّة عن الفعل، فهي في فاعلية دائمة لا أول لها، ومن ثم فهي مُتعلقة بحوادث لا أول لها. وهذه الفاعلية الدائمة هي عند ابن رشد قائمة على نفي الإرادة والاختيار في حق الله تعالى، فهي فاعلية قائمة على الضرورة الأزلية الموجودة بين الله والعالم والمُتمثلة في الحركة. وهذه الفاعلية الدائمة لا تقوم على الخلق، وإنما

(1) تهافت التهافت، ص: 237.

(2) زعمه هذا باطل شرعا وعلما، وسناقشه وتورد عليه في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(3) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه عثمان أمين، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1958، ص: 32، 130 .

تقوم على فعل الحركة فقط. وهذه الفاعلية الحركية المستمرة الدائمة هي كعلاقة المعلول بعلة لا يتأخر عنها. فكذلك علاقة دوام الفاعلية بين الله والعالم، فهي علاقة أزلية ضرورية⁽¹⁾.

ورداً عليه أقول: أولاً إن موقفه من دوام الفاعلية في أفعال الله تعالى، هو موقف مُخالف للشرع، ورجم بالغيب، وقول على الله بلا علم، ولا دليل صحيح عليه من العقل ولا من العلم. لأن هذه المسألة يجب النظر إليها انطلاقاً من خلفية شرعية وعقلية صحيحة، ثمكنا من التصور الصحيح والشامل لها. ومفادها أنه بما أن الله تعالى هو الخالق العظيم، والفعال لما يُريد، والقادر على كل شيء، فإن أفعاله مُطلقة، ولا يصح أبداً إخضاعها لأية ضرورة، مما يعني أن ما ذهب إليه ابن رشد يفتقد إلى الأرضية الشرعية والعقلية الصحيحة.

لكننا مع ذلك سنناقش المسألة بالتفصيل، ونفترض جملة احتمالات، من بينها ما ذهب إليه ابن رشد، لنزيد المسألة وضوحاً وتحريراً، ونُبَيِّن الخطأ من الصواب فيها، بحول الله تعالى. فنقول: إن أفعال الله تعالى يمكن تصورها وافترضها انطلاقاً من جملة احتمالات ممكنة. منها إن أفعاله سبحانه دائمة الفاعلية، وأزلية بالضرورة والاضطرار من دون اختيار منه. وثانيها إنه سبحانه أختار أن تكون أفعاله دائمة الفاعلية، ومخلوقاته أزلية بناء على دوام أفعاله، منذ الأزل إلى الأبد. وثالثها إنه سبحانه وتعالى أختار أن لا يخلق شيئاً منذ الأزل إلى الأبد، مع قدرته على الفعل والخلق. ورابعها أنه سبحانه أختار أن يخلق ثم يتوقف عن الخلق، ثم يعود إليه دورياً منذ الأزل، وهو إلى الأبد على هذه الطريقة. وخامسها إنه

(1) أنظر: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 124، 125، 126، 32، 130. وتهافت التهافت، ص: 56. وابن تيمية: درء التعارض، ج 2 ص: 20. وإمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ط 1، مصر، نهضة مصر، 2005، ص: 122، 123. وزينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، دار الثقافة، القاهرة، ذ 993، ص: 80.

سبحانه أختار أن يخلق بانقطاع مُتتابع، له بداية وله نهاية، بمعنى أن أفعاله لها أول، ولكن هذا العالم ليس هو أول مخلوقاته. وآخرها-أي السادس - هو أنه تعالى كان متوقفا عن الخلق، ثم شاء أن يخلق بإرادته، فخلق هذا العالم، وكان أول مخلوق خلقه.

هذه طائفة من الاحتمالات الممكنة المتعلقة بأفعال الله تعالى، علينا أن نختبرها لمعرفة الاحتمال الصحيح الذي اختاره الله تعالى في خلقه لمخلوقاته. فبالنسبة للاحتمال الأول - الذي قال به ابن رشد- فهو لا يصح في جنب الله تعالى، لأن النصوص الشرعية ذكرت خلاف ما زعمه ابن رشد، ونصت على أن الله تعالى فعال لما يريد، وأنه خلق العالم بإرادته المطلقة، من دون ضرورة ولا اضطرار، خلقه بعد أن لم يكن، والنصوص الشرعية التي ثبتت ذلك كثيرة جدا، ومعروفة للعامة والخاصة⁽¹⁾. و أما عقلا فإن ما ادعاه ابن رشد هو أمر مُستهجن ومُستبعد ومرفوض، بأن يُوصف الله بذلك. لأنه لا يصح ولا يُعقل أن يكون الإله الخالق العظيم، خاضع للضرورة والإكراه !!. كما أنه ليس لابن رشد دليل عقلي يُرجح به الاحتمال الذي قال به على الاحتمالات الكثيرة التي يمكن افتراضها، كالتى سبق ذكرها. والعلم الحديث أثبت بطلان دعوى ابن رشد بأزلية العالم، فقد ثبت علميا أن العالم مخلوق، وليس أزليا⁽²⁾. وعليه فإن دعوى ابن رشد دوام الفاعلية بناء على الضرورة والاضطرار باطلة مُخالفة للشرع والعقل والعلم.

و أما الاحتمال الثاني فهو احتمال ممكن، وجائز في حق الله تعالى، لكنه لا يصح فيما يتعلق بأزلية العالم، لأن كلا من الشرع والعلم يشهدان بأن العالم مخلوق ليس أزليا، وله نهاية محددة ينتهي عندها يوم القيامة. وهذا أمر معروف من دين

(1) سنذكر بعضها في المبحث الثالث من هذا الفصل، إن شاء الله تعالى.

(2) سنتناول ذلك بالتفصيل في المبحث الثالث من هذا الفصل.

الإسلام بالضرورة، و العلم الحديث قال بإمكانيتها، و قد تنبأ بعض العلماء بكيفيتها⁽¹⁾.

و أما الاحتمال الثالث، فهو ممكن نظريا، و لا يصح عمليا، لأن وجود العالم الذي نعيش فيه شاهد على عدم صحته. و أما الاحتمال الرابع فهو ممكن أيضا، و وارد في حق الله تعالى، و قد أخبرنا سبحانه أنه قبل خلقه للعالم كان قد خلق العرش، في قوله: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ -سورة هود: 7-، لكن هذا ليس دليلا قطعيا على أن أفعال الله تعالى في الخلق ليس لها أول، وإنما يدل على أنه سبحانه كانت له مخلوقات قبل خلقه للعالم. و لم أعر في الشرع على دليل صحيح ينص صراحة على أن أفعال الله في عملية الخلق لا أول لها، وإنما هو أمر جائز نظريا بحكم أزلية الله تعالى وأنه فعال لما يريد.

و أما الاحتمال الخامس، فهو ممكن أيضا، و جائز في حق الله تعالى، لأنه سبحانه فعال لما يريد، و خلّاق لما يشاء، و يشهد لذلك أن الله تعالى قبل خلقه للعالم خلق العرش، و قبل خلقه للإنسان كان قد خلق الأرض و هيأه له بخيراتهما و حيواناتها و كنوزها. لكننا لا نستطيع أن نجزم بأن الله لم يخلق شيئا قبل خلقه للعرش، و بمعنى آخر لا نستطيع أن نجزم بأن أفعال الله لها أول مُحدد، لأنني لم أعر على دليل شرعي صحيح يؤكد ذلك، و لم أعر فيه أيضا على دليل قطعي ينفي ذلك، فالموضوع يبقى مفتوحا من الجهتين.

(1) أنظر: عبد الحميد سماحة: في أعماق الفضاء، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1980، ص: 84 وما بعدها.

و أما آخرها- و هو الاحتمال السادس- فهو ممكن أيضا، وجائز في حق الله تعالى، بحكم أنه سبحانه فعال لما يريد، و على كل شيء قدير، لكنه لا يصح واقعيًا، لأن الله أخبرنا أن هذا العالم ليس هو أول مخلوقاته، فقد خلق قبله العرش والماء.

لكن الأمر الذي نؤكد عليه- من خلال هذه الاحتمالات - أن الرأي الذي قال به ابن رشد لا يصح شرعا ولا عقلا ولا علما. علما بأن القول بإمكانية دوام الفاعلية- أي حوادث لا أول لها- لا يستلزم القول بالضرورة والأزلية على رأي ابن رشد، لأنه لو أثبت الله صفتي الإرادة والاختيار، ما قال بذلك الزعم الباطل.

و ثانيا إنه أخطأ في تصوّر العلاقة بين العالم والله تعالى، فجعلها كعلاقة المعلول بعلته، وهذا خطأ بيّن وقع فيه ابن رشد. لأن العلاقة الحقيقية ليست معلول بعلته، وإنما هي علاقة مخلوق بخالقه. وهذه العلاقة تقوم على أساس العلاقة بين الخالق الكامل الأزلي المطلق الإرادة، و بين المخلوق الناقص الفقير إلى غيره، فهي علاقة بين الخالق والمخلوق و بين الأزلية والحدوث. فالمخلوق في الحقيقة ليس مجرد معلول لخالقه، وإنما هو مخلوق له من العدم. علما بأن علاقة العلة بالمعلول، و المعلول بعلته، لا يصح استخدامها في بين الخالق والمخلوق، وإنما يصح استخدامها في تفسير علاقة المخلوقات فيما بينها، و تأثير بعضها في بعض، بناء على قانون العلية الذي يحكم عالم المخلوقات، فالمعلول له علة، و العلة هي معلولة لعلّة أخرى، وهكذا. وهنا يتبين خطأ ابن رشد الفاحش عندما أخضع الخالق والمخلوق لعالم السببية؛ فجعل العلاقة بينهما كعلاقة العلة بالمعلول، و المعلول بعلته، بناء على نفيه لصفات الكمال التي يتصف بها الخالق العظيم، حتى أنه نفى عنه صفتي الإرادة والاختيار، في علاقته بالعالم، و جعلها علاقة ضرورة واضطرار، لا إرادة واختيار !!.

و ثانيا إنه جعل العلاقة بين الخالق والعالم علاقة مُحَرِّكٍ بِمُحَرِّكٍ، بواسطة حركة المُحَرِّك الذي لا يتحرك- أي الله تعالى- الذي حرّك العالم الأزلي. وقوله

هذا هو زعم باطل لا يصح شرعا ولا علما. فأما شرعا فإن النصوص الشرعية نصت صراحة على أن الله تعالى خلق العالم بعد أن لم يكن، وأنه خلقه وليس حركه، كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ -سورة هود: 7- . وأما علما فإن العلم الحديث أثبت بأدلة كثيرة أن العالم ليس أزليا، وأنه لم يكن موجودا قبل نحو 20 مليار سنة، وأنه خلق خلقا بمادته ومكانه، وزمانه وحركته⁽¹⁾.

و رابعا إنه- أي ابن رشد- مع ثبوت قوله بدوام الفاعلية-حوادث لا أول لها- القائمة على الضرورة والاضطرار، فإن له أقوالا لم يُصرِّح فيها بتلك المقولة، وصرِّح بخلافها، ربما محاولة منه لتخفيف مخالفته للشرع، و معارضة علماء الشريعة له، سعيا للتقريب بينهم وبين الفلاسفة المشائين القائلين بمقولته. فمن ذلك أنه قال: إن الفلاسفة - والمشائون خاصة- يُجوزون القول بحوادث لا أول له، ما دام الفاعل-أي الله- باقيا لا أول لوجوده ولا آخر، شريطة وجود المادة الأزلية مسبقا. وقالوا أيضا: إن أفعال الله صادرة عنه بإرادة منه لا بالضرورة الطبيعية. وقالوا أيضا، و منهم أرسطو: إن الله يريد مُختارا، فعله صادر من غير ضرورة⁽²⁾.

تلك الأقوال ذكرها ابن رشد تعبيرا عن رأيه ومواقف أصحابه الفلاسفة المشائين، وقد دافع عنها وانتصر لها، ردا على أبي حامد الغزالي الذي ذكر أن هؤلاء- أي الفلاسفة- نفوا الإرادة عن الله، وقالوا بالضرورة في أفعال الله تعالى، فهل كان ابن رشد متناقضا مع نفسه ؟ .

و أقول: إن أقواله هذه لا تُعبر عن الموقف الحقيقي لابن رشد وأصحابه، من مسألة دوام الفاعلية التي هي عندهم قائمة على الضرورة والاضطرار، وليست

(1) ستتوسع في ذلك، ونوثقه لاحقا، إن شاء الله تعالى.

(2) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، ص: 75، 76، 127، 283.

قائمة على الاختيار والامكان. بدليل الشاهدين الآتين: أولهما إنه سبق أن ذكرنا أن ابن رشد ذكر صراحة في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة، أن العالم أزلي بناء على دوام الفاعلية القائمة على الضرورة والاضطرار، وليست قائمة على أساس الإرادة والاختيار، والجواز والإمكان .

و الشاهد الثاني هو أن ابن رشد نفسه ذكر في كتابه تهافت التهافت خلاف ما نقلناه عنه من نفس الكتاب. فذكر أن الفلاسفة - ووافقهم على رأيهم - أنهم قالوا: إن العالم قديم- أي أزلي- قائم على مبدأ حوادث لا أول لها، على أساس الوجوب والإلزام، لأن البرهان لما ((أدهم إلى أن ههنا مبدأ مُحركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، و أن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لنزِم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده، وإلا كان فعله ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً. فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ))⁽¹⁾.

فهذا النص دليل دامغ على تناقض أقوال ابن رشد، فيما بينها من جهة، و على أنه يؤكد ما قلناه سابقاً من أن ابن رشد وأصحابه يُنكرون فعلاً إرادة الله واختياره في خلقه للعالم، ويقولون بأزلية العالم القائمة على حوادث لا أول لها بالضرورة والاضطرار من جهة ثانية.

و أما تبريره العقلي الذي ذكره -دعماً لموقفه- فهو لا يصح، لأن اتصاف الله تعالى بدوام الفاعلية شيء، و تعلق أفعاله بالخلق الفعلي شيء آخر. فهو سبحانه صفاته أزلية، وفعال لما يريد، يخلق متى شاء، و كيفما يشاء، لكن تعلق فعله بالخلق ليس ضرورياً في حقه سبحانه، وإنما هو جائز وممكن مُتعلق بإرادة الله ومشيئته. وهذه صفة كمال لا نقص، ودليل على أنه سبحانه خالق عظيم أزلي مُختار، فعال لما يريد على كل شيء قدير.

(1) ابن رشد: التهافت، ص: 56.

و هو أراد أن يُوهمنا عندما ادعى أن القول بجواز تعلق أفعال الله بالخلق يعني أنه تعالى ليس مبدأ أولا. فهذا تغليط وتليبس على القراء، لأن الله تعالى بما أنه فعال لما يريد، فجائز في حقه أن تكون أفعاله لا أول لها بإرادته، و جائز أيضا أن يكون لها أول بإرادته واختياره. فهو على الاحتمالين يبقى الإله الخالق الأزلي العظيم الفعال لما يُريد، وهذا أمر سبق أن بيناه في الاحتمالات الستة التي شرحناها آنفا.

و واضح أيضا أن أقوال ابن رشد كانت متناقضة في كتابه تهافت التهافت، فمرة يقول: إن الفلاسفة يُجوزون القول بدوام الفاعلية على شريطة القول بقدم المادة. و مرة يقول: إنهم يقولون فعلا بأن الله مُريد مُختار، و أفعاله ليست خاضعة للضرورة. و مرة يقول: إنهم قالوا بقدوم العالم بناء على دوام الفاعلية القائمة على الضرورة والوجوب واللزوم في أفعال الله تعالى. و كان في كل موقف يذكره يُظهر تأييده ودفاعه وانتصاره له. فهو هنا متناقض مع نفسه في هذا الكتاب الذي رد به على أبي حامد الغزالي، لذا فإنه إذا أردنا معرفة موقفه الحقيقي من هذه المسألة فيجب الرجوع إلى كتبه الفلسفية الخاصة التي سماها كتب أهل البرهان التي أظهر فيها تأويلاته وشطحاته، و هذا أمر أشار إليه هو بنفسه بصراحة في كتابه فصل المقال. فهذا النوع من كتبه ضروري لمعرفة آرائه الحقيقية التي أخفاها في كتبه العامة، أو كان فيها مزدوج الخطاب. ومنها كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة، ذكر فيه صراحة أن العالم أزلي وأن أفعال الله حوادث لا أول لها بالضرورة والاضطرار⁽¹⁾، و بما أن هذا الرأي ذكره أيضا في كتابه التهافت ضمن الآراء المخالفة له، فإن الصحيح هنا هو القول الذي يتفق مع ما قاله في تلخيص ما بعد الطبيعة، الذي يُعد معيارا وحكما بين تعارض آرائه التي ذكرها في التهافت.

(1) سبق توثيق ذلك.

و نحن هنا نتساءل: هل أخطأ أبو حامد الغزالي في اتهامه للفلاسفة المشائين بأنهم ينفون الإرادة عن الله، ويقولون بدوام الفاعلية بالضرورة؟، و هل أصاب ابن رشد في تكذيبه للغزالي ودفاعه عن الفلاسفة؟، ولماذا فعل ابن رشد ذلك؟. واضح مما ذكرناه أن أبا حامد الغزالي كان مُصيبا فيما ذكره عن الفلاسفة، وأن ابن رشد هو المُخطئ في إنكاره ما قاله الغزالي عن الفلاسفة المشائين. ويبدو أنه فعل ذلك مُتعمدا مُحاولا منه لإخفاء موقف هؤلاء الفلاسفة عن عامة أهل العلم، أو على الأقل إحداث بلبلة في موقفهم منهم، دفعا للتشنيع عليهم، و قطعاً للطريق أمام الغزالي الذي فضحهم، و أظهر مُخالفتهم للشرع والعقل في نفيهم للإرادة وقولهم بالضرورة في أفعال الله تعالى. وهو -أي ابن رشد- قد فعل ذلك باستخدام التخليط والتأويل التحريفي، و لم يُبال بتعارض أقواله، لأنه كان ينطلق من خلفية باطنية تأويلية تقوم على ازدواجية الخطاب، و إظهار التناقض، و التلاعب بالألفاظ، من أجل الوصول إلى ما يُريده، لذا لم يجد حرجا في تناقض أقواله.

و أما موقفه العاشر من الصفات، فيتعلق بصفة الخلق، فالله تعالى وصف نفسه بأنه خالق وخالق، و يخلق ما يشاء ويختار، و أنه خلق كل شيء، فهو سبحانه كثير الخلق ولا حد لقدرته فيه، وأنه على كل شيء قدير، كقوله سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا﴾ -سورة الفرقان: 2-، و ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ -سورة القصص: 68-، و ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ -سورة الحجر: 86-، و ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ -سورة الرعد: 16-، هذه الصفة المعروفة من الدين بالضرورة، و من العقل بالبدئية، نفاها ابن رشد وحرّفها من جانبيين، عندما قال: ((بل الحق هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط))، و أما الموجودات الأخرى فهي صادرة عن العقول الأزلية ذات الطبيعة الإلهية⁽¹⁾.

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 77 وما بعدها، 135، 153.

فبالنسبة للجانب الأول هو أن الله تعالى أخبرنا في كتابه أنه خلق العالم، لكن ابن رشد زعم أن العالم صدر عن الواحد -أي الله- . و أما الجانب الثاني فهو أن الله تعالى أخبرنا أنه كثير الخلق، ويخلق ما يشاء، وأنه خلق كل ما في العالم، من ملائكة وجن، ومن إنس وحيوانات وجمادات وغيرها من المخلوقات، لكن ابن رشد زعم أن الواحد-أي الله- لم يصدر عنه إلا واحد، وجعل معه آلهة شركاء له، صدرت عنها الكائنات الأخرى، فالرجل يقول بتعدد الآلهة، وهذا نقض للتوحيد الإسلامي!!.

وزعمه هذا مُضحكٌ ومُبكٍ، وهو من غرائب ابن رشد وعجائبه، وضلالاته، ليس له فيه دليل من الشرع ولا من العقل، فأما من الشرع فقد سبق بيانه، و أما من العقل فهو زعم ليس من العقل ولا من العلم في شيء، وإنما هو ظنون وتحمينات، و رجم بالغيب، و قول على الله بلا علم، ساير فيه سلفه أرسطو وأصحابه. فالرجل-أي ابن رشد- لم يحترم الشرع ولا العقل، و خاض في موضوع لا يُمكنه تصوّره تصورا علميا صحيحا، والحكم على الشيء جزء من تصوّره كما هو معروف، فكيف سمح لنفسه أن يخوض في أمر لا يُمكنه تصوّره ولا إدراكه؟؟.

و الله تعالى هو الذي خلق العالم بأسره، وأوجد من الوحدة الكثرة، فقال سبحانه: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ - سورة الأنبياء: 30 - . وهذا أمر قال به العلم الحديث في نظرية الانفجار العظيم، الذي أوجد الكثرة والنظام من الخلق الأول الذي حدث⁽¹⁾. فالكثرة الموجودة في العالم كلها حدثت بسبب الخلق الأول بدليل الشرع والعلم، و أما حكاية ابن رشد حول الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد، والقول بالعقول الأزلية المتصرفة في الخلق، فهي حديث خرافة، من خرافات

(1) سنوثق ذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل.

اليونان وضلالاتهم التي تنهاها ابن رشد ودافع عنها، و خالف فيها الشرع والعقل والعلم.

و أما موقفه الأخير - وهو الحادي عشر-، فيتعلق بموقفه من إلهيات الفلاسفة المشائين عامة، و أرسطو خاصة، وذلك أنه-أي ابن رشد- شرحها في مؤلفاته، ودافع عنها، وانتصر لها، بكل ما يستطيع، مع أنها فلسفة باطلة تافهة. ولم أعثر له على انتقادات صحيحة قوية تتعلق بأساسيات تلك الإلهيات، من حيث موقف الشرع منها، ومدى صحتها على ضوء العقل الصريح، و العلم الصحيح. وسأذكر على ذلك خمسة شواهد: أولها يتعلق بالله تعالى وصفاته عند أرسطو، فالله عنده ليس خالقا للعالم، و لا يخلق ولا يفعل، والعالم أزلي صدر بالضرورة من غير إرادة ولا اختيار منه، وهو-أي الله- عاطل خاضع للضرورة، فلا اختيار له ولا إرادة، ولا يُريد ولا يفعل شيئا، و لا يقدر على خلق شيء، ولا هو على كل شيء قدير، وهو يتعب ويلحقه الكلال من تصوّره للمعلومات⁽¹⁾. ذلك هو إله أرسطو، إنه إله عاجز، لا خلق له ولا إرادة، وهو تصوّر مُخالف للشرع، و للعقل البديهي الصريح، لكن ابن رشد دافع عن هذا التصوّر الباطل بقوة وحاس، وأوّل الشرع من أجله، وانتصر له في كتبه العامة والخاصة بمختلف الوسائل التحريفية،

(1) ابن تيمية: درء التعارض، ج 10 ص: 90، ج 9 ص: 293. وبيان تلبيس الجهمية، ج 2 ص: 550. و مجموع الفتاوى، ج 9 ص: 277. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ط1، دار العاصمة، الرياض، 1414، ج 5 ص: 27. وبن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان، دار المعرفة، بيروت، 1975، ج 2 ص: 259. ومصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، ط3، القاهرة، دار المعارف، 1995، ص: 106. وزينب الخضير: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص: 215. وزينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص: 80. وعلى أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص: 201، 207، 208. وإمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص: 74. وأميرة مطر: الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء، 1998، ص: 276.

والتمويهية، والتغليطية، والسوفسطائية، كما في كتابيه: تهافت التهافت، وتلخيص ما بعد الطبيعة.

والشاهد الثاني يتعلق بتصوّر أرسطو للعلاقة بين الله والعالم، فالله عنده ليس فاعلا ولا خالقا ولا مبدعا للعالم الأزلي، وإنما هو -أي الله- علة غائية لهذا العالم الأزلي، حركة الشوق والعشق نحوه، فالعالم عاشق والإله معشوق له، فالعشق هو الرابط بينهما. وهذا أمر اعترف به ابن رشد نفسه في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة⁽¹⁾.

ذلك التصوّر الوهمي الباطل المخالف للشرع والعقل والعلم، انتصر له ابن رشد مع وضوح بطلانه، لأن الله تعالى نصّ صراحة على أنه هو الذي خلق العالم من عدم بإرادته ومشيئته وقدرته، لكن ابن رشد يخالف ذلك ويوافق أرسطو على خرافته ووهمه، ويدافع عنها، فينفي الخلق أصلا، ويزعم أن المحرك للعالم ليس الله بإرادته واختياره، وإنما العالم الأزلي هو الذي تحرك بسبب العشق، عندما عشق العالم معشوقه، وهو الإله. فهذا زعم باطل شرعا وعلماء وعقلا، فأما شرعا فسبق بيانه. وأما علما فإن العلم الحديث أثبت أن العالم بأسره مخلوق، ومن ثم تسقط حكاية العالم الأزلي الذي عشق معشوقه!! و أما عقلا فالأمر واضح أيضا، فلا يوجد دليل عقلي يثبت تلك الخرافة، التي بناها أرسطو على الظن والتخمين والهوى، ووافق عليها المشاؤون من أصحابه كابن رشد الحفيد، الذين يصدق

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 126، 127، 136. وابن تيمية: درء التعارض، ج 9 ص: 239، 290. وزينب الخضير: المرجع السابق، ص: 215. وإمام عبد الفتاح إمام: المرجع السابق، ص: 74. وأبو ريان: المرجع السابق، ص: 201. وعبد الرحمن بيسار: الفلسفة اليونانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص: 130. وفؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية، دار العلم، بيروت، د ت، ص: 48.

عليهم قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ﴾
- سورة النجم: 23 - .

و أما الشاهد الثالث فيتضمن نموذجاً من دفاع ابن رشد عن أرسطو وأصحابه في موقفهم من الصفات الإلهية، بطريقة فيها تحريف وتلاعب، وتغليب، وانتصار لهم بالباطل، فمن ذلك أنه قال: إن أرسطو وأصحابه أثبتوا لله الإرادة والاختيار والمشيئة، وأنه فاعل للعالم، صدر عنه بإرادة لا عن ضرورة طبيعية⁽¹⁾.

و زعمه هذا غير صحيح، لأن الثابت عن أرسطو وأصحابه أن الله عندهم ليس خالقاً للعالم، و لا إرادة له و لا اختيار في إيجاداه لأنه أزلّي تحرك ضرورة، كتتحريك المعشوق لعاشقه، و هذا وغيره سبق بيانه وتوثيقه، فلماذا هذا التحريف والتغليب؟! و ذكر الشيخ ابن تيمية أن ابن رشد يتعصب للفلاسفة، و حكايته عنهم أنهم يقولون: إن الله يريد، كحكايته عنهم أنهم يقولون: إن الله عالم بالمخلوقات، و ((لا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم، و أما نقل ذلك عن جملتهم أو المشائين جملة فغلط ظاهر))⁽²⁾.

و أما الشاهد الرابع فيتعلق بصفة العلم، فعندما ذكر حجة الإسلام أبو حامد الغزالي أن الفلاسفة قالوا: إن الله يعلم الكلّيات و لا يعلم الجزئيات أنكر عليه ابن رشد قوله هذا، وأكد على أن الفلاسفة-أرسطو وأصحابه- أثبتوا صفة العلم لله، و قالوا: إنه-أي الله- يعقل غيره من ذاته.

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 127، 132، 283.

(2) درء التعارض، ج 10 ص: 143.

و أصولهم الفلسفية تقتضي إثبات العلم الشامل لله بكلياته وجزئياته⁽¹⁾.

ذلك هو رد ابن رشد على ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة في موقفهم من صفة العلم، فهل يصح قول ابن رشد في أن الفلاسفة قالوا بأن الله يعلم غيره؟ إن قوله هذا غير ثابت ولا يصح، بدليل ما ذكره أهل العلم من موقف أرسطو وأصحابه من صفة العلم في حق الله تعالى. وسأذكر منهم سبعة، أولهم الشيخ تقي الدين بن تيمية، إنه ذكر - في مواضع عديدة من كتبه - أن الله عند أرسطو وأصحابه لا يعلم غيره، وليس له علم بالأشياء مطلقا، ولا علم له على الحقيقة، ولو علم بمخلوقاته لتعب، وعدم علمه بها أفضل من علمه بها⁽²⁾.

و انتقد ابن تيمية ما ذكره ابن رشد عن موقف أرسطو وأصحابه من صفة العلم، و عدّ ذلك تعصبا جسيما منه لهؤلاء، و عملا سيئا في نقل أقوال الناس. وذكر أن الفيلسوف أبا البركات البغدادي (ق: 6 الهجري) أورد في كتابه المعتبر في الحكمة قول أرسطو بأن الله لا يعلم إلا ذاته. ثم قال ابن تيمية: ((وابن رشد يُعظم أرسطو إلى الغاية، وهو من أعظم الفلاسفة عنده، فكيف ينفي ذلك عنهم؟؟)). وقال أيضا: إن ابن رشد يتعصب للفلاسفة، فحكايته عنهم أنهم يقولون: إن الله يريد، كحكايته عنهم أنهم يقولون: إن الله عالم بالمخلوقات، و ((لا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم، و أما نقل ذلك عن جملتهم أو المشائين جملة فغلط ظاهر))⁽³⁾.

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 127، 167، 236، 287، 375. وفصل المقال، ص: 102، 103.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 12 ص: 154، وج 18 ص: 230. ودرء التعارض، ج 8 ص: 290، ج 9 ص: 415، ج 10 ص: 90، 401. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 1 ص: 353. والصفدية، ج 2 ص: 219.

(3) درء التعارض، ج 10 ص: 143.

و الثاني هو المحقق ابن قيم الجوزية، ذكر أن الله عند أرسطو وأصحابه المشائين، لا صفة ثبوتية تقوم به، فهو ((لا يعلم شيئا من الموجودات أصلا، ولا يعلم عدد الأفلاك، ولا شيئا من المغيبات))⁽¹⁾.

و الثالث هو الباحث محمد علي أبو ريان، ذكر أن الله عند أرسطو لا يعلم شيئا عن العالم وغافل عنه⁽²⁾. والباحث الرابع هو فتح الله خليف، ذكر أن موقف أرسطو من علم الله يتمثل في أن الله ((اتحد فيه العاقل والمعقول، فمعقوله هو ذاته، ولا شيء غير ذاته، وبذلك فإن الله يجهل تماما كل ما عداه، أي يجهل العالم))⁽³⁾.

و الخامس هو الباحث مصطفى النشار، ذكر أن الله عند أرسطو هو عقل خالص لا يعقل إلا ذاته⁽⁴⁾. وأما سادس هؤلاء فهي الباحثة أميرة حلمي مطر، ذكرت أن أرسطو كان واضحا في موقفه من صفة العلم، ففرض احتمالين: معرفة الله بذاته، و أو معرفته بالأشياء، فاختر الأول وبرره بأن الله إذا عقل غيره، إما ((أن يظل كما هو أو يتغير، وما هو معرض للتغير لا يصلح موضوعا لهذا العقل، لأنه سوف يُسبب له عدم استمرار التعقل،. ولا يجوز للعقل الإلهي أن ينفعل بما هو ناقص، لأن هناك من الأشياء ما يكون من الأفضل لنا ألا نراها، لذلك فإن العقل الإلهي لا يعقل إلا ذاته، لأنها أكمل الأشياء، وتعقله لذاته هو اتصال مباشر،

(1) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللفهان، ج 2 ص: 260، 261.

(2) علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 191، 207، 208.

(3) مراد وهبة، و منى أبو ستة: ابن رشد والتنوير، ط1، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1998 ص: 154.

(4) مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء، مصر، 1998، ص: 115.

أو حدس لا استدلال، ينتقل العقل فيه من مقدمة إلى نتائج. فهو بناء على ذلك عقل، وعاقِل، ومعقول في آن واحد. وهذا التعقل الدائم يهبه أسمى أنواع السعادة، فهو في سعادة لا يصل إليها إلا أحيانا نادرة ((⁽¹⁾).

و أقول: إن ما نقلته الباحثة عن موقف أرسطو من صفة العلم هو دليل دامغ على أن أرسطو كان ينفي علم الله بغيره خلاف ما زعمه ابن رشد. لكن تبريرات أرسطو في زعمه بأن الله لا يعلم إلا ذاته، هي تبريرات ظنية باطلة، شرعا وعقلا، فأما شرعا فإن النصوص الشرعية كثيرة جدا في أن الله تعالى عالم الغيب والشهادة، وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ويعلم السر وأخفى، كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّمَهُ الْغَيْبَ ﴾ - سورة التوبة: 78 -، و﴿ وَإِنْ يَجْهَر بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ﴾ - سورة طه: 7 -.

و أما عقلا فإن أرسطو قاس الخالق بالخلق، وزعم أن علمه بغيره يُسبب له ((عدم استمرا التعقل))، وهذا كلام باطل، يدل على فساد تصوّر أرسطو لله تعالى، فجعله كالإنسان تحتلط عليه التعقلات، وهذا زعم باطل، لأن الله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ - سورة الشورى: 11، و﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾، وصفاته سبحانه - ومنها علمه - كلها كمال لا نقص فيها

و علمه تعالى بذاته فقط نقص، وعلمه بغيره فقط نقص أيضا، والكمال المطلق هو علمه تعالى بذاته وبغيره، وهذا هو الذي يقوله الشرع الصحيح، والعقل الصحيح. وأما زعمه بأن تعقل الله لذاته ((يهبه أسمى أنواع السعادة، فهو في سعادة لا يصل إليها إلا أحيانا نادرة))، فهذا كلام بلا علم، ورجم بالغيب، و حديث خرافة من خرافات أرسطو، ومثير للضحك والاستغراب معا، فكيف سمح لنفسه أن يخوض في غيب لا يمكن أن يُدرکه؟، ومن أين له ذلك

(1) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص: 274-275.

الظن والوهم والزعيم؟، إن ذلك الأمر لا يمكن معرفته إلا عن طريق الوحي، فهل كان أرسطو نبيا؟، إنه لم يكن نبيا، لكنه كان مُتبعاً لظنه وهواه، وهو من الذين يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ -سورة النجم: 23 - . علما بأن تصوّر أرسطو لله هو تصوّر خرافي طفولي، لا يقوم على التفريق بين الخالق والمخلوق.

و أما آخرهم - أي السابع-، فهو الفيلسوف ابن رشد الحفيد يرد على نفسه بنفسه، فقد ذكر في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو، خلاف ما نقلناه عنه سابقا، فنصّ صراحة على أن الواحد-أي الله- لا ((يعقل إلا شيئا واحدا بسيطا، وهو ذاته، و لا يمكن فيه أن يعقل كثرة ما، لا في ذاته ولا خارجه عن ذاته))⁽¹⁾. وقوله هذا هو تعبير عن رأيه هو، ورأي سلفه أرسطو أيضا، وهو نقض لما نقلناه عنه آنفا. فلماذا هذا التناقض، و الازدواجية في الخطاب؟ !، ففي كتابيه الكشف عن مناهج الأدلة، و تهافت التهافت، اللذين وجههما لجمهور المسلمين، نفى أن يكون الفلاسفة نفوا صفة العلم، و أنكر على الغزالي وخطأه فيما حكاه عنهم. لكنه في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة ناقض نفسه، و كشف عن حقيقة موقفه وموقف أرسطو وأصحابه من صفة العلم، وأكد ما قاله أهل العلم الذين ذكرناهم قبله، من أن الله عند أرسطو والمشائين، لا يعلم إلا ذاته. فعجبا من ابن رشد، و ما فعله في نفسه !!، فلماذا هذا التخليط والتدليس والتحريف؟؟، لماذا لم يكن صريحا مع نفسه ومع الناس؟ !، إن سلوكه هذا مارسه كثيرا في مصنفاته، و هو لا يليق بالصادقين من أهل العلم والإيمان، و لا هو من شيمة الأحرار الشجعان.

و أما الشاهد الأخير -و هو الخامس- فيتعلق بانتصار ابن رشد لموقف أرسطو والمشائين في موقفهم من العقول والأجرام السماوية، إنه اعتنى بموقفهم

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 148.

منها، شرحا ودفاعا، انتصارا وتبنيًا، مع خُطورته ومخالفته للشرع والعلم معا، وإثارته للضحك والاستغراب. فالعقول والأجرام السماوية عند أرسطو وأصحابه، هي كائنات أزلية خالدة ذات طبيعة إلهية، ولها دور في إيجاد العالم وتسييره (1).

و هذا الكلام الخطير - الباطل شرعا وعقلا (2) - هو شرك صريح، وقول بتعدد الآلهة، أقره ابن رشد، ولم يُنكره، و شرحه في بعض كتبه، فعندما تناوله في كتابه تهافت التهافت لم يُصرِّح بأن الأجرام السماوية ذات طبيعة إلهية، لكنه ذكر بأنها أزلية ولها تصرف في العالم (3). لكنه في كتابه الفلسفي: تلخيص ما بعد الطبيعة، وصف الأجرام السماوية بأنها ((الأجرام السماوية الإلهية)) (4). فبدلا من أن يُنكر على أرسطو تلك الضلالات والشركيات، والخرافات، ويرد عليه بدليل الشرع والعقل، فإنه - وللأسف - وافقه وقال بقوله!!

(1) أرسطو: مقالة الدال، ضمن كتاب مدخل إلى الميتافيزيقا، لإمام عبد الفتاح إمام، ص: 356. وابن رشد: تهافت التهافت، ص: 145، 146. وتلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 77 وما بعده، و153. وعلى أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، 201، 203. وأمينة مطر: الفلسفة اليونانية، ص: 300.

(2) باطل شرعا لأن الشرع نص على أن الله تعالى هو خالق هذا العالم كله، ولا شريك له في خلقه وتسييره. وأما علما فإن العلم الحديث أثبت بأدلة متنوعة أن العالم كله مخلوق، ومن ثم فإن لا الأجرام أزلية، ولا هي ذات طبيعة إلهية. وأما عقلا فإن العقل العلمي البديهي يحكم بأن كل ما في الكون مُسخر عاجز، ولا يوجد أي دليل صحيح على دعوى أزلية وإلهية بعض المخلوقات، وهذا بدليل الشرع والعلم أيضا.

(3) تهافت التهافت، ص: 145، 146،

(4) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 135.

و بذلك يتبين أن ابن رشد - في موقفه من إلهيات أرسطو - انتصر لإلهيات باطلة، مثلت فيها الخرافة والظنون والأوهام جانباً كبيراً منها. وتوضيحا للأمر أكثر، أذكر مواقف بعض أهل العلم من تلك الإلهيات، لمعرفة مدى جسامة خطأ ابن رشد في موقفه منها، ثم أعقب عليها بتعليق ختامي عام.

أولا فبالنسبة لأهل العلم فأولهم شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، فإنه يرى أن إلهيات أرسطو أكثرها مبني على مقدمات سوفسطائية في غاية الفساد. وهي ناقصة جدا، و قليلة الفائدة، و كثير منها بلا حجة، لا يتوصل إليها إلا بتعب كبير، وهي كما قيل: كمثل لحم جمل ((غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، و لا سمين فينتقل))، و حظها في معرفة الله تعالى مبخوص جدا، و معطلة لكون الله ربا للعالم، و صاحبها - أي أرسطو - من أجهل الناس برب العالمين لل غاية⁽¹⁾.

و الثاني هو المحقق ابن قيم الجوزية، إنه يرى أن كلام أرسطو في الإلهيات كله خطأ من أوله إلى آخره، وقد جاء بما يسخر منه العقلاء، فادعى أن الله كان يلحقه التعب والكلال من تصوّره للمعلومات، و أنكر أن يكون الله يعلم شيئا من الموجودات⁽²⁾.

و آخرهم - أي الثالث - هو الباحث محمد علي أبو ريان، إنه يرى أن إلهيات أرسطو متناقضة في تصوّرها لله تعالى، فهي تصفه بأنه عاطل عن الفعل، فلا خلق ولا قدرة ولا اختيار ولا عناية، خاضع للضرورة اللولبية. ثم هي من جهة أخرى

(1) ابن تيمية: درء التعارض، ج 8 ص: 233-234، ج 9 ص: 399. ومجموع الفتاوى، ج 17 ص: 330، 332، و منهاج السنة النبوية، ج 3 ص: 286. والرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، ص: 268، 395.

(2) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان، ج 2 ص: 259.

تصفه بأنه معشوق، وله الكمال المطلق والغبطة الإلهية والتأمل الإلهي. فمذهبه هذا هو حفظ للوجود بمعزل عن الله، حاول الربط بينهما بطريقة تعسفية، ثم ((تعود لتضفي على الوجود الإلهي أسمى الصفات وأشرفها، دون أن يكون لهذه الصفات أدنى تأثير في المخطط الوجودي، فتكون هذه الصفات مجرد ألفاظ لا مدلول لها))⁽¹⁾.

و ثانيا إن بعض الفلاسفة الإرسطيين المشائين المسلمين لما أدركوا مدى مخالفة إلهيات أرسطو لدين الإسلام، حاولوا التخفيف من التعارض الصارخ بينهما في بعض المسائل، منهم أبو علي بن سينا، إنه في صفة العلم لم يقل برأي سلفه أرسطو بأن الله لا يعلم إلا ذاته، وإنما قال: إنه يعلم الكلديات⁽²⁾. ومنهم أيضا ابن رشد نفسه، فإنه قام بهذا الدور باستخدامه للتأويل التحريفي، وقد ذكرنا على ذلك أمثلة كثيرة، ونورد هنا مثلا مُعبرا لم يسبق ذكره، و مفاده أن الباحث المغربي طه عبد الرحمن ذكر أن ابن رشد -في شروحه وتلخيصاته لكتب أرسطو- كان يتصرف في المصطلحات اليونانية حتى وصل به الأمر إلى ما يُشبه التحريف لتجميل فلسفة أرسطو، و تقريب مضامين بعضها تقريبا إسلاميا، فيجعل ((من أطلس، الإله اليوناني ملكا. وفي موضع آخر يُؤوّل اسم الجنس: الإله، بمعنى الفلك))⁽³⁾. وعمله هذا هو عمل خطير جدا، وتحريف مُتعمد، يطعن في أمانة ابن رشد العلمية، ويهدف إلى أرسطة الإسلام، وإخفاء شناعته، وشركيات، وخرافات إلهيات

(1) محمد علي أبو ريان: المرجع السابق، ص: 208.

(2) ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 1 ص: 353.

(3) طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات. ضمن كتاب أعمال ندوة ابن رشد بجامعة محمد الخامس، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1981، ص: 197.

اليونان، تقريبا لها من الإسلام، ونشرا لها بين المسلمين، وتجميلا لوجهها الصابغ الشركي.

و ثالثا إن الناظر في إلهيات أرسطو - التي انتصر لها ابن رشد- بموضوعية، يتبين له بجلاء، إنها ديانة أرضية شركية، تقوم على تعدد الآلهة المتمثلة في: المحرك الأول، وهو كبيرها، ثم صغار الآلهة وهي: العقول المفارقة الأزلية ذات الطبيعة الإلهية، والعاقلة المريدة المختارة المتصرفة في العالم، ولها صفات كمال لا يتصف بها حتى المحرك الأول⁽¹⁾. فهذه المعطيات شاهدة على أن ابن رشد كان متبنيا ومنتصرا لإلهيات شركية تقوم على تعدد الآلهة!!.

و إتماما لما ذكرناه، أشير هنا إلى أربعة أمور تتعلق بموقف ابن رشد من القضايا التي سبق التطرق إليها. أولها إن ابن رشد وقع في تناقضات في موقفه من الصفات وإلهيات أرسطو، أذكر منها سبعة نماذج: الأول مؤداه أن ابن رشد قال بأن الله مُتَّصِف بالفعل والخلق من جهة⁽²⁾، وقال بأزلية العالم والضرورة من جهة أخرى. وهذا تناقض واضح، لأنه إذا كان العالم أزليا بالضرورة، فلا فعل ولا خلق ولا إرادة!!.

و النموذج الثاني مفاده أن ابن رشد قال: إن العشق هو الذي حرَّك العالم تجاه معشوقه - أي الله - عشقا له وتشبها به. لكنه -أي ابن رشد- من جهة أخرى وصف الله بأنه فاعل للعالم ومُخترع له. وهذا تناقض بين، لأن حقيقة الأمر أن الله ليس فاعلا ولا مبدعا، وإنما هو معشوق للعالم الأزلي من دون فعل ولا إرادة منه.

(1) هذه المعطيات سبق توثيقها، لكن أنظر مثلا كتاب: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 135، 153.

(2) الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 113.

لأن المحرك الحقيقي للعالم هو العشق، وبمعنى آخر أن العالم حرك نفسه بعشقه لمعشوقه الذي هو علة غائية له !!.

و النموذج الثالث مفاده أن ابن رشد ذكر أن القرآن الكريم أثبت وجود الله بدليل الخلق والاختراع للعالم، و انتصر لطريقة القرآن هذه في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة. لكنه في مؤلفاته الفلسفية كتلخيص ما بعد الطبيعة، و تلخيص السماء والعالم، نسي طريقة القرآن، و قرر خلافها عندما قال فيها بأن العالم أزلي بالضرورة⁽¹⁾. فأين الخلق والاختراع ؟ !.

و النموذج الرابع يتمثل في أن ابن رشد انتقد الأشاعرة في أن إثباتهم للصفات قد يؤدي إلى تعدد القدماء⁽²⁾، بمعنى أنه قد يؤدي إلى تعدد الآلهة. ونسي نفسه بأنه هو شخصيا قال فعلا بتعدد الآلهة، عندما قال: إن العقول المفارقة أزلية عاقلة، و ذات طبيعة إلهية، و مُتصرف في العالم⁽³⁾. أليس هذا قول بتعدد الآلهة، وهو تناقض واضح مع انتقاده الذي وجهه للأشاعرة ؟ !.

و النموذج الخامس يتمثل في أن ابن رشد قال: إن الله علة غائية للعالم، و أنه-أي العالم- أزلي بالضرورة بالنسبة لله. ثم وصف الله بأنه موصوف بالحكمة في خلقه⁽⁴⁾. فأية حكمة له في العالم، بما أن العالم أزلي بالضرورة، و الله علة غائية له ؟ !. فلا معنى لوصف الله بالحكمة في خلقه، و العالم ليس من خلقه، فهذا تناقض بين !.

(1) ستوسع في ذلك، ووثقه في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(2) ابن رشد: الكشف، ص: 134. و التهافت، ص: 163.

(3) سبق توثيق ذلك.

(4) ابن رشد: الكشف، ص: 113.

و النموذج السادس يتمثل في أن ابن رشد قال: إن الله مُتَّصِفٌ بالإرادة والاختيار. وقال أيضا: إن العالم أزلني بالضرورة، و أن الله علة غائية له، لا علة فاعلة ولا مُبدعة له. فأية إرادة واختيار يبقيان له ؟ !

و النموذج الأخير - وهو السابع - يتمثل في أن ابن رشد قال: إن في الشرع مالا تدركه العقول بسبب قصور العقل الإنساني عن إدراكه. وأنه ((لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يُعتد به))⁽¹⁾. لكنه ناقض نفسه عندما قال: إن الفلاسفة هم الراسخون في العلم، الذين خصَّهم الله بالذكر في القرآن الكريم، فهم الذين يعلمون تأويله، وهم أهل البرهان واليقين⁽²⁾. وزعم أيضا أن فلسفة أرسطو هي الحق، وأن نظره فوق نظر جميع الناس⁽³⁾. فهذا تناقض صارخ مع قوله الأول !!

و أما الأمر الثاني فمفاده أن ابن رشد - في موقفه من الصفات - وصف الله تعالى بصفات لم ترد في الشرع، و معانيها ناقصة، و لا تليق بالله سبحانه وتعالى. منها أنه وصفه بالمحرك الذي لا يتحرك، و المبدأ الأول، و العقل الأول الذي لا يعقل إلا ذاته⁽⁴⁾. فالله تعالى لم يصف نفسه بأنه عقل، و لا مبدأ أول، و لا محرك، وإنما وصف نفسه بأنه خالق، و بديع، و باري، و رزاق، و رحيم، و قدوس، و أول، و آخر و ما قام به ابن رشد هو عمل خطير، يُؤدي تحريف الألفاظ والمعاني الشرعية من جهة، و إبعاد المصطلحات الشرعية وإحلال محلها المصطلحات الأرسطية المشائية من جهة ثانية.

(1) تهافت التهافت، ص: 322، 336.

(2) سبق توثيق ذلك في الفصل الأول.

(3) سنتناول هذا الموضوع في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

(4) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 124، 125، 147، 148، 149، 162.

الصفات، لأنه كان على طريقة إخوانه الفلاسفة الباطنية في نفي الصفات. و موقفه منها ينتهي إلى التعطيل المحض، وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج غير وجود الممكنات، وهذا نفس الأمر الذي انتهى إليه الاتحاديون القائلون بالحلول ووحدة الوجود. و أما زعمه بأن طريقة إخوانه في نفي الصفات هي الطريقة البرهانية، فالأمر ليس كما زعم، فإن مسلكهم أضعف من مسلك المعتزلة، مع أن كلا من مسلكيهما فاسد. و منهجه لا يُوصل إلا إلى الجهل والحيرة والضلال⁽¹⁾.

و مع انتقاده الشديد له، فقد أنصفه عندما ذكر أن مقولة ابن رشد في الصفات أحسن حالا من أصحاب النفي المحض للصفات، كالجهمية والقرامطة، و منحرفي المتفلسفة كالفارابي وابن سينا، وجعله من مقتصدة الفلاسفة كأبي البركات البغدادي، ففي قولهما من الإثبات ما هو خير من هؤلاء النفاة، فالمشهور عنهما إثبات الأسماء الحسنى وأحكام الصفات⁽²⁾. وقوله: المشهور عنهما، يعني - بالنسبة لابن رشد- ما أظهره في كتبه الموجهة للعامة، ولا يصدق ذلك عليه في كتبه الموجهة الخاصة- وهم الفلاسفة حسب زعمه-، التي صرّح فيها بنفيه للصفات، كصفة الإرادة والاختيار، والعلم. ولا أدري هل وصلت هذه الكتب-أي الفلسفية- إلى الشيخ ابن تيمية وأطلع عليها أم لا؟، فإني لم أعثر له على ذكر لها في مؤلفاته⁽³⁾، الأمر الذي يُرجح بأنه لم يطلع عليها .

و ختاماً لهذا المبحث يتبين أن ابن رشد أخطأ في معظم ما قاله عن الصفات الإلهية، وكثيراً ما كان فيها متناقضاً، و مخالفًا للشرع والعقل معا. علماً بأن حقيقة

(1) ابن تيمية: درء التعارض، ج 6 ص: 238، 242، ج 10 ص: 229، 230، 282.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 12 ص: 205، 206.

(3) ذكر فقط كتاب فصل المقال، و الكشف عن مناهج الأدلة، و تهافت التهافت، ذكرها في مجموع الفتاوى، و درء التعارض، و غيرها من مصنفاته .

موقفه من الصفات هو نفيها باستخدام التأويل التحريفي انطلاقاً من خلفيته الأرسطية المشائية، وانتصاراً لها.

ثالثاً: نقد موقف ابن رشد من قضية خلق العالم وأزليته:

نُخصص هذا المبحث لنقد ابن رشد في موقفه من خلق العالم وأزليته، فهل العالم أزلي خالد لا بداية له ولا نهاية، أو هو حادث مخلوق وُجد بعد أن لم يكن؟، وما هو موقفه الحقيقي من هذه المسألة؟، وهل كان صريحاً في موقفه منها، أو كان كعادته يلف ويغالط ويؤوّل؟. هذه الأسئلة -و غيرها- ستجد إجابتها في مبحثنا هذا، إن شاء الله تعالى.

أولاً إنه -أي ابن رشد- ذكر أن القدماء والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين اتفقوا على القول بحدوث الحيوانات والنباتات والكائنات الأرضية⁽¹⁾. وقوله هذا مُجمل وينطوي على تغليط، لأن من الفلاسفة من يرى أن ذلك الحدوث يخص الأفراد وليس الأنواع، بمعنى أن الأفراد حادثة لكن أنواعها أزلية خالدة، فالإنسان كفرد مثلاً هو حادث زائل، لكنه كجنس ونوع يرمز للإنسانية المتكاثرة، فهي خالدة لا تزول ولا تفسد. وهذا قال به أرسطو، فقد كان يعتقد أن الحيوانات كأنواع أزلية⁽²⁾. وحتى ابن رشد قال بذلك عندما ادعى أن عملية التكوّن والفساد في العالم السفلي أزلية⁽³⁾. فكان على ابن رشد أن يُحدد ما يقصده بدقة، ولا يتركه مجملاً، لأن القول بحدوث الكائنات الأرضية يحتمل معنيين ولا يحتمل معنى واحداً. فأما أن يُقصد به الحدوث الحقيقي الذي يعنى الوجود من لا شيء، وإما أن يُقصد به الحدوث الذي حكيناه عن أرسطو وابن رشد.

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص: 104.

(2) فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ص: 46.

(3) زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص: 138.

و الحدوث بمعنى الوجود من عدم لا يُوجد حوله اتفاق بين الفلاسفة المشائين، و بين علماء الشريعة والمتكلمين، لأن أولئك الفلاسفة لم يقولوا بهذا الحدوث، لكن الآخرين معروف عنهم أنهم يقولون بأن العالم كله حادث من عدم، وُجد بعد أن لم يكن، وهذا أمر ذكره ابن رشد نفسه عندما أشار إلى أن الأشعرية تقول: إن طبيعة الممكن -أي المخلوق- مُخترعة وحادثة من غير شيء⁽¹⁾.

و عندما تطرق ابن رشد إلى مسألة خلق العالم وأزليته -في كتابه فصل المقال- لم يتخذ موقفا واضحا منها، ولم يُفصح عن موقفه الحقيقي منها أيضا، و تظاهر بموقف وسط بين المتنازعين مع أن باطنه مع القائلين بقدم العالم وأزليته⁽²⁾، فقال: ((فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه شبه القديم على ما فيه شبه المحدث سماه قديما. ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا، و لا قديما حقيقيا فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، و القديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سماه محدثا أزليا))⁽³⁾.

و قوله هذا ليس شرعيا ولا موضوعيا، لأنه جعل الأرضية الفكرية للمتنازعين متساوية، وكأنه يُريد أن يقول: لكل طرف مبرراته الفكرية، وعليه فإن على كل منهما أن يقبل بالآخر ويعذره ويعترف به. وهذا لا يصح لأن القائلين بخلق العالم وحدوثه يعتمدون على حجج قوية تقوم على الشرع والعقل، أيدها العلم الحديث. وأما القائلون بخلاف ذلك فهم يعتمدون على الشبهات والظنون والتخمينات والتأويلات الفاسدة، و قد أثبت العلم الحديث بطلانها⁽⁴⁾. فستان بين

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 259.

(2) سيتأكد ذلك لاحقا.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص: 105.

(4) ستوسع في ذلك ونوثقه قريبا.

الموقفين!، والقائلون بالأزلية يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿لَنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ -سورة النجم: 23- . وأما حكمه بأن العالم في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً))، فلا يصح شرعاً ولا علماً، و سنين بطلانه قريباً إن شاء الله تعالى.

و موقفه هذا قد يُشير إلى أنه-أي ابن رشد- كان مُضطرباً في موقفه من مسألة خلق العالم وأزليته؛ لكن طائفة كبيرة من أهل العلم ترى خلاف ذلك، ونصّت على أن ابن رشد قال فعلاً بقدوم العالم وأزليته وأنكر حدوثه، منهم: إمام عبد الفتاح إمام، ومحمد عابد الجابري، وزينب محمد الخضير، ومحمد عمارة، وجورج طرابيشي، ومحمد أبو ريان، وزينب عفيفي، ومحمد عاطف العراقي الذي ذكر أن ابن رشد في كتابه فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت الفلاسفة لم يُظهر علانية القول بقدوم العالم وما يُخالف الشرع، ونصّ على أن ذلك يُفصل في كتب البرهان-أي كتب الفلسفة- كالتي شرح فيها كتب أرسطو وخصها، وفيها أظهر القول بقدوم العالم، و دافع عنه وانتصر له، ولرأي سلفه أرسطو، منها: تلخيص السماع الطبيعي، وتلخيص السماء والعالم، وفي هذا الأخير أكد على أزلية العالم وأبديته))⁽¹⁾.

فهل ما ذكره هؤلاء صحيح؟، نعم إنه صحيح، فإن ابن رشد قال صراحة بأزلية العالم وأبديته، بدليل الشواهد الآتية: أولها إنه ذكر صراحة أن السموات بما

(1) محمد عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد والثقافة العربية، ص: 84-85. وإمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص: 122، 123. ومحمد عابد الجابري: ابن رشد: سيرة وفكر، ص: 18، 19. وزينب محمد الخضير: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص: 235. ومحمد عمارة: المادية والثالثة في فلسفة ابن رشد، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص: 62. وعلى أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 201، 203. وزينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص: 63، 100. وجورج طرابيشي: وحدة العقل العربي، ص: 270.

فيها من عقول وأفلاك وغيرها كلها أزلية بالضرورة⁽¹⁾. وثانيها إنه أكد على أن السماء ليست كائنة -أي مخلوقة- ولا فاسدة، ولا يمكن أن تفسد، لكنها دائمة لا مبدأ لها زمانيا ولا منتهى، ولا هي قابلة للانفعال والاستحالة -أي التحلل-، فلا يلحقها في ((الحركة المحسوسة لها نصب ولا تعب، من أجل أنه ليس فيها مبدأ حركة مُخالفة للحركة الطبيعية التي فيها))⁽²⁾.

و الشاهد الثالث مفاده أن العالم العلوي عند ابن رشد أزلي لا يجوز عليه التغير في الجسم ولا في الحركة، كالحرك الأول-أي الله-، و بما أن حركته أزلية فلا يجوز أن تشتد زمانا لا نهاية له، وتفتّر زمانا لا نهاية له. وهذا العالم العلوي مُكوّن من عنصر خامس هو الأثير، ويختلف عن العناصر الأربعة الأرضية- وهي الماء، والهواء، والتراب، و النار-، و هو عنصر له خصائص كالجوهر السماوي له حركة دائرية أزلية ضرورية، لا بداية لها ولا نهاية. و أما العالم السفلي -أي الأرض- فهو مُكوّن من العناصر الأربعة المعروفة، ومادته الأولي هي أيضا أزلية، وعملية التكوّن والفساد السائدة فيه، هي عملية أزلية أيضا⁽³⁾.

و أما الشاهد الرابع- وهو الأخير- فمفاده أن ابن رشد قال صراحة بأن الزمان أزلي غير متناه بالضرورة، لارتباطه بالحركة التي هي أزلية أيضا مرتبطة بأزلية العالم القائمة على أساس حكاية العشق الذي هو علة الحركة⁽⁴⁾.

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 32، 77، 130.

(2) ابن رشد: تلخيص السماء والعالم، حققه جمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب بفاس، ص: 188، 189.

(3) زينب عفيفي: المرجع السابق، ص: 83، 138. وعلي أبو ريان: المرجع السابق، ص: 203.

(4) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 124، 125، 126. وتلخيص السماء والعالم، ص: 188، 189. وزينب عفيفي: المرجع السابق، ص: 63. وأما توثيق حكاية العشق فقد سبق توثيقها.

و يتبين من تلك الشواهد أن ابن رشد يسير على طريقة الفلاسفة المشائين - أرسطو وأصحابه- في قولهم بأزلية العالم وأبديته، فقال بمقولتهم، و دافع عنهم، وانتصر لهم، بمختلف الوسائل، كما هو واضح في كتابه تهافت التهافت، و كتبه الفلسفية كتلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو، و تلخيص السماء والعالم لأرسطو أيضا.

و من مزاعمه أيضا أنه زعم أن الموجود الواحد-أي الله- فاضت منه قوة واحدة، بها وُجدت جميع الموجودات. و أن العلماء-أي الفلاسفة- أجمعوا على أن العالم بأسره فاض عن المبدأ الأول⁽¹⁾ -أي الله تعالى. و زعم أيضا أن ذلك الواحد البسيط بما أنه بسيط، إنما يلزم عنه واحد، والحق أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط⁽²⁾.

و قوله هذا هو زعم باطل شرعا وعقلا وعلما، فأما شرعا فإن النصوص الشرعية الكثيرة، نصت صراحة على أن الله تعالى خلق العالم بإرادته ومشيئته واختياره ولم يقض عنه. وأخبرنا الله تعالى أنه سبحانه فعال لما يريد، وخلق عظيم، و أنه على كل شيء قدير، و لا حدود لقدرته، و أنه خلق مخلوقات كثيرة جدا. لذا لا يصح أبدا الزعم بأن الله تعالى لا يصدر عنه إلا واحد.

و أما عقلا فإن ذلك الزعم هو ظن وتحمين ووهم، و رجم بالغيب وقول على الله بلا علم، لأن الموضوع الذي خاض فيه وأصدر حكمه عليه هو غيب مطلق لا يمكن للعقل البشري أن يخوض فيه، و يصدر ذلك الحكم فيه. و لا يُعرف إلا عن طريق الوحي، و ليس له في زعمه هذا دليل من الشرع. و زعمه هذا هو في الحقيقة وصف لله تعالى بالعجز والتعطيل، بطريقة ظاهرها الثناء وباطنها النفي

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 143، 168.

(2) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 149، 153.

والتعطيل والقول بالضرورة، علما بأن العقل الفطري البديهي لا يقول مازعمه ابن رشد أبدا، وإنما يقول: إن خالق هذا الكون العظيم والبديع، فعال لما يُريد، وله كل صفات الكمال، وواحد لا شريك له.

و أما علما فإن العلم الحديث أثبت بأدلة كثيرة أن العالم كله خُلِقَ خلقا بعد أن لم يكن، وهو كثير التنوع، ومر بمراحل عديدة شهد خلالها مخلوقات كثيرة جدا، بعضها انقرض، وبعضها الآخر ما يزال حيا، كل ذلك تم بناء على الخلق الأول الذي يُعرف بالانفجار العظيم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ - سورة الأنبياء: 30 - (1). فإين حكاية الأزلية، و الواحد الذي لا يصدر عنه إلا الواحد، وخرافة العقول المفارقة التي شاركت الله في خلق العالم (2)؟؟!!

و أما قوله بأن الفلاسفة أجمعوا على القول بأن العالم فاض عن الله، فهو قول لا يصح، لأن نظرية الفيض لم يقل بها كل الفلاسفة، وإنما قال بها أفلاطون وأصحابه، وتأثر بها بعض الفلاسفة المسلمين (3). علما بأن أرسطو وأصحابه قالوا بأزلية الحركة والعالم، ولم يقولوا بالفيض، مع أن القول بالأزلية والفيض يتضمن تناقضا واضحا، فإذا كان العالم أزليا -حسب ابن رشد وأصحابه- فهذا يعني بالضرورة أنه لم يفيض عن الله. وإذا كان العالم قد فاض عنه فهذا يعني بالضرورة أنه ليس أزليا مهما أوغل فيضانه في قدم الزمن، لأنه في النهاية حادث مخلوق.

(1) عبد الحميد سماحة: في أعماق الفضاء، ص: 71، 72.

(2) سبق توثيق ذلك، وأنظر أيضا: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 149.

(3) الموسوعة العربية الميسرة، تحت إشراف محمد شفيق غربال، دار إحياء التراث العربي، ج 2 ص: 1349.

و ثانياً إن ابن رشد لما كان يعتقد بأزلية العالم، و دافع عنها وانتصر لها، ووجدها تتعارض مع دين الإسلام، أوّل النصوص الشرعية تأويلاً تحريفياً لكي يُطوِّعها ويوظفها لخدمة مذهبته الأرسطية في قولها بأزلية العالم. فمن تأويلاته أنه قال: ((إن الحدوث الذي صرّح الشرع به في هذا العالم، هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا. وهو الذي يكون في صور الموجودات)) التي تسميها الأشعرية صفات نفسية، و يُسميها الفلاسفة صوراً، وهذا الحدوث ((إنما يكون من شيء آخر إلى زمان))، و يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ **أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يَوْمِنُونَ** ﴾ - سورة الأنبياء: 30 -، و ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ** ﴾ - سورة فصلت: 11 - . وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري ؟، فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس، لأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور)) .

و أما الذي ((تزعمه الأشعرية من أن طبيعة الممكن -أي المخلوق- مُختَرَعَة وحادثة من غير شيء، فهو الذي يُخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم ولم يقل. فما قالوا -أي الأشاعرة- إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان))⁽¹⁾ .

و قال أيضاً: إن الله تعالى أخبر ((أن العالم وقع خلقه أيّاه في زمان، و أنه خلقه من شيء، إذ كان لا يُعرف في الشاهد مُكوّن إلا بهذه الصفة، فقال سبحانه - مُخبر عن حاله تعالى قبل كون العالم -: ﴿ **وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ** ﴾ - سورة

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 259 .

هود: 7 -، و قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾
- سورة الأعراف: 54 -، و ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ -سورة فصلت: 11 - (1).

و ردا عليه أقول: أولا إن ابن رشد لم يلتزم بالمنهج الصحيح في فهم النصوص الشرعية المتعلقة بخلق العالم. فلم يأخذ بالمعنى الصحيح اللفظي للخلق والإبداع، وأخذ منهما ما يتفق مع مذهبيته الأرسطية، ففهمهما بمعنى الإخراج والتحول، وليس بمعناهما الصحيح المفهوم من موقعهما في النص الشرعي. فلفظ الخلق من معانيه في اللغة العربية: إبداع الشيء على مثال لم يسبق إليه. وإحداث الشيء بعد أن لم يكن. وإيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجودا(2). ومن معانيه عند علماء الشريعة: الإنشاء والإيجاد من العدم. و الابتداع على غير مثال. وإيجاد الأشياء بعد أن لم تكن(3).

و أما معنى الخلق في القرآن الكريم فله معنيان واضحان، أولهما إيجاد شيء من شيء، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ۝ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ﴾ - سورة الرحمن: 14- 15 -. وثانيهما إيجاد شيء من غير أصل ولا احتذاء، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ - سورة

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 171.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج 10 ص: 858. و مرتضي الزبيدي: تاج العروس، ج 1 ص: 6294، وابن الأثير: النهاية في غريب الأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، ج 2 ص: 144.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2 ص: 691. والبغوي: تفسير البغوي، ج 1 ص: 88. والطبري: تفسير الطبري، ج 4 ص: 504. و السيوطي والجلال أحمد المحلي: تفسير الجلالينطا، دار الحديث، القاهرة، ج 1 ص: 733. وابن حجر: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1979، ج 12 ص: 377. والشوكاني: تفسير الشوكاني ج 3 ص: 139.

يونس: 3 -، فلم يقل لنا أنه خلق ذلك من مادة سابقة كما في النوع الأول، فهذا المعنى هو الذي يُسمى خلق شيء من لا شيء، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ سورة يس: 82 -، و﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ -سورة غافر: 68-، بإرادة الله إرادة مطلقة تخلق ما تشاء، من شيء ومن غير شيء، فيندرج في هاتين الآيتين النوعان السابقان، والله تعالى أعلم بالصواب.

و أما لفظ الإبداع فمن معانيه في اللغة: الاختراع على غير مثال سابق⁽¹⁾. و يُستعمل في الشرع في حق الله تعالى بمعنى إيجاد شيء بغير آلة ولا مادة، ولا زمان ولا مكان، كقوله تعالى: ﴿بِزَيْعِ السَّمَكِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ - سورة البقرة: 117 -، وهذا المعنى لا يُستخدم إلا في حق الله تعالى، لهذا قال سبحانه: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ -سورة النحل: 17 -، فهذا الخلق بمعنى الإبداع الذي معناه الخلق من عدم⁽²⁾.

لكن ابن رشد- في تأويله لآيات خلق العالم- لم يأخذ بالخلق والإبداع بمعناهما الدال على إيجاد الشيء من لا شيء حسب الآيات التي ورد فيها هذان اللفظان، وإنما حملها كلها على المعنى الأرسطي الذي يرى الخلق هو مجرد إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وفق عملية التكوّن والفساد في العالم الأرضي. وفعله هذا لا يصح، و هو انحراف منهجي خطير في الفهم الصحيح للشرع.

و ثانيا إن استشهاده بالنصوص الشرعية كان انتقائيا، فأخذ ما وافقه وأوله تأويلا تحريفيا، وأغفل قسما آخر كأنه غير موجود تماما؛ وهذا ليس من الحياد

(1) محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، دار الهدى، الجزائر، ص: 36.

(2) الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن، ص: 95، 433.

والنزاهة العلمية في شيء. فكان من الواجب عليه أن يجمع كل النصوص ويرجع الفروع إلى الأصول، و المتشابه إلى المحكم، ويفهما وفق الفهم الصحيح للشرع انطلاقاً من الكتاب والسنة، ومنهج السلف الصالح، و من العقل الصريح والعلم الصحيح. فالآيات التي ذكرها ابن ر على طريقته التأويلية التحريفية، كان عليه أن يردها إلى آيات أخرى أعم منها ويفهمها من خلالها، و وفق تفاصيل خلق العالم التي ذكرتها النصوص الشرعية الأخرى، التي نصت على أن الله تعالى فعال لما يرد، وعلى كل شيء قدير، و خلاق عظيم، و أنه خالق كل شيء، كقوله سبحانه تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ -سورة الفرقان: 2- .

و هو في تحريفه للنصوص الشرعية كان مغالطاً أيضاً، لأن الشرع نص صراحة مرارا وتكرارا على أن العالم خلقه الله تعالى بعد أن لم يكن، فهو مخلوق له بداية وله نهاية لا محالة، وهذا يتناقض تماما مع ما يعتقد ابن رشد وأصحابه من أن العالم أزلي خالد لا بداية له ولا نهاية. وعليه فهو مغالط، و لا ينفعه إذا كان العالم خلق من شيء سابق أو من لا شيء، لأن في الحالتين أن العالم مخلوق له بداية وله نهاية، و هذا لا يقول به ابن رشد وأصحابه. فلماذا هذا التحريف والتغليب، و التلاعب بالنصوص ؟ !.

و ثالثا إن قوله بأن الحدوث الذي صرح به الشرع هو من نوع الحدوث المشاهد على الأرض، فهو ليس صحيحا على إطلاقه، لأن الله تعالى أخبرنا أنه يخلق من شيء ومن لا شيء، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ -سورة يس: 82-، و هذا أمر سبق أن بيناه. كما أن استشهاده بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يَوْمِنُونَ﴾ -سورة الأنبياء: 30-، و ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَالْأَرْضِ أَيْنِيَ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ -سورة فصلت: 11-، فهو

استشهاد في غير محله، لأن هذه الآيات وصفت مرحلة مر بها خلق العالم، ولا علاقة لها بالمادة التي خلقت منها، أهي من شيء، أو من لاشيء. و لا علاقة لها أيضا بالمخلوقات التي كانت قبلها، كالعرش والماء، فلكل مخلوق مادته وزمانه ومكانه، وهو مخلوق لله تعالى، يخلقه متى أراد وما أراد، من شيء ومن غير شيء، فهو سبحانه فعال لما يريد، و على كل شيء قدير.

و أما قوله بأن الله خلق العالم في زمان ومادة، لأنه لا يُعرف في الشاهد مُكوّن إلا بهذه الصفة، و الله تعالى قد أخبر عن حاله قبل خلقه للعالم، في قوله:

﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ - سورة هود: 7-، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ - سورة فصلت: 11 -، فإن احتجاجة هذا لا يدل على ما ذهب إليه، لأن خلق العالم لا علاقة له بالمخلوقات التي كانت قبله، ولا في ذلك إشارة إلى المادة التي خُلِق منها العالم. وأما مسألة الزمان فهي ليست مشكلة في الشرع أصلا، لأنه لما خلق الله العالم ظهر المكان والحركة، والزمان والمادة. وإنما الزمان مُشكلة عند ابن رشد وأصحابه المشائين القائلين بأزلية العالم والحركة. وأما الزمان الذي كان قائما قبل خلق الله للعالم، والمتعلق بالمخلوقات الأخرى، فهو زمان خاص بها، ولا دخل له بزمان عالمنا، لأن الزمان نسبي، و الله تعالى لا يحده زمان ولا مكان، و هو خالق كل شيء، و فعال لما يريد.

وأما تأكيده على أن السماء أزلية دائمة، لا مبدأ لها ولا نهاية، فهو كلام باطل، ولا يصح شرعا ولا عقلا ولا علما، لأنه حكم على شيء غائب عنه نشأة ومصيرا، ولم تكن بين يديه معطيات صحيحة علمية، ولا عقلية، و لا شرعية تُمكنه من إصدار ذلك الحكم القاطع بأن العالم أزلي أبدي. وإنما العكس هو الصحيح، فقد كانت أمامه نصوص شرعية كثيرة وواضحة، نصت صراحة على بطلان ما ادعاه، والتي أكدت على أن العالم مخلوق وأنه سينتهي لا محالة، كقوله تعالى:

﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ يُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا بِإِنَّا كُنَّا فَعَلِينَ﴾ - سورة الأنبياء: 104-

﴿وَخَلَقَ كُلَّ نَفْسٍ فَعَدَّهُ نَقِيرًا﴾ - سورة الفرقان: 2 - ، ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِهَا قَانٌ ﴿٣١﴾ وَيَبْعَثُ
 وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ - سورة الرحمن: 26-27 - ، ﴿وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾
 وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ﴿٢﴾ - سورة التكوير: 1-2 - ، ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ﴿١﴾ - سورة
 الانفطار: 1 - ، ﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ عِزَّ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿١﴾ -
 سورة إبراهيم: 48 - . فلماذا أغفل هذه النصوص؟، و هو قد ذكر بعض الآيات
 التي تدل على خلق السموات والأرض في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة⁽¹⁾، لكنه
 ناقض نفسه عندما قرر عكس ذلك تماما وصراحة في كتابه تلخيص السماء والعالم،
 الذي أكد فيه على أزلية العالم وأبديته⁽²⁾، وجعل الشرع وراء ظهره، وخالفه
 صراحة، في أمر معروف من دين الإسلام بالضرورة! فلماذا هذا التدليس
 والتغليط، و الازدواجية في الخطاب؟! .

و رابعا إنه كما أن زعم ابن رشد بأزلية العالم وأبديته لم يصح شرعا، فإنه لم
 يصح علما أيضا بدليل الشواهد الآتية: أولها إن العلم الحديث أثبت أن العالم ليس
 أزليا، وله بداية قُدرت بـ: 13 مليار سنة، وأنه ستكون له نهاية حتمية⁽³⁾. وثانيها
 إن ابن رشد كان قد زعم أن العالم العلوي أزلي لا يفسد ولا يتحلل في الجسم ولا
 في الحركة. وهذا زعم باطل، لأن الأبحاث العلمية الحديثة أثبتت أن العالم يسير إلى
 الانهيار والفناء، وأن الشمس -مثلا- في طريقها إلى الزوال بسبب ما تفقده من
 طاقتها تدريجيا. وأن النجوم في حالة ميلاد وفناء من القديم إلى يومنا هذا، ولها
 أجال مُحددة تُولد فيها وتموت كالآدميين. وتبين من الحسابات العلمية أن الأرض

(1) سبق ذكر بعضها، لكن أنظر مثلا، ص: 71.

(2) أنظر، ص: 188.

(3) دافيد برجاميني: الكون، دار الترجمة، بيروت، ص: 98. ومنصور حسب النبي: الزمان بين
 العلم والقرآن، ص: 108، 122 .

عند تكونها كان يومها يساوي 4 ساعات، وهو اليوم يساوي 24 ساعة، بسبب تباطؤ سرعتها المحورية⁽¹⁾.

والشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد ادعى أن العالم العلوي يختلف في مادة تكوينه عن العالم السفلي، فالأول مُكوّن من عنصر الأثير، له خصائص الجوهر السماوي الأزلي. وأما الثاني - أي العالم السفلي - فمكوّن من العناصر الأرضية الأربعة المعروفة، وهي: الماء، والنار، والتراب، والهواء، وهي أزلية أيضاً. وزعمه هذا باطل شرعاً وعلماً. فأما شرعاً فإن الله تعالى نص صراحة في القرآن الكريم، على أن العالم بأسره خلق من مادة واحدة، في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ - سورة الأنبياء: 30 - . وأما علماً فقد تبين حديثاً أنه يوجد تشابه كبير بين مكونات العالمين العلوي والسفلي، لأن العالم بأسره أصل مادته واحدة، حسب نظرية الانفجار العظيم. فالشمس مثلاً، من مكوناتها: غازا الهيدروجين والهليوم، يمثل فيهما الأول 4/3 من كتلتها. وهذان الغازان موجودان في الغلاف الغازي للأرض⁽²⁾.

و الشاهد الرابع - وهو الأخير - مفاده أن ابن رشد ادعى أن الزمان أزلي بناء على أزلية المادة والحركة، وهذا زعم لا يصح شرعاً ولا علماً. فأما شرعاً فيما أن الله تعالى نص على أن العالم مخلوق، فبالضرورة أن ما ترتب عن هذا الخلق

(1) الكون، ص: 50، 91، 98. وأن تري هوايت: النجوم، ترجمة إسماعيل حقي، ط7، دار المعارف، مصر، 1992، ص: 20، 21. وروبرت أغروس وجورج ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ص: 9، 60، 61. ومنصور حسب النبي: نفس المرجع، ص: 89، 100.

(2) منصور حسب النبي: نفس المرجع، ص: 108. والكون، ص: 13، 87.

من مادة وزمان وحركة ومكان، يكون مخلوقا أيضا. وأما علما فإن الأبحاث العلمية الحديثة دلت على أن العالم مخلوق، له بداية زمانية مُحددة حدثت عند حدوث الانفجار العظيم، فبدأت لحظة الصفر التي هي لحظة بداية الكون بمادته وزمانه ومكانه علما بأن الزمان هو افتراض ذهني لا وجود له -فيزيائيا- قبل الخلق⁽¹⁾.

و خامسا إن إنكاره على القائلين بالخلق من عدم -أي من لا شيء -، وقوله بأن ذلك إذا تُوِّمل بالحقيقة فهو ليس من شريعة المسلمين، ولا يقوم عليه برهان. فهو قول لا يصح شرعا ولا عقلا ولا علما. فأما شرعا فإننا إذا تأملنا النصوص الشرعية تبين منها أنها نصت على وجود نوعين من الخلق، هما: الخلق من مادة سابقة، الخلق من لا شيء، وهذا أمر سبق أن بيناه ووثقناه.

و أما عقلا فإن تبريراته التي ذكرها في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة⁽²⁾ ما هي إلا ظنون وتخمينات بناها على مُقدمات ظنية وهمية، لا تصمد أمام العقل الصريح، ولا النقل الصحيح، ولا العلم الصحيح. فالعقل مثلا لا يمنع الخلق من عدم بالنسبة للخالق عز وجل، فهو -أي العقل- إذا حكم باستحالة الإنسان أن يوجد شيئا من لا شيء، أو أن يُظهر شيئا من عدم؛ فإنه لا يُحيل ذلك في حق الله تعالى، لأنه هو الخالق، وكيف يكون خالقا، ولا يستطيع أن يخلق من شيء ومن غير شيء؟!، فالمخلوق هو الذي يعجز عن الخلق، وأما الخالق فلا يُعجزه شيء، فهو يخلق من شيء، ومن غير شيء. لذا قال سبحانه وتعالى: ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ - سورة النحل: 17 -.

(1) منصور حسب النبي: نفس المرجع، ص: 89، 119، 120، 121، 126. وعمود فهمي زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982، ص: 117. والعلم في منظوره الجديد، ص: 9، 21، 60، 61، 46.

(2) أنظر مثلا ص: 50.

و أما علما فإن فكرة الخلق من عدم-أي من لا شيء- أصبحت لها مكانتها في علم الفيزياء الحديثة، وعنهما يقول الفيزيائي منصور حسب النبي: ((وباليتها من نتيجة مذهلة يتحدث عنها علماء الفيزياء الآن، بعدما كانوا قديما يقولون: إن المادة والطاقة لا تفنى ولا تُستحدث، وهذا صحيح طبعاً في طور التسخير-أي بعد الخلق-)، أما في طور الخلق الإلهي فهناك قانونان ، أحدهما: كن فيكون من جهة، والخلق من عدم من جهة أخرى)). والخلق من عدم لا يحتاج مطلقاً إلى زمن سابق لأن الزمان هنا هو افتراض ذهني لا وجود له فيزيائياً عند بداية الخلق، وهو ما يُسمى في الفيزياء الحديثة بأنه ((قفزة كمية في الزمكان دون حاجة لمادة أو طاقة)) (1).

و قال أيضاً: إنه يجب التمييز بين الخلق من عدم بلا زمن، و الخلق بالأمر الإلهي المُسخر بقوانين ثابتة، وهو الخلق من مادة سابقة ، والخلق الأول لا يتم إلا ب: كن فيكون، و لا يحتاج لزمان ولا لمادة، ولا لطاقة. فهو خلق من لا شيء في لا زمن، و عندما يوجد هذا النوع من الخلق يصبح خاضعاً للنوع الثاني من الخلق الذي هو في طور التسخير الخاضع -في المكان والزمان- لمقادير محددة ثابتة يدرسها العلماء. وقال الفيزيائي ستيفن هوكنج: ((إن لحظة الانفجار العظيم لا تخضع لقوانيننا العادية الفيزيائية، لأنها تُوحى لنا بالخلق من عدم)) (2).

و بناء على ما ذكرناه، فمن الذي قوله ليس من شريعة المسلمين ولا برهان عليه، أهم القائلون بإمكانية الخلق من عدم -أي من لا شيء-، أم هم المنكرون للخلق من عدم القائلون بأزلية العالم وأبديته كابن رشد وأصحابه؟! إنه زعم

(1) منصور حسب النبي: المرجع السابق، ص: 123، 124، 126.

(2) نفس المرجع، ص: 128.

ابن رشد وأصحابه هو الذي ليس من شريعة الإسلام، و لا سند صحيح له من العقل ولا من العلم.

و إتماما لهذا الموضوع أشير هنا إلى آراء بعض الباحثين المعاصرين في موقفهم من قول ابن رشد بأزلية العالم وما يتصل به، أذكر منهم أربعة، أولهم الباحث محمد عمارة، إنه يرى أن أخذ ابن رشد بالتصور المادي للطبيعة في قوله بأزليتها وتأويله للشرع، فيه تمثلت عبقريته، و برزت القيمة الكبرى لإضافته الإبداعية التي أوصلته إلى إيجاد أرضية مشتركة بين المادية والمثالية⁽¹⁾.

و قوله هذا لا يصح، وفيه مبالغات لا مبرر لها، بدليل الشواهد الآتية: أولها إنه سبق أن أقمنا الدليل الشرعي والعقلي والعلمي على بطلان موقف ابن رشد في قوله بأزلية العالم وما يتصل به. وتبين أيضا أنه -أي ابن رشد- مارس التأويل التحريفي في تعامله مع النصوص الشرعية، مارسه تأويلا وإغفالا بطريقة انتقائية موجهة للانتصار لمذهبيته الأرسطية القائلة بأزلية العالم. فهل عمل كهذا يُسمى عبقرية وإبداعا؟! .

و الشاهد الثاني مفاده أن القول بأزلية العالم والإقرار بالخالق ليس جديدا، و لا أبدعه ابن رشد، الذي هو على طريقة سلفه أرسطو وأصحابه المشائين، فآية إضافة إبداعية أضافها بعبقريته المزعومة؟! . والشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد أخطأ في محاولته التأويلية التحريفية في تعامله مع النصوص الشرعية وانتصاره للأرسطية، فخالف الشرع والعقل والعلم في قوله بأزلية العالم. ومن هذا حاله لا يصح وصف ما قام به بأنه عمل عبقري وإبداعي، وأنه إضافة لها قيمة كبرى.

والشاهد الأخير - وهو الرابع -، مفاده أن طريقة ابن رشد في ربط العلاقة بين القول بأزلية الطبيعة والإقرار بالخالق القائمة على الحركة التي يُحركها عشقها

(1) محمد عمارة: المادية والمثالية، ص: 61 .

لمعشوقها، والذي هو علة غائية للعالم، هي طريقة ضعيفة جدا جدا، ولا تستحق أن تُسمى عبقرية ولا إبداعا، ولا تصلح أن تكون أرضية مشتركة بين المادية والمثالية. لأن طريقته خالف بها الشرع والعلم، ولا تقوم على أساس عقلي صحيح، وإنما قامت على مقدمات ظنية وهمية، ولم تقم على أساس اللزوم والضرورة المنطقية بين الله والعالم. لأن القول بأزلية العالم وأبديته وطبيعته الإلهية المتمثلة في العقول المفارقة، تجعل العلاقة بينه وبين الله تعالى ليست ضرورية، ويمكن الاستغناء عنها. لأنه بما أن العالم أزلي وعقوله خالدة أزلية ذات طبيعة إلهية، ولها تصرف في العالم، فيمكننا أن نقول: إن ذلك العالم كان في مقدوره أن يستغني عن ذلك المعشوق الذي حركه بعشقه له، لأنه يتصف بصفات إلهية تجعله ليس في حاجة إلى تلك الحركة المزعومة. فالعلاقة بينهما علاقة ظنية وهمية لا علاقة ضرورة ولزوم.

وهذا خلاف ما إذا قلنا بما يقوله الشرع والعقل الصريح والعلم الصحيح، من أن العالم مخلوق بعد أن لم يكن، حيث تصبح العلاقة بين الله والعالم علاقة ضرورة وتلازم، لأنه لا مخلوق دون خالق، فيما أن المخلوق موجود فالخالق موجود بالضرورة، لأنه لا بد للمخلوق من خالق أزلي خلقه. هذا هو منطق الشرع والعقل والعلم، وهذه هي العبقرية والإبداع، اللذان يقومان على إلهيات الشرع التي تجمع بين المادية والمثالية بالطريقة الصحيحة. و أما تحريفات وتلفيقات ابن رشد وأصحابه، فهي ليست من العبقرية ولا من الإبداع في شيء.

و أما ثاني هؤلاء الباحثين فهي زينب الخضير، إنها ترى أن قول ابن رشد بالخلق المستمر - أي دوام الفاعلية - مكنه تماما من حل ((مشكلة قدم أو حدوث العالم، فالخلق مستمر منذ الأزل وإلى الأبد. فالعالم قديم زمانا وإن كانت له علة خالقة هو الله، الذي لا يكف عن الخلق، فالعالم قديم دائم)). و هو قد حل أيضا مشكلة علاقة الهيولى - المادة الأولى - بالمحرك الأول - أي الله -، فمع قوله بقدمها

موافقا لأرسطو، فإنه جعلها في نفس الوقت مخلوقة، وبهذا يكون قد حافظ على سلامة العقيدة. وقالت أيضا: ((إن العقل وحده لا يستطيع القطع أبدا بأحد الرأيين: هل العالم قديم أم حادث ؟ ... لأن القولين يتطلبان منا في الحالين الخروج من الزمان، و بالتالي تحقيق المستحيل))، فالاستدلال العقلي لا يستطيع إثبات أحد الرأيين⁽¹⁾.

وردا عليها أقول: أولا إن ما ذكرته الباحثة في قولها الأول، هو مرتبط بدوام الفاعلية، المعروف بمواد لا أول لها، وقد سبق أن ناقشنا هذه المسألة، وتبين خطأ ابن رشد فيها، مما يعني أنه لم يقدم حلا، وإنما طرح مشكلة عجز عن حلها، وخاض - من خلالها - في أمور غيبية لا يمكنه البت النهائي فيها إلا عن طريق الوحي. وهذا لم يفعله ابن رشد - مع وجود الوحي بين يديه -، فلو عاد إليه واتخذ منطلقا له في هذه المسألة، لوجده ينص على خلاف ما ذهب إليه.

والحل الذي أدعت أن ابن رشد قدمه ليس حلا جديدا، فهو رأي قديم قال به الدهريون المؤمنون به والمنكرون له على حد سواء. وقوله بالأزلية هو قول دهرى، يصدق عليه قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ - سورة الجاثية: 24 -، فرد رد عليهم الله تعالى ردا مفحما عندما نص على أن قولهم ليس لهم فيه علم ولا برهان، وإنما أقاموه على الظن، الذي لا يغني من الحق شيئا، الذي قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ - سورة يونس: 36 .

وبناء على ذلك لا يصح أن يُقال: إن ابن رشد حل مشكلة القدم والحدوث، لأننا نعلم أن رأيه القائل بأزلية العالم ودوام الفاعلية، هو رأي لا يصح شرعا ولا علما، وهذا أمر سبق أن أثبتناه ووثقناه. ومن هذا موقفه لا يصح أبدا

(1) زينب محمد الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص: 235، 238، 239.

القول بأنه حل مشكلة الحدوث والقدم، وإنما هو ساهم في تعقيد المشكلة انطلاقاً من خلفيته المذهبية الأرسطية. علماً بأن القول بأزلية العالم هي المشكلة، وليس القول بحدوثه وخلقه هو المشكلة، وإنما القول بخلقه هو الحل الموافق للشرع والعقل والعلم.

و ثانياً إن قولها: إن ابن رشد حل مشكلة علاقة الهيولى بالمحرك الأول. هو قول لا يصح، لأن ابن رشد قال برأي أرسطو في أزلية العالم بما فيه مادة الأرض - الهيولى الأولى-، و وافقه أيضاً على أن عملية التكوّن الفساد على الأرض هي أزلية أيضاً، وإنما الفساد يلحق الأفراد لا أنواع الكائنات⁽¹⁾. وهذه المزاعم كلها باطلة شرعاً وعلماً، سبق أن بينا بطلانها. وعليه فلا يصح القول أبداً الزعم بأن ابن رشد حافظ على سلامة العقيدة!!، وإنما هو خالفها وجنى عليها، عندما قال بأزلية العالم وأبديته، وحرّفها أيضاً عندما أوّل بعض النصوص الشرعية تأويلاً تحريفياً أرسطياً.

و أما قولها الأخير بأن العقل لا يستطيع القطع أبداً بحدوث العالم أو بأزليته، فهو حكم قطعي لا يصح إصداره عقلاً، لأنه لا يوجد مانع عقلي ينص على أن العقل وحده لا يستطيع القطع أبداً بأحد الرايين إلا بالخروج من الزمان. فهو حكم ليس لازماً من لوازم العقل، و لا ضرورة من ضروراته. فلا يوجد أي مانع عقلي من أن يبدأ العقل بالتأمل والبحث والاستنتاج ليصل إلى الترجيح ثم إلى اليقين في أمر حدوث العالم من دون أن يخرج من الزمان، مما يعني أن الأمر ممكن وليس مستحيلاً. ويؤكد ذلك أن الله تعالى أمر الإنسان بالسير في الأرض والنظر والبحث فيها ليصل إلى معرفة كيفية بداية الخلق، في قوله سبحانه: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ

(1) سبق توثيق ذلك، و أنظر أيضاً: زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد ال

طبيعية، ص: 138. والموسوعة الفلسفية، ص: 46.

فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَقَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ -
سورة العنكبوت: 20 -، فلو كانت معرفة بداية خلق العالم وحدوثه مستحيلة ما
أمر بها الله تعالى عباده بالسير في الأرض لمعرفة ما لمعرفتها، وبما أنه أمر بها فهي ممكنة
وميسرة لمن اتبع المنهج العلمي الصحيح. وهذا أمر قد تحقق فعلا في العصر
الحديث عندما اتبع الإنسان المنهج العلمي الصحيح الذي أمر به الله تعالى، فأصبح
من الثابت علميا أن الكون له بداية وله نهاية، وليس أزليا ولا أبديا كما ادعى ابن
رشد وأصحابه.

و أما الباحث الثالث فهو محمد عابد الجابري، فقد ذكر أن ابن رشد في
تناوله لمسألة حدوث العالم تعامل مع ((فكر أرسطو كما هو متحررا من
الإشكالات التي يطرحها اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الأشعري، ... فقد
تطرق إلى المسألة -وهو يشرح أرسطو- من موقع الباحث المحايد المتحلي
بالموضوعية والأمانة العلمية)) . ثم أورد قولاً لابن رشد يقول فيه: ((ونحن نقول
في ذلك بحسب قوتنا واستطاعتنا، وبحسب المقدمات والأصول التي تقررت لدينا
من مذهب هذا الرجل- أي أرسطو- الذي وجدنا مذهبه كما يقول الأسكندر
الأفروديسي أقل المذاهب شكوكا، وأشدّها مُطابِقة للواقع، وأكثرها موافقة له
وملاءمة، و أبعدّها عن التناقض))⁽¹⁾.

و قوله هذا غير صحيح في معظمه، لأن ابن رشد إذا كان مُتحررا من
اللاهوت المسيحي والكلام الأشعري، فإنه كان مُقيدا بالأرسطية ولم يكن مُتحررا
من أغلالها، و كان منتصرا لها ومدافعا عنها، و مُتعصبا لها، و لم يكن منتقدا لها على

(1) الجابري: ابن رشد، ص: 170.

كثرة مُخالفتها للشرع والعقل والعلم⁽¹⁾. فرجل هذا حاله لا يصح القول بأنه كان مُحايداً، فهو لا يختلف عن أي باحث مُتعصب ينتصر لمذهبه بحق وبغير حق.

و أما قوله بأنه كان مُتحلياً بالموضوعية والأمانة العلمية، فهذا لا يصدق عليه في كل أحواله، ولا في كل المسائل التي خاض فيها. فقد تبين بالأدلة الدامغة أنه كان مزدوج الشخصية والخطاب، ومارس التأويل التحريفي في تعامله مع النصوص الشرعية، وكثيراً ما كان مُدلساً مُغالطاً في مؤلفاته العامة الموجهة لجمهور المسلمين، فقرر فيها أموراً خالفها صراحة في كتبه الفلسفية. فهل رجل هذا حاله يُقال: إنه كان متحلياً بالموضوعية والأمانة العلمية؟! .!

و أما آخرهم فهو الباحث محمود فهمي زيدان، إنه يرى أن نصوص ابن رشد في قدم العالم أو حدوثه مُحيرة، لأنه يمكن تفسير موقفه بأنه نصير القِدَم بأدلة مُشتقة من آراء أرسطو، ويقول في ((نفس الوقت أن الله علة وجود العالم، وصانعه وخالقه ومُبدعه، بل يستدل على القِدَم من بعض الآيات القرآنية ليقول ليس بالقرآن نص على أن العالم خُلِق من عدم محض)). ولكن يمكن تفسير نصوصه على أنه مُتردد بين القدم والحدوث، علماً بأن الانطلاق من التسليم بما ((ورد في الكتب المقدسة من أن الله خالق الكون، هو أساس تصوّر حدوث العالم، فإذا لم نبدأ هذه البداية فحجة القِدَم أقوى من حجة الحدوث)). و أما الفلاسفة الذين ((لم تنزل في أرضهم أديان سماوية، أو لم يُؤمنوا بها، فتصوّر القِدَم هو الراسخ، و لا ينشأ الحدوث على الإطلاق. وأساس القول بالقدم عند أنصار القدم هو اعتقادهم بالمبدأ: لا شيء يُوجد من لا شيء. وأن هذا الشيء لن يكون الله، لأنهم لم يتصوّروا خلق إله لا مادي لعالم مادي من ذاته))⁽²⁾

(1) ذكرنا نماذج كثيرة من ذلك، و سنذكر نماذج أخرى كثيرة في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

(2) محمود فهمي زيدان: المرجع السابق، ص: 132، 135.

و أقول: نعم إن نصوص ابن رشد ظاهرها متناقض في موقفه من مسألة حدوث العالم أو أزليته، لكن حقيقة أمره أنه لم يكن متناقضا ولا مترددا، لأنه كان يعتمد الازدواجية في الخطاب في المسائل الفلسفية الأرسطية المخالفة للشرع، فكان ينطلق في نظرتة إليها من خلفيته الأرسطية، فما وافقها من الشرع قبله، و ما خالفها منه أوله، أو أغفله وأهمله. ففي كتبه العامة يُظهر موقفه من الشرع وتأويله له، و قد يُظهر أيضا موقفه الفلسفي بطريقة أو أخرى. لكنه في كتبه الفلسفية يُصرح بموقفه الفلسفي الأرسطي المخالف للشرع صراحة من دون لف ولا دوران، و بلا تأويل للشرع، بل ومن دون ذكر له أصلا، و كأن الأمر عادي للغاية، و قد مارس ذلك في كتابيه تلخيص ما بعد الطبيعة، و تلخيص السماء والعالم، و هذا أمر سبق إثباته و توثيقه، كموقفه من الصفات و أزلية العالم.

و أما قوله بأن حُجج قدم العالم أقوى من حجج حدوثه، فهذا لا نوافقه عليه، والعكس هو الصحيح بفارق كبير بين الحججتين. والحكمُ هنا ليس ما قاله فلاسفة اليونان ولا غيرهم، وإنما العقل الفطري الطبيعي البريء من الانحرافات الفكرية. وذلك أن القول بقديم العالم و أزليته يقوم أساسا على ظنون و توهمات غيبية، هي رجم بالغيب، و قول بلا علم؛ قام على مقدمات ظنية لمحاولة معرفة أصل العالم أهو مخلوق أو أزلي؟. والقائلون بالقدم هم الدهريون الذين ذكرهم الله تعالى في قوله: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُبْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ سورة الجاثية: 24 - . فالله تعالى حكى زعمهم و انتقدهم في مستندهم العقلي بأنه لا يقوم على العلم، و إنما أقاموه على الظن، و الظن لا يُغني من الحق شيئا.

و أما القول بحدوث العالم فهو خلاف ذلك، فحجته أقوى بكثير من حجة القائلين بأزليته. و حججه تستند إلى الملموس و الاستنتاج العلمي الصحيح الذي لا تتخلله ظنون و توهمات، و الدليل على ذلك الشواهد الآتية: أولها إن الإنسان إذا

نظر في ذاته نظرة علمية دقيقة فاحصة تبين له أنه مخلوق ضعيف، له بداية وله نهاية. وهذا يصدق على كل الكائنات الحية التي نراها على الأرض. و أما الزعم - بما قاله المشاؤون - بأزلية الأنواع فهو مجرد ظن لا دليل على صحته، عكس مسألة خلق الإنسان كفرد فهي مسألة محسومة لا شك فيها.

والشاهد الثاني مفاده أن مظاهر الطبيعة تشهد على أنها مُسخرة لخدمة الإنسان، وقائمة على قانون العلية، الذي يقوم على الافتقار. فلكل معلول علة، ولكل علة معلول، وهكذا دواليك. مما يعني أن العالم بأسره مُفتقر إلى خالق خلقه.

و الشاهد الثالث مفاده أنه بما أن العالم السفلي مشهود بأن كائناته مخلوقة زائلة لها بداية ونهاية، فلماذا لا يكون كل العالم على هذه الحالة؟. بمعنى أنه يكون مخلوقا زائلا مُفتقرا إلى غيره، خاصة ونحن نرى العالم مُسخّر يسير وفق نظام مُحكم. فإذا كان هذا الإنسان العاقل المرید مخلوقا، فمن باب أولى أن تكون الجمادات والمخلوقات الأخرى هي أيضا مخلوقة.

و الدليل القاطع على صحة ما قلناه أمران: أولهما أن الشرع الحكيم أكد على ما قلناه في آيات كثيرة جدا، تكلمت عن الفطرة، و تسخير العالم للإنسان. و ثانيهما أن العلم الحديث هو أيضا أثبت بأدلة كثيرة أن العالم حادث مخلوق منذ أكثر من 13 مليار سنة، و هو سائر إلى الزوال.

لكن القائلين بقدم العالم ليس لهم إلا الشبهات المخالفة للشرع والعلم والعقل الفطري الصريح. وموقفهم ما هو إلا رجم بالغيب، و هروب من الواقع المحسوس، و تعلق بالظنون والأوهام، ومن هذا حالهم لا يصح أن يُقال: إن حجتهم في القدم أقوى من حجة القائلين بالحدوث .

و أما ذكره لمبدأ: لا شيء يُوجد من لا شيء، فقد سبق أن تطرّقنا إليه عندما تناولنا موضوع الخلق من عدم، وبيّنا تهافتة شرعا وعقلا وعلمنا، وأنه لا يقوم على

أساس علمي صحيح، وإنما يقوم على ظنون وشبهات وتخمينات لا تغني من الحق شيئاً.

و قبل إنهاء مبحثنا هذا أشير هنا إلى أن ابن رشد كان ظاهر التناقض في موقفه من خلق العالم وأزليته، بدليل الشواهد الآتية: أولها إنه قرر طريقة القرآن الكريم في خلق العالم في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة، و ذكر أن العالم مخلوق مُخترع مفعول لله تعالى. لكنه خالف ذلك في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة، و تلخيص السماء والعالم، عندما قال: إن العالم أزلي أبدي. فهذا تناقض صارخ وقع فيه ابن رشد!، فهو إما أنه ذكر ما قاله القرآن من باب العرض والتقرير والوصف لما جاء في القرآن، و لم يقله اعتقاداً وإيماناً بذلك. وإما أنه كان يقصد بالخلق والفعل والاختراع المعنى الأرسطي الذي يعني إخراج ما بالقوة إلى الفعل، و لم يكن يقصد المعنى الشرعي للخلق. وإما أنه كان يعتقد الأمرين معاً، وهذا وارد وهو الصحيح، لأنه يتفق مع قوله بأزلية العالم وأبديته. فهذه محاولة لتفسير تناقضه الذي ينطوي على التدليس والتغليط والتضليل للقراء.

و الشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد قال: إن الفلاسفة قالوا بأن الله أخرج العالم من العدم إلى الوجود. لكنه قال أيضاً: إن الفلاسفة لا يقولون بالخلق من عدم، و يُخالفون الأشاعرة في قولهم بذلك، ثم انتصر للفلاسفة واشتد في نقد الأشاعرة⁽¹⁾. وقوله هذا ظاهر التناقض على طريقته المزدوجة الخطاب، فكان عليه أن يُحدد مقصوده بدقة ووضوح، من دون غموض ولا تدليس، لكنه لم يفعل ذلك وسار على طريقته التأويلية التحريفية الأرسطية في معنى العدم. فالعدم الذي أثبتته للفلاسفة المقصود به إخراج ما بالقوة إلى الفعل، الذي يعني إيجاد شيء من شيء. وأما العدم الذي نفاه عنهم فهو إيجاد شيء من لا شيء. لكنه لم يُفرق

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 126، 127، 259.

بين المفهومين، مما جعل كلامه ظاهر التناقض، يتضمن تدليسا وتغليطا وتضليلا للقراء.

و الشاهد الثالث- وهو الأخير- مفاده أن ابن رشد وافق الفلاسفة -فيما حكاه عنهم- بأنهم قالوا: إن الله يريد مُختاراً، و أفعاله صادرة عنه من غير ضرورة، ذكر ذلك عنهم ودافع عنه، و انتصر لرأيهم⁽¹⁾. لكنه من جهة أخرى قال: إن العالم أزلي بالضرورة، و أن الله لا يصدر عنه إلا واحد فقط باللزوم⁽²⁾. فهذا تناقض واضح، كيف يكون الله يريد مختاراً يفعل من غير ضرورة، ثم يكون العالم صدر عنه ضرورة، و لا يصدر عنه إلا واحد باللزوم؟! إنه ذكر قوله الأول في كتابه التهافت الذي وجهه لجمهور المسلمين، و ذكر قوله الثاني في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة الذي وجهه إلى الفلاسفة. ففي الأول ذرّ الرماد في عيون المسلمين وغلّظهم ليرد بذلك الشناعات التي شتّع بها أبو حامد الغزالي على الفلاسفة في نفيهم لصفتي الإرادة والاختيار. وفي الثاني كشف عن حقيقة موقفه في نفيه للصفات الاختيارية القائمة بذات الله تعالى. وهذه الطريقة عودنا عليها ابن رشد، فهو مزدوج الخطاب، أرسطي المنطلق والغاية، ينتصر لأرسطيته بكل الوسائل المتاحة أمامه، حتى وإن خالفت الشرع والعقل والعلم، وأخلاقيات البحث العلمي النزيه.

و ختاماً لهذا الفصل - وهو الثاني - يتبين منه أن ابن رشد لم يُوفق تمام التوفيق في عرضه لطريقة الشرع في إثبات وجود الله تعالى. فقد تخللتها نقائص كثيرة بسبب مذهبيته الأرسطية، التي أوقعته في تناقضات وأخطاء فاحشة في موقفه من صفات الله، و قوله بأزلية العالم.

(1) نفس المصدر، ص: 127.

(2) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 149، 153.

و تبين أيضا أنه كان مزدوج الخطاب في المسائل الفكرية المتعلقة بالشرع والفلسفة معا. فكان ظاهر التناقض في موقفه منها، مُستخدما للتأويل التحريفي في مسألتي الصفات وأزلية العالم، انتصارا لمذهبيته الإرسطية؛ فكان همه الأول الانتصار لها، و أرسطة ما يُخالفها، فإن لم يستطع رفضه وأغفله وأهمله.

و أتضح أيضا أن النفي والتعطيل غالبا عليه في موقفه من الصفات الإلهية، حتى أنه وصف الله تعالى بالعجز وعدم العلم، عندما زعم أن الله لا يعقل إلا ذاته، و أن العالم صدر عنه ضرورة، و أنه لا يصدر عنه إلا واحد فقط بالضرورة. و أما إثباته لبعض الصفات في كتبه العامة الموجهة لجمهور المسلمين، فكثيرا ما كان فيها مدلسا مغالطا، تظاهر بإثباتها وأولها تأويلا باطنيا تحريفيا .

و تبين أيضا أنه قال فعلا بأزلية العالم في بعض مؤلفاته الفلسفية، وأخفى ذلك في كتبه العامة، و أول بعض النصوص تأويلا تحريفيا على مقاسه ليطوعها ويؤرسطها ويؤيد بها زعمه بأزلية العالم وأبديته. لكنه فشل في ذلك فشلا ذريعا، فخالف بذلك النقل الصحيح، والعقل الصريح، و العلم الصحيح، و بقيت محاولته التأويلية نموذجاً سيئاً للتأويل الباطني الرشدي التحريفي.

الفصل الثالث

نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية و مذهب أهل الحديث و مواضيع أخرى

- أولا : نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية .
- ثانيا : نقد موقف ابن رشد من مذهب أهل الحديث .
- ثالثا : نقد موقف ابن رشد من قضية الهداية و الضلال .
- رابعا : نقد موقف ابن رشد من وجود الشر في العالم .
- خامسا : نقد ابن رشد في استخدامه لبعض المصطلحات .

للنشر والتوزيع



www.alwaraq-pub.com

الفصل الثالث

نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية ومذهب أهل الحديث ومواضيع أخرى

اتخذ أبو الوليد بن رشد الحفيد مواقف متميزة من مواضيع تتعلق بالسنة النبوية المطهرة، ومذهب أهل الحديث، والهداية والضلال، ومواضيع أخرى جعلته - أي تلك المواقف - محل انتقاد واعتراض من قبلنا، نذكرها فيما يأتي تباعاً، إن شاء الله تعالى .

أولاً : نقد موقف ابن رشد من السنة النبوية:

نخص هذا المبحث لنقد موقف ابن رشد من السنة النبوية، من حيث مكانتها عنده كمصدر أساسي للتشريع بعد القرآن الكريم من جهة؛ ومدى استخدامه لها، وكيفية تعامله معها من جهة أخرى. فبخصوص مكانة السنة النبوية عنده، فيلاحظ عليه قلة اهتمامه بها⁽¹⁾، وإغفاله لها في مواضع يستدعي المقام ذكرها والاحتكام إليها، والالتزام بها⁽²⁾. والدليل على ذلك أنني لم أعر له - في كتبه الكلامية والفلسفية - على ما يدل على اهتمامه بالسنة والإعلان من شأنها، والدعوة إلى الاحتكام إليها، وإنما عثرت على ما يُشير إلى عكس ذلك؛ أذكر منه نصين من أقواله، أولهما إنه عندما ذكر الطرق التي استخدمها الشرع في تعليم مختلف فئات الناس قال: إنها هي الطرق التي ((تثبت في الكتاب فقط، فإن الكتاب العزيز إذا تُوْمِل إذا تُوْمِل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس))⁽³⁾.

(1) قنا : قلة اهتمام، ولم نقل : أنكر السنة، أو أهمل السنة نهائياً .

(2) سنذكر نماذج من ذلك قريباً، إن شاء الله تعالى .

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص: 123 .

وقوله هذا ناقص من جانبين، الأول إنه نصّ على الكتاب و أغفل السنة النبوية بطريقة تُوحى وكأنه يُخرج السنة من أن تكون مصدرا يجب الاحتكام إليه، وذلك عندما قال: ((الكتاب فقط)) !. و الجانب الثاني أنه أغفل طرق الخطاب والإقناع الكثيرة التي استخدمها رسول الله-عليه الصلاة والسلام- في دعوة الناس إلى دين الإسلام، إنه استخدم طرقا كثيرة جدا، في رده على شبهات المشركين و اليهود و النصارى، ومجادلته لهم بما يُفحّمهم و يُبطل مزاعمهم، و قد أمره الله تعالى بأن يُجادهم بالتي هي أحسن. كما أنه استخدم طرقا أخرى في تربيته للمسلمين و الرد على تساؤلاتهم. وهذه الطرق ماثورة في كتب السنة و السيرة و المغازي و التاريخ، كان عليه أن يرجع إليها للاستفادة منها .

وأما النص الثاني فمفاده أن ابن رشد عندما استنكر ما وصل إليه المسلمون - بعد الصحابة- من اختلاف و تفرّق و كراهية بسبب استخدامهم للتأويل، قال: ((فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعتمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كُلفنا اعتقاده...))⁽¹⁾ .

وقوله هذا ناقص هو أيضا، لأن الشرع كلفنا و أمرنا صراحة بالرجوع إلى الكتاب و السنة معا، و ليس إلى الكتاب وحده، و لا إلى السنة وحدها، التي هي أيضا مليئة بطرق الدعوة و الاستدلال، و إلا ما أمرنا الشرع بإتباعها، و هذا أمر معروف من دين الإسلام بالضرورة، و لا يصح أن يغيب عن مسلم .

و أما بالنسبة لمدى استخدامه للسنة النبوية، فهو بلا شك قد استخدم طائفة منها، في كتبه الكلامية و الفلسفية، منها أنه استخدم 5 أحاديث في كتابه فصل

(1) نفس المصدر، ص: 124 .

المقال⁽¹⁾، واستخدم 14 حديثاً في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة⁽²⁾. لكنها قليلة، كان في مقدوره استخدام أكثر من ذلك، خاصة وأنه تناول مواضيع متنوعة لها علاقة وطيدة بأحاديث كثيرة، المفروض أنها لا تغيب عنه بحكم أنه فقيه من كبار قضاة المالكية.

و أما الأحاديث التي غابت عنه أو أغفلها⁽³⁾، فمنها أربعة أحاديث، أولها حديث صحيح يقول فيه رسول الله -عليه الصلاة والسلام-: ((كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء))⁽⁴⁾. وهذا حديث عظيم له علاقة مباشرة بموضوع خلق العالم، والقضاء والقدر، لكن ابن رشد لم يذكره عندما تطرق إلى موضوع خلق العالم في كتبه الكلامية والفلسفية التي أطلعت عليها، كالفصل، والكشف، والتهافت، وتلخيص ما بعد الطبيعة. فكان من المفروض عليه أن يذكره ويعتمد عليه، مع أنه يُخالفه في قوله بأزلية العالم، وربما هذا هو السبب الذي جعله يغفله.

و أما الحديث الثاني فهو حديث صحيح أيضاً، يقول فيه رسول الله -عليه الصلاة والسلام-: ((لما قضى الله الخلق كتب كتاباً عنده غلبت - أو قال سبقت - رحمتي غضبي فهو عنده فوق العرش))⁽⁵⁾. وهذا حديث هام جداً، يتعلق بخلق العالم، والصفات الإلهية، والقضاء والقدر، لكن ابن رشد لم يذكره في المواضيع

(1) حسب فهرس الأحاديث التي في آخر الكتاب، ص: 131 .

(2) حسب فهرس الأحاديث التي في آخر الكتاب، ص: 213 .

(3) ربما يكون قد ذكرها في مؤلفات أخرى، لكنه لم يذكرها في المواضيع التي كان من المفروض أو من المستحسن ذكرها فيها، وهي التي سنذكر نماذج منها .

(4) البخاري: الجامع الصحيح، رقم الحديث، 6982، ج 6 ص: 2699 .

(5) نفس المصدر، رقم الحديث، 7114، ج 6 ص: 2745 .

التي تناول فيها تلك المواضيع في كتبه الكلامية والفلسفية التي تمكنت من الإطلاع عليها .

و الحديث الثالث يتعلق بموضوع الرؤيا، و هو حديث صحيح أيضا يقول فيه النبي-عليه الصلاة و السلام- : ((الرؤيا ثلاثا: فالرؤيا الصالحة بشرى من الله عز وجل، والرؤيا تحزين من الشيطان، والرؤيا من الشيء يحدث به الإنسان نفسه))⁽¹⁾ و هذا الحديث لم يذكره ابن رشد عندما تكلم عن موضوع الرؤيا في كتابه تلخيص الحس و المحسوس، فكان مما قاله: ((وإنما كان بعض الناس أصدق رؤيا من بعض، و أكثر رؤيا في النوم من بعض، لموضع تفاضلهم في هذه القوة، أعني قوة التخيل))⁽²⁾. فهو هنا لم يذكر الحديث النبوي الذي ذكرناه، و لا الأحاديث الأخرى المتعلقة بالرؤى و الأحلام، و بمعنى آخر أنه أغفل السنة النبوية تماما. و قدّم تفسيراً مغايراً لسبب صدق الرؤيا في الشرع بناء على الحديث النبوي، فهو جعل سبب صدقها قوة التخيل، لكن الحديث قسمها إلى ثلاثة أنواع، الأولى هي الصحيحة لأنها بشرى من الله تعالى. فابن رشد أغفل الحديث، و خالفه في التفسير، و أخطأ في تعليقه لصدق الرؤيا بالتخيل. لأن معنى كلامه هو أن الإنسان هو الذي يتحكم في صدق رؤياه بالتخيل، فكلما كان أقوى تخيلا كان أصدق رؤيا، و هذا يخالف للحديث، و للواقع الذي يشهد أن الإنسان لا يتحكم في صدق رؤياه بالتخيل و لا بغيره .

و أما الحديث الأخير - أي الرابع - فهو حديث صحيح أيضا يتعلق بدور المرأة في نوع الجنين من حيث الذكورة و الأنوثة، يقول فيه النبي -عليه الصلاة و السلام- : ((ماء الرجل أبيض و ماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني

(1) ناصر الدين الألباني: السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، ج 8 ص: 15 .

(2) ابن رشد : تلخيص الحس و المحسوس، حققه. جاتييه، فيسبادن، 1961، ص: 91 .

المرأة أذكرا بإذن الله، وإذا علا مني المرأة مني الرجل أنشى بإذن الله...⁽¹⁾. فهذا الحديث نصّ صراحة على أن كلا من المرأة يُساهم في نوع الجنين من حيث الذكورة و الأنوثة، لكن ابن رشد أغفله و خالفه عندما تناول هذا الموضوع في كتابه الكليات في الطب⁽²⁾، و نصّ على أن مني الرجل وحده هو السبب في تكوّن الجنين و نوعه، موافقا لأرسطو و متصرا لرأيه⁽³⁾. فهو هنا خالف الحديث الصحيح، و الأطباء الذين حالفوا أرسطو و انتقدوه فيما ذهب إليه⁽⁴⁾. و قد بيّن العلم الحديث خطأ أرسطو و ابن رشد فيما قالاه، و وافق ما جاء في الحديث النبوي من أن كلا من الرجل و المرأة له دور في تكوّن الجنين و نوعه، و هذا أمر أصبح من الحقائق الثابتة في علم الأجنة التي لا تحتاج إلى توثيق .

و أشير هنا أيضا إلى أن ابن رشد لم يُخالف الحديث فقط برأيه الذي قال به، و إنما خالف أيضا القرآن الكريم، و كبار مفسري السلف. لأن القرآن أشار إلى دور الرجل و المرأة في تكوّن الجنين في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ سورة الإنسان: 2 -، بمعنى من نطفة أخلاط، لأن المشج هو الأخلاط، و معناه أخلاط من ماء الرجل و ماء المرأة، و هذا قال به طائفة من

(1) مسلم: الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي - بيروت، رقم الحديث : 315 ج 1 ص: 252 .

(2) لم أتحصل على هذا الكتاب، لكنني نقلت ذلك عن الباحث محمد عابد الجابري فالعهدة عليه.

(3) الجابري: ابن رشد، ص: 235، 236 .

(4) ابن قيم الجوزية: التبيان في أقسام القرآن، دار الفكر، بيروت، ص: 210، 211 .

علماء السلف الأول، كابن عباس، وعكرمة، ومجاهد، والحسن البصري وغيرهم⁽¹⁾.

ومن مظاهر إغفال ابن رشد للسنة النبوية أيضا، أنه عندما زعم أن الشرع خاطب الجمهور بظواهر النصوص، وخصّ الفلاسفة بالتأويل البرهاني لتلك النصوص التي هي كفر يجب تأويله⁽²⁾. أغفل سنة النبي وسيرته-عليه الصلاة والسلام-، ولم يحتكم إليها ليعرف أكان زعمه صحيحا أم باطلا؟. فلو رجع إليها لعرف أنه كان مُخطئا، لأننا نعلم أن رسول الله أقام دعوته على الصدق، والحق، والأمانة، والحكمة، والوضوح، ولم يُقمها على التدليس والتغليط وازدواجية الخطاب والشخصية، في تعامله مع عامة الناس وخاصتهم. وقلنا هذا لا يحتاج إلى توثيق، فهو متواتر يشهد له القرآن الكريم، والروايات الحديثية والتاريخية.

و أما فيما يخص كيفية تعامل ابن رشد مع الأحاديث النبوية التي ذكرها في مؤلفاته الكلامية والفلسفية، فسأذكر من ذلك سبعة أحاديث كشواهد على ما أريد أن أقوله. أولها إنه عندما ذكر حديث الجارية التي سأها النبي-عليه الصلاة والسلام- بقوله: أين الله؟، فقالت: في السماء. فقال: ((اعتقها فإنها مؤمنة))⁽³⁾. فإن ابن رشد زعم أن حمل هذا الحديث على ظاهره كفر، ويجب تأويله، والرسول- عليه الصلاة والسلام- قال ذلك للجارية لأنها لم تكن من أهل البرهان الذين عليهم تأويل هذا الصنف من النصوص الشرعية⁽⁴⁾.

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 4 ص: 582. و الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن، ص: 1368.

(2) سبق التوسع في ذلك و توثيقه في الفصل الأول.

(3) مسلم: الصحيح، رقم الحديث: 537، ج 1 ص: 381.

(4) ابن رشد: فصل المقال، ص: 111.

وقوله هذا هو زعم باطل مرتبط بالتأويل التحريفي، وقد سبق أن ناقشناه وأبطلنا مزاعمه في الفصل الأول من جهة، وهو أيضا رد للحديث، واتهام لرسول الله من جهة أخرى بأنه أقر مسلمة على ظاهر هو كفر، وخادعها عندما لم يُبين الحقيقة على حد زعم ابن رشد؛ وحاشا لرسول الله أن يفعل ذلك، فهذا افتراء على الله ورسوله، ورد للنصوص الشرعية. فعجبا من ابن رشد ما ذا فعل في نفسه؟!، وأين أوصله تعصبه المذهبي، حتى يزعم ذلك الزعم الباطل؟!.

والشاهد الثاني يتعلق بحديث ذكره ابن رشد يقوله: ((ولذلك قال عليه السلام: إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نُنزل الناس منازلهم، وأن نُخاطبهم على قدر عقولهم))⁽¹⁾. هذا الحديث أورده ابن رشد واستدل به على ما ذهب إليه من ضرورة التفريق بين طريقة تعليم الجمهور، وطريقة تعليم الخواص، من دون أية إشارة إلى رواية الحديث ودرجته من حيث الصحة والسقم. وعليه فنحن نقول:

أولا إن الحديث بالصيغة التي ذكرها لا يوجد في كتب الحديث السنية المعتمدة، كالصحيح، والسنن، والمسانيد، وإنما الموجود من ذلك الحديث هو: ((انزلوا الناس منازلهم))⁽²⁾، فلا توجد فيه عبارات ((إنا معشر الأنبياء أمرنا ... وأن نُخاطبهم على قدر عقولهم))، وهذه العبارات لا توجد أيضا في تلك المصنفات السابق ذكرها، لكنني عثرتُ على الحديث الذي ذكره ابن رشد في بعض كتب الحديث المتأخرة، ألحقته بالأحاديث الضعيفة⁽³⁾. وأما الجزء من الحديث التي

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 159.

(2) أبو داود السجستاني: السنن، دار الفكر، بيروت، رقم الحديث، 4842، ج 2 ص: 677.

(3) السيوطي: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، ط1، دار العربية، بيروت، ص: 85.

ومحمد بهاء الزكشي: التذكرة في الأحاديث المشتهرة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406، ص: 107.

روته بعض كتب الحديث السنية، وهو ((انزلوا الناس منازلهم))، فهو أيضا حديث ضعيف⁽¹⁾.

و ثانيا إن ابن رشد استدل بحديث ضعيف يتعلق بأمر هام جدا، موضوعه طريقة تعليم عامة الناس و خاصتهم، فكان عليه أن لا يبني حكما على حديث ضعيف، و أن يُحدد درجته من الصحة و الضعف، و أن لا يذكره بأسلوب يُفيد التأكيد و الإثبات عندما قال: ((و لذلك قال عليه الصلاة و السلام))، فلا يصح استخدام هذا الأسلوب مع الأحاديث الضعيفة، و كان عليه أن يستخدم أسلوب التمريض و التشكيك، كقولنا: يُروى، و يُحكى، و يُقال .

و الحديث الثالث ذكره ابن رشد عندما تكلم عن صنف من النصوص الشرعية التي لا يتأولها إلا خواص العلماء حسب زعمه، فقال: ((و هذا مثل قوله عليه الصلاة و السلام: ((الحجر الأسود يمين الله في الأرض))⁽²⁾. و هذا الحديث استدل به ابن رشد فيما ذهب إليه، من دون تحريج له، و لا ذكر لدرجته، و أورده بصيغة الإثبات لا التمريض، في أمر يتعلق بموضوع الصفات و تأويلها، فلو تحقق من الحديث ما استشهد به فيما ذهب إليه، لأنه حديث ضعيف⁽³⁾ لا يصح استخدامه في ذلك الموضوع .

و للشيخ تقي الدين بن تيمية رأي مفيد في قراءته لهذا الحديث الضعيف يقول فيه: ((فهذا الخبر لو صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يكن ظاهره أن الحجر صفة لله، بل صريح في أنه ليس صفة لله لقوله يمين الله في الأرض فقيده

(1) الألباني: السلسلة الضعيفة، مكتبة المعارف الرياض، ج 4 ص: 367، 368 .

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 206 .

(3) ابن الجوزي: العلل المتناهية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403، ج 2 ص: 575 .
و الألباني: المرجع السابق، ج 1 ص: 390 .

في الأرض، و لقوله فمن صافحه فكأنما صافح الله، و المشبه ليس هو المشبه به، و إذا كان صريحاً في أنه ليس صفة لله لم يحتج إلى تأويل يخالف ظاهرة. و نظائر هذا كثيرة مما يكون في الآية والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل، فلا يحتاج نفي ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجهه ومقتضاه⁽¹⁾.

و أما الحديث الرابع فيتعلق بقول النبي -عليه الصلاة والسلام- : ((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر))⁽²⁾. هذا الحديث أورده ابن رشد بالمعنى و عقب عليه بقوله: ((وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل))⁽³⁾. و قوله هذا فيه تغليب و تحريف للحديث، لأن ابن رشد يقصد بالعلماء الفلاسفة لا علماء الشريعة، لأن علماء الشريعة عندهم من جمهور أهل العلم، أو من أهل الجدل، فهم على كل حال ليسوا من أهل البرهان و اليقين على حد زعمه. و التأويل عنده ليس هو التأويل الشرعي الصحيح، وإنما هو التأويل الباطني التحريفي الذي مارسه ابن رشد و تخصص فيه. و قد ناقشناه في ذلك و بينا بطلان ما ذهب إليه في الفصل الأول. لذا فالصواب هو أن يقال: إن الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالفهم و التأويل الشرعيين على منهاج الكتاب و السنة، و طريقة السلف الصالح، و ما قال به العقل الصريح، و العلم الصحيح .

و الحديث الخامس موضوعه الرؤيا و الأحلام، فعندما تعرّض ابن رشد لهذا الموضوع، و ذكر أن منه الإنذار الشريف، و الإدراك الروحاني، قال: ((ولذلك

(1) درء تعارض العقل و النقل، ج 2 ص: 146 .

(2) مسلم : المصدر السابق، رقم الحديث : 1716، ج 3 ص: 1342 .

(3) ابن رشد : فصل المقال، ص : 107 .

قيل: إنه جزء من كذا من كذا من النبوة))⁽¹⁾. فقله هذا خطأ فاحش، و لا يصح ذكره بهذه الصيغة التي نسبت القول إلى مجهول، و أوردته بصيغة التمريض و التشكيك. لأن القول الذي ذكره هو معنى لحديث نبوي شريف صحيح، رواه البخاري و مسلم، ونصه: ((رؤيا المؤمن جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة...))⁽²⁾. فعمله هذا هو تصرف غريب جدا، فكان عليه أن يُشير بتأكيد و إثبات و دقة إلى أن ذلك هو حديث نبوي صحيح. و لا ندرى سبب ذلك، أهو سهو و نسيان، أم هو أمر آخر؟ ! .

و أما الحديث السادس - أي الأخير - فهو قوله - عليه الصلاة و السلام - : ((ستفترق أمتي على اثنتين و سبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة)). هذا الحديث ذكره ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة⁽³⁾. و هو حديث صحيح أورده ابن رشد ناقصا، فلم يذكر في آخره ((و هي الجماعة))⁽⁴⁾. ثم عقب ابن رشد على الحديث الناقص بقوله : ((يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع، و لم تُؤوِّله تأويلا صرّحت به للناس))⁽⁵⁾ .

و تعقيبا عليه أقول: أولا إنه واضح من تعليقه أنه يرى أن الفرقة الناجية التي استثنّاها الحديث هي التي تُمارس التأويل الباطني الرشدي و لا تُظهره

(1) ابن رشد : تلخيص الحس و المحسوس، ص: 89 .

(2) البخاري: الصحيح، رقم الحديث : 6586، ج 6 ص: 2563 . و مسلم: الصحيح، رقم الحديث : 2263، ج 4 ص: 1773 .

(3) ص : 150 .

(4) أبو داود السجستاني : السنن، ج 2 ص: 608 . و الألباني: السلسلة الصحيحة، ج 1 ص: 404

(5) ابن رشد: الكشف، ص: 150 .

للجمهور، فتخفيه عنهم و تُظهر لهم ظاهر الشرع الذي هو خلاف التأويل. و تفسيره هذا لا يصح، لأنه تأويل ذاتي مذهبي لا دليل عليه من الحديث نفسه، و لا من نصوص شرعية أخرى، لأن الحديث واضح أنه يقصد جماعة المسلمين التي كانت على منهاج الصحابة و السلف الصالح، و لا يقصد فلاسفة العصر الإسلامي الذين ظهروا متأخرين، و يُحرفون النصوص و يُخفونها عن جمهور المسلمين. و زعمه هذا لا يُشير إليه النص من قريب و لا من بعيد، و إنما هجم عليه ابن رشد و أخضعه لتأويله الباطني، و قوله ما لم يقله. و طريقته هذه ليست من الموضوعية و النزاهة العلمية في شيء، مهّد بها لكل فرقة أن تقول بأنها هي الفرقة الناجية التي قصدها الحديث دون غيرها، و بذلك أصبح الشرع نهبا لكل مُحرف يفهمه كما يُريد، و حسب مصالحه و أهوائه و ظنونه من دون أية مراعاة لمبادئ الفهم الصحيح للشرع. فابن رشد لم يفهم الحديث بالعلم، و إنما فهمه بذهبيته الأرسطية التأويلية التحريفية المتعصبة.

و ثانيا إن مما يدل على خطأ ما ذهب إليه ابن رشد، هو أن الحديث يقصد جماعة المسلمين التي هي أهل السنة و الجماعة من الصحابة و السلف الصالح و من سار على نهجهم، لأن الحديث وصف الفرقة الناجية بأنها الجماعة، و ابن رشد لم يذكر هذه اللفظة، فلا ندري أنسيها أم تناساها؟. و هذه الجماعة هي التي على منهاج النبوة و الصحابة و من سار على طريقته، بدليل أن الله تعالى زكي الصحابة و شهد لهم بالإيمان و العمل الصالح، و وعدهم بالنصر و التمكين الديني و الدينوي معا في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ

فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ - سورة النور : 55 - و هذا كله تحقق على أيديهم في الواقع التاريخي. فالفرقة الناجية هي التي كانت على منهاج الصحابة و التابعين لهم

بإحسان بدليل الآية السابقة، و الآية الآتية التي تقول: ﴿وَالسَّيِّئُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ - سورة التوبة : 100 - ، فأهل السنة هم الفرقة الناجية، و ليست جماعة الفلاسفة المشائين و لا غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى. و مما يزيد ما قلناه تأكيدا أن الحديث نفسه ورد بطريق آخر بإسناد حسن فيه تحديد و وصف للفرقة الناجية، و صفها النبي-عليه الصلاة و السلام- بأنها هي ((التي على ما أنا عليه و أصحابي))⁽¹⁾.

و ثالثا إن قوله يتضمن تدليسا و تعارضا و تغليطا، و ذلك أنه-أي ابن رشد- زعم أن الفرقة الناجية التي قصدتها الحديث هي الفرقة التي تأخذ بظاهر النص، بمعنى أنها لا تُؤوّل الشرع تأويلا تحريفيا، و تفهمه وفق التأويل الشرعي. لكنه ناقض نفسه عندما زعم أن تلك الفرقة- التي سلكت ظاهر النص - تمارس التأويل أيضا بطريقة باطنية و تُخفيه و لا تُصرّح به للجمهور، و هذا العمل ينفي عنها أخذها بظاهر النص، فلو أخذت به ما أولته تأويلا باطنيا! . فهي إما أن تأخذ بظاهر النص فلا تُؤوّل ذلك التأويل، و إما لا تأخذ به و تمارس التأويل الباطني التحريفي، فإذا أصرت على الجمع بينهما فهو تناقض ظاهر، يتفق مع طريقة ابن رشد المزدوجة الخطاب ذات الخلفية الأرسطية الباطنية .

وختاما لهذا المبحث يُستنتج منه أن ابن رشد لم يُعط للسنة النبوية مكانتها اللائقة بها كمصدر أساسي للشريعة الإسلامية بعد القرآن الكريم، و لم يتوسع في استخدامها في كتبه الكلامية و الفلسفية، ففاته أحاديث كثيرة ذات علاقة مباشرة بكثير من المواضع الفكرية التي تطرق إليها. كما أن الأحاديث التي استخدمها في

(1) الألباني: الجامع الصغير و زياداته، المكتب افسلامي، بيروت، ج 1 ص: 948 .

تلك المصنفات كثير منها لم يفهمه فهما صحيحا، أو أنه تعمد ذلك ليخضعه للتأويل التحريفي خدمة لفكره و أرسطيته .

ثانيا : نقد موقفه من مذهب أهل الحديث :

كان أهل الحديث هم ممثلو أهل السنة في القرن الثاني الهجري وما بعده، إلى غاية القرن الخامس الهجري حيث انقسم السنيون على أنفسهم في أصول الدين إلى سلف و خلف، فأما السلف فهم أهل الحديث، ومعظمهم من الخنابلة و قلة من الشافعية و الحنفية و المالكية، و أما الخلف فهم الماتريديّة و الأشاعرة، فكان معظم الحنفية ماتريديّة، و معظم الشافعية و المالكية و قلة من الخنابلة أشاعرة، و بعد انقسامهم استمر أهل الحديث على مذهبهم في أصول الدين على طريقة الصحابة و السلف الأول⁽¹⁾ . فما هو موقف ابن رشد منهم ؟ .

إنه جنى عليهم بالإغفال و الاتهام، فأما إغفاله لهم فمن مظاهره : إنه أغفلهم كفرقة إسلامية كبيرة لها وجودها المستقل في المشرق و المغرب الإسلاميين، و لها تأثيرها الكبير على مختلف جوانب الحياة، فعندما تعرض لفرق عصره قال : أشهر الطوائف في زماننا أربعة، هي: الأشعرية، و المعتزلة، و الحشوية، و الباطنية و ذكر منهم الصوفية⁽²⁾ . فلم يذكر أهل الحديث من بين فرق عصره، مع تأثيرهم الكبير على المجتمع المغربي و الأندلسي زمن دولة المرابطين التي كانت على مذهبهم إلى نهاية دولتهم على أيدي الموحدّين سنة 541 هجرية⁽³⁾، و هو نفسه قد عاش

(1) للتوسع في ذلك أنظر: خالد كبير علال: الأزمة العقيدية بين الأشاعرة و أهل الحديث، الجزائر، دار الإمام مالك، 2005، ص: 7 و ما بعدها، 59 و ما بعدها .

(2) ابن رشد: الكشف، عن مناهج الأدلة، ص: 100، 117 .

(3) خالد كبير علال : المرحع السابق، ص: 174 .

عقدين من الزمن في دولتهم⁽¹⁾. فلماذا أغفلهم؟، يبدو لي أنه تعمد إغفالهم لسببين، أولهما إنه كان يعيش في كنف دولة الموحدين (541-668هجرية) المعادية للمرابطين ومذهبهم السلفي، فسايرها في هذا التيار. و ثانيهما إنه لم تكن له معرفة كافية وجيدة بمذهب أهل الحديث تجعله يهتم به ويقدره حق قدره. مما جعله يُهمله ويحتقر أصحابه ويستعلي عليهم بدعوى أنهم من عوام أهل العلم، وليسوا من أهل البرهان على حد زعمه.

و مع ذلك فإنه يبدو لي أنه لم يُفضل أهل الحديث إغفالاً تاماً ومحواً لوجودهم كطائفة مستقلة بكيانها، وإنما أحقهم بالطائفة التي سماها الحشوية، التي هي من الرعاع والمجسمة، والمُخلطين من عوام أهل العلم المنتسبين لأهل السنة. وإن صح هذا الاحتمال يكون ابن رشد قد أخطأ في ذلك خطأ فاحشاً لأن أهل الحديث ليسوا من الحشوية، ولا من المجسمة، ولا من المعطلة، ولا من المؤولة، وإنما هم على مذهب الصحابة والسلف الصالح في أصول الدين⁽²⁾.

وكما أغفلهم كطائفة فاعلة في المجتمع أغفلهم أيضاً كمدرسة فكرية فاعلة، ولم يذكر مذهبهم كمذهب مستقل له مواقفه الفكرية المتميزة. فعندما تطرق إلى موضوع صفات الله تعالى، ومواقف الفرق الكلامية من طريقة إثبات وجود الله تعالى أغفل مذهبهم⁽³⁾. مع أن مذهبهم في الله تعالى وصفاته هو أصح المذاهب وأقواها حجة شرعاً وعقلاً⁽⁴⁾.

(1) لأنه ولد سنة 520 هجرية .

(2) خالد كبير غلال: نفس المرجع، ص: 7 وما بعدها .

(3) ابن رشد : الكشف، ص: 101 وما بعدها. وتهافت التهافت، ص: 220 .

(4) أنظر مثلاً: ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة .

و أما المظهر الثاني من إغفاله لأهل الحديث، فيتمثل في أنه عندما تعرّض لصفة الجسمية ذكر أن الذين صرّحوا بنفيها فرقتان، هما : المعتزلة والأشعرية⁽¹⁾. ولم يذكر أهل الحديث، بأنهم هم أيضا نفوا الجسمية و لم يصفوا الله تعالى بها، و هم لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله-عليه الصلاة والسلام-⁽²⁾، فكان عليه أن يستثنيهم و أن لا يغفلهم .

و المظهر الثالث من إغفاله لهم فيتمثل في أنه عندما تطرق إلى موضوع السببية والحكمة والطباع في العالم، و إنكار الأشاعرة لذلك و رده عليهم⁽³⁾، أغفل موقف أهل الحديث من هذا الموضوع و كأنه غير موجود، مع أهميته كطرف يُعبر عن الجناح الأول في الطائفة السنية. فهم خلاف الأشاعرة في ذلك، فيُثبتون السببية والحكمة في العالم بطريقة شرعية وعقلية معاً⁽⁴⁾. لكن ابن رشد أغفل موقفهم، و ما كان له أن يفعل ذلك ! .

و آخرها-أي المظهر الرابع- هو إغفاله لهم في موضوع القضاء و القدر، فعندما تطرق إلى موضوع الجبر و الاختيار، و علاقته بالقضاء و القدر ذكر موقف المعتزلة و الجبرية و الأشعرية⁽⁵⁾، و لم يُشر إلى موقف أهل الحديث من هذا

(1) ابن رشد : الكشف، ص: 140 .

(2) ابن تيمية : درء تعارض العقل و النقل، ج 10 ص: 258 .

(3) ابن رشد : الكشف، ص: 166 و ما بعدها. و تهافت التهافت، ص: 164، 165 .

(4) ابن تيمية : مجموع الفتاوى، ج 16 ص: 418 . و الرد على المنطقيين، ص: 530 .

(5) ابن رشد : الكشف، ص: 187 .

الموضوع، مع أن لهم كلاما جيدا فيه، موافقا للشرع و العقل معا، و فيه رد قوي على الطوائف المخالفة لهم⁽¹⁾ .

و أما اتهامه لهم، فيتمثل في أنه عندما تكلم عن صفة الجسمية، ذكر أن الحنابلة و كثيرا ممن اتبعهم وصفوا الله بالجسمية، و قالوا: ((إنه جسم لا يُشبهه سائر الأجسام)). و ذكر أن الحنابلة تحمل آية الاستواء و حديث النزول على ظاهرهما من دون تأويل⁽²⁾ .

و أقول: أولا واضح من كلامه أنه يُريد أهل الحديث كلهم، بحكم أن الحنابلة- بعد انقسام السنيين على أنفسهم- أصبحوا هم قطب أهل الحديث، و أنه قال: ((و كثير ممن تبعهم)). و هذا اتهام لا يصح في حقهم، لأنهم لم يقولوا بصفة الجسمية، و هم لا يصفون الله تعالى إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله-عليه الصلاة و السلام-⁽³⁾ . و أما الحنابلة فليس فيهم من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى، لكن نفاة الصفات كابن رشد و أصحابه يسمون كل من أثبتها مجسما⁽⁴⁾ .

و ثانيا إن اتهامه لأهل الحديث بأنهم وصفوا الله تعالى بالتجسيم، يدل على أن مفهومه للتجسيم ليس مفهوما صحيحا شرعا و لا عقلا، فهو عنده و صف الله

(1) أنظر مثلا: ابن قيم الجوزية : شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل، 3، دار الكتب العلمية، بيروت . و ابن أبي العز الحنفي : شرح العقيدة الطحاوية، بيروت، المكتب الإسلامي، ص: 142، و ما بعدها، و 364 و ما بعدها .

(2) ابن رشد : الكشف، ص: 139 . و فصل المقال، ص: 98 .

(3) ابن تيمية : درء التعارض، ج 10 ص: 258 .

(4) نفس المصدر، ص: 250 .

بالصفات التي وصفه الشرع بها. وهذا مفهوم غير صحيح تماما، لأن التجسيم والتشبيه هو أن نقول: إن الله يُشبه مخلوقاته جسما وصفة.

و أما لماذا تعريفه للتجسيم غير صحيح شرعا و عقلا ؟، فهو لأن الشرع وصف الله تعالى بصفات كثيرة جدا، وهو سبحانه ليس كمثل شيء، وبما أنه وصف نفسه بها، فهي بالضرورة صفات حقيقية لا مجازية وهمية، تليق به سبحانه وتعالى، وهي صفات كمال و تنزيه لا نقص فيها مطلقا. علما بأنه لا أحد يستطيع وصف الله تعالى بطريقة صحيحة كاملة لا نقص فيها إلا الله تعالى أو رسوله -عليه الصلاة والسلام-. و أما عقلا فإن اتصاف الله تعالى بصفات الكمال التي تليق به، هي من ضروريات العقل الصريح، لأنه لا موجود دون صفات تليق به، ولأن العالم يشهد لخالقه بكل صفات الكمال بالضرورة .

و أما ما قاله عن الحنابلة بأنهم يحملون أية الاستواء و حديث النزول على ظاهرهما، فهم كغيرهم من السلف و أهل الحديث يُثبتون الصفات بلا تعطيل، و لا تجسيم، و لا تأويل، و لا تشبيه و لا تكييف، و يرفضون تأويلها مطلقا⁽¹⁾. لكن قوله بأنهم يحملونه على ظاهره يحتمل معنيين، أحدهما صحيح، و الثاني غير صحيح بالنسبة إلى الحنابلة. فإذا قُصد به أنهم يُثبتون النزول و الاستواء و يجعلونه كاستواء و نزول المخلوقين، فهذا لا يقوله الحنابلة و لا أهل الحديث، و هذا هو المعنى الباطل الذي يحتمله قوله.

و أما إذا قُصد به أنهم يُثبتون صفتي الاستواء و النزول على الحقيقة لا على المجاز الوهمي، من دون تأويل و لا تعطيل و لا تشبيه، و لا تجسيم، و إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فهذا يقوله الحنابلة و أهل الحديث، و هو المعنى الصحيح الذي يحتمله قول ابن رشد في وصفه للحنابلة بأنهم يأخذون بظاهر

(1) لتوسع في ذلك انظر: الموقف بن قدامة المقدسي : ذم التأويل .

النص. فكان عليه أن يُحدد المعنى الذي يُريده بدقة، لكي لا يلتبس كلامه على القارئ. علما بأن الظاهر الذي أخذ به الحنابلة و أهل الحديث هو الظاهر الصحيح، و ليس هو ظاهر المشبهة و المجسمة، و لا هو ظاهر المؤولة و المعطلة .

و قد دلّ قوله السابق في الحنابلة أنه -أي ابن رشد- لم يكن على معرفة كاملة و صحيحة بمذهب السلف و أهل الحديث، فلو كان عارفاً به معرفة جيدة ما أخطأ في حق الحنابلة و أهل الحديث في هذا الخطأ الواضح، الذي اتهمهم فيه بالتجسيم. و يبدو أن سبب ذلك هو إما أنه قرأ مذهبهم من كتب خصومهم، و لم يرجع إلى مؤلفاتهم الخاصة بهم. و إما أنه تعمد وصفهم بذلك لأنه نظر إلى مذهبهم انطلاقاً من خلفيته الأرسطية الباطنية التأويلية التحريفية. و إما أنه اجتمع فيه الاحتمالان .

و أما لماذا اتخذ ابن رشد موقف الإغفال و الاتهام من مذهب أهل الحديث؟، و ماذا ترتب عن ذلك؟، فيبدو أنه أغفل مذهبهم لثلاثة أسباب رئيسية: أولها قلة معرفته بمذهبهم معرفة حقيقية و شاملة. وثانيها ضعف سيادة مذهب أهل الحديث و تأثيره الاجتماعي و السياسي و العلمي زمن ابن رشد في أيام دولة الموحدين المعادية لمذهب أهل الحديث، مما جعل ابن رشد ينصرف عن لاهتمامه به.

و السبب الثالث هو تأثير ابن رشد الكبير بالفلسفة الأرسطية و غلوّه فيها⁽¹⁾، جعلته ينظر إلى كل ما يُخالفها نظرة ازدراء و استعلاء، و بحكم مُسبق بأنه باطل، حتى أنه ألحق علماء الشريعة بالجمهور و أهل الجدل، و جعل الفلاسفة أهل البرهان و اليقين على حد زعمه. فهذا النظرة المذهبية المتعصبة و الضيقة حرمته النظرة العلمية الموضوعية الصحيحة إلى مذهب أهل الحديث .

(1) ستتكم عن ذلك في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى .

فترتبت عن ذلك نتائج سلبية خطيرة أضرت بابن رشد وأهل الحديث، وبمختلف طوائف أهل العلم. من ذلك: إنه -أي ابن رشد- حرم نفسه وقراءه من كنوز مذهب أهل الحديث، وسلامة منهجهم في أصول الدين وقضاياه المتنوعة. وإنه ساهم في تشويه ذلك المذهب والتضييق عليه بإغفاله له، ونشر الشناعات والاتهامات حوله. وإنه أقصى مذهبهم من أن يكون مذهباً جديراً بالاهتمام والتقدير لئيفس مذهب الفلاسفة والمتكلمين، ويرد عليهم بمنهجه المتميز القويم القائم على النقل الصحيح، والعقل الصحيح، والعلم الصحيح، وما أجمع عليه السلف الصالح.

وإنهاء لهذا المبحث أشير هنا إلى أن للباحث محمد عابد الجابري رأياً يتعلق بما نحن فيه، ومفاده أن ابن رشد سعى إلى تخليص الفلسفة من تأويلات ابن سينا ليُرجعها إلى أصول أرسطو من جهة. وسعى من جهة أخرى إلى تخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات الأشاعرة وغيرهم المتكلمين ليُرجعها إلى الظاهر من العقائد التي حمل الشرع الجمهور عليها، وهي عقيدة السلف⁽¹⁾. فهل قوله هذا صحيح؟

نعم إن ابن رشد انتصر للأرسطية انتصاراً كبيراً مغالياً فيه بحق، وبغير حق، وتعصب لها تعصباً مذموماً أخرجه عن حدود الشرع والعقل⁽²⁾. وهذا أمر ثابت لا شك فيه، لكن الذي لا يصح زعمه هو قوله: إنه سعى لتخليص العقيدة الإسلامية ليُرجعها إلى عقيدة السلف. لأن ابن رشد وإن كان قال كلاماً جيداً عن أسباب افتراق الأمة وتناحرها، وعلل ذلك بابتعادها عن منهج الصحابة وأخذها

(1) ابن رشد: الكشف، ص: 31، 32.

(2) سنتكلم عن ذلك في الفصل الخامس.

بالتأويل⁽¹⁾، فإنه قد نقض ذلك و نسفه عندما انتصر للأرسطية على حساب الشرع، وقدمها عليه أيضا⁽²⁾، وجعلها منطلقه الفكري في نظره إلى كل ما يخالفها من مذاهب، ومنها مذهب السلف وأهل الحديث. فأول الصفات، و وصف الله تعالى بالسلب والعجز، وأغفل مذهب السلف في أصول الدين وقضاياه، واتهمه بعدة اتهامات من جهة ثانية. فهل رجل هذا حاله، وهذه أفعاله يصح أن يُقال فيه: إنه سعى لتخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات المتكلمين، ليرجعها إلى عقيدة السلف؟؟!!، كلا، إن هذا الزعم لا يصح أبدا، لأن الرجل كان أرسطيا إلى النخاع سعى جاهدا- بلا ملل ولا كلل- إلى أرسطة الشرع بتأويله الباطني التحريفي .

ثالثا: نقد موقف ابن رشد من قضية الهداية والضلال :

أفرد ابن رشد مبحثا لموضوع الهداية والضلال في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة، تناوله من عدة جوانب انطلاقا من خلفيته الفلسفية الأرسطية في فهمه للنصوص الشرعية والمعطيات الفكرية، وهي التي سننتقده في بعضها إن شاء الله تعالى .

أولا إنه يرى أن آيات الهداية والضلال متعارضة، ولا يجب حملها على ظاهرها، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ - سورة الزمر: 7 -، و ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ - سورة فصلت: 46 -، و ﴿فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ - سورة إبراهيم: 4 - . ثم تأول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ بقوله: ((وهو بين إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يُظلمهم))⁽³⁾ .

(1) سبق توثيق ذلك في الفصل الأول .

(2) سنقيم الأدلة على ذلك في الفصل السادس إن شاء الله تعالى .

(3) ابن رشد : الكشف، ص: 195 .

وقوله هذا غير صحيح، لأنه لا يصح وصف نصوص الشرع بأنها متعارضة، لأن الشريعة نصوصها مُحكمة ولا تحتاج إلا للفهم الصحيح لها، ومن الخطأ الفاحش حملها على التأويل الباطني التحريفي، وإنما يجب أخذها على ظاهرها وتفسيرها تفسيراً صحيحاً يجمع بينها انطلاقاً من ثوابت الشرع ومُحكّماته وفق المنهج الشرعي في تفسير القرآن وفهمه .

و أما تأويله لقوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، فهو تأويل لا يصح أيضاً لأنه نظر إليه من خلفيته المذهبية المتعلقة بصفات الله تعالى، ولم يفرق بين إرادة الله ومشيته، وبين حجة الله ورضاه. فلا يوجد تعارض بين قوله تعالى: ﴿فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ - سورة إبراهيم: 4 -، و ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ سورة الزمر: 7 -، ففي الآية الأولى نص الله تعالى على أنه هو الذي يهدي ويضل بمشيئته وإرادته، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ - سورة القصص: 56 -، فالله تعالى لا يوجد في مخلوقاته إلا ما شاءه وأراده، سواء أمر به أو لم يأمر به، فكل ما في هذا العالم أرادته الله و شاءه، لكن ليس بالضرورة أنه يُحبه ويرضاه ويأمر به، ففيه ما لا يُحبه ولا يرضاه، وفيه ما أمر به، وما لم يأمر به، وهذا الذي أشارت إليه الآية الثانية. فالله تعالى إن كان لا يرضي لعباده الكفر، فإنه-أي الكفر- مع ذلك موجود بكثرة في العالم، لكنه سبحانه أرادته و شاءه، لكنه لم يُحبه ولا رضي به ولا أمر به. وهذا الذي غاب عن ابن رشد أو أغفله، لذا فإن قوله: ((و هو بيّن إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يُظلمهم))، ليس صحيحاً، لأن الله تعالى هو الذي يهدي المؤمن برحمته وحكمته و فضله و عدله، لأنه سلك طريق الإيمان، وهو الذي يضل الكافر بعدله وحكمته لأنه سلك طريق الكفر والضلال، فهو سبحانه لا يُجبر على الكفر، لكنه يضل أهله عندما يختارون طريق الكفر والضلال .

و ثانياً إنه أول قوله تعالى ﴿ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ - سورة إبراهيم: 4 -، بقوله: ((فهي المشيئة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون، أعني: مهئين للضلال بطباعهم و مسوقين إليه، بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل و خارج))⁽¹⁾.

و تأويله للآية ليس كما ذهب إليه، لأن هذه الآية يجب فهمها على ضوء النصوص الشرعية الأخرى المتعلقة بموضوعها، و لا تفهم منفصلة عنها. فيجب أن تُفسر الشرع بالشرع من دون الذهاب بعيداً في تأويلها انطلاقاً من خلفيات مذهبية مُسبقة بعيداً عن الشريعة وروحها و مقاصدها. لأن الآية التي ذكرها تُفسرها نصوص أخرى، فعندما نقرأ قوله تعالى: ﴿ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾، علينا أن نسأل: من هؤلاء الذين يُضلهم الله؟ و لماذا أضلهم؟، فيجيبنا الشرع بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ - سورة المنافقون: 6 -، و ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن هُوَ كَذِبٌ كَفَّارٌ ﴾ - سورة الزمر: 3 -، و ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ - سورة النحل: 107 -، و ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ - سورة الأحقاف: 10 -، و ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ - سورة البقرة: 190 -، و ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ - سورة البقرة: 276 -، و ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ - سورة آل عمران: 32 -، و ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ - سورة آل عمران: 57 -، و ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ - سورة المائدة: 64 -، هؤلاء هم الذين لم يُحبهم الله، و أضلهم و لم يُرد لهم الهداية. وعندما نقرأ قوله تعالى: ﴿ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ علينا أن نسأل: من هؤلاء الذين هداهم الله؟، و لماذا هداهم؟، فيجيبنا الشرع بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ - سورة التباين: 11 -،

(1) ابن رشد: الكشف، ص: 196 .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ
الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴾ - سورة يونس : 9 - ، و ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِمَا آتَى اللَّهَ
لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ - سورة النحل : 104 - . هكذا يفهم الشرع الفهم
الصحيح، فهو يُفسر نفسه بنفسه. فأين ما زعمه ابن رشد ؟ .

و أما تأويله لتلك الآية فهو غير صحيح، لأنه يتعارض مع الشرع و العقل
و الواقع؛ فأما شرعا فإن الله تعالى أخبرنا أنه خلق الإنسان مجبولا على الشر
و الخير معا، و لم يجعله كله خيرا، و لا كله شرا، وإنما ركب فيه الخير و الشر
و حمّله الأمانة، قال تعالى: ﴿ وَقَفَّسْ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ
زَكَّاهَا ﴿١﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾ - سورة الشمس : 7- 10 - ، و ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ سورة
البلد : 10 ، و ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ الكهف : 29 ،
و من ذلك أيضا قول رسول الله -عليه الصلاة و السلام- : ((كل مولود يولد على
الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصره أو يمجسانه))⁽¹⁾ . فالإنسان يُولد و له استعداد
للخير و الشر، و للهداية و الضلال، و هو المسؤول الأول عن نفسه .

و أما واقعا فالمُشاهد من حياة الناس واقعا و تاريخيا، يدل على أن الإنسان
مجبول على الخير و الشر معا، و تُساهم التربية بدور كبير في توجيه ذلك حسب
المجتمع الذي يعيش فيه. و كل الناس يجتمع فيهم الخير و الشر، مع اختلاف نسبة
كل منهما في الفرد الواحد، فقد يغلب الخير، و قد يغلب الشر. و كم من إنسان
عاش معظم حياته ضالا شريرا، ثم تاب في آخر حياته و أصبح مؤمنا تقيا خيرا.
و قد يحدث عكس ذلك في بعض الأفراد. و كم من أمة أمضت حياتها على
الكفر، و أخرى أمضت حياتها على الإيمان، و أخرى غيرت مسارها من الكفر إلى

(1) البخاري: الصحيح، ج 1 ص: 465 .

الإيمان. فكل أمة- أفرادا وجماعات- لها الإرادة أن تتحكم في مسارها بين الكفر والإيمان وبين الهداية والضلال، الأمر الذي يعني أن ما ذهب إليه ابن رشد هو رأي غير صحيح .

و أما عقلا فإن قوله هو جبرية مكشوفة بلا قناع، واتهام الله تعالى بالظلم، نعم إن الله تعالى فعال لما يريد لكنه سبحانه أخبرنا أنه لا يظلم أحدا، فليس من العدل أصلا أن يخلق الله تعالى قوما شريرين بطباعهم من دون سبب، و يجعل آخرين خيرين بطباعهم من دون سبب أيضا. فهذا يتناقض مع العدل الإلهي، و لا هو من الحكمة و لا من الرحمة في شيء، و لهذا قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ - سورة الكهف : 49 - . و هل يُوجد ظلم أكثر مما زعمه ابن رشد من أن الله خلق أناسا شريرين بطباعهم و أدخلهم النار من دون ذنب منهم و لا جريرة ؟ !.

وحتى الآية التي استدل بها فيما قاله، فلو تدبرناها -بمعزل عن الآيات الأخرى-، فهي أيضا لا تدل على ما ذهب إليه. فهي تقول: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾، فيمكننا فهمها على وجهين : أولهما إن الله تعالى هو الذي شاء أن يضل إنسانا ما بسبب كفره و انحرافه. و هو الذي شاء أن يهدي إنسانا ما لإيمانه و صلاحه. و ثانيهما هو إن الله هو الذي يضل العبد الذي شاء هو بنفسه أن يضل الله لانحرافه و كفره. و أن الله هو الذي يهدي العبد الذي شاء هو بنفسه أن يهديه الله لإيمانه و صلاحه .

وثالثا إنه -أي ابن رشد- أول قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ - سورة السجدة : 13 -، بأن معناه: لو شاء الله أن لا يخلق خلقا مهيبين أن يُعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم، و إما من قبل الأسباب التي من خارج ... و نظرا

لكون الطباع مُختلفة كانت الآيات مُضلة لقوم و هادية لقوم، و ليس المقصود أن هذه الآيات قُصد بها الإضلال⁽¹⁾.

و تأويله هذا لا يصح، و قد بناه على تأويله السابق، و هذه الآية لم تنص على أنه تعالى خلق خلقا مُهيئين للإيمان، و آخرين مُهيئين للضلال، لأن الشرع نص صراحة على أن الإنسان مُكلف و مُبتلى على أساس أنه مجبول على الخير و الشر، و قابل للهداية و الضلال، و هو المسؤول عن نفسه. لكن ابن رشد يزعم أن الناس ليسوا كذلك، و إنما هم صنفان: صنف مهيء للهداية و مجبول عليها، و صنف مهيء للضلال و مجبول عليه أيضا. و هذا فهم مخالف للشرع و العقل و الواقع، و قد سبقت مناقشته و إظهار بطلانه .

و أما الآية التي ذكرها فمعناها- و الله أعلم- أنها أشارت إلى أمر فات ابن رشد، أو لم يرد أن ينتبه إليه، و هو أنها تعرّضت لمسألة الهداية و الضلال على مستوى الإرادة الإلهية المطلقة من حيث الإمكان. فالله تعالى بما أنه فعال لما يريد، و على كل شيء قدير، و يفعل ما يشاء و يختار، فإن الكفر و الضلال الموجودان في العالم ليسا خارجين عن إرادته و مشيئته سبحانه و تعالى، بل هما موجودان بإرادته و مشيئته، و حكمته و عدله. فلو أراد أن يجعل الناس كلهم كفارا لكانوا كذلك، و لو أراد أن يجعلهم كلهم مؤمنين لفعل ذلك، لكنه سبحانه لم يرد ذلك، و أراد أن يخلق الإنسان مجبولا على الخير و الشر، و أعطاه حرية الاختيار بين الإيمان و الكفر، و حمّله أمانة العبودية، فإما إلى الجنة باختياره، و إما إلى النار باختياره أيضا .

و رابعا إنه- أي ابن رشد- عندما أراد تبرير موقفه و الاحتجاج له، تساءل: إذا قيل ما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات مُهيئين بطباعهم للضلال و هذا

(1) ابن رشد : الكشف، ص: 196 .

جور؟، ثم قال: ((إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك، و أن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي خلق منها الإنسان، و التركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس و هم الأقل شرارا بطباعهم. و كذلك الأسباب المترتبة من خارج هداية الناس لِحَقِّهَا أن تكون لبعض الناس مُضلة، و إن كانت للأكثر مُرشدة)). فوجود الخير الأكثر مع الشر الأقل، أفضل من إعدام الخير الأكثر بسبب وجود الشر الأقل⁽¹⁾.

و قوله هذا لا يصح فيما يتعلق بهداية الإنسان و ضلاله، لأنه سبق أن بينا أن الإنسان مفطور على الخير و الشر، و أنه قابل للهداية و الضلال، و من ثم لا يصح زعمه بوجود صنف من الناس مُهيئين للضلال. و هو زعم يتناقض مع العدل الإلهي شرعا و عقلا و واقعا، و حقيقة قوله هو أنه قول بالجبرية .

و أما احتجاجه بالحكمة، فهو احتجاج ينقضها، لأن الحكمة الإلهية لا تقتضي ظلما و لا جورا، و إنما تقتضي عدلا أو رحمة أو مصلحة، أو كل ذلك و ليس من العدل و لا من الحكمة، و لا من المصلحة أن يخلق الله صنفا من الناس ضالين بطباعهم من دون ذنب و لا اختيار منهم !!. و الله تعالى أخبرنا أنه لا يظلم أحدا. و إنما زعم ابن رشد هو الظلم بعينه، فهذا الظلم الذي نسبته ابن رشد إلى الله تعالى ينتزه عنه الإنسان المُحترم العادل، فما بالك برب العالمين أعدل العادلين، و أحكم الحاكمين، و أرحم الراحمين، و هو القائل: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ - سورة الكهف: 49-49!! .

و أما احتجاجه بالشر القليل و الخير الكثير، فهو لا يصح الاحتجاج به في مسألة الهداية و الضلال، لأنه سبق أن بينا أن الإنسان مجبول على الخير و الشر،

(1) ابن رشد : الكشف، ص: 196 .

و قابل للهداية و الضلال، و أنه مسؤول عن أفعاله، حمّله الله تعالى أمانة العبودية، و هذا يستلزم حتما أن يكون كل إنسان حرا على قدر المسؤولية التي كُلف بها .

و زعمه بأن مكونات الإنسان اقتضت أن يكون قلة من الناس أشرارا بطباعهم فضّلوا، و أكثرتهم كانت خيرة فاهتدت. فهو لا يصح، و خلاف الشرع و العقل، لأنه سبق أن بينا بطلان منطلقه الفكري من جهة، و أن الشرع نصّ صراحة على أن معظم الناس كفار ضالون أشرار و ليس العكس كما ادعى ابن رشد، بدليل قوله تعالى ﴿ فَأَيُّ كَافِرٍ الْأَكْثَرُ ﴾ -سورة الفرقان : 50 -، و ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ -سورة يوسف : 103 - .

و أما واقعا فإن التاريخ و الواقع يشهدان على عكس ما قاله ابن رشد، فإن الكفر هو الغالب على بني آدم، فعالية الشعوب و الحضارات التي شهدها التاريخ لم تكن تدين بدين الإسلام، و غالبية سكان العالم اليوم كفار ليسوا بمسلمين. الأمر الذي يعني أن الله تعالى سيدخل الغالبية الساحقة من بني آدم إلى جهنم و بسئ المصير. فأين الخير الكثير الموجود في بني آدم مقابل الشر القليل؟، و أليس العكس هو الصحيح؟. لكن هذا لا يعني أن غالبية البشر أشرار بطباعهم، وإنما يعني أن هؤلاء اختاروا الكفر اختيارا أو ورثوه عن أجدادهم، و كان في مقدورهم التخلص منه و اعتناق دين الإسلام لو أرادوا ذلك .

و يُستنتج مما ذكرناه أن ابن رشد أخطأ فيما ذهب إليه بسبب انحراف منهجه الفكري الذي أقامه على دعوى باطلة، مفادها أن نُصوص الشرع متعارضة في موضوع الهداية و الضلال يجب تأويلها بما يُوجبه العقل حسب زعمه. و هذا انحراف خطير أوقعه في ذلك الخطأ الشنيع، و قد تتبعنا زعمه و ناقشناه فيه و بينا بطلانه شرعا و عقلا و واقعا .

رابعاً : نقد موقف ابن رشد من وجود الشر في العالم :

اتخذ ابن رشد موقفين من مسألة وجود الشر في العالم، الأول ذكره في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة نصّ فيه على أن الله تعالى خالق الخير و الشر معا، على أن يفهم ذلك بأنه ((خالق للخير لذات الخير، و خالق للشر من أجل الخير))، بمعنى ((من أجل ما يقترن به من الخير، فيكون على هذا خلقه عدلا منه))⁽¹⁾ .

و أما موقفه الثاني فذكره في كتابه الفلسفي تلخيص ما بعد الطبيعة، أكد فيه على أن كل ما هو على الأرض من خير محض، فهو عن إرادة من الله و قصد منه. و أما ((الشرور فوجودها لضرورة الهيولى كالفساد و الهرم و غير ذلك))، بمعنى أنها ليست من الممكنات بالنسبة إلى الله تعالى، لأن الذين يرون أن ((الأمور كلها ممكنة للإله تعالى. فلذلك يلزمهم ضرورة أن يُجَوِّروه))⁽²⁾ .

و أقول: أولا إن ابن رشد ناقض نفسه-كعاداته- في موقفه من وجود الشر في الأرض، فمرة قال: إن الله خالق الخير و الشر معا. و مرة استثنى الشر من أن يكون متعلقا بإرادة الله و قصده، و جعله من ضروريات الهيولى، و لم يجعله من الممكنات المتعلقة بإرادة الله و فعله و قصده و اختياره. و هذا تناقض واضح، و موقف مُخالف للشرع، و لا دليل صحيح عليه من العقل، إلا إتباع الظن و القول على الله بلا علم .

و ثانيا إن موقفه الأول من الخير و الشر هو موقف صحيح موافق للشرع ذكره في كتاب عام وجهه لجمهور المسلمين. لكن موقفه الثاني مُخالف للشرع، و قد أورده في كتاب خاص موجه للفلاسفة، و هذه ازدواجية في الخطاب التي تعود عليها ابن رشد !! .علما بأن موقفه الثاني تُخالفه النصوص الشرعية صراحة، فقد

(1) ابن رشد : الكشف، ص : 197 .

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 162، 163، 164 .

نصت على أن الله تعالى هو خالق كل ما في العالم، خلقه بإرادته و قدرته، وأنه تعالى فعال لما يريد، ويفعل ما يشاء و يختار. الأمر الذي يعني أنه لا يصح أبدا الزعم بأن الشر الموجود في العالم صدر بالضرورة، و لا علاقة له بإرادة الله و اختياره. فهذا زعم باطل مُخالف لقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا﴾ - سورة الفرقان : 2-، و ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ - سورة الفلق : 2-، و ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَن تُوَفَّوْا﴾ - سورة غافر : 62- .

علما بأن الشر لم يُضف إلى الله تعالى في ((الكتاب و السنة إلا على أحد و جوه ثلاثة: إما بطريق العموم كقوله: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ - سورة الزمر : 62 - و أما بطريقة إضافته إلى السبب كقوله: ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ - سورة الفلق : 2- . وإما أن يحذف فاعله كقول الجن: ﴿وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ يَمَنَ فِي الْأَرْضِ أَم أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾⁽¹⁾ - سورة الجن : 10- .

و مع أن الشر من مخلوقات الله تعالى، فهو لا يُنسب إليه مباشرة كصفة نقص و ظلم، وإنما هو يندرج في حكمته تعالى و عدله و رحمته. لذا -و الله أعلم- كان رسول الله- (ﷺ) - يقول في دعاء الاستفتاح: ((ليك و سعديك، و الخير كله في يديك، و الشر ليس إليك))⁽²⁾. فلم يقل: الشر ليس من مخلوقاتك، وإنما قال: ليس إليك، فالفارق في المعنى كبير بين القولين.

و ثالثا إن الشر في الأرض نوعان : نوع تسبب الإنسان في وجوده بسبب ظلمه و حروبه. و نوع خلقه الله تعالى ليؤدي وظيفة حددها له وفق حكمته و عدله و رحمته، فيبتلي به عباده، و يُربيهم به، و يُجازي به الضالين و الظالمين و المجرمين،

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوى، ج 8 ص: 511 .

(2) مسلم: الصحيح ، الحديث رقم : 771، ج 1 ص: 534 .

قال تعالى : ﴿ وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ - سورة الأنبياء : 35 - .
وبما أن الشر من مخلوقاته فإنه خلقه لأداء وظيفة مُحددة له بحكمة وإتقان، وليس صادرا بالضرورة و اللزوم كما زعم ابن رشد .

و أما زعمه بأن جعل الشر من الممكنات، بمعنى أنه من مخلوقات الله تعالى، يلزم تجوير الله بالضرورة، بمعنى أنه ظالم لعباده. فهذا زعم باطل، لأن القول بأن الله خالق كل شيء لا يلزم وصفه بأنه ظالم، لأنه سبحانه فعال لما يريد، وعادل حكيم لا يظلم أحدا، خلق الشر و وضعه في مكانه المناسب بالحق والعدل والحكمة بلا جور ولا ظلم.

وزعمه بأن الشر ليس من الأفعال الممكنة لله تعالى، هو رد للشرع، و وصف لله بالنقص والعجز، وقول على الله بلا علم، و مناقض لما وصف الله به نفسه بأنه خالق كل شيء، و فعال لما يريد، و على كل شيء قدير، له الأسماء الحسنى والصفات العلى .

و يُستنتج مما ذكرناه أن ابن رشد -في موقفه من قضية الخير والشر- لم يتخل عن طريقته التأويلية الباطنية، و عن ازدواجيته في الخطاب، ففي كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ذكر رأيا ووجهه للجمهور، و في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة ذكر رأيا مخالفا للأول و هو الذي يمثل موقفه الحقيقي من تلك القضية. و قد ناقشناه فيما ادعاه، و بينا خطأه في تأويله للشرع، و في موقفه الفلسفي من وجود الشر على الأرض .

خامسا : نقد ابن رشد في استخدامه لبعض المصطلحات :

انتقد ابن رشد المتكلمين بأنهم استخدموا الألفاظ بدعية في الشرع، كالقدم والحدوث، وهذه الألفاظ تُوقع في ((شبهة عظيمة تُفسد عقائد الجمهور، و بخاصة الجدليين منهم))⁽¹⁾. وقوله هذا فيه حق و باطل، فأما الحق فهو انتقاده للمتكلمين و استنكاره عليهم استعمال مصطلحات بدعية لم يستعملها الشرع، مع أنه يُمكن التعبير عنها بمصطلحات شرعية. و أما الباطل فهو زعمه بأن تلك المصطلحات تُفسد عقائد الجمهور بما فيهم الجدليين، و يعني بهم المتكلمين. لأن هذا المحذور يشمل كل الناس دون استثناء، و لا يخص علماء الشريعة دون الفلاسفة مثلا. فبما أن تلك المصطلحات بدعية و يمكن التعبير عنها بالمصطلحات الشرعية، فالمطلوب من كل المسلمين-دون استثناء- استبعادها و تعويضها بالألفاظ و المصطلحات الإسلامية.

و هو في انتقاده للمتكلمين- وقع في نفس ما انتقدهم فيه، بل و في أخطر مما وقعوا هم فيه. و ذلك أنه تصرف في معاني بعض الألفاظ الشرعية و اللغوية، كعبارة الخلق، و الخالق، و المخلوق⁽²⁾. و هذه العبارات فعلها: خَلَقَ، يَخْلُقُ، و لها معنيان في الشرع، هما: الإيجاد من مادة سابقة، و الإيجاد من لا شيء⁽³⁾. لكن ابن رشد لا يقصد ذلك من استعماله لتلك الألفاظ، لأنه سبق أن بينا أنه يقول بأزلية العالم و أبديته، و ينكر خلق العالم-بعد أن لم يكن- من مادة سابقة أو من لا شيء، و يرى أن الخلق عنده يخص العالم السفلي لا العلوي، و معناه التحول من حالة

(1) ابن رشد : الكشف، ص: 172 .

(2) نفس المصدر، ص: 113، 136، 193 .

(3) سبق توثيق ذلك .

على حالة أخرى، و بمعنى آخر إخراج ما بالقوة إلى الفعل⁽¹⁾. فهذا المفهوم لمعنى الخلق مُخالف للشرع و اللغة و العلم، و قد سبق تبيان ذلك في الفصل الثاني .

و من ذلك أيضا استعماله لعبارة الاختراع و المُخترع⁽²⁾. و فعلُها: اخترع، يَخْتَرع، و معناها قريب جدا من معنى الخلق، و أحيانا يُطابقه، فمن معانيه: الإيجاد و الإحداث، و الإبداع و الإنشاء⁽³⁾. لكن ابن رشد استعمل تلك العبارة بمعنى مُخالف لمعناها الأصلي اللغوي، و قصد به معنى الإيجاد عند المشائين الذي يعني إخراج ما بالقوة إلى الفعل في عالم التكوّن و الفساد في الأرض، و لا علاقة له بالعالم العلوي الأزلي الأبدي عندهم .

و من ذلك أيضا أنه استخدم ألفاظا و مصطلحات ليست إسلامية و صف بها الله تعالى، فوصفه بأنه العقل الأول، و المبدأ الأول، و الواحد البسيط، و المحرك الذي لا يتحرك⁽⁴⁾. و منها أيضا أنه تصرّف في ألفاظ بعض المصطلحات للتخفيف من حدتها و وقعها و تأثيرها عندما يسمعها أو يقرأها المسلمون، فلا تُثير فيهم رد فعل قوي رافض لما ذكره. و مثال ذلك أنه عبّر عن العقول السماوية الأزلية الخالدة ذات الطبيعة الإلهية، و المتصرفة في الكون⁽⁵⁾، بأنها الصوّر الجوهرية، و مبادئ الأجرام السماوية، و المفارقات⁽⁶⁾.

(1) سبق توثيق ذلك في الفصل الثاني .

(2) ابن رشد : المصدر السابق، ص: 118، 119 .

(3) شهاب الدين الجياني: البيان في تفسير غريب القرآن، ط1، دار الصحابة، القاهرة، 1992، ص: 65 .

(4) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 124، 125، 147، 148، 149 .

(5) سبق توثيق ذلك .

(6) ابن رشد : فصل المقال، ص: 12 . و تهافت التهافت، ص: 145، 146 .

و ذكر الباحث المغربي طه عبد الرحمن أن ابن رشد تصرف في بعض المصطلحات اليونانية، حتى وصل به الأمر إلى ما يشبه التحريف، ليُقرَّب مضامينها تقريبا إسلاميا، فجعل من الإله اليوناني ((أطلس)) ملكا. و أول اسم الجنس ((الإله))، بمعنى الفلك⁽¹⁾.

و يُستنتج من تلك النماذج أن ابن رشد مارس التحريف والتغليط المتعمدين في استعماله لطائفة من الألفاظ والمصطلحات. فدلس على القراء و غلظهم، و بلبل أفكارهم، و أثار فيهم الشبهات، و أبعدهم عن المصطلحات الشرعية، و روج بينهم الألفاظ و المصطلحات غير الإسلامية. فعل كل ذلك انتصارا للأرسطية المشائية، و تأويلا للنصوص الشرعية لتتفق مع تلك الفلسفة، و تكون في خدمتها. و كلامنا هذا يشهد له ما سبق أن ذكرناه، و سيزيده ما يأتي تأكيدا و إثراء، إن شاء الله تعالى.

وختاما لهذا الفصل - و هو الثالث - يتبين منه أن ابن رشد كان قليل الاهتمام بالسنة النبوية في كتبه الكلامية و الفلسفية التي أطلعت عليها. و لم يُنَوِّه بمكانتها اللائقة بها، و أغفلها في مواضع كثيرة كان سياق الموضوع يستدعي ذكرها، و أحيانا قرر ما يُخالفها .

و تبين أيضا أنه أهمل أصحاب الحديث كجماعة فاعلة في المجتمع، و كطائفة صاحبة مذهب فكري عريق في الأصالة، و يُعبر عن الفهم الصحيح الإسلام. فمارس في حقهم الإغفال و الاتهام، و حرم نفسه و قراءه من الانتفاع الصحيح و الكامل بمذهبهم.

وأنضح أيضا أن فهمه لقضية الهداية و الضلال كان فهما ناقصا مُحرفاً لها، عندما زعم أن النصوص الشرعية المتعلقة بها متعارضة يجب إخضاعها للتأويل

(1) طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص: 197 .

العقلي حسب زعمه. فجاء فهمه لها مُخالفا للشرع و العقل معا، لإبعاده المنهج الشرعي في تناوله لتلك القضية بسبب منطلقه المذهبي الأرسطي الذي تحكم في نظرته إليها .

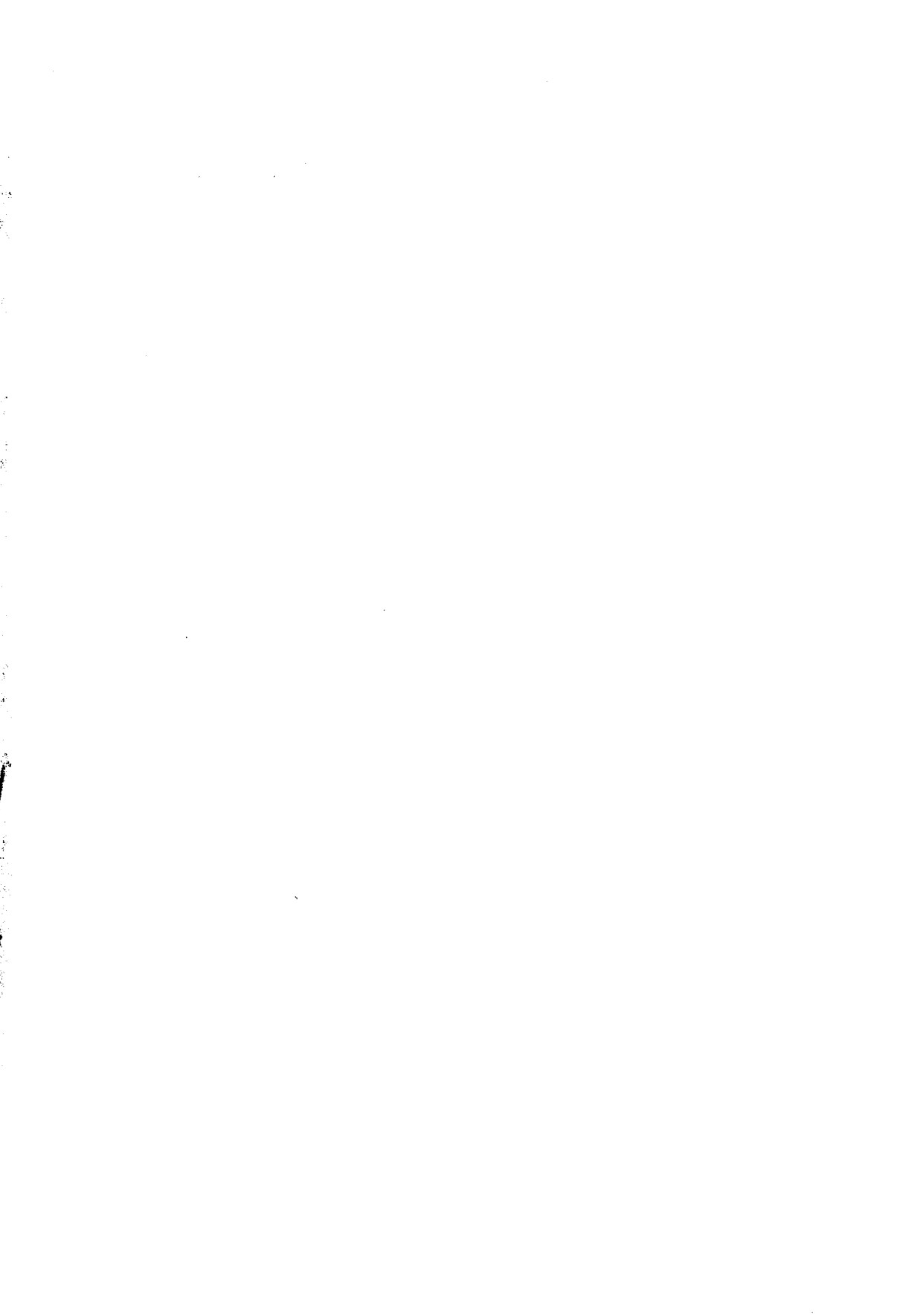
و تبين أيضا أنه كان متناقضا في موقفه من وجود الشر في العالم، فمرة يقول: إنه من مخلوقات الله تعالى المتعلقة بإرادته و مشيئته، و مرة أخرى يقول: إنه ليس من الممكنات المتعلقة بإرادته تعالى و اختياره، وإنما هو من ضروريات الهيولى في العالم الأرضي. وقد ناقشناه في ذلك و بينا بطلان قوله المخالف للشرع و العقل معا .

الفصل الرابع

نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة
وخلود النفس و طبيعيات أرسطو

- أولاً : نقد موقف ابن رشد من النفوس بعد موتها .
- ثانياً : نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة .
- ثالثاً : نقد موقف ابن رشد من طبيعيات أرسطو .

www.alwaraq.com



الفصل الرابع

نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة و خلود النفس و طبيعيات أرسطو

نُخصص هذا الفصل لنقد مواقف ابن رشد الحفيد من ثلاثة مواضيع لها أهمية كبرى في الفلسفة الأرسطية، و تترتب عنها نتائج خطيرة على الفكر الفلسفي. أولها يتعلق بمصير النفوس بعد موتها في المعاد أخروي و علاقتها بالنفس الكلية عند المشائين. و ثانيها يتعلق بالعقول المفارقة الأزلية من جهة، و العقل الكلي و اتصاله بالعقل الإنساني من جهة أخرى. و ثالثها يتعلق بطبيعيات أرسطو التي بالغ ابن رشد في الثناء عليها و الاحتجاج بها. تلك هي المواضيع التي سنُخضعها للنقد العلمي على ضوء الشرع و العقل و العلم، إن شاء الله تعالى .

أولا : نقد موقف ابن رشد من مصير النفوس بعد موتها :

ذكر ابن رشد -في كتابه فصل المقال- أن الإيمان بوجود المعاد الأخروي و أحواله واجب شرعا، و من أنكره فهو كافر. و أشار إلى أن أهل العلم اختلفوا في هذا المعاد، هل هو معاد مادي و روحي، أم هو روحي فقط؟. فمنهم من أول المادي و أقر بالروحي فقط، و منهم من قال بهما معا، ثم اعتذر للفريقين من دون ترجيح و لا انتصار لأي منهما⁽¹⁾.

و أقول: إن موقفه هذا غير صحيح فيما يتعلق بوجود المعادين المادي و الروحي، لأن اختلاف أهل العلم في القول بالمعادين أو بأحدهما شيء، و موقف الشرع منهما شيء آخر. فأهل العلم كل منهم نظر إلى القضية انطلاقا من خلفيته المذهبية، و منهجه في فهم الشرع، لكنها-أي القضية- على ضوء الشرع شيء آخر تماما. فكان عليه أن يبين موقف الشرع من هذه القضية بصراحة، و بلا لف و لا دوران، و لا يجعله تابعا لأراء أهل العلم. و عليه فإن الإيمان بالمعادين المادي

(1) ابن رشد : الفصل، ص: 112 و ما بعدها . و الكشف، ص: 199 و ما بعدها .

و الروحي يوم القيامة هو من بديهيات الشرع و أصوله المعروفة من دين الإسلام بالضرورة، ومن أنكرهما معا أو أحدهما، فهو قد خرج عن أصل من أصول عقائد الإسلام، بلا دليل صحيح إلا إتباع الظنون والأهواء، والمذهبيات الباطلة المبنية على التخمينات والأباطيل والمفتريات. والنصوص الشرعية في إثبات المعادين كثيرة جدا، منها قوله تعالى ﴿ **أَدْخُلُوهَا بِسَلْمٍ ذَلِكَ يَوْمَ الْقُلُوبِ** ﴾ - سورة ق: 34 -، و ﴿ **وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ** ﴾ - سورة يونس: 54 -، و ﴿ **وَيَقِرُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ - سورة البقرة: 25 -، و ﴿ **وَعَدَ اللَّهُ الْمُتَّقِينَ وَالْمُتَّقَاتِ وَالَّذِينَ إِتَقَوْا إِلَهُيَ إِتْقَانًا وَالْمُنِيبِينَ** ﴾ - سورة التوبة: 68 -، و ﴿ **فَأَنفُخُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** ﴾ - سورة البقرة: 24 -، و ﴿ **يَوْمَ يَحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَرَّرْتُمْ لَأَنفُسِكُمْ فَذُقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ** ﴾ - سورة التوبة: 35 -. فهذه الآيات - وغيرها - أدلة قطعية دامغة بوجود المعادين المادي و الروحي يوم القيامة، لكن ابن رشد أغفلها و اتخذ ذلك الموقف الباطل الذي مسك فيه العصا من وسطها، و اعتذر للفريقين المتنازعين و سوى بين موقفيهما من حيث الضعف و القوة، من دون أن يذكر موقف الشرع الحقيقي، و من ثم موقف الفريق المصيب الموافق للشرع.

و أما موقفه الحقيقي فهو لم يُفصح عنه صراحة في كتابيه فصل المقال، و الكشف عن مناهج الأدلة، و أخفاه من خلال ذكره لاختلاف أهل العلم حول تلك القضية من دون أن يذكر رأيه، أو يرجح أحد الرأيين على الآخر. لكن الشيخ تقي الدين ابن تيمية يرى أن ابن رشد كان مُظهرا للموقف في مسألة معاد الأبدان،

و مسوغا للقولين القائلين بالمعاد الروحي و المادي. و إن كان في باطنه أميل إلى سلفه الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحي فقط⁽¹⁾. و رأيه هذا يُرجحه امتناع ابن رشد من الإفصاح عن موقفه، و عدم الترجيح بين الرأيين في كتابيه السابقين .

و ذهب الباحث محمد يوسف موسى إلى القول : إن ابن رشد كان يرى أن المعاد الأخروي سيكون روحيا فقط⁽²⁾. و رأيه هذا هو الراجح عندي لأمرين، أولهما إن ابن رشد كان على مذهب سلفه من الفلاسفة المشائين المدافع عنهم و المنتصر لهم، فمن المستبعد جدا أن يُخالفهم في قولهم بالمعاد الروحي دون المادي. و ثانيهما إنه من الراجح جدا أن ابن رشد لو كان يقول بالمعادين الروحي و المادي معا ما أخفى موقفه، لأنه هو الموقف الصحيح الموافق للشرع، و لما يعتقد معظم المسلمين، و الذي ذكره يُناسب كتابي الفصل و الكشف العامين الموجهين للجمهور. و من ثم فلا يجد ابن رشد أي حرج في ذكره و الانتصار له، لكنه يجد عكس ذلك لو قال بالمعاد الروحي دون المادي، لأنه يُخالف الشرع و جمهور المسلمين، ولا يستطيع الانتصار له صراحة في كتبه العامة، و هذا هو الذي حدث فعلا، فيما أنه لم يقل بالمعادين و رجّح القول بالروحي فقط، أخفاه و لم يُظهره.

و أما لماذا أنكر الفلاسفة المشاؤون المعاد الجسماني-أي المادي-، فهم أنكروه بناء على قولهم بأزلية العالم، و عدم الخلق من عدم، بدعوى أنه من المحال أن تعود روح كل إنسان إلى بدنه الذي كان فيه في الحياة الأولى، لأن بدنه تحلل إلى

(1) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ج 1 ص: 356 .

(2) محمد يوسف موسى : بين الدين و الفلسفة، ص: 223 .

عناصر مختلفة، ربما صار بعضها جزءا من بدن إنسان آخر، فيكون مُتعذرا أن يعاد بدن كل منهما كاملا⁽¹⁾.

و قولهم هذا لا دليل صحيح لهم فيه من الشرع و لا من العقل، وإنما هو قول لازم لهم بناء على مذهبهم الأرسطية الباطلة. و هو زعم قال به كفار كثيرون، و قد حكاه عنهم الله تعالى في قوله عز و جل : ﴿ وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُعْطِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿ - سورة يس : 78-79، ﴿ وَكَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَلَوْأَ لَنَبْعُثُنَّ ﴿ - سورة الواقعة : 47 - . و قد رد عليهم الله تعالى برد مُفحم، فهو سبحانه فعال لما يريد، إذا أراد شيئا فإنه يخلقه من شيء و من لا شيء .

و ليس من العقل و لا من العدل أن يعيش الإنسان على وجه الأرض، بجسمه و عقله و روحه، و بإيمانه و كفره، و بأفعاله الخيرة و الشريرة، ثم هو يوم القيامة لا يُحاسب و لا يُجازى، و لا يُنعم و لا يُعاقب إلا الجانب الروحي منه فقط، و يلغى الجانب المادي منه. فهذا مُستبعد عقلا، و ليس من العدل أيضا، لأن تمام العدل أن يُحاسب و يُجازى الإنسان على كل أحواله و أفعاله المادية و الروحية معا. و هذا هو عين الحق و العدل، الذي نصّ عليه الشرع الحكيم، و يقول به العقل الفطري الصريح .

و بما أن ابن رشد قال بالمعاد الأخروي، و مال إلى القول بالروحي منه، دون المادي و الروحي معا. فما هو موقفه من مصير النفوس الإنسانية بعد مفارقتها للجسد؟، و كيف يكون حالها؟، و أين يكون مستقرها النهائي؟ .

(1) ابن تيمية: درء التعارض، ج 7 ص: 384 . و محمد يوسف موسى: المرجع السابق، ص: 221 .

إنه-أي ابن رشد- عندما ذكر أن أبا حامد الغزالي انتقد قول أفلاطون في النفس الإنسانية بأنها واحدة قديمة، تعددت في الأبدان، فإذا فارقت الأجسام-عند وفاتها- فقدت فرديتها، و عادت إلى أصلها الكلي الواحد. ردّ عليه ابن رشد منتصرا لرأي أفلاطون و قائلا به، فكان مما قاله: ((أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو و عمرو واحد بالصورة و هي النفس ... فإذا كانت النفس ليس تهلك إذا هلك البدن، و كان فيها شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد، و هذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضوع))⁽¹⁾.

و معنى كلامه أن النفوس الإنسانية عندما تُفارق أجسادها عند موتها، تصبح بالضرورة نفسا كلية واحدة من حيث العدد و تفقد فرديتها. فما موقف أهل العلم من رأي ابن رشد من هذه القضية؟. أولهم الباحث محمد جلال شرف، يرى أن ابن رشد أنكر الخلود، و هذا خروج عن أصول الدين الإسلامي⁽²⁾. و قوله هذا بناه على أساس أن ابن رشد يقول بخلود النفس الكلية الواحدة بعد مفارقتها للبدن، و لا يقول بتعدد النفوس الفردية بعد موتها. فلا خلود إلا للنفس الكلية الواحدة، و ليس للنفوس الفردية المتعددة. و هذا يعني إنكار للخلود الفردي الذي نصّ عليه دين الإسلام، و على أساسه يتم الحساب و العقاب في المعاد الآخروي . و ثانيهم هي الباحثة زينب محمد الخضيرى، فإنها ذكرت أن ابن رشد كان يقول بالنفس الإنسانية الكلية الخالدة التي توحدت فيها النفوس الفردية الإنسانية

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 60 .

(2) دافيد سانت لانا : المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، حققه محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، مقدمة المحقق ص: 10

بعد موتها. مما يعني إنكار الخلود الفردي الشخصي للنفس، و خلود النفس الكلية، و هذا يتعارض مع كل العقائد السماوية⁽¹⁾.

و الثالث هو الباحث عبد المجيد العنوشي، فإنه ذكر أن ابن رشد أورد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة آيات قرآنية قرر من خلالها خلود النفس الشخصية من وجهة نظر الإيمان و الاعتقاد، خلافا لما قرره في كتابه شرح كتاب النفس الذي لم يقل فيه بالخلود الفردي، و إنما أقر فيه ((بالخلود للنوع البشري عامة، و بالخصوص لعقله الفعال، أي للعقل الكلي بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء))⁽²⁾.

و الرابع هو الباحث أوليفر ليمان، إنه ذكر أن ابن رشد كان يرى أنه ليس ثمة مجال للتفكير في الخلود الفردي للروح، أو لأي جزء منها، و إنما يتمثل الخلود في نوع من الخلود الكلي الشامل حيث يتلاشى الفرد ليشارك في خلود النوع الإنساني⁽³⁾.

و آخرهم -أي الخامس- هو الباحث أوديرا أوروكا، إنه يرى أن ابن رشد جاء بصياغة جديدة لأرسطو، فأنكر ((خلود النفس الفردية و أثبتته للعقل الفعال))⁽⁴⁾.

و بذلك يتبين أن ما فهمناه من كلام ابن رشد في رده على الغزالي ليس فهما خاصا بنا، و لا تحريفا لكلامه. و إنما هو فهم واضح جلي من قوله، وافقنا عليه طائفة من الباحثين المعاصرين، من أن ابن رشد أنكر الخلود الفردي للنفس البشرية، و أثبت الخلود الكلي للنفس الإنسانية الواحدة. فماذا يعني هذا ؟ .

(1) زينب الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص: 333 .

(2) مراد وهبة : ابن رشد و التنوير، ص: 248 .

(3) مراد وهبة : ابن رشد و التنوير، ص: 54 .

(4) أوديرا أوروكا : العقل و الفعل في إفريقيا، مجلة ابن رشد اليوم، القاهرة، العدد الأول،

1997، ص: 16 .

إنه يعني أن ابن رشد مُتناقض مع نفسه عندما قال: إن المعاد الآخروي واجب الإيمان به كافر من أنكره؛ ثم عاد و أنكر خلود النفوس الفردية بعد موتها، و جعلها نفسا كلية واحدة مُتحدة خالدة !! و كنا قد ذكرنا سابقا أن ابن رشد قال يأزلية العالم و أبديته، فكيف يكون المعاد الآخروي بما أن العالم لا ينتهي، و الشرع قد ربط المعاد بفناء العالم ؟ !. و كيف يكون المعاد الآخروي إذا كانت النفوس الفردية تختفي و تظهر بدلها نفس كلية أزلية واحدة ؟، و أين النفوس التي تُحاسب يوم القيامة ؟، و لمن تُوضع الموازين يوم القيامة؟، و من الذي يدخل إلى الجنة، و من الذي يدخل إلى النار، بما أن النفوس الفردية تختفي ؟، و ما ذا نفعل بالنصوص الشرعية الكثيرة جدا التي أكدت على المعاد الآخروي الفردي للنفوس بحكم أن ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ - سورة المدثر : 38- ؟، و هل يبقى بعد ذلك معاد أخروي ؟، و أليس زعمه هذا هو إنكار صريح للمعاد الآخروي الشرعي الذي هو معروف من الدين بالضرورة ؟، فهل نترك كلام الله و رسوله، و نتبع أوهام و خرافات ابن رشد في خلود النفس الكلية المزعومة ؟ .

إنه ظاهر التناقض مع نفسه، سيرا على طريقته في ازدواجية الخطاب في تعامله مع جمهور المسلمين و الفلاسفة، فهو مقتنع بهذه الطريقة مُتعمد في استخدامهما لغايات في نفسه. و حقيقة موقفه السابق هو إنكار للمعاد الآخروي أصلا، فلا قيامة و لا حساب، و لا جزاء و لا عقاب، و لا جنة و لا نار. وهو خروج سافر عن الدين، لأنه إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة، و أما ما قاله عن المعاد الآخروي المادي و الروحي السابق ذكره، فهو من باب حكاية ما قاله الشرع و أهل العلم في ذلك الموضوع، و هو يندرج أيضا في خانة التبدليس و التغليب، و ازدواجية الخطاب التي عُرف بها ابن رشد ! .

و هل معنى ذلك أن الرجل كان منكرا حقا للمعاد الآخروي الذي هو أصل من أصول عقائد دين الإسلام ؟، نعم إنه ترجّح عندي بأنه أنكر ذلك، بدليل الشواهد الآتية: أولها إنه قال بخلود النفس الكلية الواحدة، و لم يقل بخلود

النفس الفردية، و هذا يستلزم إنكار المعاد كله، لأن المعاد لا يكون إلا بوجود النفوس الفردية. و ثانيها إنه بما أن ابن رشد كان أرسطيا إلى النخاع متعصبا لأرسطو مغاليا فيه، و يأخذ بمذهبه، و هذا الرجل-أي أرسطو- لم يكن يعرف جنة و لا نار، و قال بخلود العقل الكلي الواحد عندما تُفارق العقول الفردية أبدانها⁽¹⁾، فابن رشد على مذهبه .

و الشاهد الثالث إنه سبق أن ذكرنا أن ابن رشد قال بأزلية العالم و أبديته و خلوده، و بما أنه كذلك فلا توجد قيامة و لا معاد، و لا جنة و لا نار، لأن الشرع أكد على أنه لا قيامة إلا بعد فناء هذا العالم الذي نعيش فيه، و بما أن ابن رشد زعم أنه لا نهاية لهذا العالم، فهذا يعني أنه لا قيامة و لا معاد !! .

و الشاهد الأخير- وهو الرابع- مفاده أن ابن رشد قال بالعقل الإنساني الكلي الواحد، و ذلك أن العقول بعد مفارقتها للأجساد تلتحق بالعقل الفعال لتكوّن العقل الإنساني الكلي⁽²⁾. و معنى ذلك أنه لا قيامة و لا معاد، و لا حساب و لا جزاء، و لا جنة و لا نار، لأن الإنسان الفرد العاقل غير موجود، و كيف يُقام له معاد و حساب من دون عقل، و هو مناط التكليف؟؟ !! .

و أما قول ابن رشد بأن ما ذهب إليه صحيح بالوجوب، و أنه من العلم الذي لا سبيل إلى إفشائه هنا، فهو زعم باطل بناه على الظنون و التخمينات، و التخريجات المذهبية الأرسطية، و ليس له فيه دليل صحيح من الشرع و لا من العقل، و إنما هو حديث خرافة يا ابن رشد الأرسطي المشائي. لأننا إذا تدبرنا في ذواتنا تبين لنا أن النفوس المتعددة لا يصح أن يُقال: إنها اتحدت في نفس كلية واحدة بعد مفارقتها للأبدان، لأمرين: أولهما ليس لنا دليل صحيح من الشرع و لا

(1) مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص: 84 .

(2) زينب الحضيبي: اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص: 331 .

من العقل و لا من العلم يدل على أن هذه النفوس الفردية توحدت -بعد موتها- في نفس كلية واحدة، و من يزعم ذلك هو المطالب بالدليل و ليس المنكر له. لأن المنكر يكفيه أن يقول: إنني أنكره لأنني لا أراه، و ليس عندي دليل صحيح يُثبت ذلك من النقل و لا من العقل. لكن المدعي لذلك ليس لديه إلا الظن و التخمين، و الرجم بالغيب، و القول بلا علم، و أما الدليل الصحيح فلن يظفر به. و أما الأمر الثاني فهو أنه من الثابت منطقيا أن الذوات الفردية المتعددة لا تتوحد لتصبح ذاتا واحدة، لأن التعدد التام المنفصل لا يُساوي واحدا، و لا الواحد المنفصل التام يُساوي أكثر من واحد. فهل شخص واحد يمكن أن يصبح 10 أشخاص؟، و هل 10 أشخاص يمكن أن يصبحوا شخصا واحدا؟. طبعاً لا، و هذا هو منطق العقل الطبيعي الفطري، و المخالف هو المطالب بالدليل الصحيح لدعم زعمه. و عليه فإن ما يدعيه ابن رشد و أصحابه من أوهام و خيالات حول النفس الكلية الواحدة بدعوى العلم، فما هي إلا ظنون و أهواء و خرافات ليست من الشرع، و لا من العقل، و لا العلم في شيء.

ثانياً : نقد موقف ابن رشد من العقول المفارقة الأزلية:

ساير ابن رشد سلفه أرسطو و أصحابه في موقفهم من العقول المفارقة من حيث وجودها، و طبيعتها، و دورها في العالم، و علاقتها بالعقل الإنساني⁽¹⁾. فقال: إن العقول المفارقة أزلية، وهي التي تحرك الأجرام السماوية، و تتصرف في العالم بالتسيير و الإيجاد و الاختراع عن طريق إخراج ما بالقوة إلى الفعل. و الأجرام

(1) عي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 157، 158 . و مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص: 84، 133، 134 .

السماوية خاضعة لتلك العقول من جهة الطاعة والمحبة، و الامثال لأمرها بالحركة و الفهم عنها⁽¹⁾.

و يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن مقالة المشائين - و منهم ابن رشد - في العقول المفارقة هي شيء لم يقله أحد من اليهود، و لا النصارى، و لا من مشركي العرب، و هو كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب و مشركي العرب⁽²⁾.

و قوله هذا صحيح في ميزان الشرع و العقل، فقد زعم ابن رشد و أصحابه قولاً لا دليل لهم فيه من الشرع، و لا من العقل، و لا من العلم. وهو زعم يندرج في خانة الأساطير و الأوهام الأهواء، و لا يمت إلى العلم بصلة. و هو شرك صريح يقوم على القول بتعدد الآلهة المتمثلة في العقول المفارقة المزعومة.

و أشير هنا إلى أن ابن رشد و أصحابه زعموا أن الملائكة هي العقول المفارقة، كالعقل الفعال الذي هو ملك الوحي - أي جبريل -، و هي أزلية لا تموت، و لها تصرف في العالم تسييراً و إيجاداً⁽³⁾. و قوله هذا لا دليل عليه من الشرع و لا من العقل، و هو رجم بالغيب، و قول بلا علم من جهة، و تحريف للشرع، و افتراء عليه، و تلاعب به من جهة أخرى. لأن الشرع نصّ صراحة على أن الملائكة مخلوقون عبيد لله تعالى، ليسوا آلهة و لا أرباباً لهذا العالم، قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَعْدَهُ نَقِيرًا﴾ - سورة الفرقان: 2 -، و ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 130، 136، 137، 140، 142، 143، 150.

و تلخيص الحس و المحسوس، ص: 78، 81.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 9 ص: 104. و الرد على المنطقيين، ص: 102.

(3) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، ص: 331. و تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 87. و الحس

و المحسوس، ص: 81. و ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 4 ص: 259. و زينب

الخصيري: المرجع السابق، ص: 236.

﴿ مِنْ خِيفَتِهِ ﴾ - سورة الرعد : 13-، و﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ - سورة ص : 73 -، و﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَّتْنَا آسَافُؤَا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾ - سورة الزخرف : 19 - .

و أما موقفه من العقل الإنساني، فيعتقد ابن رشد أن العقول الفردية الإنسانية هي عقول فاسدة، و عندما تفارق أبدانها-بعد الموت- تلتحق بالعقل الفعال الأزلي الخالد، فتصبح أزلية مثله، و تكون عقلا كليا جوهريا أزليا خالدا واحدا لكل الإنسانية⁽¹⁾.

و قوله هذا هو أيضا زعم باطل لا دليل عليه من الشرع و لا من العقل، و ما هو إلا ظنون و تخمينات و أوهام، خرّجها على مذهبيته المشائية في الإلهيات الأرسطية. و نقدنا السابق ذكره - الخاص بالنفس الكلية- هو نفسه يُوجه إليه هنا في موقفه من العقل الكلي، فلا نعيد ذكره هنا .

و ترى الباحثة زينب محمد الخضيرى أن ابن رشد كان غامضا في موقفه من العقل الفعال، فهل هو موجود في كل فرد، أم هو مُفارق للبشرية كلها؟. و لعل أن من أسباب غموضه هو أنه قد ((لجأ إلى هذا الغموض لخطورة التصريح بمثل هذه الفكرة في بيئة سيطر عليها التعصب الديني من جانب علماء الكلام))⁽²⁾.

و أقول: أولا إن ابن رشد ثابت و معروف عنه أنه في كتبه العامة الموجهة للجُمهور لا يُفصح عن آرائه المخالفة للشرع بطريقة واضحة لا تُبس فيها، لكنه كثيرا ما يُلَمَح فيها إلى آرائه بطريقته التأويلية التحريفية. لكنه يُعلن صراحة عن

(1) زينب الخضيرى : نفس المرجع، 331 . و محمد المصباحي: الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، ص: 20، 21 . و محمد عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 91، 92 .

و الموسوعة العربية الميسرة، ج 1 ص: 16 .

(2) زينب الخضيرى . المرجع السابق، ص: 336 .

آرائه الأرسطية المخالفة للشرع في مؤلفاته الفلسفية الخاصة، فقال بأزلية العالم، و ألوهية العقول المفارقة، و نفى صفة العلم و غيرها من الصفات، و هذا أمر سبق تبيانه و توثيقه. و أما مسألة العقل الفعال فهي نفسها تندرج فيما قلناه، و قد ذكر ابن رشد صراحة بأن ذلك العقل الفعال هو من العقول المفارقة - الأزلية - المحركة للأجرام السماوية، و ليس لها تعلق بالهيوولي أصلا - و هي المادة الأرضية -، و هو مُحرك فلك القمر، و المُساهم في إيجاد الحيوانات المتناسلة على وجه الأرض⁽¹⁾. و قوله هذا موافق لما ذكره الشيخ ابن تيمية من أن أهل المنطق - و هم المشاؤون كابن رشد - يقولون: إن العقل الفعال من العقول العشرة، و هو مُبدع كل ما تحت فلك القمر⁽²⁾.

و ثانيا إن قولها بأن تعصب المتكلمين قد يكون هو الذي حال دون ابن رشد من التصريح بموقفه الحقيقي من العقل الفعال، فهو قول ضعيف و ليس هو السبب الرئيسي، لأن ابن رشد هو الذي تبنى ذلك المنهج في عرض أفكاره، فكان يُخفي كثيرا من أفكاره الأرسطية في كتبه العامة، و يُظهرها في مؤلفاته الفلسفية الخاصة. فلو كان واقعا تحت المنع و التعصب المُبالغ فيهما ما استطاع التصريح بأفكاره أصلا، في كتبه العامة و لا الخاصة. لأن مؤلفاته الخاصة هي في النهاية تخرج إلى أهل العلم، و سيطلعون عليها، و لا يُمكنه إخفاؤها .

و أما ما قالته عن تعصب علماء الكلام على ابن رشد، فالأمر كان من الجانبين، و ليس من جانب واحد فقط، فابن رشد كان شديد التعصب و الغلو في الأرسطية من جهة⁽³⁾، و شديد النقد لمخالفيه من المتكلمين من الأشاعرة و غيرهم

(1) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 142، 154 . و تلخيص الحس و المحسوس، ص: 81.

(2) ابن تيمية : مجموع الفتاوى، ج 9 صك 104 . و الرد على المنطقيين، ص: 102 .

(3) سنفصل في ذلك في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى .

في كتابه فصل المقال، و الكشف، و التهافت. فالتعصب كان من الطرفين، و كل منها تعصب على الآخر .

و أما ما ذهب إليه الباحث أحمد عبد المهيمن من أن ابن رشد لم يكن يرى أن العقل الفعال يوجد خارج النفس، و إنما هو عين العقل المادي⁽¹⁾. فهو رأي لا يصح لأمرين، أولهما إن ابن رشد -كغيره من المشائين- قالوا صراحة بأن العقل الفعال من العقول المفارقة الأزلية الخالدة المحركة للأجرام السماوية، منها العقل الفعال الذي هو مُحرك فللك ما تحت القمر و المُسير له تحريكا و إيجادا. و له اتصال بالعقل و النفس البشريتين، فعندما يُفارقان البدن-بعد الموت- يلتحقان بالعقل الفعال لتكوين النفس الكلية الأزلية الواحدة⁽²⁾. و ثانيهما هو أن المؤلف نفسه ذكر قبل قوله السابق أن ((العقل الفعال هو غير هيولاني، أي بحسب طبيعته غير مُتصل بالبدن إلا بالعرض، و انه مُفارق للبدن))⁽³⁾.

ثالثا : نقد موقف ابن رشد من طبيعيات أرسطو :

كان ابن رشد الحفيد شديد المبالغة في تعظيم فلسفة أرسطو بإلهياتها و طبيعياتها و منطقتها، له فيها ثقة لا حدود لها، و يزعم أنها برهانية يقينية، و أن

(1) أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة عند ابن رشد و ابن عربي، دار قباء، القاهرة، 200، ص: 191 .

(2) سبق توثيق ذلك .

(3) أحمد عبد المهيمن : المرجع السابق، ص: 191 .

المكونة لمادة النجوم الملتهبة هي بعينها المكونة لجسم الأرض، مع اختلاف نسبة وجودها. من ذلك أن ثلثي العناصر المكونة للأرض هي من مكونات الشمس أيضا⁽¹⁾.

و الشاهد الثاني ادعى فيه ابن رشد أن أرسطو تبين له أن العناصر الأربعة المكونة للموجودات الأرضية هي أجسام بسيطة غير مركبة، وهي: التراب، والهواء، والماء، والنار، وهي تختلف عن العناصر الخمس المكون للأجسام السماوية. و يرى ابن رشد أن القول بعنصر واحد فقط لا يؤدي إلى تفسير عملية التكوّن و الفساد، و تحولات العناصر بسبب تأثير بعضها في بعض⁽²⁾. و قوله هذا غير صحيح شرعا و لا علما، يُطله ما قلناه في انتقادنا لابن رشد في الشاهد الأول من جهة، كما أن تلك العناصر الأربعة ليست عناصر بسيطة، و إنما هي عناصر مركبة من عناصر متنوعة من جهة أخرى. علما بأن كل العناصر تنتهي في تكوينها النهائي إلى عنصر واحد هو الذرة و مكوناتها، و يحدث التنوع في العناصر بسبب التفاعل و الاختلاف في الوزن الذري كما هو معروف في علم الكيمياء و الفيزياء. و هذا خلاف ما قاله ابن رشد، و حاول أن يوهمنا به .

و أما الشاهد الثالث فمفاده أن ابن رشد ذكر أن الكواكب فيها الثابت و المتحرك، و منها الأرضي الذي هو من الثوابت. ثم زعم أن أرسطو أبطل القول

(1) عبد الحميد سماحة : في أعماق الفضاء، ص: 48، 84، 65، 66 . و روبرت أغروس، و جورج ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ص: 128 . و محمود فهمي زيدان : من نظريات العلم إلى المواقف الفلسفية، ص: 34 . و الموسوعة العربية الميسرة، ج 2 ص: 1095 .

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 160، 161 . و الآثار العلوية، ص: 15 . و زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص: 112، 114 . و محمود فهمي زيدان : المرجع السابق، ص: 14، 15 .

بأن الأرض متحركة، وبيّن أنها ثابتة بالطبع، و أعطى سبب سكونها. و بذلك انحل الشك الذي كان القدماء تحيّرُوا فيه، و امضوا أعمارهم في طلبه⁽¹⁾.

و قوله هذا غير صحيح تماما، و هو من سوء حظ ابن رشد الذي افتخر بأن أرسطو أقام الأدلة على بطلان رأي القائلين بحركة الأرض، و أثبت سكونها!! . فقد أصبح من الثابت علميا، و من حقائق العلم المعروفة، أن الكواكب و الأجرام السماوية الأخرى كلها متحركة بما فيها كوكب الأرض⁽²⁾.

و يلاحظ على ابن رشد أنه أغفل الآيات القرآنية التي فيها إشارات على حركة الأرض و الأجسام السماوية عامة من جهة، و لم يستعن بها في نقد موقف أرسطو من جهة أخرى. فحرم نفسه و قراءه من الاستفادة من كتاب الله تعالى، و ساير أرسطو في خطئه. و من تلك الآيات قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

بِالْحَقِّ يُكْوَرُ أَيْلٌ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوَرُ اللَّيْلُ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْفَعْلُ ﴾ - سورة الزمر: 5 -، و ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ - سورة يس: 40 -، و ﴿ وَرَبِّي أَلْبَابَ مَحْصَبًا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا

تَفْعَلُونَ ﴾ - سورة النمل: 88 -، و ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾ - سورة الذاريات: 47 -، فهذه الآيات نصت صراحة على حركة الشمس و القمر و فيها إشارات تدل على حركة الأرض بالتصريح و التضمن، فلو استعان بها ابن رشد لكان له فضل كبير في نقد الفكر الفلسفي و تقويمه، و تقديم البديل الشرعي له، لكن الرجل - و للأسف - ترك كتاب الله وراء ظهره، و أقبل على الأرسطية، لأن

(1) ابن رشد: تلخيص السماء و العالم، ص: 268، 272. و الأثار العلوية، حققه حماد الدين العلوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، ص: 18.

(2) عبد الحميد سماحة: المرجع السابق، ص: 25. و آن تري هوايت: النجوم، ص: 39.

هواه كان مع أرسطو و طبيعياته، و لم يكن مع الشرع، و صدق عليه قوله تعالى :
﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ ﴾ -سورة القصص: 50-!! .

و آخرها - و هو الشاهد الرابع- ذكر فيه ابن رشد أنه تبين - بناء على مقدماته النظرية- أن الجرم السماوي لا ثقيل و لا خفيف، خلاف الأرض التي هي ثقيلة بإطلاق⁽¹⁾. و قوله هذا غير صحيح، لأن الأجرام السماوية فيها الكبير جداً، و المتوسط، و الصغير، و فيها ما يزيد عن وزن الأرض آلاف المرات، التي ذكر ابن رشد أنها ثقيلة جداً. فالشمس مثلاً أكبر من الأرض وزناً ب : 330 ألف مرة⁽²⁾.

و أما المجموعة الثانية، فتتعلق ببعض ظواهر العالم العلوي و حدوث الفصول الأربعة. و تتضمن أربعة شواهد: أولها ذكر فيه ابن رشد أن سبب سخونة الشمس و سائر الكواكب أمران، هما: الحركة، و انعكاس الضوء⁽³⁾. و قد حكى ابن تيمية أن أرسطو و أتباعه يقولون: إن الشمس والقمر والكواكب لا توصف بجمارة و لا ببرودة⁽⁴⁾. و معنى كلام ابن رشد أن الشمس و سائر النجوم ليست ساخنة بذاتها، و إنما تسخن بسبب الحركة و انعكاس الضوء. و قوله هذا لا يصح شرعاً و لا علماً. فأما شرعاً فإن في القرآن الكريم آيات و صفت الشمس بأنها مشتعلة حارة مضيئة، كقوله تعالى : ﴿ وَجَعَلَ الشَّمْسُ بِرُجْمًا ﴾ -سورة نوح/ 16-، و ﴿ وَجَعَلْنَا بِرُجْمًا وَهَابِجًا ﴾ -سورة النبا/ 13- و ﴿ وَجَعَلَ فِيهَا يَرْتَجًا وَقَمَرًا مَنِيرًا ﴾ -

(1) ابن رشد: تلخيص السماء و العالم، ص: 84 . و تهافت التهافت، ص: 67، 70 .

(2) عبد الحميد سماحة: المرجع السابق، ص: 26، 51 . و آن تري هوايت: المرجع السابق، ص : 86، 87 .

(3) ابن رشد : الآثار العلوية، ص: 16 .

(4) ابن تيمية : الجواب الصحيح، ج 3 ص: 353 .

سورة الفرقان/ 61-، و عليه فإن الشمس سراج وهاج، و القمر لم يُوصف بذلك، و إنما هو مُنير فقط، و بما أن الشمس سراج وهاج فهذا يعني أنها مصدر مشتعل وقاد يتلألأ، و هذا يقتضي الحرارة المرتفعة، لأنه لا اشتعال و لا توقد و لا تَلَألُو بلا حرارة مرتفعة. و السراج في اللغة هو المصباح الزاهر المتوقد المشتعل، بسبب ما فيه من الزيت و الفتيل⁽¹⁾.

و أما علما فقد بينت الاكتشافات العلمية الحديثة أن الشمس شديدة الحرارة في سطحها و باطنها. فسطحها هائج يغلي يتفجر، و جوفها مركز لتوليد الطاقة الهائلة، و هي التي تجعلها ساخنة إلى حد عظيم جدا، فيندفع ذلك إلى السطح و خارجه. و تُقدر درجة حرارتها السطحية ب: 6 آلاف درجة مئوية، و أما باطنها فتُقدر درجة حرارته بالملايين⁽²⁾.

و الشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد ادعى أن الهالة التي تظهر حول الشمس و القمر وبعض الكواكب، هي ليست موجودة على الحقيقة، و إنما سببها الرؤية و التخيل عندما ينعكس الضوء الآتي من تلك الأجسام على الغمام، ثم إلى أبصارنا انكسارا مستويا من جميع الجهات⁽³⁾.

و قوله هذا غير صحيح، لأن الهالة- أو الإكليل- التي حول الشمس و القمر، لها وجود حقيقي تحيط بكل منهما. و هي غلاف خارجي مكوّن من الغازات، و هي في الشمس مُتوهجة تمتد إلى ملايين الكيلومترات، و سمكها أكبر

(1) انظر: ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ط1، بيروت، دارصادر، ج 2 ص: 279 .
و أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، ط4، الجزائر، دار الهدى، 1990، ص: 124، 131.
و القرطبي: تفسير القرطبي، حققه احمد البردوني، ط2، القاهرة، دار الشعب، 1372، ج 13، ص 65، ج 19 ص: 172 . و الطبري: تفسير الطبري، بيروت، دار الفكر، 1405، ج 30 ص: 4 . البيضاوي: تفسير البيضاوي، ج5 ص: 439 .

(2) عبد الحميد سماحة: في أعماق الفضاء، ص: 47، 48 .

(3) ابن رشد: الآثار العلوية، ص: 50 . و تلخيص الآثار العلوية، ص: 141 .

من قطر الشمس نفسه، و عليها ينعكس ضوء الشمس، إلى جانب إشعاعها الذاتي⁽¹⁾. فابن رشد أخطأ - في مسابرة لأرسطو - من جهتين: الأولى أنه نفى وجود الهالة أصلاً. و الثانية أن تفسيره لكيفية ظهور الهالة لم يكن صواباً .

و أما الشاهد الثالث فمفاده أن ابن رشد ادعى - مسابراً لأرسطو - أن الشهب و المذنبات و النيازك مكوّنة من بعض العناصر الأرضية الأربعة، و هي: الماء، و النار، و الهواء، و التراب. و نفى أن تكون من الكواكب لأنها ((شوهدت في قدم الدهر هي بأعيانها الكواكب الموجودة إلى الآن، لم ينخرم منها شيء. و أيضاً فإن الكواكب السيارة محدودة العدد))⁽²⁾.

و أكد على أن تلك الشهب و المذنبات و النيازك، تحدث في الأرض و ليس خارجها. و ذلك أنه عندما تسخن الأرض - بالشمس - يخرج منها بخار دخاني، فلما يصعد إلى الطبقة العليا من الهواء يكون أكثر استعداداً للالتهاب لأدنى مُحرك له. فعندما يلتهب تظهر تلك الظواهر، و تندفع النار بشدة و بسرعة كالسهم⁽³⁾.

و قوله هذا غير صحيح تماماً، لأن الأبحاث و الاكتشافات العلمية الحديثة بينت أن الشهب و النيازك و المذنبات ليست من الأرض، وإنما هي قادمة إليها من المجموعة الشمسية، و من أعماق الفضاء، مكوّنة من مواد متنوعة، كالكتل الصخرية، و المعادن، و الجليد، و الغازات المتجمدة، و الأتربة، و مصدرها الأجرام

(1) دافيد برجماني: الكون، ص: 91. و شوقي أبو خليل: الإنسان بين العلم و الدين، دار الفكر، دمشق، ص: 65. و الموسوعة العربية الميسرة، ج 1 ص: 190.

(2) ابن رشد: الآثار العلوية، ص: 17، 18.

(3) نفسه، ص: 18، 19، 24.

السماوية⁽¹⁾. و بذلك يتبين أن ما ذهب إليه ابن رشد، و انتصر فيه لرأي أرسطو ليس صحيحا، و ما هو إلا ظن و تخمين، و رجم بالغيب، و لم يثبت عند أرسطو و لا عند المشائين، فلو ثبت ما قالوه لكان صوابا .

و آخرها - و هو الشاهد الرابع من المجموعة الثانية- مفاده أن ابن رشد قال: إن سبب ظهور الفصول الأربعة هو قرب الشمس و بعدها في فلكها المائل، فلو لا ميله لم يكن ههنا فصول أربعة، و من ثم فلا نبات و لا حيوان⁽²⁾. و قوله هذا غير صحيح، لأن سبب ظهور الفصول الأربعة و الأقاليم المناخية على وجه الأرض هو حركة الأرض و دورانها حول الشمس مع ميل محورها -أي الأرض- فعندما يكون القطب الشمالي مُتجها نحو الشمس يكون الصيف في الشمال، و الشتاء في الجنوب، و يحدث العكس عندما يكون القطب الجنوبي هو المتجه نحو الشمس مقابلا لها. و قولنا هذا ثابت معروف في علمي الفلك و الجغرافيا لا يحتاج إلى توثيق .

و أما المجموعة الثالثة، فتتعلق بالرياح و السحب و الرعد و المطار، و تتضمن خمسة شواهد: أولها ذكر فيه ابن رشد أن الرياح هي أبخرة دخانية مصدرها باطن الأرض -بسبب تسخين الشمس لها- تتحرك حول الأرض. و الدليل على أنها تتولد عن البخار الدخاني الحار سرعة حركتها، لأن سرعتها

(1) أن تري هوايت : النجوم، ص: 74 . و آرثر بيزر : الأرض، ترجمة جمال الدين الأفندي، سلسلة مكتبة لايف، 1970، ص: 30 و ما بعدها . و شوقي أبو خليل : المرجع السابق، ص: 166 و ما بعدها . و عبد الحليم خضر : المنهج الإيماني في الدراسات الكونية، ط1، الدار السعودية، الرياض، 1984، ص: 191 و ما بعدها، و 206، و ما بعدها .

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 147 . و تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 160 .

و حدثها إنما توجد للحار اليابس من البخار. و قد يظهر ذلك أيضا من فعلها الذي هو التجفيف و التيبس بخلاف فعل المطر⁽¹⁾.

و قوله هذا غير صحيح في معظمه، لأن الرياح ليست أجمرة من باطن الأرض، وإنما هي هواء مُكوّن من عدة غازات تتحرك أفقيا على الأرض، بناء على قاعدتي الضغط المرتفع و المنخفض. فتتحرك من المرتفع البارد إلى المنخفض الساخن، و تكون قوتها حسب الفارق بين المنطقتين. علما بأن الشمس هي المكوّنة لهاتين المنطقتين، و هي سبب حركة الغلاف الغازي للأرض و نشاطه⁽²⁾.

و الشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد ذكر أن مجموع عدد الرياح على وجه الأرض يبلغ 11 أو 12 نوعا من الرياح، لأن النقل عن أرسطو اختلف في ذلك، فقبل 11، و قيل 12، لكن مواصلة الرصد و البحث قد يحسم ذلك⁽³⁾. و حصره للرياح بـ: 11، أو 12 نوعا غير صحيح، لأن عددها أكثر من ذلك بكثير، فقد أحصيتُ منها أكثر من 28 نوعا من الرياح، منها الدائمة، و الموسمية، و المحلية. و من تلك الرياح: التجارية، و العكسية، و القطبية، و الخماسين، و السموم، و السيروكو، و الهرمتان، و البورا⁽⁴⁾.

و أما الشاهد الثالث فمفاده أن ابن رشد يرى أن سبب استدارة الرياح حول الأرض، هو أنها تتكون من البخار الدخاني الحار، الذي عندما يصعد إلى الأعلى،

(1) ابن رشد : الآثار العلوية، ص: 33 .

(2) حسن سيد أبو العينين: أصول الجغرافيا المناخية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص: 176. و عبد الحلیم خضر : المنهج الإيماني ، ص: 15 .

(3) ابن رشد : الآثار العلوية، ص: 33 .

(4) أنظر : حسن سيد أبو العينين : نفس المرجع، ص: 192، 200، 201، 204، 205، 213، 214 و ما بعدها، و 221 و ما بعدها، و 230 و ما بعدها .

و يُصادف الطبقة الباردة من الهواء تخف حرارته و يبرد نسبيًا، فيحدث فيه ((ميل إلى أسفل، فيمتانع المبدآن المتضادان بجهة. أعني: الثقل و الخفة، فيلزم ضرورة أن تتحرك من ذلك حركة مُستديرة...))⁽¹⁾.

و تفسيره هذا غير صحيح، لأن استدارة الرياح حول الأرض سببها أمران: أولهما تحكم قاعدة الضغط المرتفع و المنخفض في حركة الرياح حول الأرض. و هذه القاعدة هي التي تتحكم في حركة الرياح الأفقية السفلية السطحية المعروفة لدينا التي تكلم عنها ابن رشد، فهذه الرياح سطحية أفقية و ليست رأسية عمودية كما ادعى ابن رشد. و عليه فهي لا تخضع للكيفية التي ذكرها ابن رشد. علما بأن الرياح هي هواء مُكوّن من عدة غازات، و ليست من البخار الدخاني الساخن الصادر من باطن الأرض كما ادعى ابن رشد، و قد سبق انتقادنا له في ذلك .

كما أنه توجد أيضا رياح رأسية الحركة تصعد من سطح الأرض إلى الأعلى حيث طبقات الجو العليا بناء على قاعدة الضغط المرتفع و المنخفض. و في هذه الطبقة -أي العليا- توجد أيضا حركة رياح أفقية أخرى للهواء تُشبه ما يحدث على سطح الأرض⁽²⁾. و بذلك يتبين أن -على كل الحالات- أن عملية حركة الرياح الأفقية السطحية، و الأفقية العلوية، و الرأسية التصاعدية، لا تتم بالطريقة التي ذكرها ابن رشد و لا بالتفسير الذي قدمه .

والأمر الثاني واضح معروف، و هو أن الأرض و غلافها الغازي و ما يجري بداخله من حركات للرياح، كل ذلك يتحرك تحركا مستديرا بحكم أن الأرض تدور حول نفسها يوميا، و حول الشمس سنويا، فمن الطبيعي جدا أن

(1) ابن رشد: الآثار العلوية، ص: 34 .

(2) حسن أبو العينين: المرجع السابق، ص: 158، 159 .

تكون للرياح حركة مستديرة حول الأرض. وهذا خلاف ما قاله ابن رشد، في تفسيره لتلك الظاهرة .

و الشاهد الرابع مفاده أن ابن رشد أرجع سبب انتظام هبوب الرياح القطبية الشمالية، و القطبية الجنوبية -من حيث أوقاتها و اتجاهاتها- إلى حركة الشمس بين مداريها الصيفي و الشتوي⁽¹⁾. و تفسيره غير صحيح، لأن هذه الرياح هي من الرياح الدائمة التي يتأثر هبوبها بالنطاقات الحرارية، و مناطق الضغط الجوي، و كل منها مرتبط بجملة الحرارة الشمس، التي هي أيضا مرتبطة بدوران الأرض حول الشمس، و ميل محورها. و مثال ذلك أنه عندما يكون الصيف في القسم الشمالي من الكرة الأرضية، تصبح المنطقة جاذبة للرياح القطبية الجنوبية حيث الضغط المرتفع إلى الضغط المنخفض في الشمال، و يحدث العكس عندما يكون الصيف في القسم الجنوبي من الكرة الأرضية. فذلك هو سبب و كيفية انتظام الرياح القطبية، و ليس ما قاله ابن رشد موافقا لما ذهب إليه أرسطو .

و أما الشاهد الأخير - و هو الخامس من المجموعة الثالثة- فمفاده أن ابن رشد أكد على أن سبب حدوث الرعد هو أنه لما يتكاثف السحاب يكون البخار الدخاني في عمق ذلك السحاب، فيخرج منه بشدة و حرارة، فيندفع إلى أسفل، أو إلى فوق، أو إلى أحد الجوانب حتى يُسمع له صوت... فبالضرورة لا يكون سبب الرعد إلا ذلك⁽²⁾ .

و قوله هذا فيه صواب و خطأ، فأما الصواب فهو أنه قد أشار إلى التقاء شحنتين مختلفتين في الخواص، واحدة باردة و الأخرى حارة. و أما الخطأ فهو قوله بأن الشحنة الساخنة هي من البخار الدخاني الصاعد من باطن الأرض. و هذا غير

(1) ابن رشد: الآثار العلوية، ص: 35 .

(2) نفس المصدر، ص: 295 .

صحيح، لأن كلا من الشحنتين السالبة و الموجبة هما من الهواء نفسه، وإنما يختلفان في درجة الحرارة و التحمل ببخار الماء، و لا دخل للبخار الدخاني أصلاً⁽¹⁾.

و يلاحظ على ابن رشد أنه - عندما تكلم عن تكوّن المطر- أهمل ما قاله القرآن الكريم، و لم يستفد منه في ذلك. و لو فعل ذلك لما وقع في ذلك الخطأ، و لفتح لنفسه و للشرع مجالاً يُمكنه من انتقاد فلسفة أرسطو من جهة، و يقدم الدليل الصحيح على التوافق الموجود بين كتاب الله المنظور- و هو القرآن- و كتابه المسطور- و هو الكون- من جهة أخرى. و أما الآيات القرآنية التي أشارت إلى جوانب من عملية تكوّن المطر- التي لم يستفد منها ابن رشد-، فمنها قوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاحٍ لَّرَوِّحٍ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴾ -سورة الحجر: 22-، و ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزِيلُ مَهَابًا مِّمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ، ثُمَّ يُجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلْقِهِ، وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَرٍ فَيُمْسِكُ بِهَا مِنَ السَّمَاءِ عَن مَّن يَسَاءُ ﴾ - سورة النور: 43 -، و ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا رُؤُوسَ سُلَيْمَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُم مَّاءً قُرَّانًا ﴾ - سورة المرسلات : 27-. و أما المجموعة الأخيرة - وهي الرابعة-، فتتعلق بمواضيع متنوعة، و تضم خمسة شواهد : الأول مفاده أن ابن رشد يرى أن أهم أسباب ملوحة البحر هو الجزء الدخاني المحترق من البخار، و((يشبه أن يكون السبب في تزايد بعض البحار على بعض في الملوحة قرب الأرض من الاحتراق، و الاستعداد ليتولد عنها ذلك البخار الدخاني أكثر، أو يكون من اجتماع السببين كليهما))، و من ((الدليل على أن الأجزاء المحترقة التي تُملح ماء البحر هوائية على الأكثر لا أرضية، الصفاء الموجود في مائه، فإن الأجزاء الأرضية مُكدّرة ضرورة))⁽²⁾.

(1) حسن أبو العينين: أصول الجغرافية المناخية، ص: 295 .

(2) ابن رشد: الآثار العلوية، ص: 30، 31 .

و تفسيره هذا غير صحيح علمياً، و لا دخل للبخار الدخاني المزعوم في ملوحة البحار من عدمها. لأن سبب ملوحتها هو وجود كلوريد الصوديوم، و كربونات الكالسيوم، و بعض الأملاح الأخرى. و أما مصادر هذا الأملاح -التي في البحار و المحيطات- فأهمها أربعة: أولها يتمثل فيما تجلبه الأنهار من أملاح و معادن و مواد عضوية إلى البحار. والثاني هو عملية التبخر التي تحدث لمياه البحار بسبب حرارة الشمس، فيصعد البخار إلى أعلى، و يبقى الملح في البحار. و ثالثها هو تحلل الكائنات العضوية النباتية و الحيوانية الميتة التي تعيش في البحار. و آخرها- أي المصدر الرابع- فيتمثل في أملاح النشأة الأولى عندما تكوّنت البحار. و ذلك أن القشرة الأرضية عندما كانت مُنصهرة، و تفاعلت مع الأمطار المتهاطلة- عبر عصور الأرض الأولى- كانت الحياة- مع ارتفاع درجة الحرارة- أكثر قابلية لإذابة الأملاح، و تنشيط التفاعلات الكيميائية، فكانت مياه البحار مُشبعة بالأملاح عند النشأة الأولى⁽¹⁾.

والشاهد الثاني مفاده أن ابن رشد ادعى أن الضوء يحدث في غير زمان، و أن الإضاءة ليست حاصلة في زمان⁽²⁾. و قوله هذا غير صحيح، وهو خطأ فيزيائي واضح، لأن الضوء مخلوق، و كل مخلوق بالضرورة له زمان، مهما كانت سرعته عالية أو منخفضة. لذا فمن المعروف في علم الفيزياء الحديثة، أن الضوء نوع من أنواع الطاقة، له سرعة تختلف باختلاف الوسط الذي يكون فيه، و تُقدر سرعته بنحو: 300 ألف / كم في الثانية⁽³⁾.

(1) حسن أبو العينين: جغرافية البحار و المحيطات، ط6، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، 1982، ص: 165، 168. و جمال الدين أفندي: طبيعيات البحر و ظواهره، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960، ص: 50، 51، 52، 53.

(2) ابن رشد: رسالة النفس، ص: 12.

(3) الموسوعة العربية الميسرة، ج 2 ص: 1144.

والشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد يرى أن ((الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة، و النار إلى فوق، و الصفتان متضادتان. فأمر معروف بنفسه، و المكابرة في ذلك قحة))⁽¹⁾. و يرى أيضا- موافقا لأرسطو- أن الثقل هو المتحكم في حركة الأجسام صعودا و هبوطا. و بمعنى آخر أن سرعة سقوط الأجسام تتناسب مع أوزانها، فالجسم الثقيل أسرع في السقوط من الجسم الأخف منه⁽²⁾.

و قوله هذا غير صحيح، أثبت التجارب بطلانه، فبالنسبة لقوله بأن الحجر يتحرك إلى أسفل لصفة مخلوقة فيه، فهو تفسير غير مقبول علميا، لأن السبب في ذلك هو قوة الجاذبية التي تُعرف بقانون الجاذبية العام⁽³⁾.

و أما موقفه من سرعة سقوط الأجسام، فهو تابع فيه لأرسطو، مع أن بعض علماء المسلمين- خلال العصر الإسلامي- أثبتوا بالتجربة خطأ رأي أرسطو و أصحابه، و برهنوا أن تسارع الجسمين يختلف باختلاف الكثافة، و ليس باختلاف الوزن)). فكان لهم الفضل في إثبات ذلك قبل الفيزيائي الإيطالي غاليليو (ت 1642م) بشمانية قرون أو أكثر. لكن الأوروبيين ظلوا يعتقدون بما قاله أرسطو إلى أن جاء غاليليو و أثبت بالتجارب خطأ رأي أرسطو، و بين أن الأجسام الثقيلة و الخفيفة تسقط بسرعة واحدة دون اعتبار لكتلتها، إذا أستبعدت مقاومة الهواء لها⁽⁴⁾.

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 305 .

(2) زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص: 53 و ما بعدها . و عبد الله الدفاع: العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية، دار الرسالة، بيروت، ص: 68 .

(3) عبد الحميد سماحة: في أعماق الفضاء، ص: 36 .

(4) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم و الفلسفة، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 94 .
و زينب عفيفي: المرجع السابق، ص: 53 و ما بعدها .

و بناء على ما ذكره الباحث عمر فروخ من أن المسلمين أثبتوا بالتجربة خطأ أرسطو قبل غاليليو المتوفى سنة 1642م/1052هجرية، بثمانية قرون أو أكثر⁽¹⁾، و ابن رشد المتوفى سنة 595ه/1198م، يكون المسلمون قد أثبتوا ذلك قبل وفاة ابن رشد بأكثر من 330 سنة. مما يعني أن ابن رشد كان على علم بتلك التجارب التي أبطلت ما قال به أرسطو، لكنه أهملها و ظل متمسكا برأي سلفه أرسطو تعصبا له !! اللهم إلا أن يقال : إنه لم يكن على علم بتلك التجارب. و هذا مُستبعد جدا جدا، بحكم أن ابن رشد كان واسع الإطلاع على طبيعيات عصره عامة و الأرسطية خاصة، بدليل كثرة مؤلفاته الفلسفية، و الله أعلم بالصواب .

و أما الشاهد الرابع، فمفاده أن ابن رشد ذكر أن سبب الزلازل معروف، و هو البخار الدخاني الحار الذي يبقى في باطن الأرض، فالذي يخرج منه يُسبب الرياح، و الذي يبقى في باطن الأرض يُسبب الزلازل. لذا فإنه باضطرار لا ((يكون سبب الزلزلة سواه))⁽²⁾.

و تفسيره هذا غير صحيح -رغم تأكيده على صحته-، لأن الزلازل لها أسباب كثيرة، منها: حدوث إنكسارات و تصدعات في بعض أجزاء القشرة الأرضية. و وقوع إنزلاقات الصخور بعضها فوق بعض. و حدوث ثورات البراكين، و انهيار سقوف الكهوف الباطنية⁽³⁾.

و آخرها- و هو الشاهد الخامس من المجموعة الرابعة- مفاده أن ابن رشد قال : ((و الدم حتى يتغير في اللحم لحما، و في العظم عظما))⁽⁴⁾. و قوله هذا غير

(1) عمر فروخ: نفسه، ص: 94 .

(2) ابن رشد : الآثار العلوية، ص: 43 .

(3) الموسوعة العربية الميسرة، ج 1 ص: 925 .

(4) ابن رشد: جوامع الكون و الفساد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1991 ص: 10.

علمي، و لا يصح بذلك اللفظ، لأن الدم لا يتحوّل لحما و لا عظما، وإنما هو يُغذي الجسم و يُنقيه و يُدافع عنه، فيدخل الأكسجين إلى الجسم، و يُخرج ثاني أكسيد الكربون عن طريق الرئتين. و يُغذي الجسم بامتصاص الغذاء من جدار الأمعاء، و يتولى محاربة الجراثيم بكرياته البيضاء⁽¹⁾.

كانت تلك الشواهد -حسب مجموعاتها الأربع- نماذج متنوعة من مواقف ابن رشد من طبيعيات أرسطو، و الانتقادات الموجهة إليه فيما قاله فيها، و لمبالغته في تعظيمها و ثقته فيها، و الانتصار لها. فما رأي الباحثين المعاصرين من الطبيعيات التي انتصر لها ابن رشد؟، و هل ظلمناه في انتقاداتنا له بمعطيات الشرع و العلم الحديث؟.

أذكر منهم ثلاثة باحثين: أولهم محمد عاطف العراقي، ذكر أنه ((إذا كان العلم الحديث لا يُوافق على أكثر الآراء التي قال بها ابن رشد، فإن هذا لا يقلل من شأنه. إذ أن العلم تراكمات، و لا يصح أن نتوقع من مفكر عاش في القرن الثاني عشر الميلادي أن يتوصل إلى نتائج العلم في القرن العشرين))⁽²⁾.

و ثانيهم الباحثة زينب عفيفي، إنها ذكرت أن أكثر آراء ابن رشد في مجال الطبيعة، و العناصر الأربعة، و المادة و الحركة، و الفلك و الحيوان، قد ((حضنها العلم الحديث بتقنياته و أساليبه ... لكن متى كانت مكونات التراث و الحضارة تُقاس بمقياس الحداثة و التطور؟. إنها تُقاس بمقياس زمانها، و وقت حدوثها، و لذلك كانت قيمتها خالدة خلود فكر أصحابها))⁽³⁾.

(1) الموسوعة العربية الميسرة، ج 1 ص: 801، ج 2 ص: 1898.

(2) زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، تصدير محمد عاطف العراقي، ص: 16.

(3) نفس المرجع، ص: 20.

و آخرهم- و هو الثالث - الباحث محمد عابد الجابري، إنه ذكر أن ابن رشد -في اجتهاده الفلسفي- كان يعتمد على العلم، و هو علم عصره بالطبع⁽¹⁾.

و تعقيا عليهم أقول: نعم إن لابن رشد بعض العذر فيما وقع فيه من أخطاء تتعلق بطبيعيات أرسطو، لكنه يبقى مسؤولا مسؤولة كبيرة عن أخطائه من جهة، و ثقل من شأنه كثيرا من جهة أخرى. لأنه أولا : لم يلتزم - في موقفه من فلسفة أرسطو- بالمنهج العلمي الصحيح الذي يقوم أساسا على النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، فلو اعتمد على ذلك ما كانت أكثر آرائه في الطبيعيات خاطئة ؛ لأن كثرة الأخطاء و قلة الصواب هو مؤشر صحيح على انحراف منهجه العلمي. مما يعني أن ابن رشد أقام منهجه العلمي على الظنون و التخمينات، و الأهواء و الاحتمالات، أكثر مما أقامه على الأدلة القوية، و البراهين الدامغة، و البينات الملموسة الواضحة. و هذا خلاف ما كان يدعيه ابن رشد من أنه و أصحابه هم أهل البرهان و اليقين، و غيرهم من الجمهور و أهل الجدل. فلو كان حقا كما زعم ما كانت معظم فلسفته الطبيعية غير صحيحة .

و ثانيا إن طائفة من أخطائه العلمية سببها مبالغته في تعظيم فلسفة أرسطو و تعصبه لها، و الانتصار لها بحق و بغير حق، و الزعم بأن نظره -أي أرسطو- هو فوق نظر جميع الناس. فأوقعه هذا الغلو في أخطاء فاحشة كان في مقدوره تجنبها لو نظر إليها نظرة علمية موضوعية من كل جوانبها، دون خلفية أرسطوية متعصبة. من ذلك متباعته لأرسطو في قوله بأزليته العالم و أبديته، و زعمه بأن الدماغ لا دخل له في التعقل، و قوله بأن المرأة لا دخل لها في نوع الجنين⁽²⁾. فلو احتكم في

(1) الجابري: ابن رشد، ص : 189 .

(2) سبق توثيق ذلك، و أما بالنسبة لدور الدماغ فستتكلم عنه في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

هذه القضايا - و غيرها- إلى الشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، و تجاوز أرسطو و لم يتعصب له، ما وقع في تلك الأخطاء، و غيرها كثير .

و ثالثاً إن قسماً من أخطاء ابن رشد في الطبيعيات كان من الممكن التحقق من خطئها في زمانه من دون الاستعانة بمكتشفات العلم الحديث، لذا فلا يصح تعميم ما قاله عاطف العراقي من أنه لا يصح أن نتوقع من مفكر عاش في القرن 12م، أن يتوصل إلى نتائج العلم في القرن العشرين. فهذا التعميم على كل أخطاء ابن رشد في الطبيعيات هو مغالطة و تدليس. و الدليل على ذلك أنه كان في مقدور ابن رشد أن يصل إلى أدلة قوية تُبطل مزاعم أرسطو في أن الدماغ لا دخل له في عملية التعقل. و قد خالفه في ذلك أطباء مُتخصصون، و قد ردوا عليه بأدلة قوية⁽¹⁾. و منها أيضاً قوله في سقوط الأجسام، فكان في مقدور ابن رشد التحقق من ذلك، بدليل أن بعض علماء المسلمين أثبتوا بالتجربة خطأ أرسطو، ثم جاء غاليلو و أثبت ذلك بالتجربة في القرن 17م، و هذا كله قبل مكتشفات العلم الحديث، لأن تلك التجارب ما كانت تحتاج إلى وسائل العلم الحديثة المتطورة. لكن ابن رشد أهمل التجربة، و ما أخذ بتجربة من سبقه، و اكتفى بمتابعته لسلفه أرسطو .

و رابعاً إن طائفة من أخطائه كان في مقدوره تجنّبها و مخالفة أرسطو فيها، لو التزم بما قاله الشرع الحكيم من دون أي تحريف له. فيكون له بذلك شرف الاجتهاد، و إتباع الشرع، و قول الصواب. لكنه لم يفعل ذلك، و خالف الشرع، و أخطأ فيما قال به. من ذلك أنه قال بأزلية العالم و أبديته، و اختلاف مادة الأجرام السماوية عن مادة العالم الأرضي. و قال: إن الشمس ليست ساخنة بذاتها، و أن الأرض لا تتحرك، و أن المرأة لا دخل لها في تكوّن نوع الجنين. فهذه الأقاويل أخطأ فيها ابن رشد، و خالف فيها الشرع مخالفة واضحة. فلو أخذ بالشرع ما وقع

(1) عن ذلك أنظر الفصل الخامس .

في تلك الأخطاء، التي جاء العلم الحديث و أثبت خطأها من جهة، و وافق الشرع فيما قاله من جهة أخرى. فهو- بموقفه هذا من الشرع- غير معذور، و مسؤول مسؤولة كبيرة شرعا و عقلا .

و خامسا إنه من المغالطة القول بأن نقد أي فكر يجب أن يكون بمقياس عصره فقط. فهذا زعم باطل، و الصواب هو أن ننقد أي فكر كان بالاحتكام إلى الحقيقة وحدها، من دون حصر لها بزمان و لا بمكان، و الشرط الوحيد فيها هو أن نحتكم إلى الحقائق لا إلى الظنون و التخمينات و الاحتمالات، على أن نأخذ تلك الحقائق من النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح. و عليه فإنه من حقنا أن ننقد أي فكر - قديما كان أو حديثا - بالاحتكام إلى تلك المصادر المعرفية التي منها العلم الحديث. و ابن رشد نفسه كان - في انتصاره للأرسطية- يحتكم إلى علم عصره⁽¹⁾، فمن حقنا نحن أيضا أن ننقده بالاحتكام إلى علوم عصرنا. علما بأن ابن رشد لم يكن يحتكم في كل مواقفه إلى علوم عصره، و إنما كان يحتكم أساسا إلى الفلسفة الأرسطية، فما وافقها قبله، و ما خالفها رفضه، و ما عارضها من الشرع حرّفه أو أغفله و سكت عنه .

و سادسا إنه من حقنا أن نتشدد في انتقادنا لابن رشد، و محاسبته حسابا عسيرا، لأنه كان كثير الدعاوى و التعالم، و المبالغات و الاعتداد بالنفس، و التعالي على أهل العلم من غير الفلاسفة، و الحقهم بالجمهور و أهل الجدل. و جعل نفسه و أصحابه المشائين، من أهل البرهان و اليقين خصهم الله بالرسوخ في العلم. لذا وجدناه يصدر أحكاما كثيرة يزعم أنها صحيحة بالضرورة و الوجود، و هي في الحقيقة ما هي إلا ظنون و تخمينات و احتمالات مُخالفة للشرع و العقل و العلم. فرجل هذا حاله لا يصح السكوت عنه، و لا مسابته في دعاويه العريضة، و الاعتذار له و تدليله .

(1) أنظر مثلا : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 128، 130 .

علما بأن المبالغة في الاعتذار لابن رشد و تدليله، و السكوت عن أخطائه و تبريرها، و عدم لومه و تحميله مسؤولية ما قام به، هو في الحقيقة جريمة في حق الشرع، و العقل، و العلم، لا يصح السكوت عنها أبدا. فلا بد من عرض فكره على ميزان النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، لتمييز صحيحه من سقيمه، ليأخذ صاحبه مكانه الحقيقي المناسب له، بلا إفراط و لا تفريط، و بلا تضخيم و لا تقزيم. و بذلك لا نظلم الرجل، و لا نحرمه حقه، و لا نتعصب له و لا نحكم عليه إلا بالحق، و لا نُدلِّله و نبالغ في مدحه و الثناء عليه بما لا يستحقه .

و في ختام هذا الفصل - و هو الرابع - أؤكد على أمرين هامين جدا، أولهما هو أن ابن رشد أغفل الشرع إغفالا كبيرا، و قرر ما يخالفه في موقفه من النفوس و العقول، و طبيعيات أرسطو. فحرم نفسه و قراءه و الفكر الفلسفي من كنوز الشرع و حقائقه، خاصة فيما يتعلق بالطبيعيات، فالشرع مملوء بها، فمنها ما يتعلق بأصل العالم و علم الفلك، و منها ما يخص الجيولوجيا و التاريخ الطبيعي للكون، و منها ما يتعلق بعلم الأجنة و البحار؛ و هذا المجال ألف فيه المختصون و غيرهم، مصنفات كثيرة جدا. لكننا لا نعني بذلك أن ابن رشد أغفل الشرع تماما، وإنما نعني أنه أغفله إغفالا كبيرا، و خالفه كثيرا، و لم يرجع إليه إلا قليلا، لأن مذهبيته الأرسطية كانت مُسيطرَة عليه بغلو و تعصب، فحالت دونه من الاستفادة الصحيحة و الكاملة من الشرع الخفيف، و لا من العقل الفطري الصريح .

و الأمر الثاني هو أن ابن رشد-بتبنيه لطبيعيات أرسطو و انتصاره لها- يكون قد ساهم بقوة في الترويج لأباطيلها و أخطائها الكثيرة باسم البرهان و اليقين و المنطق، على حساب المنهج العلمي الصحيح، و الحقيقة العلمية التي يشهد لها الشرع الحكيم و العقل الصريح. فكان من آثار ذلك أنه ساهم في تكريس طبيعيات أرسطو و هيمنتها على العقل الإنساني قرونا عديدة، لم يتخلص منها إلا في العصر الحديث، فكان ضررها أكثر من نفعها بفارق كبير جدا .

الفصل الخامس

نقد موقف ابن رشد من البرهان الأرسطي و مكانة صاحبه العلمية

أولاً: نقد موقف ابن رشد من دعوى برهانية فلسفة أرسطو .

ثانياً: نقد موقف ابن رشد من المنطق الصوري.

ثالثاً: نقد موقف ابن رشد من الجدل و الاستقراء و قياس التمثيل.

رابعاً: نقد موقف ابن رشد من مكانة أرسطو العلمية .

الفصل الخامس

نقد موقف ابن رشد من البرهان الأرسطي و مكانة صاحبه العلمية

اتخذ أبو الوليد بن رشد الحفيد مواقف متطرفة تتعلق بمدى برهانية الفلسفة الأرسطية، و صحة منطقتها الصوري، و طرق الاستدلال الأخرى، و مكانة أرسطو العلمية في نظره هو- أي ابن رشد-. فانتقدناه في موقفه من ذلك، و رددنا عليه بكل طاقتنا. فما تفاصيل ذلك؟ .

أولاً: نقد موقف ابن رشد من دعوى برهانية فلسفة أرسطو :

يُقصد بالبرهان في اللغة العربية: الحجة الظاهرة الفاصلة⁽¹⁾. و معناه في الشرع هو: الحجة و الدليل، و هو أوكد الأدلة، و يقتضي الصدق أبدا لا محالة⁽²⁾. و معناه في الاصطلاح الفلسفي هو: ((القياس المؤلف من اليقينيّات سواء كانت ابتداء و هي الضروريات، أو بواسطة و هي النظريات، و الحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر))⁽³⁾. فالبرهان هو الحجة القاطعة اليقينية، فهل فلسفة أرسطو و أصحابه برهانية؟، و ما هو موقف ابن رشد من ذلك؟.

نعم إنه يدعي أن تلك الفلسفة برهانية يقينية، لأن أهلها- أرسطو و أصحابه- هم أهل صناعة البرهان الذين خصّهم الله بعلمه، و قرن شهادتهم في القرآن بشاهدته سبحانه، و شهادة ملائكته أيضا. و هم البرهانيون بالطبع أهل اليقين و صناعة الحكمة و التأويل اليقيني. في كتبهم تُوجد الأقاويل البرهانية، خاصة في

(1) عي بن هادية: القاموس الجديد، ط7، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991، ص: 147.

(2) الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن، ص: 111. و ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث و الأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، ج 1 ص: 310.

(3) الشريف الجرجاني: التعريفات، دار العلمية، بيروت، 1995، ص: 44.

مؤلفات أرسطو، الذي برهانه هو الحق المبين. و قد بلغت فلسفتهم حد الاكتمال-
زمن ابن رشد- حتى أصبح من الممكن تعليمها بطريقة برهانية كالرياضات⁽¹⁾.

تلك هي بعض مزاعم ابن رشد في دعوى برهانية الفلسفة المشائية عامة،
و الأرسطية خاصة. و ردا عليه أقول: أولا إن من أقوال ابن رشد شواهد كثيرة
تنقض مزاعمه ببرهانية تلك الفلسفة و يقينيتها، و ثبت أن منها قسما كبيرا جدا،
لا يمت إلى البرهان واليقين بصلة، و ما هو إلا ظنون و تخمينات و احتمالات .
و بعضها يندرج في الخرافات و الأساطير، و ليس هو من العلم في شيء. علما بأن
كل انتقاداتنا السابقة لفكره هي أدلة دامغة على بطلان دعوى برهانية تلك الفلسفة
و أما الشواهد التي أشرنا إليها، فمنها أن ابن رشد زعم أن العقول المفارقة
(حياة مُلتذذة و مغبوبة بذاتها، و أن الأول فيها- أي الله - هو الحي الذي لا حياة
أتم من حياته، و لا لذة أعظم من لذته. و ذلك أنه المغبوط بذاته فقط، و غيره إنما
حصلت له الغبطة و السرور به ... فإن كل واحد منها-أي العقول المفارقة- ما
عدا الأول مُلتذذ بذاته فقط و المغبوط بها. و لأن إدراكه أشرف الإدراكات فلذته
أعظم اللذات، و هو إن اشترك مع سائرها في كونها مُلتذذة دائما، فلذتها تلك إنما
صار لها الدوام به، و لذته هو بذاته. و كذلك أيضا سائر المعاني المشتركة، إنما هي
له بذاته و لها به⁽²⁾.

و كلامه هذا لا برهان له فيه و لا يقين أبدا، لأنه تكلم في موضوع لا يمكنه
إدراكه و لا معرفته بعقله، و لا بعلمه، و لا بجواسه، إلا بالشرع، و بما أن الشرع لم

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 75، 114، 173. و تهافت الفلاسفة، ص: 71.

144، 220. و فصل المقال، ص: 118. و فرج أنطون: ابن رشد و فلسفته، ص: 88.

و الجابري: ابن رشد، ص: 118.

(2) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 147-148.

إيجادا و تسييرا و إعداما⁽¹⁾. و قوله هذا هو ترديد لمزاعم أرسطو و أصحابه، لا دليل له عليه من الشرع، و لا من العقل، و لا من العلم، و هو يندرج في الأوهام و الظنون و الأساطير، و لا يمتُ إلى البرهان و اليقين بصلة أصلا، و لا هو من الموضوعية و العلم في شيء. و من يقول بذلك فيكون قد داس على العقل، و ارتقى في أحضان الظنون و الأساطير، و الرجم بالغيب، و القول على الله بلا علم، و يكون من الذين وصفهم الله تعالى بأنهم ﴿لَنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ - سورة النجم: 23 -، فلا برهان و لا يقين، و إنما هي أهواء و ظنون!!.

و الشاهد الرابع مفاده أن ابن رشد قال بوجود دوام الفاعلية في أفعال الله تعالى، المعروفة بمجاذب لا أول لها، بدعوى أنه بما أن الله أزلي لا ابتداء له و لا انتهاء، و جب أن تكون أفعاله لا ابتداء لها أيضا، و من ثم فالعالم أزلي⁽²⁾. و قوله هذا هو مجرد احتمال ممكن يتعلق بأفعال الله تعالى، لا يصح التأكيد على وجوبه و لزومه، لأن التأكيد على ذلك هو رجم بالغيب، و قول على الله بلا علم. لأن الله بما أنه حي لا يموت، و فعال لما يريد، و خالق كل شيء، و يخلق ما يشاء و يختار، فهو سبحانه لا يجب عليه شيء، و لا يستطيع إي إنسان أن يزعم بأن أفعال الله خاضعة لدوام الفاعلية من عدمها. و عليه فإن هذا الأمر لا يمكن التأكد منه و الجزم به، إلا عن طريق الوحي فقط، و بما أن ابن رشد و أصحابه قالوا بوجود دوام الفاعلية و لزومها لأفعال الله تعالى من دون دليل شرعي، فهو زعم باطل، و قول على الله بلا علم، و رجم بالغيب، لا دليل على إثباته من الشرع و لا من العقل، لأنه ليس في إمكان العقل الجزم بذلك. و إنما هو في مقدوره - أي

(1) سبق توثيق ذلك مرارا.

(2) سبق الرد عليه في الفصل الثاني.

العقل - أن يفترض جملة احتمالات نظرية لا تثبت إلا بدليل شرعي. وهذا أمر سبق أن ناقشناه و فصلناه في الفصل الثاني و بينا بطلان رأي ابن رشد و أصحابه. فأين البرهان و اليقين المزعومان؟.

و الشاهد الخامس مفاده أن ابن رشد زعم أنه تبين أن الأجرام السماوية لا ثقيلة و لا خفيفة⁽¹⁾. و قوله هذا سبق إبطاله في الفصل الرابع، مما يعني أنه زعم لم يتم على برهان و لا دليل صحيح، وإنما أقامه على مقدمات نظرية ظنية احتمالية، ادعى من خلالها أنه تبين منها ما زعمه. فشتان بين البرهان و الظن، و بين الحقيقة و الوهم، فالرجل أقام زعمه على الظن و الوهم لا على البرهان و اليقين.

و الشاهد السادس مفاده أن ابن رشد عندما أنكر أن تكون المذنبات و الشهب من الأجرام السماوية، و أرجع أصلها إلى بعض العناصر الأرضية الأربعة المعروفة، قال: ((فليس لقائل أن يقول: إنها أحد الكواكب الثابتة و السيارة، لأن الكواكب التي شوهدت في قديم الدهر هي بأعيانها الكواكب الموجودة إلى الآن، لم ينخرم منها شيء))⁽²⁾.

و قوله هذا غير صحيح علمياً، و قد سبق بيانه في الفصل الرابع، لكن الذي يهمنا هنا هو طريقة استدلاله على ما قاله. فهو هنا لم يعتمد على دليل صحيح، و لا على برهان أقامه على دليل محسوس، و إنما علله برأي ظني ضعيف جداً، و لم يكن الإنسان - في زمانه - يستطيع التأكد من أن الأجرام السماوية لم تفقد من مكوناتها شيئاً طول عمرها المديد. و من ثم لا يصح القطع بما زعمه ابن رشد بأن تلك الأجرام لم تفقد شيئاً من مكوناتها. و إذا كان الإنسان بجواسه المجردة لا يستطيع أن يحس و يشعر بالتناقص الذي يحدث في المعادن الثمينة التي يستعملها

(1) ابن رشد : تلخيص السماء و العالم، ص: 84.

(2) ابن رشد : الآثار العلوية، ص: 18.

و هي بين يديه، فأنى له أن يُدرك ما يحدث في الأجرام السماوية من تناقص أو عدمه، أو يزعم بأنه لم ينخرم منها شيء على حد زعم ابن رشد!. فالرأي الذي قال به ابن رشد ليس برهانا و لا يقينا، وإنما هو ظن و تخمين و احتمال، ثبت بطلانه علميا في العصر الحديث.

و الشاهد السابع مفاده أن ابن رشد قال بأزلية العالم و أبديته موافقة لأرسطو و أصحابه، حتى أنه قال: ((إنه قد تبين من الأقاويل السالفة كلها أن السماء ليست بكائنة-أي مخلوقة- و لا فاسدة، و لا يمكن أن تفسد كما قال قوم، لكنها دائمة لا مبدأ لها زمانيا و لا مُنتهى، بل هي علة الزمان و المحيطة به)). و قال أيضا: ((و تبين مما ذكرناه من المقاييس و البراهين على أنها-أي السماء- غير كائنة-أي غير مخلوقة- و لا فاسدة، و لا قابلة للانفعال و الاستحالة-أي التحول-، إنه لا يلحقها في الحركة المحسوسة لها نصب و لا تعب، من أجل أنه ليس فيها مبدأ حركة مُخالفة للحركة الطبيعية التي فيها))⁽¹⁾.

و قوله هذا غير صحيح، و باطل شرعا و علما، و قد سبق إبطاله في الفصلين الثاني و الرابع. لكن الذي يهمنا هنا هو طريقته غير العلمية في الاستدلال، أنه أصدر حكما قطعيا زعم فيه أنه برهن عليه، و أقام الدليل القطعي على صحته. و هذا ليس من الموضوعية، و لا من العلم في شيء، و لا يمت إلى البرهان العلمي بصلة، لأنه تكلم في أمر غيبي لا يمكن إدراكه، و لم يُقم عليه دليلا صحيحا و لا برهانا قطعيا، و إنما اعتمد على الظن و التخمين انطلاقا من خلفيته الأرسطية التي كانت توجهه، حتى أن سمح لنفسه باتخاذ موقف مُخالف للشرع من دون دليل قطعي من العقل و لا من العلم. فتحول الظن عنده برهانا قطعيا، و أصبح هو من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ

(1) ابن رشد : تلخيص السماء و العالم، ص: 188، 189.

وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْفُتُورُ ﴿٢٣﴾ - سورة النجم: 23 - إنه لم يحترم الشرع و لا العقل و لا العلم، فأين البرهان المزعوم؟! .

و الشاهد الثامن مفاده أن ابن رشد كانت له مواقف أكد على صحتها و قيام الدليل على صدقها من دون دليل صحيح، و لا برهان قطعي. فمن ذلك أنه ذكر أن أرسطو أثبت أن الأرض ثابتة لا تتحرك، و أبطل رأي القائلين بحركتها، و بين أنها ساكنة بالطبع في الوسط. و بذلك حلّ الشك الذي حير القدماء، و أفنوا أعمارهم في طلبه⁽¹⁾.

و قوله هذا غير صحيح، و قد سبق إبطاله في الفصل الرابع، لكن الذي يهمننا هنا هو أن الرجل لم يكن علميا في طريقته الاستدلالية، لأنه أكد على ما ذهب إليه من دون برهان قطعي، و إنما اعتمد على الظن و التخمين و الترجيح، و النظرة السطحية الظاهرية لحركة الشمس، و أغفل النصوص الشرعية التي تُشير إلى حركة الأرض من جهة، و أهمل آراء القائلين بحركة الأرض من جهة ثانية، و افتخر بما قاله سلفه أرسطو من جهة ثالثة، و زعم أنه حلّ الشك الذي حير القدماء. لكن رأيه هذا غير صحيح، فنحن نعلم أن الأرض متحركة بدليل الشرع و العقل و العلم، فأين الأدلة الصحيحة التي أقامها أرسطو على صحة رأيه؟، و أين دعوى برهانية الفلسفة الأرسطية؟.

و أما الشاهد الأخير - و هو السابع - فمفاده أن لابن رشد أقوالا و مواقف فلسفية استخدم فيها الظن و الترجيح و الاحتمال، و هذا ينقض عليه زعمه دعوى برهانية الفلسفة الأرسطية المشائية التي يؤمن بها. فمن ذلك قوله: إن الفلاسفة يزعمون كذا و كذا. و يظهر أنه ليس جسما محمولا و لا حاملا. و لعله ينفذ إذا كان عسر الولادة. و يشبه أن تكون لعله في لونها. و هذا أحد ما يمكن أن يُظن به

(1) ابن رشد : تلخيص السماء و العالم، ص: 268.

أنه سبب حركة هذا الجرم. و ((مثال ما ذكر أن في بعض بلاد الروم ثم نهرين متقابلين، إذا شربت الغنم من أحدهما ولدت خرافا بيضاء، وإذا شربت من الآخر ولدت خرافا سود))⁽¹⁾. فهذا الرجل أمره غريب، إنه ذكر هذه الخرافة بعبارة ((ما ذكر))، من دون أي إنكار واضح صريح لها، ولا تعقيب عليها، وكأنه يميل إلى تصديقها أو الاستئناس بها. فأين حكاية اليقين المزعوم؟!.

و ثانيا إن في أقوال أرسطو و مواقفه الفلسفية شواهد كثيرة تنقض دعوى ابن رشد برهانية الفلسفة الأرسطية و يقينيتها. فمن تلك الشواهد أن لأرسطو أقوالا لم يقطع فيها بحكم و لا بتقرير و لا برأي، استخدم فيها عبارات لا تفيد يقينا و لا برهانا قطعيا، وإنما تفيد الظن و التخمين، و الترجيح و الاحتمال. كقوله: ((إننا نظن أننا نتحدث عن جواهر الأشياء المحسوسة ... غير أن تفسيرنا للطريقة التي بها تكون جواهر للأشياء المحسوسة هو كلام فارغ ...))، و قوله: ((في حين أن الفلسفة تزعم أنها معرفة))، و ((أما النار فيشبه أن تكون في موضعها...))، و ((إننا لم نثبت من الوقائع بما فيه الكفاية))⁽²⁾.

و الشاهد الثاني مفاده أن أرسطو زعم أن الله معشوق للعقول المفارقة، و هي عاشقة له، و العشق علة الحركة في العالم بأسره، فالله ليس علة فاعلة له، و إنما هو معشوق للعقول المفارقة التي حرّكها العشق⁽³⁾. و قوله هذا زعم باطل، ليس له فيه دليل و لا برهان، إلا الظن و التخمين و الهديان و إتباع الهوى. و زعمه هذا

(1) ابن رشد : تهافت التهافت، ص: 69، 102، 147. و تلخيص السماء و العالم، ص: 189، 190. و رسائل ابن رشد الطبية، ص: 366، 409. و الآثار العلوية، ص: 21. و تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 127.

(2) أرسطو: مقالة الألفا الكبرى، ملحقة بكتاب مدخل على الميتافيزيقا، ص: 282. و مقالة الجيما، ص: 318. و الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص: 46.

(3) سبق توثيق ذلك.

لا يمكن التأكد منه يقينا إلا عن طريق الشرع وحده، وبما أن أرسطو لا يعرف شرعا ولا وحيًا إلهيًا، فمن أين جاء بخرافة العشق والمعشوق؟! وبما أن الشرع بين أيدينا وليس فيه تلك الخرافة، دلّ كل ذلك على أن ما زعمه أرسطو وأصحابه هو ظن وخيال، بل هو خرافة، ولا يمتُ إلى البرهان واليقين بصلة، ولا هو من العلم والموضوعية في شيء.

و الشاهد الثالث مفاده أن أرسطو أكد على ضرورة القول بأزلية الزمان بقوله: ((فواجب ضرورة أن يكون الزمان سرمدًا))، ومن لم يقل بأزلية الحركة فقوله بالتحريف أشبه⁽¹⁾. وقوله هذا غير صحيح، ويتضمن أربعة أخطاء، أولها قوله بأزلية الزمان، وهو زعم باطل شرعا وعلما، وقد سبق أن بيناه. وثانيها قوله إن أزلية الزمان واجبة بالضرورة، فهذا حكم غير علمي تماما، وإنما هو ظن وتخمين لم يُقمه على برهان ولا على يقين. وثالثها إنه زعم بأن الحركة أزلية، وهذا باطل شرعا وعلما، لأن العالم كله بزمانه ومكانه ومادته مخلوق لله تعالى. والخطأ الرابع إنه وصف من لم يقل بأزلية الحركة بأن قوله بالتحريف أشبه. وهذا وصف لا يصح وغير علمي، وعكسه هو الصحيح، بمعنى أن قول أرسطو هو ظن وتخمين، وإلى التحريف أشبه، بل هو التحريف بعينه، لأنه خاض في موضوع غيبي ليس له فيه دليل قطعي، ثم بنى عليه زعمه بأزلية الحركة، وأنه واجب ضرورة. فأين حكاية برهانية فلسفة أرسطو التي قال بها ابن رشد؟ والشاهد الرابع مفاده أن أرسطو زعم أن العقل الخالص-الكلي- خالد أزلي، وهو واحد في كل الأفراد لا يفنى بفناء الفرد، لذا فهو كلي خالد أزلي، وإن ((كان يتعدد، فتعدده هذا يأتي من اتحاده بالنفس الفردية))، عندما يفنى الجسم يزول الاتحاد

(1) أرسطو: كتاب الطبيعة، حققه عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965،

الذي حدث بين العقل والبدن. و من ثم تحدث المفارقة للعقل الأصلي أو الخالص، ليُصبح في حالته الخاصة مجردا من المادة، فيُصبح خالدا أزليا⁽¹⁾.

وقوله هذا زعم باطل، لا دليل صحيح له فيه من العقل، و لا من العلم، و إنما هو ظن و تخمين، و هذيان و تحريف، يُثير الضحك و البكاء، فأما إثارته للضحك فالرجل خاض في مسائل غيبية - لا يمكنه إدراكها أبداً - و كأنه إله يعلم ما كان و ما سيكون، أو كأنه نبي مُرسَل من رب العالمين فأخبره بتلك الغيبات التي ذكرها. و بما أن هذا الرجل لا هو إله و لا نبي، فمن أين له تلك الأخبار الغيبية التي ادعاهها؟! .

و أما إثارته للبكاء، فهو أن هذا الرجل الذي يزعم العلم و العقل، و البرهان و المنطق، قد داس على كل ذلك، و رمى بنفسه في أحضان الخرافة و الأسطورة. فخاض في أمور غيبية لا يُمكنه إدراكها و وصفها بالعقل، فمن أين له أن العقل أزلي؟، و من أين له أن ذلك العقل عندما يُفارق البدن يتحد ليُكون عقلا كلياً؟!، فهل هو يعلم ما كان و ما سيكون؟، و هل مات فرأى مصيره، ثم عاد إلينا ليُخبرنا بما رآه؟، و هل جاءه الوحي فأخبره بذلك؟، كلا و ألف كلا، إن الرجل داس على العقل و العلم، و الموضوعية و النزاهة العلمية، و لم يحترم عقله و لا قراءه. إنها محنة العقل على يدي رجل يزعم أنه عقلاني برهاني!! .

و الشاهد الخامس مفاده أن أرسطو كان ينكر وجود أقمار لكوكب المشتري. و هذا غير صحيح، فقد تم اثبات وجود أقمار للمشتري منذ القرن السادس عشر الميلادي باستخدام المُقرَّب. و من طريف ما يُذكر في هذا الشأن هو أن الفلكي غاليليو لما نظر في السماء بالمُقرَّب و رأى أقمارا للمشتري، و تبين له خطأ أرسطو في تقسيمه للعالم إلى عالم ما فوق القمر الأزلي، و عالم ما تحت فلك القمر الفاسد،

(1) مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو، ص: 84.

ودعا بعض الأرسطيين لمشاهدة ذلك امتنعوا من الذهاب لمشاهدة ذلك، غيرة على مذهب أرسطو⁽¹⁾.

و يتمثل خطأ أرسطو في ذلك في أمرين: أولهما إنه نفى وجود أقمار للمشتري، وهذا مُخالف للحقيقة لأن للمشتري أقمارا. والثاني هو أنه-أي أرسطو- خاض في أمر غيبي لا يُمكنه التأكد منه بالبرهان اليقيني القاطع، لأن النظرة المجردة لا يُمكنها أن تفصل في الموضوع، لمحدوديتها و بعد كوكب المشتري. فكان عليه أن لا يجزم في الأمر أبدا. لأن الوسيلة الوحيدة التي كانت لديه آنذاك هي الظن و التحمين، و الترجيح و الاحتمال. و هذه لا تكفي أبدا لإصدار حكم قطعي في هذا الموضوع، فأخطأ لأنه لم يلتزم بالمنهج العلمي الصحيح.

و الشاهد السادس مفاده أن أرسطو ادعى أن الحرارة و الضوء اللذين تشعهما الأجرام السماوية يتولدان من احتكاكها-أي الأجرام- بالهواء، فمن طبيعة الحركة أن تولد الحرارة حتى في الخشب و الحجاره و الحديد. و من ثم فالأولى أن تتولد الحرارة فيما هو أقرب إلى النار، و هو الهواء، لكن الأجرام - لما كانت تدور في فلَكها- فإنها لا تحترق، لكن الهواء القريب منها هو الذي يلتهب خاصة الهواء القريب من الشمس⁽²⁾.

و قوله هذا تفسير خيالي لا يصح شرعا و لا علما، و قد سبق أن بينا أن الشمس و النجوم مُلتهبة من ذاتها، و هي التي تُولد الحرارة و الضوء، و ليس كما زعم أرسطو و ابن رشد⁽³⁾. لكن الذي يهمننا هنا هو خطأ طريقة أرسطو في الاستدلال العلمي، فهو تكلم في أمر غيبي بعيد عنه، و لا يمكنه إدراكه، و اتخذ منه

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ص: 16، 20.

(2) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص: 299.

(3) أنظر الفصل الرابع.

موقفا نهائيا بلا برهان و لا دليل ثابت، و نسي أنه خاض فيه بالظن و التخمين و الترجيح و الاحتمال !!. فأين حكاية البرهان و اليقين؟؟.

و أما الشاهد السابع فيتضمن طائفة من أخطاء أرسطو تتعلق بالكائنات الحية، نذكرها كأمثلة و أدلة دامغة نُثبت - من خلالها- أن أرسطو لم يكن يلتزم بالبرهان و المشاهدة و اليقين في أبحاثه الفلسفية، فكان كثيرا ما يعتمد على الظن و التخمين، و الاحتمال والأخبار الضعيفة من جهة، و يُبين أيضا بطلان دعوى ابن رشد برهانية الفلسفة الأرسطية و يقينيتها من جهة أخرى.

أولها- أي الشواهد- إن أرسطو ظن أن رقبة الأسد مكونة من قطعة واحدة، فلا يستطيع تحريكها كيف يشاء⁽¹⁾. و ظنه هذا غير صحيح، لأن رقبة الأسد مكونة من عدة فقرات، و ليست من فقرة واحدة⁽²⁾. و هذا يعني أن أرسطو لم ير رقبة أسد و لم يفحصها، و إنما قال ذلك على الظن و الاحتمال. فأين الاحتكام إلى البرهان القائم على التجربة و المشاهدة الدقيقة؟. علما بأن المشاهد للأسد عندما يكون في حالة مُطاردة و صراع و افتراس لفريسته يتبين له أن رقبة الأسد مكونة من عدة فقرات، لأنه كثير الحركة لرأسه و رقبته، فلو كانت رقبته فقرة واحد لصعب عليه ذلك أو لتعذر ذلك أصلا. فالأمر عكس ما قاله أرسطو، الذي -ربما- لم ير أسدا، أو لم يتحقق جيدا من ملاحظته، أو لم يسأل العارفين بحياة الأسد و طباعه.

و المثال الثاني مفاده أن أرسطو زعم أن المرارة فضلة في الإنسان، فقال: ((و لكن يشبه أن تكون المرة- أي المرارة- مثل سائر الجسد، و ليس لحال شيء آخر

(1) أرسطو: كتاب طبائع الحيوان البري و البحري، المقالة الرابعة عشر، حققته عزة محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، مقدمة المحقق، ص: 14.

(2) الموسوعة العربية العلمية، مادة: أسد، موقع: موسوعة نت، على الشبكة المعلوماتية.

مثل الثفل⁽¹⁾ الذي يجتمع في البطن والمعى)). وقال أيضا: ((فهو بين من الحجج التي احتججنا أن خلقة المرة ليست لحال شيء، بل هي فضلة))، وكرر أنها فضلة في أكثر من موضع⁽²⁾.

وقال أيضا: ((و أنا أظن أن أصحاب أنكساغورس -فيلسوف يوناني- مُخطئون في قولهم في المرة، حيث زعموا أن تكون علة الأمراض الحادة، لأنها إذا كثرت سالت إلى الرئة والأضلاع وأسفل الحجاب. فإنه يقدر قول القائل ليس مرة للذين تعرض هذه الأمراض لهم. ولو كان ذلك لعرف واستبان بالشق))⁽³⁾

وقوله هذا غير صحيح، وليس من البرهان ولا من العلم في شيء، لأن المرارة ليست فضلة، وإنما هي عضو حيوي في الإنسان، لها دور هام جدا في الجسم، فهي تُساعد على استحلاب الدهون وهضمها وامتصاصها. وتُساعد أيضا على امتصاص الفيتامينات التي تذوب في الدهون⁽⁴⁾. وهي إذا انفجرت أو حدث فيها خلل، فإنها تُسبب أمراضا خطيرة للإنسان، فتُسبب له المغص المراري، والتهاب المرارة الحاد، والالتهاب الحصى، وإذا سالت على الجسم تُحدث تسمما عاما وألما شديدا، وشللا للأمعاء، وقد ينتهي الحال بالمصاب إلى الموت. لذا يجب استئصالها بسرعة مع غسل تجويف البطن وعلاج الالتهاب⁽⁵⁾.

(1) هو ما سَقَل واستقر تحت الشيء من كدرة. الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ص: 1256.

(2) أرسطو: المصدر السابق، ص: 31، 32، 33.

(3) نفس المصدر، ص: 30.

(4) الموسوعة العربية الميسرة، ج 2 ص: 1125.

(5) حسام احمد فؤاد: أمراض المرارة وعلاجها، موقع: طبيك، على الشبكة المعلوماتية.

و الغريب في الأمر أن أرسطو - في رده على مُخالفيه - بدأ رده بقوله: ((و أنا أظن ...))، و ((لكن يشبهه...))، بمعنى انه بدأ كلامه بالظن و عدم التيقن من الأمر، ثم بناء على ذلك، - و من دون أن يُقدم دليلاً صحيحاً - انتهي به الأمر إلى قوله: ((فهو بين من الحجج التي احتجاجنا...)). فهذا منهج ناقص و ليس برهانياً، فكان عليه - على الأقل - أن يتحفظ في موقفه النهائي و لا يجزم به. فهو قد أخطأ في موقفه من دور المرارة، و في استخدامه للمنهج العلمي، فأين حكاية البرهان و اليقين في الفلسفة الأرسطية؟ .

و أما موقف ابن رشد الطيب من المرارة، فهو على طريقة سلفه أرسطو، فإنه جزم بقوله: ((و الذي يُقطع به على أن المرار ليس يتولد في المرارة من دم يصل إليها من الكبد، إن الدم ليس هو مادة للمرارة، وإنما المرار فضلة الدم))⁽¹⁾. و هذا ليس صحيحاً بأن المرار فضلة الدم، و إنما هو سائل أصفر أو أخضر يُفرزه الكبد باستمرار، و يتكون من الماء و أحماض الصفراء و أصباغها، و الكوليستيرول، و الليميسين له وظيفة هامة يُؤديها للجسم سبق ذكرها⁽²⁾. و هذا يعني أن القول بأن المرار فضلة للدم، هو قول لا يصح، و ليس من البرهان و لا من العلم في شيء، و إنما هو ظن بُني على مقدمات ظنية و مشاهدات ناقصة.

و المثال الثالث مفاده أن أرسطو قال: ((إن الطمث - الخيض - الذي يعرض للنساء، فضلة من الفضول، و المني أيضاً فضلة))⁽³⁾. و هذه التسوية بين الطمث و المني غير صحيحة علمياً، لأن الطمث إذا كان هو خروج للدم الفاسد من الرحم في دورات شهرية على أثر عدم حدوث الحمل، فإن الأمر بالنسبة للمني عند الرجل مُغاير لذلك تماماً، لأن المني ليس فضلة، و إنما هو ماء الحياة مُكوّن من

(1) ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية، ص: 191 .

(2) حسام أحمد فؤاد : المرجع السابق.

(3) أرسطو : طبائع الحيوان، ص: 127.

حيوانات منوية مُستعدة للإخصاب عندما تخرج من الرجل و تدخل رحم المرأة. فخرج مني الرجل ليستقر في رحم المرأة ليس فضلة، وإنما هو سبب بقاء الجنس البشري على وجه الأرض. و خروجه من الرجل ليس مُبرراً لتسميته فضلة، فهو يختلف تماماً عن الفضلات التي تخرج من الإنسان، كالعرق و البول و دم الحيض. فالمني يخرج من الإنسان ليس لأنه فضلة، وإنما يخرج ليؤدي وظيفة التناسل، فالخروج في حقه ضروري لا بد منه.

و المثال الرابع مفاده أن أرسطو زعم أن ((فخذي و ساقَي الإنسان كثيرة اللحم، و أما سائر الحيوان ففخذه و ساقاه عادمة اللحم))⁽¹⁾. و قوله المتعلق بالحيوان غير صحيح تماماً، لأن أفخاذ الكباش، و الأبقار، و الفيلة، و الدجاج مثلاً، مليئة باللحم و ليست معدومة اللحم !!. فهذا من أغرب الأخطاء التي وقع فيها أرسطو، و التي لا يصح الوقوع فيها أبداً. فلعله نسي أو سها، أو هو من أخطاء النساخ.

و المثال الخامس مفاده أن أرسطو قال عن الحية: ((فإنها مما يُظن أنه ليس لها عنق، بل عضو آخر ملائم للعنق. و ذلك لأن ليس هذا العضو محدوداً بأطراف معروفة))⁽²⁾. واضح من كلامه أنه لم يعتمد على برهان و لا مشاهدة حقيقية، وإنما اعتمد على الظن و النظرة السطحية العامة. و هو قد أخطأ فيما ذهب إليه، لأن الثعابين لها عمود فقري مُكوّن من فقرات كثيرة، ابتداءً من الرأس إلى نهاية الذنب. و بعضها ظاهر العنق، و بعضها الآخر غير واضح. فمن النوع الأول: حية القرناء، لها عنق واضح يفصل الرأس عن بنية الجسم. و منها أيضاً حية الكوبرا المصرية، لها عنق واضح تبسطه عندما تتحفّز لمهاجمة فريستها. و كذلك ثعبان

(1) نفس المصدر، ص: 131.

(2) نفس المصدر، ص: 153.

الأزورد المصري، له عنق واضح من الخارج، يفصل الرأس عن بقية الجسم⁽¹⁾. وهو -أي أرسطو- قد قصر كثيراً في موقفه هذا، فاكتفى بالظن ولم يكلف نفسه التحقق من ذلك، فهذا ليس من البرهان ولا من اليقين في شيء. وقد كان في مقدوره التأكد من ذلك بنفسه أو بسؤال المختصين.

و المثال السادس مفاده أن أرسطو قال: إن للنعامه ظلفين⁽²⁾ كالحيوان الذي له ((أربع أرجل، لأنه ليس له أصابع بل أظلاف، و علة ذلك من قِبَل أن عَظْم جسده لا يُشبه عظم طير، بل يُشبه عظم حيوان له أربع أرجل))⁽³⁾. وقوله هذا غير صحيح، لأن النعامه لها أصبعان في قدمها، وليس لها ظلفان كما ذكر أرسطو. وهما أصبعان قويان ومناسبان للجري وحمل جسم النعامه الكبير⁽⁴⁾. الأمر الذي يعني أن أرسطو كان يسمع بالنعامه ولم يراها، ولا سأل العارفين بها، لأنه لو رآها أو سأل المختصين ما أخطأ في ذلك. فكيف سمح لنفسه أن يتكلم عنها في كتابه طبائع الحيوان من دون أن يراها، ولا تأكد مما قاله عنها، مكتفياً بالظن والتخمين، كما فعل مع عنق الثعبان؟! فإين برهانية فلسفته المزعومة؟

و المثال السابع مفاده أن أرسطو زعم أن ((جميع و سائر الحيوان يُحرك فكّه الأسفل ما خلا التمساح النهري، فإنه يُحرك الفك الأعلى. و علة ذلك من قِبَل أن رجليه ليست بموافقة لأخذ و إمساك شيء من الأشياء، لأنها صغار جداً، فهياً

(1) محمد رشاد الطوبوي: ((فمنهم من يمشي على بطنه))، دار المعارف، مصر، دت، ص: 24، 79، 86، 88، 89، 91.

(2) الظلف هو الظفر المشقوق للبقرة و الشاة و الظبي، و ما شاكلها من الحيوانات المجترّة. علي بن هادية: القاموس الجديد، ص: 627.

(3) أرسطو: المصدر السابق، ص: 193.

(4) الموسوعة العربية الميسرة، ج 2 ص: 1840.

الطباع فم هذا الحيوان موافقا لهذه الأعمال بدل الرجلين...) (1). وقوله هذا علقت عليه الباحثة عزة محمد سالم بقولها: ((ذاع واشتهر ذلك الخطأ الأرسطي أن كل حيوان يُحرك فكه الأسفل إلا التمساح. وقد نقل العرب هذا الخطأ وامتلات به مؤلفاتهم النحوية والفلسفية والعلمية. والظاهر أن أرسطو لم يرتساحا حيا في حياته)) (2). فكيف سمح لنفسه بأن يتكلم في أمر لم يره ولا تأكد منه؟! فآين برهانية فلسفته و يقينيتها؟! .

و المثال الثامن مفاده أن أرسطو يرى أن اللحم خُصَّ بجاسة اللمس الموصوفة بالاعتدال. وقد وافقه ابن رشد على ذلك، ونصَّ على أن اللحم هو الآلة الأولى للحس. والمبدأ الأول للحس وسائر الأفعال هو القلب، ثم منه إلى الدماغ (3).

وقولهما هذا غير صحيح، ولا برهان لهما فيه ولا يقين، وما هو إلا ظن وتخمين، واحتمال وترجيح. والصحيح هو أن الجلد-المكوّن من الأوعية الدموية والأعصاب الحسية - هو الذي يقوم بجاسة اللمس لا اللحم، وهو- أي الجلد- العضو المخصص لها بجميع درجاته، من لمس خفيف إلى ضغط، ووخز مؤلم (4).

والحس الموجود في الجلد هو الذي ينقل آثار المنبهات الخارجية إلى الدماغ، فتتحول إلى إحساسات شعورية، فالدماغ هو مركز الحس والحركة والإدراك (5)،

(1) أرسطو : طبائع الحيوان، ص: 194-159.

(2) نفسه، تعليق المحققة عزة محمد سالم، هامش ص: 150.

(3) ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية، ص: 106، 347، 353.

(4) الموسوعة العربية الميسرة، ج 1 ص: 637.

(5) نفس المصدر، ج 1 ص: 801 .

و ليس القلب على رأي ابن رشد. و قد كان الطبيب جالينوس (ت 200م) قد قال بأن الدماغ هو مركز الإحساسات كلها، لكن ابن رشد خالفه و انتصر لرأي أرسطو⁽¹⁾.

و يلاحظ على ابن رشد الطبيب أنه أغفل الشرع في هذه المسألة و لم يستفد منه، و قرر ما يخالفه، لأن في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ -سورة النساء: 56- إشارة واضحة إلى أن الجلد هو آلة الحس و الإحساس وليس اللحم و لا غيره من أعضاء الجسم المادية. فلماذا أغفل ذلك؟، لا ندري أنسيها، أم تناسها لأنها تخالف موقفه الأرسطي من تلك المسألة؟، فلو استخدم تلك الإشارة القرآنية و انتقد بها أرسطو و أصحابه، لكان عملا رائعا في طريق نقد الفلسفة الأرسطية من منطلق شرعي، و طرح البديل الإسلامي من جهة، و السعي لأسلمة جوانب من تلك الفلسفة من جهة أخرى. لكنه لم يفعل ذلك، و حرّم نفسه و قراءه من نور الإسلام، لأنه كان شارحا لأرسطو و متعصبا له، و لم يكن ناقدا إسلاميا حرا، حاملا للمشروع الفكري الإسلامي.

و المثال التاسع مفاده أن أرسطو زعم أن المرأة معدومة الذكاء، ليس في استطاعتها أن تعرف شيئا عن طبيعتها، لأن عقلها ((لا يستوعب هذه الدراسة،

(1) ابن رشد: رسالة النفس، ص: 18. و زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص: 218، 219.

و ليس لها قدرة على تحمل المسائل النظرية أو فهمها))، لذا استبعدنا أرسطو من ميدان الثقافة والسياسة، والحياة الفكرية عامة⁽¹⁾.

و زعمه هذا غير صحيح، مُخالف لشواهد التاريخ والواقع، أقامه على الظن والتخمين وخلفياته الفلسفية والاجتماعية التي كان يعيش فيها، ولم يُقمه على أساس من البحث العلمي القائم على الاستقراء والموضوعية والبرهان. ونحن لا ندخل معه في نقاش نظري، وإنما نكتفي بذكر شواهد دامغة تُثبت خطأه وتهافت دعوي ابن رشد برهانية الفلسفة الأرسطية. من ذلك أن القرآن الكريم ذكر لنا نماذج من نساء مؤمنات على درجة عالية من الإيمان والحزم والنضج الفكري، كمريم وبلقيس، وامرأة فرعون. وقد كانت عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- عالمة متضلعة في علوم الشريعة واللغة، حتى أنها فاقت بعلمها ورجاحة عقلها كثيرا من الرجال، وهذا أمر ثابت عنها لا يحتاج إلى توثيق. وأما الواقع الذي نعيشه فهو شاهد بقوة على أن المرأة حققت انتصارات كثيرة، وأثبتت جدارتها في مختلف مجالات العلوم.

و آخرها - وهو المثال العاشر - مفاده أن الباحث إمام عبد الفتاح إمام ذكر ان أرسطو- في كتابه تاريخ الحيوان- قال: إن للنساء أسنانا أقل من أسنان الرجال. فسخر منه الفيلسوف المعاصر برتراند راسل بقوله: ((إن أرسطو لم يكن من الممكن أن يرتكب أبدا مثل هذا الخطأ لو أنه طلب من زوجته أن تفتح فمها لحظة واحدة))⁽²⁾. و خطأه هذا هو من أغرب الأخطاء التي وقع فيها أرسطو التي لا مبرر مقبول لها. فالرجل يتكلم بلا تثبت ولا دليل ولا برهان، مما يُشير إلى

(1) إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص: 59،

63. و أحمد فؤاد كامل: ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، ضمن كتاب أعمال ندوة ابن رشد،

ص: 234، 235.

(2) أرسطو والمرأة، ص: 61.

ضعف نزعة التجريب عنده، التي لم تكن أساسية عنده، فكان كثيراً ما يسمح لنفسه أن يعتمد على الظن و التخمين دون الاحتكام إلى التجربة مع سهولتها. حتى أنه لم يكلف نفسه فتح فم زوجته أو خادمته ليتأكد من عدد أسنان المرأة بالنسبة للرجل!! فإين حكاية برهانية فلسفة أرسطو و يقينيتها؟! .

تلك الشواهد و الأمثلة- التي ذكرناها -كان الهدف منها الرد على ابن رشد في زعمه برهانية الفلسفة الأرسطية و يقينيتها. و هي من باب التمثيل لا الحصر، و إلا فالأمثلة على نقض دعواه كثيرة جداً في مؤلفات أرسطو، فاكثفينا بالذي ذكرناه. حتى أنه قيل عن قسم من مصنفاة ((إن مؤلفات أرسطو في البيولوجيا غريبة، فهي خليط مُشوّه من الشائعات و الأقاويل، و الملاحظات الناقصة، و التفكير بالتمني و السذاجة، و سرعة التصديق))⁽¹⁾.

و في ختام بحثنا هذا أشير هنا إلى ثلاثة أمور هامة، أولها إن دعوى ابن رشد بأن الفلسفة الأرسطية و المشائية برهانية في إلهياتها و طبيعياتها، و أنها اكتملت في عصره حتى أصبح من الممكن تعليمها بطريقة برهانية كما تُعَلَّم الرياضيات⁽²⁾، هي دعوى باطلة شرعا و عقلا و علما، و مؤثرة للضحك و الاستغراب معا.

و ثانيها إن شيخ الإسلام ابن تيمية يُعد من أوائل أهل العلم الذين تصدوا لنقد المنهج الفكري لدى ابن رشد و أصحابه، و بين أن دعوى برهانية فلسفتهم هي دعوى كاذبة، و أن كلامهم في الإلهيات قليل الفائدة، و كثير منه بلا حجة⁽³⁾.

والأمر الأخير - وهو الثالث - مفاده أن الباحث محمد عابد الجابري قال: إن ابن رشد في ردوده على المتكلمين كان ينطلق من ((فلسفة أرسطو التي كان

(1) نفس المرجع، ص: 61.

(2) الجابري: ابن رشد، ص: 118.

(3) ابن تيمية: درء التعارض، ج 9 ص: 123، 399.

يُعتقد أنها علمية برهانية في ذلك الزمان⁽¹⁾. وقوله هذا ينطوي على تبرير لأخطاء ابن رشد، و تغليط للقراء، فأما التبرير فهو غير مقبول، لأنه سبق أن بينا- بأمثلة كثيرة جدا- أن ابن رشد خالف النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، في مواضيع كثيرة جدا، لم يعتمد فيها أساسا على برهان و لا اليقين، وإنما اعتمد أساسا على الظن و التخمين، و الترجيح و الاحتمال، و على التعصب لمذهبيته الأرسطية. و أخطاء هذه أسبابها لا يصح تبريرها بدعوى أن فلسفة أرسطو كان يُعتقد أنها برهانية، زمن ابن رشد، فهذا تبرير مرفوض. لأن سببها ليس أنها برهانية، و إنما سببها تعصب ابن رشد و سلبيته تجاه أرسطو، و انحراف منهجه العلمي الاستدلالي و النقدي، و إغفاله للشرع و جعله وراء ظهره، لأن هواه كان مع سلفه أرسطو و فلسفته، و لم يكن مع دين الإسلام و ما يفرضه عليه، فلو كان كذلك لتمكن من دحض فلسفة أرسطو، و لنسفها نسفا.

و أما تغليطه للقراء فيتمثل في قوله: إن فلسفة أرسطو كان يُعتقد أنها علمية في ذلك الزمان. فهذا قول لا يصح على إطلاقه، و إنما يصح على الفلاسفة المشائين و أتباعهم، و لا يصدق على كل أهل العلم، فقد كان الطبيب جالينوس يُخالف أرسطو في مسائل طبيه كثيرة⁽²⁾. و كان معظم علماء الشريعة يرفضون الفلسفة الأرسطية، و لم يعتقدوا أنها علمية برهانية، و كيف يعتقدون فيها ذلك، و هي تخالف دين الإسلام في معظم أصولها و فروعها؟! و يُعد الشيخان ابن تيمية و ابن قيم الجوزية، من أكثر علماء الشريعة انتقادا و رفضا لتلك الفلسفة، خاصة ابن تيمية الذي كتب أبحاثا كثيرة في انتقاد تلك الفلسفة في إلهياتها و منطقتها فمقولة الجابري غير علمية، و ليست صحيحة، و غير مقبولة على إطلاقها.

(1) ابن رشد: الكشف، مدخل المحقق ص: 74.

(2) منها دور الدماغ و مصدر الإحساس، و قد سبق توثيقه، و أشار ابن رشد إلى مخالفة جالينوس لأرسطو في مسائل الطب في كتابه رسائل ابن رشد الطبية.

ثانياً: نقد موقف ابن رشد من المنطق الصوري:

بالغ ابن رشد- في موقفه من المنطق الصوري- مبالغة كبيرة جداً، حتى بلغ حد الغلو فيه تعظيماً وانتصاراً، الأمر جعله محل انتقاداتنا الشديدة له. فمن ذلك أنه يعتقد أن صناعة البرهان-أي المنطق الصوري- من لم يتعلمها فلا برهان حقيقي له، بل هي البرهان بعينه، وهي أخرى بالتعلم من سائر الصنائع. و الأقاويل البرهانية لا تتأتى إلا بتلك الصناعة التي هي المنطق الصوري⁽¹⁾. لذا فهو يُطالب أن تبدأ عملية التعليم بدراسة هذا المنطق أولاً، ثم الحساب، ثم الهندسة، ثم الفلك، ثم الموسيقى، ثم علم البصريات ... ثم يأتي العلم الطبيعي، و أخيراً علم ما بعد الطبيعة. و يرى أنه من الضروري أن نبدأ تعليم الحكام المنطق أولاً⁽²⁾.

و بناء على ذلك فإنه يزعم أنه لا حقيقة دون صناعة البرهان التي هي آلة للاعتبار واجبة لمعرفة الله تعالى، فتعلمها شرط لمعرفته سبحانه و تعالى. و زعم أن الفلاسفة هم الذين علمونا القوانين المنطقية، لذا يجب شكرهم عليها لأنها ذات قيمة كبيرة، جعلت قياس صاحب المنطق يقينياً لاستخدامه لها. و جعلت قياس الفقيه ظنيا لافتقاره لها⁽³⁾.

تلك بعض مزاعمه في تعصبه و غلوه في المنطق الصوري، و ردا عليه أقول:
أولاً ليس لابن رشد أي مبرر شرعي و لا عقلي و لا علمي فيما قاله عن ذلك المنطق، إلا التعصب لمذهبيته الأرسطية أولاً، و قلة معرفته بطرق الاسدلال العلمي

(1) ابن رشد : تهافت التهافت، ص: 278.

(2) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن مجيد العبيدي فاطمة كاظم الذهبي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص: 168.

(3) ابن رشد : فصل المقال، ص: 87، 89، 91، 98. و تهافت التهافت، ص: 235، 278.

ثانيا. و الأدلة القاطعة و الدامغة على بطلان تلك المزاعم كثيرة جدا، شرعا و عقلا، علما و تاريخا، نذكر بعضها فيما يأتي تباعا إن شاء الله تعالى.

من ذلك أن الله تعالى لما خلق الإنسان زوده بالعقل و العلم، و الحواس و البيان، و أمره بعبادته و عمارة الأرض، و سخر له ما في السموات و الأرض، لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ - سورة البقرة: 31 -، و ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم ﴾ - سورة العلق: 5 -، ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٢﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ - سورة الرحمن: (3-4) -، و ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ - سورة الذاريات: 56 -، و ﴿ وَسَخَّرْنَا لَكَ فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِمَّنْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ - سورة الجاثية: 13 -.

و بما أن الأمر كذلك فإن الإنسان له قدرات كثيرة- بفضلها يستطيع أداء الأمانة التي حُمِّلها -، منها القدرات العقلية، فالإنسان له عقل طبيعي فطري يتمتع بقدرات فائقة، و بطرق استدلال كثيرة، الأمر الذي يعني أنه قادر على تسخير مظاهر الطبيعة، و السير و البحث في الأرض للوصول إلى البرهان و اليقين و الحقيقة، قبل أن يكتب أرسطو عن المنطق الصوري. و هذا الذي حدث بالفعل، فقد شهد التاريخ حضارات كثيرة في الصين و الهند و مصر و العراق، قبل ظهور الحضارة اليونانية بعشرات القرون. و قد توصلت تلك الحضارات إلى علوم كثيرة و حقائق متنوعة في مختلف مجالات المعرفة، فالمصريون مثلا برعوا في الكيمياء و بفضلها حنطوا الجثث، و أبدعوا في الهندسة و بها بنوا الأهرامات. و برعوا أيضا في الطب و كانت لهم عمليات جراحية، و صنعوا الورق و الأقلام و المداد من نبات الردي. و أما البابليون في العراق فمن مخترعاتهم: الصباغ و التطريز،

و الموازين و المكايل، و الحساب⁽¹⁾. و معنى ذلك أن تلك الحضارات وصلت إلى علوم و حقائق كثيرة، و لا حقيقة و لا علم دون برهان و يقين، فهي بذلك قد عرفت البرهان و اليقين قبل ظهور المنطق الصوري بعشرات القرون، الأمر الذي يُثبت قطعاً أن زعم ابن رشد بأنه لا حقيقة بلا صناعة البرهان الأرسطي هو زعم باطل ليس من البرهان و لا من العلم في شيء.

و ثانياً إن الله تعالى أخبرنا أنه أرسل أنبياء كثيرين، و أنزل معهم الكتب إلى بني آدم قبل حضارة اليونان بعشرات القرون، فعلموهم الإلهيات و الشرائع و الأخلاق، و كثيرا من الطبيعيات عن نشأة الكون و مظاهره، و علموهم كيف يُفكرون التفكير العلمي الصحيح، و حذروهم من الشرك و عبادة مظاهر الطبيعة، فتكون على أيديهم أصحاب و أتباع من أهل العلم و الدعوة تولوا مهمتهم من بعدهم في التربية و التعليم بالاعتماد المنطق الطبيعي الفطري المغروز في الإنسان، و لم يُعلموهم المنطق الصوري المزعوم الذي لم يكن ظهر بعد. و النصوص الشرعية التي ثبت ما قلته كثيرة جدا، منها قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُوَفِّيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّكُمْ عَلِيمًا كَمَا كُنْتُمْ تُعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ -سورة آل عمران: 79-، و ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ آسَلُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّحِيمِينَ وَالْأَنْبِيَاءَ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾ -سورة المائدة: 44-، و ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۗ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ -سورة نوح: 13- 14-، و ﴿ يَصْصَحِي السَّجْنَءَ أَزْيَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَوْ

(1) توفيق الطويل: الفلسفة في مسارها التاريخي، دار المعارف، القاهرة، د ت، ص: 31. و نور الدين حاطوم و آخرون: موجز تاريخ الحضارة، مطبعة الكمال، دمشق، 1965 ص: 131 و ما بعدها، 247.

﴿ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ - سورة يوسف: 39-، ﴿ إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا يَتَأْتٍ لِمَ تَعْبُدُوا مَا لَا تَسْمَعُ وَلَا تَبْصُرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴾ - سورة مريم: 42 - .

و ثالثا إن نظرة ابن رشد للمنطق الإنساني هي نظرة حزئية ذاتية متعصبة، نظر إليه من خلال المنطق الصوري القائم على الاستدلال بقياس الشمول ذي المقدمتين و النتيجة، فتعصب لهذا الاستدلال و بالغ في تعظيمه و الانتصار له، و أهمل طرق الاستدلال الأخرى، أو حطّ من قيمتها. و الصواب هو أن المنطق البشري الطبيعي الفطري، هو منطق واسع جدا، لا يُمثل فيه القياس الأرسطي إلا جزءا صغيرا جدا منه، يصلح في مجال معين و محدود، و لا يستحق ذلك التضخيم و التهويل أبدا. لأن المنطق الطبيعي يستخدم طرق استدلال كثيرة، بطريقة سريعة و متنوعة، و متداخلة و لا تعارض بينها، لأن هذه الكثرة هي اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد أو تناقض. فالمنطق الطبيعي يستخدم طرق استدلال كثيرة، منها: الاستقراء التام و الناقص، و قياس التمثيل و قياس الشمول، و قياس الأولى و الأفضل، و قياس الأنفع و الأقل ضررا، و قياس الأشرف و الجميل و الأجل، حتى أن علم الفيزياء الحديثة أعطى لقياس الجميل و الأجل مكانة معتبرة في الاستدلال العلمي، فأصبح عنصر الجمال معيارا مقبولا لديها، حتى أن نظرية النسبية من خصائصها أنها جميلة جدا⁽¹⁾.

علما بأن الاستدلال الصوري ليس خاصا بالمنطق الصوري الأرسطي، لأن الإنسان عرفه و مارسه منذ أن خلقه الله تعالى كطريقة من طرق الاستدلال التي يُمارسها العقل البشري أليا فطريا. و ما يزال الناس يستعملونه مع جهل غالبينهم العظمى للمنطق الصوري الأرسطي، لأنه استدلال طبيعي يستخدمه العقل في مكانه المناسب، من دون أي حاجة أو تلازم بينه و بين معرفة المنطق الأرسطي

(1) روبرت أغروس، و جورج ستانيسو: العلم في منظوره الجديد، ص: 45 و ما بعدها.

الصناعي المشوّه للفكر و المعيق له بقوالبه الجامدة العقيمة. لذا لا يصح أبدا أن نسمي مبادئ العقل، و طرق الاستدلال بالمنطق الصوري و ننسبه لأرسطو، لأن تلك المبادئ و الطرق هي فطرية في الإنسان تعمل آليا فيه منذ آدم عليه السلام إلى أن يرث الله الأرض و من عليها. و العمل الذي فعله أرسطو في المنطق الصوري لا يكفي أبدا أن ننسب إليه مبادئ العقل و قياس الشمول.

و يجب أن لا ننس أن الاستدلال الأرسطي-قياس الشمول- قائم في حقيقته على الاستقراء الجزئي الناقص، لأن المقدمة الكبرى لا يمكن الوصول إليها بالاستدلال الأرسطي مباشرة. فنحن من أين عرفنا أن كل إنسان فان؟، إننا لم نعرف ذلك إلا بالاستقراء الناقص من خلال استقرائنا للتاريخ و الواقع، مع أننا لم نستقرئ كل الحالات التي ستأتي مستقبلا، و منه أيضا استنتجنا المقدمة الكبرى، و حتى المقدمة الصغرى هي أيضا مأخوذة من الاستقراء الجزئي، ثم تأتي النتيجة التي هي مبنية على المقدمتين. فالاستقراء الناقص هو الأساس و ليس قياس الشمول الذي هو ثمرة للأول، و حتى الاستقراء التام هو في أساسه استقراء جزئي و ثمرة له. فالاستقراء الجزئي هو أساس التقدم العلمي و الحضاري في مختلف مجالات الحياة، و ليس الاستقراء الصوري الأرسطي، لذا أصبح من المعروف عند أهل العلم أن المنطق الصوري هو منطق شكلي تجريدي محدود للغاية، و مُعيق للتفكير العلمي الصحيح، و غير مُنتج و لا مُبدع، و لا يصلح للعلوم التطبيقية و التجريبية، الطبيعية منها و الإنسانية حسب طبيعة كل علم و خصوصياته. و أما ذلك المنطق-أي الصوري- فلا مكان له كمنهج عملي مُنتج، و إنما أصبح يُدرّس في أقسام الفلسفة و أصول الدين، كوحدة جافة ميتة من الوحدات المقررة الواجب على الطلاب دراستها، ثم سرعان ما ينسونها و كأنهم لم يدرسوها، لأنها كانت حملا ثقيلا عليهم تخلّصوا منه.

ورابعا إن حضارة اليونان و علومهم لم تكن ثمرة للمنطق الصوري الأرسطي، و إنما كان هو من ثمارها، لأن حضارتهم قامت أولا على الحضارات السابقة لها كالمصرية و البابلية⁽¹⁾، ثم على ما أبدعته حضارتهم ثانيا من علوم و اختراعات. فلما ظهر أرسطو (384-322 ق م) كانت حضارتهم في قمة نضجها و ازدهارها العلمي، قبل أن يكتب أرسطو منطقته، فكان هو نفسه و علمه و منطقته ثمرة لهذه الحضارة، و لم يكن ذلك ثمرة لمنطقه الصوري، فعلمه-مثلا- لم يكن ثمرة لمنطقه، و إنما منطقته هو الذي كان ثمرة لعلمه الذي و فرته له حضارة اليونان، الأمر الذي يُثبت -بالدليل القاطع- أن ما حققته تلك الحضارة تم قبل أن يكتب أرسطو منطقته، و من ثم فإنها استغنت عنه، و لم تكن في حاجة إليه أبدا. و عليه فإن دعوى ابن رشد بأنه لا حقيقة و لا علم دون برهان أرسطو هي دعوى غير صحيحة، تاريخ اليونان و البشرية شاهدان على بطلانها.

و خامسا إن زعمه بأن المنطق الصوري هو الطريق الموصل إلى الحقيقة، عندما زعم أنه لا حقيقة دون صناعة البرهان، و لا برهان بلا صناعة البرهان-أي منطق أرسطو-، هو زعم باطل، لأن الاستدلال الصوري الأرسطي ما هو إلا طريقة من طرق الاستدلال الكثيرة التي يستخدمها العقل البشري، و بفضلها يصل إلى البرهان و اليقين و الحقيقة- إذا أحسن استخدامها-. فالعقل إذاً عنده طرق كثيرة توصله إلى الحقيقة، و ليس عنده طريقا واحدا فقط.

علما بأن كل تلك الطرق الاستدلالية نسبية النتائج، فليس كل ما تصل إليه صحيح بالضرورة، و إنما فيها الصحيح و الخطأ، و الظني، و المتحكم في صحتها عوامل كثيرة، كالتأكد من صحة المادة الأولى، و حسن إخضاعها للتجربة، و صحة طريقة استنتاجها. و أما ما يُشاع من أن الطريقة الصورية الأرسطية يقينية النتيجة،

(1) حسن طالب: أصل الفلسفة، ط 1، عين للدراسات و البحوث، مصر، 2003،

فهي مُغالطة، لأن المقدمة الكبرى ليس من السهل الوصول إليها، و لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الاستقراء الجزئي، فإذا صحّ هو صحّت المقدمة الكبرى، و إذا لم يصح فهي لا تصح بالضرورة. فيقينية هذه المقدمة مبنية على صحة الاستقراء الجزئي، و ليس على الاستدلال الصوري، لمجرد أنه صوري. و عليه فإن القياس الصوري اللفظي يكون صادقاً بناء على مادته، و ليس على صورته اللفظية. فإذا قلنا: كل إنسان فان، و أرسطو إنسان، فأرسطو فان، فهذا القياس صحيح بناء على صحة مادته في المقدمتين، و ليس على صورته، اللفظية. فإذا قلنا أيضاً: كل من يمشي على رجلين هو من الطيور، و الإنسان يمشي على رجلين، فالإنسان من الطيور. تكون النتيجة كاذبة رغم صحة صورتها الاستدلالية القياسية اللفظية، لأن مادتها الاستقرائية الجزئية في المقدمة الكبرى ليست صحيحة على إطلاقها. و عليه فلا صدق للكليات إلا بصدق الجزئيات، و لا كليات إلا بالجزئيات .

و مما يزيد ذلك تأكيداً و توضيحاً أن أصحاب المنطق الصوري كأرسطو و ابن رشد هم من أكثر الناس خطأ في الإلهيات و الطبيعيات، و قد ذكرنا على ذلك عشرات الأمثلة. فلو كان منطقتهم المزعوم عاصما من الخطأ، و موصلاً إلى الحقيقة و البرهان بالضرورة ما وقع أهله في كثرة الأخطاء و الأوهام، و الانحرافات و المبالغات في أحكامهم من جهة، و مطالبة مُخالفهم بالدليل و البرهان و نسيان أنفسهم من جهة أخرى. و يُوضح ذلك و يُثريه الشاهدان الآتيان: أولهما يتعلق بالسبب المؤثر في ذكورة الجنين و أنوثته، و طريقة حدوث ذلك، فذكر المحقق ابن قيم الجوزية (ت 751 هجرية) أن أرسطو تطرّق في كتابه الحيوان في المقالة الثامنة عشر إلى ذلك الموضوع، فكان مما قاله: ((و إذا كانت الريح شمالاً كان الولد ذكراً، و إذا كانت جنوباً كان المولود أنثى، لأن الأجساد إذا هبت

الجنوب كانت رطبة...⁽¹⁾) و تفسيره هذا هو تفسير باطل، و مُضحك، و خيالي ظني لا برهان عليه و لا يقين، و مُخالف للشرع و العلم معا، لأن الثابت أن الرياح لا دخل لها في عملية الإنجاب و لا في نوع الجنين، علما بأن كلا من الرجل و المرأة يُساهمان في عملية الإنجاب، لكن مني الرجل هو السبب في نوع الجنين أذكر أم أنثى؟. فأين اليقين و البرهان و المنطق؟، و ما دخل الرياح في عملية الإنجاب و نوع الجنين؟، فهل زعمه هذا بناء على القياس الأرسطي اليقيني المزعوم، أم بناء الظنون و التخمينات، و التفسيرات الوهمية البعيدة عن المنطق و العلم؟.

و الشاهد الثاني مفاده أن أرسطو ذكر أن بعض الفلاسفة كأبأدقليس قالوا: إن الحجة و الغلبة هما سبب الحركة في الطبيعة. فاستحسن أرسطو رأيهم، لكنه انتقدهم بقوله: إن قولهم مُجرد إخبار فقط و ليس حجة، و كان عليهم أن يأتوا فيه باستقراء أو برهان⁽²⁾. و انتقاده لهم صحيح، لكنه-أي أرسطو- طالب غيره بالدليل من الاستقراء أو من البرهان الصوري، و نسي نفسه أنه هو شخصيا قال برأيهم، و بأكثر من ذلك من دون أي برهان صحيح، و لا دليل مُقنع!. فهو قد قال بحكاية العشق و المعشوق، و العقول المفارقة، و أزلية المادة و الزمان، و النفس الكلية الأزلية، و العقل الكلي الأزلي، و قد تكلم في كل ذلك و غيره، بالظنون و التخريفات، و الاحتمالات و الترجيحات، من دون أي برهان صحيح. فلماذا طالب غيره بالدليل و البرهان و نسي نفسه؟ !.

و سادسا إنه ليس لابن رشد دليل من الشرع يُؤيد به زعمه بضرورة تعلم المنطق الصوري لمعرفة الله تعالى، لأن النصوص الشرعية شاهدة على أن الله تعالى أرسل الأنبياء إلى الناس لتعريفهم بالله تعالى و بواجباتهم تجاه خالقهم و أنفسهم،

(1) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت ج 2 ص: 154، 155.

(2) أرسطو: كتاب الطبيعة، ج 2 ص: 812، 814.

و أمروهم بالعلم والعمل، و لم يأمرهم أبدا بتعلم المنطق الصوري، و لا قالوا لهم: إن ذلك المنطق شرط لمعرفة الله تعالى. لذا فمن يزعم ذلك فهو يفترى على الشرع و التاريخ معا، لأن معرفة الله تعالى تتم بالعقل الفطري الطبيعي و لا تحتاج أبدا إلى المنطق الأرسطي المزعوم .

و لا يصح الزعم بأنه بما أن الله تعالى أمر بالنظر العقلي و حث عليه، و مدح أهله، فهو إذاً أمر بمعرفة المنطق الصوري. فهذا تعليل و تدليس، و تلاعب بالشرع، لأن النظر العقلي الذي أمرت به الشريعة هو النظر الفطري الطبيعي في الإنسان الشامل لكل طرق الاستدلال دون استثناء، و هو العقل الذي خاطبه الله تعالى بكتبه و رسله، و هو لا يستلزم أبدا الرجوع إلى المنطق الأرسطي، لكن ابن رشد يُغالط و يُدلس، و يختفي من وراء دعوى النظر العقلي الذي أمر به الشرع ليصل إلى ما خطط له مُسبقا، و هو إيجاد الشرعية للمنطق الصوري، و الدعوة إليه لنشر مذهبته الأرسطية من جهة، و نسي أو تناسى بأن الناس عرفوا الله تعالى و عبده قبل ظهور المنطق السوري بعشرات القرون من جهة أخرى.

و هو بذلك الزعم الباطل يكون قد أوجب على المسلم ما لم يُوجبه الله عليه، و شرّع له ما لم يُشرّعه الله له. و هذا اعتداء على الشريعة، و افتراء عليها، و تلاعب بها، و طعن فيها لأنه لا يُوجد فيها أمر بتعلم ذلك المنطق و لا بوجوبه، إنه فعل ذلك من أجل مذهبته الأرسطية المتعصبة. و معنى زعمه أيضا أن الصحابة-رضي الله عنهم- لم يعرفوا الله تعالى لأنهم لم يعرفوا المنطق الصوري و لا مارسوه، و هذا زعم باطل، لأن الله تعالى شهد لهم-أي الصحابة- بالإيمان و العمل الصالح، مما يعني أنهم عرفوا الله حق معرفته من دون منطق أرسطو المزعوم.

و ذلك الزعم الباطل يستلزم الطعن في الله و رسوله و صحابته، و من سار على نهجهم إلى يوم الدين، لأنه بما أن الشرع لم يأمر بالمنطق الأرسطي، و ابن رشد

جعلله شرطاً لمعرفة الله، فهذا يستلزم أن الله تعالى لم يذكر لنا الطريق الصحيح لمعرفة، -مع أنه أخبرنا أنه أكمل لنا ديننا -، وأن رسوله و الصحابة لم يعرفوه معرفة صحيحة، لأن ابن رشد علق معرفته بالمنطق الصوري، وهم لم يعرفوه !! . ومقابل ذلك فإن زعمه يعني أن الفلاسفة المشائين هم الذين عرفوا الله تعالى لمعرفةهم بذلك المنطق المزعوم !! . وهذا كله ضلال مُبين، وقول على الله بلا علم، و افتراء عليه، أوصلنا إليه زعم ابن رشد و غلوه في المنطق الأرسطي العقيم .

و ذلك الزعم كما أنه لم يصح شرعاً و لا تاريخياً، فهو لا يصح أيضاً عقلاً، لأنه لا تلازم بين معرفة الله تعالى و معرفة المنطق الصوري. فبمقدور أي إنسان أن يصل إلى معرفة الله، و يعرفه معرفة صحيحة مُجملة، إذا صدقت نيته و اتبع العقل الفطري السليم، بواسطة التفكير العلمي الصحيح في آيات الأفاق و الأنفس، و في مختلف مظاهر الطبيعة، يصل إلى ذلك من دون أن يعود إلى المنطق الصوري أبداً، و لا توجد أية ضرورة لأن يرجع إليه. لأن العقل البديهي الفطري في الإنسان قادر على معرفة الله من دون ذلك المنطق المزعوم، قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَخَّرِ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ -سورة العنكبوت: 61 -، و ﴿ فَأَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلِ اللَّيْلِ خَنِيْفًا فَطَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الْبَیْتُ الْقَيُّمُ وَلَكِن مَّنْ أَكْثَرَ النَّكَايَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ -سورة الروم: 30 -، و ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِ اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ -سورة إبراهيم: 10 -، و ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِن غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ -سورة الطور: 35 -، فالعقل الفطري إذا اعتمد على العقل الصريح، و العلم الصحيح، و الفطرة السليمة، يستطيع أن يصل إلى المعرفة المُجملة الصحيحة بالله تعالى، لكنه لا يصل إلى المعرفة الصحيحة المُفصلة و المنجية من عذاب الله إلا عن طريق الشرع. فأين حكاية ابن رشد التي زعم فيها وجوب تعلم المنطق الصوري الأرسطي لمعرفة الله تعالى؟ !! .

و سابعاً إن تفضيله للمنطق بأن يكون هو أول ما يُتعلّم، و جعله واجبا في حق المُعدين ليكونوا حكاما، هو قول باطل شرعا و واقعا، فأما شرعا فإن رسول الله-عليه الصلاة والسلام- علّم المسلمين -كبارا و صغارا، عامتهم و خاصتهم- القرآن الكريم، و الأخلاق الحميدة، و أمرهم بالقراءة و الكتابة و حثهم على ذلك، من دون أية حاجة إلى منطق أرسطو، و لم يجدوا أية صعوبة في تعلم العلوم الشرعية، و قد سار السلف الأول على ذلك النهج، و وسعوا دراساتهم لتشمل مجالات أخرى من العلوم كعلم مصطلح الحديث، و السيرة النبوية، و اللغة العربية و آدابها، من دون المنطق الأرسطي. و هو -أي ابن رشد- بموقفه هذا يكون قد ارتكب خطأ شرعيا فاحشا لا عذر له فيه، هو إغفاله لسنة رسول الله في التربية و التعليم، و نحن مُطالبون شرعا بإتباع سنته. لكنه جعل السنة وراء ظهره، و أقبل على المنطق الأرسطي و جعله مقدمة لكل العلوم على طريقة سلفه من المشائين، كأبي نصر الفارابي الذي جعل المنطق هو أول ما يُتعلّم⁽¹⁾.

و أما واقعا فالشواهد المادية الحية -على بطلان زعمه- كثيرة جدا لا تُعد و لا تُحصى، فنحن نرى التلاميذ في الابتدائيات يتعلمون أولا الحروف و القرآن، و الكتابة و الحساب، و الأخلاق و الرسم، ثم بعد ذلك يدرسون موادا أخرى متنوعة، كالتاريخ و الجغرافيا، و أساسيات في العلوم التطبيقية و الطبيعية، و لا يدرسون المنطق أبدا، و عندما يدرسونه في السنة الثانية ثانوي أو الثالثة ثانوي يكونون قد تعلموا علوما كثيرة بدونه، و عندما يدرسونه لم يكونوا في حاجة ضرورية إليه، و إنما يدرسونه كوحدة جافة ثقيلة ضمن مادة الفلسفة، ثم عندما يتجاوزنه سرعان ما ينسونه و يفرحون بالتخلص منه، و لا يعودون إليه في باقي حياتهم العلمية، اللهم إلا من تخصص في المنطق، مع أن كثيرا ممن تخصص في الفلسفة لا يعود إليه إلا نادرا. فلو أن المنطق الصوري ضروري و مقدمة لكل

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، تعليق المحققين هامش ص: 168.

العلوم ما كانت هذه حالته و مكانته في التعليم الابتدائي و العالي. و هذا خلاف مادة النحو و القواعد مثلا، فهي مادة يبقی الإنسان في حاجة إليها طوال حياته العلمية لكي يُقوم لسانه، و يُصحح كتاباته و يُنقيها من الأخطاء الإملائية و النحوية .

و ختاماً لما ذكرناه و إثراء له أذكر هنا مواقف بعض أهل العلم مما قلناه، أولهم الشيخ تقي الدين بن تيمية، إنه انتقد ابن رشد في موقفه من البرهان الأرسطي، فقال: إنه لم يحك عن ((الفلاسفة في الإلهيات طريقة إقناعية فضلاً عن طريقة برهانية. و إذا قُدِّر أنه عُنِيَ بالبرهان: القياس العقلي المنطقي، فمن المعلوم أن صورة القياس لا تفيد العلم بمواده، والبرهان إنما يكون برهانه بمواده اليقينية، و إلا فصورته أمر سهل يقدر عليه عامة الناس))⁽¹⁾ .

و انتقده أيضاً في موقفه من منهج الاستدلال عند المتكلمين عندما جعلهم من أهل الجدل، و عدّ مقدماتهم - التي يحتاجون بها - جدلية و ليست برهانية، و جعل نفسه و أصحابه من أهل البرهان. في حين أن حقيقة الأمر هي عكس ذلك، لأن المتكلمين يستخدمون من المقدمات البرهانية أكثر من الفلاسفة بكثير، و أرسطو ((أكثر ما بنى الأمور الإلهية على مقدمات سوفسطائية في غاية الفساد، و لولا هذا ليس موضع ذكره، لذكرتُ من كلامه في مقالة اللام، و هي آخر علومه بالفاظها، و كذلك كلامه في أثولوجيا))⁽²⁾ .

و يرى أيضاً أن صناعة المنطق الصوري قليلة المنفعة عظيمة الحشو، و أكثر الأمور العملية لا يصح استعمال ذلك المنطق فيها⁽³⁾. و ليس فيه ((فائدة علمية بل

(1) ابن تيمية : درء التعارض، ج 10 ص: 224.

(2) ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص: 395.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 9 ص: 26، 27.

كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي. و ما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم، فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجودا وعلما. و لكن فيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، و تضييع الزمان وكثرة الهديان))⁽¹⁾

و الثاني هو المحقق الناقد ابن قيم الجوزية، إنه انتقد ابن رشد انتقادا لاذعا بسبب موقفه من المنطق الصوري، من دون أن يذكره باسمه عندما وصفه بأنه ((أسير منطق اليونان))، و خطأه في تفسيره لقوله تعالى ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ - سورة النحل: 125 -، فيرى ابن القيم أن الآية ذكرت مراتب الدعوة إلى الله تعالى بحسب مراتب الخلق، فالإنسان المحتسب القابل الذكي لا يُعاند الحق و لا يرفضه، يُدعى بطريق الحكمة. و الإنسان القابل الذي له نوع غفلة يُدعى بالموعظة الحسنة. و الإنسان المُعاند و الجاحد يُجادل بالتي هي أحسن. هذا هو الصحيح في معنى تلك الآية عند ابن القيم، و ليس كما (يزعم أسير منطق اليونان أن الحكمة قياس البرهان و هي دعوة الخواص. و الموعظة الحسنة قياس الخطابة و هي دعوة العوام. و المجادلة بالتي هي أحسن القياس الجدلي، وهو رد شغب المشاغب بقياس جدلي مسلم المقدمات) وهذا عند ابن القيم ((باطل و هو مبني على أصول الفلسفة، و هو مناف لأصول المسلمين و قواعد الدين من وجوه كثيرة، ليس هذا موضع ذكرها))⁽²⁾.

و الباحث الثالث هو محمد عاطف العراقي، إنه يرى أن ابن رشد ليس له - في مجال المنطق - أي جديد و لا إبداع له قيمة تستحق التنويه و الإشادة، فهو عندما

(1) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص: 248.

(2) بن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، ج 2 ص: 153-154.

لخص كتاب القياس لأرسطو لم تكن له فيه ((أراء ذات شأن تضيف جديدا إلى فكر أرسطو))⁽¹⁾. هذه شهادة من باحث رشدي معاصر أمضى عقودا من حياته في دراسة الفكر الرشدي، و الدعوة إليه و الانتصار له. فهي شهادة كافية فيما قدمه ابن رشد في مجال المنطق الصوري، و هي من باب ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ - سورة يوسف: 26 -

و الباحث الرابع هو المنطقي زكي نجيب محمود له نظرة نقدية فاحصة للمنطق الصوري تستحق التدبر و التنويه، و و هي نظرة ناقد متخصص في المنطق، فيرى أن ((نظرية القياس الأرسطية بداية قوية في بناء المنطق، أما أن تؤخذ على أنها البداية و النهاية معا، فذلك هو موضع الخطأ عند أصحاب المنطق التقليدي. فلو تخيلنا بناء المنطق عمارة شائخة ذات عدة طوابق و يجب أن لا ننظر إلى نظرية القياس الأرسطية إلا على أنها طابق من تلك الطوابق، بل هي رغم كونها طابقا واحدا من عمارة واحدة شائخة لا تخلو من عيوب و نقائص لا مندوحة من إصلاحها. فما نظرية القياس الأرسطية إلا تحليل لضرب واحد من ضروب العلاقات، و هو علاقة التعدي، فإذا عرفت أن العلاقات كثيرة لا تكاد تقع تحت الحصر أدركت كم تنحصر قيمة القياس الأرسطي في دائرة غاية الصغر و الضيق))⁽²⁾.

و آخرهم -أي الخامس- هو الباحث محمد عابد الجابري، إنه ذكر أن منطق أرسطو بقي ((إلى القرن الثامن عشر يمثل السقف الذي لا يمكن تجاوزه في موضوعه))، و ظلت فلسفته -بصفة عامة- تمثل السلطة المرجعية العلمية الأولى إلى القرن السادس عشر في العالم العربي و أوروبا)). ثم وصف الجابري تلك

(1) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 88.

(2) أحمد ورياشي: نصوص فلسفية، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، 2005، ص: 51.

الفلسفة بأنها الفلسفة العلمية البرهانية التي جعلت العقل هو المرجعية الوحيدة لها. و طريقتها البرهانية هي التي اعتمد عليها ابن رشد، و التي تنطلق من المحسوس إلى المعقول⁽¹⁾.

و ردا عليه أقول: أولا إن قوله بأن المنطق الأرسطي بقي السقف الذي لا يمكن تجاوزه في موضوعه إلى القرن 18 م، هو قول مبالغ فيه جدا، و لا يُعبر عن الحقيقة التاريخية، لأنه ليس صحيحا أن ذلك المنطق لم يُتجاوز، فقد تجاوزه كبار علماء الإسلام قبل تسلمه إلى علوم الشريعة في القرن الخامس الهجري و ما بعده، ثم تجاوزه بعد ذلك أيضا معظم علماء أهل الحديث إلى نهاية العصر الإسلامي. و هؤلاء تجاوزوا ذلك المنطق بموقفين، هما: الرد العملي، و الرد العلمي، فأما الرد الأول فتمثل في رفضهم لذلك المنطق و إبعاده كلية من علومهم الشرعية و غيرها⁽²⁾، فأقاموها على منهج الشرع الحكيم، و العقل الفطري الصريح، و بلغت -أي علومهم- أوجها من دون المنطق الأرسطي. فكان عملهم هذا ردا عمليا دامغا و قاطعا على بطلان دعوى المشائين بأن منطقهم هو معيار العلم و قانونه، و أنه عاصم للفكر من أخطائه. و بذلك فهم تجاوزه و أقاموا علومهم بعيدا عنه، و ليسوا في حاجة إليه أبدا.

و أما ردهم العلمي فإن بعض علماء المسلمين لم يكتفوا بالرد العملي -على قوته و أهميته-، و تصدوا له بالرد العلمي، فوجهوا له انتقادات كثيرة منذ القرن الثالث الهجري و ما بعده، كان من بينهم ابن قتيبة الدينوري، و أبو سعيد السيرافي، و أبو بكر الباقلاني، و أبو عمر بن الصلاح، و ابن تيمية، و ابن قيم الجوزية،

(1) الجابري: ابن رشد، ص: 117، 175، 176. و ابن رشد: فصل المقال، مدخل الجابري، ص: 19، 42، 43.

(2) أنظر مثلا: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص: 79 و ما بعده، 92.

و ابن الوزير الصنعاني، و جلال الدين السيوطي⁽¹⁾. و يأتي ابن تيمية في مقدمة هؤلاء من حيث أهمية عمله العلمي الذي قام به في نقده للمنطق الأرسطي، فقد تميز بالعمق و التوسع و الأصالة و الإبداع، فجاء رده ردا علميا شرعيا عميقا صائبا جمع بين معطيات النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، و قد بينت بعض الدراسات المتخصصة مدى أهمية ما قام به ابن تيمية في رده على المنطق الأرسطي في كتابه الرد على المنطقيين و غيره، و أظهرت سبقه للغربيين في انتقاده لذلك المنطق على أسس علمية صحيحة، و تجاوزه له، و طرحه للبديل الشرعي الصحيح، ليس هنا مجال تفصيله⁽²⁾.

و بناء على ذلك فلا يحق للجابري أن يغفل هؤلاء و يُصدر حكمه العام، فإذا كان الفلاسفة المشاؤون سلبيين انهزاميين تجاه منطق شيخهم أرسطو فلا يصح إغفال علماء المسلمين الذين ردوا على ذلك المنطق علميا و عمليا.

و أما تنويهه بالمنطق الصوري بأنه هيمن على العقل البشري إلى القرن 18م، فهو قول بينا أنه ليس حكما عاما، فإن صدق على الغربيين فلا يصدق على كل علماء المسلمين. كما أن سيادة ذلك المنطق و هيمنته على العقل الإنساني قرونا عديدة، ليس هو مما يُنوّه و يُفتخر به - إن أراد الجابري ذلك-، فهو مما يُؤسف له، و دليل على سلبية الفلاسفة المشائين و انهزاميتهم تجاه منطق أرسطو و فلسفته عامة. فلو تفرّغ ناقد مجتهد مطلق مُتحرر من قيود التقليد المذهبي لنقد الفلسفة الأرسطية، فتسلّح بالنقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، لنسفها من أصولها نسفا، و ما ترك من أصولها قائمة، و لثم له ذلك في العصر الإسلامي

(1) أنظر مثلا : محمود يعقوبي: ابن تيمية و المنطق الصوري : الأصول التجريبية لنقد المنطق المشائين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص: 23 و ما بعدها، 230 و ما بعدها.

(2) من تلك الدراسات : علي سامي النشار، : المرجع السابق. و محمود يعقوبي : نفس المرجع. و محمد حسني الزين : منطق ابن تيمية، ط الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، 1979 .

قبل الثورة العلمية الحديثة. وهذا ما فعله بعض علماء الإسلام كالشيخ تقي الدين ابن تيمية، فقد قدم لنا أعمالا نقدية عميقة في نقد الفلسفة اليونانية عامة والمشائية خاصة، نجدها في كثير من مؤلفاته، كالرد على المنطقيين، و بُغية المرتاد، و درء تعارض العقل و النقل، لكن أعماله هذه لم تجد من يكملها و يهتم بها الاهتمام الكبير الذي تستحقه، و وجدت من جهة أخرى إهمالا و معارضة و مطاردة من طوائف كثيرة من المسلمين⁽¹⁾.

و ثانيا إنه لا يصح وصف فلسفة أرسطو بأنها علمية برهانية عقلية، فهذه الأوصاف المطلقة هي من المغالطات و التدلّيسات، لأن حقيقة هذه الفلسفة هي أنها فلسفة خليط من الظنون و الأوهام، و الحقائق و الأباطيل و الأخطاء و الاحتمالات، و الخرافات و المنطقيات، و الأهواء و المعقولات. ففلسفة هذا حالها لا يصح أبدا وصفها بتلك الأوصاف، و لا الزعم بأنها جعلت العقل مرجعا وحيدا لها، فهذا وصف مبالغ فيه جدا و لا يصح على إطلاقه، و الصواب هو أن يُقال: إنها فلسفة اتخذت الإنسان مرجعا وحيدا لها. لأن الفرق كبير جدا بين أن يكون العقل مرجعها الوحيد، و بين أن يكون الإنسان مرجعها الوحيد، فالأول يُشير إلى أنها قامت على الدليل و البرهان العقلين المجردين من الظنون و الأهواء. و أما الثاني فلا يُشير إلى ذلك مباشرة و صراحة، و إنما يعني أنها اتخذت الإنسان مرجعا لها بكل مكوناته و نزاعاته، و قدراته و أهوائه، و وظنونه و خيالاته، و خرافاته و معقولاته ... فهذه المعطيات هي التي صاغت فكر أرسطو، فجاءت فلسفته تعبيرا صادقا عن ذلك، و هذا أمر قد سبق أن أثبتناه بالأدلة الصحيحة و البراهين الدامغة بأن فلسفة أرسطو -التي بناها ابن رشد- مليئة بالظنون و الأهواء، و الخرافات و التخمينات، و الأخطاء العلمية و الانحرافات

(1) معروف أن ابن تيمية كان له خصوم كثيرون، و أدخلوه السجن مرارا و طاردوه هو فكره و تلامذته، أنظر مثلا البداية و النهاية لابن كثير.

المنهجية، الأمر الذي يُثبت أن الأوصاف التي أطلقها الجابري لا تنطبق على تلك الفلسفة.

و ثالثا إن قوله بأن ابن رشد اتبع طريقة أرسطو التي تنطلق من المحسوس إلى المعقول، فهو قول مبالغ فيه، و لا يصح على إطلاقه، و ينطوي على التغليب و التدليس، لأن أصول فلسفة أرسطو في حقيقتها ظنية خيالية وهمية، و قسم كبير منها خرافي أسطوري، و هذا أمر سبق بيانه و إثباته. فأين حكاية المحسوس في هذا الجانب من فلسفته كالذي يتعلق بالإلهيات؟!. علما بأن الاعتماد على المحسوس و الانتقال إلى المعقول، يمثل جانبا فقط من فلسفة أرسطو، و هو ليس خاصا بابن رشد و أصحابه، و إنما هو يشمل أيضا كل أهل العلم دون استثناء، مع الاختلاف في درجة الالتزام به، و حسب طبيعة الموضوع المدروس. لأنه لا علم دون ثوابت و حقائق و براهين، فإذا كان العلم نظريا قام أساسا على بديهيات العقول و ما يُستنتج منها و من الطبيعة من حقائق. و إذا كان علما ماديا تجريبيا فهو يقوم على بديهيات العقول من جهة، و على المحسوسات من جهة أخرى، و هذا أمر يصدق على كل علم صحيح .

ثالثا: نقد موقف ابن رشد من الجدل و الاستقراء و قياس التمثيل :

نظر ابن رشد إلى الجدل و الاستقراء و قياس التمثيل نظرة مذهبية أرسطوية مشائية، فبقدر ما أعلى من مكانة و قيمة قياس الشمول الأرسطي، فإنه أحط من قيمة تلك طرق الاستدلالية، فما هي تفاصيل مواقفه منها؟.

فبالنسبة للجدل فإن معناه عند الفلاسفة المسلمين هو ((القياس المؤلف من المشهورات و المسلمات، و الغرض منه إلزام الخصم و إفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان))⁽¹⁾. و هذا الجدل ذمه ابن رشد و ازدراه، و حطّ من

(1) الشريف الجرجاني : التعريفات، ص: 74.

مكانة أهله، فذمهم و وصفهم بأنهم من الذين في قلوبهم زيغ، المذكورين في القرآن الكريم⁽¹⁾. و هم يأتون في المرتبة الثانية -بعد أهل البرهان الذين يحتلون المرتبة الأولى- من بين أصناف الناس حسب التقسيم الرشدي المشائي، و جدالهم غير مضمون الصدق لأنه يرد على الآراء المخالفة له بالأقويل المشهورة التي لا يؤمن أن تنطوي على الكذب⁽²⁾. و ليس لصناعتهم الجدلية قوة الوقوف على الحق في مسألة صفات الله تعالى، لأن طريقتهم حكمة جدلية لا برهانية. لذا فهم ليسوا أهلا للإطلاع على تأويلات أهل التأويل اليقيني البرهاني، و ينبغي عدم التصريح لهم بذلك، كما هو الحال مع الجمهور⁽³⁾.

و تعليقا عليه أقول: أولا إن ابن رشد بالغ جدا في تقزيمه للجدل و أهله من جهة، و بالغ في تعظيمه لما سماه بالبرهان و أهله من جهة أخرى. و نسي أو تناسى أن ذمه للجدل و أصحابه هو ذم لابن رشد و أصحابه أيضا، لأن فكره شاهد على أنه فكر مملوء بالجدل و السفسطة، و الأباطيل و الظنون، و الأخطاء العلمية و الانحرافات المنهجية، و ليس فيه من البرهان إلا القليل، و هذا أمر سبق إثباته و توثيقه فيما تقدم من كتابنا هذا .

و ثانيا إن ابن رشد نظر إلى الجدل و معناه في الشرع بخلفية مذهبية أرسطية مشائية، و لم يفهمه بالمعنى الشرعي للجدل، و هذا انحراف منهجي كبير و خطير، يندرج ضمن تأويله التحريفي للنصوص الشرعية المعروفة به ابن رشد. لذا وجدناه استبعد المعنى الشرعي للجدل، و فهم الشرع بخلفيته الأرسطية المشائية،

(1) ابن رشد : الكشف، ص: 148. و تهافت التهافت، ص: 81، 82.

(2) ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل، حققه تشالز بتروث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979، ص: 359. و تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 5، 6.

(3) ابن رشد : الكشف، ص: 135، 136. و فصل المقال، ص: 118، 119.

حتى أنه في كتابه تلخيص الجدل أهمل الجدل الشرعي، و لم أعثر له على أي اهتمام به في كتابه هذا المخصص للجدل⁽¹⁾. مع أنه كان في مقدوره أن يُخصص له مبحثاً للتعريف به، و مقارنته بالجدل الأرسطي، فيقدم لنا بذلك عملاً مفيداً للقراء، و يُدخل البديل الإسلامي في مؤلفاته الفلسفية المشائية. لكنه لم يفعل ذلك مع وضوح الأمر و بديهيته !!، و كأنه كان حريصاً على أن لا يُدخل البديل الإسلامي في مصنفاة الفلسفية. و هذه الظاهرة أشرنا إليها مراراً بأن ابن رشد لم يستخدم الشرع لنقد الفلسفة و أسلمتها، و لم يحمله بديلاً لها. لكنه كان حريصاً على تأويل الشرع و أرسطته ليكون في خدمة الأرسطية ! .

علما بأن الإسلام قد اهتم بالجدل اهتماماً بالغاً، و وضعه في مكانه المناسب له، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ - سورة النحل: 125 -، و ﴿ قَالُوا يَنْتُوخُ قَدْ جَنَّاتْنَا فَكَثَّرَتْ جِدَانَا فَإِنَّا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ سورة هود: 32 -، و ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَفِئَةٍ جَدَلًا ﴾ - سورة الكهف: 54 -، و ﴿ وَقَالُوا أَلَيْسَ خَيْرًا أَنَّهُ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ - سورة الزخرف: 58 -، و ﴿ تَجَدَّلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقَوْلُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَجِدُّ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ - سورة العنكبوت: 46 -، و ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ - سورة المجادلة: 1 - . واضح من ذلك أن الجدل هو مقابلة الحججة بالحجة، و هو على نوعين: جدل محمود ممدوح، هدفه إظهار الحق و الانتصار له. و الثاني جدل

(1) أنظر كتابه تلخيص كتاب الجدل لأرسطو.

مذموم هدفه طلب الباطل والغلبة⁽¹⁾. فالجدل في الشرع ليس ممدوحا كله، ولا مذموما كله، وإنما هو حسب خلفيات أصحابه وغاياتهم، فهو قد يكون طريقا إلى الحق والهداية، وقد يكون طريقا للباطل والغواية. النوع الأول هو الذي مارسه الأنبياء-عليهم السلام- وأتباعهم، والثاني مارسه الكفار وأهل الضلال. فالجدل وسيلة تُستخدم للحق وللباطل، لكن ابن رشد أغفل المفهوم الشرعي للجدل و ذم الجدل مُطلقا و أزدري به و بأهله، و لم يضعه في مكانه الصحيح الذي وضعه الشرع فيه، و استبعده من فهمه، و أخضعه للمفهوم الأرسطي المشائي.

و أما زعمه بأن الجدل لا يُوصل إلى البرهان و الحق و اليقين، فهو زعم باطل، أوقعه فيه مفهومه الأرسطي لمعنى الجدل. و إلا فإن الجدل بمعناه الشرعي و اللغوي فهو وسيلة يُمكنها أن تُوصل صاحبها إلى البرهان و الحق و اليقين، و يُمكنها أيضا أن تُوصله إلى الضلال و الخرافات و الأباطيل. و لو لم يكن الجدل يُمكن أن يُوصل إلى الحق و اليقين ما أمر الله بها أنبياءه باستخدام الجدل الحسن في دعوتهم إلى الله تعالى. و الجدل في حقيقته وسيلة حيادية، و ليس كما عرفه الفلاسفة المشاؤون، فهو يمكنه أن يحمل الحقائق و البراهين و الأهداف السامية، و يمكنه أيضا أن يحمل الخرافات و المغالطات، و الأهداف الخبيثة و الجهنمية.

و أما بالنسبة لموقفه من الاستقراء، فإنه يرى أن الاستقراء من الجدل، و هو مُفيد للتصديق الجدلي، و هو أقل أهمية من القياس الأرسطي، لأنه أوثق منه و أشرف، و إن كان الاستقراء أظهر منه إقناعا، لأنه يستند إلى المحسوس. لذا فهو أنفع مع الجمهور، و أسهل معاندة، خلاف القياس الذي هو ((أقل نفعاً و بخاصة عند الجمهور، و أصعب معاندة، لذلك كان استعماله أنفع مع المرتاضين في هذه الصناعة))⁽²⁾. و محصلة موقفه هو أن الاستقراء منطوق الجمهور، و القياس

(1) ابن الأثير : النهاية في غريب الأثر، ج 1 ص: 707.

(2) ابن رشد : تلخيص السفسطة، ص: 14. و تلخيص الجدل، ص: 48.

الأرسطي منطق الخواص، وهم أهل اليقين والبرهان من الراسخين في العلم حسب زعمه.

وأقول: أولاً إنه من الواضح أن كل استدلال له مجاله الذي ينفع فيه، ويصعب تعويضه باستدلال آخر، وقد لا يمكن تعويضه أصلاً. لذا فإن الاستقراء يتفوق على المنطق الصوري في مجال الدراسات والبحوث التطبيقية والتجريبية، الطبيعية منها والإنسانية، وعليه فلا يصح ما زعمه ابن رشد من أن الاستقراء خاص بالجدليين والجمهور، فهذا ازدراء لا مبرر له إلا التعصب للمنطق الصوري، وقلة معرفة بأهمية الاستقراء، وإلا فإن الواقع يشهد بأن الاستقراء حقق انتصارات باهرة في مختلف مجالات العلوم، في حين ما يزال المنطق الصوري مهجوراً قابعا في زاوية النسيان في الغالب الأعم.

فالاستقراء ليس خاصاً بالجمهور والجدليين كما ادعى ابن رشد، وإنما هو خاص بالعلوم الطبيعية والتطبيقية، وله مكانة مرموقة عند علماء العصر، فاهتموا به و أفردوه بالتأليف شرحاً وتقييداً وتطويراً وانتقاداً. وابن رشد غاب عنه أن الازدراء بالاستقراء والخط من مكانته هو في النهاية ازدراء أيضاً بالقياس الأرسطي وطعن فيه، و حط من قيمته، لأنه لا قياس شمول دون استقراء، وهذا أمر سبق بيانه.

وثانياً إن ابن رشد -كعادته- أهمل مكانة الاستقراء في الشرع، فلم أعتد له على أي اهتمام بالاستقراء في الشريعة الإسلامية -وهو من علمائها- مع أنها أولته أهمية كبيرة، فأرشدت إليه وحثت عليه في نصوص كثيرة، منها قوله تعالى:

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ الْأَنْحُرَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ

كُلِّ شَيْءٍ وَقَدِيرٌ ﴾ - سورة العنكبوت: 20 -، فهذه دعوة إلى استخدام الاستقراء لدراسة التاريخ الطبيعي للعالم، وهذا لا يتم إلا بالاستقراء التجريبي القائم على الملاحظة والبحث والتجريب ... ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَقْنَاكُمْ

سُنَّ قَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَاَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١٣٧﴾ - سورة آل عمران: 137 -،
و هذه أيضا دعوة إلى استخدام الاستقراء لدراسة تاريخ البشرية بواسطة الآثار التي
تركها الإنسان عبر تاريخه الطويل، لمعرفة أحوال الأقوام المكذبين و مصائرهم.

و أما موقفه من قياس التمثيل -القياس الفقهي- فعرّفه بأنه قياس يتم من
جزء واحد إلى جزئي واحد، أو من جزئيات كثيرة إلى جزئي واحد. و هو قياس
ظني خاص بالخطابة، و مفيد للتصديق البلاغي. لذا كان قياس الفقيه ظنيا،
و قياس الفيلسوف قياسا يقينيا. علما بأن كلا من القياسين أوجهما الشرع عندما
أوجب النظرين الفقهي و العقلي⁽¹⁾.

و أقول: أولا ليس صحيحا أن قياس الفقيه ظني و قياس الفيلسوف يقيني،
لأنه لا توجد طريقة من طرق الاستلال صحيحة مطلقا، فهي كلها نسبية حسب
المادة التي تحملها و الكيفية التي تُعرض بها. و عليه فإنه بما أن القياس الأرسطي
يقوم على الاستقراء، فهو لا يصح إلا إذا صحّ الاستقراء، فيكون بذلك يقينيا، فإذا
لم يصح فلا يكون يقينيا. و كذلك الحال مع قياس التمثيل، فإذا كان قياسا جليا
صحيحا واضح العلة، فهو قياس فقهي يقيني صحيح. كقولنا: إذا كان الخمر حرام
لأنه مُسكّر و مُذهب للعقل و الأموال، فإن المخدرات -التي لا يوجد فيها نص
صريح بتحريمها- هي أيضا حرام لأنها مُسكّرة و مذهبة للعقل و الأموال. و أما
إذا كان القياس الفقهي قياسا مُشْتَبها و علته غير واضحة، فهو قياس ظني يقوم
على الترجيح و الاحتمال، الأمر الذي يعني أن العيب ليس في قياس التمثيل نفسه،
و إنما في الحالة التي يكون فيها ظنيا بناء على علته و مادته العلمية. وهذا ليس
خاصا بقياس التمثيل وحده، و إنما هو يشمل كل طرق الاستدلال الأخرى

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل، ص: 48. و تلخيص السفسطة، ص: 14. و فصل المقال،
ص: 90، 98.

علما بأن تقزيم ابن رشد لقياس التمثيل هو في الحقيقة تقزيم أيضا لقياس الشمول أيضا، الذي يقوم في أساسه على الاستقراء، الذي هو بدوره أيضا يعتمد على التماثل أثناء البحث عن وحداته و التعرّف عليها و تصنيفها. و بذلك يكون قياس التمثيل من مكونات الاستقراء الأساسية، و من ثم من مكونات المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي. و حتى المقدمة الصغرى هي أيضا تقوم على قياس التمثيل، فعندما نقول: كل إنسان فان، و ابن رشد إنسان، نكون قد استخدمنا قياس التمثيل في العلاقة بين المقدمتين، و إلا ما استطعنا إلحاق ابن رشد بمادة المقدمة الصغرى.

و حتى نتيجة المقدمتين هي أيضا تقوم على التماثل، فعندما نقول: كل إنسان فان، و ابن رشد إنسان، فابن رشد فان، فإننا نكون قد اعتمدنا على التماثل بين بني آدم و فناء فرد منهم، و هو فناء ابن رشد. الأمر الذي يعني أن ازدراء ابن رشد بقياس التمثيل و تقزيمه له، و تعظيمه للقياس الأرسطي و مبالغته فيه، هو موقف غير صحيح، سببه تعصبه لمذهبيته الأرسطية، و إلا فإن ابن رشد -بحكم أنه فقيه و قاض- لا يجهل القياس الفقهي بأنه ليس في درجة واحدة من حيث القوة و الضعف، و الصحة و الخطأ، و اليقين و الظن .

و ثانيا إن قوله بأن الشرع كما أوجب النظر الفقهي، فهو أوجب النظر العقلي أيضا، فهو قول حق أريد به باطل، و ينطوي على تغليب للقراء. لأن الحقيقة هي أن الشرع أمر بالنظر العقلي مطلقا، و حث على استخدامه في التأمل و التدبر في القرآن الكريم، و في النفس و المجتمع، و التاريخ و العالم بأسره، و هذه حقيقة شرعية ثابتة تشهد لها نصوص كثيرة، كقوله تعالى ﴿يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ -سورة النور: 44-، و ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ -سورة آل عمران: 190-، و ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ -سورة الذاريات: 21-، و ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرَارَةَ وَأَوْ

كَانَ مِنْ عِنْدِ عَدْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ أَخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿ -سورة النساء: 82 -، و ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ - سورة العنكبوت: 20 - . و بذلك يكون النظر الفقهي جزءا لا يتجزأ من النظر الشرعي العام، الذي تندرج فيه أيضا كل طرق الاستدلال العلمي دون استثناء. لكن ابن رشد واضح بأنه يقصد بالنظر العقلي القياس الأرسطي تحديدا، لأنه سبق أن بينا أنه ازدري بالاستقراء و الجدل و قياس التمثيل، و رفع من شأن القياس الأرسطي و بالغ في تعظيمه، و فضّله على كل طرق الاستدلال الأخرى. و موقفه هذا غير صحيح، لأن المنطق الصوري لا يمثل إلا جزءا صغيرا جدا، من النظر العقلي الكلي الذي أمر به الشرع الخفيف، و هذا الجزء الصغير يستخدمه العقل الفطري آليا، من دون العودة إلى قوالب القياس الأرسطي، الأمر الذي يُثبت أن زعم ابن رشد وجوب معرفة المنطق الأرسطي - بناء على إيجاب الشرع للنظرين الفقهي و العقلي - هو زعم باطل، و إيجاب على المسلمين ما لم يُوجبه الله تعالى عليهم !.

و ثالثا إن ابن رشد نفسه -مع ازدرائه بقياس التمثيل- فإنه قد استخدمه ليس في الفقه فقط، و إنما استخدمه أيضا حتى في طبيعيات أرسطو. فمن ذلك إنه عندما تكلم عن تحلل الأغذية في جسم الحيوان و اختلاطها بالرطوبة و الحرارة، فتصير لحما و عظما، فإنه قال: ((و كذلك يشبهه أن يكون الأمر في النبات و في كل نام))⁽¹⁾. فهذا قياس تمثيل واضح، استخدمه ابن رشد بطريقة ظنية أوصلته إلى نتيجة عامة لا يمكن التأكد منها إلا بالاستقراء.

و المثال الثاني مفاده أن ابن رشد عندما أخذ برأي أرسطو في أن المرأة لا تدخل لها في تكوّن الجنين و أن مني الرجل هو المكوّن له وحده، أيده بملاحظاته

(1) ابن رشد: جوامع الكون و الفساد، ص: 13.

أثناء ممارسته للطب، فقال: ((وأما أنا فمذ سمعت كلام أرسطو لم أزل أتعمد جس ذلك، فوجدتُ التجربة صحيحة، و الفيتُ أكثر الحمل الذي بهذه الصفة إنما يكون بالذكورة، و سألت النساء عن ذلك، فأخبرتني أيضا بذلك. أعني أنهن كثيرا ما يحملن دون أن تكون منهن لذة)). وبهذه الملاحظة استدل ابن رشد على صحة رأي أرسطو من أن مني الرجل هو المكوّن الوحيد للجنين⁽¹⁾.

و نحن هنا لا يهمنا خطأ ابن رشد فيما ذهب إليه، و مُخالفته للشرع و العلم معا، فهذا أمر سبق بيانه في الفصل الثالث فيما يتعلق بدور المرأة في إنجاب الجنين، لكن الذي يهمنا هنا هو أن الرجل استخدم قياس التمثيل، و لم يعتمد على التجربة الصحيحة الحقيقية المُشاهدة، و إنما قاس حالة المرأة بما يحدث عند الرجل، فاعتقد أنه بما أن الرجل لا ينزل منه المنى إلا بشهوة عند جماعه لأهله، فكذلك الحال عند المرأة، فلا ينزل ماؤها -لكي يختلط بمنى الرجل- إلا بالشهوة أيضا. و بما أنه ذكر أنه تأكد من النساء اللواتي سألن بأنهن كثيرا ما يحملن دون لذة، فهذا دليل على عدم نزول مائها. و من ثم فلا دور لها في تكوّن الجنين، و إنما يُكوّنه مني الرجل وحده.

و هذا قياس تمثيلي ظني، أقامه ابن رشد على ملاحظة ظاهرية ناقصة، فأخطأ فيه، لأنه إذا كان نزول مني الرجل مُرتبط بالشهوة، فليس الأمر كذلك بالنسبة لبويضة المرأة، التي لا علاقة لها باللذة الجنسية عند المرأة، و إنما هي مرتبطة بالدورة الشهرية عند المرأة، التي هي -أي البويضة- عادة ما تنزل في أواسط الدورة من كل شهر، سواء كانت المرأة متزوجة أم لا، و سواء حدث خلالها جماع أم لم يحدث، و سواء ذقت المرأة لذة الجماع أم لم تذوقها.

(1) الجابري : ابن رشد، ص: 235-236.

فابن رشد استخدم قياساً تمثيلاً مادته العلمية ناقصة، و غير صحيحة، لكن كان في مقدوره أن يستخدم قياساً تمثيلاً مادته العلمية صحيحة و قوية، توصله إلى نتيجة صحيحة، تتعلق بنفس الموضوع الذي بحث فيه، و مفاده أنه لونهاظر إلى الأبناء لوجد بعض الأسر أولادها يُشبهون أمهم و أخوانهم، و بعض الأسر الأدها يُشبهون أباهم و أعمامهم، و بعض الأسر أولادها خليط، منهم من يشبه أعمامه، و منهم من يُشبه أخواله. فهذا التباين و الاختلاط بين الشبه الموجود بين الأبناء و الأمهات و الأخوال، و الأباء و العمام، دليل قوي جدا و صحيح، على دور و مساهمة كل من الرجل و المرأة في إنجاب الجنين، و ذا أمر معروف بين الناس قديماً و حديثاً، و قد أثبتته الشرع و العلم معاً، لكن مع ذلك أخطأ فيه أرسطو و ابن رشد و المشاؤون القائلون بذلك، بسبب خطئهم في طريقة الاستدلال .

و المثال الثالث من قياس التمثيل مارسه أرسطو- الذي يتبعه ابن رشد و ينتصر له-، و مفاده أن أرسطو قال: إن للنعامه ظلفين كالحيوان الذي له ((أربع أرجل، لأن ليست له أصابع بل أظلاف، و علة ذلك من قيل أن عظم جسده لا يُشبه عظم طير، بل يُشبه عظم حيوان له أربع أرجل))⁽¹⁾. و قوله هذا بناه على قياس التمثيل بين عظم النعامه و جسدها، و بين عظم الحيوان و جسده الذي يمشي على أربع أرجل و له أظلاف، و من ثم فإن النعامه لها اظلاف. لكنه أخطأ في هذا القياس، لأن النعامه لها أصبعان في كل رجل، و ليس لها ظلفان كما زعم أرسطو، و قد سبق أن بينا ذلك و أثبتناه. فقياسه هذا هو قياس تمثيلي ظني ناقص غير صحيح، و لو بناه على أساس رجل النعامه و ليس على عظم جسدها، لكان قياسه صحيحاً، و ذلك أن النعامه لها رجلان و ليس لها أربع أرجل، و بما أنها طائر كبير ضخمة الجثة قوي البنية، فهذا لا يتناسب مع وجود أظلاف في رجليها، لأن وزنها الكبير يتناسب مع وجود أصابع قوية في رجليها ذات أظفار

(1) أرسطو : كتاب طبائع الحيوان، ص: 193.

قوية متينة، و وسادة مبطنة تحت القدم، لكي يتمكن الرجلان من حمل جسدها الكبير. وهذا خلاف الحيوانات الضخمة التي لها أربع أرجل، فهي لا تحتاج إلى أصابع، وإنما عندها أظلاف، لأن أرجلها الأربع كافية لحملها، فهذا هو الذي غاب عن أرسطو، فجاء قياسه التمثيلي غير صحيح.

وكان في مقدوره أيضا أن يستخدم قياس التمثيل بطريقة أخرى توصله إلى نتيجة صحيحة بالاعتماد على الفصيلة التي تنتمي إليها النعامة. وذلك بما أن النعامة تنتمي إلى فصيلة الطيور، وهي -أي الطيور- تمشي على رجلين ولها أصابع، فالنعامة هي أيضا مثلها لها أصابع. فلو استخدم هذا القياس لكانت نتيجته صحيحة، لكنه اعتمد على جانب ليس حاسما في الفصل بين النعامة والحيوان الذي يمشي على أربع أرجل. لكن الذي يهمننا هنا هو أن الرجلين -أرسطو وابن رشد- استخدموا قياس التمثيل مع ازدراؤهما به، و وصفه بأنه ظني خاص بالخطابة ومفيد للتصديق البلاغي، فأين برهان و يقين أهل البرهان و اليقين؟!.

و قبل إنهائنا لهذا المبحث أشير هنا إلى خصائص عامة تميز بها منهج الاستدلال عند ابن رشد، منها إنه منهج أرسطي قلبا وقالبا، على أساسه زعم أن طرق التصديق في الشريعة ثلاثة أنواع مذكورة في قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِالْقِيَمِ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ

سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ -سورة النحل: 125-، وهي: الخطابية للجمهور، والجدلية للمتكلمين، والبرهانية للفلاسفة⁽¹⁾. وفهمه هذا لا يستقيم مع تلك الآية، و لا مع نصوص الشرع الأخرى، لأن تلك الآية نصت صراحة على مراتب الدعوة إلى الله تعالى حسب أصناف الناس، و طريقة التعامل معهم، و ليست خاصة بطرق التصديق و الاستدلال، التي هي كثيرة جدا في القرآن الكريم و السنة

(1) ابن رشد : فصل المقال، ص: 117.

النبوية، و لا تنحصر أبداً في ثلاثة أنواع فقط، على ما ادعاه ابن رشد؛ فهي أكثر من ذلك بكثير، منها استدلال الله تعالى على وجوده و صفاته و حكمته، بخلقه للكون عامة و للإنسان خاصة، و بإظهار بديع صنعته و جميل كرمه، كقوله تعالى: ﴿ هَلْ مِنْ خَلْقٍ عِندَ اللَّهِ بِرِزْقِكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ -سورة فاطر/ 3-، و ﴿ أَنْتُمْ أَنْتُمْ خَلْقُ السَّمَاءِ بَنِينَ ﴾ -سورة النازعات/ 27، و ﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾ -سورة يونس/ 34-، و ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾ -سورة لقمان / 11-، و ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُؤْقِنُونَ ﴾ سورة الطور/ 36، و ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ ﴿٨٨﴾ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ -سورة الواقعة / 59-، و ﴿ إِنَّكَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ -سورة الحج / 73.

و منها الاستدلال على صدق الأنبياء -عليهم السلام- بالآيات والمعجزات و الكتب التي جاءوا بها، كقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ﴾ -سورة الأنعام/ 83، و ﴿ وَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ ﴾ -سورة الأعراف/ 101-، و ﴿ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَإِلَّا زُبُرًا بِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴾ -سورة فاطر/ 25 - .

و منها الاستدلال على صدق نبوة رسول الإسلام، بالقرآن الكريم، فهو كتاب عربي معجز، تحدى به الله تعالى العرب و العالم كله، من الإنس و الجن معا، فهو معجزة علمية مادية باقية خالدة، إلى أن يرث الله الأرض و من عليها، لا يوجد مثلها في العالم كله، قال تعالى: ﴿ قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ -سورة الإسراء/ 88- و ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ -سورة البقرة / 23- .

و منها أيضا الاستدلال على صدق نبوة رسول الإسلام، من خلال شخصية محمد عليه الصلاة والسلام، فالله تعالى خاطب قريش و من على شاكلتها، بالمنطق و التاريخ و أقام عليهم الحجة، فقال لهم: إن هذا النبي الذي كذبتموه و رفضتم دينه و دعوته، لا دليل عندكم في تكذيبه، لأنكم تعرفونه معرفة جيدة قبل النبوة، و هو الصادق الأمين الذي لا تكذبه، و صاحب الخلق العظيم، و هو الأمي الذي لا يقرأ و لا يكتب و انتم تعلمون ذلك جيدا، و مع ذلك تحداكم بكتاب معجز، و أن تكذيبكم له لا يقوم على أي برهان و لا حجة، قال تعالى

﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْهِمْ قُرْآنًا وَلَا أَدْرَأْتُمْ بِهِ إِذْ فَتِنْتُمْ فِي كُفْرِكُمْ مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ - سورة يونس / 16-، و ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكَذِبُونَ لَكِنَّ أَفْئِدَتِنَا بِنَافِتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ - سورة الأنعام / 33-، و ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ - سورة القلم / 4-، و ﴿ فَاسْمِعُوا بِلِلَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْتِيكُمُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَأَنْتُمْ كَانْتُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ - سورة الأعراف / 158-، و ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ - سورة العنكبوت / 48- .

و منها إقامة الحجة العقلية باستخدام الاستدلال العقلي المحض، كقوله تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴾ سورة الطور / 35-36، و ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ - سورة الأنبياء / 22-، و ﴿ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ الْإِنِّ إِذَا لَدَّكَ كُلُّ لَذِمٍّ يَمَّا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ - سورة المؤمنون / 91- .

و منها أيضا الاستدلال بطريق الأولى و الأنفع، و الأصلح و الأضمن، فالإيمان أحسن من الكفر، و الجنة أحسن من النار، و الإيمان أضمن للإنسان من الكفر، كقوله تعالى- على لسان يوسف -: ﴿ آتِيَابَ مُتَفَرِّقَاتٍ خَيْرٌ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَلْقَيْتَهُنَّ فِي سُبْحَاتٍ ﴾ - سورة

يوسف/39-، و ﴿ وَمَا ذَعَبْنَاهُمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنفَعُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ ﴾ - سورة النساء/39- و ﴿ قُلِ لَسْتُ إِلَهٌ وَلَا مَوْلَىٰ عَلَىٰ عِبَادِي إِلَٰهٌ فَاصْطَفَىٰ ۗ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا يَشْرِكُونَ ﴾ - سورة النمل: 59-، و ﴿ وَلَلذَّارِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَمْقُولُونَ ﴾ سورة الأنعام/32-.

و منها إظهار بعض طرق الاستدلال التي استخدمها الأنبياء في مجادلاتهم لأقوامهم وإقامة الحجج العقلية و المادية الدامغة عليهم، كما فعل إبراهيم - عليه السلام - عندما كسر أصنام قومه و أبقى كبيرهم، و قالوا له: ((أأنت فعلت هذا بالهتنا يا إبراهيم))، قال لهم: ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَتَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنطِقُونَ ﴾ (١٣) ﴿ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (١٤) ثُمَّ لَكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَمَا هَؤُلَاءِ يَنطِقُونَ ﴾ -سورة الأنبياء/ 63-65-. وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾ -سورة العنكبوت/17-، و ﴿ اتَّعْبُدُونَ مَا تَنحَوْنَ ﴾ -سورة الصافات/95-، و ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ ﴾ -سورة مريم/42-.

و منها أيضا الاستدلال بنقض المنطق الفكري الذي ينطلق منه الكفار، في بناء أفكارهم و عقائدهم، من ذلك أن الله تعالى حكى عن الدهريين و الملاحدة أنهم قالوا: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ - سورة الجاثية/24- فرد عليهم الله تعالى بقوله: ﴿ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ سورة الجاثية / 24-، فنقض دعواهم بأنهم لم يؤسسوها على أساس صحيح من العلم و المنطق، و إنما أقاموها على الظن، و إن ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ -سورة النجم/28-، و إنهم ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ -سورة الأنعام/116- . و من ذلك أيضا قوله تعالى:

﴿ وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ - سورة الحج / 8-،
 فالله تعالى أبطل جدالهم و نقضه بأن ذكر أن هؤلاء لم يقيموا جدالهم على علم
 صحيح، ولا على هداية ربانية، و لا على كتاب رباني منير .

و منها أن القرآن الكريم دعا إلى استخدام المنهج الاستدلالي التجريبي
 لدراسة الطبيعة و التاريخ، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ
 الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَقِيرٌ ﴾ - سورة العنكبوت / 20،
 ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ﴾ -
 سورة آل عمران / 137-، و ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ
 أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ ﴾ - سورة الروم / 42-، فالله تعالى دعا الإنسان إلى السير في
 الأرض و النظر فيها، و البحث عن الكيفية و المصير معا، ليقيم عليه الحجة،
 و ليعرفه بما يجمله من تاريخ الطبيعة و الإنسان معا، و ليحثه على استغلال الطبيعة
 التي سخرها له. و لا شك أن هذا السير بما فيه من نظر و بحث و اعتبار و استغلال
 و استنتاج يتضمن منهجا علميا استدلاليا تجريبيا، إذ بدونه لا يمكن الوصول إلى ما
 دعت إليه تلك الآيات و غيرها

و أما ما ذكره الباحث محمود حمدي زقزوق من أن المستشرق جوتيه ذكر أن
 ابن رشد في تقسيمه للأدلة إلى برهانية، و جدلية، و خطابية هي طريقة أو نظرية
 يونانية بحتة. ثم علق عليه بقوله: هذا زعم تنقصه الدقة، و فات جوتية التفريق بين
 أمرين، هما: الشكل و المضمون في استخدام ابن رشد للأدلة الثلاثة، فبالنسبة
 للمضمون فإنه-أي ابن رشد - اعتمد فيما ذهب إليه على قوله تعالى ﴿ ادْعُ إِلَىٰ
 سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ الْبَالِغِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ
 ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ - سورة النحل: 125 -، و بناء على ذلك فلا
 مجال للقول ((بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة ... من

الفلسفة الإغريقية))، لكن الذي يمكن أن يُقال هنا هو: إن ابن رشد -على أكثر تقدير- استعار في هذه النظرية شكلا يونانيا لمضمون إسلامي⁽¹⁾.

و أقول: إن ما ذهب إليه الباحث حمدي زقزوق ضعيف جدا و لا يصح، لأن ابن رشد أخذ التقسيم الثلاثي من المنطق الأرسطي شكلا و مضمونا بلاشك. لأن ابن رشد بما أنه كان أرسطيا قلبا و قالبا فمن الطبيعي جدا أن يأخذ ذلك التقسيم من الأرسطية لأنه موجود فيها حقيقة، وإنما هو استخدم تلك الآية لأنه رآها توافق ما أراد أن يقوله. و ذلك التقسيم موجود في المنطق الصوري، و هو واضح من مؤلفات أرسطو المنطقية، و منها: الخطابة، و الجدل، و البرهان، فهذه المصنفات تعبر عن ذلك التقسيم شكلا و مضمونا.

علما بأن ابن رشد في تفسيره لتلك الآية أخضعها للتأويل التحريفي لتوافق ذلك التقسيم الأرسطي، و هذا أمر سبق بيانه و توثيقه، لأن الآية نصّت صراحة على الدعوة إلى الله حسب مراتب الناس، و ليست خاصة بطرق التصديق و الاستدلال العلمي، التي هي كثيرة في القرآن و السنة، و قد سبق و أن ذكرنا طرفا منها.

و أما قوله بأن ابن رشد أعطى لذلك التقسيم مضمونا إسلاميا، فهو ضعيف جدا، لأن ابن رشد جعل الخطابة و الوعظ خاصين بالجمهور، و هذا مخالف للشرع، لأن ذلك الخطاب الشرعي موجه لكل المسلمين دون استثناء و لا تخصيص، و ينتفع به كل الناس، و أهل البرهان أولى من غيرهم بأن ينتفعوا بذلك، لذا قال الله تعالى: ﴿ وَذِكْرُ فَإِنَّ الذِّكْرَ نَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ -سورة الذاريات: 55-.

و أما الجدل فقد سبق أن بينا أن ابن رشد أعطى للجدل مفهوما أرسطيا و لم يعطه مفهوما شرعيا، و ذكرنا أنه أغفل المفهوم الشرعي للجدل في مؤلفاته. و أما

(1) محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة، د ت، ص: 59، 60.

مفهومه للحكمة فهو أيضا ليس مفهوما شرعيا، لأن الحكمة عنده هي الفلسفة عامة و الأرسطية خاصة، والحكماء عنده هم الفلاسفة، و أما غيرهم من أهل العلم فهم من الجدليين والجمهور⁽¹⁾. و هذا اعتداء على الشرع و تحريف له، لأن الحكمة في الشريعة أساسها معرفة علوم الكتاب و السنة والالتزام بهما أولا، ثم كل صحيح ينفع الإنسان ثانيا، و أهلها هم الأنبياء و أتباعهم، و من سار على نهجهم إلى يوم الدين⁽²⁾. و أما فلسفة أرسطو فليس فيها من الحكمة إلا القليل، و هي مليئة بالشركيات، والأباطيل، والظنون الخرافات، و الأوهام و الأخطاء . فأين المفهوم الشرعي الذي أعطاه ابن رشد لذلك التقسيم؟! .

و أما الخاصية الثانية فإن منهجه الاستدلالي يتصف بكثرة الدعاوى العريضة، و الأحكام القطعية، و الاستعلاء على أهل العلم من جهة، و كثرة المخالفات الشرعية، و التأويلات الباطلة، و قلة البرهان و اليقين و التحقيق الصحيح من جهة ثانية.

و الخاصية الثالثة، إن منهجه ليس منهجا شرعيا في أسسه و تطبيقاته و غاياته، و إنما هو منهج أرسطي، غاية خدمة الأرسطية المشائية بمختلف الوسائل الممكنة، في مقدمتها استخدام التأويل التحريفي في التعامل نصوص الكتاب و السنة.

و الخاصية الأخيرة - وهي الرابعة- إنه منهج خطير على الشريعة يستبطن إنكار حُجيتها، بدليل أنه قال: إن الفلاسفة جميعا اتفقوا على أن مبادئ العمل

(1) سبق توثيق ذلك مرارا.

(2) الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن، ص: 347.

بالشريعة يجب ((أن تُؤخذ تقليداً، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية))⁽¹⁾.

و معنى قوله هذا أن مبادئ العمل بالشريعة ليست مُبرهنة من داخلها، ولا سبيل للبرهنة على وجوب العمل بها إلا من آثار تطبيقها في الواقع العملي. وهذا زعم باطل شرعا و عقلا، فأما شرعا فإن الله تعالى وصف شريعته بأنها حق و علم، و برهان و بيان، و نور و آيات، كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَهُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأُنزِلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ -سورة النساء: 174-، و ﴿وَكَيْنَ أَتَّبَعْتُ أَهْوَاءَهُمْ مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَوْنُ الظَّالِمِينَ﴾ -سورة البقرة: 145-، و ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ -سورة المائدة: 15-، فالشريعة كلها حق و برهان لا تحتاج إلى من يُبرهنها من خارجها.

و أما عقلا فالأمر واضح أيضا، فعندما يُقال: إن فلانا قال كذا و كذا، فنحن نطلبه بالدليل و البرهان، لأنه ليس معصوما، و قوله يحتمل الخطأ و الصواب. لكننا إذا قلنا: إن الإسلام شريعة الله الخالدة، و وحيه الأخير إلى بني آدم على وجه الأرض، فهذا يعني بالضرورة أنه حق و برهان، من دون الرجوع إلى مصادر معرفية أخرى للبرهنة على برهانية الشريعة، فهي برهان بذاتها، لأنها شرع الله.

و هو بما أنه كان يعتقد أن الفلاسفة المشائين هم أهل البرهان و اليقين من جهة، و أنهم يؤمنون بالشريعة الإسلامية من جهة أخرى، فهذا يعني أنهم آمنوا بها بناء على براهين قامت عندهم على صدق الشريعة، و بما أنها كذلك فهم لا يحتاجون إلى شواهد و براهين من خارجها ليعرفوا وجوب العمل بها. و إذا أصروا على البحث عن ذلك من خارجها فهذا نقض لإيمانهم الأول بها.

(1) ابن رشد : تهافت التهافت، ص: 374.

و أما قوله ((يجب أن تُؤخذ تقليدا))، فهذا لا يصح شرعا ولا عقلا في حق أهل العلم، لأن التقليد هو أخذ برأي الغير من دون دليل، وهذا أمر مذموم، و تربية على العجز، لم يأمر به الشرع و لا يليق بأهل البرهان و اليقين. فكيف سمح لنفسه بأن وصف نفسه و أصحابه بأنهم يقلّدون الشريعة، و كان قد جعلهم من الراسخين في العلم الذين خصّهم الله بالتأويل حسب زعمه؟! .

و ختاماً لهذا المبحث يتبين - بما ذكرناه - أن الأسباب العميقة في كثرة أخطاء ابن رشد الاستدلالية تتعلق أساساً بالخرافات منهجه الاستدلالي و نقائصه الكثيرة، كنظرته القاصرة للشرع و طرق الاستدلال، و مبالغته في تعظيم المنطق الصوري و غلوّه فيه بالباطل.

رابعاً: نقد موقف ابن رشد من مكانة أرسطو العلمية:

بالغ ابن رشد مبالغة شديدة في موقفه من أرسطو، و غالى فيه غلوا كبيرا حتى خرج عن حدود الشرع و العقل معا. فما هي تفاصيل ذلك؟، و ما هي الانتقادات الموجهة إليه في غلوّه هذا؟. إنه وصف⁽¹⁾ أرسطو بأنه الحكيم الأول⁽²⁾. و أنه لم يقصّر في موقفه من هالة الشمس و القمر، فهكذا ينبغي أن ((يفهم الأمر عن أرسطو في هذه الأشياء، لا أنه قصر في ذلك و ترك شيئا يجب ذكره في هذا العلم و لا في غيره. فسبحان الذي خصّه بالكمال الإنساني، و كان المدرك عنده بسهولة، هو المدرك عند الناس بعد فحص طويل و صعوبة كثيرة. و المدرك عند غيره بسهولة خلاف المدرك عنده. ولذلك كثيرا ما ينشأ للمفسرين شكوك على أقاويل هذا الرجل، ثم يتبين بعد زمان طويل صواب قوله، و تقصير نظر الغير، بالإضافة إلى نظره. وبهذه القوة الإلهية التي وُجدت فيه كان هو الموجد للحكمة

(1) سنعتمد في ذلك على كتب ابن رشد أولا، و على مصنفات الرشديين المتخصصين في ابن رشد عندما يتعدّر علينا العثور على بعض أقوله من كتبه مباشرة.

(2) ابن رشد : تهافت التهافت، ص: 220.

و المتمم لها. و ذلك شيء يقل وجوده في الصنائع، أي صناعة كانت، فكيف في هذه الصناعة العظمى؟. وإنما قلنا أنه الموجد و المتمم لأن ما سلف لغيره في هذه الأشياء ليست تستأهل أن تجعل شكوكا على هذه الأشياء، فضلا عن أن تكون مبادئ. و إذ قد تبين هذا، فإذن ليس في أقاويل أرسطو شيء يحتاج إلى تميم، كما زعم أبو بكر بن الصائغ-ابن باجة-. نعم فيها أشياء كثيرة لم يفهمها هو و لا نحن بعده، و بخاصة في الكتب التي لم تصل إلينا، فيها أقاويل المفسرين. و لذلك كان الواجب عليه أن يستعمل الفحص عن كلامه لا بتلك الأشياء الخارجة عن طريقة التعليم⁽¹⁾.

و من ذلك أيضا أنه -أي ابن رشد- كان يعتقد أن نظر أرسطو فوق نظر جميع الناس⁽²⁾. و أنه قال -فيما بعد الطبيعة قولاً ((تاما و حل كل الشكوك في ذلك))، و ((رأيه هو الرأي الذي تنفصل عنه جميع الاعتراضات، و تنحل به جميع الشكوك الواقعة في المبادئ))⁽³⁾. و إذا كان واجبا على أرسطو شكر من تقدمه مع ((قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق، و عظم ما أتى به من الحق بعدهم و انفرد به، حتى انه كمل عنده الحق. فكم أضعاف... ما يجب على من جاء بعده من شكره و معرفة حقه، و شكره الخاص به، إنما هو العناية بأقاويله و شرحها و إيضاحها لجميع الناس))⁽⁴⁾.

و وصفه بأنه أكبر الناس عقلا، و هو الذي ألف علوم المنطق و الطبيعيات، و ما بعد الطبيعة و أكملها. و سبب قوله هذا هو أن جميع الكتب التي ألفت في هذه

(1) ابن رشد : تلخيص الآثار العلوية، ص: 145، 146.

(2) الجابري: ابن رشد، ص: 165-، 166.

(3) محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص: 76.

(4) نفسه، ص: 76، 77. و الجابري : المرجع السابق، ص: 179، 180.

العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها. ثم قال: ((نحمد الله كثيرا على اختياره ذلك الرجل-أي أرسطو- للكمال، فوضعه في أسمى درجات العقل البشري، والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر))⁽¹⁾ وهو أعقل اليونان و واضع علوم المنطق و الطبيعيات، و ما وراء الطبيعة و متممها ... و لا وجدوا خطأ فيها،... و ((يوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشرا))، و إننا نحمد الله حمدا كثيرا لأنه قدّر الكمال لهذا الرجل، و وضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الزمان، و ربما كان البارئ مُشيراً إليه لما قال في كتابه ((و الفضل لله يُؤتيه من يشاء))⁽²⁾، و برهانه هو ((الحق المبين، و يمكننا أن نقول عنه: إن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه))⁽³⁾.

و مذهب أرسطو -عند ابن رشد - هو ((المذهب الذي ترتفع عنه جميع الشكوك المتقدمة التي تلزم الفريقين، مع أنه أمر حق في نفسه، و معروف بما تعرف به الأوائل. فما اشد مطابقة مذهب أرسطو للحق، و ما أبعد الناس من الفهم عنه في كثير من الأشياء المعروفة بنفسها، فضلا عن المعروفة بغيرها، و الله يُؤتي فضله من يشاء))⁽⁴⁾.

تلك بعض أقوال ابن رشد المتطرفة و المغالية في موقفه من شخصية أرسطو العلمية، و هي صريحة بأنه ادعى فيه العصمة من الخطأ، و بلوغ الكمال في العلم و الإحاطة به، و وصفه بأوصاف غير بشرية لا يتصف بها إلا نبي، و بعضها لا

(1) عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد، ص: 53.

(2) هذه الآية ذكرها بالمعنى، و نصها هو ﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ - سورة الجمعة : 4 -

(3) فرج أنطون : ابن رشد و فلسفته، ص: 88.

(4) محمد المصباحي : المرجع السابق ، ص: 131.

يتصف بها إلا ملك مُقَرَّب، عندما ادعى فيه العصمة و بلوغ الكمال الإنساني، و وصفه بأنه ملك إلهي لا بشري. و هذه الأوصاف مصدرها التعصب الأعمى لأرسطو و تقليده، و قلة العلم و ضعف الإيمان بدين الإسلام. لأن تلك الأوصاف لا تصدر عن عالم موضوعي متحرر من التعصب، و لا عن مؤمن صادق الإيمان عالم بالشريعة، و عارف بميزان تقويم الرجال و تقييمهم، و الله سبحانه و تعالى يقول: ﴿وَقَوْفَ كَلِّ ذِي طَلْحِ عَلَيْهِ﴾ -سورة يوسف: 76-، و ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ -سورة طه: 114-، و ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ -سورة الإسراء: 85-، و قال الرسول-عليه الصلاة و السلام-: ((كل بني آدم خطاء و خير الخطائين التوابون))⁽¹⁾. فهذا الرجل-أي ابن رشد- ما كان في مستوى علوم الشريعة، و لا علوم الطبيعة، و لا علوم العمران، لذلك صدرت عنه تلك الأباطيل و الشطحات، و الحماقات و التعصبات المرفوضة شرعا و عقلا و علما، و لا مبرر صحيح مقبول لها أبدا.

و ردا عليه أقول: أولا إن زعمه بأن أرسطو موجد الحكمة- الفلسفة- و مُتممها، وأنه أعطى لغيره من أهل العلم أكثر من مما أخذ منهم، هو زعم باطل مُخالف لمعطيات تاريخ الفكر اليوناني و حقائقه، التي تُثبت أن مُعظم أصول فكر أرسطو و فروعه تجد جذورها و مادتها و تفاصيلها في ذلك الفكر. الأمر الذي يعني أن أرسطو لم يُوجد الفلسفة، و أنه أخذ من ذلك الفكر أكثر مما أعطى له، و هذا خلاف ما زعمه ابن رشد، مما يعني أنه إما تعمد التحريف و المبالغة و الغلو، و إما أنه كان يجهل تاريخ الفكر اليوناني و تطوراته، و إما أنه جمع الأمرين معا. و الشواهد الكثيرة و القوية الآتية تُثبت ذلك بما لا يدع مجالاً للشك.

(1) ناصر الدين الألباني: صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، ج 1 ص: 865، رقم الحديث: 25550.

أولها يتعلق بالفلسفة والمنطق الصوري عامة، فالفلسفة بمعناها الشامل ليست من إبداعات اليونان، فقد وُجدت عند الكلدانيين و البابليين و المصريين بإلهياتها و طبيعياتها، ثم ازدهرت أكثر عند اليونان قبل أرسطو⁽¹⁾. و ابن رشد نفسه ذكر أن الحكمة عُرِفَت قديماً عند الكلدانيين ثم بادت⁽²⁾.

و أما بالنسبة للمنطق الصوري-الذي هو جزء صغير من العقل الفطري- فجزوره و بداياته كانت واضحة في الفلسفة اليونانية قبل أرسطو. فمن ذلك أن السوفسطائيين عُرِفوا بالمعلمين و رجال المعرفة الذين يُعلمون الناس الحكمة، و هي علم الإقناع و البرهان، و التعبير الصحيح، و علم العلوم. فكان لعلمهم هذا بالغ التأثير ((في نمو الفكر المنطقي، و في البحث في الألفاظ، و دلالتها، و القضايا و أنواعها، و في وضع قواعد و شروط البرهان. فالرأي الصحيح بنظرهم هو الذي يمكن أن يُبرهن. أي يُقنع الناس، و برهن تعني أقنع في مذهبهم)). و عَلموا الناس أيضاً ممارسة المنطق و المناظرات و الاستدلال، و اكتشاف الخطأ. فساهموا في ظهور المنطق، و كانوا وراء سقراط و أفلاطون و أرسطو في متابعة مهمتهم، و الاعتماد على العقل في أمور الدين و القيم. لكن أفلاطون و أرسطو ساهما في تشويه مذهب السوفسطائيين، و ساعدهما على ذلك تحوّل المتأخرين من هؤلاء السوفسطائيين إلى مُغالطين و محتالين لأخذ الأموال زمن أفلاطون⁽³⁾.

(1) ابن رشد : تلخيص السماء و العالم، ص: 88. و ماهر جابر محمد : تطور الهندسة و التكنولوجيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006، ص: 27، 28. و مصطفى النشرار : مدخل لقراءة الفكر الفلسفي، ص: 91، 131.

(2) ابن رشد : نفس المرجع، ص: 88.

(3) حسين حرب : الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990، ص: 89، 90، 94.

و من ذلك أيضا دور الفيلسوف برميندس و سقراط و أفلاطون في نشأة المنطق الصوري و تطويره، فالأول أهتم كثيرا بالعقل الخالص و بالغ فيه، و أثر إلى حد بعيد في استخراج ((قواعد المنطق الصوري الأرسطي، و خاصة مبدأ الهوية، و مبدأ عدم التناقض))، فكان له بذلك تأثير كبير في أفلاطون و أرسطو⁽¹⁾. و أما سقراط فهو قد اشتغل بالمنطق الصوري عندما كان يرد على السوفسطائيين في إنكارهم لحقائق الأشياء، فكان له دور كبير هام في تأسيس ذلك المنطق، فتكلم عن اكتساب الحد بالاستقراء، و تركيب القياس من الحدود⁽²⁾.

و أما أفلاطون فهو أيضا ساهم بقوة في نشأة المنطق الصوري و تطويره، فاهتم كثيرا بالجدل- هو جزء من المنطق- و بين أهميته، و ذكر أن العلم يُبنى على البرهان، و أن الظن مبني على التخمين. و بحث في التصورات العقلية التي تشمل عالم الطبيعة كله، و التي تُفسر الموجودات الجزئية المحسوسة أيضا. و تكلم في الأجناس و الأنواع، و الطرق التي تُستخدم في الجدل⁽³⁾. و هو-أي الجدل- يرتفع بالعقل من المحسوس إلى المعقول، و هو العلم ((الكلي بالمبادئ الأولى و الأمور الدائمة، يصل إليها العقل بعد العلوم الجزئية، و ينزل به إلى هذه العلوم و يُرتبها بمبادئها، و إلى المحسوسات يُفسرها))⁽⁴⁾. و أرسطو نفسه اعترف بأن أفلاطون كان

(1) نفس المرجع، ص: 70.

(2) عبد الرحمن بيسار: الفلسفة اليونانية، ص: 81.

(3) أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، ص: 178، 179، 180، 252. و عبد الرحمن بيسار: المرجع السابق، ص: 95، 96، 97.

(4) عبد الرحمن بيسار: تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 179، 180.

له اشتغال بالمنطق فيما يتعلق بالقياس السوفسطائي، و القياس الصحيح⁽¹⁾. فكان له بذلك تأثير واضح في أرسطو عندما قال بالقياس الصوري⁽²⁾.

و أما أرسطو فإن دوره في المنطق الصوري، فقد تمثل في مواصلة تطويره و خدمته، فرتب مباحثه، و نظّمه كعلم له موضوعه، و بوّه و فصله⁽³⁾. و أما القول بأنه واضح ذلك المنطق بجملته، و أنه لم يسبق إليه، فهو قول غير صحيح، لأن أصول ذلك المنطق الأولى هي في الأصل فطرية طبيعية في كل إنسان، و تعمل فيه ألياً، و لا تتطلب معرفة أصولها الوضعية الصورية، و هذا أمر سبق أن بيناه. و أما أصوله الوضعية الأولى، و ما يتعلق به من مشاكل و مباحث، فهي تعود إلى زمن السوفسطائيين و سقراط و أفلاطون. لذا فإن عمل أرسطو هو حلقة من حلقات تاريخ المنطق الصوري، و قد جاء المشاؤون بعده و واصلوا خدمته بشرح ما أجمله سلفهم أرسطو⁽⁴⁾. و هم الذين أوصلوه إلى حالته التي هو عليها الآن.

و أما قول المتكلم أبي الفتح الشهرستاني (ت 548 هجرية) من أن أرسطو أجمل القول في المنطق إجمال الممهدين. و له حق السبق، و فضيلة التمهيد⁽⁵⁾. فهو قول ليس صحيحاً على إطلاقه، و فيه إغماط لحق السابقين له، لأن أرسطو ليس هو الذي مهد لظهور ذلك المنطق، و ليس هو الذي أتمه، و إنما الذين أبدعوه و مهدوا له هم الذين سبقوه، و الذين أتموه هم الذين جاؤوا من بعده من أصحابه المشائين. فعمل أرسطو الحقيقي هو التطوير و الجمع و التبويب، و ليس هو مبدعه

(1) ابن : تلخيص السفسطة، ص: 16.

(2) علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 44.

(3) نفس المرجع، 58. و عبد الرحمن بيسار : الفلسفة اليونانية، ص: 124.

(4) الشهرستاني : الملل و النحل، دار المعرفة، بيروت، 1404، ص: 444.

(5) نفسه، ص: 444.

و لا مكتشفه و لا متممه. و لم يكن له حق السبق و لا فضيلة الإبداع و الإتمام، و هو إذا كان له فضل الجمع و التطوير، فإن لغيره فضل الاكتشاف و التتميم، و للمكتشفين حق السبق أيضا، و ليس ذلك لأرسطو. و مع أن كل هؤلاء ساهموا في خدمة المنطق الصوري، و لهم الفضل في ذلك، فإن المكتشف و المبدع هو الأكثر فضلا من المطور و التتميم، لأن الإبداع أصعب من التطوير و التتميم في الغالب الأعم. فالشهرستاني قلب القاعدة، و ابن رشد أغفل الذين سبقوا أرسطو، و زعم أنه هو الموجد للمنطق!

و أشير هنا إلى أن ابن رشد كما أغفل دور الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو، فإنه أغفل أيضا الحكمة الإلهية التي جاء بها الأنبياء قبل أرسطو بعشرات القرون، فهؤلاء هم الذين جاؤوا بالحكمة الحقيقية الكاملة و الشاملة للإلهيات و الإنسانيات، و أصول الطبيعيات، و هم الذين علموا البشرية التفكير العلمي، و عرفوهم بالعقائد الصحيحة، و أرشدوهم إلى الأعمال الصالحة، و عن طريقهم انتقلت الحكمة الإلهية - بمعناها الواسع - إلى كثير من شعوب العالم. و عن ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفِيْرٌ حَمِيْدٌ﴾ سورة لقمان: 12 -، و ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُمْ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْكَلِمَاتِ﴾ - سورة ص: 20 -، ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيْمًا﴾ - سورة النساء: 54 - . و الأنبياء كلهم جاءوا بالحكمة الإلهية قبل أرسطو و بعده، فما كان لابن رشد أن يغفل هؤلاء و يطلق تلك المجازفة!

والشاهد الثاني يتعلق بأزلية العالم و قدمه زمانا و مكانا، فإنه قد سبق أن ذكرنا أرسطو و أصحابه من بعده قالوا بأزلية العالم و قدمه زمانا و مكانا. و هذه الفكرة ليست جديدة، و لا هي خاصة بأرسطو، فقد قال بها قبله: الفيلسوف هرقليطس (ق: 5 ق م)، و أكيسينوفان (ق: 5 ق م)، و لوقيوس (ق: 5 ق م)،

و أنبادوقليس (ق: 5ق م)⁽¹⁾. و قد حكى أرسطو نفسه أن الفلاسفة- الذين سبقوه- قالوا كلهم بأزلية الزمان ما عدا أفلاطون⁽²⁾. و فكرة أزلية العالم و قدمه هي حجر الأساس في إلهيات أرسطو، و هي -على بطلانها- ليست من إبداعه، و إنما سائر فيها من سبقه إليها، و حتى إذا كان قد تبناها عن بحث، فهو ليس مُبدعاً لها أيضاً.

و الشاهد الثالث يتعلق بموضوع العناصر الأربعة المكوّنة للعالم السفلي، و بالعنصر الخامس المكوّن للعالم العلوي حسب زعم الفلسفة الأرسطية، و قد سبق أن ذكرنا أن أرسطو و أصحابه قالوا بأن العالم السفلي مُكوّن من: الماء و الهواء، و النار و التراب، و العالم العلوي مُكوّن من عنصر خامس أزلي مُغاير للعناصر السفلية، و هو الأثير. و هذه الفكرة الباطلة، قال بها فلاسفة كثيرون قبل أرسطو، منهم: أبقراط، و أنبادوقليس، و أنكسيمندر، و أنكساغوراس، و الطبائعيون عامة، و أرسطو أخذ فكرة العناصر الأربعة من الطبائعيين⁽³⁾.

و أما الشاهد الرابع فيتعلق بالحركة و الأضداد، و الصورة و الهيولى في الطبيعة، من حيث النشأة و التكوّن و الفساد، و هذه الفكرة هي حجر الأساس في فلسفة أرسطو فسّر بها التغيرات التي تحدث في العالم السفلي في إخراج ما بالقوة إلى الفعل، و قد تكلم عن ذلك في كتابه الكون و الفساد و غيره من مصنفاته. لكن هذه الفكرة ليست من إبداعاته و لا من مكتشفاته، فقد سبقه إلي القول بها

(1) حسين حرب : الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ص: 59، 64، 77.

(2) أرسطو : كتاب الطبيعة، ج 2 ص: 810.

(3) أرسطو : كتاب الطبيعة، ج 1 ص: 35. و ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية، ص: 63. و عبد الرحمن بيسار: الفلسفة اليونانية، ص: 55 و ما بعدها. و أميرة مطر : الفلسفة اليونانية، ص: 101. و مصطفى النشار : المرجع السابق، ص: 60-61. و علي أبو ريان : المرجع السابق، ص: 27.

فلاسفة يونانيون كأنبادوقليس، وهرقليطس، و أنكسيمندر، و أنطيفن، و ديمقريطس⁽¹⁾.

و الشاهد الخامس يتعلق بالاتجاهين المادي و المثالي في الفلسفة اليونانية، و أرسطو و أصحابه تبنا الاتجاهين وفق فلسفتهم المشائية الخاصة بهم⁽²⁾. لكن الاتجاهين ليسا من إبداعهم، فهما موجودان في الفكر اليوناني قبل أرسطو بقرون، فقال بالاتجاه المادي الفلاسفة الطبائعيون، و هريقليطس⁽³⁾. و قال بالاتجاه المثالي برمنيدس، و سقراط، و أفلاطون⁽⁴⁾. و جمع أنبادوقليس بين الاتجاهين المادي و المثالي⁽⁵⁾. و أرسطو -في جمعه بين الاتجاهين- كان قد أخذ المثالية عن أستاذه أفلاطون، و أخذ الاتجاه المادي عن الطبائعيين⁽⁶⁾. فأين الإيجاد و الإبداع اللذان جاء بهما أرسطو في هذين الاتجاهين الهامين في الفلسفة العامة؟

و الشاهد السادس يتعلق بالمعرفة العلمية و مصدرها، فقد تكلم فيها فلاسفة يونانيون قبل أرسطو، ثم تكلم هو فيها من بعدهم، فاتخذ موقفا وسطا بناء على جمعه بين المادية و المثالية، لكنه لم يُبدع فيها و لا أوجد شيئا جديدا حاسما فاصلا في الموضوع، لأنه كان قد سبقه إلى الخوض فيه فلاسفة يونان، كديمقريطس،

(1) أرسطو : كتاب الطبيعة، ص: 98، 94. و حسين حرب : المرجع السابق، ص: 56. و أميرة مطر : الفلسفة اليونانية، ص: 101.

(2) علي أبو ريان: دراسات في الفلسفة القديمة و العصور و الوسطى، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص: 13 ،

(3) علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 27. و حسين حرب : المرجع السابق، ص: 71.

(4) علي أبو ريان : دراسات في الفلسفة القديمة، ص: 13 .

(5) حسين حرب : المرجع السابق، ص: 71.

(6) علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 32.

و بارمنيدس، و سقراط، و أفلاطون⁽¹⁾. و كان السوفسطائيون من الأوائل الذين تكلموا في موضوع المعرفة العلمية، التي بنوها على الحواس، و حصروا موضوعها في المحسوسات، و كان ديمقريطس يرى أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة⁽²⁾. لكن سقراط جعل المعرفة تشمل كل المدركات الحسية و العقلية معاً، و جعل العقلية هي الحقيقية، و قد سار على نهجه تلميذه أفلاطون الذي توسع في نظرية المعرفة⁽³⁾. و أما أرسطو فهو كعادته، وجد الآراء و النظريات جاهزة، فسار على طريق أستاذه أفلاطون، و استفاد ممن سبقه، و أضاف إلى موقف شيخه اختياراته و اجتهاداته الخاصة⁽⁴⁾. فأين الإيجاد المزعوم؟.

و أما الشاهد السابع فيتعلق بالمنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية و تفسيرها بالعلل المادية. هذا المنهج مارسه أرسطو في كتبه الطبيعية، كما في الآثار العلوية، و السماء و العالم، و طبائع الحيوان، من دون أن يلتزم به التزاماً كاملاً، و لا مارسه ممارسة صحيحة كاملة⁽⁵⁾. لكن هذا المنهج ليس من ابتكاره و لا من إبداعه، و لا هو أوجده، فقد مارسه الإنسان في الحضارات القديمة بطرق مختلفة، و بنسب متفاوتة، و أبرز مثال على ذلك ما حققه المصريون - زمن الفراعنة - من انتصارات و ابتكارات في مجال الهندسة و الطب و الكيمياء⁽⁶⁾. و أما عند اليونان

(1) مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو، ص: 31، 33.

(2) عبد الرحمن بيبصار: الفلسفة اليونانية، ص: 70، 85.

(3) عبد الرحمن بيبصار : تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة، ص: 173 و ما بعدها، 179.

(4) مصطفى النشار : المرجع السابق، ص: 31، 32 .

(5) سبق ذكر نماذج كثيرة من ذلك، و بينا من خلالها أنه كان كثير الخطأ في ممارسته لذلك المنهج.

(6) سبق توثيق ذلك.

قبل أرسطو، فقد مارسه فلاسفة كثيرون، منهم: الطبائعيون، و أنبادوقليس، و أنكساجوراس، و أنقراط⁽¹⁾.

و الشاهد الثامن يتعلق بعلم الحيوان، فقد كانت لأرسطو معرفة واسعة بعلم الحيوان، و له فيه مصنفات، منها كتاب طبائع الحيوان البحري و البري، لكنه ليس هو الموجد لهذا العلم، و لا المبدع له، و لا هو البارع فيه، فقد كانت له فيه أخطاء كثيرة جدا، ذكرنا طرفا منها فيما تقدم من هذا الفصل. و من الذين سبقوه إلى هذا العلم: الفيلسوف أنبادوقليس، فقد كانت له معرفة واسعة بعلم الحيوان، و أثر كثيرا في أرسطو الذي أخذ بآرائه المتعلقة بعلم وظائف الأعضاء في الحيوان⁽²⁾. و منهم أيضا أفلاطون، فقد كان له إطلاع واسع بعلم وظائف الأعضاء، و قد توسع في محاورته لتيماوس في وصف تركيب أجسام الكائنات الحية، و وظائف أعضائها بناء على فكرة الغائية⁽³⁾. و أما أرسطو فقد تأثر في ذلك العلم بهؤلاء، و بوالده الذي كان طبيبا، و اعتمد أيضا على مشاهداته و تجاربه الخاصة، و على ملاحظات الرعاة و صيادي الطيور و الأسماك الذين كان يسألهم عن طبائع الحيوانات العارفين بها⁽⁴⁾. فهل يصح بعد الذي ذكرناه الزعم بأن أرسطو هو موجد علم وظائف الأعضاء؟! .

(1) أميرة مطر : المرجع السابق، ص: 101، 107. و علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 237 و ما بعدها. حسين حرب: المرجع السابق، ص: 105. و الموسوعة العربية الميسرة، ج 1 ص: 7.

(2) أميرة مطر : المرجع السابق، ص: 104.

(3) نفس المرجع، ص: 191.

(4) إمام عبد الفتاح إمام : أرسطو و المرأة، ص: 44.

و الشاهد التاسع يتعلق بعلم الطب، فقد كان أرسطو على معرفة بهذا العلم، و قد سبقه إلى ممارسته و تنظيمه و نظيره و تعميده أطباء كبار، لا يصح معهم الزعم بأن أرسطو أوجد علم الطب و أبدعه كعلم، منهم: أنبادوقليس كان طبيبا معروفا، تأثر به أرسطو و قال برأيه في أن القلب هو مركز الإحساس، و العقل هو القلب و ليس المخ، لأن القلب ينبوع الدم⁽¹⁾.

و منهم أيضا الطبيب الفيلسوف أبقراط، و هو أشهر أطباء اليونان، كان له دور كبير في وضع المنهج العلاجي الطبي على الملاحظة و الخبرة، و التجربة العملية، و قد تأثر به أرسطو، و أخذ بكثير من آرائه⁽²⁾. فهل بعد هذا يصح القول بأن أرسطو هو موجد علم الطب، و أنه أعطى لأهل العلم أكثر مما أخذ منهم؟

و الشاهد العاشر يتعلق بعلم الفلك، و قد خاض فيه أرسطو في كتابه السماء و العالم، و قد ذكرنا بعض أقواله فيه، و بينا خطأه فيها في الفصلين الرابع و الخامس من كتابنا هذا. و قد سبقه إلى التكلم فيه الفيثاغوريون، كأفلاطون و إيدوكس، و هم الذين قسّموا العالم إلى قسمين: عالم ما فوق فلك القمر بموجوداته الإلهية و شبه الإلهية، و جواهره الأزلية حسب زعمهم. و الثاني هو عالم ما تحت فلك القمر، يخضع لعملية التكوّن و الفساد. و على هؤلاء اعتمد أرسطو في علم الفلك، و أخذ بتقسيمهم الذي ذكرناه⁽³⁾، حتى أصبح ذلك النظام الفلكي هو الأساس الذي قامت عليه إلهيات أرسطو. لكن الغريب في الأمر أن ذلك نُسي

(1) أميرة مطر: المرجع السابق، ص: 105. و حسين حرب: المرجع السابق، ص: 75.

(2) ابن رشد: رسائل ابن رشد الطبية، ص: 167، 220. و حسين حرب: نفس المرجع، ص: 105.

(3) علي أبو ريان: دراسات في الفلسفة القديمة، ص: 161. و أميرة مطر: الفلسفة اليونانية، ص: 185، 186. و جورج طرابيشي: العقل المستقبل، ص: 390.

و أصبح النظام الفلكي الفيثاغوري موروثا أرسطيا أصيلا عند كثير من الباحثين⁽¹⁾. و أصبح يُزعم أن أرسطو موجد علم الفلك، و أنه أعطى لغيره من أهل العلم أكثر مما أخذ منهم!، أليس هذا تحريف للحقيقة التاريخية؟! .

و أما الشاهد الحادي عشر فيتعلق بالعقول المُفارقة، قال بها أرسطو و أصحابه، و قد سبقه إلى القول بها أستاذه أفلاطون، و كل منهما استفاد في ذلك من نظرية العقل عند أنكساغوراس⁽²⁾. و ذكر إرنست رينان أن جميع نظرية العقل عند أرسطو أقتبسها من الفيلسوف أنكساغوراس، و أرسطو نفسه اعترف بذلك، و قد نقل من كلامه نصا طويلا أورده بعبارة أنكساغوراس في كتابه النفس، و عرضها أيضا في الجزء الثاني من الطبيعيات بصراحة كما عرضها صاحبها أنكساغوراس⁽³⁾. فهل يصح بعد هذا كله القول بأن أرسطو موجد نظرية العقول؟.

و الشاهد الثاني عشر يتعلق بموضوع الخطابة، فقد ألف فيها أرسطو كتابه الخطابة، و لخصه ابن رشد، لكنه-أي أرسطو- ليس هو الموجد لها، لأنه هو شخصا ذكر أنه وُجد من سبقه من اليونانيين من تكلم عن صناعة الخطابة⁽⁴⁾.

و الشاهد الأخير- و هو الثالث عشر- يتعلق بأكثر الفلاسفة الذين تأثر بهم أرسطو في فلسفته، فهو و إن تأثر بكثير منهم، كهيرقليطس، و أنكساغوراس، و أنبادوقليس، فإننا نركز على اثنين فقط، هما: أبقراط و أفلاطون، الأول تأثر به أرسطو في الطب و القوى الطبيعية، فقد ذكر ابن رشد أن الطبيب جالينوس قال:

(1) جورج طرايشي : نفسه، ص: 390.

(2) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص: 53. و حسين حرب : المرجع السابق، ص: 87.

(3) إرنست رينان: ابن رشد و الرشدية، ترجمه عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص: 137، 138.

(4) ابن رشد : تلخيص الخطابة، ص: 2، 18.

إن جميع الأشياء التي عند أرسطو في موضوع القوى الطبيعية في جسم الحيوان، كان أبقرات هو أول من وقف عليها، وأعطى مبادئها البرهانية، فاعتمد عليها أرسطو . وقال أيضا برأيه في إثبات الطبيعة و النفس و الجوهر، و التكوّن و الفساد، و استحالة العناصر، و أن الطبيعة لا تفعل باطلا. و قال جالينوس أيضا: إن كل ما قيل في قوى الجسم، و في تولد الأمراض، و في وجود العلاج فإنه يُعلم ((أن أول من قاله على الصواب أبقرات، ثم شرح ذلك كله بعده أرسطو شرحا مُحكما))، و أصحابه من بعده، ثم الرواقيون⁽¹⁾.

و هذه شهادة من الطبيب جالينوس أوردها ابن رشد نفسه، فمن الموجد لعلم الطب و المبدع له عند اليونان؟، و من هو الأستاذ أهو أبقرات أم أرسطو؟، و من هو التلميذ أهو أبقرات أم أرسطو؟، و من له الفضل الأكبر في علم الطب أهو أبقرات أم أرسطو؟، و مع أن الإجابة واضحة لا لبس فيها، بأن أبقرات هو الموجد و الأستاذ و صاحب الفضل الأكبر، فإن ابن رشد أورد تلك الشهادة في بعض رسائله الطبية، و سكت عنها و لم يعلق عليها، و هي تنقض زعمه بأن أرسطو موجد الحكمة و متممها، و تشهد أيضا على أنه تعمد إخفاء ذلك عندما زعم ذلك الزعم الطويل و العريض.

و أما أفلاطون فإن أرسطو تأثر به كثيرا في مختلف جوانب فلسفته، فأخذ منه أفكارا جاهزة، و أخرى عدل بعضها، و أخرى أظهر مخالفته الشكلية له و أخذ بحقيقتها. فمن ذلك أنه تأثر به في القول بالحرك الذي لا يتحرك، و الغائية التي تحكم الطبيعة، و في الآثار العلوية، و القول بالكواكب ذات النفوس الأزلية الخالدة، و ذات الطبيعة الإلهية. و تأثر به أيضا في المنطق، و العقل الكلي ذي الطابع الإلهي، و قوله بالجواهر الخالدة، و أخذ معظم فكره السياسي من أفلاطون من دون جديد يُذكر في الغالب الأعم، و وافقه في رفض نظامي الطغيان

(1) ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية، ص: 167، 185، 220.

و الديمقراطي⁽¹⁾. الأمر الذي جعل الباحث جورج طرابيشي يقول: إن أرسطو مع أستاذه أفلاطون ينطبق عليه ما قاله القاضي أبو بكر بن العربي عن شيخه أبي حامد الغزالي في تأثيره بالفلاسفة و عدم قدرته من التخلّص من تأثيراتهم فيه، فذلك ينطبق أيضا على أرسطو فإنه ابتلع معلمه ((أفلاطون، ثم لما أراد أن يتقيأه ما استطاع))⁽²⁾. لذا يمكننا أن نقول: إن أرسطو- في حقيقته- نُسخة عن أستاذه في معظم فلسفته، لكنها مُحسنة و مُعدلة في بعض جوانبها.

و بناء على ما ذكرناه، فإنه يتبين جليا أن مقولة ابن رشد بأن أرسطو هو موجد الفلسفة و مُتممها، و أنه أعطى لأهل العلم أكثر مما أخذ منهم، هي مقولة لا تصح، و مُخالفة للحقائق التاريخية، و عكسها هو الصحيح. و نحن لا نقزّم أرسطو و لا نعظمه كما عظمه ابن رشد إلى حد الغلو، فحوّل الحبة الصغيرة إلى قبة كبيرة جدا. فالرجل- أي أرسطو- عاش في زمن ازدهار الفكر اليوناني و نضوجه، و وجده جاهزا فأخذ منه ما يُناسبه من دون أي إيجاد و لا إبداع لأصول فكره و منهجه الفلسفي، و كانت له تحسينات و اجتهادات و إضافات لا تكفي لرفعه إلى ما رفعه إليه ابن رشد و أصحابه.

و أشير هنا إلى أن أرسطو و أصحابه قاموا بعملية سطو و تأميم لجانب كبير من الفكر الفلسفي اليوناني، ثم نسبوه لفكرهم و فلسفتهم من دون حق. و من

(1) لا نوثق ما سبق توثيقه من الأفكار، و إنما نوثق ما لم يُنق منها. أميرة مطر: الفلسفة اليونانية، ص: 148، 184، 185، 186، 191، 192، 484. و نور الدين حاطوم و آخرون: موجز تاريخ الحضارة، ص: 436. و مصطفى النشار: نظرية المعرفة، ص: 131. و عبد الرحمن بيبصار: الفلسفة اليونانية، ص: 104 و ما بعدها، 110، 140. و تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة، ص: 186. و علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص: 182، 234، 240. و جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي، ص: 92.

(2) جورج طرابيشي: نفس المرجع، ص: 90

خلاله نفخوا أستاذهم أرسطو و لمعوه و تعصبوا له، حتى اعتقد فيه ابن رشد العصمة و الكمال البشري الإلهي و الملائكي. فهذه جريمة نكراء في حق التاريخ و العلم، و الإنسانية جمعاء، يجب كشف خيوطها و مظاهرها و رجالها و عدم السكوت عنها. و قد كان الباحث إرنست رينان قد أشار إلى ذلك عندما قال: إن أرسطو كان يأخذ أفكارا من مدارس قديمة، ثم يدخلها في نسقه الفكري من ((غير أن يكلف نفسه عناء التوفيق بينها و بين لمحاته الخاصة))⁽¹⁾. و هذه العملية تندرج ضمن عملية السطو و التأميم التي أشرنا إليها آنفا.

و ثانيا إن وصفه لأرسطو بأنه الحكيم الأول-على عادة المشائين- هو وصف لا يصح، لأن أرسطو ليس هو الأول و لا هو الآخر، فقد سبقه حكماء كثيرون من الأنبياء و الصالحين، و أهل العلم قبل العصر اليوناني و بعده، و ما أرسطو إلا حلقة عادية من حلقات فلاسفة اليونان، و هو مدين في بروزه لمن سبقه من الفلاسفة، فهو لم يبرز لأنه أوجد أصولا و مبادئ فلسفية لم يعرفها من سبقه، و إنما هو برز لأنه عرف كيف يستغل الفكر اليوناني و يوظفه لصالحه من جهة، و مبالغة أصحابه في تضخيمه و تلميعه و التعصب له، مع سلبيتهم تجاهه من جهة أخرى .

و أما زعم ابن رشد بأن أرسطو هو مُتمم الفلسفة، فهو زعم باطل، لأن الإنسان مهما أوتي من قدرات علمية فأعماله تبقى عرضة للزيادة و النقصان، و لا يمكن لأرسطو و لا لفرد آخر من البشر، أن يتمم الفلسفة بإلهياتها و طبيعياتها و منطقياتها، و تاريخ الفلسفة شاهد على ذلك، فهي ما تزال إلى يومنا هذا في صراع فكري بين مذاهبها من جهة، و في نمو و تطور من جهة أخرى و لم تكتمل

(1) إرنست رينان : المرجع السابق، ص: 137، 138.

بعد، و قد أثبت العلم الحديث أن معظم فلسفة أرسطو باطلة، و ليس فيها من الصحيح إلا القليل⁽¹⁾، فأين الكمال المزعوم.

و أما زعمه بأن أرسطو لم يُقصر في موقفه من هالة الشمس و القمر، و لا في غيرها، و لا ترك شيئاً يجب ذكره في ذلك. فهو زعم باطل و لا يصح أن يقوله إنسان عالم يحترم علمه و نفسه، فمن يكون هذا أرسطو لكي يُقال فيه ذلك؟؟، إن أرسطو نفسه لم يدع لنفسه ذلك، و اعترف صراحةً بالنقص⁽²⁾. لكن ابن رشد المتعصب لا يُبالي بذلك، و يُجازف في وصفه لسلفه أرسطو، و نحن نعلم اليوم أن دفاع ابن رشد عن موقف أرسطو من هالة القمر، كان دفاعاً باطلاً، لأن التفسير الذي قدمه غير صحيح علمياً⁽³⁾. و قد أخطأ أيضاً في عشرات المواضع التي تناوّلها في إلهياته و طبيعياته و منطقته⁽⁴⁾. فأين زعم ابن رشد بأن أرسطو لم يُقصر في العلوم؟.

و ثالثاً إن قول ابن رشد بأنه يعتقد أن نظر أرسطو فوق نظر جميع الناس، هو قول باطل، مردود عليه، يدل على أنه لا يعي ما يقول، أو أنه يعتمد ذلك، و يُجازف في أقواله و مواقفه من دون ضوابط شرعية و لا عقلية و لا علمية. و هو بمجازفاته هذه يفترى على أرسطو و التاريخ، و على الحقيقة و القراء، و نحن لا نتوسع في الرد على هذا الهذيان لأنه ظاهر البطلان من جهة، و لأن ما ذكرناه في كتابنا هذا هو رد دامغ قاطع على ترهاته و هذيانه من جهة أخرى.

(1) سبق أن ذكرنا نماذج من ذلك.

(2) ابن رشد: تلخيص السفسطة، ص: 40.

(3) سبق تبيان ذلك في الفصل الرابع.

(4) سبق ذكر نماذج كثيرة من تلك الأخطاء.

و أما زعمه بأن عمل أرسطو في وضع علوم المنطق و الطبيعيات و الإلهيات يُوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشرا، و أن العناية الإلهية أرسلته إلينا لنعلمنا ما يمكن علمه. فهو زعم باطل مردود عليه، لا يصح أن يصدر عن عالم يحترم نفسه و علمه، و يدل أيضا على أن صاحبه سلبى قليل العلم، كثير التعصب و الدعاوى الجوفاء. لأن قوله المزعوم باطل شرعا و عقلا و علما، فأما شرعا فلا يصح وصف أرسطو بتلك الأوصاف، فهو ليس ملاكا و لا نبيا، و زعمه هذا هو رجم بالغيب، و قول على الله بلا علم، و افتراء عليه، لأن الله تعالى أرسل أنبياءه و رُسله ليعرفوا الناس بخالقهم و بكل ما يحتاجونه في دنياهم و آخرتهم، و لم يرسل أرسطو المشرك الصابغ ليدعوا الناس إلى الشرك، و القول بتعدد الآلهة، و أزلية العالم، و إنكار يوم المعاد !!.

و أما عقلا و علما، فأرسطو لم يُبدع علما في الإلهيات و لا في الطبيعيات و لا في المنطقيات، و لا جاء بعلم جديد لم يكن قومه يعرفونه. و لا كان في مقدوره أن يُعلّم الناس علوما لا يعرفونها. لأن الرجل أخذ علوم عصره الجاهزة و فق الطريقة التي تناسبه، و لم يأت بجديد خارق يُناسب مرتبة الملك الإلهي التي رفعه إليها ابن رشد، و البشرية لم تكن في حاجة ضرورية لعلوم أرسطو، لأنها -أي العلوم- كانت معروفة قبله، و عمله فيها لا يؤهله أبدا بأن يُوصف بتلك الأوصاف التي لا يُوصف ببعضها إلا نبي مُرسل، و بأخرى إلا ملك مُقرّب. فابن رشد لم يلتزم بالشرع و لا بالعقل و لا بالعلم في تطرفه و غلوّه في أرسطو الذي هو شخصيا أقر بأنه قد يُوجد نقص في بعض أعماله⁽¹⁾. لكن ابن رشد المتعصب للباطل خالف أرسطو فيما قاله و أنكر عليه ذلك، عندما اعتقد فيه العصمة، و زعم أنه لم يُقصر في العلوم التي خاض فيها، و لا وُجدت له فيها أخطاء. و هذه مزاعم باطلة لا تصدر عن عالم نزيه حر التفكير يعي ما يقول.

(1) ابن رشد : تلخيص السفطة، ص: 40.

و رابعاً إن زعمه بأن أرسطو بلغ الكمال الإنساني، و لم يصل أحد إلى درجته في زمانه و بعده، و أن رأيه هو الحكم و الفصل، و مذهبه ترتفع عنده جميع الشبهات و الشكوك، و لم يجد له أهل العلم خطأ فيما ذهب إليه. فهو زعم باطل مردود عليه، و مُثير للضحك و الدهشة و الاستغراب من هذا الرجل-أي ابن رشد- الذي أوصله تعصبه إلى هذه الدرجة من الانحطاط و الدونية و السقوط إلى الخسوف في تطرفه و غلوّه في أرسطو. علماً بأن الحقيقة خلاف ذلك تماماً، لأن الدرجة العلمية التي بلغها أرسطو هي عادية للغاية لا تحتاج إلى قدرات خارقة و لا إلى عبقرية ملائكية، و قد يصلها و يتجاوزها أي طالب علم له همة و إرادة قوية، و صبر على المشاق. علماً أن مكانة أرسطو العلمية لم تكن في الإبداع و الاكتشاف، و إنما كانت في الموسوعية العلمية عندما وجد الفكر اليوناني أمامه جاهزاً، فاختار منه ما يناسبه، و هذا عمل عادي للغاية لا يتطلب قدرات خارقة و خلاقة، و إنما تتطلب جهوداً و اجتهادات هي متاحة لكثير من أهل العلم لمن طلبها و أخذها بقوة و شجاعة.

و أما حكاية بلوغه الكمال الإنساني، و أن مذهبه هو الحكم الذي ترتفع عنده جميع الشكوك، و لم يجد له أهل العلم خطأ، فهي حكاية مُضحكة، و خرافة من خرافات المشائين كابن رشد و أمثاله. لأن أرسطو ما بلغ كمالاً في عقيدة و لا في سلوك و لا في علم، فالرجل كان مشركاً صابئياً دهرياً يقول بتعدد الآلهة، و أزلية العالم و أبديته، و من هذه عقيدته لا يصح أبداً الزعم بأنه بلغ الكمال الإنساني. و هو ما كان معصوماً يُقال أنه بلغ الكمال الإنساني، فهو شخصياً اعترف بوجود النقص في أعماله الفكرية، و فلسفته شاهدة على كثرة أخطائه و أوهامه و ظنونه و خرافاته في الطبيعيات و الإلهيات و المنطقيات.

لكن الغريب في الأمر أن ابن رشد قال في كتابه تهافت التهافت: ((و ليس يُعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان،

و هم الأنبياء))⁽¹⁾. و قوله هذا يُخالف ما قاله في كتبه الفلسفية في تعظيمه لأرسطو و غلوّه فيه حتى اعتقد فيه العصمة و الكمال الإنساني، بل جعله ملاكا لا بشرا، فهذا تناقض ظاهر صارخ، فما تفسير ذلك؟! نعم إنه قول ظاهر التناقض، لكنه لا يُعد تناقضا حقيقيا بالنسبة لابن رشد المزدوج الخطاب و الشخصية، و المتعصب لأرسطو، فهو لا يجد حرجا بأن يُظهر في كتبه العامة ما يُرضي الجمهور و يذكر خلاف ذلك في مصنفاته الفلسفية الخاصة. و هذا معروف عنه، فهو كثيرا ما نصح إخوانه الفلاسفة بإخفاء تأويلاتهم الباطنية عن الجمهور من العوام و المتكلمين.

و يُستنتج مما ذكرناه أن ابن رشد كان مُغاليا في أرسطو، و لم يلتزم بالشرع و لا بالعقل و لا بالعلم في موقفه من أرسطو و فكره. و لم يكن يتمتع بالروح العلمية النقدية الموضوعية في حكمه على ذلك الرجل. فأضر بنفسه و بالعلم، و قزّم ذاته أمام أرسطو و جعلها تابعة لرجل مشرك دهري صابغ، فلسفته مليئة بالأخطاء و المخالفات الشرعية. و نحن لا نعتذر لابن رشد، لأنه تجاوز الحدود الشرعية و العقلية، في تعصبه لأرسطو و غلوّه فيه. و مهما اعتذر له محبوه، فإن اعتذارهم له باطل لأن الرجل تجاوز حدود الشرع و العقل و العلم، و هو الذي أورد نفسه الموارد، و رضي لها بأن تكون تلميذا سلبيا متعصبا خادما لأرسطو. فما رأي أهل العلم من موقف ابن رشد من شخصية أرسطو العلمية، و من تعصبه له؟ .

أولهم شيخ الإسلام ابن تيمية، إنه ذكر صراحة بأن ابن رشد كان متعصبا و مغاليا في تعظيمه لأرسطو و شيعته، حتى أنه زعم أن هؤلاء وقفوا على أسرار العلوم الإلهية⁽²⁾. و الثاني هو الباحث محمد عبد الله الدفاع، إنه قال: ((إن ابن

(1) ص : 236.

(2) ابن تيمية : درء التعارض، ج 8 ص : 181، ج 9 ص : 434، ج 10 ص : 143.

رشد كان مُعجبا بأرسطو، و يُدافع عنه و يفتخر بالتلمذة لكتبه ((⁽¹⁾). و قوله هذا لا يمثل إلا جانبا صغيرا جدا من الحقيقة، لأن ابن رشد لم يكتف بالإعجاب و المدح لأرسطو، وإنما تجاوز ذلك كثيرا حتى وصل إلى التعصب و التطرف و الغلو في أرسطو، فاعتقد فيه العصمة و رفعه إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة. لذا فنحن لا نترك أقوال ابن رشد نفسه، و نتابع الباحث عبد الله الدفاح فيما ذهب إليه.

و أما الثالث فهو الباحث محمد عبد الهادي أبو ريده، فإنه يقول: ((كان موقف فيلسوفينا -أي ابن رشد- من أرسطو موقف التقدير الذي لا حد له، و عباراته في تعظيم الفيلسوف اليوناني تكاد تضعه فوق البشر)). و دافع عنه في ((كل شيء تقريبا دفاعا لا يخلو من تعصب، اعتقادا منه بأن فيلسوف اليونان من أهل البرهان))⁽²⁾.

و قوله هذا صحيح موافق لجانب من غلو ابن رشد في أرسطو، و إلا فهو قد رفع أرسطو فعلا فوق البشر عندما اعتقد فيه العصمة، و رفعه إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة. و لا يشفع له اعتقاده بأن أرسطو من أهل البرهان، لأن هذا البرهان المزعوم -حتى إذا كان صحيحا- ليس مبررا للغلو و التطرف في أرسطو، ما بالك و أن تلك الفلسفة ليس فيها من البرهان الصحيح إلا القليل؟. لأن أي باحث موضوعي حر التفكير مُتحرر من التقليد و التعصب المذهبيين، إذا درس فلسفة أرسطو -زمن ابن رشد- على ضوء النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم

(1) محمد عبد الله الدفاح : العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية، ص: 94.

(2) محمد عبد الهادي أبو ريده : مواقف ابن رشد في مجالات الفكر الديني الفلسفي و العلمي و السياسي و الأدبي، ضمن كتاب مؤتمر ابن رشد، الذكرى الثموية الثامنة لوفاته، 1978، الشركة و الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1983، ج 2 ص: 283، 285.

الصحيح، فإنه يتأكد قطعاً بأن فلسفة هذا الرجل باطلّة في أساسها، و مليئة بالأخطاء و الأباطيل و الضلالات، و ليس فيها من الحق إلا القليل.

و الباحث الرابع هو عبد الحميد صبرة، إنه ذكر أن ابن رشد كان منكراً على كل من خرج على الفلسفة الأرسطية و مكبراً لصاحبها، حتى أنه أضفى عليه-أي أرسطو-من عبارات ((الإكبار و التمجيد ما لا نجد له مثيلاً في مفكر إسلامي آخر انتمى إلى الاتجاه المشائي، فأرسطو عنده هو الإنسان الذي منحه الخالق قوة تفوق بها على سائر البشر...))⁽¹⁾.

و آخرهم هو الباحث محمد عابد الجابري، إنه يرى أن ابن رشد لم ((يتعصب إلا للحق و الصواب))⁽²⁾. و قوله هذا غير صحيح على إطلاقه، و فيه تغليب و تدليس، لأن طلب الحق ليس خاصاً بابن رشد، فكل أهل العلم يقولون أن مطلبهم هو الحق، لكن النقد و البحث كفيلاًن بإظهار حقيقة كل منهم. لذا فإن تعصب ابن رشد كان-في الغالب-تعصبا لأرسطو و فلسفته، و لم يكن تعصبا للحق الذي جاء به الشرع الحكيم، و قال به العقل الصريح، و العلم الصحيح. لذا وجدناه قد زعم أن الحق هو ما قال به أرسطو، و ما خالفه فهو باطل، و هذا مقياس باطل شرعاً و عقلاً و علماً، لأن الحق يُعرف بالدليل لا بالرجال. و هو لو كان طالباً للحق في كل أحواله، و من طريقه الصحيح من دون تعصب، ما وقع في ذلك التطرف و التعصب و الغلو في رجل عادي من أهل العلم، فكره مملوء بالأخطاء و الأوهام، و الخرافات و المخالفات الشرعية. فلو تجرّد للحق و أتاه من الطريق الصحيح ما وقع أبداً في ذلك التعصب و الغلو الفاحش. لذا فنحن لا نترك أقوال ابن رشد التي تؤكد تعصبه لأرسطو و غلوّه فيه، و نأخذ بالرأي الذي

(1) عبد الحميد صبرة : ابن رشد و موقفه من فلك بطليموس، ضمن كتاب مؤتمر ابن رشد بالجزائر، ج 1 ص: 338.

(2) الجابري : ابن رشد، ص: 17.

ذهب إليه الجابري محاولة منه للتلبيس على القراء، و توجيه تعصب ابن رشد لأرسطو توجيهها يخدمه.

وقال الجابري أيضا: إن موقف ابن رشد من أرسطو وفلسفته هو موقف تقدير وإعجاب، جاء نتيجة ((تعامل علمي ومُعانقة منهجية، و بالتالي نتيجة ارتفاعه هو إلى مستوى أرسطو))⁽¹⁾. وقوله هذا مُخالف للحقيقة، وفيه تغليط للقراء، و تبرير لا يصح. لأنه أولا إن موقف ابن رشد من أرسطو ليس هو من التقدير و لا من الإعجاب، وإنما هو تجاوز ذلك بكثير، حتى وصل الأمر بابن رشد إلى اعتقاد العصمة في أرسطو، و رفعه إلى مكانة الأنبياء و الملائكة، و أقواله السابقة شاهدة على ذلك. لذا فلا يصح أبدا تجاوز أقواله المتعصبة و المغالية، و ذر الرماد في أعين القراء لصرفهم عن حقيقة غلو ابن رشد في أرسطو و تعصبه الشديد له بالباطل.

و ثانيا إن قوله-أي الجابري- بأن تقدير ابن رشد لأرسطو جاء نتيجة لتعامله العلمي و المنهجي مع فلسفة أرسطو، هو قول غير صحيح في معظمه، لأن ابن رشد لم يتعامل مع فلسفته بالشرع الحكيم، و لا بالعقل الصريح، و لا بالعلم الصحيح، وإنما تعامل معها بالتعصب و الظنون، و المبالغات و السلبية، فلو تعامل معها بالمنهج الصحيح، لما خالف الشرع و العقل و العلم، و هذا أمر سبق أن بيناه و أثبتناه بعشرات الأدلة فيما تقدم من كتابنا هذا. و نحن لو تعاملنا مع فلسفة أرسطو بالعلم الحقيقي الذي يقوله الشرع و العقل و العلم ما صحّ منها إلا القليل، و لانهارت معظم أصولها، و أدركنا من صاحبها عجبا، مما كان يتخبط فيه من أوهام و ظنون، و ضلالات و خرافات. فنقدنا لفلسفته لا يقودنا إلى الإعجاب و الافتخار به، و المبالغة في تعظيمه، و إنما يُؤدي بنا إلى التعجب منه على جرأته في القول بلا علم، و الخوض في أمور غيبية لا يُمكنه إدراكها أبدا، معتمدا على

(1) نفس المرجع، ص: 166، 176.

الظنون و الأوهام، و الاحتمالات و الخرافات، كل ذلك باسم العلم و ما هو من العلم، و إنما هو في معظمه من باب قوله تعالى: ﴿لَنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ۗ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ﴾ - سورة النجم: 23 - .

و قال أيضا: إن ابن رشد كان شديد الإعجاب بأرسطو، لا يُوازيه و لا يتفوق عليه إلا إعجابه بالقرآن و إيمانه به⁽¹⁾. و قوله هذا غير ثابت و لا يصح، و فيه تغليط و تلبيس على القراء، لأن ابن رشد لم يكن مُعجبا بأرسطو فقط، و إنما كان مُتعصبا مُغاليا فيه، حتى اعتقد فيه العصمة و رفعه إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة، الأمر الذي يدل على أنه كان مُعجبا بأرسطو أكثر من إعجابه بالقرآن و إيمانه به. فلو كان مُقدما للقرآن على أرسطو و فلسفته، لالتحذه مقياسا له في علمه و حكمه على أرسطو و فلسفته، و ما قدم الفلسفة الأرسطية على شريعة القرآن الكريم⁽²⁾. و ذلك أن القرآن الكريم نص صراحة على ذم الشرك و المشركين، و الكفر و الكافرين، و توعدهم كلهم بالجحيم و العذاب المُقيم، و نص على أن الحب في الله و البغض في الله في قوله سبحانه: ﴿لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ سورة المجادلة: 22 - ، فالمسلم الصادق الكامل الإيمان لا يُحب الكفار، و لا ينتصر لأرائهم المخالفة للشرع، لكن ابن رشد خالف ذلك مُخالفة صريحة عندما تعصب لأرسطو المشرك الصابغ، و انتصر لفلسفته المخالفة للشرع و العقل و العلم. فهل من هذا حاله

(1) نفس المرجع، ص: 119.

(2) سنبت ذلك في الفصل السادس عن شاء الله تعالى.

يُقال فيه أنه مُعجب بالقرآن أكثر من إعجابه من أرسطو؟!، أليس العكس هو الصحيح؟، نعم إنه هو الصحيح!!.

و من الأدلة على ذلك أيضا، أن طريقة تعامل ابن رشد مع نصوص القرآن هي دليل دامغ على أن ابن رشد كان إعجابه بأرسطو أكثر من إعجابه بالقرآن و إيمانه به. و ذلك أنه تعامل معه بثلاثة طرق، أولها أنه أول آيات كثيرة تأويلا تحريفيا لتتفق مع الأرسطية، فأرسط الإسلام و لم يؤسلم الأرسطية.

و ثانيها إنه كثيرا ما اتخذ مواقف فلسفية انتصر فيها للأرسطية و أغفل فيها موقف الشرع منها، مع أن الشرع يفرض عليه كمسلم أن يذكره، و يقول بها. و ثالثها إنه كثيرا ما اتخذ مواقف فلسفية أرسطية مُخالفة للشرع، من دون أن يُشير إلى ذلك من قريب و لا من بعيد، و كأن الأمر عادي للغاية. فهذه الطرق الثلاثة في تعامله مع الشرع هي شاهدة على تقديم ابن رشد للأرسطية على الشرع، و من ثم فإن إعجابه بأرسطو و فكره كان أكثر من إعجابه بالقرآن و إيمانه به بالضرورة المنطقية.

و ثالثا إن الجابري يرى إن العبارات التي وصف بها ابن رشد أرسطو لا ((تم عن موقف غير موزون، و لا عن مبالغة مجانية، فمن المنتظر أن يكبرها من لم يتعود على نصوص ابن رشد و على مصطلحه في التعبير)). كقولنا: عالم، و علامة، و نابغة، و عبقرى، و بحر العلوم، و لا يُجادل ((أحد في العصور القديمة و لا الحديثة، في أن أرسطو يستحق أن يُوصف بأنه كان نابغة أو بحر العلوم))⁽¹⁾.

و تبريره هذا لا يصح، و فيه تغليط و تلبيس على القراء، لأن كثيرا من عبارات ابن رشد -في وصفه لأرسطو- هي حقا و فعلا أنها تتم عن موقف غير موزون، و عن مبالغات و تعصبات مجانية، و تعبر أيضا عن موقف غير مسؤول

(1) الجابري : المرجع السابق، ص: 173.

و غير علمي. لأنه لم يكتف بعبارات التبجيل و الإعجاب و المدح، و إنما اعتقد فيه العصمة و الكمال الإنساني، و أنه أحاط بالعلوم، و رفعه فوق كل البشر، و أوصله إلى مرتبة الأنبياء و الملائكة. فهل هذه عبارات اعتدال، أم هي عبارات غلو و تعصب و تطرف، تجاوزت كل حدود الشرع و العقل و العلم؟! .

إنها ليست عبارات مدح و إعجاب، و لا تندرج في قولنا: عالم، و علامة، و عبقرى، و بحر العلوم، إنها عبارات غلو و تطرف لا يمكن قبولها شرعا و لا عقلا و لا علما. إن ابن رشد كان متطرفا غالبا مُجازفا في وصفه لأرسطو الذي لا يستحق تلك الأوصاف هو و لا غيره من أهل العلم. و أرسطو و إن كان يستحق بأن يُوصف بأنه بحر العلوم، فهو أيضا يستحق أن يُوصف بأنه بحر من الأخطاء و الظنون، و الأوهام و الخرافات التي تكلم فيها بلا عقل صريح، و لا علم صحيح، حتى أن الشيخ تقي الدين ابن تيمية وصف أقوال أرسطو و أصحابه في الله و صفاته و أفعاله بأنها أقوال لا يقولها ((إلا من هو من أجهل الناس و أضلهم، و أشبههم بالبهائم من الحيوان))⁽¹⁾.

و بما أن ابن رشد كان متعصبا لأرسطو مُغالبا فيه، فما هي أسباب ذلك؟، يبدو لي أن أسباب ذلك هي خمسة أسباب: أولها ضعف حصانة ابن رشد الإيمانية الإسلامية، مما جعلته ضعيف المقاومة، قليل الاعتزاز بدينه و الاستعلاء به. و ثانيها هو عدم حملة-أي ابن رشد- للمشروع الفكري الإسلامي كبديل شامل كامل للفلسفة في إلهياتها و طبيعياتها، و إنسانياتها و منطقياتها. فلم أعثر له على أي أثر يُشير إلى أنه كان يحمل ذلك البديل الإسلامي، لذا وجدناه يُخالف الشرع و يُغفله، و يؤويله خدمة للأرسطية .

و السبب الثالث هو شدة انبهار ابن رشد بالفلسفة اليونانية عامة، و الأرسطية خاصة، فغزته و صرعته، و كبّلته و أسرته، لأنها وجدت مقاومة

(1) ابن تيمية : درء التعارض، ج 2 ص: 355.

ضعيفة، و قلبا مهيئا لذلك، فتمكّنت منه، و ملكته، و تربّعت عليه، حتى أوصلته إلى أن يُقدمها على الشرع قولاً و فعلاً⁽¹⁾. و هذا السبب كان ابن قيم الجوزية قد تنبّه إليه عندما ذكرنا أنه وصف ابن رشد بأنه أسير منطق اليونان .

و السبب الرابع هو ضعف تكوين ابن رشد العلمي في مجال الإطلاع على تاريخ الفكر اليوناني و حضارته قبل أرسطو، فلو كان له إطلاع صحيح و واسع بمختلف مجالات ذلك الفكر لربما خفف ذلك من تعصبه لأرسطو و غلوّه فيه .

و آخرها- و هو السبب الخامس- يتمثل في ضعف منهجه النقدي في الهدم و البناء، فالرجل-أي ابن رشد- لم يكن من فرسانه، و لا كان ناقداً مُبدعاً مُتحرراً من قيود التقليد و السلبية، لذا غلبت على أعماله الفلسفية الشروح و المختصرات و التلخيصات، و لا تُوجد من بينها دراسة نقدية هدمية للفلسفة الأرسطية التي هي فلسفة ضعيفة مُهللة مُخالفة للشرع و العقل و العلم في معظم أصولها. فالرجل كان من فرسان الشروح و التلخيصات، و المبالغات و التبجيلات، و التعصبات و التطرفات في موقفه من أرسطو و فلسفته. فلو كان يملك ذلك المنهج الذي ذكرناه لأمكنه تجاوز تلك الفلسفة و لأُنجز دراسة نقدية هدمية بناءة تقوم على الشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح. لكنه لم يفعل ذلك لأنه رضي بأن يكون تابعا لأرسطو مُتعصبا له مُغاليا فيه، داعيا إلى فكره خادما لكتبه، و هذا باعتراف منه عندما قال: ((إنما هو العناية بأقاويله-أي أرسطو- و شرحها و إيضاحها لجميع الناس))⁽²⁾، فهذا هو المنهج الذي ارتضاه هذا الرجل لنفسه، فأنى له -بهذا المنهج- أن يكون ناقدا حرا مُبدعاً مُفلقا!! .

و ختاماً لهذا الفصل- و هو الخامس- يتبين أن ابن رشد لم يكن موقفاً في موقفه من البرهان الأرسطي و منطقته الصوري، و لا في موقفه من طرق

(1) سنفصل ذلك في الفصل السادس إن شاء الله تعالى.

(2) سبق توثيق ذلك في بداية هذا البحث.

الاستدلال الأخرى، و مكانة أرسطو العلمية عنده، التي بالغ في نفخها تعصبا و غلوا في صاحبها.

و قد تبين أيضا أن دعوى برهانية الفلسفة الأرسطية هي دعوى باطلة في عمومها، و لا تصح على إطلاقها. لأنها فلسفة جمعت بين البراهين و الظنون، و الأباطيل و الخرافات، و لم تكن برهانية خالصة كما ادعى ابن رشد، و قد أثبتنا أن معظم أصول تلك الفلسفة ليست صحيحة، و لا هي من إبداعات أرسطو. و أتضح أيضا أنه - أي ابن رشد - أخطأ خطأ فاحشا عندما غالى في موقفه من المنطق الصوري، و قوله بوجوب تعليمه، و ضرورته لمعرفة الله تعالى من جهة، و إغفاله لطرق الاستدلال الأخرى، و تقزيمه لها من جهة ثانية. فبينا بطلان زعمه و تهافته شرعا و عقلا، علما و واقعا، و لله الحمد.

الفصل السادس

نقد موقف ابن رشد في العلاقة بين الشريعة والفلسفة

- أولاً: عرض و نقد لأراء ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة .
- ثانياً : نقد وسائل ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة.
- ثالثاً : مواقف أهل العلم من عمل ابن رشد في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة
- رابعاً : أسباب تقرير ابن رشد لتلك العلاقة و أهدافه منها .
- و تقييمنا له.

الفصل السادس

نقد موقف ابن رشد في العلاقة بين الشريعة والفلسفة

اهتم ابن رشد بموضوع العلاقة بين الشريعة والفلسفة⁽¹⁾ اهتماما كبيرا، حتى أنه أفرد له كتابا سماه: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. فما هي تفاصيل موقفه من تلك العلاقة؟، وما هي وسائله التي استخدمها في تقريره لها؟، وما هي حقيقة عمله الذي قام به؟، وما هي خلفياته وأهدافه من اهتمامه بذلك الموضوع وقيامه به؟.

أولا: عرض ونقد لأراء ابن رشد في العلاقة بين الشريعة والفلسفة :

يعتقد ابن رشد أن الشرع أمر بالحكمة-أي الفلسفة - وهي مُطابقة له، وأصول الشريعة إذا ((تُؤملت وُجدت أشد مُطابقة للحكمة مما أوّل فيها. وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مُخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يُحط علما بالحكمة ولا بالشريعة))⁽²⁾. وقوله هذا غير صحيح في معظمه، وفيه تغليط وتلبيس على القراء، لأنه أولا أن التأمل الدقيق والصحيح في الشريعة والفلسفة - وهي الأرسطية في اعتقاد ابن رشد- يُثبت عكس ما قاله ابن رشد، لأنه بما أن معنى التطابق في اللغة العربية هو التوافق والتساوي⁽³⁾، فإن

(1) ذلك واضح من كتاب ابن رشد : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، فهو هنا ذكر الفلسفة -وهي الحكمة- عامة دون تحديد لها، وإن كان ابن رشد يقصد أساسا الفلسفة الأرسطية المشائية، فهي الفلسفة الحققة عنده كما سبق أن بيناه. وعليه فاستخدامنا لعبارة الفلسفة مطلقا يقصد بها الفلسفة الأرسطية، والفلسفات التي على شاكلتها.

(2) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 153.

(3) علي بن هادية : القاموس الجديد، ص: 197 .

القول بمطابقة الفلسفة للشريعة والعكس، هو قول لا يصح مُطلقاً من حيث المصدر والقداسة، والقيمة والمكانة، والصحة والصدق، والغاية والصلاحية- زماناً ومكاناً - . فبخصوص المصدر فإن شريعة الإسلام هي من عند الله، وأما الفلسفة فمصدرها الإنسان، وشتان بين المصدرين!، والله تعالى يقول:

﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ط وَنَحْنُ لَهُ عَكِيدُونَ ﴾ - سورة البقرة : 138 - ،
 فهناك فرق كبير جداً بين صبغة الله و صبغة الإنسان !! .

و أما من حيث القداسة والقيمة والمكانة، فإن شريعة الله تعالى مقدسة قداسة مُطلقة، ولها مكانة لا تبلغها شريعة أخرى، قال تعالى: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ لِنَفْسِنَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ - سورة الحشر: 21 - ، و ﴿ كَتَبْنَا إِلَيْكَ مِزْرًا مُّبْرَكًا لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَئِيئُوا الْأَنْبِيَاءِ ﴾ - سورة ص : 29 - . و أما الفلسفة فهي فكر بشري ناقص، لا قداسة له ولا عصمة، ولا يمكنه أن يصل مكانة الشريعة أبداً .

و أما من حيث الصحة، فشريعة الله مُطلقة الصحة والصدق، وهي كلها حق ونور، برهان و بيان. و أما الفلسفة فهي نسبية الصحة والصدق، فيها الحقائق والبراهين، كما فيها الخرافات والأباطيل، وهذا أمر سبق أن بيناه بالنسبة للفلسفة الأرسطية التي يؤمن بها ابن رشد و يقدها و يعتقد فيها العصمة

و أما من حيث الصلاحية، فإن الشرع الحكيم هو آخر الرسائل صالح لكل زمان و مكان إلى أن يرث الله الأرض و من عليها. و أما الفلسفة فهي عمل بشري نسبي محدود لا يمكنه أن يتجاوز حدود زمانه و مكانه في معظم الأحيان. و هذا حال المذاهب الفكرية القديمة منها و الحديثة.

و أما من حيث الغاية فشريعة الإسلام تقوم على غاية أساسية واحدة هي تعبيد البشر لله تعالى، فمن آمن بدين الله تعالى و التزم به فقد فاز في الدنيا و الآخرة، و من كفر به فقد ضل ضلالا مبينا و مأواه جهنم و بس المصير .

و أما الفلسفة فغايتها دنيوية⁽¹⁾ تحاول إسعاد الإنسان في دنياه، و لا عبادة فيها و لا قيامة.

و بذلك يتبين أن دعوى ابن رشد مطابقة للشريعة للفلسفة، و الفلسفة للشريعة، هي دعوى لا تصح، و هذا هو الأصل في العلاقة بينهما. و حتى إذا تطابقت الفلسفة مع الشريعة في بعض الجوانب الفرعية، فهو تطابق جزئي أساسه التوافق بين حقائق الشريعة و ما صحّ من الفلسفة في الأمور المتعلقة بالإلهيات و الطبيعيات و الأخلاقيات و المنطقيات. و قولنا هذا يصدق على الفلسفات التي لا تقوم على الشرع في أصولها و فروعها، و أما إذا وُجدت فلسفة قامت على شريعة الإسلام قلبا و قالبا، فهي فلسفة موافقة للشرع لكنها لا تساويه، و لا تزاحمه، و لا تتقدم عليه. و أما التوافق الذي زعمه ابن رشد بين شريعة الإسلام و فلسفة أرسطو فهو توافق باطل، لذا كانت معظم جوانب الشريعة لا تتفق مع تلك الفلسفة في مجال التوحيد و العقائد، و العبادات و المفاهيم. و قد سبق أن ذكرنا عشرات الأمثلة من عدم التوافق بينهما في الإلهيات و الطبيعيات و طرق الاستدلال. علما بأنه يُوجد تطابق تام و ضروري بين الشريعة و بين قوانين العالم و حقائقه، لأن مصدرهما واحد هو الله تعالى. لكن ذلك التطابق الضروري لا يُوجد بين الفلسفة و الشريعة، و لا بين الفلسفة و قوانين العالم و حقائقه، لأن مصدر الفلسفة الإنسان، و هو مخلوق ناقص نسبي تحتمل أعماله الخطأ و الصواب معا.

(1) هذا لا يصدق على الفلسفة التي تقوم على دين الإسلام قلبا و قالبا .

و أما قوله بأن الشريعة أمرت بالحكمة، فهو قول لا يصح على إطلاقه، وفيه تغليب و تلبيس على القراء، لأن الشريعة أمرت بالعلم و الحكمة، و التدبر في مظاهر الطبيعة و تسخيرها لخدمة الإنسان، و أمرت بكل ما ينفع الإنسان في دينه و دنياه، لكن لا يصح القول بأنها أمرت بالفلسفة بالباطلة كالأرسطية، و إنما أمرت بقبول الحق القليل الذي فيها، و تجنب أباطيلها و ضلالاتها، و خرافاتها و أخطائها. فالشريعة هي الأصل و المرجع و المنطلق في كل مظاهر الحياة .

و بناء على ذلك فإن زعم ابن رشد بأن من يُخالفه فيما ذهب إليه فهو لم يُحط علما بالفلسفة و لا بالشريعة، فهو زعم باطل لا يصمد أمام النقاش العلمي الصحيح القائم على النقل الصحيح و العقل الصريح. و رأيه هو الذي يدل على أن صاحبه لم يُحط علما بالشريعة و لا بالفلسفة الأرسطية، أو أنه لم يُرد قول الحقيقة خدمة لمذهبيته الفلسفية.

و من آرائه أيضا أنه -أي ابن رشد- يرى أن الشريعة بما أنها حق و ((داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يُضاد الحق بل يُوافقه و يشهد له))⁽¹⁾. و معنى قوله هذا: إنه بما أن الشريعة حق، و النظر البرهاني الأرسطي حق، و لا يُخالف الحق الذي في الشريعة، فإن الفلسفة الأرسطية حق، و لا تُضاد الشريعة التي هي حق أيضا.

وقوله هذا غير صحيح، و فيه تلبيس على القراء، لأنه بناء على مقدمة ثانية هي ليست صحيحة بالضرورة، و إنما هي تحتل الخطأ و الصواب، فهي مقدمة ظنية احتمالية لا يصح الاعتماد عليها في الاستنتاج من المقدمة الأولى الصحيحة، لنصل إلى القول: الشريعة حق، و الفلسفة حق، فكل منهما حق و الحق لا يُضاد

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص: 96.

الحق. فهذه مغالطة وقياس لا يصح. لكنه قد يصح إذا قلنا: الشريعة حق، وفي الفلسفة -المشائية و أمثالها- بعض الحق، فإن هذا الحق لا يُضاد الشريعة، فهذا قياس صحيح. لكن ابن رشد لا يُريد هذا، وإنما يريد أن يجعل فلسفة أرسطو كلها برهان وحق كالشريعة. وهذا أمر لا يمكنه إثباته أبداً، وقد سبق أن أقمنا الدليل الشرعي والعقلي والعلمي على بطلان معظم تلك الفلسفة.

والغريب في الأمر أن ابن رشد لم يكتف بزعمه أن الفلسفة حق كالشريعة الإسلامية، وإنما زعم أيضاً أن الشرائع كلها حق عند الفيلسوف، الذي عليه أن يختار أفضلها في زمانه، وإن ((كانت كلها عنده حقاً، وأن يعتقد أن الأفضل يُنسخ بما هو أفضل منه))⁽¹⁾.

وقوله هذا لا يصح شرعاً ولا عقلاً، فأما شرعاً فإن الله تعالى نص صراحة على أن الدين الوحيد الحق من بين جميع الأديان هو دين الإسلام وشريعته، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: 19 -، و﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ -سورة آل عمران: 85 -، و﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنْ تَضُرُّوهُ﴾ -سورة يونس: 32 -، و﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ -سورة الأنعام: 153 -، فشريعة الإسلام هي الحق، وما عداها فهي شرائع باطلة، لا تُنجي صاحبها يوم القيامة ومصيره جهنم وبئس المهاد. ولا يحق لأي مسلم أن يقول ما قاله ابن رشد، فهو زعم باطل مُخالف للمشرع بالضرورة، ويطعن في إيمان صاحبه.

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 373.

و أما عقلا فنحن نعلم يقينا أن الحق لا يتعدد، فقد تعدد طرق الوصول إليه، و زوايا النظر إليه، لكنه واحد في ذاته لا يتعدد. و بما أن الشرائع كثيرة حسب أديانها و مللها، و نحلها و مذاهبها الدينية و العلمانية، و هي مُتعارضة و متناقضة في أصولها و فروعها، فلا يمكن أبدا أن تكون كلها صحيحة. فهي إما أن تكون كلها باطلة، و إما أن تكون واحدة منها صحيحة فقط، و أما الزعم بأنها صحيحة كلها، فهذا باطل شرعا و عقلا. و من يصر على ذلك فهو مُتناقض مع نفسه، و مُتبع لهواه، و يلبس على الناس و يُغالطهم .

و قوله هذا يُذكرنا بقوله في تعدد الحقيقة، فهو هنا أظهر القول بتعدد الحقيقة صراحة، حسب تعدد الشرائع. و هذا أمر باطل، و خطير جدا أيضا، و قد سبق أن تطرقنا إليه و بينا أن الرجل أظهر فعلا القول بتعدد الحقيقة، على طريقته التأويلية التحريفية للنصوص الشرعية، ليس لأنه يُؤمن بذلك حقيقة، و إنما فعل ذلك ليدفع الأذى عن نفسه، و يجد لها مكانا في مجتمعه من جهة، و يتمكن من الاحتفاظ باعتقاده الأرسطي، و الدفاع عنه و الانتصار له، و لو باستخدام الشريعة نفسها من جهة أخرى. و بمعنى آخر أنه مارس الكتمان و التقية في موقفه من الشرائع و مجتمعاتها، و بذلك هو يرسم الطريق لإخوانه المشائين في التعامل مع الشرائع الموجودة في مجتمعاتهم من جهة، و الاحتفاظ بأرسطيتهم التي هي عندهم الحقيقة الوحيدة المطلقة من جهة أخرى، ما خالفها باطل يجب إغفاله و إهماله، أو تأويله عند الحاجة.

و يرى أيضا أنه لا توجد مُخالفة بين الشريعة و الحكمة-الفلسفة الأرسطية-، و من ظن أنه توجد مُخالفة بينهما فإنه لم يقف على كنههما بالحقيقة))، و من ظن ذلك فهو على خطأ لسوء فهمه للشريعة أو للفلسفة⁽¹⁾.

(1) ابن رشد : الكشف، ص: 152.

و قوله غير صحيح، وفيه تغليط و تلبيس على القراء، لأن المخالفة بين الشريعة والحكمة-أي الفلسفة الأرسطية- واضحة ثابتة بالنظرتين العامة و المتفحصّة معا. و الخلاف بينهما أساسي في الأصول و الفروع، و على مستوى المصدر و الغاية، و المكانة و الصحة، و هذا أمر سبق تبيانه. فالذي يُفرّق بينهما كثير جدا، و كبير جدا، و الحق الذي الذي يجمع بينهما قليل جدا، لأن تلك الفلسفة المزعومة- التي سماها ابن رشد حكمة- ما هي إلا مجموعة أفكار قامت على الظنون و الأوهام، و الخرافات و الأباطيل، ليس فيها من البرهان و الحقائق إلا القليل. الأمر الذي يثبت أن دعوى ابن رشد باطلة، و أنه هو الذي لم يفهم حقيقة الشريعة و لا الفلسفة، أو هو الذي لم يرد إظهار فهمه لها خدمة لأرسطيته. فستان بين كلام الله و كلام البشر، و بين التوحيد و الشرك، و بين النور و الظلمات، و بين عبادة الله و عبادة الهوى، و بين دين الإسلام و دين اليونان، و بين حقائق الإسلام و أساطير اليونان !!.

و يرى أيضا أن ((العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء مُتَمَمًا لعلوم العقل، أعني : أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي))⁽¹⁾. و رآه هذا يُشير إلى نظرته القاصرة و الناقصة و المحدودة للعلاقة بين علوم الوحي و علوم العقل، لأن حقيقة العلاقة بينهما أوسع من ذلك بكثير، فهي علاقة لا تقوم على الإتمام فقط، و إنما لها أيضا جوانب أخرى كثيرة هامة، أشارات إليها النصوص الشرعية، و نسيها ابن رشد أو تناساها. فعلموم الوحي هي المنطلق و المُراقب، و الحامي و العاصم، و المُشجّع و المُحرّض، و الأمر و الناهي، و الواضع للمناهج، و المُقوّم و الموجه لعلوم الطبيعة و الإنسان، و المُشارك فيها أيضا، لأن في الشرع علوما كثيرة تتعلق بالفقه و العقائد، و الأخلاق و التاريخ، و علوم الطبيعة

(1) ابن رشد : تهافت التهافت، ص: 182.

و العمران⁽¹⁾. فهذه المنطلقات و الخصائص الشرعية هي التي تضمن للإنسان الطريق الصحيح، في طلبه لعلوم الوحي و العقل معا، و تحميه من المزالق و الأخطار.

و يرى أيضا أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، و الأخت الرضية ... و هما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر و الغريزة⁽²⁾. و قوله هذا غير صحيح، و فيه تغليط و تلبيس على القراء، لأن الرجل انطلق من مُنطلق المساواة بين الفلسفة و الشريعة، و هذا مُنطلق لا يصح شرعا و لا عقلا، و قد سبق أن بينا بطلانه. فلا مجال للجمع و التسوية بينهما، لأنه لا يمكن أن تكون تلك الفلسفة أختا رضية للشريعة، و لا صاحبة لها، و لا هما مُصطحبتان بالطبع و الجواهر و الغريزية، لسبب واحد أساسي لم يرد ابن رشد أن يفهمه، وهو أن الشريعة وحي إلهي مُعجز كله حق و نور، و تلك الفلسفة فكر بشري قاصر صوابه قليل و باطله كثير، فهذا الاختلاف في الأساس و المنطلق و الأصول و الفروع، يجعل من الخطأ الفاحش و من الجناية على الشرع و العقل الزعم بأن تلك الفلسفة أخت الشريعة و صاحبتهما...

و ختاماً لهذا المبحث يُلاحظ على ابن رشد أنه أولاً لم ينطلق- في موقفه من العلاقة بين الشريعة و الفلسفة- من النقل الصحيح، و لا من العقل الصريح، وإنما انطلق من الفلسفة الأرسطية، و هذا انحراف منهجي خطير مرفوض شرعا و عقلا، لأن هذه الفلسفة- التي سماها حكمة- سبق أن بينا أن معظم أصولها و فروها باطلة، و ليس فيها من الحكمة و الصواب إلا القليل. فكان من الواجب عليه أن ينطلق من الشرع أولاً، ثم من العقل الفطري ثانياً، فيقرأ الإسلام بالإسلام

(1) ليس هنا مجال تفصيل ذلك، فهناك كتب كثيرة متخصصة تناولت تلك المواضيع.

(2) ابن رشد : فصل المقال، ص: 125.

ولا يقرأه بالأرسطية، لكنه أخضع كلا من الشرع والعقل الفطري للأرسطية التي جعلها منطلقاً وحكماً. وهذا انحراف منهجي خطير هو الذي ورّطه في أخطاء كثيرة جداً، أشرنا إلى كثير منها فيما تقدم من كتابنا هذا.

و ثانياً إنه -أي ابن رشد- لم يكن موضوعياً في منطلق نظره إلى العلاقة بين الشريعة والفلسفة الأرسطية -التي سماها الحكمة- و حكمه عليها، لأن كلا منهما -في الحقيقة- يرفض الآخر، ويُخالفه في معظم أصوله وفروعه. فالعملية لا مبرر صحيح لها أصلاً، و حكاية التطابق والأخوة، و الرضاة الاصطحاب بين الشريعة و تلك الفلسفة هي مغالطة و لعب بالألفاظ، لأن الأرسطية ليست نداً للشريعة، و لا تتفوق عليها، و لا تستطيع حتى مزاحمتها. فستان بين النور و الظلام، و بين الوحي الإلهي و كلام البشر و هذيانهم !!.

و ثالثاً إنه -أي ابن رشد- في موقفه من العلاقة بين الشريعة و الفلسفة المشائية -التي سماها حكمة- انطلق في نظره إلى تلك الفلسفة بأنها حق و حكمة و علم و برهان كالشريعة، فسوي بينهما في ذلك، و هذا لا يصح شرعاً و لا عقلاً، و هو جناية على الحقيقة أيضاً، لأن تلك الفلسفة فكر بشري باطلها كثير جداً، و حكمتها و صوابها قليل جداً .

ثانياً: نقد وسائل ابن رشد في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة :

استخدم ابن رشد وسائل عديدة في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية -التي سماها الحكمة- و دعوته إليها، و دفاعه عنها، و ممارسته لها. سأذكر منها مجموعة متنوعة، أولها إصدار فتوى شرعية بوجوب دراسة كتب الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية المشائية خاصة، فهو يرى أنه قد ((يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات و اعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، و ما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم و سررنا به و شكرناهم عليه، و ما كان منها غير

موافق للحق نبهنا عليه و حذرنا منه و عذرناهم. فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم و مقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه⁽¹⁾.

و قوله هذا غير صحيح، و فيه تغليط و تلبيس على القراء، لأنه أولاً أصدر حكماً شرعياً بوجوب النظر في كتب المتقدمين من دون أن يُقدم دليلاً شرعياً و لا عقلياً يستلزم القول برأيه. لأن المقدمة التي ذكرها لا تستلزم ذلك الوجوب أبداً، و لا يستلزم ذلك علينا إلا إذا كنا مُضطرين إلى دراسة تلك المؤلفات، و ليس لدينا طريقاً آخر لتحقيق ما نريد إلا بقراءة تلك الكتب. و هذه الحالة لم يعرفها المسلمون و لا مروا بها، فقد عاشوا أكثر من 150 سنة من دون علوم الأوائل قبل ترجمتها، و كان في مقدورهم أن يعيشوا بدونها إلى أن يرث الله الأرض و من عليها، و يكفيهم الاعتماد على الشرع أولاً، و على جهودهم الذاتية ثانياً في إطار من الفهم الصحيح الشامل للدين و الدنيا معاً.

لكننا مع ذلك نقول: نعم لم يكن من الواجب على المسلمين قراءة كتب القدماء، لكنه كان من المباح و الجائز أن يطلع منهم بعض أهل العلم الأكفاء الأتقياء على التراث القديم، فينتقي منه ما ينفع الأمة - في دينها و دنياها - حسب ظروفها و حاجياتها. فهذا الموقف مُعاير للموقف الذي تبناه ابن رشد و أوجب من خلاله دراسة تلك الكتب، فشتان بين الموقفين، فالبون شاسع بينهما جداً!!

و ثانياً إن الشرع نص صراحة على أن دين الإسلام كامل شامل يُغني أهله من أن يضطروا إلى طلب كتب القدماء بالضرورة و الوجوب، قال تعالى: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ نُوعِرَ إِلَيْكَ بِهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ - سورة الأنعام : 38 -، و ﴿ وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ - سورة النحل : 89 -،

(1) نفس المصدر، ص: 93 .

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ - سورة المائدة: 3 - . فالمسلمون ليسوا مضطرين أبدا إلى كتب اليونان التي زعم ابن رشد وجوب دراستها، وليس لفلسفة اليونان ما تقدمه لنا - في الغالب - إلا الظنون والأهواء، والخرافات والشركيات، وما فيها من حق قليل فيمكننا الاستغناء عنه بما ورد في الشرع، وبالبحث عنه بمجهوداتنا الذاتية. وحتى إذا افترضنا أننا أخذنا ذلك القليل من اليونان وغيرهم، فسنأخذه منفصلا عن فلسفتهم، ونضعه في مكانه الصحيح، ونحن أولى به من كل الناس، لأن ذلك الحق هو جزء من كتاب الله المنظور - أي العالم - الذي سخره الله تعالى للإنسان وأمره باكتشافه والانتفاع به. فأين الوجوب المزعوم؟.

و ثالثا إن رسول الله - عليه الصلاة والسلام - قد ربي الصحابة و علمهم و بين لهم ما ينفعهم في دينهم و دنياهم و لم يأمرهم بوجوب الإطلاع على كتب المتقدمين من اليهود و النصارى و غيرهم، و لا أوجب عليهم ذلك، و قد نهاهم عن الأخذ من أهل الكتاب⁽¹⁾، و على نهجهم سار التابعون و السلف الصالح، و لم نسمع أن أحدا منهم أفتى بوجوب دراسة كتب الفلسفة. و الغريب في الأمر أن ابن رشد لم يقل بالجواز و لا بالإباحة و لا بالاستحسان، و إنما قال بالوجوب، و هذا من غرائب فتاوى ابن رشد الفقيه الفيلسوف الأرسطي المشائي !! .

و يلاحظ عليه أيضا أنه عندما دعا إلى النظر في كتب الفلاسفة و عرضها على الحق، لم يُحدد الميزان الذي نزن به، و المنطلق الذي ننتقل منه، أهو الشرع الحكيم، أم العقل الفطري، أم الفلسفة الأرسطية. لكن الأمر واضح و ضوح الشمس أن معيار الحق و ميزانه هو الفلسفة الأرسطية، و لا الشرع و لا العقل، لأن الرجل كان يعتقد أن تلك الفلسفة هي الحق المبين الذي لا يأتيه الباطل من بين

(1) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، ج 3 ص: 551.

يديه و لا من خلفه. و بذلك تحكم هذه الفلسفة على نفسها بالحق و على ما يُخالفها من الشرع و العقل بالبطلان، و هذه مُغالطة من ابن رشد، و تلبس على القراء !! .

و رابعا إن احتجاجة بمقصد المتقدمين لا يصح القول به و لا الاحتكام إليه. لأن كل أهل العلم - قديما و حديثا- يقولون إن مقصدهم مما يقومون به هو طلب الحق و العلم، و هذا ليس حجة على أنهم على صواب و كلامهم حق. و الصواب هنا هو أن نتمسك بالحق الذي ذكره الشرع، و حكم بصدقه العقل الصريح و العلم الصحيح، و لا دخل هنا للمقاصد و النوايا، فنوايا فلاسفة اليونان شيء، و فلسفتهم شيء آخر.

و أما رأيه في أن الضرر الذي لحق بعض من اشتغل بالفلسفة هو ضرر من خارجها، لأن ((الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات، و ليس يجب فيما كان نافعا بطباعه و ذاته أن يُترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض))⁽¹⁾.

نعم لا يُترك الشيء النافع بطبعه لأمر طارئ فيه بالعرض، لكن قياس ابن رشد لا يصح، لأن الفلسفة الأرسطية التي يؤمن بها، و يدعوا إليها و ينتصر لها، هي فلسفة ضررها كبير و كثير جدا، و نفعها و صوابها قليل جدا، لأن ضررها أصل أصيل في ذاتها و لم يأتها عرضا. فهي فلسفة باطلة في إلهياتها، و الغالب على منطقتها و طبيعياتها عدم الصحة، و هذا أمر سبق أن أثبتناه بعشرات الشواهد و الأدلة الشرعية و العقلية و العلمية. فهل فلسفة هذا حالها يصح أن يُقال فيها: إن ضررها بالعرض لا بالذات؟! إن هذا الرجل - أي ابن رشد- بموقفه هذا إما أنه لم يكن بمقدوره معرفة تلك الفلسفة الزائفة على حقيقتها، و إما انه كان بمقدوره

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص: 94.

معرفتها على حقيقتها إلا أن تعصبه المذهبي أبعدته عن ذلك، وإما جمع بين الأمرين معا. علما بأن معرفة زيف تلك الفلسفة لا يستلزم الانتظار إلى ظهور العلوم والحديث، فقد كان بمقدوره أن يعرف زيفها لو كان متحررا من التعصب المذهبي، ومتبعاً للمنهج العلمي الصارم، ومُحتكماً إلى النقل الصحيح والعقل الصريح .

و أما رأيه بأنه لا يصح أن تمنع دراسة الفلسفة من أجل أن ((قوما من أراذل الناس قد يُظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها. مثل من منع العطاش من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش لأن قوما شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، و عن العطش أمر ذاتي ضروري))⁽¹⁾ .

و رأيه هذا غير صحيح، وفيه تغليط و تلبيس على القراء، لأنه أولا فقد أصبح من المؤكد أن الفلسفة الأرسطية- وهي التي ينتصر لها ابن رشد- بطلانها و ضررها في ذاتها، و ليس بأمر خارج منها. و أن الذين تضرروا منها ليسوا من أراذل الناس وإنما أصحابها الممثلون لها هم أول من تضرر بها من أرسطو إلى ابن رشد و من جاء بعده من الأرسطيين. فهم أول ضحاياها، فأفسدت عليهم إلهياتهم و منطقتهم و معظم طبيعياتهم. و هذا الضرر هو بالضرورة، فكل من آمن بتلك الفلسفة أصابه ضررها، و ابن رشد نموذج شاهد على ذلك، فهذا الرجل من بداية كتابنا هذا إلى موضعنا هذا و نحن نسرد في أخطائه و انحرافاتة التي لم تنته بعد، بسبب إيمانه بالأرسطية التي ملكت عليه عقله و قلبه و عاطفته، فأفسدت عقيدته و فكره، و أبعدته عن الشرع و جعلته مُحرفاً عنه.

و نحن لا نقول أن كل من يدرس الأرسطية يتضرر بها، وإنما نقول كل من آمن بتلك الفلسفة الزائفة و اعتقد صحتها و صدقها فإنها تضره و تُفسد فكره و سلوكه على قدر إيمانه بها و بُعده عن الشرع. و أما من درسها دراسة نقدية

(1) نفس المصدر، ص: 95.

بحصانة إيمانية قوية فلا تضمره، و يخرج منها منتصرا قويا أشد إيمانا بدينه، و أكثر قوة و عزيمه و احتقارا لتلك الفلسفة الظلامية الزائفة .

و أما المثال الذي ذكره في المقارنة بين منع الماء عن العطشانيين لأن قوما شرقوا عندما شربوا الماء، و منع دراسة الفلسفة لأن قوما من الأراذل تضمرروا بها. فهو مثال لا يصح ذكره، لأنه لا مجال للمقارنة بين الماء و الفلسفة الأرسطية، لأن الماء أكيد أنه ضروري و نافع للجسد، و منعه يؤدي إلى الموت بالضرورة. لكن تلك الفلسفة أكيد أيضا أنها باطلة و مضره بذاتها و مهلكة لمن آمن بها و تعطاها. فالماء ضروري و نافع بذاته، و الأرسطية ضارة بذاتها بالضرورة، و عليه فإن المثال الذي ذكره لا يصح، و فيه تغليط و تلبيس على القراء. و ابن رشد و أصحابه هم شواهد دامغة على تضمرهم بها، فأصلتهم عن الصراط السوي، و أبعدهم عنه و ما هدتهم إليه .

و أما قوله بأنه: ((إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك -في أي علم- فتبين أن يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصحح بها التذكية-أي الذبح- ليس يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ...))⁽¹⁾.

و قوله هذا غير صحيح في معظمه، و فيه تغليط و تلبيس على القراء، لأنه ليس واجبا علينا بالضرورة الاستعانة بمن تقدمنا من أهل العلم، فيمكننا الاستغناء بما جاء في الشرع عن ذلك، و البحث عما نريد بجهودنا الخاصة من طرق أخرى. و لا شك أن الشرع قد حثنا على دراسة الماضي و الاعتبار و الانتفاع به، لكن في إطار الضوابط الشرعية، لذا حذرنا الشرع الحنيف من إتباع الذين كفروا من أهل

(1) نفس المصدر، ص: 91.

الكتاب و أمثالهم، كقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ -سورة المائدة : 51 -، فالشرع ينهانا عن الاهتمام بتراث اليونان ونشره و الدعوة إليه و الانتصار له بدعوى الانتفاع به، لأنه مملوء بالأخطاء و الظنون، و الأهواء و الأباطيل، و الشركيات و الخرافات، اللهم إلا إذا درسه بعضنا دراسة نقدية للرد عليه أو أخذ ما فيه من صواب قليل، و هذا عموما ليس واجبا بالضرورة كما ادعى ابن رشد.

و أما مثال السكين الذي ضربه فلا يصح، لأنه لا مجال للمقارنة بين السكين و الفكر، لأن السكين وسيلة مادية حيادية يستخدمها المؤمن و الكافر على حد سواء، و قد تُستخدم في الخير كما قد تُستخدم في الشر. لكن الأمر يختلف بالنسبة للفلسفة و الأديان و العقائد، فهي أفكار بشرية ليست حيادية، تُعبر عن قناعات و خلفيات و اتجاهات أصحابها، و هي تحمل شرا كما قد تحمل خيرا، أو تجمع بينهما. و مثال ذلك الفلسفة الأرسطية المشائية، فهي فلسفة كثيرة الأخطاء و الأباطيل و الضلالات، مقابل صوابها القليل، فهي في حقيقتها ليست وسيلة حيادية، و إنما هي ديانة أرضية لها إلهياتها و طبيعياتها و منطقتها، و أخلاقها و نظامها السياسي، و تتصادم مع دين الإسلام قلبا و قالبا، نصا و روحا، و لا يمكن الجمع بينهما إلا إذا تناقضنا مع ديننا و أنفسنا و حرفنا النصوص لأرسطة الإسلام خدمة للأرسطية التي هي في الحقيقة لا يتفق معها ذلك التحريف و التزوير و التلفيق، و تأبى أيضا العملية التحريفية التي قام بها ابن رشد. الأمر الذي يُثبت أن فتوى ابن رشد بوجوب دراسة كتب الفلسفة القديمة-أي اليونانية- هي فتوى باطلة و لا تصح شرعا و لا عقلا. استخدمها وسيلة للوصول إلى إيجاد شرعية لتعاطي فلسفة اليونان عامة و الأرسطية منها خاصة، و تبرير موقفه من العلاقة بين الشريعة و تلك الفلسفة من جهة، و المساهمة في إزالة الحواجز التي تعوق انتشارها بين المسلمين من جهة أخرى.

و أما الوسيلة الثانية -التي استخدمها ابن رشد- فهي إظهار احترام الفيلسوف للشرائع عامة و الإسلامية خاصة، فأكد على أنه يجب على كل إنسان أن ((يُسلم مبادئ الشريعة و أن يُقلد فيها))، لأن مبادئها ((أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها)). و إذا شك الفيلسوف في مبادئ الشريعة التي نشأ عليها، أو بتأويل مُناقض للأنبياء-عليهم السلام- و صاد عن سبيلهم، فمن حق الناس أن يطلقوا عليه اسم الكفر، و تُوجب عليه الملة التي نشأ فيها عقوبة الكفر⁽¹⁾.

و قوله هذا هو من باب التضليل و التغليف و الاستهلاك المحلي الجماهيري قاله في كتبه العامة الموجهة لغير الفلاسفة من أهل العلم و العوام. لأن قوله هذا تنقضه و ترده شواهد كثيرة، أولها إن معظم أصول الفلسفة الأرسطية و فروعها مُخالفة لدين الإسلام صراحة، في الإلهيات و الطبيعيات و طرق الاستدلال، كإنكارها للصفات الإلهية، و الأفعال الاختيارية، و قولها بأزلية العالم، و ألوهية العقول المُفارقة، و إنكار يوم المعاد، فهل الفلسفة التي تقول بذلك يصح أن يُقال: إن أصحابها يحترمون تلك الشريعة؟!، و ماذا بقي للشريعة بإنكار تلك الأصول و غيرها؟، و هل من ينكر ذلك يُسمى مُسلما؟!

و الشاهد الثاني مفاده إن قول ابن رشد بأنه يجب على كل إنسان أن يُقلد الشريعة و يُسلم لها مبادئها، و هذا ينطبق على الفيلسوف أيضا. واضح من قوله أنه حكم عام ينطبق على كل إنسان. لكنه في الحقيقة لا ينطبق على ابن رشد و أمثاله، لأنه هو نفسه نص على وجوب استخدام التأويل الباطني، و زعم أن الفلاسفة هم الراسخون في العلم، و أصحاب البرهان و اليقين، الذين لهم القدرة على تأويل الشرع و معرفة معناه الباطني لصرفه عن معناه الظاهري⁽²⁾. و من

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 337، 373.

(2) سبق توثيق ذلك في الفصل الأول.

يقول ذلك و يفعله، و يدعوإ إليه و ينتصر له لا يصح أن يُقال عنه : إنه قلّد الشريعة و سلّم لها مبادئها. لأن موقفه من التأويل هو نقض لدعوى التسليم للشريعة و تقليدها. علما بأن الحقيقة هي أن الفلاسفة المشائين - بأصولهم و فروعهم و تأويلاتهم - هم حرب على الشريعة قلبا و قلبا، و ما إغفالهم لها، و تقريرهم لما يُخالفها، و تحريفهم لها بالتأويل، إلا أدلة دامغة على صحة ما أقول، و على نقض مزاعم ابن رشد.

و الشاهد الثالث - على نقض زعم ابن رشد- هو أنه قال : إن الشرائع كلها صحيحة عند الفيلسوف، و عليه أن يختار أفضلها في زمانه ⁽¹⁾. و قوله هذا خطير جدا لأنه هدم للشريعة الإسلام، و نقض لدعوى التسليم لها و احترامها، و تبجيلها و الالتزام بها من جهة، و إنكار لصحتها و قداستها و خلودها، و وجوب الإيمان بها من جهة أخرى. لأن شريعة الإسلام نصت صراحة على أنها خاتمة الرسالات السماوية، و أنها الكلمة الإلهية الأخيرة إلى الإنس و الجن كلهم، من آمن بها نجا و مصيره إلى جنة الخلد، و من كفر بها هلك و مصيره إلى جهنم و بس المهاد. و هذا أمر معروف من دين الإسلام بالضرورة لا يحتاج إلى شواهد و توثيق لإثباته. لكن ابن رشد نقض ذلك بزعمه الباطل لأنه أغفل موقف الشريعة الإسلامية و خصوصياتها، و سوى بينها و بين الشرائع الأخرى و جعلها كلها صحيحة !! و هذا أمر باطل شرعا و عقلا، و لا يصح أن يصدر عن إنسان يؤمن بشريعة الإسلام، لأنه نقض لإيمانه بها. لكن الرجل لم يبال بذلك لأن هواه ليس في الشريعة و إنما هو في الفلسفة الأرسطية، و أما الشريعة فهي كالشرائع الأخرى، صحت أم لم تصح فالأمر سيان عنده، و لا يهمه - بالدرجة الأولى - إلا أمر الفلسفة الأرسطية.

(1) ابن رشد : المصدر السابق، ص: 373 .

لذا وجدناه واقفا حازما مناظلا في دفاعه عن تلك الفلسفة ومغاليا فيها، فوصفها بأنها برهان و يقين، واعتقد في صاحبها أرسطو العصمة، ورفعته إلى مرتبة الأنبياء والملائكة، ولم يسو بين فلسفته وفلسفات غيره من فلاسفة اليونان، لأنه يعلم أن الحقيقة لا تتعدد -عندما تتناقض المذاهب -، والمتمثلة في الفلسفة الأرسطية. لكنه سوى بين الشرائع وجعلها كلها صحيحة رغم تناقضها فيما بينها، وتناقضها مع فلسفته الأرسطية أيضا ولم يُبال بهذا التناقض الصارخ السافر. فهذا دليل دامغ على أن الرجل -أي ابن رشد- قال ذلك الكلام ذرا للرماد في العيون لإبعاد أو تخفيف معارضة المسلمين له من جهة، ولتتمكن من الوصول إلى خدمة مذهبيته الأرسطية من جهة أخرى.

و أما الوسيلة الثالثة -التي استخدمها ابن رشد- فهي تقرير و تكريس مبدأ الفصل، و الوصل، و التوفيق بين الشريعة و الفلسفة -يعني الأرسطية-، و ذلك أنه نص على أن كلا منهما حق، و هما متطابقتان، و أختان رضيعتان مُصطحبتان بالطبع. و قال أيضا : ((و ذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، و واجب على الناظر في تلك الصناعة أن يُسلّم مبادئها، و لا يعرض لها بنفي و لا بإبطال...))⁽¹⁾.

و هو بذلك يكون قد أقر ثلاثة مبادئ، و كرسها لخدمة مذهبيته الأرسطية، أولها مبدأ الفصل بين الشريعة و الفلسفة -يعني بها الأرسطية-، فكل منهما مُنفصل عن الآخر بذاته و خصائصه، و على كل منهما أن يعترف بالآخر و يحترمه من دون إقصاء و لا إنكار. و بهذا يكون ابن رشد قد وضع الأساس الفكري للاعتراف بالفلسفة الأرسطية كمذهب مُعترف به في المجتمع الإسلامي.

و أما المبدأ الثاني فهو مبدأ الوصل، و يعني أن الفصل الذي قرره بين الشريعة و تلك الفلسفة لا يعني وجود انفصال تام بينهما، وإنما -إلى جانب ذلك-

(1) ا: المصدر السابق، ص: 337.

يُوجد اتصال بينهما بمثابة جسر يربطهما، وهذا واضح و مُستنتج أيضا من عنوان كتابه: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. فالاتصال بينهما موجود على أساس مبدأ الانفصال، وهو ضروري عند ابن رشد، وبدونه لا يُمكنه القيام بالعملية التي يسعى إلى تحقيقها، وبناء على هذا الاتصال زعم ابن رشد أن الشريعة والفلسفة الأرسطية متطابقتان ومتوافقتان، وهذا زعم باطل، فقد سبق أن بينا أنه لا تطابق ولا توافق بينهما.

و أما المبدأ الثالث فهو مبدأ التوفيق، ويُشبه المبدأ الثاني من جهة، ويختلف عنه من جهة أخرى، لأنه يُوجد فرق واضح بين التوافق والتوفيق، الأول يعتمد على كشف وإظهار التواصل الموجود بين الشريعة والفلسفة الأرسطية، وهذا هو التوافق. لكن الثاني -أي التوفيق- لا يقوم على كشف اتصال واضح متطابق بينهما، وإنما يستدعي القيام بعملية توفيقية يُستخدم فيها التأويل الباطني التحريفي للنصوص، كما فعل ابن رشد في موضوع أزلية العالم وصفات الله تعالى، حين أخضع نصوصها للتأويل التحريفي لإيجاد توفيق و جمع و تقريب بين الشريعة والأرسطية في المسائل التي أخضعها للتأويل الباطني الذي هو في حقيقته تلفيق لا توفيق.

و الوسيلة الرابعة هي الاشتداد في نقد المتكلمين والتهجم عليهم، و تحميلهم مسؤولية إفساد المنهج الشرعي في العقائد⁽¹⁾. إنه اشتد في انتقادهم و خطأهم في معظم ما قالوه، و نسي أو تناسى إخوانه الفلاسفة المشائين الذين بالغ في مدحهم و الرفع من شأنهم، و سماهم أهل البرهان و اليقين مقابل المتكلمين الجدليين، و تناسى شناعا و أباطيل و خرافات المشائين الذين أنكروا بها حقائق الدين الثابتة المعروفة من دين الإسلام بالضرورة. علما بأن المتكلمين -على كثرة أخطائهم- فهم أحسن حالا من المشائين بفارق كبير، فهم يقولون بخلق العالم،

(1) ابن رشد : فصل المقال، ص: 106 . و الكشف، ص: 103 و ما بعدها، 172 و ما بعدها.

و المعاد الأخروي، و يثبتون كثيرا من الصفات، خلاف المشائين الذين لا يقولون بذلك. و قد بالغ ابن رشد في انتقادهم ليكسر شوكتهم، و يطرح بديله الفلسفي الأرسطي التحريفي، و ليس لطرح البديل الشرعي الصحيح.

و الوسيلة الخامسة - التي استخدمها ابن رشد- هي إظهاره الانتصار للشريعة و الحزن عليها بسبب ما أصابها على أيدي المتكلمين و غيرهم⁽¹⁾، و هذا ليس من أجل العودة الصحيحة إليها و تنقيتها من تحريفات المتكلمين و الفلاسفة و أباطيلهم، و إنما من أجل خدمة الأرسطية أساسا، بناء على العلاقة التي أقامها بين الشريعة و فلسفته الأرسطية. لأنه مع إظهاره لذلك فإنه كثيرا ما كان مُقزّما للشريعة و مُهملا لها، و مُحرفا و مُؤخرا لها، و ذلك بإغفاله لها و تقرير ما يُخالفها، و إخضاعها للتأويل الباطني المشائي، و عدم حملها كبديل شرعي لكل الأديان و المذاهب و الفلسفات.

و أما الوسيلة الخامسة- و هي الأخيرة- فتمثل في استخدام ابن رشد للإسلام وسيلة لخدمة الأرسطية من جهة، و استخدامها لأرسطة الإسلام و ليس لأسلمتها من جهة أخرى. كإعطاء الشرعية لها باسم الإسلام⁽²⁾، و تبرير بعض عقائدها بالتأويل التحريفي⁽³⁾، و إطلاق أسماء إسلامية على مفاهيم و مبادئ يونانية، كتسمية العقول المفارقة بالملائكة.

و يتبين من تلك الوسائل- التي ذكرناها- أنها تندرج ضمن الطرق التي استخدمها ابن رشد في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية القائمة على ثلاثة مبادئ، و هي: الفصل، و الوصل، و التوفيق، خدمة للأرسطية و دفاعا

(1) نفس المصدر، ص: 125 .

(2) كالفقوى التي أصدرها بوجوب دراسة كتب الفلسفة .

(3) كتأويل بعض الآيات في قوله بأزلية العالم و أبديته.

عنها و نتصارا و نشرا لها. فكانت الشريعة هي الخاسر الأول و الفلسفة الأرسطية هي الراجح الأول في مشروع ابن رشد الأرسطي الظلامي.

ثالثاً: مواقف أهل العلم من حقيقة عمل ابن رشد في تقريره للعلاقة بين الشريعة والفلسفة

تباينت آراء أهل العلم في مواقفهم من العملية الفكرية التي قام بها ابن رشد في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية، أذكر منها اثني عشر موقفاً، أولها موقف الشيخ تقي الدين بن تيمية، إنه يرى أن ابن رشد سعى إلى الجمع بين الشريعة و الفلسفة لتقريب أصول الفلاسفة إلى طريقة الأنبياء ليُظهر أن أصولهم لا تُخالف الشرائع النبوية، و إن كان في باطنه يقول: إن ما أخبرت به الرسل لا حقيقة له⁽¹⁾.

و الموقف الثاني هو للحافظ شمس الدين الذهبي، إنه وصف عمل الفلاسفة المشائين و منهم ابن رشد، بأنه سعي للجمع بين الشريعة و فلسفة اليونان، وهو عمل خاطئ، لأنه لا يمكن الجمع بينهما، و من رام الجمع بين علوم الأنبياء - عليهم الصلاة و السلام - و علوم الفلاسفة، فلا بد أن يخالف الاثنين، و من كفّ و مشى خلف ما جاءت به الرسل، سلّم له دينه و يقينه. ثم قال: ((و لقد شرف الله الإسلام و أوضح حججه، و قطع العذر بالأدلة، و ما مثل من نصر الإسلام بمذاهب الفلاسفة و الآراء المنطقية، إلا كمن يغسل الثوب بالبول))⁽²⁾.

(1) ابن تيمية : الصفدية، ص: 160، 237.

(2) ميزان الاعتدال، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ج5 ص: 173، 174. و تذكرة الحفاظ، ط1، دار الصميعي، الرياض، 1415، ج1 ص: 205. و السير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج19 ص: 495.

وقوله هذا صحيح بناء على أساس نظرة موضوعية عميقة لأصول الشريعة والفلسفة الأرسطية المشائية، وهو يُوافق ابن تيمية في أن ابن رشد وأصحابه سعوا للجمع بين الشريعة وتلك الفلسفة، وبمعنى آخر أنهم سعوا للتوفيق بينهما انطلاقاً من خلفيتهم المذهبية الأرسطية المخالفة للشرع.

وأما الموقف الثالث فهو للباحث محمد يوسف موسى، إنه ذكر أن ابن رشد كانت فيه نزعة شديدة للتوفيق بين الشريعة والفلسفة، حتى أنها تُعتبر ((معقد الأصالة والطرافة في تفكيره الفلسفي))⁽¹⁾. ونحن لا نوافق على ما ذهب إليه، لأن اهتمام ابن رشد بذلك التوفيق، وتركيزه عليه، وحمسه له، يُعبر في الحقيقة وبالدرجة الأولى عن أزمة فكرية حادة كان يُعاني منها ابن رشد، ولا يُعبر عن أصالة ولا طرافة ولا أبداع، لأن الإنسان السوي الصادق الإيمان بالإسلام يعمناه الصحيح الشامل الكامل لا يحتاج أبداً إلى الفلسفة الأرسطية واليونانية عامة. والإنسان الصادق الإيمان بتلك الفلسفة المكتفي بها، والمنسجم مع نفسه لا يحتاج إلى أن يُفوق بينها وبين شريعة الإسلام، لأنه موضوعي مع نفسه، ويعرف أن الجمع بينهما هو تناقض واضح ورفض لهما معاً. لكن ابن رشد لم يكن أحد الاثنين، فهو مع إيمانه القوي بالأرسطية لم يستطع التخلي عن دينه من جهة، وهو مع إيمانه الضعيف بدينه لم يستطع التخلي عن الأرسطية. فالرجل كان يُعاني من أزمة فكرية نفسية، أوصلته إلى تأويل الشريعة لتتوافق مع الأرسطية بطريقة تحريفية تلفيقية.

ويرى أيضاً أن ابن رشد - في عملياته التوفيقية - لم يغل في التأويل كالمعتزلة، ولم يُحاول أن ((يجعل من القرآن والحديث كتاباً فلسفياً، أو لم يُحاول - بتعبير

(1) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط،

ط2، دار العصر الحديث، بيروت، 1988، ص: 7.

آخر- أن يجد فلسفة أرسطو-الذي عُرف أنه شارحها الأول- في القرآن و الحديث ليكون توفيقا بين الوحي و الفلسفة))⁽¹⁾ .

و تعليقا عليه أقول : أولا إن ابن رشد هو فعلا و حقيقة من الغلاة في التأويل الباطني، و هذا أمر ثابت لا شك فيه، و قد ذكرنا نماذج كثيرة من تأويلاته التحريفية لنصوص شرعية تتعلق بأصول الدين، كتأويله لبعض النصوص المتعلقة بخلق العالم، و المعاد الآخروي، و الصفات الإلهية، و من يصل به الأمر إلى تأويل ذلك فهو من غلاة المؤولين بلا شك، و إن اختلفت درجة الغلو بين الغلاة.

و ثانيا إن ابن رشد أنطلق-في تفلسفه- من الأرسطية و ليس من الإسلام، لذا فهو لم يكن في حاجة إلى أن يجد فلسفة أرسطو في الإسلام، لأنه آمن بها مع مخالفتها له-أي للإسلام-، و فصل بينهما، لكنه كان في حاجة ماسة إلى استخدام الإسلام لخدمة عقيدته و مذهبيته الأرسطية في قضايا معينة تهمه، فاستخدم بعض عقائد الإسلام-بتأويله لها- لتحقيق ما كان يُريده خدمة للأرسطية. فهو لم يستخدم الإسلام لأسلمة الأرسطية، و لا لأرسطة الإسلام كله، وإنما أخذ منه ما يخدمه باستخدام التأويل التحريفي التلفيقي، و بهذه الطريقة وجد في الإسلام ما يخدم مذهبيته الفلسفية، لكنه لم يجد فيه فلسفته الأرسطية لأنها لا توجد فيه أصلا

و هو-أي ابن رشد- لو أقام تفلسفه على النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، لأبدع إبداعا كبيرا، و تخلص من أغلال الفلسفة الأرسطية و خرافاتها و ظنياتها، لكنه لم يكن في مستوى القيام بهذا العمل الهام، و لا في مستوى الشرع، و لا العقل، و لا العلم.

(1) نفس المرجع، ص: 143 .

و ذكر أيضا- أي محمد يوسف موسى- أن ابن رشد قال: ((كل نبي فيلسوف))⁽¹⁾. و قوله هذا يبدو أنه من آثار العلاقة التي أقامها بين الشريعة و الفلسفة اليونانية التي يرى محمد يوسف موسى أنه وُفق فيها⁽²⁾. لكن الحقيقة خلاف ذلك، لأن النبي ليس فيلسوفا و لا باحثا و لا مفكرا و لا عالما، وإنما هو رسول من الله تعالى اختاره الله من بين البشر و فضّله عليهم بالوحي، لقوله تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ -سورة إبراهيم: 11 -، و هو في غاية الكمال البشري علما و خلقا، و علمه لذني أتاه الله آياه، قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا﴾ -سورة طه: 99 - و ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ - سورة الكهف : 65، فالنبي صناعة إلهية مباشرة، خلاف الفيلسوف الذي هو إنسان عادي لا يختلف عن غيره من أهل العلم، الذين يعتمدون على العقل و الحواس في طلب العلم و اكتشافه. و أعماله العلمية ليست مُطلقة الصحة، وإنما هي نسبية مُحتملة للخطأ و الصواب معا. لذا لا يصح القول: إن كل نبي فيلسوف، لأن النبي يختلف عنه بالوحي و ما يترتب عن ذلك من صفات و سلوكيات.

و أما الموقف الرابع فهو يخص الباحث محمد عمارة الذي يرى أن ابن رشد حرص على أن ((يُوفق ما بين الحكمة و الشريعة من على أرض الفلسفة حتى يأتي التوفيق بفكر فلسفي جديد و يبرأ من داء التنازلات و الحلول الوسط التي تُصاب بها عادة هذه المحاولات))⁽³⁾.

(1) نفس المرجع، ص: 108.

(2) نفس المرجع، ص: 226.

(3) محمد عمارة : المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد، ص: 15.

و أقول: إن ابن رشد أنطلق في عملية التوفيق المزعومة من مُنطلق الفلسفة الأرسطية المشائية، و ليس من الفلسفة مُطلقاً لأن التفريق بين الأمرين هام جدا و يجب أن لا يغيب عنا. و قد كان ذلك التوفيق نتيجة تأويله الباطني التحريفي للشرع خدمة للأرسطية، فأرسط النصوص التي أولها و جاء بفكر تلفيقي ليس جديدا على المشائين، فهو على نهجهم، و قد مارسوه قبله بعدة قرون⁽¹⁾. علما بأن اتخاذ الفلسفة مُطلقاً له هو أمر مرفوض شرعا و عقلا، لأن المفروض عليه- كمسلم- أن يتخذ الشريعة مُطلقاً وحيدا لفكره و معيارا له، فما وافقها -أي الشريعة- قبله و ما خالفها رفضه. لكن ابن رشد قلب الأمر، فقدم الفلسفة على الشريعة الإسلامية و أحط من مكانتها بهذا الذي قام به ، و هذا خلاف ما أراد أن يمدحه به محمد عمارة عندما قال: ((و يبرأ من داء التنازلات...))، و أليس هذا من أكبر التنازلات؟! إن عمله هذا هو حط من قيمة الشريعة، و تقدم بين يدي الله و رسوله ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَانفُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ - سورة الحجرات : 1- .

لكنه- أي الباحث محمد عمارة - يبدو أنه غير موقفه بعض الشيء عندما قال: إن ابن رشد وفق بين الحكمة و الشريعة انطلاقاً من أن الله هو مصدر الكتاب و الحكمة من دون أن يحل ((الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية -كما يصنع الماديون الغربيون- و لا يجعلهما متجاورتين و منفصلتين. و إنما يؤسس الفكر عليهما معا، بعد التوفيق بينهما و المؤخاة بينهما))⁽²⁾.

(1) سيأتي توثيق ذلك لاحقاً.

(2) محمد عمارة : الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب و الإسلام، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثاني، موقع المجلة على الأنترنت.

و أقول: إن حقيقة موقف ابن رشد من الشريعة و الفلسفة ليس هو إحلال أحدهما محل الآخر، وإنما هو الفصل بينهما ككيانين مُستقلين من جهة، و مد جسر الاتصال بينهما من جهة ثانية، و التوفيق بينهما في مواضع مُعينة بواسطة التأويل الباطني التحريفي من جهة ثالثة، مع عدم التسوية بينهما في المكانة و الأفضلية من جهة رابعة. لأن الرجل-أي ابن رشد- عندما فصل بينهما ككيانين مُستقلين فإنه لم يسو بينهما في المكانة، فقدم الأرسطية على الشرع، و جعلها هي الأصل و المنطلق، و المحك و المعيار لفكره، فما وفقها قبله، و ما خالفها رفضه و أغفله أو أوله إن كان من الشرع و أراد تأويله.

و لا يصح قوله بأن ابن رشد أسس فكره عليهما معا، لأن الأصل الذي يجمعهما هو التناقض و هو لا يُمكنه من تأسيس ما ادعاه محمد عمارة، لذا فابن رشد تصرف مع هذا التناقض بعملياته الثلاث: الفصل، و الوصل، و التوفيق التأويلي الباطني التحريفي، فأقام فكره على الأرسطية أولا، ثم على الفكر المؤول الذي هو أرسطي الروح شرعي الشكل ثانيا. مع إغفاله لقسم كبير من الشريعة كأنه غير موجود، و مخالفة قسم آخر في مواضع كثيرة⁽¹⁾.

و إنه من المغالطة و الجريمة أيضا قوله: إن ابن رشد وفق بين الكتاب و الحكمة بدعوى أن الله مصدرهما. فهذا مُنكر و تغليط و تلبيس على القراء، لأن الحكمة التي قصدها ابن رشد ليست الحكمة التي يدعو إليها الشرع و العقل الفطري و العلم الصحيح، و إنما هي الفلسفة الأرسطية الظلامية الزائفة التي ليس فيها من الحكمة الصحيحة إلا القليل، و المليئة بالأخطاء و الأباطيل، و الظنون و الأهواء، و الشركيات و الخرافات. فابن رشد لم يُوفق بين الإسلام و الحكمة الشرعية و إنما سعى للتوفيق بين مواضيع إسلامية و الفلسفة الأرسطية-المُسماة زورا بالحكمة- انطلاقا من أرسطيته التي ملكت عليه قلبه و عقله و حواسه.

(1) كما ذكرناه سبق توثيقه.

و أما الموقف الخامس فيتعلق بالرشدي المعروف محمد عاطف العراقي، فهو يرى أن ابن رشد حاول الجمع بين الدين والفلسفة انطلاقاً من ((إيمانه بمبدأ التأويل أو الاجتهاد في فهم النص))⁽¹⁾.

و تعقياً عليه أقول: إن حقيقة محاولة ابن رشد هي السعي لإيجاد نوع محدود من التوفيق بين الشريعة والفلسفة الأرسطية تحديداً، وليس بينها وبين الفلسفة مُطلقاً. وهي محاولة أساسها إيمانه بالأرسطية أولاً وأخيراً، وليس حكاية الجمع إلا وسيلة لتأويل النصوص الشرعية- التي يُريدها- خدمة لأرسطيته. وهذا التأويل التحريفي الذي مارسه ليس اجتهاداً ولا ممارسة في القراءة الصحيحة للنصوص الشرعية، وإنما هو اجتهاد في التأويل الباطني التحريفي لتلك النصوص. فهذه هي الحقيقة التي يجب أن لا تغيب عنا، لأن ما قاله عاطف العراقي هو نوع من التغليف والتلبيس على القراء.

و الموقف السادس هو للباحث محمد المصباحي، فهو يرى أن دعوة ابن رشد كانت تدعو إلى وحدة الفلسفة والشريعة⁽²⁾. وقوله هذا غير صحيح، لأن ابن رشد كان شديد الحرص على استقلالية الفلسفة الأرسطية وانفصالها عن الشريعة، مع احترام كل منهما للآخر، و مد جسور الاتصال بينهما في نقاط معينة ومحدودة لحماية استقلالية تلك الفلسفة، واستخدام الإسلام وسيلة لتكريس ذلك الفصل والوصل والتوفيق المزعوم. فالرجل كان شديد الغيرة على الأرسطية حتى اعتقد فيها العصمة وقدمها على الشريعة، و أول الشرع من أجلها!. فهو لم يكن يدعوا إلى وحدة الفلسفة الأرسطية والشريعة على ما ذهب إليه محمد المصباحي، وإنما كان يدعو إلى الفصل والاتصال والتوفيق انطلاقاً من الأرسطية لا الشريعة،

(1) عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد، ص: 132 .

(2) محمد المصباحي : الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، ص: 132 .

و هذا ما أشار إليه المصباحي نفسه عندما ذكر أن ابن رشد كان يرمي من مشروعه الفكري البقاء في ((الأفق الأرسطي بوصفه الأفق النهائي لتاريخ الفلسفة))⁽¹⁾. ومشروعه هذا دليل دامغ على أن ابن رشد لم يكن يدعو إلى وحدة الفلسفة والشريعة، لأن مشروعه الفكري هذا مُناقض للشريعة، و كل منهما لا يقبل الآخر، فكيف تتم هذه الوحدة المزعومة؟. و عنوان كتابه: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، هو شاهد قوي جدا على أن الرجل فصل بينهما و مدّ بينهما جسورا، و لم يكن يدعو إلى وحدة الفلسفة و الشريعة.

و أما الموقف السابع فهو للباحث أوليفر ليمان الذي يرى أن ابن رشد -في كتابه فصل المقال- لم يدلل على أن الفلسفة أعلى مرتبة من الدين، و لا أن الفلاسفة أعلى مرتبة من علماء الكلام.⁽²⁾ و قوله غير صحيح، لأنه أولا أن ابن رشد نصّ فعلا و صراحة على أن الفلسفة أعلى مرتبة من الشريعة بدليل الشاهدين الآتين: أولهما إنه سوى بينهما في المرتبة عندما جعلهما أختين رضيعتين مصطحبتين بالطبع، و متآخيتين بالجواهر و الغريزة. وهذه تسوية باطلّة شرعا و عقلا، لأن الشريعة الإسلامية شرع إلهي لا يصح أبدا تسويتها بأي دين أو مذهب آخر، و هذه التسوية هي حط من قيمة الشريعة، و تأخير لها. فعمله هذا هو جريمة في حق الشريعة و طعن فيها، و تقدم بين يديّ الله و رسوله، و الله تعالى يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَقْرَبُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ -سورة الحجرات: 1-، فهذه التسوية هي نوع من أنواع التقدم بين يديّ الله و رسوله، و من ثمّ تقديم الفلسفة الأرسطية على شريعة الله تعالى.

(1) نفس المرجع، ص: 133.

(2) مراد وهبة و منى أبو ستة: ابن رشد و التنوير، ص: 53.

و الشاهد الثاني هو أنه-أي ابن رشد- في ممارسته للتأويل الباطني التحريفي أول النصوص الشرعية لتوافق الأرسطية و لم يُؤوّل الأرسطية لتوافق الشريعة، فهو أرسط جانبا من الإسلام خدمة للأرسطية، و لم يُؤسلم الأرسطية من أجل الإسلام. فالأصل عنده هو الأرسطية و ليس الشريعة، و هذا حط من قيمتها و تقديم للأرسطية عليها .

و ثانيا إن ابن رشد نصّ صراحة -في كتابه فصل المقال- على أن الفلاسفة أعلى مرتبة من المتكلمين و من باقي طوائف أهل العلم. فجعل الفلاسفة أهل البرهان واليقين الراسخين في العلم، وجعل المتكلمين من أهل الجدل و أحقهم بالجمهور و الخطابين. أليس هذا هو استعلاء على المتكلمين، و إهانة لهم، و تعالم عليهم؟! .

و الموقف الثامن هو للباحث ألفرد إيفري، إنه يرى أن ابن رشد -في كتابه فصل المقال- جعل الفلسفة أعلى ((مقاما من الشريعة لأن الفقيه يشتغل بقياس يستند إلى الظن، أما الفيلسوف فيبدأ من مقدمات ضرورية، و لهذا فقياسه يستند إلى اليقين))⁽¹⁾. و رأيه هذا صحيح، و الشاهد⁽²⁾ الذي ذكره يُثبت ما ذهب إليه. و يزيده قوة و توضيحا ما قلناه في ردنا على الباحث أوليفر ليمان .

و أما الموقف التاسع فيخص الباحث محمد عابد الجابري الذي يرى أن جميع الباحثين انساقوا مع ((الدعوى القائلة: إن ابن رشد يُوفق بين الدين و الفلسفة في هذه المؤلفات -أي الفصل، والكشف، و التهافت-)، و الحق أن مقصد ابن رشد كان شيئا آخر: إنه يُؤكد فعلا على توافق و عدم تعارض الشريعة الإسلامية مع

(1) نفس المرجع، ص: 65.

(2) سبق أن ناقشنا دعوى ابن رشد في أن قياس الفقيه ظني و قياس الفيلسوف يقيني، و بينا الحقيقة في هذه القضية، في الفصل الخامس .

الفلسفة - وهذا غير التوفيق-، ولكنه يُركّز على قضية أساسية عنده، وهي أن التعارض قائم فعلا بين الخطاب البرهاني الذي تعتمده الفلسفة، والخطاب الجدلي السوفسطائي الذي اعتمده الفرق الكلامية، التي لم يكن هدفها بناء الحقيقة، وإنما التأثير في الخصم وهدم آرائه ومعتقداته. وهذا أدى إلى تشتت شمل الأمة والملة، وإلحاق الأذى بالشريعة والحكمة⁽¹⁾.

و تعقيا عليه أقول : أولا إن مقصد ابن رشد الأساسي -من تأليفه لتلك الكتب- هو تقرير ثلاثة مبادئ أساسية هي : مبدأ الفصل، و مبدأ الوصل، و مبدأ التوفيق بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية، و هذا أمر سبق تبيانه و مناقشته، و الرد -من خلاله- على ابن رشد فيما ذهب إليه.

و أما قوله-أي الجابري-بأن ابن رشد أكد على التوافق، و هو خلاف التوفيق، فإن الحقيقة ليست كذلك، و إنما هي في أن ابن رشد كما أكد على التطابق و التوافق على أساس مبدأ الوصل، فإنه أكد أيضا على عملية التوفيق و مارسها بناء على مبدأ التأويل الباطني التحريفي.

و ثانيا إن الحقيقة الثابتة الشرعية و التاريخية هي أن التعارض لم يكن قائما بين خطاب المتكلمين وخطاب الفلاسفة و إنما كان أساسا بسبب التناقض العميق بين الشريعة و الفلسفة اليونانية، و هو -أي التناقض- الذي أجبر ابن رشد على التأكيد على مبادئه الثلاثة التي ذكرناها سابقا، و ممارسته للتأويل الباطني من خلال تلك المبادئ. و لو كان التوافق قائما بينهما حقيقة، لما استخدم ابن رشد ذلك التأويل أصلا. لأن التوافق هو تساو و تطابق بين شيئين، فلو كانا -أي الشريعة و الفلسفة- متطابقتين لكانا حقيقة واحدة، و ما احتاج أصلا إلى التأويل الباطني التحريفي أصلا، لكن الواقع خلاف ذلك تماما.

(1) ابن رشد: فصل المقال، تقديم محمد عابد الجابري، ص: 7-8.

و ثالثا إن قوله-أي الجابري- بأن الفرق الكلامية لم يكن هدفها الحقيقة، وإنما كان هدفها الانتصار لمذاهبها، فهو اتهام لا يصح على إطلاقه، لأنه إن صدق على بعضهم فلا يصدق عليهم جميعا. علما بأن كل الفرق تقول: إن هدفها الحقيقة، و لا نعلم فرقة منهم أنها قالت خلاف ذلك. علما بأن الانتصار للمذهب ليس عيبا، و لا هو طعنا في النوايا بالضرورة، لأن انتصارها هذا قد يكون طلبا للحقيقة من خلالها-أي المذاهب-. لذا فلا تصح هذه الزيادة عليهم و تنزيه الفلاسفة من التهم الموجهة للمتكلمين، لأن الفلاسفة أنفسهم تعصبوا لأفكارهم و دافعوا عنها و انتصروا لها بكل ما يملكون من جدل و ظنون، و براهين و أساطير، و هذا عمل مارسه ابن رشد نفسه بغلو و تعصب، و قد سبق بيانه و توثيقه .

و رابعا إن اتهام الفرق الكلامية بتشتيت شمل الأمة و الملة، و إلحاق الأذى بالشريعة، هو اتهام لا يصدق على كل الفرق الكلامية، و ليس خاصا بالمتكلمين فقط. فكل الفرق الإسلامية تتحمل نصيبا مما حل بهذه الأمة بنسب متفاوتة، منها طائفة الفلاسفة التي ساهمت في تمزيق الأمة فكريا و مذهبيا، و جرّت عليها كوارث فكرية و سلوكية كثيرة بما أدخلته عليها من أباطيل اليونان و ضلالاتهم و شركياتهم و خرافاتهم باسم الفلسفة. و الدليل الدامغ على ما قلناه يتمثل في ابن رشد و فكره، فهو نموذج لما جناه هؤلاء على الإسلام و المسلمين، و كل انتقاداتنا المذكورة في كتابنا هذا هي شاهد على ذلك .

و أما الموقف العاشر فصاحبته الباحثة زينب محمد الخضيرى، إنها ترى أن ابن رشد كانت له نظرة عقلانية للدين في موقفه من التوفيق بين الفلسفة و الدين⁽¹⁾. و قولها هذا لا يصح، لأنه ليس من العقلانية السعي للتوفيق بين الشريعة و الفلسفة - أي الأرسطية- لأن كلا منهما مخالف للآخر في أصوله

(1) زينب الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص: 134 .

و معظم فروعه. و عليه فليس من العقلانية في شيء التوفيق بين الحق و الباطل، و لا بين المتناقضين، و لا بين التوحيد و الشرك، و لا بين كلام الله و ظنون البشر و أساطيرهم. لذا فإن العمل الذي قام به ابن رشد - في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية- ليس عقلانية و إنما هو تحريف و تلفيق، و اعتداء على الدين و العقل، و تلاعب بالشرع و حط من مكانته، و تقديم لفلسفة اليونان على شريعة الرحمن .

و أما إذا جارينا الباحثة زينب الخضيرى و سميها عمل ابن رشد بأنه عقلانية، فإننا نقول: إن العقلانية نوعان، هما: عقلانية قائمة على الشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح. والثانية هي عقلانية تقوم على الأهواء و الظنون، و التحريفات و التخريفات، و قليل من الصواب. و هذا النوع هو الذي ينطبق على عقلانية ابن رشد في توفيقه المزعوم بين الشريعة و الفلسفة. فهي عقلانية أرسطية تحريفية مُتعصبة نفعية تهدف إلى خدمة الأرسطية أساسا على حساب الشريعة!، فشاتان بين العقلانيتين!! .

و الموقف الحادي عشر هو للباحث بركات محمد، إنه يرى أن لابن رشد منهجا ((رائدا و متميزا في تصوّره العلاقة بين الدين و الفلسفة... فقد أسس هذا المنهج على مبدأ ثابت، و هو ضرورة الفصل التام بين عالم الغيب و عالم الشهادة، فصلا جذريا أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر)). ثم ذكر أن ابن رشد يرى أنه لا يصح دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس. و هذا غير ممكن إلا بالتضحية إما بأصول الدين و مبادئه، و إما بأصول الفلسفة و مبادئها⁽¹⁾.

(1) بركات محمد مراد : تأملات في فلسفة ابن رشد، ط 1، المصدر لخدمات الطباعة، القاهرة، 1988، ص: 160.

و أقول: إن ابن رشد لم يفصل فصلا تاما و جذريا في تصوّره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة، و إنما أكد على ثلاثة مبادئ تقوم عليها تلك العلاقة، و هي - أي المبادئ- : الفصل و الوصل و التوفيق، و هو قد نصّ صراحة على مطابقتها كل منهما للآخر. و ممارسته للتأويل الباطني بتوسع، و تأكيده عليه و اهتمامه به دليل قوي على أنه لم يكن موقفه هو الفصل الجذري التام بينهما، و كتابه فصل المقال شاهد على ذلك. فالرجل-أي ابن رشد- ما كان يرى الفصل التام و عدم دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة و العكس، فلو قلنا ذلك لانهارت أعمال ابن رشد في موضوع التطابق و التوفيق و التأويل الباطني، و قد خصص لها بعض كتبه. و هو أيضا لم يكن يفصل بين عالم الغيب و عالم الشهادة بالطريقة التي ذكرها الباحث بركات محمد مراد، فقد جمع بينهما في مواضع كثيرة من كتبه الفلسفية، ككتاب تلخيص ما بعد الطبيعة، و الآثار العلوية، و تلخيص السماء و العالم، و هذه الطريقة هي نفسها طريقة أرسطو الذي تكلم عن عالمي الغيب و الشهادة في كتابه الطبيعة.

و أما الموقف الأخير-أي الثاني عشر-، فهو للباحث محمود حمدي زقزوق، ذكر أن ابن رشد كان على اقتناع بعدم وجود تناقض بين الحقيقتين الفلسفية و الدينية، و لم ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الأخرى، و ظلت العلاقة بينهما ((علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات))، و تدل نصوصه في الفصل، و الكشف، و التهافت، على أنه لم يُحاول إعلاء ((الفلسفة على الدين و العكس، بل حاول بيان ما بين الشريعة و الحكمة من اتفاق و اتساق، و بالتالي بيان أنه لا تناقض بينهما البتة))⁽¹⁾.

و قوله هذا غير صحيح في معظمه، و قد سبق الرد عليه فيما تقدم من الرد على بعض الباحثين السابقين، لكننا نقول: إن القول بوجود حقيقتين فلسفية

(1) محمود حمدي زقزوق: الدين و الفلسفة، ص: 61، 68، 69.

و دينية، هو تناقض صارخ، لأن الحقيقة لا تتعدد، وإن اختلقت طرق الوصول إليها، و زوايا النظر إليها، لكن الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدد. و التناقض بين الفلسفة الأرسطية -التي يؤمن بها ابن رشد- والشريعة موجود فعلا وحقيقة، و هو الذي جعل ابن رشد يطرح حكاية التطابق و التوفيق، محاولة منه لإزالته، أو التخفيف منه، أو إخفائه خدمة لأرسطية التي هي خليط من الحقائق و الأباطيل، و الظنون و الخرافات.

و أما قوله بأن ابن رشد لم يُحاول إعلاء الفلسفة على الدين و العكس، فهو-أي ابن رشد- ليس أنه لم يُحاول فقط، و إنما أقره قولا و ممارسة عندما أكد على مبدأ الفصل، و الوصل، و التوفيق، و هذه المبادئ هي التي بواسطتها أعطى مكانة للفلسفة المشائية جعلتها ندا للشريعة من جهة، و أصلا و معيارا و حكما في النظر إلى الشريعة من جهة ثانية، مما يعني أنه جعل الشريعة تابعة للأرسطية المشائية من جهة ثالثة. و عمله هذا هو في الحقيقة حط من قيمة الشريعة و مكانتها، و إعلاء من شأن الأرسطية الشركية و تقديم لها على الشرع.

و أما قوله بأن الحقيقتين الدينية و الفلسفية هما وجهان لعملة واحدة⁽¹⁾. فهو لا يصح، لأن معناه أن الحقيقتين هما وجهان لحقيقة واحدة، و هذا باطل شرعا و عقلا. لأنه لا يصح أن نقول: إن الشريعة هي الفلسفة المشائية، و لا الفلسفة المشائية هي الشريعة، و إن كلا منهما يُغني عن الآخر. لأن الواقع شاهد على بطلان ذلك، فهما ليستا متطابقتين، و لا متوافقتين، و لا متساويتين، و من ثمّ فهما ليستا وجهان لعملة واحدة من جهة، و ليستا حقيقتين منفصلتين من جهة ثانية. لأن الشريعة حق كله، و تلك الفلسفة خليط من الحقائق و الأباطيل، و الظنون و الخرافات.

(1) نفس المرجع، ص: 70.

وختاماً- لما ذكرناه يتبين أن ابن رشد- في تقريره للعلاقة بين الشريعة والفلسفة- نصّ على ثلاثة مبادئ، هي: الفصل، والوصل، والتوفيق، وقد أكد عليها وطبّقها في تقريره لتلك العلاقة، وتقديمه للأرسطية على الشريعة الإسلامية.

رابعاً: أسباب تقريره لتلك العلاقة وأهدافه منها، وتقييمنا له :

تبين مما سبق أن ابن رشد أقام العلاقة بين الشريعة والفلسفة الأرسطية على ثلاثة مبادئ، هي: الفصل، والوصل، والتوفيق، فما هي أسباب إقدامه على ذلك؟، إنه فعل ذلك لسببين رئيسيين، أولهما التناقض القائم بين شريعة الإسلام والفلسفة الأرسطية، وهذا التناقض يمنع الجمع بينهما، فكان على ابن رشد أن يبحث عن طريقة أو وسيلة للتقريب بينهما ما أمكن.

و السبب الثاني هو إيمان ابن رشد بالأرسطية والإسلام، فأوجد هذا في نفسه تناقضاً داخلياً، وولّد فيه أزمة نفسية وفكرية. وهو لم يكن قادراً على أن يتخلى عن أحدهما ويضحّي به، أو أنه لم يكن يُريد فعل ذلك، لأن إيمانه بهما لم يكن في درجة واحدة، ولا إيمانه بأحدهما كان كاملاً تاماً بحيث يُلغي الآخر ويُسقطه نهائياً. وهو لو آمن بالأرسطية وحدها ما احتاج أبداً إلى التوفيق بينها وبين الشريعة، لأن التناقض لا يُوجد في هذه الحالة. ولو آمن بالإسلام وحده ما احتاج أبداً إلى حكاية التوفيق بينه وبين الأرسطية لأن التناقض لا يُوجد في هذه الحالة أيضاً. علماً بأن إيمانه بالأرسطية كان أقوى بكثير من إيمانه بالشريعة، بدليل أنه سوى بينهما في المكانة وحق الوجود أولاً، واتخذ الأرسطية منطلقاً ومعيّاراً فكرياً له ثانياً، وأوّل الشريعة تأويلاً باطنياً تحريفياً لتتوافق مع الأرسطية ثالثاً، وحرص على أرسطة الإسلام ولم يحرص على أسلمة الأرسطية رابعاً.

فهذه الحالة أوجدت في نفسه-أي ابن رشد- اضطراباً نفسياً وفكرياً بسبب التناقض القائم بين الشريعة والأرسطية من جهة، وإيمانه-غير المتساوي- بهما

من جهة أخرى. فأصبح من الضروري على ابن رشد البحث عن مخرج لأزمته النفسية والفكرية، فطرح نظريته في العلاقة بين الشريعة والأرسطية التي سبق شرحها ومناقشتها فيما تقدم من هذا الفصل.

و أما أهدافه من تلك العملية، فيظهر أن أهمها خمسة، أولها إيجاد مخرج شكلي تليفي للتناقض الذي هو فيه، وليس إزالته كلية، لأن هذه الإزالة لا تتم إلا بأحد أمرين، الأول تمسكه بالإسلام وحده، و التخلّص من الأرسطية و رميها بعيدا، و ثانيهما التخلي عن الإسلام و تمسّكه بالأرسطية وحدها. لكن الرجل لم يكن مستعدا للأخذ بأحد هذين الحلين، و اكتفى بالمخرج الشكلي التليفي المزدوج الخطاب، في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الأرسطية.

و الهدف الثاني هو إيجاد فتوى فقهية لإعطاء شرعية للفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية المشائية خاصة، و ضمان لها مكانة مُعترف بها في المجتمع، لحمايتها من خصومها و التخفيف من رفض المجتمع الإسلامي لها على الأقل.

و الثالث هو السعي لإيجاد حلول للمشاكل و القضايا الفكرية المشتركة بين الفلسفة و الشريعة، كمسألة خلق العالم، و الصفات الإلهية، و المعاد الأخروي، و ذلك باستخدام التأويل الباطني التحريفي في التعامل مع النصوص الشرعية لتساير الفلسفة الأرسطية و لو بالتلفيق و التحريف.

و الهدف الرابع هو السعي لإيجاد أرضية فكرية مُشتركة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية تكون قاسما مُشتركا بينهما، بدعوى التطابق و التوافق و التوفيق، يتم من خلاله تفاعلها الفكري باستخدام مختلف الوسائل الممكنة، كالتأويل الباطني التحريفي الذي هو الأساس الذي أقام عليه ابن رشد العلاقة بين الشريعة و الفلسفة .

و آخرها- أي الهدف الخامس- هو السعي لنشر الفلسفة اليونانية عامة و المشائية خاصة بين المسلمين، عن طريق إعادة نشر تراثها الفكري بالشروح

والتلخيصات و المجاميع. وهو قد برع في ذلك و تفرغ له، و أمضي سنوات طويلة من حياته من أجل مشروعه هذا.

تلك هي أهم الأهداف التي يبدو أن ابن رشد كان يريجوها و يسعى إلى تحقيقها من خلال نظرته إلى العلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية المشائية، فهل نجح فيما قام به؟.

أولا إن ما قام به ابن رشد من الناحية الفكرية و التاريخية لم يكن عملا جديدا، فقد سبقه إليه إخوانه المشاؤون في قولهم بالتوفيق بين الشريعة و الفلسفة الذي أقاموه على التحريفات و التلفيقات، و منهم: يعقوب الكندي، و أبو نصر الفارابي، و أبو علي بن سينا⁽¹⁾.

كما أن تلك العملية- التي قام بها- هي عملية باطلة شرعا و عقلا، لأن شريعة الإسلام دين إلهي توحيدي كامل شامل قائم بذاته، يتناقض مع الفلسفة المشائية تناقضا أساسيا، التي هي مذهب بشري قائم على الظنون و الشركيات، و الخرافات و الأباطيل، و الأهواء و الضلالات. فلا مجال للمقارنة و لا للتوفيق بينهما، فشريعة الإسلام لا تقبل المنافسة، و لا المزاحمة، و لا مساواتها بغيرها، و لا التقدم عليها.

و تلك العملية هي ظاهرة البطلان، لأنه لا يمكن إيجاد تطابق و توافق بين الشريعة و تلك الفلسفة بسبب التناقض القائم بينهما، و من ثمّ فهما لا يجتمعان. و أما حكاية التوفيق و التقريب بينهما، و أنهما أختان رضيعتان مُصطحبتان بالطبع، فهي عملية تليفقية تحريفية تهدف إلى تحقيق مكاسب مذهبية أرسطية مُسطرة سلفا من جهة، و ذر الرماد في عيون الناس لتضليلهم و تغليظهم،

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ج 9 ص: 135-136، ج 10 ص: 402.

والتدليس عليهم من جهة ثانية. فهي عملية فاشلة تفتقد إلى الدليل الصحيح شرعا و عقلا، أقامها ابن رشد على التحريف و التلفيق و التلبيس على القراء.

و أما مصيرها من الناحية العملية، فإن الأمر يختلف عن الناحية النظرية الفكرية، فهي قد حققت نجاحات كبيرة من حيث التأثير و الانتشار بين طوائف أهل العلم في العالمين النصراني و الإسلامي خلال العصر الحديث، فكان من آثار ذلك ظهور ما يُعرف بالرشدية و الرشديين. لكن هذه النجاحات لا تُعبر عن صواب النظرية و صحتها، فقد سبق أن بينا بطلانها، و إنما تُعبر عن وجود أرضية مناسبة لانتشارها، عندما وجدت من يتقبلها بين كثير من اللادينيين و العلمانيين، و بعض الإسلاميين الذين التبس عليهم الأمر، أو نظروا إليه من زاوية أخرى.

و ختاماً لهذا الفصل - وهو السادس - يتبين أن ابن رشد - في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة - لم يكن موقفاً فيها شرعا و لا عقلا. لأن العملية بكاملها لم تكن قابلة للتحقيق، لأنه أقامها على الجمع بين المتناقضين، و هذا مُحال. فجاءت محاولته هذه شكلية سطحية تحريفية تليفقية، لم تصمد أمام المناقشة العلمية و انهارت بسهولة.

و أتضح أيضاً أن ابن رشد - في قيامه بتلك العملية - كان يرمي إلى التخلص من التناقض القائم بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية من جهة، و التخلص من تناقضه الداخلي لجمعه بين الإيمان بالأرسطية و دين الإسلام من جهة ثانية. فكان يُعاني من أزمة فكرية و نفسية جعلته يسعى جاهداً للتخلص منها، فطرح نظرتَه في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة أملاً منه في أن يجد مخرجاً مناسباً لأزمته الداخلية أولاً، و أن يُحقق مكاسب مذهبية أرسطية ثانياً. فارتكب بذلك جريمة نكراء في حق دين الإسلام و أهله عندما قدّم الأرسطية على الشريعة من جهة، و قدّم برهان الفلاسفة الأرسطيين على برهان فقهاء الإسلام من جهة أخرى.

الفصل السابع

خصائص فكر ابن رشد و تراثه العلمي

أولاً : الخصائص العامة لفكر ابن رشد .
ثانياً : نظرة نقدية عامة في تراث ابن رشد العلمي

www.alwaraq-pub.com

الفصل السابع

خصائص فكر ابن رشد و تراثه العلمي

تميّز فكر ابن رشد الحفيد و تراثه العلمي بخصائص عامة، نستنتج معظمها مما ذكرناه في كتابنا هذا، من دون أن نُعيد توثيقها هنا. فنبداً أولاً بخصائص فكره، ثم نثني بقراءة نقدية عامة لتراثه العلمي .

أولاً : الخصائص العامة لفكر ابن رشد:

بالنسبة لخصائص فكره و فلسفته، فنذكر منها ثماني عشرة خاصية نوردها بطريقة استفهامية إن شاء الله تعالى. أولها: هل فلسفة ابن رشد فلسفة إسلامية، أم عربية، أم أرسطية مشائية، أم هي خليط من ذلك؟.

هي عند كثير من الباحثين المعاصرين فلسفة إسلامية، فالباحث محمد عمارة يرى أن فلسفة ابن رشد إسلامية، لكن دعاة التنوير المادي الغربي يُحاولون اغتيال إسلامية فلسفته⁽¹⁾. ووصفها المؤرخ عمر فروخ بأنها نور من أنوار الفلسفة الإسلامية⁽²⁾. و ذهب الباحث بركات محمد مراد إلى القول بأن لابن رشد فلسفة إسلامية أصيلة خالصة⁽³⁾. و يرى الباحث محمد يوسف موسى أن ابن رشد هو أكبر ممثل و نصير للفلسفة الإسلامية⁽⁴⁾.

(1) محمد عمارة: الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب و الإسلام، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 02، على موقع المجلة في الأنترنت.

(2) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم و الفلسفة، ص: 157.

(3) بركات محمد مراد: تأملات في فلسفة ابن رشد، ص: 23.

(4) محمد يوسف موسى: بين الدين و الفلسفة، ص: 227.

و أما الباحثان إرنست رينان و محمد عاطف العراقي فلهما وجهة نظر متقاربة، فيرى الأول أن فلسفة ابن رشد هي فلسفة أرسطية عربية، و ذلك أن التراث الأرسطي قد أنهى الإسلام، و حل محله في الفلسفة العربية، على نحو ما هو واضح في فلسفة ابن رشد⁽¹⁾.

و يرى الثاني أن فلسفة ابن رشد هي فلسفة عربية، كقولنا: فلسفة فرنسية و ألمانية. و أنكر أن تكون فلسفة ابن رشد إسلامية، لأن صاحبها كان ((يقدم أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين، و هكذا فعل الفلاسفة. فلماذا إذن نطلق على فلسفاتهم أنها فلسفات إسلامية؟))⁽²⁾.

و تعقيبا عليهم أقول: أولا إن ما قاله الباحث محمد عمارة هو دفاع غير صحيح في معظمه، لأن الغربيين الذين استخدموا فكر ابن رشد لخدمة أفكارهم لم ينطلقوا من فراغ، و إنما وجدوا الأرضية الفكرية مهيأة و واضحة في فكر ابن رشد الأرسطي المشائي، فأخذوا من فكره ما اتفق مع فكرهم في الأصول و الفروع، و لم يغالوا فلسفته- التي سماه محمد عمارة بأنها إسلامية-، لأن فلسفته التي وظفوها لصالحهم لم تكن إسلامية أصلا، فكيف يغالونها و هي لم توجد أصلا؟! . و الحقيقة هي أن ابن رشد هو الذي جنى على فكره بتبنيه للأرسطية مذهباً فلسفياً له، حتى أنه أرسط جانباً من الإسلام من أجلها. فهل فلسفة هذا حالها يصح أن يُقال فيها: إنها إسلامية تعرضت للاغتيال؟! .

و أما ما ذهب إليه الباحث عمر فروخ، فهو غير صحيح في معظمه أيضاً، لأن فلسفة ابن رشد ليست نورا، و لا هي إسلامية، و إنما هي فلسفة أرسطية مشائية خليط من الحقائق و الأباطيل، و الخرافات و الأهواء، و قد سبق أن أثبتنا

(1) مراد وهبة: ابن رشد و التنوير، ص: 93 .

(2) محمد عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 39، 40، 43، 44 .

ذلك بشواهد كثيرة جدا. والنور الموجود فيها قليل جدا بالمقارنة إلى ظلامها الدامس الكثيف الكثير .

و أما رأي الباحث بركات محمد مراد فهو لا يصح، و مُبالغ فيه جدا. لأن كل من يُطالع فلسفة ابن رشد بجياد و موضوعية و شمولية يُدرك -بلا شك- أنها ليست أصيلة و لا إسلامية خالصة، وإنما هي فلسفة أرسطية مشائية أصيلة كثيرة التلفيق و التحريف، و هذا أمر سبق أن بينا جانبا كبيرا منه .

و فيما يخص قول الباحث محمد يوسف موسى فهو لا يصح أيضا، لأن ابن رشد كان فيلسوفا أرسطيا مشائيا كبيرا شديد التعصب و الغلو في أرسطو و فلسفته، فكيف يُقال: إنه كان أكبر ممثل و نصير للفلسفة الإسلامية؟! فهذا تناقض و تغليط، و تلبيس على القراء، و بما أن التناقض قائم بين الشريعة و الأرسطية فلا يمكن أن يكون ابن رشد كما وصفه محمد يوسف موسى.

و أما ما قاله الباحث إرنست رينان فهو قول صحيح، و كلمة حق قالها عن مضمون فلسفة ابن رشد. فهي فلسفة أرسطية أبعدت الإسلام و حلت محله في الفلسفة التي سماها رينان فلسفة عربية. و هي تسمية لا تصح، لأنه بما أن مضمونها أرسطي، فكيف تكون عربية؟، و ما المقصود بالعربية؟، فهل عربية اللسان، أم عربية الفكر و الروح، أم عربية المضمون و العرق، أم ماذا؟. و أي وجه أخذنا به فتلك التسمية- أي الفلسفة العربية- لا تصح بما أن مضمونها أرسطي .

و أما ما ذهب إليه الباحث عاطف العراقي فإنه أصاب عندما أنكر كون فلسفة ابن رشد إسلامية، لأنه لا يصح أن تكون كذلك. لكنه جانب الصواب عندما سماها فلسفة عربية و هي ليست كذلك، لأنها كانت أرسطية الفكر و الروح و المضمون. و هي و إن كانت عربية اللسان فإن اللسان مجرد وسيلة، و الأفكار و المذاهب و العقائد و الأديان تُعرف بالفكر الذي تحمله، و لا تُعرف

باللغات التي تُكتب بها. فدين الإسلام مثلا، لو كتبناه بكل لغات العالم فسيبقى هو الإسلام و لا يتغير فكره و لا اسمه أبدا .

و أما اقتراحه بأن نسميها عربية، كقولنا: فلسفة فرنسية، و فلسفة ألمانية فالأمر ليس كما تصوّره، لأن معنى: فلسفة فرنسية هو نسبة إلى أمة فرنسية بروحها و فكرها و عقائدها أولا، كقولنا: فلسفة مصرية، و فلسفة جزائرية، ثم تأتي لغتها ثانيا. لكن اللغة قد تتخلف لأنها وسيلة بالدرجة الأولى، فإذا ترجمنا تلك الفلسفة -أي الفرنسية- إلى اللغة العربية، أو كتبها بعض الفرنسيين باللغة العربية، فهي ستبقى فلسفة فرنسية، و تسمى الفلسفة الفرنسية، و لا تسمى الفلسفة العربية، و هذا يصدق على كل الفلسفات. الأمر الذي يعني أن ما ذهب إليه عاطف العراقي -في تسميته للأرسطية بالعربية- لا يصح .

و ثانيا إن حقيقة فلسفة ابن رشد أنها ليست إسلامية و لا عربية و لا خليطا، و إنما هي فلسفة أرسطية مشائية في أصولها و معظم فروعها، و وجود بعض التاويلات الشرعية فيها لا يُغيّر من حقيقتها و أمرها شيئا و إنما تؤكد تلك الحقيقة، لأنها-أي التاويلات- ما هي إلا عملية تحريفية لتتوافق مع الأرسطية. و لا يمكن أن تكون فلسفته إسلامية إلا إذا قامت على ثلاثة أسس رئيسية، أولها الاعتماد المباشر على القرآن الكريم في الأصول و الفروع. و ثانيها الاعتماد المباشر على السنة النبوية الصحيحة أصولا و فروعاً. و الثالث هو الاعتماد على الاجتهاد بمعناه الواسع، و ممارسته انطلاقا من الكتاب و السنة، و العقل الصريح و العلم الصحيح. و بما أن فلسفة ابن رشد لم تقم على هذه الأسس، و إنما قامت على الأرسطية المشائية، فهي بالضرورة أرسطية و ليست إسلامية .

و أشير هنا إلى أن للباحثين محمد يوسف موسى و إبراهيم تركي رأيين يجب الوقوف عندهما، فالأول يرى أن الفلاسفة المسلمين- من بينهم ابن رشد- في

توفيقهم بين الإسلام و فلسفة اليونان، كان لهم دور كبير في أن صار للإسلام
فلسفة إلهية و طبيعية⁽¹⁾.

و قوله هذا لا يصح، لأن ما قام به هؤلاء هو أنهم أخذوا الفلسفة اليونانية
عامة و الأرسطية خاصة، فشرحوها و علّقوا عليها، و حاولوا التوفيق بينها و بين
الشريعة في بعض المواضيع، فجاء عملهم هذا تحريفا و تليقا خدمة للأرسطية،
و هذا أمر سبق أن بيناه في انتقادنا لابن رشد. و لا يصح أبدا القول بما ذهب إليه
الباحث محمد يوسف موسى، لأن دين الإسلام له إلهياته، و طبيعياته، و منطقياته،
و فقهياته، و لا يحتاج أبدا إلى فلسفة هؤلاء الأرسطية. علما بأن الإسلام كله حق
و نور و ليس فلسفة، و إذا سلمنا بإمكانية وجود فلسفة إسلامية، فليست
هي الفلسفة التي قال بها المشاؤون كالفارابي، و ابن سينا، و ابن رشد، فهي فلسفة
أرسطية مشائية، و لا تكون إسلامية إلا إذا قامت على الأسس الثلاثة المذكورة آنفا.

و أما الباحث الثاني-أي إبراهيم تركي- فذكر أن ابن قيم الجوزية وصف
ابن رشد بأنه فيلسوف الإسلام، و هذه ((التسمية كانت مرفوضة لدى ابن تيمية،
و كأن ابن القيم لا يُكفر ابن رشد كما فعل غيره. بل يعتبره مفكرا مُسلما خاض
في مسائل الفلسفة))⁽²⁾.

و أقول: إن إطلاق اسم فلاسفة الإسلام، و فيلسوف الإسلام على
الفلاسفة المسلمين ليس جديدا، و لا خاصا بابن القيم و عصره، فهو اسم قديم،
استعمله أهل العلم قبل زمانه، فاستعمله أبو الفتح الشهرستاني (ق: 6 الهجري)
في كتابه الملل و النحل⁽³⁾، و ابن رشد في كتابه تهافت التهافت⁽⁴⁾.

(1) محمد يوسف موسى: بين الدين و الفلسفة، ص: 224.

(2) إبراهيم تركي: أزمة الرشدية العربية، ص: 32.

(3) ج 2 ص: 60، 118.

(4) ص: 139، 142.

و ابن القيم لم يخص ابن رشد بتلك التسمية، فقد أطلقها على أبي البركات البغدادي (ق: 6هـجري)، و على الفلاسفة المسلمين، فوصفهم بأنهم فلاسفة الإسلام⁽¹⁾. لكنه لا يقصد بذلك أن فلسفتهم إسلامية، و أنه راضٍ عنها و عنهم. و إنما يقصد فلاسفة عصر الإسلام، و فلاسفة العصر الإسلامي، و بمعنى آخر الفلاسفة الذين ظهروا في تاريخ الإسلام. و ليس المقصود بذلك أنهم فلاسفة دين الإسلام، أو فلاسفة شريعة الإسلام، فهم ليسوا كذلك بأي حال من الأحوال، لأن لهم فلسفتهم الخاصة بهم، و هي مناقضة لدين الإسلام.

و الشواهد الآتية توضح ذلك و تؤكد، أولها إن شيخ الإسلام ابن تيمية عندما أطلق اسم: فيلسوف الإسلام على يعقوب الكندي قال: ((أعني الفيلسوف الذي في الإسلام، و إلا ليس الفلاسفة من المسلمين. كما قالوا لبعض القضاة في زماننا: ابن سينا من فلاسفة الإسلام، فقال: ليس للإسلام فلاسفة))⁽²⁾.

و الشاهد الثاني هو أن المؤرخ ابن الجوزي قال: ((زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرواندي، و أبو العلاء المعري، و أبو حيان التوحيدي))⁽³⁾. و مقصوده زنادقة العصر الإسلامي الذين ظهروا في تاريخ الإسلام، و ليس مقصوده زنادقة دين الإسلام، لأن دين الإسلام له مؤمنون و علماء، و ليس له زنادقة.

و الشاهد الثالث يتمثل في موقف ابن قيم الجوزية من الفلسفة الأرسطية و رجالها الذين انتقدهم و ذمهم كثيرا في مؤلفاته، و وجه انتقادات لاذعة لابن

(1) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ج 2 ص: 258، 259.

(2) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 9 ص: 186.

(3) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 17 ص: 120.

رشد نفسه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَخَدِّ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ النحل : 125 -، و وصفه بأنه أسير منطق اليونان⁽¹⁾.

و انتقدهم أيضا في محاولتهم الجمع بين الشريعة و الفلسفة، و وصف بعض أقوالهم و مواقفهم بأنها من ((أفسد مذاهب العالم و أحببها، و هو مبني على إنكار الفاعل المختار))⁽²⁾. فهو لم يمدح هؤلاء الفلاسفة، و لا أقر بفلسفتهم، و إنما أطلق عليهم ذلك الاسم لأنه كان شائعا بين أهل العلم، و معناه يُخالف ما ذهب إليه الباحث إبراهيم تركي، لكن لا يمنع من أنه-أي ابن القيم- قد يثني على بعضهم إذا قال كلاما صحيحا في مسألة ما .

و يُستنتج مما ذكرناه أن فلسفة ابن رشد ليست إسلامية و لا عربية، و لا حتى رشدية أصيلة، و إنما هي فلسفة أرسطية مشائية. و الرجل له فكران، الأول فقهي إسلامي، و الثاني فلسفي يوناني أرسطي مشائي، و هو الذي كان مهيمنا على فكره و نشاطه العلمي. و هذا يعني أن تسمية فلسفته بأنها إسلامية هو تضليل و تغليط، و تدليس على القراء من جهة؛ و افتراء على الشرع و العقل و العلم و الحقيقة من جهة أخرى.

و بما أن تلك التسمية- أي الإسلامية- لا يصح إطلاقها على فلسفة ابن رشد و أصحابه من الفلاسفة المسلمين، فإن الأمر يُحتم علينا تغيير اسمها، و تسميتها باسم ينطبق عليها و يتفق مع الشرع و العقل و التاريخ. لذا أقترح تسميتها بـ : الفلسفة اليونانية المُعَرَّبَة، أو الفلسفة الأرسطية المعربة، أو الفلسفة اليونانية العربية- العربية اللسان-، أو الفلسفة الأرسطية العربية، أو فلسفة العرب اليونانية، أو فلسفة الأرسطيين المسلمين، أو فلسفة الأرسطيين العرب، أو فلسفة

(1) سبق توثيق ذلك.

(2) ابن قيم الجوزية ك مفتاح دار السعادة، ج 2 ص: 119 .

المسلمين اليونانية، أو الفلسفة اليونانية في العصر الإسلامي، أو فلسفة المشائين العرب، أو فلسفة المشائين المسلمين، ... إلخ .

و موقفنا هذا لا يعني أننا ضد الفلسفة مُطلقاً، وإنما هو ضد الفلسفة الباطلة، كالفلسفة الأرسطية. و أما الفلسفة الصحيحة القائمة على الشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، فنحن ندعو إليها و نتمسك بها، لأنها من الحكمة الصحيحة و العلم النافع للذّين حثّ عليهم دين الإسلام. و موقفنا هذا ليس حرباً على العقل و لا حجراً عليه، و لا مقاومة له و لا حجراً عليه، و لا طعناً فيه و لا تقزيماً له، و إنما هو انتصار للعقل و حماية له، و إنقاذ له من الأهواء و الظنون، و الخرافات و الشركيات، و الشبهات و الضلالات. لأن العقل السليم و الفلسفة الصحيحة هما اللذّين يُوصلان الإنسان إلى الله تعالى و عبادته و الالتزام بشرعه، و هذا قمة التفلسف الصحيح، و العقلانية المؤمنة، و الموضوعية العلمية .

و أما الخاصية الثانية- من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بالعقلانية، فهل فكره الفلسفي عقلاني؟. يرى الباحث محمد المصباحي أن أهم إنجاز ((قام به ابن رشد هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة))⁽¹⁾. و وصف الباحث محمد عاطف العراقي ابن رشد بأنه عميد الفلسفة العقلية و فيلسوف العقل، أقام دعوته الفلسفية على العقل، عليه قامت نزعتة العقلية التي كانت تعبيراً عن ثورة العقل⁽²⁾.

ورداً عليهما أقول : أولاً إن ما قاله الباحثان غير صحيح في معظمه، و يتضمن دعاوى مُبالغ فيها جداً لا تصمد أمام النقد العلمي التزيه. لأنه سبق أن

(1) محمد المصباحي: الوجه الاخر لحدّاث ابن رشد، ص: 35.

(2) محمد عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 13، 15، 605. و المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، مؤتمّر ابن رشد في الذكري المتوية بالجزائر، ج 2 ص: 75، 76، 101 .

بيننا أن معظم فكر ابن رشد الفلسفي مُخالف للنقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، و فكر هذا حاله لا يصح أبدا و صفه بتلك الصفات التي وصفه بها الباحثان المصباحي و العراقي. لأن العقلانية التي اتصف بها ابن رشد هي عقلانية ضيقة محدودة مُتعصبة مُغالية غير قادرة على عرض الفلسفة اليونانية على محك النقد العلمي الصارم النزيه، و المُتسلح بالشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، بسبب وقوعه تحت تأثير الفلسفة الأرسطية المشائية المليئة بالانحرافات المنهجية و الأخطاء العملية.

علما بأن كل أهل العلم يستخدمون العقل، و لهم عقلانياتهم المناسبة لعلومهم، فهذا أمر مُشترك بين كل أهل العلم، و ليس خاصا بابن رشد وحده. و عليه فلا داعٍ للمزايدات و المبالغات في وصف فكر ابن رشد بأنه عقلاني، فإذا صحَّ ذلك فيه فهو يصح أيضا في كل طوائف العلماء .

و لا يغيب عنا بأن العقلانية نوعان: عقلانية صحيحة تقوم على الشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، و هي العقلانية الفطرية الشرعية التي تُوجد في الإنسان الطبيعي الذي لم تُفسده المذاهب و العقائد الباطلة .

و الثانية هي العقلانية المذهبية المنحرفة، و تقوم أساسا على الظنون و الشكيات، و الضلالات و الأباطيل، و ليس فيها من العقلانية الصحيحة إلا القليل العاجز عن التحكم في العقلانية المذهبية التي أفسدت التفكير الصحيح في الإنسان الطبيعي السوي. و هذه العقلانية -أي المذهبية المنحرفة- هي التي ينتمي إليها معظم فكر ابن رشد الفلسفي. فهي عقلانية يغلب عليها التحريف و التلفيق، و التخليط و التدلّيس، و التعصب للباطل، و يصدق عليها وعلى أهلها قوله تعالى: ﴿لَنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ -سورة النجم: 23-، و ﴿وَمَنْ التَّائِسَ مَنْ يُجَدِّلُ فِي اللَّهِ يَغْيِرْ لِحِرِّ وَلَا هُدَى وَلَا كِتَابٌ مُبِينٌ﴾ -

سورة الحج: 8 - . فستان بين العقلانية الفطرية الشرعية و العقلانية المذهبية المنحرفة !! .

وثانيا إن ما ذهب إليه الباحث محمد المصباحي غير صحيح في معظمه، لأن الشريعة ليست في حاجة أبدا إلى مثل ذلك العمل الذي قال بأن ابن رشد قام به. لأنها كلها حق و نور، و علم و برهان، سُنّت للعقل البشري قواعده النظرية و العملية قبل أن يُخلق ابن رشد بأكثر من 05 قرون. فهي شريعة كاملة شاملة للدين و الدنيا معا، و ليست في حاجة أبدا إلى ابن رشد و لا إلى غيره من أهل العلم ليُرسى فيها أسس العقل النظري و لا العملي. و حقيقة عمل ابن رشد أنه أخضع الشريعة للتحريف و التلفيق لأرسطتها، و ليس لإرساء العقل النظري فيها. إنه لم يُرس عقلا و لا نظرا، و إنما أرسى أرسطية مشائية قاصرة مُتعصبة، كثيرة الأخطاء و الانحرافات، و التحريفات و التلفيقات.

و ثالثا إن معظم مزاعم الباحث محمد العراقي غير صحيحة، فلم يكن ابن رشد عميد العقلانية و لا أحدث ثورة عقلية، و لا هو فيلسوف العقل، و لا كان قادرا أن يكون كذلك، و لا أن يقوم بذلك، و إنما كان فيلسوفا أرسطيا مُتعصبا لمذهبيته الفلسفية و مُغالٍ فيها، أقام قسما كبيرا من فكره على الظنون و الشكيات و الأهواء و الخرافات، متابعا لأرسطو و متعصبا له. إنه رجل لم يكن يملك من العقلانية الصحيحة إلا القليل، و قد تغلّبت عليه العقلانية الأرسطية التي أفسدت قسما كبيرا من فكره، و أوصلته إلى اعتقاد العصمة في أرسطو و في فلسفته. فهو لم يكن ينتصر للعقل بقدر ما كان ينتصر لأرسطيته، حتى أنه قد يُخالف الشرع و العقل و العلم انتصارا لمذهبيته الفلسفية، و قد سبق أن ذكرنا طرفا من ذلك. فرجل هذا حاله لا يصح أبدا وصفه بتلك المجازفات التي وصفه بها عاطف العراقي !! .

و لو كان ابن رشد ممثلاً لثورة العقل في تاريخ الفلسفة عند المسلمين، ما رضي لنفسه أن يكون تلميذاً مغالياً متعصباً لرجلٍ مُشرك، و لما دافع عنه و عن فلسفته بباطل كثير و حق قليل جداً. و لو كان كذلك لركل الأرسطية ركلاً، و لداس عليها دوساً، و لأبدع فكراً فلسفياً نقدياً مُبدعاً قائماً على النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح. لكنه لم يفعل ذلك لأنه لم يكن ممثلاً لثورة العقل في تاريخ الفكر الفلسفي عند المسلمين، و إنما كان ممثلاً للفكر الأرسطي السليبي المتعصب للباطل.

و أما الخاصية الثالثة - من خصائص فكر ابن رشد - فتتعلق بالنقد و الاجتهاد بمعناه الواسع، فهل فلسفة ابن رشد فلسفة نقدية اجتهادية إبداعية مُنتجة؟ يرى الباحث عاطف العراقي أن ابن رشد أحدث ثورة في النقد الفلسفي⁽¹⁾. و ذهب الباحث محمد عابد الجابري إلى القول بأن ابن رشد كان له اجتهاد في مجال العقيدة لإصلاحها و تصحيحها، و إرجاعها إلى عقيدة السلف، أو على الأقل فتح باب الاجتهاد فيها، كما كان له الفضل في فتح باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي⁽²⁾. و يرى الباحث حمادي العبيدي أن ابن رشد هو الوحيد الذي بنى مقاصد الشريعة على الأخلاق و الفضيلة التي هي غاية الشريعة و الفلسفة معاً، حتى أنه ((كاد أن يؤسس نظرية فلسفية خاصة بهذا المنحى في الشرع)). و الذين فسروا الشريعة بالمصلحة، فعملهم كان خطراً عليها، لأن كلا من أراد الخروج عن أحكامها تعلق بالمصلحة و عطل أحكامها⁽³⁾.

(1) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 139 و ما بعدها.

(2) الجابري: الكشف عن مناهج الأدلة، مدخل المحقق، ص: 32. و ابن رشد: سيرة و فكر، ص: 13، 14، 15.

(3) حمادي العبيدي: ابن رشد و علوم الشريعة، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991، ص: 46 و ما بعدها.

و ردا عليهم أقول: أولا إنه كانت لابن رشد انتقادات و اجتهادات متنوعة تتعلق بالفلسفة وقضاياها، لكنها كانت قليلة و جزئية بالمقارنة إلى اتساع المجالات الفلسفية و الشرعية التي خاض فيها ابن رشد. فهو لم يتعرض لنقد أصول الفلسفة الأرسطية و أساسيات فروعها. و معظم اجتهاداته تتعلق بمذهبيته الأرسطية و لا تخرج عنها، فهو لم يكن مجتهدا حرا مطلقا، وإنما كان مجتهدا في مذهبه الفلسفي متقيدا به، و متعصبا له، و مغاليا فيه، حتى أنه أرسط من أجله خصوصا شرعية كثيرة، فجنى بذلك على الشرع و العقل معا .

و لو كان مجتهدا حرا مطلقا، و ناقدا قديرا لاستطاع أن يقوّض الفلسفة الأرسطية من أساسها بإلهياتها و طبيعياتها و منطقتها. لكنه لم يكن في مستوى ذلك النقد و الاجتهاد، فجاء عمله النقدي الاجتهادي قليلا محدودا سطحيا، لا يصح أن يُسمى بأنه كان ثورة في النقد الفلسفي، و إنتاجه العلمي شاهد على صحة ما أقول، فلا توجد من بينه دراسة علمية نقدية هدمية بنائية عميقة للفلسفة الأرسطية المشائية. لذا غلبت على ذلك الإنتاج الشروح و التعليقات، و التلخيصات و المجاميع⁽¹⁾.

و مما يُؤيد ذلك أيضا أن بعض الرشديين المعاصرين اعترفوا ببعض ما قلناه، فذكر الباحث محمد المصباحي أن الإبداع عند ابن رشد هو الإبداع في بيان ما قاله ((أرسطو، و توضيحا لم غمّض من قوله، لا الخروج عليه. لقد أراد ابن رشد أن يبدأ من حيث بدأ أرسطو، لا أن يُدشّن بداية جديدة للنظر إلى المعرفة والوجود. إنه يُصر على أن يبقى في إطار الأفق الأرسطي بوصفه الأفق النهائي لتاريخ الفلسفة))⁽²⁾. والثاني هو الباحث محمد عابد الجابري، إنه ذكر أن ابن رشد

(1) سنتناول ذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل.

(2) محمد المصباحي: المرجع السابق، ص: 133 .

شرح كتب أرسطو، و سد ثغراتها بالاجتهاد داخل ما يقتضيه مذهبه⁽¹⁾. فاجتهاد ابن رشد هو اجتهاد محدود جزئي داخل المذهبية الأرسطية و مقتضياتها، و عقلية هذا حالها لا يُمكنها أبدا إحداث ثورة نقدية في الفكر الفلسفي .

و ثانيا إن ما قاله الباحث عاطف العراقي هو قول لا يصح، و مُبالغ فيه جدا، يدل على أنه مُجازف فيما قاله. وما ذكرناه في كتابنا هذا -من انتقادات- ينقض زعمه هذا و ينسفه نسفا. لأن ابن رشد كان محدود الاجتهاد و النقد كما و نوعاً، و لا ترقى به قدراته إلى إحداث تلك الثورة النقدية المزعومة .

و أما ما قاله الجابري من أن ابن رشد اجتهد لإصلاح العقيدة الإسلامية و تصحيحها، و إرجاعها إلى عقيدة السلف، فهو زعم سبق إبطاله في كتابنا هذا، و بيّنا أن ابن رشد أظهر حرصه على الشريعة ليرد على المتكلمين، و لينتصر للأرسطية، و ليُخضع الشريعة للتأويل الباطني التحريفي لتتفق مع الأرسطية. فهل عمله هذا هو إصلاح للعقيدة و تصحيح لها، أم هو تحريف لها و تقدم عليها؟!، إنه عمل تلفيقي تحريفي خدمة للأرسطية، و قد سبق أن بيناه و وثقناه .

و أما قوله بأن ابن رشد كان يسعى أيضا لفتح باب الاجتهاد في العقيدة على الأقل، فهو قول مُخالف للحقيقة التاريخية، لأن باب الاجتهاد في العقائد لم يُغلق كما حدث في مجال الفقه، فقد كان مفتوحا قبل زمن ابن رشد و خلاله و بعده، و شهدت هذه الفترة منازعات و تجديدات و مناظرات بين الفرق الإسلامية فيما بينها، و حتى بين الفرقة الواحدة أيضا. فالأشاعرة مثلا كانت لهم اجتهادات في العقائد خلال القرن الخامس الهجري، خالفوا فيها شيخهم أبي الحسن الأشعري (ق 4هـ). و أهل الحديث هم أيضا كانت لهم اجتهادات و مناظرات فيما بينهم، و بينهم و بين مخالفيهم من الفرق الأخرى. و قد مثلهم في

(1) الجابري: ابن رشد، ص: 162، و ما بعدها، 167 و ما بعدها، و 183 و ما بعدها.

ذلك كبار علمائهم كأبي نصر السجزي (ق: 5الهجري)، و أبي الحسن الكرجي الشافعي (ق: 6الهجري)، و الموفق بن قدامة المقدسي (ق: 7الهجري)، و ابن تيمية، و ابن قيم الجوزية⁽¹⁾.

و أما قوله بأن ابن رشد كان يسعى لفتح باب الاجتهاد في الفقه، فإن هذا الباب - و إن أغلقه أكثر الفقهاء - فهو لم يكن مُغلقاً غلقاً تاماً، و لا قال بغلقه كل الفقهاء. و قد مارس الاجتهاد الحر علماء من المغرب و المشرق زمن التقليد المذهبي قبل أن يُمارسه ابن رشد، و منهم: بقي بن مخلد الأندلسي (ت 276هجري)، و ابن حزم الأندلسي (ق: 5الهجري) الذي حرّم التقليد و دعا إلى الاجتهاد بقوة، و منهم أيضاً: أبو الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت 510هجري)، و أبو الوفاء بن عقيل البغدادي (ت 513هجري)، و أبو الحسن الزاغوني البغدادي (ت 527هجري)، و عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ)⁽²⁾.

و ثالثاً إن ما قاله الباحث حمادي العبيدي غير صحيح في معظمه، و فيه تغليب و تلبيس على القراء، لأنه ليس صحيحاً أن غاية الشريعة و الفلسفة واحدة و هي الفضيلة. فهذا مُخالف للشريعة التي نصت صراحة على أن غايتها هي تعبيد العباد لرب العباد، فالغاية من وجود الإنسان أن يكون عبداً لله في كل أحواله، فمن آمن و التزم بالشرع فمصيره إلى الجنة، و من كفر و ضيّع الشريعة فمصيره إلى

(1) خالد كبير علال: الأزمة العقيدية بين الأشاعرة و أهل الحديث، ص: 87 و ما بعدها، و 90 و ما بعدها، و 102 و ما بعدها، و 148 و ما بعدها.

(2) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج 1 ص: 485، ج 4 ص: 200. و ابن رجب الغدادي: الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1 ص: 147 و ما بعدها، 190 و ما بعدها. و الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج 2 ص: 630، ج 3 ص: 1145. و ابن الجوزي: صيد الخاطر، ص: 31، 33، 87.

النار، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ - سورة الذاريات : 56 - ،
 و ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلرَّبِّ الْعَلِيِّ ﴾ - سورة الأنعام : 162 .

و أما الأخلاق و الفضائل فهي ليست غايات، و إنما هي من الوسائل و الأهداف الثانوية الهامة التي أمرت الشريعة بالتحلي بها، لترفع المستوى الإيماني و التربوي للمسلمين. و بذلك تكون هذا الفضائل في خدمة الغاية الكبرى التي هي العبودية التامة لله تعالى. و أما الفلسفة اليونانية و غيرها، فلا عبادة فيها و لا تقوى، و لا جنة و لا نار، فهي فلسفة دنيوية نفعية. فشتان بين غاية دين الإسلام و غاية فلسفة اليونان!! و شتان بين فضائل دين الإسلام و أخلاقه القائمة على الإيمان و العمل الصالح، و بين فضائل فلسفة اليونان القائمة على الشرك و الأهواء و المصالح الدنيوية !! .

و أما قوله بأن ربط الشريعة بالمصالح هو خطر عليها لأنه يجعل كلا من يُريد الخروج عليها يتعلل بالمصلحة و يُعطلها. فالأمر ليس كما ذهب إليه، لأن المصلحة في الشريعة الإسلامية تقوم على الإيمان أولاً، ثم على الضوابط الشرعية ثانياً، ثم على الأعمال الصالحة ثالثاً. و أما من يُحاول التحايل على الشريعة فهذا انحراف عنها ليس هي المسؤولة عنه. و هذا الانحراف قد يقع أيضاً في حالة جعل مقاصد الشريعة على الأخلاق و الفضائل بالطريقة الأرسطية، فيستطيع أي إنسان أن يُسخر مقاصد الشريعة لأهوائه و مصالحه الخاصة، و يتلاعب بها، و يتحايل عليها، بدعوى أن ما يراه هو يتفق مع الأخلاق و الفضائل، حتى و إن خالفه معظم الناس. و في هذه الحالة تصبح الأخلاق نسبية تتغير بتغير آراء الناس و مذاهبهم، و مصالحهم و أهوائهم .

و أما قوله بأن ابن رشد- بسبب دعوته إلى الاجتهاد- كان أول ضحايا الفقهاء المقلدين، فهو قول مُخالف للحقيقة التاريخية، و ذلك أن طائفة من الفقهاء قد تعرضت قبله للمضايقات و المطارادات، و النفسي و التهديد بالقتل، بسبب

اجتهاداتهم و آرائهم الحرة، منهم: بقي بن مخلد، و ابن حزم، و أبو الوفاء بن عقيل، و ابن الجوزي الذي كان معاصرا لابن رشد⁽¹⁾.

و بذلك يتبين أن النقد و الاجتهاد في فلسفة ابن رشد كانا ضعيفين محدودين جزئيين، شملا مسائل مُتفرقة من الفلسفة اليونانية، و لم يكونا في مستوى عالٍ يسمح بنقد أصول الفلسفة الأرسطية و أساسياتها، لأنه كان يفتقد إلى الآلية العلمية و النفسية التي تُمكنه من القيام بذلك العمل النقدي الكبير. و هذا العمل كان أكبر منه بكثير، لا يستطيع أن يقوم به رجل كابن رشد الذي جعل نفسه تلميذا لأرسطو متعصبا له، و مُغاليا فيه بالباطل. فرجل هذا حاله لا يُمكنه أبدا إحداث ثورة نقدية في الفكر الفلسفي .

و أما الخاصة الرابعة فتتعلق بالتنوير، فهل فلسفة ابن رشد فلسفة تنويرية أم ظلامية، أم جمعت بين التنوير و الظلامية؟. هي عند الباحث عمر فروخ نور من أنوار الفلسفة الإسلامية⁽²⁾. و عند الباحث محمود حمدي زقزوق هي فلسفة تنويرية، صاحبها زعيم الفكر التنويري، و من أعظم رواد التنوير في العالم. و قد تميّز تنويره بالتمسك بالعقل و العلم معا⁽³⁾.

و يرى الباحث عاطف العراقي أن ابن رشد هو عميد الفلسفة التنويرية، دعا إلى التنوير، و الذين يُهاجمونه يُريدون الظلام. و لا تنوير دون فلسفة ابن رشد الذي كان مُتمسكا بكل ما هو عقلاني تنويري بعيدا عن فكر الظلام و حياته،

(1) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج 1 ص: 485، ج 4 ص: 200. و ابن رجب الغدادي: الذيل على طبقات الحنابلة، ج 1 ص: 106، 173 و ما بعدها. و الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج 2 ص: 630، ج 3 ص: 1145. و ابن خلدون: المقدمة، ص: 354.

(2) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم و الفلسفة، ص: 157.

(3) محمود حمدي زقزوق: الدين و الفلسفة، ص: 77، 89، 91، 95، 96.

و كان ناقدا للمقلدين و الرجعيين والصوفية والأشاعرة⁽¹⁾. و يرى جماعة من الرشديين المعاصرين أن فلسفة ابن رشد تمثل روح التنوير في العالمين الغربي والإسلامي⁽²⁾.

و ردا عليهم أقول: أولا إن الزعم بأن ابن رشد هو زعيم و عميد الفكر التنويري في العالم هو زعم باطل، و مبالغ فيه جدا، و مجازفة لا مبرر صحيح لها. لأن فلسفته ليس فيها من التنوير و الإنارة و الإضاءة إلا القليل اليسير الذي لا يستحق به فكر ابن رشد وصفه بتلك الأوصاف. و الصحيح هو أن فلسفته ظلامية في معظمها، كثيرة الظنون والشكوك، والأهواء و الخرافات، و المخالفات الشرعية و الأخطاء العلمية، وليس فيها من الشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح إلا القليل. الأمر الذي يعني أنه لا مجال للمقارنة بين صوابها القليل و أباطلها و أخطائها الكثيرة جدا، و هذا أمر سبق أن بيناه و وثقناه، مما يجعل الحديث عن تنوير ابن رشد و جمعه بين العقل و العلم، هو حديث باطل مُشير للضحك و الدهشة و الاستغراب!! فكيف سمح هؤلاء لأنفسهم بوصف ابن رشد بتلك الأوصاف الزائفة المبالغ فيها جدا، التي حوّلت الحبة الصغيرة جدا إلى قبة كبيرة جدا !!!؟ .

و أما زعم عاطف العراقي بأن ابن رشد كان متمسكا بكل ما هو عقلاني تنويري بعيدا عن فكر الظلام و حياته ... إلخ، فهو زعم باطل في معظمه، و عكسه هو الصحيح الذي يصدق على ابن رشد نفسه، الذي رضي بالظلامية الأرسطية مذهباً له، و هي من أكثر الفلسفات المعروفة ظلامية و شركا. و قد كان

(1) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 27، 30، 31، 437.

(2) مراد وهبة و منى و منى أبو ستة: أنباء فلسفية، مجلة ابن رشد اليوم، ص: 9.

ابن رشد في مقدمة المشائين الرجعيين المتعصبين لأرسطو و المغالين فيه و المقلدين له؟! فمن هو الأكثر تعصبا و تقليدا و رجعية؟.

و ثانيا أين التنوير المزعوم في فلسفة ابن رشد الأرسطية؟، إنه لا وجود له في إلهياتها، و لا في طبيعياتها، و لا في منطقتها، و الصحيح منها قليل و هو عادي للغاية بالمقارنة إلى كثرة أباظيلها و أخطائها. إنه-أي ابن رشد- ليس تنويريا و ما عنده من تنوير قليل لا يُؤهله ليكون تنويريا و لا رائدا و لا زعيما للتنوير، لأنه أولا لم يكن مجتهدا حرا مُطلقا، و إنما كان أرسطيا سلبيا متعصبا لأرسطو و فلسفته، و اجتهاداته التي اختارها هي اجتهادات مذهبية قليلة لا تُؤهله ليكون مجتهدا تنويريا.

و لأنه ثانيا كان كثير الانحراف عن الشرع الحكيم، و العقل الصحيح، و العلم الصحيح، انتصارا لمذهبيته الأرسطية، و رجل هذا حاله ليس تنويريا. و لأنه ثالثا قَدَم أرسطيته الظلامية على دين الله تعالى و حرّفه من أجلها بتأويله الباطني، و لم يعمل على أسلمتها، و من هذا عمله ليس تنويريا .

و لأنه رابعا لا نجد في فلسفته الإسلام الصحيح الشامل الكامل البديل لكل المذاهب و العقائد و الفلسفات، و إنما نجد فيها الأرسطية الظلامية و جوانب من الإسلام المُحرّف الموجه لخدمتها. و رجل هذا عمله هو ظلامي و ليس تنويري، على خلاف قوله تعالى: ﴿الرَّكَتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ -سورة إبراهيم: 1-، فهو-أي ابن رشد- خرج بفلسفته من نور الشريعة إلى ظلمات الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة .

و ثالثا إن الرشديين المعاصرين⁽¹⁾ يعلمون جيدا أن فلسفة ابن رشد الإلهية و الطبيعية و المنطقية باطلة في معظمها، و مخالفة للشرع و العقل و العلم، و قد تجاوزها الزمن، و ليس فيها من الحق و الصواب إلا القليل اليسير الذي لا يُغني و لا يُسمن من جوع؛ لكنهم -مع ذلك- مُصرون على وصفهم لابن رشد بأن زعيم الفكر التنويري و عميده، فلماذا هذا الإصرار؟، و ما هي خلفياته المذهبية؟. إن الجواب عن هذين السؤالين واضح نجده عند هؤلاء الرشديين، إنهم عقدوا مؤتمرا دوليا لهم في القاهرة سنة 1994 موضوعه: ابن رشد و التنوير، برعاية الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية كانت الغاية منه ((بث روح التنوير في العلم الغربي و الإسلامي استنادا إلى الفلسفة العقلية لابن رشد كمضاد حيوي ضد الأصولية الدينية))⁽²⁾. و قال أحدهم⁽³⁾: إن ابن رشد جاء بصياغة جديدة لأرسطو ((فأنكر خلود النفس الفردية، و أثبتته للعقل الفعال، و من ثم كان ابن رشد مع التنوير، و ضد أي تزمت غير مُبرر)). و قال أيضا: إن ابن رشد ذكر في كتابه تهافت التهافت أن الدين ((هو مجرد صور رمزية للحقيقة الفلسفية، و هو ما عجز عن فهمه التيار المتزمت))⁽⁴⁾.

فالتنوير عند هؤلاء ليس هو الحق و الحقيقة و العلم و الهداية الربانية، و إنما هو تحريف الشريعة و الاعتداء عليها و توظيفها لخدمة العلمانية و أهلها. فهم باركوا عمل ابن رشد -في تحريفه للشريعة- و سموه تنويرا، مع أنه عمل تحريفي

(1) ذكرنا بعضهم في الفصل الرابع في موقفهم من طبيعيات أرسطو و ابن رشد، و منهم محمد عاطف العراقي.

(2) مراد وهبة و منى أبو ستة: أبناء فلسفية، مجلة ابن رشد اليوم، العدد 1، 1997، ص: 9.

(3) هو أوديرا أوروكا.

(4) أوديرا أوروكا: العقل و الفعل في إفريقيا، مجلة ابن رشد اليوم، ص: 16.

تلفيقي إجرامي في حق الشرع و العقل و العلم و الإنسانية. فهم عندما لم يجدوا التنوير في إلهيات ابن رشد و لا في طبيعياته و لا في منطقته العقيم تمسكوا بتأويلاته الباطنية التحريفية للشرع و سموها تنويرا، و اتخذوها وسيلة للانفلات من الشرع و تحريفه و إفساده، و مقاومة أهله و الحد من انتشاره، من أجل مصالحهم المذهبية و المادية معا .

و بذلك يتبين أن فلسفة ابن رشد ليست فلسفة تنويرية، و ليس فيها من النور إلا القليل اليسير، الذي لا يؤهلها لتكون فلسفة تنويرية؛ و إنما هي - في أساسها- فلسفة تحريفية ظلامية لا يصل الطالب للتنوير الحقيقي إلا بالتخلص منها كلية، و التمسك بالنقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح .

و أما الخاصة الخامسة - من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بخطر فلسفة ابن رشد على الشرع، فهل هي خطر عليه، أم هي في خدمته؟، نعم إنها خطر عليه، و أضرته أكثر مما نفعته بفارق كبير جدا، بدليل الشواهد و المعطيات الآتية: أولها إن ابن رشد قدّم الأرسطية على الشرع و أرسطه من أجلها، و لم يؤسلمها من أجله، و انتصر لها و حرّف الشرع بالتأويل الباطني خدمة لها. و عمله هذا جناية كبيرة على دين الإسلام .

و الثاني إن ابن رشد لم يكن يحمل الإسلام مشروعا فكريا له، و إنما كان يحمل الفلسفة الأرسطية المشائية بديلا عنه، فكانت هي المعيار و الحكم عنده؛ فخالف بذلك الشرع في مسائل كثيرة، و أغفله في مواضع عديدة انتصارا لمذهبيته الفلسفية.

و الشاهد الثالث هو أن ابن رشد - بتقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة- أوجد الأرضية للعلمانية الفكرية التي اعتمد عليها الرشديون العلمانيون في الانفلات من الشرع و محاربتة، و مقاومة أهله، فوجدوا في فكره ظلتهم باسم ابن

رشد و الرشدية، و لو كان فكره يخدم الشريعة خدمة كاملة و صحيحة ما اهتموا به ذلك الاهتمام المبالغ فيه .

و آخرها -أي الشاهد الرابع- هو أن ابن رشد كان فقيها محسوباً على علماء الشريعة، و يتعیش بالقضاء في المجتمع الإسلامي، فكان ظاهره فقيها قاضياً، و باطنه فيلسوفاً أرسطياً متعصباً مغالياً، و مُحرفاً للشريع من أجل أرسطية. حتى أنه أوجب على الأمة المسلمة ما لم يُوجبه الله عليها، عندما أفتى بوجوب الإطلاع على كتب الفلسفة، و جعل معرفة البرهان الأرسطي شرطاً لمعرفة الله تعالى⁽¹⁾. و فعله هذا خطير جداً لا يصح أن يصدر عن عالم مسلم، لأن المسلم عزيز بعزة الإيمان، و دينه يُغنيه من أن يحتاج إلى مذاهب و عقائد و فلسفات البشر. لكن هذا الرجل ملكت عليه الأرسطية قلبه و عقله و حياته، و لم يُؤثر فيه الفقه إلا تأثيراً سطحياً، لذا لم يكن يحمل الإسلام مشروعاً فكرياً بديلاً لكل الفلسفات .

و أما ما قاله الباحث محمد عابد الجابري من أن ابن رشد قام بإصلاح ديني⁽²⁾. فهو قولاً غير صحيح في معظمه، لأن أعمال ابن رشد في الشريعة لم تكن إصلاحات، و إنما كانت -في معظمها- إسلاخات و تحريفات، و تلفيقات و تغليطات، خدمة للأرسطية و أرسطة للإسلام ليكون خادماً لها. و هذا عمل خطير و دنيء، نصّب ابن رشد نفسه للقيام به .

و مما يزيد ما قلناه تأكيداً و توضيحاً و إثراءً أن أحد الرشديين المعاصرين⁽³⁾ قال كلمة حق عندما قال: ((إن طرح مسألة صلة الحكمة بالشريعة من قبل ابن رشد، هو اعتراف ضمني بأن الإسلام غير كاف بذاته كمنظومة معرفية و منطقية.

(1) سبق توثيق ذلك .

(2) ابن رشد: فصل المقال، مدخل المحقق، ص: 70، 71.

(3) هو محمد المصباحي.

و هذا اعتراف جوهرى)) يجعل كل انفتاح ممكن للإسلام يتم بالاعتماد على الغير⁽¹⁾.

وقوله هذا كلمة حق فيها كشف لما قام به ابن رشد، و ما يترتب عنه في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية. و نحن لا نجد لابن رشد عذرا فيما قام به إلا أن نقول: إن فعله هذا هو جنائية على الشرع يدل على أنه كان ضعيف الإيمان به، مهزوزا داخليا، و مريضا نفسيا من جهة، و شديد الإيمان الظلامية الأرسطية التي أمضى حياته في خدمتها من جهة أخرى .

و أما الخاصة السادسة- من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بخاطر فلسفته على العقل و العلم، فهل كانت خطرا عليهما؟. نعم إنها كانت خطرا عليهما معا، و ذلك بما أنها كانت خطرا على الشرع بموقفها منه و تحريفها له فإنها بالضرورة هي خطر على العقل و العلم بحرمانهما من حقائق الشرع و أنواره.

و بما أن ابن رشد بالغ في تعظيم تلك الفلسفة و التعصب لصاحبها و الغلو فيه، حتى اعتقد فيه العصمة، و رفعه إلى درجة الملائكة، و جعل نظره فوق نظر جميع الناس، فإنه بهذه المزاعم الباطلة يكون قد شكّل خطرا داهما على العقل و العلم معا، و أسس بها -أي تلك المزاعم- للسلبية و التقليد، و الانهزامية و تقديس الشخصية و عبادتها. فكانت أفعاله هذه أغلالا و عوائق أمام حرية العقل و البحث العلمي المبدع النزيه .

و كان من آثار ذلك أنه ساهم بقوة في تخلف الفكر البشري و رزوخه تحت الظلامية الأرسطية العقيمة التي هيمنت على ذلك الفكر قرونا عديدة بعد ابن رشد. فلم تُكسر أغلالها، و لم تُزح حواجزها، و لم تُرفع ظلامياتها إلى في العصر الحديث عندما تجاوز الإنسان تلك الفلسفة العقيمة .

(1) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص: 29.

و أما قول الباحث محمد عابد الجابري بأن ابن رشد دافع عن العلم من داخل الدين و بواسطته، و لفائدة فهم مُتفتح للدين و ثوابته⁽¹⁾. فهو قول غير صحيح في معظمه، و فيه تغليط و تلبيس على القراء، لأن ابن رشد -في حقيقته- لم يُدافع عن الدين و لا عن العلم و لا عن العقل، و إنما دافع عن الظلامية الأرسطية التي ملكت عليه قلبه و عقله. فكان يعتقد فيها العصمة، و أمضى حياته في الانتصار لها، و حرّف الشرع و أرسطه من أجلها، و ليس من أجل فهم مُتفتح صحيح للدين .

و أما قوله بأن عمل ابن رشد -في شرحه لكتب أرسطو و خدمتها- كان ((ثورة علمية))⁽²⁾. فهو قول مُخالف للحقيقة و صوابه عكس ذلك، فأعماله الفكرية كانت ثورة أرسطية على الشرع و العقل و العلم، من أجل الظلامية الأرسطية السلبية المتعصبة العقيمة.

و أما الخاصة السابعة فتتعلق بخطر الفلسفة الرشدية على ابن رشد نفسه، فهل كانت خطرا عليه؟. نعم إنها كانت خطرا كبيرا عليه، و هو أول ضحية لها، و ذلك أنه بما أن فلسفته كانت خطرا على الشرع و العقل و العلم، فهي بالضرورة خطرا على ابن رشد قبل غيره من الناس. فأفسدت جانبا كبيرا من تفكيره الشرعي و العقلي و العلمي، و قد تجلّى ذلك في كثرة انحرافاته و أخطائه، التي سبق أن ذكرنا قسما كبيرا منها .

و هي التي أوصلته إلى تحريف الشرع و إغفاله، و تقديم الأرسطية عليه، و مُخالفته صراحة في مواضيع كثيرة، كقوله بأزلية العالم، و نفي الصفات الإلهية، و إنكار المعاد الأخروي. و هي التي أوصلته أيضا إلى التعصب لأرسطو و الغلو

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، مدخل المحقق، ص: 84.

(2) الجابري: ابن رشد، ص: 81.

فيه، و الإيمان بالخرافات و الأباطيل الأرسطية. و بذلك كان ابن رشد أول ضحية للفلسفة الظلامية الأرسطية التي أضلته و ما هدته، و قيده و ما حررته، و أفسدته و ما أصلحته، و أبعدته عن الحق و ما قرّبه منه، و جعلته فريسة للأوهام و الخرافات الأرسطية من جهة، و أخذت منه أعز أوقاته التي ضيّعها في خدمة الظلامية الأرسطية العقيمة من جهة ثانية، و أعاقته عن الفهم الصحيح للدين و عن ممارسة التفكير الحر و النقد العلمي المبدع النزيه من جهة ثالثة.

و أما الخاصية الثامنة- من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بالسلبية و العجز و الانهزامية في فلسفة ابن رشد، فهل اتصفت فلسفته بتلك الصفات ؟. نعم إنها اتصفت بها، و تجلّى ذلك في الشواهد الآتية: أولها إن تقديم ابن رشد للأرسطية على الشرع و تحريفه له من أجلها هو دليل قاطع على سلبيته و عجزه و انهزاميته تجاه تلك الفلسفة. فلو كان قوي الإيمان بدينه شديد الاعتزاز، ما سمح لنفسه أن يرفع الظلامية الأرسطية الشركية إلى تلك المكانة، و يزدري بدين الإسلام تجاهها .

و ثانيها إن تعصب ابن رشد لأرسطو و غلوّه فيه، حتى اعتقد فيه العصمة، و رفعه إلى مرتبة الملائكة، هو دليل قاطع على سلبيته و عجزه و انهزاميته، فلو كان قوي الإيمان بدين الإسلام، و قوي الشخصية، و له شهامة و أنفة ما قال ذلك الكلام الباطل في رجل كافر مشرك كثير الأباطيل و الضلالات، و الشركيات و الخرافات !! .

و الشاهد الثالث مفاده أن ابن رشد أمضى مدة طويلة من حياته في خدمة الفلسفة الأرسطية شرحا و تلخيصا، دفاعا و انتصارا لها، و تعصبا و غلوا فيها، من دون أن يُقدّم لنا أية دراسة نقدية هدمية لأصول تلك الفلسفة و أساسيات فروعها، مع ظهور بطلانها، و كثرة أخطائها و نقائصها و انحرافاتهما. فلو عرضها على الشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح لتبين له تهافتها بجلاء و لكتب

في تهافتها بدلا من أن يكتب في الدفاع عنها في كتابه تهافت التهافت ردا على الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة. لكنه لم يفعل ذلك لأنه كان عاجزا مهزوزا مبهورا بها .

و من أمثلة عجزه أنه زعم أن النظر في صناعة الطب لا تتم إلا بالعلوم الفلسفية، و أيد رأيه بقول للطبيب جالينوس يقول فيه: إن الطبيب الفاضل فيلسوف بالضرورة⁽¹⁾. و قوله هذا لا يصح شرعا و لا عقلا، و لا تاريخا و لا واقعا، و يدل على أن ابن رشد كان عاجزا عن القيام بعملية فصل الطب عن الفلسفة، و لا كان يتصورها مع وضوحها و إمكانية القيام بها. فأما شرعا فإن رسول الله -عليه الصلاة و السلام- حث على طلب العلاج و تعلم الطب في قوله: ((تداووا عباد الله فإن الله سبحانه لم يضع داء إلا وضع معه شفاء))⁽²⁾. و لم يشترط تعلم الفلسفة و لا أمر بها، و لو كان ذلك شرطا لأمر به، و بما أنه لم يأمر به دل ذلك على بطلان زعم ابن رشد .

و أما عقلا فإن النظر الصحيح ينفي وجود ارتباط حتمي ضروري بين تعلم صناعة الطب و الفلسفة اليونانية أو غيرها، لأن هذه الصناعة-أي الطب- هي صناعة تجريبية تطبيقية يُمارسها من طلبها و تخصص فيها من دون أية ضرورة لمعرفة فلسفة أرسطو و لا غيرها من الفلسفات .

و أما تاريخا و واقعا فإن الإنسان عرف الطب و برع فيه في الحضارة المصرية و غيرها من الحضارات، قبل أن تظهر فلسفة اليونان بقرون عديدة. و مارسه أناس كثيرون من دون أن تكون لهم معرفة بفلسفة اليونان من ظهورها إلى يومنا هذا، الذي يشهد الانفصال التام بين الطب و فلسفة اليونان و غيرها من الفلسفات.

(1) ا: رسائل ابن رشد الطبية، ص: 162.

(2) ناصر الدين الألباني: صحيح ابن ماجه، ج 2 ص: 252، رقم الحديث: 2772.

لكن عجز ابن رشد و سلبيته، و انبهاره و انهزاميته جعلته يقول ذلك الزعم الباطل .

و بناء على ذلك فما هي الأسباب التي أوقعت ابن رشد فيما ذهب إليه؟، إنها اسباب كثيرة و متداخلة، يبدو لي أن أهمها أربعة أسباب، أولها ضعف إيمانه بدين الإسلام أوجد فيه انهزامية نفسية و فراغا روحيا ملأته الفلسفة الأرسطية. و ثانيها انبهاره بالفلسفة الأرسطية و عجزه أمامها. و هذا أمر اعترف به صراحة في كتابه تلخيص الآثار العلوية⁽¹⁾.

و السبب الثالث هو ضعف احتكامه للشرع، و تحريفه له بالتأويل الباطني، حرمة ذلك من الانتفاع بنور الكتاب و السنة و علمهما، و الجأه إلى الاعتماد أساسا على عقله القاصر، و حواسه الناقصة، و آرائه الظنية من جهة، و على أوهام و آراء، و أهواء و ظنون فلاسفة اليونان من جهة ثانية .

و آخرها-أي السبب الرابع- هو تعصبه لأرسطو و غلوّه فيه، حرماه من استقلالية الفكر، و أبعدها عن النقل الصحيح، و العقل الصريح، و العلم الصحيح، و أضعفا فيه الشجاعة الأدبية، و الروح العلمية النقدية الهدمية المبدعة البناء من جهة، و أغرقاه في المتناقضات و الأخطاء و الانحرافات الفكرية من جهة أخرى .

و أما الخاصة التاسعة - من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بالتعصب و الغلو في فلسفة ابن رشد، فهل كانت فلسفته متعصبة مُغالية؟. نعم إنها فلسفة ذلك حالها، فيها تعصب كثير جدا، و غلو كبير تجاوز حدود الشرع و العقل. لأن ابن رشد كان مُغاليا في أرسطو عندما اعتقد فيه العصمة، و رفعه فوق الكمال الإنساني إلى درجة الملائكة، و جعل نظره فوق نظر جميع الناس. و هذا أمر سبق

(1) ص: 146.

أن يبناه و وثقناه في الفصل الخامس، فلا نعيده هنا و لا نقف عنده، و تكفينا الإشارة إليه و التذكير به .

لكنني أشير هنا إلى أمر هام جدا، مفاده أن الرشدية الحديثة ورثت التعصب و الغلو عن شيخها ابن رشد و فلسفته، فهي -أي الرشدية- على نهجه سائرة و به متمسكة، مع استعلائها و كثرة مزاعمها و أباطيلها، و وصفها لابن رشد بما ليس فيه، و بما لا يستحقه. فوصفه الرشديون بأنه : عميد التنوير و رائده في العالم، و أنه أحدث ثورة علمية و نقدية في الفكر الفلسفي، و أنه أحدث إصلاحا دينيا⁽¹⁾. و أنه عميد الفلسفة العقلية و النقدية التنويرية، و أنه فيلسوف عملاق آخر فلاسفة العرب⁽²⁾. و وصفه الباحث الأمريكي بول كيرتس بأنه نبي لم يُكرّم في زمانه⁽³⁾. فهم على طريقة شيخهم في التعصب و الغلو .

و أما الخاصة العاشرة -من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بالتعالّم و الاستعلاء و التكبر، فهل كانت فلسفته متعالة مستعلية متكبرة؟. نعم إنها كانت كذلك، فهي إلى جانب تعصبها و غلوّها، اتصفت بالتعالّم و الاستعلاء و التكبر، فمن ذلك أن ابن رشد قسّم الناس إلى ثلاث فئات، أولها الجمهور، و هم عامة الناس. و الثانية هم أهل الجدل و يمثلون المتكلمين و باقي طوائف أهل العلم ما عدا الفلاسفة، و هؤلاء عند ابن رشد يفتقدون إلى البرهان و اليقين، و ليس لديهم إلا الجدل، و قد أحقهم -أحيانا- بالجمهور. و الفئة الثالثة تمثل أهل البرهان و اليقين من الفلاسفة عامة و الأرسطيين المشائين خاصة⁽⁴⁾.

(1) سبق توثيق ذلك.

(2) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 13، 14، 15، 27.

(3) مراد وهبة: ابن رشد و التنوير، ص: 31 .

(4) سبق توثيق ذلك في الفصل الأول، و في مواضع أخرى.

و تقسيمه هذا هو دليل قوي على أن ابن رشد كان مُتعالماً مُستعلماً مُتكبراً على غيره من الناس. و قد بيّنت انتقاداتنا له أن ذلك التعالم و الاستعلاء و التكبر كان قائماً على فراغ و أوهام و ظنون، عندما أثبتنا أن ابن رشد كان من أكثر أهل العلم خطأ، و ضلالاً، و انحرافاً عن الشرع و العقل و العلم .

و أما الخاصية الحادية عشر - من خصائص فكر ابن رشد - فتتعلق بالتناقض في فلسفة ابن رشد، فهل فلسفته متناقضة؟. نعم إنها متناقضة و مزدوجة الخطاب، فمن ذلك أن صاحبها- أي ابن رشد - يقول عن نفسه : إنه مسلم، و يُظهر حرصه على الشرع و غيرته عليه من جهة، و يُؤمن بالفلسفة الأرسطية - المخالفة للشرع -، و يتعصب لها، و يغلو فيها، و ينتصر لها على حساب الشرع و يقدمها عليه، و يُؤرّس الإسلام من أجلها، و لا يُؤسلمها من أجله من جهة أخرى .

و يقول: إنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يُعتد به⁽¹⁾. ثم نجده يُؤمن بالهيات أرسطو الخرافية، و يتعصب لها، و يُقدمها على الشرع و يُحرفه من أجلها باسم التأويل الباطني كما فعل في قوله بأزلية العالم .

و يدعي أنه من أهل المنطق البرهان و اليقين، و هو غارق في المتناقضات و الأوهام و الظنون و الخرافات، كقوله بخرافة العقول العشرة، و سعيه للجمع بين المتناقضين في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية .

و يُظهر إثباته للصفات الإلهية في كتبه العامة الموجهة للجمهور، و ينفية في كتبه الخاصة الموجهة للفلاسفة. و يقول بالمعاد الأخروي في مؤلفاته الجمهورية، و ينفية في مصنفاته الفلسفية. و يُظهر توقفه في مسألة خلق العالم و أزليته في مؤلفاته العامة، و يقول صراحة بأزلية العالم و خلوده في كتبه الفلسفية الخاصة .

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 236.

فهذا الرجل ظاهر التناقض مزدوج الخطاب، فما تفسير ذلك؟، إن هذا التناقض ليس -في الغالب- بسبب الخطأ، وإنما هو تناقض مقصود أظهره ابن رشد عمدا، لأنه تبنى ازدواجية الخطاب لتحقيق أهداف مذهبية مبيتة سلفا. فكان يُظهر في كتبه العامة خلاف ما يُؤمن به في باطنه، و يُظهر في مصنفاته الخاصة حقيقة ما يعتقد خلاف ما أظهره في مؤلفاته العامة. فعل ذلك خدمة لمذهبه الأرسطية و انتصارا لها، وسلوكه هذا هو من التغليف والتدليس والتلبيس على القراء، وهو ليس من أخلاق المسلمين الصادقين، و لا من صفات العلماء النزهاء الشجعان.

و أما الخاصية الثانية عشر -من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بالمشروع الفكري الذي حملته فلسفة ابن رشد، فهل كانت تحمل مشروعا إسلاميا أم مشروعا أرسطيا؟. إنها كانت تحمل مشروعا أرسطيا بلا نقاش و لا جدال، و هو أمر ثابت لا يمكن إنكاره، و معروف من فلسفة ابن رشد بالضرورة. و لم تكن تحمل الإسلام مشروعا، لكنها أفردت له مكانا صغيرا بداخلها احتواء و تدجينا و توظيفاً له لخدمة مصالحها. تلك هي مكانة كل من الأرسطية و الإسلام في مشروع ابن رشد الفلسفي، فالأرسطية هي الأصل و المنطلق و الغاية، و الإسلام خادمها عند الحاجة، و إلا فهو مُبعد مُقصى. و عمله هذا هو عمل مرفوض شرعا و عقلا، و هو وصمة عار في جبين ابن رشد الذي قدم فلسفة اليونان على دين الإسلام.

و الخاصية الثالثة عشر تتعلق بالعلمانية، فهل فلسفته علمانية؟. نعم إنها فلسفة علمانية خطيرة، و قد سبق إثبات ذلك في الفصل السادس، و لأجلها اهتم به العلمانيون المعاصرون من الغرب و الشرق، و بالغوا في تعظيمه و مدحه و الثناء عليه. إنهم لم يُعجبهم فيه فقهه المالكي، و إنما أعجبهم فيه فلسفته العلمانية التي وجدوها تُخدم مصالحهم المذهبية و المادية. و ابن رشد له شخصيتان الأولى شخصية فقهية شكلية، و الثانية شخصية فلسفية حقيقية، و لها وجهان: أولهما شخصية الفيلسوف الأرسطي، و ثانيهما شخصية الفيلسوف العلماني.

و الدليل على ذلك هو أن ابن رشد عندما قرر العلاقة بين الشريعة و الفلسفة الأرسطية نصّ على ثلاثة مبادئ أقام عليها تلك العلاقة، و هي: مبدأ الفصل، و مبدأ الوصل، و مبدأ التوفيق. و بذلك قدّم الفلسفة على الشريعة، و فصل كلا عن الآخر بذاته و موضوعه و منهجه، و مدّ بينهما جسراً، و استخدم التأويل الباطني التحريفي لأرسطة الشريعة خدمة للفلسفة الأرسطية. و بهذا يكون ابن رشد قد نظّر و قعدّ للعلمانية الفكرية المتمثلة في فصل الدين عن الفلسفة. و بما أن تلك الفلسفة لها إلهياتها، و طبيعياتها، و سياستها، و أخلاقها، و منطقتها، و مقدمة على الشريعة فما على الإسلام إلا الانسحاب من الميدان و الاستسلام؛ و إذا أحتيج إليه فلا بأس من الاستعانة به لخدمة الأرسطية و ليس لأسلمتها. و هذا أمر طبقه ابن رشد بنفسه، عندما قدّم الفلسفة على الشرع، و اعتقد فيها و في صاحبها العصمة، و قال بأفكارها المخالفة للشرع، و زعم أن الشرائع كلها صحيحة و متساوية. فعمله هذا خطير جداً، و هو انقلاب علماني على دين الإسلام باسم الفلسفة و الإسلام نفسه، لهذا وجدنا العلمانيين المعاصرين يهتمون بابن رشد، لأنهم وجدوا في فكره و شخصيته نموذجهم العلماني الذي يخدمهم .

و أما الخاصة الرابعة عشر- من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بما قدمته فلسفة ابن رشد للغرب، فماذا قدمت له؟. لم يُقدم ابن رشد للغرب النصراني دين الإسلام، و إنما قدّم له أمرين، الأول تمثل في أنه أرجع إليه بضاعته المتمثلة في الفلسفة الأرسطية الأوربية الأصل، أعادها إليه مشروحة و ملّخصة و محفوظة بلسان عربي. و ثانيهما تمثل في أنه قدّم إليه عمله التنظيري العلماني في العلاقة بين الشرع و الفلسفة التي قعدّ من خلالها للفصل بين الدين و الفلسفة كما بيناه آنفاً، و من ثم فصل الدين عن الدولة و المجتمع.

ذلك هو موجز ما قدمته فلسفة ابن رشد للغرب النصراني، فماذا أخذ هو منها؟، و إلى أي حد تأثر بها، و استفاد منها في بناء نهضته العلمية الحديثة؟.

لقد بالغ بعض الباحثين المعاصرين في تضخيم ما أخذه الغرب من فلسفة ابن رشد و استفادته منها في بناء حضارته الحديثة، و منهم : محمد عاطف العراقي، إنه يرى أن أوروبا لما ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد، و أخذت بفكره و آرائه تقدمت إلى الأمام⁽¹⁾. و تساءل الباحث محمد المصباحي بقوله: لماذا كان الفكر الرشدي خصيبا في الغرب و عقيما عندنا⁽²⁾. و ذكر الباحث ستيفان فيلد أن ابن رشد أدى دورا واضحا في تطوير فلسفة التنوير في أوروبا⁽³⁾.

و أقول: إننا لا ننكر بأن أوروبا استفادت من الحضارة الإسلامية استفادة كبيرة، لكن العامل الداخلي هو الأساسي و الحاسم في نهضة أوروبا و تقدمها العلمي الحديث، و أما العامل الخارجي فهو عامل ثانوي مُساعد. و يجب أن نُفرّق بين ما أخذه الغرب من الحضارة الإسلامية في مختلف المجالات العلمية و الحضارية، و بين ما أخذه من الفلسفة الأرسطية الرشدية خاصة.

و أما قول عاطف العراقي فهو قول مُبالغ فيه جدا، و لا يصح في معظمه، لأن مكانة ابن رشد في أوروبا سببها الأساسي هو كونه شارحا و فيا ماهرا لأرسطو، و حجة في فلسفته. و الذي أدى إلى تكوّن الفلسفة في أوروبا الغربية هي القضايا الأرسطية في المقام الأول، إنه ((أرسطو عبر ابن رشد، و ليس عكس ذلك هو الذي أدى إلى تكوّن الفلسفة في أوروبا الغربية)). و مع أن بعض آراء ابن رشد ظلت حية، فإنها كانت ((جزءا مغمورا في تطوير الفلسفة الغربية الحديثة))، ثم نُسي اسم ابن رشد قرونا إلى أن أُعيد إحياءه في القرن التاسع عشر و ما بعده⁽⁴⁾.

(1) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد، ص: 14، 23، 24.

(2) محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص: 5، 6.

(3) مراد وهبة: ابن رشد و التنوير، ص: 11.

(4) نفس المرجع، ص: 49، 52.

و أما الزعم بأن أوروبا ارتضت فلسفة ابن رشد لنفسها، فهو زعم باطل مُخالف لحقائق التاريخ التي تقول أن أوروبا لم تنهض و تتطور علميا إلا بعد تحطيمها للفلسفة الأرسطية المشائية الرشدية، و رفضها بإلهياتها و طبيعياتها و منطقتها⁽¹⁾. إنها نهضت على أنقاضها، لأن ابن رشد قدّم لها فلسفة غير علمية، كثيرة الأخطاء والأوهام، و الخرافات و الأباطيل. فأين الزعم بأن أوروبا ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد الأرسطية؟ .

و أما أثر العلمانية الفكرية التي قدّمها ابن رشد للغرب، فقد استفاد منها الرشديون اللاتين في نزاعهم مع الكنيسة و وظّفوها لصالحهم. لكن هذه النظرية العلمانية ليست جديدة على الغرب النصراني، فمنذ أن انتشرت فيه النصرانية و تكونت الكنيسة، و أوروبا قائمة على فصل الدين عن الدولة، و كان شعارها: دع لقيصر ما لقيصر، و لله ما لله. و قد كانت -أي أوروبا- تعيش في علمانية تامة في السياسة و الاقتصاد و الاجتماع، لأن العلمانية هي من صميم الديانة النصرانية⁽²⁾

و نحن لا ننكر تأثير الفلسفة الأرسطية المشائية الرشدية في أوروبا بأنها ساهمت في تحريك الحياة العلمية و تنشيطها، لكن العبرة ليست في ذلك التأثير، و إنما هي فيما قدمته تلك الفلسفة من حقائق للعقل و العلم، و إلا كانت الكنيسة هي الأولى بالشكر و المدح و التنويه، لأنها كانت سببا رئيسا في تحريك النهضة العلمية عندما ضيقت على العقول، و طاردت العلماء و عذبتهم، فأحدثت بذلك رد فعل قوي من أهل العلم أدى في النهاية إلى إنهزام الكنيسة و انتصار أهل العلم كما هو معروف في تاريخ أوروبا الحديث، و قد صاحب ذلك سقوط الفلسفة

(1) نفس المرجع، ص: 47.

(2) أنظر: محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، ط3، دار الشروق، القاهرة، 1988 - ص: 447

و ما بعدها.

الأرسطية المشائية التي ينتمي إليها ابن رشد أيضا⁽¹⁾. فالعبرة ليست في التأثير لمجرد أنه تأثير، وإنما العبرة في التأثير الإيجابي الذي يُنتج الفكر و العلم الصحيحين، وهذا لم تقدمه الكنيسة و لا الرشدية. كما أنه لا يصح أن نغفل العامل الداخلي الأساسي في نهضة أوروبا، و نُضخم العامل الخارجي الثانوي و نحول الحبة الصغيرة جدا إلى قبة كبيرة جدا. و يجب أن لا يغيب عنا أن العلم الحديث و المعاصر قام أساسا على أنقاض الفلسفة الأرسطية المشائية الرشدية، التي تحطمت بأصولها و فروعها. لذا فإن الدعوة إلى العودة على الرشدية و إحيائها هي دعوة إلى التخلف و الرجعية، و الخرافة و الظلامية من جهة، و هي نصيحة مسمومة يُراد منها إفساد دين الإسلام، و إبعاد الأمة عما ينفعها في دينها و دنياها .

و أما الخاصة الخامسة عشر - من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بفلسفة ابن رشد كمذهب مُستقل، فهل فلسفته مُستقلة مُتميزة خاصة به، أم هي تابعة للفلسفة الأرسطية و امتداد لها، و شرح موسع لها ؟. يرى الباحث محمد عاطف العراقي أن ابن رشد فيلسوف عميد عملاق، له فلسفة رشدية ذات نسق فلسفي محكم فريد، ناضج دقيق⁽²⁾.

و قوله هذا مُبالغ فيه جدا، و لا يصح إن كان المقصود به أن لابن رشد فلسفة مُستقلة مُتميزة خاصة به.، و هذا هو المعنى الظاهر من كلامه. نعم لابن رشد فلسفة، لكنها فلسفة أرسطية مشائية قلبا و قالباً، و ليست فلسفة رشدية مُستقلة مُتميزة خاصة به. لأن الفلسفة التي عنده هي أرسطية في أصولها و أساسيات فروعها، إذا نزعنا منها ذلك لم يبق لابن رشد شيء يُسمى فلسفة .

(1) أنظر مثلا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت.

(2) عاطف العراقي: المرجع السابق، ص: 13، 15، 23، 30.

و أما اجتهاداته و اختياراته الفلسفية المبعثرة، فهي في الغالب شروح للفلسفة الأرسطية و تابعة لها في إطار مذهبها، و لا تكفي أبدا لتكوين فلسفة رشدية مستقلة و متميزة خاصة ابن رشد. و هذا أمر ثابت واضح لا لبس فيه، اعترف به ابن رشد نفسه عندما وقّف نفسه لخدمة الأرسطية شرحا و تلخيصا، دفاعا و انتصارا، و أمضى عمرا طويلا من حياته في خدمتها، حتى أنه تعصب لأرسطو تعصبا أخرجته عن حدود الشرع و العقل. ورجل هذا حاله لا يصح أن يُقال أنه صاحب فلسفة مستقلة متميزة. و من كانت تلك صفاته لا يستطيع تكوين فلسفة خاصة به، لأنه رضي بأن يكون تلميذا تابعا و فيا لأرسطو، و حرم نفسه من الاستقلالية الفكرية و الاجتهاد المطلق .

و حتى الغرب الذي اهتم بابن رشد لم يهتم به لأنه فيلسوف مُستقل متميز له فلسفته الخاصة به، و إنما اهتم به لأنه شارح أمين و ناجح في شرحه لتراث أرسطو⁽¹⁾ من جهة، و أنه أعاد إليه بضاعته الأوروبية بأمانة من جهة أخرى، حتى أن المحقق ابن قيم الجوزية وصف ابن رشد بأنه أسير منطق اليونان⁽²⁾. و نحن نقول: إن ابن رشد كان أسير الفلسفة الأرسطية كلها بإلهياتها و طبيعياتها و منطقتها. و رجل هذا حاله لا يُمكنه تكوين فلسفة مستقلة متميزة خاصة به .

و أما الخاصية السادسة عشر - من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بالمضايقات و المطارادات و الإهمال و الظلم، فهل تعرّض فكر ابن رشد لمثل تلك الأعمال ؟. يرى الباحث محمد عاطف العراقي أن ابن رشد ظلّم حيا و ميتا، و أن الأمة أهملت فكره⁽³⁾. و قالت الباحثة منى أبو سنة: إن ابن رشد فرضت عليه

(1) مراد وهبة: ابن رشد و التنوير، ص: 31، 43، 49.

(2) سبق توثيق ذلك.

(3) عاطف العراقي: المرجع السابق، ص: 11، 14.

قيود، و أن مناخ التفكير في زمانه كان مقيدا له⁽¹⁾. و ذهب الباحث ستيفان فيلد إلى القول بأن الثقافة الإسلامية التي أنتجت ابن رشد هي نفسها التي أهملته و جحدته⁽²⁾.

و تعقيا عليهم أقول: أولا نعم إن ابن رشد تعرّض لمحنة في آخر حياته دامت سنتين عندما غضب عليه السلطان المنصور الموحيدي (ت 595هجرية)، لكن يجب أن لا يُبالغ في تضخيم ذلك، لأن ما أصابه ليس جديدا في التاريخ الإسلامي، فعلماء الإسلام منذ القرن الأول الهجري و هم يتعرضون للمحن و الفتن إلى يومنا هذا، كالذي حدث لسعيد ابن جبّير، و أحمد بن حنبل، و يعقوب البويطي، و نعيم بن حماد، و بقي بن مخلد، و ابن حزم، و أبي الوفاء بن عقيل، و الحافظ عبد الغني المقدسي، و الشيخ تقي الدين بن تيمية، و ابن قيم الجوزية، و غيرهم كثير. و حتى في زمن ابن رشد- أيام الموحدين- تعرض بعض أهل العلم للنفي و الاضطهاد، كالفقيه محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، و الحافظ الشاعر أبي العباس القرابي⁽³⁾.

و يجب أن لا يغيب عنا أن ابن رشد قبل تعرّضه للمحنة في آخر حياته، كان قد عاش مدة طويلة في كنف و رعاية و تشجيع بعض سلاطين الموحدين كأبي يعقوب بن عبد المؤمن⁽⁴⁾. فيجب أن لا تنسينا حادثة المحنة المدة الطويلة التي عاش فيها ابن رشد في أمن و آمان و رعاية من السلطان. فهذه المدة بدأت من نحو سنة 550 إلى نحو سنة 595 هجرية، ثم غضب عليه المنصور الموحيدي و نكبه، فدامت محنته سنتين، ثم عفا عنه السلطان و طلبه سنة 595 هجرية، فتوفي في نفس

(1) مراد وهبة و منى أبو سنة: المرجع السابق، ص: 87.

(2) نفس المرجع، ص: 11، 91.

(3) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 1 ص: 532.

(4) الجابري: ابن رشد، ص: 45 و ما بعدها.

السنة⁽¹⁾. فالرجل عاش أكثر من 40 سنة في أمن و آمان و رعاية من السلطان، ألف خلالها كتباً فلسفية كثيرة جداً. فهل يصح بعد هذا أن يُزعم بأن ابن رشد ظلم حياً بصيغة المبالغة و التعميم و التضخيم؟! .

و ثانياً إن الأمة الإسلامية لم تُهمل ابن رشد و لا جحدت فكره، و إنما أخذت منه صحيحه و نبذت سقيمه، فأخذت فقهه الإسلامي⁽²⁾ و رفضت فكره الأرسطي الشركي الظلامي. فمن حقها أن تفعل ذلك، فتأخذ الصحيح من فكره الذي ينفعها و ترفض الذي يضرها منه .

فالأمة الإسلامية لم تجحد فضل ابن رشد و لا أهملته، و إنما تصرفت معه بالطريقة الصحيحة التي يقرها الشرع و العقل و المصلحة. و هذه الطريقة هي نفسها التي اتبعتها أوروبا في تعاملها مع تراث ابن رشد، فأخذت منه ما رأته مفيداً لها، و رفضت فقهه الإسلامي و أرسطيته الباطلة. فهي قد أخذت منه جانباً، و رفضت منه جانباً آخر، فلماذا تُمدح أوروبا على ما فعلته، و تُذم أمة الإسلام على أخذها بنفس الطريقة في تعاملها مع تراث ابن رشد الفكري؟! .

و أشير هنا أيضاً إلى أن قول ستيفان فيلد بأن الثقافة الإسلامية أنتجت ابن رشد ثم أهملته و جحدته، هو قول فيه تغليط و تلبيس على القراء، لأن ابن رشد الذي وُلد في مجتمع إسلامي تهيمن عليه الثقافة الإسلامية، فإن هذه الثقافة ليست هي التي كوَّنت الجانب الأساسي و الهام من تفكير ابن رشد، و إنما كوَّنته الفلسفة الأرسطية المشائية. و من ثم فإن من حق الثقافة الإسلامية أن تنكر عليه ذلك،

(1) نفس المرجع، ص: 48، 49، 60.

(2) أنظر مثلاً: الشوكاني: نيل الأوطار، ج 5 ص: 292. و الشاطبي: الاعتصام، ج 1 ص: 251.

و ترفض فكره الفلسفي الذي هو دخیل علیها، ومُخالف لها، وخطر علیها و علی مجتمعها .

و ثالثا إنه لا یصح الزعم بأن ابن رشد كان واقعا تحت الضغوط والقيود، فلو كان كذلك ما استطاع أن یؤلف عشرات الكتب الفلسفية التي نشر من خلالها كثيرا من ضلالات اليونان و شركياتهم و خرافاتهم من جهة، و حرّف الإسلام في بعض مؤلفاته من جهة أخرى. فلو كان واقعا تحت تلك الضغوط و القيود المزعومة ما استطاع تألیف الكتب المخالفة لدين الإسلام و للفكر السائد في مجتمعه الذي كان يعيش فيه. و نحن لا ننكر بأنه ربما قد يكون قد تعرّض لبعض المضايقات الخفيفة، لكن الثابت ينفي ذلك الزعم المبالغ فيه. لأن الرجل-أي ابن رشد- كان يعيش تحت مضلة السلطان لمدة طويلة، و كان یمارس القضاء، و كُتبه تُخرج إلى الأسواق. فهل رجل هذا حاله يُقال: إنه عاش مظلوما مُقيد الفكر! .

و أما الزعم بأنه ظلم حیا و میتا، فالأمر مُبالغ فيه جدا، و يتضمن مغالطة كبيرة، لأن ابن رشد هو البادئ بالظلم عندما ظلم دينه و أمته، بتحريفه للشريعة و نشره لضلالات اليونان و أباطيلهم. فالفرد هنا هو الذي اعتدى على المجتمع و ظلمه، و استغل حماية الدولة له في القيام بتلك الجريمة التي ارتكبها في حق دينه و أمته. فأصبح من حق المجتمع و من الواجب عليه حماية الدين و المجتمع من الخطر الأرسطي الرشدي، و الرد عليه بالطريقة المناسبة الصحيحة و العادلة. فلماذا نتعاطف مع الفرد البادي بالظلم و المدعوم من السلطان، و لا نفعل ذلك مع المجتمع المظلوم عندما يرد على من بدأه بالظلم؟! .

و أما الزعم بأنه ظلم میتا، فهو زعم لا یصح أيضا، و فيه تغليط و تلبیس على القراء، لأن أمة الإسلام تعاملت مع فكره بحق و عدل، فقبلت فكره الصحيح المُتمثل في فقهه، و رفضت فكره الفلسفي المُخالف للشرع و العقل و العلم. فهل

هذا التعامل يُسمى ظلماً؟، إنه ليس ظلماً، وإنما هو عين الحق و الصواب و الإنصاف .

و أما أوروبا التي يُقال أنها كرّمته ميتاً فالأمر مُبالغ فيه جداً، و ينطوي على مُغالطة كبيرة، لأن أوروبا قبلت فكره الفلسفي الأرسطي المشائي، لأنه أعاد إليها بضاعتها الأوروبية، و رفضت فكره الفقهي الإسلامي لأنها لا تُؤمن به، ثم لما تبين لها بطلان فكره الفلسفي الأرسطي رفضته برمته و انقلبت عليه. فأقامت بذلك الدليل الصحيح و الدامغ على صحة موقف أمة الإسلام عندما رفضت فكره الفلسفي. فأوروبا إذاً رفضت ابن رشد بفلسفته و فقهه، لكنها مع ذلك ما تزال مُشجعة لفكر ابن رشد، ليس لأنه جديد عليها، و أنها في حاجة ماسة إليه لبناء نفسها، و إنما هو وسيلة لديها تستخدمه لمحاربة الإسلام و تضليل المسلمين، باسم رجل أرسطي مشهور محسوب من كبار فقهاء المسلمين .

فهل بعد هذا يصح أن يُقال: إن ابن رشد ظلّم حياً و ميتاً؟، إن الأمر لا يصح و مُبالغ فيه جداً، و صوابه هو: إن ابن رشد هو الذي ظلّم الإسلام و المسلمين في حياته و بعد وفاته، و ما يزال ظلّمه قائماً إلى يومنا هذا .

و أما الخاصية السابعة عشر- من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بمحاجتنا إلى فلسفة ابن رشد في وقتنا الحاضر، فهل المسلمون اليوم في حاجة إلى فلسفته؟. يرى الباحث محمد عابد الجابري أننا اليوم في حاجة إلى ابن رشد بروحه العلمية و النقدية الاجتهادية، و اتساع أفقه المعرفي و انفتاحه على الحقيقة. و أن اكتشافنا لهذا الرجل الحقيقي العربي الإسلامي هو ((المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة الإسلامية من داخلها))، وجيلنا الصاعد إما أن ((يكون رشدياً فيتقدم على مدارج الأصالة و المعاصرة معاً، وإما أن لا يكون له كوّن و لا مكان في هذا العالم))⁽¹⁾. و ذهب الباحث محمد عاطف العراقي إلى القول: إننا اليوم نبحث

(1) الجابري: ابن رشد، صك 10، 11، 265 .

عن الحلول لكثير من مشكلاتنا، في الوقت الذي ((قدّم لنا ابن رشد ... المفتاح أو المنهج الذي يُساعدنا على حل هذه المشكلات))⁽¹⁾.

و أقول : إنه سبق أن ناقشنا فكر ابن رشد الفلسفي في مختلف جوانبه، و بينا بالأدلة الشرعية و العقلية و العلمية بطلانه في أصوله و أساسيات فروعها، الأمر الذي يعني أن الرشدية المزعومة المقترحة كبديل لحل مشاكل المسلمين، هي رشدية عقيمة ميتة، و اسم بلا مُسمى، و شكل بلا مضمون، و ليس عندها من شيء صحيح نافع تقدمه للمسلمين. و الصحيح القليل الذي قد نجد فيها لسنا في حاجة إليه من طريقها، لأنه موجود في ديننا، و عرفه علماءنا قبل ابن رشد و بعده من غير فلسفته .

و ابن رشد الفيلسوف ليس نموذجاً للعربي المسلم المتفتح الذي هو المدخل الضروري لنهوضنا الحضاري، و إنما هو نموذج للمسلم الأرسطي المتغرب المهزوم و المريض، و المولوع بالأرسطية، و هو سلف العلمانيين المعاصرين المتغربين من أبناء المسلمين. و هذا النموذج لم يكن الإسلام و لا المسلمون الصادقون في حاجة إليه أبداً، قديماً و لا حديثاً .

و فكره الفلسفي لا أصالة فيه و لا معاصرة، فبخصوص الأصالة فهو ليس أصيلاً إسلامياً لأنه فكر أرسطي مشائي غريب عن دين الإسلام و أهله، حرّف الإسلام و أرسطه خدمة للفلسفة الظلامية الأرسطية المشائية. و فكر هذا حاله لا يصح وصفه بأنه أصيل إسلامي و لا عربي، اللهم إلا إذا قصدنا بذلك أنه أصيل في الأرسطية المشائية فهذا صحيح. و أما بالنسبة للمعاصرة فهو فكر فلسفي تجاوزه الزمن، و قد قام الدليل الشرعي و العقلي و العلمي على بطلانه. فآية معاصرة بقيت له؟ .

(1) عاطف العراقي: المرجع السابق، ص: 44.

و أما علمانيته الفكرية التي يتشبث بها الرشديون و العلمانيون المعاصرون، و يدعون إليها و يُبالغون في مدح صاحبها، فهي علمانية تحريفية تلفيقية أثبتنا بطلانها شرعا و عقلا في الفصل السادس. و نحن لسنا في حاجة أبدا إلى تلك العلمانية الرشدية، و لا إلى غيرها من العلمانيات، لأن أمة الإسلام جربتها كلها في العصر الحديث، فما زادت بها ذلك إلا تخلفا و تقهقرا، و ضعفا و انحرافا عن الشرع و الطريق السوي. فليوقف هؤلاء العلمانيون تلك الدعاوى الباطلة، و ليعودوا إلى الطريق المستقيم القائم على الشرع الحكيم، و العقل الصريح، و العلم الصحيح .

و أما الخاصية الثامنة عشر- و هي الأخيرة من خصائص فكر ابن رشد- فتتعلق بمكانة ابن رشد العلمية بين أهل العلم، فقد ادعى الباحث محمد عابد الجابري أن أهل العلم أجمعوا على التنويه بعلم ابن رشد و نزاهته⁽¹⁾. فهل ما ذكره صحيح؟

إن قوله هذا غير ثابت و لا يصح، لأنه أولا لم يرو خبرا تاريخيا عن الإجماع المذكور، و لا ذكر أقوالا كثيرة لأهل العلم تتضمن ما ادعاه هو -أي الجابري-. و إنما أورد ما قاله ثلاثة مؤرخين في الثناء على ابن رشد و علمه، و هم: ابن الأبار، و ابن أبي أصيبعة، و عبد المالك المراكشي⁽²⁾، و أقوالهم ليست إجماعا و لا نصفه و لا ربه .

و ثانيا إننا لا ننكر بأن كثيرا من أهل العلم قد اثنوا على ابن رشد و علمه و شخصيته و نزاهته، لكن ذلك لم يكن ثناء مطلقا يشمل كل علمه و شخصيته، و إنما هو ثناء جزئي يخص بعض علمه و صفاته، أو هو ثناء عام غير مُخصص. و لا يمكن أن يُجمع أهل العلم على التنويه بعلم ابن رشد و نزاهته، لأن هذا الرجل

(1) الجابري: ابن رشد، ص: 37.

(2) نفسه، ص: 37، 38.

كان منحرفاً فلسفياً، وحرّف الشرع وخالفه صراحة في أساسيات معروفة من الدين بالضرورة، كمسألة خلق العالم والصفات الإلهية والمعاد الأخروي . وأمضى حياته العلمية في نشر الأرسطية بأباطيلها وصوابها، وضلالاتها وخرافاتهما، مع حرصه الشديد على الانتصار لها ونشرها بين المسلمين. فرجل هذه أعماله - في تحريف الدين وإفساد الفكر الإسلامي - لا يمكن أن يُجمع أهل العلم على التنويه بعلمه ونزاهته. و هل من كان يتعمد التحريف و يُخفي آراءه الحقيقية عن جمهور المسلمين يُقال فيه أنه كان نزيهاً؟! .

والدليل القاطع على أن ذلك الإجماع المزعوم لم يحدث، هو أن ثلاثة من أهل العلم المشهورين انتقدوا ابن رشد و ذمّوه، ولم يذكرهم الجابري. أولهم الصوفي ابن سبعين الأندلسي (ت 668 هجرية) إنه انتقد ابن رشد انتقاداً لاذعاً، و وصفه بأنه مُقلد لأرسطو قليل الباع و المعرفة، و بليد التصوّر⁽¹⁾ .

و الثاني هو الشيخ تقي الدين بن تيمية، إنه انتقد ابن رشد كثيراً، و توسع في الرد عليه في مجموع الفتاوى، و درء تعارض و العقل و النقل. و وصفه بأنه من نفاة الصفات كالجهمية و الباطنية، و له أقاويل مُخالفة للشرع و العقل معاً. و هو أسوأ حالاً من المعتزلة في موضوع الصفات الإلهية، و فيه تعصب و غلو في الفلاسفة عامة و أرسطو خاصة⁽²⁾ .

و آخرهم - أي الثالث - هو المحقق ابن قيم الجوزية إنه ذم الفلاسفة الأرسطيين عامة، و انتقدهم في أفكارهم الفلسفية المخالفة للشرع، و انتقد ابن رشد

(1) إبراهيم تركي: أزمة الرشدية العربية، ص: 40 .

(2) أنظر مثلاً: مجموع الفتاوى، ج 4 ص: 163، 164، ج 6 ص: 517، 518. و درء التعارض، ج 6 ص: 238، ج 9 ص: 434، 443، ج 10 ص: 143 .

في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّ لَّهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ -سورة النحل : 125 -، و وصفه بأنه أسير منطق اليونان⁽¹⁾.

و ختاماً لهذا المبحث يتبين منه أن الخصائص السلبية هي الغالبة على فكر ابن رشد الفلسفي، و النماذج الكثيرة و المتنوعة التي ذكرناها شاهدة على ذلك . و ليس فيه من الإيجابيات إلا القليل، و هي -على قلتها- جزئية محدودة لا تشمل كل فكره الفلسفي .

ثانياً : نظرة نقدية عامة في تراث ابن رشد العلمي :

قُدرت مؤلفات ابن رشد بـ: 118 كتاباً، معظمها في الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة، و قليل منها في الفقه و الأدب، و قد صنف كتبه الفلسفية في المدة ما بين: 552 - 592 هجرية⁽²⁾. و له كتب موجهة للعامة و هي على قسمين: قسم يتضمن كتباً خطابية موجهة للجمهور، و قسم يتضمن كتباً جدلية موجهة لأهل الجدل من المتكلمين و من على شاكلتهم. و كل من الكتب الخطابية و الجدلية لا تُذكر فيها تأويلات الفلاسفة و لا براهينهم⁽³⁾. و له كتب أخرى موجهة للخاصة من أهل العلم، و هم الفلاسفة أهل البرهان و اليقين على حد زعم ابن رشد، و فيها تُذكر تأويلاتهم و براهينهم المزعومة⁽⁴⁾.

(1) سبق توثيق ذلك.

(2) الجابري: ابن رشد، ص: 160 و ما بعدها. و محمد عمارة: المثالية و المادية، ص: 99 و ما بعدها. و بركات محمد مراد: تأملات في فلسفة ابن رشد، ص: 24-31 .

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص: 119. و قد سبقت الإشارة على هذا الموضوع في الفصل الأول و غيره.

(4) نفسه، ص: 119. و تهافت التهافت، ص: 60، 71.

و هذا التقسيم الثنائي لمصنفاته ليس من مُبتكراته، وإنما هو تقسيم عرفه المشاؤون قبله في تقسيمهم لمؤلفات أرسطو. و ذلك أن أرسطو كان يُدرّس تلامذته في الصباح و يُناقش معهم المشكلات الفلسفية، و في المساء يُلقى دروسه على جمهور الناس، فقسم أصحابه مؤلفاته على نوعين: أولهما يمثل الكتب المستورة، و هي الموجهة للطلبة المختصين. و ثانيهما يمثل الكتب المنشورة و هي الموجهة للجمهور⁽¹⁾.

و هذا التقسيم لو قام على أساس مراعاة مدارك الطلاب حسب قدراتهم ابتداء من البدايات إلى النهايات، فهو تقسيم صحيح و جيد يقوم على المرحلة و التدرج. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لمؤلفات ابن رشد العامة و الخاصة، فقد تبين أنه كثيرا ما كان يُظهر في كتبه العامة خلاف ما يُطننه باستخدام التعليق و التدليس و التحريف. و هو قد أعلن صراحة بأن في الشرع نصوصا ظاهرها مُخالف للحقيقة يجب تأويله و إخفائه عن الجمهور من العوام و المتكلمين، و هذا النوع من التأويل الباطني التحريفي أظهره صراحة في كتبه الخاصة. من ذلك أنه في مؤلفاته العامة أثبت الصفات و المعاد الأخرى، و في كتبه الخاصة نفى ذلك صراحة⁽²⁾.

و كتابه فصل المقال - من مؤلفاته العامة - هو رسالة صغيرة الحجم لكنه كتاب خطير جدا، أصل فيه ابن رشد منهجه الفلسفي في موقفه من الشرع و الفلسفة معا، فأعطى للفلسفة الأرسطية الشرعية باسم الإسلام، عندما قام بفعلين خطيرين أولهما أنه أصدر فتواه الأرسطية بوجوب الإطلاع كتب الفلسفة. و ثانيهما أنه أصل لنظريته في العلاقة بين الشريعة و الفلسفة. فالكتاب - في عمومه

(1) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص: 224.

(2) سبق توثيق ذلك و مناقشته.

و حقيقته - جناية على دين الإسلام و تحريف له، و ازدراء به و تسخير له خدمة للأرسطية .

و أما كتابه العامي: الكشف عن مناهج الأدلة، فيرى الجابري أن هذا الكتاب هدفة الدفاع عن العلم و إصلاح العقيدة و تصحيحها⁽¹⁾. و قوله هذا غير صحيح في معظمه، لأن كتاب الكشف هو تطبيق عملي لجانب مما نظّر له ابن رشد في كتابه فصل المقال، فانتقد فيه مخالفيه من المشبهة و الأشاعرة و المعتزلة بحق و بغير حق، و سكت عن إخوانه الفلاسفة من المشائين و الباطنيين. و مارس فيه التأويل التحريفي في تعامله مع بعض النصوص الشرعية المتعلقة بالصفات و خلق العالم⁽²⁾. فعّل كل ذلك ليس من أجل تقديم البديل الإسلامي الصحيح، وإنما من أجل طرح البديل الأرسطي و الانتصار له .

و أما كتابه بداية المجتهد و نهاية المقتصد، فهو كتاب في الفقه المقارن على المذاهب السنية، وصفه الباحث محمد عابد الجابري بأنه كتاب لا نظير له في الفقه المقارن⁽³⁾. و ذهب الباحث حماد العبيدي إلى القول بأن ابن رشد - في كتابه بداية المجتهد - لم يكن ينتصر لمذهب الإمام مالك، و إنما عامله كغيره من المذاهب، خلاف الموفق بن قدامة المقدسي - في كتابه المغني - فإنه انتصر لمذهب ((إمامه احمد بن حنبل و يُرجّحه على المذاهب الأخرى، لكنه كان موضوعياً))⁽⁴⁾.

و قال أيضا : إن كان الفقيه أبو علي المروزي (ت 462 هجرية) هو أول من تنبه إلى القواعد الفقهية، و كتاب بداية المجتهد لم يكن موجها إلى القواعد

(1) ابن رشد: الكشف، مغل المحقق، ص: 69. و الجابري: ابن رشد، ص: 103، 104.

(2) سبق عرض ذلك و توثيقه.

(3) ابن رشد: فصل المقال، مدخل المحقق، ص: 7.

(4) حماد العبيدي: ابن رشد و علوم الشريعة، ص: 60.

الفقهية أساسا، وإنما كان موجها إلى فقه الخلاف، فإن ابن رشد هو ((أول من كتب في هذه القواعد، ذلك لأننا لا نعرف تأليفا في هذا الفن لأبي علي المشار إليه. كما أن أول من خصّه بالتأليف هو العز بن عبد السلام المتوفى سنة 660 هجرية، وبذلك يكون ابن رشد هو أسبق من عرف تلك القواعد بعد الروزي⁽¹⁾.

و أقول: أولا ليس صحيحا ما قاله الجابري من أن بداية المجتهد لابن رشد ليس له نظير، لأن ابن حزم الظاهري (ت 456 هجرية) كتب في الفقه المقارن، ففي كتابه الإيصال (24 مجلدا) ذكر فيه أقوال الصحابة و التابعين و الأئمة من بعدهم، و أورد معها أدلتها و حججها، و في عرضه لها كان مجتهدا مُرجحا ناقدا حرا. و نفس الطريقة اتبعها في كتابه المحلى (11 مجلدا)، و لم يتوسع فيه كالأول، لكنه ذكر فيه فقه الصحابة و السلف و أئمة المذاهب، فهو فقه مُقارن أيضا⁽²⁾.

و من ذلك أيضا: كتاب المغني للموفق بن قدامة المقدسي (541-620 هجرية) الذي كان مُعاصرا لابن رشد (ت 595 هـ)، تناول فيه الموفق الفقه الإسلامي من كل أبوابه على مذاهب الأئمة الأربعة و السلف الصالح، و قد توسع فيه بذكر الأقوال و الأدلة حتى بلغ الكتاب 12 مجلدا. و قد نال إعجاب كبار الفقهاء، حتى قال فيه العز بن عبد السلام: ((ما طابت نفسي بالفتيا حتى صارت عندي نُسخة من المغني))، و قال أيضا: ((ما رأيتُ في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى و المجلى و كتاب المغني))⁽³⁾. فلم يذكر من بينها كتاب البداية و النهاية لابن رشد، و قوله هذا شهادة لها مكانتها من عالم كبير مُتخصص في

(1) نفس المرجع، ص: 93.

(2) عمر سليمان الأشقر: تاريخ الفقه الإسلامي، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، ص: 122 و ما بعدها.

(3) نفس المرجع، ص: 126.

الفقه الإسلامي، و نحن لا ننكر بأن للبداية المجتهد قيمة علمية كبيرة، لكننا أنكرنا على الجابري قوله الذي قاله في الكتاب .

و ثانيا إن ما ذهب إليه حمادي العبيدي فيه تغليط و إجحاف في حق الموفق بن قدامة، و ذلك أنه إذا صحَّ أن ابن رشد تعامل مع كل المذاهب الفقهية بطريقة واحدة من دون الانتصار لمذهب مالك و لا لغيره من المذاهب، فإن هذا لا يعني أنه غير مُتعصب، و إنما يُعبر عن حقيقة شخصية ابن رشد الفلسفية الأرسطية. الفقه عنده أقل مرتبة بكثير من فلسفته الأرسطية التي قدّمها حتى على الشريعة الإسلامية نفسها. فإذا لم تكن له -أي ابن رشد- نزعة فقهية مُتعصبة، فقد كانت له نزعة أرسطية متعصبة ملكت عليه قلبه و عقله، و لم تترك له مجالا لتصريف تعصبه في جهة أخرى، حتى أنه بلغ غاية التعصب و الغلو عندما اعتقد العصمة في أرسطو و فلسفته، و رفعه إلى درجة الملائكة. فهذا الرجل هو من كبار المتعصبين الغلاة في العالم، و لا يُحمد في عدم تعصبه لأي مذهب من المذاهب الفقهية، لأنها في نظره لا تستحق أن يُتعصب لها لأنها ظنيات و تخمينات و جدليات لا ترقى إلى درجة فلسفة الأرسطية التي يزعم أنها حقائق و يقين و براهين، لذا كان حياديا في موقفه من تلك المذاهب و لم يكن حياديا في موقفه من فلسفة الأرسطية الظلامية الشركية.

و أما ما قاله عن الموفق بن قدامة فإن هذا الرجل -أي الموفق- كان مُتبعاً للدليل في اجتهاده، و ينصر مذهبه الحنبلي فيما ثبت أن الحق معه و لا يتجاوزوه، و يُبالغ جهده في رد ما يُخالفه. لكن إذا ظهر له في مسألة ما أن مذهبه ضعيف، و الآراء المخالفة له راجحة عليه اتبعها و برر صحتها بالدليل، و لا يُدافع عن مذهبه. من ذلك أنه اختار في مسألة صلاة القصر -بعد ذكره للأدلة و مناقشتها- إباحة صلاة القصر لكل مسافر دون تحديد لمسافة. و هذا يشالف ظاهر مذهبه

الحنبلي، لأن الراجح عندهم تحديدها⁽¹⁾. وهذا الذي ذكرناه أغفله الباحث حماد العبيدي، وما كان له أن يغفله، لأنه ضروري لإنصاف الرجل.

و أما قوله الثاني فلا يصح، لأن المسلمين تنبها للقواعد الفقهية مبكرا منذ صدر الإسلام و ما بعده، عندما رأوا كثيرا من النصوص الشرعية جامعة تحمل المعاني الكثيرة في ألفاظ قليلة، حتى أن أبا داود السجستاني (ق: 3 المهجري) - صاحب السنن - ذكر أن الأحاديث التي يدور عليها الإسلام أربعة، منها قوله - عليه الصلاة و السلام -: ((إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه))⁽²⁾، و ((الحلال بيّن و الحرام بيّن، و بينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس...))⁽³⁾.

و أما الذين كتبوا في القواعد الفقهية قبل ابن رشد، فمنهم: أبو طاهر الدباس (ق: 4 المهجري) والفقيه الكرخي الحنفي (ق: 4 المهجري)، والفقيه أبو زيد الدبوسي الحنفي (ت 430 المهجري) ألف كتابا في القواعد الفقهية سماه: تأسيس النظر⁽⁴⁾.

(1) عبد الله بن منيع: كتاب المغني لابن قدامة، مجلة الدارة، الرياض، العدد الثاني، السنة الثالثة، 1397، ص: 357. و ابن قدامة المقدسي: المغني و بهامشه الشرح الكبير، ط1، دار الحديث القاهرة، 1996، ج 2 ص: 546.

(2) البخاري: الصحيح، ج 1 ص: 3، رقم الحديث: 2.

(3) نفس المصدر، ج 1 ص: 28، رقم الحديث: 52. و عمر سليمان الأشقر: المرجع السابق، ص: 131.

(4) عمر سليمان الأشقر: نفس المرجع، ص: 134.

و أما بالنسبة لمؤلفات ابن رشد المشروحة و الملخصة فهي كثيرة جدا، قدر المشروح منها بـ: 38 كتابا معظمها لأرسطو طاليس⁽¹⁾. و كانت الغاية منها خدمة الفلسفة عامة و الأرسطية خاصة، مع الحرص على استخدام الإسلام وسيلة لتحقيق تلك الغاية، حتى أنه كان يتصرف في بعض الأسماء اليونانية-التي يريد شرحها- إلى حد التحريف، فيعطي لبعضها تسمية إسلامية و يُقرب مضامينها تقريبا إسلاميا، فجعل من ((الأطلس الإله اليوناني ملكاً))، و أوّل ((اسم الجنس: الإله بمعنى الفلك))⁽²⁾.

و لا شك أن تلك المصنفات قد أخذت منه جهودا كبيرة و أوقاتا كثيرة و ثمينة، و كان ضررها أكبر من نفعها، و لم يكن الإسلام و المسلمون في حالة ضرورة إلى معظم تلك المصنفات. و قد فوّت على نفسه -بتلك الأعمال- مجالا واسعا في النقد و الإبداع، فلو أنه اتبع منهجا شرعيا صحيحا أقامه على النقل الصحيح و العقل الصريح و العلم الصحيح، و تجاوز الأرسطية و لم يكن أسيرا لها، لأبدع في الفكر الفلسفي، و جاء بالنافع المفيد لنفسه و دينه و أمته و الإنسانية جمعاء. لكنه لم يفعل ذلك و ذهبت معظم جهوده فيما لا ينفع، و فيما ضرره أكثر من نفعه و صدق عليه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ -سورة الكهف: 104-. و تلك المصنفات شاهدة على أن هوى ابن رشد- في مجال التأليف- كان مع الفلسفة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة، و لم يكن هواه مع شريعة الإسلام، و الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَتَّبِعْ هَوَاهُ وَ لَا يَهْدِي مِنَ اللَّهِ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ -سورة القصص: 50-.

(1) مراد وهبة: ابن رشد و التنوير، ص: 63.

(2) طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية، ندوة ابن رشد بجامعة محمد الخامس، ص: 197.

و يلاحظ على مؤلفات ابن رشد الكلامية و الفلسفية ملاحظات انتقادية كثيرة، منها إن ابن رشد لم يكن صريحا في كل ما كتبه في مؤلفاته العامة، كفصل المقال، و الكشف، و التهافت، فقد استخدم التخليط و التلبيس، و التأويل التحريفي، و عدم الإفصاح عن بعض مواقفه صراحة. و هذا أمر اعترف به ابن رشد نفسه، عندما ذكر أن تأويلات الفلاسفة و براهينهم يجب عدم الإفصاح عنها في الكتب العامة، و من أرادها فليطلبها في كتب الفلسفة الخاصة. كما أنه أظهر فيها-أي كتب الجمهور- مواقف خالفها صراحة في مصنفاته الفلسفية الخاصة، كموقفه من خلق العالم، و الصفات الإلهية، و المعاد الأخروي .

و الملاحظة الثانية مفادها أن كتبه العامة و الخاصة تشهد على أنه كان مزدوج الخطاب و الشخصية، و هذا واضح جدا في بعض مواقفه الفكرية المتناقضة، و أقواله التي اعترف فيها بأنه يُخفي تأويلاته عن الجمهور، و من أرادها فليطلبها في كتبه الفلسفية. فهذا الرجل له شخصيتان و خطابان، لكل شخصية خطابها الذي يُناسبها، و هذا أمر خطير و قادح في شخصية ابن رشد و نزاهته .

و الثالثة مفادها أن كلا من كتبه العامة و الخاصة ضرورية للغاية لمن أراد أن يعرف حقيقة هذا الرجل و فكره، فلا يصح أبدا الاعتماد على نوع و إهمال الآخر. لأن في كل صنف نجد حقائق لا نجدها في الصنف الثاني، و هما متكاملان كل منهما يكشف جانبا من شخصية ابن رشد و فكره .

و الملاحظة الرابعة مفادها أنني بحثت في قوائم مؤلفات ابن رشد⁽¹⁾ فلم أعرث له على أي كتاب خصصه لنقد الفلسفة الأرسطية المشائية في طبيعياتها و إلهياتها و منطقتها. و لا عثرت له أيضا على أي كتاب في طبيعيات الشرع و إلهياته و طرقه

(1) أنظر مثلا: محمد عمارة: المادية و المثالية، ص: 99 و ما بعدها. و بركات محمد مراد: تأملات في فلسفة ابن رشد، ص: 24-31. و عبد الله الدفاع: العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية، ص: 96-97.

الاستدلالية. و هذه الملاحظة هامة جدا تُبين أن الرجل ما كان يحمل بديلا شرعيا في الفلسفة، و لا كان قادرا على نقد تلك الفلسفة الظلامية الشركية المخالفة للشرع و العقل و العلم .

و آخرها-أي الملاحظة الخامسة- إنه يبدو لي أن أهم الأهداف التي كان ابن رشد يرجوها من كثرة مؤلفاته هي أربعة أهداف، أولها خدمة الفلسفة الأرسطية المشائية خدمة شاملة بإحيائها و الدفاع عنها، و بالانتصار لها و الدعوة إليها. و ثانيها هو تقرير العلاقة بين الشريعة و الفلسفة بطريقة تضمن للفلسفة مكانتها و اعتراف الدين و المجتمع بها من جهة، و توظيف الشرع لخدمتها بالتأويل التحريفي الباطني من جهة أخرى .

و الهدف الثالث هو تلبية رغبة السلطان الموحيدي أبي يوسف يعقوب الذي أمره يرفع القلق عن كتب أرسطو طاليس⁽¹⁾ من جهة، و خدمة الدولة الموحدية التي عاش في كنفها و حمايتها من جهة أخرى، كتأليفه لكتاب سماه : شرح عقيدة الإمام المهدي⁽²⁾، و هو ابن تومرت مؤسس تلك الدولة .

و الهدف الأخير- أي الرابع- هو التأليف في الفقه الإسلامي، بحكم أنه يحتاج إليه هو و أعوانه في ممارسته للقضاء من جهة، و تكون له مُشاركة في العلوم الإسلامية من جهة أخرى. هذا ما بدا لي من أهداف ابن رشد في تأليفه لمصنفاته، و الله أعلم بحقيقة نواياه .

و ختاماً لهذا الفصل- السابع و هو الأخير- يُستنتج منه أن وصف فكر ابن رشد بصفات إيجابية بأنه عقلاني، و تنوري، و نقدي، و اجتهادي، و أنه أحدث

(1) الجابري: ابن رشد، ص: 89 و ما بعدها.

(2) هذا الكتاب يُوجد منه مخطوط في مكتبة الأسكوريال بأسبانيا. محي الدين عطية: بيبلوغرافيا، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 17.

ثورة في الفكر الفلسفي، هي أوصاف لا تصح على إطلاقها، و مُبالغ فيها جدا، و لا تصدق على فكره كصفات أساسية ثابتة و شاملة، و إنما يصدق بعضها كصفات استثنائية محدودة جزئية، و خلافها هو الأصل الذي يُميز فكره.

و هو أيضا فكر سلبي مُتعصب مغال مهزوم، و فيه خطر على الشرع و العقل، و العلم و الفلسفة، و على ابن رشد نفسه الذي هو أول ضحية له. لذا يجب التحذير من فكر هذا الرجل و كشف حقيقته للناس .

و تبين أيضا أن تراثه العلمي هو في معظمه تراث فلسفي أرسطي موجه مذهبيا لخدمة الفلسفة الأرسطية المشائية التي ملكت على ابن رشد عقله و قلبه. و هو من جهة أخرى فكر مزدوج الخطاب لاحتواء الإسلام بالتأويل التحريفي في مواضيع يقتضي الحال تأويلها، أو لإبعاده و إغفاله و السكوت عنه في مواضيع أخرى خدمة لمشروعه الفلسفي الأرسطي .

الخاتمة

بيّنت دراستنا النقدية لفكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد حقائق كثيرة و متنوعة من جهة، و توصلت إلى نتائج هامة تضمّنتها ثانيا كتابنا هذا من جهة أخرى. منها إن ابن رشد - في تأويله للشريعة - لم يأخذ بالمعنى الصحيح للتأويل الموافق للشرع و اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، و لم يكن له دليل صحيح في استخدامه للتأويل التحريفي بدعوى تعارض النصوص، و أن ظاهرها كفر يجب تأويله. فطعن بذلك في الشرع بدعوى التعارض، و حرّفه بتأويله الباطني التحريفي له، الأمر الذي أوقعه في تناقضات كثيرة تتعلق بالصفات، و خلق العالم، و المعاد الآخروي .

و منها أيضا أنه أظهر القول بالحقيقتين لغاية في نفسه يُريد الوصول إليها، و قد أفصح عنها في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة، و إلا فهو لا يقول إلا بالحقيقة الواحدة في اعتقاده الداخلي، و المتمثلة في الفلسفة الأرسطية، فهي عنده القول الفصل، و الحقيقة التي ليس بعدها حقيقة، و كل ما خالفها فهو باطل يجب رفضه، و أما إذا وُجد في الشرع ما يُخالفها فيؤوّل ليتفق معها أو يُغفل و يُهمل.

و تبين أيضا أن ابن رشد أخطأ في معظم ما قاله في الصفات الإلهية، مُخالفا بذلك الشرع و العقل معا، بسبب خلفيته التأويلية التحريفية الأرسطية المشائية المزدوجة الخطاب، التي أوصلته إلى القول بتعدد الآلهة و اعتقاد الشرك، و ذلك عندما زعم أن العقول المفارقة هي كائنات عاقلة أزلية أبدية خالدة ذات طبيعة إلهية، و لها تصرف في تسيير العالم !! .

و منها أنه خالف الشرع الإسلامي مُخالفة صريحة عندما قال بأزلية العالم و أبديته، و زعم أن الشرائع كلها صحيحة، و أنكر المعاد الآخروي في بعض كتبه الفلسفية، و نفى كثيرا من الصفات الإلهية كصفتي العلم و الإرادة.

و من تلك النتائج أيضا أن ابن رشد لم يُعط للسنة النبوية مكانها الصحيح اللائق بها كمصدر أساسي للإسلام بعد القرآن الكريم. فلم يتوسع في الاعتماد عليها، و أهملها في مواضع يفرض عليه المقام ذكر الأحاديث المتعلقة بها. علما بأن الأحاديث التي ذكرها كثير منها أوله تأويلا أرسطيا تحريفا خدمة لمذهبه الفلسفية. و منها كذلك أنه تبين أن ابن رشد كان شديد التعصب و الغلو في أرسطو و فلسفته، حتى أخرج ذلك عن حدود الشرع و العقل عندما اعتقد العصمة في أرسطو و فكره، و اعتقد فيه الكمال، و رفعه إلى مرتبة الملائكة. فبينت دراستنا بطلان ذلك كله، و أثبتت أن الفلسفة الأرسطية هي فلسفة ظلامية شركية مليئة بالأخطاء و الخرافات و الأباطيل، و ليس فيها من الصواب إلى القليل.

و تبين أيضا أن ابن رشد - في تقريره للعلاقة بين الشريعة و الفلسفة - نظّر و قنن للعلمانية الفكرية التي تعني فصل الإسلام عن الفكر الفلسفي من أن يتدخل في توجيهه و انتقاده و تقويمه. ففصل تلك الفلسفة عن الشرع و قدّمها عليه، و جعله خادما لها. و هذا هو سبب اهتمام العلمانيين المعاصرين ابن رشد و فكره، فقدّموه للعالم على أنه فيلسوف كبير، و فقيه بارع، و عقلائي تنويري ثائر، و بالغوا في نفخه و تعظيمه ليس من أجل الإسلام و المسلمين، و إنما من أجل توظيف فكره العلماني للانقلابات من الشرع، و الطعن فيه، و تشويش فهم المسلمين لدينهم باسم ابن رشد و الرشدية.

و أخيرا إنه تبين أن فكر ابن رشد الفلسفي هو فكر مُتعصب مهزوم ليس فيه من الخصائص الإيجابية إلا القليل الجزئي الاستثنائي، و قد غلبت عليه الخصائص السلبية التي هي صفات أساسية في فكره، كالتعصب و الغلو، و التحريف و التغليب، و السلبية و العجز، و الازدواجية في الخطاب و ضعف النقد. لكن الغريب في الأمر أن كثيرا من الباحثين المعاصرين أغمضوا أعينهم عن الجانب السلبي من فكر ابن رشد، و بالغوا في تضخيم إيجابياته القليلة و الجزئية،

حتى تجاوزوا الحدود في ذلك و دّلّوه تدليلا، و نفخوه نفخا حتى أصبح هو الفيلسوف المدلل عندهم. مع أن الحقيقة خلاف ذلك تماما، لأن هذا الرجل-أي ابن رشد- كان كثير الأخطاء و الانحرافات، و ارتكب جنایات في حق دينه و أمته و الإنسانية عامة، الأمر الذي يحتم علينا كشف حقيقة هذا الرجل للناس، و تحذيرهم من فكره الفلسفي الظلامي المسموم .

تم و لله الحمد أولا و أخيرا

د. خالد كبير علال

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم .
- 2- ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، حققه محمود الأرنؤوط، دمشق، دار ابن كثير، 1991 .
- 3- ابن منظور : لسان العرب، ط1، دار صادر بيروت .
- 4- ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت 1401 .
- 5- ابن تيمية : دقائق التفسير، حققه محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1404.
- 6- ابن تيمية : درء التعارض بين العقل و النقل، تحقيق : محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية - الرياض، 1391 .
- 7- ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية، ط1، تحقيق : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة - مكة المكرمة، 1392 .
- 8- ابن تيمية الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ط1، دار العاصمة، الرياض، 1414.
- 9- ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 10- ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسله، ط2، تحقيق : د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض، 1418 - 1998 .
- 11- ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان، دار المعرفة، بيروت، 1975 .
- 12- ابن قيم الجوزية : التبيان في أقسام القرآن، دار الفكر، بيروت .

- 13- ابن سلام: غريب الحديث، ط1، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خانج، دار الكتاب العربي - بيروت، 13962 .
- 14- ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، حققه محمد عابد الجابري، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت
- 15- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2001 .
- 16- ابن رشد، تهافت التهافت، حققه صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، 2006.
- 17- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه عثمان أمين، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1958 .
- 18- ابن رشد: تلخيص السماء والعالم، حققه جمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب بفاس.
- 19- ابن رشد: تلخيص الحس والمحسوس، حققه جاتيه، فيسبادن، 1961.
- 20- ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل، حققه تشالز بتروث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة
- 21- ابن رشد: الآثار العلوية، حققه سهير فضل الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994 .
- 22- ابن رشد: تلخيص الآثار العلوية، حققه جمال الدين العلوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت .
- 23- ابن رشد: جوامع الكون والفساد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر .

- 24- ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية، حققه سعيد زايد، و جورج قنواتي،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987 .
- 25- ابن رشد : تلخيص السياسة لأفلاطون، ترجمة حسن مجيد العبيدي
و فاطمة كاظم الذهبي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998 .
- 26- ابن قدامة المقدسي : المغني و بهامشه الشرح الكبير، ط1، دار الحديث
القاهرة .
- 27- ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، حققه بدر بن عبد الله البدر، ط 2، ضمن
مجموع سلسلة عقائد السلف (1-3)، الكويت، دار ابن الأثير، 1995 .
- 28- ابن حزم : الفصل في الملل و الأهواء و النحل، مكتبة الخانجي القاهرة.
- 29- ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث و الأثر، المكتبة العلمية،
بيروت، 1979 .
- 30- ابن الجوزي: العلل المتناهية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 31- ابن منظور الإفريقي: لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت .
- 32- أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، ط4، الجزائر، دار الهدى، 1990
- 33- أبو داود السجستاني: السنن، دار الفكر، بيروت .
- 34- أرسطو : كتاب الطبيعة، حققه عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة و
النشر، 1965 .
- 35- أرسطو : كتاب طبائع الحيوان البري و البحري، المقالة الرابعة عشر،
حققته عزة محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985 .
- 36- البخاري : الصحيح، حققه مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير،
بيروت، 1987 .

- 37-الجواني شهاب الدين: البيان في تفسير غريب القرآن، ط1، دار الصحابة، القاهرة .
- 38-الذهبي: ميزان الاعتدال، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995
- 39-الذهبي: تذكرة الحفاظ، ط1، دار الصمعي، الرياض، 1415 .
- 40-الذهبي: سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- 41-السيوطي: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، ط1، دار العربية، بيروت.
- 42-الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.
- 43-الشهرستاني: الملل و النحل، دار المعرفة، بيروت، 1404 .
- 44-محمد بهاء الزركشي : التذكرة في الأحاديث المشتهرة، ط1، دار الكتب
- 45-مسلم: الصحيح، حققه فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 46-الطبري: تفسير الطبري، بيروت، دار الفكر، 1405 .
- 47-القرطبي: تفسير القرطبي، حققه احمد البردوني، ط2، القاهرة، دار الشعب، 1372 .

المراجع :

- 48- إبراهيم تركي: أزمة الرشدية العربية، دار الوفاء لدنيا الطباعة، القاهرة، 2004 .
- 49- أحمد ورياشي : نصوص فلسفية، المعهد التربوي الوطني، الجزائر .
- 50- أحمد بن إبراهيم بن عيسى : شرح قصيدة ابن القيم، بيروت، المكتب الإسلامي - 1406هـ.
- 51- أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة عند ابن رشد و ابن عربي، دار قباء، القاهرة.
- 51- آرثر بيزر: الأرض، ترجمة جمال الدين الأفندي، سلسلة مكتبة لايف، 1970 .
- 52- إرنست رينان : ابن رشد و الرشدية، ترجمه عادل زعيتري، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- 53- الألباني ناصر الدين : السلسلة الضعيفة، مكتبة المعارف الرياض .
- 54- الألباني ناصر الدين : الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت
- 55- الألباني ناصر الدين : السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض .
- 56- الألباني: صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت .
- 57- إمام عبد الفتاح إمام : أرسطو و المرأة، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.
- 58- إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ط، مصر، نهضة مصر، 2005 .
- 59- أميرة مطر: الفلسفة اليونانية: تاريخها و مشكلاتها، القاهرة، دار قباء، 1998.
- 60- آن تري هوايت: النجوم، ترجمة إسماعيل حقي، ط7، دار المعارف، مصر، 1992 .

- 61- أوديرا أوروكا : العقل و الفعل في إفريقيا، مجلة ابن رشد اليوم ، القاهرة، العدد الأول، 1997 .
- 62- بركات محمد مراد : تأملات في فلسفة ابن رشد، ط 1، المصدر لخدمات الطباعة، القاهرة، 1988 .
- 63- توفيق الطويل : الفلسفة في مسارها التاريخي، دار المعارف، القاهرة، د ت.
- 64- جمال الدين أفندي : طبيعيات البحر و ظواهره، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960 .
- 65- جمال الدين بوقلي، و آخرون: نصوص فلسفية، الجزائر، المعهد الوطني التربوي، 2005.
- 66- جورج طرابيشي : وحدة العقل العربي، دار الساقى، بيروت .
- 67- حسن سيد أبو العينين : أصول الجغرافيا المناخية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.
- 68- حسن سيد أبو العينين : جغرافية البحار و المحيطات، ط6، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية .
- 69- حسام احمد فؤاد: أمراض الحرارة وعلاجها، موقع: طبيبك، على الشبكة المعلوماتية .
- 70- حسن طالب: أصل الفلسفة، ط 1، عين للدراسات و البحوث، مصر، 2003
- 71- حسين حرب: الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت.

- 72- حمادي العبيدي : ابن رشد و علوم الشريعة، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991
- 73- دافيد برجاميبي : الكون، دار الترجمة، بيروت .
- 74- دافيد سانت لانا : المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، حققه محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، 1981 .
- 75- روبرت أغروس و جورج ستانسيو : العلم في منظوره الجديد، المجلس الوطني للثقافة، الكويت .
- 76- زينب محمد الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، دار الثقافة .
- 77- زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية، دار الثقافة، القاهرة، 1993 .
- 78- شوقي أبو خليل : الإنسان بين العلم و الدين، دار الفكر، دمشق .
- 79- عبد الرحمن بيسار : الفلسفة اليونانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- 80- عبد الرحمن بيسار : تأملات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة، المكتبة العصرية.
- 81- عبد الحليم خضر : المنهج الإيماني في الدراسات الكونية، ط 1، الدار السعودية، الرياض، 1984 .
- 82- عبد الحميد سماحة : في أعماق الفضاء، ط 2، دار الشروق، القاهرة، 1980.
- 83- عبد الله الدفاع: العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية، دار الرسالة، بيروت .
- 84- علي أبو ريان : دراسات في الفلسفة القديمة و العصور و الوسطى، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999 .

- 85 علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990 .
- 86- عمر سليمان الأشفق: تاريخ الفقه الإسلامي، قصر الكتاب، البلدية، الجزائر
- 87- عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم و الفلسفة، المكتبة العصرية، بيروت.
- 88- فؤاد كامل و آخرون : الموسوعة الفلسفية، دار العلم، بيروت، د ت .
- 89- طه عبد الرحمن : لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات . ضمن كتاب أعمال ندوة ابن رشد بجامعة محمد الخامس، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1981
- 90- فرج أنطون: ابن رشد و فلسفته، ط2، المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، 2001 .
- 91- ماهر جابر محمد : تطور الهندسة و التكنولوجيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006 .
- 92- محمد عمارة : المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1983 .
- 93- محمد عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية، القاهرة، دار الرشاد، 1999 .
- 94- محمد صالح العثيمين : القواعد المثلى في أسماء الله الحسنى، الجزائر، الدار السلفية .
- 95- محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة و فكر، ط2، مركز دراسان الوحدة العربية، 2001

- 96- محمد رشاد الطوبوي: ((فمنهم من يمشي على بطنه))، دار المعارف، مصر، دت .
- 97- محمد عبد الله الدفاع : العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 98- محمد يوسف موسى : بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، ط2، دار العصر الحديث، بيروت، 1988 .
- 99- محمد قطب : مذاهب فكرية معاصرة، ط3، دار الشروق، القاهرة .
- 100- محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998 .
- 101- محمود فهمي زيدان : من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982 .
- 102- محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة، دت.
- 103- مراد وهبة، و منى أبو ستة : ابن رشد و التنوير، ط1، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1998 .
- 104- مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء، مصر، 1998 .
- 105- مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، ط3، القاهرة، دار المعارف، 1995 .
- 106- منصور حسب النبي : الزمان بين العلم و القرآن، دار المعارف، القاهرة، 2001 .

107- الموسوعة العربية العلمية، مادة : أسد، موقع : موسوعة نت، على الشبكة المعلوماتية .

108- نور الدين حاطوم و آخرون : موجز تاريخ الحضارة ، مطبعة الكمال، دمشق، 1965 .

109- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت .

مصنفات للمؤلف

- 1- صفحات من تاريخ أهل السنة و الجماعة في بغداد .
- 2- الداروينية في ميزان الإسلام والعلم .
- 3- قضية التحكيم في موقعة صفين - دراسة وفق منهج علم الجرح و التعديل
- 4- الثورة على سيدنا عثمان بن عفان - دراسة وفق منهج علم الجرح و التعديل -
- 5- مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي و تدوينه .
- 6- الصحابة المعتزلون للفتنة الكبرى - دراسة وفق منهج أهل الجرح و التعديل
- 7- الأزمة العقيدية بين الأشاعرة و أهل الحديث .
- 8- أخطاء المؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون في كتابه المقدمة
- 9- الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري و محمد أركون
- 10- أباطيل و خرافات حول القرآن الكريم و النبي محمد-عليه الصلاة و السلام - -دراسة نقدية لدحض أباطيل الجابري، و خرافات هشام جعيط-
- 11- نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد -على ضوء الشرع و العقل و العلم -
- 12- التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي- خلال العصر الإسلامي-
- 13- بحوث حول الخلافة و الفتنة الكبرى-وفق منهج علم الجرح و التعديل-
- 14- مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية .
- 15- وقفات مع أدعياء العقلانية - قراءة نقدية لفكر حسن حنفي، و نصر حامد أبي زيد، و هشام جعيط، و أمثالهم - .