

حقائق الاعتقاد

ومقاصد الشرع في الخطاب الرشدي

إسماعيل الحسني*

مقدمة:

ماذا يقدم فكر القدماء من عدة لا زال المحدثون والمعاصرون في أشد الاحتياج إليها؟ تعظم فائدة هذا السؤال إذا علم المرء أنه متصل بشخصية متعددة الأبعاد يتساكن إلى جوار الفقه والقضاء فيها الفلسفة والطب. وكلها مجالات معرفية لا بد أن تؤثر في المقبل على دراستها ولا بد أن يتشرب الدارس لها بخصائص، لعل أهمها وأبرزها في نظرنا: موضوعية القاضي ونزاهته، واستقامة الفقيه وأخلاقيته، وحكمة الطبيب وتفاؤله. والحق أن ابن رشد (ت 595هـ) من الشخصيات التي اجتمعت فيها هذه الخصائص،¹ فتنوعت مساعيها الفكرية، ولم تنطفئ مشاعل روحها النقدية ممارسة فقيه قرطبة وفيلسوفها للاحتهاد وتشريحه لأسباب الاختلاف الواقع فيه² ودعوته إليه. كلها أمور ما كانت لتنفذ إلى بنية فكر فريق من "الفقهاء" وهم يجترون قيود التزمت مستترين خلف شعارات

* دكتوراه أصول الفقه، أستاذ في جامعة القاضي عياض بمراكش/المملكة المغربية.

¹ جاء في ترجمة ابن رشد أنه "درس الفقه والأصول وعلم الكلام، ومال إلى علوم الأوائل، وكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره وكان يفرع إلى فنيائه في الفقه"، بن محمد، مخلوف محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، د.ت.، ص146. وقد ولاه الأمير الموحد ي عقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي عام 563 منصب قاضي الجماعة في قرطبة.

² ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت: مكتبة الحياة، ط1، ج3، ص 121-125 وقد ورد فيه وصف بداية المجتهد بأنه: "أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل فوجه وأمنع به ولا يعلم في فنه أمتع منه ولا أحسن مساقاً".

يحفظون من خلالها مصالحهم الشخصية،³ حتى أقموه بالشرك. نعم كل ذلك عاشه فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء وعالج امتداداته في الفكر الفقهي والفلسفة والطب. وقد اخترنا في هذه المناسبة النظر في جانبين أساسيين من فكره الفقهي يختص الأول بالعقائد ويتصل الثاني بالمقاصد التي يستهدفها الدين الإسلامي. ونعتقد أنها من الجوانب التي لم تنل حظها من الدراسة عند بن رشد مقارنة مع الجوانب الفلسفية والطبية.⁴

أولاً: حقائق الاعتقاد

الربوبية والألوهية، صفات الله تعالى وتنزيهه، خلقه للعالم، بعثه للرسل، الإيمان بالقضاء والقدر، العدل الإلهي، كلها اعتقادات دينية إسلامية أوضح ابن رشد حقائقها بالانطلاق من فكر ينتهج الاستقراء كتقنية إجرائية في إثبات مقاصد الشارع من هذه العقيدة أو تلك، ويقوم ثانياً على الشمولية شرطاً ضرورياً في إدراك الاتساق الذي يؤسس العلاقات البيانية بين نصوص الدين الإسلامي المختلفة.

1. الربوبية والألوهية:

الربوبية والألوهية حقيقتان أساسيتان من حقائق الاعتقاد الديني في الإسلام، يبين ابن رشد أولاً الأساس المنهجي لإثباتهما عند المتكلمين، ويقترح ثانياً فكرته عن الطريق التي قصد الشرع اتباعها في الاستدلال عليهما. وقد انخرقت الفرق الكلامية وغيرها من

³ العبيدي، حمادي. ابن رشد وعلوم الشريعة، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، ص107. أورد في هؤلاء الفقهاء قول الشاعر:

أهل الرياء لبستم ناموسكم	كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتم الدنيا بمذهب مالك	وقسمتم الأرزاق باین القاسم
وركبتم شهب البغال بأشهب	وبأصبع صبغت لكم في العالم

⁴ نستنتج من ذلك إشارات: الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1986م، ص544. وينظر أيضاً عبد المجيد تركي، "مكانة ابن رشد من تاريخ المالكية بالأندلس"، ندوة ابن رشد، كلية الآداب، الرباط، المغرب، 1978م، ص157.

حشوية وصوفية⁵ -بحسب فقيه قرطبة وفيلسوفها- عن الطريق التي قصد الشرع حمل الجمهور من الناس على سلوكها حتى تفضي بهم إلى إثبات "الصانع" والخالق.

فالحشوية -باعتقادها على ظواهر الشرع- والصوفية -باقتصارها على التهذيب الخلقي- فرقتان منحرفتان عن "مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به".⁶ نستنبط ذلك الطريق من غير ما آية من آيات القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 21) ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: 10) ومن ذلك أيضاً قوله: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: 25) وكلها آيات تنبه القارئ والمفكر إلى حتمية النظر العقلي والاعتبار الفكري بما في الكون والأنفس من آيات شاهدة على خالق العالم و"صانعه". فلو لم يقصد الشرع وجوب إعمال نتائج هذا الاعتبار واستثمار ثمرات ذلك النظر لكان وجود هذه الآيات القرآنية عبثاً يتناقض مع مفهوم الإفادة⁷ الذي يحمل عليه كل ما ورد في الشرع الإسلامي.

أما المتكلمون فلا يتم عندهم الإقرار بوجود الله خالقاً للكون وصانعاً محدثاً له من عدم إلا بوجود دليل "قاطع". وأساس ذلك قائم على "بيان أن العالم حادث، وانبني عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه".⁸ والحق أن هذا البيان هو الذي حول استدلالهم

⁵ يطلق اصطلاح الحشوية على الجماعات التي تنسك بظواهر النصوص الشرعية التي تفيد التجسيم والتنبيه، أما الصوفية التي يقصدها ابن رشد هنا كل جماعة تزعم أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 10 و 117.

⁶ المرجع السابق، ص 102.

⁷ تراجع في مفهوم الإفادة أطروحتنا لنيل دكتوراه الدولة عقلانية الاختلاف مفاهيمها في التفكير الأصولي وتطبيقاتها في الفقه المغربي الحديث، مرفوعة بكلية الآداب، الرباط، وأيضاً كتابنا علم المقاصد الأعلام انجالات المفاهيم (قيد النشر)

⁸ ابن رشد، أبو الوليد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، إشراف عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 103.

على إثبات الخالق من البرهنة على وجوده إلى البرهنة على خلق العالم. وهكذا سار الاستدلال الكلامي وأدى به الأمر إلى الخوض في خلق العالم واستحالة صنعه لا عن صانع، كما يقول المتكلمون، وابنني على هذا الخوض، كما يقرر الجويني، حديثهم المسهب عن "الشيء ومعناه والجوهر وحقيقته والعرض وماهيته".⁹

إن طرق المتكلمين في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وفي بيان حدوث العالم غير يقينية من الناحية العقلية وغير شرعية أيضاً من الناحية الدينية. فطرقهم في موضوع حدوث الجزء الذي لا يتجزأ متشعبة وعويصة لا يقدر على التخلص منها العلماء فضلاً عن الجمهور. من ذلك أننا -إذا فرضنا أن العالم محدث مما يلزم أن يكون له- ولا بد، فاعل محدث فإن هذا الغرض لا يبغي عن شك مضمونه: أن هذا المحدث لا نستطيع أن نجعله أزلياً ولا محدثاً، لا نقدر أن نجعل ذلك المحدث محدثاً، لأنه يفتقر إلى محدث ويمر إلى الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل ولا نقدر أيضاً أن نجعله أزلياً، لأنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً فتكون المفعولات أزلية.¹⁰

أما في موضوع حدوث العالم فميز ابن رشد بين طريقتين: طريقة مشهورة بين المتكلمين مبنية على مقدمات فاسدة في نظره،¹¹ وطريقة الجويني (أبو المعالي) المبنية على مقدمتين: إحداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على غير ما هو عليه، فعلى سبيل المثال يجوز أن يكون العالم أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه... والثانية أن الجائز محدث، وهي مقدمة مختلف في شأنها بين الفلاسفة، وإن رام الجويني بيانها بمقدمات لا تتسق مع مقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

⁹ الجويني، أبو المعالي. الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وآخرين، الإسكندرية: دار المعارف، 1969، ص123. تراجع عرضاً تحليلياً لهذه المصطلحات:

- العلوي، سعيد بنسعيد. الخطاب الأشعري، بيروت: دار المنتخب العربي، 1992، ط1، ص 92 وما بعدها.

¹⁰ الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 103.

¹¹ كالفول: إن الأعراض حادثة وما لا ينفك عن الحوادث حادث وأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، تراجع المرجع السابق، ص105.

(النحل: 40)،¹² وإذا كان هذا هو حال المقدمة الثانية فإن المقدمة الأولى متناقضة مع مبدأ النظام وغير مساوقة للنظر المقاصدي.

تنضبط الهيئة التي خلق عليها العالم بما فيه ومن فيه بنظام دقيق يسري على جميع أجزائه ومكوناته، وإذا خلق -على سبيل المثال- عضو في غير مكانه، اختل نظام الحياة الإنسانية؛ ويقال مثل ذلك في حركة الفلك من شمس وقمر وكواكب. دون هذا الاعتبار يتناقض المرء مع مقصد الشرع من الخلق، فمن مقتضياته الانتباه إلى الحكمة.¹³ لذا فإننا إذا جاربنا الجويني فلا يسعنا إلا أن نتساءل مع ابن رشد في قوله: "أي حكمة تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو غير عضو؟ حتى يكون الإبصار -مثلاً- يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف! وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى (الله) به نفسه حكيمًا، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك."¹⁴

اليقين العقلي والشرعية الدينية في الاستدلال على الربوبية أمران لا يتحققان بطرق المتكلمين، إذ هي طرق غير مقصودة ولا تشمل الجمهور من الناس. الطرق المقصودة في الشريعة والشاملة للناس جميعاً تقوم على الاستقراء، فـ "إذا استقرئت في الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع!"¹⁵ فمن الآيات التي تنبه إلى دليل العناية قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ

¹² المرجع السابق، ص 116.

¹³ يقول ابن رشد: "معنى الحكمة (...) أعني السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة منه"، المرجع السابق، ص 119 والجدير بالملاحظة أن هذا التعريف ليس الوحيد الذي يقدمه ابن رشد لأنه يوجد بجانبه تعريف آخر نجده في كتابه **فنايت التهافت**: أعني بالحكمة النظر في الأشياء وبحسب ما يقتضيه البرهان" القسم الثاني، ص 625. انظر:

- عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994، ص 152.

¹⁴ **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 114.

¹⁵ المرجع السابق، ص 118.

مَهَادًا... وَجَنَّتِ الْفَافَا» (النبا: 6-16)، ومن الآيات التي تتضمن دليل الاختراع قوله تعالى: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ» (الطارق: 5-6)، ومن الآيات التي تجمع بين دليلي العناية والاختراع وهي أكثر آيات القرآن الكريم، قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (البقرة: 21-22).¹⁶

يقصد الشارع الاستقراء¹⁷ ويحمل الناس على انتهاجه، وإن تفاوتوا في درجة اعتماده واتباع نتائجه. نعم إن هذا الطرح المقاصدي للاستقراء وارد في سياق اعتقادي¹⁸ يروم الاستدلال على وجود الباري سبحانه لكن لا يسع المرء الغفلة عن العقلانية المنفعية التي يرسخها فعله الفكري لدى كل مفكر في القرآن الكريم. يبدو ذلك من زاويتين: زاوية الفحص عن منافع جميع موجودات العالم الذي يحياه الإنسان، والتي نبه عليها القرآن الكريم في كثير من آياته. الليل والنهار، الشمس والقمر، الحيوانات والنباتات، وغيرها من الموجودات القصد من خلقها وإيجادها هو منفعة الإنسان. لذا وجب، كما يقول ابن رشد "على من أراد أن يعرف الله تعالى، المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات".¹⁹ والزاوية الثانية القبض على ما يفسر الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ليس المطلوب فحسب من هذه الزاوية الاستقراء المحيط بكل منافع الموجودات، بل المطلوب أيضاً، وبالدرجة الأولى، الظفر بالقوانين التي تفسر العلاقات المختلفة بين موجودات العالم المختلفة أو لنقل ونحن نستعير من لغة ابن رشد:

¹⁶ ليست العبرة - كل العبرة - في شرعية مصطلحات العناية والاختراع التمسك الحرفي بمصطلحات القرآن الكريم في "الخلق" و"التسخير" كما يفهم من كلام الباحث المقتدر طه عبد الرحمان. إن العبرة عندنا في بناء المفاهيم هي المسميات لا مجرد الأسماء. والأساسي فيها هو دقة المعاني والمقاصد لا مجرد الأشكال والرسوم.

¹⁷ دليل ذلك عند ابن رشد الفطرة الأولى إذ يقول: "إلى هذه الفطرة الأولى المغرورة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: 172)، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص121.

¹⁸ الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م.

¹⁹ الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص119.

أن سبيل معرفة الله هو معرفة "جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات".²⁰

ليس المهم في استدلال ابن رشد على إثبات وجود الله، انفصال دليلى العناية والاختراع عن أدلة المتكلمين في الحدوث والجواز أو عدم انفصالهما،²¹ إن المهم في تقديرنا هو تقديم ابن رشد لاجتهاد عقائدي في إثبات الربوبية بقدر ما يناسب روح الشريعة ومقصدها ومراتب الناس في تعقل نصوصها المتعلقة بإثبات الخالق يقدم أيضاً صاحبه أنموذجاً متميزاً في مواكبة الفقيه والمفكر في الإسلام لما يمكن أن يعد هو الفكر العلمي في لحظة تاريخية تعيشها التجربة الإنسانية. تجسد ذلك بالنسبة للأنموذج الرشدي في الفكر الأرسطي. دليل العناية ودليل الاختراع المستنبطان من استقراء آيات القرآن الكريم منسجمان أيضاً مع نظام الكون في التصور العلمي الأرسطي بالنسبة لدليل العناية ومع فكرة صنع²² العالم بالنسبة لدليل الاختراع.

ذلك هو طريق إثبات الباري سبحانه، أما طريق نفي الألوهية عمن سواه فتؤول مسالكه عند المتكلمين إلى دليل الممانعة. ومبرر البحث في هذا الباب أن ثبوت الربوبية لا يمنع منطقياً من تجويز وجود أرباب تتعدد بتعدد الطبائع في قول الطبائعيين أو بتعدد النجوم أو الأفلاك في قول المنجمين. ومعنى الممانعة امتناع القول بوجود إلهين لأن وجودهما معاً لا يخرج عن ثلاثة أحوال عند المتكلمين،²³ إما أن يتم مرادهما معاً، أو لا

²⁰ المرجع السابق، ص 119.

²¹ لا ينفصل الاستدلال الرشدي عن أدلة المتكلمين بحسب بعض الباحثين "وبيان ذلك أن خطيبة دليل الجواز الكلامي نضاهي الخطيبة التي يدعيها ابن رشد لدليل العناية، وإن اعتباص دليل الاختراع لا يقل عن الاعتباص الذي نسبته إلى دليل الحدوث". أنظر:

عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج، مرجع سابق، ص 165.

²² لما اعتقد الفلاسفة أن "الحركة فعل الفاعل وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا: إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل، وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده، فأنشؤا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده، فهافت التهافت، ص 308.

²³ الغزالي، أبو حامد. القسطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلعت، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959م، ص 65-

يتم مراد أي منهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. فلو فرضنا أن أحدهما أراد إنزال المطر في حين أن الثاني أراد حبسه فلا شك أنه يستحيل سريان الإرادتين، كما يستحيل انتقال الإرادتين معاً، ومن ثم تبقى حالة الثالثة تتحقق من خلالها إحدى الإرادتين دون الأخرى. فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز نازل عن رتبة الألوهية، وكلها أحوال توجب القول باستحالة التنشئة وتلزم الاعتقاد بوجوب الوحدانية في الربوبية.

قبل أن نعرض للطريق التي قصدها الشرع بحسب ابن رشد في إثبات الألوهية نقدم صورة من وجوه الضعف التي يتضمنها دليل الممانعة كما استنبطه المتكلمون من قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (المؤمنون: 91). فهم معظم المتكلمين اختلاف الأفعال فقط من الآية، وفهم ابن رشد منها اتفاق الأفعال أيضاً، لذا كان دليل الممانعة ضعيفاً لأنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياساً على المريد في الشاهد يجوز أيضاً أن يتفق، والاتفاق "أليق بالألوية من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفق على صنع مصنوع." ²⁴

لا بد من أجل تلافي ضعف الاستدلال الكلامي من اعتماد طريق الشرع والذي يرتسم في توجيه ابن رشد لثلاث آيات قرآنية: الأولى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (الأنبياء: 22)، والثانية قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (المؤمنون: 91)، والثالثة قوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَآتَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: 42).

2. الصفات والتنزيه:

الصفات الإلهية عند المتكلمين سبع: الحياة، والسمع، والبصر، والقدرة، والإرادة، والعلم، والكلام. لكن اتفقوا في وجه اتصاف الله تعالى بالثلاثة الأولى فإنهم مختلفون في

²⁴ ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص125؛ لذا ليس دليل الممانعة طبعياً ولا شرعياً، ليس طبعياً لأنه ليس "برهاناً" وليس شرعياً، لأنه لا يفتح الجمهور، المرجع السابق، ص125.

الصفات الأربعة الأخيرة (القدرة، الإرادة، العلم، الكلام) تبعاً لاختلافهم في الصلة بين الصفة والموصوف. الأشاعرة يفرقون بينهما، وهكذا أن الصفة كما يقول الباقلاني: "هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة، فإن كانت مما يوجد تارة ويعدم أخرى غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها (...) وإن كانت الصفة لازمة كان حكمها أن تكسب من وجدت به حكماً يخالف حكم من ليست له هذه الصفة، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وتعالى (...) وأما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل. وهذا الوصف، الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه، غير الصفة القائمة بالله تعالى (...) يدل على ذلك أمور من جهة وضع اللغة ودلالات العقول، فأما ما يدل على ذلك من جهة اللغة، فهو أن أهل اللغة (...) قد وقفوا على أن النعوت والصفات هي الخلق والحرف والأديان والأنساب فوجب أن يكون القول ليس بصفة لمن هو وصف له، وإنما سمي صفة مجازاً وعلى معنى أنه وصف له وأخبار عن الصفة (...) ومما يدل على ذلك من جهة المعنى أنه لو كانت الصفة في الحقيقة ليست بمعنى أكثر من وصف الواصف وقوله: "إن زيدا عالم قادر حي لوجب أن يكون لزيد في الحقيقة في حالة واحدة صفتان متضادتان ولوجب أن يكون حياً وميتاً (...) إذا قال بعض الواصفين له إنه حي وقال لآخر إنه ميت."²⁵

أما المعتزلة فلا يفرقون بين الصفة والموصوف تبعاً لقولهم بحدوث الصفات وما يستلزمه وجوب التنزيه عندهم، فلو كان الله تعالى: "عالمًا بعلم لكان يجب من علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين، لأن المثلي لا يجوز افتراقهما في قدوم ولا حدوث وذلك محال."²⁶ وما يقال في العلم يقال في الإرادة، وإرادة الله هي فعله ولو كان "مريداً بإرادة قديمة لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى، لأن القدم صفة من صفات النفس

²⁵ أبو بكر، الباقلاني. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق رتشارد يوسف

مكارني السوسعي، بيروت: المكتبة الشريفة، 1957، ص 213-221.

²⁶ عبد الجبار، القاضي. شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1965، ص 201.

والاشتراك فيها يوجب التماثل. ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته وجب في كل ما شاركه في كونه سواداً أن يكون مثلاً له؟ ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالمياً قادراً حياً مثل القدم تعالى، لأن الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس وقد عرف فساده.²⁷

يبدوا أننا إذا كنا مع الأشاعرة والمعتزلة إزاء طرح كلامي آيل إلى طبيعة العلاقة التي يعقدها المتكلم بين الصفة والموصوف، فإننا مع ابن رشد إزاء طرح مقاصدي يعطي من خلاله هذا الفقيه الفيلسوف الأولوية إلى مراعاة مقصد الشرع في الاعتقاد بها. وهكذا فإن مقصد الشارع من صفات الحياة، والسمع والبصر، والقدرة، والإرادة، والعلم والكلام، كصفات كمال يستلهمها الإنسان في حياته العلمية والعملية، هو الاكتفاء بما صرح الشرع²⁸ فيها، وذلك متمثل في الاعتراف بوجودها دون تفصيل، خاصة من لدن العوام والجمهور من الناس الذين لم يحصلوا على المعارف البرهانية.

ولا يتعضد الطرح المقاصدي إلا بالنظرة الشمولية لموضوع المعالجة، ومن ثم ندرك في سر مغزى أن تكون صفة العلم²⁹ صفة محورية في الصفات الإلهية السبع، تهيمن على الجميع وتحضر في الجميع ومنها ينطلق في التوضيح والتبيين الخطوة الأولى في ذلك النظر الرشدي إلى مخلوقات العالم أو مصنوعاته نظرة مقاصدية. فعلى سبيل المثال، إذا نظر الإنسان إلى البيت، إذا فكر وتأمل في مكوناته انتهى إلى أن كل عنصر من عناصره يؤدي وظيفة معينة يقصدها صاحبه من بنائه. الأساس إنما صنع من أجل قيام الحائط عليه، والغرض من صنع الحائط بناء السقف، وكلها مكونات وعناصر لا يصنعها إلا عالم بصناعة البناء. يستجلي من هذه المماثلة التقريبية للصانع بالمخلوق تكون صفة العلم من جهتين: جهة ترتيب أجزاء العالم بعضها على بعض، إذ كل واحد منها صنع بحسب التعبير الأرسطي أو خلق بحسب التعبير الديني الإسلامي من أجل عنصر الآخر، وجهة موافقة كل أجزاء العالم للمنفعة المقصودة بالشيء المصنوع، وهي خدمة الإنسان، وتوفير

²⁷ المرجع السابق، ص 447.

²⁸ الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 135.

²⁹ قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: 14).

هاتين الجهتين في مخلوقات العالم دليل على صفة العلم كصفة من صفات الكمال³⁰ التي صرح القرآن الكريم بوصف الله تعالى بها.

يظهر، انطلاقاً من صفة العلم، اتصاف الله تعالى بالصفات الباقية الأخرى من الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، الحياة ظاهر وجودها من صفة العلم، بل هي شرط من شروط العلم، وكذلك الإرادة، لأن من شرط صدور الشيء عن "الفاعل" العالم أن يكون مريداً له وقادراً عليه في كل الأوقات والأمكنة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: 40). أما السمع والبصر فيقتضى اسم المعبود والإله اتصافه بهما، وإذ من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له، كما قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُعْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ (مريم: 42)، وثبت أيضاً لله تعالى صفة الكلام من صفة العلم والقدرة، فبالكلام يدل المتكلم المخاطب على العلم الذي عنده، وشرط ذلك بالنسبة للإنسان أن يكون الكلام بواسطة، وإذا كان هذا هكذا، كما يقرر ابن رشد: وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما، والواسطة كما تكون لفظاً تكون ملكاً كما تكون أيضاً وحياً أو فعلاً في السامع ينكشف له بذلك المعنى، بل قد تكون "بواسطة لفظ يخلفه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه، وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: 51).³¹

لئن لم يختلف المتكلمون في الاستدلال على حقيقتي الربوبية والألوهية فإنهم اختلفوا اختلافاً كبيراً فيما يلزم عن الألوهية، كيف السبيل إلى القبض عليها بالنواخذ، والقرآن الكريم طافح بمثل هذه الآيات: ﴿... وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (الحاقة: 17) و﴿يَذَرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ

³⁰ غلط ابن رشد الغزالي فيما نسبته هذا الأخير إلى الحكماء المشائين من أنهم يقولون أنه تعالى لا يعلم الجزئيات

أصلاً، والحق كما يرى صاحبنا، أنه "يعلمها يعلم غير مجانس لعلنا بها" فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة

والحكمة من الإنصال، إشراف محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص102.

³¹ الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص51.

مَمَّا تُعَدُّونَ﴾ (السجدة: 5). ليس غرضنا من هذا الموضوع الاستعراض التفصيلي لآراء المتكلمين في هذه الأشكال ولكننا نشير ونحن نستعير من كلام الباحث النابه سعيد بن سعيد العلوي "إلى أنها ألزمت المتكلمين بالتزام رأي واضح في مسألتين اثنتين: مسألة التأويل، تأويل ما تشابه من الآيات أو أشكال منها في معنى التنزيه، ومسألة الرؤية، رؤية الله بالأبصار يوم القيامة لما يتعلق بها من "حرج" بين ما يقضي به العقل وما يلزم به النقل.³²

ليس التأويل هو المنطلق الأساسي في التعامل مع هذه الأشكال عند ابن رشد، وذلك لسببين: أحدهما تفاوت وتفاضل مدارك الناس ومعارفهم، والثاني ما يؤدي إليه تأويل أمثال تلك الآيات من مساوئ عند فريق من المسلمين، وهم الجمهور والتي لا تخرج عن أحد مآلين: "إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها، وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات، وهذا كله إبطال للشريعة ومحوها من النفوس."³³ المنطلق الأساسي عند فقيهنا وفيلسوفنا الأندلسي مراعاة مقصد الشرع الذي لا يتأتى الإحاطة به دون استيعاب ما نصت عليه نصوصه، وشرط الاستيعاب الأساسي إدراك العلاقات الاتساقية المؤسسة لمعانيها، طريق ذلك مرة أخرى الاستقراء وما يحمل عليه هذا الفعل النظري من تصفح لجزئيات النصوص وتتبع واع لمعانيها التفصيلية. وعليه نقول مع ابن رشد: "ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد."³⁴

التنزيه والتقديس وما يلزم عن ذلك من نفي صفات المخلوق عن الله تعالى، كل ذلك مستنبط مما صرح به الشرع في نصوصه المختلفة، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11)، إذا نصت الآية على نفي المماثلة بين الخالق

³² العلوي، سعيد، بنسعيد. الخطاب الأشعري، مرجع سابق، ص103.

³³ الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص141.

³⁴ ابن رشد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مرجع سابق، ص98.

والمخلوق فإن فهم مقصد الشارع منها في التنزيه لا يكتمل ولا يحصل إلا باستحضار آية أخرى، تشكل برهان هذه المباني، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ...﴾ (النحل: 17)، ولا يفهم برهان هذه الآية إلا بربطها أيضاً بآيات أخرى تصرح بنفي صفات المخلوق عنه، من ذلك الموت، كما في قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ (الفرقان: 58)، ومن ذلك النوم وما دونه من الغفلة والسهو، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقرة: 255)، ومنها النسيان كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ (طه: 52) ومقصد الشارع من هذا النفي هو حفظ نظام العالم بما فيه من موجودات فلا يتخللها اختلال ولا فساد، وهو ما صرحت به آية أخرى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أُمْسِكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ﴾ (فاطر: 41).

تلك صفات للمخلوق صرح الشرع بنفيها عن الخالق وأوضح مقصده من النفي، لكن ثمة صفات أخرى هي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى النفي، من ذلك أن الشرع صرح في غير ما آية بالوجه واليدين، هل الموقف هو التفريط كما ذهب "الحشوية" أم الموقف هو الإفراط، كما ذهب "المعطلة"³⁵ أم الموقف هو أنها من الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجوداً ومن ثم يقول أكثر "الحنابلة"³⁶ على سبيل المثال "إنه جسم لا كسائر الأجسام".

الموقف الرشدي هنا ظل متشبهاً بقصدية الشارع عدم التصريح في صفة الجسمية بنفي ولا إثبات³⁷ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11)، ودليل القصدية بالنسبة للجمهور هو عدم تصريح الشرع بكون النفس جسماً.

³⁵ أجازوا على رهم الملازمة والمصافحة وأن بعضهم قال: "أعفوني عن الفرج واللحبة وأسألوني عما وراء ذلك"

الشهر سناني، أبو الفتح، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1980، 105/1. وذهب المعتزلة إلى تأويل هذه الصفات الجسمانية مثل: اليد والوجه فحملوها بحمل المجاز المحض، من ذلك الاستواء في الآية الكريمة: "الرحمن على العرش استوى" معنى الاستواء عندهم هو الملك وما في معناه من القهر والسلطة والسيطرة.

³⁶ الكشف عن مناهج الأدلة، ص 138-139.

³⁷ المرجع السابق، ص 139-142.

كما في آية أخرى: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (الإسراء: 85). وإذا اضطر المرء إلى الجواب في هذه النقطة فليجب بجواب الشرع كما في قوله تعالى: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور: 35) يحضر هذا الموقف أيضاً في مسألتَي الجهة والرؤية ينزعه الأشاعرة الله تعالى عن الجهة لما يلتزم عنها في نظرهم من نقص لأنه لا يتحيز، إلا ما كان جوهرًا أو جسمًا مؤلفًا كما نفاهما المعتزلة ثم "تبعهم على نفيتها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله"، كما يقول ابن رشد³⁸ لا مناص بحسبه من إثباتها بظواهر الشريعة، كما في قوله تعالى: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» (الحاقة: 17)، وقوله: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (السجدة: 5). لا يعني اقتضاء إثبات الجهة في الشريعة لا تأويلها ولا اعتبارها من المتشابهات.³⁹ لا نخوض في التأويل حتى لا يصبح الشرع كله مؤولاً. ولا نعتبرها من المتشابهات حتى لا يعود الشرع كله متشابهًا، لأن التشابه، وهو قليل في الشريعة، أكثره إعلام عن أشياء في الغيب لأمثال لها في عالم الحس والشهادة، وذلك هو المغزى من التعبير الشرعي عنها بالشواهد الحسية التي أقرب لإدراكات الناس، وبخاصة الجمهور منهم.

أما الرؤية فتراوح مواقف المتكلمين بين إثباتها عند الأشاعرة وبين نفيتها عند المعتزلة منهم،⁴⁰ لا يجب بالنسبة لابن رشد العدول عما صرح الشرع في شأنها إذ ثبت فيه رؤية المؤمنين لله تعالى، كما في قوله: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ» (القيامة: 22) ودون الأخذ بهذا القول يعرض الناس -وبخاصة الجمهور منهم- شكوك وشبهات لا تليق بالتنزيه المطلق للذات الإلهية، ليس المطلوب هو النفي كما ذهب المعتزلة لأنه

³⁸ الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 145؛ يرى صاحبنا أن "الشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيتها، هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان" المرجع السابق، ص 145.

³⁹ الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 147-148.

⁴⁰ العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري، مرجع سابق، ص 104-105.

مناقض للمنقول وللمعقول وليس المطلوب في إثبات الرؤية الاستدلال عليها بحجج "مرائية" أو كاذبة كما ذهب الأشاعرة.⁴¹

المطلوب هو الوقوف عند ما صرح به الشرع، وإذا استدل على الرؤية استدلالاً عقلياً فلا يصح بنتائجه للجمهور من الناس، لأن الإدراكات والتخييلات متفاوتة متفاوتة، ومن ثم يجب كما قال ابن رشد: "أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً من الناس وألا يخلط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: "إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخطبهم على قدر عقولهم، ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم، فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول."⁴²

3. الأفعال:

خلق العالم، بعثة الرسل، العدل الإلهي، القضاء والقدر كلها من الاعتقادات الدينية التي أدرجها ابن رشد ضمن أفعال الله تعالى.

إن البرهنة على خلق العالم وحدوثه واردة عند المتكلمين في سياق الاستدلال على وجود الله تعالى خالقاً للكون وصانعاً محدثاً له من عدم. ومن ثم تأصيل القول وتفصيل النظر في الشيء ومعناه، والجوهر وحقيقته، والعرض وماهيته، لينتهوا من كل ذلك إلى القول بحدوث العالم: "فما دامت الأعراض حادثة والجواهر حادثة، وما دام العالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض، فإن العالم حادث وجوباً."⁴³ ليس هذا هو المدخل الذي اعتمده ابن رشد في عرض حقيقة خلق العالم. لقد اختار مدخلاً يمكن أن نصفه في

⁴¹ تراجع في شأن ردود ابن رشد النقدية على حجج الأشاعرة الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 145-

157.

⁴² المرجع السابق، ص 185.

⁴³ العلوي، الخطاب الأشعري، مرجع سابق، ص 98.

تقديرنا بالمدخل المقاصدي الذي يقصد الشارع فيه لوازم العقلانية من استقراء وتبعية ونظام وحرص دؤوب على ربط الأسباب بالمسببات.

منطلق المدخل المقاصدي هنا أن المقصد الشرعي من معرفة خلق الله تعالى العالم هو إدراك "الصنعة"، إذ العالم مصنوع لم يوجد عن الصدفة والاتفاق. طريق ذلك في الشريعة استقراء آيات القرآن الكريم التي تضمنت دليل العناية. يلاحظ المتتبع لمخلوقات العالم التي سخرها الله تعالى في القرآن الكريم للإنسان أنها "من قاصد قصد (...)" ومريد أراد (...). وهو الله عز وجل.⁴⁴ وفي ذلك مزيد تمكين لما قصده الشارع من عقلانية تحمل الناس على وجوب الأخذ بالنظام وربط الأسباب بالمسببات وفي ذلك دحض للتجوز الأشعري الذي يميز الشيء ونقيضه ويسلب من الأسباب تأثيراتها في المسببات، وهو ما رأى فيه ابن رشد مناقضة للحكمة المقصودة من معرفة خلق الله تعالى للعالم، فمتى - كما يقول ابن رشد - "لم يعقل أن ها هنا أوساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب، وإذا لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب لم يكن ها هنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً، أن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة، وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم."⁴⁵

خلق العالم أمر محدث ينتهي إليه النظر الكلامي، ومنه نظر المتكلمين الأشاعرة، لكن ما قول ابن رشد في فلاسفة الإسلام كأبي نصر الفارابي وابن سينا؟ فإن أبا حامد قد قطع في كتابه "تهافت الفلاسفة" بتكفيرهم في القول بقدم العالم. "الحقيقة" عند صاحبنا أنه "ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة

⁴⁴ الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص163؛ من هذه المخلوقات المسخرة للإنسان ما جاء في قوله تعالى:

﴿لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا... وَجَعَلْنَا الْفَأْفَأَ﴾ (النبا: 6-16).

⁴⁵ المرجع السابق، ص169.

والقديم الحقيقي ليس له علة.⁴⁶ نعم هو موجود بين طرفين أحدهما موجود وجد من شيء غيره وعن شيء، أي عن سبب فاعل ومن قاده، والثاني موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهو الله تبارك وتعالى، "ولكنه موجود عن شيء: أعني عن فاعل، وهذا العالم بأسره."⁴⁷

قدم العالم وحدوثه قولان غير متقابلين، لأن في القول بالقدم تغليباً لما فيه من شبه القدم على ما فيه من شبه المحدث من جهة، وفي القول بأنه محدث تغليب لما فيه من شبه المحدث على ما فيه من شبه القدم، لذا لا يحق للغزالي تكفير القائل بأحد القولين، لأنها مسألة اجتهادية لا يعدم المجتهد دليلها من الشرع القول بكل من القدم والحدوث مستند إلى استقرار ظواهر الآيات الواردة في الإنشاء عن إيجاد العالم، "وذلك أن قوله تبارك وتعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (هود: 7) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمان قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ (إبراهيم: 48) يقتضي بظاهره أن وجوداً ظاهراً بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت: 11) يقتضي بظاهره أن السماوات والأرض خلقت من شيء."⁴⁸

أما النظر في بعثة الرسل، فيتحدد عند ابن رشد في موضعين أحدهما في إثبات الرسل والثاني في برهان الرسالة، نعي به ما يبين الشخص الذي يدعي الرسالة أنه واحد

⁴⁶ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص105. "المحدث الحقيقي" عند ابن رشد كل موجود وجد من شيء غيره وعن شيء، أي عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم على وجوده، وهذه حال الأجسام التي يترك تكوُّنها بالחס، كالماء والهواء والأرض وغيرها. وقد اتفق الجميع على تسميتها محدثة والقديم الحقيقي هو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان واتفق الجميع أيضاً على تسميته قديماً وهو الله تبارك وتعالى."

⁴⁷ المرجع السابق ص104.

⁴⁸ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص106. رأى البعض في هذا محاولة غير موفقة في تفسير الآيتين ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ الآيتين عند هذا الباحث تشيران إلى حالة سابقة للسماوات والأرض وليس مادة أولية، الصغير، عبد المجيد، "المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد"، ندوة ابن رشد، ص324.

منهم وغير كاذب في دعواه. لا يخفى على المهتم في هذا الباب أن أول خصوم المتكلمين في هذه المسألة هم فرق البرهمية. وإبطا لهم للنبوة هو في العمق إبطال للشريعة من أساسها. ومن أدلتهم على نفي النبوة أن "الرسول من جنس المرسل إليه، وأن جوهرهما واحد، وتفضيل أحد المتساويين المتماثلين على مثله ونوعه ومن هو بصفته حيف ومحابة وميل وخروج عن الحكمة، وذلك غير جائز على القدم".⁴⁹ وإذا ثبت عدم جواز ذلك من الله فإنه يكون أقل جوازاً وأبعد استحالة وتعذراً أن يكون الرسول من غير جنس المرسل إليه، دليل ذلك ما يحدث في عالمنا المحسوس والمشاهد فإذا "وجدنا الرسول في الشاهد والمعقول من جنس المرسل، فلما لم يجوز أن يكون القدم من جنس المخلوق ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولاً إلى خلقه".⁵⁰

تعددت ردود المتكلمين على البرهمية واتخذت صوراً استدلالية متنوعة، منها بيان تناقض منطقهم وهمافته، إذ كيف يسلم بإله حي قادر على كل شيء، ويحال منه أمور بعينها، كبعثة الرسل. فإذا ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائزاً على المتكلم المرید لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولاً إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك ممكناً في الغائب".⁵¹ ويرجع المتكلم الأشعري إلى التجربة والمشاهدة وجريان العادة للاستدلال على إثبات النبوة، فهذا هو ذا الجويني يقول: "إذا تصدر ملك للناس وتصدر لتلج عليه رعيته واحتفل الناس واحتشدوا (...) وانتصب واحد من خواص الملك وقال: معاشر الأشهاد قد حل بكم أمر عظيم وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم ومؤتمنه لديكم ورقبيه عليكم ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمعه، فإن كنت، أيها الملك صادقاً في دعواي، فخالف عادتك وجانب سجيتك وانتصب في صدرك وبهوك ثم

⁴⁹ الباقلاني، أبو بكر. التمهيد، مرجع سابق ص 103.

⁵⁰ المرجع السابق، ص 104. من أسباب الاستحالة العقلية أن: "ليس مما يدرك بالابصار وبشاهد بالحواس فيتولى

مخاطبة الرسول بنفسه من حيث يراه ويعلمه مخاطباً له حسب الرأيين أحدهما الآخر"، المرجع السابق، ص 104.

⁵¹ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 174.

أقعد. ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فسيقتن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك وينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق.⁵²

لئن لاعم هذا الاستدلال الكلامي جمهور الناس فإنه لا يخلو من اختلالات متعددة عرض لها ابن رشد، نكتفي بواحد منها فقط، إن تصديق مدعي الرسالة لا يصح إلا إذا علمنا أن العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. لا يقال إن وجود الرسل يدل عليه العقل، لكون ذلك جائز عقلاً، إذ هذا الجواز جهل، والجواز العقلي هو الذي يستمد صدقه من الموجودات كالقول أن المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل.⁵³ لكن ما هو السبيل الذي اعتمده ابن رشد بعد أن ضعف مسلك المتكلمين سواء في اعتمادهم دلالة المعجز على وجود الرسالة أو في تعيين الله تعالى الشخص المرسل بها؟

السبيل الرشدي في بعثة الرسل هو الانطلاق من الكتاب - القرآن الكريم.⁵⁴ فحال الرسول ﷺ في هذا الكتاب شاهد على عدم بناء دعوى بُوِّثَ ورسالته على خارق من خوارق الأفعال. إن وجوه إعجاز القرآن الكريم مختلفة من العلماء من رآها في القول بالصرف، أعني بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله،⁵⁵ ومنهم من رآها في النظم، ونعني بذلك - كما قرر الباقلاني - نظم الحروف "وإحكام رصفها وكونها على وزن ما أتى به النبي ﷺ".⁵⁶

نعم إنها وجوه صحيحة في بيان إعجاز القرآن الكريم لكنها لا تنهض وحدها في الاستدلال على صدق نبوة محمد ﷺ. المطلوب أولاً - وقبل كل شيء - التأصيل القرآني لصدق النبوة المحمدية. ينتهي مستقرئ القرآن الكريم إلى استنباط أصلين قصدهما الله تعالى في كثير من الآيات: يمكن أن نسمي الأول بالأصل التاريخي الذي نبه عليه القرآن

⁵² الجويني أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد ثيم، بيروت: مؤسسة الكتب

الثقافية، ص 273-274

⁵³ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 174.

⁵⁴ قال تعالى: ﴿قُلْ لِّمَنِ احْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء: 88).

⁵⁵ أبو زهرة، محمد، المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر العربي، د.ت.، ص 77.

⁵⁶ الباقلاني، التمهيد، مرجع سابق، ص 151.

الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا. وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: 163 و164)، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنْ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: 9) ويضاف إلى هذه الآيات أنه قد ثبت عن طريق الأخبار المتواترة⁵⁷ وجود أشخاص يضعون شرائع هي وحي من الله، شرائع لا يمكن أن تدرك بالتعلم والاكتساب.

أما الأصل الثاني فيمكن أن نسميه بالأصل البرهاني، ومعناه أن محمد ﷺ جاء بالوحي دليلاً على نبوته ورسالته، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (النساء: 174) ومن ذلك أيضاً قوله: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 162). ووجوه الإعجاز القرآني الدالة دلالة قطعية على نبوة محمد ﷺ ثلاثة:⁵⁸ أولها ما تضمنه من الشرائع العلمية والعملية التي لا تدرك بالتعلم، والثاني ما تضمنه من الإعلام بالغيوب،⁵⁹ والثالث خصوصية نظمه التي لا تكتسب بالفكر وإعمال الاجتهاد.

صفوة القول في استدلال ابن رشد على بعثة الرسل خصوصية وتميز البعثة المحمدية، وأبرز ما تتميز به أن المعجزة القرآنية فيها لا تختص بفريق من الناس⁶⁰ دون غيرهم، بل تشملهم جميعاً. فالشمول هنا هو مقصد الشرع في التعليم توصل إليه ابن رشد بالاستقراء وقد أفضى به هذا الطريق إلى القول: "إن الأقاويل الشرعية المصرح بها في

⁵⁷ الخبر المتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه وهو موجب للحكم الضروري

⁵⁸ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 181.

⁵⁹ يراجع للتوسع في هذه الأنواع المعجزة الكبرى لأبي زهرة، ص 279 و389 و339.

⁶⁰ كما في دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، أو في دلالة إحياء الموتى على نبوة عيسى، انظر:

ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 184.

الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز: إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها، والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما يقبل التأويل، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.⁶¹

أما العدل الإلهي فإنه لا يكون بحسب المعتزلة إلا بالتكليف، ولا يتحقق معناه الكامل عندهم إلا بشروط ثلاثة: أولها الوعد والوعيد الذي يستوجب على الله بمقتضاه أن يجازي المسيء وأن يثيب المحسن، وثانيهما أن يريد الله ما فيه صلاح العباد، وأن يرى منه ما كان الأصلح، وثالثها أن يكون الحسن والقبح ذاتيين في الأشياء فيحسن الشرع ما كان حسناً في ذاته ويقبح ما كان قبيحاً في ذاته. أما الأشاعرة فلهم تصور مغاير للعدل الإلهي يطلون به شروط العدل كما وضعها المعتزلة. فالإرادة الإلهية شاملة، لأنه كما قال الباقلاني: "لو كان الفاعل لهذه الأسباب قادراً عليها بقدرة تقارنها لصح أيضاً أن يقدر على أضدادها بدلاً من القدرة عليها بقدرة تقارنها (...) ولو صح أن العبد يقدر على تحريك ما قرب منه من الأجسام وعلى تمكينه بغير سبب لصح أن يقدر على تحريك الجسم وتسكينه بغير سبب، إذا كان هو بمدينة السلام والجسم بأقصى خراسان ولو صحت قدرته على ذلك لصحت قدرته على ذلك في سائر الأجسام، ولم يكن بعضها أولى من بعض."⁶² وإذا لم يصح ذلك منه كان ذلك دليلاً على فساد القول بشروط العدل الاعتزالية.

وأما القول بأن الحسن والقبح معنيان ذاتيان يقومان في الأشياء، فباطل. وهو دليل ذلك أن كلا "بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبح، بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه (...) والإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت إلى الغير."⁶³ وتبطل أيضاً دعوى الصلاح ورعاية الأصلح بمثال مشهور عند الأشاعرة، كثيراً ما يورده

⁶¹ فصل المقال، مرجع سابق، ص 124.

⁶² أبو بكر، الباقلاني. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص 298-299.

⁶³ الاقتصاد في الاعتقاد، ص 170-171.

الغزالي في كتبه يتعلق الأمر بالصبيان الثلاثة وإيجاب النار على أحدهم، لأنه بلغ ومات على الكفر. وجعل مرتبة أحد الآخرين دون الأخرى: لموت الأول منهما في الصبا، ولوصول الثاني منهما مرحلة البلوغ والتكليف وموته على الإيمان. والمقصود الأساسي من مثال الغزالي أن يظهر على القطع أن الأصلح للعباد ليس بواجب ولا هو بوجود.⁶⁴

ويبطل أخيراً وجوب الوعد والوعيد، لأن هذا الشرط يظهر بحسب الأشاعرة إلحاق المعتزلة معنى الظلم بالله تعالى، والحال أن الظلم منفي عن الله تعالى ولا متعلق له به، الظلم "إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره (...). فمن لا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوباً عنه لفقد شرطه المصحح له."⁶⁵

المنطلق عند ابن رشد في العدل ليس مجرد الجدل النظري وإيقاع المخالف المتكلم، أشعرياً كان أو معتزلياً في المخالطة والتهافت، بل هو فضلاً عن تشنيع مذهب المتكلم⁶⁶ الانطلاق من نصوص القرآن الكريم، وذلك في اتجاهين: اتجاه الظفر باتساق أطرافها، واتجاه الوقوف على مقصد الشرع في مقرراتها نصوص القرآن تصف الله تعالى بالقسط وتنفي عنه الظلم قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: 18)، وقال أيضاً: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: 182). ولا يتأتى الحفاظ على اتساق الآيات، كما لا يمكن الوقوف على مقصد الشرع فيها إلا إذا سلمنا بمباينة عدل الله تعالى لعدل المخلوقين. فهؤلاء يعدلون ليستفيدوا بالعدل خيراً في أنفسهم، ولو لم يعدلوا لم يوجد لهم ذلك

⁶⁴ المرجع نفسه، ص182.

⁶⁵ المرجع نفسه، ص181.

⁶⁶ مذهب الأشاعرة في غابة الشناعة لأنه يستلزم أنه "لو ورد في الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً، وهذا خلاف المسموع والمعقول. أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفي عن نفسه الظلم فقال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...﴾ (آل عمران: 18) وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (يونس: 44). الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص195.

الخير. أما الله تعالى فيعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، "بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل."⁶⁷

يمكن -انطلاقاً من هذه المباشرة- أن يقدم الفقيه والمفكر في الشريعة بناء تتسق من خلاله نوعان من الآيات القرآنية: أولها آيات تصرح أن الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء كما في قوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ (إبراهيم: 4) وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (السجدة: 13). والنوع الثاني آيات تصرح بنفي الظلم عن الله تعالى منها: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ (يونس: 44) ومنها قوله أيضاً: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: 172).

إن مقصد الشرع من الآيات التي تقرر إضلال الله لعبيده وهدايته لهم مستمد من الحكمة الإلهية. الحكمة اقتضت -بحسب ابن رشد- خلق صنفين من المخلوقات، صنف مهيب بطباعه للضلال وصنف مهيب بطباعه للهداية. لذا ندرك السر في قصد الشارع من تنصيبه على النوعين السابقين من الآيات، والذي يتمثل -كما قال ابن رشد- في تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور (...). وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء، الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال: أنه هاهنا إلهين: إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر، فعرفوا أن خالق الأمرين جميعاً.⁶⁸

اختلف المتكلمون في القضاء والقدر؛ فرأى المعتزلة منهم أن الإنسان حر في أفعاله، اكتسابه لها هو مناط كل عقاب وثواب وسبب كل مسؤولية. والجبرية منهم رأوا أن الإنسان مجبور ومقهور على أفعاله، ورام الأشعرية منهم إلى قول وسط بين المعتزلة والجبرية، فقالوا كما يحكي ابن رشد: "إن للإنسان كسباً، وإن المكتسب به والمكسب

⁶⁷ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص198.

⁶⁸ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص197.

مخلوقان لله تعالى".⁶⁹ منطلق ابن رشد في معالجة هذه المسألة العويصة هو التشوف إلى مقاصد الشرع من القضاء والقدر.

ينبها ابن رشد في هذا السياق إلى ضرورة الوعي وحتميته بالاختلاف في مذاهب المتكلمين المتصلة بالقضاء والقدر. منشأ الاختلاف فيها هو التعارض الظاهري المنتشر في النصوص الشرعية وفي الأدلة العقلية. شطر منها يفيد حرية الإنسان ومسؤوليته من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشورى: 30)، والشطر الآخر يفيد أن الإنسان مجبور على أفعاله من ذلك قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلُ أَنْ تُبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحديد: 22). فالقول بالحرية يستوجب أن ثمة أفعالا لا تجري على المشيئة الإلهية، وذلك متناقض مع ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله. والقول بالجزئية يستلزم التكليف بما لا يطاق، وهو منافي لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185).

اختلاف المتكلمين آيل إلى عدم التفاهم إلى مقصد الشرع من الاختلاف الوارد في القضاء والقدر. مقصد الشرع هو الجمع التوسطي بين اعتقادي الجبر والحرية المنصوصين في الشريعة والمستنبطين من العقل. إن الله تعالى خلق للإنسان قوى يقدر بها على اكتساب الأشياء وأضدادها ولا يتحقق الاكتساب إلا إذا أتى الإنسان بالأسباب التي سخرها الله تعالى في العالم المحيط به. ومن ثم فإن الأفعال المنسوبة للإنسان تتم بالقوى التي خلقها الله فيه من جهة، وتحصل بموافاته الأسباب التي سخرها الله من خارج من جهة أخرى، وهي المعبر عنها بقدر الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: 49). بكلام آخر تجري الأفعال المنسوبة للإنسان على هدي قدر محدود أو نظام محدود

⁶⁹ المرجع نفسه ص187. علق ابن رشد على هذا الرأي الأشعري باعتباره ما يؤول إليه من سلبه الإرادة الإنسانية، وهذا كما قال: "لا معنى له فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله تعالى فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه."

و"النظام المحدود (...). هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ."⁷⁰

إذا استحضّر الفقيه والمفكر هذا المقصد التوسطي انتفى عن ذهنه التعارض الظاهري بين النصوص والأدلة. نعم إنه مقصد مبني على أن ثمة أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة، لكنه لا يتناقض مع ما اتفق عليه جميع المسلمين من أن لا فاعل إلا الله والشاهد على ذلك أمران: ما ركب الله في الموجودات من الطبائع والنفوس، والثاني ما أحاط بالطبائع والنفوس من موجودات من خارج.⁷¹

ثانياً: مقاصد الشرع

الحاصل من هذا العرض التحليلي لعقائد الدين الإسلامي أننا إزاء أسلوب في بناء حقائق الاعتقاد وبسطها. لا يعتمد ابن رشد في بنائه على مماثلة الشاهد للغائب، لأنه أسلوب المتكلمين، وهو غير صالح في نظره إلا في حالة واحدة، وهي استواء طبيعة الشاهد والغائب. لذا سلط عليه سهام نقده⁷²، وقدم أسلوباً في الاستدلال على عقائد الإسلام يقر أولاً بمباينة معطيات الحس والشهادة لحقائق الآخرة والغيب، ويتقصد ثانياً الكشف عن مقاصد الشريعة في العقائد الدينية، حتى كان الأخرى والأولى بآبى رشد أن يسمى كتابة "الكشف عن مناهج الأدلة" بـ "الكشف عن مقاصد الشريعة في عقائد الملة"، وما ذلك في نظرنا إلا لأن هذه العقائد تستمد حقيقتها من نشاط تقصيدي

⁷⁰ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص189.

⁷¹ المرجع السابق، ص191.

⁷² الجدير بالإشارة أن ابن رشد لبس وحيداً في هذا النقد، فابن حزم (ت456هـ) لا يرى أي نفع في الاستدلال على عالم الغيب بمعطيات عالم الشهادة. راجع على سبيل المثال:

ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت: دن. 1975، ص 1-9، وما بعدها. كما أن ابن خلدون سبق له أن انتقد طريقة المتكلمين في الدفاع عن العقائد بالحجج العقلية التي تستند في معطياتها إلى دلائل المحسوسات والأشياء المشاهدة، نعم كما قال: إن "العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمح أن تزن أمور التوحيد وحقيقة النبوة وحقائق الصفات (...). فإن ذلك طمع في محال". انظر: ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، دن.، ص460.

لنصوص الدين الإسلامي تضافر على تشكيله عنصران متلازمان: الاستقراء وتصفح نصوص الشريعة من جانب أول، والاتساق الذي يتفاوت في إدراكه وبنائه بحسب الجهد المبذول في التبع والاستقصاء قبل الإفضاء إلى الاستنباط.

استقراء آيات الكتاب العزيز المنبهة على النظر والاعتبار بما في الأنفس والعوالم الكونية يفضي بحسب ابن رشد، إلى استنباط جنسين من الأدلة يمكن اعتمادهما في الاستدلال على إثبات الخالق، أحدهما دليل العناية والثاني دليل الاختراع، كما أن هذا الاستقراء موصل إلى الانطلاق من الآيات القرآنية في إثبات حقيقة الألوهية. والحق أن التمكين لتقنية الاستقراء ترسيخ لعنصر الاتساق في العالم وفي الشريعة، ولا يحمل الاتساق على مجرد الإفادة من الشريعة ومن العالم الخارجي، بل يحمل أيضاً القول بالنظام فيهما. الإفادة من كل ما تصرح به الشريعة إذ لا لغو فيها ولا عبث، والإفادة من المنافع التي يفتح بها العالم الخارجي للإنسان لأنه مسخر لخدمته. والنظام الذي ينبهنا إلى ضرورة الأخذ بالأسباب والمسببات.

استقراء الآيات القرآنية والنصوص الحديثية في موضوع الصفات طريق ناجح في إدراك اتساق مقاصد الشرع منها. والاتساق هو الذي مكن ابن رشد من الحفاظ على تنزيه الله تعالى دون تعطيل ولا تجسيم، كما أنه لا سبيل للوقوف على مقصد الشريعة من إثبات بعثه الرسل دون استقراء الآيات القرآنية، سواء تلك المتصلة بتاريخ الأنبياء والرسل أو المتعلقة بنوع البرهان أو المعجزة التي يستدل بها على صدق نبوتهم ورسالتهم، والمستنبط من هذا الاستقراء بالنسبة للبعثة المحمدية أن مقصد الشارع منها هو شمول خطاب القرآن فيها للناس جميعاً وإن تفاوتت مراتبهم الإدراكية والتعقلية.

اتساق النظام في صنعة العالم هو المقصد الشرعي من معرفة خلق العالم عند ابن رشد، وبدون الوعي بهذا المقصد لا يقدر المرء على ربط الأسباب والمسببات التي صنع وفقها هذا العالم، أما الخوض في مسألة القدم والحدوث في خلق العالم فلا يتناولها إلا الراسخون من العلماء الذين يميزون بين عالم الغيب وعالم الشهادة ومن ثم لا يقعون في

أخطاء مرجعها قياس الحدوث والقدم الموجودين في عالم الحس والشهادة على ما يوجد في عالم الغيب.

والاتساق أيضاً هو الذي يحكم أدلة الشريعة في عقيدتي القضاء والقدر، والعدل الإلهي، فاستقراء الآيات والأحاديث بالنسبة للعدل الإلهي يفضي إلى أن مقصد الشريعة تعليمي يروم تفهيم الناس جميعاً أن الله تعالى خالق للخير والهداية، كما أنه خالق للشر والضلالة، كل ذلك حاصل من قبل الطباع التي ركب منها الإنسان، فضلاً عن الأسباب التي تحيط به في العالم. ومن ثم لم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين: إما أن يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأصل والخير في الأكثر، فيقدم الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل.⁷³

ويفضي الاستقراء بالنسبة للقضاء والقدر إلى مقصد الشارع من اختلاف أدلته النقلية ومداركه العقلية والمتمثل في الجمع التوسطي بين الخير والاختيار.⁷⁴ تتسق - انطلاقاً من سعينا إلى هذا المقصد - الشريعة، فينتفي ما يظهر من تعارض نصوصها، وتتسق أيضاً انطلاقاً منه ما يأتيه الإنسان من أفعال مع ما قضاه الله تعالى من قدره، وما قدره هو نظام من القوى التي فطر الله عليها الإنسان من جهة ومن الأسباب التي سخرها الله له في العالم المحيط به من جهة أخرى، الإلحاح على الاتساق هنا تأكيد على ما قصده الشرع من ربط الأسباب بالمسببات ربطاً ضرورياً لا يمكن الانحراف عنه قيد أنملة، إذ من رفع الأسباب فقد رفع العقل، كما يقرر ابن رشد.

الأسباب ليست خالقة في الاعتقاد الديني الإسلامي، وهو ما بينه ابن رشد بوضوح تام. نعم هذا لاشك فيه، لكن الرد على من فهم ذلك لا يكون بترسيخ اتجاه في الجبرية

⁷³ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 196.

⁷⁴ وهو مذهب الجمهور من علماء الإسلام، كما ينقل فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام ابن عاشور، إلا أنه يلفت الانتباه إلى "أن لهم في القرب من التوسط ومن النظرف مناهب كثيرة"، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الدار العربية للكتاب، 1977، ص 66.

كان بحسب زعماء الإصلاح المعاصرين⁷⁵ من أسباب انهيار حضارة المجتمع الإسلامي وإدراك الناس لوجوه ارتباط الأسباب بالمسببات متفاوت ومتفاضل بحسب مراتبهم في المعرفة، فمن كانت له معرفة تامة بتلك الوجوه كان حكمه اقرب إلى اليقين والقطع، ومن كانت له معرفة محدودة بنظام الأسباب والمسببات كان حكمه ظنياً وفي ذلك رد عنيف على القول الأشعري بـ "العادة".⁷⁶

خلاصة القول أن الاعتقادات الإيمانية لا تنكشف حقائقها إلا بالحفاظ على مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع لا سبيل إليها إلا باجتهاد تقصيدي تتكون عدته الفكرية من الاستقراء والاتساق. وقد أفضى هذا الاجتهاد بالنسبة لابن رشد إلى استخلاص خمسة مقاصد، أولها مقصد استدلال في إثبات الربوبية والألوهية، ويتمثل في دليلي العناية والاختراع، والمقصد الثاني تنزيهي لا تعطيل فيه ولا تحسيم للصفات الإلهية، والمقصد الثالث مقصد شمولي من البعثة النبوية، لأن المقصود من المعجزة القرآنية شمول الخطاب القرآني للناس على تفاوت مراتبهم في الإدراك والمعرفة. والمقصد الرابع تعليمي من الإيمان بالقضاء والقدر، إذ القصد منه الإيمان بأن الله تعالى كما أنه خالق الخير وأسبابه هو أيضاً خالق الشر وأسبابه. أما المقصد الأخير فهو مقصد توسطي بين الجبر والاختيار، لأن المطلوب هو الجمع بين أدلتها العقلية والعقلية.

ولا تنحصر مقاصد الشرع في جانب العقيدة، بل تمتد إلى العمل. وفي هذا المجال يسعى الفقيه أولاً إلى البحث عن المقصود من نصوصها المنقولة عن النبي ﷺ، حتى يقتدر ثانياً على تفقهها تعليلاً لأحكامها واستدلالاً عليها. وبكلام آخر، تُحدّد غاية الفقيه هنا مجال الفهم عنده، فيقف على مقصد الشارع من خطابه، ليستدل به على الحكم

⁷⁵ الغزالي، محمد. الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 1990م، ص73. "لا يستقيم رد المتكلمين بنفي ما أودع الله في الأشياء من خواص وما ناطه بها من آثار".

⁷⁶ حصول الاحتراق على سبيل المثال عند ملاقة النار، لا يجيز القول بتأناً بحصول الاحتراق "لـ" أو "بسبب" ملاقة النار فالتدليل هو فاعل الاحتراق على الحقيقة، قد أجرى العادة بوجود "التساوي" أو "الافتراق بين النار والاحتراق براجع للتوسع في هذا الموضوع:

- الغزالي، أبو حامد. *مقاصد الفلاسفة*، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1958، ص237.
- العلوي، الخطاب الأشعري، مرجع سابق، ص100.

الشرعي العملي، أي يستدل على الوصف الذي يثبت الشارع لأفعال المكلفين اقتضاء أو تخيراً أو وضعاً. يميز ابن رشد -انطلاقاً من هذه الغاية في الشريعة- بين أربع طرق: أحدها أفعال الرسول ﷺ، وهو طريق مختلف في اعتباره وفي تحديد نوع الحكم المستفاد منه، والثاني طريق إقراراته ﷺ، والثالث طريق الألفاظ، والرابع طريق المسكوت عنه في الشريعة، وإذا لم يوضح ابن رشد كثيراً الطريق الأول والثاني فلنعرض لبيانها للطريق الثالث والرابع.

يشتمل الطريق اللفظي على أربعة ألفاظ مسموعة من النبي ﷺ، أحدها اللفظ العام الذي يحمل على العموم، من ذلك قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ» (المائدة: 3). فقد اتفق المسلمون على أن لفظ الخنزير المقصود به جميع أصناف الخنازير ما لم يكن مما يقال عليه الاسم بالمشترك، والثاني لفظ عام يقصد به الخاص، من ذلك قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (التوبة: 103) والمقصود بالصدقة هنا الزكاة، وهي واجبة في جميع أنواع المال، والثالث لفظ خاص يراد به العام، من ذلك قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ» (الإسراء: 23)، فمقصد الشارع ليس مجرد النهي عن كلمة "أف" بل المقصود من سياق الآية ومن مقامها كف الأذى عن الوالدين، ولذلك كان هذا اللفظ "من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى فإنه يفهم منه تحريم الضرب والشتيم وما فوق ذلك".⁷⁷

تختلف زوايا النظر إلى مقصد الشارع المستفاد من هذه الألفاظ الثلاثة، ويمكن ردها إلى ثلاث زوايا: زاوية الصيغ لأن المقصد المستفاد تارة يأتي بصيغة الأمر، ويأتي تارة أخرى بصيغة الخبر يراد منه الأمر، كما يأتي تارة ثالثة بصيغة النهي، ويأتي تارة رابعة بصيغة الخبر الذي يراد منه النهي. وزاوية الأحكام إذ المقصد من المستفاد تارة يحمل على الوجوب، وتارة أخرى يحمل على الندب، كما يحمل تارة ثالثة على الحرمة ويحمل تارة رابعة على الكراهية، وزاوية الوضوح أو الإبهام لأن المقصد المستفاد تارة يكون معنى واحداً، وتارة أخرى يتضمن أكثر من معنى واحد،⁷⁸ وتارة يكون مطلقاً. وإذا كانت

⁷⁷ ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق 6/1.

⁷⁸ يندرج فيه الظاهر والحمل والمشارك والمشكل. المرجع السابق 7/1.

الأنواع الثلاثة السابقة متفق على كونها من مدارك الطريق اللفظي في الاستنباط الفقهي فإن النوع الرابع منها مختلف فيه، وهو ما يعرف في أصول الفقه بدليل الخطاب أو مفهوم المخالفة، أي ما "يفهم من إيجاب الحكم لشيء ما نفي ذلك الحكم عما عدا ذلك الشيء أو من نفي الحكم عن شيء ما إيجابه لما عدا ذلك الشيء الذي نفي عنه".⁷⁹

أما الطريق غير اللفظي -وهو المسكوت عنه في الشرع- فيحدده "القياس الشرعي"، وتشكل آلية الإلحاق عصبه الأساسي، وهو المعروف بأنه "إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه"⁸⁰، والإلحاق من هذا الطريق القياسي صنفان: صنف يسميه ابن رشد "قياس الشبه" الذي لا ينبغي بحسبه للظاهرية أن تنازع فيه جمهور الفقهاء الأصوليين "لأنه من باب السمع، والذي يرد ذلك يرد نوعاً من خطاب العرب"،⁸¹ من ذلك إلحاق الرويات بالمقتات أو بالمكيل، فهو من باب الخاص أريد به العام، إذ المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به في الحكم من جهة دلالة اللفظ وتنبيه. والصنف الثاني يسميه صاحبنا بـ "قياس العلة"، وهو الذي يحق الظاهرية أن تنازع فيه، لأن ما سكت عنه الشرع عندهم لا حكم له ودليل العقل شاهد بثبوته.⁸² أما الجمهور فيأخذون به، لأنه محال عندهم أن يقابل ما يتناهى من منقولات الشريعة بما لا يتناهى من الوقائع والحوادث الوجودية، من ذلك إلحاق شارب الخمر بالقاذف في الحد وإلحاق الصداق بالنصاب في القطع، يلحق المسكوت عنه في هذا الصنف بالمنطوق لا من جهة التنبيه الدلالي بل من جهة الشبه بين المنطوق والمسكوت عنه، فهو قياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره.

إذا كان الفقيه في الطريق اللفظي إزاء مقاصد الشارع من ألفاظه وخطابه فإنه في الطريق غير اللفظي إزاء مقاصد الشارع من أحكامه، تستوي في ذلك أحكام العبادات

⁷⁹ المرجع السابق 7/1.

⁸⁰ يعرف ابن رشد القياس بقوله: "إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعله جامعة بينها"، المرجع السابق 7/1.

⁸¹ المرجع السابق 8/1.

⁸² ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق 8/1.

وأحكام المعاملات. والحق أننا مع ابن رشد في المسكوت عنه إزاء اجتهاد تقصيدي في تعليل الأحكام أولاً وفي الاستدلال عليها ثانياً، وذلك ما يتبينه القارئ والمستقري لكتابات ابن رشد الفقهية، وفي طليعتها كتابه: "بداية المجتهد وكفاية المقتصد".⁸³ ليس هدفنا هو الإحصاء التفصيلي للأمثلة الفقهية التي وظف فيها ابن رشد الاجتهاد التقصيدي في التعليل والاستدلال بقدر ما تنبه إلى أن شدة التجاء فقيها إلى المقاصد⁸⁴ بلغت به إلى درجة إبداع مصطلحات اختص بها. ومن الأمثلة البارزة في هذا الباب مصطلح "القياس المرسل"⁸⁵ الذي ليس له أصل معين يستند إليه. أو هو كما قال ابن رشد: "ما لم يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم تستند إلى أصل معين منصوص عليها".⁸⁶

ومهما يكن من أمر تنوع التطبيقات الفقهية للمقاصد الشرعية فإنها راجعة في نهاية المطاف إلى مقاصد أخلاقية سماها ابن رشد "الفضائل النفسانية"،⁸⁷ ومن أبرزها العفة والعدل والشجاعة والسخاء. فأحكام العبادات شرط ضروري لترسيخها في سلوك الفرد والمجتمع. العفة قصد أحكام الأطعمة والأشربة والأنكحة، أما فضيلة العدل فهي المقصد من تشريع أحكام القصاص والحروب وغيرها من أحكام العقوبات والجنايات، والمقصد من أحكام الأموال والصدقات والزكوات هو تحقيق فضيلة السخاء. أما أحكام الرئاسة والاجتماع وما تقتضيه من تعاون وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، فإن المقصد منها هو التحلي بفضيلة الشجاعة. نعم، نحن هنا إزاء إرجاع المقاصد إلى أخلاق الفضيلة، لكن

⁸³ بنينا أحمد الرسوبي إلى هذا العنوان الذي يذكره ابن رشد في كتابه على الرغم من أن الكتاب اشتهر بعنوان آخر أصابه التحريف أو التصحيف. الرسوبي، أحمد، "المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد"، الرباط: مجلة دعوة الحق، ع 348، 1999، ص 48.

⁸⁴ الالتجاء إلى المقاصد واعتماد عدتها دليل على القوة العلمية وعلامة على البقطة الذهنية للفقيه، لأن هذا الأخير إنما يلجأ "إلى أن يقول "عبادة" إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فنأمل ذلك، فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضع بداية المجتهد، دار الجليل، د.ت.، ص 173.

⁸⁵ ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق 8/2.

⁸⁶ المرجع السابق 453/1.

⁸⁷ المرجع السابق، 478/2-479.

هل يصح القول أن هذا الفقيه الأندلسي هو "الوحيد الذي بنى مقاصد الشريعة على الفكرة الخلفية وكاد يؤسس نظرية فلسفية خاصة بهذا المنحى في الشرع؟"⁸⁸ صحح بعضهم هذا الحكم ونفاه بعضهم الآخر، لأنه في نظره: "مجازفة وتعسف وتسرع في إطلاق الأحكام وإلقاء الكلام على عواهنه."⁸⁹

الحق أن إرجاع مقاصد الأحكام العملية إلى الأخلاق لا يمكن إلا أن نحكم عليه بالسداد والتوفيق لأنه ينم عن فهم عميق وإدراك سليم لما يستهدفه الدين الإسلامي في عقائده وأحكامه التشريعية. والرسول ﷺ -وهو الذي أوتي جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصار- قال كلمة جامعة: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق."⁹⁰ ما تستهدفه عقائد الإسلام وأحكامه هو الأخلاق بالدرجة الأولى لأنها الأصل في كل صلاح والجزر في كل مصلحة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ (هود: 88)⁹¹، ومن ثم طفق القرآن الكريم بالحث على التحلي بالفضائل الأخلاقية وترقية الناس على الاستقامة عليها، والآيات في ذلك عديدة، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: 110)، وسبيل العمل الصالح أخلاق فاضلة، ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ...﴾ (الجمعة: 2) ولا تزكية -كما لا يخفى- بدون استلهاهم مكارم الأخلاق وفضائلها من عفة وسخاء، ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿أَذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى. فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا أَن تَزَكَّى. وَأَهْدِكَ إِلَى

⁸⁸ العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة، مرجع سابق، ص 107.

⁸⁹ الريسوني، المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد، مرجع سابق، ص 79.

⁹⁰ الإمام مالك، كتاب الموطأ، كتاب حسن الخلق، وجاء في الجامع الصغير للسيوطي: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"، وقد وفق الشاطبي توفيقاً كبيراً عندما قال: "الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق" انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق 77/2.

⁹¹ إن لفظ "المصلحة" يراد به: "المحل المعنوي الذي يقع فيه صلاح المكلف، أو قل بإيجاز، إن المصلحة هي موضع الصلاح. وإذا تبين أن المصالح التي تعتبرها الشريعة هي المواضع المعنوية التي يحصل فيها الإنسان صلاحه علمنا أن وظيفتها الأساسية وظيفة أخلاقية صريحة، إذ حد الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية وحد الأخلاق ألما تبحث في الصلاح". انظر:

- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 103.

رَبُّكَ فَتَحْشَى﴾ (النازعات: 17-19). ولا شك أن دعوة الطغاة ولقاءهم تتطلب التخلص بفضيلة الشجاعة. وفي فضيلة العدل جاء قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25).

إن اتجاه ابن رشد إلى بناء المقاصد على الأخلاق اتجاه أصيل، لأن الصلاح التي تتجه إليه مقاصد الدين الإسلامي متجذر في نوع الأخلاق التي يأتي بها الفرد والمجتمع، وبحسب قيمتها يكون العمل مفضيلاً إلى المفاصد أو مضيئاً للمصالح. وإذا سلمنا أن الحالة النفسانية والبناء العقلي دافعان لكل سلوك عملي أدركنا مغزى الاهتمام الكبير الذي أولاه الدين الإسلامي للأخلاقيات.⁹² وعليه لا ينفرد ابن رشد في تأصيل مقاصد الأحكام الشرعية العملية على الأخلاق، ولا نعدم شاهداً على عدم التميز الرشدي في هذا الباب، وليكن من ابن رشد نفسه فقد قال في هذا الصدد: "وإلى هذا [يقصد البحث في الأخلاق] نحا أبو حامد في كتابه، ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس (...) وكان هذا الجنس أملك بالتقوى سمي كتابه "إحياء علوم الدين".⁹³

خاتمة

محمل القول من مقاصد الشرع في مجال العمل بالأحكام الشرعية توزعها إلى نوعين: أحدهما مقاصده من خطابه وألفاظه لأنها التي تحدد المضمون الدلالي للحكم الشرعي، والثاني مقاصده⁹⁴ من الأحكام التي يدل عليها خطابه لأنها تجعل الغايات الأخلاقية التي يرومها الشارع من تشريع أحكام المعاملات والعبادات. وهما نوعان من مقاصد الأحكام العملية يحتاجان إلى دراسة مفصلة من أجل استخراج عدة ابن رشد فيهما، وذلك ما عقدنا العزم على إنجازه في المستقبل القريب إن شاء الله.

⁹² الندوي، أبو الحسن، العقيدة والعبادة في ضوء الكتاب والسنة والسيرة النبوية، ط 2، الكويت: دار الفلم، 1603هـ/1983م، ص134. وقد أورد ما نصّه: "مهمة تذيب الأخلاق وتزكية النفوس تشغل مكاناً كبيراً في دائرة الدعوة النبوية ومقاصد البعثة المحمدية."

⁹³ ابن رشد، ابن شد فصل المقال، مرجع سابق، ص115.

⁹⁴ الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص119.

إذا كانت مقاصد الشرع في مجال العمل بالأحكام الشرعية متضمنة "للفضائل النفسانية"⁹⁵ أو "الفضائل العملية"⁹⁶ فإن مقاصد الشرع في مجال العقيدة متضمنة للفضائل النظرية.⁹⁷ تستهدف الفضائل النفسانية تأسيس المقاصد على الأخلاق وتستهدف الفضائل النظرية تأسيس مقاصد الشرع على عقلانية تتكون لحمتها المنهجية من عنصري الاستقراء والاتساق.

إن اجتهاد ابن رشد في مجالي العقيدة والعمل هو في العمق اجتهاد تقصيدي للدين الإسلامي، وإذا اتجه عملياً إلى تأسيس مقاصد الشرع على الأخلاق، فإنه اتجه عقدياً إلى تأسيس المقاصد على قواعد تحقق مقاصد خمسة: الاستدلال بالاستقراء والتنزيه والشمول والتعليم والتوسط. إن التشبع بهذه المقاصد في سلوكنا العملي والاجتهاد في استلهاها عند تفكيرنا العلمي دلائل على صحتنا.⁹⁸ ما أحوجنا في الحقيقة إلى ترسيخها، خاصة ونحن نعيش خطر أخلاقيات الأنانية لدى الكثير من القائمين على مؤسسات مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، أخلاقيات لا يهتم أصحابها إلا المصلحة الفردية وحب الذات الشخصية. إن الحاجة ماسة إلى جهد عملي للتحرر من أخلاق الأنانية من أجل معانقة أخلاق الفضيلة والاستقامة على نهجها.

ما أحوجنا أيضاً عند تفكيرنا في التقيد بمقتضيات المنهجية العلمية إلى التحوار مع المخالفين في النظر والعمل، ونقدر أيضاً على تلقي آرائهم المخالفة بالصدر الرحب ومناقشتها بالنزيه من أساليب المنطق. كذلك فإن حاجتنا ماسة إلى اجتهاد تقصيدي قوامه تعقل منهجي للمقاصد يتعاوض على تكوينه الاستقراء والاتساق.

⁹⁵ ابن رشد. بداية الاجتهاد، مرجع سابق، 2/492.

⁹⁶ ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 200.

⁹⁷ المرجع السابق، ص 200.

⁹⁸ النفوي هي من أبرز علامات هذه الصحة. والصحة مقصود الشارع الأصلي من دينه ذلك "أن نسبة الطبيب إلى صحة البدن كنسبة الشارع إلى صحة الأنفس: أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا ذهب، والشارع هو الذي ينبغي هذا في صحة الأنفس وهذه هي الصحة المسماة بالنفوي". انظر:

- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 121.