

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
ظهر المهراز- فاس



مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان

تكوين الدكتوراه: آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية

بنية البحث المستقبلية: مركز الدراسات الرشدية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

في موضوع:

القصد والمعنى بين العبارة والاقتضاء

قراءة فينومينولوجية في تأويلية ابن رشد

تحت إشراف الأستاذين:
د. عز العرب لحكيم بناني
د. محمد أيت حمو

إعداد الطالب:
مصطفى السعيدي
الرقم الوطني: 9492823231

السنة الجامعية:

2018/2017م

كلمة شكر وتقدير

لابد من أن أتقدم بالشكر الجزيل، إلى كل من ساهم من أساتذتي وأصدقائي في إخراج هذا العمل إلى الوجود، وأخص بالذكر أستاذي الكريمين: الدكتور عز العرب لحكيم بناني، والدكتور محمد أيت حمو؛ لمرافقتهما لي في مختلف مراحل إنجاز هذا العمل، ولما أسدياه لي من توجيه ونصح وتشجيع.

مقدمة

مرت الدراسات الرشدية بمجموعة من المنعطفات، تفاوتت فيها الدراسات المنجزة قربا وبعدا عن مقاصد ابن رشد. كما احتضنت تلك الدراسات مجموعة من التقاليد وأنظمة الخطاب، تفاوتت هي كذلك في إحراز العلمية أو عدم إحرازها ارتقاء وانحدارا؛ فكانت منها العلمية بدرجات وغير العلمية بدرجات؛ إلى حد يصدق فيه مع بعض الدراسات وجوب الإنصات، كما يصدق على بعضها الآخر تعليق الحكم.

ولقد استقر رأيي، بعد ما تبين لي نتيجة اشتغالي على دراسة نصوص ابن رشد في مختلف الحقول التي يغطيها متنه، أن التصميم الأنسب لإنجاز هذا العمل، يستند إلى رؤية منهجية، تمليه مواصفات المادة المعرفية للمتن موضوع الاشتغال. وإذا كانت المادة، بحسب الأوصاف الماهوية للمتن، موزعة توزيعا متمفصلا بين مادة القول الرشدي وصورته، أو بين بنية العبارة بما هي عبارة، وبين مادتها بما هي مضمون؛ فقد تطلب مني الأمر مراجعة تصميم العمل، وفق هذا المعطى الجديد. لذلك كله، فقد رأيت أن أتناول الموضوع وفق تبويب يراعي هذه الخصوصية المتمفصلة. ومن ثم اقترحت في الحلة النهائية للتصميم، أن يوزع جهدي في إنجاز هذا العمل، على شقين أو بابين اثنين رئيسيين، هما:

- باب متعلق بصورة القول الرشدي.

- باب متعلق بمادة القول الرشدي.

يرتبط الشق الأول، وهو المتعلق بصورة القول وشكله، بما يشبه البحث الإحصائي عن دلائل ومؤشرات صور المعرفة الرشدية؛ باعتبارها مؤشرات ودلائل قد تمكننا بعد إنضاج الفكرة من صورنة العبارة الرشدية، وليس هذا الأمر ببعيد عن ما يقر به الرشديون في سياق حديثهم عن «الألفة» التي يتحدثون عنها بشأن العبارة الرشدية، وهي «ألفة» لا تأتي إلا من التمرس على تصفح المتن الرشدي.

ويتصل هذا الأمر، بتصميم جزء من الجدل الدائر اليوم حول لغة ابن رشد، وهو الذي وجدت نفسي منجذبا إلى لانخراط في جدله الدائر بين النظار. ولما كان بعض من الجدل الدائر بين النظار، بخصوص لغة ابن رشد، مهما بما يكفي لتناظر الأفكار وتبادلها؛ فقد رأيت أن أصرف جزءا من عنايتي للانخراط في هذا الجدل، بقصد أن تتاح لي أكثر الحظوظ لفحص هذه المسألة. وقد ترسخ

لدي أن فهم الجدل الدائر، فضلا عن الانخراط فيه، يقتضي مني النظر إلى بعدين اثنين متصلان بصورة القول الرشدي:

أولهما، يتصل بمحاولة اختبار مدى وعي ابن رشد وعنايته بصورة قوله وعبارته؛ وأقصد بذلك، درجة وعيه بالعدة اللغوية والمفهومية التي يستعملها، وكذا الأساس الذي يستند إليه في سيرورة التأليف بين مكونات تلك العدة. وبالنظر إلى تقاسم كل من النحو والمنطق، الاهتمام بجانب العناية بالصورة، وإن كان ذلك بنسب متباينة أحيانا، وبالنظر أيضا إلى الأهمية التي يحظى بها العلمان في العصر الوسيط الإسلامي؛ فقد عقدت العزم على أن تحظى الصورتان، أقصد: النحوية والمنطقية، بكثير من العناية في هذا العمل؛ وذلك لما يشكلاه من أهمية في هذا السياق.

وأما البعد الثاني من النظر وفق هذه المقاربة، فيحاول الانصراف إلى تصفح لغة ابن رشد منظورا إليها من خلال أعين دارسيه، وأعتقد أن أولى الخطوتين، متقدمة بالشرف وبالرتبة على الخطوة الثانية.

أما فيما يتعلق بالباب الثاني من هذا العمل، فلعل الغاية التي نبتغيها منه هي الوقوف على مادة القول الرشدي، بما هي مضامين وأحكام ومواقف. ومن ثمة فإننا سوف نحاول في هذا الباب التخفف قدر الإمكان من ثقل اللغة الواصفة (Métalangage)، التي اشتغلنا ببعض مقتضياتها في البعد الأول من الاشتغال، وإن كان التخلي عنها كليا لا يبدو أمرا ممكنا ولا حتى مفضلا لدينا؛ لأن الاشتغال التأويلي يفرض علينا أن نبقي مشدودين إلى تصفح صورة القول، وإن كان ما سيعيننا بالقصد الأول هو مادة القول.

والذي نريد أن نبينه، هو أن مادة القول الرشدي، تتسم بما يمكن وصفه بالشمول والاستغراق، لأنها غنية من حيث هي مادة بما تزخر به مضامين الحقول المعرفية التي قاربتها، من تلك التي ألف فيها ابن رشد، وهي كما هو معلوم، تشمل الفلسفة والمنطق والنحو وأصول الفقه والكلام والسياسة والطب إلخ. وهو ما يعني أن مادة القول غنية ومتشعبة بما يكفي.

غير أن مقارنة كل هذه الحقول المعرفية التي تنتظم كلها ضمن مادة القول الرشدي، هو أمر متعذر؛ لذا فإننا لن نغامر في اتجاه محاولة مقارنة المادة التي أنتجها ابن رشد من كل المناحي التي توجه إليها إنتاج ابن رشد، وإنما رأينا أن نكتفي بعينة تكون فيها المادة شاهدة على ترجمة الموقف الرشدي.

ولأننا نسعى على مستوى مادة القول إلى الإمساك بقصد ابن رشد، من خلال استنطاق عبارته، والإنصات إلى ما أراد إبلاغه من خلال صور القول وأشكاله، وكانت الصور والأشكال إنما تعيننا هنا باعتبارها حاملة لموقف، أو لمواقف؛ فقد ارتأينا أن نختر المادة التي يمكن أن ترشح بالمواقف الذاتية لابن رشد، والتي تعبر عن اختياراته وترجيحاته وتحفظاته. وقد اخترنا في هذا السياق على مستوى المادة، الاشتغال على حقلين علميين اثنين هما حقلا: أصول الفقه وعلم الكلام. وفي الحقيقة فإننا لم نختر الحقلين لتمثيل مادة القول الرشدي في عملنا هذا بشكل عشوائي، بل كان الاختيار محكوما بالرغبة في تلمس مظان المواضع الموقفية؛ لذلك اخترنا في البداية مباحث أصول الفقه. ثم لما رأينا عقب هذا الاختيار أن أكثر مادة هذا الحقل العلمي، تؤشر مادتها قبولاً أو رفضاً، عن مواقف ذات صلة بعلم الكلام، بادرنا إلى الانفتاح على مباحث الكلام. وقد لا ننكر أننا اخترنا بعض مادة القول، وهو الاختيار المتصل بعلم أصول الفقه، بينما فرضت الأخرى نفسها علينا.

ومعنى ما أردنا الإفصاح عنه، أننا اخترنا في البداية أصول الفقه. وكان اختيارنا له موجهاً باعتبارين: الأول: أننا رأينا أن أصول الفقه هو بامتياز مجال لتسجيل المواقف، والمواقف هي ما نريده في هذا الباب من عملنا هذا. والثاني: لأن كتاب الضروري في أصول الفقه، لم تراكم حوله الدراسات بالقدر الكافي. أما عن علم الكلام، فنحن نفر أننا لم نختره ابتداءً، وإنما فرض نفسه علينا، عندما أدركنا خلال تصفحنا لكتاب الضروري في أصول الفقه، الأهمية البالغة لمسائل الكلام، وللمادة المتصلة به بشكل عام.

غير أن مهمتنا التأويلية، تفرض علينا ألا ننظر إلى الفصل باعتباره فصلاً نهائياً بين المادة الصورة، بقدر ما ننظر إليه باعتباره خطوة منهجية تسهل علينا إنجاز هذا العمل.

وقد تنبهنا إلى أهمية اعتبار كل من المادة والصورة، انطلاقاً من التمييز الذي يضعه ابن رشد بين المقدمات اليقينية، باعتبارها مواد البرهان، وبين التأليف الذي يتنزل من البرهان منزلة الصورة، حيث يقول في كتاب شرح البرهان: «أما البراهين فإنه ينظر منها في الأشياء التي تنتزل منها منزلة المواد، وهي بالجملة: المقدمات اليقينية. وذلك أنه لما كان البرهان يلتئم من شيئين: أحدهما المقدمات، وهو الذي ينزل فيه منزلة المواد، والثاني: تأليفه وهو الذي ينتزل منه منزلة الصورة – وكان قد تكلم

في الشيء الذي يتنزل منه منزلة الصورة في كتاب «القياس» - شرع هاهنا فتكلم في الشيء الذي بقي عليه من معرفة القياس البرهاني، وهو أمر المواد التي يأتلف- منها»¹.

نحن إذن، أمام مقدمات أو مقدّمات، هي مواد البرهان، وقد لا نتعسف إن قلنا إجمالاً، إن كان ذلك داخل دائرة البرهان أو خارجها، إن المواد هي: الآراء والأفكار والمواقف. وأما صورها، فهي أشكال التأليف العباري التي تنتظم حولها تلك المواد.

1. في عنوان البحث

ويكشف عنوان هذا البحث: "القصديّة والمعنى" عن الموضوع والمنهج في آن واحد؛ إذ هو يفيد أن المتن الرشدي سيكون موضوع تناول منهجي من قبل الحقل الفينومينولوجي. وإذا جاز لنا أن نتحدث -هنا- عن متن ومنهج، فإن المتن الرشدي ستكون موضوعاً، والعدة الفينومينولوجية ستكون منهجاً.

لكن، ما الذي يجعل منهجاً معاصراً، هو المنهج الفينومينولوجي، يتناول متناً ينتمي إلى الحقبة الوسطوية؟ ما الذي يجعل هذا التناول مشروعاً ومستساغاً؟

ليس غرضي كباحث في سياق تسويغ اختيار المنهج الفينومينولوجي لدراسة المتن الرشدي، أن أدعي ما لا يستقيم مع واقع الحال، فلا أحد يستطيع أن ينكر تمايز ماهيتهما، وتباعد زمن وجودهما. غير أنني لا أرى فيما قلته وأقررت بوجوده مانعاً من المضي قدماً في هذا التناول المنهجي؛ وذلك لعدة أمور ومسوغات، يرتبط بعض منها بالمتن الرشدي؛ ويرتبط البعض الآخر بالمتن والمنهج الفينومينولوجيين. ففيما يتعلق بالمتن الرشدي؛ نجد أن قدراً كبيراً من هذا المتن قد كرسه صاحبه للمباحث الميتافيزيقية وجوداً وماهية. فمدار أهم كتب ابن رشد، هي تدقيق في قول وجود الموجود؛ وعلى أي نحو هو موجود؛ وبأي نحو ينبغي أن نخبر عن وجوده، أو نقوله². وهنا تطفو المقولات الميتافيزيقية كمادة خصبة للاشتغال الفينومينولوجي، سواء على المستوى النقدي من خلال الاشتغال على أزمة نمط خطابها، كما تجلى ذلك في أعمال هيدجر، أو على المستوى الهيرمينوطيقي، منظوراً إليها من جهة الالتباس الدلالي الذي يحيط بمسألة تحديد دلالة المقولات، ودور المؤول في الالتزام أو عدم الالتزام بذلك التحديد.

¹ - ابن رشد، شرح كتاب البرهان، ضمن: شرح البرهان وتلخيص البرهان، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، ط 1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص 157.

² - انظر مهدي محسن في مقدمة تحقيقه لكتاب الحروف، بشأن مقالة الدال والجهات التي تقال عليها الأشياء، ص: 32-33.

ومن البين أن المذهب الفينومينولوجي، قد كان منذ نشأته الأولى، منفتحا على الميتافيزيقا ببعديها الوجودي والماهوي؛ انفتاحا بلغ حد عنونة قدر غير يسير من أعماله الرائدة بعناوين تحمل أحد الألفاظ الدالة على هذا المبحث الفلسفي. ولا يخفى أن الانشغال بقضايا الميتافيزيقا وجعلها موضع عناية، لم يقتصر على النسخة الهوسرلية من هذا المنهج، بقدر ما كان انشغالا عاما عبرت عنه كل الاتجاهات الفينومينولوجية، من هوسرلية وهيدجرية وهيرمينوطيقية، كما هو الشأن في أعمال ريكور وغادمر على سبيل المثال.

وإذا كان المنهج الفينومينولوجي، الذي عد فتحا منهجيا وفلسفيا، قد محص التراث الميتافيزيقي الغربي وخدمه، بدءا من ميتافيزيقا الفلسفة اليونانية وما قبلها، مرورا بالكتب المقدسة، ووصولاً إلى ميتافيزيقا العلم والذات؛ فقد رأيت أن أعمل هذا المنهج في كشف أسرار ماهية ميتافيزيقا الفلسفة الإسلامية، وفي نسختها الرشدية تحديداً.

2- أهداف البحث وجانب الجدة في الطرح

يهدف هذا العمل إلى الكشف عن آلية تفكير ابن رشد، وكيف أعمل عقله في النصوص والقضايا التي تعامل معها. فمهمتي في هذا البحث، هي أن أدرك منظور ابن رشد وزاوية الرؤية التي انكشفت له من خلالها الحقائق والمعاني، إدراكا قصديا فينومينولوجيا بالدرجة الأولى. إذ يمكن القول بمعنى جامع، هي محاولة قصد القصد.

وتبعا لهذه المهمة، ستكون الأسئلة الإشكالية الأساس، هي من قبيل: كيف خطر في عقل ابن رشد هذا المعنى أو ذاك؟ وكيف رجح لديه الانصراف عن معنى قائم في العبارة إلى معنى يصل إليه بالتقدير والتخمين؟ كيف اهتدى ابن رشد أحيانا إلى ضرورة حذف تضمينات الشراح؟

وإذا كانت الأسئلة التي تشغلي هنا باعتباري باحثا، هي على هذا النحو؛ فمعنى ذلك أنني لن أنشغل بالقصد الأول على مضامين القول الرشدي كثيرا بنصب الحقائق وجرد المعاني التي أقرأها ابن رشد وتوصل إليها؛ لأن عملا كهذا لا ينطوي في نظري على جدة، كما أنه لا يخدم فلسفة ابن رشد ولا يفتح آفاق البحث فيها، من حيث كونه لا يطرق ما لم يطرق؛ لذلك فإن عملي ينشغل انشغالا قصديا بالكيفية التي بنى بها ابن رشد حقائقه ومعانيه؛ منظورا إلى هذه المعاني من جهة كونها بناءات أنجزتها ذات فاعلة في عملية البناء تلك؛ أي من جهة كونها معاني ذات فاعلة في نص قصده -هي- بالمعنى الهيرمينوطيقي؛ ذات تجرأت على ترجيح فهمها هي، ولم تتهيب من تعطيل المعنى الذي منحته إياه العبارة، لصالح المعنى الذي قادها إليه فهمها.

وليس الغرض هنا من الإشارة إلى جراءة ابن رشد، هو الإشادة بهذا الفعل أو الثناء على فاعله؛ إذ ليس هذا مقام إشادة أو ثناء؛ وإنما الغرض المنهجي الفينومينولوجي، هو تمحيص الفعل ذاته، بما هو فعل قصدي بأصالة الذات، غائي بإبلاغته وتأسيساته. لأن الذات التي تسوقها العبارة وحدها إلى المعاني الظاهرة والمتبادرة، ولا تحاول، حيال هذا الوضع، أن تجتهد في جعل ما هو ظاهر، إنما هو ظاهر لها هي، ولتجربتها هي، لا يمكن في الحقيقة أن يتصف سلوكها بالقصد؛ لأن فعلها يندرج ضمن سلسلة الإنتاج السلوكي، الذي يكون إفراسا للمؤثرات الخارجية الخالصة، دون أن يكون في ذلك الفعل شيء من الإنصات لنداء الداخل أو متسع له.

3- حدود البحث

إذا كان لابد لكل بحث من تخوم يقف عند حدودها، مُقرا بكون ما بعد تلك التخوم هو من مهام بحث آخر؛ فإن هذا البحث يقف بخصوص فلسفة ابن رشد ومقاصده، عند حدود ما أتيج لابن رشد أن يطلع عليه من نصوص ترجمية. ومن ثم فإن هذا البحث يعفي نفسه من كل محاولة تروم تقويم فلسفة الرجل، انطلاقا مما استجد من ترجمات لم يطلع عليها ابن رشد، وبخاصة تلك الترجمات التي لم يُنحها له عصره. وتدخل ضمنها الترجمات التي بين أيدي الباحثين المعاصرين. فالحدود التي نقف عندها، هي حدود أرسطو الذي عرفه العرب من خلال نشاط الترجمة المترجمين السريان.

ومن المعلوم لدينا الآن أن نشاطا ترجميا جديدا قد بدأ يشق طريقه في أواخر العصر الوسيط الأوربي، وذلك من خلال اكتشاف النصوص الأصلية لأرسطو؛ ولئن كنا لا نخفي أهمية الاطلاع على هذه النصوص من قبل إقرارنا بأن من شأنها أن تمنحنا فرصة إحكام الرؤية؛ ومع إقرار من سبقونا إلى أن وجود نص ترجم عن الأصل اليوناني لاحقا لا يلغي أصالة نص ترجم في عهد سابق.

وومن المعلوم كذلك أن النشاط الترجمي المتصل بالمتن الأرسطي، قد اكتمل الآن أو يكاد يكتمل، هناك ترجمات معاصرة لنصوص أرسطو من اليونانية، ويمكننا فيأعمال لاحقة أن نقوم بمقارنة ما فهمه ابن رشد بالقياس إلى ما تقوله تلك الترجمات.. وهناك دراسات تناولت فلسفة ابن رشد من هذا المنطلق المقارن بين ما كان متاحا وما استجد من ترجمات؛ ونذكر هنا على سبيل المثال من بين تلك الدراسات، العمل الأكاديمي الذي تقدم به محمد مزوز (. و لعل التزام الباحث

بهذه المطلب يأتي انسجاما مع إشكالات البحث، التي تروم في المقام الأول الإمساك بالرؤية التأويلية لابن رشد.

وإنه لمن البين بذاته، أنه لا يمكن لباحث أن يقدم على الحكم بتأويلية رؤية من الرؤى أو بعدم تأويليتها؛ إلا بالقياس إلى ما قصده صاحب تلك الرؤية؛ وذلك من ضمن ما أتيح له تفحصه وتأويله وصونه والعناية به. وإذا انتقلنا إلى ما نحن بسبيله من تفحص الإنجاز الرشدي؛ فإننا نود أن نقول تبعا لما أقرناه، أنه لا معنى للحكم بتأويلية إنجازه، أو كذا للحكم بالتزام حرفية فهمه؛ إن لم نقل: إنه لا معنى للإشكال من الأساس؛ إن لم نلتزم بالنظر في منجزه انطلاقا مما أتيح له النظر فيه.

4- دواعي اختيار الموضوع

هي دواع ذاتية وأخرى موضوعية؛ فيما يتصل بالذاتية منها: أذكر أن انشغالي بالفلسفتين الإسلامية والفيونينولوجية دفع بي إلى هذا الاختيار، مع أنني أقر بأنه اختيار صعب وبالغ التعقيد؛ بالنظر إلى ما ينتظرني كباحث مطلوب منه أن يشتغل في حقلين اعتاد الباحثون على الفصل بينهما. أما الأسباب الموضوعية فأكاد أجملها في كون الاهتمام المشترك بين الحقلين يستدعي من النظار. وإذا كان لا بد من بواعث وأسباب يشار إليها في كل بحث، تكون مسددة لذهن من أراد الاطلاع ببسر على ما في عمل من الأعمال؛ فإنني أعرض ها هنا في شكل نقط مركزة، ما أراه أسبابا معقولة للإقدام على اختيار كل من المنهج والتمن لتتفيذ هذا العمل:

1- اشتهر ابن رشد، في شروحه وتلخيصاته، بتوجيه القصد نحو الدلالة الخفية أو المنسية، سواء كانت تلك الدلالة مكافئة لدلالة عبارة النص، أو كانت دلالة أولى من الدلالة التي قصدها الشراح والمتكلمون؛ وأرى أن في هذا التوجيه الرشدي، بما هو توجيه تقويمي لمسار الفلسفة؛ دعوة صريحة لتأسيس فلسفة قصدية تتسم بقدر من الإنجاز الترنسندتالي.

2- اشتغل ابن رشد، شرحا وتلخيصا...، على لغة يشوبها الالتباس والقلق والغموض، ولغة كهذه لا يمكن الاطمئنان إلى المعنى القريب الذي تؤديه عباراتها؛ ومن ثم كان التأويل المستند إلى الإشارة العبارية، هو السبيل الأكثر أمانا للوصول إلى المعنى الذي أراده صاحب النص.

3- إن اتباع سبيل الإشارة المؤدي إلى الاقتضاء، يحتاج إلى كفاءة تأويلية عالية، تسمح للمؤول بطرق سبل الإحالة، كإحالة العبارة على الإشارة وإحالة الإشارة على الاقتضاء.

4- إن الكفاءة التأويلية السابقة، لا يمكن أن تحل في ذات قصدية، دون أن تكون تلك الذات القصدية قادرة من حيث هي ذات، على تقدير المعنى المنسي أو الخفي أو المغيب؛ ومن ثم تبئيره كخطوة أولى في سبيل إعادة بناء النص بناء قصدياً. وهي مهمة لا يمكن أن تتم إلا في رحاب فلسفة الكشف التأويلية، حيث لا تفيد عملية التفسير المكتفية باستدعاء المناسب من الألفاظ للتغلب على استعصاء الاشتراك اللفظي في الغالب.

5- إن كل فعل كشف عن معنى جديد، ينطوي على فعل تجاوز وتعطيل للمعنى السابق، وهذا الفعل يتوقف بحسب الفهم الفينومينولوجي، على ذات تحتفي بهذا الفعل. ذات يقظة منتبهة، لا تؤمن من حيث المبدأ بمعنى موضوعي خالص؛ لأن المعنى بما هو موضوع لا وجود له إلا من حيث هو موضوعها هي، أي من حيث هو cogitatum، أي من حيث هو مدرك من زاوية انفتاحها بما هيذات عليه.

6- إن كل فعل تجاوز للمعنى المعطى، أو المتولد من عبارة النص؛ إنما هو تعبير صريح عن أصالة روح الفاعل، بعقله وقصده وحدسه العلمي وتجربته المعيشة، ورؤيته للعالم وتمثله للمعنى. وإلا لما عد فاعلاً إذا كان مجرد مرآة عاكسة لتفاعل البنيات التركيبية المشكلة لنسيج النص.

7- إن الكشف عن المعنى الخفي، بما هو آلية تأويلية، يحظى بقيمة اعتبارية كبيرة لدى ابن رشد، وتقدم هذه الأهمية نفسها لديه، من خلال عنوانة أحد أهم أعماله بـ: "الكشف" وهو كتاب: "الكشف عن مناهج الأدلة". وليس الكشف بمعناه التأويلي الذي سلكه ابن رشد، إلا انفلاتاً من قبضة عالم العلامات والعبارات، ومن ثم فتح هذا العالم على الفاعل، وعلى المؤول.

8- إن لجوء ابن رشد إلى آلية الكشف، ارتبط في جزء من مشروعه، بمساعاه لتحليل انفعالات العامة والمتكلمين؛ ومن البين أن الكشف عن الانفعالات الثاوية في الخطاب، لا ينتمي إلى دائرة العلم البرهاني، بقدر انتمائه إلى دائرة الشعر والخطابة.

9- حين نقف على تحليل ابن رشد لكل من انفعالات العامة والمتكلمين، نجده يقوم بما يشبه الكشف عن البنية القطبية³ لتلك الانفعالات؛ وهذه البنية القطبية هي المسؤولة عن توجيه سيكولوجية

³- نوظف مفهوم البنية القطبية هنا بمعناها الفينومينولوجي؛ ولو شئنا أن نقرب استعمال المفهوم في اتصال بما نحن بسبيله لأمكننا القول: إنه بمثابة الموضع في حقل الحجاجيات؛ أو هو أشبه ما يكون بمفهوم المتغير التفسيري الذي يستعمله السوسولوجيون على نطاق ضيق لإسناد العلاقة السببية بين الظاهرة ومسببها الرئيس.

العامّة، توجيهها يفضي بهم إلى عدم القدرة على تجاوز ما يمكن تسميته فينومينولوجيا، بالأطروحة العامّة للموقف الطبيعي.

10- قصد تجاوز الموقف الطبيعي الموسوم بالسطحية، يعمل ابن رشد جاهدا على تصحيح القصد، وذلك عبر شد الانتباه إلى أولوية المعرفة البرهانية الحقّة، على الاعتقادات السطحية. أو بالأحرى أولوية التعقل على الانفعال؛ ويسعى هذا التوجه الرشدي التقويمي إلى محاولة تقرير اعتقاد في حدود العقل، عكس المسعى الانفعالي الذي يسعى المتكلمون إلى تقريره عبر استمالة الجمهور وتهيجهم والتأثير فيهم.

وأملنا أن يحالفنا النجاح في ملامسة أوجه تفكير ابن رشد، بالاعتماد على هذا المنهج؛ فنحسن الإنصات إلى ما أوجده من معانٍ وحقائق. وليس من سبيل آخر إلى إحراز النجاح في هذه المهمة، إن كانت مهمة فينومينولوجية حقاً، غير أن تكون وقوفاً على الفاعل وإبلاغاته ووقوفاً بفعل الذات وأصالتها في مواجهة النص؛ إذ التفكير مع ابن رشد حيثما فكر، في موجود أو معدوم، في جوهر أو ماهية أو وجود، في موضوع أو محمول، في تعقل أو انفعال؛ يقتضي من الباحث ألا يكون مجرد أداة عاكسة لمعاني أنجزها الغير؛ وهذا على وجه الحقيقة هو الشرط الأول في الدرس الفينومينولوجي؛ فالتفكير مع ابن رشد، في كل ما تقدم، قد ينقلب أحيانا إلى تفكير ضد ابن رشد، وفي كلتا الحالتين يوجد ثمة إنصات.

كما نأمل أن ننجح في تحقيق تكامل بين الفلسفة الرشدية والفلسفة الفينومينولوجية، تكاملاً يؤدي إلى إغناء المنظورات، ولا يفضي إلى تغريب سلبي لإحدى الفلسفتين. وهو أمل نظنه مشروعاً ويسمح به المنهج الفينومينولوجي، كما تسمح به الفلسفة الرشدية، التي لطالما عدت جسراً للقاء، بل وإرثاً مشتركاً بين الغرب والعالم الإسلامي.

هذا وإنه ما كان لهذه الفلسفة أن تبلغ هذه المكانة، لولا انفتاحها بقيمتها الحضارية على قيم الغرب وحقائقه وميتافيزيقاه؛ انفتاحاً بلغ حد خدمة التراث اليوناني، دونما شعور بعقدة الاختلاف.

مدخل عام: أسئلة المنهج

القصد والمعنى: معطيات معجمية لخلفية تأويلية

بما أن عنوان العمل الذي نقدمه، يحفل بجملة من المفاهيم، هي: القصد والمعنى والعبارة والاقتضاء والتأويل؛ فقد رمنا أن نمر بإزاء تقديم العمل، عبر مسالك الدلالة؛ ونقصد بذلك مسالك دلالة المفاهيم الأنفة أولاً، وكذا المفاهيم التي يستلزمها التوضيح ويقتضيها ثانياً. ولما كانت المفاهيم ألفاظاً يسري عليها ما يسري على الألفاظ، من خضوعها لقوانين النشوء الاشتقاقي والتطور الفيلولوجي والاستعمالي؛ فقد تطلب منا ذلك الأمر أخذ الاعتبارين في الحسبان. وهكذا ألزمنا أنفسنا بتحقيق هذه المسألة، تحقيقاً يفضي إلى وضوح الخط الذي يسير وفقه هذا العمل.

ومن البين بذاته أن للمعطيات المعجمية، دورها الفاعل في توجيه البحث الدلالي توجيهها ينعكس إيجاباً على انعطاء القصد الأصلي، كما أو عدم انعطائه؛ وذلك من خلال ظهوره أو خفائه في مسالك العبارات. ولما كانت المعطيات المعجمية على قدر كبير من التعقيد والإشكال، فقد كان علي في سياق اشتغالي المنهجي، وتحديدًا في البعد المتصل بالاشتغال المعجمي على مفهومي القصد والمعنى؛ أن أسلك أحد طريقين: فإما أن أذعن لما يقوله المتساهلون في مسألة الترادف والفروق اللغوية؛ وما قالوه قد لا يخدم، في ظاهره، ما افترضت وجوده وعزمت على بيانه؛ وإما أن أتعامل مع ما جاءت به المعاجم اللغوية من معطيات، وفق إرجاع كل لفظ من اللفظين أو مما يحوم حولهما، إلى أصله اللغوي.

ولما كان المسلك الثاني أشد اتساقاً وقدرة على أداء المهمة التي ينهض هذا البحث بأعبائها؛ فقد كنت على يقين من المحاذير والأعباء الإضافية، التي تحف بالطريق المفضي إلى هذا المسعى التأويلي؛ وسبب تلك المحاذير راجع إلى أن هذا المسعى، يتطلب من الباحث القيام بلمسة تأويلية وبشيء من التطويع الفيلولوجي، الذي قد يزيد أو ينقص بحسب الحاجة. وهو ما يتطلب من الباحث حرصاً في كل ذلك، على أن يكون التعامل مع تلك المعطيات التي ترشح بها معاجم اللغة، تعاملًا حذراً من الانزلاق نحو التطويع السيئ، لما تصرح به معاجم اللغة أو تومئ إليه.

ولقد خلصنا بعد تأمل المعطيات المعجمية بشأن لفظ «المعنى»، إلى ضرورة التمييز بين أبعاد دلالية متعددة، هي الظهور، والإمساك، والحبس، والبناء، والعناية، والعناء. وهي الأبعاد التي عن لنا أن نورد أصولها المعجمية بحسب تجلياتها الاستعملية بأبعادها المختلفة في الأصول اللغوية التالية:

أ- المعنى بما هو إظهار وعرض

ورد لفظ «المعنى» بما هو ظهور وعرض، في السياق الاستعمالي، على نحو ما استعملته العرب فيما أدلى به ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، إذ قال: «(عن) «العين والنون أصلان، أحدهما يدل على ظهور الشيء وإعراضه، والآخر يدل على الحبس» «فالأول قول العرب: عَنَّ لنا كذا يعن عُنونا، إذا ظهر أمامك» «قال ابن الأعرابي: العنان ما عَنَّ لك من الشيء»⁴.

ويضيف ابن فارس مستشهدا بقول الخليل بن أحمد: «قال الخليل: عَنان السماء ما عَنَّ لك منها إذا نظرت إليها». ويضيف الخليل في "كتاب العين" ما يفيد الظهور والبروز: «ومن الباب عنوان الكتاب؛ لأنه أبرز ما فيه وأظهره»⁵. ويضيف الخليل بما يؤكد هذا المعنى إذ يقول: «وعَنَّ لنا كذا يعن عَننا وعُنونا: أي ظهر أمامنا. والعَنون من الدواب: المتقدمة في السَّرب»⁶.

وقد حاولت، انطلاقاً من الأصول اللغوية التي عدها أهل المعاجم أصولاً، تلمس المسالك المؤدية إلى بيان التفريعات التي من شأنها أن تشكل قيمة مضافة لهذا العمل؛ بيد أنني لم أكتف بإيراد ما جاء في المعاجم العربية؛ إيماناً مني بأن ما نحن بسبيله، من محاولة استيعاب أساس اختلافات الفهوم والتأويلات؛ يتجاوز مسألة التدقيق اللغوي استناداً إلى ما يحفل به اللسان الواحد من معطيات. لذلك كان انفتاحنا على اللغات الأخرى إيماناً منا بأنه انفتاح يغني ويكمل.

ب - المعنى بما هو إمساك وحبس

لقد كان المعنى الذي أشرنا إليه من ذي قبل، أحد الأصلين اللذين يحيل عليهما لفظ «المعنى»، بينما الأصل الثاني هو الذي يشير إليه ابن فارس بقوله: «والأصل الآخر، هو الحبس، فالعُنة، هي الحظيرة، والجمع عُنن»⁷. ويضيف ابن فارس: «يقال: عَننت البعير: حبسته في العُنة»⁸، كما يقال أيضاً: «أعننت الفرس: جعلت له عناناً. وعننته: حبسته بعنانه»⁹.

وفي هذا السياق يمكن أن ندرج وصف الكتابة بالقيد في الثقافة العربية. ونحن إذ نفكر ملياً نجد أن أنثروبولوجية الثقافة العربية وكذا الإسلامية، تقبل مثل هذا التأويل، نجد ذلك متناثراً في شعر

4 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1979، ج 4، ص 20.

5 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق. عبد الحميد هندوي، كتاب العين، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2003، ج 3، ص 242.

6 - م.ن، ص 242.

7 - مقاييس اللغة، م.م، ص 21.

8 - م.ن، ص 21.

9 - م.ن، ص 22.

العرب ونثرهم؛ ففي ديوان الشافعي نجد البيتين التاليين يعبران عن هذه الملامح الأنثروبولوجيا، يقول الشافعي¹⁰:

العلم صيد والكتابة قيـــــده × قيد صيودك بالحبال الوثيقة

فمن الحمافة أن تصيد غزالـــــة × وتتركها بين الخلائق طالفة

كما نجد لدى ابن الجوزي ما يؤكد سرريان هذه الروح الأنثروبولوجية، من خلال كونه جعل الكتابة قيـدا وصيدا للخاطر. حيث يقول في الباعث على تأليف الكتاب الذي عنونه بـ"صيد الخاطر" ما يلي: «وكم قد خطر لي شيء، فأتشاغل عن إثباته فيذهب، فأتأسف عليه، ورأيت من نفسي أنني كلما فتحت بصر التفكير، سنج له من عجائب الغيب، ما لم يكن في حسابانه، فأثقال عليه من كثيب التفهيم ما لا يجوز التفريط فيه، فجعلت هذا الكتاب قيـدا لصيد الخاطر»¹¹.

ج - المعنى بما هو بناء

ولا يحيل لفظ «المعنى» على الأصول السابقة فقط، وإنما يحيل كذلك على معنى البناء. قال بن فارس: «العنة: بناء تبنيه من الحجارة، والجمع عُنن»¹². ويقول الخليل: «العنة: الحظيرة من الخشب أو الشجر تعمل للإبل أو الغنم أو الخيل تكون على باب الرجل، والجمع العُنن»¹³. وما نريد استخلاصه من هذا الأصل الاشتقاقي بالذات، هو أن الكلام، بما هو جمل وعبارات، إنما هو بناء وتأليف.

د - المعنى بما هو عناية وعناء

وكما أحال لفظ «المعنى» على المعاني السابقة، فإنه يحيل كذلك على معنى العناية والعناء، لأن البناء من حيث هو ترتيب وتقييد، يتطلب بذل جهود حثيثة، والجهد لا يمكن أن يكون من غير عناية بالمبنى، وعناء في استيفاء الشروط التي يتطلبها البناء. إن العناية والعناء، يفيدان في حقيقة أمرهما الجهد الفكري والصناعي، الذي ينتج عن الرغبة في نقل ما في الضمير إلى الغير نقل إبلاغ، إن يريد الإبلاغ بوجه من وجوه الإبلاغ. ولا شيء يسمح بتمثل ما يروم المعبر إبلاغه إلا

¹⁰ - الشافعي، ديوان الإمام الشافعي، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 2005، ص 83-84.

¹¹ - ابن الجوزي، أبو الفرج، صيد الخاطر، تحقيق. عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1992، ص 13.

¹² - ابن فارس، م.م، ص 21.

¹³ - الخليل: ج 3، 242.

من خلال العناية المشتركة التي يعبر عنها أحيانا بمبدأ التعاون في التواصل سواء كان تواسلا حيا مباشرا أو كان غير مباشر.

وعموما فإن المتكلم، إنما يتمثل في لحظة أولى ما يفكر فيه بما معيش قصدي، ثم إنه قد يتمثله في لحظة ثانية وهي اللحظة التواصلية، تمثل نقل وإبلاغ. وقد يقع الفكر أسير المعنى، وفي هذه اللحظة يبدأ المعيش القصدي بالتحول إلى «معنى» قابل للنقل والإبلاغ، فسواء كان هذا المعيش رغبة أو قرارا أو إقرارا أو إخبارا أو استخبارا... فإنه في هذه الحال تسري عليه قوانين الاستحالة والصيرورة، وهي القوانين التي تنقله من حال كونه معنى في ضمير صاحبه إلى معنى مستفاد في عملية الإبلاغ. وإلى هذا المعنى أشار الخليل بالقول: «ومعنى كل شيء: محنته وحاله الذي يصير إليه أمره»¹⁴؛ فالمحنة والمشقة، نتيجة منتظرة في عملية التعبير عن المعنى في كل جهد الإنجازي، وهي محنة لا ترتبط بمنتج الخطاب فقط، بقدر ما ترتبط أيضا بمتلقي الخطاب ومؤوله.

وعموما، فإن هذا الفرع من لفظ «المعنى» المتصل بالمشقة والعناية والعناء، في بعد اللفظ الاشتقاقي الأخير، هو المتصل بالترتيب الذي أثارته المشائية الإسلامية، وعبر عن الانشغال به ابن سينا في المدخل، حين استشعر الحرج الذي يحصل نتيجة اشتغال المناطقة بالألفاظ، بينما لا اختصاص لهم من حيث هم منطقة بهذه الناحية. حيث يقول ابن سينا: «وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطق من حيث هو منطلق شغل أول بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة»¹⁵.

ويضيف الشيخ الرئيس معبرا عن هذا الحرج الناتج عن تداخل مهمة المنطق في جزء منه باختصاص أهل اللغة: «ولو أمكن أن يُتَعَلَّم المنطق بفكرة ساذجة، إنما تُلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافيا؛ ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى، لكان يغني عن اللفظ البتة. ولكن لما كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ، وخصوصا ومن المتعذر على الروية أن ترتب المعاني من غير أن تتخيل معها ألفاظها، بل تكاد تكون الروية مناجاةً من الإنسان ذهنه بألفاظ متخيلة، لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها في النفس من المعاني»¹⁶.

14 - كتاب العين، م.م، ص 243.

15 - ابن سينا، الشفاء، المدخل، تحقيق. الأب قنواتي ومحمود الخضير وفؤاد الأهواني، مراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، نشرة وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953، ص 22.

16 - م.ن، ص 22-23.

بين المعنى والحس

يبدو أنه من الضروري أن ننتبه في هذا السياق إلى أمر مهم وهو أن لفظ المعنى في الاشتقاق العربي، يختلف عن معناه في اشتقاق اللغات الهند أوروبية، لاتينية وجرمانية. فلفظ sense في بعض هذه اللغات لا يبدو من أمره أنه يقابل لفظ «المعنى» في اللسان العربي، بقدر ما يبدو أنه يقابل لفظ «الحس»؛ فهو من sensation؛ وذلك لأن المعنى كما تبين من أمره فيما تقدم، يفيد الظهور كما يفيد الحس أو الحد، أو البناء أو التسييج. وبالتالي، فإن من شأن هذا الاختلاف أن يلقي بظلاله على العلاقة بين المعنى والقصد، بحسب ما نروم بيانه.

إن ما يمكن أن يترتب عن هذا الاختلاف، بين المعنى باعتباره إحساساً، وبين المعنى بحسب ما قدمته لنا المعاجم العربية سنعرف المعنى، أو بالأحرى: سنتعامل معه باعتباره: ما ظهر وما حُبس في عبارة أو أمسك به فيها. وهو أمر ينسجم مع ما قرره أهل اللغة. إن الصلة ضعيفة بين المعنى ولفظ (SENSE) في حين تبدو الأخيرة وثيقة الصلة بلفظة حس. ومن ثمة فلفظ «حس» ولفظ (SENSE)، يقربان المعنى الذي ننوي بيانه ولا يمسان به. فالمعنى: هو الظاهرة اللفظية، والحس هو الظاهرة الشعورية؛ وأما القصد فهو الحدث الذهني.

لا بد من معالجة هذا الأمر بشيء من التشكيك. إن الحس يرتبط بجنس واحد من أجناس المعرفة التي يمكن للمعاني من حيث هي أبنية أن تتناولها، وهو جنس المعرفة الحسية المتصلة بالمشاعر. يقول ابن فارس في مقاييس اللغة: «ويقال للمشاعر الخمس الحواس، وهي: اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر»¹⁷. غير أن المعنى لا يرتبط فقط بما تدركه قنوات المعرفة هذه؛ لأن المعنى أشمل من هذه التي يفرضي إليها لفظ الحس، وذلك أن المعنى يستطيع أن يترجم المشاعر الخمس وغير المشاعر الخمس؛ فكما يستطيع المعنى ترجمة ما تحس به الذات بقنواتها المذكورة، يستطيع ترجمة ما تعتقده. وترجمة ما تأمله، وترجمة ما تستخبر عنه؛ وبالجملة، ترجمة ما لا يكاد يحصى مما يمكن أن تستوعبه الأبنية العبارية.

يحيل لفظ «حس» في المعاجم العربية على ما له صلة بالجسد، بحيث يتلفظ بهذا اللفظ «عند لذعة نار أو وجع»¹⁸. كما يرتبط اللفظ بالألم الناتج عن المرض، فـ «الجس: مسُّ الحُمى أول ما تبدو»¹⁹. كما يختص معنى اللفظ بحاسة السمع دون البصر، حيث يقول الخليل بن أحمد: «والجسُّ

¹⁷ - مقاييس اللغة، م.م، ج 2، ص 9.

¹⁸ - الخليل بن أحمد، كتاب العين، م.م، ج 1، ص 317.

¹⁹ - م.ن، ص 317.

تسمعه يمر بك ولا تراه»²⁰؛ وهذا يعني أن اللفظ يستدعي عند الحاجة إلى التعبير عن أمور ووقائع ذات صلة بمشاعر الجسد.

وما يميز لفظ «الحس» من حيث هو لفظ عن لفظ «المعنى»، هو أن الأخير يحيل على الظاهرة الإدراكية من حيث هي معطاة للذات ومائلة لها، سواء كانت الذات هي التي أنتجتها، أو كانت من إنتاج ذات أخرى. فكما يمكن للذات أن تتأمل ما أنتجت من أبنية وأنسجة عبارية، أمكن كذلك للغير أن يتأمل ذلك المنتج باعتباره ظاهرة قابلة للإدراك، ما دام المنتج خاضع لسنن عام في نسجه. أما الحس فهو كما قدمته الشواهد السابقة، غير قابل للقسمة بين الذوات.

وبرغم أن لفظ «حس» هو أيضا يحيل على ظاهرة إدراكية، إلا أنه ليس ظاهرة مائلة «للذات» على نحو ما يحصل في الموضوعات التي تعرض للإدراك؛ وإنما يعبر لفظ «الحس» عن كونه ظاهرة عرضت «في الذات»، من حيث هي جسد «قابل» لصورة الألم والوجع من هذه الناحية، لا كونها عرضت «لها» كما يحدث في موضوعات الإدراك التي تكون مدركة «للذات».

ولما كان مقام العلم يتطلب، على جهة الأفضل، سلامة الذات من حيث هي جسد متهىء لحصول الإدراك؛ فإن من شأن الألم الذي يعرض لها أن يفسد هذا الشرط. وعموما، فإن نظرية العلم لدى المشائية الإسلامية قد تأثرت على نحو أكثر جلاء بالتوجيهات التي تذهب إلى تفاضل قوى الإدراك في حد ذاتها؛ ومن ثمة فإن الإدراك الناتج عن الحواس إن أريد به الحمل على إفادة العلم، فهو لا يفيد إلا العلم الناتج عن إدراك المشاعر أو الحواس. وهو إن كان يفيد علما، فهو من هذا الجانب علم دون علم؛ لأن العلم الأهم والذي يستحق اسم العلم في عرف المشائية، هو العلم الذي تختص به القوة الناطقة أو القوة المفكرة التي لا توجد لغير النوع الإنساني، وإن كان هذا لا يعني الانتقاص من عالم الحس والمحسوس.

المعنى بما هو عتبة القصد

إذا كان القصد لا ينهض إلا على الإقرار المسبق بوجود صورة ذهنية، تنتمي إلى تمثُّل الذات وخبرتها الأصلية، وكان الحديث عن الصورة الذهنية، يرتقي لدى بعض الدارسين إلى مستوى الإقرار بوجود الجمل التعبيرية الداخلية، كما نعثر على ذلك في دفاع جيلبيرت هرمان (Gilbert Harman) الذي يذهب في جهده التدليلي إلى محاولة إثبات «أن معنى الجملة الخارجية

²⁰ - م.ن، ص 317

يمكن أن يشكل في حيز منه، الطابع التمثيلي للجملة الداخلية»²¹؛ وإذا كان الكلام الداخلي، يرتقي في واقعيته، بما هو حالة شعورية معيشة، إلى حد إمكان الحديث عن مناجاة النفس بعلامات وجمل تخصها²²؛ فإن الانتقال من القصد الذي يتسم بالذاتية والخصوصية إلى المعنى الذي يفترض فيه أن يتسم بالاستعمال العمومي، هو انتقال من عالم المعيشات القصدية الخاصة إلى عالم الدلالة؛ وذلك على اعتبار عالم الدلالة هو العالم المشترك الثقافي العام. أو لنقل: إنه انتقال من عالم الإرادة والنية والعزم، إلى عالم الدلالة والمعنى.

وإذا كان ثمة اتفاق على أن القصدَ داخلي، وكان عبوره من الداخل إلى الخارج لا يتم إلا بتوسط عالم الدلالة الإبلاغي؛ وهو أمر سبق أن عالجه شراح هوسرل، انطلاقاً من التمييز الذي فصّل فيه القول بين مضمون القصد ومحتواه من جهة؛ وبين الطابع الدلالي العام من جهة ثانية²³؛ فإن الدلالة هي الجسر الذي يُنتظر منه أن يسهل أمر العبور السليم إلى عالم النية والقصد بما هو عالم خصوصي. ولما كان القصد لا يتخذ شكله وطابعه الدلالي بغاية إبلاغه للغير، إلا بتوسط النطق أو ما يقوم مقامه²⁴؛ وكان النطق كما عرّفه أبو الحسن الأشعري: «هو أن يُخرج الإنسان ما في ضميره إلى أشخاص نوعه»²⁵؛ فإن إخراج الشيء والعبور به من الداخل إلى الخارج، أي من خلجات النفس وخصوصيتها إلى عموم المتلقين؛ لا يتأتى باليسر الذي ينتظره المتفائلون من عملية الإبلاغ والتواصل؛ بل تحيط به مخاطر كثيرة، ويتسم بعواسة يصعب تجاوزها. ولعل من يتأمل تعدد الشروح والتأويلات على النص الواحد؛ يدرك عواسة انتقال ما بالداخل إلى الخارج. فالأساس

21 - أنظر:

Gilbert Harman , Thought , Third Printing, Princeton University Press, United States Of America, New Jersey, 1977, p 54.

22 - نستحضر هنا ما يقوله الإمام الجويني بشأن الكلام النفسي؛ مع كوننا بحاجة إلى إفراغ ما يقوله من شحنته ومضمونه الكلامي. وما يقوله بشأن الكلام الداخلي هو: «إذ قد أثبتنا كلاماً قائماً بالنفس، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنعومات» الإمام الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، جامعة الأزهر الشريف، مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص 116

23- انظر في هذا الشأن:

Arnaud Dewalque «Le programme analitique de Brentano» in : conférence de la société Belge de Philosophie, ULB, 31 octobre 2012 , p 2 .

24- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الخامس، مادة: قول، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، طبعة دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 3777، «القول: كلام على الترتيب» 3777، «فأما تجوزهم في تسميتهم الاعتقادات والآراء قولاً فلأن الاعتقاد يخفى فلا يعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقام القول من شاهد الحال فلما كانت لا تظهر إلا بالقول سميت قولاً؛ إذ كانت سبباً له، وكان القول دليلاً عليها»

25- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، الجزء الأول، ص 247.

الذي أدى إلى نشأة الشروح والتأويلات وتكاثرها؛ هو نفسه الذي أدى إلى نشأة الهيرمينوطيقا، وأمن لها المشروعات في العصر الحالي. وهي مشروعية مشروطة بسعيها للنهوض بمهمتها المتمثلة في سبر أغوار النفس، بتوسط النظر في النص؛ وذلك بقصد معرفة مناجاتها وأحاديثها الخاصة وصورها الذهنية؛ «لذلك قيل إن الكلام الداخلي هو مهد الفسارة ومنبتها الأول»²⁶؛ وذلك لأن كل شارح أو مؤول يهتدي إلى ما لم يقله غيره، بتلمسه طريقا إلى أول الكلام، أو بقدرته على افتراض كلام أول قبل الكلام المنطوق؛ هو الكلام الأول الذي يؤول إليه الكلام المنطوق تأويلا.

ولعل ما يدفعنا إلى تبني موقف تشكيكي بخصوص مسألة إمكانات النقل والإبلاغ وفعاليتها؛ هو أن الكلام الذي أنيطت به مهمة إبلاغ ما في الضمير، هو كلام قد ينحو نحو التمام، كما قد ينحو نحو النقص بحظوظ قد تكون متساوية²⁷. ومن المعلوم، أن للنقص والتمام في أنحاءه العبارية مظاهر شتى²⁸؛ فحين نكون بإزاء فعل التلطف، يتحول القصد النقي، بما هو واحد بالجواهر داخل خلجات النفس، إلى أنسجة عبارية؛ وعندئذ ينزاح القصد عن شئنيته وجوهريته، إلى جوهرية أخرى وشئنية أخرى بفعل تكدر نقائه أو تبخر جزء من معناه وتآكله. على اعتبار أن التكدر والتآكل، عارضان للأنسجة العبارية يعتريانها بتفاوت لامتناه؛ وذلك بحكم أن الأنسجة العبارية تنتسب بطبيعتها التعاقبية، إلى الموجودات الإمكانية. فالنسيج العباري، خلافا لما هو عليه القصد، ليس واحدا بالجواهر؛ ومن ثم أمكن القول: إن كل كلام نسجه فاعل كلامي ما، يمكن أن نتصور بدلا منه كلاما آخر أبلغ منه وأقدر على أداء المعنى المقصود؛ وكل ذلك متوقع الحدوث، في تفاوت لا

²⁶ مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، الطبعة الأولى، دار المشرق، بيروت – لبنان، 2004، ص 18. يمكن العودة إلى مقدمة الكتاب، للوقوف على الاختيار المصطلحي لمفهوم الفسارة الذي يأتي به كمقابل لمفهوم الهيرمينوطيقا بما هو لفظ المعرب.

²⁷ يعد ربط سلامة التعبير عن القصد بسلامة التسمية ودقة العبارة، من المحاولات الفلسفية القديمة. يقول عزمي طه سيد أحمد، في تقديمه لترجمة محاوره أفلاطون لكراتيلوس: «إطلاق الأسماء على الأشياء (..) عمل مقصود لتحقيق غرض معين ووظيفة معينة، والاسم هو تعبير – بواسطة الحروف والمقاطع- عن طبيعة الشيء، وإطلاق الاسم على المسمى، كأى عمل آخر، يتم بصورة متفاوتة من الإتقان، فالاسم يكون في أكمل حالاته إذا كان تعبيره عن الشيء تاما، ويكون أدنى إذا كان التعبير ناقصا أو جزئيا ويكون خاطئا أو مضللا إذا لم يعبر البتة عن طبيعة الشيء». أفلاطون، محاوره كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة وتقديم: عزمي طه السيد أحمد، الطبعة الأولى، منشورات وزارة الثقافة، عمان - الأردن، 1995، ص 49. أنظر المحاوره: ص 190 – 191.

²⁸ ولأننا لسنا بوارد الحديث عن مظاهر النقص، فإنه يمكن الإشارة على جهة الاختصار، إلى أن قلق العبارة يمثل واحدا من مظاهر النقص التي تعترى العبارة؛ وهي الأسباب التي دفعت بنا إلى اختيار موضوع هذا البحث.

نهائي لموجودات كلامية إمكانية، تنتمي كلها إلى عالم الممكن الكلامي؛ الذي تؤدي محاولات الارتقاء بأدائه العباري، الأداء المستوفي لشرائط البيان والتبيان؛ إلى تعدد صورته وتكثُرها²⁹.

ولأسباب ترتبط بالسعي لاستيفاء الشرائط المتقدمة، تصبح الفضاءات العبارية، بما هي فضاءات إمكانية، ساحة مشرعة للعقل التأويلي، يمحو منها ما يشاء ويُنَبِّت؛ وهو ما قد يدفعه إلى ذلك مكرها؛ إذ ليس أمامه من خيار آخر، إن رام تحقيق القصد عبر رفع قلق العبارة، إلا أن يتولى لعبة المحو والتثبيت بشكل دوري. ولعل ما يلحقه العقل التأويلي بالفضاءات العبارية من محو وتثبيت دائمين، سيبدو لمن يتوجه إلى تفحص منتظراته وبحسب طبيعته؛ أن فعله في الأنسجة العبارية، هي من الأمور المشروعة له بما هو عقل تأويلي؛ وذلك بفعل إدراكه لطبيعة الكلام بما هو تأليف إبلاغي، بين ما هو فطري نفسي خصوصي خالص؛ وما هو مؤسسي تواطوي، أو لنقل بما هو ثقافي.

ومسوغ الإقرار المتقدم، بتفويض العقل التأويلي؛ نابع من اعتبار أن الأصل في اللغة الجارية، بما هي جارية على السنة الناس وحية في مخاطباتهم؛ قائم على أساس التداول والتواطؤ والاتفاق. ومن ثم فهي بحسب ماهيتها النابعة من الأصل المتقدم، لا يُنشئها الفرد إنشاء، ولا تسمح للمتكلم، من حيث هي نظام جماعة لغوية ما، بأن تكون له لغة خاصة، مستقل بها عن غيره³⁰، وذلك بغاية التعبير عن مقاصده المستقل بها؛ لأن ما يستنبطه المتكلم من تجربته المعيشة شيء؛ حتى لو افترضنا أن ما استنبطه من تأمل تجربة معيشته، هو نفسه ما يروم قوله وإبلاغه، من منطلق إيمانه بمبدأ التعاون التخاطبي؛ فإن ما سيقوله ويروييه، باعتباره فاعلا للكلام وواضعا له، قد يتجلى في هيئة شيء آخر غير ذلك الشيء الذي رام قوله وتعلقت به إرادته، وصرف إليه طاقته التوليدية.

²⁹- يبدأ التعبير عن القصد، بنسيج عباري يفيد معنى؛ ثم يتحول النسيج العباري الواحد إلى أنسجة عبارية لا متناهية.
³⁰- في شأن الاعتراض على الاستقلال باللغة الخاصة، نورد هنا صيغة الاحتجاج الذي احتج به الزركشي، حيث يقول: «وهو أن الله خلق النوع الإنساني وصيره محتاجا إلى أمور لا يستقل بها، بل يفتقر إلى المعاونة عليها، ولا بد للمعاون من الاطلاع على ما في النفس، وذلك إما باللفظ أو الإشارة، أو المثال، واللفظ أيسر» بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة عمر سليمان الأشقر، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية بالكويت، 1992، ج 2، ص 8.

لغة التلخيص: أو في الصلة بين الرد الفينومينولوجي والتمتن الرشدي

إذا كان برنتانو³¹ Brentano – وهو المؤسس الفعلي للمنهج الفينومينولوجي- قد ربط القصد في المقام الأول بالأصول السينوية³²، وإذا كان قد تم تعقب أصل القصدية بعد برنتانو؛ فإنه قد نتج عن هذا التعقب بحوث في غاية الأهمية، وفي هذا السياق تأتي دراسة كوامي جيكي (Gyekye, Kwame)³³، التي يتردد صداها في أغلب الدراسات والبحوث الأكاديمية، وهي الدراسة التي اهتمت بالتأصيل الإيتيمولوجي والفيلولوجي لمفهوم القصد. وعلى رأس الدراسات التي اكتسبت شهرة في تعقب مفهوم القصد، هي دراسة، التي اهتمت أساسا بكل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد.

غير أننا نرى أن هذا النزوع نحو القصد الأصلي مباشرة، قد تطور أكثر مع ابن رشد، فوصل معه إلى أوج عطائه؛ وذلك لأن أحدا لا يستطيع أن ينازع في كون فيلسوف قرطبة ومراكش، هو أول الملتفتين إلى أهمية المفهوم وجدواه؛ لأنه من فعل الجانب القصدي من التجربة العقلية في التقليد المشائي، ومنه تلقفها من تلقفها من تلامذته وخصومه اللاتين.

ولسنا نذهب إلى أن برينطانو قد غض الطرف عن الأصول الرشدية لفلسفته الفينومينولوجية الناشئة؛ وذلك لأننا نقر له كما نقر لغيره بالحق في العودة المباشرة إلى أبعد الأصول؛ لاسيما ونحن نعلم ما لهذه العودة من أثر طيب في التقليد الفلسفي الألماني³⁴؛ وهو التقليد الذي عودنا على الإبداع

31- يشيد هوسرل نفسه بالدور التأسيسي لبرينطانو، حيث يقول: «هاهنا مقام الإشادة بالفضل العظيم الذي استحقه برنتانو عندما ابتداء محاولة إصلاح السيكلوجيا بفحص الخصائص المميزة لما هو نفسي (في مقابل ما هو فيزيائي) وإظهار القصدية كواحدة من هذه الخصائص؛ أي بإظهار أن علم «الظواهر النفسية» يتعلق دائما بمعيشات الوعي» هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا المتعالية، ترجمة إسماعيل المصدق، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، يوليو 2009، ص 345.

32- برغم أن برينطانو قد ركز في دراسته على الأكوييني، بحيث تلتقي جل الإحالات بخصوص تكوينية المفهوم عند فقرة مركزة في صفحة واحدة من صفحات كتابه () إلا أن كثيرا من الدارسين ينسبون إليه تحت مفهوم القصد Intention، والذي يرجع إلى اللفظ: Intentio، في اللاتينية انطلاقا من لفظ "المعنى" العربي، الذي تنبه إلى أهميته برينطانو أثناء قراءته للمتمن السينوي. أنظر في هذا الباب: عز العرب لحكيم بناني، الظاهرية وفلسفة اللغة: تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت – لبنان، 2003، الهامش رقم: 70، من ص 56. وانظر كذلك: مصطفى الحداد، فتجنشتاين ومؤلوله: ملاحظات حول اللغة الخصوصية واتباع القاعدة والكيفيات، مجلة الخاطبات، عدد 9، يناير 2014، هامش الصفحة 27.

33 - Gyekye, Kwame. "The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic Logic." *Speculum* 46.1 (1971): 32-38.

34- تكرر لدى الألمان تقليد تفردوا به وهو تقليد العودة إلى الماضي، وهذا التقليد نجده لدى نيتشه وهايدجر فضلا عن برينطانو وغيره من فلاسفة الألمان ومفكرها.

المنبثق من العودة المباشرة إلى العصور الكلاسيكية؛ والمنشغل أولاً وأخيراً بأقصى الأصول لا بالدواني. والذي نود التأكيد عليه من دون أي تحفظ، هو أن الرد بمعناه الفينومينولوجي، قد أضحي تقليداً فلسفياً رشدياً، تمثل أساساً في سعي الفيلسوف في العودة إلى الأصول القديمة³⁵.

ومن المعلوم، أن التجربة العقلية الفينومينولوجية، إنما تركز في عملية الرد reduction، على الجوهرية والضرورية³⁶؛ ومن البين أن هذا الأمر قد شكل صلب اهتمام الفلسفة الرشدية، حتى انتبه كثير من المشتغلين على متنه الشاسع إلى هذا الفعل الأصيل، الذي يروم الفيلسوف من خلاله إلى حد وتمييز ما يراه جوهرياً وضرورياً وما هوياً³⁷، مما يمكن أن تحتفظ به التجربة الإدراكية في شكل صورة ذهنية حصولية، تستل من موضوعها القصدي. وإنه لحري أن نشير إلى أن هذه المفاهيم الرشدية المتصلة بالروح التشذبية؛ قد فُعلت من قبل ابن رشد لمحاصرة ما رآه من منظوره، تحريفاً أو تصحيفاً أو غلطاً أو تغليطاً أو سذاجةً أو ابتذالاً أو فضلةً في أقل الأحوال سوءاً. وإذا كان الرد القصدي التلخيصي بهذه الأهمية، وكان منهجاً رشدياً أصيلاً³⁸؛ فإننا قد ألفينا في سياق تقصينا لحضور هذا الأثر الرشدي في الأدبيات الفلسفية للعصر الوسيط، اهتماماً متزايداً بمسألة الضرورية لدى أوكام Ockham، إلى الحد الذي يمكن معه اعتبار مذهبه مذهباً قائماً في صميم روحه على الاهتمام بهذا الأمر³⁹. ومقتضى هذا الاهتمام التلخيصي كما رصده الدارسون؛

³⁵- تذهب هذه الباحثة الإيطالية إلى أن العودة إلى الأصول القديمة هو نفسه تقليد رشدي، أنظر:

CECILIA MARTINI BONADEO. "Abdallaṭīf al-Baḡdādī", in : Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500, Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2011, p 1.

³⁶-Dermot Moran Introduction To Phenomenology,Routledge Edition In The Taylor & Francis, London & New York 2002, P 78.

³⁷- من يقرأ كتاب: المتن الرشدي، للمرحوم جمال الدين العلوي، سيلاحظ مدى أهمية جملة من المفاهيم الرشدية ذات النزوع التلخيصي والتجريدي. ونحن نفضل أن نورد في هذا السياق، شهادة الأستاذ محمد مساعد حول أهمية مفاهيم النزوع التلخيصي لدى المرحوم، حيث يقول: « لقد سبق للمرحوم "جمال الدين العلوي" أن نبه إلى الأهمية القصوى التي يحتملها لمفهوم الضروري في المشروع الفكري الرشدي، ونحن إذ نصادق على هذه الأهمية نرى أنه لا بد من الانتباه إلى مجموعة من المفاهيم والألفاظ الأخرى المرافقة لمفهوم الضروري، والتي تشكل مضمونه وتصوغ مختلف دلالاته من قبيل الكلي والكافي والواجب وما لا بد منه أو ما ينبغي، وما يصاحب ذلك من عبارات كالاقتصاد والإيجاز والإجمال». محمد مساعد، « الغزالي والضروري في مراتب التصديق عند ابن رشد»، ضمن: الفيلسوف والمدينة – ابن رشد في حاضرة مراكش، تنسيق محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 137، الطبعة الأولى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2006، ص 62.

³⁸- يعبر ابن رشد عن هذا الإجراء المنهجي بعدة ألفاظ، لعل أهمها يتمثل في: تجريد الأقاويل العلمية.
³⁹- يرجع ستيفن براون في تفسير نزوع أوكام التلخيصي، إلى أرسطية ذاتها؛ وهو يرد أمر النزوع التلخيصي، إلى التزام أوكام بمبدأ أرسطو القائل: «لا يكون التعدد مقبولاً من دون أي داع لوجوده» غير أن ذلك لا يلغي التأويل الذي ذهبنا إليه، لأن تلخيصات ابن رشد، ألغت مالا داعي لإبقائه من ضمن ما نسب إلى أرسطو من تضمينات الشراح؛ ومن ثمة فمن غير

هو أن يعمد المشتغل وفقا لمبدأ الاختصار والتلخيص، إلى الإبقاء فقط على ما يراه ضروريا وجوهريا، مع العزم والتصميم على حذف ما سواه⁴⁰.

ولقد اشتهرت هذه الآلية المنهجية التلخيصية بين الباحثين في الآداب والفلسفة الوسيطية بـ"نصل أوكام" (Rasoir d'Ockham)⁴¹، وهي آلية تلخيصية واقتصادية يصل فيها الملخص أو الشارح في اشتغاله اللغوي لفظا ومعنى حد التقدير في العبارة.

واستنادا إلى منهج أوكام⁴²، واستحضارا لروح مشروعه التلخيصي؛ قامت الحركة المنطقية في القرن العشرين بمحاولة استئصال ما اعتبرتها أعراضا مرضية تصيب العبارات؛ فتوصلت بعد سبر وتقسيم، إلى ضرورة «تمييز الصور المنطقية عن الصور النحوية وإبعاد الكيانات الزائفة التي لا يستطيع النحو إثبات زيفها»⁴³.

ولسنا مغالين إذا اعتبرنا أن هذه الآلية رشدية أصيلة بامتياز، ولا نتردد إن ذهبنا إلى أنها قد انتقلت إلى الفكر الوسيط عبر التأثير الذي مارسه آلية ابن رشد التلخيصية في تلامذته اللاتين⁴⁴. ومعلوم أن تاريخ الأرسطية، إن لم نقل تاريخ الفلسفة برمتها، إنما هو تاريخ صراع ظاهر حيناً وخفي حيناً، بين التضمين والتلخيص⁴⁵. ومعلوم أن كل تضمين، هو بالقوة أو بالفعل، مثبّرٌ لجدل أني أو لاحق؛ فعقب كل تضمين يأتي من يلخص، وتشتد الحاجة إلى التلخيص كلما أدرك من جاء بعد الجيل الأول بحجم الأهواء التي لعبت بالنص؛ ومن ثم تشتد الحاجة من جديد إلى التجريد والتلخيص والتشذيب.

المستبعد أن يكون قد تأثر بكليهما، إن لم يكن قد تأثر بتجريدات ابن رشد التي لا تكاد تخلو مقدمة من التصريح بها؛ ولا سيما إذا ما استحضرننا ما حظي به الحضور الرشدي من أهمية مذهباً. أنظر:

STEPHEN F. BROWN, William Of Ockham, Im: Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500, Editor Henrik Lagerlund, Springer Dordrecht Heidelberg London New York, Library of Congress Control Number: 2010928116, Springer Science+Business Media B.V., 2011, p 1414.

⁴⁰ -Essentialisme et nominalisme.

41- تقول يمى طريف الخولي، في سياق تأثر راسل بوايتهيد: «هكذا تعلم راسل من وايتهد استخدام «نصل أوكام» وهو قاعدة منهجية تعني التقليل من الفروض والكيانات التي لا تدعو الحاجة إليها، وحذفها تحقيقاً لمبدأ الاقتصاد في التفكير. فإذا كان لدينا الكيانات (أ و ب و ج) وأمکن رد (ج) إلى (أ أو ب) حذفنا (ج) لنعمل بكيانين بدلاً من ثلاثة». كتاب: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول – الحصاد – الآفاق المستقبلية، العدد: 264، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص 280.

⁴² - لمزيد من الاطلاع على منهج أوكام انظر على سبيل المثال:

- King, Peter. "Le rôle des concepts selon Ockham." *Philosophiques* 32.2 (2005)

43- يمى طريف الخولي، م.ن، ص 261.

44- زينب محمود الخضيرى، ابن رشد وفلاسفته اللاتين--- محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني.

45- قد نجد لكل شارح أو ناسخ أو معتنق للأرسطية ضمن نصوص أرسطو بصمته الخاصة.

ولربما كانت الحاجة تشتد أيضا إلى التضمين عندما يشعر طرف ما بضرورة تضمين شيء ما من أجل استبعاد تأويل من التأويلات، مع ضرورة استيعاب أن توالي التضمين والتلخيص بشكل دوري، قد لا يكون محكوما بسوء النية دائما، كما قد لا يعبر عن صراع الأهواء والمصالح في جميع أحواله، وإن كان هذا هو الغالب.

وإذا كانت المشائية الإسلامية، قد وصمت في عمومها بالنزوع إلى التضمين بمختلف أبعاده، وبخاصة، تضمين الأرسطية وتلقيحها بعناصر من الأفلاطونية المحدثة؛ فإن ما اشتهر به ابن رشد عن سواه من المشائية، هو تشذيب الأرسطية وتخليصها، مما علق بها من جراء تضمينات الشراح.

ونحن نذهب إلى أبعد من ذلك، إذ نعتبر أن الرد بمعناه الفينومينولوجي هو في أحد تجلياته تلخيص وتجريد واختزال قصدي؛ وهو في معانيه ومقاصده الفلسفية البعيدة، محاولة متجددة للارتقاء بالوعي والذهن قصد الانقطاع عما سوى قصد صاحبه الأصلي؛ وهو ما يقتضي من المؤول، جعل مختلف التضمينات، فلسفية كانت أو كلامية أو تداولية، بما هي تضمينات دخيلة وغريبة عن القصد الأصلي لصاحبها الأول؛ خارج دائرة الاهتمام القصدي⁴⁶ بالمعنى الفينومينولوجي⁴⁷.

ولأن كلا من الاسمية والفينومينولوجية يختلفان في بعض الأنحاء اختلافا يكاد يكون بينا؛ فإنهما قد تتفقان في إجماعهما حول الاهتمام الجدي بماهية ما هو مائل للذهن. ولا غرابة أن نخرج من هنا برأي، تكون بمقتضاه الكانطية في إحدى التأويلات تعبيرا عن مقولات العقل الكلية، وفي آخرها تعبيرا عن رغبة في إعمال النصل (Rasoir) التشذبي⁴⁸.

وتكمن الوجهة التحليلية المسوّغة لهذا الافتراض، في كوننا نجد لدى كانط ميلا واضحا إلى تفعيل آلية الحذف، كما تجلّى ذلك في اجتهاداته التي طبعت ثلاثيته؛ هذا فضلا عن إعماله المنهج نفسه في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق؛ إذ أن كانط قد قام في هذا العمل برد Reduction كل الأفعال والأمال الأخلاقية التي تعبر عن الاندفاعات الجمهورية، وأحكامها الأخلاقية الساذجة، فاختزل وحذف بموجب آلية الرد كل أخلاق ذات منزع طبيعي، حتى اعتبر أحد الدارسين، أن مهمة

46- ينظر تيار الانتصار للأصل التداولي الذي يمثله الأستاذ طه عبد الرحمن، نظرة تبخيفية إلى الإنجاز الرشدي الذي تتولى بيانه هنا. وسنعود لاحقا لمساجلة هذا الموقف.

47- يعد هذا المعنى ضربا من ضروب الإيبوخي.(..)

48- أنظر: Ruwen Ogien, « Le rasoir de Kant », philosophiques, 28, Printemps 2001, p 9- 25

كانط لم تكن سوى فلسفة ممعنة في وضع الحدود⁴⁹. وعلى هذا الأساس كانت صورنة الأخلاق من قبل كانط مخرجا حذفيا وتشذيبيا، ضروريا لتجاوز التأسيس المتهافت⁵⁰، لمنطق أخلاق السعادة.

وإذا عدنا إلى تاريخ الفلسفة العربية، باعتبارها ينبوع القريب الذي تدفقت منه الحلول القصدية، وتحديدًا إلى عصر ابن رشد وما قبله⁵¹، فإننا سنجد أن الحلول الحذفية كانت رائجة بما يكفي. ولئن كنا نفر بأنها كانت قبله مع المشائية الإسلامية، ومع المتكلمة من أهل الاعتزال تحديدًا، فإنها معه قد اتخذت منحى القصد الحدية الكلية بحسب المعايير الفينومينولوجية.

في معنى النسيج العباري النصي

نشير في اتصال بالانشغال الفينومينولوجي، إلى أن النص في التأويليات، بما هو شيء مرئي مائل أمام بصر الشارح وبصيرته؛ هو نسيج عباري مترامي الأطراف، ومباين في الآن نفسه إلى حد كبير عن غيره من الأنسجة العبارية الأخرى. غير أنه، وهذا أمر مهم، يحتاج ككل نسيج نصي إلى معالم. والمعالم إن لم تكن طبيعية في النص أحتيج إلى وضعها، وإن لم تكن موجودة بما يكفي أحتيج إلى تكثيرها. والمعالم إن لم تكن اصطلاحية خاصة بأهل الصنعة، فلا ضير من الاستعانة بمعالم خارجة عن معهود أهل الصنعة بحسب ما تدعو الحاجة والضرورة إلى ذلك.

وفي هذا السياق قد تتضافر معالم اصطلاحية بمعالم نحوية بلاغية ومنطقية وأصولية، لمساعدة العبارة على توليد المعنى من نسيجها، إذا اعتبرنا أن نسيج النص ليس كله قول فصل، إذ هناك عبارات تقول وتنص⁵² فتجزم جزما، ولا تحتاج بحكم طبيعتها الناطقة إلى مولد يستخرج من

⁴⁹- انظر:

- La représentation religieuse chez Kant et la philosophie kérygmétique de la religion de Ricœur, Myung Sun Yang , In : Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 2 (2012), pp.52-71.

⁵⁰- أنظر:

- Ruwen Ogien, « Le rasoir de Kant », philosophiques, 28, Printemps 2001, p 9.

⁵¹- قلنا: وما قبله، لأن ما بعده لن يجد الذهن ما يرصده غير النكبة ونتائجها، مع كوننا لا نستبعد أن تكون حلول ابن رشد القصدية قد استثمرت من بعده متنكرة في كليات الشاطبي ومقاصده، ولكن هذا الفرض وحده يحتاج لانقطاع وتوحد لتحقيقه.

⁵²- نستعين هنا بالمعنى الأصولي لمفهوم النص، فالنص عند الأصوليين، انظر: أبو الوليد الباجي، الحدود في أصول الفقه، ضمن كتاب: الإشارة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، لبنان، 2011، يقول: «النص: ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته».

أحشائها المعنى الغامض؛ بينما هناك منها ما يكتفي من العبارات بالعزم على القول، وهو الذي يحتاج إلى جهد تأويلي لتوليد المعنى.

إن العزم على القول هو مجال اشتغال المؤول بالدرجة الأولى، فهو ميدانه الخصب الواعدُ بالعطاء. إن أهمية العزم على القول تكمن في كونه يمكن أن يحمل على أنه قول ونص بالقوة. غير أن ما هو بالقوة ليس بالضرورة أن يصير ما هو بالفعل؛ ومن ثمة فهذا الأمر يتوقف على الفطر القادرة على استنطاق العبارات، إذ ليس في استطاعة كل الفطر أن تستنطق الملفوظات العبارية، فتجعلها ناطقة بالقصد والمعنى؛ لهذا تعالت أصوات على امتداد تاريخ الفلسفة، وتاريخ الفلسفة الإسلامية على الوجه الأخص، منادية بضرورة حماية حقول التأويل؛ ليس لأن تلك الأصوات كلها تسعى من أجل تحريم هذا الحق، ولا كذلك من أجل احتكاره، ولكن من أجل حمايته من العبث. وحجتنا أن صوت ابن رشد، كان أحد أبرز هذه الأصوات، مع أنه لم يكن يتهيب من خوض غمار التأويل.

خاتمة:

لقد كنا في هذا المدخل النظري، أشد حرصا على عرض الأدوات التي سنشتغل بها في هذا العمل. وهي أدوات كما يتضح من أمرها تنزع في مجملها إلى اللغة، وإن كنا لم نهمل القصد باعتباره إما معبرا عنه بشكل شفاف، ومن ثمة لا حاجة للمؤول بإزائه إلى بذل الجهد قصد استجلائه؛ وإما مخبوءا في ثنايا أنسجة اللغة، ومن ثمة فهو مفتقر بما هو كذلك إلى كفاءة مُعَبِّرٍ.

ولا يوجد في الحقيقة ما يثير الاستغراب من زيادة منسوب الاهتمام بالأبعاد اللغوية في هذا العمل. وذلك لأن الاشتغال على صورة القول وهو الذي يغطي الباب الأول بكامله، إنما هو اشتغال في صميمه على اللغة بما حاملة لوعي ما واشتغال أيضا بأدواتها؛ وأما الاشتغال على مادة القول في الباب الثاني، بما هي مضامين القصد؛ فهو في صميمه اشتغال تأويلي على المادة من حيث إنها لا تكون ماثلة لوعينا القصدي إلا من خلال الملفوظات العبارية الدالة إن بالقوة أو بالفعل على قصد ما؛ وذلك لأننا نعمن في الاستبعاد التام لأن يكون القصد معلقا في الهواء.

ومما تقدم، يتبين بجلاء الأهمية البالغة التي نوليها للغة في مجمل هذا العمل، غير أن الاشتغال على صورة القول يبقى أكثر تركيزا على العناصر اللغوية بالقياس إلى الاشتغال على مادة القول؛ وذلك لأن الاشتغال في باب صورة القول إنما هو مكرس بالكامل للغة من حيث هي

صورة وبناء؛ وهذا بالذات هو ما يجعل من الاشتغال على هذا الباب، يكاد يكون اشتغالا لغويا محضا.

غير ما ينبغي استيعابه، هو أننا إذ نقسم العمل إلى صورة ومادة، لا يعني ذلك بالضرورة أنه يمكن عزل أحد العنصرين عن الآخر عزلا تاما؛ وذلك لأن الصورة في حد ذاتها ومن حيث هي صورة، قد يخترقها عنصر المادة، كما هو الشأن في تبني مقدمات معينة على مستوى الصوغ الصوري للعبارة، من خلال تبني موقف معين على مستوى النحو مثلا. وهذا أمر قد نعثر عليه في الاختيارات النحوية لابن رشد، فحيث ينحاز إلى اختيارات البصريين أو الكوفيين أو البغداديين، في مسألة من مسائل النحو على سبيل المثال، يكون على هذا المستوى قد عبر عن اختلاف بإزاء الصورة ولكنه اختلاف في المادة من حيث كون الاختلاف صادر عن مقدمات، والمقدمات كما مر بنا من كلام ابن رشد، هي من باب مادة القول لا من صورته.

إن فصلنا بين المادة والصورة سوف لن يكون إذن فصلا تعسفيا، بحيث يذهب إلى استقلال كل من الصورة والمادة استقلالا كليا، يمكن معه عزل كل عنصر على حدة؛ بقدر ما نرى فيه فصلا منهجيا يتيح لنا تركيز الاهتمام دوما فصل أو عزل نهائي. وهذا الأمر يعني أننا قد نجد أنفسنا أحيانا بوارد معالجة مسائل وقضايا تنتمي إلى المادة ونحن بوارد معالجة الصورة، أو بوارد معالجة أمور تنتمي إلى الصورة ونحن بوارد معالجة المادة.

إن القانون الذي نحتكم إليه والتوجيه الذي نأخذ به في مقامات كهذه، هو ضرورة احترام مبدأ التناسب، إذ لا ينبغي أن نوغل في ذكر المقدمات والأفكار والاختيارات في الباب الأول؛ لأنه ببساطة، باب يعنى بصورة القول؛ وألا نوغل بالمثل في أحكام اللغة في الباب الثاني؛ لأنه باب يعنى ببساطة بمادة القول؛ فالتناسب إذن، هو ما نسعى إليه من خلال اشتغالنا على البابين.

الباب الأول: صورة القول الرشدي

مقدمة الباب

يفرض علينا سياق هذا العمل بدءاً من عنوانه، أن نولي عناية بالغة بلغة ابن رشد، باعتبارها تمثل صورة المعرفة الرشدية ونسيج عبارته؛ إذ لا يستقيم الحديث عن القصد والمعنى والعبارة والاقتضاء، وهي كلها ألفاظ ومفاهيم وردت في صلب عنوان هذا العمل، من دون الحديث عن المشترك بينها والحامل لها جميعاً؛ ونعني بذلك لغة ابن رشد. فضلاً عما تقدم، فإن لغة ابن رشد بما هي موضوع للدرس والفحص، قد استشكلها البعض، واختُلف في تحديد قيمتها الأسلوبية وكذا كفاءتها وقدرتها على الأداء والبيان والتبيين.

لذلك كله رأينا أن نضمن عملنا هذا، فصلين اثنين: أحدهما سنتناول فيه الاهتمام اللغوي في مشروع ابن رشد، بما هو اهتمام من قبّله هو بصورة القول نحواً وصرفاً وبلاغة. وهو عمل فرض علينا محاولة استنطاق نصوص ابن رشد، قصد الوقوف على البواعث المحركة، والعلل الفاعلة من وراء انشغال ابن رشد بالصورة المثالية للقول، استناداً إلى أن وجود هذا الانشغال قد تمثل في انخراط ابن رشد الفعلي في إبداء اهتمام متزايد بالجوانب اللغوية، حيث تمثلت ترجمة هذه الاهتمامات فعلياً على سبيل المثال لا الحصر فيما خلفه من مؤلفات تنشد هذه الغاية، من قبيل كتاب الضروري في صناعة النحو، وكتاب تلخيص الشعر، وفي الجزء الثالث من كتاب الضروري في أصول الفقه⁵³؛ بينما سنخصص الفصل الثاني لعرض بعض التحفظات التي أبداه بعض الدارسين بخصوص لغة ابن رشد. علماً بأننا لن نكتفي بمجرد عرض ما أبداه الدارسون، وإنما سندخل في حوار مع أفكارهم، ممحصين ما أدلوا من تحفظات على مستوى صورة القول، وكذا ما ذهبوا إليه بخصوص القيمة الأسلوبية والإبلاغية، للغة ابن رشد فيما خلفه من مختصرات وتلخيصات وشروح.

والذي نريد التركيز عليه، هو أنه لم يعد مقبولاً تجاهل الأصوات التي تحدثت وتحدثت عن وجود قلق عباري في لغة ابن رشد، دون الانخراط الجدي في الإنصات لها ومناقشتها.

ولأن الدراسات التي تناولت لغة ابن رشد إنما هي قليلة بالقياس إلى تلك التي تناولت آراءه وأفكاره ومختلف مواقفه؛ فقد فرض علينا هذا المعطى، أن نمّح الدراسات التي تناولت لغة ابن رشد، في رحاب عملها هذا، الوقت الكافي للتعبير عن آرائها واختياراتها، وأن نوزع بينها الحيز الذي

⁵³ - هذا الجزء من مختصره الأصولي، هو الجزء الذي تتركز في اهتمامات ابن رشد اللغوية، وليس غريباً أن يقول ابن عنه: «النظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث» الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 36. وسنكر لهذا الكتاب فصلاً بكامله في الباب الثاني من هذا العمل.

خصصناه للإنصات لما جاءت به من مواقف تجاه لغة ابن رشد. غير أننا نرى أن ما هو مكمل لحسن الضيافة، هو رفع الكلفة بين الضيف والمضيف.

ولأن مجمل الدراسات / لأن الذين أشادوا بلغة ابن رشد، قالوا ما قالوه وانصرفوا إلى ما هم بسبيله؛ بينما أدلى الذين تحفظوا على لغته بما يرون أنه يسيئ إلى لغة الرجل، لذلك استضفنا هؤلاء دون أولئك.

ولأننا ندرك أن صورة القول الرشدي، يتقاسمها اهتمامان هما: النحو والمنطق، فقد استحضرننا أمر توزع هذا الاهتمام، وحاولنا تمثيله في عملنا، لذلك تناولنا تحت هذا الفصل مباحث ثلاثة..

الفصل الأول:

اللغة من حيث هي صورة نحوية في تمثل ابن رشد

المبحث الأول: في طبيعة العلاقة بين كتاب الضروري وتوجيهات الفارابي

يعتبر كتاب الضروري في صناعة النحو، مختصرا يتميز بوضع خاص؛ وذلك لأنه يرقى إلى اعتباره من جملة التواليف الأصلية أو الموضوعية. أما الصلة الممكنة بين كتاب الضروري في صناعة النحو، وبين أبي نصر فلعلها تكمن في أن توجيهات أبي نصر كانت حاضرة بمعنية بواعث أخرى، وفاعلة بمعنية شروط ذاتية وأخرى موضوعية وسياقية؛ وذلك بحكم أن توجيهات أبي نصر، وهي التوجيهات التي نرى أنه لا ينبغي إغفالها، هي بطبيعتها توجيهات عامة، ولا تتصل بأي باب من أبواب النحو، بحكم أن كتب أبي نصر ليست من المظان الذي يرجع إليها في أبواب النحو بأي حال من الأحوال.

وهذا الأمر يفرض علينا حذرا أكبر في الحديث عن تبعية ابن رشد لأبي نصر، لاسيما وقد وقفنا في مواضع من هذا العمل على مؤشرات نصية تدعونا إلى ضرورة مراجعة ما تم الإقرار به على نطاق واسع، في صلة بتأثره بالمعلم الثاني. ولئن كنا قد أكدنا على ضرورة حفظ مكانة أبي نصر، فإننا ندعو في الآن ذاته إلى ضرورة التحلي بالحذر من تحميل هذه المكانة ما لا تحتمله.

وما يقتضي الحذر، هو أنه في ظل وجود توجيهات يعمل بها ابن رشد، توجد أيضا اختلافات عميقة وواضحة بينهما، وهي الاختلافات التي مست المنطلقات التي وجهت رؤية كل منهما للنحو وللمنطق، وكذا للعلاقة بين الصناعتين. لذا سنعمل على إبراز النقط التي نرى أنها كانت بمثابة مؤشرات دالة على استقلالية شخصية ابن رشد، وذلك في هذا المؤلف الذي هو كتاب الضروري في صناعة النحو.

1 - الاختلاف بشأن ما يجب البدء بتعلمه

يختلف تصور ابن رشد كليا عن تصور أبي نصر بشأن ما ينبغي البدء بتعلمه، وهذه النقطة قد تكون من النقط التي تدعونا إلى ضرورة مراجعة العلاقة بين الرجلين، إذ أنها تؤكد أن علاقته بأبي نصر كانت منذ البداية محكومة بالاحترام دون الوقوع في التماهي مع كل ما يصدر عن المعلم الثاني، بل إن هذه النقطة قد تدعم موقفنا بشأن ما نقول به بخصوص صورة القول الرشدي، لأنها تؤكد على الأهمية التي يوليها ابن رشد للمعنى في صورته العبارية.

نريد أن نشير في اتصال بهذه النقطة، إلى أن ابن رشد يعلن صراحة عن كون صناعة النحو، هي الصناعة التي تستحق أن تكون فاتحة العلوم كلها، حيث يقول: «وهذه الصناعة تسمى أدبا لأنه

واجب أن يتأدب بها الإنسان قبل شروعه في العلوم، وإلا شرع في تعلمها وهو سيئ الأدب. ولذلك كان علم الأدب شرطاً في كل ما يُتَكَلَّمُ. ومن ههنا يظهر أن مرتبة هذه الصناعة هي أن تُتَعَلَّم قبل سائر العلوم»⁵⁴.

ويبدو بوضوح أن رأي ابن رشد، يستند إلى أنه لا يمكن التفكير على الإطلاق بلغة مريضة، فكل ما يمكن التفكير فيه مما يؤدَّى بالكلام، لا غنى فيه عن النحو بما هو أدب في كل أداء، ومن ثمة قد يكون النحو مقدمة للعلوم كلها، من دون أن نستثني أي علم من العلوم باستثناء إلا ما كان منها يمكن أن يستغني عند تعلمه عن الألفاظ الدالة، كالصنائع اليدوية مثلاً. ولا يمكن أن يكون قد خفي على ابن رشد في مرحلة المختصرات، ما كان قد ذهب إليه أبو نصر، حين قال في التنبيه على سبيل السعادة: «وقد تبين في هذا القول كيف السبيل إلى السعادة، وكيف السلوك في سبيلها، ومراتب ما ينبغي أن يسلك عليه؛ فإن أول مراتبها تحصيل صناعة المنطق» ص 80. «ولما كانت صناعة المنطق هي أول شيء يشرع فيه بطريق صناعي؛ لزم أن تكون الأوائل التي يُشرع فيها أموراً معلومة سبقت معرفتها للإنسان، فلا يعرى من معرفتها أحد»⁵⁵. وكان الفارابي قد نسب هذا الرأي لأنرونيقس في الرسالة المعنونة بـ: "فيما ينبغي أن يُقدَّم قبل تعلم الفلسفة"، إذ قال: «وأما أنرونيقس تلميذه فيرى أن يبتدأ بعلم المنطق، إذ كان الآلة التي تَمْتَجُّ الحق من الباطل في جيع الأشياء»⁵⁶.

إن تبعية ابن رشد لأبي نصر في مرحلة المختصرات، لهي من الأمور التي لا يمكن ردها، غير أنه لا يمكن تجاوز ما يبيده ابن رشد من عناد لأبي نصر في هذا الكتاب الذي ينتمي إلى مرحلة المختصرات. إن كل ذلك يدعونا إلى إعادة قراءة تأثر ابن رشد بأبي نصر. ولربما يجب علينا أن نخرج بحل توفيقى لتجاوز هذا الوضع المفارق الذي يعبر عنه موقف ابن رشد بشأن ما يجب البدء بتعلمه. ويقتضي الحل التوفيقى، أن نفسر الأمر بكون ابن رشد يقول بحجية أبي نصر، غير أنه لا يقول بحجية مطلقة، فأبو نصر بالنسبة إلى أبي الوليد حجة في المنطق، غير أنه ليس حجة فيما عدا ذلك. ويمكن أن تسحب هذه الحجية من أبي نصر متى كان الأمر يتعلق بأمور لا تنتمي إلى المنطق بما هو منطق؛ فالحجية إذن، إنما هي حجية مشروطة.

54 - الضروري، نشرة باب ولد هارون، م.م، ص 28.

55 - الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق. جعفر آل ياسين، ط 2، دار المناهل، بيروت-لبنان، 1987، ص 81-

82.

56 - الفارابي، فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ضمن مجموع فلسفة أبي نصر الفارابي، ط 1، مطبعة السعادة، محافظة مصر، 1907، ص 61-62.

ولا ينبغي أن تفوتنا هنا نقطة ذات أهمية، وهي أن نشير إلى أننا نذهب بشأن ابن رشد، في هذه النازلة وفي نوازل مشابهة، بتعددية الحجيات أو المرجعيات؛ إذ قد تبين لنا استنادا إلى موسوعية ابن رشد وسعة اطلاعه، أنه قد تنازعت مرجعيات متعددة في مرحلة الشباب. ومعنى ما نود قوله، هو أن حديث ابن رشد عن صناعة الأدب، في قوله: «وهذه الصناعة تسمى أدبا»⁵⁷، قد تقوي لدينا فرضية تأثره بنحوي قيرواني، هو أبو الحسن علي بن فضال المجاشعي⁵⁸، لأننا نجد أن لهذا الأخير كتابا يسمى حيث نجده يسمى النحو أدبا، «اكسير الذهب في صناعة الأدب». ويذكر أيضا باسم: اكسير الذهب في النحو»⁵⁹، هذا فضلا عن كتاب آخر قد تكون له صلة وهو "كتاب الإشارة إلى تحسين العبارة"⁶⁰.

ولسنا نذهب هذا المذهب، لمجرد أن لدى هذا النحوي كتابا يرد في عنوانه "صناعة الأدب"؛ ولكن لأننا ألفينا أن الكتاب يتميز عن كثير من كتب النحو بكونه ينحو منحى الاختصار، ويتخلى عن كثير من التعقيدات التي ذهب إليها النحاة، بشكل يجعلنا لا نستبعد أن يكون مؤلفه قد أثر في نحاة الأندلس الذي سبقوا ابن رشد، بما فيهم ابن الطراوة الذي تتلمذ عليه أستاذ ابن رشد في النحو.

وفضلا عن ذلك فإنه بالإضافة إلى ما قلناه، يجمع كتاب "شرح عيون الإعراب" لابن فضال في أن واحد بين التعليل النحوي وحصر القواعد الكلية، من خلال تقديم أبواب الكتاب في شكل أسئلة وأجوبة، تخدم الغاية في إحكام واختصار، حيث يقول بشأن مسألة من مسائل الاستثناء: «يقال: لماذا نصب المستثنى؟ والجواب: إنه جاء بعد تمام الكلام، فأشبهه المفعول كما أشبهته الحال والتمييز. فكما نُصبا كذلك نصب المستثنى. وقد تقدم أن كل ما جاء بعد تمام الكلام فهو منصوب لأنه فضلة، كما أن المفعول كذلك، وكل منصوب فهو مشبه بالمفعول، كما أن كل مرفوع مشبه بالفاعل»⁶¹.

وهذه هي الطريقة التي نهجها ابن فضال على امتداد الكتاب، يتبين أنها تتميز بجملة أمور، منها أنها طريقة معللة تعليلا نحويا، دون أن تذهب في التأويل إلى حد افتراض التأويلات البعيدة، كما أنها متخففة من أنقال التمارين، وفضلا عن ذلك فهي تعليمية، بحيث تنسجم مع ما يشدد عليه ابن

57 - الضروري، نشرة باب ولد هارون، م.م، ص 28.

58 - توفي سنة 479 هـ.

59 - حنا جميل حداد، مقدمة تحقيق عيون الإعراب، م.م، ص 17.

60 - حنا جميل حداد، م.ن، ص 17.

61 - أبو الحسن علي بن فضال المجاشعي، شرح عيون الإعراب، تحقيق. حنا جميل حداد، ط 1، مكتبة المنار، الزرقاء-الأردن، 1985، ص 176.

رشد في هذه الصناعة. وهذا المسلك من التعليل والقسمة الحاصرة هي التي كانت لدى الزجاجي من قبل، ولدى ابن الطراوة من الذين تأثروا بالعودة إلى الأصول.

ولا ينبغي أن يفهم من حديثنا عن التقارب الحاصل بين كتاب الضروري في صناعة النحو، وبين ما ألفناه في "كتاب عيون الإعراب" لابن فضال، أننا نعني بذلك تأثر ابن رشد بهذا النحوي فقط، لأننا ندرك أن اطلاع ابن رشد الواسع على مجمل المصادر المعتمدة في الصناعة النحوية، مكنه من توسيع رؤيته بشأن ما ينبغي أن تكون عليه الصناعة النحوية، إذ لم يكن مقتصرًا على مصدر واحد، أو مرجعية واحدة، كما كان عليه الأمر في المرحلة بالذات، أي مرحلة المختصرات فيما يتعلق بالمنطق، حيث كان أبو نصر مرجعه الوحيد، وحجيته التي يلجأ إليها، دون سواها؛ وذلك أمر ربما يبدو مستوعبا بفضل التراكم الحاصل على مستوى الصناعة النحوية قياسا بما كان عليه الأمر بخصوص مؤلفات المنطق، ومن ثمة يصعب في الحقيقة، أن نحدد بدقة مرجعية ابن رشد النحوية؛ وذلك لأن الشواهد التي يأتي بها النحاة في استدلالاتهم، هي في الحقيقة شواهد كثيرا ما تكرر نفسها في مختلف المصادر التي استدعتها. كما أنه قد جرت عادة النحاة ألا يحتفظوا للمستشهد الأول بشاهد من الشواهد بأحقيقته في الذكر والإحالة عليه، وإنما يكتفون بذكر ناظمه دون ذكر من استدعاه في الاستشهاد الأول، فضلا عن أعراضهم عن ذكر من استشهدوا به لاحقا، اللهم إلا في حال اختلافهم حول وجوه إعرابه، أما في حال عدم الاختلاف فلا يأتون على ذكر أحد.

وبالعودة إلى ابن رشد وأبي نصر، فإننا نشير إلى أن تصفح مواضع الخلاف بينهما يؤدي إلى الاقتناع بأن مداره كان يسجل إما بشأن الموقف من النحو والمنطق كما مر بنا ذلك عند الحديث عن ما يجب البدء بتعلمه، أو بشأن بعض القضايا المنطقية ذات الاهتمام النحوي. فكل خلاف بينهما كان للنحو شأن فيه، في هذه المرحلة المبكرة من تطور فكر ابن رشد. بل إن المناسبة التي يتحدث فيها جمال الدين العلوي عن الإعلان الأول والصريح عن بدء مرحلة استقلال ابن رشد عن أبي نصر على مستوى المنطق، إنما كانت تهم قضية من القضايا المنطقية ذات الاهتمام أو البعد النحوي، ويتبين ذلك من خلال ما أبداه أبو الوليد من تحفظات على مستوى كتاب العبارة، وذلك في الخلاف برز بينهما بشأن الكلمة والاسم المشتق.

وهذا قد يدل على أن ابن رشد لم يكن في هذه المرحلة يقول بحجية مطلقة لأبي نصر، إذ لعلها تكون المرحلة الأخيرة من مرحلة المختصرات؛ وذلك لأن الاختلاف معه بشأن هذه النقطة لا يمكن اعتباره اختلافا بسيطا، بل هو في الحقيقة اختلاف يرقى إلى مستوى الاختلاف في الأسس

والمنطقات. وربما يعود ذلك إلى اختلاف تكوين الرجلين، هذا فضلا عن اختلاف السياق التاريخي الذي حكمته التجاذبات بين كل من صناعة النحو وصناعة المنطق، وهو الأمر الذي أدى بالفارابي إلى الانخراط في اقتراح تسوية كانت الألفاظ فيها من حيث هي ألفاظ، من نصيب النحو؛ بينما كانت المعاني من نصيب المنطق، ولا مشاركة للنحو فيها، بل أننا لا نجد في تواليف الفارابي من قبيل إحصاء العلوم، وكتاب الألفاظ، والفصول الخمسة، والسبيل إلى تحصيل السعادة، أي إشارة إلى ربط النحو بالمعاني.

وعلى الرغم من احتفاء ابن رشد بالمصطلح النحوي لأبي نصر وهذا أمر لا يمكن إنكاره، إلا أنه لم يكن على ما يبدو يرتضي هذه القسمة التي انتهى إليها الأخير بشأن التمييز بين ما يختص به كل من النحو والمنطق. وربما يرجع ذلك إلى كون أبي الوليد قد استوعب أن القسمة التي قال بها الفارابي، وهي التي سلم بها كثير من النحاة قبل الفارابي وبعده، لا يمكنها أن تخدم المهمة التي كان ينشدها، وهي مهمة إصلاح النحو. وقد يكون لزاما علينا أن نشير إلى أن المجددين من النحاة، وبخاصة نحاة الأندلس، لم يعودوا مقتنعين بأن مهمتهم يمكن أن تقتصر على تعقب شكل الألفاظ، أو شكل أطرافها الأخيرة كما مر بنا مع أبي نصر؛ وذلك لأن مهمتهم تقتضي الالتفات إلى الأغراض والمعاني التي يؤديها الكلام الدال.

2 - الاختلاف بشأن حد ماهية النحو

لا يقف الاختلاف بين ابن رشد وأبي نصر بشأن النحو عند حدود ما تحدثنا عنه، وإنما يتجاوز الاختلاف بينهما بشأن الصناعة حدود النظر إلى «مرتبها من العلوم في التعلم»⁶² تقديمًا وتأخيرًا، إلى مستوى الاختلاف فيما يقتضيه حد الصناعة، والغرض منها، وكذا حدود منفعتها.

لقد ميز الفارابي بين مهام الصناعيتين، وحاول أن يصد المناطقة عن التطلع إلى القول في صواب العبارة، إذ قال: «يظن كثير من الناس أن هذه الصناعة (المنطق) قصدها أن تفيد الإنسان المعرفة بصواب العبارة؛ وليس الأمر كذلك. بل الصناعة التي تفيد العلم بصواب العبارة والقدرة عليه؛ هي صناعة النحو»⁶³. إذن صناعة العبارة من حيث هي عبارة، من الغايات التي يفيدها النحو، وليس للمنطق دخل فيها.

⁶² - الضروري، نشرة ولد هارون، ص 26.
⁶³ - السبيل إلى تحصيل السعادة، م.م، ص 79.

ثم إن الفارابي لما رأى أن التداخل حاصل لكثيرين بين النحو والنطق، تصدى لحله على النحو التالي، إذ قال: «وبين صناعة النحو وصناعة المنطق تشابه ما وهو أن صناعة النحو تفيد العلم بصواب ما يُلفظ به والقوة على الصواب منه، بحسب عادة أهل لسان ما. وصناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يُعقل، والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل»⁶⁴. فكلام أبي نصر واضح بما فيه الكفاية، والقسمة واضحة هي أيضاً، وربما أن ما يزيدها وضوحاً وحسماً، هو ما يدلي به بشأن الحدود الفاصلة بين الصناعتين، إذ يقول: «وبالجملة فإن نسبة صناعة النحو إلى الألفاظ؛ هي كنسبة صناعة المنطق إلى المعقولات، فهذا تشابه ما بينهما؛ فأما⁶⁵ أن تكون إحداها هي الأخرى، أو أن تكون إحداها داخلة في الأخرى؛ فلا»⁶⁶.

إنه بمقتضى ما ترسخ من أن ابن رشد كان تابعا في مرحلة المختصرات للسلطة العلمية لأبي نصر الفارابي، فإن موقفه ينبغي أن يكون هو نفسه موقف أبي نصر في هذه المسألة؛ إذ على هذا النحو تفهم تبعية موقف من المواقف لموقف آخر، غير أننا نجد ابن رشد يقول التالي: «أما غرض هذه الصناعة فهو معرفة أشكال الألفاظ التي يُنطق بها، المفردة والمركبة، أعني التي في بنيتها، ومعرفة ما يلحق هذه من الأشكال الزائدة على بنيتها المتبدلة بحسب تبدل المعاني وغير المتبدلة. وذلك فيما أمكن أن يُعطى [فيه من هذه الأشكال أمر كلي، وإن أمكن أن يُعطى]⁶⁷ سبب ذلك المعنى الكلي مع ذلك فهو أفضل»⁶⁸.

ويبدو أن من جاء من المناطق بعد الفارابي، زاد من تكريس هذه القسمة بين الصناعتين، وخير شاهد على هذا هو ما أدلى تلميذ متى بن يونس، وهو يحيى بن عدي الذي يقول: «وإذ قد تبين أنه لا يجوز أن تكون المعاني موضوعات لصناعة النحو ولا غرضها، فمن البين أنها ليست من صناعة النحو. وإن كان النحوي قد يقصد القول الدال أو الدلالة على المعاني، فإن ذلك ليس من جهة ما هو نحوي بل من جهة ما هو معبر عما في نفسه بالقول، إنما هو العبارة عن المعاني»⁶⁹. وعلى أساس هذا التقسيم، سوف يدعو ابن عدي إلى إعادة حد النحو وتعريفه، وما يخلص إليه هو التالي: «وإذ قد بيّنا موضوع صناعة النحو وما غرضها وهما فصلها المقومان لذاتها، فلنصفهما إلى جنسها ليتم

64 - م.ن، ص 80.

65 - في النشرة: «فإما»، ولعل الصواب ما أثبتناه، بدليل دخول الفاء في الجزاء، في قوله: «فلا».

66 - السبيل إلى تحصيل السعادة، م.م، ص 80.

67 - ما بين علامتي الحصر غير موجود في نشرة منصور عبد السميع، م.م، ص 3.

68 - نشرة باب ولد هارون، م.م، ص 26.

69 - يحيى بن عدي، مقالة يحيى بن عدي في تبين الفصل بين صنعتي النحو العربي والمنطق الفلسفي، تحقيق جبر هارون، إندرس، مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الثاني، العدد الأول، جامعة حلب-سوريا، 1978، ص 44.

بذلك حدُّها فنقول: إن حد صناعة النحو هو صناعة تُعنى بالألفاظ تُحرَّكها وتُسكَّنُها بحسب ما تُحرَّكها العرب وتُسكَّنُها»⁷⁰.

وإذا كان موقف الفارابي حاسماً بشأن الغرض من النحو كما بينا، حيث لا يرى لصناعة النحو من دخل في شؤون المعنى، ما دام الغرض من الصناعة هو تقويم الألفاظ، فإن تصور ابن رشد يعتبر أن الفرق بين النحو والمنطق، لا يمكن أن يستند فيه إلى القسمة الحاصرة، وهي القسمة التي تقضي بأن يشتغل النحو بالألفاظ، ويشتغل المنطق بالمعاني؛ وإنما يرى أن الأمر يتعلق بتداخل المهام والأغراض، مع اعتبار النسبة والتناسب؛ لذلك فهو لا يكتفي بما سطره الفارابي في مختلف مؤلفاته وكان ما قاله مسلمة من المسلمات، ولا بما أضافه من بعده يحيى بن عدي، وإنما أعاد طرح السؤال الإبيستيمولوجي عن نسبة صناعة النحو إلى سائر العلوم، حيث قال:

«وأما من أي جنس هي (يعني صناعة النحو) من أجناس العلوم؟ فيمن⁷¹ التي تراد لغيرها لا لأنفسها، وذلك لأن العلوم صنفان: علوم مقصودة لأنفسها، وعلوم مسددة للإنسان في تعلم المقصودة لنفسها. وهذه إما⁷² أن تسدد منه الألفاظ التي يُنطق بها؛ وإما أن تسدد منه المعاني التي يُنظر فيها حتى لا يعرض له في الجنسين غلط أعني [في الألفاظ والمعاني]. وهذه الصناعة مسددة للذهن⁷³ في الألفاظ أولاً، وفي المعاني ثانياً، وهاهنا صناعة أخرى مسددة للذهن في المعاني أولاً، وفي الألفاظ ثانياً، فالنحو إذن نحوان: نحو الألفاظ، ونحو المعاني. ونحو الألفاظ قبل نحو المعاني»⁷⁴.

ولم يكن الاهتمام بأمر العلاقة بين النحو والمنطق، موصولاً بالضرورة بالاطلاع على المناظرات التي دارت بين نحاة المشرق ومناطقته، بل كان للمغاربة في هذه المناظرات حظهم، وقد روى اللغوي المتفلسف، ابن السيد البطليوسي، مناظرة دارت بينه وبين أبي بكر ابن باجة، يقول فيها البطليوسي: «جمعني مجلس مع رجل من أهل الأدب، يعرف بابن الصائغ، فنازعني في مسألة من

70 - يحيى بن عدي، م.ن، ص 46.

71 - في أصل المخطوط، تبدأ العبارة بعد الاستفهام مباشرة بـ«التي». وقد اقترح المحقق إضافة الفاء حتى يستقيم المعنى؛ فجاءت عبارة نص ابن رشد بعد تدخل المحقق: «فالتّي»؛ بينما اقترحنا نحن إضافة «فمن»، عوض إضافة الفاء فقط، لأننا رأينا أن «من» مضمنة في السؤال. أما في نشرة منصور، فالإخراج في بالغ السوء، فلا هو وضع علامة الاستفهام ولا هو تدخل بإضافة ما يجب أضافته، حيث جاء القول على النحو التالي: «وأما من أي جنس هي من أجناس العلوم التي تراد لغيرها لا لنفسها، وذلك لأن العلوم صنفان علوم مقصودة لأنفسها، وعلوم ممهدة للإنسان في تعلم العلوم المقصودة لنفسها، وهذه إما أن تسدد منه الألفاظ التي ينطق بها» الضروري في صناعة النحو، نشرة منصور، م.م، ص 5.

72 - إما هاهنا، لا تفيد معنى التخيير، وإنما يفيد معنى الإباحة، والفرق بينهما «أن المأمور، له أن يجمع بين الشئيين في الإباحة وليس له ذلك في التخيير» أحمد بن عبد النور المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ص 101.

73 - كل ما بين علامتي الحصر غير موجود في نشرة منصور عبد السميع، م.م، ص 5.

74 - الضروري في صناعة النحو، نشرة ولد هارون، ص 28.

مسائل النحو، ثم دَبَّتِ الأيامُ، ودَرَجَتِ الليالي وأنا لا أُعِيرُها فِكْرِي، ولا أُحْطِرُها على بالي، ثم اتصل بي أن قَوْمًا، يتعصبون له ويُفَرِّضُونَهُ، يَعْتَقِدُونَ أَنِّي أنا المُخْطِئُ فيها دونه، فرأيت أن أذْكَرَ ما جرى بيننا فيها من الكلام، وأزِيدَ ما لم أذكره وقتَ المنازعةِ والخِصامِ، لِيُعلمَ المُزْجِي البِضَاعَةَ في هذه الصناعة»⁷⁵.

وربما كانت مقاومة النحاة لإدخال عناصر من التفكير المنطقي في النحو شديدة بما يكفي، حتى سلكوا من أجل استبعاد المنطق كل سبيل، وقد يدل على شيء من هذه الحساسية المفرطة تجاه النحو، ما يدلي به البطليوسي حين يروي ما دار بينه وبين ابن باجة، قائلًا: «وجعل يكثر من الموضوع والمحمول، ويوردُ الألفاظَ المنطقيَّةَ التي يستعملها أهل البرهان. فقلت له: أنت -أعزك الله- تريد أن تُدْخِلَ صناعةَ المنطق في صناعة النحو، وصناعة النحو تُستعملُ فيها مجازاتٌ ومسامحاتٌ لا يستعملها أهل المنطق، وقد قال أهلُ الفلسفة: يجب أن تُحمَلَ كل صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها، وكانوا يرون أن إدخال بعض الصناعات في بعض إنما يكون من جهل المتكلم، أو عن قصدٍ منه للمغالطة واستراحةٍ بالانتقال من صناعة إلى أخرى إذا ذاقت عليه طرق الكلام»⁷⁶.

ولعل الشاهد عندنا، هو أن ما يمكن أن نفهم من توجه ابن رشد، الذي أعلن عنه في مقدمة هذا الكتاب، إلا باعتباره تجاوزًا صريحًا للنموذج الإبديالي *paradigme* الذي وضعه الفارابي. وهذا الأمر ينبغي أن يبعثنا على مراجعة ما تكرر من كون ابن رشد كان في مرحلة المختصرات تحت عباءة أبي نصر الفارابي، بل إنه قد يجعلنا نرى أنه بدفاع ابن رشد عن صناعة النحو، وبالضبط عن حقها المشروع في الاهتمام بناحية المعنى، ما يمكن أن ينهض دليلًا على استقلالية شخصيته منذ مرحلة المختصرات، وإن كنا لا ننكر الدور الملهم لأبي نصر في الإقدام على التأليف في الصناعة، تمامًا كما لا ننكر أيضًا أن إنجازاته المتعالية، لم تتحقق على مستوى المنطق إلا في مرحلة الشروح الكبرى كما أكد على ذلك جمال الدين العلوي في أكثر من مناسبة.

ولربما حق لنا أن نُفَصِّلَ القول في هذه النقطة، فنرى أن ابن رشد كان بحق تابعًا لأبي نصر في مرحلة المختصرات، غير أن تبعيته له إنما اقتصرت على الأمور المنطقية البحتة، بينما لم يكن يأخذ برأيه بإطلاق، ولا يقول بحجتيه فيما يتصل بالأمور التي توجد على التخوم الفاصلة بين النحو والمنطق، وبخاصة فيما يتعلق بتلك القضايا والمسائل التي يمكن أن يكون فيها للنحو حظ أوفر مما

⁷⁵ - ابن السيد البطليوسي، في بيان مسألة وقع فيها النزاع بين المصنف وابن الصائغ، ضمن رسائل في اللغة، تحقيق. وليد محمد السرايبي، ط 1، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2007، ص 257.
⁷⁶ - البطليوسي، م، ن، ص 258.

هو للمنطق، وهي المسائل المتصلة بقوانين التركيب، وفهم بعض أسماء الرسوم والحدود في القضايا التي لا مجاز إلى فهمها إلا عبر بقوانين اللغة على الرغم من طابعها المنطقي. ولو أن كتاب الضروري في صناعة النحو كان قد اكتشف في وقت مبكر لكان الدراسون قد اهتموا إلى الإقرار بحقيقة أن تبعية ابن رشد لأبي نصر إنما هي تبعية محدودة ومشروطة، لا أنها مطلقة في هذه المرحلة من تطوره الفكري. بل وأن في هذه المرحلة بالذات ما يمكن اعتباره بمثابة شروط ثابتة في لحظة كمون، وهي التي ستعبر عن نفسها لاحقاً في مرحلة المختصرات، وهي التكوين اللغوي لشخصية ابن رشد العلمية.

ويجب الانتباه إلى أن بين موقفي الفارابي وابن رشد اختلاف دقيق؛ وذلك أن ما يفهم من كلام أبي نصر فيما تتأثر من موافقه في مختلف ما أدلى به، هو التركيز في حد النحو وبيان أغراضه على الألفاظ، وفي أحسن الأحوال، نجد تركيزاً من قبّله على اعتبار مهمة النحو منحصرة في معرفة الأطراف الأخيرة للأسماء والكلم، في إشارة منه إلى الإعراب؛ بينما نفهم من كلام ابن رشد، أن النحو يفيد في أولاً جودة التعبير عن المعنى على مستوى الصوغ العباري للفاعل الكلامي، كما يفيد ثانياً في تلقي النصوص وفهمها وتأويلها، وهذا المعنى هو أشار إليه ابن رشد بالقول: «إما أن تسدد منه الألفاظ التي يُنطق بها؛ وإما أن تسدد منه المعاني التي يُنظر فيها»⁷⁷.

فالنحو إذن في نظر ابن رشد، مفيد في تأليف النصوص والأنسجة العبارية وإبداعها على مستوى الصوغ العباري، كما أنه مفيد في تلقيها وفهمها بما هي نصوص ماثلة للذهن، إذ أنه مفيد في تأويلية النصوص، وهذا أمر حرص ابن رشد أشد الحرص على تطبيقه في مختلف شروحه الكبرى، كما هو الشأن في تفسير ما بعد الطبيعة، كما سيتضح ذلك لاحقاً في هذا الباب.

الاختلاف بشأن الكلمة والاسم المشتق

لقد تحدث جمال الدين العلوي في سياق تطور وعي ابن رشد عن خلاف برز بين ابن رشد وأبي نصر كان أساسه الاختلاف بشأن الكلمة والاسم المشتق. وإنما تحدث جمال الدين عن التطور بالقياس إلى وجود موقفين متميزين: موقف كان يقول به في المختصر، وهو نفسه موقف الفارابي، وموقف جديد قال به في "مقالة الكلمة والاسم المشتق".

⁷⁷ - م، ن، ص 28.

وهذا ما قاله جمال الدين بخصوص التطور الحاصل في مرحلة تأليف هذه المقالة: «تتناول هذه المقالة إحدى المسائل الواردة في الفصل الأول من كتاب العبارة لأرسطو. وهي المسألة التي تحدث عنها ابن رشد باختصار في تلخيصه للكتاب، غير أن هذه المقالة فضلا عن ذلك هي نقد لرأي أبي نصر ولغيره في الكلمة والاسم المشتق. ومن هذه الجهة يصح اعتبارها استدراكا وإضافة إلى ما أورده في تلخيص العبارة، لأنه لم يعن في تلخيصه بمناقشة رأي أبي نصر أو غيره من شراح أرسطو، وأما التاريخ الذي يمكن وضعه لهذه المقالة على وجه التقريب وهو بالجملة السنوات الأخيرة من فترة التلاخيص، فإن معتمدنا فيه، بالإضافة إلى ما تمثله المقالة من استدراك وإضافة، هو الموقف النقدي من أبي نصر بعامته، وهو الموقف الذي نفترض بداية تبلوره في الفترة الأخيرة من مرحلة التلاخيص»⁷⁸.

وليس لدينا شك في أن المقالة تعتبر مراجعة صريحة واستدراكا على الفارابي، وضمنا على ما يقوله هو نفسه به في المرحلة المبكرة من مرحلة المختصرات.

سنكتفي هنا بالإشارة إلى ما يمكن أن نعتبره مؤشرات دالة على وجود وعي لديهما باعتبار التنازع وإن كان ضمن فن العبارة، فهو تنازع منشأ الخلاف بين نحاة البصرة ونظرائهم من نحاة الكوفة. ومن المرجح أن الأمر لم يكن ملغزا في عصرهم وزمانهم، لأنهم كانوا على اتصال بالنحاة، مطلعين على خلافاتهم، غير أننا الآن بحاجة حل الخلاف باعتباره ينطوي على أغاز تقتقر إلى حلول. يقول الفارابي: «وقوم زعموا أنّ الألفاظ التي تدلّ عليها من حيث ينطوي فيها بالقوة المشار إليه ومن حيث المشار إليه موصوف بها بالقوة هي مشتقة من ألفاظها الدالة عليها من حيث هي منتزعة عن المشار إليه، وأنّ ألفاظها تلك هي المثالات الأولى. وآخرون رأوا عكس ذلك. ولكل واحد من الفريقين موضع مقال. فإنها من حيث هي صفات المشار إليه، والمشار إليه موصوف بها أخرى بأن تكون موجودة خارج النفس منها كالم- وهذه تسمى عند نحويي العرب " مصادر " وهي تصرف في الأزمان الثلاثة»⁷⁹.

سنركز اهتمامنا على ما ختم به الفارابي كلامه، إذ يتحدث عن «الكلم»، أو الفعل أو الحدث، معتبرا إياه مصدرا، متصرفا بحسب الأزمان الثلاثة. ويجب أن ننبه إلى كلام الفارابي إنما هو هاهنا غامض إلى حد ما؛ وذلك لأن الفعل أو الكلم، لا يسميه أي مذهب من مذاهب النحاة مصدرا، لأن

78 - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م.م، ص 86-87.

79 - الفارابي، كتاب الحروف، م.م، ص 77-78.

النحاة من بصريين وكوفيين، لا يختلفون في أن الفعل هو غير المصدر. فماذا يمكن أن نفهم من كلام الفارابي؟ هل يعني هذا أن أبا نصر يقع في هذا الخلط؟ لا نظن أن الأمر كذلك لأن أول ما استفتح به الفارابي كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، هو التالي: «إن الألفاظ الدالة منها ما هو اسم، ومنها ما هو كَلِمٌ، والكلم هي التي يسميها أهل اللسان العربي الأفعال»⁸⁰، إذ لم يقل: يسميها مصادر.

فما حل هذا اللغز؟ يبدو أن المشكلة لا تكمن في ماهية «الكلم»، وإنما تكمن في التسمية التي نسبها الفارابي إلى النحاة، وهي التي ستكون في نظرنا محل اعتراض من قبل ابن رشد. وقبل أن نأتي على ذكر اعتراض ابن رشد، نود أن نبين أنه لا يمكن معرفة قصد الفارابي، من دون القيام بإبدال كلمة مكان أخرى، لأن كلامه ينبغي أن يحمل هنا على المعنى لا على اللفظ. وحمله على المعنى يقتضي، استبدال كلمة «أصل أو أصول» بكلمة «مصادر» الواردة في نص كلام الفارابي، وإلا كان كلامه في غاية البعد عن اصطلاحات النحاة، بل وكان ما قاله غاية في الغموض والإبهام. ويتبين صواب ما نقترحه؛ أن مدار كلام أبي نصر، وكلام النحاة، إنه هو حول مسألة تنازع بشأنها نحاة الكوفة مع نحاة البصرة، وهي المسألة التي عالجه أبو البركات الأنباري، تحت عنوان: «القول في أصل الاشتقاق، الفعل هو أو المصدر؟»⁸¹. ويستدرك ابن رشد على الفارابي بخصوص هذه النقطة، فلا يعتبر أن «الكلم» مصدر، وإنما يعتبر المصادر هي أحد اثنين: إما أسماء صفات، وإما أسماء أفعال. وقد نعتبر أن الخلاف بين الرجلين في هذه النقطة بالذات، إنما هو ناتج عن خلاف آثاره النحاة حول الأسبقية بين الفعل والمصدر. وفي هذا يقول ابن رشد: «والأسماء أيضا منها أسماء صفات وأحوال إضافية، ومنها أسماء أفعال، فما كان منها يدل على معنى موجود في الشخص القائم بذاته؛ فإن كان فيه خلقاً سمي صفة، مثل القبح والحسن. وكذلك ما كان فيه معنى مضافا مثل مالك ومملوك وابن وأخ. فإن كان شيئاً صادراً عنه سمي فعلاً»⁸² مثل القيام والضرب، وهذه الأسماء هي التي تسميها النحاة بالمصادر، ويقولون إنها اسم للفعل، والفعل مشتق منها عند نحاة البصرة، والكوفيون يرون عكس هذا، ولكل واحد منهما حجة، والأظهر قول البصريين»⁸³.

80 - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، م.م، ص 41.

81 - أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق. محيي الدين عبد الحميد، ط 4، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1961، ج 1، ص 237.

82 - لعل قصد ابن رشد هو أن المصدر فعل يدل على حدوث معنى في زمان مطلق، في مقابل الفعل الذي يدل على زمان محصل أن معين، كدلالته على الحدوث في الزمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

83 - الضروري، نشرة باب ولد هارون، م.م، ص 37.

وببساطة، فإنه يمكن إجمال ما اعترض به ابن رشد، في كونه يعتبر أن الفعل مشتق من المصدر لا أنه المصدر ذاته، خلافا لما ذهب إليه الفارابي. ولربما لم يسجل ابن رشد اعتراضه على هذا الأساس، وإنما على اعتبار أصل الاشتقاق، لا المنازعة حول الاسم المستحق للفعل أو الكلم، بدليل أنه تعمد في اعتراضه رد الخلاف إلى أصله من خلال الإشارة بصريح العبارة إلى أن النزاع إنما هو حول أصل الاشتقاق.

غير أنه مما ينبغي التأكيد عليه، هو أنه لا معنى إلا أن يكون ما قصده الفارابي، هو أن «الكلم» يعتبر أصلا لاشتقاق الأزمان الثلاثة. وهو بذهابه هذا المذهب قد اصطف إلى جانب نحاة الكوفة الذين يعتبرون بدورهم أن أصل الاشتقاق هو الفعل، بل وأن المصدر أصله مصدر بمعنى مفعول. وقد سبق للفارابي أن لمح إلى اختلاف نحاة البصرة والكوفة بشأن الأصل المعتبر عند كل منهما، حيث قال قبل أن يحسم اختياره النحوي مباشرة: «ولكل واحد من الفريقين موضع مقال»⁸⁴؛ في إشارة منه إلى قوة الحجج التي لدى كل فريق من الفريقين، وإن كان أبو نصر قد مال إلى ترجيح موقف نحاة الكوفة.

لكن ما أدرانا أن ابن رشد يقصد الاعتراض على أبي نصر في هذا الموضع من مختصره؟ إن هذا الأمر يتوقف على فهمنا لما استوعبه ابن رشد، في سياق المراجعات التي كان يجريها، إذ لا يمكن أن نفهم من كلامه التالي غير مراجعة ما كان يذهب إليه، يقول أبو الوليد: «وإن كان شيئاً صادراً عنه سمي فعلاً مثل القيام والضرب، وهذه الأسماء هي التي تسميها النحاة بالمصادر، ويقولون إنها اسم للفعل، والفعل مشتق منها عند نحاة البصرة، والكوفيون يرون عكس هذا، ولكل واحد منهما حجة، والأظهر قول البصريين»⁸⁵.

ويتبين بوضوح من كلام ابن رشد، أنه يعترض على ما جاء في كلام أبي نصر، بل وتظهر نبرة الرد واضحة من خلال، قوله: «وهذه الأسماء هي التي تسميها النحاة بالمصادر»، وكأن أبا الوليد يريد القول: «هذه الأسماء هي.. لا تلك التي تحدث عنها أبو نصر»؛ إذ لو لم يكن ابن رشد يقصد الرد على أبي نصر لما تضمنت عبارته نبرة الاعتراض، وكان قد اكتفى بالقول: «وهذه الأسماء تسميها النحاة بالمصادر»؛ وذلك لأن المصادر إنما هي أسماء الأحداث، أو أسماء الأفعال،

84 - الفارابي، الحروف، م.م، ص 77.

85 - ابن رشد، الضروري، نشرة باب ولد هارون، م.م، ص 37.

لا أنها الأفعال أو الأحداث أو الكلم بعينها، بل إن هذه الأخيرة مشتقة من تلك، أي من أسماء الأفعال عند ابن رشد وعند كافة نحاة البصرة⁸⁶.

ولا بد من الانتباه إلى أن أصل الخلاف، كما أكدنا من ذي قبل، ناتج التنازع حول اعتبار أصل الاشتقاق اللغوي، فإذا كان الفارابي قد اعتبر أن «الفعل» هو الأصل، فإن ابن رشد قد اعتبر أن الاسم هو الأصل، انسجاماً مع مواقف نحاة البصرة، لذلك سيستدرك على الفارابي من خلال التركيز على اسم الفعل، أو اسم الحدث، المجرد من الزمان، لأن المصدر من حيث هو اسم، إنما هو اسم مطلق للحدث أو للفعل، مجرد من الأزمان الثلاثة، لا أن الأصل هو الفعل.

ولربما أن ما اضطر ابن رشد إلى التفصيل في هذه المسألة، راجع إلى ما تحدث به الفارابي في إشارة منه إلى موقف نحاة الكوفة كما لو أنه موقف نحاة النحاة على الإطلاق، في حين أن ابن رشد يعتبر أن موقف نحاة البصرة أقوى وأظهر. يقول ابن رشد: «ويقولون إنها اسم للفعل، والفعل مشتق منها عند نحاة البصرة». فإذا كان الفارابي يعتبر أن لكل من الفريقين موضع مقال وكأن في كلام الفارابي ما يشير إلى أن بالإمكان أن يعتد بأي من الرأيين، فإن ابن رشد قال هو أيضاً بوجود رأيين كما قال الفارابي، غير أنه انفصل عنه انفصالاً تاماً بترجيح مذهب البصريين.

إن الفرق الوحيد بين النقد الموجه إلى أبي نصر في مقالة ابن رشد الموسومة بـ"مقالة في الكلمة والاسم المشتق"، يكمن في أن نقده لمذهب أبي نصر في هذه المقالة، إنما هو واضح من خلال ذكره بالاسم، بينما نجده في كتاب الضروري في صناعة النحو يكتفي بالتلميح إلى أبي نصر. ولكن في كل الأحوال، يبقى أن كل المؤشرات تؤكد أن المقصود من النقد هو أبو نصر، وإن كنا لا ننكر أن أبا نصر، مع كل الاعتراضات التي وجهت له، يبقى في هذه المرحلة، التي هي مرحلة المختصرات أحد أهم الملهمين الذين أثروا في أبي الوليد بن رشد، بل هو أهمهم على الإطلاق على مستوى المنطق، برغم ما أثاره ابن رشد من تحفظات في المسائل المنطقية ذات الصلة بالنحو.

وإذا نحن تأملنا جيداً ما سيقوله ابن رشد، فسندرك أن التطور الخلاق قد حدث في موقف ابن رشد انطلاقاً من مرحلة متأخرة من مرحلة المختصرات⁸⁷، وإن بدا تطوراً هادئاً، يقول ابن رشد: «وأما الفعل فخاصته المعنوية أن يكون خبراً لا مخبراً عنه، واللفظية ألا يلحقه تنوين ولا تعريف

⁸⁶ - يذكر أبو البركات الأنباري ما احتج به البصريون بالقول: «الدليل على أن المصدر أصل للفعل أن المصدر يدل على زمان مُطلق، والفعل يدل على زمان مُعَيَّن، فكما أن المطلق أصل للمقيد، فكذلك المصدر أصل للفعل» الإنصاف في مسائل الخلاف، م، ج 1، ص 237.

⁸⁷ - نحن نرجح أن كتاب الضروري في صناعة النحو، يمثل تنويجاً لمرحلة المختصرات.

ولا خفض ولا نصب ولا رفع بالمعنى الذي يلحق الأسماء لأنه لا يكون مبتدأ ولا فاعلا ولا مشبها بها؛ وإنما يدخله الإعراب لمعان آخر سنقف عليها إن شاء الله»⁸⁸. وهذا يعني أن ابن رشد تجاهل بشكل كلي في حده للفعل توجيهات أبي نصر الفارابي؛ لأنه فصل بين الفعل والاسم فصلا قاطعا، بل إن الفصل قد شمل الجانبين: المعنوي واللفظي، من خلال تناول الحد من جهة خاصته المعنوية، ومن جهة خاصته اللفظية؛ ومن ثمة لم يعد متسع للقول بمشاركة أحدهما للآخر.

وإذا ما عدنا إلى ما قاله ابن رشد في تلخيص العبارة، وإلى ما قاله أيضا في المقالة المفردة عن "الكلمة والاسم المشتق"، سنجد أنه لم يزد على ما قاله في هذا الموضوع من كتاب الضروري في النحو إلا ما كان من تفصيل استدعاه الموقف لاحقا في كل من التلخيص والمقالة. وهكذا، جاء حد الكلمة (الفعل)، في تلخيص العبارة على النحو التالي: «وخاصةً الكلمة أنها تكون أبدا خبرا لا مخبرا عنه ومحمولا لا موضوعا، ولذلك تدل أبدا على معنى شأنه أن يحمل على غيره وذلك: إما بأن تكون بصيغتها تدل على المعنى المحمول بالموضوع، وذلك حيث تكون خبرا بنفسها، مثل قولك: «زيد يصح» و«زيد يمشي»؛ وإما أن تكون بصيغتها تدل على ارتباط المحمول بالموضوع إذا كان المحمول اسما من الأسماء مثل قولك: «زيد يوجد حيوانا»⁸⁹.

قد يرى البعض أن في موقف ابن رشد على حصول تطور، ولو على مستوى حدة التعبير عن الموقف. ولربما يصح انطلاقا من تغير النبرة، طرح سؤال من قبيل: لماذا تحدث ابن رشد في كتاب الضروري دونما تأكيد، بينما نجده قد استعمل مرتين لفظ «أبدا» فيما أوردناه عنه من تلخيص العبارة؟

غير أننا لا نرى في المؤشر اللفظي أي دلالة على وجود مراجعة أو تطور في الموقف من هذه المسألة بين مصنفه النحوي وتلخيصه لكتاب العبارة، بل إن قصارى ما يمكن أن يدل عليه اللفظ، هو أن الكلام واحد مع اختلاف السياقين أو المقامين؛ وذلك أنه لما كان الخطاب في كتاب الضروري في النحو موجها إلى النحاة، لم يحتج الأمر في ذلك المقام التخاطبي إلى الإثبات القطعي باللفظ المذكور؛ وذلك أن المتلقي في النحو لا يحتاج إلى شيء من ذلك، كما قد ينضاف إلى هذا الأمر، سبب آخر لم يستدع التوكيد والإثبات، وهو أن ابن رشد لم ير أنه ملزم بحل خلاف منطقي في غير موضعه ومظانه. أما في تلخيص العبارة، فالأمر مختلف؛ وذلك أن أبا الوليد استحضر أن المتلقي في مجال المنطق على دراية بمواقف أبي نصر الفارابي، أو على الأقل هذا احتمال جد وارد، لأن

88 - الضروري في صناعة النحو، نشرة منصور، م.م، ص 13.

89 - ابن رشد، تلخيص العبارة، م.م، ص 84.

المشائية الإسلامية كانت متأثرة بآراء أبي نصر إلى الحد الذي جعلها تلقبه بالمعلم الثاني؛ ومن ثمة احتاج ابن رشد إلى إبراز موقفه الذي كان قد أعلن عنه أول ما أعلن عنه في مصنفه النحوي، ولكن التعبير عن الموقف هذه المرة تم من خلال اللجوء إلى الإثبات التأكيدي، وكان الأمر يقتضي ذلك. وإذا ما نحن تأملنا ما قاله في الموضوعين، سنجد أن الموقف واحد، وأن اختلاف المقام التخاطبي، لا غير، هو الذي استدعى تغيير النبرة.

وما ينبغي استيعابه هو أن أبا نصر الفارابي، يستعمل «وينبغي أن تعلم أيضا الأسماء المتَّفَقَّة أشكال ألفاظها والمتواطئة أشكال ألفاظها وترتاض في هذه أيضا، فإنها من المغلطات العظيمة التغليط. فمن ذلك ما شكله شكل مشتق ومعناه معنى مشتق، كقولنا "الرجل كَرْم" أي كريم. ومنه ما شكله شكل فَعْلٍ وَمَصْدَرٍ، ومعناه معنى مَفْعُولٍ، كقولنا "خَلَقُ الله" أي مخلوقه»⁹⁰.

ويبدو أن فيلسوفنا قد استدرج في مرحلة مبكرة من مرحلة المختصرات، إلى تبني التأويل الذي ذهب إليه الفارابي، إذ نجده في مختصر الإيساغوجي يؤول المصدر بالاسم المشتق، حيث يقول: «والأسماء التي شأنها أن تُعَيَّرَ هي المثل الأول، والمُعَيَّرَةُ هي المشتقة وهذه قد تُغَلِّطُ ضربا من التغليط؛ وذلك يتفق بأن يكون منها ما شكله شكل مثال أول، وهو في الحقيقة مشتق، كقولهم: «درهم ضربُ الأمير»، أي مضروب الأمير. وربما كان الأمر بالعكس أعني أن يكون شكلها شكل مشتق وليس هو بمشتق كالحَي الذي يدل على مقابل الجماد»⁹¹.

ويبدو أن إثارة الشكوك حول هذه المسألة إنما هي من مشاغبات المدرسة الكوفية في النحو. وقد نَقَلَ أبو البركات الأنباري⁹² الاعتراضات التي تشبث بها الكوفيون، فقال: «قالوا: ولا يجوز أن يقال: «إن المصدر إنما سمي مصدرا لصدور الفعل عنه، كما قالوا للموضع الذي تصدر عنه الإبل مصدرا لصدورها عنه» لأنا نقول: لا نسلم، بل سمي مصدرا لأنه مصدر عن الفعل، كما قالوا: «مركب فاره، ومشرب عذب» أي مركوب فاره، ومشروب عذب، والمراد به المفعول، لا الموضع، فلا تَمَسُّكَ لكم بتسميته مصدرا»⁹³. فتأويل المصر بالمفعول إنما هو تأويل نحوي على مذهب نحاة الكوفة.

90 - الفارابي، كتاب الحروف، م، ص 71.

91 - ابن رشد، مختصر المدخل، مختصر المنطق، نقله من الحرف العبري إلى العربي وحققه شارل بترورث، نسخة غير منشورة، ص 9.

92 - توفي سنة 577 هـ.

93 - أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق. محيي الدين عبد الحميد، ط 4، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1961، ج 1، ص 236.

وإذا كان تعريف الاسم قد خلا لاحقا من أي إشارة إلى هذه التدقيقات في كل من كتاب الضروري في النحو، وفي تلخيص العبارة، فإن ذلك قد يدل على أن مراجعة ما قد حصلت لدى ابن رشد قياسا بما كان عليه الأمر في السنوات الأولى من مرحلة المختصرات. وما يرشح به كلام ابن رشد فيما تقدم، هو أن الأسماء، إما أنها مُثَلُّ أول: وهي أسماء المصادر أو ما يجري مجراها، ومن طبيعة هذه الأسماء أن تُعَيَّر، أو بالأحرى أن تكون مهياة للتغير لِمَا تحمله بداخلها من بذور التغير وشروطه؛ وإما أنها أسماء مشتقة، وهي المغيرة بالفعل. إلا أنه يرى أن بعضا من الأسماء المشتقة قد يلتبس بالأسماء الأول، ومن ثمة قد تُغَيَّب متلقيها حين يتعامل معها على أساس أنها اسم مصدر بينما هي في الحقيقة اسم مفعول. إن أي معالجة تميل إلى تأويل المصدر بما ليس بمصدر، إنما هي أقرب إلى طريقة نحاة الكوفة.

ويدل على ذلك أن ما قاله ابن رشد، هو بالضبط ما أشار إليه الفارابي في كتاب الحروف، إذ قال: «ولكن لما كانت الألفاظ إنما هي بالشرعية والوضع أمكن أن يُخَلَّ بهذا القانون. فإنه ربما اتفق أن يكون اشتراك في الأشكال. فيكون شكل ما دالاً في الأكثر على الوجود الرابط في تعريف أنحاء آخر من التعريف لا من طريق ما هو يحيل أحيانا فيدل على ما هو، مثل "الحي" الذي يُستعمل مكان "الحيوان" الذي هو جنس الإنسان. فإن اسم "الحي" وشكله مشتق وليس يعبر به معنى⁹⁴ المشتق»⁹⁵. ولربما يعود سبب التوافق بين أبي الوليد وأبي نصر، إلى كون ابن رشد لم يكن يلقي بالا لاختلاف المدارس النحوية بشأن الاشتقاق في المرحلة المبكرة من مرحلة المختصرات؛ وهو ما يعني أنه حين عكف على كتب النحاة عمد إلى مراجعة وعيه السابق؛ ويدل على ذلك أن بوادر تحفظاته الأولى على ما يمكن اعتباره ولو بكثير من التحفظ، توجهها كوفيا لأبي نصر في الحدود المنطقية ذات الطبيعة النحوية، قد ظهرت أول ما ظهرت في كتاب الضروري في النحو.

وهذا واضح لأن ابن رشد سيسي هذا مصدرا، حين يقول في موضع لاحق من الكتاب: «والاسم المشتق منه الفعل وهو المسمى مصدرا نحو قولك خرجت خروجا وقعدت قعودا»⁹⁶. ولم يشر ابن رشد فيما تقدم من قوله إلى تلك المغلطات التي كان قد تحدث عنها في مختصر المدخل. ولو أن ابن رشد كان في كتاب الضروري محافظا على انتمائه أو تبعيته لأبي نصر، لكان قد استغل مناسبة الحديث عن المصدر والاسم المشتق في هذا الكتاب للتذكير بما سبق أن قاله في المختصر

94 - لعل الصواب هو: «يعبر به عن معنى المشتق».

95 - الفارابي، الحروف، م.م، ص 81.

96 - الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 80.

المذكور، ولو حتى دون ذكر المختصر بالاسم؛ لأن المناسبة تقتضي التطرق إلى هذه المسألة التي يكون فيها الغلط في المعنى ناتجا عن غلط في استعمال الألفاظ، وذلك بحسب وعيه المنطقي-النحوي، الذي عبر عنه في مختصر المدخل.

بل إن الذي يزكي ما ذهبنا إليه، هو تظافر الشواهد الدالة على حصول تطور في الموقف، يتبين ذلك بنحو جلي فيما كان قد أدلى في الضروري أيضا قبل القول المتقدم، وهو القول الذي يتجلى فيه الإعراض عن وعيه السابق الذي عبر عنه في مختصر المنطق، أما الوعي الجديد فهو الذي يعبر عنه بقوله: «والمقيدات من آخر القول البسيط هي إما الاسم ليس فيه شيء من معنى الفعل أصلا، وإما فعل أو اسم يعمل عمل الفعل»⁹⁷.

والذي يثير الانتباه في كلام ابن رشد، هو أنه قد أشار إلى الاسم الأول الذي لا يحمل أي ملامح من ملامح الفعل، وإلى الاسم الذي يعمل عمل الفعل، وهو الاسم المشتق، في حين تحدث عن الفعل دون أن يدل على شيء إضافي؛ وهذا الأمر يعني أن أبا الوليد قد اكتفى بما كان قد قاله في حده، معرضا بذلك عن التدقيقات التي كان يقول بها حين كان تابعا للفارابي في المرحلة المبكرة من مرحلة المختصرات.

ولعل ما ينبغي أن نجعله من الفروض الراجعة، هو أن ابن رشد قد عكف في أواخر مرحلة المختصرات على تصفح كتب النحاة. وقد لا نستبعد أن يكون اهتمام ابن رشد بالنحو قد انبثق في إطار الحوارات والمباحثات التي دارت بينه وبين المعاصرين له من نحاة الأندلس والمغرب. ولا يمكن أن يكون قد خفي على ابن رشد ما رشح به تاريخ المناظرة بين النحو والمنطق من أحكام تبخيسية صدرت أحيانا من المنطقة تجاه النحاة، وأحيانا أخرى من النحاة تجاه المنطقة، لاسيما وأن أقرب مناظرة تشهد على هذه العلاقة، تلك التي دارت بين سلفه أبي بكر بن باجة وابن السيد البطليوسي، وهي المناظرة التي وردت برواية الأخير⁹⁸.

97 - الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 78.
98 - حظيت هذه المناظرة بنشرتين: صدرت النشرة الأولى من المناظرة بتحقيق، أحمد جمال العمراني، تحت عنوان: من كتاب المسائل للبطليوسي، مسألة المناظرة مع أبي بكر بن الصانع، ونشرت المناظرة بمعية ترجمة النص إلى الفرنسية ودراسة، ضمن:

- A. J. Elamrani-Jamal, «Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le "kitab al Masail" d'al-batalyyusi (444-521=1052-1127)», in : Arabica, T. 26, Fasc. 1, Brill, 1979.
وأعيد نشر المناظرة تحت عنوان: «في بيان مسألة وقع النزاع فيها بين المصنف وابن الصانع»، ضمن: رسائل في اللغة، عبد الله بن السيد البطليوسي، تحقيق. وليد محمد السراقبي، ط 1، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2007.

طبعاً، لا يذكر ابن رشد سبباً من الأسباب التي ساقته إلى الاشتغال بالنحو، غير أنه قد لا يحتاج الأمر إلى الإعلان عن السبب في بيئة أندلسية، وبخاصة فيما يتعلق بتنشئة ابن رشد الذي كان يُهياً منذ صباه لأن يكون بالقصد الأول أصولياً فقيهاً، بل وقاضياً. ومن المعلوم أنه لا مطمح إلى هذا المقام في بيئة أندلسية، من دون التوسل بالنحو الذي هو عصب العلوم الإسلامية كلها، والشرعية منها بخاصة.

وأما التأليف في صناعة النحو، فالسبب المذكور، وذلك أن ابن رشد قد أشار إلى سببين وجيهين: يتعلق أحدهما بنظرته إلى النحو، ويتعلق الثاني بفلسفته التي يرتضيها لأن تكون منهجاً للتأليف فيه؛ وهذا السبب الأخير هو الذي ربطه ابن رشد بتقشير النحاة في هذه المهمة التي تبدو تعليمية أكثر منها مذهبية، «والتقشير أنهم لم يستعملوا في إحصاء أنواع الإعراب القسمة الصحيحة التي لا يعرض فيها تداخل. وكل صناعة لم تُستعمل فيها القسمة الحاصرة الغير متداخلة فهي صناعة ناقصة»⁹⁹.

وأما السبب الثاني فهو يتعلق بطلب أو أمر وُجّه إليه، وهو ما يذكره ابن رشد صراحة، إذ أنه بعد أن بسط رؤيته إلى النحو ومنهجه الذي يقترحه في التأليف فيه على نحو صناعي، يقول: «وهذا هو السبب الذي دعانا إلى وضع شيء في هذه الصناعة مع توجه الأمر إلينا به، وإلا فما كنا نضعه لأن الصناعة الموجودة عند نحويي العرب في زماننا هذا قد استوفت جميع أجزاء هذه الصناعة، لكن «لا»¹⁰⁰ على المجري الصناعي»¹⁰¹.

لقد كانت العلة الباعثة على التأليف في هذه الصناعة، موزعة بين باعثين تسانداً معاً، فكان هذا الكتاب؛ باعث ذاتي نبع من امتلاك تصور لما هو أحرى بالنظر الصناعي؛ وباعث خارجي، وهو الذي عبر عنه ابن رشد بـ«الأمر». وتوحي كل المؤشرات بحسب تقديرنا إلى أن صاحب الأمر هاهنا هو السلطان الموحد أبو يعقوب يوسف بن عبد المومن¹⁰²، الذي يروي صاحب المعجب أنه

99 - الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 75.

100 - غير موجدة في المخطوط، وقد اقترح المحقق إضافتها بهامش النشرة، دون أن يدرجها بالمتن.

101 - الضروري، نشرة باب ولد هارون، م.م، ص 75.

102 - ولي الحكم مباشرة بعد وفاة والده عبد المومن سنة 558 هـ. وإذا كان الأمر قد صدر من أبي يعقوب، فالراجح أن الكتاب إنما كان بعد هذه السنة، وإذا كان المختصر في المنطق كان قد أنجز سنة 552 هـ، فالفاصل الزمني بين الكتابين يتجاوز بالضرورة ست سنوات، وهي مدة كافية في تقديرنا لإجراء مراجعة.

«كان له مشاركة في علم الأدب، واتساع في حفظ اللغة، وتبحر في علم النحو»¹⁰³. بل إنه كان بحسب قول الراوي ذاته، أحسن الناس «نُفوذَ خاطرٍ في غامض مسائل النحو، وأحفظهم باللغة العربية»¹⁰⁴.

خاتمة المبحث

لقد استندنا في هذا المبحث على ثلاث نقط اعتبرناها بمثابة مؤشرات دالة على استقلالية شخصية ابن رشد العلمية، وسعة اطلاعه على كتب الخلاف النحوي. وقد رأينا أن ابن رشد قد اختلف مع الفارابي في أمور ذات أهمية كبيرة، حيث تعلقت بما ينبغي البدء بتعلمه في صلة بما كان يسميه القدماء بمراتب العلوم، كما امتد الخلاف بينهما إلى حد ماهية النحو، ليتوج الخلاف بينهما في صلة بالقضايا المنطقية-النحوية، بالإعلان الأخير الذي تمثل في تأليف مقالة الكلمة والاسم المشتق، تكرست بالكامل، وبشكل صريح لنقد موقف أبي نصر في هذه القضية.

وما أردنا التأكيد عليه في هذا المبحث، هو أن ابن رشد كان يمتلك رؤية نقدية منذ لحظة مبكرة من مرحلة المختصرات. ولعل ملامح الشخصية النقدية لابن رشد، قد برزت بشكل لافت في مؤلف سابق بكثير على هذا الكتاب، ونقصد بروز ذلك في كتاب الضروري في أصول الفقه¹⁰⁵، وهو ما سنعمل على إبرازه في مباحث الفصل الأول من الباب الثاني.

¹⁰³ - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، شرحه واعتنى به: صلاح الدين الهوارى، ط 1، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 2006، ص 175.

¹⁰⁴ - المعجب، م، ص 175.

¹⁰⁵ - أنهى ابن رشد تأليفه، سنة 552 هـ، بينما نرجح أن كتاب الضروري في النحو كان تأليفه بعد سنة 558 هـ.

المبحث الثاني: التعليل النحوي عند ابن رشد في سياق عصره

نريد أن نشير إلى أن حاجتنا إلى معرفة موقف ابن رشد من التعليل النحوي، ليست في حقيقة أمرها حاجة إلى التعلق بالتعليل النحوي من حيث هو في حد ذاته موضوع من موضوعات النحو؛ وإنما حاجتنا إلى معرفة أشكال التعليل التي يميل ابن رشد إلى اختيارها من منطلق أن من شأن معرفة هذا الأمر أن يفيدنا في معرفة التعليل في شروحه الكبرى، كشرح ما بعد الطبيعة أو شرح البرهان أو شرح السماء والعالم، أو غيرها من الشروح الأخرى بما في ذلك شروحه المتوسطة وجوامعه.

إن موقف ابن رشد من التعليل النحوي، يختلف كلياً عن موقف مواطنه ومعاصره ابن مضاء القرطبي¹⁰⁶، يقول ابن رشد: «ويسمون هذه أيضاً الأسماء الناقصة لأنها لا تتم إلا بصلتها وضمير يربطها»¹⁰⁷. كما علل تسمية الأسماء الموصولة بالقول: «وإنما سميت موصولة لأنها مع ما تتصل به كاسم واحد»¹⁰⁸. وفضلاً عن هذا الأمر، فإننا نجد لدى ابن رشد ميلاً واضحاً إلى الاشتغال بالكلي والقسمة الحاصرة كما سيتضح ذلك في المبحث اللاحق. ولن يكون شيء من ذلك دون الإقرار بالتعليل، لأن الكلي إنما يتجلى أكثر فأكثر بالقياس، والقياس مفتقر إلى التعليل.

وهذا يعني أن أسلوب التعليل غير خاف في مؤلف ابن رشد في النحو، على من يعرف معنى التعليل النحوي. بينما لا نجد لدى ابن مضاء هذا الاهتمام، لأنه لا توجد علة موجبة لتسمية الظاهرة بما سميت به، لأنه لو وجدت علة واعترف بها علة على شرط مذهبه لأمكن الإلحاق، وهو أمر يرفضه ابن مضاء من الأساس. وإذا كان ابن رشد وابن مضاء يختلفان في المنطلقات إلى الحد الذي بينا، فكيف يصح أن يُقرن أحدهما بالآخر وبين منهجهما من التباعد والجفاء ما بينهما؟

لكن قد يقال: إنهما يسجلان الموقف نفسه من القياس، وهذا استنتاج في غاية البعد عن فهم مقاصدهما، وسبر هوة الخلاف بينهما. نعم، لقد سبق للأستاذ محمد عابد الجابري، أن ربط بين الشخصيتين، فقام بين الكتابين، مع أن كتاب ابن رشد كان في حكم الغائب، لأنه لم يكن حينئذ قد عثر عليه، بينما كان كتاب ابن مضاء في حكم الشاهد، بحكم العثور في وقت مبكر. وملخص ما كان قد رجحه الأستاذ الجابري بشأن العلاقة بين الكتابين، جاء على النحو التالي: «ليس ثمة شك إذن في معرفة ابن رشد لابن مضاء صاحب "كتاب الرد على النحاة"، الذي هو عبارة عن دراسة نقدية للنحو

106 - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق. محمد إبراهيم البناء، ط 1، دار الاعتصام، 1979.

107 - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، نشرة منصور، م.م، ص 22.

108 - ابن رشد، م. ن، ص 23.

العربي غير مسبوقه، وفيه يدعو إلى إلغاء العوامل وإلغاء القياس في النحو إلخ. ومع أن كتاب ابن رشد سابق زمنيا لكتاب ابن مضاء الذي يرجع تأليفه إلى سنة 580 هـ أي نحو ثلاثين سنة بعد كتاب ابن رشد، فنحن لا نستبعد أن يكون فيلسوف قرطبة قد اتجه هذا الاتجاه. ومعلوم أن انتقاد ابن رشد للقياس في مجال "علم الكلام" كما في مجال "الفقه" وإبطال ابن مضاء للقياس في النحو يعبر عن اتجاه واحد في التفكير يرجع إلى ابن تومرت وابن حزم¹⁰⁹.

غير أن هذا التأويل الذي ذهب إليه الأستاذ الجابري، من كون ابن رشد وابن مضاء يعبران عن اتجاه واحد في التفكير لا يبدو تأويلا مقنعا، وذلك بالنظر إلى أن ابن رشد يعتمد على التعليل والقياس النحوي، ولا يعترض إلا على المبالغة في اللجوء إلى القياس؛ بينما يرفضه ابن مضاء رفضا تاما، وذلك انسجاما منه مع المذهب الظاهري الذي ينتمي إليه؛ ومن ثمة فإن انتقادهما للقياس لا يمكن أن يحمل على كون توجههما واحدا في رفض القياس، لأن اختياراتهما مختلفة في العمق وفي المنطلقات.

قد نلتمس العذر للأستاذ المرحوم، الجابري، لأنه لم يكن قد اطلع على كتاب الضروري في صناعة النحو، حين ألف كتابه عن سيرة ابن رشد، وإنما اكتفى في تقديره بما تطرحه التراجم من معطيات متناثرة، على اختلاف شديد بينها. ولكن، يبدو أنه قد أضحى من الضروري مراجعة ما انتهى إليه الأستاذ الجابري بخصوص الجمع بين الكتابين على مستوى الغرض من التأليف، وذلك لأنه لا يكفي أن يتشابه مشروعان في ملامح واحد، فيؤدي التحليل المرتكز على ذلك الملمح، إلى تعميم كلي ينسحب على المشروع برمته.

وبرغم أن لدى الأستاذ محمد بن شريفة قدرة على قراءة الحدث في سياق رجالات عصره، فإنه لم يلجأ إلى إطلاق تعميمات من دون سند، وإنما اكتفى بالقول عن الكتاب الذي لم يكن قد عُثِر عليه: «ولعله كتاب قَرَّبَ فيه النحو ويسره على نحو ما صنع في كتابه «الضروري في المنطق» وكتابه «الضروري في الأصول»»¹¹⁰. وهذا الموقف راجع إلى معرفته الأستاذ بنشريفة بسند ابن

109 - محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2007، ص 77.
110 - محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، 1999، ص 292.

رشد في النحو والأدب؛ إذ هو سند متصل من أستاذه أبي بكر بن سمحون القرطبي¹¹¹، إلى ابن الطراوة المالقي صاحب «آراء جريئة في النحو»¹¹² بحسب تعبير الأستاذ محمد بن شريفة.

وإذا كان ابن الطراوة قد عُرف بأرائه النحوية الجريئة، فإن ما ذهب إليه الأستاذ الجابري من كون آراء ابن مضاء في النحو غير مسبوقة، هي فكرة تحتاج الآن إلى مراجعة؛ وذلك لأن الجراءة إنما ابتدأها شيخه الأكبر، أو بالأحرى أستاذ شيوخه، وهو ابن الطراوة. وفضلا عن ذلك، يذهب محمد إبراهيم البنا إلى القول: «لم يكن ابن مضاء بدعا في حملته على النحو»¹¹³، بل إنه ليضيف «أن أغلب ما صرح به ابن مضاء كان يتردد صداه في المجالس العلمية في المشرق والمغرب وكان المحققون من النحاة قد قالوا فيه كلمتهم»¹¹⁴.

وإذا كانت القراءة التي قدمها الأستاذ الجابري، تتضمن بعض الجوانب التي يمكن الاستناد إليها، من قبيل ربط موقف ابن رشد من القياس النحوي، بموقفه العام من القياس، وذلك من قبيل موقفه الرفض لقياس الغائب على الشاهد؛ فإن قراءة الأستاذ قد تضمنت بعض الجوانب التي لا يمكن إقرارها بسهولة، وذلك من قبيل التكلف في إيجاد علاقة بين الدولة والمشروع، وكأنه لا بد لكل مشروع من دولة تحتضنه وعصبية تحميه¹¹⁵؛ في حين أن الكتب الممهدة لآراء ابن مضاء وجدت في العصر المرابطي، الذي احتضن اجتهادات نحوية قد تكون مناسبة لروح عصرها أكثر مما هي مناسبة لما تطلبه المشروع الموحد، وبخاصة على مستوى الوضوح المذهبي. كما أن النزوع النصية والنفور من القياس والتعليل، ربما كانت أكثر اتساقا مع روح المشروع المرابطي، إن لم نقل إنها عميقة في التربة الأندلسية، وهو ما قد يعني أن هذه الروح حاضرة في البيئة الفكرية الأندلسية بعفوية، وهي تبعا لذلك لا تحتاج إلى من ينهض بأعبائها.

غير أنه يجب الانتباه إلى أن الاعتراض على القياس، قد لا تكون دائما دوافعه والبواعث التي حركت إليه تعزى في كل مرة إلى بواعث واحدة؛ فلقد رفض تيار معتزلي وازن، وهو تيار أبي

111 محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، 1999، ص 284.

112 - محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 292.

113 - محمد إبراهيم البنا، مقدمة تحقيق الرد على النحاة، مرجع سابق، ص 5.

114 - محمد إبراهيم البنا، م.ن، ص 5.

115 - لم يتخلص الجابري من بقايا الأثر الخلدوني، من خلال اشتغاله على العصبية والدولة.

الحسين البصري القياس الذي كان يستعمله المتكلمون من معتزلة وأشاعرة، وهو نفسه قياس الغائب على الشاهد في الاستدلالات الكلامية، كما سنأتي على توضيح ذلك لاحقاً¹¹⁶.

وفي هذا السياق، ق لا يبعد أن تكون دعوة هذا المتكلم المعتزلي، قد اعتنقها النحاة كما اعتنقها بعض المتكلمين، بل وانتصر لها ابن رشد في الفقه، كما انتصر لها في اعتراضه على المتكلمين في مختلف كتبه، وبخاصة في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة على ما سيتضح في الباب الثاني من هذا العمل. بل إنه ليتمكن الذهاب إلى أن موقف ابن رشد من المبالغة في القياس النحوي، متصل بهذا التأثير. ويجب الانتباه، إلى أن موقف ابن رشد من القياسين الفقهي والنحوي لا يقوم على الرفض المطلق بقدر ما يقوم على الدعوة إلى تجنب المبالغة في اللجوء إليه، وذلك خلافاً لموقفه من قياس الغائب على الشاهد، الذي لم يستسغه بأي حال من الأحوال، وهو أمر يجب أن يستوعب حتى لا يحصل خلط بشأن موقفه من القياس.

وقد لا نبالغ هاهنا إذا اعتبرنا أن موقف كل من ابن مضاء وابن رشد من القياس النحوي، إن هو في حقيقته إلا تعبير عن تأويلين مختلفين في تلقي ما آراء البصري بشأن التهوين من أقيسة المتكلمين. وما هو جدير بالذكر في هذا السياق، هو أن أبا الحسين البصري كان معاصراً لابن حزم، بحيث إنه قد توفي قبل هذا الفقيه الظاهري بعشرين عاماً، وذلك بحسب ما تشير إليه تواريخ وفاة كل منهما¹¹⁷.

وما نود إثارتته، هو أنه قد لا يبعد أن يكون ابن حزم هو أيضاً قد استقوى على خصومه في رفض حجية القياس الفقهي، بقوة الحجج التي أشهرها البصري ومدرسته في وجه المتكلمين. ولا يمكن الاطمئنان هاهنا إلى ما يمكن أن يُحتج به من كون المعاصرة حجاب، لأن ابن حزم أحوج ما كان في عصره إلى كل ما من شأنه أن يدعم رأيه الفقهي والأصولي، وبخاصة في مواجهة فوضى القياس التي كانت تميز أعمال القائلين به.

وبعوتنا إلى تاريخ النحو تحديداً، فإننا نجد أن لدى هذا التوجه المتوجس من التعليل والقياس، أصولاً واضحة لدى نحاة المشرق قبل نحاة المغرب والأندلس، ولا يعقل أن تكون نشأته في المشرق قد تمت بإيعاز من الدولة الموحدية. وإذا كانت هذه الدولة الناشئة قد جندت مثقفيها من أجل هذا الغرض، فإنه من غير المستبعد أن تكون بمقتضى هذا الأمر إنما جندتهم، أو بالأحرى جندت بعضهم

¹¹⁶ - ستكون لنا عودة إلى تفصيل هذه الأمور في الباب الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا العمل.

¹¹⁷ - توفي البصري سنة 436 هـ، وتوفي ابن حزم سنة 456 هـ.

من أجل أن يعملوا فقط وفق ما تميل إليه نفوسهم أصلاً، أما ما سعت إليه الدولة الموحدية بالمجمل، فليس فيه أي جديد من هذه الناحية.

وعلى أية حال، فإنه لا يعقل أن ننظر إلى تكريس القديم كما لو كان مشروع جديد؛ اللهم إلا إذا كان القديم يحتاج إلى إحياء بعد اندراس، أما وأن القديم حي لا يحتاج إلى إحياء، فلا جديد يحمله مجيء الدولة الموحدية على الأقل فيما نتدارسه الآن، وهو النحو.

غير أن جرأة ابن الطراوة، بحسب ما يظهر من كتابه المخصص لنقض آراء أبي علي النحوي، وهو الكتاب الموسوم بـ: «رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح»، لم تمتد إلى نقض التعليل والقياس جملة، كما فعل ذلك ابن مضاء لاحقاً؛ بل إن رسالة الإفصاح هي من أولها إلى آخرهما، انتصار لسببويه على حساب الاجتهادات النحوية لأبي علي الفارسي، وشد الانتباه إلى جودة عبارة مؤلف "الكتاب" ودقة معانيه، وذلك بالقياس إلى زلل عبارة صاحب الإيضاح.

والحق، أنه يسهل علينا ربط ما جاء به ابن مضاء من دعوة إلى رفض العوامل النحوية، بما سبق أن دعا إليه ابن الطراوة، الذي عاش في أوج الدولة المرابطية. وعليه، فلا يكون ما قاله ابن مضاء، إلا رجوع صدى لما قاله من قبله سلفه ابن الطراوة، بل لا يكون هو إلا شارحاً ومفصلاً لما أجمله، ومتمماً لما لم ينهض به شيخه، دون أن يكون قد أتى في الباب بشيء جديد. سيكون ابن مضاء، على هذا الأساس، قد حاول الإجهاز على ما تبقى من روح القياس النحوي، بعدما كسر الأول هيبة المؤسسين الكبار، أقصد هيبة أبي علي الفارسي وابن جني.

والذي يدل على أن ابن الطراوة، لم يكن يخص بالنقد أبا علي الفارسي، وإنما ينقد المدرسة البصرية برمتها، هو قوله بالحرف في حق أبي علي الفارسي: «وما توقف هذا الرجل، فإنه اتبع من تقدم، وألقى بيده، وسلم، لكن إذا أدى التصريف إلى ما لا يعقل، وجب أن يطرح ويهمل، ولا يوضع جواباً عن معقول»¹¹⁸؛ وذلك أن أبا علي بحسب ما يستفاد من هذا العتاب، إنما هو تابع في رأيه لمن تقدمه من نحاة البصرة؛ فالنقد هنا، إنما هو نقد متعلق بالتابع والمتبوع على حد سواء.

لقد سبقت تقديرات وتخمينات كثيرة ظهور كتاب الضروري في صناعة النحو، وربما كان من الضروري أن تتأثر التخمينات المذكورة، بالقراءات التي صاحبت العثور على كتاب "الرد على النحاة" لابن مضاء؛ لاسيما وأن الكتاب قد أحيط بعناية خاصة، بدءاً من تحقيقه الذي نهض به أستاذان

¹¹⁸- ابن الطراوة، رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط 2، عالم الكتب، بيروت- لبنان، 1996، ص 36.

مشهود لهما في مجال التحقيق هما: شوقي ضيف في أواخر أربعينيات القرن العشرين¹¹⁹، ومحمد إبراهيم البنا في أواخر سبعينياته.

ولقد ترتب عن سبق المذكور، قراءة اللاحق بالسابق؛ وهو ما يعني أن قراءة النقاد لكتاب الضروري في صناعة النحو لابن رشد سوف تتأثر بما تم استنتاجه على مستوى قراءة النص السابق، وإن لم يكن متقدما عليه في التأليف كما هو الشأن في الكتابين. غير أنه يمكن أن نقول مع ذلك أن أدق تخمين استبق ظهور كتاب الضروري في صناعة النحو¹²⁰، بحسب ما انتهى إليه علمنا، في صلة بموضوع الآراء النحوية لابن رشد، هو الذي أدلى به محمد إبراهيم البنا، وذلك عندما قال بشأن كتاب ابن رشد، في مقدمة تحقيقه لكتاب الرد على النحاة لابن مضاء: «فرأينا له (يقصد ابن رشد) كتابا عنوانه: «الضروري في النحو» وهو عنوان دال على مضمونه، ولعله دعا فيه إلى القصد والاعتدال»¹²¹.

غير أنه قد لا يصح اعتبار ما أدلى به الأستاذ البنا، مجرد تخمين، لأنه حكم على مضمون الكتاب، بقوله: «رأينا»، وهو ما يقتضي أنه قد اطلع على المخطوط أثناء اشتغاله على كتاب ابن مضاء، في إحدى زيارته إلى الأسكوريال. والغريب في الأمر أن الأستاذ البنا قد أشار في الهامش إلى وجود نسخة من المخطوط في المكتبة المذكورة، حين قال: «توجد نسخة منه في مكتبة الأسكوريال»¹²². ولعل هذه الإشارة، لا تترك مجالا لتأويل كلام الأستاذ إبراهيم البنا، وبخاصة إذا ما تعضد ما ورد في الهامش بما قاله في صلب الصفحة؛ إذ لا يمكن أن يكون قد بنى حكمه انطلاقا من اطلاعه على مخطوط "برنامج ابن رشد"، لأن الاكتفاء بالاطلاع على البرنامج لا يسمح له بالجزم بوجود نسخة خطية¹²³، كما أن ما ورد في البرنامج¹²⁴ لا يسمح بذكر التفصيل الذي أدلى به الأستاذ، وبخاصة حديثه عن وجود نسخة في المكتبة المذكورة.

119 - كتاب الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، تحقيق. شوقي ضيف، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.
120 - نعتي بالتخمين: الآراء التي سبقت ظهور مخطوط الضروري في النحو لابن رشد وتحقيقه؛ أما بعد نشر الكتاب فلا مجال للحديث عن التخمين، لأنه أضحى في متناول الدارسين.
121 - محمد إبراهيم البنا، مقدمة تحقيق كتاب الرد على النحاة، مرجع سابق، ص 10.

122 - م.ن، هامش رقم: 1، ص 10.

123 - النقص الوحيد في الإفادة، تتمثل في عدم الإشارة إلى رقم المخطوط.

124 - الإشارة الواردة في مخطوط البرنامج، لا تتجاوز القول التالي: «الضروري في النحو» وهي آخر البرنامج، السطر الثالث. ومن حسن حظنا أن الأستاذ محمد بن شريفة ضمن كتابه: ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، مجموعة من الصور الخطية، ومن ضمنها صورة لأول البرنامج، وصورة لآخره، وهو الأمر الذي مكنتنا من الإحالة على المخطوط في هذا الموضع من العمل.

إننا نرى أن كلام الأستاذ البناء، يجب أن يحمل على محمل الجد، ومن ثمة يجب الانطلاق من فرضية وجود نسخة ثانية من المخطوط، تنضاف إلى النسخة التي تعتبر لحد الآن النسخة الوحيدة من كتاب الضروري في صناعة النحو¹²⁵. والحق أنه لو تم العثور على هذه النسخة الموجودة في الأسكوريال بحسب إفادة إبراهيم البناء، لأمكننا أن نخرج بصورة أكثر وضوحا عن لغة ابن رشد، لاسيما إذا كانت النسخة الثانية قد حظيت بناسخ أخرجها خالية من الأخطاء أو أقل أخطاء من النسخة التي هي الآن بين أيدي الدارسين.

وعلى أي فإن ملاحظة الأستاذ إبراهيم البناء، بخصوص منهج ابن رشد في الكتاب، هي ملاحظة دقيقة، وذلك لأن منهج فيلسوفنا قد اتسم فعلا بالاعتدال، إذ هو يتحفظ على الإفراط في القياس النحوي، غير أنه لا يصل حد استبعاده كلياً، وتجاوزة مطلقاً كما يذهب إلى ذلك مواطنه ابن مضاء. ولا يجب أن تذهب بنا الظنون إلى كون دعوة ابن رشد إلى الاعتدال، قد تعني أنه ينحاز في اختياراته إلى منهج أصحاب الرواية وهم نحاة الكوفة؛ بل إن توجه ابن رشد قد يكون بالأحرى تعبيراً عن انتماء أصيل إلى المدرسة البصرية؛ وذلك لأن هذه المدرسة وإن كانت أكثر ميلاً إلى القياس، إلا أنها كانت أكثر حرصاً على ألا تقيس إلا على الفصيح من خلال تشدها في قبول الرواية. وهذا هو ما جعل من قواعدها في الحقيقة أكثر اطراداً من قواعد المدرسة الكوفية، التي كثيراً ما كانت تنتقض قواعد التي وضعتها من خلال التساهل في قبول المروايات.

يقول شوقي ضيف بهذا الشأن: «وقد وقف الكوفيون من هذا البناء العلمي موقفاً يدل على نقص فهمهم لما ينبغي للقواعد العلمية من سلامة واطراد، إذ اعتدوا بأقوال وأشعار المتحضرين من العرب، كما اعتدوا بالأشعار والأقوال الشاذة»¹²⁶. بل ويضيف، أنهم «لم يكتفوا بذلك فقد حالوا أن يقيسوا عليها وقاسوا كثيراً، مما أحدث اختلاطاً وتشويشاً في نحوهم، لما أدخلوه في القواعد الكلية العامة من قواعد فرعية قد تنتقضها نقضاً، مع ما يؤول إليه ذلك من خلل في القواعد وخلل في الأذهان»¹²⁷.

125 - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، تحقيق. باب ولد هارون ولد الشيخ سيدي، ط 1، الشركة الأفريقية للطباعة والنشر القرطاسية، نواكشوط، موريتانيا، 2000.

حظيت هذه النسخة الخطية بتحقيقين يحملان العنوان ذاته، أي "الضروري في صناعة النحو": الأول لمكتشف المخطوط وصاحبه، وهو السيد: باب ولد هارون ولد الشيخ سيدي سنة 2000، والثاني لمنصور علي عبد السميع سنة 2002. المخطوط الوحيد المعروف حالياً، هو في مكتبة الشيخ سيدي بن المختار بن الهبيبة، رقم المخطوط هو: 280.

126 - شوقي ضيف، المدارس النحوية، ط 7، دار المعارف، القاهرة، ص 161.

127 - شوقي ضيف، م، ن، ص 161.

إن هذا الأمر يعني أن تحفظ ابن رشد على الإفراط في القياس، إنما هو تحفظ لا على القياس بما هو آلية برهانية منطقية، وإنما على القياس الذي يتنزل فيه الشاذ من الأقوال والأشعار منزلة الأصل الذي يقاس عليه، أو كذا التحفظ على المبالغة في القياس والتعليل من خلال استهجان ما يسمى بالعلل الثواني في النحو¹²⁸.

ومهما يكن من أمر، فإنه يمكن الذهاب إلى أن موقف ابن رشد من القياس النحوي وما يلحق به من مسالك التعليل، هو موقف يتسم بالرغبة في الإحاطة بقوانين الإعراب، والعلل الفاعلة فيها دون المبالغة في ذلك، وهي غاية من غايات نحاة البصرة بامتياز. غير أن آلية القياس قد تكون هاهنا مع ابن رشد أكثر ضبطاً من خلال إحكامها بالآلية المنطقية. ولا ريب عندنا أن منهج ابن رشد في التأليف النحوي قد لقي استحساناً من قبل بعض النحاة الذين جاءوا بعده؛ وهذا هو ما سنقف عليه في المبحث الموالي، وهو المتعلق بامتدادات الرشدية في هذا المجال.

128 - م.ن، ص 292.

المبحث الثالث: امتدادات منهج ابن رشد وتوجهه في النحو

مقدمة:

ربما أضحى الحديث عن امتدادات الرشدية فيمن تلاه من الأعلام، من الأمور المألوفة بين الرشديين، وليس هذا فحسب، بل أضحى هذا الحديث يظفر في كل مرة بفتح جديد يتمثل في اكتشاف تشابه ما، فضلا عن ما وفرته كتب السير والطبقات من معطيات جديدة بالعبارة والاهتمام تتعلق بتلامذة ابن رشد. وفي هذا السياق، ظهرت مجموعة من الدراسات حاولت استنادا إلى ما انكشف لها من معطيات، الدفاع عن استمرارية امتداد الرشدية، فوثق الأستاذ محمد بن شريفة لأبي الوليد في سيرة وثائقية، تحدث فيها بإسهاب عن تلامذة، وذكر من بين تلامذته من نبغ منهم في النحو وعلوم اللغة¹²⁹؛ كما كتب الأستاذ المرحوم محمد مساعد، دراسة بعنوان: «ابن رشد والضروري في البلاغة عند حازم القرطاجني»¹³⁰، تحدث عن امتداد على مستوى علوم البلاغة؛ وكرس فؤاد بن أحمد جزءا غير يسير من اهتماماته الفلسفية لأبرز تلامذة ابن رشد، وهو ابن طملوس¹³¹.

وفي السياق ذاته، سياق الاهتمام بامتدادات الرشدية، يأتي هذا المبحث الذي نخصه للكشف عن مؤشر جديد على وجود امتداد لمنهج ابن رشد. ونحن ندرك أن هذه الدعوى قد تبدو غريبة، إلا أننا سنحاول قدر الجهد نزع غرابتها، حتى تغدو مستساغة لدى المشتغلين بالدراسات الرشدية. ويتعلق الأمر بنحوي أندلسي هو أبو عبد الله السلمي المرسي؛ وذلك بعدما ألفينا أن بين كتاب هذا النحوي الأندلسي، وهو كتاب "الضوابط الكلية فيما تمس إليه الحاجة من العربية" وبين كتاب ابن رشد الضروري في صناعة النحو، تشابه يصل حد التطابق في جملة من الأمور.

وسنركز اهتمامنا على نقطتين في هذا الموضوع من البحث، تتعلق النقطة الأولى بمنهج الاختصار وأساليبه المصاحبة له لدى السلمي، بينما تتعلق النقطة الثانية بمنزلة الكلي والقسمة الحاصرة. ونذكر بأن الأمر يتعلق هاهنا بمحاولة اختبار فرضية من الفرضيات القابلة للاختبار. ولم تكن غايتنا من طرق هذا الموضوع أن نتعسف على تاريخ تطور الدرس النحوي في الأندلس، من خلال التشبث بدعوى امتداد الرشدية في التاريخ بعد نكبة ابن رشد؛ لذلك فإن ما ندعو إليه قبل أي شيء هو تأمل المؤشرات سندلي بها، وحملها على محمل الجد.

129 - محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، 1999، ص 243-242.

130 - محمد مساعد، ابن رشد والضروري في البلاغة لدى حازم القرطاجني، مجلة الصورة، السنة الأولى، العدد 1، 1998.

131 - فؤاد بن أحمد، ابن طملوس الفيلسوف والطبيب، ط 1، دار الأمان-الرباط، 2017.

1 - ما يحيل على نهج برنامج المختصرات لدى السلمي

نود أن نشير ابتداءً، إلى أن برنامج ابن رشد في مرحلة المختصرات، تؤشر عليه جملة من المفاهيم التي تؤذن بانتماء مؤلف من مؤلفات ابن رشد على انتمائه إلى مرحلة المختصرات. وبما أن هذا الأمر قد أضى معروفا لدى المشتغلين في مجال الرشديات، انطلاقاً من عدة تصنيفات، لعل أبرزها التصنيف الذي قال به جمال الدين العلوي؛ فإننا سنكتفي بإيراد ما لخصه المرحوم محمد مساعد حيق أشار إلى ما يحيل على مفهوم الضروري من الألفاظ تقوم مقامه في مشروع ابن رشد، قائلاً: «لقد سبق للمرحوم جمال الدين العلوي أن نبه إلى الأهمية القصوى التي يحتويها مفهوم "الضروري" في المشروع الفكري الرشدي من خلال كونه علامة على برنامج المختصرات لدى فيلسوف قرطبة ومراكش. ونحن إذ نصادق على هذه الأهمية، نرى أنه لا بد من الانتباه إلى مجموعة من المفاهيم والألفاظ الأخرى المرافقة لمفهوم الضروري، والتي تشكل مضمونه وتصوغ مختلف دلالاته، من قبيل: الكلي، والكافي، والواجب، وما لا بد منه، أو ما ينبغي، وما يصاحب ذلك من عبارات كالالاقتصاد، والإيجاز، والإجمال»¹³².

وإذا كان هذا النص قد حاول حصر ما يمكن أن يدخل بوجه من الوجوه ضمن ما يحيل على برنامج المختصرات لدى ابن رشد، فإن ما يبدو لنا ذي أهمية فيما نحن بسبيله، هو أن نفحص عن الأمور التي يمكن اعتبارها مؤشرات دالة على تأثر هذا النحوي الأندلسي استناداً إلى ما يعتبر معجماً رشدياً يحيل مشروع المختصرات.

وقبل أن نبدأ بدلالة عنوان كتاب السلمي، ندلي أولاً ببعض ما قاله ابن رشد في صلة بالبرنامج المذكور، يقول ابن رشد في مستهل الضروري في صناعة النحو: «الغرض في هذا القول أن نذكر من علم النحو ما هو كالضروري لمن أراد أن يتكلم على عادة العرب في كلامهم، ويتحرى في ذلك ما هو أقرب إلى الأمر الصناعي، وأسهل تعليماً وأشد تحصيلاً للمعاني»¹³³.

وقد اقتضى الأمر من ابن رشد استناداً إلى ما رامه من طلب الاختصار، أن يقتصر في النحو على ما هو كالضروري، دون أن «يُعَرِّجَ» على الجزئيات، حيث قال: «ولذلك إذا وجدنا في أمرنا قولاً كلياً حاصراً فرحنا به ولم نُعَرِّجْ على الجزئيات. وأيضاً فإن الكليات نافعة للتذكر ونافعة للمبتدئ بالنظر في الصناعة لأنه يسهل بذلك عليه علمها. وإن اقتصر عليها كَفَنَهُ»¹³⁴.

¹³² - محمد مساعد، «الغزالي والضروري في مراتب التصديق عند ابن رشد»، العدد 3، السنة الثالثة، 2001، ص 46.

¹³³ - الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 26.

¹³⁴ - الضروري، ص 76.

وإذا نحن تأملنا ما قاله ابن رشد فيما تقدم، سنجد أنه ينشغل أولاً وقبل كل شيء بالكليات لا بالجزئيات؛ وهو ما يعني أن كتاب الضروري في صناعة النحو، إنما هو كتاب كليات كما هو الشأن مع كتاب الكليات في الطب، ولا بأس أن نشير هنا إلى أن ما نعثر عليه في آخر كتاب ابن رشد هو التالي: «تم الكتاب المسمى بالضروري في كليات صناعة النحو»¹³⁵.

إن ما أثار انتباهنا هو أن توجيهات ابن رشد المنهجية التي سلف ذكرها، نجدها بكل تفاصيلها في مقدمة أبي عبد السلمي المرسي الأندلسي، فيما يدلي به بشأن البواعث التي دعت إلى تأليف كتابه في النحو، إذ كان الكتاب نتيجة إلحاح في الطلب من طالب، حيث يقول: «فألفتها على وفق مُرادِه، تشتمل على ما يحتاج إليه. وما يَقلُّ دوره لم نُعَرِّج عليه، لئلا يسأمه الناظر، ويضجر منه الخاطر. وسميتها "الضوابط الكلية فيما تَمَسُّ الحاجة إليه من العربية"»¹³⁶.

إن ما لفت انتباهنا، هو أن السلمي يعلن أن اهتمامه مقتصر على ما هو محتاج إليه. والمسألة بكل بساطة استناداً إلى معجم ابن رشد الذي أشرنا إليه آنفاً، هو أن ما تمس الحاجة إليه هو نفسه الضروري، فيكون بذلك الكتابان يحملان العنوان ذاته؛ لأن الضروري بحسب قصد ابن رشد هو ما تمس الحاجة إليه، وما تمس الحاجة إليه بحسب قصد السلمي هو الضروري، لاسيما وقد أضاف محمد مساعد إلى قائمة المفاهيم التي قال بها جمال الدين أفاظاً ومفاهيم تؤدي المعنى ذاته، منها عبارة: «ما لا بد منه»¹³⁷، التي تؤدي معنى الضروري.

وما يؤشر في تقديرنا على تأثر أبي عبد الله السلمي بابن رشد، هو أنهما قد استعملا الألفاظ ذاتها التي تحيل على النهج المتبع في الاختصار؛ فحيث قال ابن رشد بشأن منهجه المعتمد في التأليف: «لم نعرج على الجزئيات»، سايره السلمي بأن قال: «وما يَقلُّ دَوْرُه لم نعرج عليه». وذلك أمر مفهوم بحكم أن كتابه إنما هو كتاب كليات لا جزئيات، على اعتبار أن العناية بتحصيل الجزئيات إنما هي عملية عديمة الفائدة¹³⁸، لأن الجزئيات تحفظ ولا يقاس عليها.

إن ما قاله السلمي يكاد ينطبق حرفياً على ما قاله ابن رشد، إن لم نقل إن الكلام في تمام المطابقة، وبخاصة من خلال استعمال السلمي لمتوالية الألفاظ التي وظفها ابن رشد، بل وبالترتيب

135135 - الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 143.

136 - أبو عبد الله السلمي المرسي، الضوابط الكلية فيما تمس الحاجة إليه من العربية، تحقيق. محمد بن نجم بن عواض السليالي، رسالة مقدمة لنيل رسالة الماجستير في اللغة العربية، إشراف الدكتور محمد بن إبراهيم البناء، فرع اللغة العربية، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1990، ص 1-2.

137 - محمد مساعد، «الغزالي والضروري في مراتب التصديق عند ابن رشد»، م.م، ص 46.

138 - لا يعرج ابن رشد على الجزئيات إلا نادراً، وحين يعرج عليها وهذا نادر جداً، وهذا نموذج من أساليب ابن رشد في التعقيب على ما لا يخضع لقواعد الاطراد، حيث يقول بشأن بعض صيغ الأمر الشاذة: «وهذه الألفاظ تحفظ ولا يقاس عليها» الضروري في صناعة النحو، نشرة ولد هارون، م.م، ص 119.

ذاته، من خلال استعمال حرف النفي: «لم»، والفعل مع دلالة المتكلم في صيغة الجمع: «نُعْرَج»، وكذا حرف الجر: «على»، في قول السلمى: «ما قَلَّ دَوْرُهُ لم نعرج عليه».

بل إنه حتى الشيء الوحيد الذي يمكن أن يفهم البعض منه أنه يحول دون وجود مطابقة لفظية تامة، هو أيضا يدل بمفهومه على وجود مطابقة؛ وذلك لأنه إذا كان كتاب السلمى هو بدوره كتاب كليات؛ فإن الجزئيات الشاردة هي في حُكم ما يَفَلُّ دوره في الكتب التي يُعنى أصحابها بإحصاء الكليات. وعلى هذا الأساس تكون مقدمة السلمى بهذا المعنى اتباعا ومسايرة لما نهجه ابن رشد في كتابه. ولربما لو أننا عثرنا على المصنّف النحوي الآخر للسلمى وهو كتاب الكافي في النحو¹³⁹، لاتضح لنا بشكل أكثر جلاء أن مشروعه في هذه الصناعة يعتبر امتدادا لتوجيهات ابن رشد. ولا يخفى أن عنوان الكتاب، أي كتاب "الكافي في النحو"، هو بدوره لا يخلو من دلالة رمزية قد تحيل من دون أدنى تعسف على برنامج ابن رشد في مرحلة المختصرات، إذا ما اعتبرنا أن ألفاظ الضروري، والكافي، وما لا بد منه، دالة على الشعار الذي أطلقه ابن رشد لإنجاز مختصراته.

وقد لا يكون مستنكرا، من قبل أوساط الرشديين، إن نحن اقترحنا جملة دالة على هذا الشعار، وهي جملة «ما تمس الحاجة إليه»، التي وردت في عنوان كتاب أبي عبد الله المرسي، لأنها بكل بساطة، جملة شارحة ومتممة في الآن نفسه لحلقات المفاهيم والألفاظ الدالة على ما رامه ابن رشد من الألفاظ ذات الصلة، من قبيل الضروري والكافي، والكلي وغيرها من الألفاظ التي استفتحنا بها هذا المبحث.

ويبدو استغراب النحاة والفقهاء طبيعيا بالنظر إلى كون هذا النحوي المرسي، كان على دراية بعلوم الأوائل، إذ يروي السيوطي عن ياقوت الحموي أن السلمى كان «يحل بعض مشكلات إقليدس»¹⁴⁰؛ وهذا قد يفيد أن تأثره بأبي الوليد، قد جعله يمزج علوم الأوائل بالعلوم التي اشتغل بها، على نحو ما نلّف ذلك لدى ابن رشد الذي لا يمكن فصل كتبه ككل عن مجرى تكوينه الفلسفي والمنطقي، بما في ذلك كتابه بداية المجتهد وكفاية المقتصد، مع أنه كتاب في الفقه.

139 - ذكر السيوطي عن الفاسي، أنه له بالإضافة إلى هذا الكتاب، كتابا لآخر هو: «الكافي في النحو، وله التعليقات الرائقة في كل فن» جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، م.م، ج 1، ص 145. الفاسي: ذكر له «الضوابط الكلية في علم العربية، وكتاب الكافي في النحو، في غاية الحسن» تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1986، ج 2، ص 82. «المتصرف أحسن التصريف في كل فن. أصله من مرسية من بلاد الأندلس، لم يزل مشتغلا من صغره إلى كبره» تقي الدين الفاسي، ج 2، ص 83.

140 - بغية الوعاة، ج 1، ص 145.

بل إن الذي يرجح ما ذهبنا إليه، هو أن أبا عبد الله المرسي قد حرص على ترسيخ تكوينه الفلسفي بعد أن ارتحل إلى المشرق، إذ يروي الذهبي من أن المرسي «قَدِمَ بَعْدَادَ، فَأَقَامَ بِهَا نَحْوَ عَامَيْنِ يَسْتَعْمِلُ بِالْعُقُلِيَّاتِ»¹⁴¹. ولربما يرجع ذلك إلى كونه لم يتح له التفرغ لقراءة الفلسفة وما يرتبط بها من عقليات في موطنه الأندلس.

ولا ينبغي أن تثير مسألة تأثر المرسي بأبي الوليد شكوكا، إذ نحن لا نستبعد أن يكون المرسي قد حضر دروس أبي الوليد، لاسيما وأنه كان في سن الخامسة والعشرين زمن وفاة ابن رشد¹⁴². ومهما يكن من أمر، فإنه حتى لو لم يكن قد عرف أبا الوليد مباشرة، فقد عرفه عن طريق أستاذه، ويروي شمس الدين الذهبي، أن المرسي قال: «قَرَأْتُ (كِتَابَ سَيَبَوِيهِ) عَلَى أَبِي عَلِيِّ الشَّلُوبِيِّينَ جَمِيعَهُ»¹⁴³. ومن المعلوم أن الشلوبيين هو أحد أعلام المدرسة النحوية بالأندلس. والأهم في صلة بما نحن بسبيله، أنه تلميذ مباشر لابن رشد بطريق الإجازة¹⁴⁴.

وينبغي أن نشير إلى أن هذه النقطة المتعلقة بوجود تلامذة لابن رشد، قد كانت أساس رد الأستاذ محمد بن شريفة على رينان الذي رأى أن أبا الوليد لم يترك أثرا يذكر فيمن جاء بعده، حيث يتصدى الأستاذ بن شريفة إلى تفنيد هذه الدعوى بالقول: «وقد ذهب رينان وغيره إلى أن ابن رشد لم يترك أثرا في مواطنيه، وأنه جُهِلَ من قِبَلِ أبناء دينه تماما، ونرى أن في هذا تعميما قابلا للمراجعة»¹⁴⁵.

وإذا كانت المؤشرات قد دلت لدينا على تأثر المرسي بأبي الوليد، وهي مؤشرات قوية ودالة بما يكفي، فإن اعترافه بالتلمذة في النحو على الأستاذ الشلوبيين، مع ما تأكد من كون الأخير كان تلميذا لأبي الوليد، إنما يرفع ما تبقى من أسباب الاستغراب بخصوص مسألة تأثر المرسي بأبي الوليد.

ولأننا لا نكتفي في سبيل بناء فروضنا على الرواية التاريخية مهما بلغت وثاققتها، بقدر ما نعضد ذلك بتصفح الأنسجة العبارية الحاملة لما يمكن اعتباره مؤشرات دالة؛ فإن هذا الأمر قد قادنا

¹⁴¹ - شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ومحيي هلال سرحان، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1985، ج 23، ص 317.

¹⁴² - روى عنه معاصره، ياقوت الحموي، قوله: «أخبرني أن مولده بمرسية سنة سبعين وخمسمائة» ياقوت الحموي، معجم الأدباء، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1993، ج 6، ص 2546.

¹⁴³ - سير أعلام النبلاء، م.ن، ج 23، ص 316-317.

¹⁴⁴ - انظر: ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، حققه وعلق عليه: إحسان عباس ومحمد بن شريفة وبشار عواد معروف، ط 1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2012، المجلد الثالث، ص 385. وانظر كذلك: محمد بن شريفة، ابن رشد سيرة وثائقية، م.م، ص 243.

¹⁴⁵ - محمد بن شريفة، ابن رشد سيرة وثائقية، م.م، ص 243-244.

إلى تسجيل جملة من الأنسجة العبارية التي نأمل أن تساعدنا في تدعيم هذا الفرض. وقد وقفنا على عينة من كلام السلمي، يجتمع فيها الشبه الأسلوبي بعبارة أبي الوليد مع المنحى المنهجي، كما هو الشأن في هذا الموضوع الذي يتحدث فيه السلمي عن الجمع، إذ يقول: «باب الجمع وهو ينقسم إلى قسمين، جمع تكسير، وهو ما لم يسلم فيه نظم الواحد، بل يُعَيَّرُ إما بزيادة حرف، أو حركة، أو نقصانها، وله باب سيأتي ذكره فيه. وجمع سلامة، وهو ما سلم فيه نظم واحده»¹⁴⁶.

والذي سنجعله محط اهتمامنا، هو أن السلمي قد قسم الجمع إلى ضربين، فبدأ بحد جمع التفسير، ووعده بتفصيل القول فيه في باب سيأتي ذكره. وما ينبغي استيعابه، هو أن من النحاة من يَفْصَلُ بين أضرب الجمع، إذ يجعل لجمع التفسير بابا، ولل سالم بابا؛ وهذا المنهج هو الذي اعتمده ابن رشد والسلمي، كما نجده قبلهما لدى الزجاجي في كتاب الجمل في النحو¹⁴⁷، على سبيل المثال؛ ومنهم من يجعل للجمع بابا واحدا يستدعي الكلام فيه التفصيل بين جمع التفسير وجمع السالم؛ وهذا المنهج على سبيل المثال، هو الذي سلكه المبرد في المقتضب¹⁴⁸، والزمخشري في كتاب الأنموذج في النحو¹⁴⁹، وفي كتاب المفصل في علم العربية¹⁵⁰.

وليس هذا التفصيل هو ما يعنينا بالقصد الأول، وإنما الذي يعنينا هو أن التشابه حاصل على مستوى المنهج، وذلك أن طريقة العرض والتقسيم هي واحدة لدى كل منهما. ويظهر هذا بجلاء عند مقارنة الكلام المتقدم للمرسي، بما يدل به ابن رشد إذ يقول: «وأما شكل الجمع فهو على ضربين: ضرب يتغير فيه شكل الواحد، وهذا تسميه النحاة الجمع المُكْسَرُ، لأنه انكسر فيه بناء الواحد، وضرب لا يتغير فيه شكل الواحد بأن تزداد عليه حروف تدل على الجمع وهذا الذي تسميه النحاة جمع المؤنث¹⁵¹ السالم الذي سلم فيه شكل الواحد. وهذا الشكل هو الذي نذكره في هذا الجزء ونذكر الشكل الآخر في الجزء الرابع من هذا الكتاب لأنه يأتي على ضروب لكن له قياس يذكر بعد»¹⁵².

146 - الضوابط الكلية، م.م، ص 27.

147 - انظر: باب التثنية والجمع، ص 9، وباب جمع المكسر، ص 370. أبو القاسم الزجاجي، كتاب الجمل في النحو، تحقيق. علي توفيق الحمد، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الأمل، إربد-الأردن، 1984.

148 - المبرد، المقتضب، م.م، ج 3، ص 327.

149 - الزمخشري، أبو القاسم جار الله الأنموذج في النحو، طبعة 1، نظارة المعارف، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، 1298، ص 91.

150 - الزمخشري، المفصل في علم العربية، دراسة وتحقيق. فخر صالح قدارة، ط 1، دار عمار، عمان-الأردن، 2004، ص 174.

151 - لعل كلمة مؤنث سبق قلم من الناسخ، لأن القاعدة تنطبق على المذكر والمؤنث. وما يرجح ما اقترحناه، هو أن ابن رشد يقول بعد فقرة من هذه الفقرة، وفي الصفحة ذاتها: «وشكل الجمع السالم يكون في الواحد» الضروري، نشرة ولد هارون، م.ن، ص 52.

152 - الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 52.

صحيح أننا قد أشرنا إلى أن من النحاة من يباعد بين باب الجمع السالم وجمع التكسير بعقد أبواب كثيرة بينهما؛ ولكن ما يميز تناول كل من المرسي وابن رشد، هو أنهما قد تناولا منهجيا ضربى الجمع المذكورين، وأشارا بالطريقة ذاتها إلى مسوغات تقديم القول في الجمع السالم، وتأجيل البت في الجمع المنكسر.

والمهم، هو أنهما قد أشارا إلى انتظام بناء الجمع السالم، من خلال اطراد القاعدة الكلية، لأنه بحسبهما يجري على بناء الواحد، بينما تتعدد أبنية جمع التكسير، فلا يكون فيه اطراد، وهو سبب تسميته منكسرا. يقول السلمى بشأن الجمع المنكسر: «وهو الجمع الذي يتغير فيه بناء الواحد بزيادة، أو نقصان، أو تغيير حركة، أو بجمعها»¹⁵³. ومن المهم أن ننتبه إلى أن اهتمام كل من ابن رشد والسلمى منصب أساسا على ما يمكن أن ينضبط على مستوى النحو، للقوانين أو الضوابط الكلية، إذ أن ما لا ينضبط، تقل أهميته بالقياس إلى ما ينضبط.

ولعل هذا هو ما حدا بالسلمى إلى أن يعبر عن تضايقه من تشعب أبنية هذا الضرب من الجمع، وعدم انضباطه لقانون كلي، تضايقا جعل أسلوبه يبدو أقرب ما يكون إلى أسلوب ابن رشد، حيث يقول هذا النحوي عقب حد الجمع المنكسر: «هذا الباب باب طويل غالبه راجع إلى النقل، وأقيسته قليلة، ولا تَمَسُّ الحاجة إلى أكثره، فلنقتصر منه على النبذة اليسيرة التي لا غنى عنها»¹⁵⁴.

إننا نذهب بإزاء هذا الأمر، إلى اعتبار أن كل من أَلَفَ عبارة ابن رشد، سوف لن يميز في بعض المواضع بين أسلوبه وأسلوب السلمى؛ لاسيما إذا ما تعضد الشبه الأسلوبى بالاتفاق على مستوى الاختيار المنهجي. إننا نجد أشباها ونظائر كثيرة لأسلوب ابن رشد في كتاب الضوابط الكلية للسلمى، كما هو الأمر في حديثه عن باب التصغير، حيث يقول: «وهذا الباب يسميه النحويون باب التصغير، ويسمونه أيضا باب التحقير، وهما بمعنى واحد. والتصغير وصف من جهة المعنى، لأنه بمنزلة الوصف بالصِّغَر، ولكنهم استغنوا بصيغ التصغير عن الوصف بالصغر لما في ذلك من الاختصار»¹⁵⁵.

إنها ببساطة، روح المشروع الرشدى تسري في هذا النوع من التعليل النحوي أسلوبا وغاية؛ وهي روح تتمثل من جهة الغاية في الالتفات إلى المعنى المقصود من دراسة الظاهرة النحوية، عوض الاكتفاء بإيرادها وفق تسميتها المتعارف عليها بين جمهور النحاة.

153 - الضوابط الكلية، م.م، ص 285.

154 - م.ن، ص 285.

155 - السلمى، م.ن، ص 275.

لقد كان هذا المبدأ هو الأساس الذي احتكم إليه ابن رشد في استبعاد المقدمة المنطقية أثناء اختصاره لمستشفى أبي حامد الغزالي، وهو ومبدأ يقوم على استبعاد ما لا تمس الحاجة إليه في علم من العلوم. إنه مبدأ ارتبط بابن رشد، إذ يقول في كتاب الضروري في أصول الفقه: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها»¹⁵⁶.

لا غرابة إذن، أن نجد هذا المبدأ قد تم تفعيله بوضوح تام من قبل المرسي بشأن رفضه لما لا تمس الحاجة إليه مما يتعلق بـ«الإمالة» في علم النحو، حيث يقول: «وهذا ما يتعلق بالنحو من هذا الباب. وللقراء في الإمالة مذاهب تتعلق بالقراءات ليس هذا موضع إيرادها، فإنها بكتب القراءة أليق، وهذا القدر للمشتغل بالعربية كاف»¹⁵⁷.

ولا يتعلق الأمر بشاهد عابر، بل إننا نجد أن السلمي قد لجأ إلى هذه الآلية في مواضع أخرى من الكتاب، كما هو الشأن في باب النسب، حيث يقول: «وقد جاء في النسب أشياء مُعَيَّرَةٌ خارجة عن القياس فتُحْفَظ ولا يقاس عليها، قالوا في النسب إلى الدهر: دُهرِيٌّ، بضم الدال، وإلى السهل: سُهْلِيٌّ، بضم السين، وإلى مَرُو: مَرُوِيٌّ. وهي جملة أسماء لا حاجة إلى حصرها فإنها من باب اللغة لا النحو»¹⁵⁸.

ولما كان الحذف التشذبي في نهج الاختصار لدى كليهما، والتفاتهما إلى المعنى على عادة المناطق، قد استدعى منهما خروجاً عن معتاد النحاة؛ فقد عدا كل منهما قارئ كتابه إلى تفهم الخروج عن مألوف النحاة في التصنيف والتأليف، وهذا ما عبر عنه ابن رشد بالقول: «ومن وقف على ما كتبناه في ذلك وكان من أهل الإنصاف ظهر له أن المسلك الذي سلكناه في تفهيم هذا الجزء وحصر معانيه هو أدخل في الأمر الصناعي وأضبط في باب المعاني مما جرت به عادة النحاة في ذلك على ما شرطناه في أول هذا الكتاب. ولكن ربما عابه قوم لمفارقة المعتاد، وأنكروه لما في طبيعة الأقاويل المشهورة من الاستبعاد. وربما قالوا: خلط صناعة المنطق بصناعة النحو، وهذا كله جهل بالطريق الصناعي»¹⁵⁹.

156 - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستشفى، تحقيق جمال الدين العلوي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1992، ص 37-38.

157 - أبو عبد الله السلمي المرسي، الضوابط الكلية فيما تمس الحاجة إليه من العربية، م.م، ص 312.

158 - الضوابط الكلية، م.م، ص 274.

159 - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، نشرة ولد هارون، م.م، ص 142.

ولا نجد اختلافا بين ما أدلى به ابن رشد، وما أدلى به السلمي لاحقا، إذ قال بشأن الحديث عن أوراقه النحوية التي ألفها: «ولعل من يقف عليها ويرى فيها إخلالا ببعض القيود، ونقوضا واردة على آحاد العقود، يظن ذلك لجهل مصنفها، وقلة معرفة مؤلفها، ولا يعلم أن ذلك لقلة الاحتياج إليه في الأعم الأغلب»¹⁶⁰. ولعل ما تحدث عنه السلمي من اعتراف بوجود إخلال ببعض القيود، هو ما حدا بتقي الدين الفاسي إلى وصف مصنفاته ومباحثه بالعجيبة والغريبة¹⁶¹، غير أن ما يشفع له مع نحاة عصره وفقهائه أنه لم يكن محسوبا على الفلاسفة، بل كان يعد من زمرة النحاة والمفسرين، ولو لم يكن محصنا بانتمائيه لطاله التشنيع.

وقد لا يكون من باب المزايدة، أن نعتبر خلو الكتابين من بابين من الأبواب التي لا يغفل عنها النحاة في الغالب، وهما: باب التنازع، وباب الاشتغال، من المؤشرات الدالة على تأثره بأبي الوليد؛ إذ قد يكون من الأمور الجلية أن يكون إقصاء هذين البابين، راجع إلى أنهما ليسا مما تمس الحاجة إليه، وما لا تمس الحاجة إليه لم يعرجا عليه، كما مر بنا من كلامهما.

وأما بشأن استيفاء مُصنّفَيْهما لما تمس الحاجة إليه مما هو ضروري في الصناعة النحوية، على صغر حجم المصنفين قياسا بالمطولات التي يستفيض فيها النحاة في عرض قضاياهم، فيقول ابن رشد: «ومن وقف على هذه القوانين وفهم انحصار الكلام فيها وكان من أهل صناعة النحو أمكنه أن يأتي بتفاصيلها من كتب النحاة وأن يحصر فيها ما افترق في كتبهم»¹⁶². وهذا النوع من التسويغ هو بالذات ما عبر عنه السلمي بوضوح، حيث قال: «على أن ما اشتملت عليه هذه الأوراق القليلة، لا يوجد أكثره في المصنفات الكبيرة الجلية. ولن يعرف لها قدرها (...) إلا من اطلع على المصنفات الكثيرة من هذه الصناعة»¹⁶³.

ظاهر إذن، أن كلا من ابن رشد والسلمي يعتدان بنهجهما المتمثل في الاختصار. وربما كان استدراك السلمي على ابن السيد البطليوسي، بدافع ميل السلمي إلى الذهاب في تفعيل هذا المنهج إلى أبعد مدى. ويقوم أساس هذا المنهج على عدم الارتياح إلى الاستطراد في ذكر التفاصيل البعيدة، وذلك بغرض جعل الضوابط الكلية حاصرة لجزئيات كثيرة، لذلك نجده يقول بشأن «ما»: «واعلم أن لـ«ما» في لسان العرب تسعة مواضع، خمسة منها تكون فيها اسما، وأربعة منها تكون حرفا»¹⁶⁴.

160 - الضوابط الكلية، الضوابط الكلية فيما تمس الحاجة إليه من العربية، م.م، ص 2.

161 - يقول الفاسي: «وله المباحث العجيبة والتصانيف الغريبة» تقي الدين الفاسي، م.م، ج 2، ص 83.

162 - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، نشرة ولد هارون، م.م، ص 142.

163 - الضوابط الكلية، م.م، ص 2.

164 - الضوابط الكلية، ص 298.

ووجه تفضيله للاختصار، أنه علق على ابن السيد البطليوسي بخصوص تكثير معاني «ما» حرفية كانت أو اسمية، بالقول: «وقد بَلَّغَ مواضعها ابن السيد الطليوسي من أصحابنا إلى نيف وثلاثين موضعاً. وهي في الحقيقة راجعة إلى ما ذكرنا»¹⁶⁵. ولئن كان هذا الرد خاصاً بهذا النحوي المتفلسف، فهو رد ضمني على كل من يميل من النحاة إلى تكثير معانيها وتشعيب القول من دون طائل.

2 - منزلة القانون الكلي والقسمة الحاصرة

لقد كان عنوان كتاب السلمي هو المحرك الأساس لإقدامنا على عقد المقارنة بينه وبين كتاب الضروري في صناعة النحو لابن رشد. وإذا كان العنوان بكامل تفاصيله قد استوقفنا، فإن ما سنحرص عليه في هذا الموضع من العمل، هو مفهوم الكلية في عبارة عنوان كتاب السلمي: «الضوابط الكلية».

والذي نقول به وندافع عنه، هو أن ابن رشد هو أول المبادرين إلى الاهتمام بصوغ القوانين الكلية في صناعة النحو، ويدل على ذلك قوله: «وإذا تقرر هذا فظاهر هذه الصناعة يعطي الكليات والقوانين بأسبابها التي يقدّر بها الإنسان أن ينطق بأشكال ألفاظها التي جرت عادة أهل ذلك اللسان أن ينطقوا بها، إما لسان العرب وإما غيره من الألسنة. وأعني بالكليات والقوانين أقاويل عامة يُعرف بها جزئيات كثيرة»¹⁶⁶. بل إن ابن رشد ليجعل من الاهتمام بالكلي هو حقيقة الصناعة النحوية وجوهرها، «فإن الصناعة هي التي تحيط بأمور كلية يصل بها الإنسان إلى معرفة الغرض المطلوب بتلك الصناعة»¹⁶⁷.

لقد كان هذا مبتغى ابن رشد وطموحه في هذا الكتاب، وهو طموح صرح به حين رام البحث عن علامات كلية للإعراب، حيث قال: «ونحن نروم أن يكون لنا ذلك بهذه الصناعة، وذلك بأن يكون عندنا فيها ثلاث علامات كلية في كلام كلام هي الموجبة لصنف الإعراب الموجود في ذلك الكلام»¹⁶⁸. ولا نريد أن نستطرد في هذه النقطة، إذ أن التركيز على الكلي في كتاب الضروري في النحو، لم يكن رهين المقدمات العامة التي تصدر بها الكتاب، وإنما تواتر التأكيد عليه من خلال حضوره في مجمل أبواب الكتاب وفصوله¹⁶⁹. وما قد يثير الدهشة، هو أن ابن رشد يحتفي بالتوصل

¹⁶⁵ - الضوابط الكلية، م.م، ص 300.

¹⁶⁶ - الضروري، نشرة ولد هارون، 27.

¹⁶⁷ - م.ن، ص 27.

¹⁶⁸ - الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 74.

¹⁶⁹ - يقول ابن رشد مؤكداً على هذا المبدأ: «ونحن نريد أن يكون إحصاؤنا لذلك أولاً بأقاويل كلية، أعني في غاية ما يمكننا من العموم لكي يمكن لمن أراد أن يصير بعد ذلك إلى تفصيل كلية من تلك الكليات إلى أنواعها الأخيرة وخواصها اللازمة، وذلك لمن أراد أن يستوفي أجزاء هذه الصناعة؛ فإننا نرى أن كل صناعة يوجد فيها هذان الجنسان من الأقاويل، فإن الترتيب الصناعي فيها يقتضي هذه القسمة، أعني أن يُبدأ أولاً بتعلم الكليات المحيطة بالمطلوبات في تلك الصناعة إما بأقويل كثيرة أو

إلى حصر كلية من الكليات حد الفرح، حيث يعبر عن هذا بالقول: «ولذلك إذا وجدنا في أمرنا قولاً كلياً حاصراً فَرِحْنَا به ولم نُعَرِّجْ على الجزئيات»¹⁷⁰.

ولعله في صلة بمفهوم الكلي، يمكن الحديث عن القسمة الحاصرة. والغرض المقصود من القسمة الحاصرة كما استعملها كل من ابن رشد والسلمي، هي ضبط موضوعات النحو وقضاياها ضبطاً تاماً، من خلال حصر الظاهرة النحوية، وذلك من قبيل حصر ما يُبنى وما يُعرب في قسمة الألفاظ. وقد عقد السلمي للإعراب والبناء باباً، اهتم في أغلب أقسامه بالقسمة الحاصرة¹⁷¹.

ويكفي أن ندلي بما يؤكد على حرص صاحب الضوابط الكلية على هذا الأمر، قوله التالي: «هذا حصر علامات الإعراب في الأسماء والأفعال، وحصل من ذلك أن العلامات تسع من غير تكرار: ثلاث حركات: وهي الضمة، والفتحة، والكسرة. وأربعة أحرف: وهي الألف، والواو، والياء، والنون، وسكون، وحذف. وهو حذف أحد الحروف الأربعة»¹⁷².

إن كل الاهتمام الذي أبداه السلمي، بالقسمة الحاصرة إنما هو في تقديرنا ناتج عن تأثره الشديد بأبي الوليد. وليس فيما ذهبنا إليه أي مبالغة؛ وذلك أننا نشير في اتصال بهذه النقطة، إلى أن ابن رشد إذ تحدث عن تقصير النحاة، ربطه بغياب هذا الإتمام في أعمالهم، حيث قال: «والتقصير أنهم لم يستعملوا في إحصاء أنواع الإعراب القسمة الصحيحة التي لا يعرض فيها تداخل»¹⁷³. ومن المعلوم لدى المشتغلين بالحدود، أن القسمة التي لا يعرض فيها تداخل، هي القسمة الحاصرة.

بل إن القسمة الحاصرة كانت في تصور ابن رشد، هي الشرط الأساس لجعل النحو صناعة، هذا فضلاً عن كونها قد شكلت الدافع الأساس من وراء الإقدام على التأليف في النحو، كما يصرح هو نفسه بذلك، إذ يقول: «وكل صناعة لم تُستعمل فيها بعدُ القسمة الحاصرة الغير متداخلة فهي صناعة ناقصة. وهذا هو السبب الذي دعانا إلى وضع شيء في هذه الصناعة»¹⁷⁴.

لقد كان تركيز ابن رشد على ضرورة حصر أنواع الإعراب مثيراً للانتباه، بل إننا قد لا نجد هذا الاهتمام يتسم بالحضور القوي إلا في كتاب الضروري في صناعة النحو لابن رشد، وبعده في

ضرورية؛ ثم يصير بعد ذلك من أحب الاستقصاء إلى تفصيل تلك الكليات إلى أنواعها الأخيرة، واستثناء ما يجب استثناءه من الأمور النادرة، إن كان ذلك موجوداً فيها، أعني في تلك القوانين الكلية» الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 76.

170 - الضروري، نشرة ولد هارون، م.م، ص 76.
171 - يصرح السلمي بذكر عبارة «حصر» في تعريف أغلب الأبواب، يقول في أقسام الإعراب: «السابع حصر أقسام الإعراب والبناء، ومنه تبيين ألقابها» الضوابط الكلية، م.م، ص 9. وقال في باب المعربات: «العاشر حصر أقسام المعربات من الأسماء» م.ن، ص 9. كما قال في باب أقسام المعربات: «الحادي عشر حصر أقسام المعربات من الأفعال» م.ن، ص 9.

172 - السلمي، الضوابط الكلية، م.م، ص 19.

173 - الضروري، نشرة ولد هارون، ص 75.

174 - الضروري في صناعة النحو، نشرو ولد هارون، م.م، ص 75.

كتاب الضوابط الكلية للمرسي. ولعل ما يزيد من تشبثنا بهذا الفرض، هو أن الاهتمام بحصر ظواهر الإعراب، قد ارتبط رأسا بالقصد من تأليف الكتاب، حيث يقول ابن رشد: «فنحن نروم في هذه الصناعة أن نحصي أصناف إعراب الأسماء المعربة والأفعال من هذه الجهة؛ لتحصل لنا من ذلك أنواع الإعراب تحصيلا صناعيا، فإن حصر الأنواع من قبل أسبابها وموادها، أو ما يجري منها مجرى الأسباب، فهو الحصر الصناعي وذلك أن لكل صنف من الأقاويل صنفا أو أصنافا مخصوصة من الإعراب، وفي كل صنف منها معنى أو لفظ يقتضي ذلك النوع من الإعراب»¹⁷⁵.

ولعل ما يجعلنا نؤكد على تأثير السلمي بأبي الوليد فضلا عما أشرنا إليه من نقط التطابق، هو أن كتاب الضوابط الكلية، يخلو من الإشارة إلى بابين من أبواب النحو، هما باب التنازع وباب الاشتغال؛ ومن المعلوم أن ابن رشد لم يُعَرِّج على هذين البابين في كتابه. ولا بد من التذكير بأن أسباب إقصاء هذين البابين راجع إلى أنهما ليسا مما تمس الحاجة إليه، وما لا تمس الحاجة إليه لم يعرجا عليه، كما مر بنا من كلامهما. حتما لا يمكن أن تكون كل هذه الأشباه والنظائر مجرد مصادفات.

خاتمة البحث

ليس يخفى إذن، أن ثمة تأثير مارسه كتاب الضروري في صناعة النحو على اللاحقين من النحاة، وإن كنا لا نملك من الأدلة ما يكفي لدعم فرضية التأثير، ولكن يكفي أننا قد دللنا على تأثير واحد من كبار النحاة والمفسرين والأدباء، هو أبو عبد الله السلمي. إننا لا نعرف مقدار التأثير الذي مارسه ابن رشد على لاحقيه من نحاة الأندلس. وكل ما أمكننا قوله، هو أن البحث المستمر عن نصوص جديدة، من شأنه أن يقودنا إلى حقائق مذهلة؛ فالحقائق إنما هي سليفة البحوث الجادة؛ ومن ثمة يتوجب علينا أن نعمق البحث أكثر، ومن شأن ذلك ألا يبقي المؤشرات التي انطلقنا منها، على أهميتها، مجرد مؤشرات يتيمة، بل من شأن تعميق البحث أن يغنيها بنماذج ومؤشرات أخرى تفتح أمام الباحثين في مجال الدراسات الرشدية أفقا أرحب للكشف والإبداع. وكل هذا الأمل يدعونا إلى القول بنبرة متفائلة: إن المؤشرات التي عثرنا عليها دالة بما يكفي لبعث الأمل، وللبحث ببقية.

¹⁷⁵ - الضروري، م، ن، ص 75.

الفصل الثاني:

مطارحات حول القيمة الأسلوبية لصورة القول الرشدي

مقدمة الفصل

سنكرس هذا الفصل من العمل، للملاحظات السلبية التي أباها بعض الباحثين بخصوص لغة ابن رشد؛ ولأن ما أنجز من دراسات بخصوص لغة ابن رشد، إنما نادرة الوجود بالقياس إلى الدراسات التي تناولت مادة متنه من آرائه ومواقفه واعتقاداته؛ فقد حاولنا قدر الإمكان، أن نقوم بجرد لما جاء في بعض الدراسات التي تناولت لغة ابن رشد بأي نوع من أنواع التخطيئ.

ولما كان مجال التخطيئ اللغوي والعباري، موزعا بين حقلين اثنين، هما: صناعة النحو وصناعة المنطق، باعتبارهما يقتسمان الاهتمام اللغوي، وإن كان ذلك بحسب حاجة كل صناعة؛ فقد وجهنا عنايتنا بإزاء هذا الأمر، نحو تنويع الاهتمام بالدراسات التي قصدت إلى تخطيئ لغة ابن رشد؛ ونعني بالتنويع هنا، ما بذلناه من حرص شديد في تمثيل الحقلين معا، دون الاكتفاء بذكر ما رآه الدارس النحوي خطأ، وإهمال ما رآه الدارس المنطقي، أو العكس.

وقد قع اختيارنا على نماذج ثلاث، نموذج واحد في النحو، هو منصور علي عبد السميع، وهو الذي تولى تخطيئ عبارة ابن رشد، من الناحية التركيبية النحوية، وذلك في الدراسة التي مهد بها لتحقيق كتاب: الضروري في صناعة النحو؛ وثاني النماذج في المنطق، وإن كان في الأمر تداخل بين النحو والمنطق، وقد مثلنا لهذا النموذج من الاعتراضات، بكل من دراسة جمال حمود، وإسهامات الأستاذ طه عبد الرحمن.

المبحث الأول: مراجعة دعاوى منصور علي عبد السميع حول لغة ابن رشد

مقدمة

طغى على تناول منصور علي عبد السميع، كثرة تدخلاته بأشكال من الحذف والزيادة، وذلك من خلال التدخل باقتراح تصويبات لم تكن في أغلبها موفقة. وبيان ذلك أن جانب الدراسة الذي تولى إنجازَه منصور عبد السميع، قد اتسم في أغلبه بالتسرع وتصيد الأخطاء، وهو ما سنقف عليه في هذا المبحث من العمل.

ونورد هنا عينة من أشكال التدخل التي تعامل بها منصور عبد السميع، إن في الجزء المتعلق بالدراسة، أو في اشتغاله أثناء تحقيق النص. يورد منصور الكلام التالي لابن رشد: «الأسماء المفردة التي تقبل الإعراب هي كل اسم دل من مسماه على أحوال مختلفة من الكلام»¹⁷⁶، وقد نبهنا المحقق في الهامش رقم 2، من الصفحة، إلى أن في الأصل خطأ اقتضى منه تدخلا لتصويبه، مشيراً إلى ذلك بالقول: «في الأصل: فهي»¹⁷⁷.

وأما مسوغه في الاعتراض على وجود الفاء في الأصل، فنابع من تقدير خاطئ سبق له أن أشار إليه في الدراسة التي وطأ بها للنص، ومفاد اعتراضه اللغوي، أن الخبر في المثال السابق، لا يحتاج إلى «فاء» تدخل عليه، وأن الخلل العباري في لغة ابن رشد، بحسب قوله، إنما تمثل هاهنا في «إدخال الفاء في الخبر دون ضرورة تدعو إلى ذلك»¹⁷⁸. وهذا اعتراض قد يبدو في ظاهره من الاعتراضات المعقدة والمعقولة. غير أن من يتأمل الاعتراض، سيجد أنه في غاية البعد عن المعقولة والصواب؛ وذلك أن ابن رشد إنما كان في الجملة التي أسىء فهمها من قبل الدارس، بوارد تفصيل كلام سابق، كان الرجل قد جاء به بخصوص المعربات، وذلك حين قال بشأنها: «فالمعربات صنفان: ألفاظ مفردة وجمل»¹⁷⁹. وهذا القول الذي أتى به ابن رشد، إنما هو كلام مجمل يحتاج في قوانين العربية إلى تفصيل. ومن المعلوم أن التفصيل يلي الإجمال في قوانين هذه اللغة، وهو يكون أكثر اتساقاً بالفاء، وهذا هو ما لم يستوعبه المحقق الذي قاده تسرعه إلى حذف حرف المعنى.

176 - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، م.ن، ص 60.

177 - هامش رقم: 2، من الصفحة 60، ضمن: الضروري في صناعة النحو.

178 - منصور علي عبد السميع، ضمن الدراسة التي مهد بها لتحقيق نص: الضروري في صناعة النحو، ص 30.

179 - ابن رشد، الضروري في صناعة المنطق، م.س، ص 60.

ولأن المقام الذي تعامل معه المحقق هو مقام تفصيل، شأن أغلب أبواب الكتاب، فقد كان أخرى به أن يقدر الكلام على أن به محذوفاً، لا أن يحذف مُثَبِّتاً؛ فلو أنه تأمل الجملة جيداً، لاهتدى إلى أن حملها على المعنى، أولى من حملها على المبنى. ولعل حمل الجملة على المعنى، كان يقتضي تقدير محذوف تتصدر به الجملة، هو حرف "أما"، وذلك بما هو «حرف بسيط، فيه معنى الشرط»¹⁸⁰؛ حيث يتم حل الإشكال الذي التبس على الدارس بما هو إشكال نحوي، بالحل النحوي ذاته، وذلك دونما حاجة إلى رمي النص الذي تولى تحقيقه وخدمته بالاضطراب.

ستغدو الجملة بعد تقدير المحذوف جملة شرطية مستوفية لأداة الشرط، حيث الخبر ليس مجرد خبر، وإنما هو جواب الشرط؛ ولذلك يجاب فيه بـ«الفاء»، ولا تكون زائدة كما تأولها محقق النص، بل تكون ضرورية، ويكون الكلام ها هنا قد حمل على معناه دون حمله على مبناه. مع أن الفاء التي رآها الباحث زائدة بالإضافة إلى مقام التفصيل، هي على وجه الدقة، المدخل الأصل للتلويل النحوي، وهي وحدها تمنح المؤول شرعية القراءة التأويلية. يقول المبرد بشأن لزوم الفاء بعد «أما»: «والدليل على أنها في معنى الجزاء لزوم الفاء لجوابها، نحو: (أما زيد فمنطلق)، (فأما اليتيم فلا تقهر)»¹⁸¹.

بل إنه حتى لو كانت «أما» محذوفة، فإن دور المحقق هو أن يقدر وجودها، اللهم إلا إذا تعددت النسخ الخطية التي أمكنه المقارنة بينها، فإذا وجد أن هذه النسخ كلها لا تتضمن الحرف، فعند هذه الحال، قد يكون من حقه أن يحذف أو يزيد بحسب تقديره الذي تمنحه إياه مهمته بما هو محقق. وقد يمكن القول في مثل هذه الحال، إن حذف حرف التفصيل من قبل ابن رشد، قد يكون نصيبه من القيمة النحوية، على اعتبار أنه قد يمكن الترحيب به ضمن ما يصطلح على تسميته بظاهرة التخفيف في النحو العربي، حيث يصح اللجوء إلى هذا الأسلوب من التخفيف إلا «في الوقت الذي لا يؤمن اللبس فيه»¹⁸².

ولعل من يقرأ الجملة في سياق ما سبقها من جمل وما تلاها، سيجد أنه قد سبق هذه الجملة، التي هي محل سوء فهم من قبل المحقق، قول مجمل يحتاج إلى تفصيل، حيث قال فيه ابن رشد: «فالمعربات صنفان ألفاظ مفردة وجمل»¹⁸³؛ وهذا قول مجمل يحتاج إلى تفصيل؛ وأما تفصيله فقد

180 - المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص 522.

181 - أبو العباس المبرد، المقتضب، تحقيق. محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1994، ج 2، ص 353.

182 - أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف في النحو العربي، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996، ص 92.

183 - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، م.م، ص 60.

كان الجملة التي قلنا عنها، إنها كانت محل سوء فهم المحقق. وصيغة التفصيل جملة صورتها (أما...ف..). إنها إذن صورة القول الرشدي، تحقيقاً أو تقديراً، سواء نظرت إلى الصورة من جهة المنطق أو نظرت إليها من جهة النحو. وقد أدى التدخل غير الموفق بغاية تقويم اعوجاج العبارة الرشدية، من خلال محاولة تقويم بنيتها التركيبية، إلى الإخلال ببنيتها ووظيفتها؛ أما الإخلال ببنيتها، فقد لحقها من حيث الحذف الذي نال من بنيتها التركيبية؛ لأن حذف الفاء من النص، يعني حذف الرابط الذي يتولى العقد بين جملتين في تراكيب العربية؛ أما وجه الإخلال الذي لحقها نتيجة الإجهاز على وظيفتها، فقد تمثل في تحويلها إلى مجرد جملة خبرية باردة، من خلال الإجهاز على نَفْسِها التدايلي، والمتسق مع مقام التفصيل، الذي يلي الإجمال والقول المجمل، في النسيج العباري المتناسك.

والحق أنه كان حري به أن يبني تحقيقه للنص، في هذا الحيز بالذات، على تقدير محذوف لا يستقيم الكلام إلا بإثباته، عوض أن يقترح حذف مثبت في النص. لأن تقدير محذوف، له ما يسوغه ضمن التقاليد العلمية للمحققين ومهامهم، وذلك من قبيل أن المحذوف سقط سهواً، أو أن ذلك يجوز أن يكون من تقصير الناسخ. لاسيما ونحن نعلم، أن المحقق لا يملك بين يديه سوى نسخة مصورة عن نسخة خطية واحدة¹⁸⁴؛ فكيف حق له أن يبني استنتاجات جازمة على أساس نسخة يتيمة؟

ثم إنه لا يجوز لكل من عهد إليه بمهمة تحقيق نص، أن يحذف من المتن ما شاء، ويضيف إليه ما شاء بحسب هواه؛ لأن ذلك يخل بوظيفة التحقيق التي هي مهمة شريفة. بل هي مهمة ترقى إلى مستوى الألقاب العلمية. وعليه، فكما يلزم من وجود لفظ "أما" وجوب إثبات "الفاء" يمكن كذلك عكس القاعدة الاستلزامية، بحيث يلزم من وجود "الفاء" في جواب الشرط، وجوب وجود أداة الشرط وفعل الشرط، أو ما في هذا المعنى. إذ أن وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر.

وعلى أساس ما تقدم، فإن ما أمكننا استخلاصه من كلام المحققين من النحاة، هو أن الفاء في جواب الشرط أولى بالإثبات من جهة، وأحق بالتأخير من جهة لوقوعها في جملة الجواب، وأن حذفها يفسد المعنى؛ وهذا الأمر بالذات، هو الذي تولى المرادي بيانه باقتضاب عباري، حين قال: «فأخرت الفاء إلى الجزء الثاني، لضرب من إصلاح اللفظ»¹⁸⁵. وحيث إن حرف المعنى الوارد في صلب النص، على هذا النحو من الأهمية؛ فإن الاقتراح الذي تقدم به المحقق، والذي قضى فيه بحذف حرف المعنى، إنما هو إفساد لمنطق المعنى ما بعده إفساد. وحيث إنه لا محيد عن اللجوء إلى التأويل

184 - ذكر تفاصيل حصوله على النسخة، من مقدمة ولد هارون.
185 - المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، م. س، ص 523.

النحوي، في سياق كهذا قصد ضمان التعاطي السليم والإيجابي مع ما تطرحه النصوص من صعوبات جمّة؛ فإن القصور عن الامتلاك الحقيقي لآليات التأويل النحوي وأصوله، يفضي بالمحقق إلى الإقدام على افتراضات واستنتاجات في غاية السوء.

«وأما تخصيص المعاني فإنه يكون بنوعين من التركيب: تركيب تقييد، و تركيب استثنائي، ويكون بألفاظ الاستثناء وهذا تسميه النحاة باب الاستثناء، والفرق بين التخصيصين أن التركيب المسمى تقييدا يخصص المعنى العام بالصناعة التي تنقسم إليها، والاستثناء يخصص المعاني العامة بإخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام منها لا بإيجاد صفة له مخصصة، و تركيب تقييد جلي مخصص بأن كان مخصصا للبعضية، فهو الذي يسمونه بدل البعض من الكل، وإن كان مخصصا لمطلق الاسم سموه بدل الاشتمال»¹⁸⁶.

إن أول ما يثير انتباهنا في هذا الكلام، هو وجود خطأ جلي في كلام ابن رشد؛ وسبب هذا الخطأ يكمن في التفاوت الحاصل بين الجملة التي تنصدر التفصيل، وجمل التفصيل؛ فهو يتحدث في الجملة الأولى عن نوعين من التركيب، بينما نجده حين الانخراط عمليا في شرح ما أراد تفصيله، قد ذكر ثلاثة أنواع، هي على التوالي:

أ- تركيب تقييد؛

ب - تركيب استثنائي؛

ج - تركيب جلي مخصص.

فما مصدر هذا العبث؟ هل كان ابن رشد على هذا القدر من التناقض؟ وهل يكون الناسخ هو الذي قال نوعين بدل أن يقول ثلاثة أنواع؟ لا ندري في الحقيقة لماذا لم يشر المحقق إلى هذا الخطأ. ربما كان على المحقق أن ينبه القارئ في الهامش إلى أن ابن رشد وقع في خطأ لأنه تحدث عن نوعين وفصل القول في ثلاثة أنواع. أو لربما كان عليه بعد أن وجد في صلب التفصيل ثلاثة أنواع، أن يعمد إبدال جملة بكاملها بدل جملة أخرى، كأن يحذف جملة: «نوعين» الواردة في المخطوط، ويثبت بدلها جملة: «ثلاثة أنواع»، لأن المذكور في صلب المتن هو أنواع ثلاثة.

186 - الضروري، نشرة منصور، م.م، ص 67.

ولما كان كتاب الضروري في صناعة النحو، لابن رشد قد حظي بتحقيقين، فقد عدنا في سياق المقارنة التي أجريناها بين نشرتي الكتاب، إلى نشرة باب ولد هارون ولد الشيخ سيدي، كي نرى ما إذا كان هذا المحقق هو أيضا قد تنبه إلى إصلاح هذا الخلل أو لم يتدخل. غير أننا فوجئنا بكون النص المحقق في هذه النشرة، يختلف في هذه الفقرة على الأقل بتفاصيل كثيرة عن النص الذي أخرجه منصور عبد السميع.

لقد ألفينا أن النص المحقق من قبل ولد هارون يذكر نوعين من التركيب، كما مر بنا في نشرة منصور عبد السميع، بيد أنه يفصل القول عن النوعين في فقرتين مرقمتين بحسب ذينك النوعين، ولم نجد في هذه النشرة ما يشير إلى نوع ثالث. وهذا تفصيل ما جاء من هذا المعنى في هذه النشرة: «وأما تخصيص المعاني فإنه يكون بنوعين من التركيب:

1- تركيب تقييد استثنائي، ويكون بألفاظ الاستثناء وهذا تسميه النحاة باب الاستثناء، والفرق بين التخصيصين أن التركيب المسمى تقييدا يخص المعنى العام بالصناعة التي تنقسم إليها، والاستثناء يخص المعاني العامة بإخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام منها لا بإيجاد صفة له مخصصة.

2- وتركيب تقييد جلي مخصص. فإن كان مخصصا للهيئة، فهو الذي يسمونه بدل البعض من الكل، وإن كان مخصصا لمطلق الاسم سموه بدل الاشتمال»¹⁸⁷.

ولأننا أمام نشرتين استندتا في تحقيق النص على نسخة خطية وحيدة، فإن أول ما يمكن أن يتبادر إلى الذهن هو أحد احتمالين: فإما أن يكون ولد هارون قد أغفل النوع الثالث، وإما أن منصور عبد السميع قد أضاف من عنده نوعا ثالثا. وعلى سبيل التساؤل يمكن أن نقول: كيف اختلق نوع ثالث؟ أو نقول: أين اختفى نوع ثالث؟

وعلى الرغم من كون الدور المنوط بالمحقق هو خدمة النص الذي تولى تحقيقه، وكانت خدمته تقتضي التدخل أحيانا بقصد إصلاح ما يتطلب الإصلاح؛ فإن تدخل منصور قد جعل من النوع الواحد نوعين. وهذا النوع الواحد هو الذي ورد في المخطوط وفي نشرة ولد هارون كالتالي: «تركيب تقييد استثنائي»¹⁸⁸، بينما نجده بعد تدخل منصور قد أضحى نوعين اثنين: «تركيب تقييد، وتركيب

187 - ص 83.

188 - نشرة باب ولد هارون، م.م، ص 83.

استثنائي»¹⁸⁹. لقد زرع منصور في جملة النوع الأول، و«او العطف، وكلمة «تركيب»، فحصل بذلك على نوعين بدل نوع واحد.

إننا ما دمنا أمام زيادة أفسدت المعنى، وأضفت مسحة من الارتباك على العبارة، فإننا نتساءل: هل وقعت هذه الزيادة سهوا من قبل المحقق؟ هل كرر المحقق «تركيب» مرتين دونما وعي منه؟ ليس الأمر كذلك، لأن منصور عبد السميع يقول بالهامش رقم: (2) ما نصه: «أضفت هذه الكلمة ليستقيم المعنى، وليست موجودة في الأصل»¹⁹⁰.

هنا والآن حق لنا أن نتساءل: عن أي استقامة يتحدث منصور عبد السميع؟ وعن أي معنى يتحدث؟ ألم يدرك أن الأصل يتحدث عن معنيين، وأن ما أضافه من عنده بتدخله قد زاد معنى ثالثا كان في غنى عنه؟ ثم إن الأعراف العلمية في مجال التحقيق، تحث على ضرورة أن يعتمد آخر محقق في حال تعدد النشرات، على مقارنة ما ذهب إليه من ترجيحات قرائية بما ذهب إليه غيره ممن سبقوه، فلماذا لم يشر منصور إلى أن هذه الإشراقة قد اختص بها تحقيقه ولم تكن من بصيب من سبقه؟

ونختم هذه المقارنة من موضع آخر، بين نشرة ولد هارون ونشرة منصور عبد السميع، حيث يتحدث ابن رشد عن التقييد، وبخاصة حالات تقييد الاسم، إذ يقول بشأنه: «وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام: تقييد الفعل بالاسم، وتقييد الاسم بالاسم، وهذا أيضا إما أن يكون مثالا أو لا، أعني لقبا، وإما أن يكون مشتقا من فعل»¹⁹¹.

ويبدو الارتباك واضحا في هذه اللغة، من خلال ورود هذا القول: «مثالا أو لا، أعني لقبا»، إذ ماذا يمكن أن يفهم المتلقي من هذا الكلام؟ إن الحقيقة، هي أن كل من قرأ هذا الكلام، وبخاصة إذا ما قرأه بتوجيه من المحقق الذي ذهب إلى وجود أخطاء في لغة ابن رشد، سوف ترسخ لديه فكرة أن لغة ابن رشد غير سليمة، بل هي لغة يصل بها الوهن حد التفكك والاضطراب؛ لأنه لا معنى لأن يقول ابن رشد: «أعني لقبا»، بعد الإدلاء بكلام فيه معنى التخيير بين شيئين، وهو التخيير الذي يؤشر عليه حرف «أو» المتضمن في قوله: «مثالا أو لا»؛ بينما لو تنبه منصور عبد السميع، لأدرك من

189 - نشرة منصور علي عبد السميع، م.م، ص 65.

190 - م.ن، هامش رقم: 2، ص 65.

191 - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، نشرة منصور عبد السميع، م.م، ص 69.

أول وهلة، أن «أو» وحرف النفي الذي بعدها، يشكلان معا كلمة واحدة، وهي كلمة «أَوَّلًا»، وأنه لا وجود لحرف التخيير وحرف النفي فيما أدلى به ابن رشد.

وما يثير التساؤلات، هو أن النشرة التي سبقت نشرة منصور عبد السميع، وهي التي تولى تحقيقها ولد هارون لم تقع في هذا الخطأ، لأنها رسمت الكلمة الرسم الصحيح، كما يبدو ذلك جليا في النشرة، حيث بدا كلام ابن رشد واضحا، إذ قال: «إما أن يكون مثالا أوَّلًا، أعني لقبا، وإما أن يكون مشتقا من فعل»¹⁹². ويبدو إذن، أننا بإزاء هذا المقطع من مهمة التحقيق أمام نتيجتين: عبارة رشدية غير مضطربة في نشرة ولد هارون، وعبارة رشدية مضطربة، في نشرة منصور عبد السميع.

والحق أن هذا المصطلح النحوي المنطقي، قد كان مصدر قلق حقيقي على امتداد عمل المحقق في هذا الكتاب، ويتبين لك ذلك من خلال معالجته لكلام ابن رشد بشأن أصل تسمية علم العربية نحوا، حيث يأتي الكلام على النحو التالي: «وقد قيل إن السبب في ذلك أنه قيل للمواضع الأول¹⁹³ في هذا العلم نعم ما نحوت فسمي من أجل ذلك نحوا»¹⁹⁴. ولا معنى لأن تحل المواضع محل المخاطب الذي هو الواضع الأول لعلم النحو، حتى يقال لها: نعم النحو ما نحوت، بينما الصواب أن يأتي إخراج المقطع كالتالي: «قيل للواضع الأول في هذا العلم: نعم ما نحوت»، وذلك بعد أن أحسن الواضع صنعا؛ لاسيما وأن الواضع الأول المشار إليه في كلام ابن رشد، لم يكن غير أبي الأسود الدؤلي، حيث وردت هذه العبارة بروايات مختلفة، إذ أوردها أبو البركات الأنباري بلفظ مقارب حيث قال: «ما أحسن هذا النحو الذي نحوت»¹⁹⁵.

إن معنى ما أراد قوله ابن رشد بحسب الإخراجين إنما هو مختلف تماما؛ وذلك أنه بمقتضى الإخراج الذي تضمنته نشرة منصور عبد السميع، يكون ابن رشد متحدثا عن المواضع (Topiques)، الأول، وهذا في الحقيقة أمر لا صلة لكلام ابن رشد به من قريب أو بعيد في هذا الموضوع. إن التحقيق قد انحرف بالمعنى حتى صار الواضع الأول، مواضع أول. إن مشكلة منصور، تكمن في أنه لم يستوعب المصطلح المنطقي، فظن الواضع مواضعا، ولربما أن ما أوقع منصور في مثل هذه الأخطاء، هو أنه يعتبر أن ابن رشد يستعمل المصطلح المنطقي، وإن كنا نرى أنه لا يليق

192 - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، نشرة ولد هارون، م.م، ص 88.

193 - هكذا وردت مشكولة، إلا التشديد فهو من عندنا.

194 6 الضروري، نشرة منصور علي عبد السميع، م.م، ص 6.

195 - أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق. إبراهيم السامرائي، ط 3، مكتبة المنار، الزرقاء-الأردن، 1985، ص 19.

أن تصدر مثل هذه الأخطاء من محقق، ثم إنه لا عيب أن يستشير المرء أهل الاختصاص بشأن الأمور أشكلت عليه.

والمشكلة هي أن منصور عبد السميع، إذ يتخبط في قراءة ما يحوم حول كلمة «أول»؛ يوفق في قراءتها حيناً، ويخفق في قراءتها أحياناً أخرى. ربما استشعر منصور عبد السميع هذا الأمر لاحقاً فلم يُقَطِّع أوصال الكلمة نفسها، بل أبقاها واحدة كما يظهر ذلك في آخر كلمة من الشاهد، حيث يقول ابن رشد: «هذه هي أصناف الإعراب والمعربات في الكلام الخبري. وإذ قد تقررت قوانين إعراب الأسماء الموجودة في الجملة الواحدة البسيطة غير المركبة، وهي التي سميناها أولاً»¹⁹⁶.

غير أن ما يلفت الانتباه مرة أخرى، هو أن آخر كلمة في هذا الشاهد هي آخر كلمة وردت في الجزء الثالث من الكتاب، بحيث تليها مباشرة بداية جزء آخر، وهو الجزء الرابع. فهل تم الكلام في جزء حتى يحسن الانتقال إلى جزء جديد؟ الراجح أن الكلام لم يتم، وأن الجملة المصدرية بـ«وإذ»، تبدو جملة غير تامة، لأنها تتوقف على جملة الجزاء، في حين أن ما يليها هو جزء جديد، بل وفي صفحة جديدة وبعد بياض. فهل يعني هذا أن ابن رشد يأتي بالشرط دون الجزاء؟

إن الجواب عن هذا السؤال، بحسب نشرة منصور عبد السميع، لا يمكن أن يكون إلا بالإيجاب؛ لأن بداية جزء جديد يعني القطع والاستئناف، بينما نجد النسيج العباري في نشرة ولد هارون مختلف تماماً؛ بحيث نجد التالي: «وإذ قد تقررت قوانين إعراب الأسماء الموجودة في الجملة الواحدة البسيطة غير المركبة، وهي التي سميناها أولاً، فلنقل في الجمل الثواني التي تتركب من جملتين من الجمل الأول»¹⁹⁷.

وفي الحقيقة، فإن مشكلة منصور عبد السميع تكمن في أنه لم يستوعب أن الجملتين اللتين قطع بينهما بعنوانين جديدين أضافهما من عنده¹⁹⁸، إنما هما في الحقيقة جملتان تنتميان إلى الجمل الثواني، ومن ثمة لا يجوز مطلقاً القطع بينهما؛ لأن جملة: «وإذ قد تقرر...» مرتبطة بجملة: «فلنقل في الجمل...»، بينما ألفينا أن منصور قد جعل الجملة الأخيرة، وهي في الأصل جملة الجزاء، مفصولة عن جملة الشرط بعنوانين، بل وفي صفحة جديدة كما بينا.

196 - الضروري، نشرة منصور، م.م، ص 100.

197 - الضروري في صناعة النحو، نشرة ولد هارون، م.م، ص 114.

198 - زاد منصور عبد السميع من عنده عنوانين، هما: عنوان: «الجزء الرابع» وعنوان: «الباب الأول»، بيد أنه لم يشر إلا إلى زيادة واحدة، وهي المتعلقة بالعنوان الثاني، حيث أشار إليها بقوله: «زيادة من عندي» هامش رقم: 1، ص 101.

إنه حتى لو كانت هناك ضرورة ما تدعو لوضع عنوان، فإن اقتراحه لا يمكن أن يكون إلا بعد استيفاء ترابط الشرط والجزاء؛ لذلك فنحن نقترح أن يكون العنوان دالا على ما يتضمنه الكلام، كأن يكون العنوان هو: "القول في إعراب الجمل الثواني"، ويكون أول الكلام الذي يعقب هذا العنوان، هو قول ابن رشد: «وقد سلف لنا أن هذه تتركب على ثلاثة أنحاء»¹⁹⁹. أما وضع عنوانين في الموضوع الذي وضعهما فيه منصور، فلم يكن له من دور سوى إفساد المعنى، وإضفاء التفكك والاضطراب على صورة القول الرشدي.

إن هذا الأمر يدعونا إلى القول من غير أدنى تحفظ: إن إخراج النص بطريقة سيئة، من شأنه أن يكرس لدى القارئ صورة مشوهة عن ابن رشد بما هو فاعل كلامي. وما أكثر البؤر التي دُبرت تدبيراً سيئاً في نشرة منصور علي عبد السميع، ولربما قد يحمل بعض القراء والدارسين ابن رشد أوزار ما يجدونه من ارتباك وقلق عباري في هذا الكتاب، بينما تؤكد لدينا أن أغلب بؤر القلق والارتباك، كان مصدرها تعجل المحقق وسوء تدبيره. ونورد هاهنا مثالا آخرأ على ما نعتبره تدبيراً سيئاً، حيث نتج هذه المرة عن طريق التدخل بوضع علامات الإعراب على أحرف الكلمات، في موضع قد لا يستدعي تدخلا، يقول ابن رشد بشأن الاستثناء بـ: «إلا أن يكون»: «فإن استثنيت بإلاً أن يكون جاز الرفع والنصب، تقول: جاء القوم إلا أن يكون زيدا، وزيداً، والرفع أجود، قال تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾»²⁰⁰.

لقد أورد المحقق لفظ «تجارة» منصوبا. ويجدر بنا أن نطرح هاهنا سؤالا في صلة بفهم هذا الكلام الصادر عن ابن رشد، وهو: كيف يذهب ابن رشد إلى أن الرفع أجود، ثم يأتي بشاهد من القرآن فيه المستثنى منصوبا على خلاف ما رجحه في هذا القانون؟ أليس في ذلك ما يضيف التناقض وعدم الانسجام بين الموقف أو الاختيار النحوي وبين الشاهد؟ أو لنقل ببساطة ووضوح: لماذا نَصَب المحقق لفظ تجارة، بينما يقتضي موقف ابن رشد رفعها اتساقا مع كونه يرى أن الرفع أجود؟

ويجب التنبيه إلى أن هذه المسألة ليست بالبساطة التي تصورها منصور عبد السميع، إذ قد أورد أبو جعفر النحاس لفظ «تجارة» في الشاهد مرفوعا، وقال: «هذه قراءة أهل المدينة وأبي عمرو، وقرأ الكوفيون (تجارة) بالنصب»²⁰¹، ثم ذهب إلى استبعاد النصب من جهة المعنى والإعراب، حيث

¹⁹⁹ - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، تحقيق. منصور علي عبد السميع، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002، ص 101.

²⁰⁰ - الضروري، نشرة منصور، م.م، ص 100.

²⁰¹ - أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، اعتنى به. الشيخ خالد العلي، ط 2، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 2008، ص 181.

قال بشأن اختياره الإعرابي: «وأما الإعرابُ فيوجب الرفعَ لأنَّ (أَنَّ) ههنا في موضع نصب لأنها استثناء ليس من الأول (وَتَكُونُ) صلَّتها، والعرب تستعملها ههنا بمعنى وقع فيقولون: جاءني القوم إلا أن يكون زيدٌ، ولا يكاد النصب يُعرَفُ»²⁰².

ويبدو أن ابن رشد، قد انتصر للموقف الفائل خلافاً لأحد الشيوخ الذين تأثر بأرائهم يقول أبو الحسن علي بن فضال بشأن الاستثناء بـ"إلا أن يكون": «إنَّ (إلا)» فيه للاستثناء المنقطع. و«أنَّ يكون» في موضع نصب على الاستثناء المنقطع وما بعد «يكون» يجوز فيه الرفع على أن تجعل «كان» بمعنى الحدوث والوقوع، والنصب على أن تجعل «يكون» ناقصة واسمها مضمرة فيها وما بعدها خبر لها. وقد قرأت القراء: (إلا أن تكون تجارةً) و«تجارةً» على ما فسرت لك»²⁰³.

ثم إن هذا الموضع المتصل بمهمة التحقيق، والمتعلق بشكل كلمة «تجارة»، قد عالجه ولد هارون في نشرته معالجة جيدة حين حرص على وضع الضمتين انسجاماً مع اختيارات ابن رشد النحوية المعبر عنها²⁰⁴. إن أمراً كهذا يدعونا إلى مساءلة القيمة المضافة لنشرة تالية على نشرة سابقة؛ فالقيمة المضافة ينبغي أن تتجلى في التصحيحات التي يهتدي المحقق إلى ضرورة إجرائها، وذلك عبر تفادي ما وقعت فيه النشرة السابقة. ويجب أن تكون هذه القيمة موجهة بمطلب الارتقاء بجودة النص المحقق، وذلك بغرض تقديمه إلى القراء بشكل يتفادى العيوب والنفاص التي تضمنتها النشرة أو النشرات السابقة؛ وعلى هذا الأساس ستكون القاعدة التي تحكم تنالي النشرات على نص من النصوص، هي الترحيب بكل كشف جديد، وعدم التفریط في أي مكتسب نتج عن مجهود أو تقدير صائب؛ لأن مهمة اللاحق هي مراكمة الإنجازات في ظل الحفاظ على المكتسبات.

إن ما حصل مع نشرة منصور عبد السميع، هو أن كثيراً من الإنجازات التي كانت قد تحققت في نشرة ولد هارون تم التفریط فيها؛ وهو ما يعني أن المحقق لم يقرأ نشرة ولد هارون قراءة متمعنة وفاحصة، ولم يقارن بين ما ورد في تلك النشرة وبين ما ذهب إليه في نشرته اللاحقة، في حين أن التحقيق الجيد هو الذي يتعقب الاختلافات مهما بدت بسيطة، لأن حذف حرف واحد من النص أو زيادته، من شأنه أن يؤدي بالدارس إلى تأويل النص بكامله تأويلاً مختلفاً.

1 - دعوى استخدام ابن رشد للغة شاذة

202 - أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، اعتنى به. الشيخ خالد العلي، ط 2، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 2008، ص 181.

203 - أبو الحسن علي بن فضال، شرح عيون الإعراب، ص 181.

204 - نشرة ولد هارون، م.ن، ص 114.

إنه لما يدل على استسهال تخطيئ ابن رشد واستباحة الإساءة إليه من خلال التشكيك في كفاءته اللغوية، ما وقع فيه منصور عبد السميع حين ذهب بشأن وصف لغة ابن رشد إلى: «استخدامه لغة أكلوني البراغيث»²⁰⁵؛ مستندا في إطلاقه هذا الوصف على ما جاء في الكتاب بشأن البذل، إذ قال ابن رشد، أو بالأحرى ما يفترض أن يكون قد قاله: «والمُنُونُ في هذا الباب يسمونه النحاة عطف بيان»²⁰⁶. إن الخطأ يكمن في كون جملة: «يسمونه النحاة» وردت عوض الرسم الصحيح، والمتمثل في جملة: «يسميه النحاة». ولكن، حتى لو افترضنا أن الخطأ هو خطأ ابن رشد، كأن نجد أن الخطأ قد تكرر عبر وروده في نسخ خطية متعددة ومن أصول مختلفة، فإن ذلك لا يسمح في اعتقادنا بالحديث عن وصف لغة ابن رشد؛ لأننا لا نصف لغة مفكر بوصف من الأوصاف لمجرد أنه استعمل هذا التركيب أو ذاك بشكل معزول، بل إننا لا ندرج الاستعمال ضمن وصف لغته إلا إذا تحول استعماله لهذا الأسلوب إلى استعمال راتب ومنتظم؛ أما وقد ورد هذا الاستعمال مرة واحدة في هذا الكتاب، فذلك لا يسمح إطلاقا بإدراج الخطأ ضمن وصف لغة ابن رشد.

إن ما أردنا التأكيد عليه، هو أنه وصف لغة ابن رشد من قبل منصور عبد السميع، إنما ينم عن تسرع كبير؛ لأن وصف لغة ابن رشد، يتطلب صرف كثير من الوقت والجهد في تصفح عبارته في مختلف متنه الشاسع. ولا يكفي أن نبني حكما من هذا القبيل، بل من هذا العيار انطلاقا من خطأ واحد عُثِر عليه في نسخة خطية واحدة لا يُعرف ناسخها، ولا حتى تاريخ نسخها، بحسب شهادة المحقق ذاته²⁰⁷. إنه حكم جد متسرع كما قلنا، لاسيما ونحن نجد أن ابن رشد قد شرح موقفه النحوي من هذه اللغة، حيث قال: «واعلم أن الأفعال لا يلحقها التثنية والجمع إلا إذا تأخرت عن الأسماء؛ فإذا تقدم الفعل وُجِدَ؛ تقول: قام الزيدون وقام الزيدان إلا في لغة ضعيفة، وهي قول من قال: أكلوني البراغيث»²⁰⁸.

إذن، يكون مقتضى صورة عبارة ابن رشد، بحسب القانون الذي أقره هو نفسه، إن في الموضوع الذي هو محل النزاع أو في غيره المواضع، هو التالي: التعبير بـ: «يسميه النحاة»، في حال تقدم الفعل على الاسم؛ والتعبير بـ: «النحاة يسمونه»، في حال تقدم الاسم على الفعل. لاسيما وأن هذا الوعي اللغوي الذي أفصح عنه ابن رشد لم يرد في كتاب آخر تم تأليفه لاحقا حتى يقال إن وعيه

205 - منصور علي عبد السميع، مقدمة تحقيق الضروري في صناعة النحو، م.م، ص 31.

206 - الضروري، نشرة منصور، م.م، ص 211.

207 -

208 - الضروري في صناعة النحو، نشرة منصور عبد السميع، م.م، ص 38

اللغوي قد اكتمل، أو إنه قد استدرك أو تخلى عن استخدام هذه اللغة، أو شيء مما يمكن التماسه لدعم الموقف القائل بكون الخطأ قد صدر عن ابن رشد.

قد يطرح السؤال: هل يمكن أن نرجع الأمر إلى وجود مفارقة وتقابل بين الوعي بمثالية الصورة العبارية لدى ابن رشد، وبين السلوك اللغوي لديه؟ والحقيقة هي أننا نذهب إلى أنه لا مسوغ أصلاً للاستدراج خلف هذا الشك؛ إذ لو كانت الشواهد الدالة على السلوك اللغوي الشاذ متضافرة وكافية، لما أمكننا أن ندلي بالشكوك التي أدلينا بها بخصوص صدور الخطأ عن فيلسوفنا.

ولو أن منصور عبد السميع ألقى نظرة خاطفة على الكتب التي يُكثر فيها ابن رشد من إيراد الأقوال والآراء، من قبيل كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لتبين له أن خطأ من هذا القبيل لا يمكن أن يصدر عن الرجل بحال، وإنما هو خطأ من أخطاء الناسخ. وما يجعلنا نتحدث بثقة عن هذا الأمر، هو أننا لم نعثر في هذه الموسوعة الفقهية، ولا في أي من كتبه، على ما يثبت صحة ما ادعاه منصور عبد السميع، بخصوص الخطأ المذكور؛ إذ لا نعثر في الكتاب على ما يدعم طرح منصور عبد السميع، من قبيل: "يقولون الأحناف، أو المالكية، أو المتأخرون..".

بل نحن نرى أنه من العبث، أن ننخرط في التحاجج لصالح تبرئة ابن رشد من هذا الخطأ، إذ يكفي أن نحيل القارئ على تصفح كتاب بداية المجتهد، لأن من شأن تصفح الكتاب أن يؤدي بالقارئ إلى اقتصاد الجهد في جدل لا طائل منه؛ لأنه لا تكاد تخلو صفحة من صفحات بداية المجتهد من إيراد الأقوال التي يلتزم فيها التزاماً تاماً بإفراد الفعل كلما تقدم على فاعله، سواء كان الفاعل مفرداً أو مثني أو جمعاً؛ وهذا هو ما قد يجعلنا نذهب إلى القول: بأن سياقاً ما هو الذي دفع في اتجاه خلق ما يشبه رأياً عاماً يقضي بكون ابن رشد لم يكن متين العبارة.

2 - دعوى الاضطراب في تركيب الجمل

يتحدث منصور عن وجود اضطراب تركيب الجمل في لغة ابن رشد²⁰⁹، وأتى بشاهد على ذلك من قول ابن رشد: «واعلم أن العرب لموضع تجوزها في الكلام وحبها الاختصار، والعرب كثيراً ما يحذفون الكلام التام الذي قيد به الاسم الذي من تمامه ويأتون بالمقيد فقط، وهذا يعرض لهم في الكلام التام ما عدا النداء في ثلاثة أسماء في المفعول به وفي المصدر وفي الحال»²¹⁰. إن مصدر القلق العباري الوحيد في الكلام المتقدم، هو ورود كلمة العرب مرتين، وبينما يرجع منصور ذلك

209 - الضروري، نشرة منصور، م.م، ص 31.

210 - المرجع. ن، ص 106.

إلى اضطراب الجمل في لغة ابن رشد، نجد ولد هارون يحذف مصدر الارتباك المتمثل في: «والعرب»، ويكتفي بدلا من ذلك في الهامش بالإشارة إلى وجود تكرار لا ضرورة له²¹¹، عوض اتهام لغة ابن رشد بإنتاج جمل مضطربة كما فعل منصور.

لقد أضحى النص بعد هذا التدخل السليم في منتهى الوضوح، حيث يمكن أن نَعْرِف من خلال عبارته قصد ابن رشد بكل سلاسة ووضوح. ولو أن منصور عبد السميع، قد حرص على الاستفادة من نشرة سبقت نشرته لجاءت عبارة ابن رشد لديه كما وردت لدى ولد هارون، عبارة لا تكرر فيها ولا لبس، إذ العبارة هي: «واعلم أن العرب لموضع تجوزها في الكلام وحبها الاختصار، كثيرا ما يحذفون الكلام التام الذي قيد به الاسم الذي من تمامه، ويأتون بالمقيد فقط»²¹².

إن المشكلة نتجت في الأصل عن سهو الناسخ وعدم انتباهه، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون من أخطاء ابن رشد اللغوية؛ لاسيما وأن ابن رشد يتحدث في الشاهد ذاته عن بلاغة الحذف والاختصار، إذ كيف سيكرر الرجل لفظ «العرب»، في الوقت الذي يتحدث فيه عن حبهم للتجوز بأسلوب الحذف والاختصار في الأعراف التخاطبية؟

إنه لم يكن يليق بالمحقق أن ينقل الخطأ الوارد في المخطوط إلى نشرته، ثم يأتي بعد ذلك ليغني دراسته بنماذج من أخطاء ابن رشد، بينما لا يجدر أن يكون شيء من تلك الأخطاء قد بقي في النشرة بعد التحقيق؛ لأن مهمته الأساس بما هو محقق، تكمن في تشذيب النص من كل ما من شأنه أن يدخل بوجه من الوجوه ضمن أخطاء النساخ.

إننا إذ نبدي تحفظاتنا حول ما يروج له على نطاق واسع باعتباره يمثل لغة ابن رشد، فإن ذلك لا ينبغي أن يفهم منه إطلاقا أننا ننزع إلى تنزيه ابن رشد عن الوقوع في الأخطاء اللغوية أو حتى غير اللغوية؛ بل نحن نرى أن ابن رشد في هذا الشأن المتعلق بإمكان سقوطه في الأخطاء والزلات قد لا يختلف عن كثير من العلماء. ونذكر في اتصال بما نحن بسبيله، أن ابن جني قد خصص بابا في كتاب الخصائص أفرده لسقطات العلماء، تعرض فيه لغلط الأصمعي، وتصحيف الفراء، وأخطاء الكميت، وغيرهم من كبار علماء العربية، دون أن يعني ذلك انتقاصا من شأنهم²¹³؛ ولكن حتى إن أمكن الحديث عن أخطاء ابن رشد، فإننا نؤكد أن ما أدلى به منصور عبد السميع لا يمكن

211 - الضروري في صناعة النحو، نشرة ولد هارون، م.م، ص 119.

212 - الضروري في صناعة النحو، نشرة ولد هارون، م.م، ص 119.

213 - ابن جني، أبو الفتح، الخصائص، تحقيق. محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، ج 3، باب سقطات العلماء، من: ص 282 إلى: ص 309.

عده من أخطائه، بل هي بكل صراحة أخطاء ناتجة عن تقصير المحقق في مهمته التي هي مهمة خدمة النص من خلال تشذيبه، وهي مهمة نأمل أن تُتداركها في نشرة منقحة²¹⁴.

والذي يتبين لنا من الأمثلة الأنفة، هو أن روحا ما تحكم التقاليد العلمية في هذا المضمار، هو عدم انضباط المحقق للتقاليد العلمية في مجال التحقيق، إذ أن ما هو متعارف عليه بين المحققين، هو أنهم لا ينسبون أكثر الأخطاء إلى صاحب الكتاب الذي تولوا تحقيقه، وإنما يتحدثون في مثل هذه الحال عن أخطاء النساخ؛ فإذا عدنا إلى ما وصف به الأستاذ محسن مهدي مخطوط كتاب الحروف الذي تولى تحقيقه، نجده قد سلك في وصفه ما قلناه بشأن الأخطاء، إذ هو يقول: «والأخطاء النحوية في النسخة تكاد تكون كلها من خصائص العربية الوسطى التي كان يكتب بها النساخ، مثل إنهاء جمع المذكر السالم بالواو والنون دائما «المهندسون» بدل «المهندسين» ... والمحافظة على نون جمع المذكر السالم عند الإضافة («نحويين العرب» بدل «نحوي العرب» والمحافظة على ياء كلمات مثل «معاني» و «مستغني» عندما تكون مرفوعة أو مجرورة بدل حذفها وتنوين الحرف الذي يسبقها، وكتابة «احديهما» بدل «إحداهما» وكأن «إحدى» مثني يفتح ويخفض بالياء ويرفع بالألف، وعدم المحافظة على اتفاق الفعل وفاعله في التذكير والتأنيث عند الضرورة»²¹⁵.

وليس هذا موقوفا على محقق بعينه، بل إن هذا المسلك في التعامل مع الأخطاء التي يجدونها في النسخ الخطية، هو ما تقره التقاليد العلمية المعمول بها على نطاق واسع في مجال التحقيق، / إن الأمر إنما يتعلق فقط بوصف المخطوط، ولا يسمح إطلاقا باعتبار الأخطاء الواردة في النسخة التي بين يديه، أخطاء من اقتراح صاحب الكتاب. وهكذا نجد رفيق العجم يقول بشأن وصف مخطوط منطق أرسطو: «الأخطاء اللغوية كثيرة، ولاسيما تأنيث الأفعال وتذكيرها»²¹⁶؛ إذ لم ير المحقق أن الفارابي تصدر منه أخطاء كثيرة في تأنيث الأفعال وتذكيرها، «وقع الناسخ في ارتباك بين المدة والهمزة فأخطأ أحيانا»²¹⁷.

214 - لقد أعاد منصور علي عبد السميع نشر الكتاب في دار نشر أخرى، غير أن النشرة لم تتضمن مراجعة، بحسب المقارنة التي أجريناها، بل يكاد الفرق الوحيد الذي أجراه المحقق في نشرته، هو جعل الصفحات متسلسلة من أول الكتاب إلى آخره، بينما في النشرة التي اعتمدها وهي نشرة دار الفكر العربي، اعتمد فيها ترقيم صفحات المتن مستقلة عن ترقيم صفحات الدراسة، أي أن النص يبدأ بترقيم جديد. انظر: ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، تحقيق. منصور علي عبد السميع، الطبعة الأولى، دار الصحو، مصر، 2010.

215 - الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق. محسن مهدي، ط 2، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1990، ص 53.

216 - المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1985، ج 1، ص 46.

217 - م.ن، ص 44.

وفيما يتعلق بالتحقيقات التي تعاملت مع تواليف ابن رشد، نذكر في السياق بعض أشكال التعامل مع الأخطاء اللغوية الواردة في المخطوطات، وما يعيننا نحن هو أن هذه الأخطاء وردت بصدد وصف المخطوط. وفي هذا السياق يصف أسعد جمعة مخطوط شرح السماء والعالم لابن رشد بالقول: «إن الناسخ كثيرا ما كان يخطئ في نقل النص الأصلي الذي اعتمده، وذلك بنقل عبارات غير مفهومة أو بتذكير المؤنث وتأنيث المذكر سواء تعلق الأمر بكلمات أو أسماء إشارة أو أسماء موصولة، فضلا عن الأخطاء النحوية التي لم تكد تخلو منها صفحة من صفحات هذه النسخة الخطية»²¹⁸.

وكما يحصل أن يقع كتاب ما بين يدي ناسخ سيئ، يمكن أن يقع كتاب آخر بين يدي ناسخ جيد، وهنا يحضرنا ما أدلى به جمال الدين العلوي في وصف مخطوط ليدن لتلخيص السماء والعالم، إذ يقول: «والملاحظ أن هذا المخطوط – فضلا عما كان لناسخه من معرفة دقيقة بما ينسخ – فقد قُدِّر له أن يمر بين يدي عالم بأعمال ابن رشد»²¹⁹.

ولا يقف الأمر بشأن وصف محمود قاسم لمخطوط الكشف عن مناهج الأدلة، رقم: 129، حيث يقول: «أما التصحيف فيه فلا يكاد يقع تحت حصر. هذا إلى أن صاحب المخطوط يتحامل على ابن رشد»²²⁰.

وعموما، فقد كان على منصور عبد السميع، أن يأخذ في اعتباره كون المخطوط وحيد. وأنه في هذه الحال لا يجب أن يتحمس لبناء رؤية نسقية حول لغة ابن رشد، بل كان عليه قبل أن يقدم على هذه الخطوة أن يطلع على النشرة السابقة، وأن يُعرِّف بالنشرات السابقة ولو كثرت وتعددت، فما بالك بوجود نشرة واحدة، لاسيما وأن النشرتين اعتمدتا على مخطوط واحد وبيتم، بل أكثر من هذا هو أن صاحب النشرة الأولى يعود إليه الفضل في العثور على المخطوط.

وبرغم أن ولد هارون، وهو صاحب النشرة الأولى، يقر بأنه ليس من فرسان التحقيق²²¹، إلا أنه أبدى حرصا على التعامل مع هذه المهمة وفق ما تقتضيه ضوابط التحقيق العلمي، إذ يقول: «وقد اقتصر عملي فيه على إثبات النص الأصلي قدر المستطاع. ذلك أن النسخة الوحيدة المتوفرة منه

²¹⁸ - أسعد جمعة، مقدمة تحقيق كتاب: شرح السماء والعالم للحكيم أرسطوطاليس، مركز النشر الجامعي، تونس، 2002، ص 7.

²¹⁹ - جمال الدين العلوي، تلخيص السماء والعالم، ص 54.

²²⁰ - محمود قاسم، م.م، ص 129.

²²¹ - باب ولد هارون، م.م، ص 24.

توجد فيها مواضع مستغلقة، صعبة المراس، تكاد تضن بكنهها. ويزيد الأمر تعقيدا في هذا المنوال ورود عدة أغلاط وأخطاء إملائية تحرف بعض الكلمات»²²². ويضيف ولد هارون بشأن تقصير ناسخ المخطوط: «ومع إدراكي لقدسية النص عند المحققين وأهمية الاحتفاظ به كما ورد، فإنني تجرأت على تصحيح بعض هذه الأخطاء النحوية والإملائية الجلية والضمائر التي دأب النساخ على ربطها بأقرب مذكور وإن لم يكن له بها تعلق»²²³.

«والنظر الصناعي النحوي يقتضي أن تعرف أنواع الإعراب، ومعرفة الإعراب تقتضي أن تعرف المعربات وهي مواد والأسباب الفاعلة²²⁴ للإعراب، وهي التي تسمى عوامل، والمعربات ليست هي الألفاظ المفردة كما يُظنُّ ذلك من كلام النحاة؛ لأن الإعراب يدل على حالة من أحوال الكلام المفيد، والألفاظ المفردة ليست تفيد شيئا حتى يأتلف منها الكلام»²²⁵. وبرغم أن ابن رشد لا يتهم النحاة بالجهل، لأنه قال: «كما يُظنُّ من كلام النحاة»، ولم يقل: «كما يُظنُّ النحاة»؛ بل إنه لو أمكننا أن ندلي برأي في التحقيق لقلنا إن عبارة ابن رشد بحسب ما يقتضيه مذهبه، وسياق الكلام، هي: «كما قد يُظنُّ» على أساس أننا نرجح أن حرف: «قد»، إما أنه يصح تقديره إن لم يكن ابن رشد قد قاله أصلا، وإما أنه سقط من أصل المخطوط، لأن الحرف يفيد هاهنا أن الظن متوقع لا أنه محقق.

ولكن قد يمكن الذهاب إلى الاحتفاظ بصورة القول كما وردت، لأن الظن بالنحاة قد تحقق فعلا على أيدي المناوئين للنحاة من بعض المناطق؛ فيكون ابن رشد إنما أراد إنصاف النحاة مما يلحق بصنعتهم من ظنون، ولربما يكون ابن رشد قد لمح تحديدا إلى ما أدلى به يحيى بن عدي، حين اعتبر أن النحاة لا شأن لهم بالمعاني، حين قال في مقالته الشهيرة: «فلا يغرنك قصد النحويين بالألفاظ الدالة على المعاني وإيجابهم فتحا أو ضما أو كسرا أو غير ذلك من حركاتها أو سكونها من قبل المعاني التي تدل عليها، وذلك أنهم يضمون الألفاظ الدالة على الفاعلين وينصبون الدالة على المفعول بهم. وهذا فهم مشبه موهم أن قصد صناعتهم الدلالة على المعاني، فيحمدك ذلك أن تعتقد أن غرض صناعة النحو هو المعاني»²²⁶. وسنعود إلى تفصيل القول في هذه النقطة في مناسبة لاحقة من هذا العمل.

222 - م.ن، ص 24.

223 - م.ن، ص 24.

224 - كلمة «الفاعلة» غير موجودة في النشرتين، ونقدر أنها سقطت من الأصل المخطوط.

225 - الضروري، نشرة منصور، م.م، ص 29.

226 - مقالة يحيى بن عدي في تبيين الفصل بين صناعتي النحو العربي والمنطق الفلسفي، تحقيق. جيرهارد إندرس، مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الثاني، العدد الأول، جامعة حلب-سوريا، 1978، ص 43.

إنه فضلا عن كون منطوق كلام ابن رشد لا يتضمن ما يسمح باعتبار كلامه مسيئا إلى النحاة، ولو بتأويل بعيد؛ إلا أن المشكلة تكمن في أن تعليق منصور جاء في الهامش على النحو التالي: «كلام ابن رشد هنا ليس دقيقا على إطلاقه، إذ نجد النحاة يدركون أن الإعراب لا يكون في الألفاظ المفردة بحال من الأحوال»²²⁷.

وفضلا عن كون منصور عبد السميع علق بطريقة غير مناسبة على كلام لابن رشد لا تجريح فيه تجاه النحاة، فإن ما أثار استغرابنا، هو أن منصور عبد السميع، قد احتج على ابن رشد بكلام للرضي من شرح الكافية قال فيه: «والمعاني الموجبة للإعراب إنما تحدث في الاسم عند تركيبه مع العامل فالتركيب شرط حصول موجب الإعراب»²²⁸.

ولئن كنا نرى أنه لا داعي من الأساس للاحتجاج على ابن رشد، لأن كلامه لم يتضمن ما يفيد الإساءة بوجه إلى النحاة؛ فإننا ننبه في السياق ذاته إلى أنه لو كان ثمة ما يدعو إلى الاحتجاج عليه، فإنه على الأقل كان على منصور عبد السميع قبل أن يسجل احتجاجه أن ينظر في سير الأعلام الذين يحتج بكلامهم حتى لا يجر على نفسه مشكلات هو في غنى عنها؛ لأن صاحب شرح الكافية، وهو محمد بن الحسن الرضي، كانت «سنة وفاته هي 686 هـ»²²⁹، أي أن سنة وفاته كانت بعد وفاة ابن رشد بنحو قرن من الزمان، بل أكثر من هذا «أن ابن الحاجب توفي سنة 646 هـ»²³⁰، وهو ما يعني أن كلا من الشارح وصاحب المتن قد عاشا بعد ابن رشد بزمن ليس باليسير، هذا فضلا عن كون كتاب الضروري في صناعة النحو، قد كُتب في وقت مبكر من حياة ابن رشد؛ وهو ما يعني أنه قد لا يستبعد أن يكون الرضي، وهو الذي احتج منصور عبد السميع بكلامه، قد اطلع على كتاب الضروري في صناعة النحو لابن رشد؛ لاسيما وأن ما لم ينتبه إليه منصور عبد السميع، ولم يشر إليه، هو أن تتمة ما قاله الرضي وهو بوارده شرح كلام ابن الحاجب، هو التالي: «فلهذا قال: المركب أي الاسم الذي فيه سبب الإعراب. فتخرج هذه الأسماء المجردة عن السبب»²³¹.

وإذا نحن تأملنا ما قاله ابن الحاجب وهو نحوي وفقه مالكي مصري، وبخاصة حديثه عن هذه الأشياء الثلاثة التي هي: التركيب، وسبب الإعراب، والتجرد؛ سنجد أنها كلها أمور عالجهما ابن

227 - منصور علي عبد السميع، م.م، هامش رقم: 1، ص 29.

228 - م.ن، هامش رقم: 1، ص 29.

229 - حسن بن محمد بن إبراهيم الحفطي، مقدمة تحقيق: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، ط 1، سلسلة نشر الرسائل الجامعية، رقم: 13، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، 1993، ص 27.

230 - م.ن، ص 18.

231 - محمد بن الحسن الرضي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفطي، ط 1، سلسلة نشر الرسائل الجامعية، رقم: 13، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، 1993، ص 41.

رشد، بل كانت باعته الأساس على تأليف مختصره في النحو؛ وهو ما يجعلنا نذهب إلى أنه ليس بالأمر المستبعد إطلاقاً أن يكون ما قاله ابن الحاجب إنما قاله عن سبق تأثر بالأراء النحوية لأبي الوليد، لاسيما وأن كتب الأخير كانت متداولة على نطاق واسع في مصر التي كان فقهاء مالكيها على صلة وثيقة بمالكية المغرب والأندلس. غير أنه لا حاجة بنا في هذا الموضوع لتصفح هذا الفرض. وعلى أي، فإننا بالعودة إلى ما أدلى به منصور عبد السميع، والذي يقول فيه: «كلام ابن رشد هنا ليس دقيقاً على إطلاقه، إذ نجد النحاة يدركون أن الإعراب لا يكون في الألفاظ المفردة بحال من الأحوال»²³². ربما أضحى لزاماً علينا أن نعلق على ما أدلى به منصور عبد السميع بالقول: إن كلامه هنا ليس دقيقاً، لأنه قد يصح أن نفترض كون النحاة إنما أصبوا يدركون لاحقاً بعد ابن رشد، أن «الألفاظ المفردة ليست تفيد شيئاً حتى يأتلف منها كلام»²³³؛ ولئن كان وعيهم بذلك قد تم تحصيله من قبل النحاة بنسب متفاوتة قبل زمن ابن رشد، فإن ما فعله ابن رشد هو أنه جعل النحاة من بعده لا يتعاملون مع هذه الحقيقة باعتبارها مقدمة مطوية أو مضمرة في كلامهم وعارضة عند حديثهم عن الإعراب، وإنما أضحى من مقدمات النحو المعلنة، بل لقد أضحى التنبيه إلى العقد والتركيب مصرحاً به على نطاق واسع ولو على سبيل التنبيه والتعليم.

232 - منصور علي عبد السميع، م.م، هامش رقم: 1، ص 29.

233 - ابن رشد، الضروري، نشرة منصور، م.م، ص 29.

المبحث الثاني: مراجعة دعوى جمال حمود حول قلق عبارة ابن رشد

مقدمة

نشير في مقدمة هذا المبحث، إلى أننا نطلق وصف الأوهام للتعبير عن واقع حقيقي، أصبح متداولاً في إطار الدراسات الفلسفية الإسلامية؛ ومن ثمة فإننا سنبين أن قصدنا بالأوهام في هذا المبحث، هو التعبير بها عن واقع حقيقي، لا أننا نطلقها على سبيل المبالغة أو التعبير المجازي. إن الذي يجب الإشارة إليه في هذا المقام، هو أن أطروحة الأستاذ طه بشأن قلق لغة الترجمة وانعكاس ذلك على لغة الشروح لدى ابن رشد؛ قد تلقفها كثير من الدارسين بمنتهى الإيمان والاطمئنان، إلى الحد الذي ولد لدى بعضهم أوهاماً راسخة حول أرسطو ومترجميه وشارحه الأكبر.

وما نود التأكيد عليه أكثر من غيره في توصيف هذا الوهم، هو أن الأمر قد وصل ببعض الباحثين إلى حد الاعتقاد الراسخ والثقة الزائدة أن بإمكان الواحد من الناس، نقصد من عامة الناس، أن يأخذ من أي نص من نصوص ترجمة منطق أرسطو عينة عشوائية، ثم يدعي بعد ذلك أن ما أخذه من نص تلك الترجمة، إنما هو عويص وعسير على الفهم وركيك أيضاً، دون أن ينازعه أحد في دعواه تلك. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل أن يأخذ بالمثل عينة عشوائية من شروح ابن رشد، ثم يدعي بعد ذلك، في اطمئنان تام ويقين مفعم بالسعادة، أن بالعينة العشوائية التي انتزعها من النص الشارح خلا عبارياً، بل وأنها يحف بها كثير من سوء التوفيق.

لذلك ارتأينا في اتصال بإبطال دعوى قلق عبارة ابن رشد، أن نكشف عن بعض من أشكال الوهن الذي تضمنته دراسة جمال حمود التي نشرت تحت عنوان: «ابن رشد وقلق عبارة ابن أرسطو»²³⁴. وسيقتصر عملنا في اتصال بالوهن الذي أشرنا إليه على معالجة شبهتين طبعنا هذه الدراسة من أولها إلى آخرها، وتتعلق أولى الشبهتين بتحريف كلام ابن رشد، بينما تتعلق الشبهة الثانية بوجود اختلالات كثيرة تمس ما يمكن اعتباره عصب البحث العلمي، وهو مطلب الأمانة العلمية. ولقد كنا ننوي تناول شبهة ثالثة، هي شبهة التحامل على ابن رشد، غير أننا رأينا أن الشبهة مشار إليه ضمناً في الشبهتين.

1 - جمال حمود وشبهة التحريف

234 - نشرت الدراسة مرتين: الأولى بمجلة مخاطبات، عدد 4، سنة 2012؛ بينما أعيد نشرها بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 01 أكتوبر 2013.

تحدث جمال حمود في مستهل هذه الدراسة، عن العقبة اللسانية التي صاحبت ترجمة منطق أرسطو، والتي تمثلت في «مشكلة التفاوت بين عبارات اللغة العربية وبين عبارات اللغة اليونانية» ص 98. غير أن الباحث يحدد مهمته وحدود دراسته بعناية، إذ يقول: «وقد تناول ابن رشد هذه العقبة من خلال شروحه على منطق أرسطو. ونحن في هذه الدراسة لن نتناول²³⁵ العقبة في حد ذاتها، ولكننا سنتناولها من زاوية أنها كانت محكا حقيقيا لشخصية ابن رشد الذي عرف عنه نزعه العقلية واستخدامه للعقل حتى في أمور الدين»²³⁶.

وبعد قيام جمال حمود بالبحث والتحري، بخصوص تغلب ابن رشد على العقبة اللسانية التي سبق أن أشار إليها، والتي اعتبر أن إنجاز ابن رشد سيكون موضع فحص واختبار على أساسها؛ خرج حمود بعد هذا الفحص والتحري بملاحظة مفادها: «أن ابن رشد يعطي الأولوية للغة منطق أرسطو على اللغة العربية حيث كان همه الأكبر أن ينقل بأمانة وموضوعية آراء أرسطو دون مراعاة لخصوصية اللغة العربية»²³⁷.

إن مقدمات الفشل متضمنة في لغة ابن رشد المنشغلة بتحصيل المضامين الأرسطية على حساب اللغة العربية. لذلك فإن فشل ابن رشد سيتم الإعلان عنه عند أول اختبار. يقول جمال حمود: «إننا إذا عدنا إلى مسألة "قلق العبارة" التي كان من المفترض أن تحظى بعناية ابن رشد باعتبارها الدافع على إقدامه على شرح منطق أرسطو فإننا نجد شواهد كثيرة تدل على أن هذا القلق ظل ملازما لشروح ابن رشد»²³⁸.

ولأن الشواهد كثيرة ربما كثرة لا يمكن معها حصر ما يمكن اعتباره قلقا عباريا؛ فقد اعتذر حمود عن ذكر الشواهد كلها للأسباب الأنفة. وفي الحقيقة فإن جمال حمود أطلع الباحثين على وجود أخطاء كثيرة، ولا يسعه أن يذكر أكثر مما ذكره، فمن أراد المزيد فليتوجه بنفسه إلى حقل الأخطاء، فمتن أرسطو المنقول إلينا عن طريق الترجمة، ومتن ابن رشد هما حقلًا أخطاء بامتياز.

235 - هكذا وردت، والصحيح: «لن نتناول»

236 - جمال حمود، «ابن رشد وقلق عبارة أرسطو»، مجلة المخاطبات، عدد 4، 2012، ص 98.

237 - جمال حمود، م.ن، ص 108.

238 - حمود، ص 108.

ولأن اللبيب بالإشارة يفهم، فإن حمود سيكتفي بالتنبيه على أساس أن يواصل الباحثون الآخرون من بعده ما انتهجه²³⁹؛ أما تفصيل القول في الأمثلة على تعثر مهمة ابن رشد، فيعرض لها حمود على نحو من الوضوح، حيث يقول:

«فنحن نجد (ابن رشد) يقول مثلاً: «وليس يحمل على موضوع البتة»²⁴⁰.

ولأننا لم نتبين وجه الركاقة في هذا الشاهد، ربما لقصور فهمنا عن إدراك ما أدركه الباحث، فقد توجهنا إلى حقل الأخطاء الذي أحالنا عليه جمال حمود، وهو في هذا الشاهد كتاب تلخيص المقولات. وحين تصفحنا عبارة الشاهد المشار إليه، وجدنا أنها في الحقيقة كما أوردها حمود، غير أنه لم يتبين لنا وجه الركاقة فيها، وربما أرجعنا ذلك لاستئناسنا بلغة الرجل. ففي فصل خصصه ابن رشد لتقسيم المحمولات، قال بشأن أولاهها: «الموجودات منها ما يحمل على موضوع وليست في موضوع»²⁴¹؛ وأعطى كمثال على ذلك الحيوان والإنسان، إذ شرح أنهما يحملان على موضوع ولا يوجدان في موضوع. كما شرح ابن رشد أنهما حين يحملان على موضوع، فإنهما يُعرّفان منه جوهره، ولا يعرفان «من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن جوهره، وهذا هو الجوهر العام»²⁴²؛ فإذا قلنا مثلاً: «زيد إنسان»، فإننا إنما عرّفنا من الموضوع الذي هو زيد، جوهره العام وماهيته المتمثلة في اتصافه بالإنسانية، ولم نزد شيئاً على تعريف جوهره العام بذكر المحمول، فالإنسانية لم توجد بوجود زيد، كما أنها لا تفنى بموته.

وبعد أن شرح ابن رشد الضرب الأول من المحمولات، أتى على ذكر النوع الثاني، فرأى أن المحمولات التي في هذا النوع هي بخلاف الأمر في النوع الأول، لأنها تخص ما «ليس يحمل على موضوع البتة»²⁴³، وشرح الأمر على أنه المحمول الذي يشير إلى «شخص العرض المشار إليه، مثل هذا السواد المشار إليه، وهذا البياض المشار إليه الموجود في الجسم المشار إليه»²⁴⁴؛ وهذا معنى قوله: إنه ليس يحمل على موضوع، لأن شخص العرض المتجسد في موضوع ما، بما هو وموضوعه مشار إليهما، يختلف عن «كلي» العرض الذي مثل له بالإنسان والحيوان.

239 - يقول حمود: «نذكر بعضاً منها على سبيل الإشارة» م.ن، ص 108.

240 - حمود، ص 108.

241 - ابن رشد، تلخيص المقولات، تحقيق. جيرار جهامي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992، ص 8.

242 - تلخيص المقولات، ص 8.

243 - ابن رشد، المقولات، م.ن، ص 8.

244 - م.ن، ص 8.

ولا ندري كيف تأتي لجمال حمود أن يصف الجملة بالركاكة. وليس يعقل أنه كلما أشكل معنى على باحث لسبب من الأسباب، حق له أن يصفه بالركاكة والاضطراب وقلق العبارة. لقد دعا ابن بطلان إلى ضرورة التريث في الحكم بخطأ القدماء من العلماء، حيث نبه إلى «أن من عادات الفضلاء إذا قرؤوا²⁴⁵ كتب القدماء أن لا يقطعوا في علمائها بظن دون معرفة الأمر على الحقيقة. إذ من عادات القدماء إذا وقفت عليهم المطالب، ولاح فيها تباين وتناقض أن يعودوا إلى التطلب، ولا يتسرعوا إلى إفساد المطالب. فإن أرسطوطاليس بقي يرصد القوس الكائن عن القمر أكثر عمره فما رآه إلا دفعتين، وجالينوس واظب على السكون الذي بعد الانقباض في النبض سنين كثيرة حتى أدركه»²⁴⁶.

إننا لم نستجد بكلام هذا الطبيب، وهو ابن بطلان؛ إلا عندما استشعرنا ما يمكن أن يحدث نتيجة استسهال القول بخطأ علم من الأعلام. وعموما فإن منهج جمال حمود في هذه «الدراسة» قد جسد الطرف النقيض لما دعا إليه ابن بطلان، بفعل ما تضمنه كلامه من مختلف أشكال العجلة والتسرع.

غير أن جمال حمود، سوف لن يتوقف عند حد الإدلاء بالشاهد السابق في سياق ما يحتج به على القلق والركاكة تطول لغة ابن رشد، بل سيأتي بأمثلة أخرى تعزز طرحه في سياق عرض المزيد مما توفر لديه من أخطاء، حيث قال: «كما يقول: «من جهة أنه جوهر من الذي يعرف ماهيته وليس بجزء جوهر من الذي لا يعرف ماهيته»²⁴⁷. وفي الحقيقة، فإننا مضطرون إلى الاعتراف بقلق العبارة في هذا الشاهد، بل إنه لمن العناد أن ندعي سلامة النظم من قلق عبارتي قد يكون واضحا؛ لأن في الكلام تقدير كبير في العبارة، وليس من شأن الشرح أن يقتر إلى هذا الحد. فما مصدر هذا القلق الذي لا يمكن تحاشيه بحال؟

إننا لا نعرف في قوانين العربية جملة يمكن أن تبدأ بـ: «من جهة»، كذلك التي ابتدأ بها الشاهد الذي أورده حمود. ولنذهب بعيدا في افتتاح هذا الأسلوب، فلنفرض جدلا أننا قد عثرنا على مخطوط، وأن أول جملة وردت فيه، هي: «من جهة أنه»، إن أول استنتاج ينبغي أن نستنتجه، هو

245 - كذا وردت في النشرة.

246 - إيوانيس المختار بن الحسن بن بطلان، رحلة ابن بطلان، تحقيق. شاكرا لعيبي، ط 1، دار السويدية للنشر والتوزيع، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، 2006، ص 121.

247 - جمال حمود، م.م، ص 108.

أنا قد عثرنا على جزء من مؤلف مبتور؛ لأنه لا يمكن أن نستوعب ما قاله المؤلف ما لم نستوعب تعلق الضمائر، إذ لا يمكن أن يفهم القارئ شيئاً من هاء الضمير في «من جهة أنه»، لأن متعلق الضمير مهم لتمام الفائدة.

وإذا كان الأمر على ما شرحنا، فكيف إذا كان الباحث هو الذي اجتزأ أولاً هذا «الشيء» الذي لا يمكن تسميته جملة، ثم ادعى ثانياً ركاكته؟

نعم، لو كان جمال حمود قد قال لنا: هذا نوع من أنواع الجمل الابتدائية عند ابن رشد، وكانت الجملة ابتدائية حقاً في كتاب ابن رشد، لكان الباحث محقاً؛ إلا أن حمود لم يقل ذلك ولا يمكنه أن يقول ذلك، لأنه اجتزأ من أصل الجملة ما اعتبره شاهداً، ثم ادعى أنه جملة، بل وأن الجملة ركيكة وقلقة، مع أنها لم تصر قلقة إلا من خلال تدخله في النسيج العباري للجملة التي ربما لم يستوعب مدلولها.

ويجب ألا يشغلنا هذا التدخل من قبل حمود عن الانتباه إلى ما هو أهم مما تقدم، أو عن ما هو مكمل له، وهو أن جمال حمود لم يكتف بإيراد الشاهد مجتزأ، وإنما تولى حذف كلمة من صلب ما استشهد به. وما نروم قوله هو أن الباحث لم يكن أميناً في نقل الشاهد الذي أدلى به في سياق التذليل على قلق عبارة ابن رشد، إذ أنه قد حذف من الشاهد، كلمة «جزء»، لأننا إذ نعود إلى كتاب المقولات، نجد ابن رشد يقول التالي: «ومنها (أي المحمولات) ما يحمل على موضوع وهو أيضاً في موضوع، أي يحمل على شيئين يُعرّف من أحدهما ماهيته ولا يعرّف من الآخر ماهيته، من جهة أنه جزء²⁴⁸ جوهر من الذي يعرّف ماهيته وليس بجزء جوهر من الذي لا يُعرّف ماهيته»²⁴⁹.

لقد وردت كلمة «جزء» مرتين في كتاب المقولات، إذ وردت مرة منفصلة ومرة موصولة بحرف جر، بينما أثبت جمال حمود الثانية وحذف الأولى. وبما أننا أمام حذف تولاه الباحث في سياق اعتبره تصفحاً لعبارة ابن رشد؛ فإننا نرى أن ما لم يستوعبه الباحث، هو أن ابن رشد كان يوارد شرح أشكال حمل العرض العام، وكيف أن هذا النوع من العرض يحمل على شيء فيعرّف منه ماهيته، مثل العلم إذا أطلق على الكتابة، فإنه يُعرّف منها ماهيتها وحقيقتها، بينما قد يطلق على موضوع آخر فلا يعرف منه ماهيته وحقيقته، كأن يطلق المحمول ذاته على النفس، إذ أننا حين نقول بشأن نفس ما إنها عالمة، فإننا لا نُعرّف جوهرها، وإنما قصدنا من حمل العلم عليها، اتصافها بالعلم.

248 - «جزء» هي الكلمة حذفها جمال حمود في الاستشهاد.

249 - ابن رشد، تلخيص المقولات، م.م، ص 8.

وقد أشار ابن رشد إلى المعنى المتقدم بقوله: «وهذا هو العرض العام، مثل حملنا العلم على النفس وعلى الكتابة، فإننا نقول إن الكتابة علم والعلم في النفس، فإذا حملناه على الكتابة عَرَّفَ جوهرها إذ²⁵⁰ كان جنسا لها يليق أن يعطى²⁵¹ في جواب ما هي الكتابة، وإذا حمل على النفس فقيل: في النفس علم²⁵² عَرَّفَ شيئا خارجا عن ذاتها»²⁵³.

وفي سياق إبطال دعوى القول بقلق عبارة أرسطو، نأتي على ذكر شاهد آخر من الشواهد التي أدلى بها حمود في سياق عرض المزيد مما يعتبره قلقا عباريا في لغة ابن رشد، حيث يقول بشأن وجه آخر من الركافة المتضمنة في لغة ابن رشد:

«ويقول في موضع آخر «فبين أنه يقال في القول أنه ضد للقول أو مقابل له من جهة تقابل الاعتقادات التي في النفس»²⁵⁴.

ولأنه لم يتبين لنا وجه الركافة فيما استشهد به حمود من كلام ابن رشد، فقد قررنا العودة إلى مصدره الذي أخذ منه؛ وحين توجهنا إلى تلخيص العبارة، وجدنا ما قاله ابن رشد هو التالي: «إذا كانت الألفاظ إنما تدل على المعاني القائمة بالنفس، وكان قد يوجد في الذهن اعتقاد شيء ما واعتقاد ضده، واعتقاد شيء ما واعتقاد سلبه، فَبَيَّنْ²⁵⁵ أنه إنما يقال في القول إنه ضد للقول أو مقابل له من جهة تقابل الاعتقادات التي في النفس»²⁵⁶.

لقد أورد جمال حمود كلام ابن رشد في سياق الاستشهاد على قلق عبارته، ولا ندري وجه القلق أو الركافة فيما استشهد به. ويبدو لنا بكل صراحة، هو أن الرجل ربما لم يحسن قراءة ما استشهد به،

250 - في النشرة: «إذا» والصواب هو «إذ» وهو ما أثبتته محود قاسم في نشرته، ص 79.
251 - وردت في النشرة: «يعطي»، والصواب «يعطى»؛ والكلمة بهذا الرسم في نشرة محود قاسم. انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق محود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز البحوث الأمريكي بمصر، 1980، ص 79.

252 - ذكر محود قاسم، أن العبارة وردت بصيغتين مختلفتين، إذ وردت بصيغة: «في النفس علم» في مخطوطة واحدة هي مخطوطة مكتبة لورنزيانا بفلورنزا بإيطاليا؛ بينما وردت بصيغة «في النفس عالمة» في مخطوطة ليدن بهولاندا، ومخطوطة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ومخطوطة مكتبة دبلن بإيرلاندا، ومخطوطة مكتبة شوراى بطهران. انظر: نشرة محود قاسم، م.ن، ص 70.

253 - تلخيص المقولات، م.م، ص 8.

254 - جمال حمود، م.ن، ص 108-109.

255 - وردت في النشرة من غير شكل.

256 - ابن رشد، تلخيص العبارة، ضمن، تلخيص المقولات والعبارة، المجلد الثاني والثالث، تحقيق. جيرار جهامي، ط 1،

دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992، ص 127.

إذ لعله قرأ الكلمة الأولى في الشاهد الذي اجتزأه من كلام ابن رشد، إحدى القراءتين التاليتين: الظاهر من القراءة الأولى، أنه إنما قرأ المادة المعجمية: (ب ي ن)، هذه القراءة: «فَبَيَّنَّ»، على أساس أنها ظرف؛ وأما الظاهر من القراءة الثانية، فيحتمل أنه قرأ حروف المعجم هذه القراءة: «فَبَيَّنَّ» على أساس أنها فعل ماضٍ.

وإذا صح هذا الاحتمال بشأن القراءتين، فإنه يتعين علينا أن نطرح جدياً السؤال التالي: هل كان ابن رشد مقصراً حين أهمل شكل هذه الكلمة؟ ولربما يجب علينا أن نستتبع طرح الأسئلة حتى نحدد المسؤوليات، من قبيل أن نطرح السؤال: عن أيهما كان مقصراً: ابن رشد أم محقق كتابه؟ هل كان على ابن رشد، أو على المحقق أن يتولى شكل هذه الكلمة حتى لا يُعَاتَب من قبل من لم يأنس هذه اللغة؟!

بقيت مسألة أخرى لا بد من ذكرها في صلة بهذا الشاهد، ما دام جمال حمود يتحدث عن إخلال ابن رشد بقواعد النحو العربي، وهذه المسألة تتصل بالشاهد الذي اقتطعه من كلام ابن رشد. نحن نرى في اتصال بهذه النقطة، أنه لا يعقل أن تبدأ جملة بفاء الجواب؛ إذ لا مسوغ لاقتناص جملة تبدأ بجواب الشرط، واعتبارها شاهداً على الركاقة، لأن الفاء في قول ابن رشد «فبين»، إنما هي الفاء التي يؤتى بها لجواب الشرط. واعتبارها جملة مستقلة فيه من التعسف ما فيه.

إن ما جاء به جمال حمود لهو أمر غريب، لأنه أتى بجزء من جملة شرطية، فأدى الاجتزاء إلى تقطيع أوصال طابع الشرطية فيها، بينما هي واضحة في كلام ابن رشد، بحيث تبدأ بقوله «إذا كانت الألفاظ»، وتتوسطها فاء الجزاء، وتنتهي بتمام الفائدة حيث انتهت الجملة عند قول ابن رشد: «الاعتقادات التي في النفس». وصورة الجملة الشرطية، أو القضية الشرطية، هي صورة: «إذا كان ... ف...»؛ فالفاء إنما تؤذن بانتهاء الشرط وبداية الجواب، في علاقة وظيفية استلزامية.

إن كل من له تكوين نحوي سيدرك أن الفاء تنبئ بكون الجملة مسبوقه بجملة ترتبت عليها، حيث لا يمكن أن يستغنى لا عن الجملة الأولى بالجملة الثانية، ولا عن الثانية بالأولى، فذكر إحداهما يستلزم ذكر الأخرى؛ فالإبقاء على الفاء في الشاهد، أظهر لنا أن الأمر قد تم من الباحث على عجل، وأنه لم يُقدَّر خطورة ما أقدم عليه، لأنه لا يعقل أن يؤتى بجملة تتضمن فاء الجواب دون جملة الشرط التي سبقتها؛ إنه قانون التخاطب في اللسان العربي.

ولم يتوقف الأمر بجمال حمود عند حدود الوقوع في الزلات السابقة، وإنما عقد العزم على المضي قدما في إظهار تهافت خطاب ابن رشد وركاكة لغته؛ ولأن الغرض هو تحطيم صورة ابن رشد، فقد أراد حمود اتباع أسلوب العرض في ظل توفر المعروض من الشواهد النصية الدالة من مدونة ابن رشد على إدانته. وقد رأى حمود أنه لا بد من إيراد الشواهد الواحد منها تلو الآخر، حتى تنكسر الصورة المشوهة عن لغة ابن رشد؛ لأنه لا بد من تظافر الشواهد بما يكفي للإطاحة بمكانة ابن رشد، لذلك نجده يعرض لشاهد آخر على الركاكة، وهو الشاهد الذي يعرض له على النحو التالي:

«كما يقول: «إِذَا كَانَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ حَقٌّ...»²⁵⁷.

وفي الحقيقة فإن أول ما أثار انتباهنا في هذا الشاهد، هو نقط الحذف. إذ ما فائدة أن يقف الباحث عند «أن يكون حق»؟ ما المغزى إذن من هذا الحذف؟ إنه لا يوجد أي معنى لعلامة الحذف، ولا مسوغ لتلك النقط؛ لأنه إنما يُوتى بنقط الحذف في حال التكرير، أو في حال العرض والاستطراد، أو حين يمكن أن يهتدى إلى علم ما تم حذفه على قاعدة جواز حذف ما يُعلم؛ بينما الأمر هنا مختلف تماما، لأن الجملة غير تامة، كما أن المثبت من القول لا يُبنى بالمحذوف منه، ولا سبيل إلى معرفة ما تم حذفه. إن الركاكة في هذه الحال إذن، إنما هي ركاكة طارئة، وإلا فأين تنمة الكلام.

وحتى لا نطيل الكلام في هذا الشاهد الذي أتى به حمود قصد بيان ركاكة أسلوب ابن رشد، فإننا نُطلع القراء على أن الركاكة إنما هي هاهنا مصطنعة أيضا، وأنه قد اجتمع في هذا الشاهد خطأ: الأول هو ما أشرنا إليه بشأن عدم إتمام الفائدة بما تبقى من شطر الجملة؛ وأما الثاني وهو الأخطر منه، فهو تحريف كلام ابن رشد من خلال استبدال أداة معنى بأخرى؛ وذلك لأن كلام ابن رشد ليس إطلاقا كما أورده حمود في الشاهد المختلق، لأن الجملة كما وردت في كتاب العبارة مُصدّرة بـ«إِذَا»، لا أنها مصدرية بـ«إِذَا»، كما أوردها حمود.

والجملة التي استهدفها التحريف، هي قول ابن رشد التالي:

«إِذَا كَانَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ حَقٌّ ضِدًّا لِحَقٍّ»²⁵⁸؛ ولا يوجد في الجملة ما يثير شبهة الركاكة

ولا قلق العبارة، ولا شيء مما توهمه حمود، لا من قريب ولا من بعيد.

257 - جمال حمود، م.ن، ص 109.

258 - ابن رشد، تلخيص العبارة، م.م، ص 131.

لقد استبدل حمود لفظ «إذا» بلفظ «إذ»، الوارد في كلام ابن رشد من كتاب العبارة، وهذا تدخل صريح بالتصحيف في أول هذا الشاهد والحذف في آخره. ثم لماذا نقتطع الحذف إذا كانت الفائدة تتوقف على كلمتين لا أكثر هي: «ضدا لِحَقِّ»؟ إننا لا نفسر الأمر في مثل هذه الشواهد الركيكة والمختلفة، إلا بشيء واحد وهو أن الحقيقة قد تقرر أولاً في ذهن حمود، وهذه الحقيقة هي أن ابن رشد أخفق في رفع قلق العبارة؛ ومن أجل نصرته هذه الحقيقة، تم اختلاق وقائع نصية مزيفة ولا أساس لها.

إن ما يثير العجب حقاً، هو أن جمال حمود، وبعد أن تصرف في هذه الشواهد بالصورة التي عرضنا، سيخلص إلى استنتاج خطير، وهو الاستنتاج الذي يقول فيه بكل ثقة:

«وما نلاحظه على هذه التعابير من قلق واضطراب ناتج عن تفاعل ابن رشد مع النص الأرسطي الشيء الذي جعله يستعير من الترجمة تعابير كثيراً ما تخالف قواعد النطق السليم مستهيناً بركاكتها»²⁵⁹.

إن ابن رشد بحسب هذا الحكم، يخالف قواعد النطق العربي، ويستهين بركاكة عبارته. وهذا في الحقيقة حكم قاس في حق أبي الوليد، بينما نجد في الواقع أن عبارته في كل ما تم استدعاؤه من شواهد، إنما أضحت ركيكة بفعل تدخل جمال حمود، صاحب الحكم القاسي على عبارة ابن رشد.

ومن المعلوم أن التسمية المناسبة لهذا النوع من التحريف الذي قام به جمال حمود، نجد وصفاً تفصيلياً له عند ابن رشد الذي استهدفه هذا التحريف، حيث يقول في مختصر الخطابة: «ومنها (يعني المقنعات) تحريف الأفاويل وإسقاط كثير منها وتصييرها بصورة ما تظهر شنعته وتسهل معاندته، وهذه في السفسطة أدخل منها في الخطابة»²⁶⁰.

إن هذا الأمر مؤسف تماماً، غير أن ما يؤسف له أكثر، أو بالأحرى ما يضاعف الأسف، هو أن الاستنتاج الذي خلص إليه جمال حمود، هو الاستنتاج ذاته الذي خلص إليه الأستاذ طه تحت عنوان «إخلال ابن رشد بالنحو في لغة المقولات»²⁶¹، حيث ذهب إلى أنه بـ«رغم ما بذله ابن رشد

259 - جمال حمود، م.م، ص 109.

260 - ابن رشد، مختصر الخطابة، ضمن: مختصر الجدل والخطابة والشعر، تحقيق. شارل بترورث، بعنوان: جوامع

الجدل والخطابة والشعر، منشورات جامعة نيويورك، 1977، ص 189.

261 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، م.م، 340.

في تصحيح تراكيب الترجمة، فإن انكبابه على النصوص المترجمة واستغراقه في النظر فيها، بل وتفاعله معها، كل هذا ساقه إلى أن يقتبس من الترجمة تعابير كثيرا ما تخالف قواعد النطق السليم، وأن يستهين بركاكتها»²⁶².

وما قاله طه عبد الرحمن في "اللسان والميزان"، هو بالذات ما كان قد قاله في ندوة "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"، إذ لم يختلف إلا قليلا من حيث الصيغة والمضمون²⁶³، وهي الندوة التي وصفها الأستاذ محمد المصباحي وصفا بليغا، إذ قال: «وقد استطاعت الندوة أن تجمع تقريبا كل الأطراف: الرشدية واللاشردية، يسار الرشدية ويمينها، محبي الرشدية والمناوئين لها»²⁶⁴.

إن هذا الأمر يعني أن النقل تجاوز مستوى إبداء الإعجاب بأطروحة الأستاذ طه وكذا التأثير بها، إلى مستوى النقل المباشر لخلاصات بكاملها. لهذه الأسباب ارتأينا أن نعرض لجانب آخر من أعطاب هذه الدراسة ينضاف إلى ما تقدم من أعطاب تمثلت في التحريف وسوء الفهم، ويتعلق الأمر هذه المرة بمستوى يعمل جنبا إلى جنب مع التحريف، وهو المستوى المتعلق بغياب الأمانة العلمية، لذلك فضلنا تناولها تحت عنوان شبهة الإخلال بالأمانة العلمية، تخفيفا من حدة العبارة وتجاوزا.

2- جمال حمود وشبهة الإخلال بالأمانة العلمية

لقد اعترض جمال حمود على احتفاظ ابن رشد بحرف اللام في مقولة «له»، مستهجنا تصرفه، ومعتبرا أن ذلك ناتج عن سوء تقديره لمعاني الحروف، وقد جاء اعتراض حمود في سياق المقارنة بين أداء ابن رشد وأداء أبي حامد، وسبب اللوم يكمن في أنه إذا كان ابن رشد قد عاد إلى استعمال لفظ «له» الذي استعملته الترجمة العربية القديمة، فإن الغزالي قد «رأى أن لا ضرورة في تمييز قيمة "له" المقولية على الأدوات الأخرى مثل "من" و "عن" و "مع" وغيرها»²⁶⁵.

واعترض جمال حمود، إنما هو على استعمال "اللام" من قبل ابن رشد، بدل حروف المعاني التي أتى على ذكرها. ووجه اعتراضه يكمن في أنه لا يرى أفضلية للام بما هي حرف معنى على

262 - م.ن، ص 340.

263 - طه عبد الرحمن، "لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات"، ضمن ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175، ط 2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2013، ص 204.

264 - محمد المصباحي، تقديم الطبعة الثانية من أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص (ب).

265 - جميل حمود، "ابن رشد وقلق عبارة أرسطو" م.س، ص 108.

غيرها من الحروف الأنفة الذكر. غير أننا لو سلمنا بجدوى هذا الاعتراض، فبم سنسمي هذه المقولة؟ هل يعني هذا القول إنه يمكن تسمية المقولة بمقولة: من؟ أو مقولة: عن؟ أو: مع؟ أكيد أن الإقرار بكون الملك والجدة تسمية مناسبة، يجعل المعترضين على اللام بهذه الحروف في موقف متناقض. إن اعتراض جمال حمود لا يستند إلى أساس علمي، وفضلاً عن ذلك وهذا هو الأهم، أن الاعتراض منقول من طه عبد الرحمن دونما إحالة على المصدر، مع أنه يدلي بالحكم ويورد حروف الجر بالترتيب نفسه الذي وردت به عند الأستاذ طه، كما سيتضح.

وللإشارة، فإن كلام كل من الأستاذ طه وجمال حمود يقارن "تواضع" أداء ابن رشد بالقياس إلى أداء غيره، مع فارق لا ندري إن كان بسيطاً أو غير بسيط، وهو أن حمود ينسب القدرة على التمييز بين الحروف المتقدم ذكرها إلى الغزالي؛ بينما ينسبها طه إلى ابن سينا، حيث يقول الأخير في هذا الشأن: «وبذلك يبقى وعيه اللغوي [يقصد ابن رشد] دون وعي سلفه ابن سينا الذي استشعر وجود هذا الأصل اللغوي للمقولات، فإنه لم ير أية ضرورة في تمييز قيمة «له» المقولية عن قيمة الأدوات الأخرى مثل «من» و «عن» و «مع»²⁶⁶.

وفضلاً عن الخطأ في نسبة القول بشأن الحروف إلى الغزالي، فإن كلام ابن سينا لا يمكن أن يكون حجة على ابن رشد. كما أن هذه النازلة لا تعبر عن جهل ابن رشد بأسرار اللغة في مقابل الوعي اللغوي الفائق لدى ابن سينا، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ طه؛ لأن كلام الشيخ الرئيس، قد جاء في سياق اتسم بالتعبير عن الحيرة تجاه المعاني التي حملها الشراح على هذه المقولة؛ وحيرته واضحة في كلامه الذي يقول فيه: «وأما مقولة الجدة، فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أجد الأمور التي تُجعل كالأنواع لها أنواعاً لها، بل يقال عليها باشتراك من الاسم أو تشابه، كما يقال الشيء من الشيء، والشيء في الشيء، والشيء على الشيء، والشيء مع الشيء. ولا أعلم شيئاً يوجب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات، ولا يوجب ذكره في هذه المذكورة، ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل ذلك من كتبهم»²⁶⁷.

إن ابن سينا إنما يعبر عن حيرته بالتواضع المعهود لدى العلماء، هذا إن لم يكن كلامه محمولاً على امتعاضه من اختلاف الشراح بشأن هذه المقولة، لا تعبيراً عن حيرته هو بالذات؛ لاسيما وأن الرجل جاء بعد الفارابي، كما أنه عاصر أبا الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي، صاحب كتاب

²⁶⁶ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، م.س، ص 342-343.
²⁶⁷ - ابن سينا، الشفاء، المقولات، تحقيق الأستاذة: الأب قنوت، أحمد فؤاد الأهواني، محمود محمد الخضير، راجعه وقدم له: إبراهيم مذكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ص 235.

"الشرح الكبير لمقولات أرسطو²⁶⁸، إذ كان أبو الطيب صاحب شأن في الطب والفلسفة بالإضافة إلى اللاهوت المسيحي، وهو ما أهله لأن يصبح رئيس بيت الحكمة في عصر ابن سينا²⁶⁹.
وحيرة ابن سينا قد تكون ناتجة عن اصطدام تقاليد الشراح في تعاطيهم مع معاني المقولة، لاسيما وأن الفارابي وابن الطيب ينتمي كل منهما إلى تقليد مشائي مختلف عن الآخر، كما أن شرحهما لكتاب المقولات، ولهذه المقولة بالذات قد جاء على نحو مختلف تماما. ولا بأس من أن نشير إلى فرضية قد تكون وجيهة في هذا السياق، وهو أن ابن سينا إذ قال: «ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل ذلك في كتبهم»²⁷⁰، إنما يكون قد لمح إلى كتاب المقولات من كتب الفارابي المنطقية، وكذا كتاب الحروف ما دام الكتاب يتناول معاني المقولة في باب النسبة؛ بالإضافة إلى كتب أبي الفرج بن الطيب، وبخاصة إلى كتابه "الشرح الكبير لمقولات أرسطو"²⁷¹، لاسيما وأن الشيخ الرئيس لم يكن فقط معاصرا لابن الطيب، وإنما كان على صلة به²⁷².

غير أنه مهما تكن أسباب الحيرة، فإنه لا يمكن أن نطالب ابن رشد بأن يستند إلى قول الشيخ الرئيس في هذا الباب، ما دام ابن رشد قد آنس من نفسه القدرة على تجاوز هذه الحالة النفسية؛ إذ يبدو أنه من العبث أن نُلزم فيلسوف قرطبة ومراكش بالحيرة لأن الشيخ الرئيس عبر عنها، لاسيما وأن ابن رشد قد جاء بعد ابن سينا وبعد غيره من الشراح، وهو ما يعني أن تراكمات كثيرة قد حصلت، وأغارا كثيرة من الممكن أن تكون قد حلت في عصره، أو أنه لم ير عموما ما يدعو إلى الحيرة بخصوص هذا المعنى من الأساس.

ثم إن ابن سينا والغزالي بحسب ما يقر به الأستاذ طه، قد تراوحت استعمالتهما للمقولة بين تسميتي «الملك» و«الجدة»، حتى عنونا المقولة بالاسمين؛ وهو ما يجعلنا نطرح على المعترضين على تشبث ابن رشد باللام سؤالا مفاده: هل أحد حروف الجر التي اعترض بها على ابن رشد أقرر على أداء المعنى الذي عنون به كل من ابن سينا والغزالي تلك المقولة، أم اللام؟

268 - أبو الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق. علي حسين الجابري، دار التكوين، دمشق-سوريا، 2010.

269 - علي حسين الجابري، مقدمة تحقيق كتاب، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، م.ن، ص 7.

270 - ابن سينا، المقولات، م.م، ص 230.

272 - علي حسين الجابري، مقدمة تحقيق الشرح الكبير لمقولات أرسطو، م.ن، ص 5.

إن كل ما يريد حمود أن يكرسه، هو صورة ابن رشد الشارح المتعثر في شرحه لمنطق أرسطو؛ وهو إذ يرسم هذه الصورة، يحرص على الإمعان في الاحتقار والتهوين، ويبدو هذا الأمر جليا من خلال حديث حمود عن جهل ابن رشد باللغة اليونانية، حيث يقول:

«لقد قرأ ابن رشد نصوص أرسطو مترجمة، إذ لم يكن يعرف اللغة اليونانية، حيث لم يقرأ كتب أرسطو في غير الترجمات التي قام بها من السريانية» حنين ابن إسحاق²⁷³ و « يحيى بن عدي» وغيرهم²⁷³.

وبغض النظر عن الأخطاء اللغوية البينة فيما أدلى به حمود، والتي من شأن تعقبها أن يؤدي بنا إلى الاستطرادات الكثيرة والخروج بالتالي عما نحن بسبيله²⁷⁴؛ فإن ما استوقفنا حقا، هو ما أدلى به بخصوص كون ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية. ولأنه قد أحال القارئ على كتاب ابن رشد والرشدية، فقد قادنا الفضول العلمي إلى الاطلاع بأنفسنا على رأي رينان في المسألة، غير أننا حين عدنا إلى الكتاب المذكور، لم نجد فيه أي إشارة إلى كون ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية، ولا أي ذكر لأحد من المترجمين الذين ذكرهم حمود، في إحالته على رينان.

غير أن ما يلفت الانتباه هو أن الباحث قد تردد في إغناء هذه «الدراسة» بأشكال من النقل، اعتمادا منه فقط على كتابين هما: المقدمة التحليلية لجيرار جهامي²⁷⁵، واللسان والميزان لطفه عبد الرحمن؛ فالمعلومات التي نسبها جمال حمود إلى رينان من خلال الإحالة عليه، لم تكن في الحقيقة غير ما أدلى به طه عبد الرحمن في صلة بالموضوع، حيث يقول: «من المسلم به أن فلسفة «أرسطو» نُقلت إلى العربية، إما مباشرة من اليونانية، وهذا شأن كتاب المقولات الذي نقله «حنين بن إسحاق»²⁷⁶، وإما عن طريق السريانية التي طبعتها أساليب اليونان في التعبير مثل مقالات ما بعد الطبيعة التي نقلها «أسطاط»²⁷⁷.

273 - لقد أحال جمال حمود إلى مصدره بهذه الإحالة: «ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1591 ص 36» م.ن، ص 99.

274 - لا نقول: «حنين ابن إسحاق» ولا «فلان ابن فلان»، وإنما نقول: «حنين بن إسحاق»، وعموما، نقول: «ابن فلان»، إذا لم يكن مسبوqa باسم أبيه. وهذا الأمر ما كنا لنقف عنده لولا ما يبديه حمود حرص على إظهار قلق عبارة ابن رشد، في حين يكتب هو بلغة اجتمعت فيها شتى أنواع العلل.

275 - جعل جيرار جهامي الجزء الأول من تلخيص منطق أرسطو لابن رشد، جزءا مستقلا خصه للمقدمة التحليلية والتصدير العام وللفهارس والمراجع. ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج 1، تحقيق. جيرار جهامي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992.

276 - للأستاذ عبد الرحمن دوي موقف مختلف بشأن ترجمة كتاب المقولات، إذ يرى أن ترجمته قد تمت من اليونانية إلى العربية مباشرة من قبل إسحاق بن حنين. انظر مقدمة تحقيق كتاب المقولات، م.م، ص 14.

277 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، م.م، ص 327-328.

وبرغم أن ما أدلى به حمود بشأن الترجمة والمترجمين، لا يعدو كونه من المعرفة المدرسية؛ إلا أنها بدورها لم تسلم من الأخطاء، لأنه إذا كان حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق بن حنين، قد نقلوا من السريانية، فمن نقل النص من اليونانية إلى السريانية؟

لقد حصل لنا اليقين أن جمال حمود إنما أراد التمويه عبر الالتفات إلى ذكر أسماء المترجمين، من أجل تحقيق هدفين: الأول هو إبهار القراء بسعة اطلاعه من خلال الإحالة على كتاب ابن رشد والرشدية، وإن لم يكن الكتاب مصدرا يرجع إليه في هذا الشأن؛ وأما الثاني، فيتمثل في التشويش على القارئ من خلال إشغال ذهنه عن مصدره الأساس الذي كاد يستنزفه دون أن يشير إليه ولو مرة واحدة على امتداد هذه الدراسة، وهو المقدمة التحليلية لجيرار جهامي، فتحت عنوان: «ابن رشد ونقول أرسطو إلى العربية» يثير جيرار جهامي السؤال التالي: «هل عرف ابن رشد أورغانون أرسطو باليونانية فدرسه بلغته الأصلية؟ أو تعرّف عليه من خلال ترجماته العربية؟»²⁷⁸. ويجب جهامي عن هذا السؤال مباشرة بالقول: «بعد مطالعتنا نص التلخيص وقفنا على فقرات تشير بوضوح إلى أن ابن رشد قرأ نص أرسطو مترجما. ونستلّ هنا من هذه الفقرات نص شهادته حيث يعرض الصعوبات التي واجهها في الفحص عن أقاويل أرسطو في المنطق: 1) يقول في آخر كتاب السفسطة: «فإن هذا الكتاب معتاص جدا إما من قبل الترجمة وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه»²⁷⁹.

وما نود بيانه فيما نحن بسبيله، هو أن حمود فصل بين مقتطف من مقدمة جيرار جهامي، بمقتطف آخر من كتاب "اللسان والميزان" لطفه عبد الرحمن بشكل متفنن، ومصادق هذا التفنن ما يدلي به بشأن أسباب إخفاق المترجمين العرب، إذ يقول:

«وكانت معرفة هؤلاء المترجمين باللغة العربية غير متينة، كما أن معرفتهم بالكثير من

اللغات كانت حائلا دون امتلاكهم إحدى هذه اللغات امتلاكا حقيقيا»²⁸⁰.

وبرغم أننا لا نقتنع بقصة الإخفاق هذه التي بولغ كثيرا في تضخيمها وتكريسها، فإن ما يعيننا بالقصد الأول، هو أن حمود قادته تجربته العلمية في الاحتكاك بمنطق أرسطو، إلى الخروج بخلاصة جد مهمة. وقد تمثلت في أنه جعل إخفاق المترجمين يرجع إلى سببين رئيسيين: تمثل أول الأسباب في أن معرفتهم بلغة الضاد غير متينة، وتمثل السبب الثاني في أن معرفتهم المتعددة بالكثير من اللغات حالت دون إتقانهم العربية.

278 - جيرار جهامي، م.م، ص 139.

279 - م.ن، ص 139.

280 - جمال حمود، م.م، ص 99.

غير أن جمال حمود يعلم أن طه عبد الرحمن، تناول هذه النقطة بالكيفية ذاتها وبالترتيب ذاته، حيث قال طه في اللسان والميزان: «كما كانت معرفة هؤلاء المترجمين بالعربية غير متينة، بل كانت أحيانا لا تتجاوز معرفة العامية، وقد كانت صلتهم بكثير من الألسن بدورها حائلا دون امتلاك احداها امتلاكا حقيقيا»²⁸¹. فماذا نسمي هذا؟ هل نسميه توارد أفكار؟

إن ما جعل حمود يسقط في مثل هذا النوع من غياب الأمانة العلمية، ليس في الحقيقة إلا رغبته في التغطية على زلة أخرى، وهو الأمر الذي أدى به إلى تقطيع أوصال النسيج الحامل للعبارات المنقولة؛ وذلك حتى لا يتمكن القارئ من حجزها دفعة واحدة. غير أن المتابع اليقظ سيدرك حجم التعقيم الذي يحيط بمحاولة إخفاء أشكال السطو المتبعة. وهكذا لن يخفى على هذا المتابع أن حديث حمود عن شكوى ابن رشد من عواسة لغة الترجمة، من خلال قوله: «يؤكد ابن رشد هذا الواقع بالقول إنه وجد صعوبات كبيرة في قراءة نصوص أرسطو مترجمة، حيث يقول عن كتاب "الفسطة": «إن هذا الكتاب معتاص جدا ... من قبل الترجمة ...»²⁸²؛ إنما هو في الحقيقة استغلال حرفي لمعطيات من المقدمة التحليلية لجيرار جهامي، ويتبين لنا ذلك جليا إذا ما أهملنا عن قصد ما أخذه من كتاب طه عبد الرحمن، أو تخطيناها أثناء القراءة؛ لأن الأصل هو أن جمال حمود، أخذ في أول الأمر نصا كاملا من مقدمة جيرار جهامي؛ فلما تبين له أن النص المأخوذ قد يلفت الأنظار ويثير الانتباه، بسبب طوله وتوالي تفاصيله، تولى تقطيعه وتجزئته بحيث أقحم داخل ذلك النص نصا آخر لطه عبد الرحمن، وذلك حتى يحول بين الامتداد الطبيعي لنص واحد مأخوذ دونما إحالة على صاحبه. والحق أن حمود نجح في إيهام الكثيرين بأنه صاحب رأي في الموضوع، وليس الأمر كذلك.

فلنقارن إذن، ما قاله حمود آنفا بما سبق أن قاله جيرار جهامي بشأن السؤال الذي سبق له أن طرحه بخصوص ما إذا كان ابن رشد قد تعامل مع منطق أرسطو في لغته الأصلية، فيما يدلي به إذ يقول: «ونستل هنا من هذه الفقرات نص شهادته (يقص ابن رشد) حيث يعرض الصعوبات التي واجهها في الفحص عن أقاويل أرسطو في المنطق: 1) يقول في آخر كتاب الـفسطة: «فإن هذا الكتاب معتاص جدا اما من قبل الترجمة واما من قبل ان ارسطو قصد ذلك فيه»²⁸³.

إن من حقنا أن نتساءل هاهنا بالقول: لماذا عمد حمود إلى وضع نقط الحذف في الشاهد الذي أحال فيه على كتاب الـفسطة؟ بمعنى آخر: إذا كان جيرار جهامي وجمال حمود قد أحالا معا على

281 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، م.م، ص 328.

282 - جمال حمود، م.م، 99-100.

283 - جيرار جهامي، م.م، ص 139.

القول ذاته، فلماذا أثبت الأول الشاهد كما هو، وعمد الثاني إلى وضع نقط الحذف؟ وما المغزى مرة أخرى من وضع هذه النقط إذا كان حمود يحيل على كتاب السفسطة، مع أن نص الكتاب لا يتضمن نقط الحذف؟

هناك معطى آخر لا يخلو من دلالة، وهي أن جمال حمود استعمل هذا الشاهد بالذات في دراسة أخرى له، عن الفارابي وقلق عبارة أرسطو، غير أنه اكتفى بوضع النقط مكان «اما»، حيث قال في هذه الدراسة: «كما عانى ابن رشد من هذا القلق في عبارة أرسطو حين ذهب إلى القول في شرحه لكتاب أرسطو في السفسطة: «إنه معتاص جدا ... من قبل الترجمة»²⁸⁴؛ وبغض النظر عن التحريف الذي لحق هذا الشاهد، لأن ابن رشد لم يقل: «إنه معتاص»، وإنما قال: «إن هذا الكتاب معتاص»؛ ولكن ليس هذا ما يعنينا بالقصد الأول، وإنما الذي يعنينا، هو لغز النقط؛ لذلك نتساءل:

لماذا يتكرر هذا الشاهد بالذات دون غيره؟ لماذا أصبح لازمة للقول بوجود القلق العباري في ترجمة أرسطو؟ ألا يوجد غير هذا الشاهد ما يعضد القول بقلق عبارة الترجمة؟ وإذا لم يكن غير هذا الشاهد، فهل يحق الحديث بإطلاق عن قلق عبارة أرسطو؟ بل إذا لم يجد الباحث غير شاهد واحد متعلق بالشكوى من ترجمة كتاب واحد، فلماذا لا يعتبر أن الأمر إنما هو متعلق بترجمة الكتاب المشار إليه لا ببقية كتب المنطق؟ وحتى لا ننسى ما هو أهم، فإننا نتساءل في حيرة: لماذا هذا الإصرار على وضع النقط حتى في دراسة أخرى؟ فهل شكلت هذه اللفظة مصدر رعب حقيقي لجمال حمود؟ أو لنقل بالأحرى، ما دام جمال حمود قد تخصص في تعقب القلق العباري: هل شكل لفظ «اما» مصدر قلق حقيقي بالنسبة له؟

ببساطة، إن المشكلة تكمن في أن موضعي النقط، إن في المقدمة التحليلية لجيرار جهامي أو في نص نشرته لكتاب المغالطة، هما في الأصل كلمتي «اما» «واما». فما المشكلة إذن؟ نؤكد ابتداءً، أن ما سندلي به لا يعدو كونه تخميناً، ومن ثمة فإنه قد يحالفنا التوفيق في حل هذا اللغز وقد لا يحالفنا. هناك احتمالين في تعاملنا مع ما أجهز عليه حمود، يقوم الاحتمال الأول على افتراض أن حمود لم ير كتاب السفسطة أصلاً، وإنما اكتفى فيما أحال عليه بما أورده جهامي في مقدمته، لاسيما وأن إحالته على الصفحة يمكن أن تكون هي بدورها اتكالا منه على ما أدلى به جهامي في هامش الصفحة، حيث زواج الأخير في مقدمته التحليلية، بين الإحالة على المخطوطات المختلفة التي

284 - جمال حمود، «الفارابي وقلق عبار أرسطو»، مجلة مخاطبات، عدد 8، 2013، ص 95.

اعتمدها وقارن بينها، وكذا الإحالة على رقم الصفحة في نشرته²⁸⁵؛ ومن هنا لا نستبعد اكتفاء حمود بالسطو على كل من الشاهد ورقم الصفحة الموجود بهامشها.

أما الاحتمال الثاني، فهو يقوم على افتراض أن حمود عاد إلى كتاب السفسطة، وهذا احتمال لا يمكن أن نؤكد أو ننفيه، كما أنه غير ذي أهمية ما دام حمود قد استعان بالهامش الذي يدلّه مباشرة على رقم الصفحة.

لكن، مع كل ذلك نتساءل: ما الذي ألجأ حمود إلى وضع نقط الحذف؟ إننا نرجح من خلال أحد تخميناتنا أن جمال حمود، قد استشعر أن كلمتي «أما» «واما» اللتين وردتا بالألف المجردة من الهمزة، لم ترسم الرسم الصحيح؛ ومن ثمة فقد اعتاص عليه الأمر، هل يضع الهمزة فوق الألف، فتقرأ «أما» أو يضعها تحت الألف فتقرأ «إما»؟ إنه لحقُّ أن الاختيار صعب.

ومهما يكن، فإن المسألة تتعلق بالإضافة إلى ما تقدم، بتضافر عاملين اثنين: أحدهما متصل بتدبير فائض الحاجة من المأخوذ دون إذن صاحبه؛ لأن الحاجة إنما هي إلى الضروري لإظهار قلق عبارة المترجمين من خلال شكوى أبي الوليد؛ بينما يتعلق العامل الثاني بتدبير وضعية مشكلة طارئة، وهي الوضعية الناتجة عن الرسم المعتاص لكلمة أو حرف «أما».

هنا بالذات نعرف لماذا وقع حمود في هذا الخطأ. أو لنذكر كل واحد بحسناته وسلبياته، إن الذي غلّطه في هذا الموضع إما جبرار جهامي بالذات، وإما الجهة التي تولت رقن الكتاب وطبعه؛ إذ لو أن هذه الجهة قد أبدت حرصاً على إضافة الهمزة لكل من الكلمتين اللتين وردتا من دون همزة، لما تردد جمال حمود في نقلهما كما وردتا، دونما حاجة إلى نقط الحذف.

ومهما يكن، فإن حمود قد فكر ملياً في التغلب على ما لم يتجرأ على تصحيحه، فقاده حذره العلمي إلى تشغيل الآلية التأويلية التي تمثلت في نقط الحذف. إنه درس كبير يجب أن يدرج في مجال هيرمينوطيقا النصوص القديمة قصد التغلب على العوامة، إنه إجراء يجب أن يتعلمه الباحثون عوض أن يغامروا فيخطئوا أو يصيبوا. وربما لا يكون هذا ما حركه إلى استعمال نقط الحذف، فلسنا أعلم منه بمقاصده، إذ تبقى هذه مجرد تخمينات إلى أن يدلي حمود هو نفسه، بما هو باحث في قلق العبارة، بما من شأنه أن يفصح عن مقاصده الحقيقية، ومهما يكن فنحن إنما ملأنا الفراغ بالتخمين.

وتجدر الإشارة إلى أن حمود لم يتوقف في قوله بإخفاق ابن رشد عند حد من الحدود، بل راح يتحدث في استسهال تام عن قصور طريقة أبي الوليد في شرح منطق أرسطو. ولنبدأ أولاً بالأصل

285 - يقول جهامي في الهامش رقم: 33 من ص 139 بعد الإحالة على المخطوطات: «تقابلها 729 من تحقيقنا للنص».

الذي نقل منه حمود، يقول جيرار جهامي تحت عنوان: "طريقة ابن رشد الشارح لمنطق أرسطو"، ما نصه: «قسم دارسو ابن رشد هذه الشروح إلى ثلاثة أنواع:

1) التفسير والشرح الكبير حيث كان يتناول النص فقرة فقرة وعبارة عبارة ويعلق عليها مبدئياً رأيه ومستطرداً أحياناً، عارضاً آراء من سبقوه من الشراح اليونان القدماء والعرب المحدثين، مثبتاً أكثر الأحيان رأي المعلم الأول. ونجد هذا النوع من التفسير في كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «شرح السماء والعالم» (2) شرح متوسط أو تلخيص (compendium ou paraphrase) حيث يتناول أهم الأفكار ويشرحها مستفيضاً بعض الأحيان كما في التفسير أو مكتفياً بعرض مسهب كما فعل في تلخيص السماع الطبيعي أو في تلخيص كتاب النفس»²⁸⁶.

ونحن مضطرون إلى إضافة ما أورده جهامي بتمامه، كي يتسنى لنا وللقارئ الوقوف على مقدار ما أخذه حمود من التفاصيل الواردة في هذه الدراسة دون الإحالة عليها ولو مرة واحدة. لقد أضاف جهامي إلى البيان السابق ما نصه: «وهذا التباين إذن في الشروحات يدفعنا إلى أن نعد شرحه لمنطق أرسطو في هذا المخطوط متوسطاً (paraphrase) وأدلتنا على ذلك مستمدة من مصدرين: 1) ما يقوله في مطلع المخطوط: «الغرض في هذا القول تلخيص المعاني التي تضمنتها كتب أرسطو في صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا وذلك على عادتنا في سائر كتبه...»²⁸⁷.

وبشأن طريقة الشرح التي اتبعها ابن رشد، يقول جيرار جهامي: «يكتفي ابن رشد أحياناً بإيراد كلمة «قال» أو «قال أرسطو» في مطلع النص، ثم يقرن تفسيره فلا تعود تميز بين كلام أرسطو وشرح ابن رشد»²⁸⁸.

ويكاد جمال حمود ينقل هذا الكلام حرفياً، دونما إشارة إلى المصدر الذي أخذ منه، حيث يقول: «إن نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد في شرحه لمنطق أرسطو هو من النوع المتوسط (Paraphraser)²⁸⁹ حيث يبدأ فيه ابن رشد بعبارة " قال " أو " قال أرسطو " ثم يواصل كلامه حيث لا نعود نفرق بين كلام أرسطو وكلام ابن رشد، حيث كان هذا الأخير مهتماً بالمعاني أكثر منه بالألفاظ التي صيغت فيها هذه المعاني، حيث يتحدث عن الغرض من شرحه لمنطق أرسطو قائلاً بأنه: «تلخيص المعاني التي تضمنتها كتبه في صناعة المنطق»²⁹⁰.

286 - جيرار جهامي، م.م، ص 137.

287 - جيرار جهامي، م.ن، ص 138-139.

288 - جيرار جهامي، تلخيص منطق أرسطو، المجلد الأول، مقدمة تحليلية، ص 37.

289 - وردت لدى جيرار جهامي، (paraphrase).

290 - جمال حمود، م.ن، ص 102.

إن كل ما أورده حمود فيما تقدم، إنما هو منقول بالكامل من كلام جهامي؛ فنوعُ الشرح، والتسميةُ المتعارف عليها بين الدارسين لنوعية الشرح (Paraphrase)، إذا ما استثنينا الخطأ في نسخها، والأمثلة التي أتى بها وما تلاها من شرح، والشاهدُ الذي أورده من كلام ابن رشد؛ كلها من مصدر واحد، هو مقدمة جهامي.

إنه في الحقيقة نقل بكامل الأوصاف، وبرغم أنه قد اتضح بما يكفي أنه نقل صريح، إلا أننا نود الاستفسار بخصوص بعض الأمور التي انحرفت عن معناها في عملية النقل؛ ونعني بذلك التساؤل عن قصد حمود من حديثه عن نوع الشرح الذي تولاه ابن رشد، حين اعتبر حمود أن «نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد في شرحه لمنطق أرسطو هو من النوع المتوسط»²⁹¹. إن التساؤل الذي نثيره هنا هو التالي: كيف تسنى لحمود أن يجزم بكون ابن رشد إنما اكتفى بشرح منطق أرسطو شرحاً متوسطاً؟ هل يعني ذلك أن للرجل رأياً مختلفاً عن كل الدارسين بشأن الأنواع الأخرى التي تعتبر بدورها شروحا، كالجوامع والمختصرات، أو كالشرح الكبير لكتاب البرهان؟ وإذا ما أفردنا "الشرح الكبير لكتاب البرهان" بالحديث؛ فإننا نتساءل بالقول: هل يرفض حمود كونه شرحاً كبيراً ويعتبره شرحاً منطقياً متوسطاً؟ هل نحن أمام تصنيف جديد لما خلفه ابن رشد من مؤلفات، يضاف إلى التصنيفات التي ذهب إليها الدارسون؟

إن الحقيقة بحسب ما يظهر، هي أن حمود لم يقرأ لا منطق أرسطو، ولا أي من أنواع التأليف التي اشتغل بها ابن رشد على منطق أرسطو، ولا أن الرجل تفرد برأي من الآراء ولا أن له شبهة رأي في هذه الأمور. فكل ما في الأمر أن جمود نقل هذا المعطى بتفاصيله من جيرار جهامي، غير أنه لم يستوعب أن الأخير إنما كان بوارد وصف مخطوط معين مشار إليه، هو مخطوط تلخيص منطق أرسطو²⁹²، لا أنه تحدث عن كون ابن رشد إنما شرح منطق أرسطو شرحاً متوسطاً.

والذي يجب أن يستوعبه الباحثون، هو أن حمود لا يعرف أصلاً هذه التسميات والتقسيمات التي درج عليها الباحثون في المتن الرشدي؛ يدل على ذلك أنه مع حرصه على النقل الحرفي، فإنه مع ذلك يقع في بعض الأخطاء التي عادة ما يقع فيها النساخ، وذلك من قبيل ما أشرنا إليه آنفاً من

²⁹¹ - م.ن، ص 102.

²⁹² - هذا ما قاله جيرار جهامي: «وهذا التباين إذن في الشروحات يدفعنا إلى أن نعد شرحه لمنطق أرسطو في هذا المخطوط متوسطاً (paraphrase)» المقدمة التحليلية، م.م، ص 138.

كونه يجعل لفظ (paraphraser) في مقابل الشرح المتوسط، بينما اللفظ في الأصل الذي نسخ منه هو (paraphrase)، وهو المقابل المتعارف عليه بين الدارسين²⁹³.

نعم، قد يمكن تأويل خطأ جمال حمود بشأن نوعية الشرح الذي اعتمده ابن رشد بتفسير آخر، إذ من المحتمل أن يكون حمود إنما اكتفى بما قاله جيرار جهامي بخصوص هذه النقطة بالذات، حيث نجد الأخير إذ تحدث عن تقسيم الدارسين لشروحات ابن رشد، ذكر ثلاثة أنواع من الشروح، هي: التفسير أو الشرح الكبير، والشرح المتوسط أو التلخيص، والشرح الصغير. غير أنه فيما يتعلق بالشروح الكبرى خص شرحين بحديثه، إذ قال: «ونجد هذا النوع من التفسير في كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «شرح السماء والعالم»»²⁹⁴.

ولا ندري في الحقيقة، ما إذا كان جيرار جهامي قد اكتفى بذكر الشرحين على سبيل المثال أو أنه قد ذكرهما على سبيل الحصر، وإن كنا نرجح أنه لا يمكن أن يكون الرجل قد خفي عليه صنفين آخرين من شروح ابن رشد على منطوق أرسطو، ونقصد مختصر المنطق، ومقالات في المنطق، وهي المقالات التي أفرد بها ابن رشد لمعالجة قضايا بعينها²⁹⁵. ومهما يكن من أمر، فإن حمود تعامل مع هذه الإفادة تعامل المتلقي العاجز عن التصحيح أو التتميم، مع أن كل أهل الاختصاص يعلمون أن لابن رشد أنواعا كثيرة من شروح منطوق أرسطو. بل إن أغلب هذه الأنواع قد خرج إلى القراء والباحثين محققا، كما هو الشأن في بعض أجزاء مختصر²⁹⁶ المنطق²⁹⁷، وتلخيصات المنطق التي حظيت بتحقيقات متعددة، وأخيرا شرح كتاب البرهان²⁹⁸.

وكما عرفنا أسباب الخطأ المتعلق بوضع الهزمة في المثال المتقدم، فإننا نعرف انطلاقا من مقدمة جهامي، السبب الذي جعل حمود يقول: «إن نوع الشرح الذي اعتمده ابن رشد في شرحه لمنطوق أرسطو هو من النوع المتوسط (Paraphraser)»²⁹⁹؛ لأن جهامي كان بوارد وصف

293 - انظر:

مقدمة جمال الدين العلوي لتحقيق كتاب تلخيص السماء والعالم، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، 1984، ص 39-51.

294 - جيرار جهامي، م.م، ص 137.

295 - انظر:

ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق. جمال الدين العلوي، طبع وتوزيع دار النشر المغربية-الدار البيضاء، 1983.

296 - أخذنا برأي الأستاذ محمد مساعد بشأن تصحيح التسمية التي وردت في نشرة بيتروث.

297 - مختصر الجدل والخطابة والشعر، تحقيق. شارل بتروث، بعنوان: جوامع الجدل والخطابة والشعر، منشورات جامعة نيويورك، 1977.

298 - ابن رشد، شرح كتاب البرهان، ضمن: شرح البرهان وتلخيص البرهان، تحقيق. عبد الرحمن بدوي، ط 1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984،

299 - وردت لدى جيرار جهامي، (paraphrase).

المخطوط، إذ لو كان قد وقع بين يدي حمود كتاب شرح البرهان لكان له معه شأن آخر، كأن يقول مثلا: شرّح ابن رشد منطق أرسطو شرحا كبيرا، ولكن لماذا كرس ابن رشد كل جهده لشرح منطق أرسطو شرحا كبيرا؟! لماذا لم يكتف ابن رشد بشرحه شرحا متوسطا على غرار ما نجد ذلك لدى فلاسفة الإسلام؟!

وما يثير الانتباه أيضا في هذه الدراسة، هو أن حمود قد انتقى ما احتاج إليه وأعجبه في كل من مقدمة جيران جهامي وتصديره، بينما تغاضى عن التفاصيل والمضامين التي لم ترقه؛ فهو إذ نسخ حرفيا مثالين من تصدير جهامي بشأن منهج ابن رشد في الشرح، غض الطرف عن بقية الأمثلة التي لا يمكن فصلها عن وصف المنهج الذي اتبعه ابن رشد. وأما تنمة منهج ابن رشد في الشرح، أو تنمة ما لم يرق حمود نسخه، مع أنه وصف ورد في كلام متواصل، فهو قول جهامي: «لكن الشرح عندما يطول، نرى ابن رشد يعيد إلى كلّ اعتباره حين نجده يحدد رأيه بكلمة «قلت»، أو «ما قصدنا بيانه» أو «الذي بقي أن ننظر فيه»، أو «وأما نحن فنقول» الخ.. وأما عندما يتطرق إلى الشروحات التي أضيفت عبر التاريخ على نص أرسطو في المنطق، فإنه يعرض لها موضوعيا وبكل تجرد فيخص كلا باسمه»³⁰⁰.

إن حمود الذي عهدناه في هذه الدراسة ينسخ كل ما يجده في طريقه، نجده في هذا الموضع من دراسته قد ميز بين ما يصلح لنصرة الأطروحة التي تحمس لها وما لا يصلح، وهذا أمر يؤشر عليه إعراضه عن التفاصيل التي جاءت في وصف جيران جهامي، وهو ما يعني أنه قد تنبه إلى أن من شأن الإجهاز على القول الأخير، أن يؤدي إلى إظهار ابن رشد في صورة لا يرتضيها له، وهي بكل تأكيد صورة ابن رشد الواسع الاطلاع والمستقل برأيه.

لقد أدرك حمود أن ما جاء في وصف جهامي، لهو أمر مرعب تماما، ومن شأن نسخه بتمامه أن يؤدي إلى إفساد الأطروحة التي انخرط في الدفاع عنها. إن ما جاء في وصف جهامي لمنهجية ابن رشد في تلخيص المنطق، هو أنه أثبت انطلاقا من وصف المخطوط أن ابن رشد: «يذكر مثلا، آراء «المتكلمين» أو «المفسرين» أو «القدماء» أو «القدماء المفسرين»، ويعرض لها بألقاب اعطيت لها أصلا، مثل «المشاؤون» و«القدماء المشائين ومتأخريهم»؛ أو هو يعرض الأسماء مباشرة «كالاسكندر» و«ثاوفر يسطس» و«ثامسطيوس» و«أبو نصر»³⁰¹.

300 - جران جهامي، م.م، ص 37.

301 - جيران جهامي، م.م، ص 37.

أكد طبعاً، أن جمال حمود قد اطلع على هذا الكلام، لأنه نسخ كلاماً بشكل بمعينة ما أشرنا إليه نصاً واحداً. غير أن هذا الكلام لم يرقه ولا يمكن أن يروقه، وذلك أنه إنما اكتفى بنسخ ما ارتأى نسخه ونشره، تعميماً للفائدة، وتنويراً للآراء، ما دام الرجل يعتقد أنه يقاوم نموذجاً تغريبياً. وهو إذ فعل ما فعل أراد أن يكرس في أذهان البسطاء والمبتدئين أن منهج ابن رشد في الشرح، هو منهج يقف عند حدود: «قال» و«قال أرسطو»، انسجاماً مع الحملة التي تشن ضد ابن رشد؛ فابن رشد إنما يكتفي بالتعبير عن رأي أرسطو، بنوعين من التعبير فقط؛ إذ هو مرة يقول: «قال»، ويكون الضمير عائداً على أرسطو، ومرة يسمى القائل، فيقول: «قال أرسطو»؛ ولا مكان في هذا الشرح لما عدا أرسطو، إذ ما في الشرح إلا هو، ولا اسم غير اسمه، ولا ضمير غير ضميره، ولا قائل بالمطلق غيره. والمتكلم إذ يشرح، فهو إنما يشرح كلام أرسطو الذي سلب عقله حتى أضحى لا يعبر عن رأيه ولا يشير إلى ضميره لا بـ«قلت» ولا بـ«قلنا»، بل ولا يشير إلى أحد من الخلق. إنها معضلة ابن رشد بحسب الرأي السائد لدى أتباع هذا التوجه، وهي صورة ابن رشد التي أريد تكريسها من قبل أصحابها القائلين بها، والقائمين بأعبائها بأي وسيلة كانت.

ولا ينبغي أن نغفل عن أمر مهم، وهو أن جمال حمود قد أغرم بمثال: «قال» و«قال أرسطو»، المقتطع من مقدمة جهامي. لذلك سوف لن يتردد في اللجوء إليه عند الحاجة إلى شرح منهج شارح من الشراح، ولا عجب أن نجد جمال حمود يورد المثال ذاته، عند الحديث عن طريقة أبي نصر الفارابي في الشرح، إذ هو يقول بشأن هذه طريقة: «لقد استخدم الفارابي طريقة في الشرح، زواج فيها الالتزام الحرفي بالنص الأرسطي من جهة حيث نجده يبدأ الفقرة بكلمة: "قال"، "قال أرسطو"، وبين ما سمي بالشرح المتوسط الذي سيستخدمه ابن رشد فيما بعد»³⁰².

لقد أضحى هذا اللفظ صالحاً لتقريب جميع الطرق التي سلكها الشراح في شرحهم، ولا نستبعد أن يطل علينا اللفظ ذاته في دراسة قادمة حول "ابن سينا وقلق عبارة أرسطو" مثلاً. فهذا الشاهد أو المثال إنما هو معين لا ينضب، وقد سُخِّرَ لجمال حمود كي يستعمله متى شاء وكيف يشاء، كما سخرت له شواهد أخرى من تلك التي أشرنا إليها، فكتب الخلق كلها مسخرة له.

ولكن، ماذا يعني حمود بقوله: «قال»، "قال أرسطو"؟، هل يعني ذلك أنه يقصد أن الفارابي يردف اللفظين في مورد واحد؟ مخطئ من ظن أن حمود يقصد ذلك؛ وإنما قصده أن الفارابي، يقول مرة قال، ومرة قال أرسطو. ولكن، لماذا «الفاصلة» بدل ما يفيد العطف من الحروف؟ لماذا لم يقل: «قال وقال أرسطو»، أو «قال أو قال أرسطو»؟

302 - جمال حمود، الفارابي وقلق عبارة أرسطو، م.م، ص 98.

إن هذا النوع من تدبير حمود لجمل العطف، هو نوع سائد في تعابيره، إذ هو يقول غير بعيد عن هذا الموضوع، في اتصال بالكلام المتقدم عن نوع الشرح الذي اتبعه الفارابي: «وميزة هذا الشرح، أن الشارح لا يتقيد بالنص الحرفي لما يشرحه، ونجد عدة شواهد على هذا المنهج عند الفارابي، حيث يشير إلى أرسطو مستخدماً كلمات: "يعني"، "يقصد" وغيرهما»³⁰³. إن واو العطف في قول حمود: «"يعني"، "يقصد" وغيرها»، جاء لعطف آخر معطوف في الجملة، على نحو ما جرى به التخاطب في اللسان الفرنسي.

إن ما نريد طرحه هاهنا بكل صراحة ووضوح، هو السؤال التالي: هل من حق حمود أن يقوم اعوجاج العبارة؟ وعلى أي أساس سيكون هذا التقويم؟ لا يجب التشنيع على حمود أو الاعتراض عليه بكون هذا الأسلوب من العطف ليس من العربية، لأن الاعتراض إنما هو على التأثير بالأساليب اليونانية التي لا تنسجم مع العقيدة الإسلامية لا على التأثير بالأساليب الفرنسية. وفضلاً عن ذلك، لو كان في الأمر شبهة لما عبر حمود بهذا النوع من العطف.

إنه ببساطة، التحامل على المنطق والفلسفة، وليس لهذا الموقف من مسوغ للدفاع عن الخصوصية العربية، كما لا يحق لهؤلاء التلويح بمخالفة مقتضيات التخاطب العربي.

3- جمال حمود الإبداع في تنويع الأخطاء

إننا لا ندري في الحقيقة ما إذا كان يصح أن نسمي مجمل ما أدلى به جمال حمود أخطاء؛ لأن إطلاق هذا الوصف على مثل هذه المستويات من الانحدار الإنجازي، يعد في الحقيقة تخفيفاً من هول الفظاعة والشناعة، لا أنه وصف دقيق لها. إن الأمر يتعلق هنا باستهتار الباحث واستخفافه بمسؤولياته الأخلاقية تجاه القراء³⁰⁴، وتجاه ما تولى فحصه. إن أخلاق المسؤولية تقتضي منه التريث وعدم التعجل في إصدار الأحكام، لاسيما إذا كانت الأحكام ثقيلة كهذه أطلقها في حق نص لم يفهمه، ولم يستوعب، ولم يألّف عملته ولا سوقه اللغوية.

وما يجعلنا نتبنى هذا الموقف بخصوص هذا المستوى من الإنجاز، هو تعدد الأخطاء وتنوعها وتتاليها من غير فاصل يمهل القارئ لاسترجاع النَّفس بين خطأ وآخر؛ فلو تعلق الأمر بخطأ في إيراد شاهد واحد، لآتمسنا العذر للباحث، ولكن أن ترد الشواهد كلها على هذا القدر من السوء وعدم

303 - م.ن، ص 98.

304 - ليس المقصود قراء العربية فحسب، وإنما قراء الفرنسية والإنجليزية، لأن الدراسة نشرت في مخاطبات بمعينة ملخص لها باللغات الثلاث: العربية والفرنسية والإنجليزية، بينما نشرت الدراسة بالعربية فقط في موقع مؤمنون بلا حدود..

التوفيق، فهنا يحسن بنا التوقف عند هذا السيل الجارف من الأخطاء. لقد قال جون سيرل بشأن الحجة السيئة: «ليس من الدقة أن نطلق على كل هذه اسم «أخطاء» لكنني أفنقر إلى كلمة أفضل»³⁰⁵. إننا إذ نعتبرها أخطاء فإننا ندرك أننا نعترف بالتقصير في دقة الوصف.

وفي الحقيقة، فإنه على الرغم من كون الدراسة تكاد تكون على مستوى واحد من الرداءة، فإننا لم نجد هراء أكثر مما أدلى به الباحث حين تحدث عن العقبات التي وقفت في وجه المشروع الرشدي، فيما يشبه الشماتة والتشفي، فقال: «العقبة المذهبية أو العقبة الدينية، والمقصود بها تعلق منطق أرسطو بالعقيدة اليونانية وتعارض هذه العقيدة مع العقيدة الإسلامية، وقد تشكلت هذه العقبة خاصة عند بعض الفقهاء المسلمين ويعكسها شعار "من تمنطق فقد تزدق"»³⁰⁶.

وبغض النظر عن الصوغ السيء لهذا القول، فإن مضمونه أشد سوءاً، إذ نحن لا ندري من أين استنتج حمود أن منطق أرسطو متعلق بالعقيدة اليونانية، ولا كيف استطاع أن يحكم بتعارض المنطق مع العقيدة الإسلامية. ولعل تعليق الحكم في بعض الواقف، وتجنب الخوض في الهراء أبلغ من الانغماس فيه.

وما يعيننا هو أن الباحث، قد تناول تعامل ابن رشد مع ما اعتبره عقبة مذهبية أو دينية، من خلال دفاع فيلسوفنا عن المنطق في كتاب فصل المقال. حيث قال حمود: «ونجد ابن رشد يهتم بالعقتين المذهبية والعملية في مؤلفاته الخاصة، فنحن نجده يتناول العقبة المذهبية في منطق أرسطو في إطار العلاقة بين الحكمة والشريعة حيث يتناولها مثلاً في كتاب "فصل المقال"»³⁰⁷.

إن مربط الفرس عندنا هو حديث جمال عن العقبة العلمية، وهو يمهد لها بمقدمة صاغها على النحو التالي: «العقبة العملية: ونقصد بها الجدوى أو الفائدة من استخدام المنطق، وقد اتخذت من قبل بعض الفقهاء والمتكلمين أمثال: "النوبختي (300هـ)"، "الباقلائي (403هـ)"، "ابن تيمية (727هـ)" سبباً لرفض منطق أرسطو بدعوى أنه عقيم، وأنه تحصيل حاصل، وأنه مصادرة على المطلوب لذا قام بعض الفقهاء بوضع "القياس الأصولي" بديلاً عنه»³⁰⁸. وبغض النظر عن الصوغ

305 - جون سيرل، رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 456، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2018، ص 19.

306 - جمال حمود، م.م، ص 100.

307 - م.ن، ص 101.

308 - م.ن، ص 100.

العباري لهذا الكلام، والمتمثل على الأقل في سوء تدبير العطف، من خلال عطف الجمل على الجمل من دون استنجد بحروف العطف، كما لو أن الرجل يكتب بالفرنسية مثلاً³⁰⁹؛ فإننا إذ نتجاوز هذه النقطة المتصلة بصورة العبارة، قصد مناقشة المضمون الذي نراه لا يقل سوءاً، نبادر إلى طرح التساؤل التالي: إن كان الفقهاء والمتكلمون قد تعللوا بالعقبة العلمية، فمن يكون هؤلاء الذين تعللوا بالعقبة الدينية أو المذهبية؟

نؤكد مرة أخرى أن الحظ لم يحالف حمود مرة واحدة، فسوء الطالع لازمه من بداية هذه «الدراسة» إلى نهايتها. لقد حاول أن ينسج على منوال الأستاذ طه فتحدث عن العقبة العلمية في وجه مشروع ابن رشد وطموحه، وكانت رغبته أن يظهر اغتراب مشروع أبي الوليد من خلال إظهاره في صورة المدافع عن مشروعية القياس الأرسطي ضداً على ثوابت الشرع، وفي مجافاة للتداول العربي الإسلامي.

ولأنه كانت دون الإقرار بمشروعية المنطق عقبات، كما يذهب إلى ذلك حمود، فإن سعي ابن رشد لن يكون مجدياً أمام العقبة العلمية التي حاول قدر جهده تجاوزها. إن أسباب إخفاق ابن رشد يكمن في كونه يدافع عن القياس الأرسطي، بينما سياقه العام ومحيطه الإسلامي لا يرتضي هذا القياس، وإنما يرتضي القياس الأصولي، ومهما يكن فإن ابن رشد بحسب ما يذهب إلى ذلك حمود، أراد من دون أن يقنع الفقهاء بجدوى قياسه الأرسطي موهما إياهم بأن لقياسه سند في الشرع. يقول حمود: «يعالج ابن رشد العقبة العلمية من خلال دفاعه عن فائدة استخدام القياس، حيث يقول: «وأما الاستنباط وهو القياس فالتعبد به جائز في العقل، وواجب في الشرع، والذي يدل على أنه أصل من أصول الشرع الكتاب والسنة وإجماع الأمة»³¹⁰.

وبرغم أن هذا الكلام الذي أدلى به حمود، لا يمكن أن يستنتج منه أي إدانة لقائله، أيا كان قائله؛ بحكم أن الكلام إذا ما سبق على هذا النحو لا يمكن أن يعترض عليه، لأنه كلام يُؤتى به عادة في سياق الدفاع عن حجية القياس لدى القائلين به من المذاهب الإسلامية، وهي على الأرجح أغلب المذاهب الفقهية إذا ما استثنينا الظاهرية التي لها موقف واضح من رفض القياس؛ فإن ما أثار انتباهنا

³⁰⁹ - لا يصح العطف في العربية من دون حروف العطف، ولهذا كان عليه أن يعطف بالواو، فيقول: "أمثال: " النوبختي (333هـ)، والباقلائي (333هـ)، وابن تيمية (827هـ)"، لاسيما وأن الباحث قد جعل دراسته مكرسة للتنديد بقلق العبارة.

³¹⁰ - جمال حمود، م.م، ص 101.

أكثر من غيره هو مصدر هذا الشاهد؛ فلقد أشار حمود إلى المصدر في الهامش على النحو التالي:
«ابن رشد، مقدمات ابن رشد، مكتبة المثنى، بغداد، ص 19»³¹¹.

ولأننا لن ننشغل بالتفاصيل الأخرى المتعلقة منها ببقية عناصر الإحالة، لأننا أصبحنا مقتنعين بأن كل ما يقوله حمود يجب أن يوضع بين قوسين؛ فإن ما كان مفاجئاً لنا حقا هو أن جمال حمود، تحدث عن كتاب لابن رشد سماه «مقدمات ابن رشد»، ولا نعرف لابن رشد كتابا بهذا الاسم، ولم نتحدث الفهارس القديمة عن كتاب لابن رشد يحمل هذا الاسم. وحتى لا نطيل الكلام في مثل هذه الأمور، نقول: إن جمال حمود تعامل مع كتاب المقدمات الممهديات، وهو كتاب لابن رشد الجد على أنه كتاب لابن رشد الحفيد، وهذه فضيحة من العيار الثقيل.

إن الرجل هاجم القياس الأصولي عن طريق الخطأ، وهذا يعني أن القياس الأصولي هاهنا إنما أصيب بنيران صديقة، أو على الأقل أن هذه الجهة، الممثلة في شخص حمود، تحاول أن تقدم نفسها على أنها صديقة. صحيح أن الرجل لم يقصد الإساءة إلى هذا النوع من القياس الذي يدعي مناصرته باعتباره قياسا بديلا، وإنما كان هدفه الاستدلال على فشل محاولة ابن رشد. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، هو: كيف يجراً شخص لا يميز في الحد الأدنى بين ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد، أن يتولى الحكم بفشل فيلسوف قرطبة وقاضيهما؟! إنه لأمر مؤسف ومخجل تماما.

لقد عالج ابن رشد الجد في كتابه: "المقدمات الممهديات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات"، الاستنباط والقياس في فصل عقده لهذا الغرض عنوانه بـ«فصل في وجوب الحكم بالقياس»، حيث قال فيه: «وأما الاستنباط وهو القياس فالتعبد به جائز في العقل واجب في الشرع. والذي يدل على أنه أصل من أصول الشرع الكتاب والسنة وإجماع الأمة»³¹².

ثم إنه قد برزت هنا مشكلة لا بد لها من حل، وهي إحالة جمال حمود إلى نشرة مكتبة المثنى ببغداد، مكتفيا بذكر الصفحة، وذلك دون ذكر المحقق ولا رقم الطبعة، ولا سنة النشر. وقد قادتنا التحريات البحثية إلى مطالعة نشرة دار الغرب الإسلامي التي تعد أدق نشرة وآخرها بحسب انتهى إلى علمنا،

311 - جمال حمود، ابن رشد وقلق عبارة أرسطو، م.ن، هامش رقم: (5)، ص 101.
312 - ابن رشد الجد، المقدمات الممهديات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1988، ج 1، ص 33.

والتي هي من تحقيق الأستاذ محمد حجي، غير أننا وجدناه يشير في تمهيد التحقيق إلى عدد من الطبعات دون أي ذكر للنشرة التي أشار إليها حمود، إذ هو يشير إلى نشرة «مطبعة السعادة بمصر سنة 1325 هـ»³¹³، ونشرة دار صادر في بيروت بدون تاريخ³¹⁴، ونشرة «المطبعة الخيرية على هامش المدونة»³¹⁵، ونشرة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع³¹⁶، أما أحدث نشرة أشار إليها الأستاذ محمد حجي، فهي التي يقول بشأنها التالي: «وقد طبع أخير كتاب الجامع من المقدمات الذي يمثل خاتمتها بتحقيق الدكتور المختار بن الطاهر التليفي في دار الفرقان بالأردن سنة 1405 هـ / 1985 م. وهو أيضا لا يخلوا من بتر وتصحيف»³¹⁷.

وعموما فإننا لا نريد أن نضيف شيئا على ما قلناه بشأن هذه الإحالة. وحتى لو كانت هناك نشرة لهذه الدار أو لهذه المكتبة، فلن تغير من الأمر شيئا، لأن الكتاب هو لابن رشد الجد في كل الأحوال؛ ومن المخجل أن يتجرأ شخص على الإساءة لابن رشد بهذه الطريقة من القسوة والجفاء، بينما هو لا يميز بين ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد. والغريب في الأمر هو أن يُقدم شخص على كل التحريفات والسرقات من دون وجود أي وازع، ثم يختم «دراسته» بالحديث عن انعكاسات إعجاب ابن رشد بأرسطو وعدم استقلاليته، إذ يقول دون أن يجد حرجا في ذلك: «وقد انعكس هذا الإعجاب بشكل واضح في معالجة ابن رشد لمسائل المنطق وتبنيه لآراء أرسطو إزاء هذه المسائل. ومن ثم لم يترك ابن رشد لنفسه مجالا كي يستقل برأيه عن آراء المعلم الأول، وأن يتجاوز الأطر التي وضعها هذا الأخير، وكان بإمكانه فعل ذلك لو أنه عرف كيف يفعل الآليات التي يوفرها له تراثه الفكري الإسلامي ولغته العربية، وأن ينتفع ببعض الآراء التي أبداهها بعض المناطق والفلاسفة المسلمون قبله والتي ثبت صوابها في زماننا»³¹⁸.

إن الأمر لا يمكن أن يستحق ردا، كما أن إجهاد النفس في الاستدلال على تهافت هذا القول، يعد بحق انحرافا في الابتذال. إننا إنما أردنا في الحقيقة بيان تهافت هذا الموقف برمته، أما التعليق على هذه الحسرة التي أبداهها حمود وتظاهر بها تجاه إعجاب ابن رشد بأرسطو، فلا نظن أنه يحتمل أكثر من القول: إذا لم تستحي فاصنع ما شئت.

خاتمة المبحث

313 - محمد حجي، تمهيد النشرة، م.ن، ص 6.

314 - م.ن، ص 6.

315 - م.ن، ص 6.

316 - م.ن، ص 6.

317 - محمد حجي، م.ن، ص 6.

318 - جمال حمود، م.م، ص 111.

احتضنت دراسة جمال حمود، كل أشكال التعسف من حذف، وزيادة، وتقويل، وتشويه، وتحريف، ثم خلصت إلى استنتاجات في غاية الإساءة لفيلسوفنا. إننا لا ندعو انطلاقاً من نزعة محافظة إلى تقديس الأشخاص ومشاريعهم، ولا أننا ندعي أن متن ابن رشد خال من الأخطاء، ولا أننا ندعو إلى التستر على الأخطاء إن عُثر عليها وكانت حقاً أخطاء، صوناً لكرامة ابن رشد، باعتباره يمثل في تقديرنا رمزا من رموز التراث. إن ما نأمله هو ألا نشجع على الرداءة والابتذال. وبرغم أننا لا ندعي أن ابن رشد لم يخطئ، ولا أن عبارته لم تتضمن أياً من الأخطاء؛ فإننا نرى أن ابن رشد حوكم من قبل أصحاب الدراسات على أخطاء لم يرتكبها، بل حوكم بأخطائهم ورمي بأعطابهم وبأدوائهم، وأسيئ إلى صورة عبارته بوقائع مختلقة أحياناً، ومزيفة أحياناً، وبعبارات مجترأة أحياناً أخرى. ولا نظن أن فيلسوفاً واحداً من فلاسفة الإسلام قد تعرض لمثل ما تعرض ابن رشد.

لقد سمعنا الكثير عن مشكلة القلق العباري، سواء تعلق الأمر بقلق ارتباط بمنطق أرسطو أو بشرح ابن رشد، والحق أننا كدنا نقتنع بوجود هذا الأمر؛ غير أننا حين انخرطنا عملياً في تصفح ما تنطوي عليه بعض هذه الدعاوى ألفينا، كما هو الشأن في دعاوى حمود، أنها ليست سوى مشكلات ناتجة عن الوهم والتحامل وسوء الفهم.

ولا غرابة أن يحدث أمر كهذا، فحتى إن كثيراً من المشكلات التي عرفها تاريخ الفلسفة، وإن لم تكن قطعاً بمستوى السوء الذي سجلناه بخصوص موقف جمال حمود، كانت بدورها ناتجة عن أوهام. وقد كان فتجنشتاين أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين الذين قرروا التصدي للمشكلات الزائفة، فذهبوا في ذلك حد التقدير عليها، ولربما بالغ فتجنشتاين في الرسالة، إلى الحد الذي جعل ميشيل مايير (Michel Meyer) يعتبر أن السكوت هو الموقف العقلاني الوحيد الذي يقترحه فتجنشتاين في الرسالة تجاه ما يعترضنا من مشكلات³¹⁹. غير أن قصد فتجنشتاين لم يكن هو إخراس الأصوات وصدها عن طرح المشكلات، وإنما كان قصده ألا تمتلئ ساحات الفكر بمشكلات زائفة، وإن كان قد تولى عن هذا التشدد في تحقيقاته الفلسفية لاحقاً.

والواقع أن موقفاً كهذا الذي انتهى إليه فتجنشتاين في الرسالة، هو أشبه ما يكون بأنواع التنديد التي ترتفع بها الأصوات عندما يرى أصحابها أنه لم تعد هناك أناة فاصلة لدى البعض بين التفكير ملياً والقول، بل عندما لا يعود ثمة متسع للتفكير أصلاً، ويكون الكلام من دون أدنى روية. فلربما غمر كانط وبعده فتجنشتاين هذا الإحساس فانبريا كل في زمانه لتخليص كل من الفكر واللغة من

³¹⁹ - Michel Meyer, Logique, Langage et argumentation, 2^e édition, Classique Hachette. 1982, p 68.

الابتدال الذي ملأ عصريهما أو يكاد. ولربما كان ذلك الإحساس الغامر نفسه هو ما دفع بمحمود درويش إلى إطلاق نداء استغاثته المعنون بـ: «أنقذونا من هذا الشعر»³²⁰، وذلك حين اطلع على ما يكتب من فظاعات مبتذلة تحت غطاء الإبداع الشعري الحر.

غير أن ما ينبغي أن نستوعبه هو أن الابتدال لا جنسية له؛ وما نعينه من هذا القول، هو أن الابتدال لا يختص بجنس من القول دون جنس؛ فكما أطلق محمود درويش هذا النداء بشأن جنس القول الشعري، فإننا في حقل الفلسفة، وفي حقل الفلسفة الإسلامية تحديداً، أحوج ما نكون إلى من يطلق نداء استغاثة من أجل استنقاذنا من المبتذل الذي أصبحت دوائره تتسع يوماً بعد يوم. صحيح أننا ندرك ما يمكن أن يؤدي إليه هذا النداء من انعكاسات ومضاعفات على حرية الإنتاج العلمي، لأن الاستنقاذ وطلب الحماية، قد يعني تنصيب سلطة علمية يتم الاحتكام إليها. والسلطة قد تضع قيوداً من شأنها أن تؤدي إلى الحد من الميل الطبيعي إلى الحرية التي ينشدها الجميع، غير أن وضع الضوابط وتنصيب سلط علمية، سيكون أقل ضرراً من السماح بالرداءة والابتدال والاحتفاء بهما.

نأسف إن كنا قد ختمنا هذا المبحث على هذا النوع من الإيقاع، غير أنه ليحذونا الأمل في تجاوز هذا الشعور في المستقبل من المباحث. ولما كنا قد ركزنا في خاتمة هذا المبحث على ضرورة تجاوز الابتدال، وكان بعض ما رمنا بيانه هو تجاوز التقليد، باعتبار أن الابتدال هو أحد تجليات التقليد؛ فإننا سنعالج في المبحث التالي موقفاً فلسفياً يختلف عن الموقف الذي عالجنه في هذا المبحث، من حيث كونه موقف مؤسس في بابه، وإن لم يختلف عن الأول من حيث الموقف العام من ابن رشد. إن الموقف الذي عالجنه في هذا المبحث يعج بأنواع من التدليس والتحريف فضلاً عن التحامل على أبي الوليد، بل إن ما يميزه أكثر هو أنه قد كرر بطريقة فجأة ومبتذلة ما سنتولى معالجته في المبحث التالي.

وعموماً، فإننا إذا كنا قد تعاملنا بنبرة الاستخفاف مع الموقف الذي عرضنا له في هذا المبحث، فإننا ندرك جيداً أنه لا يمكن الاستخفاف بصاحب الموقف الذي هو الأستاذ طه عبد الرحمن، وإن كنا لا نتفق معه في مجمل ما أدلى به بخصوص الإخفاق الذي ألصقه بابن رشد عبر تأويلات نراها بعيدة.

³²⁰ - محمود درويش، أنقذونا من هذا الشعر، الكرمل، عدد 6، 1982، ص 4-13.

المبحث الثالث: طه عبد الرحمن ودعاوى إخفاقات ابن رشد في رفع

القلق العباري

مقدمة

أنهينا المبحث المتقدم على إيقاع طبعته الحسرة على ما آلت إليه الدراسات في مجال الفلسفة الإسلامية، وتحديدًا في مجال المحاولات التي سبقت تحت عنوان تقويم التراث. ونريد في هذا المبحث أن نقوم باختبار دعاوى ساقها الأستاذ طه عبد الرحمن، وتتعلق هذه الدعاوى كلها بإخفاق ابن رشد في رفع قلق عبارة الترجمة. ويمكن التنبيه إلى أن النموذج الذي عرضنا له في المبحث المتقدم، وإن كان يتطابق تمامًا مع النموذج الذي نعرض له في هذا المبحث، من جهة تقاسم النظرة وتطابقها بخصوص تقويم التراث، إلا أن بين النموذجين بون شاسع؛ وذلك أننا مهما اختلفنا مع الأستاذ طه فإننا نعتبره صاحب رأي ومقالة وتأثير، خلافا لما هي عليه الحال مع النموذج الأول.

وعموماً، فلقد ارتأينا أن نقوم في هذا المبحث بحصر الدعاوى التي ننوي مباحثتها مع الأستاذ طه. ونحن لا ننكر أن لهذه الدعاوى التي استند إليها قوة إقناعية، وذلك بالنظر إلى ما أضحت تمثله لدى كثير من الدارسين. أما عن الدعاوى التي ننوي اختبارها تحديداً، فلعلها الدعاوى التالية: دعوى قلق عبارة الترجمة، ودعوى التخبط في اختيار الصيغ الصرفية، ودعوى تحذير أرسطو من معنى الملك، وأخيراً دعوى خطأ ابن رشد في حمل بعض أمثلة له على معنى «الآين»، سنتوقف مع الأستاذ طه عند حدود هذه الدعاوى.

1- دعوى تخبط ابن رشد في اختيار الصيغ الصرفية

إن ما نود التركيز عليه، هو أن الأستاذ طه قد ركز في نقده لأداء ابن رشد في كل من مقولة: «يفعل وينفعل» ومقولة «له»، على أساس عدم توفقه في اختيار الأوزان الصرفية؛ وفي اتصال بالمقولة الأخيرة، وهي مقولة «له»، فقد جعل الأستاذ طه من الوزن الصرفي «مُنْفَعَل»، مصدر قوة الغزالي وتوفقه على غيره من الفلاسفة وبخاصة على ابن رشد المستهدف الأول والأخير من هذه المقارنة، حيث يقول بشأن هذا التفوق: «والذي يلفت الانتباه ويدعم رأينا أن كل الأمثلة التي أوردها

الغزالي – وهو الذي جعل منه ابن رشد خصمه الأكبر كما هو معلوم- عند معالجته لمقولة «له» أنت على وزن «متفعل» نحو «متطلس» و «متعمم» و «ومتقمص»، بل إن المثال الذي ذكره غيره على وزن «مفتعل» وهو: «منتعل»، يورده هو على الوزن السالف: «متفعل»، ولا غرابة أن يصدر هذا عن الغزالي، وهو الذي حَبَرَ مختلف اللغات الفكرية وخبر قدرتها التعبيرية»³²¹.

ولأننا حرصنا على الإدلاء بما قاله الأستاذ طه كاملا غير منقوص في هذا النقطة المتصلة بالمفاضلة بين الصيغ الصرفية من جهة، وبين أداء كل من الغزالي وابن رشد من جهة ثانية، فإننا سنكتفي بطرح ثلاثة أسئلة بإزاء ما تفضل به طه عبد الرحمن، وهذه الأسئلة هي:

ماذا يعني الأستاذ طه بكون الغزالي «خبر مختلف اللغات الفكرية وخبر قدرتها التعبيرية»؟ بل ما معنى تحديدا مختلف اللغات الفكرية؟ صحيح أن الغزالي كان على الأقل يملك لغتين لغته الأم أي الفارسية بالإضافة إلى اللغة العربية، ولكن امتلاك لغتين لا يعبر عنه في الحقيقة بمختلف اللغات، ولا حتى بـ«كثير من اللغات». وإذا كان الغزالي يستحق أن ينال هذه الحظوة لمكان التعدد اللغوي ولو لمجرد تفوقه على ابن رشد بلغة واحدة، فلماذا لا نعطي هذه الحظوة للمترجمين العرب والسريان الذين كان بعضهم يزيد على الغزالي في امتلاك عدد اللغات، كما تملك الواحد منهم العربية والسريانية واليونانية؟

لقد كان الاتصال بالألسن الأخرى سببا في إخفاق المترجمين في مهمتهم بحسب ما ذهب إلى ذلك الأستاذ طه، حيث يقول صراحة: «وقد كانت صلتهم بكثير من الألسن بدورها حائلا دون امتلاك احداها امتلاكا حقيقيا»³²². فعلى أي أساس يكون المؤشر الواحد وهو امتلاك اللغات دليلا على التفوق عند الحديث عن الغزالي، ودليلا على عدم إتقان اللغة العربية عند الحديث عن المترجمين؟ بمعنى كيف يكون المؤشر الواحد دليلا على الإحكام والإتقان وفي الآن نفسه دليلا على القلق العباري؟

لا يقدم الأستاذ طه جوابا عن مثل هذه الأسئلة، وإن كان الاقتناع بمثل التمييز الذي أدلى به مفتقر في الحقيقة إلى توضيحات وافية. لقد كان استعمال الغزالي للصيغة الصرفية، هو السبب في مقارنة أدائه بأداء ابن رشد، بل هي السبب في التشنيع على ابن رشد، لأن الأخير نوع الصيغ، في حين التزم الغزالي صيغة واحدة؛ فيكون بذلك الوفاء الذي أبداه الغزالي تجاه هذه الصيغة وعدم تنويعه

³²¹ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 340.

³²² - اللسان والميزان، ص 328.

بين الصيغ، هو مصدر كل هذا الجلال الذي أحاطه به الأستاذ طه. إنه سبب كاف لأن يحظى الغزالي بهذه المكانة، وهو أمر لا يحتاج إلى تأويل، فطه عبد الرحمن يقول صراحة: «كل الأمثلة التي أوردها الغزالي – وهو الذي جعل منه ابن رشد خصمه الأكبر كما هو معلوم- عند معالجته لمقولة «له» أنت على وزن «متفعل» نحو «متطلس» و «متعمم» و «ومتقمص»³²³.

ويؤخر الأستاذ طه مثالا يورده على سبيل الختم كي يؤكد من خلاله أن الغزالي لم يتفوق على ابن رشد فقط، وإنما تفوق بفضل التزامه بهذه الصيغة على ما سواه من شراح أرسطو، حيث يقول: «بل إن المثال الذي ذكره غيره على وزن «مفتعل» وهو: «منتعل»، يورده هو على الوزن السالف: «متفعل»، ولا غرابة أن يصدر هذا عن الغزالي، وهو الذي حَبَّرَ مختلف اللغات الفكرية وخبر قدرتها التعبيرية»³²⁴.

وبعد تأكيد الأستاذ طه على أن «كل» الأمثلة وردت لدى الغزالي بصيغة صرفية واحدة، يحيل بعد هذا الاستنتاج على كتاب مقاصد الفلاسفة لأبي حامد الغزالي؛ غير أننا حين عدنا إلى الموضوع الذي أحالنا عليه الأستاذ طه ألفينا الغزالي يقول التالي: «وأما الجدة: ويقال لها (الملك) أيضا فهو كون الشيء بحيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله، ككونه متطلسا، ومتعمما، ومنتعلا، وكون الفرس **ملجما ومسرجا**»³²⁵.

لقد وجدنا أن الغزالي يستعمل الصيغة التي نالت إعجاب الأستاذ طه، غير أن ما استوقفنا حقا، هو أن ما استعمله الغزالي في هذا المقطع القصير، ليس صيغة واحدة كما كنا نتوقع استنادا إلى ما أكده لنا الأستاذ، وإنما استعمل صيغتين شرح بهما هذه المقولة. ولم يكن قصدنا عند توجيهنا إلى كتاب مقاصد الفلاسفة، أن نتأكد من عدد الصيغ، وإنما كان قصدنا الوقوف على ما اعتبره الأستاذ إنجازا عظيما، وذلك بقصد الوقوف على هذا الأداء الذي أعجب به الأستاذ طه، وكذا الكيفية التي بها تأتي لأبي حامد أن يلتزم صيغة صرفية واحدة؛ غير أن ما كان مفاجئا لنا حقا هو ما ألفيناه من عدم التزام الغزالي بالصيغة الصرفية كما قال ذلك الأستاذ طه، ويظهر التنوع في استعمال الصيغ واضحا من خلال استعمال صيغتين صرفيتين في صفحة واحدة، بل في موضع واحد من تلك الصفحة،

³²³ - م.ن، ص 340.

³²⁴ - م.ن، ص 340.

³²⁵ - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق. سليمان دنيا، ذخائر العرب، رقم 29، دار المعارف، مصر، 1961، ص

ودونما فاصل بين الاستعمالين، وهما: صيغة «متفعل» التي كانت مصدر المديح والثناء من قبل الأستاذ طه، وصيغة «مُفَعَّل»، التي لم يشر إليها الأستاذ طه إطلاقاً، مع أنها وردت في الموضوع ذاته من الاستشهاد.

قد نلتمس للأستاذ طه العذر في حصول مثل هذا الأمر، إذ كثيراً ما يقرأ المرء أشياء لا تبدو له صحيحة نتيجة ما يمكن تسميته بخدعة البصر. ولكن في مقابل هذا، هناك أحكام كثيرة سيقت على سبيل المقارنة، وهي أحكام ترتبت بالضرورة عن خطأ في التقدير وإن بالحيثية التي ذكرنا، وقد تبين الآن خطأها، وفضلاً عن ذلك فهي في منتهى الإساءة لابن رشد الحكيم، وحتى إن سلمنا بأن الخطأ لم يكن مقصوداً، فإن الحكمة والمسؤولية الأخلاقية تقتضي أن يتم تصحيح الخطأ، بل وأن يعلن ذلك على رؤوس الأشهاد، لأن ما بني على أساس هذا التميز يجب أن يعاد فيه النظر، بل ينبغي أن ينسف كل حكم تبين أنه قد بني على خطأ.

لقد استحق الغزالي لقب الخبير بالقدرة التعبيرية لمختلف اللغات على أساس هذا المعطى الصرفي، ولم يُبَيَّنْ على غيره من الأسس. وفضلاً عن ذلك فإن الأستاذ لم يُحَلْ إلا على هذا الموضوع من الكتاب، ولم يشر خلال حديثه عن قلق عبارة ابن رشد إلا إلى هذه النقطة، إذ على أساسها بنى الأستاذ حكمه بتفوق الغزالي.

لسنا في الحقيقة أمام استعمال شاذ نريد من خلاله تفسير القاعدة التي دأب الغزالي على استعمالها، ولا أننا أمام شاهد تصيدناه من متنه الشاسع، لأن الصيغتين استعملتا من قبل أبي حامد. إن أداء الغزالي لا يمكن اعتباره أداء استثنائياً، كما لا يمكن أن نجعل أداءه في كفة وأداء المشائية في كفة أخرى، بل إنه ودونما مبالغة لا يمكن أن يرقى أدائه إلى مستوى أداء ابن سينا، ما دام الرجل قد جعل هو من شروحات ابن سينا مصدره الوحيد. وعموماً فإن من يطلع على أدائه في المقولات انطلاقاً من كتاب مقاصد الفلاسفة، فإنه سيدرك على الفور تواضع الأداء بل وسطحيته، بالقياس إلى ما سواه من فلاسفة الإسلام.

إنه كلما أنعمنا النظر في الصيغة التي كانت محل إعجاب وتقدير من قبل الأستاذ طه، تملكنا الدهشة، ذلك أننا نعتبر تلك الصيغة بالذات مصدر قلق حقيقي، بدل أن تكون مصدر تفوق الرجل وتألّق عبارته؛ وما سندلي به خير شاهد على ما نقول. يقول الغزالي بوارد شرح علاقة المحاط

بالمحيط في شرح هذه المقولة: «فإن لم يكن محيطاً، وكان متنقلاً بانتقاله – لم يكن منه. فمن وضع القميص على رأسه، لم يكن متقمصاً، وإن كان محيطاً، ولم يكن متنقلاً بانتقاله لم يكن من الملك»³²⁶.

لقد قلنا إن الصيغة في هذا الكلام كانت مصدر إزعاج حقيقي، وربما تذهب بنا الظنون إلى أن الغزالي مولع بهذه الصيغة دون أن يدرك معانيها وأبعادها. لقد وردت صيغة «متفعل» فيما نقلناه عن الغزالي، مرات ثلاث، إذ وردت الصورة الصرفية في مادة «متنقل» مرتين، ووردت في مادة «متقمص»، مرة واحدة.

إن استعمال صيغة «متفعل» في مثال «متنقل»، الذي ورد مرتين في الشاهد السابق، هو استعمال خاطئ بمعايير اللسان ومقاييسه؛ وذلك لأن المحيط لا «يتنقل»، وإنما «ينتقل»، لأن الذي «ينتقل» هو المحاط به لا المحيط. ولقد حاول الأستاذ سليمان دنيا التدخل أمام وجود خطأين في استعمال الصيغة الصرفية «متفعل»، في غير محلها، بل ومكان استعمال صيغة أخرى هي صيغة «مفتعل»، وما قاله في هامش الصفحة، هو: «كذا في الأصل، ولعلها (منتقلاً) بقرينة المصدر الذي بعده»³²⁷، ولكنه لم يعقب عندما كرر الخطأ ذاته في المرة الثانية.

إذن، لم تكن الصيغة التي نال بها الغزالي لقب الخبير بمختلف لغات الفكر من قبل الأستاذ طه، هي الصيغة الاستعمالية الوحيدة، إذ ثبت لدينا انطلاقاً من الموضوع ذاته الذي أحالنا عليه الأستاذ طه أن نعثر على صيغة لم يُلتفت إليها، كما ثبت لدينا الصيغة التي كانت محل تقدير لم تستعمل في كل المرات التي استعملت فيها استعمالاً صائباً؛ وهو ما يعني أن صيغة «متفعل» قد تكون إنما استعملت من قبل الغزالي بطريقة عشوائية، بدليل أنه سيعود مرة إلى استعمال فعل الانتقال دون استعمال صيغة «متفعل»، فحالفه بذلك التوفيق هذه المرة، كما في قوله في المقولة نفسها: «فإن البيت محيط بالشخص، والإناء بالماء، ولكنهما لا ينتقلان بانتقال المحاطين»³²⁸.

إن السؤال الذي نود طرحه، هو لماذا لم يشر الأستاذ طه إلى هذه الصيغة؟ هل يمكن أن نفترض أن الأستاذ لم ينتبه إلى وجودها؟ وهل كان الأستاذ طه سيراجع موقفه القائل بنفوق الغزالي إذا ما انتبه إلى الصيغة التي وردت في شرح الغزالي بمثالين، هما: «ملجم» و«مسرج»؟

³²⁶ - مقاصد الفلاسفة، م.م، ص 164-165.

³²⁷ - سليمان دنيا، هامش رقم 1، م.ن، ص 164.

³²⁸ - مقاصد الفلاسفة، م.م، ص 165.

إذن، كانت أفضلية أبي حامد مبنية في اعتبار الأستاذ طه على أساس حجة واحدة، نعيد التذكير بها، وهي: «أن كل الأمثلة التي أوردها الغزالي – وهو الذي جعل منه ابن رشد خصمه الأكبر كما هو معلوم- عند معالجته لمقولة «له» أنت على وزن «متفعل» نحو «متطلس» و «متعمم» و «ومتقمص»، بل إن المثال الذي ذكره غيره على وزن «مفتعل» وهو: «متفعل»، يورده هو على الوزن السالف: «متفعل»³²⁹.

إنه لا بد من أن نتساءل عن الميزة التي جعلت طه عبد الرحمن يؤخر الكلام عن هذه الصيغة، أي فائدة أضاعها ابن رشد وأضاعها معه بقية الشراح من جراء استعمال صيغة مفتعل بدل صيغة متفعل؟

ولأننا قد بينا فيما سلف أن أبا حامد قد استعمل صيغة أخرى ربما لم ينتبه إليها الأستاذ طه عبد الرحمن، وهي صيغة «مفعل»، التي تجعل من عبارة «كل الأمثلة» الواردة في استنتاجه، إنما هي عبارة بعيدة كل البعد عن الصواب، وحكما تعميميا ينقصه الضبط والتحقيق العلمي؛ فإننا ننوي متابعة تحليل وتصفح كلام الأستاذ بحسب ما تستحقه هذه النقطة من عناية.

ولأن الأستاذ إنما تحدث عن صيغتين فقط، هي صيغة «متفعل» وصيغة «مفتعل» في حين أهمل صيغة «مفعل». ولأنه قد أحاط الصيغة الأولى بكثير من الإطراء واستحق بها الغزالي لقبا علميا هو لقب الخبير باللغات، وحمل في مقابل ذلك الصيغة الثانية، كل أنواع القلق العباري؛ فإن ما نود التوقف عنده هو الصيغة التي هاجمها الأستاذ طه وهي صيغة مفتعل.

لقد استند الأستاذ طه في هجومه على الصيغ الصرفية من منطلق أن المترجمين والشراح ماعدا الغزالي طبعاً، قد انساقوا خلف تقصي «الصور الإخبارية اليونانية بقضها وقضيضها»³³⁰، بينما كان عليهم بحسب ما يرتئيه الأستاذ، هو «تَقْصِي صور الإخبار التي يختص بها اللسان العربي وبالتالي تقوم مقام الصيغ اليونانية من غير أن تطابقها بالضرورة دلالة أو تعداداً»³³¹.

³²⁹ - اللسان والميزان، م.م، ص 340.

330 - اللسان والميزان، م.م، ص 339.

331 - م.ن، ص 339.

ويواصل الأستاذ تشريح ملامح أزمة لغتنا الفلسفية، وهي ببساطة أزمة ناتجة عن انحراف النَّقْلَة والشرح عن مقتضيات لسانهم، في مقابل انبهارهم بلغة اليونان، ففرطوا في صيغهم الصرفية ابتغاء صيغ اليونان، «ولو أننا اتبعنا هذه الطريقة في ترجمة المقولات الأرسطية، لتبين لنا أن الإخبار في اللسان العربي يتم بمقاييس محددة، وهذه المقاييس هي ما يعرف بـ«أبنية الأفعال»، وهي قوالب صورية تصاغ فيها المادة الدلالية، بحيث يتشكل معنى المادة بحسب القالب الذي تصاغ فيه»³³².

ولأن الأمر يتعلق بمقاييس محددة، لا بأي مقياس كيفما اتفق؛ فإن طه قد رأى بعد أن تقصى الأمر، أن صيغة الإخبار عن مقابل مناسب لمقولة «له» في اللسان اليوناني، تقتضي أن نستجد بصيغة صرفية واحدة هي صيغة «متفعل»، إذ أن هذا القالب الصرفي هو القالب المناسب للمعنى في قوالب الصرف اليوناني. ومن ثمة يجب أن نتجنب ما سواه من الصيغ أو القوالب الصرفية الأخرى، ومن ضمنها أو بالأحرى على رأسها القالب الصرفي، «مفتعل»؛ لأنه لم يوضع في اللسان العربي للإخبار عن المعنى المناسب لما رام ابن رشد وكثير من الشراح الإخبار عنه.

لا يتعلق الأمر بالنسبة للأستاذ طه بمسألة ذوق جمالي أو نحوه، ولا حتى أنه باختيار يمكن استيعابه ضمن اختلاف النحاة وأهل التصريف؛ وإنما يتعلق الأمر بالتفكير وفق مقتضيات اللسان العربي؛ وهذا يعني أنه إما أن نفكر انطلاقاً مما يقتضيه هذا اللسان، وإما أن نسقط في هاوية الإعجاب بما لدى الآخر حتى يصل بنا الأمر حد التخلي عن لغتنا لصالح لغة غيرنا.

لقد كان هذا هو الإطار الذي هاجم من خلاله الأستاذ طه استعمال صيغة «أفتعل» أو «مفتعل». ولأن الانضباط لقواعد لغة ما مهم جداً عند نقل مضمون فكري إلى تلك اللغة، فإن هذا الأمر قد دفعنا إلى تلمس الأسباب التي أدت إلى حدوث هذا الأمر الذي نعتبره انحرافاً معيارياً لا يجب قبوله حتى لو توفق في نقل المضمون؛ لأن المضمون السليم يجب أن تستوعبه لغة سليمة. فإن الأمر لا يتعلق بتغليب الأهواء، بقدر ما يتعلق بالاستجابة للمقتضيات المذكورة، إنها مقتضيات التداول العربي الإسلامي.

إن اللسان العربي يقتضي أن نخبر عما رامت مقولة «له» إبلاغه بصيغة صرفية واحدة، هي «متفعل»، على أن كل صيغة صرفية في اللسان العربي، إنما تختص بأداء معنى من المعاني،

ولا يصح بحسب ما يُفهم من كلام طه أن تنوب صيغة عن صيغة أخرى في أداء معنى من المعاني، لأن اللسان إنما هو الميزان.

غير أنه إذا كان هذا التوجه اللغوي-المنطقي للأستاذ طه، غير أننا حين توجهنا إلى المظان التي يفترض فيها أن تكون شاهداً على ما استعملته العرب في تخاطبها، ألفينا عكس ماله الأستاذ، وذلك أن ابن منظور، وهو صاحب لسان العرب، أكثر ما يستعمله للإخبار عن «له» حذاء، هو الصيغة الصرفية التي لدى الأستاذ طه تحفظات كثيرة عليها، أو بالأحرى لا يعتبرها من العربية أو على الأقل من التعبير الفصيح. يقول ابن منظور في مادة: «حذاء»: «والْحِذَاءُ: النعل. واحْتَذَى انْتَعَلَ»³³³. كما يقول: «احْتَذَى يَحْتَذِي إِذَا انْتَعَلَ»³³⁴. وفي مادة أخرى، وهي مادة «نعل»، يجمع ابن منظور بين الصيغتين الصرفيتين دونما أي تفاضل، حيث يقول: «وَنَعْلٌ يَنْعَلُ نَعْلًا وَتَنْعَلُ وَانْتَعَلَ لَيْسَ النَّعْلُ»³³⁵.

أما بخصوص المثال الذي تحدث عنه الأستاذ طه باستهجان كبير، وهو المثال الذي بنى عليه الدليل النهائي على تفوق الغزالي، وهو المثال الذي صيغ على وزن مفاعل، فقد قال ابن منظور بشأنه: «وإذا قلت مُنْتَعِلٌ فمعناه لابسٌ نَعْلًا»³³⁶. بل إن ابن منظور لم يكتف بنقل كلام العرب المنثور بل استشهد بشعر العرب حيث استحضر قول بُشَيْرِ بْنِ النَّكَّاتِ إِذْ أَنشَدَ قَائِلًا³³⁷:

قَدْ احْتَذَى مِنَ الدَّمَاءِ وَانْتَعَلَ *** وَكَبَّرَ اللَّهُ وَسَمَّى وَنَزَلَ

ولا يختلف الأمر بخصوص هذه الصيغة التي اعترض عليها الأستاذ طه، عند ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، إذ يدلي بشأن مادة: «نعل»، بالقول التالي: «ورجل ناعل: ذو نعل، ومنتعل أيضاً»³³⁸.

وفي الحقيقة، فإننا إذ وقفنا على المعطيات المعجمية التي تزخر بها أمهات المعاجم العربية، لم نجد ما يشير، ولو بتأويل بعيد، إلى ما يمكن أن يدعم موقف الأستاذ طه بخصوص استهجانه

333 - لسان العرب، مادة «حذاء»، ص 814.

334 - م.ن، ص 814.

335 - لسان العرب، مادة «نعل» ص 4477.

336 - لسان العرب، م.ن، ص 4477.

337 - لسان العرب، م.ن، مادة «ضفف» ص 2597.

338 - ابن فارس، مقاييس اللغة، م.م، ج 5، ص 445.

لاستعمال هذه الصيغة. بل أكثر من هذا تشير المعطيات التي أدلينا بها، إلى أن صيغة الإخبار عن لبس النعل، إنما ورد بصيغة «مفتعل»، وأن صيغة «متفعل»، إنما هي صيغة أقلية في الشواهد التي أوردناها من معاجم اللغة. ونحن لا ندري إطلاقاً ما الفائدة من افتعال إشكالات من هذا النوع، أو اللجوء إلى المفاضلة بين الصيغ الصرفية، كما لا ندري بالمثل ما الفائدة من السكوت على معطيات نصية تؤكد استعمال الغزالي لصيغ متعددة.

وبرغم أنه قد حصل لنا ما يكفي من اليقين بكون الصيغة التي استعملت من طرف ابن رشد، إنما هي من صميم التداول العربي؛ فإننا مع ذلك ملزمون بمجaraة الأستاذ طه والمضي معه إلى أبعد الحدود، لا سيما وأن أطروحته لم تعد أطروحة مفكر بمفرده، وإنما أضحت أطروحة مؤتملة، تجر خلفها أمة بكاملها، أمة تحلم باسترجاع مجد ضائع وهوية مفقودة. وهي إذ تتحدث عن الهوية تتحدث بخشوع، ومعضلة وابن رشد تكمن في أنه، لا يمثلنا ولا ينتمي إلينا، «لأن هذا الرجل الملخص المفسر عاش بين طهرانينا ويكتب لغيرنا»³³⁹. ولا غرابة أن تكون هذه الخلاصة التي انتهى إليها الأستاذ طه، إنما جاءت في سياق حديثه عن قلق عبارة ابن رشد وتأثره بلغة الترجمة، وتحديدًا بالبنية الصرفية اليونانية. إن هذا الأمر يجب أن يستوعب وأن يوضح.

لقد انطلق الأستاذ طه من ضرورة الالتزام بالصيغة الصرفية التي أشار إليها، ورأى أنها الوحيدة المؤهلة لأداء المعنى المقولي للفظ «له». وقد شدد على أن ذلك هو المسلك الأكثر ضبطاً، بل هو المسلك الوحيد لتحقيق مطلب التجريد والتعميم، إذ أن من شأن ذلك أن يسمح في النهاية بنصب قانون للمعنى ينسجم مع بنيات وقواعد الصرف العربي.

ولأنه قد أضحى شبه مسلم به، لدى كثير من الدارسين بعد دراسة الأستاذ طه، أن ابن رشد «لم يرق بالمضمون إلى مستوى التجريد والتعميم المطلوبين»³⁴⁰؛ فإنه قد أضحى متداولاً بما يكفي أن هذا الارتقاء قد تحقق مع الغزالي، الذي استعمل صيغة صرفية واحدة تضي الانسجام في سياق البحث ضمن معنى معين، عوض فوضى الصيغ الصرفية التي سقط فيها الشراح من خلال عدم التزامهم بصيغة صرفية واحدة؛ وإن كان ابن رشد، في كل مقارنة أجريت، يتحمل الوزر الأكبر لأنه جاء بعد الغزالي فجعل منه خصمه الأكبر بدل أن يستفيد من خبراته بلغات الفكر.

339 - طه عبد الرحمن، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، م.م، ص 207.

340 - اللسان والميزان، م.م، ص 340

غير أن المفاجأة، هي أن الغزالي لا يتميز عن غيره في استفراجه بلغة خاصة في شرحه لمقولات أرسطو، وإنما كان واحداً من الشراح، يستعمل ما يستعملون من الصيغ، ولم يتفرد على الإطلاق بصيغة ميزته. وما نريد بيانه هو أن الغزالي استعمل بدوره صيغة «مفتعل»، في شرح مقولة «له»، حيث يقول بوضوح شديد في معيار العلم: «القول في العرض الذي يعبر عنه بـ(له)، وقد يسمى بـ(الجدة) ولما مثل هذا بـ(المنتقل) و(المتسلح) و(المتطلس) فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة الجسم إلى الجسم، المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه؛ إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه. ثم منه ما هو طبيعي. كالجلد للحيوان، والخف للسحفاة. ومنه ما إرادي، كالقميمص للإنسان»³⁴¹.

قد يقال إن كلمة «منتقل»: يرجح أن تكون مجرد خطأ من أخطاء النساخ؛ غير أن الصيغة بقيت هي نفسها في نشرة أخرى مع اختلاف في اللفظ، إذ وردت في نشرة محيي الدين الكردي، الصيغة مثبتة في معيار الغزالي، وأكثر من هذا هو أن الصيغة قد وردت بالمثل الذي اعتبره الأستاذ طه في غاية السوء، وهذا ما يقوله الغزالي بحسب هذه النشرة: «القول في العرض الذي يعبر عنه بـ(له)، وقد يسمى بالجدة، ولما مثل هذا بالمنتعل والمتسلح والمتطلس فلا يتحصل له معنى سوى أن نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه»³⁴².

وقد حافظت نشرة سليمان دنيا على صورة الصيغة الصرفية التي وردت في نشرة محيي الدين الكردي، مع تغير مس مادتها، ففي الوقت الذي نجد فيه نشرة الأخير تمثل بـ«منتعل»، نجد نشرة سليمان دنيا تمثل بـ«منتقل»؛ غير أنه واضح أن مدار مباحثتنا في هذا الموضوع مع الأستاذ طه إنما هو الصيغة المستعملة، ولا اختلاف في النتيجة؛ لأن صيغة الصورة الصرفية إنما هي واحدة في المثالين، وهي صيغة «مفتعل» التي برأ الأستاذ طه أبا حامد الغزالي من استعمالها.

وعموماً فإن ما تقدم من قولنا إنما كان لمكان اختلاف مادة مثال بين نشرتين، على أساس أننا نعتبر الصيغة قد أوردتها الغزالي على نطاق واسع بحسب ما يبدو؛ إذ أننا نجد الصيغة في نشرة

³⁴¹ - الغزالي، معيار العلم، نشرة سليمان دنيا، ص 326-327.

³⁴² - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق. محيي الدين صبري الكردي، ط 2، المطبعة الغربية بمصر، 1927، ص 208.

سليمان دنيا بشكل لا غبار عليه في القول التي لأبي حامد: «وله: مثل قولنا: منتعل، ومتطلس، ومتسلح»³⁴³.

غير أنه يجب الانتباه إلى أننا لا نورد ما أورده من أوجه استعمال الغزالي للصيغة على أساس أن الاستعمال يمثل صك اتهام في حق الغزالي؛ لأننا لا نعتبر استعمال الصيغة زلة كما يعتبرها الأستاذ طه، بقدر ما نعتبر أداء الغزالي وصنيعه في كتاب معيار العلم هو عين الصواب، قياساً بما ذهب إليه في كتاب مقاصد الفلاسفة. بل إننا نرى أن الغزالي في كتاب المعيار كان أكثر ضبطاً وإتقاناً لأنه نوع في استعمال صيغ أمثله وكان أقرب إلى شراح المشائفة الإسلامية، قياساً بكتاب المقاصد الذي وردت أمثله في منتهى السطحية.

ولا ندري لماذا اختار الأستاذ طه أمثلة مقاصد الفلاسفة عوض اختياره أمثلة معيار العلم. ولكن لا داعي للعجب، فهناك أكثر من سبب جعل الأستاذ طه يختار مقاصد الفلاسفة ويفضله على كتاب معيار العلم؛ وذلك لأن كتاب مقاصد الفلاسفة، إنما هو موضوع من قبل صاحبه لإظهار تهافت الفلاسفة. ولا غرابة أن يجعل منه سليمان دنيا مقدمة لكتاب التهافت، فسمى الكتاب في عنوان نشرته: "مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة"؛ بينما كتاب معيار العلم، كما يظهر ذلك من عنوانه، هو كتاب يجعل من المنطق معياراً للعلم بالمطلق، أو معياراً للعلوم كلها، على غرار ما يمكن أن يفهم من عنوان كتاب آخر هو كتاب محك النظر.

أما النقطة الثانية التي يمكن أن تكون قد نُفِّرت الأستاذ طه من كتاب معيار العلم لأبي حامد، ولو على الأقل بشأن معالجة معاني المقولات، فلعلها تكمن في كون الغزالي نهج في شرحه منهج شراح منطق أرسطو من الفلاسفة المسلمين، إذ لا تجد فرقاً بين منهجه ومنهجه في عمومه. أما النقطة الأبرز فلعلها تكمن في كون الأستاذ طه قد تفادى الإشارة إلى معيار العلم، لأن ما عابه على ابن رشد نجده لدى الغزالي في كتاب معيار العلم؛ والأستاذ طه كان يستهدف الإطاحة بصورة ابن رشد، ومن شأن الإشارة إلى ما قاله الغزالي أن يؤدي إلى ضرورة مراجعة الأفضلية في حين أن طه لا يريد أن يشرك أحداً مع ابن رشد بشأن قلق العبارة، فأحرى أن ينبه إلى موضع لا يختلف فيه شرح الغزالي عن شرح ابن رشد.

³⁴³ - معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، ص 107.

إنه لأولى وأحرى أن يلحق هذا اللقب بمستعمله الأول، بل لعله من باب الإنصاف، أن يكون اللقب أولى بأن يُقصر عليه. وإنه لحيوي جدا، أن ننتبه إلى أن من صاغ معنى الملك، على وزن الصيغ الصرفية على اختلافها، هو في الحقيقة شخص جدير بأن يوصف بذلك الوصف، لأنه حقا خبر لغات الفكر في ثلاث لغات هي: السريانية والعربية واليونانية، وهو إسحاق بن حنين الذي تولى استعمال الصيغة الصرفية، وهو كما يعلم الأستاذ طه، عربي على ملة المسيح³⁴⁴.

ونحن لم نرد أن نجزم بكون أمثلة الغزالي كلها منقولة، إلا لكي يتسنى لنا أن نبين أن منها ما هو منقول مبنى ومعنى، كما هو الشأن في المثال: «مُتَنَعِلٌ»، الذي ورد في ترجمة إسحق بن حنين لمقولات أرسطو، بمعناه ومبناه، دون زيادة أو نقصان، كما ثبت ذلك في نص الترجمة حيث يقول: «وأن يكون له مثل قولك: متنعل ومتسلح»³⁴⁵.

على أننا لا ننكر أن المقولة، قد وردت في موقعين مختلفين من نص الترجمة، وبصيغتين صرفيتين مختلفتين أيضا: الأولى، هي التي ذكرناها من قبل، وهي بصيغة صرفية واحدة؛ والثانية، وردت بتتويج في الصوغ الصرفي، كما هو الشأن في القول التالي: «وفي له، فإنها إذ كانت واضحة، لم نقل فيها شيئا سوى ما قلناه بدءا من أنه يدل: إما على «له» فمتنعل ومتسلح؛ وإما على «أين»»³⁴⁶.

وعلى هذا الأساس ف«متنعل» و «ومتسلح»، وإن كانتا قد وردتا في هذا النص، جنبا إلى جنب، غير أن «متنعل» قد وردت على وزن «متنعل»، في حين وردت الثانية وهي «متسلح» على وزن «متفعل»، ونحن لا ندري، ما إذا كان الأستاذ طه يقصد هذا المثال، أو يقصد غيره، في ظل الغياب التام للإحالة إلى المصادر التي يرجع إليها، سواء في كتابه: "اللسان والميزان" أو كذا في مداخلته الموسومة بـ"لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات" والتي نشرت بمجلة كلية الآداب.

344 - أشرنا إلى الانتماء الديني لإسحق بن حنين، لأن الأستاذ طه يجعل من الدين عنصرا مركزيا من بين العناصر التي كانت وراء قلق عبارة النصوص الأرسطية، يقول طه: «وهناك عنصر أخير يجب أن يدخل في الاعتبار وهو أنهم كانوا (يقصد المترجمين) على ملة المسيح، وقليل منهم صابئة، وليس فيهم مسلم واحد، مما سيحول بينهم وبين الاحتكاك بالنص القرآني»

345 - أرسطو، كتاب المقولات، نقل إسحق بن حنين، ص 36.

346 - أرسطو، المقولات، م.م، ص 62.

- تحفظ الشراح من الإفراط في الصيغ الصرفية

وهذا المثال الذي أوردناه آنفا من نص الترجمة، يورده ابن سينا أيضا، ومن أصل الصيغة ذاتها؛ غير أنه أدخل عليه بعض التعديلات التي تشير إلى خبرة الرجل وبصمته، من خلال حذف الميم من بعض الأمثلة التي ساقها نص الترجمة، وعيا منه بأهمية الوسع في اللغة من خلال تنويع صيغ القول، من دون أن يؤدي ذلك إلى إفساد المعنى. بل إنه ليتمكن تفسير تدخله، باعتباره يمثل ضربا من إصلاح المعنى. حيث يقول ابن سينا بوارده سَوَّق الأمثلة، في المقولات من كتاب الشفاء: «فليكن كالتسلح، والتنعل، والتزين، ولبس القميص»³⁴⁷.

إن ما ينبغي أن يلفت انتباهنا، هو أن ابن سينا قد ساق في النص السابق أربعة أمثلة، ثلاثا منها ساقها، وفق الصيغة الصرفية «تَفَعَّلَ»، غير أنه قد كسر قاعدة السرد في المثال الرابع، فساقه من دون الصيغة صرفية. بل الغريب في الأمر هو أنه قد ساق المثال على غير قياس صرفي أصلا، مع أن المثال موصول بالأمثلة السابقة، أي دونما فاصل بين المثال وسابقه. وإذا ما جاز لنا في سياق اهتمامنا بالقصد والمعنى أن نتساءل عن هذا العدول؛ فإننا نتساءل: لم فعل ابن سينا ذلك؟ هل يرجع ذلك إلى عجز الشيخ الرئيس عن مراعاة ومجاراة الصوغ الصرفي، أم أن في الأمر حكمة؟ لماذا كسر ما يمكن عده مقوما من مقومات جمالية السرد، في المثال الرابع الذي جاء على غير القياس الصرفي السابق؟ هل أعجزه أن يقول: كالتسلح والتنعل والتزين والتلبس أو التقمص؟ لعل الجواب، هو أن ابن سينا لم يكن بوارده القول الشعري الذي يعنى بحفظ الوزن والقافية؛ وإنما هو بوارده قول نثري، لا ضرورة فيه أحق بالمراعاة غير سلامة المعنى المؤدى.

والراجح هو أن ابن سينا إذ قال: «ولبس القميص» عوض أن يقول: «التلبس» أو «التقمص»، قد أدرك بحسه اللغوي، أن مجازاة الصيغة الصرفية قد يؤدي إلى الإبهام والإغماض، لذلك قطع سرديته القياسية بتعبير طبيعي. وذلك لأنه استوعب أن من الصيغ الصرفية ما يؤدي معنى واحدا محكما، ومنها ما يفيد عدة معان.

ولعل الصيغة الصرفية، تَفَعَّلَ/ مُتَفَعَّلٌ، هي من الصيغ الصرفية التي لا تتسم بالإحكام، وإنما تتسم في مقابل ذلك بتعدد المعاني التي تؤديها، وبتشتت تلك المعاني؛ يؤكد ذلك ما ذهب إليه أهل

³⁴⁷ - ابن سينا، الشفاء، المقولات، م.م، 235.

التصريف حين تناولوا معانيها المختلفة، حيث عدد أبو حيان الأندلسي، من معاني الصيغة الصرفية أكثر من أربعة عشر معنى³⁴⁸.

ولم تكن صيغة «مفعل»، التي صاغ منها الغزالي مثالين في قوله: «وكون الفرس ملجما ومسرجا»³⁴⁹، أكثر توفيقا، لأن «هذه البنية على ضربين متعدية وغير متعدية»³⁵⁰. وحتى تتضح الأمور بشأن هذه الصيغة التي صاغ منها الغزالي أمثله التوضيحية، نقول: إنه لا يصح من قائل قوله: «لجمت» مكتفيا بالفعل والفاعل، وإنما هو مضطر بحسب قوانين التخاطب إلى أن يأتي على ذكر المفعول به الذي هو الفرس في هذا المثال؛ لأن الأمثلة التي صيغت من الفعل المتعدي، تقتضي عقلا وجود طرفين اثنين، هما الفاعل والقابل المطاوع للفعل.

لقد كان على الغزالي أن ينتبه إلى أن من نالته الفاعلية في أصله بالمتعدي، لا يمكن أن ننسب إليه الملك، والفرس كما نعلم لا هو ملجم بالطبيعة، كما هو شأن جذع الشجرة الذي هو مغشى باللحاء³⁵¹، أو أن له غشاء بالطبيعة، ولا أن اللجام بإرادته؛ وبما أنه لا بهذا ولا بذاك أضحى ملجما، دل على أنه إنما انفعل، أي طاع الفعل الذي أنجز من طرف فاعل. ولا بأس بعد البيان السابق، إن اتجهنا إلى وصف هذا التغير بكونه يخص التغير في الكيف الذي يفيد الاستحالة، إذ كانت «الاستحالة تغير بالكيف»³⁵²؛ وهو ما يعني أنه تغير لا يسري عليه معنى الكيف الذي هو من مقولة الكيف، لأن التغير الذي تحدث عنه أرسطو في مقولة الكيف، ليس مقصودا لذاته، لأن كلامه هنالك إنما يعني بوصف الكيف بإزاء الملكة والحال، ولا يعني بالتغير من حيث هو تغير، كما هو الشأن في الحديث عن الحركة؛ وإنما يعني بمسألة استحقاق الصفة للموصوف، وإن كانت الصفة كيفا يلحق بالموصوف من حيث يناله التغير بوجه من الوجوه، إذا اعتبرنا أن مثال: «مسرج» كيف، و«غير مسرج» هو بدوره كيف؛ على أساس أن الذي أسرج الفرس، إنما صيره من كيفية إلى كيفية أخرى، إذ الصيرورة هنا هي صيرورة جعل واستحالة، لاسيما إذا ما اعتبرنا أن لفظ «مسرج»، يدل على كيف بالعرض؛

348 - أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق رجب عثمان محمد، ط 1، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة، 1998، ص 172.

349 - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ذخائر العرب، رقم 29، دار المعارف، مصر، 1961، ص 164.

350 - أبو جعفر اللبلي، بغية الأمل في معرفة مستقبلات الأفعال، م.م، ص 92.

351 - مثال درج الفلاسفة على سوقه، انظر: الفارابي، المقولات، ابن باجة، ارتياض.

352 - أرسطو، المقولات، ص 74.

أي أنه ليس كيفاً بمعنى الملكة والحال. ولعل هذا ما دفع كثيراً من شراح المقولات إلى التمثيل لهذه المقولة بلحاء الشجر وجلد الحيوان، أي بالملكية الطبيعية.

وبما أن معنى التغير هنا لا ينعى بالجوانب المتعلقة بمدى الاستغراق في الزمن، بحيث لا يوحي بمدى مكوثه ولا بسرعة زواله؛ فقد بان من أمره، أنه إنما هو من باب التغير الذي في الحركة، مع استبعاد معنى التغير في المكان الذي يشار إليه في كتاب المقولات بالنقلة، واستبعاد معاني التغير الأخرى كمعنى الكون والفساد، والنمو والنقص؛ ولأن التغير الذي تفيد الصيغة الصرفية في المثالين ليس من فعل الذات، وإنما هو بسبب تدخل متدخل أحدثه وأوجده في شخص المتغير.

إن ما يجب استحضاره، هو أن وعي ابن رشد اللغوي في اتصال بدقائق الصرف، لم يكن مقتصرًا على حفظ القواعد، بقدر ما كان يمتلك وعياً عبر عنه حقيقة بشكل واضح فيما أبان عنه من قدرة فائقة على استثمار ما أتقنه في مباحثاته المختلفة إن على مستوى معالجة قضايا المنطق، أو على مستوى ما بعد الطبيعة، أو على مستوى الفقه وأصوله. وقد تجلّى هذا الوعي اللغوي في جانبه الصرفي بوضوح في معالجة ابن رشد لمسائل الخلاف الفقهي، كما هو الشأن فيما عرضه في بداية المجتهد، ويتعلق الأمر بالمسألة المتعلقة بجامعة المرأة الحائض في طهرها قبل الاغتسال، انطلاقاً من اختلاف الفقهاء بشأن فهمهم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾³⁵³.

ولما كان «الطهر في كلام العرب وعرف الشرع اسم مشترك»³⁵⁴، فقد دار الخلاف بين الفقهاء حول المعنى المقصود، أهو انقطاع دم الحيض، أم هو الطهر بالماء؟ وهل طهر جميع الجسد أم هو طهر موضع مخصوص؟³⁵⁵.

ولما كان منهج ابن رشد في كل القضايا التي عالجها في هذا الكتاب، إنما يتمثل في الوقوف على أسباب الاختلاف بين الفقهاء قبل شيوع التقليد، فقد رد ابن رشد سبب اختلافهم إلى فهمهم المقصود من صيغتين صرفيتين وردتا في الآية السابقة، هما: صيغة «يَفْعَلْنَ» في «يَطْهُرْنَ»، وصيغة «تَفَعَّلْنَ» في «تَطْهُرْنَ».

353 - الآية 222، من سورة البقرة.

354 - بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق. علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الباسط، ط 4، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2010، ص 59.

355 - ابن رشد، م، ن، ص 59.

ولم يرجح مذهباً من المذاهب الفقهية استناداً إلى ذنبك الصيغتين، وإنما رأى أن كل مذهب من المذاهب إنما رجح ما انتهى إليه نظره في فهم الصيغة، على أساس أن ما انتهى إليه ذلك الفهم، إنما ينبغي أن ينظر إليه على أساس أنه تأويل لا يلغي بقية التأويلات، حيث قال: «وقد رجح الجمهور مذهبهم بأن صيغة التفعّل إنما تنطلق على ما يكون من فعل المكلفين، لا على ما يكون من فعل غيرهم، فيكون قوله تعالى {فإذا تطهرن} أظهر في معنى الغسل بالماء منه في الطهر الذي هو انقطاع الدم، والأظهر يجب المصير إليه حتى يدل الدليل على خلافه، ورجح أو حنيفة مذهبهم بأن لفظ يَفْعَلْنَ في قوله تعالى {حتى يطهرن} هو أظهر في الطهر الذي هو انقطاع دم الحيض منه في التطهر بالماء»³⁵⁶.

لقد جعل ابن رشد مفتاح الحل في هذه المسألة بين يدي متانة التأويل، إذ التأويل الأفضل هو الحجة الأفضل. وذلك كله متوقف على استيعاب كل من كلام العرب وعرف الشرع في الاستعمال؛ فالأمر يتوقف في ناهية المطاف على كفاءة المؤول. ولعل ذلك هو ما جعله لا ينصر في هذه المسألة لجمهور فقهاء المالكية وشافعية، فيما أدلى به إذ قال: «والمسألة كما ترى محتملة، ويجب على من فهم من لفظ الطهر في قوله تعالى {حتى يطهرن} معنى واحداً من هذه المعاني الثلاثة أن يفهم ذلك المعنى بعينه من قوله تعالى {فإذا تطهرن} لأنه مما ليس يمكن أو مما يعسر، أن يجمع في الآية بين معنيين من هذه المعاني مختلفين حتى يفهم من لفظه يطهرن النقاء، ويفهم من لفظ تطهرن الغسل بالماء على ما جرت به عادة المالكيين في الاحتجاج لمالك، فإنه ليس من عادة العرب أن يقولوا لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار، فإذا دخل المسجد فأعطه درهما، بل إنما يقولون وإذا دخل الدار فأعطه درهما، لأن الجملة الثانية هي مؤكدة لمفهوم الجملة الأولى»³⁵⁷.

وقد بسط ابن رشد الشرح في النقطة الفقهية ذات الصلة بدقيقة لغوية هي من مظان علم الصرف تحديداً، حيث قال: «ومن تأول قوله تعالى: {ولا تقربوهن حتى يطهرن} على أنه النقاء، وقوله {فإذا تطهرن} على أنه الغسل بالماء فهو بمنزلة من قال لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار، فإذا دخل المسجد فأعطه درهما، وذلك غير مفهوم في كلام العرب، إلا أن يكون هنالك محذوف ويكون تقدير الكلام: ولا تقربوهن حتى يطهرن ويطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله، وفي تقدير هذا الحذف بعد أما ولا دليل عليه إلا أن يقول قائل: ظهور لفظ التطهر في معنى الاغتسال

³⁵⁶ - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق. علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الباسط، ط 4، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2010، ج 1، ص 59.
³⁵⁷ - م.ن، ص 59.

هو الدليل عليه، لكن هذا يعارضه ظهور عدم الحذف في الآية، فإن الحذف مجاز، وحمل الكلام على الحقيقة أظهر من حمله على المجاز»³⁵⁸.

ولم يتوقف ابن رشد عند معالجة هذه المسألة وفق ما يمليه عليه اقتناعه، بل أبدى انشغالا بنقل هذه الخبرة إلى الأجيال الناشئة من المجتهدين، إذ يبدو هذا الانشغال لدى قاضي قرطبة واضحا من اعتباره أن الأمر موكل إلى اجتهاد المجتهد وتغيره³⁵⁹.

وما يقوي تأويلنا، هو أن الصيغة الصرفية التي استعملها الغزالي، هي صيغة اسم المفعول بالمعنى الصرفي، ولا يمكن أن نعبر بهذه الصيغة الصرفية عن الملك، لأنها تعبر عن معنى المفعولية، تركيبا، والمطاوعة تصريفا. واسم المفعول إنما يعبر بإطلاق عن المفعولية. فمثلا أبي حامد الغزالي، اللذان صاغهما من الصيغة الصرفية، مفعّل، وهما: «مُسْرَج» و«مُلَجَّم»، هو بحسب أهل الصرف، اسم مفعول يعمل عمل اسم الفاعل، لوقوعه موقعه في التركيب النحوي³⁶⁰؛ والكلام كما تنبئ به صيغته، إنما هو كلام مبني لما لم يسم فاعله وهو الذي يسمى في عرف بعضهم بالمجهول.

ولو أننا سمينا فاعله، فسقنا الكلام بصيغة البناء للمعلوم، لأتى الكلام على النحو التالي: "أَلَجَّمَ رَيْدُ أَلْفَرَسٍ"، وإذا ما تركنا ألقاب الإعراب جانبا، وتوجهنا صوب معاني القول، لما أَلَفِينَا تَغْيِيرًا، بالمطلق، في المعنى المؤدى بالوجهين التعبيريين؛ إذ المعنى الذي أدته الصيغة الصرفية، هو نفسه المعنى الذي أدته الجملة النحوية. والأمر نفسه فيما لو أننا غيبنا الفاعل، فإن مضمون الجملة لن يتغير، وإن تغير، شكل الجملة ولقب الاسم النائب عن غياب الفاعل؛ لأنه بحسب قوانين الإعراب لا ينوب عنه، إلا في مسألة استحقاق حركة إعرابه، بينما يحتفظ كل منهما بمعناه؛ فالمفعول مفعول، رفعته لوقوعه نائبا عن الفاعل، أو نصبته لوقوعه في محله الطبيعي؛ والفاعل فاعل ذكرته أو أخفيت.

358 - م.ن، ص 59.

359 - يقول ابن رشد: «فرض المجتهد هنا إذا انتهى بنظره إلى مثل هذا الموضع أن يوازن بين الظاهرين، فما ترجح عنده منهما على صاحبه عمل عليه، وأعني بالظاهرين أن يقايس بين ظهور لفظ فإذا تطهرن في الاغتسال بالماء وظهور عدم الحذف في الآية إن أحب أن يحمل لفظ تطهرن على ظاهره من النقاء، فأبي الظاهرين كان عنده أرجح عمل عليه، أعني إما أن لا يُقَدَّر في الآية حذفاً ويحمل لفظ فإذا تطهرن على النقاء أو يقدر في الآية حذفاً ويحمل لفظ فإذا تطهرن على الغسل بالماء، أو يقايس بين ظهور لفظ فإذا تطهرن في الاغتسال وظهور يطهرن في النقاء، فأبي كان عنده أظهر أيضا صرف تأويل اللفظ الثاني له وعمل على أنهما يدلان في الآية على معنى واحد، أعني إما على معنى النقاء وإما على معنى الاغتسال بالماء، وليس في طباع النظر الفقهي أن ينتهي في هذه الأشياء إلى أكثر من هذا فتأمل، وفي مثل هذه الحال يسوغ أن يقال: كل مجتهد مصيب» بداية المجتهد، م.ن، ص 59-60.

360 - ابن عصفور، المقرب، ج 2، ص 128.

ولكن، استعمال الصيغة الصرفية كما ترى، تنقل الإخبار عن اللحاء من معنى إلى آخر، فالمثال: «لجذع الشجرة لحاء»، يدخل ضمن مقولة «له» باستحقاق؛ وأما مثال: «الجذع مغشى» فينضوي تحت مقولة أخرى هي مقولة الحركة، لما في صيغة اسم المفعول «مغشى» من معنى الاستحالة والجعل والصيرورة، لأنه إنما صار مغشى بفعل فاعل.

وهذا يعني، أنه لا ينبغي التعجل في استعمال الصيغ الصرفية، وقد كان ابن باجة على ما يبدو مدركاً لهذه الأمور، حين تعمد استبعاد الصيغ والأوزان الصرفية إذ كان بوارد الحديث عن معنى الإحاطة الطبيعية، بالشيء المحاط به في قوله: «مثل ذلك الدماغ، فإن له غشاءين يحفظانه ويدفعان عنه الأفات»³⁶¹. ولا أظن أن ابن باجة قد أعجزته اللغة على أن يأتي بالمثال على وزن «مفعّل» فيقول: إن الدماغ «مغشى بغشاءين» عوض أن قوله: «له غشاءين يحفظانه»؛ إذ أنه ليس الباعث على العدول عن الصيغة الصرفية في مثل هذه المواقف مسألة اختيارية، ولا أنها تعبر عن ميل ابن باجة إلى العرض البارد؛ ولكن لأن استعمال الصيغة الصرفية يفسد المعنى تماماً، بحيث ينقله من معنى مقولة إلى معنى مقولة أخرى.

ولأن ما لا يكون له شيء بالذات، قد يكون له غيره، ولا يمر هذا من دون فعل وتأثير من غيره، وانفعال وتأثر منه، وقد استعمل برنتانو Brentano لفظة Undergoing وهي لفظة تفيد معنى التبعية والخضوع لتقريب معنى الانفعال Passion³⁶²، وهذا يتطابق تماماً مع معنى المطاوعة الذي أكدنا عليه أكثر من مرة.

ولئن كان برنتانو في سياق من حديثه قد حمل «باسكيين» على معنى الاستمرار إلا أنه، يحمل اللفظة على معنى ثان وهو معنى الوضع والملك³⁶³ having ولعله لا يقصد باللفظة الإنجليزية الملك بالمعنى الذي يطلق في معنى «له»، وإنما يعني فقط أن المنفعل أخذ أو استعار شكلاً أو وضعاً، بحيث صار على هيئة ما أو شكل ما، وهي معاني تتآزر مع معنى الصيرورة الانفعالية.

³⁶¹ - أبو بكر بن باجة، ارتياض على كتاب المقولات، ضمن: تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، تحقيق: ماجد فخري، طبعة أولى، دار المشرق، بيروت، 1994، ص 119.

³⁶² - انظر:

- Brentano, THE THEORY OF CATEGORIES, p 93.
³⁶³ - Op Cit p 91.

ولو أن السياق أعوزه، لاضطررنا في فهم ما فهمناه إلى مرجح؛ لأن معنى التكلف والتصنع في مثال: «متقمص»، يطغى على معنى «له» قميص؛ وهو ما سيضطره إذا ما أراد إزاحة واستبعاد معنى التكلف المتبادر، أن يلجأ إلى الاستعانة بلفظ شارح. لأن قول القائل: زيد متقمص؛ تستتبع الإدلاء بجملته من التوضيحات، من قبيل أن يقول: أقصد لبس اللباس، أو لا أقصد معنى المطاوعة، كما لا أقصد معنى التكلف والتصنع؛ وإنما أقصد فقط أنه لبس القميص. وهو مضطر إلى هذا لأنه إذا اكتفى بالقول: «زيد متقمص»، فقد أبهم وأغمض، وإن شرح فقد سقط في الحشو والهدر. وربما هذا هو ما جعل محيي الدين الكردي، يضطر إلى شرح «متطلس» في الهامش بقوله: «قوله متطلس يعني لابس الطيلسان»³⁶⁴. إذ لو لم تثر هذه الصيغة القلق لما اضطر إلى وضع هامش لشرحها.

وإذا كان المتكلم سيتلفظ بأكثر من قضية، كي يعبر عن مقولة واحدة، أو عن واقعة واحدة؛ فلم لا يتولى حذف القضية الزائفة؟ إن الحاجة إلى الاقتصاد في تدبير الفعل الكلامي، تجعل التفكير في تشذيب اللغة من القضايا الزائفة، أمراً مشروعاً ومستساغاً. ولكن هذا المطلوب، لا يتحقق إلا بدقة العبارة.

غير أن الأستاذ طه، قد وقع فيما يمكن وصفه بالتقابل الضدي بين التركيب النحوي المطلق بما هو تركيب طبيعي، وبين الصوغ الصرفي بما هو صوغ صوري قياسي. والغريب في الأمر هو أن النحو والصرف، اللذان أراد الأستاذ طه أن يجعل بينهما تقابلاً ضدياً، كلاهما من المأصول العربي لا من المنقول اليوناني؛ لأن الذي يعترض على الاستعمال الطبيعي المنضبط لقواعد التخاطب العربي، بحجة ضرورة الانضباط للصيغ الصرفية، يكون حينئذ، قد أعلن عن بداية حرب غير مسبوقة بين التركيب النحوي والتركيب الصرفي، وهو بهذا الصنيع يريد أن يختزل فن العبارة العربي، في فن المقولات الصرفية. وكأننا بالأستاذ طه، يريد فيما تقدم من أمثلة، أن يفاضل بين القول بشأن زيد: «مأجور» وزيد «له أجر»، فيفتح بهذه المفاضلة بين القولين، حروباً لا طائل من ورائها؛ وذلك لأن الأولى صيغة صرفية، قيست على وزن «مفعول»، بينما سيقت الثانية في شكل تعبير طبيعي، لم يتوسل فيه بالصيغة الصرفية، وإنما اعتمد في إبلاغ المعنى فيه على أداء حروف المعاني. ولعل من شأن تفضيل صيغة على أخرى، أن يضيق على حرية الفاعل الكلامي، في حين أن شجاعة العربية، كما يقول ابن جني تكمن في الوسع في الكلام.

³⁶⁴ - محيي الدين صبري الكردي، معيار العلم، م.م، هامش رقم: 4، من ص 69.

وأظن أن شراح أرسطو، ممن كتبوا بالعربية، قد أدركوا أهمية الطاقة التعبيرية، لجنسي القول؛ فاستعملوا «أَنْ» المصدرية، من قبيل قولهم: «أَنْ يكون له»، كما استعملوا كذلك، المصدر ذاته، من قبيل قولهم: «الأبوة» و «البنوة»، في مقولة الإضافة؛ ولم نجد لديهم نزوعاً إلى تفضيل هذا المسلك من التعبير على ذلك.

ولما كانت الصيغة الصرفية «تَفَعَّل»، يتغير معناها، مع الاحتفاظ بصورتها، أي لما كانت المادة التي تأتلف منها هي التي تحدد معناها، كما تبين ذلك من أدائها لمعاني متباينة من قبيل التلبس بالمسمى، والمطاوعة، والتصنع والتكلف، عمد ابن سينا إلى استبدال اللغة الطبيعية بها، بحكم الضرورة النثرية، إن صح الاقتباس؛ بينما انساق الغزالي شعرياً مع الصيغة الصرفية، كما لو أنه يراعي ضرورة شعرية.

وإنه لطبيعي جداً، أن يميل أبو حامد الغزالي إلى الإيقاع بحكم حسه المرفه، في حين لا يمكن أن ننتظر من ابن سينا، وهو الذي يتعاطى مع معانيه التي يحررها من موقعه بما هو فيلسوف مثالي، أن ينساق خلف النغم والإيقاع، بقدر ما ينتظر منه أن يتعامل بعقله النقدي لا بمشاعره. ولأنه غير مندفع كما هو الشأن مع الغزالي، فقد تعمد ألا يلتزم بإيقاع التفعيلة، وأن يتخلى عنها في اللحظة المناسبة، خدمة لأداء المعنى الذي يقصده.

ولما كانت الصيغة الصرفية ستؤدي بالمعنى إلى هذه المتاهة، فقد عدل عنها ابن سينا عن وعي منه على ما يبدو. والمثير للاستغراب، هو أن تصدر هذه المواقف المناوئة للتعبير الطبيعي، عن الأستاذ طه، وهذا النزوع والتوجه نحو احتقار أشكال التعبير الطبيعي، إذ لا ندري كيف لا يلتفت الأستاذ طه إلى هذا المغزى، الذي يحمل في طياته بعداً تداولياً مرحباً به من داخل التداول العربي. وهو المعروف عند أهل قوانين النحو والتصريف على حد سواء، بالعدول عن القياسي إلى السماعي، أي إلى الاستعمال التداولي والطبيعي. وقد كان لابن رشد، موقفه الواضح في هذا الشأن حين يقول: "وقد بالغوا حتى ردوا السماع بالقياس". ولكن، لعلها القراءة الأيديولوجية التي تقضي بالدفاع عن أبي حامد الغزالي، تحت أي ظرف هي المسؤولة عن صدور مثل هذه المواقف الغريبة.

والذي ندافع عنه في هذا السياق، هو أن المعنى يوجد أولاً، ثم يكون أو يجعل في صيغة نحوية أو صرفية. إن الصيغة الصرفية أو النحوية، إنما يؤتى بها لأداء وظيفة تعبيرية، وليس للصيغة من حيث هي صيغة، أي قيمة أو اعتبار، إلا من حيث هي قادرة على أداء المعنى، وتبليغ المضمون

المقولي، فإذا لم يف النسيج المقولي بأداء المضمون المقولي، استعويض عنه بنسيج عباري أكفأ لأداء الوظيفة التعبيرية.

فليس النسيج العباري بذى قيمة إلا من هذا المنظور، ولا يبدو لنا أن له قيمة لا في مجال المنطق ولا في مجال النحو، إلا أن تكون تعبيراً عن معقول مقولي، ولا يصح أن تصبح الوسيلة غاية، ولا الغاية وسيلة. ولا يمكن حتى في المجال الذي يعتد فيه بجمالية القول كالشعر مثلاً، الذي وإن كان ينظر فيه إلى المكون الجمالي، ويراهن عليه، فإن ذلك لا يتم له إلا بحيث ينصهر مع كيفيات انفعالية، لا أنها ألفاظ جميلة فقط، كما هو الشأن في الصيغ الصرفية، التي قد تبهر المتكلم أو المتلقي بتألف وزنها، دون أن تؤدي الدور المطلوب منها. فالأفضلية لا تعطى لقول ما إلا بالقياس إلى وظيفته التعبيرية.

غير أنه قد يحق لنا، أن ندلي ببعض الشكوك حول هذه القضية، أقصد استبعاد الفارابي معنى الملك من المعاني التي تحتلها المقولة، إذ قد يبدو غريباً في تصورنا، بل ومثيراً للشك، أن يكون الفارابي، قد استبعد هذا المعنى من مقولة «له»، انطلاقاً من قراءته للنسخة التي بين أيدينا الآن من كتاب المقولات واطلاعه عليها؛ لاسيما وأن النسخة التي بين أيدينا قد حظيت بعناية وتصحيح الحسن بن سوار، بعدما تلقاها من إسحق بن حنين الناقل بسند متصل؛ لأنه، إذا افترضنا أن الفارابي ومن بعده ابن رشد، قد اطلعوا على ما في هذه النسخة، سنكون قد اتهمنا الفارابي في علمه وذكائه، إذا حكمنا عليه بكونه قد استبعد معنى «الملك» من بين المعاني الأخرى التي تقرأها هذه المقولة، لأننا سنكون قد اتهمنا كلا منهما بمعاندة ما تقوله النسخة وتقره.

لذلك فنحن نرجح أن تكون النسخة التي وقعت بين يدي كل من الفارابي وابن رشد، غير هذه النسخة التي بين أيدينا، ولو أمكننا أن نستعين بتحليل المضمون تحليلاً تأويلياً، لأمكننا أن نستنتج أن نسخاً عديدة كانت بين أيدي الناس، وأن من هذه النسخ ما هو مصحح، كما هو الشأن في هذه النسخة، وأن منها ما هو غير مصحح. لأننا إذا تأملنا نص الترجمة، فإننا لا محالة سوف نغير حكمنا؛ لأنه نص لا يترك مجالاً للتأويل، لاسيما إذا ما تأكد لنا، أن تجاوز ما أقره النص قد تم بتأويل بعيد، مخالف مخالفة بينة لقوانين التأويل.

ونقدر أن الإجماع على أمر كهذا، ما كان ليحصل بينهما، لو أنهما قد اطلعوا معاً على هذه النسخة؛ وبما أنهما قد اتفقا على استبعاد المعاني التي أقرها أرسطو وفق ما تقوله هذه النسخة

المصححة؛ فإننا نضطر ههنا إلى افتراض أن ما كان بين يديهما، لم يكن هو هذه النسخة التي تحمل توقيع الحسن بن سوار، وإنما استنتجا ما استنتجا من نسخة قد لا تكون جيدة العبارة، في ظل تعدد النسخ، وهذا أمر غير مستبعد. وباعتنا على هذا الافتراض، هو تعدد النسخ من جهة، وكون هذه النسخة من الوضوح، بحيث نستبعد معه أن يستنتجا ما استنتجا. كيف يستنتجا ما استنتجا؟ لا يمكن أن يستبعدا الملك، من كلام أرسطو في مقولة «له» التي يقول فيها وفق النسخة المصححة بخط الحسن بن سوار: «وأما على طريق الملك فإنه قد يقال إن لنا بيتا ولنا ضيعة. وقد يقال في الرجل أيضا إن له زوجة، ويقال في المرأة إن لها زوجا. إلا أن هذه الجهة التي ذكرت في هذا الموضع أبعد الجهات كلها من له، فإن قولنا له امرأة لسنا ندل به على شيء أكثر من المقارنة»³⁶⁵.

إن كلام أرسطو هاهنا ليس فيه إغماض، فمثال البيت والضيعة مما يصح فيهما مقولة الملك، ولا يمكن لأي من الفارابي وابن رشد، بحكم ما لديهما من كفاية لغوية، أن يستنتجا من المثال دلالة المقارنة، ولا يمكن أن نبني استنتاجنا على أساس أن الفارابي أو ابن رشد، قد تعامل مع هذا النص، فاستنتج منه أن أرسطو يروم من أمثله استبعاد معنى الملك، إلا أن نفترض أنهما تعاملتا مع نص آخر من كتاب المقولات لأرسطو، لم يحظ بالتصحيح الذي حظي به هذا النص.

هل يمكن أن نتهم الفارابي، بأنه قد استنتج من «إن لنا بيتا ولنا ضيعة» معنى المقارنة؟ سيكون من الأخطاء الفادحة إذا افترضنا ذلك. ف«له زوجة» هي الوجه المقصود من معنى المقارنة، أما قوله «إن لنا بيتا ولنا ضيعة»، فهو من مقولة «له». ولا يمكن لعاقل أن يظن أن القول قد سيق في معنى المقارنة، فلا يمكن أن يقرن الإنسان بالبيت ولا بالضيعة، وإنما تربطه بهما علاقة الملك والامتلاك، إذ البيت مملوك وصاحب البيت مالك، والنسبة بينهما واضحة؛ بينما يقرن الرجل بالمرأة وتقرن المرأة بالرجل، ف«له» في المثال الثاني ليست هي له في المثال الأول، إذ الأمر في هذا المثال ليس من باب نسبة مملوك لمالك.

ثم إن فهم هذا يتوقف أساسا على فهم قواعد القطع والاستئناف، ولا أظن أن أيا من الرجلين يخفى عليه موقع البدء والاستئناف؛ لاسيما وأن بين الجملتين انقطاع بتمام الفائدة، التي يحسن معها وضع النقطة، بمنطق ومقتضى علامات الترقيم؛ ولعل استئناف الجملة الثانية وتصدرها بواو العطف، ينبئ بقول جديد، والقول الجديد يقتضي -كما نعلم- حكما جديدا، إلا أن يدل دليل على

³⁶⁵ - أرسطو، المقولات، م.م، ص 75-76.

التشريك في الحكم، ولا دليل هنالك. ثم إن تكرار جملة: «يقال» في متن نص المقولة، إنما ينهض دليلاً على تعدد جهات القول، إذ لو كانت تقال بجهة واحدة، لاكتفى بقولها مرة واحدة وعطف ما بعدها بالواو، دون أن يضطر إلى تكرارها بعد كل استئناف.

ونظن أن هذه التفاصيل النصية التي أتينا على ذكرها، تعفينا في الحقيقة من الاجتهاد التدليلي في التماس العذر لهما، لأن تكرارها، إنما يفهم منه في الغالب، تعداد أوجه القول، لا تكرار القول الواحد. وهذا في الحقيقة استنتاج معقول بالنظر إلى أن القول الأول، جمع في مثال واحد كلا من البيت والضيعة، في حين أن القول الثاني، جمع في مثال واحد بدوره، الزوج والزوجة وكذا النسبة بينهما.

ولأن مقولة «له» في الملك تقال بالجهتين المذكورتين، فإنه لا يمكن أن يخف الأمر عليهما، إذا ما نظرنا إليها من جهة كونها مسألة لغوية بحتة؛ إذ أن الحكم بالاستبعاد إنما يتناول أقرب الجملتين المذكورتين، وهي جملة المثال الثاني. ولا يمكنه أن يتناول الوجه الذي تحمله أبعد الجملتين، وهو المثال الأول. ونحن نستبعد أن يُقدم عاقل على استبعاد الملك من المثال الأول، أو أن يحمل الحكم المتعلق بالجملة الثانية على الجملة الأولى، إلا أن يكون تكوينه اللغوي هشاً بصورة بالغة. وإذا كنا نستبعد أن يقول بهذا عاقل، فإن استبعاد ذلك في حق الفارابي وابن رشد، أشد الأمور في نظرنا استبعاداً.

ويؤشر على رجحان هذا التأويل، مؤشرين اثنين: الأول منه، يتمثل في الوضع الشاذ لعبارة «له حال» في نص التلخيص³⁶⁶، حيث وردت في الكيف وتكررت بلا فائدة في الملك. ولا يمكن في تقديرنا أن يكون الخطأ من فعل ابن رشد. وأما المؤشر الثاني، فهو حل الوصل مكان الفصل الواضح. وهو الأمر لا يقل سوءاً عن الأول، لأنه لا يمكن لابن رشد، كما أسلفنا أن يجمع في معنى واحد، بين جملتين اثنتين بينهما قطع وائتناف واضح؛ إلا أن يكون الارتباك والخلط، هو بالنص التي تولى ابن رشد تلخيصه، لأن المهمة التي تنهض بها التلاخيص، كما سبق أن نبه إلى ذلك جمال الدين العلوي، هي «تلخيص معاني القول الأرسطي»³⁶⁷. وهذه المهمة لا تقتضي بأي حال من الأحوال، أن يعتمد

³⁶⁶ - نشرة جرار جهامي، مرجع مذكور.

³⁶⁷ - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م.م، ص 62.

الملخص إلى حذف بعض المعاني التي أقرها أرسطو، وإنما تلخيصها تلخيصاً يحفظ جميع تلك المعاني مع اقتصاد في اللفظ.

ثم إن ما يقوي لدينا هذا الشك، هو ما يقوله الشيخ الرئيس بشأن هذه المقولة، حيث يدلي بالقول التالي: «وأما مقولة الجدة، فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أخذُ الأمور التي تُجعل كالأنواع لها أنواعاً لها، بل يقال عليها باشتراك من الاسم أو تشابهه، كما يقال الشيء من الشيء، والشيء في الشيء، والشيء على الشيء، والشيء مع الشيء. ولا أعلم شيئاً يوجب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات، ولا يوجب ذكره في هذه المذكورة، ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل ذلك من كتبهم. ثم إن زيف بعضها من أن يكون أنواعاً وجعل تواطؤ هذه المقولة بالقياس إلى بعضها دون بعض، وجعل الاشتراك في اسمها بالقياس إلى الجملة أو الآخرين، وعنى به أنه نسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه؛ فليكن كالتنقل والتنقل والتزين ولبس القميص؛ وليكن منه جزئي ومنه كلي ومنه ذاتي، كحال الهرة عند إهابها؛ ومنه عرضي، كحال الإنسان عند قميصه ولنفصل هذا المهم من المقولات العشر إلى ما أوتر أن نفصل إليه، ففيه مجال»³⁶⁸.

ومهما يكن من أمر، فإن الإقدام على حذف معنى من المعاني التي أقرها صاحبها، لا يمكن أن تكون من الأهداف التي قصد إليها ابن رشد. ولعل هذا الأمر هو ما يجعلنا نؤكد على ما سبق أن قلناه، وهو أن يكون المصدر في الإبهام والغموض، مرده إلى النسخة التي اعتمدها ابن رشد، لا سيما وهو الموصوف بالشارح الأكبر لأرسطو.

إن كلام ابن رشد يجب أن ينظر إليه في عموم ما قاله، وهو لم يقل بأحد المعاني التي تقال عليها مقولة «له» دون أخرى، وإن قال بذلك في تلخيص المقولات، فإننا قد بينا أنه استدرك في تفسير ما بعد الطبيعة، جل ما سبق له أن تجاهله من المعاني، تحت تأثير تبعيته لأبي نصر، في مراحل تشكل وعيه وتكوينه الفلسفي. أما أن تشكل صورة نسقية عن موقف ابن رشد اعتماداً قول مجتزأ، ففي ذلك ما يمكن عده تعسفاً على فكر الرجل، لاسيما، وهو يشرح هذه المقولة في تفسير ما بعد الطبيعة، باعتماد التقريب التداولي في اعتباره اللام في «له» حرف معنى يفيد الملك، ولكن ذلك كله لم يشفع لابن رشد، لأنه في نظر طه أخطأ، بل ولو قبيض له أن يعود لأخطأ. 3، لا يمكن فهم

368 - ابن سينا، المقولات، الشفاء، تحقيق. الأب قنواتي، أحمد فؤاد الأهواني، محمود محمد الخضير، راجعه وقدم له: إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ص 235.

السياق الذي أدى إلى الإشادة بالغزالي، في حين أنه لم يزد على جاء به نص الترجمة، وإن تعداه، فإنما يتعداه إلى ما قاله الفارابي أو إلى ما قاله ابن سينا.

2 - حمل أمثلة «له» على مقولة «الآين»

نود أن نعالج تحت هذا العنوان دعوى رئيسة من دعاوى الأستاذ طه عبد الرحمن، في سياق نقده لأداء ابن رشد؛ ويتعلق الأمر بدعوى الخطأ في حمل ابن رشد لبعض أمثلة «له» على مقولة «الآين». إن النقطة التي نشير إليها هاهنا، هي النقطة المتعلقة بمثال ورد في مقولات أرسطو، وهو مثال: «ماء الإناء»، حيث يقول طه: «وإذا أتينا إلى مدلول آخر لهذا اللفظ، وهو: «نسبة المحاط (أو المحتوى) إلى المحيط (أو المحتوي)» الذي يظهر في قولنا: «ماء الإناء» أو، باستعمال لام الجر، في قولنا: «للإناء ماء»، فإننا نجد ابن رشد يفهم منه العكس، أي يفهمه بمعنى «نسبة المحيط إلى المحاط» كما في قولنا: «للماء إناء»؛ أضف إلى ذلك أنه يجعل الأمثلة الأرسطية عليه موضحة لمقولة «الآين»³⁶⁹.

لقد ورد هذا النحو من الاستعمال في مقولات أرسطو على النحو كالتالي: «وإما على طريق ما الإناء: مثال ذلك الحنطة في المُدَى أو الشراب في الدَّن، فإن اليونانيين يقولون إن الدن «له» شراب، بمعنى «فيه» شراب، والمُدَى «له» حنطة يعني «فيه» حنطة. فهذان يقال فيهما «له» على طريق ما في الإناء»³⁷⁰.

وإذا كان الفارابي ومن بعده ابن رشد، قد استخلصا أو قررا أن مثال أرسطو: «ماء الإناء» ليس من مقولة له، حيث يقول الفارابي: «وأما الماء في الإناء وبالجملة الجسم في المكان فليس في جنس له»³⁷¹. الغزالي: «وأما الماء في الإناء، فليس من هذا القبيل؛ لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء، بل هو بالعكس. فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات، بل في مقولة (الآين) والله أعلم»³⁷².

أما ابن الطيب البغدادي، فيقول في شرحه الكبير: «وأما على طريق ما في الإناء مثال ذلك الحنطة في المد والشراب في الدن، فإن اليونانيين يقولون إن الدن له الشراب، يعني فيه شراب، والمد

369 - اللسان والميزان، م.م، ص 341.

370 - أرسطو، المقولات، م.م، ص 75.

371 - الفارابي، كتاب المقولات، م.م، ص 113.

372 - معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، م.م، ص 326-327.

له حنطة يعني فيه حنطة، فهذان يقال فيهما له على طريق ما في الإناء» «يريد: ويقال على الشيء في الإناء كالشراب في الدن»³⁷³.

إن السؤال الذي يجدر طرحه أمام كل المعطيات النصية المتوفرة لدينا، هو السؤال التالي: هل قرأ الأستاذ هذه النصوص ثم كان له رأي فيما قرأه أم ماذا؟ وفي كل الأحوال، فإن فهم أمثلة أرسطو، يجعل موقفه في تعارض حقيقي، مع ما ذهب إليه كل المعاصرين من محققين ودارسين ومترجمين. فعبد الرحمن بدوي، يعتبر أن مثال «ماء الإناء» وباقي الأمثلة الملحقة به من أمثلة أرسطو، مثل: «الحنطة في المدي أو الشراب في الدن»³⁷⁴، إنما هي أمثلة من مقولة الأين³⁷⁵. وهو بلا شك، مؤهل لأن يقابل بين الترجمة العربية القديمة التي حققها، وبين عدد من النشرات الغربية، ومن ضمنها، أو بالأحرى على رأسها نشرة بيكر باليونانية، التي تعتبر أرقام صفحاتها أرقامًا مرجعية.

ولا يقف الأمر عند ترجيح فهم ابن رشد المعترض عليه من قبل طه، في مستوى التلقي العربي، بل يتعدى الأمر بخصوص هذا الفهم، إلى المترجمين والدارسين الغربيين، فنحن نجد أن بارتيلمي (J. Barthélemy Saint-Hilaire)³⁷⁶ وهو مترجم فرنسي معاصر، ترجم منطق أرسطو عن الأصل اليوناني كاملاً، بما في ذلك كتاب المقولات، يذهب إلى ما ذهب إليه فهم ابن رشد، حيث يقول في هامش يشرح فيه كون الملك في هذه المقولة، قد يؤدي معانٍ أخرى غير معاني له، من ذلك مثلاً، للإناء ماء، هنا إنما يعني به أرسطو، غير ما يعنيه في مقولة له، حيث يعلق على ذلك قائلاً: «فما دل على ما هو في إناء، فإنه إنما يدل على أن مقولة «له» بشأنه إنما جاءت هنا بمعنى مقولة «الأين»»³⁷⁷.

³⁷³ - ابن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، ص 646.

³⁷⁴ - أرسطو، المقولات، م.م، ص 75.

³⁷⁵ - يقول عبد الرحمن بدوي، بالهامش رقم: (+5) : «إشارة إلى مقولة الأين»، كتاب المقولات، مرجع سابق، ص 75.
³⁷⁶ - Aristote, Logique d'Aristote, Catégorie, traduite en français, J. Barthélemy Saint-Hilaire, tome 1, Librairie de Ladrage, Paris, 1844.

³⁷⁷ - يقول بارتيلمي بالحرف:

«Par rapport à ce qui est dans un vase, la catégorie de la possession on est appliquée ici à celle de lieu», note 7, p 131.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إننا نجد الفهم نفسه يؤكد عليه جيل تريكو (J. Tricot)، بخصوص الأمثلة الواردة بشأن نسبة المحتوى إلى المحتوي، حيث رأى أن الأمثلة كلها ليست من المقولة، وإنما تحيل على مقولة أخرى هي مقولة الأين³⁷⁸.

لقد فهم كل هؤلاء الذين أثبتنا أقوالهم ما فهمه ابن رشد بالضبط، دونما اختلاف يذكر. فلماذا التشنيع على ابن رشد بالذات؟ ثم إنه حتى لو اعتبرنا أنه قد توفرت لدى الأستاذ طه كل الشواهد التي تؤكد على خطأ هذا الفهم المتصل بشرح هذا المثال من المقولة، واقتصر نظره على الفلسفة المشائية الإسلامية، فإن هذا الأمر سيستتبع السؤال التالي: لماذا يستل طه تفسير ابن رشد ويعتبره خطأ دون سواه، مع أن جل الشراح، إن لم نقل كلهم شرح المثال باعتباره ضمن مقولة «الأين»؟

ويجب أن نذكر بأن ما دفعنا إلى هذه المباحثة مع الأستاذ طه، هو أنه قد أورد كلاماً في منتهى التشنيع على ابن رشد لكونه رأى أن مثال «ماء الإناء» ليس من مقولة «له»؛ والسياق إنما يكتمل بكون الكلام إنما كان بمناسبة المقارنة بين أداء ابن رشد وأداء الغزالي، فهل كان أداء الغزالي مختلفاً في شرح المقولة عن أداء ابن رشد؟ وهل شرح الغزالي مثال: ماء الإناء بما شرحه به طه؟ وهل تجاهل المثال فاستحق بذلك الثناء من قبل طه؟

لا شيء من هذا قد حصل، لقد عالج الغزالي هذه المقولة بالصورة التي تمت معالجتها به من قبل الشراح، بما في ذلك الفارابي وابن رشد. ودونما لف أو دوران، فالكلمة الفصل في هذه المباحثة هي للغزالي، وهو يقول: «إن كان محيطاً، ولم يكن متنقلاً بانتقاله لم يكن من الملك؛ فإن البيت محيط بالشخص، والإناء بالماء، ولكنهما لا ينتقلان بانتقال المحاطين»³⁷⁹.

وقد أردنا أن نبدأ بهذا الكلام للغزالي من مقاصد الفلاسفة لأنه الكتاب الذي اعتمده الأستاذ طه، أما في كتاب معيار العلم فموقف الغزالي أكثر وضوحاً في الانسجام مع المشائية الإسلامية، إن لم نقل مع الشراح كما سينجلي ذلك بعد قليل؛ وذلك أن الغزالي قال التالي: «وأما الماء في الإناء،

³⁷⁸ - يعلق تريكو باقتضاب على الأمثلة التي سيقف في هذا المعنى بالقول:

«Référence au lieu», note n 7, p 85.

³⁷⁹ - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، م.م، ص 165.

فليس من هذا القبيل؛ لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء، بل هو بالعكس. فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات، بل في مقولة (الأيمن) والله أعلم»³⁸⁰.

غير أن الأستاذ طه لم يشر إلى كون الغزالي قد وقع فيما يعتبره الخطأ. إذن، هناك رغبة في تشويه صورة ابن رشد، تقابلها رغبة في التستر على الغزالي إظهار تفوقه، ولكن الأمور لا يجب أن تصل إلى هذا الحد من التعظيم والتدليس. أين هو سؤال الأخلاق هنا؟

بيد أن مقارنة متأنية بين الترجمات المعاصرة لنص المقولات على سبيل المثال، أقصد في اللغات الأوروبية المختلفة، وبين الترجمة العربية القديمة، يجعلنا لا نتفق إطلاقاً مع ما قاله الأستاذ طه، وبخاصة مع الأوصاف والأحكام التي ضمنها بخصوص الترجمة العربية قصداً ومعنى، إذ نحن لا نتردد في القول: إن الترجمة العربية القديمة موفقة إلى حد كبير في أداء الأغراض، وممسكة إلى الحد نفسه بمقاصد أرسطو.

3 - دعوى تحذير أرسطو من معنى الملك

إن ما أردنا التأكيد عليه، هو أن نص الترجمة العربية القديمة يحتل موقعا متميزا بالقياس إلى الترجمات المعاصرة، بل إننا لن نبالغ إذا قلنا: إن الترجمة العربية التي أنجزها إسحق بن حنين تضاهي في دقتها الترجمات المعاصرة لنا، إن لم تكن أكثر دقة من كثير من الترجمات التي تحظى بالاحترام لدينا. بل نحن نكاد نتجرأ على القول: إن الترجمة العربية القديمة قد تكون أدق من الترجمة الفرنسية التي أنجزها تريكو Tricot، بل ومن الترجمة الإنجليزية التي أشرف عليها روص (Ross)³⁸¹، وبخاصة في بؤرة الخلاف الموضوعي، والمتعلقة بمعنى الملك في مقولة «له» باعتبار بؤرة الخلاف تلك تمثل منعرجا للفهم والتأويل؛ وذلك أن اختلاف الشراح، أو بالأحرى أن جانبا كبيرا من اختلافهم يعود إلى هذه النقطة المفصلية، باعتبارها بؤرة الخلاف الموضوعي، حيث اعتبرها بعضهم نقطة فاصلة بين قولين لا يصح أن يشملهما حكم واحد، بينما اعتبرها آخرون نقطة لاسترجاع

³⁸⁰ - معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، م.م، 326-367.

³⁸¹ - Aristotle, *Categoriae and De Interpretation*, in. *The Works of Aristotle*. Translated into English under the editorship of Ross WD, MA, by Edghill E. M, Oxford: At the Clarendon Press, 1926.

النفس، لا أكثر. والترجمة العربية القديمة، مالت بالمناسبة إلى الاختيار الأول، وهو الاختيار الذي يؤشر عليه الفصل بين وجهي الاستعمال بالقول: «إلا أن هذه الجهة من الاستعمال»³⁸²، وهذا الاختيار طبعاً، هو الذي نميل إلى ترجيحه.

غير أنه لا ينبغي أن يفهم من قولنا هذا، أننا نقول إن الترجمة العربية القديمة في شكلها المخطوط، تتضمن علامات البدء والاستئناف، أو ما يصطلح عليه عادة بعلامات الترقيم، لأن بيننا وبين الاطلاع على المخطوط عقبات؛ ولو تيسر لنا الاطلاع على المخطوطات لأمكننا أن ندلي برأينا في هذا الموضوع وفقاً لما يثبتته الموضوع أو ينفيه؛ وإنما قصدنا أننا نميل إلى القول: إن علامات الترقيم ثاوية في النسيج العباري، ومن ثمة فهي مدركة عفويًا لدى من لديه ملكة اللسان؛ لأن من لديه حد أدنى من هذه الملكة، يدرك مكان البدء، ومكان والوقف، ومكان الاستئناف، دون أن يحتاج إلى علامات وإشارات ترشده وتدله على ذلك.

وبيان ذلك، أنه متى وجدت في متن نص من النصوص عبارة «لكن» أو «إلا أن»، أو في اللغة الفرنسية عبارة «mais»³⁸³، أو في الإنجليزية عبارة «but»³⁸⁴؛ وجدت قبل هذه الألفاظ أو الأدوات في الغالب نقطة، أو نقطة فاصلة. والكلام بشأن ما قبل هذه الألفاظ وما بعدها، يحتاج إلى نظر عميق، وذلك أنه إذا كان ما قبل الأداة جملة، فالاستثناء يكون من الجملة، والاستدراك يكون على حكمها أو على حكم من أحكامها. وإذا كان ما قبلها جملتان: فيجب النظر فيما إذا كانت الجملتان يصح أن تعاملتا معاملة الجملة الواحدة أو لا يصح ذلك.

ولعلنا نلفي أن المتلقي مترجماً كان أو شارحاً، حين يتعامل مع هذا المعطى العباري ومع غيره من المعطيات العبارية للمتن، يأخذ في اعتباره بعدين اثنين: الأول لغوي بحث، قد لا يخضع فيه لغير مبدأ تمام الفائدة كما تقرر من قبل النحاة، وضمنه يمكن الحديث عن القطع، والبدء، والاستئناف؛ وأما الثاني فهو فحوى العبارة أي القصد. ونحن لا نتوقع من عاقل أن يعطف جملتين نسقيتين، ثم يعقب بالاستثناء، لأنه لا استثناء يعقل من نسق محض.

382 - أرسطو، المقولات، م.م، ص 76.

383 -

384 -

وبالعودة إلى المقارنة بين الترجمات المختلفة، يمكن القول: إن الترجمة العربية لكتاب المقولات، قد استطاعت أن تستوعب المعاني الأرسطية وفقا لما هي عليها في أصولها اليونانية، كما استطاعت أن تنقل هذه المعاني إلى لغة الضاد من دون أن تخل بشيء من المعاني التي قصد إليها أرسطو؛ لاسيما وأن الترجمة التي أنجزها إسحق بن حنين قد تلافت الأخطاء التي وقعت فيها ترجمات أخرى. وسنبين لاحقا أسباب هذا التوفيق الذي أحرزته الترجمة العربية، متحفظين بهذا الشأن على كل الدعاوى التي تذهب إلى القول: إن الترجمة العربية لم تف بالمعاني التي قصد إليها أرسطو، وقد جاءت هذه الادعاءات تارة في شكل الدفاع عن الهوية والخصوصية والتداولية العربية، وتارة أخرى في شكل التشكيك في قدرة قدماء المترجمين العرب، وخلق الحواجز الوهمية بينهم وبين العربية التي أحبوها، وشكلت هويتهم.

وإذا كانت ترجمة بارتيليمي (J. Barthélémy)، قد وفقت في تجاوزت الخط من خلال قدرتها على تجاوز البؤرة الموضوعية للاختلاف؛ عبر توفيقها في ترقيم الفقرات من جهة، والتأكيد من جهة ثانية على العناية باختيار أدوات الربط المنطقية، فإن يمكن القول ولو بشيء من التحفظ، أن ترجمة تريكو (J. Tricot)، قد سقطت في محذور اللغة، من خلال عدم إحكامها لمسألة ترقيم الفقرات من جهة، ومن خلال معاملة المعاني المتباينة معاملة المعنى الواحد، فيما يشبه حصول خيانة صريحة للقصد الأصلي.

والحق أن بارتيليمي، قد وافق الترجمة العربية حين فصل معنى الملك في كتاب إلى شطرين، فخص بموجب هذا التقسيم الشطر الأول من قول أرسطو للاستعمال الذي يصح حمله على معنى الملك، ورقم جملة أو فقرته بالرقم ثمانية (8)³⁸⁵؛ بينما جعل معنى العلاقة أو المقارنة للشطر الثاني من قول أرسطو، ورقم فقرته بالرقم تسعة (9)³⁸⁶. فضلا عن ذلك، فقد أنهى الفقرة الأولى بقطع حقيقي، تمثل في إنهاء الفقرة بنقطة عاد بعدها إلى السطر بما يشعر القارئ باستئناف حقيقي للحديث عن وجه جديد من وجوه الاستعمال.

وإذا كانت ترجمة بارتيليمي قد نالت تقديرنا بفضل التمييز الذي أقامته بين بؤر النص عبر استيفاء عناصر «النبر» المؤذن بفعالية الانتقال من بؤرة إلى أخرى؛ فإن غياب النبر وبرودة الانتقال

³⁸⁵ - Aristote, Logique d'Aristote, Catégorie, traduite en français, J. Barthélemy Saint-Hilaire, op cit, p 131.

³⁸⁶ - ibid , p 131.

من بؤرة إلى أخرى لدى تريكو كادت أن تؤدي إلى التباس المعنى والقصد معا؛ لأن انتقالات تنقصها حركية التنبير، لا تعدو كونها انتقالات باردة، لأنها لم تؤد لدى المتلقي إلى الإحساس بحركة المعاني في النسيج العباري وتقلبها.

ونرجح أن يكون ريشارد بوديوس (Richard Bodéus)³⁸⁷، وهو صاحب أحدث ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية، قد تنبه إلى النقائص الترجمية التي تضمنها عمل تريكو، فتفادى تلك الأخطاء عندما أعاد ترجمة نص المقولات إلى الفرنسية. والواضح أن بوديوس قد عمد في الترجمة التي أنجزها، إلى تحرير ما اصطالحنا على تسميته بالبؤرة الموضوعية التي التبس فيها الفصل بالوصل على بعض الدارسين. ولربما تنبه بوديوس بشأن هذه النقطة إلى ما اعتبرناه غيابا تاما للنبر في ترجمة تريكو، فاهتدى إلى تحرير نقطة الخلاف بقول فارق لا إبهام فيه، يؤدي وظيفة استئناف القول بعد القطع الصريح؛ وذلك لأنه عبر عن معنى الاستئناف بالقول التالي: «في سياق آخر»، أو «من جهة أخرى» أو بعبارة بوديوس الفرنسية: «D'autre part»³⁸⁸، ولم يكتف بالاعتماد على أداة «Mais»، ولعل الترجمة التي قدمها بوديوس تدخل ضمن الارتقاء بالأعمال الترجمية لنص المقولات، لقراء الفرنسية وللنصوص المنطقية إجمالا، لأن خدمة نص من النصوص يسدي بالضرورة خدمة للنصوص الأخرى.

في السياق ذاته، اختارت ترجمة إنجليزية، هي ترجمة هارولد كوك (Harold P Cook)³⁸⁹، لفظ (People)³⁹⁰، بمعنى في الاستعمال الشعبي، أو بمعنى في استعمال عامة الناس، وذلك للتمييز بين معنى الجملة الأولى ومعنى الجملة الثانية. ومن المعلوم أن ألفاظا من قبيل «العامة»

³⁸⁷ - Aristote, Catégories, Texte établi et traduit par Richard Bodéus, les belles lettres, Paris, 2001.

³⁸⁸ - وردت في ترجمة بوديوس باللفظ التالي:

«D'autre part, nous sommes dits également avoir une femme et la femme un mari, mais il est vraisemblable qu'on ait affaire au mode le plus éloigné à l'instant, car en disant avoir une femme, nous voulons rien indiquer d'autre que le fait de cohabiter» catégorie, op cit, p 71.

³⁸⁹ - Aristotle, The categories. On Interpretation, Cook H. P, Cambridge /Massachusetts.1962.

³⁹⁰ - «People say that a man ' has ' a wife and a wife, in like manner, a husband. This meaning is very far-fetched. When we say that a man has a wife, then we mean that he lives with her merely» 107-109.

و «الناس» و «الجمهور»، لا تخلو من دلالة في متن أرسطو، إذ أن الإمعان في التعبير بهذه الألفاظ دون سواها، يشعر المتلقي باستهجان هذا النوع من الاستعمال.

وهناك تساند قوي بين هذه الترجمة وترجمة بوديوس، تتعلق بما يشبه اتفاقهما حول نقطة الخلاف الموضوعي، لأنهما عالجا المعنى في هذه النقطة، من خلال استحضار قصد أرسطو وربطه بالسياق التداولي للثقافة اليونانية ككل؛ وذلك أنهما على ما يبدو قد استطاعا، بفضل استحضار العنصر الثقافي، أن يلامسا هذه الجوانب التي ظلت نسيا منسيا في ترجمات أخرى من ضمنها ترجمة تريكو وروص.

والذي يدفع نبا إلى تبني هذا القول هو التقارب الحاصل بين عبارة (People) الواردة في ترجمة هارولد ب كوك التي تحيل على الاستعمال الشعبي، وما أورده بوديوس في هامش نص ترجمته لهذه المقولة، حين اقتطف من كتاب السياسة كلاما لأرسطو قال فيه: «لا يلاحظ في أوساط البرابرة أي تمييز بين استعمال لفظ نساء ولفظ عبيد، لأنه لا يوجد هناك خط طبيعي فاصل بينهما»³⁹¹.

ومع ذلك الأستاذ طه حين اعتبر أن الأمر بخصوص معنى المقولة، يرجع إلى التباس الأمر على ابن رشد، فيما أدلى إذ قال: «وأیضا تلتبس على ابن رشد معاني المقابل اليوناني: «إيكين»، فيخلط بين أحد معانيها، وهو «السلوك بالشيء بحسب طبع السالك» وبين معنى «الملك»، ويمثل على ذلك بالعبرة: «لزيد مال» في الوقت الذي يحذرنا فيه أرسطو من أن هذا المعنى الأخير هو أبعد معانيها»³⁹².

غير أن الأستاذ طه لم يشرح الأسباب التي أدت إلى التباس المعنى على ابن رشد، ولا أين حذرنا أرسطو من المعنى الأخير. إنه حتى لو افترضنا أن أرسطو حذر من هذا المعنى، فهل ينبغي أن يصل بنا الأمر حد التشنيع على من خالف هذا التحذير؟ فضلا عن ذلك لا يكفي أن يقال: حذنا أرسطو، دونما إحالة القارئ إلى الموضع الذي تضمنه هذا التحذير. لا يشير الأستاذ لا إلى النشرة العربية لنص المقولات التي تولى تحقيقها الأستاذ بدوي، ولا إلى أي من النشرات المتوفرة في اللغات الغربية.

³⁹¹ - Richard Bodéus, note n 1, in, Aristote, Catégories, P 71.

³⁹² - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، م.م، ص 342.

هل يكفي أن نحكم على شرح ابن رشد بعدم القدرة على تجاوز غموض المعنى بحجة أن الفارابي استبعد الملك؟ وحتى لو استبعد الفارابي الملك من معاني المقولة، فإن استبعاده إنما يرجع إلى أنه من المرجح أنه استبعده بتأويل، على أساس أنه لا يحق أن نخطئ الناس على أساس التأويلات التي ذهبوا إليها، وبخاصة إذا بني القول بخطأ شارح ما على أساس لا وجود له، كما هو الشأن في التحذير الذي سمعنا عنه وبنيت عليه أحكام في منتهى الخطورة، غير أننا لم نشهد له وجوداً.

إن كلام الأستاذ يحتاج إلى مراجعة، لأن أرسطو إنما يستبعد المعنى الأخير من معاني الملك، لا أنه يستبعد مطلق الملك، بينما يبقى على المعنى الأول، وذلك على أساس وجود ما يسميه أهل اللغة بالاستثناء المنقطع. وهذه مهمة أساسية وإجرائية في قراءة النصوص قديمها وحديثها، وقد مكنت هذه المهمة جل الذين استوعبوا قواعدها من جودة الفهم، وذلك من خلال التمييز الذي أقاموه في الموضوع المذكور، بين ما يصح امتلاكه وبين ما لا يصح، فيما جاء من وجوه متضاربة في هذا الموضوع من كتاب المقولات.

يقول رئيس بيت الحكمة العباسي في عصر ابن سينا، أبو الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي في الشرح الكبير لمقولات أرسطو: «وأما على طريق الملك، فإنه قد يقال إن لنا بيتاً، وإن لنا ضيعة. يريد: ويقال له على جميع القضايا³⁹³ والملكات³⁹⁴». وهذا الوجه من التفسير الذي شرح به ابن الطيب هذا الوجه من الاستعمال، يعني أن المسألة هي على الأقل خلافية، فإذا كان الفارابي قد استبعد الملك، فإن أبا الطيب لم يستبعد المعنى ولم يتحاشى الحديث عنه وإنما أقره.

إن ترجيح الباحث المعاصر لرأي من الآراء، أو لتأويل من التأويلات، ينبغي أولاً، ومن باب الأولى والأحرى، أن يشير إلى أن الأمر يتعلق بترجيحات ذهب إليها القدماء، وأنه إذ قام بترجيح هذا الاختيار دون ذلك، فإنه إنما رجح اختياراً واحداً من بين اختيارات تأويلية اختلف بشأنها القدماء؛ وأما ثانياً، فإن عليه أن يستند في ترجيحاته إلى مرجحات ومسوغات، لا أن يطلق الكلام إطلاقاً، ودنماً أي إحالة لا على نشرة بيكر باللغة اليونانية ولا على النشرات المتوفرة في اللغات الغربية، ولا حتى على نشرة بدوي المعتمدة لدى الباحثين في هذا المجال.

³⁹³ - ورد التصحيح في الهامش من قبل المحقق بقوله: «الصواب (قنيايا)» هامش رقم 2.
³⁹⁴ - أبو الفرج بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق. علي حسن الجابري، دار التكوين، دمشق- سوريا، 2010. ص 646-647.

إنه غير المستساغ أن يُتهم ابن رشد بتهمة من هذا العيار، تهمة تصف إنجازاته بالتفاهة وسوء الفهم، بل وتسيئاً إلى شخصه، ثم يُكتفى أمام هذه الأحكام بالقول: «في الوقت الذي يحذرنا فيه أرسطو من أن هذا المعنى الأخير هو أبعد معانيها»³⁹⁵.

لقد كان على الأستاذ طه أن يلتمس ولو نصاً من أي ترجمة كيفما كانت، ولو حتى من ترجمة رديئة! على الأقل أن يقول لنا: قال أرسطو، فيشركنا معه في الوقوف على هذا التحذير، ويعلمنا بذلك كيف نقف بأنفسنا على ما يجب أن يعظم من التراث، وعلى ما يجوز أن يحقر؛ حتى نعظم من نعظم عن بيعة، ونحقر من نحقر عن بيعة³⁹⁶، لاسيما وأن الأمر هنا يتعلق بتحذير أرسطو. ولربما كان على الأستاذ أن يبين لنا الأسباب التي أدت بابن رشد إلى مخالفة المعلم الأول، ويشرح لنا في الآن ذاته: أهو أمر متعلق بعصيان أبي الوليد أم بسوء فهم؟

إن ما استبعده أرسطو، بحسب فهم أبي الطيب وأغلب الشراح، وفهم ابن رشد أيضاً، لا في مختصر المقولات، ولا في تلخيص المقولات، ولكن في مقالة الدال على ما سنبيين، هو المعنى الذي استثناه أرسطو، وهو أقرب إلى الظاهر منه إلى الخفي، إن شئنا أن نتحدث في هذا السياق عن مراتب الظهور. وقد شرح أبو الفرج بن الطيب هذا المعنى، شرحاً على اللفظ، وهو شرح تعقب فيه ما قاله أرسطو جملة جملة، حيث قال: «وقد يقال في الرجل أيضاً له زوجة، ويقال في المرأة أن لها زوجاً، إلا أن هذه الجهات التي ذكرت في هذا الموضوع. يريد: وهي قنية الرجل للمرأة والمرأة للرجل. أبعد الجهات كلها من له. يريد: إنها بعيدة من أقسام له لأن القاني فيها يرجع فيصير مقتنى. فإن قولنا امرأة لسنا ندل به على شيء أكثر من المقارنة. يريد: وكما أن الرجل يقارن المرأة كذلك المرأة تقارن الرجل»³⁹⁷. بل يضيف بن الطيب البغدادي، ما يفيد ذهابه في الشرح إلى إمكان التفصيل في مسألة اقتناء الجوهر، حيث قال: «والمقتنى³⁹⁸ إما كيفية وإما كمية وإما جوهر. والجوهر ينقسم بحسب الأقسام التي عُدَّت، وقوله إن اقتناء المرأة هو أبعد أقسام القنية لأن المقتنى يرجع فيصير مقتنى»³⁹⁹.

395 - اللسان والميزان، م.م، ص 342.

396 - يقول طه عبد الرحمن: «وقد أفنينا قسطاً من عمرنا نتأمل هذا الانقلاب في القيم بين المشتغلين بتقويم التراث، فما كان يجب أن يعظم من معان متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تفتقر» تجديد المنهج في تقويم التراث، ط 2، المركز الثقافي العربي، ص 11.

397 - أبو الفرج بن الطيب، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، م.م، ص 647.

398 - وردت في النشرة: «المقتنى».

399 - الشرح الكبير لمقولات أرسطو، م.م، ص 648.

والظاهر أن أبا الطيب، لم ينضبط للشرط الذي وضعته المشائية الإسلامية، أو الفارابي على الأرجح؛ وهو الشرط الذي يجعل من الإحاطة والانتقال شرطا في حصول معنى الملك أو القنية. إنها تقاليد مختلفة من الشرح، خضع لها منطق أرسطو. يرى ابن الطيب البغدادي، أن بعض الجواهر يصدق عليها معنى الملك سواء أحاطت بالكل أو بالبعض، وسواء توفر فيها شرط الانتقال أو لم يتوفر.

واضح إذن، أن أرسطو بحسب فهم ابن الطيب لم يستبعد معنى الملك، ولا هو حذر منه مطلقا كما ذهب إلى ذلك الأستاذ طه، وأن مذهب أرسطو هنا يجب أن يفهم في سياق منطوق النص، كما أنه من الممكن أن يفهم موقف المعلم الأول ذاته في أفق وتمثل الأنثروبولوجيا الثقافية لعصره، حيث يشرح أرسطو حدود معنى التملك تبعا لأنماط الثقافات؛ فالثقافة المتحضرة خلافا لما هو عليه الأمر لدى الشعوب البربرية والبدائية⁴⁰⁰، لا تقبل في رأي أرسطو بأن تكون الزوجة ملكا للزوج، كما لا تقبل بالمثل بأن يكون الزوج ملكا للزوجة؛ بينما لا يوجد بحسب أرسطو في المجتمعات البربرية والبدائية وأنماطها الثقافية، ما يمنع من اعتبار الزوجة ملكا وقنية للرجل، لأن المرأة في هذه المجتمعات تعد من بين الأشياء التي تملك وتقتنى.

إن ما أدى إلى اختلاف الشراح، هو هذا المثال الذي يعرض فيه أرسطو لنوع من أنواع استعمال اللفظ، وهو استعماله على نحو «جمهوري» أو «عامي»، غير أن لفظ الملك إذ يستعمل هاهنا بهذا المعنى، فإنه إنما يستعمل في غير معناه ومحلّه؛ لأن العلاقة بين الرجل والمرأة، أو لأن «مقارنة» الرجل للمرأة بتعبير لغة الترجمة العربية، لا ينبغي أن يعبر عنها بالملك، لأن الرجل لا يملك المرأة، والمرأة لا تملك الرجل، وإنما يقترن بها وتقترن به، ولا يمكن أن يتنزّل الواحد منهما منزلة ما يباع ويقتنى، وهذا هو فقط الوجه الذي حذر منه.

لقد بنى من احتج لمعنى لاستبعاد الملك، على ما جاء في نص الترجمة التالي: «إلا أن هذه الجهة التي ذكرت في هذا الموضع أبعد الجهات كلها من «له»، فإن قولنا «له» امرأة، لسنا ندل به على شيء أكثر من المقارنة»⁴⁰¹. نتساءل مع الأستاذ طه الذي شنع على فيلسوفنا بحجة «تحذير» أرسطو من معنى الملك، إذا كان ما تعتبره تحذيرا قد استند إلى حجة المقارنة، فتساؤلنا هو كالتالي:

⁴⁰⁰ - Aristote, Catégories, Texte établi et traduit par Richard Bodéüs, op cit, note n : 1, p 71 .

⁴⁰¹ - أرسطو، المقولات، م.م، ص 76.

أين تحذير أرسطو، فيما أدلينا به من كلامه؟ إذا كان الاستبعاد قد ورد معللا بكون العلاقة في الجهة المستبعدة لا تتجاوز معنى المقارنة، فهل يمكن أن ينسحب هذا التعليل على العلاقة بين زيد وضيعته أو بين زيد وبيته؟ هل يمكن أن نقول: إن أرسطو يقرن زيدا بالضيعة أو بالبيت؟ أو هل البيت قرين زيد؟ أو هل الضيعة قرينة المالك؟ إن الحقيقة، هي أن «المالك»، أحد معاني هذه المقولة، وأنه لا يوجد ما يدعو للتشيع على ابن رشد بشأن فهمه لهذه المقولة.

ولعل هذه قد تكون مناسبة للقول بكون الترجمة العربية، قد استطاعت على خلاف ما يذهب إليه الأستاذ طه، أن تختار اللفظ أو المفهوم المناسب، بل أن تختار الأكثر مناسبة للمقابل اليوناني، ومن ثمة لترجمة المعنى الذي أراده أرسطو؛ إذ أن في التعبير مثلا بلفظ «المقارنة» عوض التعبير بلفظ «الزوجية»، دليلا على عناية المترجم العربي بالنص المترجم، عناية مكنته من بلوغ الغاية في الدقة والإتقان؛ وذلك لأنه قد جاء في مادة: «قرن»، من لسان العرب، ما يشهد للمسلك الترجمي بهذه الدقة، حيث يقول ابن منظور: «قَرَنَ الشيء بالشيء وقَرَنَهُ إليه يقرنه قرنا: شَدَّهُ إليه»⁴⁰². فلا يوجد ما يحيى بتبعية أحدهما إلى الآخر، كما يظهر ذلك في قوله: «وقرينة الرجل: امرأته المقارنة له»⁴⁰³. كما يحيل المعنى على المصاحبة، في قوله: «قارن الشيء الشيء مقارنة وقرانا: اقترن به وصاحبه»⁴⁰⁴.

وفضلا عن جانب اللسان أو اللغة، فإن لفظ الترجمة دقيق إذا ما نظرنا إليه من جهة البنية الصرفية، بل هو اختيار جد موفق، لأن أصل هذه البنية، إن في الأسماء أو في الأفعال «أكثر ما تكون من اثنين»⁴⁰⁵. بل هي هنا من اثنين تحديدا، فالمقارنة، تحيل هاهنا على معنى التكافؤ والندية والمساواة.

إن ما أراد أرسطو أن يلمح إليه من شرح المثال بمعنى «المقارنة» أو «العلاقة»، هو الإشارة إلى وضع المرأة في سياق وجودها بما هو نمط وجود (manière d'être). فوضعها إنما هو وضع أو وجود يختلف باختلاف الثقافات، ففي الوقت الذي لا تعدو أن تكون المرأة فيه مجرد شيء من الأشياء، في المجتمعات البدائية والبربرية، تصبح في المجتمعات المتحضرة، قرينة الرجل

402 - لسان العرب، مادة قرن، م.م، ص 3610.

403 - م.ن، ص 3612.

404 - م.ن، ص 3611.

405 - أبو جعفر اللبلي، بغية الآمال في مستقبلات الأفعال، تحقيق. جعفر ماجد، الدار التونسية للنشر، 1972، ص 91.

لا أنها ملك له. إنه فرق جوهري يتصل في صميمه بنمط الوجود، في ارتباط بالعنصر الثقافي، لأن الثقافة هنا تشكل متغيره التفسيري.

غير أنه إن كان لهذا الفهم مدخل ثقافي يلتبس خارج حدود اللغة، إلا أنه لا يمكن أن يكون المدخل أو المجاز الوحيد للإمساك بقصد أرسطو، إذ قد ألفينا لدى ابن الطيب البغدادي قدرة على استيعاب ما قصد إليه أرسطو. بل ربما تفوق قدرته في المجاز إلى القصد قدرات كثير من المترجمين والشراح المعاصرين، ولربما لم يكن له من مجاز إلى قصد أرسطو غير عبارة النص، إذ لا قصد خارج شروط المعطى اللغوي في بعده العباري. وقد مكنت هذه الشروط شراح أرسطو العرب والمسلمين من المجاز إلى قصد المعلم الأول، انطلاقاً فقط من كفاية النسيج العباري ذاته. وفي هذا الشأن يشترك الفارابي وابن سينا وابن الطيب وابن رشد وغيرهم من الشراح، وإن تفاوتوا في قدرتهم على المجاز إلى القصد.

وبيان ذلك، أن مدخل التأويل اللغوي، وفقاً لقوانين ومستلزمات التخاطب العربي، يتيح لنا إمكانات سبر أغوار قصد أرسطو؛ فنحن إذ نضع أمامنا جملة ما قاله أرسطو في معنى لفظ «Possession»، نشعر أن قوله لا يستعصي على الفهم كل الاستعصاء، وقد ورد قوله في الترجمة العربية بتمامه على النحو التالي: «وأما على طريق الملك فإنه قد يقال إن «لنا» بيتا و«لنا» ضيعة. وقد يقال في الرجل إن له زوجة، ويقال في المرأة إن لها زوجاً. إلا أن هذه الجهة التي ذكرت في هذا الموضع أبعد الجهات كلها من «له»، فإن قولنا «له» امرأة، لسنا ندل به على شيء أكثر من المقارنة»⁴⁰⁶.

هذا تمام ما قاله أرسطو، وقد رأينا فيما تقدم، أن ابن رشد قد استبعد في المختصر معنى الملك، وكذلك كان تعاطيه في تلخيص المقولات، غير أنه قد استدرك ذلك في مقالة (الدال) من تفسير ما بعد الطبيعة. إن السؤال الذي يطرح نفسه وبإلحاح هو: أين هو تحذير أرسطو من معنى الملك استناداً إلى ما يحدثنا عنه الأستاذ طه؟

لقد هَوَّن الأستاذ طه من إنجازات فيلسوف قرطبة ومراكش، وقد رأينا أن أغلب الأحكام التهوينية والقاسية إنما انطلقت في معظمها من تقدير وتأويل لم يكن يحتمل كل ما حُمِّل. ولقد ذكّرنا

406 - أرسطو، المقولات، نقل إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، م.س، ص 75 - 76.

هذه الأحكام القاسية في حق فيلسوفنا بما كان الأستاذ طه قد عبر عنه في مقدمة تجديد المنهج في تقويم التراث، إذ قال في حسرة وألم على ما يشوب الدراسات المعاصرة حول التراث: «ما كنا نظن أن أوهى الأسباب تحمّل على أعتى الأحكام»⁴⁰⁷. لقد كان هذا المبدأ جميلاً، وأخلاقياً، ومرتزناً؛ لأن بناء أحكام قاسية على أسباب قد لا تستحق عتاباً تطبعه الحدة، ليس منهاجاً قويمياً في التعاطي مع التراث.

خاتمة المبحث

إننا لا ندعو إلى التستر على أخطاء ابن رشد من خلال تصحيح صورته لدى القارئ، إن هذا الأمر لا يعنينا إلا بمقدار ما تعنينا الحقائق والوقائع التي أدت إلى هذه الصورة أو تلك؛ ومن ثمة فمسعانا إنما هو ابتغاء تشكيل صورة تكون أكثر حياداً وموضوعية، لا حول ما خلفه ابن رشد فقط، وإنما حول ما أنجز حول التراث جملة، والتراث الفلسفي منه بخاصة.

⁴⁰⁷ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص 9.

المبحث الرابع: مقولة «له» في مقالة الدال وأخطاء الترجمة

مقدمة

ورد معنى «له» في مقالة الدال على النحو التالي⁴⁰⁸: «الذي له يقال على انواع كثيرة اما بنوع واحد فالذى يجرى بالشيء على قدر طبعه أو على قدر اعتماده ولذلك يقال ان للانسان حمى والمدن للمتغلبين واللباس للابسين وبنوع اخر إذا كان شيء فى مثل شيء قابل مثل النحاس الذي له صورة الصنم والجسم الذي له السقم وبنوع آخر مثل المحيط بالمحاط به فإن الحاط به يقال عن ان له الذي يحيط به مثل الاناء الذي له رطوبة ما وللمدينة اناس وللسفينة ملاحون وعلى هذا النحو يقال ان لكل الاجزاء وايضا يقال له للمانع في اعتماده ان يهوى شيء او ان يفعل شيئا مثل ما يقال ان للبيت الاشياء الثقيلة الموضوعه عليه ومثل يذكر الشعراء ان اطليطس للسماء كانه لو لم يكن هذا كان قد سقط على الارض كما يذكر بعض من تكلم فى الامور الطبيعية وبهذا النوع يقال المحيط ايضا فى الاشياء التي يحيط بها انها له كان كل واحد منهما قد فارق غيره على قدر قوة اعتماده والانواع التي تقال انه فى شيء تشبه ما فى انواع له وتجرى على قدر مجراها»⁴⁰⁹.

أوردنا قول أرسطو في «له» بتمامه، وفقا للرسم جاء في نص الترجمة. وبرغم أننا سوف نحتاج إلى وقفة متأنية عند مجمل ما قاله أرسطو؛ إلا أن تركيزنا سوف ينصب حول النوع الأول من معنى هذه المقولة. وليس تركيزنا على المعنى الأول هو محض اختيار؛ وإنما أملته علينا ضرورة لغوية – منطوية، ناتجة عن توارى القصد خلف ثنانيا اللغة. تقول الترجمة العربية: «الذي له يقال على انواع كثير اما بنوع واحد فالذى يجرى بالشيء على قدر طبعه او على قدر اعتماده ولذلك يقال للانسان حمى والمدن للمتغلبين واللباس للابسين»⁴¹⁰.

ولم نقصد بتواري القصد، إلا الإغماض الذي يحمله على وجه التحديد قول الترجمة: «ان للانسان حمى» في القول المتقدم، إذ لا سبيل للشارح والمؤول إلى معرفة قصد أرسطو من هذا المثال. وذلك أن غياب الشكل الإعرابي لكلمة «حمى»؛ يفتح أبواب التأويل على مصراعيه. ولو أننا لم نطلع على الترجمات المعاصرة لنا، لما حسنا شكل الكلمة. ولكن لأن ترجمة روص (Ross)،

⁴⁰⁸ - أوردنا النص كما أورده الأب موريس بويج، وتعمدنا ألا نضيف شيئا حتى يتبين للقارئ مدى ما يقدمه النص لقارئه من إمكانات قرائية وتأويلية.

⁴⁰⁹ - أرسطو، ما بعد الطبيعة، ضمن تفسير ما بعد الطبيعة، ص ص 649-651.

⁴¹⁰ - م.ن، ص 649.

وترجمة بارثيملي (Barthélémy)، وترجمة تريكو (Tricot)، هي التي ساعدتنا على حسم شكل الكلمة، من خلال كونها تذهب كلها إلى القول بنسبة الإنسان إلى الألم، وإن بتفاوت في اللفظ والمعنى كما سيتضح. وأما قول الترجمة العربية: «للإنسان حمى» هكذا مهملة، ومن دون حركات الإعراب؛ فإنها تجعل فهمنا اللغوي لها يتردد بين ثلاثة معان:

- المعنى الأول هو: «للإنسان حُمَى»، أي أن المقصود من كلام أرسطو، هو أن الإنسان له ألم الحُمَى.

- المعنى الثاني، هو: «للإنسان حَمِيٌّ»،

- وأما الثالث فهو: «للإنسان حِمَى».

وبرغم أن المعنى الموافق للترجمات المعاصرة هو المعنى الأول، إلا أننا نستبعد أن يكون ابن رشد قد اهتدى إلى هذا المعنى بالذات، إلا من خلال تأويل نذهب إليه. وسبب ذلك لا يعود إلى قصور فهم ابن رشد؛ لأن استبعاد المعنى منتظر من ابن رشد، لكونه يوقع في التكرار حيث لا معنى ولا فائدة من أن يتكرر المعنى ذاته في نوعين من الاستعمال؛ وذلك لأنه قد ورد في المعنى الثاني من معاني هذه المقولة، إذ قال أرسطو بحسب نص الترجمة: «إذا كان شيء في مثل شيء قابل مثل النحاس الذي له صورة الصنم والجسم الذي له السقم»⁴¹¹. إذ لا فرق بين قول أرسطو «للإنسان حُمَى»، إذا حملنا القول على القراءة الأولى، وبين قوله: «الجسم الذي له السقم»؛ لأن العلاقة الإسنادية وكذا النسبة واحدة. فالمثال الثاني يرجح القراءة الثانية على القراءة الأولى، بشأن المثال الأول الذي أورده من الترجمة؛ ولربما هذا هو التأويل الذي ذهب إليه ابن رشد.

غير أن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد. فالإمساك بخيوط هذه المسألة عند هذا الحد، لا يعني الإمساك بقصد ابن رشد. ولأن ترجيح الفهم الثاني على الأول، استند إلى تحقيقات لغوية – منطوية، فإن الفهم الثاني بدوره يحمل على معنيين. ومن ثم فهو يتوقف على تحقيقات وتخمينات تسمح هي بدورها بالترجيح. ولأننا سنبنّي ما سيلبي على أساس أن ابن رشد قد قرأ كلام أرسطو كما حصّلتها الترجمة وفقاً للقراءة الثانية، فإن قوله: «للإنسان حِمَى» يحمل بدوره على معنيين: الأول: امتلاكه المكان الذي يحميه؛ وذلك على أساس أن من حَمَى حِمَى، فقد استحقّه. (على أساس أن اللام للاستحقاق لا للملك) وهذا الفهم ترجحه المعاجم اللغوية. فالحمى كما جاء في كتاب العين للخليل، هو «موضع

411 - أرسطو، ما بعد الطبيعة، م.م، ص 649 – 650.

فيه كلاً يحمى من الناس أو يرعى»⁴¹². ويضيف الخليل «وكل شيء دفعت عنه فقد حميته»⁴¹³. وورد في لسان العرب «عشب حَمِيٌّ: أي محمي»⁴¹⁴. وقد أورد أهل المعاجم من الأمثلة ما يتقاطع مع ما جاء في نص أرسطو، حيث جاء في لسان العرب لابن منظور «لا حمى إلا لله ولرسوله»⁴¹⁵. والشاهد عندنا، أنهم أتوا بلام الملك أو الاختصاص، فاللام المتصلة باسم الجلالة وباسم رسوله، هي لام الملك أو لام الاختصاص أو الاستحقاق، على اختلاف بين النحاة في فهم معنى اللام.

ومن البين أن ابن رشد يسمي هذه اللام بلام الملك، وذلك حين يقول: «وهذه اللام هي التي يعرفها النحويون عندنا بلام الملك»⁴¹⁶. غير أنه لا عبرة بالتسمية، لأنه يعبر عن الأشياء التي نسبت لمالكها بقوله: «هم الذين يملكونها ملكاً»⁴¹⁷؛ إذ أن في تعبيره عن الملك بالمفعول المطلق، يكون ابن رشد قد أمال معنى الملك إلى معنى الاستحقاق.

هذا على فرض أن الحمى مكان يحمى. غير أن هذه القراءة هي واحدة من بين ثلاث قراءات محتملة، كما سبق أن قلنا. أما القراءة الثانية، فهي قراءة لا تُؤول الحمى بالمكان الذي هو للمتمكن، وإنما تؤوله على أساس أنه القوة الغضبية. وهو احتمال وارد، وله وجه وجيه. ووجاهة هذا التأويل نابعة من الإمكان الدلالي الذي تسوقنا إليه دلالة ظاهر كلام أبي الوليد، حيث يمكن حمل عبارة نصه: «له حمى»، على كونه يقصد منها «له حَمِيٌّ». وقد ألفينا هذا المعنى لدى الراغب الأصفهاني، حيث يقول: «الحَمِيُّ الحرارة المتولدة من الجواهر المحمية كالنار والشمس ومن القوة الحارة في البدن»⁴¹⁸. إذ من غير المستبعد أن يكون ابن رشد قد قرأ العبارة المهملة في نص الترجمة: «للإنسان حمى» على أنها «للإنسان حَمِيٌّ»، بمعنى له قوة غضبية.

لا يمكن استبعاد هذه القراءة من دائرة الاحتمالات الممكنة؛ لأن استبعادها لا يتأسس على قواعد التخاطب في اللسان العربي؛ إذ أن العربية بما هي لغة، تسمح بأن تحمل عبارة الترجمة على هذه القراءة. بل أكثر من هذا، فإن مؤشرات النص الدالة، سواء السابقة منها على ورود العبارة، أو اللاحقة منها على ورودها، بما هي مؤشرات لسان التخاطب، لا تلغي هذه القراءة.

412 - الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج 1، الحاء، م.م، ص 362.

413 - م.ن، ص 362 - 363.

414 - لسان العرب، م.م، ص 1015.

415 - م.ن، ص 1014.

416 - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م.م، 651.

417 - م.ن، ص 651.

418 - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ص

ولعل الباعث الأساس الذي يدفع بنا إلى صرف النظر عن هذه القراءة، يتعلق بمراعاة الخلفية الأرسطية للشارح الأكبر، وبخاصة، مراعاة الجانب المتعلق بمقتضيات العلم الطبيعي، سواء تعلق الأمر بعلم الطب أو تعلق بعلوم الطبيعة الأخرى. فالقوة الغضبية، لا تنسب للإنسان بما هو ذات عاقلة، أو بما هو نفس عاقلة مدركة ومميزة؛ وإنما تنسب للإنسان بما هو جزء من الطبيعة. وإذا كان الأمر على ما تقرر، فإن ابن رشد لو أنه قد تنبه إلى هذه القراءة لكان قد عمد إلى إصلاح اللفظ، عبر استبدال الباء باللام، من «للإنسان حمي»، لأن هذه القوة من أنواع القوى، التي «في» الجسد. ونستبعد أن يكون ابن رشد قد عامل «القوة الغضبية»، معاملة «القوة المدركة»، أو «القوة المفكرة» أثناء شرحه، فعبّر بذلك باللام عوض الفاء أو ما يقوم مقامها، تسامحا منه في العبارة.

ولا يصح من ابن رشد بحكم خلفيته الأرسطية، وبحكم رصيده الوافر من العلم الطبيعي، أن يستعمل «لام»، النسبة، في مقام يلزمه فيه أن يستعمل حرفا آخر من حروف النسبة، وهو «الباء». وذلك لأن «حَمِي»، ليس مطلق القوة، وإنما هو قوة غضبية. ومعنى ما نود شرحه، أن الإنسان بما هو ذات عاقلة «له قوة مفكرة»، وبما هو جسد، أو بدن بحسب لغة القدماء، «به قوة غضبية» أو «فيه قوة غضبية». وبهذا تكون هذه القراءة قد صحت لغة، ولكنها استبعدت معنى، نظرا لما يعتور مادتها من تعارض مع الخلفية المشائية لابن رشد.

كما يضيف حيث يقول: «وَعَبِّرَ عن القوة الغضبية إذا ثارت وكثرت بالحمية، فقليل حَمِيَت على فلان، أي غضبت عليه، قال تعالى: (حمية الجاهلية) وعن ذلك استعير قولهم حميت المكان حمي»⁴¹⁹.

غير أن قراءة اللفظ «حَمِي»، قد يمكن صرفه عن معناه المتقدم إلى يمكن أن يبقيه ضمن دائرة الاحتمالات الممكنة، وذلك بحمله على معنى الأنفة ورفض الضيم. على أساس هذا الفهم، ستصبح القراءة ممكنة، لأن هذا المعنى أنسب للاستحقاق ما يمكن تملكه في الإقناع الخطابي، بل إن ما يدعم هذه القراءة، هو أن الاستحقاق لا يناله إلا من توفر على هذا النوع من القوة. وليس بالضرورة في هذه الحال أن يعبر عن هذه القراءة بـ«فيه حمي»، بل تبقى كما وردت باللام في شرح ابن رشد، أي «له حَمِي»، وتصير بهذه القراءة أقرب إلى معنى ما يقال في مقولة الكيف بقوة طبيعية ولا قوة طبيعية. ومن المعلوم أن المعنى الواحد يمكن أن يدخل في مقولتين مختلفتين باعتبارين مختلفين. وما يجعل في تقديرنا هذه القراءة ممكنة ومشروعة، هو أن نبرة الحماسة بادية في الألفاظ التي شرح بها ابن رشد هذا المعنى.

419 - الراغب الأصفهاني، المفردات، م.م، ص 132.

وعلى الرغم من كون القراءة الوحيدة التي تشهد لها الترجمات الغربية الحديثة عن اليونانية، هي قراءة اللفظ المهمل بالشكل التالي: «حُمَى». غير أن ما يمكن أن يكون قد صرف الشراح عن معنى الـ«حُمَى»، في هذه القطعة من مقالة الدال، دون أن نستثني منهم ابن رشد طبعا، هو كون المثال ورد في نص الترجمة مشفوعا بمؤشرات لغوية دالة على قوة الإرادة؛ وذلك من قبيل لفظ «الاعتماد» في نص الترجمة؛ لاسيما وقد ورد لفظ «الاعتماد» مضافا إلى الضمير في قول أرسطو: «على قدر اعتماد»⁴²⁰؛ وهو الأمر الذي دفع باين رشد إلى حمل اللفظ على قوة الإرادة في الذات العاقلة.

وهذا المسلك من مسالك الفهم والتأويل، وهو الذي نرجح أن يكون ابن رشد قد سلكه، إنما هو ناتج في تقديرنا عن قوة الصلة الاشتقاقية بين «الاعتماد» و «العمد»، إذا ما أرجعنا المعنى الأول إلى المعنى الثاني، والذي يفيد معنى «الاستقامة في الشيء (...) وكذا في الرأي وإرادة الشيء»⁴²¹، بحسب ما نجد ذلك في مقاييس اللغة لابن فارس، كما يفيد معنى النية والعزم والقصد، إذ «العمد: نقيض الخطأ في القتل وغيره، وإنما سمي ذلك عمدا لاستواء إرادتك إياه»⁴²².

إن وجود هذا اللفظ الموجّه في نص الترجمة، وكذا الاحتفاظ به في الشرح، يفتح أمامنا بابا من الاحتمالات تجعلنا نضع في اعتبارنا إمكان تأويل كلام ابن رشد على أساس أنه لربما يكون قد حمل كلام أرسطو، على ما تعارف عليه الشراح في سياق حديثهم عن مقولة الكيف، وذلك تحت عنوان: ما يقال بقوة طبيعية ولا قوة طبيعية. ولا مانع لدى الشراح، دون أن نستثني من ذلك ابن رشد، من أن يستحضروا هذا الوجه من التأويل ما دامت مقولة «له» قد تحمل في بعض أوجه استعمالاتها على الكيف.

ولا شك في أن وجود لفظ «الاعتماد»، في نص الترجمة، يقوي معنى: ما يقال في مقولة الكيف، بقوة طبيعية أو لا قوة طبيعية. وهذا الأمر عالجه أرسطو في المقولة حين أجمل ما فصله الشراح لاحقا إذ قال: «بالجملة ما قيل بقوة طبيعية أو لا قوة»⁴²³.

إن حكمنا بكون ابن رشد قد وفق في شرح هذا المعنى أو لم يوفق، متوقف على شكل اللفظ المهمل الذي هو «حمى». سيكون ابن رشد موفقا في شرحه، إذا استطعنا أن نرجح وقد كان ابن رشد موفقا إلى حد ما في التعبير عن هذا المعنى حين تولى شرحه بالقول: «إن له يقال على كل ما

420 - أرسطو، ما بعد الطبيعة، م.م، ص 649.

421 - ابن فارس، مقاييس اللغة، ج: 3، ص 137.

422 - ابن فارس، م.ن، ص 137.

423 - أرسطو، المقولات، م.م، ص 56.

له قوة على اقتناء شيء ما فإنه يقال إن ذلك الشيء له مثل ما يقال إن لزيد مالا وإن له حمى وإن المدن للمتغلبين أي أنهم الذين يملكونها ملكا وهذه اللام هي التي يعرفها النحويون عندنا بلام الملك»⁴²⁴. ولكن، لو أن ابن رشد قد فصل القول في معنى اللام في الأمثلة التي ساقها، بحيث لو أنه أشار إلى أن اللام في المثال الأول بمعنى الملك، بينما في المثالين الثاني والثالث ليست بمعنى الملك بقدر ما هي بمعنى الاستحقاق أو بمعنى الاختصاص؛ نقول: لو أنه سلك في شرحه هذا التأويل لكان كلامه في تقديرنا أكثر دقة وتوفيقا.

وما يدفع بنا إلى تبني هذا الرأي، هو أن منطوق كلام ابن رشد، يذهب في اتجاه، اعتبار اللام في شرحه لام اختصاص، لا كونها كما يقول هو ذاته: لام ملك. وما يقوي هذا الفرض، هو أن ابن رشد قد استعمل لفظ "الاقتناء" عوضا من استعماله لفظ "الملك"، حين يقول: «إن له يقال على كل ما له قوة على اقتناء شيء ما»⁴²⁵. والشاهد عندنا من كلامه، أنه لم يتحدث عن القوة على الامتلاك، وإنما تحدث عن القوة على الاقتناء. ولا معنى لأن نتساهل ههنا في دلالة الألفاظ فنقول: إن اقتنى بمعنى امتلك؛ لأنه لا يوجد ثمة مسوغ لحمل اللفظين على الترادف؛ وذلك لأن الامتلاك يكتفي بالإحالة على علاقة الإضافة المجردة بين المحمول والموضوع، بينما يحيل لفظ الاقتناء على كون الموضوع اختص بالمحمول، أو أن المسند إليه اختص بالمسند، أي أن في اللفظ معنى وفائض المعنى، وهذا ما تمنحنا إياه معاجم اللغة، إذ يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: «يقال: عَنَّمَ قَنْيَةً، ومال قنية بغير إضافة أي اتخذه لنفسه»⁴²⁶، فإذا كان الاقتناء يتضمن معنى الملك، فإن ما يميزه عن المعنى المتضمن، هو كونه يعبر عن كيفية انفعالية، لأن «اقتنى يقتني اقتناء، أي اتخذه لنفسه»⁴²⁷.

ولكن، ما يشفع لأبي الوليد في تسميته لام الاختصاص بلام الملك، هو أنه قد عبر عن هذا النحو الجديد من الاستعمال بصيغة "المفعول المطلق" في متنه الشارح حيث يعبر بـ: «يملكونها ملكا»⁴²⁸، إذ لعله بلجوه للتعبير بهذه الصيغة يكون قد لمح إلى أحد المعنيين: هما الاختصاص أو الاستحقاق، ولا ثالث لهذين المعنيين بقوة العبارة. ومعنى ذلك أن ابن رشد إما أن يكون قد قصد من الصيغة معنى الاستحقاق؛ فيكون معنى ما قصده: يستحقونها استحقاقا، وهو معنى وارد؛ وإما أن يكون قد قصد من الصيغة معنى الاختصاص، فيكون معنى ما قصده: هم الذين اختصوا بها.

424- ابن رشد، تفسير مقالة الدال، بويج، ص 651.

425- ابن رشد، تفسير مقالة الدال، م.ن، ص 651.

426- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج 3، م.س، ص 437.

427- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج 3، م.س، ص 437.

428- ابن رشد، تفسير مقالة الدال، م.س، ص 651.

ولعل المعنى الأخير أقوى دلالة واتساقا من المعنى الأول؛ وذلك لأن معنى اختص أقرب إلى معنى استبد، إذ أن من اختص بشيء فقد اتخذه لنفسه، ومن اتخذ شيئا لنفسه خاصة، فقد استبد به، ولذلك فعندما يقول ابن رشد: «إن المدن للمتغلبين»⁴²⁹، لا يمكن أن نستنتج من كلامه معنى: أن المتغلبين يستحقون المدن التي تغلبوا على أهلها، إلا إذا حملنا الاستحقاق، على معنى التحصيل. وأما الاستحقاق بإطلاق، فلا يمكن أن يكون هو المعنى المراد؛ لأن موقفا كهذا لا يمكن أن يصدر عن ابن رشد، وذلك لسبب وجيه، وهو أنه قد يؤشر عن موقف لا أخلاقي، إذا ما اعتبر المتغلبين أو المستبدين بالمدن التي تغلبوا على أهلها مستحقين، لذلك ربما اعتبر اللام لام ملك.

وليس استبعادنا لمطلق الاستحقاق، ناتج عن توجه تنزيهي، بل إنه ناتج عن استقراء مواقف ابن رشد. وذلك لأن حمل الصيغة على الاستحقاق بإطلاق، يتعارض مع ما عرف عنه في مجمل تواليه، وبخاصة مواقفه الصريحة من حكم المتغلبين، في جوامع السياسة لأفلاطون.

ولا ينبغي أن نستبعد من مسالك الدلالة، أن يكون الاستحقاق مقصودا، ولكن على أساس أن يكون الكلام متعلقا بشرح حيثيات أمر واقع لا أكثر. وحينئذ، لا يكون معنى الاستحقاق الذي من المحتمل أن يكون ابن رشد قد قصده، إلا على سبيل رسم صورة لما هو حاصل، أو لما من شأنه أن يحصل. وفحوى ذلك أن المتغلبين قد كرسوا قوتهم على الأرض، بما هم متغلبون بالفعل. ولكن، مع ذلك يبقى أن هذا المعنى لا يمكن أن يصار إليه بالقصد الأول، ولا يمكن أن نجعله هو المعنى المقصود.

وقد يصار إلى تأويل ثالث يُبقي على معنى الاستحقاق، وهو أن يكون ورود المعنى في سياق مخصوص، وهو سياق استحضار البعد الخطابي، حيث يكون الخطيب مستهدفا شذ العزائم واستنهاض الهمم. وهذا المعنى يصير ممكنا إذا ما استحضرنا، كون ابن رشد قد خطر بباله، التهديد الحقيقي القادم من الشمال، والمتربص بما تبقى من الأندلس. فيكون معنى الاستحقاق، محصلا من مقام الكلام وسياقه، لا من قوة التلطف؛ وذلك لأن المعنى الذي يمكن أن تؤديه نبرة القول، هو أن الكيانات السياسية المتنافسة، إما أن تكون في زمن التنافس والحرب غالبية أو مغلوبة. وفي هذا السياق يمكن القول: إن المدن للمتغلبين، لأنهم الذين يستحقونها استحقاقا، بحكم أنهم استنفروا قواهم ودافعوا عن مدنها.

⁴²⁹ - ابن رشد، تفسير مقالة الدال، م.س، ص 651.

وهذا الوجه من التأويل وارد بالنظر إلى ما كانت تعيشه الأندلس تحديداً، وحاجة الكيان السياسي، والنسيج المجتمعي إلى شحذ العزائم واستنهاض الهمم. ولا يخفى ما ترشح به الصيغة القولية من معنى الحيازة والانتزاع، وهي إلى الاختصاص أقوى دلالة، وإلى الاستحقاق. ولا معنى لأن يقال: إن صيغة المفعول المطلق تتعلق بمجمل ما أورده ابن رشد من أمثلة، بما في ذلك قوله: «إن لزيد مالا»، إذ أن هذا المثال لا يناسب الصيغة، ولا يمكن أن يكون له تعلق بها. هذا فضلاً عن أن الصيغة تتعلق بشرح المثال الأخير من أمثلة أرسطو؛ لأنه لم يقل: «يملكه ملكاً»، وإنما خص المثال الأخير لفظاً، فقال: «يملكونها ملكاً»، وهو ما يؤشر على أن المعنى واضح في ذهن ابن رشد بحسب ما هو ظاهر من نبرة التلفظ. ولأن من شأن حمل الصيغة على المثال: «إن لزيد مالا»، قد يكون فيه من التكلف ما لا يطاق. ثم إننا لا نستبعد ما يمكن أن يكون قد لحق بالنسخ من تصحيف في غياب نص ابن رشد الأصلي.

1 - القوة: بين كونها من باب ما يقال بالقوة وما يقال بالفعل

ولكن، قد يعترض معترض، بكون القوة المقصودة من كلام ابن رشد، هي القوة التي في مقابل الفعل. وذلك على فرض أنه يمكن استنتاجها من المؤشر اللغوي الدال من متن الترجمة في القول التالي: «على قدر اعتماده». إلا أننا نستبعد أن يكون المقصود من قول ابن رشد «له قوة» معنى القوة التي في مقابل الفعل؛ وذلك لأن الأمثلة المقدمة تنسف طرق المجاز إلى هذا التأويل. وحببتنا تكمن في أنه لو كان ابن رشد قد قصد، ذلك لآتى شرحه على النحو التالي: «فمثل ما يقال إن لزيد مالا، حين يكون له المال بالفعل، فإنه يقال كذلك إن له حُمى، إذ كان كل جسم له حمى بالقوة». ولكن، سبر دلائل النص تفضي بنا إلى استبعاد هذا الفرض، وذلك لأن المثال لا يتضمن معنى التفصيل، وهذا الأمر كاف لاستبعاد الفرض المذكور. هذا فضلاً عن كون ابن رشد قد أورد من الأمثلة ما يدل على أنه يتحدث عما هو مقتنى ومحصل بالفعل. ولا يمكن أن نستنتج من المفعول المطلق في قوله «يملكونها ملكاً»، إلا معنى الامتلاك بالفعل لا الامتلاك بالقوة.

2 - الحروف الموجهة للتعبير عن تحصيل معنى الصحة والمرض

ولأن التأويل اللغوي قد أفضى بنا إلى كون ابن رشد لا يقصد من كلامه السابق عن القوة، معنى القوة التي في مقابل الفعل؛ فقد بقي أمامنا فرض يدخل ضمن مجال الاحتمالات الممكنة، ولو على سبيل استنفاد أوجه التأويلات المحتملة، أو الممكن صدورها عن ابن رشد. وهذا الفرض دونما إبطاء هو أن يكون ابن رشد قد قصد من «له حمى» المهمله من دون شكل، «له حُمى» أي الحرارة الناتجة عن المرض. لن نتردد في القول: إنه لو كان ابن رشد قد قصد هذا، أو لو أنه قد صدرت منه

هذه القراءة، لكان قد وقع في خطأ لغوي فاحش، كما أنه سيكون حينئذ قد أكد ما يقوله خصومه في حقه، من قبيل ما يروجون له من كونه يكتفي بترديد ما قاله أرسطو، حتى لو كان ما قاله أرسطو بيّن الفساد.

ويترتب عن هذا الاحتمال، الذي نستبعده ابتداءً، ولا نذكره هاهنا إلا على سبيل إحصاء أوجه القراءات الممكن صدورها عن قارئ ما؛ وهو أنه لو صح أن ابن رشد قد قرأ اللفظ هذه القراءة، سيكون حينئذ، من الذين يميلون مع أرسطو حيثما مال. فحيث قال أرسطو: «له حُمَي»، يردد ابن رشد «له حُمَي»، دون أن يفحص عما إذا كان منطوق اللسان يسمح بذلك أو لا يسمح. ولأنه لم يسقط في هذا الاختبار اللغوي، فنحن نرى أنه قد نسف من الأساس التهم التي يستند إليها المتحمسون لتخطيء ابن رشد.

ولكن، ربما ينظر إلينا على أننا متسرعين في هذا الحكم؛ إذ ليس أمامنا من سبيل إلى حسم هذه المسألة. فالنص الذي بين أيدينا، أقصد تفسير ما بعد الطبيعة، وضمنه متن نص أرسطو؛ لا يتضمن الشكل وعلامات الإعراب، ومن ثم فهو نص مفتوح على القراءات، ولا حجة مادية في متن الشرح، تسمح لنا بالقول إن ابن رشد قد رجح هذه القراءة على تلك. إذ قد يقرأ قارئ كلمة: «حمى»، المهملة، «حُمَي»، ويقرأها قارئ آخر «جُمَي»، ويقرأها آخر «حَمَي» بالياء عوض الألف الممدودة؛ ما دامت حروف الياء والنون والفاء والقاف، لا تنقط في قواعد الخط المغربي إذا كانت في آخر الكلمة.

هناك أمر بالغ الأهمية، وهو أن ابن رشد، وهو المعروف بوفائه لمواقف أرسطو، لا يلتزم بحرفية ما يقوله أرسطو، فنحن نستطيع أن نلمس اختلافه مع المعلم الأول، في تفسير النوع الثاني من الاستعمال (الترجمة وليس أرسطو) حيث يقول في تعامله مع القول التالي: «وبنوع آخر إذا كان شيء في مثل شيء قابل مثل النحاس الذي له صورة الصنم والجسم الذي له السقم»⁴³⁰، تعاملًا يفضي به إلى إصلاح صورة القول، لا الوقوف عند مجرد الشرح الذي يؤدي إلى حصول المعنى. حيث يقول: «ويقال له على نسبة الصورة إلى الشيء ذي الصورة أعني قابلها فإنه يقال إن الشيء له صورة مثل ما يقال إن النحاس له صورة الصنم وأن صورة الصنم هي للنحاس وصورة السيف للحديد وكذلك البرء للجسم»⁴³¹. والسؤال الذي يطرح نفسه علينا بالحاح، هو: لماذا قال ابن رشد:

430 - أرسطو، ما بعد الطبيعة، م، ص 649-650.

431 - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م، ص 651-652.

«البراء للجسم» بدل قول أرسطو، في متن الترجمة التي يتولى شرحها: «الجسم الذي له السقم»؟ هل هذا الإبدال اعتباطيا من قبل ابن رشد؟

عندما نتأمل هذا التدخل من قبل ابن رشد في صورة القول، نجد أنه لا يأتي عبثا. إذ أن منطق اللغة يسمح لنا بأن نقول بشأن الجسم: «له براء»، كما يسمح لنا بأن نقول أيضا: «له صحة»؛ ولا يسمح لنا منطق اللغة ذاته بأن نقول: «له سقم»، كما لا يسمح لنا بالقول: «له مرض». صحيح أن ابن رشد لم يستغ القول: «له سقم»؛ ولكن التصرف في مادة القول على هذا النحو من التصرف، وتعويض بعض الأمثلة بأخرى؛ يتجاوز مسألة الذوق والاستحسان الذاتيين؛ إذ التصرف في مثل هذه المواقف، بهذا النوع من الحذف والتشذيب، ليس مسألة اختيارية كما قد يظن البعض، وإنما هي مسألة اضطرارية أملتها ضرورة إصلاح العبارة وفق منطق اللسان العربي؛ لأن منطق هذا اللسان لا يسمح بأن يقال بشأن الجسم: «له سقم»؛ فإن ذلك يعني أن حروف المعاني لا ينوب بعضها عن بعض، دونما مسوغ كما قد يظن البعض.

وإذا كان الأمر على نحو ما تقرر، من ضرورة خضوع عملية الإبدال لشروط الصحة والنجاعة؛ فإن الحرف المناسب لرسم العلاقة بين "الجسم" و"السقم"، هو حرف الباء لا حرف اللام، في مثال الترجمة المتقدم. ومصادقا لذلك، فقد رأى ابن رشد أن المثال الذي أوردته الترجمة العربية، لا ينبغي أن يبقى على ما هو عليه. وقد لمسنا من تصرفه في المثال، أن التغيير طاول مادة القول، مع إبقائه على صورته. وذلك أن التدخل بتغيير شكل القول في سياق الإصلاح، من شأنه أن يبعد الشارح عما هو بسبيله. فلو أنه حافظ على مادة القول وغير صورته المتمثلة في اعتماد حرف الباء بدل حرف اللام، لغدى حينئذ مثال الترجمة بعد التقويم والإصلاح، على النحو التالي: «الجسم الذي به السقم»، عوض «الجسم الذي له السقم». ولكن، إصلاح لفظ من المثال وهو حرف المعنى هنا، على النحو الذي كان سيتم به؛ من شأنه أن يحقق مطلب إصلاح لغة المثال، الذي نطلق عليه مطلب إصلاح الصورة، دون الوفاء بالمعنى المقصود من المثال. لأن العرب لا تقول: «له سقم» كما لا تقول أيضا: «له حُمى»، بقدر ما تعوض اللام بالباء فتقول: «به سقم» كما تقول أيضا: «به حمى». ولا مسوغ للتذرع بإمكان المسامحة والتجوز في القول بنبابة بعض الحروف عن بعض، لأن اللغة من حيث هي قانون لا تسمح بهذا النوع من الإبدال، اللهم إلا إذا كان لضرورة شعرية.

وبرغم أن إبدال حرف معنى مكان حرف آخر، من شأنه أن يؤدي إلى إصلاح صورة القول، إلا أن إصلاحه بالنحو المقترح، من شأنه هو كذلك أن يؤدي إلى إصلاح شيء وإفساد شيء آخر. وتأويل ذلك أنه لو كان تدخل ابن رشد في الشرح على سبيل الإصلاح، قد أتى على النحو التالي:

«الجسم الذي به السقم»، وكان حينئذ قد وقى العبارة حقها من إصلاح صورتها، لأن الصورة المثالية للقول، لا تصح نحواً إلا بالباء المتصلة بالهاء في المثال. ولكن لو أن ابن رشد، كان قد أقدم على إخراج العبارة إخراجاً مثالياً من جهة الصورة، على النحو المتقدم، فإن إخراجها ذلك كان سيتسم بإصلاح الصورة على حساب مقصد القول ومادته.

ومادام المعنى المقصود من العبارة، أيا كانت العبارة، هو مادة القول ومضمونه؛ فإن الإجهاز على المعنى المقصود، لا تشفع بمعينه النجاحات التي يمكن أن يكون شارح ما قد حققها على مستوى إخراج القول بصورة مطلوبة؛ لأن إصلاح نحو اللغة، لا يبرئ ذمة الشارح من مسؤولية إفساد نحو الفكرة. ولأن تدخل ابن رشد كان من شأنه أن يفضي بالشرح، إن هو اكتفى بإصلاح الصورة، إلى الانزياح عما كان أرسطو بسبيله، وكان قصد أرسطو في هذا المقطع من مقالة الدال هو أن يعرض بالتحديد لشرح الأنواع المتبقية من استعمال لفظ «له»؛ فقد اضطره الأمر، في تقديرنا، إلى الإقدام على إصلاح من نوع ثان، هو إصلاح مس مادة القول من خلال استبدال "البرء" بـ"السقم". وهذا الإنجاز، تطلب من ابن رشد عمليات ذهنية، تمثلت في إجراءات الإبدال والطرح والاحتفاظ، وهي عمليات من المرجح أن ذهن الشارح الأكبر كان مسرحاً لها.

وبيان ما تقدم، أن ابن رشد لما رأى أن العلاقة الإسنادية لا تستقيم في مثال الترجمة بحرف اللام؛ وأن النظر في العبارة من حيث هي عبارة، هو نظر في اللغة، واللغة بما هي قانون لا تحابي أحداً ولا تنتستر على المخطئين في حقها؛ تولى، في خطوة أولى، إصلاح المثال في ذهنه، وذلك من خلال استبدال الباء باللام. وهذا شأن كل من يمتلك حساً لغوياً، إذ أن كل من يمتلك الحس سيتضايق من هذا الارتباك العباري الذي يتطلب تدخلاً مستعجلاً؛ لأن إصلاح الصورة قد يكون مُقَدِّماً على إصلاح المادة، وبخاصة لدى القدماء، الذين قلما يتساهلون بإزاء عثرات اللسان. ولئن كان ابن رشد لم يصرح كتابة بتضايقه من شكل مثال الترجمة، فإننا نرى أن تضمين المثال البديل مادة جديدة، فيه إقرار ضمني بتضايقه.

ولربما يعود السبب في عدم وجود شكوى صريحة من ارتباك لغة الترجمة، تعود إلى كونه أراد تجنب الإكثار من الشكوى، بعدما سجلنا تكرار شكواه في مقالة الدال هذه، بشكل لا نظير له في كل المقالات الأخرى. إذ هو يقول بشأن المثال الذي تسوقه الترجمة بخصوص نسبة المحاط به إلى المحيط: «هذا القول كذا وقع والمثال فيه غير موافق للقول»⁴³² كما يقول أيضاً: «ولو حملنا القول

⁴³² - ابن رشد، تفسير مقالة الدال، م.س، ص 652.

الأول على المثل سقط من هذا القول مقولة له، والأشبه أنه سقط من الكتاب مثال مقولة له وتعيد القول الثاني»⁴³³.

ولكن، من المرجح أن ابن رشد قد بدا له بعد تأمل العبارة البديلة، أنه بحاجة إلى خطوة تالية، لأن الأمر مع مآزق عبارة الترجمة لا يخلو من مفارقات، فإبقاء المثل على حاله، أي بـ"اللام"، فيه فساد لصورة القول؛ وإبدال "اللام" بـ"الباء"، فيه نأي بالمتن الشارح عن سياقه المقولي الخاص. وعلى العموم والإجمال، فإن الشارح الأكبر قد رأى أن أيا من الاختيارين سلكه بإزاء ما تولى إصلاحه، لن يؤدي إلى تجاوز مآزق المعنى، الذي نشأ في الأصل من فساد الصورة العبارية في مثال الترجمة. وإنه لمن المرجح، أن يكون ابن رشد قد عمد إلى أن يطرح من المثل الفاسد مادته التي هي السقم، وأن يبقي في مقابل ذلك على اللام؛ لأن مدار الكلام على لام الملك، باعتبار أن المسألة ذات صلة بمقولة منطقية، وليست المسألة تتصل فقط بمجرد إصلاح اللفظ.

وإذا كان الأمر على هذا النحو من التعقيد، فإن حل هذه المسألة قد تطلبت من ابن رشد القيام بعمليات ذهنية مركبة، بحيث تراعي من جهة مطلب سلامة اللغة، كما تراعي من جهة ثانية، مطلب مراعاة المعنى المقولي، والاحتفاظ به. والباعث من وراء هذا التعقيد، يكمن في أن الأمر كان يتطلب حلا عميقا؛ ومعنى الحل العميق: هو أن يُحل الإشكال في كليته دون تجزئ. وآية ذلك أنه لو كان حل الإشكال يقف عند مطلب إصلاح اللفظ، لأجزأه إبدال اللام بـ"باء"؛ ولو كان حله يتعلق بتحصيل المعنى المقولي فقط، لكان يكفيهِ التساهل في اللغة، من خلال التصديق على مثال الترجمة، ولو على علته.

وبما أن شيئا من ذلك لم يكن؛ أمكننا الذهاب إلى أن ابن رشد لم يرقه أن يقبل بأنصاف الحلول، فيحسب بذلك على النحاة، إن هو اكتفى بإصلاح الصورة، وكان إصلاحها هو منتهى ما يصبو إليه؛ أو يحسب على المناطقة إن هو قبل بتحصيل المعنى، بغض النظر عن التشوهات التي تعتور صورتها. لم يرد ابن رشد أن يتعامل في هذه المسألة باعتبار أحد طرفي معادلة المعنى، عمدة والآخر فُضلة. وقد ظهر هذا الأمر جليا في الإنجاز الذي يبدو أن أبا الوليد قد ألزم به نفسه، وهو الإنجاز المتمثل أساسا في احتفاظه بلام الملك، وطرح لفظ "السقم"، واستدعاء لفظ "البرء"، تعويضا لما سبق حذفه؛ كي يحصل في النسيج العباري، الاتساق المطلوب بين صورة القول ومادته، اتساقا يأخذ في الاعتبار ضرورة تحصيل الإنجاز المتكافئ بين مقتضيات المنطق ومقتضيات النحو، دونما تفريط في أحد قطبي المعنى.

⁴³³ - ابن رشد، تفسير مقالة الدال، م.س، ص 653.

لما أصلح ابن رشد اللفظ بدا له أنه قد أصلح اللفظ وأفسد المعنى، لأن اللغة المثالية لا تسمح للام الملك بأن تربط العلاقة الإسنادية بين الجسم والسقم. حيث تطلب منه إصلاح صورة القول بإجمال، المرور بإصلاح مادته. والذي نؤكد عليه في هذه المناسبة، هو أن تدخل ابن رشد يعبر في تقديرنا عن ذكاء لغوي-منطقي، قد لا نتردد في القول إن الشارح الأكبر قد أبان عنه بجدارة واستحقاق؛ لأنه حافظ على الغرض المقولي، وهو غرض متعلق باللام الملك، دون أن يخل بمقتضيات اللسان العربي.

3 - الحروف الموجهة للتعبير عن تحصيل معنى القابل للصورة

إن كل ترجيحائنا بخصوص المعاني المتبادرة في أذهان الشراح والمؤولين، قائمة أساسا في النسيج العباري لمتن الترجمة، وللمتن الشارح على حد سواء. وقد ورد في معنى «له» من نص ترجمة مقالة الدال، مثالان كانا في تقديرنا مصدر تشويش كبير. ورد المثال الأول في النوع الأول من الاستعمال، وقد جاء نصه: «إن للإنسان حمى»⁴³⁴، وأما المثال الثاني فقد ورد في النوع الثاني من الاستعمال، وقد جاء نصه: «الجسم الذي له السقم»⁴³⁵. والذي نظن أنه قد صرف ابن رشد عن قراءة المثال الأول القراءة المقصودة؛ هو أن مثال النوع الأول، يكرر نفسه في مثال النوع الثاني. ولئن بدا للبعض أن مادة القول مختلفة في المثالين؛ فإن الأمر بحسب ما نراه يختلف عن ذلك أشد ما يكون الاختلاف.

ولا عبرة لدينا بتنويع مادة المثالين، والمتمثل في إيراد لفظ «الإنسان» في المثال الأول، ولفظ «الجسم» في المثال الثاني؛ لأن اختلاف مادة المثالين، لم يتجاوز حدود الاختلاف اللفظي، ما دام موضوع الإسناد الحملي في المثالين من جنس واحد. وحيث إنهما من جنس واحد، فإنه يصح، من جهة المنطق والمعنى، أن يبديل أحدهما مكان الآخر. ومعنى هذا القول: أنه يجوز أن نقول: «(ب) الجسم حمى»، عوض مثال الترجمة الذي عبارته: «(ل) الإنسان حمى». وما أقررناه من أمر إمكان الإبدال المادي في الموضوع، أمكن إعماله في محمولي المثالين؛ وذلك لأن «الحمى» و«السقم»، هما من جنس واحد، وإن اختلفا لفظا.

وعلى ما تقرر، فإنه يجوز أن نقول: «بالإنسان سقم»، عوض مثال الترجمة: «الجسم الذي (له) السقم»، لأن المقصود من الإنسان جسمه؛ كما أن المقصود من الجسم هو جسم الإنسان، كما يتبين ذلك من أمثلتهم في التوليف الطبية.

434 - أرسطو، ما بعد الطبيعة، ضمن تفسير ما بعد الطبيعة، م، ص 649.

435 - أرسطو، م، ص 650.

ثم إنه إن كان محل الجسم، من البيان المنطقي في المثال الثاني، هو كونه حاملا لصورة السقم؛ فما الذي يمنع من أن يكون لفظ "الإنسان"، في المثال الأول، حاملا لصورة الحمى؟ وسبب هذا الشك الحاصل، أن المعنى المراد بالقصد الأول، من لفظ "الإنسان" ليس إلا جسمه، إذ من شأن الحمى أن تحل من الإنسان بالأبدان والأجسام لا بالنفوس. وإذا كان لفظ «الجسم» حاضرا لفظا في مثال، وحكما في مثال آخر؛ فإنه لا مهرب من الإقرار بأن في الأمر تكرارا، يجعل من مسألة تحديد أوجه القول، عملا لا يخلو من إطناب وتكلف. ووجه التكرار، يرجع في تقديرنا، إلى المثال أن الثاني الذي نصه: «الجسم الذي له السقم»، والذي جيء به لتوضيح معنى «القابل» الصورة، سبقه في الترتيب مثال: «للإنسان حمى»، هو بدوره يمكن أن يؤتى به لتوضيح معنى «القابل» للصورة. وهذا السبق المكاني المحفوظ للمثال الأول، باعتباره أولا بالرتبة، قد تكون فيه غنية وكفاية عن المثال الثاني. ومن شأن هذا الأمر أن يجعل، لا محالة، من المثال الثاني اجترارا وتكلفا لا مسوغ له، ما دمنا نلفي أن معنى المثاليين واحد.

وعليه، فإنه إذا تكرر مثالان تحت عنوان واحد يفسران معنى واحدا، جاز الإبقاء عليهما، على جهة التعليم، كما جاز الاستغناء عن أحدهما، على جهة الإيجاز والاختصار. وأما أنهما قد وردا تحت عنوانين، مختلفين كما هو الحال في النقطة البحثية التي نعالجها؛ فإن منطق التشذيب يفرض على المؤول، اعتبار التكرار لغوا وتكلفا لا شرعية لوجوده في النسيج العباري؛ بل وتعتيما على المعنى، يدخل من بوابة تهافت القول واختلافه ونكوصه.

والسؤال الأهم هو: هل كان شعور ابن رشد بالتكلف، سببا كافيا لحمله على الابتعاد عن المعنى الذي رامته الترجمة؟ ونحن نقول: رامته، لأن الطاقة التعبيرية في متن الترجمة، لم توفق في تبليغ المعنى الذي رامته، فالروم غير التحصيل.

ولأننا ننطلق من المتن وإليه نعود، في كل جهد تأويلي نبذله؛ فإننا نرى من هذا المنطلق، أن تكرار العلاقة الإسنادية، في مثالين كان يفترض فيهما أن يكونا مختلفين، من شأنه أن يجعل الشارح أيا كان، في حرج حقيقي، بإزاء تعامله مع معاني النسيج العباري لمتن الترجمة. وسبب الحرج يكمن في أن احتمالات التأويل، تفضي بالمؤول إلى ضرورة تدبير أمر تصادم الاحتمالات القرائية والتأويلية. وليس أمام المؤول من سبيل، وهو بإزاء هذا الموقف التدبيري الملح، إلا أن يختار بين خيارات قد تتطلب الأفراد والإغلاق بين خيارين مغلقين: فإما أن يتوجه باللوم إلى أرسطو، وإما أن يبرىئ ذمته، ويتوجه باللوم إلى المترجم، أو بالأحرى إلى النسخة التي بين يديه. وتحميل أرسطو وزر ما وجد في النص من تناقض، صريح كان أو ضمني، قد يستند إلى حجة معقولة، وهي أن المتن في

النهاية هو متن أرسطو؛ وتناقضات النص قد تكون من تناقض صاحبه. كما تجد مسوغها في أن أرسطو ليس استثناء من أن يناله حظ من السهو والغفلة وارتقاء القصد.

ولكن، أيا كان الفاعل من وجود النسيج العباري المدرك، على نحو ما هو عليه مدرك؛ فإن ذلك لا يغير في شيء من كون إصلاح الأعطاب، يتطلب من المؤول أن يتوجه بذهنه صوب العبارة في بعديها اللغوي والمنطقي. وإن شئنا مزيدا من الدقة نقول: أن يتوجه المؤول بذهنه إلى البعد اللغوي-المنطقي باعتباره بعدا واحدا، لا يقبل القسمة ولا التجزئة.

لن ننفعا كثيرا، كما لن ينفع أي مؤول، التذرع بوجود أعطاب مادية، ناتجة عن وجود بياضات أو خروم بالنسخة الخطية التي كانت بين يدي ابن رشد. ولئن كنا نجد أن الشارح الأكبر قد عبر غير ما مرة عن تضايقه من هذا النوع من الأعطاب والهتات؛ فإننا لا نريد أن نجعل من ذلك سببا كافيا، نعلق عليه بمقتضى ذلك أي خلل عباري ألفيناه في طريقتنا؛ اللهم إلا أن نكون في عجلة من أمرنا لإنهاء المشكلة بأسرع ما يمكن. صحيح أننا لا نستبعد أن يكون للأعطاب السابقة دخل فيما آلت إليه حال هذه النسخة الوحيدة التي كانت بين يدي ابن رشد، ولكننا نرجح وجود خطأ بشري، يقف إلى جانب الخطأ المادي خلف وجود هذه الأعطاب. ولا نستبعد من معنى الخطأ البشري، وجود قصور في الطاقة التعبيرية لدى المترجم. ونحن هنا لا نجد أدنى حرج في الإقرار في هذا الموضوع بالذات، بانطباق حكم الأستاذ طه عبد الرحمن، على هذه القطعة من ترجمة مقالة الدال، حين رأى أنه «يستحيل على العارف باللسان العربي وحده، أن ينفذ إلى معمياته»⁴³⁶، وإن كنا نتحفظ على السياق الذي أورد فيه طه هذا القول، وهو سياق يتسم بانسحاب حكمه على كل الجهود التي بذلها المترجمون، بينما نحن نرى أن جودة الأداء الترجمي تختلف من مترجم إلى آخر، كما تختلف في هذا الكتاب من مقالة إلى أخرى بحسب كفاءة مترجم كل مقالة.

قد يكون هذا الحكم قاسيا في حق مترجم هذه المقالة أيا كان مترجمها. ولكن ما يخفف من حدة هذا الحكم، هو اضطرارنا إلى التوضيح، بكوننا لا نريد أن نطلق الكلام على عواهنه، وأن حكمنا يكتفي بتناول بؤرة محددة، ولا ينسحب على النسيج العباري في كيلته، على امتداد مقالة الدال؛ وإنما يقتصر الحكم فقط، على هذا الحيز من النقطة البحثية التي نعالجها بالذات، والمتمثلة فيما رأينا فيه قصورا عن استيعاب قصد أرسطو، وبخاصة في المثالين اللذين أتينا على ذكرهما.

4 - التأويل ومراتب الظهور

436 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، م.م، ص 328.

نريد أن نوضح أن تجربنا على الإقدام على إصلاح الترجمة العربية القديمة، في هذا الحيز من البحث، لن يتأتى لنا من خلال طرح الكثير من التخمينات والاحتمالات، التي من شأنها أن تذهب بنا بعيدا عن المعنى المقصود. ولن نتضايق، برغم كوننا في رحاب الفكر الفلسفي الجانح للتححرر من أساطير الأطر الضيقة، إن نحن أقررنا في هذا الحيز من البحث، بضيق مجال حركة التأويل. والسبب بسيط، وهو أننا أمام معطيات نصية تحملها لنا الترجمات المعاصرة لنا في اللغات الغربية. قد يعترض معترض على هذا القول، بذريعة أن فيه ما يشي بتنازل مبطن عن الامتياز الذي تحظى به الفلسفة بحسب ما تعود الفلاسفة عليه، وهو امتياز التأويل، الذي يبقى حقا فلسفيا بامتياز. ولكن، لأننا نرى أننا قد أولنا بما فيه الكفاية، حين تعلق الأمر بعبارات لغوية تحتمل التأويل، فإننا نفضل التريث في الإقدام على خوض غمار التعبير عن الطاقة التأويلية، حين تضيق العبارة عن احتمالات أوجه التأويل.

ولا حرج لدينا من الاعتراف بأن اشتغالنا التأويلي، يتوقف في جزء كبير منه، على ما يعرف بمراتب **الظهور** في العبارة. وذلك أنه كلما احتلت العبارة مرتبة متقدمة في الظهور، قل هامش حرية المؤول، بل وقلت معها الحاجة إلى التأويل. وبالعكس، فكلما احتلت العبارة مرتبة متأخرة في الظهور، اتسع هامش حرية التأويل لدى المؤول، وزادت معها الفروض الاحتمالية، بل واكتسبت تلك الفروض مشروعية وجودها.

ونعتقد أن تضافر الترجمات المعاصرة وتأزرها الآن، يجعل من بعض ما كان ينظر إليه من قبل الشراح، باعتباره يشكل بؤر المعنى في الترجمة العربية القديمة، يتحرك حركة نقلة، من مرتبة أقل ظهورا، إلى مرتبة أكثر ظهورا. وبيان ذلك أن بعض بؤر المعنى التي ظلت مستعصية على الشراح لقرون، جعلتها الترجمات المعاصرة أيسر على الفهم. بل إنه ليتمكن إحصاء البؤر التي غدت معانيها أكثر ظهورا. ولا ريب أن في هذا المتغير خلاصا من تيه محقق؛ هو التيه الذي عبرت عنه الترجمة العربية القديمة، أو عبرت عنه الشروح التي اعتمدت تلك الترجمة، في بعض من مواضع التيه، وإن كنا نرى أن تيه الشراح بإزاء بؤر خفاء المعنى وتعارضه، قد أبدع ضروبا من المعاني، في دروب مغامراته التأويلية، هي بالنسبة لنا الآن ثمرات احتكاكهم بلغة النص.

ولكننا مع كل ما يمكن أن نجده في نصوص الترجمة من استمتاع حقيقي، فنحن مضطرون إلى أن نعترف أننا قد أدركنا من سياق اطلاعنا على الترجمات المعاصرة لنا، لا من سياق نص الترجمة العربية القديمة، أن المعنى المقصود، من بؤرة المعنى الذي تمثل عبارة الترجمة «للإنسان حمى»؛ هو الذي تؤديه القراءة الأولى، وهي وحدها القراءة الصحيحة، لأنها حملت اللفظ المهمل،

على أن المقصود منه هو «حَمَى». فالترجمات المعاصرة لنا تحدثت عن «حُمَى» «Fever» «Fièvre»؛ إذ على هذا الأساس، أضحى لزاما علينا أن نقصي الفروض القرائية التي ولدها إهمال الشكل في عبارة الترجمة العربية. وبمقتضى ضرورة لزوم ما يلزم، فإن حمل لفظ «حمى»، على «حَمَى»، أو على «حَمَى»؛ قد أضحى بفضل تظافر الترجمات المعاصرة، جزءا من معاني تأويلية الماضي، التي لا يمكن أن يستسيغها المؤول المعاصر، ما دامت عبارة الترجمة المعاصرة قد جاءت على قدر كبير من الظهور، ربما يكاد يرتقي بها إلى حد النصية.

غير أن توفيق الترجمة المعاصرة في اختيار اللفظ المقابل، (اليوناني) لم يمنع من حصول اختلاف عميق بين الترجمتين. ولكن، مع ذلك نؤكد أنه لم يكن أمام ابن رشد من سبيل إلى قراءة اللفظ هذه القراءة، لأن بناء العبارة من حيث صورة تركيبها، تسوق الأذهان بقوة في اتجاه الاحتمالات القرائية الأخرى، وتجعل من أمر قراءتها القراءة المعتبرة، أبعد الاحتمالات. وذلك لأن حملها على القراءة الصحيحة، كان يتطلب من ابن رشد، أن يغض الطرف عن جملة من الهنات، يتصل بعض منها بصورة التركيب، ويتصل البعض الآخر بوجود تكرار لا معنى له.

معنى له ووطأة التقليد المشائي الإسلامي

لا نرى في الحقيقة أي معنى لأن يستنفذ الشراح كل وقتهم في التحليق حول المحيط والمحاط وكذا استيفاء شرط الانتقال من عدمه، وكأنه المعنى الوحيد الذي يجب أن يحمل عليه معنى «له» متى وجد. ولئن كنا لا ننكر حضور معنى الإحاطة والإطباق في مقالة الدال، إلا أن الأمر المستجد في هذه المقالة من كتاب ما بعد الطبيعة، إنما يتعلق بنحو من الاستعمال الذي يعنى فيه أرسطو بوصف الكيفية التي تم بها اقتناء المقتنى، أو بالأحرى يتعلق بوصف هيئة فعل الاقتناء نفسه؛ وذلك من حيث يصح أن يكون هذا النحو من الاستعمال جوابا عن سؤال هو: كيف اقتنى المقتنى؟ فيجاب بكون الشيء أخذ استحقاقا أو استثنارا أو غلابة، أو بنحو ذلك من الأجوبة التي تصف فعل الاقتناء وهيئته وقوة التمكين في الفعل.

وجلي أن في هذا النحو من الاستعمال شيء من علاقة القوة بين الموضوع ومحموله المستحق له. ولا ينبغي أن تلتبس علينا المقاصد من أمثلة أرسطو، خاصة بين قوله في المقولات: «له ضيعة» وقوله في هذه المقالة: «له حمى»، لأنه وإن كان المثالان ينتميان إلى مقولة له، فإنهما يختلفان في النحو الذي به ينتمي كل منهما إلى هذه المقولة. فالمثال الأول يفيد وجود علاقة واحدة بين الموضوع والمحمول، وهذه العلاقة هي علاقة النسبة، وهي إن شئنا تعيينها قلنا إنها مهملة أو مطلقة بالقياس إلى الثانية؛ بينما يفيد المثال الثاني وجود علاقتين اثنتين بين الموضوع ومحموله: علاقة أولى هي

جنس علاقة المثال الأول، وعلاقة ثانية تفيد معنى الفعل والقدرة على الفعل؛ وذلك لأن الذي «له حمى»، يعني أن «له» الشيء الذي هو «له» عن جدارة واستحقاق، أي أنه يملك "ضمنا" من القدرة ما يجعله مستعدا لأن يحمي ما هو «له».

إن هذا المعنى هو ما تمنحنا إياه المعاجم، فالحمى بحسب ما نجد في كتاب العين للخليل: «موضع فيه كلاً يُحمى من الناس ويرعى. وحميت القوم حماية وحمية. وكل شيء دفعت عنه فقد حميته. وحميت المريض حمية: منعه من أكل ما يضره»⁴³⁷. وهذا يفيد أن المعنى المقصود من «له» في هذه المقالة، يتجاوز مجرد التعبير عن معنى الملك، ليفيد معنى التصرف بالشيء المملوك بحسب قوة المتصرف أو بحسب طبعه.

بقي أن نشير إلى أن الارتباك الحاصل على مستوى هذه النقطة، ولا يقتصر على الحضور القوي في الترجمة العربية، بل نجد لهذا الارتباك حاضرا بنسب متفاوتة في الترجمات المعاصرة، فإذا عقدنا مقارنة بين ترجمة ج. تريكو، وترجمة بارتيليمي، وهما ترجمتان فرنسيتان، سنجد أن بينهما اختلافات ليست بالهينة، ليس على مستوى العبارة فقط، وإنما على مستوى المعنى الذي تنتهي إليه كل من الترجمين، وهو ما يبينه الاختلاف التالي بينهما:

Traduction de J, Tricot	Traduction de J, Barthélémy
«On dit, par exemple, que la fièvre possède l'homme, les tyrans, leurs cités; et les gens habillés, leur vêtement» Aristote, La Métaphysique, Tome 1, p. 308.	«on dit que la fièvre A son empreinte sur le visage de telle personne, que les tyrans ont la domination des cités, que les gens enveloppés d'un habit ont cet habit» Métaphysique d'Aristote, Tome 2, p. 189.

⁴³⁷ - الخليل بن أحمد، كتاب العين، باب الحاء، ج 1، م.م، ص 362-363.

ويتبين من مقارنة الترجمتين، أن الاختلاف والتفاوت واضح بينهما، فالحمى في ترجمة تريكو لها «الإنسان»؛ بينما لها «أثر على وجه الإنسان أو محياه»، وإن اتفقتا في المجلد على النسبة إلى الحمى. إنه فرق في الترجمة داخل لغة واحدة، ومن أصل واحد، بل تنتمي الترجمتان إلى حقبة واحدة هي الحقبة المعاصرة.

ولعل هذا ما انتبه إليه روص (Ross)، وذلك حين وضع لفظين هما: (Hold و Have)⁴³⁸ لترجمة لفظ «إيكين»، في كتاب ما بعد الطبيعة، وذلك وعيا منه بأن اللفظ (to have) قد يكون قاصرا إذا ما اعتمد بمفرده عن أداء المعنى المقصود من اللفظ اليوناني. وإذا كان اللفظ (to have)، يحيل في استعماله الأول على معنى الملك، بالإضافة إلى اضطلاع به بدور مساعد (auxiliaire) في عملية إسناد الأعراس المحمولية؛ فإن لفظ (to hold)، من شأنه أن يسلط الضوء على ناحية من العلاقة الإسنادية، وهي بالضبط الناحية المتعلقة بقوة فعل الاقتناء في تلك العلاقة؛ لأن مدار المعنى فيها يتمحور حول معاني من قبيل الملك، والاقتناء، والاحتفاظ بالشيء، والإمساك به؛ كما يرتبط بمعاني الكبح، والقوة، والضم، والسيطرة؛ وهي معان يظهر من أمرها أنها حاضرة في قول أرسطو، في نص الترجمة العربية: «على قدر اعتماده»⁴³⁹.

غير أنه إذا كان روص قد اضطر إلى استدعاء لفظ (to hold)، قصد استيفاء المعاني الممكنة، فإن اللغة العربية، كما مر بنا، هي في غنى عن تغيير اللفظ بتغيير أنحاء الاستعمال، لأن اللفظ «له»، يمنح من الإمكانيات التجريدية ما يسمح للمستعمل بالتعبير عن الأعراس المقولية، بحرف المعنى نفسه الذي استعمله في كتاب المقولات، ما دام الحرف قادرا على أداء معنى النسبة.

خاتمة البحث

تعامل ابن رشد انطلقا من إبستيمي عصره مع ما توفر له، وقد حقق ما حقق من إنجازات اعتبرت مشرقة من قبل كثير من المهتمين، إن قديما أو حديثا. ولا يخفى على الدارس أن المؤول إنما يؤول انطلقا من تفكير في شيء ما مائل لبصره وبصيرته، وهذا الشيء بالنسبة لابن رشد، إنما هو نص الترجمة والنصوص الدائرة في فلك هذا النص، إن لم نقل نص الترجمة فحسب؛ لأنه لا

⁴³⁸ - Aristotle, metaphysics, translated into english under: J. A. Smith and Ross, William D, vol.8, oxford, 1908, p 1023a.

⁴³⁹ - أرسطو، ما بعد الطبيعة، م.ن، ص 649.

يوجد شرح لكل مقالات أرسطو فيما بعد الطبيعة، وإن كان لقدماء المشائية شيء في هذا المعنى، فهو مما لم يصل إلى ابن رشد.

إنه على الرغم من إقرارنا بكون إنجازات ابن رشد تبقى محكومة بإبستيمي عصرها، إلا أننا ننبه إلى أن ابن رشد، قد عبر عن تضايقه من رداءة الترجمة في البؤر ذاتها التي تؤكد لدينا بفضل الترجمة المعاصر أنها كانت تتضمن هنات وأعطابا بالفعل. ولربما يكفي ابن رشد أنه تنبه بحسه النقدي إلى وجود خلل حيث تؤكد لدى المعاصرين وجود هذا الخلل.

الباب الثاني: مادة القول الرشدي

مقدمة الباب الثاني

يجب التنبيه إلى مسألة ذات أهمية في هذا العمل، وهي أننا لا نقول بالفصل التام بين مادة القول وصورته. وهذه إشارة لا بد منها، لأنه لا يمكن أن نتحدث عن مادة القول بما هي مقدمات إلا في صورة من صور القول. وعليه، فإننا سنعمل على امتداد فصول هذا الباب على محاولة تقديم قراءة لكيفية تلقي ابن رشد لكل من الإرث الأصولي والكلامي، . ونحن ندرك أنها قراءة اتسمت في كثير من مسالك التأويل بأمور غير معهودة؛ لذلك ما نأمله هو أن يتاح لهذه القراءة التأويلية فرصة لتقديم رؤيتها بخصوص ما تنزع إليه من شك ومحو وتثبيت.

ونشير إلى أننا لم يكن يحدونا في إنجاز هذا الباب إلا أمل واحد، وهو ألا نسقط في الابتذال من خلال تكرار خلاصات غيرنا. ولربما تحقق لنا هذا المبتغى، ولكن لا من خلال التعسف على المعطيات النصية والعبارية، وإنما من خلال الإنصات إلى النصوص، وبخاصة الجديدة منها، وهذا أمر يجب أن نأخذه بعين الاعتبار؛ لأنه إن كان في قراءتنا من جدة، فإنما هي راجعة إلى اكتشاف نصوص جديدة، بالمعنى الدقيق لما تحمله هذه الكلمة، كما تجدر الإشارة إلى أن هناك معطى آخر ساهم في تقديم رؤيتنا الجديدة، وهو أننا عملنا على وتغريب⁴⁴⁰ بعض الحقول في بعض، مما جعل الأمور تبدو لنا من منظورات مختلفة. إن اقتناعنا في هذا العمل بضرورة استضافة بعض الحقول لبعضها الآخر على أساس إبستمولوجي يحرص على تنويع المنظورات، كان له دوره الفاعل في إنجاز ما قد نراه جدة في هذا العمل ككل وبخاصة في هذا الباب؛ لأننا لم نتعامل مع التخصصات المختلفة كما لو أنها عبارة عن جزر معزولة، وإنما عملنا على رفع الحواجز التي ضربت بينها.

440 - التغريب مفهوم، نحته فالنر (Fritz Wallner)، ويعني في الممارسة الإبستمولوجية، أن تنفتح القول بعضها على بعض، بطريقة تفضي إلى إغناء المنظورات. ويشرحه الأستاذ لحكيم بناني بكونه يتمثل في «مثل إخراج العلم المجهرى للفيزياء من عالم السياق المقامي للفيزياء إلى السياق المقامي، لعلم الاجتماع» عز العرب لحكيم بناني، مقدمة ترجمة كتاب، مدخل إلى الواقعية البنائية، ط 1، مطبعة أنفو برانت، فاس، المغرب، 2001، ص 4.

الفصل الأول: ابن رشد وأصول الفقه

المبحث الأول: المعتزلة وتشكل الحس النقدي لدى ابن رشد الأصولي

نروم في هذا الحيز من البحث، أن نختبر فرضية قد تبدو غريبة، وهي فرضية تأثر أبي الوليد بن رشد بالرؤية المعتزلية، ومدى انعكاس هذا التأثير على إسهامه في الشأن الديني بأبعاده وتحليلاته الأصولية والفقهية والاعتقادية، بل والسياسية على حد سواء؛ ما دام الإسهام في كل تلك الحقول، وبخاصة في عمق العصور الوسطى، يخضع في كثير من تفاصيله للقول بالأصول الكلامية التي تم التسليم بها. ولأننا قد تبيننا القول بفرضية تأثر أبي الوليد بالاعتزال، فإن ما يتوجب علينا فعله، هو أن نتوجه منذ هذه اللحظة، إلى محاولة الكشف عن وجهة هذه الفرضية؛ وذلك قصد التمكين لها بين الفرضيات الأخرى، التي لربما صارت من المصادر لدى كثير المشتغلين بالخطاب الرشدي.

ومن المعلوم أن من شأن التمكين لهذه الفرضية والإقرار بها، أن يؤدي إلى مراجعة شاملة لتصور شبكة العلاقات التي نسجتها الرشدية مع مختلف المكونات التراثية. كما أن من شأن التمكين لهذه الفرضية في المقام الأول، أن يؤدي إلى ضرورة الإفساح في المجلس لحضور هذا المكون التراثي المعتزلي. وذلك بعدما ظل القول بهذا الحضور خافتا ومغيبا عن شبكة العلاقات المؤثرة، أو لربما حتى إن اعترف بوجوده فإن ذلك لم يتعد عتبة الاعتراف بحضور باهت ومشوش، ومشكوك في مداه وعمقه. أو لنقل ببساطة: لقد ظل القول بالحضور المعتزلي، أو بالأحرى الإقرار بهذا الحضور في هذا الموضوع أو ذاك من مواضع المتن الرشدي، لا يؤخذ في مجمله على محمل الجد.

1- موقف جمال الدين العلوي من تأثر ابن رشد بالاعتزال

لقد سبق للأستاذ المرحوم جمال الدين العلوي أن تنبه إلى هذا الحضور، في تقديمه لمختصر المستصفي لأبي الوليد، غير أنه عالجه على النحو التالي: حين قال: «ولعل مما يدخل في هذا الباب موقفه العام من علم الكلام (يقصد ابن رشد)، وهو موقف وإن لم يبلغ إلى ما سيتخذه بعد من موقف صارم تجاه الكلام عامة والكلام الأشعري خاصة في أعماله اللاحقة، فإن في المختصر ما يشكل البذور الأولى لذلك. وإذا كنا نلمس شبه ميل إلى المعتزلة فإن ذلك لا يرقى إلى أن يكون دفاعا أو تبنيًا لمواقفها. وذلك واضح في ما عرض له من مسائل جرت عادة الأصوليين بتناولها»⁴⁴¹. ويضيف

441 - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص 20.

جمال الدين في هذا التقديم مؤكدا ما قاله بشأن الموقف من المعتزلة: «ولعل ما تنبغي الإشارة إليه في خاتمة هذه الفقرة هو أن ابن رشد لا يذكر في مختصره هذا الأشاعرة أو المذهب الأشعري ولو مرة واحدة، بينما يأتي على ذكر المعتزلة والقدرية والخوارج وأهل الظاهر والفسطاطيين وغيرهم. مع أنه يذكر المتكلمين، ويقابل بينهم وبين المعتزلة في أكثر من موضع. فهل يقصد بهم أصحاب الأشعري؟ قد يكون الأمر كذلك، ولكن تغييب اسم الأشاعرة يحمل مع ذلك دلالة ما، كما يحمل إدراج المعتزلة والقدرية والخوارج ضمن أهل الزيغ والبدع دلالات أخرى يجب الكشف عنها مع اعتبار موقفه من أهل السنة على ما فيه من غموض وعلى ما في هذا الاسم من لبس وإبهام»⁴⁴².

ولكن، قد يكون عذر الأستاذ المرحوم، أن هذا المعطى النصي الجديد، والمتمثل في العثور على مختصر المستصفي لأبي الوليد، قد استحوذت مسألتان اثنتان على سياق اكتشافه:

أ - المسألة الأولى: تتعلق بانشغال جمال الدين، باعتباره محقق الكتاب، بنسبة المختصر إلى ابن رشد، حيث عبر عن هذا الانشغال بالقول: «ولعل ما تجب البداية به في هذا الصدد هو اعتبار اللغة التي كتب بها مختصرنا هذا، وذلك أنها تكاد تكون مطابقة لما تعودنا عليه في مؤلفات ابن رشد الأخرى، بحيث لا نعتقد أن القارئ الذي ألف العبارة الرشدية سيشتك لحظة واحدة في نسبته إليه»⁴⁴³؛ وسبب هذا الجهد التدليلي في نسبة الكتاب إلى ابن رشد، يرجع في تقديرنا إلى سبب وجيه، وهو أن ناسخ هذا المختصر قد حذف اسم ابن رشد من النسخة الخطية التي أعدها، وهو أمر عالجه جمال الدين بالقول: «وأما إذا اعتبرنا تاريخ نسخ هذا المختصر وهو سنة 606 هـ فإنه سيتبين لنا أن النسخة التي بين أيدينا ترجع إلى فترة غُيب فيها اسم ابن رشد بشكل يدعو إلى الاستغراب، ولذلك أمكن اعتبار حذف اسم ابن رشد من مخطوطنا هذا علامة على أنه من مؤلفاته»⁴⁴⁴.

ب - أما المسألة الثانية: وهي لا تقل أهمية عن الأولى، فتتعلق بمراجعة صريحة للتصور الذي كان رائجا عن علاقة أبي الوليد بأبي حامد؛ وهو الأمر الذي عبر عنه جمال الدين بالقول: «إن اختيار ابن رشد لمستصفي الغزالي يحمل من الدلالات ما يجعلنا نعتقد أن مراجعة العلاقة بين الرجلين أصبحت الآن أمرا ضروريا، ذلك أن مختصره هذا يسجل أول علاقة بينه وبين حجة الإسلام على خلاف ما كان معروفا من قبل»⁴⁴⁵. ويكن اعتبار هذا القول بمثابة مراجعة صريحة ومعلنة، تمس

442 - جمال الدين العلوي، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 29.

443 - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص 19.

444 - جمال الدين العلوي، تقديم مختصر المستصفي، الهامش رقم 1، ص 19.

445 - جمال الدين، تقديم مختصر المستصفي، ص 22.

في العمق ما كان يسميه جمال الدين بالفاصل الغزالي، في المتن الرشدي وما تلاه من أعمال لاحقة⁴⁴⁶، وإن كانت هذه الإفادة، لا تقي على نحو واضح بفهم ما عزم جمال الدين على مراجعته بالضبط؛ من قبيل معرفة ما إذا كان جمال الدين يقصد بالمراجعة، مراجعة الجانب المتعلق بامتداد علاقة ابن رشد بأبي حامد في الزمن، أو كان يقصد مراجعة طبيعة العلاقة.

وإذا ضربنا صفحا عن هذه الهواجس المتحكمة في تقديم جمال الدين لهذا المختصر، وعدنا إلى حيث النقطة التي نحن بسبيلها، وهي النقطة المتعلقة بأثر المعتزلة في تشكل الخطاب الرشدي؛ فإن ذلك يفرض علينا مرة أخرى أن نقف وقفة متأنية مع إشارة عابرة، وردت في خضم هذه الهواجس المتحكمة في تقديم جمال الدين، ويتلق الأمر بقوله: «وإذا كنا نلمس في مواضع محدودة شبه ميل إلى المعتزلة فإن ذلك لا يرقى إلى أن يكون دفاعا وتبنيًا لمواقفها»⁴⁴⁷. صحيح أن هذا الموفق المعلن ها هنا من قبل المرحوم جمال الدين، يمكن وسمه بالموقف الأخير والنهائي؛ وذلك بالنظر إلى أن القدر لم يمهل المرحوم حتى يفحص حدود هذا الميل، ولكن لربما لو قدر له أن يعيش عمرا أطول، لكان قد غير موقفه من وجود هذا الميل المعتزلي في خطاب ابن رشد⁴⁴⁸.

وعليه فإن اشتغالنا في هذا الحيز من العمل، يروم الفحص عن مدى الميل الذي يبديه ابن رشد تجاه المواقف المعتزلية، وموقفه العام من الكلام. ونحن نعلن منذ البداية أننا نتبنى أطروحة مفادها: أن ابن رشد يبدو في كثير من مواقع متنه الشاسع، على وفاق كبير مع المعتزلة، بل ومتبنيا لكثير من مواقف هذه الفرقة الكلامية، بل إننا ليصل بنا الأمر حد القول بدور هذه الفرقة الكلامية في تشكل خطاب ابن رشد، بشكل يجعل من هذه الفرقة ذات النزوع العقلاني، رافدا يضاف إلى روافد فكر ابن رشد الأخرى. وهذا يعني أننا نعلن من خلال تبنينا لهذا الطرح، عن القول بتعددية تأسيس الخطاب الفلسفي لأبي الوليد، عكس ما كان سائدا من ذي قبل، من الوقوف في هذه النقطة عند القول بتأرجح تشكل خطابه بين الرافدين الأرسطي والغزالي.

ولئن كنا لا ندعي السبق إلى القول بتعددية تأسيس خطاب أبي الوليد، لأننا نقر بالسبق الذي يُحسب لجمال الدين، الذي كان، بحسب ما انتهى إليه علمنا، أول من تنبه إلى هذا الأمر؛ وذلك حين توج تعددية التأسيس باكتمال المشروع المعرفي النظري لابن رشد، وبالضبط في مرحلة الشروح

446 - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص 20؟

447 - جمال الدين العلوي، تقديم مختصر المستصفي، ص 20.

448 - للتذكير، فتوقيع تقديم مختصر المستصفي من قبل المرحوم جمال الدين كان هو: "فاس في أبريل 1992" وتاريخ وفاته كانت صبيحة يوم 13 يوليوز 1992، وهو ما يعني أنه قد يكون هذا التقديم، هو آخر ما خطه المرحوم قبل أن تنتزع المنية.

الكبرى، حيث قال: «ولكن الجديد في هذه المرحلة، فضلا عن ذلك (يقصد الاكتمال)، أنها شهدت ميلاد مشروع سياسي كان نتيجة لإعادة قراءة الخطاب الأرسطي في ضوء قراءات رشيدي للخطاب القرآني أولا والخطاب الكلامي – الفلسفي ثانيا والمشروع السياسي الموحد ثالثا»⁴⁴⁹. غير أنه إن كان جمال الدين يتحدث عن نزوح فكري مقصور على مرحلة الشروح الكبرى. فإن ما نراه في هذا الخصوص، هو أن العظيم يبدأ عظيما، ولا نعني بذلك أكثر من القول: إن هذا النضج قد تجلت لنا ملامحه الأولى في مرحلة شباب ابن رشد، وبالضبط مع باكورة أعماله وهو مختصر المستصفي.

2- الضروري في أصول الفقه، أو النص - الوثيقة

لا حرج لدينا في أن نستثمر هذا المعطى النصي الجديد، والمتمثل في مختصر المستصفي؛ كي ندعو إلى إعادة رسم العلاقة بين ابن رشد وبين الفرق الكلامية، وبخاصة الفرقتين الأكثر حضورا في ردوده، وهما الفرقة الأشعرية والفرقة المعتزلية. ونحن إذ ندخل في اعتبارنا هذا الأمر، نرى أن هذا النص يعد الإعلان الأول عن وجود ميول واضحة من قبل ابن رشد إلى الاعتزال؛ وهي الميول التي نجد أن الإعلان عنها قد ابتدأه ابن رشد في مرحلة المختصرات، وتحديدًا مع مختصر المستصفي.

وما يجب التنبيه إليه في هذا السياق، هو أن هذه الميول التي نسجلها في كتاب "الضروري في أصول الفقه"، تشكل في حقيقة أمرها مشروعا مستمرا بلا انقطاع؛ بحيث يبدأ من هذا النص، ولا ينتهي إلا عند آخر سطر خطه من مشروعه العلمي.

ولعل ما يجعلنا نقر بهذا الأمر، هو أننا نلفي أن هذه الميول قد حافظت على حضورها المتناسك بعد مرحلة التلاخيص، وبخاصة في مرحلة الردود الكلامية التي تضمنتها ثلاثيته الشهيرة، وأقصد: "الكشف" و"الفصل" و"التهافت"؛ فضلا عن كون هذه الميول قد استمرت فيما بعد، وفي مرحلة لاحقة؛ ونقصد بذلك مرحلة الشروح الكبرى، وبخاصة في "تفسير ما بعد الطبيعة" كما سنبيين ذلك لاحقا.

صحيح أن ابن رشد قد اختار من بين كتب أصول الفقه التي أتاحتها له عصره، مستصفي الغزالي⁴⁵⁰، ولكن، إذا كان ابن رشد قد جرد المستصفي من مقدمته المنطقية، ومن مضامينه الكلامية،

449 - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م.م، ص 43.

450 - لا يجب تحميل هذا الاختيار أكثر مما يحتمل، ففي العصر الذي اختصر فيه ابن رشد مستصفي الغزالي، لم يكن علم أصول الفقه بالمستوى الذي نعرفه الآن؛ ذلك أن أهم المصادر التي يعتد بها في أصول الفقه، تنتمي إلى عصر ما بعد ابن رشد، من قبيل "المحصل في أصول الفقه" للفخر الرازي، و "البحر المحيط" لبدر الدين الزركشي، ...، فاختيارات ابن

وهي بلا شك مضامين ذات نزوع أشعري، هذا فضلا عن إعلانه الاختلاف معه في غير ما موضع من هذا المختصر، فإن اختياره لمستصفي الغزالي يطرح أكثر من علامة استفهام.

وعلى كل، فإن هناك عددا لا بأس به الفرضيات التي لا تخلو من وجوه وجبهة؛ إذ لربما أن ابن رشد، قد رام من خلال اختيار "المستصفي" جر فقهاء عصره إلى علم أصول الفقه بالتدرج، لاسيما وأنهم كانوا أهل فروع لا أهل أصول. وعلى أساس هذا الفرض، يكون ابن رشد وهو الحكيم والأصولي الشاب، قد استثمر ميلهم إلى القبول بالغزالي، الذي كان مرحبا به في المغرب والأندلس من خلال كتاب "المنقذ من الضلال"، لا من خلال كتاب "المستصفي". لذلك قد يكون اختيار هذا المصنف دون سواه من مصنفات الأصول، من إملاء ما تسمح الضرورة السوسيولوجية، لا كونه اختيار حجية. وبهذا المعنى فقط، يمكن في تقديرنا، إدراج الالتفات إلى الضروري، حيث تحول الشروط السوسيولوجية دون التطلع إلى تحقيق الأفضل؛ وإلا فنحن نرى، استنادا إلى المؤشرات الدالة من هذا الكتاب، أنه لو كان الأمر بيد ابن رشد لكان قد اختار كتابا أصوليا آخر غير كتاب المستصفي.

وبناء على هذه المعطيات، أو بالأحرى على هذه المتغيرات الدالة والمفسرة، بالمعنى السوسيولوجي أيضا لمعنى المتغير الدال والمفسر، حق لنا أن نطرح التساؤلات التالية:

ألا يمكن القول إن ابن رشد قد قرأ أو اختصر مستصفي الغزالي بتوجيه نقدي من أصول المعتزلة؟ وإذا كان ابن رشد يبدي ميلا إلى الاعتزال ولو في حدود ما أقره جمال الدين، أفلا يمكن القول إنه قد أقدم على اختصار المستصفي بخلفية معتزلية لا تخطئها العين؟ ثم ألا يمكن اعتبار هذا المختصر بمثابة وثيقة مهمة، تؤشر على أن ابن رشد قد كانت له صلة بأراء المعتزلة، سابقة على صلته بكتب أبي حامد الغزالي؟ وإذا كان هذا المختصر يعد وثيقة تؤرخ لبداية العلاقة بين أبي الوليد وأبي حامد، أفلا يمكن اعتبار المختصر، من باب أولى وأحرى، وثيقة تؤرخ لقبلية العلاقة بين أبي الوليد وفكر المعتزلة باعتبارها علاقة ضاربة في القدم؟ وإذا اعتبرنا المختصر تعاملًا مع مؤلف بالمعنى القديم، أفلا يمكن الوقوف عند كونه تهديبا لمستصفي أبي حامد؟ وإذا اعتبرناه بمثابة قراءة بالمعنى المعاصر، أفلا يمكن اعتبارها قراءة نقدية لمؤلف غزالي من منظور معتزلي ما دامت

رشد كانت محدودة، إذ لم يكن أمامها من سبيل إلا أن يختار بين مؤلفات محدودة في أصول الفقه، على مذهب أهل السنة، وإلا فهو مضطر إلى أن يلجأ إلى كتب أصول على مذهب المعتزلة. ولربما اضطره الأمر إلى أن يختار من بين كتب أهل السنة الكتاب الأكثر تخففا من القيود الكلامية، وهو ما عثر عليه في مستصفي الغزالي.

الأصول المعتزلية، هي الموجه الأساس لكل مراجعة أو نقد أدلى بها ابن رشد تجاه مواقف المتكلمة ومواقف أبي حامد؟

وفضلا عن كل ما تقدم، فإن ابن رشد قد تولى قراءة المستصفي بما يمكن أن نعتبره عدة منهجية وكلامية. وسؤالنا يتركز أساسا حول طبيعة هذه العدة، التي لربما ظل السؤال حول أسسها ومنطقاتها، مغيبا إلى حدود هذه اللحظة. لذلك فإننا، إذ نضع هذه العدة في دائرة الضوء، نطرح بإزائها التساؤلات التالية:

ما طبيعة هذه «العدة» التي استعان بها ابن رشد، لإظهار تهافت وتفكك خطاب أبي حامد؟ وما حدود القول بحجية أبي حامد في الأصول، في ظل وجود «عدة» منهجية واصطلاحية، كانت بمثابة المعيار الذي حاكم به ابن رشد خطاب أبي حامد في الأصول؟ وإذا كنا نقول بوجود «عدة» أصولية معتزلية، فهل يمكن أن نذهب إلى إمكان الجمع بينها وبين القول بحجية أبي حامد في الأصول؟ ثم كيف يمكن القول بحجية أبي حامد في الأصول، وأغلب قضايا علم أصول الفقه تبنى أساسا على مقدمات كلامية؟ نظن أن كثيرا من المواقف أضحت بحاجة إلى مراجعة.

إن أهمية جعل «العدة» الكلامية في صلب الاهتمام، يخلصنا في الحقيقة، من اجترار إشكالات سابقة. وهذا الأمر يعني أن الإشكال لن يعود بالنسبة إلينا عبارة عن تساؤل عن شكل العلاقة بين ابن رشد وأبي حامد الغزالي، بقدر ما سيغدو تساؤلا مستجدا، يجعل من «العدة» الكلامية، بؤرة اهتمامه. وهذا المستجد يعني، أننا بإزاء إشكالات موازية للإشكالات الذي درجت الدراسات الرشدية على الانخراط في التماس جواب لها.

إن إشكالنا الموازي، وإن كان لا يتجاهل العلاقة بين ابن رشد وأبي حامد، إلا أنه يؤجل البت في طبيعة هذه العلاقة؛ وذلك قصد إثارة تساؤلات جديدة، من قبيل: ما طبيعة هذه العدة؟ ومن أين وصلت إلى ابن رشد؟ أو بالأحرى ما مصدرها؟ أو لنقل بلغة الإخباريين: هل لهذه العدة سند؟ وهل لها امتداد في الموروث المغربي الأندلسي قبل ابن رشد؟ وهل يمكن أن يكون لها امتدادات فيما بعد عصر ابن رشد؟

ومهما يكن من أمر، فإن ما هو جدير بالاهتمام، هو أن الانخراط في الجواب عن الإشكالات السابقة، لا يمكن أن يمر دون فحص الاعتراض السابق، وهو الاعتراض الذي وضعه الأستاذ المرحوم جمال الدين العلوي، والمتمثل في قوله: «وإذا كنا نلمس في مواضع محدودة شبه ميل إلى

المعتزلة فإن ذلك لا يرقى إلى أن يكون دفاعا وتبنيًا لمواقفها»⁴⁵¹. فعلى أي أساس بنى الأستاذ جمال الدين، حكمه بعدم ارتقاء الميل من قبل ابن رشد تجاه المعتزلة، إلى مستوى الدفاع عنها وتبني مواقفها؟

ينطلق جمال الدين في بناء حكمه من مواقف ابن رشد تجاه المعتزلة، على أساس أن أبا الوليد يتبنى في هذا المختصر بالذات، موقفا سلبيا من هذه الفرقة عكس ما يمكن أن يستنتجه البعض، حيث يقول: «وذلك واضح في ما عرض له من مسائل جرت عادة الأصوليين بتناولها وفي مقدمتها كلام الله واكتساب الأفعال حيث وجه إلى أبي الحسن الأشعري من النقد ما سيتردد صداه في مؤلفاته اللاحقة دون أن يقول بآراء المعتزلة التي ينسبها في موضع هي والخوارج والقدرية إلى أهل الزيغ والبدع، وفي ذلك موضع نظر كما ترى»⁴⁵².

غير أننا حين نعود إلى المظان التي استند إليها الأستاذ جمال الدين في بناء هذا الموقف، نجد أن الإشارة الوحيدة التي ينطبق عليها ما قصد إليه جمال الدين، لاسيما وهو نفسه يتحدث عن موضع بالمفرد؛ تكمن في حديث ابن رشد بشأن تعديل الصحابة، حيث نجده يقول التالي: «والذي عليه جماهير الأمة والمعتمد عليهم أن عدالتهم مقطوع بها»⁴⁵³. غير أن ابن رشد لم يعين، ها هنا، من هم جماهير الأمة ولم يسمهم. غير أننا نجده يستأنف الحديث بما يفيد معنى الاستثناء، حيث يقول: «وقد ذهب طوائف من الخوارج والمعتزلة والقدرية، وبالجملة أهل البدع والزيغ إلى رد شهادتهم وروايتهم بعد ما شجر بينهم (يقصد الصحابة) الشتات وظهرت الحروب بينهم والخصومات، وذلك عند أهل السنة محمول على أن كل مجتهد إما غير مأثوم وإما مصيب بحسب الرأيين»⁴⁵⁴.

والذي يبدو لنا من كلام ابن رشد بلفظه وبمفهومه، أن المعتزلة ليسوا بإطلاق أهل بدع وزيغ، كما ذهب إلى ذلك المرحوم جمال الدين؛ لأن ابن رشد لم يقل: "ذهب الخوارج والمعتزلة والقدرية"، وإنما قال: "ذهب طوائف من الخوارج والمعتزلة والقدرية". ولا ينبغي أن يفوتنا أن في هذا الكلام استدراك غير خاف، من قبل أبي الوليد على الغزالي في هذا الموضع من الاختصار. ولكن ربما قصد ابن رشد الإغماض والتعمية في هذا الموضع من الاختصار. وعليه فإن حرف: «من» الوارد

451- جمال الدين العلوي، تقديم مختصر المستصفي، ص 20.

452- جمال الدين العلوي، تقديم مختصر المستصفي، ص 20.

453- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، م، ص 76.

454- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 77.

في كلام ابن رشد، بما هو حرف معنى⁴⁵⁵، إنما هو لمعنى التبويض، بحيث يفيد وجوده في هذا الموضوع بالذات أن بعضاً من الخوارج، وبعضاً من المعتزلة، وبعضاً من القدرية؛ هم المقصودون من كلامه، بأنهم من "أهل البدع والزيغ"؛ وهم الذين استثناهم حقا من جماهير الأمة، التي تحدث عنها في الجملة السابقة. ولا مانع إطلاقاً، من أن يفهم أن المعتزلة بحسب منطوق كلام ابن رشد، ودونما أي تعسف في تأويل كلامه، هم أيضاً من جماهير الأمة، وفي عداد «المعتمد عليهم»⁴⁵⁶، بحسب لفظ ابن رشد، بعدما كان الغزالي قد استثناهم من جماهير الأمة. وهذا هو الأمر الذي كان يتوجب الانتباه إليه.

ونحن إذا ما قمنا بمقارنة بين ما حرره ابن رشد بخصوص موقف المعتزلة من الصحابة، بما حرره أبو حامد في الموضوع ذاته، فإننا سنجد أن ابن رشد، قد خفف في الحقيقة من حدة التهمة الموجهة إلى هذه الفرقة الكلامية؛ وذلك فيما يشبه تصحيح صورتهم لدى المتلقين من الخاصة أو من العوام. وإن كنا نقر بأنه يصعب على ابن رشد أن يستنقذ بعض الخاصة من حجة أبي حامد فضلاً عن استنقاذ العوام؛ وبخاصة استنقاذهم في هذه المسألة التي تدخل ضمن ما يسمى فينومينولوجيا بالأطروحة العامة للموقف الطبيعي.

طيب، لنتأمل كلام أبي حامد في مستصفاه، حتى يتبين لنا فيصل التفرقة بين القولين أو الموقفين، يقول أبو حامد: «وقال جماهير المعتزلة: عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام؛ فساق بقتال الإمام الحق»⁴⁵⁷.

لا شك في أن المقارنة بين القولين، لا تترك لدينا أي مجال للشك في أن ميل ابن رشد إلى المواقف المعتزلية، هو الذي دفعه إلى التدخل في هذا الموضوع من الاختصار، بغاية التخفيف من حدة ما يمكن وسمه بالتعميم التحاملي، من قبل أبي حامد في مستصفاه تجاه جماهير المعتزلة. فاستبدال «طوائف من المعتزلة» في مختصر ابن رشد، بـ«جماهير المعتزلة»، في مستصفي أبي حامد؛ لا يخلو في تقديرنا من دلالة عميقة. ولعل أقل ما يمكن أن يوحي به هذا الاستبدال، هو أن ابن رشد قد

⁴⁵⁵- يقول المرادي بشأن المعنى الثاني من معاني «من»: «والثاني: التبويض، نحو {منهم من كلم الله}. وعلامتها جواز الاستغناء عنها بـ«بعض». ومجيئها للتبويض كثير». الجني الداني في حروف المعاني، م.م، ص 309. وانظر كذلك ما يدلي به الغزالي في "المنحول" حيث يقول بشأن حرف الجر: «لا يرد إلا على الاسم بمعنى التبويض، كقوله: «أخذت من مال زيد»»، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ص 92.

⁴⁵⁶- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 76.

⁴⁵⁷- أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، 2011، ج 1، ص 401.

تولى تهذيب عبارة أبي حامد، وهي العبارة التي لا تخلو في تقديرنا من نبرة كلامية تحريضية واضحة تجاه جماهير المعتزلة.

ونظن أن هذا الأمر يجب أن يفهم في سياق ما يعد به التأويل النحوي، لأن القول به لا يدخل ضمن ما يمكن أن يفهم منه معناه بالتأويل البعيد، وإنما يدخل فيما يمكن أن يفهم من اللفظ بصيغته، بما هو معطى عباري مائل للوعى. ولا يمكن بحال من الأحوال أن يفهم من الكلام السابق لابن رشد أن عموم المعتزلة، هم أهل بدع وزيف كما فهم ذلك الأستاذ جمال الدين.

ونحن ندرك أن تصورات بعض الدارسين بخصوص علاقة أبي الوليد ببعض الفرق الكلامية، ومنها إحجام الدارسين عن طرق موضوع علاقة ابن رشد بالمعتزلة، ربما تكون قد تأثرت بثقل موقف الأستاذ جمال الدين من شكل هذه العلاقة، وبواقف أخرى مماثلة. ولكننا مع كل هذا، فإننا نلتمس للأستاذ المرحوم عذرا فيما ذهب إليه، لاسيما إذا ما أخذنا في الاعتبار السياق الخاص لهذا التقديم، والمتمثل في كونه قد كتبه المرحوم في آخر شهور حياته، أي في سياق صراعه مع الألم. ويكفي الأستاذ المرحوم، أنه قد أخرج الكتاب محققا إلى الوجود، فضلا عن كونه قد قال بوجود ميل من قبل ابن رشد إلى الاعتزال، ولو في حدود ما أقر به.

3- فرضية في العلاقة بين اختفاء المختصر والميل إلى الاعتزال

إن ميل ابن رشد إلى الاعتزال في هذا المختصر، هو الذي أدى إلى تغييبه. بل إن كثيرا من الخلاصات التي استخلصت حول توتر علاقته بمعاصريه، من فقهاء قرطبة ومراكش. وكذا خلاصات كثيرة حول مأساته ونكبته، بما فيها تلك التي تروي قصة إحراق كتبه؛ يجب أن يعاد النظر فيما اعتبر دوافع وبواعث أدت إلى تلك النتائج.

ولئن كنا لا نقول بإلغاء كل ما اعتبر دافعا أو سببا من قبل الدارسين، إلا أننا نرى أن شأن اعتبار هذا السبب الدافع، والمتمثل في ميل ابن رشد إلى الاعتزال، أن يؤدي إلى المساهمة في حل لغز. ومن المعلوم أن اختفاء كتاب الضروري في أصول الفقه، قد عد لغزا من الألغاز. حتى أننا قد ألفينا الأستاذ جمال الدين، يعبر عن حيرته بإزاء اختفاء المخطوط أولا، وتغييب اسم ابن رشد منه ثانيا بالقول: «وأما إذا اعتبرنا تاريخ نسخ هذا المختصر وهو سنة 606 هـ فإنه سيتبين لنا أن النسخة

التي بين أيدينا ترجع إلى فترة غُيِّب فيها اسم ابن رشد بشكل يدعو إلى الاستغراب، ولذلك أمكن اعتبار حذف اسم ابن رشد من مخطوطنا هذا علامة على أنه من مؤلفاته»⁴⁵⁸.

ولا عجب في الأمر، أن تتكرر الدهشة والغرابة أن يطول الضياع والإهمال كتابات ابن رشد الفقهية المرحوم محمد مساعد، إذ يقول هو بدوره:

«لعل ما يثير الكثير من الدهشة والغرابة أن يطول الضياع والإهمال كتابات ابن رشد الفقهية والأصولية، لتعرف، هي الأخرى، المصير المأساوي الذي عرفته قطع كبيرة من مؤلفاته العربية، وإذا كان من السهل تفهم الأمر بالنسبة لكتب «الفلسفة» فيبدو أنه من المتعذر جدا تقبل ذلك بالنسبة لمصنفات الفقه وأصوله»⁴⁵⁹.

غير أننا إذ نقرر بكون الميل إلى الاعتزال سببا كافيا لتغيب مؤلفات ابن رشد، وبخاصة تغيب مؤلفه الأصولي؛ نستوعب بالتالي مواقف اللاتسامح التي بدرت من القدماء تجاه ابن رشد ومؤلفاته. فمع هذا الميل الذي يكاد يكون، أحيانا كثيرة، واضحا بما يكفي إلى القول بأصول المعتزلة؛ تنتفي في تقديرنا كل الأسباب المؤدية إلى التعجب والدهشة والاستغراب. وذلك لأنه كما يقال: إذا عرف السبب، ارتفع العجب. ولاسيما إذا كان السبب راجحا. ولعل السبب الذي شخصناه يبدو أكثر الأسباب رجحانا، بحكم ما يمكن أن يترتب عن مجافاة الانتماء الكلامي لدى العامة ومن هم في حكمهم، وبخاصة لدى ذهنيات العصور الوسطى، في نصرتها واندفاعها لانتمائها الملي.

4- في إمكان صلة نكبة ابن رشد بالنص - الوثيقة

لقد أُوتت نكبة ابن رشد تأويلات مختلفة، وأثيرت حولها نقاشات لم تفقد جاذبيتها لدى كثير من المشتغلين بالإنتاج الفكري لابن رشد، إلى حدود هذه اللحظة، وهي نقاشات تعبر في كثير من إشكالاتها عن انشغال جدي بما يمكن أن يكون قد حصل بالفعل. غير أننا إذ ندلي من خلال هذا العنوان بفرض جديد حول نكبة ابن رشد، لا يعني ذلك البتة، أننا نهدف إلى إلغاء التأويلات التي اهتدى إليها أصحابها انطلاقا من الفرضيات الأخرى؛ لأن أقصى ما نروم تحقيقه، هو أن يلتفت المشتغلون بالإسهامات الفكرية لابن رشد، المتصلة منها بالفلسفة وعلم الكلام، إلى فرضية يمكنها أن تضيء هذا الجانب المتعلق بحياة ابن رشد وبننتاجه، وإن تغيرت المعطيات التي ندعو إلى تصفحها

458 - جمال الدين

العلوي، تقديم مختصر المستصفي، الهامش رقم 1، ص 19.
459 - محمد مساعد، بين مثابنتين، م.م، ص ص 41-42.

وتفحصها بتغيير الأساس الفرضي، لأن هذا الأساس الفرضي الجديد يروم توجيه الأنظار إلى معطيات نصية جديدة.

لقد تبادر إلى ذهننا، أن نتولى طرح السؤال التالي: كيف يمكن أن نتصور تلقي فقهاء الأندلس والمغرب لكتاب الضروري في أصول الفقه، وهم على ما هم عليه من التعصب للمذهب الأشعري؟ كيف يمكن أن نتصور ردة فعلهم على ما تعرض أئمة المذهب الأشعري على يد ابن رشد في هذا الكتاب؟

والحق أنه برغم شح المعطيات حول الردود والردود المضادة، على مستوى النصوص المحققة؛ فإنه يمكن الاعتماد على ما ذكرته الفهارس بخصوص هذا الجانب. والحق، أن الأستاذ محمد بن شريفة، هو الذي نبهنا إلى هذا الجانب المتعلق بالتنافس والتدافع الشخصي منه وكذا المذهبي في جانب منه، بينأسرتين وهدما مذهب مالك في الفقه، وفرقهما المذهب الكلامي، وهما أسرة ابن رشد، أو بني رشد، التي وإن لم تفصح كتبها عن الهوية الكلامية لانتمائها، إلا أن موقفها على ما يبدو يتراوح بين التحفظ على المذهب الأشعري وبين إعلان المناوأة الصريحة له، وأسرة أشعرية متحمسة لهذا المذهب الكلامي، هي أسرة بني الربيع⁴⁶⁰. وذلك أن ما أدلى به الأستاذ بن شريفة من وثائق نفيسة في كتابه: "ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية"، بالإضافة إلى ما أدلى به الأستاذ المرحوم محمد الوزاد في أطروحته الموسومة بـ"نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي في الأندلس: تمهيد لدراسة العقلية الإسلامية في المغرب"⁴⁶¹ أولاً، وفي دراسة له منشورة بمجلة كلية الآداب ظهر المهرز، فمثل هذه الدراسات هي التي فتحت لنا المجال لإمكان الحديث عن مالكية بأصوات مذهبية وكلامية متعددة.

ويتحدث المرحوم محمد ألوزاد عن نزعة الاعتزال في فترة تاريخية لدى فقهاء الأندلس، بالقول: «وتبدو «أهمية النزعة» في الأندلس في أن أحد الأوائل الذين ينسب إليهم هذا المذهب من كبار فقهاء المالكية، وأحد المشاورين في عهد عبد الرحمن الأموي، وابنه محمد، وهو عبد الأعلى بن وهب بن عبد الأعلى المتوفى سنة 261هـ»⁴⁶². يقول ألوزاد: «ورغم أن الاعتزال في الأندلس، لم يبد في صورة سياسية متمردة واضحة المعالم كالتشيع، إلا أنه كان يساهم في ثورة نظرية عميقة في الفكر الأندلسي، تزعمها أفراد قلائل لكنهم كانوا ذوي تأثير عظيم. وقد صار أكيدا الآن بعد

460- محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ط 1، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1999، ص 180.

461- رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف الأستاذ: علي سامي النشار، ونوقشت بتاريخ: 1980/11/14.

462- محمد ألوزاد، الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد الرابع والخامس لسنة: 1980-1981، ص 165.

الأبحاث المتعددة، أن الاعتزال لم يكن مذهباً غريباً عن الغرب الإسلامي منذ نشأته في المشرق، وأنه وجد له أنصاراً في الشمال الأفريقي، في المغرب والقيروان، كما ساهم في الجدل الكلامي في هذه المنطقة»⁴⁶³ الاستطاعة ص 167. يمكن إدراجها في الأفعال الإنسانية.

لا يختلف الحال في المغرب عن الحال في الأندلس، وذلك لأن المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، كان قد تأثر إلى حد كبير بالتأويل الغزالي للأشعرية. ويظهر ذلك في احتفاء فقهاء هذا القطر بكتاب إحياء علوم الدين، وهو أكثر كتب الغزالي ميلاً إلى محافظة على ثوابت المذهب. وجدير بالذكر أنه لم يتم اهتمام المغاربة، من إرث الإمام الجويني إلا بكتابه الموسوم بـ: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، إذ هو الكتاب الذي احتفى به علماء فاس ومراكش، من غيره وذلك أكثر على حساب المصنفات الأخرى للجويني.

ولا غرابة في أن نسجل، أن الأشعرية في قطر آخر من الغرب الإسلامي، هو القطر التونسي كانت أكثر تحرراً في تعاملها مع القراءات المتعددة للأشعرية، مما هو عليه الحال في المغرب والأندلس؛ ولعل ذلك يعود في تقديرنا، إلى أن الأشعرية في تونس كانت بحاجة إلى تأويل لإرث الأشعري، يكون أكثر عقلانية في مواجهة ما تبقى من نزوع باطني، وهو الأمر الذي جعلها لا تتحفظ في الأخذ ببعض الآراء المعتزلية، فضلاً عن ترحيبها بالآراء الجديدة التي قال بها الجويني في النظامية.

5- الاعتزال وتشكل الحس النقدي لدى ابن رشد

إذا ما أردنا أن نتعقب الأصول النقدية للخطاب الرشدي، في تشكلها وتبلورها فإنه، يحق لنا أن نقول: إن أقدم وثيقة لدينا تؤرخ لعلاقة ابن رشد بممارسة النقد، هي هذا المختصر الموسوم بالضروري في أصول الفقه. وإذا كان النقد لا بد له من موضوع ينصب عليه، فإن الممارسة الاستنباطية والاجتهادية هي موضوع هذا النقد، ومن وراء ذلك الكلام الفقهي، المتمثل في علم أصول الفقه، بما يشكله من كونه الإطار المرجعي لتلك الممارسة.

وإذا انطلقنا من هذه المصادر، فإن ذلك يقتضي منا أن نعامل المختصر في أصول الفقه، معاملة خاصة ضمن مجموع مختصرات أبي الوليد. إننا نرى أن لهذه الدعوى ما يسوغها، ذلك أن مختصر المستصفي، لا يدخل تأليفه ضمن الأفق المنتظر من مختصراته المنطقية والطبيعية، فما

⁴⁶³ - ألوزاد، م، ص 165.

صرح به ابن رشد في مقدمة مختصره في النحو، على سبيل المثال، يختلف عما صرح به في مختصر المستصفي.

ويكفي أن نقارن ما قاله في المختصرين، كي يتضح لنا بجلاء أقف الانتظار في كل منهما. ولنبدأ بما قاله ابن رشد في مقدمة "الضروري في صناعة النحو" إذ يقول: «الغرض في هذا القول أن نذكر من علم النحو ما هو كالضروري لمن أراد أن يتكلم على عادة العرب في كلامهم، ويتحرى في ذلك ما هو أقرب إلى الأمر الصناعي، وأسهل تعليماً وأشد تحصيلاً للمعاني»⁴⁶⁴. فإذا ما قارنا بين ما جاء في هذه المقدمة وما جاء في مقدمات مماثلة من مختصراته المنطقية والطبيعية، فسند، بحسب قول جمال الدين أن «روحا واحدة تسودها ومقاصد واحدة تؤمها»⁴⁶⁵؛ هي بكل بساطة، روح المختصرات.

فهل يمكن أن نقول إن هذه الروح، التي تسود المختصرات جملة، هي نفسها الروح التي تسود مختصر المستصفي؟ يقول ابن رشد في مقدمة الضروري في أصول الفقه: «فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي على جهة التذكرة، من كتاب أبي حامد رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفي، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه أكثر ذلك صناعي»⁴⁶⁶.

قد يُظن من أول وهلة، أن الروح التي تسود هذا المختصر، هي نفسها الروح التي تسود كل المختصرات التي كتبها ابن رشد؛ غير أن الأمر هو على خلاف ما يبديه ظاهر هذا الاستهلال؛ وذلك أن ما سيليه في هذه المقدمة نفسها، سيكشف عن حقيقة مفادها أن هذا المختصر يختلف من حيث الغرض من تأليفه، عن باقي مختصراته الأخرى، وبالتالي فإن المختصرات من حيث الأغراض المعلنة، لا تسودها روح واحدة.

صحيح أن جمال الدين كان قد أوماً في المتن الرشدي، إلى أن رتبة المستصفي لأبي حامد، قد تكون برتبة كتاب المنطق لأبي نصر، حين قال بهذا الشأن في الكتاب المذكور: «وكذا جعل مختصره (يقصد مختصر ابن رشد في المنطق) دون كتاب الفارابي في الرتبة، وفي ذلك دلالة ما لعلها تعضد ما نذهب إليه من أن هذا المختصر، وغيره من المختصرات، كمختصر النفس ومختصر

⁴⁶⁴- ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، ص ؟

⁴⁶⁵- جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م.م، ص 51.

⁴⁶⁶- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 34.

المجسطي وربما أيضا مختصر المستصفي، فضلا عن أنها تنتمي إلى فترة مبكرة من حياة ابن رشد، فإن روحا واحدة تؤمها»⁴⁶⁷.

ومن المعلوم أن المقصود من كلام جمال الدين، هو أن ابن رشد قد كان في فترة المختصرات تابعا لأبي نصر في المنطق، وربما تابعا كذلك إلى صاحب المستصفي، أو على الأقل من خلال إلقاء جمال بهذا القول المشوب بالظن والاحتمال.

غير أن جمال الدين، سيتراجع عن هذا الحكم، أو بالأحرى سيزيل الشك الذي كان قد عرض له باليقين، وذلك بعدما تيسر له الاطلاع عن قرب على مختصر المستصفي؛ لذلك فهو سيلجأ في تقديمه لتحقيق المختصر المذكور، إلى تصحيح ما سبق أن أوما إليه من الحكم بالتبعية الفكرية من قبل ابن رشد تجاه كل الذين اختصر كتبهم، وكأنه رام في هذا التقديم، إلى أن يخص هذا المختصر بوضع خاص، حين يقول: «إن مختصر المستصفي وإن كان من صنف المختصرات التي وضعها ابن رشد في بداية حياته العلمية مثل «مختصر المجسطي» و«مختصر المنطق» من حيث إنه يعلن كباقي المختصرات، أنه سيقصر على ما هو ضروري في صناعة أصول الفقه، فإنه يتميز عنها بما أشرنا إليه قبل من جراءة فكرية واستقلال في اتخاذ المواقف وصرامة منطقية دقيقة. ولعل هذا التميز هو ما جعل مؤلفه سيميه بالمخترع، فضلا عن تسميته بالمختصر»⁴⁶⁸.

يقول عبد الحميد أبو زنيد، في مقدمة تحقيقه لكتاب "شرح العمدة": «وكان على رأس من ألف في أصول الفقه من المعتزلة قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الذي ألف عدة كتب فيه، لعل أعظمها وأهمها كتابه المسمى «العمدة» الذي لا يعلم لأحد قبله كتاب في أصول الفقه أوفى منه أو يساويه، وكل من جاء بعده من مدرسة المتكلمين عيال عليه وعلى كتاب آخر معاصر له، بل متأخر عليه قليلا في التأليف ألا وهو «التقريب» لأبي بكر الباقلاني المالكي الأشعري»⁴⁶⁹. «ولما كان أصول الفقه من علوم الشريعة التي ازدوج فيها العقل والنقل وكان المعتزلة على رأسهم قاضي قضاتهم عبد الجبار بن أحمد من أكثر الفرق الإسلامية تحكيما له واعتمادا عليه، فقد كان علم أصول الفقه محط رحال كثير منهم وميدانا فسيحا لهم للبحث والتأليف»⁴⁷⁰.

467- جمال الدين، المتن الرشدي، م.م، ص 51.

468- جمال الدين، تقديم الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 23.

469- مقدمة تحقيق شرح العمدة، ج 1 ص 6.

470- عبد الحميد أبو زنيد، مقدمة تحقيق "شرح العمدة في أصول الفقه" لأبي الحسين البصري، ط 1، دار المطبعة السلفية، القاهرة، 1410، ج 1، ص 6.

إننا إذا ما استثنينا مختصر المستصفي من مجموع مختصرات ابن رشد، فإننا سنجد حينها أن روح المختصرات تحكمها غاية واحدة. وتتمثل أساسا في الانطلاق من التقدير الكبير من قبل ابن رشد لما يتم تناوله بالاختصار، إذ غالبا ما ينظر فيلسوفنا إلى الكتاب الذي يختصره، بما يوحي بكونه كتابا محتفى به؛ فتكون العلة الغائية من وراء تولي اختصاره، في الغالب، هي بالقصد الأول حفظه من الضياع.

والمواقع أن تعامل ابن رشد مع هذا المختصر، إذا ما نظر إلى اختصاره من زاوية وجود هذه الغاية من عدمها، ألفيناه لا ينسجم مع مشروعه من المختصرات؛ فمواقف ابن رشد المبنوثة في ثنايا هذا الكتاب، لا تسمح لنا بضم الكتاب إلى مشروعه من المختصرات؛ لاسيما وأن أغلب مواقفه في هذا المختصر مناوئة لأبي حامد، كما بينا ذلك من ذي قبل. فضلا عن ذلك، فإن هذه المواقف، هي التي سيتم التصديق عليها وتعزيز وجودها في مؤلفاته اللاحقة، تلك المواقف التي يمثل كتاب تهافت التهافت ذروتها. وهذا الأمر هو ما يجعلنا نرى أن اختصار أبي الوليد لمستصفي الغزالي، لا ينسجم مع الغايات المقصودة من مشروعه من المختصرات ككل.

ولا ينبغي أن ننساق وراء ظاهر الغاية المعلنة، التي يصرح بها ابن رشد في مقدمة المختصر، حين يقول: «إن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي، على جهة التذكرة، من كتاب أبي حامد رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفي، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة»⁴⁷¹. لأن هذه الغاية المصرح بها في القول السابق، لا ينبغي أن تحمل على ظاهرها، بقدر ما ينبغي أن تحمل تأويلا، على مبدأ التأدب اللائق بالاستهلال؛ وإلا فنحن حين نقف في عرض الكتاب على مقدار النقد الذي يوجهه لأبي حامد من جهة، وعلى مقدار الاحترام الذي يكنه في الآن نفسه، تلميحا أو تصريحاً، لخصومه من المعتزلة في هذا المختصر من جهة ثانية، يجعلنا مقتنعين بضرورة تأويل كلام ابن رشد بشأن الغرض من وضع الكتاب، تأويلا لا يفضي بنا، طبعا، إلى الخروج عن غاياته ومقاصده العامة.

ولعل السعي إلى تحصيل القصد المقتضى من عبارة ابن رشد في المقدمة السابقة، يقتضي منا التدخل بالتصرف في حروف المعاني التي أُنث بها الأصولي الشاب مقدمته تلك. ويتطلب التصرف بحسب ما يقتضيه معناه، إعادة صوغها صوغا ينعطف بها من المعنى العباري، أو الحرفي

⁴⁷¹ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 34.

على وجه الدقة، إلى المعنى الذي يقتضيه قصده منها، ووفقا كذلك لما اشتهر عنه من مواقف واختيارات.

وعليه، فإننا إذ نتوجه نحو القصد مباشرة، نلفي أنفسنا أمام مقدمة جديدة ولكنها مضمرة. وباختصار، فإننا إذ نتولى الكشف عن المضمرة نقترح صوغ هذه المقدمة بحسب دعوى الموافقة لمطلب الانسجام مع القصد؛ لذا فنحن نقترح صوغها على النحو التالي: «إن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي، على جهة التذكرة، «في» كتاب أبي حامد رحمه الله». ولكن، ماذا أراد ابن رشد أن يثبت لنفسه؟ وليعذرنا ابن رشد قبل غيره، إن كنا قد تدخلنا بهذا الضرب من التصرف في استبدال حرف معنى قصد إلى إخفائه، بحرف معنى آخر عمد إلى إثباته وإظهاره؛ لأن تدخلنا لا يندرج ضمن اختصاص صناعة التحقيق بما تفترضه من مهام، منها ملء البياضات وترميم الخروم. كما لا يندرج بالمثل ضمن تصويبات النحاة؛ وإنما كان تدخلنا ضمن التفات تأويلي فرضه علينا مسوغ الانتقال من العبارة في ظاهرها، إلى القصد في عتمته وخفائه.

وعمة القول فيما يمكن أن يفضي إليه هذا التدخل بشأن تقويم المقدمة، هو أننا لا ندعي أن ابن رشد قد خان التعبير اللغوي، أو أعجزه المقام عن أن يعبر بحرف المعنى المناسب عما أراد الإفصاح عنه في الموضوع المذكور من تلك المقدمة، ولا أنه ضل الطريق أو أضاع الوجهة، حين استأنف المسير بعد حين من كتابة المقدمة. لا شيء من هذا قد حصل لأبي الوليد في تقديرنا. إن ما نقرر رجحان حصوله، هو أن ابن رشد قد أثبت لنفسه على جهة التذكرة «في» كتاب أبي حامد، لا «من» كتاب أبي حامد، كما تصرح بذلك عبارة نصه في المقدمة.

وتفصيل ذلك أن أبا الوليد، قد أودع لنفسه «في» هذا الكتاب، الذي وسمه هو نفسه بالمختصر المخترع، على جهة التذكرة، ما رآه ضروريا حقا، لكن ليس «من» كتاب أبي حامد. أو لنقل على الأقل: إن أبا الوليد لم يثبت لنفسه في هذا المختصر ما أثبتته «من» كتاب أبي حامد فقط. ولربما أمكننا القول بالقصد الأول، وهذه هي الحقيقة، أنه قد أثبت لنفسه، ولمن يتنزل عنده منزلة نفسه ممن يثق بهم، «في» مختصر كتاب أبي حامد، من غير كتاب أبي حامد. أقصد أن ما أثبتته بين دفتي هذا الكتاب، إنما أثبتته من بنات أفكاره ومبتكراته أولا، ومن أصول المعتزلة والأحناف ثانيا؛ وذلك مما يمكن أن يكون قد رغب في التذكير به، أو تذكُّره وحفظه من الضياع. ولئن كنا لا ننكر مقدار ما أثبتته ابن رشد في هذا المؤلف من كلام أبي حامد، لاسيما ونحن لا ننكر أنه قد تولى في جانب منه اختصار المستصفي، فإن ذلك لا يعدو كونه واحدا من الأقوال الموثوقة في هذا الكتاب لا غير. وكأننا إذ نتأمل

مقاصد ابن رشد، نكاد نجزم أنه إنما أراد إنقاذ هذه الأصول التي خشي عليها، بهذه الحيلة المبتكرة والمتمثلة في حيلة التضمين التي لجأ إليها.

إنه لا يوجد في الحقيقة أي معنى لأن ينتمي كتاب الضروري في أصول الفقه إلى روح المختصرات، وذلك باعتبار الخلفية الفلسفية التي حركت ابن رشد إلى إنجاز مشروعه؛ أقصد مشروع إنجاز المختصرات، إذ لا يبدو انتماء الكتاب إلى روح المختصرات مستساغاً، لا من حيث النظر إلى البواعث التي يفترض فيها أن تكون هي التي حركته، ولا من حيث النظر إلى الكتاب الذي تولى اختصاره⁴⁷².

قد يلتبس علينا القول بشأن الحجية، حين يتعلق الأمر بتعامل أبي الوليد مع الكتب التي تولى اختصارها. والحق أننا لا ننكر أن الإقدام على الاختصار، لهو في حد ذاته حجية بمعنى من المعاني. غير أنه لا ينبغي لنا أن نذهب بعيداً في تضخيم هذه النقطة، إلى حد اعتبار الإقدام على الاختصار في حد ذاته، حجة دامغة على الإقرار بالحجية؛ وذلك لأن الإقدام على الاختصار، كما يفصح عنه فعل الاختصار ذاته في تعامل أبي الوليد مع المختصرات ككل، لا يوحي لنا بكون الكتب المختصرة على درجة واحدة من الأهمية، ولا أن أصحابها على درجة واحدة من الحجية والتقدير والوثاقة لدى أبي الوليد.

وإذا كان أغلب الذين اختصر ابن رشد كتبهم، يحظون لديه بتقدير لا يمكن أن يتطرق إليه الشك؛ فإن ذلك لا ينبغي أن يحجب عنا حقيقة أن المختصرات خاضعة لتراتبية في الحجية والتقدير والاعتبار. وهذا يعني أنه لا يمكن أن نُحْمَل فعل الاختصار ما لا يحتمل، كأن نجعل منه دليلاً على حجية لا مشروطة، أو كما لو أنها توقيع منه على بياض.

ولعل مدار التفرقة في هذا الأمر، بحسب ما نذهب إليه؛ يعود بالقصد الأول إلى مسألة وجود النقد من عدمه. كما يكمن بالقصد الثاني، أي في حال وجوده، إلى مقدار النقد الموجه إلى صاحب الكتاب الذي تولى اختصاره، وإلى حدته التشنيع في ذلك النقد.

وإذا ما نحن طبقنا معيار التفرقة هذا، على مختصرات ابن رشد جملة، فسنجد أن من الكتب التي تولى ابن رشد اختصارها، من لم يتعرض أصحابها للنقد أصلاً. وذلك كما هو الحال في تعامل

⁴⁷²- أردنا أن نوضح أن الكتاب فضلاً عن كون ابن رشد يختلف أشد ما يكون الاختلاف مع صاحبة، فالكتاب منتشر بما يكفي، ولا حاجة لأن يتناوله بالاختصار، وفقاً للبواعث التي حركته إلى اختصار مؤلفات أرسطو أو جالينوس، أو ابن سينا في الطب؛ لأن وضع الكتاب يختلف عن غيره من الكتب، فلا يبقى إلا اعتبار أنه اختصره لباعث غير هذه البواعث التي حركته لغيره من المختصرات.

أبي الوليد مع كتب المعلم الأول، حيث لا يتردد ابن رشد في إرجاع أي خلل، إلى تقصير المترجمين أو الشراح؛ كما أن من المختصرات من تعرض أصحابها في مناسبات جد محدودة لنقد خفيف، قد لا يرقى إطلاقاً إلى مستوى الخصومة أو التشنيع؛ كما هو الشأن في تعامل أبي الوليد مع الفارابي في مختصر المنطق، حيث نستشهد هنا بملاحظة جمال الدين، إذ يقول: «فإن المختصر في المنطق هو بالجملة اختصار وتوضيح لكتاب الفارابي في المنطق، وإن كنا نلمس فيه بشكل نادر نقداً خفيفاً للمعلم الثاني»⁴⁷³.

وإذا كان أبو نصر الفارابي، قد تعرض لنقد خفيف ونادر من قبل ابن رشد في مختصر المنطق؛ فإن من المؤلفات من تعرض أصحابها، إن أثناء اختصارها أو أثناء التعامل معها بوجه من الوجوه، لنقد كثيف وشديد في الآن نفسه. ولعل مختصر المستصفي، قد يكون خير مثال على هذا النوع من الاختصار. بل لعله المثال الوحيد الذي نطلع فيه على هذا المقدار من النقد والتشنيع والمنافرة. ولا نظن أن أحداً من فلاسفة الإسلام ومتكلميهم على الإطلاق، قد ناله من سهام النقد الرشدي، مقدار ما ناله أبو حامد الغزالي. بل إن ما ناله الشيخ الرئيس من نقد لاذع من قبل ابن رشد، كان بسبب التشنيع الذي لحق الفلاسفة على يد الغزالي، كما نلني ذلك في مواضع هي أكثر من أن تحصى في كتاب تهافت التهافت.

وقد نجد في بعض ما أدلى به الأستاذ المرحوم محمد مساعد، ما يعضد هذا الطرح، وذلك حين رام معالجة روح المفارقة التي طبعت تعامل أبي الوليد مع مؤلفات أبي حامد الغزالي، وبخاصة في حديثه عن وجود «الكثير من لحظات والنقد والاعتراض الواردة في "مختصر المستصفي"، بالرغم من طابع الحجية الذي يبدو أكثر هيمنة وحضوراً لمجرد إقبال أبي الوليد أصلاً على اختصار "مستصفي" حجة الإسلام»⁴⁷⁴. وطبعاً، فلئن كنا نتفق مع الأستاذ مساعد بشأن وجود الكثير من النقد، وكان ذلك مما لا تخطئه عين الناظر في هذا المؤلف؛ فإننا لا نملك إلا أن نتحفظ على ما ذهب إليه الأستاذ من إمكان أن يجتمع تحت سقف واحد، تناغم وتساكن بين اعتراضات كثيرة وحجية في الآن ذاته.

⁴⁷³ - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م.م، ص 52.

⁴⁷⁴ - محمد مساعد، الغزالي والضروري في مراتب التصديق عند ابن رشد، ضمن أعمال مائدة مستديرة حول: "ابن رشد في حاضرة مراكش"، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 137، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، 2006، ص 67 - 68.

والراجح في تقديرنا أن روح المختصرات، لا تنطبق إلا على الضربين السابقين من ضروب الاختصار التي تعامل بها ابن رشد؛ لأن الاختصار في هذا الضرب الثالث الذي مثلنا له بمختصر المستصفي، لا تعلق له بروح المختصرات إلا عرضاً؛ لأنه أقرب إلى القراءة النقدية منه إلى الاختصار، وهو ما سنعود إليه لاحقاً.

وإذا حكمنا باستبعاد المسوغين السابقين، فإنه لن يبقى أمامنا، على ما يبدو، إلا أن نلوذ إلى افتراض كون التضمين هو التأويل الوحيد، لجعل "الضروري في أصول الفقه" منتمياً إلى روح المختصرات. غير أن انتماء المؤلف إلى تلك روح، لم يكن بهذا المعنى انتماء بالذات ولا بالأصالة، ولكنه انتماء بالعرض فقط. إنه ببساطة ينتمي إلى روح المختصرات، باعتبار المختصر، إن سلمنا بكونه مختصراً، حاملاً لأصول المعتزلة. أي تلك الأصول التي ضَمَّنَها المختصرُ الذي هو ابن رشد بالذات. أو لنقل بالأحرى أودعها ابن رشد عن قصد بين دفتي هذا الكتاب.

إن الإقرار بهذا الفرض، أقصد أن يكون باعث التضمين هو الذي حرك ابن رشد إلى إدراج أصول المعتزلة، ضمن برنامج مشروعه في مرحلة المختصرات؛ قد يجعلنا نبادر إلى الدعوة قصد إعادة النظر في رسم خارطة ولاءات ابن رشد، وبخاصة إعادة النظر في الصورة التي رسمتها بعض الدارسات عن علاقة فيلسوفنا بأرسطو. وربما أكثر تخصيصاً، تلك الصورة النمطية التي نتحدث عن ابن رشد الممجد للمعلم الأول والمعجب به، بل تلك الخلاصات التي قد تصل إلى الحد الذي تصور ابن رشد على أنه لا يعترف بحجية غير حجية أرسطو، ولا يعرف ولياً غيره. وذلك نظير ما نجده لدى الأستاذ محمد سليم سالم، في مقدمة تلخيص الخطابة حين يقول بشأن أفراد ابن رشد أرسطو بالتمجيد: «غير أن ابن رشد وقف جهوده كلها على دراسة الحكمة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو التي خلبت لبه وأعجب بها أيما إعجاب وظنها الحقيقة المطلقة واعتقد أن أرسطوطاليس هو مبعوث العناية الإلهية إلى البشر ليعلمهم كل ما يمكن أن يتعلموا»⁴⁷⁵.

طبعاً، نحن لا نقر بمثل هذا الاستنتاج، ولا بمثل هذه الصورة التي كادت تفرض توجيهها وتوجيهها على الدارسين. بل إننا إذ نقر بالمكانة التي يحظى بها المعلم الأول لدى ابن رشد، وهذا أمر لا يمكن إنكاره؛ فإننا نقر في الآن نفسه بتعددية تأسيس القول الحكمي لفيلسوفنا، الذي قد لا ينازع أحد في انعكاس تعددية التأسيس إيجاباً، على موسوعيته وسعة أفق اطلاعه. وهذا ما حاولنا بيانه في

⁴⁷⁵- محمد سليم سالم، مقدمة تحقيق كتاب: تلخيص الخطابة لأبي الوليد بن رشد، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1967، ص 6.

هذا الموضوع من خلال إبراز جانب من جوانب هذه التعددية التأسيسية، والمتمثلة هنا بتأثره بالخطاب المعتزلي، وبآرائه الفلسفية والكلامية.

المبحث الثاني: ابن رشد والمصطلح الأصولي

لا يسع المجال لتعقب المصطلح الأصولي في هذا الكتاب الموسوم بالضروري في أصول الفقه، لأن ذلك سيكلفنا حيزاً أكبر مما ننوي تخصيصه لهذا الموضوع في هذا الحيز من العمل. لذلك سنكتفي في هذا الموضوع، بتعقب الاستدلال الذي يورده ابن رشد عقب استعمال مصطلح من المصطلحات التي تحيل على الأصول المعتزلية، أو على استدلال من استدلالاتهم.

ولأننا قد دللنا بما فيه الكفاية، على الصلة التي تربط كتاب "الضروري في أصول الفقه"، بأصول المعتزلة. فإن ما يعنينا في هذا المقام هو توجيه الاهتمام إلى نوع من أنواع الاستدلال والمحااجة الذي لجأ إليه ابن رشد في سياق تسويغ استعمال من الاستعمالات المصطلحية المرتبطة بالتقليد الأصولي المعتزلي. وهذا النوع من الاستدلال هو بكل بساطة، الاستدلال بمطلب عدم الممانعة في استعمال الاصطلاحات. علماً بأن ابن رشد يعرف عنه دقته وصرامته العلمية، بما في ذلك صرامته في هذا الكتاب، مما يفرض علينا التطرق لمبدأي تعامل ابن رشد بإزاء استعمال المصطلحات، وهما: مبدأ عدم المشاحة، ومبدأ المشاحة.

وغايتنا أن نلتمس من خلال هذا التعامل بوارد هذا الأمر، إلى اتماس أجوبة للأسئلة التالية: متى يمانع ابن رشد ومتى لا يمانع؟ وما هي مسوغات الدعوة إلى عدم الممانعة في استعمال الاصطلاحات؟ ولماذا الدعوة إلى المساهلة في هذا الجانب الاستعمالي؟

1- مبدأ عدم المشاحة

ونقصد بعدم الممانعة، أو بالتضاييق من أسلوب الممانعة، هو ما يسميه ابن رشد، بـ"المشاحة"، التي تكون إما بوارد استعمال اصطلاح من الاصطلاحات⁴⁷⁶، أو بوارد إطلاق اسم من الأسماء⁴⁷⁷. ومن المثير للانتباه، هو أن ابن رشد لم يلجأ في هذا المؤلف إلى المطالبة بعدم المشاحة في الاصطلاحات أو الأسماء، إلا في مواضع جد محدودة من هذا المؤلف، وبالضبط عندما يكون بوارد الدفاع عن استعمال اصطلاح معتزلي، في مجالي أصول الفقه وعلم الكلام. ولمزين من

⁴⁷⁶- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 58.

⁴⁷⁷- م.ن، ص 44.

الدقة، فإننا نشير إلى أن ابن رشد لم يلجأ إلى هذا الأسلوب من الاستدلال إلا في ثلاثة موارد من مختصره هذا، نردها بحسب الترتيب التالي:

أ. حد الواجب

يأتي المورد الأول بمناسبة استدراك ابن رشد على الأصوليين من الأشعرية في مسألة حد الواجب، إذ قال: «وحد الواجب أنه ما ورد خطاب الشرع بترجيح فعله مع توعده بالعقاب على تركه من حيث هو ترك له بإطلاق»⁴⁷⁸. فقد عقب على إضافة جملة: "التوعد بالعقاب" إلى حد الواجب لدى الأصوليين، بالقول: «وإنما زدنا في الحد قولنا: مع توعده بالعقاب على تركه، لأن الواجب على مذهب أهل السنة لا يتصور دون الضرر أو النفع، وزيادتنا فيه أيضا: من حيث هو ترك له بإطلاق، تحفظا من الواجب المخير»⁴⁷⁹.

وقد لمسنا تذبذبا في تعريف الواجب من قبل أبي حامد، حيث نجده في الفن الثاني من الدعامة الأولى من المقدمة المنطقية، يقترب من تعريف المعتزلة، حين يحد الواجب بقوله: «والذي ترجح فعله على تركه ينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه، ويسمى مندوبا، وإلى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه، ويسمى واجبا»⁴⁸⁰، بينما نجده في القطب الأول من الكتاب، يميل إلى ترجيح الحد الذي ينسبه إلى أبي بكر الباقلاني، حيث يقول أبو حامد: «فأما حد الواجب: فقد ذكرنا طرفا منه في مقدمة الكتاب؛ ونذكر الآن ما قيل فيه: فقال قوم: «إنه الذي يعاقب على تركه». فاعترض عليه بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه، ولا يخرج عن كونه واجبا، لأن الوجوب ناجز والعقاب منتظر»⁴⁸¹. وقد يكون الإغماض مقصودا من أبي حامد، لذلك نجده يكتفي في التعليق على هذه الحدود، بـ«قيل» و«اعترض»، دون أن يدلي بدلوه في الموضوع، ودون أن يرجح ترجيحا يفيد أن له موقفا خاصا به من الجدل الدائر بين النظار، في هذه المسألة على أهميتها.

ويعرض الغزالي لمسألة التوعد بالعقاب، على النحو التالي: «وقيل: «ما تُؤدُّ بالعقاب على تركه». فاعترض عليه بأنه لو توعده لوجب تحقيق الوعيد، فإن كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعفى عنه ولا يعاقب. وقيل: «ما يخاف العقاب على تركه». وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه، فإنه ليس بواجب ويخاف العقاب على تركه. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله:

478- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 44.

479- ابن رشد، م، ص 44.

480- الغزالي، المستصفي، م، ج 1، ص 79.

481- الغزالي، المستصفي، ج 1، ص 156-157.

الأولى في حده أن يقال: «هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما»، لأن الذم أمر ناجز، والعقوبة مشكوك فيها»⁴⁸². وهو ما يعني أن هذا الموقف نابع من مصادرة كلامية أشعرية، مفادها أن الله لا يجب عليه شيء، لا من جهة الوعد، ولا من جهة الوعيد.

وما يستوقفنا حقا في التعريف الذي نسبه الغزالي لأبي بكر الباقلاني، هو عبارة «أولى» الواردة في التعريف. فمن أين جاء الغزالي بهذا الحد الذي نسبه للباقلاني؟

الحق، أن القاضي الباقلاني لم يصف ابتداء، التعريف الأول الذي أدلى به بأنه الأولى في حد الواجب، وإنما اكتفى بالقول: «أما حد الواجب فإنه» «ما وجب اللوم والذم بتركه من حيث هو ترك له». أو «بأن لا يفعل على وجه ما»⁴⁸³. واكتفى عقب الإدلاء بهذا الحد بالقول: «وهذا القدر كاف في حده»⁴⁸⁴. إذن، لا يوجد لحد الآن، ما يفيد أن الباقلاني وصف هذا التعريف بكونه أولى؛ لأن الباقلاني لم يزد في تعليقه، على وصف ما أدلى به بالقدر الكافي، وقد لا يكون الحد الكافي، هو الحد الأولى. فمن أين جاء لفظ الأولى في وصف هذا الحد؟

لقد أضاف الباقلاني تعريفا جديدا إلى التعريف السابق، صاغه على النحو التالي: «فإن حد بأنه» «ما استحق الذم بتركه وترك البديل منه» «جاز ذلك» ثم علق القاضي الباقلاني على هذا التعريف بالقول: «وما قدمناه أولى، لأنه منتظم لهذا المعنى»⁴⁸⁵. وهذا يعني أننا بإزاء التعريف الأول، أمام حكمين أو وصفين وردا على لسان الباقلاني:

- الأول: هو ما عبر عنه ابتداء بالقول: «هذا القدر كاف في حده»؛

- الثاني: هو ما عبر عنه، عقب الإدلاء بتعريف ثان، بالقول: «وما قدمناه أولى».

إذن، لم يقل القاضي ابتداء: الأولى في تعريفه كذا؛ لأن اللفظ، أقصد لفظ «أولى»، جاء بعد تعريفين. ولما كان هذا الوصف بعد تعريفين، فالمعنى أن الوصف متعلق بأحد التعريفين، وقد عينه القاضي.

إننا إذ نتأمل المسألة، نجد أن لفظ «أولى» ورد عقب تعريفين: تعريف أدلى به الباقلاني منسوبا إليه، وتعريف أدلى به منسوبا إلى غيره؛ ولفظ أولى يحمل على أن تعريفه أحق وأولى مما

482- الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 157.

483- أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد، الصغير، تحقيق. عبد الحميد بن علي أبو زيد، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت.

لبنان، 1998، ج 1، ص 293.

484- م.ن، ص 293.

485- م.ن، ص 293.

قدمه غيره. أما لفظ «أولى» الوارد بعد تعريفه الأخير، فالمقصود منه أنه أولى التعاريف المدلى بها مما تقدم، بحيث يكون المعنى: أن التعريف الأخير هو أولى التعاريف كلها بترجمة معنى الواجب. وتلخيص هذه المسألة، أن لدينا في المحصلة النهائية، تعريفين للباقلاني: تعريف أولى من التعريف البديل، لا أنه أولى التعاريف بترجمة معنى الواجب، كما ذهب إلى ذلك الغزالي؛ وتعريف ثان، هو تعريف جاء نتاج تطور وصيرورة، وهو التعريف الذي عبر عنه الباقلاني بقوله: «فصار قولنا: «ما استحق الذم بتركه على وجه ما» أولى»⁴⁸⁶.

السؤال المهم هو: لماذا التفت الغزالي إلى لفظ «أولى» الوارد في أول استعمال ولم يلتفت إلى الثاني؟ نحن إذن أمام احتمالين: فإما أن الغزالي لم ينتبه إلى هذه الصيرورة التي حكمت صوغ حد الواجب لدى الباقلاني؛ وإما أنه تعمد تجاهل ما لا يعتبره من الحدود، منسجماً مع أصوله الأشعرية، حتى ولو كان القائلون به هم أنفسهم من أئمة الأشعرية. ولكن، لا نظن أن الغزالي خفي عليه معنى ما رآه الباقلاني وقصده؛ لأن ذلك المعنى الذي أراده لا يتطلب الكثير من بذل النظر.

ونحن إذ نستبعد الاحتمال الأول، لمكان سلاسة المعنى ويسره فيما أدلى به الباقلاني، نرى تبعاً لذلك أن الغزالي تعمد تضليل قراء مستصفاه، من خلال إخفاء الحد الثاني من الحدين اللذين يقرهما أبو بكر الباقلاني بخصوص الواجب، لاسيما وأن الحد الثاني، وهو الحد الذي تولى الغزالي حذفه، هو في الحقيقة الحد الذي يرى فيه الباقلاني، أنه أولى الحدود بإطلاق. ولعل الأمر يعود إلى رغبة الغزالي، في محاولة التستر على حديث الباقلاني الواضح عن الاستحقاق، في الموضع ذاته الذي تعقبه الغزالي فيه؛ مما يعني أن الغزالي، تعامل مع كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، بطريقة انتقائية لا تخلو من نزعة صارمة، تحركها رغبة خفية في الوصاية على قراء كتبه من أحداث الأشعرية.

إن الانتقائية المتعمدة، على النحو الذي شرحناه، قد تدخل في إطار ما يقره الغزالي ويستسيغه، وهو الذي يمكن إدراجه ضمن «المضنون به على غير أهله»؛ وبالتالي، فإنه فإذا أدى به تقديره إلى أن في إثبات شيء أو نفيه، جلب مصلحة أو دفع مضرة، فلا حاجة إلى التردد في إثباته أو نفيه، ما دامت النية قد خلصت؛ والأعمال من حيث هي أعمال، إنما تكون بحسب النيات. ولا مسوغ هاهنا لأن يذهب ذاهب بشأن هذه الانتقائية، إلى القول بكون حجة الإسلام قد دلس في هذه النقطة، لأن التدليس بما هو حكم قيمى أخلاقي، إنما يُحكم به عند فساد المقاصد والنيات.

⁴⁸⁶ - الباقلاني، م، ن، ص 294.

ومما هو معلوم، أن الانتقائية نهج غزالي أصيل، سواء تجلت هذه الانتقائية في شكل تصرف في مضمون نقل من النقول، أو قول من الأقوال، كما هو الشأن فيما مثلنا له بصنيعه بحدود الباقلائي؛ أو تجلت في شكل إخفاء المضمون من الأساس، بدافع الضن بذلك المضمون على غير أهله. وهذا النوع الأخير من نهجه، هو الذي أسر به الغزالي إسرارا إلى أخيه أحمد، فيما أدلى به في الرسالة الموسومة بـ: "المضنون به على غير أهله"، إذ يقول: «اعلم أن لكل صناعة أهلا يعرف قدرها، ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها فقد ظلمها»⁴⁸⁷. كما يقول بهذا الشأن في المورد ذاته: «وهذا علق نفيس مضنون به على غير أهله فمن صانه عمن لا يعرف قدره فقد قضى حقه»⁴⁸⁸. ولعل ما تولى الغزالي إخفاءه، فيما تعلق بجانب من صيغ الحدود التي أدلى بها الباقلائي، لا تخرج عن هذا القصد.

غير أن الأمور قد لا تفسر دائما بالنوايا الحسنة، إذ قد لا تجد تدخلات الغزالي بالتصرف في الأقوال والنقول، من يلتمس له الأعداء بشأنها؛ فلقد شنع المازري على الغزالي بشأن مراتب البيان في نقول الأخير عن الإمام الجويني، تشنيعا لا يخلو من تلميح إلى اتهامه بالتقصير، والتدليس، وقلة الضبط؛ وذلك في موضع من المنخول، يبدو فيه أن الغزالي تصرف في النقل بشكل لا يناسب الأمانة العلمية، حيث يقول المازري بهذا الشأن: «فلا عذر للغزالي في هذا النقل، إلا أن يكون قد استكذب نقل إمامه»⁴⁸⁹. ويضيف المازري في سياق التشنيع، بأنه كان على الغزالي في «هذا الكتاب أن ينبه إلى غلط إمامه في هذا النقل، لئلا يعود قارئ كتابه مستكذبا له هو»⁴⁹⁰. وهذا يعني أن الغزالي، على ما يبدو من هذا العتاب، قد قام بإصلاح خطأ صدر من الجويني في كتاب البرهان، ثم نسب ما تولى إصلاحه إلى إمامه في كتاب المنخول.

ومن ثمة، فإنه لربما أمكننا أن نستوعب الدافع الأساس الذي حركه إلى نهج هذه الانتقائية، مع تعريفات الباقلائي؛ هو رغبته في إظهار التناغم والانسجام في تعريفات الأشعرية، وفي حدودها التي أقرتها. ولربما لجأ الغزالي إلى هذا التمويه في الإحالة، حتى لا يصطدم كذلك مع توجيهات أستاذه أبي المعالي، بشأن الضوابط الصارمة التي وضعها.

487- الغزالي، المضنون به على غير أهله، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، ص 355.

488- الغزالي، م، ص 355.

489- أبو عبد الله المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق. عمار الطالبي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2001، ص 138.

490- أبو عبد الله المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص 138.

لكن بعودتنا إلى حدود الباقلاني في هذا الكتاب، نجده يتحدث دونما حرج أو تحفظ على لفظ الاستحقاق، حين يقول بوارد تمييز الندب عن الواجب: «لأن الندب مشارك للواجب في استحقاق المدح والثواب بفعله، وليس بواجب»⁴⁹¹. ومعنى كلام الباقلاني: أن المندوب يستحق فاعله المدح والثواب، مع أنه ليس بواجب. مما يدل على أن لفظ الاستحقاق داخل في حد الواجب والمباح والمندوب، لأن الفعل إما مستحق للمدح والثواب، وإما غير مستحق للذم بالترك. ثم يقول بشأن حد آخر للواجب: «وإن حُدَّ بأنه «ما يستحق الذم بتركه وترك البذل منه» جاز ذلك»⁴⁹².

ويضيف الباقلاني: «وقولنا ما يستحق الذم بتركه على وجه ما ليفصل بينه وبين المباح والندب وكل ما ليس بواجب، لأن ذلك كله مما لا يستحق الذم بتركه على وجه ما»⁴⁹³. ثم يسترسل الباقلاني، إلى أن يخلص إلى الصوغ النهائي لحد الواجب بالقول: «فصار قولنا: «ما استحق الذم بتركه على وجه ما» أولى»⁴⁹⁴. والغريب أن هذه التعريفات كلها، تستر عليها أبو حامد، وذلك حتى لا يتنبه طلاب العلم إلى أن الخطاب الأشعري تخترقه عناصر الاعتزال، ما دام قد أذعن إلى حكم أستاذه، بكون الحدود التي تتضمن لفظ الاستحقاق أو التوعد بالعقاب، هي حدود تنسجم فقط مع أصول المعتزلة.

غير أنه إذا كان الجويني قد عاب على علماء الأصول ممن سبقوه من الأشاعرة، على ما اعتبره مجازاة منهم لأهل الاعتزال في استعمال ألفاظهم ومصطلحاتهم؛ فإن أبا عبد الله محمد بن علي المازري⁴⁹⁵، وهو أصولي مالكي على مذهب الأشعري في الاعتقاد، قد توجه بالاعتراض رأساً إلى ما أدلى به أبو المعالي الجويني، مدافعاً عن وجهة استعمال هذه الاصطلاحات، ومعلناً بذلك تخطيئه لأبي المعالي، حيث يقول المازري: «وقد طعن أبو المعالي في حد من حدّه (يقصد الواجب) من هؤلاء بأنه: ما استحق المكلف العقاب بتركه، فإن الأشعرية لا توجب على الله سبحانه مجازاة بعقاب عن عمل شر، ولا بثواب عن عمل خير، على ما عرف من أصولهم، من أن الله سبحانه له أن يعذب المطيع ويُنعم العاصي»⁴⁹⁶.

491- الباقلاني، التفرير والإرشاد، م.م، ج 1، ص 293.

492- م.ن، ج 1، ص 293.

493- م.ن، ج 1، ص 293.

494- م.ن، ج 1، ص 294.

495- هو أبو عبد الله محمد بن علي المازري، 453-536 هـ.

496- المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص 238.

ومما يدل به المازري في الرد على الجويني، ما نصه: «وعندي هذا الذي قدح به أبو المعالي على أئمتنا غير قادح، وذلك أن هذا الحد إنما تعرض فيه إلى ما استقر من واجبات الشرع، وقد أخبر الشرع عنها بحقيقة ما قلناه، وتوعد الله سبحانه تارك الواجبات بالعقاب، وأعلمنا أنه يوقعه به، إلا أن يكون ممن سبق في قضائه عفو عنه وصفح عن ذنبه، والاستحقاق إذ ثبت بالسمع صار في القطع عليه، كالاستحقاق الثابت بالعقل»⁴⁹⁷.

وما يستوقفنا حقا من كلام المازري: هو دفاعه، من جهة، عن أئمة المذهب الأشعري، في وجه القدح والتشنيع الذي تعرضوا له من قبل أبي المعالي، وذهابه من جهة أخرى، إلى أن ما قدح به الجويني «ليس بقادح»؛ ولعله قد يكون جليا، أن الإمام المعني أساسا من تعبير المازري بـ«أئمتنا»، هو القاضي الباقلاني؛ وذلك على اعتبار أن الباقلاني إمام من أئمة الأشعرية، بلا منازع، وفي الآن نفسه هو فقيه من فقهاء مذهب مالك، مما يجعله بالنسبة للمازري إماما مضاعفا الانتماء.

ويواصل المازري نقده لأبي المعالي الجويني، إلى الحد الذي يتهمه فيه بلمز أئمة المذهب الأشعري، وهي تهمة خطيرة فيما نحسب، وذلك حين يقول: «وذكر أبو المعالي أيضا هروب قوم من لفظ الاستحقاق، كما أشار إليه من التعقب إلى أن قالوا: حد الواجب ما توعد الله بالعقاب على تاركه، ولمز لمزا في هذا الحد لا يليق بأصولنا، وبسط الكلام معه فيه يتعلق بعلم الكلام»⁴⁹⁸.

ولا يقف الأمر عند حد الدفاع عن أئمة الأشعرية، ممن سلخوا في صوغ حدودهم مسلك أهل الاعتزال، بل إننا لنجده يدل بقول هو أشبه ما يكون بتسويغ اختيارات مذهب المخالفين من أهل الاعتزال، وهذا نص ما قاله بخصوص هذا الأمر: «والنظر في مذاهب الناس في تنفيذ الوعيد، وهل تركه خلف قببه لا يجوز كالكذب، أو لا قبح فيه؟ بخلاف الوعد الجميل فإنه الوفاء به ممدوح، لأنه إنما يحمل على الخلف فيه⁴⁹⁹ الشح والحرص، وذلك معنى مذموم، والتجاوز عن جناية الجناة، إنما يحملنا عليه الحلم وكرم الطباع والله وصف نفسه بالحلم، وهو جميل الصفح والعفو، فلا قبح في أن لا ينفذ وعيده في بعض العصاة، والقصد بالوعيد: التخويف والتحذير، ولم يقصد به الخبر عن وقوع الشيء أو عدم وقوعه»⁵⁰⁰.

497- المازري، م.ن، ص 238.

498- المازري، م.م، ص 239.

499- تحتاج العبارة إلى زيادة لفظ «ما» حتى يستقيم المعنى، إذ المقصود هو: "إنما يحمل على الخلف ما فيه الشح والحرص".

500- المازري، م.م، ص 239.

ويمكن القول: إن هذا الكلام الذي أدلى به المازري، هو كلام ذهب فيه بعيدا في الدفاع عن تلقي المصطلح المعتزلي. وهي دعوة صريحة، وغير مسبوقة، صدرت من أصولي مغربي، ألح فيها على عدم التضايق من استعمال الاصطلاحات المعتزلية.

بل إننا لنرى أن المازري، قد ذهب بعيدا كذلك في الرد على الحظر الذي ضربه الجويني على المصطلح المعتزلي، وهو الحظر الذي أذعن له الغزالي، كما بينا؛ وذلك حين دافع الأصولي المغربي، بقوة عن وجه الصواب في القول بالتوعد. بل إن تسويغه للقول بالوفاء بالوعد الجميل، واعتبار ذلك فضيلة أخلاقية؛ يبقى أجلى مثال على قيام المازري بمراجعة صريحة من داخل الانتماء الأشعري، وهي مراجعة تستحق منا أن نصفها بالمراجعة العميقة. وفي الحقيقة، فإن كلام المازري في هذه النقطة، يشي بأن الخطاب الأشعري كاد ينعطف مع هذا الأصولي، في اتجاه أكثر تحررا من قيود الانضباط التي تستلزمها الأطر الكلامية الضيقة.

إن هذا الأمر يبدو بالنسبة لنا واضحا، من خلال معالجته العقلانية الهادئة، لمسألة الوعد والوعد؛ ولاسيما إذا ما وضعنا في اعتبارنا، أن الانتقاد الذي وجهه المازري بهذا الشأن، هو انتقاد لإمام كبير، ورمز من رموز الأشعرية، وهو أبو المعالي الجويني.

المقدمات الممهديات: «فالواجب حذُّه ما حُرم تركُّه، وقيل ما توعدَّ الله على تركه وتركِ بدله إن كان له بدل بالعقاب»⁵⁰¹.

صحيح أن ابن رشد لم يقرن الوعد بالتوعد أو الوعيد في حده المقترح، ولكن "الوعد" يمكن أن يصار إليه من خلال كونه قرين مصطلح الوعيد، وذلك بحسب ما استقر في أصول المعتزلة وترسخ. وبهذا يكون للتجاجج بشأن الاستعمال المصطلحي معنى، لأن الأمر يكمن في أن ابن رشد ضمَّن تعريفه السابق للواجب، مصطلحا رفضه أبو حامد في مستصفاه، ويرفضه جمهور الأشعرية بشكل عام.

ولا مسوغ فيما نظن، لأن يكون ابن رشد قد اعتذر عن ذكر التفصيل الذي استدعاه، بخصوص ما يقف عليه الأحناف بواردهم تمييزهم بين الفرض والواجب؛ وذلك لأن ذكر التفصيل في سياق بيان الفرق بين الفرض والواجب في أصول الفقه، ولربما حتى في العلوم الشرعية بشكل عام،

⁵⁰¹ ابن رشد الجد، المقدمات الممهديات، تحقيق. محمد حجي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1998، ج 1، ص 63.

لا يمكن أن يستدعي منه اعتذاراً، بل ولا حتى دعوة إلى التجوز وعدم المشاحة في إطلاق الألفاظ والاصطلاحات.

يبقى إذن في تقديرنا، أن السبب الوحيد الذي يصلح لأن يكون مسوغاً لاستصدار هذا التوضيح من قبل ابن رشد، هو بالذات ما يمكن اعتباره محاولة استنبات جملة "التوعد بالعقاب"، في حقل أصولي أصبح في عصر ابن رشد مسيحا بما يكفي تجاه أي مفهوم استبعده أئمة أصول الفقه من متكلمة الأشاعرة. أو على الأقل أصبحت بوادر هذا التسييح بادية، ولو على الرغم من كون المفهوم المعترض عليه، من المفاهيم المؤسسة في هذا العلم.

ولا يخفى على المتابع اليقظ، أن تعريف ابن رشد السابق، ينسجم كل الانسجام مع تعاريف المعتزلة للواجب. ويكفي أن نقف على هذا التعريف الذي يدلي به أبو الحسين البصري في معتمده، إذ يقول: «وقد استدل من جهة الشرع على أن أوامر الله سبحانه وأوامر نبيه صلى الله عليه على الوجوب بوجوه منها قول الله سبحانه: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره...» الآية. فحذر من مخالفة أمر نبيه صلى الله عليه، وتوعد عليه»⁵⁰². وهذا واضح من خلال استدلال البصري، على ربط الواجب بالتوعد في الآية القرآنية. ومن شأن هذه الإحالة التي أدلينا من كتاب أصولي على طريقة المعتزلة في التصنيف، أن توضح لنا صلة المصطلح الذي يدافع عن وجاهته ابن رشد، بأصول المعتزلة وبنفسهم الاستدلالي.

وما ينبغي أن نستوعبه جيداً، هو أن الاصطلاحات المعتزلية، تشكل في كليتها منظومة متكاملة، بحيث يستدعي بعضها بعضاً. وهكذا أمكننا أن ننظر إلى المصطلح المتقدم، أي مصطلح التوعد أو الوعيد، باعتباره مصطلحاً يستدعي بدوره مصطلحاً آخر، هو مصطلح الاستحقاق، حيث يصبح الجزاء أو العقاب، نصيباً مستحقاً، في الحالين، ولازماً لزوماً عقلياً وأخلاقياً في الوعد. فالمستحق بما هو جزاء أو عقاب، إنما هو بحسب أصول المعتزلة، نتيجة طبيعية ومنتظمة، تابعة تبعية النتيجة للسبب، للأفعال التي أنجزها الفاعل باختياره، من حيث هو مسؤول عن تلك الأفعال. وهذا الأمر بالذات، هو ما عبر عنه البصري بالقول: «وأما الواجب فهو فعل للإخلال به مدخل في استحقاق الذم؛ أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذم»⁵⁰³.

⁵⁰²- أبو الحسين البصري، المعتمد، م.م، ج 1، ص 68.

⁵⁰³- أبو الحسين البصري، م.ن، ج 1، ص 9.

غير أن الحال مع الغزالي، وهو الذي يرفض الإقرار بالمصطلح المعتزلي في الأصول، أننا لا نجده يقوى على الذهاب بعيدا عن اصطلاحات المعتزلة، من حيث إنه يتحدث عن "الإشعار بالعقاب"، بدل الحديث عن التوعد بالعقاب. وذلك فيما يدلي به إذ يقول: «فإن أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة: الواجب والمحذور والمباح والمندوب والمكروه. ووجه هذه القسمة: أن خطاب الشرع، إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو باقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك. فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا، أو لا يقترن فيكون ندبا. والذي ورد باقتضاء الترك، فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر وإلا فكراهية، وإن ورد بالتخيير فهو مباح»⁵⁰⁴.

وإذا كان الغزالي قد عوض لفظ التوعد بالعقاب، بلفظ الإشعار بالعقاب انسجاما مع توجهه الأشعري. فإن ذلك لا يعني أن الرجل قد حافظ على أصوله، في كل التعريفات والحدود التي أدلى بها. إذ أننا نجده يقول بالتوعد بالعقاب في مسألة ناقش فيها المعتزلة بشأن شكر المنعم، حين قال: «لا يجب شكر المنعم عقلا، خلافا للمعتزلة، ودليله أن لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه، فإذا لم يرد خطاب بأي معنى للوجوب؟!»⁵⁰⁵. فهل يمكن أن يكون الغزالي قد تخلى عن هذا الحد فيما بعد؟ وهل يمكن حمل كلامه اللاحق الذي لا يقول فيه بالتوعد على المراجعة؟

قد يكون الأمر كذلك. ولكن، هل يمكن أن نتصور إجراء مراجعة يقوم بها مؤلف بين دفتي كتاب من كتبه؟ بل كيف يمكن تصور قيام مؤلف بمراجعة ليس فيها من مسافة فاصلة، بين القول الناسخ والقول بالمنسوخ سوى صفحات قليلة؟

إن شيئا من هذا، إن حصل، لا يمكن أن يحمل في الحقيقة إلا على تخطيط صاحبه. وهو تخطيط، فيما نعتقد، ناتج عن تأرجحه بين اقتداره على الانضباط لأصوله حيناً، والشروء والغفلة عن تلك الأصول، إلى القول بأصول خصومه حيناً آخر.

ربما نسي الغزالي توجيهات شيخه أبي المعالي الجويني، وهو الذي يقول في حساسية مفرطة تجاه اصطلاحات المعتزلة: «فأما الواجب فقد قال قائلون: الواجب الشرعي هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه، وهذا بعيد عن مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب؛ فإننا لا نرى على الله تعالى

⁵⁰⁴- أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج 1، 156.

⁵⁰⁵- الغزالي، المستصفى، م.م، ج 1، 147.

استحقاقا، والرب تعالى يعذب من يشاء، ويُعَمِّم من يشاء. وإن صدر هذا الرسم من المعتزلة فهو يلائم أصلهم»⁵⁰⁶.

ولا يكتفي إمام الحرمين بالدعوة إلى حظر واستبعاد لفظ الاستحقاق بإزاء حد الواجب، بل تطول دعوته لفظ التوعد بالعقاب. إذ يقول بشأن هذا المصطلح المعتزلي: «وقال قائلون: الواجب ما توعد الله على تركه بالعقاب. وهذا القائل ظن أنه لما ترك لفظ الاستحقاق فقد أتى بالحد المرضي، وليس الأمر كذلك؛ فكم من تارك واجبا لا يعاقبه الله. ولو كان معينا بالوعد لحل به العقاب؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان عين ذلك الوعد خلفا تعالى الله سبحانه عن ذلك»⁵⁰⁷.

إنها دعوة صريحة من قبل إمام الحرمين، لتسييح حقل أصول الفقه على الطريقة الأشعرية، وذلك حتى لا تتسرب المفاهيم المعتزلية إلى هذا الحقل، الذي يبدو من كلام الجويني كما لو أنه حقل ناشئ. وما يتضح من دعوته الأنفة، هو أنه لا يجوز التسامح والتساهل في هذه المسألة، بحيث لا يكفي استبعاد مفهوم والإبقاء على آخر. بل يجب بحسب هذه الدعوة، ترك المصطلح المعتزلي في كليته، ودفعة واحدة. ولئن دل هذا التضايق المشوب بالعتاب على شيء، وهو تضايق لا يخفيه الإمام الجويني، فإنما يدل على جاذبية المصطلحات المعتزلية. بل وينم كذلك عن وقوع كثير من الأصوليين المحسوبين على الأشعرية، تحت تأثير جاذبية تلك المصطلحات.

ولكن، برغم وجود هذا العتاب، لنتأمل ما جاء في حد الغزالي للواجب بمناسبة حديثه عن قسمة الأحكام، حيث نجده يعوض الحديث عن «التوعد بالعقاب» بالحديث عن «الإشعار بالعقاب». ولأنه أبدل لفظ الإشعار بلفظ التوعد، وأبقى على لفظ العقاب؛ فإن التساؤل يظل مشروعاً، عما إذا كان الغزالي باعتباره ممثلاً هنا للتيار الأشعري في علم الأصول، جادا في البحث عن ألفاظ مناسبة لحد الواجب، تكون تلك الألفاظ جديدة ومكافئة في الآن ذاته للمصطلح المعتزلي؛ وإلا فإن الدارس لتلك الألفاظ الاصطلاحية والمقارن إياها بمثيلاتها لدى التيار المعتزلي، سيلفي أن ما أدلى به أبو حامد، لا يعدو كونه مزايده لا معنى لها.

وهنا ينضاف تساؤل إلى جملة التساؤلات الأنفة، وهو: ما الفرق، باعتبار الدلالة والإفادة، بين القول بالإشعار بالعقاب، وبين القول بالتوعد بالعقاب؟ ثم هل يمكن أن يكون الإشعار مجرد إشعار، أو أن يكون الإشعار كاذبا؟ وما لو بنينا على الوعد أملا، وحفزنا ذلك الأمل على فضيلة ما

⁵⁰⁶- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق. عبد العظيم الديب، الطبعة 1، دار الأنصار-القاهرة، 1399 هـ، ص 308.
⁵⁰⁷- الجويني، م.ن، ص 309.

نؤديها في شكل عمل؟ أليست الآيات القرآنية التي تفيد التوعد بالعقاب، هي نفسها الآيات التي تفيد الإشعار به؟ ثم ألا تدل الآيات القرآنية التي ترتب العقوبة على الترك، على أنها تتوعد على عدم الفعل؟

إن القول بالإشعار بالعقاب، وإنكار التوعد به، هو في حقيقة أمره تخبط واضح. ولربما كانت رغبة أبي حامد في نفي مبدأ السببية أو تجنبه على أقل تقدير، هي التي حركته إلى القول بمثل هذه الحدود التي لا تخلو من ارتباك. وأقصد بمبدأ السببية ها هنا، ذلك المبدأ الناظم للعلاقة بين ثالث: الواجب، والتوعد، والاستحقاق. وهو ثالث معتزلي حام حوله الغزالي، فأوشك أن يقع فيه. ولربما أوقعته الضرورة في بعض منه، برغم تمنعه وتحفظه من الوقوع في مثل هذه المكاره.

ولعل هذا التخبط من قبل أبي حامد، هو ما جعل ابن رشد ينتصر للمصطلح المعتزلي، من خلال إعادة إدراج جملة "التوعد بالعقاب" في حد الواجب. بل إن تخبط أبي حامد، هو ما أدى بابن رشد إلى الإعلان صراحة عن وجهة هذا الإدراج، إذ قال: «وإنما زدنا في الحد قولنا: مع توعد بالعقاب على تركه، لأن الواجب على مذهب أهل السنة لا يتصور دون الضرر أو النفع، وزيادتنا فيه أيضا: من حيث هو ترك له بإطلاق، تحفظا من الواجب المخير»⁵⁰⁸.

ولعله قد يكون من الوجهة، أن نطرح السؤال التالي: كيف يمكن أن يتصور في الميتافيزيقا الإسلامية، تمييز بين ذم الله وعقابه؟ ألا يمكن أن يستحق الذم إذا كان من الله اسم العقاب؟ ثم ألا يمكن أن يترتب عن الذم عقاب باعتبار المال؟ ربما لهذا السبب، أصر ابن رشد على إعادة إدراج لفظ التوعد في الحد الذي أدلى به. بل إننا لنلمس أن ابن رشد، قد قصد من وراء هذا الإصرار إلى إحراج الأصوليين من الأشعرية، إذ قال معللا هذا الإدراج: «لأن الواجب على مذهب أهل السنة لا يتصور دون الضرر أو النفع»⁵⁰⁹. فكأنه قصد، أنهم مهما عاندوا، فإنهم ملزمون بهذه الإلزامات. وذلك لأن الواجب عندهم، كما هو عند غيرهم، لا يمكن تصوره من دون أن يعقب أداءه نفع، أو وعد ناجز بالنفع؛ أو أن يعقب تركه أو الإخلال بأدائه في المقابل، ضرر أو وعيد ناجز بالضرر.

ولعل هذا السياق المخصوص، أي السياق المتعلق بتحفظ الغزالي وتردده بشأن قبول المصطلحات المعتزلية، هو الذي ألجأ ابن رشد إلى الإقدام على هذا النوع من الاستدلال الحجاجي.

⁵⁰⁸- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 44.

⁵⁰⁹- م، ن، ص 44.

وكأن ابن رشد أراد القول من هذا الاستدلال: سم ذلك "إشعارا بالعقاب"، أو "توعدا بالعقاب"، إذ أن «هذه اصطلاحات لا مشاحة فيها إذا فهم الغرض»⁵¹⁰.

ولا حاجة بنا إلى القول: إن هذه النقطة المتعلقة بحد الواجب، لا يمكن فصلها البتة عن أصولها الكلامية التي توطرها. كما لا يمكن للقائل بها إلا أن يكون واعيا بانتمائه الكلامي، وهو يرجح حدا من تلك الحدود التي وقع حولها الخلاف. ونحن نرى أن ابن رشد إذ يرجح تعريفات المعتزلة وحدودهم، يعرف جيدا أنه يخالف أصول الأشعرية، بل إنه ليمعن في إظهار ذلك، كما رأينا فيما مر من كلامه. وحيث يصعب علينا القول بعدم اطلاع أبي الوليد على كتب الأشعرية في هذا الشأن، وبخاصة كتب أئمتهم، من قبيل القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني؛ فإنه لم يبق أمامنا إلا أن نذهب إلى أن ابن رشد، قد أصر على إعادة استنبات مصطلح معتزلي، كانت محاولات عديدة قد عقدت العزم على اجتثاثه.

والحق أنه يتعذر على الأصولي، بشأن صوغ بعض الحدود أو تلقيها، أن يتفادى الاحتكاك أو الاصطدام بالاختيارات الكلامية المؤطرة لها. وهو إذ يحتك بتلك الاختيارات، يجد نفسه بالضرورة، يقترب من توجه كلامي على حساب توجه كلامي آخر، في قبوله أو رده. وهذا الأمر يجعل من عالم الأصول خصما للتوجه المعارض؛ ومن ثمة فهو لا يملك من أمره، أن يتفادى الاحتكاك بآراء التوجهات المعارضة ومناقشتها. وهذا أمر لا مفر منه، لاسيما في العصور الوسطى التي لم يكن فيها العالم قادرا على التنفس من خارج انتماء كلامي؛ اللهم إلا أن يتولى كل فريق أصولي، ينتمي إلى توجه كلامي ما، شرح تعريفاته، في حدود ما تسمح به أطره الضيقة، باعتبارها مقدمات أو مسلمات يتسلمها الأصولي من المتكلم، ومن ثمة فهو في غنى عن الدخول في دوامة الاعتراضات والردود. لكن هذا الأمر، من شأن من تكون لديه قابلية الإذعان لإطار ينتمي إليه؛ وقد رأينا تمردا من قبل المازري وابن رشد، فعلمنا أنهما ليسا من طينة من يرضخ للأطر ويذعن لها.

قد يبقى في نفس القارئ شيء من الحرج والتمنع على الفهم، وهو حرج ذو صلة بمتابعته لما ذكرنا فيما تقدم، من جراءة الإمام المازري وهو شيخ ابن رشد، في نقد إمام الحرمين، وهو من هو لدى جمهور الأشعرية. ونحن إذ نرى في الأمر استشكالا وحرجا، نعبر عن الأمرين معا بالصيغة التساؤلية التالية:

⁵¹⁰ - ابن رشد، م، ن، ص 44.

- لماذا نعزو ترجيحات ابن رشد الاصطلاحية إلى ميله وتأثره بالاعتزال، بينما لا نعزو ذلك إلى تأثره بشيخه، مع الإقرار ببقائه ضمن الدائرة الأشعرية؟ - إذا كنا نذهب على أساس تلك الترجيحات، إلى أن لدى ابن رشد ميلا إلى الاعتزال، فلماذا لا نذهب بالمثل على أساس ترجيحات المازري إلى القول بميوله الاعتزالية؟ - على أي أساس حكمنا بكون ترجيحات عاملة، وأخرى غير عاملة؟ أكيد أنها أسئلة تحتاج إلى حل ناجع. وإلا فإن فرضياتنا وتأويلاتنا، لا تعدو كونها مزايده لفظية لا أكثر.

وعلى الرغم من كون الأسئلة التي طرحناها، قد تكون على قدر من الأهمية، فإن الأجوبة عنها في تقديرنا، قد تكون في غاية البساطة. والسبب في وجود هذا البعد المفارق، هو أننا مقتنعون بوجود فرق بين ترجيحات ابن رشد ونقوده، وبين ترجيحات ونقود غيره. الفرق بين ابن رشد وغيره من الأشاعرة الذين انتقدوا بعض أئمة المذهب؛ هو أن ابن رشد، حين يتوجه بالنقد إلى إمام من أئمة المذهب، فإنه قد لا يقصد من وراء ذلك توجيه النقد لشخص ذلك الإمام، وإنما يروم نقده أصول المذهب. فضلا عن ذلك فإن ابن رشد، إذ ينتقد الأشاعرة، إن في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، باعتباره الكتاب الذي تولى فيه تصفح الأدلة، أو في غيره من كتبه؛ يشير إلى الأشاعرة بالاسم، فيتحدث عنهم بصيغتين اثنتين: بصيغة الغائب، وبصيغة المخاطب، بينما لا يستعمل صيغة المتكلم، لا أفرادا ولا جمعا.

وكل هذا الذي أتينا على ذكره بإزاء وصف ما يمتاز به نسق ابن رشد، لا نجده ينطبق على أي من المتكلمين أو الأصوليين الذين وجهوا بعض النقد لأئمتهم. ومن هنا نفهم الفرق يكمن في إقرارهم بالانتماء إلى الأشعرية، مما يجعل منه نقدا لا يخرج صاحبه من زمرة الأشعرية، لأنه يبقى نقدا من الداخل؛ بينما يمكن القول: إن ابن رشد يميز ذاته عن الأشاعرة إذ هو ينفصل عنهم لينتقدهم؛ بل هو بالأحرى، لم ينتم إليهم أصلا حتى ينقلب عليهم. وهذا أمر تجلى وواضح من خلال كتاب الضروري، باعتباره باكورة أعماله، إذ هو ينتقد فيه الغزالي كما ينتقد اختيارات الأشاعرة جملة، اللهم إلا في موضع واحد انتصر فيه لأبي المعالي الجويني على حساب أبي الحسن الأشعري⁵¹¹، وهي نقطة سنأتي على تصفحها فيما سيلي من موضوعات هذا الباب.

وإذا كان غير ابن رشد، بمن فيهم المازري، إذ يتحدث عن الأشاعرة، يضيفهم إلى ذاته، بحيث يقول في حقهم: شيوخنا، وأئمتنا، أو يصف مذهبهم بأنه مذهب أهل الحق؛ فإن هذه اللغة أبعد

⁵¹¹ - الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 53.

ما تكون عن تعبيرات ابن رشد تجاه الأشاعرة. ولعل الفرق بين توجه ابن رشد وتوجه غيره، سوف تتضح ملامحها أكثر فأكثر مع توالي صفحات هذا العمل.

ب - حد القياس

ورد الاستدلال المذكور في سياق مماثل للسياق الأول، وذلك حين خرج ابن رشد، وهو بوارد تعريف القياس، عن استعمال الألفاظ والاصطلاحات المتداولة بين متكلمي الأشعرية في تعريف هذا الأصل، إذ قال: «إنهم يرسمون هذا المعنى (يقصد القياس) بأنه حمل شئيين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه، إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة»⁵¹².

ولأن أبا الوليد، يدرك جيدا أنه قد انتصر للمصطلح المعتزلي بشكل واضح، وخالف بذلك جمهور الأصوليين من الأشاعرة في اصطلاحاتهم، فإنه قد اضطر إلى أن يعلل اختياره بالقول: «وينبغي أن لا تأخذ علينا لقولنا حمل شئيين، ولم نقل معلومين على رسمهم، من قبل أن الشيء - زعموا - لا ينطلق على المعدوم، فإن المعدوم يكاد لا يقاس عليه. وأيضا فلو سلمنا لهم هذا لم يكن ممتنعا أن يسمى المعدوم شيئا إذ كان له وجود في النفس، لأننا نقول من الأشياء ما هو في النفس كحاله خارج النفس، ومنها ما هو في النفس من غير أن يكون خارج النفس»⁵¹³.

وحتى يتضح بجلاء، ما نروم بيانه من كون ابن رشد، ينتصر للمعايير المعتزلية في حده للقياس؛ فإننا نورد هنا أقوال الفريقين في الموضوع. ولنبدأ بقول الغزالي، باعتباره الوريث الشرعي للأشعرية في عصره. وباعتبار كتابه، أي المستصفي هو الكتاب الذي يعترض عليه ابن رشد بالقصد الأول، حين يسجل اعتراضه على عبارة حمل معلومين.

يبدأ الغزالي كلامه عن القياس، بمقدمة خصها لحده، يقول فيها: «وحده: أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما»⁵¹⁴. وهذا يعني أن ابن رشد إذ يرفض الحديث عن حمل معلوم على آخر في الحد السابق، إنما كان يرد الحد الأشعري للقياس من خلال رد حد الغزالي له.

⁵¹² - ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، م.م، ص 124.

⁵¹³ - ابن رشد، م.ن، ص 125.

⁵¹⁴ - الغزالي، المستصفي، م.م، ج 2، ص 299.

وإذا كان الغزالي، انسجاماً منه مع أصوله الكلامية، يرفض رفضاً باتاً، لفظ "الشيء" والتعبير به، في حده للقياس، إذ يقول: «وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين، بل ربما يستدل بالنفي على النفي؛ فلذلك لم نقل: (حمل شيء على شيء)؛ لأن المعدوم ليس بشيء عندنا، وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم»⁵¹⁵. فإننا نجد أن ابن رشد، يصر على استعمال ما يرفض الغزالي استعماله في حد القياس. حيث يقول ابن رشد: «والشيء الذي وجود الحكم فيه أظهر يسمونه الأصل، والشيء الذي يوجب له الحكم من أجل وجوده في الأصل يسمونه الفرع. والصفة الجامعة بينهما أو السبب يسمونه العلة» الضروري في أصول الفقه، ص ص 124-125.

فكلام ابن رشد، لا يمكن أن يحمل إلا على رفض المصطلح الأشعري في الأصول، وفي مقابل ذلك، تبني الاختيارات المعتزلية على مستوى صوغ الحدود. وهو إذ يرفض التعريفات والحدود التي أقرتها الأشعرية، يجعله في انسجام مع اختيارات أهل العدل والتوحيد، على مستوى الاستعمال المصطلحي. لذلك لن تجد اختلافاً بين ما تقرر لدى ابن رشد على مستوى حد الواجب، وما تقرر من قبل لدى أبي الحسين البصري المعتزلي؛ إذ يقول الأخير في كتاب "القياس الشرعي": «القياس هو إثبات الحكم في الشيء بالرد إلى غيره لأجل علة»⁵¹⁶. وما يعنيه البصري من قوله هذا، حمل شيء على غيره. وهو نفسه الذي عبر عنه ابن رشد بقوله: «حمل شيئين أحدهما على الآخر»⁵¹⁷. إنه قول في غاية الانسجام مع حدود أهل الاعتزال.

ومن المعلوم، أن مسألة شيئية المعدوم، قد عبرت عن انقسام حقيقي بين المتكلمين، من خلال التقاطب الذي فرضته، بمعنية الموضوعات والمسائل الأخرى، التي وقع حولها الخلاف والاختلاف. بل إنها قد نالت شهرة واسعة بين النظار من الفريقين، بفعل الاختلاف الواقع حولها، وحول ما يترتب عن الإقرار بها من عدمه.

وقد انتقل الخلاف حول هذه المسألة، إلى الحد الذي جعلها تفرض نفسها على المشتغلين بالفروق اللغوية والاصطلاحية، كما نجد ذلك لدى أبي البقاء الكفوي، صاحب الكليات. حيث نجده يقول: «الشيء: هو لغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيشمل الموجود والمعدوم، ممكناً أو محالاً. واصطلاحاً خاص بالموجود، خارجياً كان أو ذهنياً»⁵¹⁸. ولا ينبغي أن نغفل عن هذه الإشارة الواردة

⁵¹⁵ - الغزالي، م.ن، ج2، ص 299

⁵¹⁶ - أبو الحسين البصري، كتاب القياس الشرعي، ص 1031.

⁵¹⁷ - ابن رشد، م.ن، ص 124.

⁵¹⁸ - الكفوي، الكليات، م.م، ص 525.

في إفادة الكفوي، بشأن التمييز بين اللغوي والاصطلاحي؛ وذلك لأنه إذا لم تُرض نتائج البحث في اللغة، فريق من الفرق الكلامية، تثبت بالاصطلاح، كما هو جلي من هذه الإفادة. ويضيف الكفوي بخصوص هذا اللفظ، إذ يقول: «وهو مذكر يطلق على المذكر والمؤنث، ويقع على الواجب والممكن والممتنع، نص على ذلك سيبويه حيث قال في «كتابه»: «الشيء يقع على كل ما أخبر عنه». ومن جعل الشيء مرادفاً للموجود حصر الماهية بالموجود، ومن جعله أعم عم الموجود والمعدوم»⁵¹⁹.

ولأن مسمى العلم في الدوائر الفقهية الإسلامية، لا يستقيم من دون ولاء، ولو في حدود الولاء المعلن للأطر الكلامية؛ فقد تطلب الأمر من الكفوي إلغاء الشق الأول من الحد، برغم إقراره به ابتداءً، لصالح الشق الثاني منه، وهو الشق الاصطلاحي؛ ما دام الشق الأول مؤيداً للحدود التي قررها المعتزلة. لذلك لا يجب أن نستغرب من الحقيقة التي سيختتم بها الكفوي تعريفاته، باعتبارها هي ما يجب الاحتفاظ به، إذ يقول: «ثم إن الشيء والثابت والموجود ألفاظ مترادفة فلا يطلق على المعدوم ولو كان ممكناً خلافاً للمعتزلة»⁵²⁰. إن الكفوي بهذا التوجه الذي نهجه في ترجيح حدود على أخرى، يعاند في حقيقة أمره، الإمكانيات التي تعد بها تعريفات اللغة.

وتظهر المعاندة واضحة أيضاً، من خلال ما يورده أصولي أشعري، هو أبو الوليد الباجي. حيث يذهب في كتابه "الحدود في الأصول"، إلى القول: «وقد ترد ألفاظ الحد لدفع النقض، وترد للبيان في موضع الخلاف. وإنما قلنا «المعلوم» ليدخل تحته المعلوم والمعدوم والموجود. ولا يصح أن يقال «إنه معرفة الشيء على ما هو به» على قولنا أن المعدوم ليس بشيء، لأن ذلك كان يخرج المعلوم المعدوم كما حددناه، ويوجب ذلك بطلان الحد لقولنا وقول أكثر الأمة أن المعدوم يصح أن يعلم»⁵²¹. ويضيف الباجي: «وإنما قلنا «على ما هو به» ولم نقل على صفته، لأن ما يحتمل الصفة لا يكون إلا موجوداً، فكان ذلك يخرج المعدوم من أن يكون معلوماً»⁵²².

يقول الجويني في "الشامل في أصول الدين" بشأن رفضه لشيئية المعدوم: «ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود. كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال في طرده وعكسه.

⁵¹⁹- الكفوي، م.ن، ص 525.

⁵²⁰- الكفوي، م.ن، ص 526.

⁵²¹- أبو الوليد الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، الطبعة الأولى، مؤسسة الزعني، بيروت-لبنان، سوريا-حمص، 1973، ص 24.

⁵²²- الباجي، م.ن، ص ص 24-25.

والمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه»⁵²³. ثم يردف أبو المعالي، مبرزا الخلاف الحاصل مع المعتزلة، قائلا: «وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء: المعلوم؛ واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء»⁵²⁴.

ولا شك لدينا أن ابن رشد، قد اطلع على مختلف وجوه الاعتراضات التي أدلى بها الأشاعرة في أصولهم، ضدا على شيئية المعدوم؛ حتى أننا لنلمس أن أبا الوليد قد استحضر في اعتراضه على ما جاء في المستصفي، ما قاله الجويني في رده على أحد معتزلة البصرة، وهو أبو عبد الله محمد بن الحسين النصيبي، حيث يعترض الجويني، على استدلال الأخير بالآية القرآنية: «إن زلزلة الساعة شيء عظيم»، على شيئية المعدوم، بقوله: «فلئن جاز لهم أن يحملوا الآية على التجوز فيما ذكرناه، جاز لنا أن نحمل كونها شيئا على تقدير الوجود»⁵²⁵.

وواضح أن المعتزلة، قد تشبثوا في المسألة بضرورة استحضار اعتبارين: اعتبار الوجود الاستقبالي للمعدوم، واعتبار إمكان تصور وجوده في الذهن. وهذا الأمر إن دل على شيء، فإنما يدل على أن ابن رشد، لا يقف في حاجته عند حد المطالبة بعدم المشاحة في استعمال الاصطلاحات، وإلا لاقتضى منا ذلك أن نعتبر دفاعه إنما هو دفاع عن استعمال مصطلحي في موضع مخصوص من كتاب تولى قراءته قراءة نقدية، هو كتاب المستصفي؛ في حين يمكن الذهاب إلى أن ابن رشد قد تناول في رده ما رام أبو المعالي أو غيره من أئمة الأشعرية تجنبه، على ما يبدو، وهو تناؤل المعدوم من جهة الوجود الذهني.

ولعل هذا الوجه من الحجية، هو ما حاول ابن رشد التعبير عنه بقوله: «وأیضا فلو سلمنا لهم هذا لم يكن ممتعا أن يسمى المعدوم شيئا إذ كان له وجود في النفس، لأننا نقول من الأشياء ما هو في النفس كحاله خارج النفس، ومنها ما هو في النفس من غير أن يكون خارج النفس»⁵²⁶. وكل هذا الذي أوردناه، من أقوال الأشاعرة وأقوال ابن رشد، يؤكد ما ذهبنا إليه من كون أبي الوليد، قد انخرط فعليا في الدفاع عن اصطلاحات المعتزلة.

وفي هذا السياق المتسم بالتسويغ والدفاع عن اصطلاحات أصولية مخصوصة، هي اصطلاحات معتزلية بكل تأكيد، وذات خلفية كلامية لا تخطئها العين؛ سيظهر من جديد هذا النوع

⁵²³ - الإمام الجويني، الشامل في أصول الدين، ص 124.

⁵²⁴ - الجويني، م، ن، ص 124.

⁵²⁵ - الجويني، م، ن، ص 136.

⁵²⁶ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 125.

من الاستدلال أو المحاجة، إذ يقول ابن رشد ردا على اعتراضات الأشاعرة بشأن صلاحية استعمال الاصطلاحات المعتزلية: «وبالجملة فقد كان ينبغي للمتكلمين ألا يشاحوا المعتزلة في مثل هذا»⁵²⁷. قد لا يحتاج الكلام، إذا كان على هذا النحو من المباشرة والوضوح، إلى مزيد من البيان.

ولا يجب أن نغفل، في هذا السياق المتصل بهذا النوع من الاستدلال الحجاجي، عن حقيقة كون ابن رشد، قد اعترض هنا على الأشاعرة بأدواتهم التي مالوا إلى استعمالها في نقض أصول غيرهم، وبخاصة تلك التي يستعملونها في نقض أصول المعتزلة واصطلاحاتهم. فالغزالي بما هو المعتزض عليه الأساس من قبل ابن رشد في هذا الكتاب، كما في غيره من كتبه الأخرى، سبق له أن استعمل هذا النوع من الاستدلال في حق الاختيارات المصطلحية لأهل الاعتزال. وذلك حين اعتبر أن الحسن يكون بحسب المعاني والاصطلاحات، فتارة يكون تابعا لطباع الأشخاص، إذ «رُب شخص ينفر عنه طبع، ويميل إليه طبع فيكون حسنا في حق هذا قبيحا في حق ذلك»⁵²⁸. كما يكون الحسن بمعنى من المعاني مستفادا من «التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله، فيكون فعل الله تعالى حسنا في كل حال، خالف الغرض أو وافقه»⁵²⁹؛ وقد يكون الحسن حيناً آخر من جهة تعلقه بنوع مخصوص من معنى الإباحة، وذلك حين يرد «التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله، فيكون المباح حسنا مع المأمورات، وفعل الله يكون حسنا بكل حال»⁵³⁰.

وقد اعتبر أبو حامد في مستصفاه، ألا تفاضل بين كل هذه الوجوه الاصطلاحية التي أتى على ذكرها؛ وذلك إذا ما نظر إليها من جهة ما هي اصطلاحات فقط. وهنا بالذات سيلجأ أبو حامد إلى الاستدلال الذي هو مدار حديثنا في هذا السياق، فيقول: «وهذه المعاني الثلاثة كلها أوصاف إضافية وهي معقولة، ولا حَجْرَ على من يجعل الحسن عبارة على شيء منها، فلا مشاحة في الألفاظ»⁵³¹.

وكان ابن رشد أراد القول: إذا كانت المسألة هي مجرد اصطلاحات، فلماذا يتم الاعتراض على اصطلاحات دون أخرى؟ أو بمعنى: إذا كانت المسألة محض اصطلاحية، كما تدعون، فلماذا المشاحة من قبلكم في اصطلاحات المعتزلة في هذه الصناعة؟

⁵²⁷- ابن رشد، م.ن، ص 125.

⁵²⁸- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، م.م، ج 1، ص 139.

⁵²⁹- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، م.م، ج 1، ص 139.

⁵³⁰- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، م.م، ج 1، ص 139.

⁵³¹- أبو حامد الغزالي، م.ن، ص 139.

ج - في معنى الصحة والبطلان

لا يختلف هذا المورد عن الموردين السابقين، إلا في كون أبي الوليد يلجأ إلى نوع الاستدلال المذكور، في نقطة عاجها أبو حامد هذه المرة بالاستدلال نفسه. مما يوحي بوجود شبهة في هذا الموضوع. وهي شبهة مجارة ابن رشد لأبي حامد في استعمال الاستدلال الحجاجي نفسه في هذا المورد؛ غير أنها لا تبدو لنا كذلك، إذ هي مجرد شبهة عارضة، تنتفي بمجرد الشروع في الفحص. وأصل الشبهة العارضة في هذا الموضوع من الاستدلال، هو أن استدلال ابن رشد، يبدو لأول وهلة كما لو أنه مجرد فعل يندرج ضمن عمل روتيني أملته عليه مهمة الاختصار التي يضطلع بها. بل إنه قد يبدو للبعض، كما لو أنه يجاري أبا حامد فيما ذهب إليه، وليس الأمر كذلك. ولنبداً بقول ابن رشد إذ يقول: «اعلم أن هذا يطلق في العبادات على أوجه مختلفة، فالصحة تنطلق عند المتكلمين على ما وقع على وفق الشرع، وجب القضاء أو لم يجب؛ وعند الفقهاء عما أجزأ وأسقط القضاء، حتى أن الصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين، لأن القضاء لازم بأمر متجدد. وهذه اصطلاحات لا مشاحة فيها إذا فهم الغرض»⁵³². هذا هو السياق الذي استعمل فيه ابن رشد هذا النوع من الاستدلال الحجاجي.

أما السياق الذي استعمل فيه الغزالي هذا النوع من الاستدلال، فهو بكل تأكيد غير السياق الذي استعمله فيه ابن رشد. وكأنا بآب ابن رشد قصد إلى القول من هذا الاستدلال: "هنا فقط، أمكننا أن نقول: لا مشاحة في الاصطلاح"، أما ما أضافه أبو حامد، تحت عنوان الصحة والبطلان، من كلام عن الحسن والقبیح من الأفعال، فلا نظن أن ابن رشد كان سيتردد في وصفه بالسفسطة.

ولكن ربما أمكننا أن نذهب إلى أن حساسية الموقف لدى فقهاء عصره، وكذا حساسيته لدى الجمهور بشكل عام، هي التي حركت الرقابة الذاتية لدى ابن رشد، مما جعلته لا يسجل اعتراضه في الحين ضد ما يراه بكل تأكيد خلطاً من لدن أبي حامد، في هذه المسألة.

ولكن، هل احتفظ ابن رشد بهذا الرد في نفسه، أم أنه فقط أرجأه إلى حين؟ الحق، أنه لا يمكن التهويل من دعوى الرقابة الذاتية، وبخاصة الحديث عن رقابة صارمة لدى ابن رشد الشاب، وإن كنا لا ننكر مفاعيلها ودورها الكابح في كثير من المواضع التي وقفنا عليها في هذا المختصر، الذي كتبه ابن رشد في ريعان شبابه. وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول: إن ابن رشد لم يحتفظ بالرد

⁵³² - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.ن، ص 58.

في نفسه طويلاً؛ ولكننا نرى فقط أنه قد أجّل رده إلى حين. والشاهد عندنا أنه لم يتردد في تسجيل اعتراضه عندما سنحت له الفرصة بذلك⁵³³. بل إنه قد عبر عنه في اللحظة التي رأى أنها مناسبة بصورة أشد عنفاً، كما سيُتبين من خلال اعتراضه على تسويغ أبي حامد لمسألة تأثر الاجتهاد بطباع الأشخاص، حين يقول في حقه: «والقول بمثل هذا كبيرة ومصير إلى التحكم في الشرع بالأهواء والإرادات، فنعوذ بالله من ذلك»⁵³⁴. وسنعود إلى هذه النقطة فيما سيلي من فصول هذا الباب.

وهنا لا بد من التنبيه إلى أن مطلب عدم الممانعة الذي أَلح ابن رشد في طلبه، لا يعني التسليم بصلاحية استعمال أي لفظ كيما كان؛ وإنما يعني أنه إذا أقر بعض من أهل صناعة الأصول على مصطلح من المصطلحات، وأقر البعض الآخر مصطلحاً آخر، وكان بإمكان الطرفين أن يتفاهما وتبواضعا، فلا ينبغي أن يُفتح عندئذ المجال للمشاحة في الاصطلاح ما دام الإفهام والتفهم ممكناً. غير أن هذا لا يعني فتح المجال على مصراعيه لكل الألفاظ بحجة عدم المشاحة في إطلاق الأسماء أو الاصطلاحات، لأن التحفظ يصبح أمراً ضرورياً، على الألفاظ التي لم يستطع أصحابها تقديمها بشكل مقنع، وهنا يأتي تحفظ ابن رشد، ويبرز مبدأ «المشاحة» عوض المبدأ المقابل له.

2- مبدأ الممانعة: أو تحفظات ابن رشد على استعمال الغزالي للمصطلح الأصولي

ربما كان علينا أن نشير ولو بعجالة، إلى مسألة قد لا تخلو من وجهة في هذا السياق، ويتعلق هذه المرة بفحص ابن رشد للمصطلح الأصولي لدى أبي حامد الغزالي، ذلك أن أبا حامد يخرج عن معتاد الأصوليين في إطلاق الاصطلاحات، دون أن يأتي أحياناً كثيرة بمصطلح بديل، فيقع بذلك في مأزق التفريط في مطلب الدقة العلمية، كما يتجلى ذلك في المثال التالي: إذ يقول بوارده: «اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لاسيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمرٍ محسوسة نصبها أسباباً لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية لمعلولاتها»⁵³⁵.

⁵³³ - لا نستبعد أن تكون هذه الجراءة من قبل أبي الوليد، سبباً يضاف إلى الأسباب الأخرى التي كانت وراء نكته.

⁵³⁴ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 140.

⁵³⁵ - الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 213.

ومحل الاستشهاد في دعوى التفريط، هو قوله في الاستشهاد السابق: بـ"أمور". فماذا يقصد الغزالي بالأمور؟ وهل يمكن عد هذا اللفظ مصطلحا أصوليا؟ وهل كان على الغزالي أن يستعمل مصطلحا آخر بدلا من اللفظ الذي استعمله؟

لا بد من أن نشير إلى أنه قد يكون من البين بذاته، أن "الأمور" مفردة: أمر، وهو الشأن، أو الشيء. وتقتضي الدقة العلمية أن يقول: "بأمارات" بدل قوله: "بأمور" لأن الأمانة هي التي من شأنها أن تُظهرُ الحكم. والتفريط في المصطلح ربما يلقي بأعباء إضافية على كاهل المتلقي، مؤولا كان أو شارحا، أو متعلما. ولكن لماذا ينفر الغزالي من المصطلح الأصولي؟ بل ولماذا ينفر من التعبير الشفاف؟

إن التعبير بالأمارات هو الأسلم والأبلغ لغة واصطلاحا، قال ابن فارس: «الأمانة العلامة، تقول: اجعل بيني وبينك أمانة وأمارا»⁵³⁶. وقال: «والأمار أمار الطريق معالمه، الواحدة أمانة»⁵³⁷. أما بخصوص «الأمر الذي هو نقيض النهي، قولك افعَل كذا»⁵³⁸. وفي لسان العرب: «الأمر: واحد الأمور؛ يقال: أمر فلان مستقيم وأموره مستقيمة»⁵³⁹. وقال: «أمر: الأمر معروف، نقيض النهي»⁵⁴⁰. وفي القاموس المحيط: «والأمانة والأمار، بفتحهما: الموعد، والوقت، والعلم»⁵⁴¹.

يتبين إذن، أن التعبير بالأمر والعلامة أسلم، وأضبط وأقرب إلى القول الصناعي. قال أبو الحسين البصري: «فإذا قال: «هذا أمر بالفعل»، أو قال: «أمر فلان مستقيم»، أو قال: «قد تحرك هذا الجسم لأمر من الأمور»، و«جاءنا زيد لأمر من الأمور»، عقل السامع من الأول القول المخصوص، (يقصد ما تعنيه صيغة الأمر) ومن الثاني الشأن، ومن الثالث أن الجسم تحرك لصفة من الصفات أو لشيء من الأشياء، وأن زيدا تحرك لشيء من الأشياء أو لغرض من الأغراض»⁵⁴². ظاهر إذن، أن تعبير الغزالي عن العلامة أو الدليل أو الأمانة، بالأمور، إنما ينم عن ارتباك حقيقي. فلفظ «الأمور» في نص المستصفي، لم يتحول إلى مفهوم أصولي، ومن ثمة فإن العدول عن المفاهيم الأصولية إلى التعبير بألفاظ مطلقة، ليس من الأمر الصناعي في شيء.

⁵³⁶- ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 1، ص 139.

⁵³⁷- مقاييس اللغة، ج 1، ص 139.

⁵³⁸- مقاييس اللغة، ج 1، ص 137.

⁵³⁹- ابن منظور، لسان العرب، ج 1، الهمة، ص 126.

⁵⁴⁰- ج 1، الهمة، ص 125.

⁵⁴¹- حرف الألف، ص 71.

⁵⁴²- البصري، المعتمد، ج 1، ص 46.

ولو أن أبا حامد قد عبر منذ البداية عن مطلوبه بـ"العلامة"، التي لم يلجأ إليها إلا في آخر كلامه، لفهم المتلقي عنه القصد دونما عناء؛ ولكن لعل مصدر هذه المشكلة، كما سبق أن قلنا من ذي قبل، يكمن في أن أبا حامد كان مترددا إلى حد كبير، في استعمال المصطلح الأصولي الذي انتهى إليه ممن سبقوه. أو لنقل بصراحة: إن الغزالي كان ميالا إلى تجنب المصطلحات العلمية ذات الأصول المعتزلية منها على وجه التحديد. ولربما كان هذا الأمر سببا في سقوطه في أمثال هذه الزلات. ونقدر أنه لو كان أبو حامد قد سلم بالمصطلح الأصولي كما انتهى إليه في عصره، ربما لقلت عثراته.

وللتذكير، فلقد سبق لابن رشد أن نبه إلى بعض ما اعتبره خلطا مصطلحيا أو مفهوميا، على مستوى صناعة الأصول لدى أبي حامد، من قبيل خلطه بين مراتب الظهور في الخطاب، بحسب ما يذهب إلى ذلك ابن رشد، حيث يسجل اعتراضه عليه بالقول: «ولذلك ما كان من الأدلة مترددا بين النقيضين على السواء سمي في هذه الصناعة مجملا، ولم يجعل دليلا شرعيا أصلا. وبالجملة القول بأن ليس هنا أدلة يحصل عنها بذاتها الطلب، سواء كانت أدلة عقلية أو شرعية، هو قول سوفسطائي جدا، وينبغي أن يُتجنب، فإنه عظيم الضرر في الشريعة»⁵⁴³. وهو ما يعني أن ابن رشد، قد عاب عليه كونه يقع في خلط مصطلحي أو مفهومي، حينما يعامل المجمل معاملة الدليل، بينما يشدد ابن رشد، على أن المجمل لا يستنبط منه حكم، إذ يقول بشأنه: «وأما المجمل فليس ببيان بإجماع، ولا يثبت به حكم أصلا»⁵⁴⁴.

خاتمة

زواج ابن رشد بإزاء نقده للمصطلح الأصولي بين مبدئين: الأول تمثل في مبدأ الممانع والمشاحة، وهو المبدأ الأكثر تفعيلا على امتداد فصول كتاب الضروري؛ ومبدأ ثان، هو مبدأ عدم المشاحة، وهو الذي استعمله ابن رشد في موارد جد محدودة كما بينا. ويمثل أسلوب الاحتجاج «بعدم المشاحة» في الاصطلاح أو كذا في إطلاق الأسماء، واحدا من الأساليب الحجاجية الكثيرة التي اعترض بها ابن رشد على اختيارات أبي حامد بالذات، ومن خلاله على اختيارات بعض محافظي الفرقة الأشعرية بشكل عام. ولعل هذا الأسلوب، إنما يمثل في الآن نفسه واحدا من الآليات الاستدلالية والحجاجية التي لجأ إليها ابن رشد، قصد تسويق اختياراته الأصولية والكلامية. وهي اختيارات، في حدود ما وقفنا عليه من أشكال التسويق التي لجأ إليها ابن رشد، تبقى في مجملها

⁵⁴³- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 140.

⁵⁴⁴- م.ن، ص 104.

اختيارات ذات نزوع معتزلي واضح. وذلك بغض النظر عن وجود إفادات أخرى، تشهد بهذا النزوع، وإن كانت هذه الإفادات قد اختلفت من حيث الوضوح والخفاء.

المبحث الثالث: حذف المقدمة المنطقية: الواقعة والتأويلات

صدر أبو حامد الغزالي كتابه الوسوم بـ"المستصفى من علم أصول الفقه"، بمقدمة منطقية. وحين أقدم ابن رشد على تناول الكتاب بالاختصار، عمد إلى حذف المقدمة المنطقية المذكورة، متعللا بالقول التالي: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها»⁵⁴⁵.

ومنذ أن تم العثور على الكتاب وإخراجه إلى القراء محققا، توالى القراءات والتأويلات المتناولة لمغزى تعامل أبي الوليد مع مؤلف الغزالي. وإذا كان كتاب "الضروري في أصول الفقه" قادرا على اجتذاب النظر إلى تناول ما يحفل به من منظورات مختلفة، فإن المشتغلين بالحقل الفلسفي والمنطقي في حدود ما اطلعنا عليه، جعلوا من حذف المقدمة المنطقية تحديدا، البؤرة الأساس لاشتغالهم، بقدر ما أهملوا جوانب أخرى، كالجوانب المتعلقة بالاختيارات الكلامية والأصولية في هذا المؤلف.

وإنه لطبيعي جدا، أن يتساءل الدارسون عن مصير المقدمة المنطقية لأبي حامد، وهو تساؤل لا نشك في مشروعيته. وقد يكون من المشروع أيضا أن يُساءل ابن رشد عن هذا الصنيع؛ ما دام الأمر يتعلق لدى فريق من المعترضين على حذف المقدمة المنطقية، بهدم جسر بين المنطق وأصول الفقه، كان أبو حامد قد أقامه⁵⁴⁶.

ولكن، من حقنا أيضا، أن نتساءل بدورنا عن مدى وجهة هذه الاعتراضات المدلى بها. وأن نتصفح عن مدى ملامستها لقصد ابن رشد. كما أن حقنا نتساءل أيضا عن تغييب عنصر الميل إلى الاعتزال، ومقدار الصلة التي تربط بين الميل الذي نقول بوجوده وبين أشكال الحذف والاعتراض التي تولاهما فيلسوفنا.

⁵⁴⁵- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 37-38.
⁵⁴⁶- نقصد في هذا الموضوع اعتراض الأستاذ طه عبد الرحمن.

ولئن كان اجتماع ظاهرتي الحذف والاعتراض، يختص بهذا المؤلف، بحكم اشتغال ابن رشد على مؤلف بذاته هو مستصفي أبي حامد؛ وكان النقد من نصيب تهافت أبي حامد؛ فإن النقد والاعتراض يطول اختيارات أبي حامد المدلى بها مؤلفاته الأخرى.

ولقد أثار حذف المقدمة المنطقية من طرف ابن رشد في اختصاره لكتاب "المستصفي" لأبي حامد، جملة من الافتراضات والاعتراضات والردود والتساؤلات، التي أدلى بها ثلة من الباحثين. ونريد في هذا الحيز من البحث، أن ننخرط في هذا النقاش الدائر بين النظار، من خلال الإدلاء ببعض الشكوك والتساؤلات والفروض والتأويلات والاستنتاجات؛ وذلك كله إنما هو بهدف الإسهام في تحقيق غاية واحدة، لا أكثر، وهي توفير ما يمكن تسميته بالتراكم المعرفي المتصل بهذه النقطة.

طبعاً، إن يكن ابن رشد من أوائل من بادروا إلى اختصار المستصفي، من داخل الدوائر الفقهية المالكية، فإنه لم يكن قطعاً الفقيه المالكي الوحيد، الذي نهض بأعباء هذه المهمة. غير أننا نرى أنه قد يكون أشهر المشتغلين من داخل المالكية بالتعامل مع المستصفي، إن قديماً أو حديثاً. بل إنه ليتمكن الذهاب إلى أن كتاب الضروري في أصول الفقه الذي ألفه ابن رشد في احتكاك مع مستصفي الغزالي، يبقى، برغم صغر حجمه، أكثر مختصرات المستصفي وشروحه شهرة وتأثيراً. وذلك أمر سنزيده بيانا في مناسبات مختلفة من هذا العمل.

غير أن ما يعيننا هنا، هو الوقوف على طبيعة تلقي المعاصرين لهذا العمل، أقصد الاختصار الذي أقدم عليه ابن رشد. ولأننا نرى أن الحكم على صنيع ابن رشد من خلال النظر إلى تلك الأجزاء والقطع التي تولى حذفها، يتطلب حذراً أكبر في التعاطي مع هذا الأمر؛ فإن ذلك هو ما أملى علينا أن نضع عمل ابن رشد، ضمن سياق الشروح والمختصرات التي أنجزت حول كتاب المستصفي من قبل الفقهاء والأصوليين.

ولأن كثيراً من شروح المستصفي ومختصراته، لم تحقق بعد لأسباب لا داعي للخوض فيها في هذا الحيز من العمل؛ فإنه ربما يكفي لوضع كتاب الضروري في أصول الفقه في سياق المقارنة، أن نرجع في هذا المستوى من الاشتغال، إلى كتابين آخرين أتاحهما لنا المشتغلون بالتحقيق، وهما كتاب: "روضة الناظر وجنة المناظر"، لفقيه حنبلي، هو ابن قدامة المقدسي؛ وكتاب: "لباب المحصول في علم الأصول"، لفقيه مالكي، هو الحسين بن رشيق الربيعي.

ولأن طبيعة اشتغالنا في هذا العمل، لا تسمح لنا بأن نغير وجهة قصدنا صوب ما كتبه القدماء أو المعاصرون حول مستصفي الغزالي؛ فإننا نرى أن مقارنة تعامل ابن رشد بتعامل غيره مع المستصفي، من شأنها أن تزودنا بوضعيات أكثر للوقوف على قصد ابن رشد.

وما دمنا نتصور الأمر على النحو الذي بينا؛ فقد ارتأينا أن نقارن تعامل ابن رشد مع المستصفي، بتعامل ابن رشيق مع المؤلف ذاته. وقد اخترنا لباب المحصول لابن رشيق، نظراً لتقاسمهما المعاصرة من جهة، وكذا تقاسمهما الانتماء المالكي على مستوى المذهب الفقهي، من جهة ثانية.

استهل ابن رشيق تلخيصه لكتاب المستصفي، ببيان القصد من فعل التلخيص. ومما ورد في هذا الاستهلال قوله التالي: «فقصدت إلى تلخيص معانيه، وتحريير مقاصده ومبانيه، وحذف ما يوجب الملل، ويقتضي الكلال والإملال، رغبة في تقليل حجمه، وإعانة للطالب على حفظه بصغر جرمه، مع التنبيه على ما يتعين التنبيه عليه، والتنكيث بما لا بد من الإشارة إليه»⁵⁴⁷.

ولأن كلام ابن رشيق المتقدم، لا يعدو كونه استهلالاً وتعبيراً عن القصد من فعل التلخيص؛ فإن أول ما يبدأ به ابن رشيق تلخيصه لكتاب المستصفي، بعد جملة الاستهلال طبعاً، هو القول التالي: «قال أبو حامد في خطبة الكتاب: «العلوم ثلاثة: عقلي محض، لا يبحث الشرع عليه ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم وأمثالها من العلوم، فهي بين ظنون كاذبة لا ثقة بها» إن بعض الظن إثم» وبين علوم صادقة لا منفعة فيها وأعوذ بالله من علم لا ينفع»⁵⁴⁸.

غير أن ابن رشيق، وهو الذي لا يخفي إعجابه بأبي حامد وتقديره الكبير له، يعلق على أول الكلام الذي تولى تلخيصه بالقول:

«وهذا الكلام غير صحيح في الإطلاق، فإن الله تعالى يقول: «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق». وبالْحَسَابِ يعرف الحق من الباطل في قسمة المواريث والحقوق المشروعة قسمتها، وربما يوصل إلى ذلك بعلم الهندسة، فلا يجوز إطلاق القول بأنه لا منفعة فيها»⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ - الحسين بن رشيق المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، الطبعة الأولى، سلسلة الدراسات الأصولية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2001، ص 188.

⁵⁴⁸ - الحسين بن رشيق، لباب المحصول في علم الأصول، م.ن، ص 189.

⁵⁴⁹ - الحسين بن رشيق، لباب المحصول، م.س، ص 189.

غير أن ما قاله الغزالي في حق العلوم العقلية، ليس في الحقيقة مجرد زلة لسان، لأن الغزالي سيعود ليؤكد على ما سبق أن قرره، بمناسبة حديثه عن مرتبة علم الأصول، وعن نسبته إلى بقية العلوم، حيث يقول: «اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية: كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا. وإلى دينية: كالكلام، والفقه، وأصوله، وعلم الحديث، وعلم التفسير، وعلم الباطن، أعني علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة»⁵⁵⁰. إن قول الغزالي، بشأن العلوم العقلية: «ليس ذلك من غرضنا»، لا ينبغي أن يحمل على قصد انتفاء الغرض في مطلوب هذا الموضوع المخصوص؛ وإنما ينبغي أن يحمل كلامه على قصد انتفاء الغرض، من العلوم التي اعتبرها في تصنيفه علوماً عقلية على الإطلاق؛ وهذا الفهم ينسجم في تقديرنا مع الهواجس المرتبطة بإحياء علوم الدين، لدى أبي حامد.

غير أنه بالعودة إلى مضمون النقد الذي وجهه ابن رشيقي إلى الغزالي؛ فإنه يمكن الإقرار، بأنه لا مانع من الذهاب إلى القول بإمكان أن تكون بواعث هذا النقد ذاتية خالصة، لأننا لا نستبعد أمراً من هذا القبيل؛ وذلك لأن المشترك من أوائل ما لدى الناس من مبادئ العقول، يسمح بأن يصدر هذا النوع من النقد، من لدن أكبر قدر ممكن ممن تلقوا هذه المقدمة. ولكن، ألا يمكن أن نستنتج من كلام ابن رشيقي بخصوص حديثه عن أهمية الهندسة والحساب، ودفاعه عن هذه العلوم واعتبارها، علوماً يتوصل بها إلى الحقائق، كما لو أنه يرد على أبي حامد بما سبق أن قاله ابن رشد؟

صحيح أن الحسين بن رشيقي لم يذكر اسم ابن رشد، ولم يحل عليه بشأن ما سبق أن عابه في كتاب الضروري على أبي حامد؛ ولكنه يكفيننا أن ابن رشيقي قد خطأً أبا حامد في هذه النقطة، ورد عليه بما يناسب من التشنيع. فما أدرانا أن ابن رشيقي قد استثمر نقد ابن رشد في هذه النقطة بالذات؟ غير أن عدم ذكر اسم ابن رشد من قبل ابن رشيقي في نقده الأنف، قد يكون له ما يبرره؛ لأن هذه المرحلة لم تكن بعد قد قطعت مع الحصار المفروض على ابن رشد.

والسبب فيما أوردناه من شكوك حول بواعث هذا النقد الموجه من قبل ابن رشيقي، هو أن البعض قد لا ينتبه، في سياق تركيز الاهتمام على ما ستؤدي إليه مهمة الاختصار التي يتولى ابن رشد إنجازها، إلى هذه الجملة العابرة في مقدمة المختصر، والتي يقول فيها ابن رشد: «وقبل ذلك (يقصد قبل الشروع في الاختصار) فلنقدم مقدمة نافعة في غرض العلم المطلوب ها هنا،

⁵⁵⁰ - المستصفي، ج 1، ص 28.

ومنفعته»⁵⁵¹؛ إذ ليس مستبعدا أن يكون ابن رشيق قد اطلع على هذا التوجيه الرشدي؛ ومن ثمة يكون قد حمل على محمل الجد ما يمكن أن يترتب عن مقدمة أبي حامد من أضرار.

بل إن تقويم عمل الغزالي من منطلق ما يمكن أن يترتب عليه من نفع أو ضرر، يمكن العثور عليه في أكثر من موضع من المقدمة البديلة من كتاب الضروري. ويتضح هذا الأمر، من خلال ما يدلي به ابن رشد على سبيل الختم في تلك المقدمة، إذ يقول: «ومما تقدم من قولنا يتبين غرض هذا الكتاب، ونسبته إلى سائر العلوم، ومرتبته، وما يدل عليه اسمه، وأقسامه. وهي الجمل النافع تقديمها للمتعلم عند شروعه في الصناعة»⁵⁵². وما أردنا التنبيه عليه، هو تشديد ابن رشد، على ضرورة تقديم القول النافع للمتعلم في هذه الصناعة، هو ما يمكن أن يكون قد أثار ملكة النقد لدى ابن رشيق. وعلى كل حال، فإن ما أردنا توجيه الاهتمام إليه، هو أن ابن رشد قد أتى في مختصره مقدمة نافعة، ولم يعلن عن كونه قد حذف المقدمة الضارة، وإن كان ذلك مستفاداً بمقتضى عبارته؛ في حين أشار الحسين بن رشيق إلى المقدمة الضارة، وعلق عليها، بما يشبه التأكيد على ما قاله سلفه ابن رشد، ولم يعمل على تقديم مقدمة نافعة على غرار ما فعل ابن رشد.

هنا قد يجدر أن نتولى طرح السؤال التالي: أليس ابن رشد هو الذي جعل من تصنيف الغزالي للعلوم تصنيفاً في موضع استشكل؟ ألسنا إذن، بإزاء اعتراض ابتدأه ابن رشد وواصله ابن رشيق؟ ألسنا بإزاء تصنيف الغزالي للعلوم، أمام تجاوز صريح من قبل ابن رشد، واعتراض صريح من قبل ابن رشيق؟

وإذا أردنا أن نخضع الجملة التي وعد فيها ابن رشد بتقديم مقدمة نافعة، لنوع من المساءلة المنهجية، من قبيل المساءلة التي يمكن أن تتولاها هنا منهجية تحليل الخطاب؛ فإن أولى التساؤلات التي تبدو في تقديرنا تساؤلات مشروعة، هي من قبيل: لماذا يصرح ابن رشد بكونه سيقدم مقدمة نافعة؟ هل رأى أن مقدمة الغزالي ضارة وقاصرة عن الإحاطة بالغرض من علم الأصول؟ ولماذا لم يكتف ابن رشد بتلخيص المقدمة التي أوردتها الغزالي في تصنيف العلوم؟ ولماذا غيبتها تماماً وأتى في مقابل ذلك بمقدمة بديلة؟

هي أسئلة تعيننا بالقصد الأول، ما دما منشغلين أولاً وأخيراً، بمحاولة فهم قصد ابن رشد. ولأننا نجد أن أبا الوليد قد ضرب صفحا عن المقدمة التي وضعها أبو حامد، في تصنيف العلوم. لقد

⁵⁵¹- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 34.

⁵⁵²- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 37.

سبق للمرحوم جمال الدين العلوي، أن علق على التصنيف الذي ذهب إليه ابن رشد بالقول: «يختلف تصنيف العلوم ها هنا (يقصد في نص المختصر) عما ذهب إليه الغزالي في المستصفي»⁵⁵³.

غير أن هذه الملاحظة التي أدلى المرحوم جمال الدين على وجاهتها، والمتعلقة بتقسيم العلوم بحسب ابن رشد إلى نظرية وعملية وآلية، واعتبر أن «أصول الفقه علم آلي منطقي»⁵⁵⁴، مسجلا بذلك أول اختلاف مع الغزالي الذي يذهب في مقابل ذلك «إلى أن أصول الفقه من العلوم النظرية»⁵⁵⁵؛ (مع ما يمكن أن يثار حول هذه النقطة من تحفظ، لدى من يهولون من شأن حذف المقدمة المنطقية، أو بالأحرى الذين يرهنون المنطق بالإبقاء على تلك المقدمة) فإن ما ذهب إليه ابن رشد، يتجاوز في الحقيقة كونه مجرد اختلاف مع أبي حامد في هذه المسألة المتعلقة بتصنيف العلوم. إن الاختلاف بين الرجلين لهو اختلاف يرقى في تقديرنا إلى مستوى الاختلاف العميق، بما هو اختلاف منظور إليه من زاوية المنطلقات الكلامية والفلسفية والرؤى الموجهة لكل منهما. بل إنه ليتمكن القول دون أن نكون قد سقطنا في تهويل هذه النقطة: إنه دون فهم موقف ابن رشد من هذه النقطة المفصلية، فلن يكون بمقدورنا أن نفهم على وجه الدقة موقفه من حذف المقدمة المنطقية، وكثيرا من مواقفه الأخرى التي يعلن فيها عن اختلافه الحاد مع أبي حامد.

1- الباعث على ظاهرة الحذف في تعامل ابن رشد

تحضرنا هنا فرضية من فرضيات هذا الحذف، نعبر عنها بالصيغة التساؤلية التالية: أليس حذف "الضار" هو الباعث الأساس من وراء تعامل ابن رشد مع مستصفي الغزالي؟ أليس "دفع مضرة" أولى من "جلب مصلحة"؟ أليست هذه قاعدة من قواعد مذهب مالك في الفقه؟

طبعاً، يكتفي ابن رشد في هذا المختصر بتقديم مقدمة يسمها بـ"النافعة"، دون أن يصرح بكون مقدمة الغزالي التي تولى حذفها هي مقدمة "ضارة". في حين يصرح الحسين بن رشيق بكون المقدمة التي أدلى بها الغزالي هي مقدمة ضارة، ولكنه يكتفي بنقد الغزالي بشأن التعميم، دون أن يدلي بمقدمة في الموضوع على غرار ما فعل ابن رشد.

قد يقال: لماذا لم يشر ابن رشد إلى "الضار" وأشار إليه ابن رشيق مع أن كلا منهما مالكي المذهب على مستوى الفقه؟ ولربما يكون الجواب، هو أن ابن رشيق حرر موضع الضرر في هذه

⁵⁵³- جمال الدين العلوي، هامش رقم 1، الضروري في أصول الفقه، ص 34.

⁵⁵⁴- جمال الدين العلوي، هامش رقم 1، الضروري في أصول الفقه، ص 34.

⁵⁵⁵- جمال الدين العلوي، هامش رقم 1، الضروري في أصول الفقه، ص 34.

النقطة، أو في نقط أخرى قد تكون محدودة العدد، لأنه يقول إلى حد ما بحجية أبي حامد في أصول الفقه، وفضلا عن ذلك فهو يشترك معه من حيث المبدأ، في المقدمات الكلامية؛ لأنه لا يخرج عن القول بالأصول الأشعرية التي يقول بها الغزالي. أما ابن رشد، فلربما أنه لم يشر إلى الضرر في الموضوع المذكور، واكتفى بالتلميح إليه، لأنه يعتقد أن الأضرار في مستصفي الغزالي هي أكثر من أن تعد. وفضلا عن ذلك، فابن رشد لا يقول بحجية أبي حامد في الأصول، ولا يتبنى أيا من مواقفه الكلامية.

وينبغي أن نتوقف ولو قليلا عند وجه اعتراض ابن رشيق، كي يتسنى لنا أن نقارن ما ضمنه في هذا الاعتراض، بما سبق أن قاله ابن رشد في الموضوع ذاته من الاختصار. يقول ابن رشيق: «وبالحساب يعرف الحق من الباطل في قسمة المواريث والحقوق المشروع قسمتها، وربما يوصل إلى ذلك بعلم الهندسة، فلا يجوز إطلاق القول بأنه لا منفعة فيها»⁵⁵⁶. وما نريد أن نتوقف عنده، هو حديث ابن رشيق وهو الفقيه المالكي عن النفع الذي يمكن أن نجنيه من علمي "الحساب" و "الهندسة"، باعتبارها علوما آلية.

لا يخامرنا شك في أن ابن رشيق، قد اطلع على وجه الاعتراض الذي أدلى به ابن رشد في الموضوع؛ لاسيما وأن ابن رشد قد سبق له أن قسم العلوم إلى: علوم اعتقادية، وعلوم عملية، وعلوم آلية (مسددة)، حيث قال ابن رشد بشأن الصنف الثالث من العلوم ما نصه: «وإما معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين»⁵⁵⁷. ثم أضاف ابن رشد بشأن هذه المعرفة، واصفا إياها بالقول: «وهذه فلنسماها سبارا وقانونا، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يغلط فيه»⁵⁵⁸.

ولعل هذه العلوم الآلية أو المسددة، هي التي لا يرى الغزالي في تعلمها نفعاً، بل ويستعيز بالله منها، كما مر بنا فيما تقدم من قوله. ووجه اعتراض ابن رشد، هو أن المعارف جملة إما أن تكون مقصودة لذاتها، أو معارف آلية تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب، ومن ثمة فهي نافعة وشريفة.

ولعل ما قاله الحسين بن رشيق، لا يعدو كونه في الحقيقة تفصيلا لما سبق أن قاله ابن رشد، في هذا الموضوع بالذات. وجدير بالذكر، أن جمال الدين، علق على الأمثلة التي وظيفها ابن رشد

⁵⁵⁶ - الحسين بن رشيق، لباب المحصول، م، س، ص 189.

⁵⁵⁷ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، س، ص 35.

⁵⁵⁸ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، س، ص 35.

بالقول: «هذا ولا شك أن القارئ سيستغرب لاستعمال كلمة البركار التي لم يكن الأندلسيون ولا المغاربة يستعملونها، ولكنه من جهة أخرى لن يستغرب من استعمالها عند ابن رشد قارئ النصوص الفلسفية المشرقية وقارئ أبي نصر الفارابي»⁵⁵⁹.

إن رفض كل من ابن رشد وابن رشيق، للأسس التي انطلق منها أبو حامد الغزالي في تصنيفه للعلوم، يجعلنا نرجح ترجيحاً قوياً أن ابن رشيق، قد اقتبس رؤيته النقدية من سلفه ابن رشد، وإن لم يكن الرجل قد أشار إلى ذلك. ولكن، يجب أن نتعامل مع هذا الأمر على أنه جد مألوف، في سياق ما بات يعرف بين المشتغلين على المتن الرشدي، بامتدادات الرشدية في الفلسفة الإسلامية، وفي مجالات العلوم الإسلامية بشكل عام؛ وذلك بعد أن توالى تباعا الدراسات التي تكشف عن مواضع الأخذ والاقتباس من ابن رشد، دونما إشارة تذكر من قبل المقتبس، إلى أن مصدره فيما اقتبسه هو ابن رشد. ولعله يحق لنا أن نعتبر هذه واحدة من الاقتباسات التي تنضاف إلى الاقتباسات الكثيرة، التي غيب فيها ابن رشد قصداً من قبل فقيه مالكي.

ويبدو لنا، أنه على الرغم من كون ابن رشد وابن رشيق يجمعهما المذهب الفقهي ويفرقهما المذهب الكلامي؛ بحكم أن الأول خص الأشاعرة بأشد أنواع النقد، بينما يعتز الثاني بانتمائه لأشعريته، بغض النظر عن وجود بعض الاختيارات ذات النزوع المعتزلي، التي يبدو أنه كان فيها مكتفياً بمسايرة ابن رشد؛ إنه على الرغم من ذلك فإن عملهما يبدو كما لو أنه يتكامل في خدمة غاية واحدة، إذا ما نظر إليه من زاوية تواطؤهما على التعامل، مع ما اعتبره "ضاراً" بالعقل الفقهي والأصولي، من تصنيف أبي حامد في الموضوع المذكور. وذلك بالنظر إلى كونهما قد استشعرا، ما يمكن أن يؤدي إليه الاسترشاد بالتوجيه الغزالي في مجال تصنيف العلوم، إلى خراب محتوم، بل إلى استعجال الخراب.

2- في تعامل الفقيهين مع المقدمة المنطقية

نسجل منذ البداية، أن الأمر لا يقف لدى كل من ابن رشد وابن رشيق، عند اتفاقهما على حذف مقدمة تصنيف العلوم؛ وإنما يمتد الأمر إلى تسجيل جملة من نقط الالتقاء، ولاسيما إذا ما أضفنا إلى هذه النقطة، نقطة أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي تلك التي تتعلق بحذف المقدمة المنطقية من مستصفي الغزالي لدى كليهما.

⁵⁵⁹ - جمال الدين العلوي، الضروري في أصول الفقه، م.س، هامش رقم 1، ص 35.

وإذا كان ابن رشد قد قال بشأن حذف المقدمة المنطقية: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أدها إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها»⁵⁶⁰. وإذا كنا قد وقفنا على حجاج ابن رشد بشأن حذف المقدمة، فإن ابن رشيق ينتقل من ذكر الأقطاب الأربعة مباشرة، إلى تفصيل القول فيها، تماما كما صنع ابن رشد، معرضا بذلك عن الفصل بين المقدمة والأقطاب بمقدمة منطقية، مع أن الغزالي يفصل بين هذه الأقطاب وبين الخوض في تفصيلها بمقدمة منطقية تشغل حيزا مهما من الكتاب.

الملفت للنظر في تعامل ابن رشيق، هو أنه لم يكلف نفسه عناء تبرير موقفه من إسقاط المقدمة المنطقية، وإنما اكتفى بدلا من ذلك بالقول في الموضع نفسه: «القطب الأول في الثمرة وهي الحكم، ويتعين البداية به؛ لأنه المطلوب، وما سواه وسيلة إليه»⁵⁶¹.

ألا يحق لنا أن نتساءل عن الأسباب التي أدت بابن رشيق إلى التشكيك في صواب وضع المقدمة المنطقية برمتها؟ أن يقول ابن رشيق بشأن البداية بالحكم، إنه: «يتعين البداية به؛ لأنه المطلوب». يستوجب طرح السؤال: لماذا لا يتعين البداية بالمقدمة المنطقية بدل البداية بالحكم؟ أليس في هذا انتقاصا من قيمة المقدمة المنطقية؟ ثم لماذا يسقط ابن رشيق هذه المقدمة، إذا كان ينتصر للعلوم النظرية؟ ألا يمكن الذهاب إلى أن ابن رشيق قد أسقط المقدمة المنطقية بناء على ما أدلى به ابن رشد بشأنها؟

ومهما يكن من أمر، فإن ابن رشيق حذف المقدمة المذكورة، واكتفى بالإدلاء بما أدلى به في منتهى الاقتضاب. أما بخصوص ما عقب به من قوله: «وما سواه وسيلة إليه»؛ فلا نظن أن ابن رشيق يعتقد أن مقدمة الغزالي، بما هي عليه، وسيلة إلى علم الأصول؛ وإلا لكان إقدامه على حذف المقدمة بما هي وسيلة لغاية شريفة، مساسا بالغاية الشريفة ذاتها؛ اللهم إلا أن يكون ابن رشيق، قد حمل تحفظ ابن رشد على إدراج الجانب المنطقي بالأصول، تحفظا منه على مزج الغايات بالوسائل الموصلة إليها، بغاية تعليمية وفقا لما علل به ابن رشد اعتراضه. ولكن، قد يكون الباعث لدى ابن رشيق، على التعليق الذي أعقب الإسقاط؛ هو أن الرجل إنما رام تلطيف الأجواء، والتخفيف من حدة

⁵⁶⁰- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص ص 37-38.

⁵⁶¹- الحسين بن رشيق، لباب المحصول، م.م، ج 1، ص 194.

التوتر؛ وذلك حتى لا يتحول التلخيص من قبّله إلى اصطدام منذ البداية، بسبب توالي مواضع النقد والمؤاخذة.

غير أنه قد يحسن الانتباه، إلى أن حذف المقدمة من طرف ابن رشيق لم يقابل بالاستهجان ولا بالاعتراض من قبل أي من الدارسين، الذين تولوا الدفاع عن صواب اختيارات أبي حامد المنطوية. ونحن لا ندرى ما إذا كان الأمر يتعلق بعدم انتباههم إلى الحذف الذي تولاه ابن رشيق، أو كان الأمر يتعلق بكونهم لا يعترضون إلا على الحذف إذا كان مصدره ابن رشد، ولا يتحركون للاعتراض إذا كان صادرا عن سواه.

ومع أننا لا ننوي الاستطراد في ذكر ما يمكن عده اقتفاء من قبل الحسين بن رشيق بابن رشد، فإننا لا نملك إلا أن نقف عند نقطة ذات صلة بظاهرة الحذف، وهي التي نطن أنها كثيرا ما يقع فيها الحافر على الحافر. وفي هذا السياق بالذات، يندرج موقف كل من ابن رشد وابن رشيق، من إضافة فن رابع، من قبل أبي حامد، إلى الفنون الملحقة بالحكم، حيث قال الغزالي: «القطب الأول: في الثمرة وهي الحكم؛ والكلام فيه ينقسم إلى فنون أربعة: فن في حقيقة الحكم، وفن في أقسامه، وفن في أركانه، وفن فيما يُظهره»⁵⁶².

وعلى أي، فإننا نرى أنه إذا كان ابن رشد قد حافظ على التقسيم الذي وضعه الغزالي، حيث قال: «وهذا الجزء الأول ينقسم إلى أربعة أقسام: وهي النظر في حد الحكم، وفي أقسامه، وفي أركانه، وفي مظهره»⁵⁶³؛ فإن ابن رشيق قد جعل قسمة الفنون ثلاثية، حيث تحدث عن ثلاثة فنون بدل حديثه عن أربعة فنون، كما هي مثبتة في نص المستصفي، وفي مختصر ابن رشد؛ حيث قال ابن رشيق متحدثا عن الحكم: «وهو يشتمل على ثلاثة فنون: فن في حقيقة الحكم، وفن في أقسامه، وفن في أركانه»⁵⁶⁴.

ما يلاحظ إذن، هو أن ابن رشيق، حذف الفن الثالث، الذي يسميه الغزالي بـ"المُظهر للحكم". وقد نستغرب من إثبات ابن رشد لهذا الفن، مسايرة منه لأبي حامد، وحذفه في الآن نفسه من طرف ابن رشيق. غير أن ما هو مثير للانتباه حقا، هو تنازل ابن رشيق، تحت وطأة الضرورة، عن هذا الحذف الذي بدر منه؛ وذلك بمناسبة تقديمه للحكم، حيث فاجأنا في هذا الموضوع بالحديث عن ما سبق له أن حذفه، قائلاً بهذه المناسبة: «ألحق أبو حامد هذا الفن بهذا القطب، وإن كان ينبغي أن يذكر في

⁵⁶²- الغزالي، المستصفي من علم الأصول، م.م، ج1، ص 135.

⁵⁶³- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 41.

⁵⁶⁴- الحسين بن رشيق، لباب المحصول، م.م، ج 1، ص 194.

القطب الثاني، لأنه من قبيل المُثْمَر للأحكام، لكنه قال: لما كان وضع الأسباب من جهة الشرع حكما بوضعها سببا، ألحقناه بهذا القطب»⁵⁶⁵.

ويبدأ ابن رشيقي بشرح كون إثبات هذا الفن، إنما ألزم نفسه به بحكم ضرورة الاختصار، معللا ذلك بالقول: «ونحن إنما حظنا في هذا المجموع (يقصد الكتاب)، اختصارا، وتنكيتا، وتحقيقا، لا وضع، وترتيب. فجرينا على ما رتبته (يقصد أبو حامد) ومهده»⁵⁶⁶. وهذا يعني أن ابن رشيقي، قد اضطر إلى تبرئة نفسه من المسؤولية عن التطرق إلى موضوع: ما يظهر به الحكم، في هذا القطب. (نصوص إضافية في الموضوع: يقول الغزالي: «وللحكم حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالحكم وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف وبالمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالمظهر له وهو السبب والعلّة» ويقول: «وفي البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلّة والشرط والمحل والعلامة»⁵⁶⁷. ويقول الغزالي متابعا كلامه: «فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول أوردها الأصوليون مبددة في مواضع شتى لا تتناسب ولا تجمعها رابطة، فلا يهتدي الطالب إلى مقاصدها ووجه الحاجة إلى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه»⁵⁶⁸. وفي الحقيقة فإن أغلب هذه المقدمات، لا تعلق لها بأصول الفقه، وإنما هي من دقيق الكلام.

غير أنه هنا بالذات، يجدر بنا أن نعود إلى ابن رشد، لأنه تعامل بشكل غريب مع هذه الموضوع من كتاب المستصفي؛ وذلك لأنه أثبت في البداية ما أثبتته الغزالي في مستصفاه، حين جعل أقسام الجزء الأول أربعة أجزاء، بحسب التفصيل الذي أقره الغزالي، فيما سبق أن ذكرناه. غير أن أبا الوليد، وإن كان قد أثبت ذلك في مقدمة هذا الجزء، إلا أنه أبدى تفضلا على إدراج مطلب "ما يظهرُ به الحكم" ضمن القطب الأول، إذ يقول: «اعلم أن الشرع قد نصب للأحكام علامات تتضمن وقوعها، كما تتضمن العلل الحسية معلولاتها، وبهذه الأسباب نتوصل إلى معرفة وقوع الأحكام، وإلا كان إثباتها محالا. والقول في تفصيل الأحوال التي بها تكون (يقصد العلامات) مقتضية للأحكام هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب»⁵⁶⁹. إذن، لقد كان الاعتراض على هذا التقسيم، اعتراضا رشديا، قبل أن يتطرق ابن رشيقي إلى تلك الاعتراضات، وقبل أن يُقدم ابن رشيقي على تبرئة نفسه مما فعله أبو حامد.

⁵⁶⁵ - الحسين بن رشيقي، لباب المحصول، م.م، ج 1، ص 260.

⁵⁶⁶ - الحسين بن رشيقي، لباب المحصول، م.م، ج 1، ص 260.

⁵⁶⁷ - المستصفي، ج 1، ص 34.

⁵⁶⁸ - المستصفي، ج 1، ص 34.

⁵⁶⁹ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 58.

ومما لا يجب أن نغفله في هذا السياق، هو أنهما وإن كانا قد اتفقا على أن هذا المطلوب لا يليق بالقطب الذي وضعه فيه الغزالي؛ إلا أنهما لم يتفقا على القطب الذي يجب أن يلحق به كلام الغزالي المعترض على وجه إدراجه في هذا القطب. وهكذا ذهب ابن رشد إلى أنه أليق بالجزء الثالث، بينما ذهب ابن رشيق إلى أن مكانه الجزء الثاني.

لكن، إذا ما نحن عمقنا البحث في اختلاف التقديرين، نجد أن سببه يعود في جزء منه إلى عبارة أبي حامد، في الموضوع الذي هو محل الخلاف، كما أنه سببه الآخر يعود في جزء منه إلى مضمون ما رام أبو حامد تكريسه. ولئن كنا نحرص على عدم التحيز لأي من الموقفين، إلا أن ذلك لا ينبغي أن يمنعنا من الذهاب إلى أن فهم ابن رشد وتقديره، كان أسلم من تقدير ابن رشيق في هذا الموضوع من الخلاف. ومهما يكن من أمر، فإن ما لا يمكن أن يكون محل نزاع، هو أن ابن رشيق ساير ابن رشد، في أن الكلام عن المظهر ليس هذا موضعه. ولعل هذا قد يكون كافياً للتدليل على حجية أبي الوليد لدى ابن رشيق، غير أنه ساير الغزالي بأن تأوّل كلامه على أنه يحتّم الإدراج في الباب الثاني.

وعموماً، فإذا ما نحن تأملنا موضوع: "ما يظهر به الحكم"، نجد أنه لا يليق بهذا القطب، أي القطب الأول، وهو أمر يكفي أنهما قد اتفقا عليه. غير أن هذا الموضوع، إذا ما تعاملنا معه في حياد وتجرد تامين، فإننا سنجد أنه لا يليق أيضاً بالقطب الثاني كما تأوّل ذلك ابن رشيق؛ وذلك لأن مراتب الظهور والخفاء، هي من مظان الباب الثالث؛ إذ في هذا القطب أو الجزء، يصح إضفاء مرتبة من مراتب الظهور أو الخفاء على ملفوظات الخطاب، بحيث يوصف خطاب الشارع بكونه: إما «نص»، وإما «ظاهر»، أو بتعبير آخر: إما «دلالة»، وإما «أمانة».

أما إذا لم يكن الخطاب مما يظهر به الحكم، فلعله يدخل ضمن ما يسميه الأصوليون بـ«المجمل»، وهو في هذه الحال لا يسمى أصلاً، لا دلالة ولا أمانة. وهذه الألفاظ على العموم، هي التسميات التي درج الأصوليون على إطلاقها، في سياق حديثهم عن مراتب الظهور. وعلى هذا الأساس، المستند إلى اقتناعنا بانتماء الموضوع المذكور لمبحث مراتب الظهور، تكون ملاحظة ابن رشد من صميم علم الأصول. أما عن ملاحظة ابن رشيق، فلعلها قد لا تكون كذلك، لأنه إذ ساير الغزالي في التدليل الذي أدلى به، وقع في الخطأ من حيث لا يدري. ولربما وقع من في الخطأ من رام إصلاح الخلل وترميمه.

ولكن ولربما يكون مصدر الخطأ، فيما يتعلق باقتراح الغزالي، هو كونه أراد الإفلات من الترتيب الذي وضعه أبو الحسين البصري، فوقع في الخطأ من حيث أراد الابتكار في هذا الجانب المتعلق بالترتيب، أو تحديداً: في الجانب المتعلق بإعادة ترتيب أبواب علم الأصول. وأما وجه الخطأ فيما ذهب إليه ابن رشيقي، فلعله يكمن في كونه قد لجأ إلى التعليل الذي أدلى به الغزالي، حين قال: «فله تعالى في الزاني حكمان: أحدهما وجوب الحد عليه، والثاني نصب الزنا سبباً للوجوب في حقه؛ لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية. وإنما صار موجبا بجعل الشرع إياه موجبا، فهو نوع من الحكم، فلذلك أوردناه في هذا القطب»⁵⁷⁰.

قد يكون هذا التسويغ الذي تقدم به الغزالي، هو الذي استمال ابن رشيقي إلى اعتبار الموضوع من مظان الباب الثاني. ولكن يبدو أن ابن رشيقي إنما سلم بهذا الأمر مدعنا ومنقاداً؛ وإلا فلا معنى لتبرئة ذمته في حديث المتقدم، عن حظه في المسألة من التأليف. ولم نتحدث عن الإذعان والانتقاد، إلا لكوننا نلمس أن في نبرة الغزالي، ما يوحي بلجوئه في هذا السياق إلى استمالة الأشاعرة، من خلال حديثه عن كون العلل العقلية تبقى محدود وقاصرة، بحيث لا يمكن التعويل على كون طلبها متاحاً بالعقل في كل الأحوال؛ وهذا في الحقيقة، خطاب يسهل من خلاله استمالة ذوي الميول الأشعرية من علماء الأصول.

بيد أن هذا الإخراج الأشعري للمسألة في أصول الفقه، لم يلتزم به عموم الأشعرية، وإلى هذا المعنى ذهب المارزي، حين رأى: «أن أصول الفقه معظمها يستند إلى النظر في دلالة الصيغ كالعوم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه، وإلى النظر في إشارات معانيها (يقصد اللغة)، وهو مبدأ القياس»⁵⁷¹. ولأن الغزالي قد احتج لتصنيفه بنزلة ورد فيها الحكم معيناً من الشارع، فإنه قد وضع نفسه في مأزق، وذلك لأن: «تعيين التحليل أو التحريم في مسألة بعينها لا يوجد في علم الأصول»⁵⁷².

يبدو أن الاستشهادات التي أدلى بها الغزالي، على قدر كبير من الظهور والوضوح، والشارع إذا نصب أمارات أو علامات على هذا النحو من الظهور، سمي خطابه في هذا الحكم نصاً أو حكماً معيناً، وقع للغزالي خلط بين الحكم المعين، وبين الأصل المعين. لهذا عبر عن الأمانة والأمارات بالأمر، فالنص إنما يصير نصاً بأمانة، والظاهر إنما يصير ظاهراً بأمانة مترددة بين أمرين

⁵⁷⁰ - الغزالي، المستصفى، م.م، ج 1، ص 214.

⁵⁷¹ - إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص 147.

⁵⁷² - المارزي، مزم، ص 148.

ومتأرجحة بينهما، وأما المجمل فهو ما خلا من أمانة أصلا. ومن البين أن عودة الغزالي في القطب الثالث إلى الحديث عن النص والظاهر والمجمل، سيكون في الحقيقة مجرد تحصيل حاصل؛ لأنه لا معنى إلا أن نعد ذلك تكرارا، مهما تم التستر عليه وراء تنويع الأسامي.

وعموما فإن ما أدلى به الغزالي يبقى مرفوضا بمقتضى معتاد اختيارات ابن رشد. ويمكن أن يُنظر إلى هذا الرفض من وجوه، نذكر منها:

- أن تعيين التحريم والتحليل، على الوجه الذي ذكره الغزالي، يدخل ضمن أدلة الفقه المعينة، وذلك ليس من علم الأصول، من الأساس.

- أن العلامات الشرعية المُظهرة للحكم، إن كان لها مدخل في علم الأصول، فهي تدخل ضمن مسالك العلة، ومن ثمة يحسن التطرق إليها في القطب الثالث.

- أن الذي دفع الغزالي إلى القول بهذا، هو رغبته في مصادرة ملكة الحكم من العقل، بل وتجريده من سلطته التي يحظى بها في علم الأصول؛ على أساس أن الحكم كله لله، وأن لا حكم للعقل في مجال الحسن والقبح.

ولعل هذا المعنى الأخير، هو الذي أعلن عنه الغزالي في منتهى الوضوح والصراحة، حين قال: «وإنما المقصود أن نَصَبَ الأسباب أسبابا للأحكام أيضا حكم من الشرع»⁵⁷³. وقد لا يخفى أن تكلف الغزالي وعناؤه من أجل تسوية هذا الاختيار، إنما كان بدافع نصرته رؤية أشعرية، غير أن نصرته تلك، أوقعت خطابه في عوائق إبستمولوجية، قد لا يجد الدارسون لها من حل. وذلك من قبيل استشهاده في هذا الموضوع، بأدلة فقهية تصنف ضمن الأدلة المعينة، مع أنه كان قد سبق له أن أخرجها، هو نفسه، من جملة علم الأصول.

ولأن الغزالي قد اكتفى بزرع المطلب المذكور ضمن هذا القطب، دون أن يحيل على موطنه الأصلي؛ فإنه يكون بذلك قد ساهم في الغموض الحاصل حول هذا الاختيار. وأما بخصوص ما ذهب إليه ابن رشيقي، من كون مضان هذا المطلب إنما هو القطب الثاني، فالراجح أنه لم يوفق في ذلك؛ لأن القطب الثاني يتعلق بأدلة الأحكام، من قبيل الكتاب والسنة والإجماع وغيرها من المصادر المعتمدة لدى أهل هذه الصناعة؛ بينما تتعلق هذه النقطة بمحاولة معرفة الخطاب، أي أنها تتعلق أساسا بسعي المستثمر إلى استنطاق الخطاب.

⁵⁷³ - المستصفي، ج1، ص 214.

ومن البين بنفسه، لدى أصحاب هذه الصناعة، أن معرفة خطاب الشارع تحديداً، هي من مظان القطب الثالث، لأن مدار الكلام في هذا القطب الأخير، هو على حد قول الغزالي نفسه، يتناول: «كيفية استثمار الأحكام من مُثمرات الأصول»⁵⁷⁴. ولا يعقل أن يحل الشيء الواحد، في بابين أو قطبين مختلفين، إلا باعتبارين مختلفين أيضاً، وهذا ما لم يبينه الغزالي. دليلاً واستدلالاً في الآن نفسه.

ونرجح أن يكون أبو حامد قد مال إلى هذا الاختيار بشأن الترتيب، اقتفاءً استناداً إلى ما نلفيه لدى أبي الحسين البصري المعتزلي، حيث يقول: «وقوله: «لا نكاح إلا بولي»». وكان الشيخ أبو عبد الله يجعل هذه الألفاظ مجملة. قال: لأن المنفي موجود مع انتفاء الشرط. فعلمنا أنه أراد نفي أحكامه. وليس بعض الأحكام بأن يكون هو المنفي، أولى من حكم آخر»⁵⁷⁵. ومن البين أن أبا حامد، وإن لم يكن قد صرح بمصدره الذي استلهم منه هذا الوجه من الترتيب، أو بالجهة التي استدرك عليها، إن حملنا كلامه على الاستدراك على من يستدرك فيما ذهب إليه من وجه في الترتيب، فإن الأمر قد يبدو واضحاً من خلال كون أبي الحسين البصري، تناول هذا المطلب بالذات ضمن حديثه عن المجمل، ضمن باب عقده لهذا الأمر هو: «باب ما ألحق بالمجمل وليس منه»⁵⁷⁶. وهذا يعني أن جنس القول في هذا الصنف من علم الأصول، يقتضي أن يدرج بحسب تقسيم الغزالي نفسه في القطب الثالث؛ لاسيما وأن الغزالي قد أقر بوجاهة كون السبب يمكن أن يكون علة شرعية، حين قال: «الرابع تسميتهم الموجب سبباً فيكون السبب بمعنى العلة، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به؛ ولكن هذا يحسن في العلة الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى، ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده»⁵⁷⁷.

قد لا نكون مضطرين إلى بذل جهد حجاجي إضافي، بقصد التدليل على أن العلة التي أقر الغزالي بكونها سبباً لإظهار الحكم، هي من ركائز الخوض في القياس وشرائطه. وإذا كان الغزالي متردداً إلى هذا الحد في الإقدام على هذه الخطوة، فإنه يحق لنا أن ندلي بالتساؤل التالي: ألا يمكن

⁵⁷⁴ - الغزالي، المستصفي، ج 2، م.م، ص 9.

⁵⁷⁵ - البصري، المعتمد، ج 1، ص 335.

⁵⁷⁶ - البصري، المعتمد، م.ن، ص 333.

⁵⁷⁷ - الغزالي، المستصفي، م.م، ج 1، ص 215.

الذهاب، أمام هذا المعطى النصي، أو التناسي بالأحرى، إلى أن أبا الوليد، قد رد جنس القول إلى أصله، حين اقترح إدراج "المُظهِر للحكم" ضمن الباب الثالث؟

3- بين يدي خاتمتي اختصار المستصفي

كان ما تقدم من تأملات، هي ما انتهى إليه اطلاعنا بخصوص تعامل كل من ابن رشد وابن رشيق، مع مستصفي أبي حامد الغزالي على مستوى حذف المقدمة، أو بالأحرى على مستوى حذف المقدمتين: باعتبار مقدمة تصنيف العلوم التي استفتح بها الغزالي كتابه، هي مقدمة ضارة، لدى كليهما تصريحاً أو تلميحاً؛ وباعتبار المقدمة المنطقية، هي كذلك، مقدمة غير ذات نفع في هذه الصناعة.

أما بخصوص تأملنا فيما انتهى إليه كل منهما في خاتمة الاختصار، فأمر قد يدعو إلى الدهشة. فإذا كان ابن رشد ينتهي في خاتمة الكتاب إلى القول: «وهنا انتهى غرضنا في هذا الاختصار. وهو يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل»⁵⁷⁸؛ مؤكداً في هذه الخاتمة على أنه لم يقتصر في مهمته على اختصار ما جاء في المستصفي، وإنما امتدت مهمته لتشمل تقديم إسهامات تمثلت في التتميم والتكميل. فإن السؤال الذي يفترضه سياق المقارنة، هو السؤال التالي: هل ستختلف خاتمة لباب المحصول عن خاتمة الضروري، أم أن التقاطع والتطابق الذي سجلناه في المقدمة سنجد له استمراراً في الخاتمة؟

يقول ابن رشيق في خاتمة مختصره الموسوم باللباب: «وهذا ما أردنا إملأه من اختصار الكتاب المستصفي، وتحرير معانيه وقد مخضناه فأحرزنا زُبْدَهُ، وأغينا زُبْدَهُ، وأضفنا إليه من التنكيث والتحقيق ما يستقل به الشادي، ويعتمد عليه المنتهي، مع لين في اللفظ لا يصعب معه الحفظ، وتقريب في المعنى لا يتعذر معه الفهم»⁵⁷⁹. والملاحظ أنه لا ابن رشد ولا ابن رشيق، ذكراً بأهمية الكتاب، ولا أحد منهما ذكر بحجية أبي حامد في الأصول. بل إن كلام ابن رشيق يمكن أن يحمل على أنه، دعوة صريحة لإلغاء أهمية المستصفي.

وإذا كان الغرض من المختصرات في الغالب، هو جعل المختصر مقدمة ومدخلا لقراءة الكتاب الأصل وتسهيلاً له، فإن ابن رشيق لا يشير إلى ذلك مطلقاً، بل يدعو إلى أن يجعل من قراءة مختصره غُنية وكفاية عن قراءة كتاب المستصفي من الأساس. وذلك أن كتابه بمحض عبارته: «يستقل به الشادي، ويعتمد عليه المنتهي»؛ وهذا يعني أن لا حاجة بقارئ كتابه إلى العودة لقراءة

⁵⁷⁸- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 146.

⁵⁷⁹- ابن رشيق، لباب المحصول، ج 1، 750.

مستصفي الغزالي، سواء كان هذا القارئ في بداية تحصيله العلمي، أو كان في نهاية تحصيله واجتهاده.

ولا بد من الوقوف على ما تتضمنه بعض الألفاظ الدالة في الجملتين السابقتين من خاتمة كتاب اللباب، فالشادي بحسب ما ورد في "مقاييس اللغة" هو من الشدو، والشدو هو «أن يحسن الإنسان من العلم أو غيره شيئاً. يقال: يشدو شيئاً من العلم»⁵⁸⁰. ويرد اللفظ في لسان العرب، بالمعنى التالي: «الشَّدْوُ: كل شيء قليل من كثير. شدا من العلم والغناء وغيرهما شيئاً شَدْوًا: أحسن منه طرفاً»⁵⁸¹. ثم يزيد ابن منظور هذا المعنى تأكيداً بالقول: «الشادي الذي تعلم شيئاً من العلم والأدب والغناء ونحو ذلك، أي أخذ طرفاً منه»⁵⁸². وعلى هذا الأساس، يكون «الشادي» بحسب مقصود عبارة الحسين بن رشيق، هو المبتدئ في العلم، أو المتعلم، أو هو «المقتصد»، بحسب عبارة ابن رشد. وأما «المنتهي»: فهو الذي بلغ رتبة الاجتهاد في العلم، أو هو المجتهد، الذي يصح أن يرَدَ أيضاً في مقابل المقلد بحسب اصطلاحات أهل الأصول. ويمكن أن نستدل على أن عبارة "يكتفي به" هي عبارة مكافئة لعبارة "يستقل به"، إذ أن ما يصح أن يستقل به الشادي، يصح أن يعبر عنه بـ"يكتفي به الشادي"، فالاستقلال هو الاكتفاء، أو هو الذي فيه غنية وكفاية.

ويمكن أن يصبح النسيج العباري بعد رفع الحرج هو: "كفاية الشادي ومعتمد المنتهي". ومعلوم أن ابن رشد، إنما ألف كتابه: "بداية المجتهد وكفاية المقتصد"، كي يعتمد عليه من هو مقبل على درجة الاجتهاد الفقهي. فالكتاب إذن، هو معتمد المجتهد، وهذا هو الغرض من تأليفه. ومعنى ذلك أن من أنس من نفسه القدرة على الاجتهاد، فإنه سيجد في هذا الكتاب معتمده.

إن الأمر هنا يتعلق باقتباس لا تخطئه عين الباحث الحصيف، وهذا الأمر يعني أن ابن رشيق، يؤكد بهذا الاقتباس، أنه تولى اختصار "مستصفي الغزالي" بتوجيه نقدي من القاضي أبي الوليد بن رشد. ويرغم أن الحسين بن رشيق لم يشر إلى ابن رشد كما لم يشر إلى مختصره، في حدود ما وقفنا عليه، إلا أن ذلك لا يعني أننا سنكون مجازفين إذا ذهبنا إلى اعتبار هذا المؤشر اللغوي الوارد في الخاتمة، يعد مؤشراً قويا على القيمة الاعتبارية الكبيرة التي يحظى بها أبو الوليد لدى ابن رشيق. بل إن من شأن هذا المؤشر، إذا ما أضيفت إليه مؤشرات أخرى، أن يساعدنا على تعقب حجية أبي الوليد

⁵⁸⁰ - ابن فارس، مقاييس اللغة، م.م، ج 3، ص 256.

⁵⁸¹ - ابن منظور، لسان العرب، م.م، باب الشين، المجلد الرابع، ص 2218.

⁵⁸² - ابن منظور، لسان العرب، م.م، باب الشين، المجلد الرابع، ص 2218.

لدى فقهاء مالكية عصره وعصر من تلاه؛ وبالتالي إلى إمكان الحديث عن امتدادات الرشدية في مجال أصول الفقه، باعتبار هذا العلم، هو بلا تحفظ، قبلة العقلانيين من الفقهاء.

لعل السؤال الذي يفرض نفسه هنا، هو: هل كان قصد ابن رشيق أن يجعل كتابه هذا بمثابة "بداية المجتهد وكفاية المقتصد" في علم الأصول، بعد أن ألف ابن رشد العنوان ذاته في علم الفقه؟ أليس في تضمين خاتمة كتابه هذا الاقتباس، ما يشهد بحجية أبي الوليد لدى هذا الأصولي والفقير المالكي؟

وإذا كان هذا هو ما انتهى إليه نظرنا بخصوص تعامل أبي الوليد بن رشد والحسين بن رشيق مع مقدمة المستصفي، وما أكدا عليه أيضا من تجاوز وابتكار في الخاتمة؛ فإن ما يوجد بين المقدمة والخاتمة من تقاطع كبير، وتطابق في المواقف، أمر لا يسع المجال لبسطه في هذا الحيز من العمل. وإن كنا سنأتي على ذكر مالا بد من ذكره في مباحث هذا الباب.

المبحث الرابع: تأويلات الدارسين بخصوص واقعة الحذف

أشرنا من ذي قبل، إلى أن واقعة الحذف من قبل ابن رشد قد أثارت جملة من الردود، ونشير في هذا إلى أن تأويلات هذا الفعل قد اختلفت بين الباحثين من حيث البواعث التي حركتها والنتائج التي آلت إليها. ولا داعي للتذكير بكون أول من أثار هذا الموضوع من الأساس هو الأستاذ المرحوم جمال الدين العلوي، ثم تناوله أيضا الأستاذ المرحوم محمد مساعد، ثم توالى بعد ذلك الردود والتأويلات. ، منها على سبيل المثال ما أدلى به الأستاذان حمو النقاري وعبد المجيد الصغير.

وإذا كانت الدراسات قد توالى بشأن حذف المقدمة المنطقية، فإننا نريد أن نركز في هذا المبحث على دراسة واحدة منهما، ويتعلق الأمر بالدراسة التي نشرها الأستاذ عبد المجيد الصغير؛ وذلك لكون هذه الدراسة هي التي تجسد قمة التعارض مع ما نذهب إليه، بخصوص القيمة العلمية لما أنجزه ابن رشد في كتابه الموسوم بالضروري في أصول الفقه.

1- ابن رشد حالة مفارقة

ونشير بادئ ذي بدء، إلى أن أغلب الاعتراضات التي أدلى بها الأستاذ عبد المجيد الصغير، قد انطلقت من اعتبار وجود مفارقتين في تعامل ابن رشد مع مستصفي الغزالي:

- المفارقة الأولى: ابن رشد فقيه مالكي يعترض على الاستصلاح المالكي.

- المفارقة الثانية: ابن رشد فيلسوف ويعترض على المنطق.

أما عن أهم الخلاصات التي سينتهي الأستاذ عبد المجيد الصغير إلى إقرارها، فهي أن المسألة، في تقديره، مسألة طبيعية، لكون ابن رشد مجرد فقيه فروعى ينتمي إلى ما قبل الفتح الكلامي، أو على الأقل هذا ما يفصح عنه إسهامه المبكر في كتاب الضروري.

تسمح المقاربات المبنية على المفارقات، بإثارة أشكال التعجب والاستغراب؛ بل هي تراهن أساسا على جعل المتلقي يستسلم للشعور بالدهشة. وقد نذهب إلى أن الأستاذ عبد المجيد الصغير قد أفلح إلى حد كبير في جعل بعض المتلقين يستسلمون لمثل هذه المشاعر.

قد لا يكون للمفارقة أي مفعول إلا إذا كانت الحالة المفارقة، تكسر بفعلها كل ما هو منتظر منها، فإذا كان المنتظر من الفيلسوف العقلاني، هو أن يقف إلى جانب الرؤى الإصلاحية، فإن

ممارسته تأتي معاكسة لما هو متوقع منه، وهذا هو المقام الذي يستدعي الاستغراب. يقول عبد المجيد الصغير بشأن موقف ابن رشد من الاستحسان: «والغريب أن ابن رشد القاضي المالكي، قد مال إلى هذا التحفظ الشافعي القديم أو أبرزه في شرحه للمستصفي، وكأنه مال مع قولة الشافعي «من استحسنت فقد شرع» حينما انتقد أنصار الاستصلاح»⁵⁸³.

أما عن أسباب تحفظ ابن رشد، فيرجعها الأستاذ إلى طبيعة المرحلة التاريخية، حيث كانت لا تزال تأثيرات المرحلة المرابطية تلقي بثقلها على وعي ابن رشد الفقهي والأصولي، وهي مرحلة متخلفة قياساً بما ستشهده بلاد الأندلس والمغرب لاحقاً. يقول الأستاذ: «وهذا غريب من فقيه مالكي. ولعل ابن رشد هنا يمثل مالكية ما قبل الإصلاح الأشعري، مالكية نجد صداها في العهد المرابطي؛ ولعل ابن رشد هنا يقف في وجه تيار بدأ يعم العالم الإسلامي وصارت ريحه تهب على المغرب خاصة مع ابن تومرت وازدهار الفكر في العصر الموحيدي تيار «يعقلن» الشريعة ويجعل من مقاصدها الثابتة ليس مجرد رفع الخلاف، بل بالأولى جلب المصالح باعتبار هذه الأخيرة مقصداً شرعياً، مع ضوابط واضحة تعصم من تلك المزالق التي درج الظاهرية خاصة على التحذير منها»⁵⁸⁴.

ويتحدث عبد المجيد الصغير باستخفاف عن اعتراض ابن رشد، ويرجع كذلك أصل هذا الاعتراض إلى تجسيد الأصولي الشاب لموقف الفروعيين من المالكية. حيث يعبر عن هذا الاستنتاج بالقول: «وكان اعتراض ابن رشد سالف الذكر يبرز موقف المالكية الفروعيين قبل أن تهب عليهم ريح التغيير التي أنتت مع «طريقة المتكلمين» في علم الأصول كما سماها ابن خلدون، والتي بفضلها عرف علم أصول الفقه نموه إلى أن اكتملت صورته مع أبي إسحاق الشاطبي»⁵⁸⁵.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتبع ما قاله باتهام ابن رشد بالتقصير في مهمته بإزاء شرح المواقف المتنورة للغزالي، وهي المواقف المناصرة للاستصلاح بحسب ما يذهب إلى ذلك الأستاذ؛ إذ يقول حول هذه المسألة: «ومن الغريب أن يقصر الفيلسوف القاضي ذلك التقصير في شرح ما فصله الغزالي في ثلاثين صفحة من «المستصفي» حول المصلحة المرسلّة والاستصلاح، فيختزل

⁵⁸³ - عبد الجيد الصغير، «الدلالة الفكرية والسياسية لحضور "مستصفي" في عند ابن رشد»، عدد 15، مجلة مقدمات، شتاء 1998، ص 51.
⁵⁸⁴ - م.ن، ص 51.
⁵⁸⁵ - م.ن، ص 51.

ابن رشد كل ذلك في ستة أسطر لا غير! مع أن تلك من أهم صفحات كتاب المستصفي، من حيث أنها تعد تطويراً لمفهوم المصلحة المالكي»⁵⁸⁶.

وتتمة لما قاله، يواصل الأستاذ حديثه عن ابن رشد مركزاً على البعد المفارق، والمتمثل في وقوف شافعي وهو الغزالي مع الاستصلاح، في مقابل وقوف مالكي وهو ابن رشد ضد الاستصلاح الذي يقول به مذهب الفقهي. يقول: «كيف ضرب ابن رشد صفحا عن كل هذا الذي يعتبر من صلب علم أصول الفقه أو هدفا رئيساً له؟ وكان ابن رشد المالكي المذهب، أولى من الغزالي الشافعي كي يعالج الموضوع. لذا فمهما قلنا مع ابن رشد أن طرق الاستنباط هي لب هذا العلم، فإن تفصيل الغزالي للاستصلاح يعتبر في عصره تطبيقاً جديداً لتلك الطرق و«تنزيلاً» لها على أرض الواقع»⁵⁸⁷.

لقد كان ابن رشد بحسب ما انتهى إليه تحليل الأستاذ عبد المجيد يشكل حجر عثرة في سبيل تطوير المصالح المرسلّة والاستحسان، بنزعة المحافظة، بينما في المقابل «كان الغزالي، والجويني قبله، قد اضطر إلى الخروج عن التقليد الشافعي المعروف المضاد لمراعاة المصالح وللإستحسان في التشريع»⁵⁸⁸. نحن إذن أمام مفارقة، ومفاد هذه المفارقة: أن عالمين شافعيين يدافعان عن المصلحة المرسلّة والإستحسان، فيخرجان بذلك عن أصول مذهبهما، بينما لدينا في الطرف المقابل، فقيه مالكي متحجر، يرفض التجديد.

لقد حرصنا على نقل جل ما أدلى به الأستاذ عبد المجيد الصغير في هذه المسألة. وواضح أن صورة ما، أراد الأستاذ أن يرسخها لدى المتلقي، وهي صورة يدافع فيها ابن رشد عن المحافظة، ويتمسك فيها بفقّه الفروع، ويتهيب فيها من التجديد، ويتجمد فيها على التقاليد المالكية الضاربة في القدم. وقد لا يستبعد أن يكون فيها شيء من بداوة الطبع. وفي هذا السياق يمكن أن نتحدث عن ابن رشد المزدوج الصورة، فهو عقلاني متحرر في الفلسفة، محافظ في الفقه. والرسالة الخفية، هي هذا ما لا تعرفونه عن ابن رشد.

وإذا كان ابن رشد على النحو الذي تم تصويره، فإن الغزالي يبدو في صورة الأصولي العقلاني المنفتح على المذاهب الأخرى، بل والمتمرد على مذهب شيوخه من الشافعية بشأن الموقف

⁵⁸⁶ - عبد المجيد الصغير، م.م، ص 51.

⁵⁸⁷ - م.ن، ص 51.

⁵⁸⁸ - م.ن، ص 51.

الذي وقفه من الاستحسان والاستصلاح. والرسالة الخفية هنا أيضا، هي هذا ما لا تعرفونه عن أبي حامد الغزالي.

إن الصورة التي قدمها الأستاذ عبد المجيد الصغير عن الغزالي، هي في الحقيقة صورة تغري بالتطلع إلى سبر أغوار هذا الموقف الأصولي المتقدم. غير أن ما لفت انتباهنا ونحن نقرب من هذا الموقف، هو أن الغزالي لا يدرج المصالح والاستحسان ضمن القطب الذي يتحدث فيه عن الأدلة، وهو ما يعني أنه لا يعدها من أدلة الأصول المعتمدة، وإنما يتحدث عن المصالح في خاتمة الباب أو القطب، بحسب تسمية الغزالي. فماذا يقول عن المصالح المرسله والاستحسان؟

يجب التنبيه، إلى أن الغزالي، يختار عنوانا بارزا للخاتمة التي يتناول فيها كلا من المصالح والاستحسان، وهو يعنونها بالعنوان التالي: «خاتمة لهذا القطب ببيان أن تمَّ ما يُظنُّ أنه من أصول الأدلة وليس منها». ⁵⁸⁹ إذن، ليست المصالح المرسله أدلة شرعية، فما عساها تكون؟

لقد ترسخ لدينا انطلاقا مما أدلى به الأستاذ عبد المجيد الصغير، أن الغزالي خرج عن التقليد الشافعي المعروف بمعارضته للاستحسان ⁵⁹⁰ وللمصالح ⁵⁹¹، غير أننا ألفينا أن الغزالي، لم يتحرك قيد أنملة عن موقف الشافعية، بل هو يعتبر الاستحسان والمصالح من الأصول الموهومة، يقول الغزالي: «فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليُحَقَّقْ هذا بالأصول الصحيحة؛ ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل. قلنا: هذا من الأصول الموهومة؛ إذ من ظن أنه أصلٌ خامس فقد أخطأ؛ لأننا ردنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تُعرَفُ بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مُطَرَّحةٌ ومن صار إليها فقد شرَّع، كما أن من استحسَن فقد شرع» ⁵⁹².

بل إننا نجد أن الغزالي يرد بقوة على القائلين بالاستحسان، ردا لا يخلو من نبرة التهكم، حيث يقول: «ثم نقول: نحن نَسْتَحْسِنُ إبطالَ الاستحسان وأن لا يكون لنا شرعٌ سوى المُصَدِّقِ بالمعجزة، فليُكُنْ هذا حجةً عليهم» ⁵⁹³. وهو رد فعل صريح من الغزالي على أبي بكر الجصاص، وهو أصولي

⁵⁸⁹- الغزالي، المستصفي، ج 1، ص 507.

⁵⁹⁰- يتطرق الغزالي إلى الاستحسان، تحت عنوان: «الأصل الثالث من الأصول الموهومة: الاستحسان» المستصفي، م.م، ج 1، ص 530.

⁵⁹¹- يتطرق إلى الاستصلاح، تحت عنوان: «الأصل الرابع من الأصول الموهومة» المستصفي، م.م، ص 536.

⁵⁹²- المستصفي، م.م، ج 1، ص 550.

⁵⁹³- م.م، ص 532.

معتزلي على مذهب الأحناف في الفروع، الذي دافع عن الاستحسان، ولعل الغزالي يرد عليه بالطريقة نفسها. ولقد قلنا إن هذا التهكم، إنما هو تعبير عن ردة فعل، لأن الأول عرّض بالقائلين بالإلهام في معرض نقده للمعترضين على النظر، حين قال: «ومن الناس من يزعم: أن العلوم إلهام من الله تعالى، وأن النظر والاستدلال لا يوصلان إلى علم يرد، لنص الآي التي ذكرناها في الأمر بالاستدلال والحث على النظر والفكر، ولا يمكن القائل به الانفصال ممن يقول: قد ألهمت العلم بإبطال الإلهام. ويقال له أيضا: من أين حكمت بأن ما سبقت إلى اعتقاده هو علم حتى قضيت بأنه إلهام من الله تعالى، وما أنكرت أن يكون ظنا لا حقيقة له، وهل يمكنك الانفصال ممن يعتقد ضد مقالتك، ويدعي أنه إلهام؟»⁵⁹⁴.

لا ندري من أين استنتج الأستاذ عبد المجيد الصغير ما استنتجه بخصوص الرؤية المتقدمة للغزالي بشأن هذه النقطة. كيف يستقيم القول بتطوير هذه المباحث مع أن الغزالي يبرئ نفسه من القول بالمصلحة، ويشرح كونه لا يقول بها إلا في حدود ما يقوله الشرع ويقره، بل كيف يقول بها أصلا وهو يسميها بالأصول الموهومة!؟

سنكتفي بالإشارة إلى التفسير الذي اتهم به ابن رشد من قبل الأستاذ الصغير، وهو التفسير المتعلق باختزال ابن رشد لما قاله الغزالي حول المصلحة والاستحسان «في ستة أسطر لا غير! مع أن تلك من أهم صفحات كتاب المستصفي، من حيث أنها تعد تطورا لمفهوم المصلحة المالكي»⁵⁹⁵. ولأننا لم نعد مقتنعين بأهمية ما قاله الغزالي في سياق ما يمكن اعتباره تطورا للمصلح المرسله والاستحسان، ولو بوجه من الوجوه؛ فإن ما نرى ضرورة التوقف عنده، هو تركيز الأستاذ الصغير على كون الأصولي الشاب عالج هذه النقطة على أهميتها «في ستة أسطر لا غير»، إذ تركيزنا سينصب على هذه العبارة.

لقد عالج ابن رشد الاستحسان والاستصحاب في موضعين من كتاب الضروري في أصول الفقه، غير أن الأستاذ لم ينتبه إلا إلى الموضع الأول. والذي يقول فيه ابن رشد: «ومنها الاستحسان والاستصلاح وهذان إن أريد بهما نوع من أنواع القياس، جلي أو خفي مما يجوز في الشرع على الجهة التي يجوزه القائلون به، فهو على رأيهم أصل، وأما إن لم يرد به ذلك فليس بأصل. وبالجملة

⁵⁹⁴- الفصول في علم الأصول، ج 3، ص 382.

⁵⁹⁵- مقدمات، ص 51.

النظر في المصالح قد ندب إليها الشرع لكن بمقدار ما وبعد ما، وهو ما شهد لنا بكونها أو كون جنسها مصلحة. وأما هل القياس أصل فسيأتي القول فيه فيما بعد»⁵⁹⁶.

أما تنمة الحديث عن الاستحسان والاستصلاح، فقد عاد إليه فيلسوفنا عند الحديث عن أنواع القياس. لقد أجل ابن رشد الحديث عن بسط المسألة، لأنه يرى أن مظان الحديث بشأنها هو القياس، وقد أشار إلى تلك المظان في الموضوع المتقدم، لا أنه اكتفى بتناولها في ستة أسطر كما قال الأستاذ عبد المجيد الصغير.

لقد عاد ابن رشد إلى معالجة المسألة على نحو جيد، تحت عنوان: «القول في القياس»، وذلك بمناسبة حديثه عن مراتب الظهور، حين قال: «المرتبة الثالثة: وهذه المرتبة من جنس الثانية»⁵⁹⁷، أعنى أنها ظاهرة، لكنها في أكثر المواضع تضعف عن مرتبتها في البيان، فلذلك جعلناها ثالثة. وهي أن يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة»⁵⁹⁸. ويجعل ابن رشد للقول بالمصلحة ضابطا، بحسب ما يشرحه، إذ يقول: «وهذا يسمونه القياس المخيل والمناسب. ولهذا الجنس مراتب في القرب والبعد، فمتى كان قريبا جدا سموه المناسب الملائم، وهنا انتهى كثير من القائلين بالقياس. ومتى كان متوسطا في القرب والبعد لم يطلقوا عليه اسم الملائم، وسموه المناسب والمخيل. ومتى كان بعيدا جدا وأعم شيء، كقولنا مصلحة، فإن كثيرا من القائلين بالقياس لا يقول به»⁵⁹⁹. إذن، أقر ابن رشد بنوعين من المصلحة التي يفضي إليها القياس، وهي على التوالي:

أ- التي يفضي إليها المناسب الملائم،

ب - التي يفضي إليها المناسب المخيل.

واستبعد من المصالح، المصلحة البعيدة جدا بحسب لفظه. وهذا الأمر لم يشر إليه الأستاذ عبد المجيد الصغير.

وعلى العموم، فإن ابن رشد لا يرفض القول بالاستصلاح، بقدر ما يلحقه بالقياس، ويجعل له ضابطا. وموقفه منه هو أقرب إلى الطريقة التي عالجها بها أبو الحسين البصري، في كتابيه: "شرح

⁵⁹⁶ - ابن رشد، الضروري، م.م، ص 98.

⁵⁹⁷ - خصص المرتبة الثانية لـ«فحوى الخطاب» ص 127.

⁵⁹⁸ - ابن رشد الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 127-128.

⁵⁹⁹ - م.ن، ص 128.

العمد⁶⁰⁰ وكتاب "المعتمد"⁶⁰¹. ومهما يكن موقف ابن رشد، فكلامه بخصوص المصلحة، يتسم من أوله إلى آخره بالهدوء الاتزان. فهو نقاش لا تشنج فيه، ولا تحجر، ولا تهكم ولا تجريح، على خلاف ما سجلناه بشأن تعامل أبي حامد في رده على القائلين بالاستحسان والاستصلاح.

2 - تجريد أصول الفقه من قبل ابن رشد بين الإبداع والاتباع

وقفنا في العنوان السابق على الصورة التي رسمها الأستاذ عبد المجيد الصغير عن ابن رشد. ونريد تحت هذا العنوان أن نواصل الاستماع إلى الأستاذ حتى تكتمل الصورة التي أراد رسمها حول تمثله لشخص ابن رشد.

ما يسترعي الانتباه في تعامل أبي الوليد مع مستصفي الغزالي، هو أنه حذف ما لا يتصل بأصول الفقه من قضايا الكلام. ونشير إلى أن الأستاذ لم ير أي جدة فيما نهجه ابن رشد في اعتراضه على ما ضمنه الغزالي من مواقف كلامية.

ولا بأس من أن نشير إلى عينة من تعامل ابن رشد بالحذف والتشذيب مع المضامين الكلامية، التي ضمنها الغزالي مستصفاها. والذي يجب استيعابه هو أن ابن رشد عبر عن حذف المضامين الكلامية من خلال صيغتين أسلوبيتين في التعاطي مع حذفها، أسلوب عبر فيه عن الإعراض في الانخراط بحجة أن هذا الأمر من علم الكلام، وأسلوب عبر فيه بكون الموضوع ليس من علم الأصول. مثال الأسلوب الأول، قوله: «وتثبيت هذا في علم الكلام»⁶⁰². وقوله كذلك: «القول في إثبات هذه الصفة وتخليصها من غيرها من الصفات هو من علم الكلام»⁶⁰³. وأما مثال الأسلوب الثاني، فمثل قوله: «والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله»⁶⁰⁴. وقوله: «وهذا كله ليس من هذا العلم»⁶⁰⁵. أو قوله: «والكلام في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله»⁶⁰⁶. وفي هذا السياق يأتي قوله: «وهذا الجزء هو النظر فيه أخص بهذا العلم على ما قدمنا فيما سلف»⁶⁰⁷. وهذه النقطة الأخيرة هي التي ستركز عليها اهتمامنا في العنوان الموالي.

⁶⁰⁰ - شرح العمدة ج2، من ص 190 إلى ص 198.

⁶⁰¹ - "المعتمد في أصول الفقه" من ص 838 إلى ص 840.

⁶⁰² - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 51.

⁶⁰³ - م، ن، ص 63.

⁶⁰⁴ - م، ن، ص 42.

⁶⁰⁵ - م، ن، ص 42.

⁶⁰⁶ - م، ن، ص 45.

⁶⁰⁷ - م، ن، ص 101.

ولما كان ابن رشد قد ترصد المضامين الكلامية، فعمد إلى حذفها من المستصفي، وكان الحذف مثيرا للانتباه؛ تعامل المرحوم جمال الدين العلوي مع هذا المعطى من دون أي خلفيات أيديولوجية؛ فقال بكون ابن رشد قد ذهب بعيدا في تفعيل آلية التشذيب والحذف، غير أنه رأى أن فيلسوفنا استفاد هذا الدرس من الغزالي. فلكل منهما فضل بحسب فهم جمال الدين، حيث يقول: «والحق أن تجريد موضوع أصول الفقه مما علق به من مسائل علم الكلام وغيره من العلوم غاية من غايات أبي حامد في مستصفاه ودرس من الدروس الكبار التي أخذها ابن رشد عنه، وذهب به إلى أقصى ما يمكن أن يذهب إليه. وقد ساعده في ذلك كونه كان بصدد وضع مختصر لا مفصل»⁶⁰⁸.

وإذا كان هذا هو ما انتهى إليه المرحوم جمال الدين، فإن الأستاذ الصغير سيذهب إلى كون ابن رشد لم يأت في ذلك بأي جديد، بل كان مكتفيا بتقليد الغزالي. وأكثر من هذا سيقول بالحرف بشأن هذا الأسلوب النقدي: «إن ابن رشد في هذه الرؤية النقدية كان عالمة على الغزالي»⁶⁰⁹، وسيستشهد بما أدلى به جمال الدين في القول السابق. إن غرض الأستاذ الصغير هو ألا يترك أي مزية تحسب لابن رشد، وهو في ذلك يريد أن يكرس التمثل الذي رسمه عن أبي الوليد.

إننا حين نقف على جذور هذا الرأي التوجيهي، نجد أنه يعود في أصوله الأولى إلى أبي الحسين البصري المعتزلي؛ فلقد سبق للرجل أن عبر عن هذا الرأي بشكل صريح وواضح في مقدمة كتابه "المعتمد في أصول الفقه"، إذ قال: «فأحببت أن أولف كتابا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام. إذ كان ذلك من علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن تعلق⁶¹⁰ به من وجه بعيد»⁶¹¹.

فإذا كان هذا الكلام لا يحتمل القراءات والتأويلات البعيدة، أفلا يحق لنا أن نعتبر ابن رشد يعمل بتوجيه أبي الحسين البصري لا بتوجيه الغزالي؟ بل ألا يمكن أن نذهب إلى القول بكون الغزالي قد أخذ هذا التوجيه هو نفسه عن أبي الحسين البصري دون أن يصرح بمصدره؟ إن هذا المعطيات النصية الماثلة أمام وعينا القصدي، تدعونا جديا إلى مراجعة ما قاله الأستاذ بهذا الشأن، وبخاصة ما تضمنه حكمه من عبارة قاذحة في شخص ابن رشد، عندما اعتبره «عالمة على الغزالي»⁶¹².

⁶⁰⁸ - جمال الدين العلوي، مقدمة تحقيق الضورري، هامش ص 26.

⁶⁰⁹ - الصغير، مقدمات، م، ن، ص 49.

⁶¹⁰ - في النشرة «بعلق» بالياء.

⁶¹¹ - أبو الحسين بن محمد البصري المعتزلي، كتاب المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهديبه وتحقيقه: محمد حميد الله، بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 1964، ج 1، ص 7.

⁶¹² - عبد المجيد الصغير، مقدمات، م، ن، ص 49.

الحق أن الأمر في كل الأحوال ليس كذلك، فأبو الحسين البصري صاحب المبادرة، ابتداءً مسيرته في صناعة الأصول بشرح "كتاب العمدة في أصول الفقه" للقاضي عبد الجبار، ولم يتسن له أثناء شرحه تطبيق هذا المبدأ الذي اقتنع به؛ لذلك لما فرغ من الشرح، عقد العزم على تطبيق المبدأ في كتاب من وضعه؛ فكان كتاب "المعتمد في أصول الفقه"، هو الحقل الذي طبق فيه مبدأه. وهذا أمر صرح به أبو الحسين في مقدمة هذا الكتاب، إذ يقول: «ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي «كتاب العمدة» واستقصاء القول فيه، أني سلكت في «الشرح» مسلك الكتاب في شرح أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم وحد الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلم ونفى توليده النظر، إلى غير ذلك. فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ «العمدة» على وجهها، وتأويل كثير منها»⁶¹³.

سيأتي الغزالي بعد أجيال ليقول بشأن مقدمته: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه. وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه»⁶¹⁴. وقد يستشف من تفويض قارئ هذه المقدمة بكتابتها أو حذفها، ما يوحي لنا بكون أبي حامد قد استحضر كلام أبي الحسين بشأن ما ليس من جملة علم الأصول.

ويبدو لنا أن الغزالي، قد تلقف هذا المبدأ من أبي الحسين المعتزلي، بل وأعجب به فرام تطبيقه في تأليفه. ولما كان أبو الحسين البصري قد فعّل المبدأ المذكور تجاه مؤلفات أسلافه من المعتزلة، فقد نحى الغزالي هذا المنحى في تطبيق هذا المبدأ على كتب الأسلاف. وما يؤكد لدينا أن الغزالي رام تطبيق هذا الرأي التوجيهي على كتب الأصول من مصنفات الأشاعرة، هو كلامه الواضح في المستصفي عن ضرورة تجنب الخلط بين الصنائع، حيث يقول خلط أصول الفقه بعلم الكلام: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة»⁶¹⁵.

والأمر نفسه ينطبق على مزج علم أصول الفقه، بمسائل الفقه وفروعه، حيث يقول: «كما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله، على مزج مسائل كثيرة من

⁶¹³ - البصري، المعتمد في أصول الفقه، م.م، ج 1، ص 7.

⁶¹⁴ - الغزالي، المستصفي، م.م، ج 1، ص ص 40-41.

⁶¹⁵ - م.ن، ص 37.

تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه»⁶¹⁶.

والحق، أنه لا يختلف قول الغزالي الذي سبق ذكره، عما سبق أن قاله أبو الحسين البصري، حيث يقول: «فإنه إذا لم يجز أن يُذكر في كتب الفقه التوحيد والعدل وأصول الفقه، مع كون الفقه مبنيًا على ذلك مع شدة اتصاله به، فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه، على بعد تعلقها بها ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب، أُولَى»⁶¹⁷. فما لا يقف عليه فهم الغرض بالكتاب يتعين حذفه، وهذا يعني أن حذف المقدمة المنطقية وحذف ما يتعلق بدقيق الكلام، يندرج تحت عنوان توجيهي واحد، وهو الأمر الذي قام به ابن رشد. وإذا كان الأمر على النحو الذي شرحنا، من السابق الذي سجله أبو الحسين في هذا المضمرة، فإننا قد لا نرى فيما أورده الغزالي، غير كونه شرحًا وحاشية على هامش ما قاله أبو الحسين المعتزلي.

3- ابن رشد وأخص الأبواب بعلم الأصول

سنتناول تحت هذا العنوان، أحد الاستدراكات التي استدرك بها الأستاذ عبد المجيد الصغير على المرحوم جمال الدين العلوي. ويتعلق الأمر بالاستدراك على ما ذهب إليه جمال الدين بشأن تفاضل أجزاء أصول الفقه، حين قال جمال الدين: «فإن الجزء الثالث من هذا التقسيم هو الذي يعبر بحق عند ابن رشد عن هوية موضوع أصول الفقه»⁶¹⁸. ولأن في هذا الكلام ما يمكن عده فضيلة أو إنجازًا نسبه جمال الدين إلى ابن رشد، فإن الاستدراك من قبل الأستاذ الصغير لم يتأخر كثيرًا، حيث جاء تعقيبه كالتالي: «إنه في ذلك كان أيضًا مؤكداً لملاحظة الغزالي وشارحا لعبارة عند افتتاحه في المستصفي الكلام في هذا الجزء بقوله إنه «عمدة علم الأصول»»⁶¹⁹.

إن هذا الأمر يفرض علينا أن نحرر المسألة محل النزاع. وتحريرها يقتضي منا تصفح الأقوال الواردة في الموضوع. والبداية ستكون بقول ابن رشد. وما قاله، أو بالأحرى أحد قوليه في الموضوع، هو التالي: «وهذا الجزء هو الذي النظر فيه أخص بهذا العلم على ما قدمنا فيما سلف، وهو ينقسم بحسب الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي، وذلك إما لفظ أو قرينة»⁶²⁰. ولعل ابن رشد

⁶¹⁶ - م.ن، ص 37.

⁶¹⁷ - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، م.م، ج 1، ص 8.

⁶¹⁸ - جمال الدين، مقدمة التحقيق، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 25.

⁶¹⁹ - عبد المجيد الصغير، م.م، ص 49.

⁶²⁰ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 101.

يعني بقوله السابق: «على ما قدمنا فيما سلف»، إنما يؤكد على أنه لم يمنح الجزء الثالث أهميته على أساس ما قاله الغزالي هنا، بشأن أهمية القطب، ولكن على أساس ما ضمنه مقدمته البديلة، كما لو أن ابن رشد أراد القول: أنا لا أشرح هنا كلام أبي حامد، أو أنا أحيلكم علما في هذا الموضوع من الكتاب، بما سبق أن قلته في المقدمة البديلة.

قد لا يتعلق الأمر هنا بإنكار، بقدر ما يتعلق بتجاهل. إن ابن رشد يتجاهل كلام أبي حامد؛ ومع أن الكلام يتناول أهمية الجزء الثالث، وكل واحد منهما تناول الموضوع ذاته في الموضوع ذاته؛ إلا أن ابن رشد يتجاهل قول أبي حامد تماما، أي أنه لم يشرك معه أبا حامد في القول بأهمية الجزء، وكأنه يقصد إلى استبعاد رأي أبي حامد في الموضوع.

ونقصد بالإشراك في القول أو الموقف: هو أن يقول: هذا الذي قاله أبو حامد، هو الذي ذكرناه في المقدمة؛ لأننا نرى أنه أليق بأن يتقدم الكلام على الأجزاء كلها، لذلك أوردناه في المقدمة؛ وكان أحرى بأبي حامد أن يضع هذا القول في صدر الكتاب. لكن ابن رشد في واقع الأمر تجاهل قول أبي حامد ولم يتحاش ما قاله، ولم يوجه إليه عتابا بشأن تأخير البيان عن وقت الحاجة، إذ كان الأمر يتعلق بتأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان ابن رشد يرى أن الحاجة إلى بيان ذلك أليق بمقدمة الكتاب، فأشار إلى أهمية الجزء في مقدمة الكتاب، وأكد على ذلك في بداية الجزء.

فلماذا إذن هذا التجاهل المُطَبَّق؟ فهل يمكن أن يحمل هذا التجاهل من قبل ابن رشد على أنه يدخل في إطار العناد وإنكار الحقائق النصية؟ الجواب: أننا لا نظن ذلك، إذ لو كان الأمر يتعلق بإنكار الحقائق النصية، لكان أحرى به أن يتفادى القول في أهمية الجزء من الأساس. ولكن قد دخل مباشرة في اختصار مباحث هذا الجزء؛ لأن تحاشي القول وتجنبه في هذا الموضوع، سيكون أهون عليه من معاندة الحقائق النصية وإنكارها. فبم نفس هذا الأمر؟ لا شك عندنا أن الأمر يتعلق هنا بإنكار في غاية الوضوح. ولكنه لا يتعلق في تقديرنا بإنكار حقائق نصية. وإذا كان التفكير كما يقول الفينومينولوجيون: هو تفكير في شيء ما، فإننا نرى أن الإنكار لا بد له من متعلق، ومن ثمة فإن الإنكار هاهنا إنما هو إنكار لشيء ما. فما هو هذا الشيء الذي يصر ابن رشد على إنكاره؟ وهل يصرح بكونه ينكر ما ينكره أم أنه يلمح إلى ذلك؟

الحق أننا لم نبن موقفنا من هذه السألة، إلا على أساس ما ذهب إليه فلاسفة اللغة وأكدوا عليه، من كون القصد لا يكمن أن يثوي خارج حدود اللغة؛ فلو أننا لم نجد لدى ابن رشد من الإصرار على نسبة أفعال الكلام إلى نفسه، من خلال الإمعان في استعمال ضمير المتكلم، المتمثل في اللفظ الدال:

«قَدَمْنَا»، لما ذهبنا إلى تبني مثل هذه الفرضيات؛ وإن كنا نروم في مثل هذه المواقف إلى اعتبار المعيش القسدي، جزءا ضروريا ومكملا، للمؤشرات اللغوية الدالة.

يفرض علينا المنهج الفينومينولوجي الذي تبيننا توجيهه في هذا العمل، أن ننظر إلى القول الواحد، لا كما هو معطى للإدراك من وجه واحد، ولكن من وجوه مختلفة. ولأن الأمر إنما نفهمه على هذا النحو، فنعد على سبيل الاستنكار، إلى قول أبي حامد، بشأن القطب الثالث من أقطاب علم الأصول، إذ يقول: «اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتائها من أغصانها إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأسيسها»⁶²¹.

ولا نريد هنا إلا أن نحرر مضامين قول الغزالي، بالتركيز على النقاط التالية:

- القطب الثالث هو عمدة علم الأصول.
- الأحكام ليست مرتبطة باختيار المجتهدين!
- الأصول الأربعة لا دخل للعباد في تأسيسها وتأسيسها.

ولأن النقطة الأولى قد نالت ما تستحقه من العناية، فإن الأولى أن نتساءل عن سبب تجاهل ابن رشد للنقطتين الثانية والثالثة، مع أهمية الوقوف على أهميتهما.

ولأننا ننتصر لفرضية كون ابن رشد قد اطلع مسبقا على كتاب المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري؛ فإن الأهم هو أن نقف على ما قاله البصري كي نقارن الأقوال اللاحقة، وقول الغزالي تحديدا بما قاله أبو الحسين. ويقول البصري بشأن كون الأحكام معطاة: «اعلم أنه لما كانت أصول الفقه طرقا إلى الأحكام الشرعية، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع ذلك؛ وكانت الأحكام الشرعية تلزم المجتهد وغير المجتهد، وجب أن يكون لهذا طريق، ولذاك طريق. وطريق الذي ليس بمجتهد، فتوى المجتهد»⁶²². ويجب التنبيه إلى أن أبا الحسين البصري يميز في مقدمته المنهجية بين ثلاثة حقول متداخلة، هي: - الفقه؛ - أصول الفقه؛ - علم أصول الفقه. يقول بشأن استبعاد كتب الأدلة

⁶²¹- الغزالي، المستصفى، م.م، ج 2، ص 7.

⁶²²- البصري، المعتمد، م.م، ج 1، ص 11.

المفصلة من دائرة علم الأصول: «ألا ترى أنهم لا يسمون الكتب المصنفة في هذه الأدلة كتباً في «أصول الفقه»؟»⁶²³.

ويقول بشأن أصول الفقه بما هي أدلة معينة: «وليس كذلك أدلة الفقه، لأنها معينة. نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «الأعمال بالنيات». ولهذا كان القول بأن «أصول الفقه كلام في أدلة الفقه» يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء في أدلة الفقه المعينة كلاماً في أصول الفقه»⁶²⁴؛ فيبقى علم أصول الفقه، بحسب رأي أبي الحسين البصري، علم خالص بالكيفية التي يتم بها الاستنباط والاستدلال. يقول البصري: «فإن قيل: فماذا عنيتم بقولكم «كيفية الاستدلال» ها هنا؟ قيل: الشروط، والمقدمات، وترتيبها الذي معه يستدل بالطرق على الفقه. فإن قيل: فما مرادكم بقولكم: «وما يتبع كيفية الاستدلال» ها هنا؟ قيل: هو القول في إصابة المجتهدين، لأنه يتبع كيفية استدلالهم أن يقال: هل أصابوا أم لا؟»⁶²⁵. ثم يضيف البصري: «وأما كيفية الاستدلال بالأدلة على الأحكام، فالمرجع به إلى كيفية ترتيب الشروط والمقدمات التي معها يستدل بالأدلة على الأحكام الشرعية»⁶²⁶.

ولعله عند إجراء مقارنة بسيطة بين ما قاله البصري وما قاله الغزالي، فإننا نجد أن التطابق هو ما يميز قوليهما في الموضوع، وإن اختلفت الألفاظ، فهي لم تختلف إلا قليلاً. وعليه، فإن ما يسميه البصري: "أدلة الفقه"، هو نفسه ما يسميه أبو حامد، بالأصول الأربعة، ولا فرق بين تسميتها أصولاً للأحكام، وبين تسميتها أدلة للأحكام، لأن المعنى عند الأصوليين واحد. وإذا كان البصري يطلق وصف «التعيين» على هذه الأدلة أو الأصول، فيصفها بكونها معينة؛ فإن الغزالي يكتفي بشرح هذا الوصف، فيخلص منه إلى أن الأصول الأربعة «لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها»؛ وهو ما يعني أنها عُيِّنَتْ وخصصت للعباد من قِبَل الشارع المؤسِّس. وكذلك هو الشأن بالنسبة للأحكام، فإذا كان أبو الحسين البصري، يجري الوصف نفسه على «الأحكام» إذ يرى أنها بدورها معينة؛ فإن الغزالي يقول بشأنها: «والأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين». والأمر بسيط، لأنها في عرف الأصوليين من تعيين الشارع لا أنها من اختيار المجتهدين.

ومن البديهي أن أبا الحسين البصري إذ وصف «الأحكام» و«أصول الأحكام» بكونها معينة، إنما قصد بذلك أن لا مدخل للعباد مجتهدين كانوا أو مقلدين في اختيارها، لأن المجتهد يتحرى في

⁶²³ - البصري، ج 1، ص 9.

⁶²⁴ - البصري، ج 1، ص 10.

⁶²⁵ - البصري، ج 1، ص ص 10-11.

⁶²⁶ - البصري، ج 1، ص 12.

النازلة الاجتهادية حكم الشارع، لا أنه يحكم بحسب هواه. وقد استوعب الغزالي قول أبي الحسين البصري على ما يظهر لنا استيعابا جيدا، إلا فيما يتعلق بمجاراته لأبي الحسين حين قال بكون الأحكام ليست مرتبطة باختيار المجتهدين، لأن الغزالي يكون بهذا القول قد خالف أصول مذهبه في الفروع. ولكن لعله إنما كان في هذا الموضوع بوارد الشرح لا أكثر!

طبعاً، إذا ما نحن اعتبرنا مع أبي الحسين أن «الأحكام» و«أصول الأحكام» معينة؛ فإن علم الأصول المرتبط بفاعلية المجتهد، يبقى رهينا مبدى عطائه في الجزء الثالث، وهو يسميه أبو حامد بالقطب الثالث. يقول أبو حامد: «اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتئائها من أغصانها إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها»⁶²⁷. فالأحكام والأصول الأربعة، معطاة للمجتهد، ولا دخل له في اختيارها وتعيينها.

ولكن، كل ما قادنا إليه الحفر المعرفي في هذه المسألة، هو اقتناعنا بحقيقة كون الغزالي لم يكن صاحب سبق في ترتيب أبواب علم أصول الفقه. بل وأن ما انتهى إليه اطلاعنا، هو أن أبا الحسين البصري، هو الذي كان بلا منازع صاحب سبق إلى هذا الأمر. ورجحنا أن يكون الغزالي قد مال إلى ترجيح هذا الترتيب، بعد قراءته لكتاب أبي الحسين البصري كما يستشف ذلك من المؤشرات الاصطلاحية واللغوية الدالة.

هل يعني هذا أننا نلمح إلى أن ابن رشد كان على علم بهذا الأمر؟ أي هل كان لدى ابن رشد حدس ما بكون الغزالي ضَمَّن كتابه حدودَ وأفكارَ أبي الحسين دون أن يحيل عليه؟ نحن لا ننكر في الحقيقة ترجيحنا لهذا الأمر. قد يقال: ما أدرانا أن ابن رشد، قد اطلع أصلاً على كتاب المعتمد في أصول الفقه؟

ينتظر منا إذن، أن نعالج هذا التحدي، والمتمثل في تسويغ القول بكون ابن رشد قد حظي باطلاع واسع، قبل الإقدام على قراءته التشذبية لمستصفي الغزال، على مؤلفات أصول الفقه على طريقة المعتزلة، وبالأخص على كتابي أبي الحسين البصري، أقصد كتاب «شرح العمدة» وكتاب «المعتمد»، مع اعتبار الكتاب الثاني هو الذي يعيننا بالقصد الأول.

⁶²⁷ - الغزالي، المستصفي، ج 2، ص 7.

غير أننا نعتزف بأنه دون إقرار هذا الأمر عقبات، وتتمثل العقبة الأساس في سبيل إقرار هذه الفرضية، في كون ابن رشد لم يذكر أبا الحسين البصري، كما لم يذكر أيا من مؤلفيه؛ تماما كما لم يذكر الغزالي، أبا الحسين البصري أو كتبه ولو عرضا.

ولكننا نقول على عادة الأصوليين: إن الكلام إما منطوق، وإما مفهوم؛ إما عبارة، وإما اقتضاء. وإذا كان اسم البصري قد غيب أصلا، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار اختلاف البواعث والدواعي لدى كل من ابن رشد والغزالي؛ فإن ذلك لا يمنعنا من إثبات ما غيب أو حذف في الموضوع الذي نرى فيه أن الرجل قد حذف أو غيب، وأن الكلام في الموضوع يقتضي ذكره. فضلا عن ذلك، فالبصري ليس متكلما معتزليا مغمورا، حتى تخطئه عين أبي حامد أو عين أبي الوليد.

4- ابن رشد وترتيب أبواب أصول الفقه

نُذَكِّرُ بأننا سنعالج تحت هذا العنوان، موضوعا أقل ما يمكن أن يوصف به هو أنه موضوع معقد بامتياز. ذلك أن الأمر وإن كان ظاهره يوحى بالبساطة، باعتبار أنه يتناول مسألة ترتيب أبواب أصول الفقه، إلا أنه حَفِيَّه يَبْنِي بوجود أشكال متعددة من التعقيد.

لقد ذكرنا جانبا من التعقيد، حين تحدثنا عن غياب اسم البصري لدى كل من الغزالي وابن رشد؛ غير أننا قلنا في حينه: إن غياب اسم البصري من المستصفي ليس دليلا على غيابه في وعي الغزالي؛ لأن المؤشرات اللغوية والمعنوية والموضعية منها بخاصة، كانت في تقديرنا كافية لترجيح فرضية الاقتباس. ومن المعلوم أننا لم نبن ترجيحنا فيما ذهبنا إليه على مؤشر واحد، إذ كنا مقتنعين بأن وجود مؤشر واحد، لا يكفي لبناء الدليل. غير أنه ما أن تساندت لدينا المؤشرات وتعاضدت، حتى سمحت لنا بالحديث عن الدليل.

إن الدليل، فيما نحن بسبيله الآن، من دعوى اطلاع ابن رشد على مصنفات المعتزلة في أصول الفقه، وبخاصة كتاب المعتمد لأبي الحسين، لهو إذن ما نبحت عنه الآن.

وضع ابن رشد مقدمة بديلة لكتابه الضروري، بين مقدمتين لأبي حامد، هما: مقدمة تصنيف العلوم، ومقدمته التي تعرف بالمقدمة المنطقية، ومن المعلوم أن ابن رشد لم يذكر أيا من المقدمتين في كتابه. وليست بنا حاجة هنا إلى تكرار ما سبق أن قلناه، لأن وعينا القصدي متوجه هذه المرة إلى إقامة الدليل على دعوى اطلاع ابن رشد على كتاب المعتمد، لا على تأكيد شيء آخر أو نفيه. ولئن كنا سنحتاج إلى شيء مما سبق أن قلناه، فإن ذلك سيقصر على التذكير بأن ابن رشد قد قال: «والنظر

الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث إذ هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى»⁶²⁸؛ إذ من المهم أن نذكر أن هذا الرأي المتعلق بقسمة علم الأصول، وبمكانة مبحث الاستنباط، هو نفسه الرأي الذي أقره أبو الحسين البصري، وهذا أمر أكدنا عليه بخصوص تفاضل الأجزاء لدى أبي حامد، وذكرنا به الآن إذ يتعلق الأمر بالحديث عن أبي الوليد. ولكن، لا يمكن أن نعتبر هذا الأمر كافياً، إذا ما نظرنا إليه بما هو مؤشر وحيد؛ إذ نحن نقر بأنه إذا ما أخذ بمفرده، فإنه قد لا يعني شيئاً. لاسيما ونحن قد تعهدنا بالأخذ في التحايج بتضافر المؤشرات، لا بأحاديها.

لم ندل بالقول السابق لابن رشد، إلا لكي نسلط الضوء على جانب مهم من الناحية الهيرمينوطيقية. يتعلق الأمر ببعض من المؤشرات الدالة، على وجود اطلاع مسبق من قبل ابن رشد على مؤلفات أبي الحسين البصري. ولأن الأمر يتعلق بدعوى، فإننا سنركز اهتمامنا في الدفاع عن وجهة هذه الدعوى، على خمسة مؤشرات، نتطرق لها في أربع جمل هي:

- **الجملة الأولى:** سنسلط الضوء في هذه الجملة، على ناحية لغوية بحثة في صلة بهذا الموضوع. ويتعلق الأمر بحروف النسبة المستعملة من قبل ابن رشد، أقصد: هل استعملت في محلها أم لا؟ يقول ابن رشد: «ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها، فدعواها بأصول الفقه»⁶²⁹. وتركيز اهتمامنا ينصب هنا على حرف «اللام» من جملة «جزءاً لها»، بما هو حرف نسبة. فلماذا لم يعبر ابن رشد: بـ«جزء منها»؟ الجواب: هو أنه لو كان ابن رشد يرى أن أصول الأحكام جزء من علم أصول الفقه، لعبر عن هذه النسبة بالباء؛ ولكن، بما أنه يعي ما يقول، فإنه يحرص أشد ما يكون الحرص، على اعتبار أصول الأحكام أو أدلتها، جزءاً لعلم الأصول لا جزءاً من العلم.

وما تقدم يعني: أن للعالم أو المجتهد في هذه الصناعة، أصولاً يرجع إليها؛ لا بما هي جزء من علمه، ولكن بما هي مستنده في استنباط الأحكام. أو إن شئنا القول: إن هذه الأدلة والأصول، هي حقل المجتهد الذي يستفرغ فيه جهده، كي يفسر ظواهره ويبين مجمله، ويُعَمِّل فيه ترجيحاته؛ إذ يكون بإزاء استخراج الأحكام، في مقام الاجتهاد التنزيلي.

والشاهد عندنا، أن تناول القول من جهة التسمية على هذا الوجه، تناول مطروق من قبل أبي الحسين البصري، إذ يقول بهذا الشأن: «وأما قولنا «أصول الفقه»، فإنه يفيد، على موجب اللغة، ما

⁶²⁸ - الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 36.

⁶²⁹ - الضروري، م.م، ص 36.

يتفرع عليه الفقه، كالتوحيد والعدل وأدلة الفقه، ويفيد، في عرف الفقهاء، النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها»⁶³⁰؛ وهذا يعني أن تسمية العلم بأصول الفقه، هي تسمية تحيل في اللغة على ما جعل جزءاً للعلم لا جزءاً منه. وذلك لأن أصول الفقه بموجب اللغة، هي أدلته أو أصوله، التي هي الكتاب والسنة وغيرهما مما تعتبره المذاهب أصولاً، على اختلاف بينها فيما يعتبر منها وما لا يعتبر.

وهذا الأمر يبين مدى التطابق بين ما أقره أبو الحسين البصري، وبين ما أكد عليه ابن رشد. ويعضد هذه الدعوى ما يدلي به أبو الحسين من إضافة، إذ يقول: «ألا ترى أنهم لا يسمون الكتب المصنفة في هذه الأدلة كتباً في «أصول الفقه»»⁶³¹. وما يستفاد من القولين، أقصد قولي أبي الوليد وأبي الحسين البصري: أن التسمية عرفية اصطلاحية لا أنها لغوية؛ لأن هذه التسمية لا تفيد العلم الصناعي بمقتضى مادتها اللغوية، وإنما تفيد شيئاً آخر يشكل رافداً مهماً للعلم، لا شيئاً منه، وهو الأمر الذي أكداً عليه معاً.

- الجملة الثانية: سنتطرق في هذه الجملة، إلى مؤشر من نوع آخر. يتعلق الأمر هذه المرة بحديث ابن رشد عن الأجزاء الأخرى، التي لا تعد من صلب علم أصول الفقه، وإنما تعد من لواحقه. ونقصد بلواحق علم الأصول، الأجزاء الثلاثة التي هي: الجزء الأول المتعلق بالأحكام، والجزء الثاني المتعلق بأصول الأحكام، والجزء الثالث المتعلق بشروط المجتهد. السؤال الذي نراه موجّهاً لإحكام تحليل هذه النقطة، هو بكل بساطة: فكيف نظر ابن رشد إلى الأجزاء الثلاثة بما هي من لواحق علم الأصول؟ وهل يمكن أن تكون هذه الأجزاء محل نظر صناعي؟ أو هل يمكن أن يُتناول القول فيها بطريقة صناعية؟

لقد قال ابن رشد معالجا هذا الأمر: «والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث إذ هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى. ويقتصر (يقصد النظر) من تلك (يقصد الأجزاء الأخرى) على أحد أمرين:

- إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلاً أهل السنة.

⁶³⁰- أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، م.م، ص 9.
⁶³¹- م.ن، ص 9.

- وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى الأحوال والقوانين التي بها تستنبط الأحكام بحسب رأي رأي في تلك الأصول»⁶³².

ويجب أن نتوقف ولو قليلا عند تعبير ابن رشد بـ«إما وإما». فهل يقصد ابن رشد من هذا الأسلوب الشك أم الإبهام؟ الإباحة أم التخيير؟ وقد طرحنا هذه الأسئلة حول هذه المعاني، لأنها المعاني الدائرة لدى أهل اللغة في أبواب الحروف، عند تناولهم لهذا الأسلوب اللغوي. ولأننا نستبعد من الأساس معنى الشك، ومعنى الإبهام، بحكم أن السياق العام لا يناسب حمل الحرفين على أحد من هذين المعنيين، لا جمعا ولا أفرادا؛ فإنه لم يبق إذن، إلا أن نرجح أحد المعنيين المتبقين، أقصد معنى الإباحة ومعنى التخيير، وذلك مع ضرورة الإقرار بتعذر الجمع بينهما. والفرق بين معنى الإباحة ومعنى التخيير، من حيث الوظيفة اللغوية والإبلاغية لهذا الأسلوب، هو: «أن المأمور، له أن يجمع بين الشئين في الإباحة وليس له ذلك في التخيير»⁶³³. السؤال الأهم هنا هو: لم لا تكون الإباحة هي المعنى المقصود؟

يترتب عن الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، كون ابن رشد يذهب إلى أن هناك منهجين، أو مسلكين، أو تقليدين، أو طريقتين في هذه الصناعة. وأن عالم أصول الفقه مباح له أن يجمع بين النهجين، أو أن يأخذ بأي منهما شاء؛ على اعتبار أن العلم يتسع للمنهجين. وهذا التأويل، قد يتحمس له القائلون بحجية أبي حامد لدى أبي الوليد.

وأما ما يمكن أن يترتب عن الجواب بالنفي، فهو أمر مختلف تماما. وذلك أن العالم الحق، سيجد نفسه أمام خيارين: فإما أن يختار الطريقة الأولى، وهو طريقة جمهور المتكلمين من الأشاعرة في هذه الصناعة، وإما أن يختار الطريقة الصناعية. ولعل الجواب عن السؤال بالنفي، هو الذي نرجحه ونختاره. وذلك أن ابن رشد لا يرى أن طريقة المتكلمين من الأشاعرة في علم الأصول، طريقة صناعية في هذا العلم. والدليل على ذلك، هو أن ابن رشد يقول صراحة بشأن الطريقة الثانية: «وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية في نظر الجميع من أهل الاجتهاد»⁶³⁴؛ وهو ما يعني أن هذه الطريقة في تصور ابن رشد، هي الطريقة النافعة لجميع أهل الاجتهاد، وذلك بغض النظر عن انتمائهم الفقهي والكلامي.

⁶³² - ابن رشد، الضروري، م.م، ص 36-37.

⁶³³ - أحمد بن عبد النور المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ص 101.

⁶³⁴ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 37.

ولعلنا قد لا نكون مبالغين إذا اعتبرنا أن ابن رشد، حاول، على غرار سلفه أبي الحسين البصري، أن يضع مقدمة علمية إبيستيمولوجية لعلم أصول الفقه، يكون بها أصول الفقه علما مستوعبا للأصول الكلامية، ولكنه غير خاضع في الآن نفسه للاعتبارات الكلامية، ولا لتوجيهاتها.

غير أنه قد يُعترض على فهمنا أو تأويلنا لهذا الأسلوب⁶³⁵، بكون ابن رشد قد صرح بمسوغات اختياره، وحسم الأمر حين قال بشأن المستصفي: «هو أحسنها نظرا وأحرى أن يكون صناعيا»⁶³⁶؛ إذ لو لم يكن المستصفي، بحسب أصحاب هذا الاعتراض، مستحقا لهذا الوصف، لما وقع عليه اختياره. ثم لو أن الشروط العلمية كانت متوفرة في مؤلف آخر، لاختاره أبو الوليد للاشتغال عليه أو لاختصاره. أو لكان قد صرح بهذا المؤلف ولو على أقل تقدير، واعتذر عن عدم اختصاره، بما يبرئ ذمته من مسؤولية العدول عن الأفضل. وبما أن شيئا من هذا لم يحصل، فيبقى إذن، أن ابن رشد قد اختار ما رآه الأفضل. ولربما لا يوجد في ذهن ابن رشد ما هو أفضل من مستصفي أبي حامد، على مستوى التصنيف في هذه الصناعة.

لكن الأمر في تقديرنا ليس بهذه البساطة، وذلك لأن عدم الإشارة من قبل ابن رشد إلى وجود مؤلفات مستوفية لشروط العلمية من جهة، وعدم اعتذاره عن العدول عما يراه الأفضل من جهة ثانية، لا يعينان بتاتا، أن ابن رشد لم يكن يعني هذا الأمر. فما المانع إذن؟ إن الجواب عن هذا السؤال، يقتضي استنباعه بأسئلة أخرى، وهي: هل كانت الشروط العلمية والثقافية لعصر ابن رشد، وبخاصة على مستوى الفقه وأصوله⁶³⁷، ناضجة بما يكفي لتقبل هذا الوجه من الاختيار؟ هل كان بيد ابن رشد أن يختار بين الوجهين أو الطريقتين؟ هل يمكن أن نطمئن إلى أن ابن رشد قد اختار المستصفي، لكونه يستجيب للمعايير الصناعية التي أعلن عنها؟

الحق أن ابن رشد، قد ألقى نفسه في موقف أمام اختيارين: وهما اللذان عبر عنهما بـ«إما وإما». ومعنى هذا الموقف الذي نفضل أن نسمه بالموقف الفينومينولوجي: أنه كان أمامه إما أن يختار الأفضل؛ فيحقق بذلك ما يمكن تسميته فينومينولوجيا بالإنجاز المتعالي؛ وإما أن يختار ما دون الأفضل رتبة. وقد رأينا أنه قد قبل بما هو دون الأفضل، حين اضطر إلى أن يجاري ما وسمه بـ«عادة المتكلمين» من الأشاعرة في صناعة علم الأصول.

⁶³⁵ - المقصود أسلوب الاختيار المعبر عنه بـ«إما وإما».

⁶³⁶ - الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 37.

⁶³⁷ - هناك تحفظات على الحديث عن الأصول في هذه الفترة، فحتى الغزالي الذي احتفي بكتبه لم يتجاوز الاحتفاء كتاب الإحياء.

هل يصح أن نسمي تنازله عن ما يعتبره الأفضل اختياراً؟ قد نجيب بما أجيب به ابن رشد من قبل الشيخ الأكبر، أقصد نعم ولا، لأنه اختيار حقا، غير أنه بطعم الضرورة. طبعاً، بما أن البيئة الثقافية مقاومة بما يكفي، لما يمكن أن يراه هو الاختيار الصناعي، فإن الاختيار العقلاني يقتضي في هذه الحال، أن يختار المرء من بين الاختيارات المتاحة، الاختيار الأفضل، وليس الاختيار الأفضل في بعض الأحوال، والأكثر عقلانية، إلا الاختيار الأخف ضرراً، في حالة الضرورة؛ وإلا فلا معنى لأن يقول ابن رشد أو أي عاقل غير ابن رشد: هناك وجهين: "أ" و "ب"؛ و "ب" هو الاختيار الصناعي، و "أ" اختيار أقل صناعية أو أقرب إلى الأمر الصناعي؛ وأنا أختار إذن، "أ" لأنه الأقرب إلى الأمر الصناعي؛ اللهم إلا أن يكون في اختياره الأمر الأقل صنعة، ما يوحي بأن لا سبيل إلى تحقيق الاختيار الصناعي.

طبعاً إذا كان ابن رشد يشير إلى وجود تقليدين، هما: تقليد المتكلمين من الأشاعرة، وتقليد يسميه بالصناعي، دون أن يصرح بالجهة التي تتبناه؛ فإن ابن رشد إذ يختار مستصفي الغزالي، مع أن الكتاب ينتمي إلى تقليد المتكلمين من الأشاعرة، يكون بمقتضى هذا الأمر، قد اعتذر بكون اختياره محكوم بالاكتفاء بما هو متاح ضمن تقليد المتكلمين، وتلميحا، ضمن حدود ما تسمح به صلابة الموقف الطبيعي، بالمعنى الراتب في الاستعمال الفينومينولوجي. إن الأمر يتعلق هنا، بما تنتيحه الأنثروبولوجيا الثقافية وتسمح به، وما لا يمكن أن تسمح به، هو ما يمكن أن يعتبر من قبل الفقهاء بدعة أو قريب من هذا المعنى. لذا فمؤلف الغزالي لأنه الوجه الذي يمكن أن يحظى بالقبول، لدى من هم في حكم العوام من فروع عبي فقهاء العصر، عند ابن رشد. ولعلنا نكاد نلمس هذا الأمر بجلاء، من خلال التسويغ التالي الذي يدلي به ابن رشد، إذ يقول: «لكن رأينا⁶³⁸ أن تجري في ذلك على عادة المتكلمين في هذه الصناعة، ونتحرى في تقسيمها الترتيب الواقع في هذا الكتاب، إذ هو أحسنها نظراً وأحرى أن يكون صناعياً، غير أننا سنشير إلى شيء من ذلك الغرض»⁶³⁹.

والذي يحمل هذه المسألة على محمل الجد، سيجد أن المستصفي إذا ما قورن، على هذا الأساس، بمصنفات أصولية على طريقة المتكلمين من الأشاعرة، من قبيل كتاب البرهان للجوني،

⁶³⁸ - نرجح شكل الكلمة بهذا الشكل: (رَأَيْنا)، لأنها في المعنى والقصد، غير (رَأَيْنا)؛ لأن الكلمة بحسب الشكل الأول تعني: «المجارة»، كما يمكن أن تعني «هذه المرة المخصوصة»، أو «في هذا الموضع المخصوص». أما إذا قرأناها بحسب الوجه الثاني من الشكل، فإنها قد تعني الاختيار الذاتي المطلق، من دون اعتبار لتأثير الموضع، أو السياق، أو المقام. ولا معنى لأن يخير المرء بين أمرين فيختار الأقل ضبطاً، على الأكثر ضبطاً، إلا أن يكون ذلك لسبب أو نكتة.

⁶³⁹ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 37.

أو كتاب الحدود للباجي، فإن المستصفي، يبقى بالقياس إلى تلك المصنفات، هو على حد قول ابن رشد: «أحسنها نظرا وأحرى أن يكون صناعيا». وطبعا فإننا إذا ما أخضعنا المستصفي لمعيار التقسيم الذي شرحه أبو الحسين البصري، وقلنا تقسيمه مع غيره من المصنفات السابقة على الغزالي من تلك التي ذكرنا؛ فإننا قد نتفهم، موقف ابن رشد، القاضي بكون تصنيف الغزالي، هو التصنيف الأولى والأحرى أن يكون صناعيا.

- الجملة الثالثة: سنتطرق في هذه الجملة، إلى ذيل المقدمة التي صدر ابن رشد بها كتابه. والواقعة قبل الشروع مباشرة في اختصار الأجزاء التي قسم إليها الكتاب. وبالضبط، سنعمل على مقارنتها بمثلتها لدى أبي الحسين البصري، حتى يتسنى لنا الوقوف على مدى التقارب والتشابه، أو التباعد والتنافر، بين ذيل المقدمتين.

وإذا كانت المقارنة تقتضي إيراد الأقوال التي يراد مقارنة بعضها ببعض، فإن ما يجب البدء به دون ما إبطاء، هو عرض تلك الأقوال التي هي موضوع الدعوى التي ندافع عنها. يقول ابن رشد: «ومما تقدم من قولنا يتبين غرض هذا الكتاب، ونسبته إلى سائر العلوم، ومرتبته، وما يدل عليه اسمه، وأقسامه. وهي الجمل النافع تقديمها للمتعلم عند شروعه في الصناعة. ولنبدأ من حيث بدأ»⁶⁴⁰.

وإذا كان هذا هو ما قاله ابن رشد، بخصوص ما يصح تقديمه صناعيا، وما ينفع تقديمه للمتعلم، فإن فائدة ما ننوي بيانه لا تكتمل إلا بإيراد ما قاله البصري. ولأن البصري تناول الأمر في موضعين من مقدمة كتابه، فإننا سنورد قوله في الموضعين المذكورين. يقول البصري في الموضع الأول: «وأنا إن شاء الله أذكر الغرض بهذا الكتاب ثم أذكر أقسامه، وعدد أبوابه، وترتيبها»⁶⁴¹. ثم يقول في الموضع الثاني من ذيل هذه المقدمة: «فقد أتينا على ذكر الغرض بالكتاب، وقسمة أبوابه، وترتيبها. ونحن نشرع في أبواب الكتاب، ونذكر كل باب في موضعه الذي يليق به»⁶⁴².

وما يثير انتباهنا في ذيل هاتين المقدمتين، هو التقارب الذي نسجله على مستوى شكل وبنية الجمل التي تشكل ذيل المقدمتين. أو لنقل باجمال: التقارب المسجل على مستوى صورة القول؛ هذا فضلا عن التقارب الذي نلاحظه على مستوى ما تم التركيز عليه من مادة القول أيضا، لدى كل من ابن رشد والبصري. فلقد تناولا معا جملة من الأمور، هي: ذكر الغرض بالكتاب وقسمة أبوابه؛ ولعل المقصود من حديثهما المتعلق بالغرض: هو الغرض من صناعة علم الأصول، لا الغرض من كتاب

⁶⁴⁰- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 37.

⁶⁴¹- المعتمد ج 1، ص 8.

⁶⁴²- المعتمد، ج 1، ص 14.

مخصوص بعينه. وأما بخصوص قسمة أبواب علم الأصول، فإنه ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا، تحفظات ابن رشد على التقسيم الذي تقدم به الغزالي لأجزاء علم الأصول، أو لأقطابه بحسب تسمية الأخير لها.

ولأن بعضاً من القراء قد يتشبثون، على مستوى مادة القول، بكون بعض النقط قد أوردتها ابن رشد دون أن ترد في كلام البصري؛ وذلك من قبيل حديث أبي الوليد عن نسبة علم الأصول إلى بقية العلوم، وكذلك حديثه عما يدل عليه اسم العلم. فإننا نرى أنه يمكن تجاوز هذا الاعتراض بأحد مسوغين: يتعلق الأول بكون ابن رشد، ربما يكون قد اضطر إلى إدراج العنصرين في ذيل المقدمة، نتيجة انشغاله بالرد على الغزالي بخصوص تصنيف العلوم، وبمرتبة علم الأصول بخاصة، وهذا أمر وارد. وأما المسوغ الثاني، فلعله يتعلق بدعوى جديدة، تؤكد على أن البصري قد تناول النقطتين، بل وأكثر من هذا أنه تناولهما في المقدمة المنهجية، ولعله على ما يبدو أنه قد حذفهما طلباً للاختصار.

قد يعتبر البعض أن في تأويلنا، الكثير من البالغة، لأن كلام ابن رشد يبدو أقرب إلى كلام الغزالي منه إلى كلام البصري؛ إذ أن الغزالي تحدث بدوره عن الجانب المنهجي لمؤلفه، إذ قال: «ولنذكر في صدر الكتاب معنى أصول الفقه وحده وحقيقته أولاً، ثم مرتبته ونسبته إلى العلوم ثانياً، ثم كيفية إنشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثاً، ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتفصيله تحت الأقطاب الأربعة رابعاً، ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامساً»⁶⁴³. إن التساؤل الأهم هو: لماذا يتغاضى ابن رشد عن هذا الجهد المنهجي؟

لا يحيط الغزالي الجزء الثالث بأي قيمة اعتبارية كما يتبين من هذا القول الذي يرى فيه «كيفية اندراج جميع أقسامه وتفصيله تحت الأقطاب الأربعة». لقد كانت المناسبة تقتضي من أبي حامد، أن يشير هنا ولو عرضاً إلى تفاضل الأجزاء أو الأقطاب، بيد أنه لم يفعل. ولربما لو أنه ذكر هنا في المقدمة ما ذكره في بداية القطب الثالث، لكانت مقدمته نافعة للمتعلم في هذه الصناعة. فلماذا نضرب صفحاً عن كل هذا التفصيل المنهجي ونتشبث بكلام للبصري هو في غاية الاختصار؟

لكن هذا الاستفسار قد يكون أولى بأن يوجه إلى ابن رشد لا إلينا. وعلى هذا الأساس فتصويب السؤال نحو قصد ابن رشد، يقتضي صوغه على النحو التالي: لماذا لم يلتفت ابن رشد إلى كلام

⁶⁴³ - المستصفي، ج 1، ص 25.

الغزالي، مع أن الأخير سلط الضوء على أمور لم يتحدث عنها البصري؟ فلماذا لم يُعر ابن رشد اهتماماً إلى هذا الجهد المنهجي الذي بذله الغزالي؟

طبعاً، لا ينتظر منا أن ندلي بجواب لابن رشد عن هذا السؤال، غير أنه بإمكاننا أن نحاول الظفر بجواب منه، وذلك عبر استنطاق نسيج النص وتتبع مسالكه؛ إذ ليس أمام المعاصرين من سبيل، إلى الإمساك بقصد القدماء إلا استنطاق نصوصهم؛ وهذا ما نحاول القيام به.

إننا نعترف هنا أن الجهد المنهجي للغزالي واضح. فما هي الأسباب المفترضة من وراء تجاهل هذا الجهد من قبل أبي الوليد؟

إنه بالرغم من هذا الجهد المنهجي الواضح، الذي تضمنه كلام الغزالي، فإن ابن رشد لم ير أي فائدة فيما قاله أبو حامد. وذلك واضح من اعتراضاته الكثيرة، والتي مست في العمق نسبة علم الأصول إلى سائر العلوم، وأقسام العلم أو أجزائه. والذي يُظهر اعتراض ابن رشد، هو أنه يقول عقب تقديم كلام في غاية التناقض مع كلام الغزالي: «وهي الجمل النافع تقديمها للمتعم عند شروعه في الصناعة»⁶⁴⁴. وهذا الأمر يعني أنه لم يلتفت إلى الجهد المبذول من قبل الغزالي.

ثم إن الذي قادنا إلى تأكيد هذا الفهم، هو انتباهنا إلى ما يسميه اللسانيون بتغير نبرة خطاب ابن رشد. وذلك هو ما لمسناه في الجملة في التي أنهى بها أبو الوليد كلامه السابق، وهي جملة: «ولنبداً من حيث بدأ». فما فهمناه من هذه النبرة هو التالي: ولأن الغزالي لم يبدأ بتلك الجمل التي رأى ابن رشد أنه يجب البدء بها؛ يكون معنى كلام ابن رشد وقصده من تلك الجملة، وبنبرتها أيضاً، هو: ولنبداً من حيث بدأ أبو حامد، لا من حيث ينبغي أن نبداً نحن على الطريقة الصناعية التي شرحنا، لأننا مضطرون بإزاء المهمة التي نحن بسبيلها، إلى مجازاة الترتيب الذي وضعه أبو حامد، وارتضاه هو لكتابه، لا بحسب ما نرتضيه نحن. وقد لا يكون من تعسف إذا ما استحضرنا ما ذهب إليه جمال الدين عن نبرة اليأس والتشاؤم في مشروع ابن رشد إبان لحظة المختصرات⁶⁴⁵.

ولا مانع لدينا بهذا المعنى من التنازل عن رأينا وتسمية الكتاب مختصراً، ما دامت تلك «النبرة»، تنقلنا من مستوى إطلاق العنان لتطلعات ابن رشد بما هو مؤلف شاب، إلى مستوى الواقع في حدود ما يمكن أن يعد به الكتاب الذي اختاره لفعل الاختصار وهو المستصفي، وهي حدود يراها ابن رشد متواضعة بكل تأكيد، ومحكومة بمنطق الضرورة. وهذا هو ما استنتجناه من تغير نبرة

⁶⁴⁴ - الضروري، م.م، ص 37.

⁶⁴⁵ - جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، م.م، ص 51.

الخطاب في الجملة المذكورة، لاسيما وهو يقول في مختصر المنطق: «وطلب الأفضل في زماننا هذا يكاد أن يكون ممتنعاً»⁶⁴⁶.

ولأن أبا الحسين البصري وعد بذكر كل باب في موضعه، ولم يكن في استطاعة ابن رشد أن يعد بذلك، باعتبار أنه يختصر كتاب غيره؛ فقد جاء كلامه على النحو الذي تقدم، فيما يشبه الاعتذار عن عدم استيفاء قوله في هذا الكتاب لشرط العلمية ولمتطلبات القول الصناعي؛ وذلك لأنه ليس في استطاعته، وهو يتولى اختصار المستصفي، أن يضع كل غرض في بابه الذي يليق به. وذلك كله ليس بسبب تقصير منه، ولكن لأن ذلك يعود إلى ما سجله ابن رشد من تقصير أبي حامد في مستصفاه، أي أن أمر الخلل في عدم استيفاء شرط العلمية، يعود بالأساس إلى طبيعة الكتاب الأصل، لا إلى مختصره.

وما أشبه هذا الاعتذار الضمني، الذي استتجنه من نيرة ابن رشد في هذا الموضوع من المقدمة، بذاك الاعتذار الصريح للحسين بن رشيق، إذ قال بشأن المهمة ذاتها، أي مهمة اختصاره للمستصفي: «ونحن إنما حظنا في هذا المجموع (يقصد مختصره)، اختصار، وتنكيت، وتحقيق، لا وضع، وترتيب. فجرينا على ما رتبته ومهده (يقصد الغزالي)»⁶⁴⁷.

- الجملة الرابعة: فضلنا أن نختم الحديث في هذه الجملة بما هي خاتمة الجمل كلها، بالالتفات إلى وجود مفهوم رأينا أنه لم ينل حقه من العناية، ولربما يرجع ذلك لوروده بشكل عابر في كلام ابن رشد، وهذا المفهوم هو مفهوم «النقلة». ومن المعلوم أن المفهوم قد أورده ابن رشد في المقدمة البديلة التي صدر بها كتابه، وهي المقدمة المتعلقة بتصنيف العلوم ومراتبها. والذي يجعلنا نلتفت إلى هذا الأمر، هو أن هذا المفهوم لا وجود له، بما هو مفهوم، في مستصفي الغزالي، بالمعنى الذي يتم استدعاؤه في كتاب الضروري لابن رشد.

ومن المعلوم كذلك، أن مفهوم النقلة قد ارتبط في مؤلفات ابن رشد بالحديث عن «المواضع» في كتابي تلخيص الخطابة وتلخيص السفسطة. غير أننا إذا ما فهمنا هذا المصطلح أو المفهوم في هذا الكتاب، أي كتاب الضروري في أصول الفقه، على النحو الذي تم استدعاؤه به في كتاب تلخيص السفسطة، فإن وضع المفهوم ضمن متن أصولي، سيكون في هذه الحال وضعاً نشازاً؛ وذلك بالنظر إلى أن مفهوم «النقلة»، بما هو موضع سفسطائي، قد لا يكون مرحباً به في مقدمة أصولية، لا بالنظر

⁶⁴⁶- أورده جمال الدين في المتن الرشدي، م.ن، ص 51.

⁶⁴⁷- الحسين بن رشيق، لباب المحصول، م.م، ج 1، ص 260.

إلى المفهوم من جهة السمعة السيئة للأسلوب السفسطائي الذي ارتبط به المفهوم، ولا بالنظر إليه أيضا من جهة أن استدعاءه يعد تناقضا صريحا مع ما ينادي به ابن رشد من ضرورة تخليص علم أصول الفقه من كل ما يمكن أن يختلط به من موضوعات وأغراض، وهو جوهر اعتراضه على إدراج الغزالي للمقدمة المنطقية في مستصفاه. ولهذا السبب الوجيه، فنحن نذهب إلى أن استعمال المفهوم في كتاب الضروري، هو غير استعماله في كتاب تلخيص السفسطة، كما أن الغاية المقصودة من إيراد المفهوم في أصول الفقه، هي غير الغاية من إيراده في مصنفات المنطق، وكتاب السفسطة بخاصة.

هل يمكن أن نذهب انطلاقا من هذا الاستعمال، إلى كون ابن رشد قد استقدم المفهوم من السفسطة إلى علم أصول الفقه؟ هذا حكم يحتاج إلى تأن.

إن حضور المصطلح في مؤلفات أصول الفقه، على اختلاف المذاهب الكلامية، أصبح رائجا بعد أبي الحسين. وهو أمر نجده لدى ابن رشد فحسب، وإنما لدى ابن حزم من الظاهرية، والسرخسي من الأحناف، على ما سنبيين لاحقا. يقول ابن حزم: «إذا اجتمعت الأمة على إباحتها شيء أو تحريمه أو إيجابه، ثم ادعى بعضهم أن ذلك الحكم قد انتقل، لم يلتفت إلى قوله إلا بنص، وإلا فقوله باطل لأنه دعوى لا إجماع معها ولا نص من كتاب ولا سنة، فهي ساقطة»⁶⁴⁸. قد يقال: لماذا جعلنا من كلام ابن رشد ذي صلة بكلام البصري دون كلام ابن حزم؟

إن مسوغنا في هذا الاختيار، هو كون كلام ابن حزم جاء ضمن الحديث عن الإجماع، بينما جاء كلام ابن رشد منسجما مع كلام البصري لورود مصطلح النقلة لدى كل منهما، في المقدمة المنهجية لكتابه. إن تناول الحديث عن المصطلح في مقدمة الكتاب، انفرد به البصري، بحسب ما انتهى إليه اطلاعنا، لاسيما ونحن لا يعيننا أن نهتم إلا بمن سبق عصر ابن رشد، أعني من الذين يصح احتمال رجوع ابن رشد إليهم؛ لذلك قارنا استعمال ابن رشد باستعمالات سابقة عليه، من قبيل البصري والغزالي وابن حزم وحتى السرخسي كما سنوضح. إن اعتبار مفهوم النقلة جزءا من الكلام النافع تقديمه في بداية الكتاب، أي في المقدمة، أمر تفرد بذكره ابن رشد بعد البصري.

يقول ابن رشد في تلخيص السفسطة: «وأما كون هذه الأجزاء لا يوجد منها إلا ما ذكره أرسطو فأمر يحتاج إلى تأمل. ويشبه أن يكون تَرَكَ القول (يقصد أرسطو) فيه ووضَعَهُ وضِعاً لِنُتْمِهِ

⁶⁴⁸- ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق، الطبعة الثانية، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، 1999، ص 43.

نحن، أعنى من يأتي بعده، فإن في ذلك موضع فحص ونظر. ونحن نجد أبا نصر في كتابه قد زاد في هذه المواضع موضعاً ثامناً، وهو موضع الإبدال والنقطة، أعنى أن يؤخذ بدل الشيء شبيهه أو لاحقه أو المقارن له، فهل أغفل أرسطو هذا الموضوع أم لم يغفله؟ وإن كان أغفله، فهل أغفل معه مواضع آخر غيرها؟ أو كيف الأمر في ذلك؟ والسبيل إلى الوقوف على ذلك يكون من هذه الجهة التي شرع أرسطو في بيان عدد المواضع المغلطة منها»⁶⁴⁹.

ويضيف ابن رشد: «فإنه إذا كان الأمر بهذه الصفة، أمكن السائل أن يشنع في وجود المقدمات التي يلزم عن وضعها شنيع ما، لأن المقدمات التي تفعل هذا، لا بالإضافة إلى وضع محدود، أغزر وأكثر من التي تفعلها بالإضافة إلى وضع محدود. وذلك أمر بين بنفسه، لأنه إذا رام أن ينتج الشنيع بحسب وضع محدود ضاق عليه وجود المقدمات التي تسوق إلى القول الشنيع بحسب ذلك الوضع، ولم يمكنه النقطة إلى مقدمات آخر، إذا لم يسلم الخصم تلك المقدمات التي بينها وبين الوضع مناسبة»⁶⁵⁰.

ويقول في تلخيص الخطابة: «فإن المثل إنما نصير فيه من جزئي إلى جزئي لاشتراكهما في أمر كلي، إذا كان الحكم المنقول من أحدهما إلى الآخر موجوداً للجزئي الأخرى من أجل ذلك الكلي أو يظن به أنه يوجد له من جهته، وإلا لم تصح النقطة من جزئي إلى جزئي، أعني إن لم يكن هنالك كلي، وكان وجود ذلك الحكم من أجله للجزئي الأخرى. ومثال ما يعرض من هذا في الاستقراء، أعني إذا كانت النقطة من جزئي إلى جزئي بتوسط النقطة إلى الكلي، قول من قال: أيها الملك، إن فلانا طلب إن يكون في جملة العسس، وقد كان في جملة عدوك، فلا تبح له ذلك، فإنه يريد إن يفتك بالملك، لأن فلانا طلب ذلك من فلان الملك، وفلانا من فلان الملك، لأقوام يعددهم، ففتكوا بملوكهم. فإن قائل هذا القول قد جعل النقطة فيه من جزئي إلى جزئي بتوسط الكلي الذي هو إن كل من طلب إن يدخل في الحرس ممن كان في جملة عدو الملك فهو يريد إن يفتك به. إلا إن هذا الكلي الذي ارتسم في النفس بالقوة، وإن لم يصرح به، يستعمل النقطة من جزئي إلى جزئي، إذا كانت النقطة إليه في الذهن من أكثر الجزئيات، كان استقراء، وإن كان من واحد منها، أو من الأقل، كان تمثيلاً»⁶⁵¹. مؤشر يتعلق بماهية علم الأصول، نجعل من نختم حديثنا «وإما معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل

649 - ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972، ص ص 65-66.

650 - ابن رشد، تلخيص السفسطة، ص 90.

651 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1967، ص ص 46-47.

وبأيها لا. وفي أي المواضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا. وهذه فلنسمها سبارا وقانونا، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في مالا يؤمن أن يغلط فيه»⁶⁵².

طبعاً، نحن لا نلغي دور المؤشرات الدالة على وجود نبرة فلسفية، أو بالأحرى منطقية، في بعض الألفاظ المستعملة من قبل ابن رشد، والتي اجتمعت كلها في هذه الفقرة، وذلك من قبيل «المواضع» و«النتقلة» و«الغلط»، وحتى «تسديد الذهن»؛ ولكن، لربما نرى أن هذا الاستعمال المكتف، هو الذي صرف الأذهان عن الالتفات إلى الاستعمال الأصولي لمعنى «النتقلة»، ولمعنى «المواضع» أيضاً في كتاب الضروري؛ وذلك لأن كثافة المصطلح المنطقي، في هذا المقطع القصير من كلام ابن رشد، يؤدي بالضرورة لدى القارئ إلى استحضار أن صاحب الاستعمال، هو فيلسوف قبل أن يكون أصولياً؛ مع ضرورة الانتباه إلى كون لقب الحكيم وما يستتبع هذا اللقب ويلحق به، هو ما يميز ابن رشد الحفيد عن ابن رشد الجد. لذلك قد يكون لهذا الأمر مدخل في تأويل استعمالته المصطلحية والمفهومية، تأويلاً منطقياً كما هو الأمر في هذه النقطة التي نعالجها.

إن هذا الأمر، أقصد حجاب الشهرة واللقب، أي لقب الحكيم الذي ارتبط بصورة ابن رشد واشتهر به، هو الذي جعل من مهمة الالتفات إلى البعد الأصولي لهذا الاستعمال المصطلحي، مهمة صعبة ومتعثرة. ولعل السؤال الذي نطرحه هنا، هو: فكيف نعيد توجيه القصد إلى الاستعمال الأصولي لمفهوم «النتقلة»؟ وكيف نثبت أن استعمال المفهوم هنا، ليس جارياً على استعمالات المناطق له؟ إن ما يحررنا إلى طرح هذه التساؤلات، هو الرغبة الأكيدة في الوقوف على قصد ابن رشد، من استعمال هذا المفهوم أو ذلك، أو عدوله عن هذا لصالح ذلك. فنحن لا نروم من وراء سعيينا هذا إلا الإمساك بقصد ابن رشد.

لقد استعمل أبو الحسين هذا المفهوم في مقدمة الكتاب، وبالضبط في باب في قسمة أصول الفقه، حيث قال بشأن طريق المجتهد أو مسلكه: «وطريق المجتهد ضربان: أحدهما البقاء على حكم العقل إذا لم ينقل عنه شرع. وذلك يقتضي ذكر الحظر، والإباحة، ليعلم ما يجوز أن ينتقل بالشرع من حكم العقل، وما لا يجوز أن ينتقل. والآخر ما يرد من حكيم، أو ما هو طريق إلى ورود ذلك من حكيم، كالاتجاه»⁶⁵³.

⁶⁵² - الضروري، ص 35.

⁶⁵³ - المعتمد، ج 1، ص 11.

إننا نؤكد هنا على أن ابن رشد، قد رام ترجمة هذا المعنى في مقدمة كتابه، تماما كما أورده البصري في مقدمة كتابه. في الآن نفسه يخلو مصنف أبي حامد من أي إشارة إلى هذا المصطلح، بالمعنى المستعمل لدى كل من ابن رشد والبصري. صحيح أن ابن رشد، قد غرَّب هذا الاستعمال المصطلحي، وسط كثافة الألفاظ المستعملة في المنطق، ولكن المهم هو أنه استعمله، وإن كنا ندرك أن الاستعمال، يصعب فيه إدراك المصدر والإحالة، كما لو أن هذا الاستعمال يصدق عليه تعبير ابن رشد ذاته، إذ يقول: «أن أثبت لنفسي على جهة التذكرة». وما أومأنا إليه، هو أن ابن رشد قد أثبت لنفسه على جهة التذكرة، على حد قوله، بحيث إذا ما رجع إلى كتابه، ولو بعد طول انقطاع عنه، فإنه سيتذكر في حينئذ مصدره الذي رجع إليه، وأصل المعنى الذي ضمَّنه وأثبتته، لاسيما وأنه يُذكر بأنه يثبت لنفسه، ولربما جاز لنا أن نذهب بالتأويل، حد القول إنه لم يرد أن يثبت ذلك لغيره.

ويعود البصري إلى مصطلح النقلة في باب خصه لصيغة الأمر الواردة بعد حظر، إذ يقول: «فالذي يبطله هو أن ذلك إنما يكون دلالة على ما ذكره لو لم يجر انتقال المحذور من كونه محذور إلى كونه واجبا. فأما وذلك جائز، فلا دلالة فيه على العدول عن ظاهر الأمر. ولهذا كان الأمر الوارد بعد حظر عقلي يفيد الوجوب»⁶⁵⁴.

ويزيد البصري هذا المعنى بيانا بما يقربنا أكثر من قصد فيلسوفنا من استعمال هذا المصطلح، حيث يقول: «فإن قيل: الظاهر من الشيء المحذور بالنهاي أن لا ينتقل إلى الوجوب! قيل: لا نسلم ذلك. ولو كان كذلك، لكان معنى قولكم: أن الظاهر ما ذكرتم أنه الأكثر والأغلب. وذلك يقتضي غالب الظن. فإن المحذور بالنهاي لا ينتقل إلى الوجوب. والأمانة الدالة على الظن لا تنتقل عن موجب الدلالة الدالة على العلم»⁶⁵⁵.

وينبغي الانتباه، إلى أن هذا المفهوم وإن لم يكن قد حظي باهتمام جمهور الأصوليين، إلا أننا نجد لدى مستعمليه، اهتماما بالغا بتمييزه وحده. وعلى هذا الأساس، فإن مستعمليه من الأصوليين قد ميزوا في هذا المقام بين مفهومين اثنين هما: مفهوم الانتقال، ومفهوم الانقطاع؛ وذلك على اعتبار أنهم رأوا أن الأول جائز ومستساغ في مسالك التدليل والتعليل؛ بينما رأوا أن الثاني مردود ومستنكر. ولعلنا نلمس أن كلا من ابن رشد وأبي الحسين البصري، إذ تحدثا عن الأحوال التي لا تجوز فيها النقلة أو الانتقال، إنما كان قصدهما في الحقيقة الحديث عن مفهوم الانقطاع؛ وذلك لأن الانقطاع،

⁶⁵⁴- البصري، المعتمد، ج 1، 83.

⁶⁵⁵- البصري، المعتمد، م، ج 1، ص 83.

إنما هو نقلة لحقها الفساد من قبل المستعمل لها. ومن ثمة فإن الانقطاع هو الاستعمال الأقرب إلى معنى النقلة السفسطائية، باعتبار تلك النقلة سلوك مستكره.

صحيح أننا نجد لهذا المصطلح حضوراً مفصلاً لدى أصولي حنفي هو السرخسي، حيث نجده يقول في أصوله، بالشأن استعمالات هذا المصطلح: «الانتقال على أربعة أوجه: انتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى بها، وانتقال من حكم إلى حكم لإثباته بالعلة الأولى، وانتقال من حكم إلى حكم آخر لإثباته بعلة أخرى. وهذه الأوجه الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لا تعد من الانقطاع»⁶⁵⁶. غير أن ما يلفت الانتباه، هو أن استعماله وإن ورد بهذا التفصيل، إلا أنه ورد في الجزء الثاني، بينما يبقى استعماله في المقدمة المنهجية خاصة تفرد معتمد البصري ومختصر ابن رشد.

ولئن كنا نلمس بجلاء، هذا التقارب الشديد بين كلام ابن رشد وكلام السرخسي، فإن ذلك لا يلغي إطلاقاً كون ديباجة كتاب الضروري أشد قرباً إلى ما أورده البصري؛ خاصة وأن يقول السرخسي: «وإنما جعلنا هذا انقطاعاً في موضع يكون الانتقال للعجز عن إثبات الحكم بالعلة الأولى»⁶⁵⁷. النقلة هنا أقرب إلى الخطابة والسفسطة. ثم يقول: «والثاني: جدد ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة؛ لأن سعي المعلل ليُجعل الغائب كالشاهد، والعلم بالمشاهدات يثبت ضرورة، فإذا اشتغل الخصم بجده مثله علم أنه ما حمله على ذلك إلا عجزه عن دفع علة المعلل، فكان انقطاعاً»⁶⁵⁸.

إننا لا نتجاهل الحضور الملفت للسرخسي في إضاءة هذه النقطة، ولكننا نصر مع ذلك على ألا يكون هذا الحضور سبباً لصرفنا عن القول بالتأثير القوي للبصري؛ إذ نحن لا نستبعد من الأساس أن يكون ابن رشد قد استحضر في ذهنه كل هذه النصوص، ومن ثمة فإنه قد استعان بها بما قاله السرخسي لبيان ما قاله البصري، ولو أن ابن رشد قد تعامل بطريقة ضمنية في استدعاء كل من القولين.

وتجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أنه لا يصطدم هذا الحضور الموضوعي للسرخسي، مع ما سبق أن أكدنا عليه، بشأن تعددية الأصوات في كتاب الضروري، وهو الأمر الذي يجعل من تسمية الكتاب مختصراً، لا يخلو من أوجه المجانبية للصواب، لأن ظاهرة التناص، المتمثلة في تفاعل الأقوال وتعالق النصوص وتداخلها، تخترق جل صفحات كتاب الضروري أو تكاد.

⁶⁵⁶ - السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق. أبو الوفا الأفغاني، ط 1، نشرة لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر أباد الدكن، الهند، 1993، ج 2، ص 286.

⁶⁵⁷ - السرخسي، م.ن، ج 2، ص 288.

⁶⁵⁸ - السرخسي، ج 2، ص 289.

إن ما قادنا إلى ترجيح القول بوجود صلة وثيقة في الموضع المذكور، بين ما قاله ابن رشد وما قاله البصري، ومن ثمة القول تبعا لذلك بفرضية كون ابن رشد قد اطلع على كتاب البصري وتأثر به، هو تقاطع قوليهما في جملة من الأمور، نذكر منها:

الأمر الأول: يتمثل في أن كلام كل من البصري وابن رشد، عن «النقلة»، قد ورد في المقدمة المنهجية لكتابيهما.

ويتمثل الأمر الثاني: في أن كلامهما، يتطابق معنى، بل يكاد يتطابق معنى ولفظاً؛ إذ أنه لا يختلف كلام ابن رشد، حيث يقول في مقدمته: «وفي أي المواضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا»⁶⁵⁹، عن كلام البصري في مقدمته، حيث يقول: «ليعلم ما يجوز أن ينتقل بالشرع عن حكم العقل، وما لا يجوز أن ينتقل»⁶⁶⁰، فحديثهما دائر بين الجواز وعدمه، أو بين الاستعمال وعدمه.

ويتمثل الأمر الثالث: في أنهما يوردان معاً القول المتقدم في علاقة بمبحث الدلالة. فإذا كان ابن رشد يجعل من العلم بالدلائل، هو أساس علم أصول الفقه وجوهره؛ إذ يقول على سبيل المثال: «كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا»⁶⁶¹، فإن ما تفضل به ابن رشد فيما تقدم، لا يختلف في شيء منه عن كلام البصري، إذ قال: «ولأن معرفة الفرق بين الدلالة والأمانة مُفْتَقَرٌ إليها في أصول الفقه، لأن بعضها أدلة وبعضها أمانة»⁶⁶². وهذا التفصيل الذي نعثر عليه لدى البصري، هو الذي أشار إليه ابن رشد بإجمال إذ تحدث في كلامه السابق عن أقسام الدلائل، وعن الأحوال التي تعد فيها الألفاظ من جهة صيغها دلائل، وعن الأحوال التي لا تعد فيها من تلك الجهة دلائل.

وكأننا بإزاء هذا التشابه ليمكننا الذهاب إلى أن كلامهما يكاد يفسر بعضه بعضاً. أو بالأحرى: لا يمكن أن نحيط بقصد ابن رشد، دون مقابلة ما قاله في موضع من هذه المواضع، أو في غرض من هذه الأغراض، بما قاله البصري في الموضع ذاته من مصنفه، وبوارد تناول الغرض ذاته. وعليه فإن كثيراً مما أشكل علينا فهمه من كلام ابن رشد، لا نخفي أننا قد تغلّبنا على وجه الإشكال والعواسة فيه، بمطالعة ما قاله البصري في الموضع ذاته، ومقابلته به.

⁶⁵⁹ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص 35.

⁶⁶⁰ - أبو الحسين البصري، المعتمد، م.م، ج 1، ص 11.

⁶⁶¹ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص 35.

⁶⁶² - أبو الحسين البصري، المعتمد، م.م، ج 1، ص 10.

ولو أننا تأملنا هذا الجزء المتقدم من جملة كلام البصري: «مفتقر إليها»، لوجدنا أنه هو نفسه الذي تعلق به كلام ابن رشد إذ قال: «هي الجمل النافع تقديمها للمتعلم عند شروعه في الصناعة». بل إنه قد لا يخفى على القارئ اليقظ والمتمرس على العبارة الرشدية، أن يجد وجه الصلة الوثيقة بين العبارة المتقدمة للبصري، وبين جملة من العبارات الرشدية التي ارتبطت بمشروعه في المختصرات؛ ولعل أقرب تلك العبارات إلى ما نحن بسبيله، هي عبارة «الضروري»، التي نجد لها صدى في العنوان. وذلك لأن الضروري هو المفتقر إليه، والمفتقر إليه هو الضروري، سواء بسواء. إن وجود كل هذه الأشباه والنظائر مجتمعة، في مقدمة كل من كتاب "المعتمد في أصول الفقه" للبصري، وكتاب "الضروري في أصول الفقه" لابن رشد؛ لهو دليل قد يكون كافيا على وجهة ما ندعيه من اطلاع ابن رشد على كتاب البصري، بل وعلى مدى تأثره به؛ لاسيما إذا ما استحضرنا أمرا مهما، وهو خلو كتاب "المستصفي" مما وسمناه بالأشباه والنظائر التي دللنا على وجودها في كل من المؤلفين، بما هي، أي تلك الأشباه والنظائر، مؤشرات تقوي لدينا فرضية الاطلاع المسبق من قبل ابن رشد بما هو منتم إلى عصر متأخر، على كتاب البصري بما هو مؤلف ينتمي إلى عصر متقدم. ولا يمكن في تقديرنا لأي كان من المعترضين، ومهما تعلل بدليل الإمكان أن يعزوَ الأمر كله، وبالتفاصيل التي أتينا على ذكرها، إلى مجرد البخت والمصادفة.

إن هذه المؤشرات النصية السابقة، بما هي مؤشرات دالة في اعتبارنا، هي التي جعلتنا نذهب إلى أن ابن رشد لم يكن، في هذا الكتاب، مجرد مختصر لمستصفي أبي حامد. بل إن هذا الأمر هو ما جعلنا نذهب إلى أن ابن رشد، قد تولى قراءة هذا المؤلف الأصولي، بتوجيه نقدي من أبي الحسين البصري.

ونتيجة لما قادنا إليه تأملنا لتلك المؤشرات النصية الدالة، فإنه تبعا لذلك لا يمكن إلا أن نتحفظ على أغلب الاعتبارات والاستنتاجات التي خلص إليها الأستاذ عبد المجيد الصغير، ومنها ذهابه على سبيل المثال، إلى كون ابن رشد يمثل بتحفظاته على بعض ما جاء في المستصفي، مالكية ما قبل الفتح الذي جاء مع طريقة المتكلمين؛ في حين يتضح لنا، منذ مقدمة كتاب الضروري، أن ابن رشد، يمتلك وعيا عميقا بطرائق التأليف المختلفة، كما بينا من ذي قبل. ولعل ورود مثل هذه الأحكام، راجع إلى أن تلك الاستنتاجات التي ذهب إليها الأستاذ عبد المجيد الصغير، لم تضع في اعتبارها، ما أشرنا إليه من أمر سعة اطلاع ابن رشد، وانفتاحه في هذا المضمار، على طريقة أهل الرأي بشكل عام، وعلى كتاب المعتمد للبصري بشكل خاص.

إن الموقف الذي ذهبنا إليه، يتسق تماما مع قولنا بتعددية الأصوات داخل كتاب الضروري. وهي تعددية نرى أنها لا تقف عند حد استحضار كتاب بمفرده هو كتاب المعتمد، كما سبق أن بينا آنفا، بقدر ما نرى أنها تتخطى حدودا كثيرة، بما في ذلك تخطي ما تسمح به جغرافية الفكر في بيئته الأندلسية المغربية. وهذا في تقديرنا، هو الأمر نفسه الذي يجعلنا نتحفظ، غاية التحفظ، على وسم كتاب الضروري في أصول الفقه، بمختصر المستصفي؛ لأن صنيع ابن رشد بالمستصفي يتجاوز، في تقديرنا، الاختصار بمعناه الضيق، اللهم إلا إذا نظرنا إلى فعل الاختصار الذي تولاها ابن رشد، على أنه يمثل بالتعبير المعاصر، أرضية طرحها ابن رشد للمباحثة والتحاور، في موضوعات صناعة علم الأصول.

أما عن سندنا في هذا الطرح، فيمكن أن نلتمسه، في كون التفكير في موضوعات الباب الثالث متجذر في الوعي اللغوي لابن رشد، بل إن العلامة بدر الدين الزركشي، الذي كانت إفادته مساعدة في نسبة كتاب الضروري إلى ابن رشد، كانت متعلقة بهذا الجزء. لأن هذا الجزء يتصل بدلالة الألفاظ، لاسيما وأن ابن رشد يقول في مقدمة الضروري في صناعة النحو: "فالنحو إذن نحوان: نحو الألفاظ، ونحو المعاني" ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، م.م، ص؛ بل إن ابن رشد ليذهب إلى أن نحو اللغة في بعض المقامات يكون مقدما على نحو المنطق. وهو ما يعني أن مكانة مبحث الدلالة عند ابن رشد، ليست مشروطة بمهمة انخراطه في اختصار المستصفي.

الفصل الثاني: موقف ابن رشد من الإرث الكلامي

المبحث الأول: تأويل في ترتيب طرائق الاستدلال

سنعمل على محاولة تقديم قراءة تأويلية لترتيب الفرق والطرق، التي وردت في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، مسترشدين في ذلك بالترتيب الذي ورد في الكتاب ذاته. ولأننا سنتفحص الترتيب الوارد في الكتاب المذكور، فإن أول ما نود اعتماده في القراءة التأويلية لهذا الفعل، هو التذكير بعنوان الكتاب كاملاً؛ لأننا نرى أن في ذكره كاملاً ما يمكن أن يساعدنا على إنجاز هذه المهمة.

وبعودتنا إلى الكتاب، نجده يحمل العنوان التالي: "كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة". غير أن اختصار عنوان الكتاب في "الكشف عن مناهج الأدلة"، وإن كان يمكن إدراجه ضمن جواز حذف ما يُعلم، إلا أن الحذف يفوت علينا، فيما نحن بسبيله، فائدة جلية، تتمثل في تفويت ما يمكن اعتباره إحياء بالقصد والمغزى من الترتيب.

فقد رتب ابن رشد طرق الفرق التي يعتبرها فرقا مشهورة في الملة الإسلامية، والآراء المؤثرة لأعلام الملة. وهذه الطرق والآراء نسبها مرتبة على النحو التالي: طريقة الحشوية، ثم طريقة الأشعرية عامة، ثم طريقة الجويني من الأشعرية في عقيدته النظامية (ابن سينا: لكونه يذعن لهذه الطريقة بوجه ما)، ثم طريقة الصوفية، ثم طريقة المعتزلة، ثم طريقة القرآن.

ننتقل في تأويلنا، من اعتبار أن ابن رشد قصد من ترتيب هذه الطرق، إلى التلميح والإشعار بوجود تفاضل بين الطرق المذكورة. وما نقصده من هذا الكلام، هو أن ابن رشد، يعتبر أن هذه الطرق تتفاضل فيما بينها، لا أنها على مسافة واحدة من طريقة القرآن التي نبه الشرع عليها، والتي جعلها ابن رشد خاتمة الطرق المشار إليها. فما هي مسوغات هذا التأويل؟ وهل يمكن أن يقبل النصره بتعبير القدماء؟

سنبني استدلالنا على وجهة التأويل الذي ذهبنا إليه، انطلاقاً من حجتين اثنتين:

- تتمثل الحجة الأولى، في كون ابن رشد لا يعترف بوجود أكثر من فرقتين في هذا الكتاب، أقصد على مستوى أصالة الوجود، هما: المعتزلة والجبرية. يعترض عليهم بشأن تشبيهم بطواهر النصوص... حيث يقول بهذا الشأن: «ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت

أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية».⁶⁶³ كما أننا نجد ابن رشد يؤكد على أن هذا الفرقة، هي النقيض الفعلي للمعتزلة، بل إنه يتحدث صراحة عن الصعوبة التي تكتنف محاولة تموقع الأشعرية في الوسط بين الفرقتين، حيث يقول: «فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب. وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية. وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلاً»⁶⁶⁴. وليست الجبرية في الكلام المتقدم غير الحشوية، إذ أن هذه الفرقة توصف من قبل ابن رشد بكونها حشوية حيناً، ومقلدة حيناً، وجبرية، حين آخر. غير أن ما يجعل منها واحدة، هو كونها تفزع من التأويل، ومن ثم فهي ذات نزوع قوي إلى التشبث بظواهر النصوص. وسنعود إلى هذا الأمر عند الحديث عن الأفعال الإنسانية، وإنما ذكرنا هنا ما تمس الحاجة إليه.

وإذ قد تبين من كلام ابن رشد، أن الخلاف الكلامي بين أهل الملة الإسلامية، أو على الأقل بحسب المشهور منها في زمانه، هو خلاف في صميمه بين فرقتين هما: المعتزلة، أو أهل العدل والتوحيد، والحشوية أو المقلدة، على النحو الذي شرحنا، فإنه لم يبق أمامنا إلا أن نتفحص الحجة الثانية.

- تتمثل الحجة الثانية، في كون الترتيب الذي سلكه ابن رشد في عرض هذه الطرق، يبدو في غاية النظام والإحكام. فلو أنه كان قد ابتداءً، على سبيل المثال، بطريقة من طرق الاستدلال التي عرضها، غير طريقة الحشوية، لما كان بمقورنا أن نلتفت إلى حجة الترتيب. ومعنى ما نود شرحه، هو أنه لو كان ابن رشد قد ابتداءً بطريقة الأشعرية أو المعتزلة أو الصوفية، ثم أتبعها بطريقة الحشوية، وهكذا إلى أن يأتي على ذكر الطرق التي ذكرها؛ لقلنا حينها إن المقصود من عرض هذه الطرق، وتفصيل القول فيها، هو العرض ذاته، أي عرض الطرق لا الترتيب الذي وردت به.

ويترتب عن القول بهذه الحجة في دعم هذا الوجه من التأويل، أن جِدَّة النقد تزيد جرعتها كلما ابتعدنا عن طريقة القرآن، وتخف حدتها إلى أن تكاد تختفي كلما اقتربنا من هذه الطريقة. ولعل تصفح كتاب الكشف يفصح عن هذا الذي قلناه؛ فبُعد المسافة التي تفصل بين طريقة الحشوية وطريقة القرآن، باعتبار تلك الطريقة على رأس الطرق المرتبة في البعد، جعل منها عرضة لشتى أشكال النقد

⁶⁶³ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 178.

⁶⁶⁴ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 194.

والتعنيف والتنكيل. كما أننا نسجل في مقابل ذلك، أن مجاورة طريقة المعتزلة، للطريقة التي يسميها ابن رشد بطريقة القرآن؛ جعلته يكاد يحجم عن النقد. بل إنه ليتمكن القول: إن الموقف المناسب لما قام به ابن رشد هو تعليق الحكم، أو هو أشبه ما يكون بذلك.

ولا يتضح المقال ها هنا، إلا بالوقوف الفعلي على ما يمكن أن يعد به مؤشر القرب والبعد، الذي نرى فيه حلا تأويليا نجيعا؛ إذ قد يكون من شأنه، أن يمكننا من معرفة موقف ابن رشد من هذه الطرق، لا في هذا الكتاب فحسب، وإنما في جميع كتبه.

1- طريقة الحشوية

يستفتح ابن رشد الحديث عن الطرق التي أقر بوجودها، بعرض طريقة الحشوية التي يقدمها على النحو التالي: «أما الفرقة التي تدعى بالحشوية، فانهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل. أعني أن الإيمان بوجوده الذي كُلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يُتلقى من صاحب الشرع ويُؤمنَ به إيماناً، كما يُتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل»⁶⁶⁵. ولا حاجة بنا إلى التذكير بموقف ابن رشد من العقل، ومن النظر العقلي المفضي إلى العلم؛ فكتاب فصل المقال، إنما هو مكرس بالكامل لنقض الدعاوى التي تحيط استعمال العقل بكثير من المحاذير. وما يعيننا حقا، هو الوقوف على الحدة التي طبعت تعامله مع دعاوى هذه الفرقة. والذي نجده، هو أن ابن رشد قد علق بالحكم على طريقة الحشوية بالقول التالي: «وهذه الفرقة الضالة، الظاهر من أمرها أنها مُقَصِّرَةٌ عن مقصود الشرع»⁶⁶⁶.

وقد يكون الحكم المتقدم خفيفا وأقل قسوة، وذلك بالقياس إلى ما سيختم به ابن رشد كلامه عن هذه الفرقة، إذ يقول: «ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نَصَبَهَا الشارع، صلى الله عليه وسلم، للجمهور، وهذا فهو أَقْلِيُّ الوجود، فإذا وَجِدَ ففَرَضَهُ الإِيمانُ بالله من جهة السَّماع. فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع»⁶⁶⁷.

والحق أنه لا توجد طريقة من الطرق المذكورة في هذا الكتاب، قد وُجِّهَ إليها مثل هذا النوع من النقد؛ ومن ثم أمكن الذهاب إلى أنه نقد نوعي، لأنه يطوي أوراق هذه الفرقة، ولا يعود إليه إلا في مناسبات قليلة في تواليه الأخرى. فحتى النقد الذي وجهه من قبل ابن رشد للطرق الأخرى قد

⁶⁶⁵ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 101.

⁶⁶⁶ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 102.

⁶⁶⁷ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 102.

يكون أكثر من حيث النقاط التي تم الاعتراض عليها، غير أنه مهما كان ذلك النقد عنيفا، فإنه لا يصل حد التشنيع الذي وجهه ابن رشد إلى الحشوية وإلى طريقتها في إثبات وجود الله؛ وذلك لأن هذا النقد الذي توجه إلى هذه الفرقة هو نقد يتميز عن غيره بكونه نقد ساخر بامتياز؛ لأنه صور هذه الفرق باعتبارها نشازا، لأن اعتناقها يتطلب غباء الطبع وبلادة القريحة.

ولئن كان ابن رشد لم يخصص لهذه الفرقة من صفحات هذا الكتاب، ما خصصه من نقد للأشعرية، فإن ذلك لا يرجع إلى كونه قد استنفذ مواضع الاعتراض عليها، وإنما يرجع في تقديرنا إلى كون الإعراض عن بسط القول في نقدها، إنما يعبر عن استخفاف مقصود بطريقتها.

ولا ينبغي أن نغفل عن كون نقد المقلدة أو الحشوية، يعد تقليدا معتزليا بامتياز؛ إذ أننا نجد نظائر هذا النقد لدى كل من أبي بكر الجصاص، وأبي القاسم البلخي ولدى عموم المعتزلة. ولأن الحشوية عرفوا بنفي النظر ومجافاته، فقد اعتبروا على الدوام، هم دون سواهم، النقيض الفعلي للتيار المعتزلي في هذه المسألة. لذلك نجد أبا بكر الجصاص، لا يتردد في وصفهم بالحمق والجهل والغباوة، حين يقول بشأنهم: «والنافي للنظر وحجج العقول، كالنافي للعلوم وصحة وقوع العلم بالأخبار. لا فرق بين شيء من ذلك، لأن الله تعالى قد جعل ذلك في طباع العقلاء، كما جعل في طباعهم الحواس وسماع الأخبار.

فإن قال قائل من الحُمق: إنما قلت بالتقليد اتباعا للسلف، لأنهم أمرونا بالاتباع، ونبهونا عن الابتداع واتباع الرأي.

قيل له: أول ما في هذا، أنه تخرص على السلف، لأنهم قد استعملوا النظر والرأي في حوادث أمورهم، ولا يجهل ذلك إلا من كان في غاية الجهل والغباوة، واحسب: أنا قد سلمنا لك ما ادعيته على السلف. فخيرنا من أين ثبت عندك لزوم تقليد السلف فيما ذكرت؟

فإن قال: لأني قد علمت: أنهم لا يجمعون على خطأ. قيل: ومن أين ثبت عندك صحة الكتاب والسنة؟ فلا تجد بدا من الرجوع إلى إثبات النظر وحجج العقول، لأن بها تثبت النبوات بالدليل»⁶⁶⁸. وبعد أن استدلل الجصاص على وجوب النظر والاعتبار، وهي الآيات التي اعتمدها ابن رشد في كتابي فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، يخلص الجصاص إلى القول: «فلو كان الدين بالتقليد لبطل الاعتبار ومواضع الفكر. ونظائر ذلك: من الآي، التي فيها الحجاج، والنظر، والأمر بالاعتبار،

⁶⁶⁸ - أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي، الطبعة الثانية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامي، الكويت، 1994، ج 3، ص 376.

والفكر، كثيرة يطول الكتاب بذكرها، وإلى هذا دعا النبي صلى الله عليه وسلم من أول ما بعثه الله تبارك وتعالى إلى أن قبض»⁶⁶⁹.

ولا يقف تشنيع أبي بكر الجصاص، على المقلدة عند حد معلوم، بل نجده يصل في تشنيعه عليهم إلى الحد الذي يصفهم فيه بالبهائم، حيث يقول: «وجعل (= الله تعالى) تاركي النظر بمنزلة البهائم، وبمنزلة الصم والبكم. فقال تعالى: ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ وقال تعالى: ﴿صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ لما أعرضوا عن النظر في الدلائل، وصيروا أنفسهم، بمنزلة من ليس في وسعه ذلك، مثل البهيمة»⁶⁷⁰. ولا يبتعد هذا الوصف في شيء منه عن الوصف الذي أطلقه ابن رشد بشأن المقلدة والحشوية حين وصف إجماعهم عن استعمال عقولهم بكونهم أصحاب فدامة العقول. الفصول في الأصول، ج 3، ص 379.

يقول البلخي بشأن المقلدة: «ويقال لمن أراد التقليد من أمتنا: إن لم يكن في البحث والنظر والتقييس ثقة فليس في التقليد ثقة. وإن كان الذي نفركم من النظر ما ترون من اختلاف الناظرين فقد ينبغي أن تنفروا من التقليد لما ترون من اختلاف المقلدين وضلالهم»⁶⁷¹.

أما بخصوص ما يحتج به المقلدون من إمكان الوقوع في الخلاف، نتيجة الجراءة على استخدام العقل، فإن البلخي يسفه التعلق بهذه التبريرات، حيث يرد على منتحلها بالقول: «أفلا ترون أن التقليد قد فرق بين المقلدين وأوردتهم في الكفر والضلال؟ أولا ترون أن من هلك به أكثر ممن هلك بالنظر؟ ويقال: التقليد بغير حجة بمنزلة السم القاتل. والنظر بمنزلة الغذاء العجّي؟ فكما⁶⁷² أنه لا نجاة إلا في الغذاء، وإن كان المغتذي ربما غلط على نفسه فحاد عن القصد، وإن كان السم قتالا أبدا فكذلك كان التقليد مورطا في الجهل»⁶⁷³.

ولا غرابة أن نجد ركن الدين بن الملاحمي، يربط الدعوة إلى التقليد بالإلحاد، في الباب الذي وسمه بالعنوان التالي: «باب في إبطال قول من يقول: إن المكلف ما كلف إلا الإقرار فقط وإظهار

669 - الجصاص، م.ن، ج 3، ص 378.

670 - الجصاص، م.ن، ج 3، ص 379.

671 - أبو القاسم البلخي، عيون المسائل والجوابات، تحقيق: راجح كردي وعبد الحميد كردي وحسين خانصو، الطبعة الأولى، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، 2014، ص 41.

672 - في النشرة: «فكلما» ولعل الصواب هو ما أثبتناه.

673 - عيون المسائل والجوابات، م.م، ص 41.

الشهادتين دون العلوم»⁶⁷⁴، حيث يربط نشأة هذه الطريقة، بمذهب شخص عرف بالمساحي⁶⁷⁵. وكانت هذه طريقة سهلة لاستدراج ضعاف العقول، والإيقاع بهم من قبل الملحدة، يقول: «ثم لما مات وانقرض قرنه أظهره قوم من الملحدة وزعموا أنه هو الإيمان، وتوصلوا بذلك إلى إبطال النظر وطلب العلوم، ودعوا إلى التقليد المحض ليستغفروا بذلك الضعفاء من العوام ويلقنوهم مذهبهم في الإلحاد»⁶⁷⁶.

ولا ينبغي أن نغفل عن نقطة ذات أهمية فيما نحن بسبيله، وتتعلق بكون هذه الفرقة التي تسمى بالحشوية، أو المقلدة، أو الصفاتية الصرفة، أو الجبرية، إلى غيرها من التسميات التي تطلق عليها؛ تبقى في حقيقة أمرها، هي الطرف النقيض للعقل الاعتزالي. بل إنه لا يكاد يخلو كتاب من كتب المعتزلة، من نقد عنيف للقائلين بإبطال النظر، وهو أمر نرجعه إلى أن النظر عندهم هو أول الواجبات، ومن ثم فإن أول ما يتم الاصطدام به، هو إنكار النظر من الأساس لدى الحشوية.

وفضلا عن كل ما تقدم، فإنه إذا كنا نجد أن أخوف ما تخافه الحشوية، هو الجرأة على استخدام النظر أو العقل، ولو في حدود الاستعمال الضيق؛ فإننا نلفي أن أخوف ما تخافه المعتزلة هو إبطال النظر، ودلائل العقول. وقد لخص ابن الملاحمي موقف مشايخ الاعتزال حيال الخوف من ترك النظر، بقوله: «وهذا أحد ما يسميه شيوخنا بأنه الخاطر المَخَوَّف من ترك النظر، وإن كان قد يقوم مقامه غيره، نحو أن ينظر العاقل في كتاب فيرى فيه التخويف من ترك النظر فيخاف»⁶⁷⁷.

وليس النظر عند المعتزلة، واجبا فقط، ولا أنه أول الواجبات فقط؛ ولكن الأهم من كل هذا أنه واجب مضيق لا موسع. وهو ما يعني، أنه بما هو واجب على هذا النحو من الوجوب، لا يحتمل التأجيل، ولا يمكن التفريط فيه بحال. يقول ابن الملاحمي: «وليس يحتاج المكلف إذا عرف وجوب هذا النظر أن يعرف أنه أول الواجبات. وإنما غرضهم (يقصد شيوخ المعتزلة) بذلك هو تنبيه المكلف على أن هذا النظر واجب مضيق لا يسع تأخيرها، فكيف تضييعه؟ وأن هذا الواجب مع كونه مضيقا مترجح على سائر الواجبات على ما سنذكر ذلك ليشدد اهتمام المكلف بالنظر. ولهذا الغرض نحن نذكره أيضا قبل الشروع في مقدمات التوحيد»⁶⁷⁸.

674 - ركن الدين بن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، عني بتحقيق ما بقي منه، مارتن مكدرمتوليفر دمايلونغ، الهدى، لندن، 1991، ص 76.

675 - ركن الدين بن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، م.ن، ص 76.

676 - ركن الدين بن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، م.ن، ص 76.

677 - ركن الدين بن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، م.ن، ص 80.

678 - ركن الدين بن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، م.ن، ص 79.

ومن شأن هذا المعطى النصي، المتمثل فيما تقدم ذكره لدى الملاحمي، أن يوحي لنا بإمكان النظر إلى مشروع ابن رشد المبكر في المختصرات، على أنه بمعنى من المعاني، أدخل في باب الواجب المضيق الذي لا يحتمل التأجيل. على اعتبار أن مشروع المختصرات وما صحبه من شعار محايث تمثل أساسا في النهوض بمهمة حفظ الضروري من العلوم والمعارف، قد تطلب من ابن رشد، استنفار الطاقة واستفراغ الوقت لحفظ وإنقاذ ما يمكن إنقاذه. ولعل ابن رشد، يكون قد تعامل مع هذه المهمة بمنطق الأصولي، المتحمس إلى إشاعة المعارف وحفظ الضروري منها، باعتبار حفظه، قد نظر إليه على أنه يمثل الواجب المضيق. وإن كان هذا ليس هو موضع التفصيل في هذه النقطة.

وما يمكن أن يلاحظ من تضافر هذه النصوص المختلفة، التي أتينا على ذكرها، بشأن الموقف من المقلدة؛ هو أن النقد والتشنيع يبقى في جوهره واحد، سواء صدر عن ابن رشد، أو عن أبي بكر الرازي الجصاص، أو عن أبي القاسم البلخي، أو عن ابن الملاحمي، أو عن غير هؤلاء من أعلام المدارس الاعتزالية وتياراتها. ولعل الجامع بين هذه الشواهد النصية، أنها تعبر في تقديرنا عن باعث واحد، إن لم تمكن تعبر عن انتماء واحد؛ وهذا الباعث هو الدفاع عن مشروعية النظر والاعتبار في وجه المناوئين له، والمعترضين عليه.

إن هذا الإجماع الذي سجلناه، بخصوص الموقف من المقلدة، هو الذي يسمح لنا بالذهاب إلى أن البدء بطريقة الحشوية من قبل ابن رشد، لم يكن مجرد عرض أو جرد لا اعتبار فيه لمسألة الترتيب، بل إن الترتيب هنا إنما هو مقصود في ذاته ولذاته.

ولأننا قد وقفنا عند نوعية النقد وحدته، حين تعلق الأمر بالمقلدة أو الحشوية. وكنا قد ذهبنا فيما تقدم، إلى أن حدة التشنيع تخف كلما اقتربنا من طريقة القرآن؛ فإننا سنواصل اختبار ما قررناه، من خلال عرض ما تبقى من الطرق، سواء تلك التي نسبها ابن رشد إلى جماعة بذاتها، أو تلك التي نسبها لعلم من الأعلام. وسنقتصر من ذلك، فيما تبقى من عرض الطرق، على قوة إصدار الأحكام، دون أن نُفصّل القول في الطريقة أو الدليل، إلا بحسب ما تمس الحاجة إليه.

2- طريقة الأشعرية

لم يجعل ابن رشد من طريقة الأشعرية طريقة واحدة، وإنما فصل القول فيها بين طريقتين: طريقة أولى، هي طريقة الأشعرية عموما، وطريقة ثانية، وهي التي نسبها لأبي المعالي الجويني. ويبدأ ابن رشد حديثه عن طريقة الأشعرية عموما، بقوله: «وأما الأشعرية فانهم رأوا أن التصديق

بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرُقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نَبَّه الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلها»⁶⁷⁹. والذي يجب التنبيه عليه، هو أنه إن كان ابن رشد، قد نزع المشروعية عن هذه الطريقة، كما تبين ذلك من كلامه، إلا أن الملاحظ هو أنه لم يصفها بالضلال، ولا أنه بالغ في التشنيع عليها، كما هو الشأن في تعامله مع ما اعتبره طريقة الحشوية.

وقد لخص ابن رشد الأساس النظري الذي بنت عليه الأشعرية استدلالها في هذه الطريقة، إذ قال: «وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه»⁶⁸⁰.

غير أن ابن رشد، يعلق على طريقة الأشعرية بالقول: «وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقةً مُعْتَاصَةً، تَدَّهَبُ على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه»⁶⁸¹. وسنقتصر من حكم ابن رشد على هذه الطريقة على شيئين: أولهما: أن طريقة الاستدلال على الحدوث بالجوهر الفرد، هي طريقة معتاصة، وثانيهما: أنها ليست برهانية ولا مفضية إلى يقين.

وفضلا عن كون هذه الطريقة عويصة، كما مر بنا من كلامه؛ فإن ابن رشد قد أشار إلى وجود شك، على مستوى قوة صناعة الكلام، وبخاصة لدى هذه الفرقة بإزاء هذا الدليل الكلامي، وهو ما تولى صوغه الصوغ التالي: «وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم، كما يقولون، أن يكون له ولا بد، فاعلٌ محدث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه. وذلك أن هذا المحدث لسننا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا»⁶⁸².

وقد لا يخفى على المتتبع اليقظ، ما يتضمنه هذا النقد الرشدي من جهد حجاجي، كنا قد سجلنا غيابه استخفافا بالخصم، فيما سلف تقديمه من نقض طريقة الحشوية. ولعل هذا الجهد الحجاجي

679 - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 103.

680 - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 103

681 - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 103.

682 - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 103.

المبذول، يمكن رده ببساطة إلى أن ابن رشد، إذ يقدر خطورة طريقة الأشعرية، فهو لا يستخف بها، وإنما يأخذ حججها على محمل الجد.

غير أن ما قلناه، لا يعني أن حجج الأشعرية غير قابلة للتجاوز، لأنها إذا ما تولاهما الناظر بالفحص، وجد أنها مهما تلبست بالأقيسة وتمسحت بالبرهان، فهي مع ذلك تبقى مضادة للعلم والحكمة، ومبذلة للأخذ بالأسباب. حيث يقول: «وإنما صارت مبذلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء. وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجوداً، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم تكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف! وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمّبه نفسه حكيماً، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك»⁶⁸³.

ويتبين من عموم هذا النقد الذي وجهه ابن رشد للأشعرية، أنه نقد لا يمكن التغاضي عن مقداره وكمه، ولا عن نوعيته وكيفيته. وذلك بيّن بما يكفي، لأنه نقد كانت الغاية منه هي إظهار مواضع الخلل لدى القائلين بهذه الطريقة، وهي مواضع كثيرة كما مر بنا. صحيح أن ابن رشد يصل بالنقد حد الذهاب إلى أن طريقة الأشعرية، تؤدي بالنهاية إلى إبطال الحكمة، وهذا نقد عنيف، بل ويؤدي بها إلى إبطال حجج العقول، غير أنه مهما وصل هذا النقد من عنف، فإنه لم يصل حد الاستخفاف بالخصم، كما سجلنا ذلك في تعامله مع طريقة الحشوية. وهذا يعني أن وراء هذا الترتيب معنى ناظماً؛ وذلك المعنى الناظم، هو المقصود من عرض الطرق الموصلة إلى معرفة الصانع ومصنوعاته.

3- طريقة الجويني في النظامية

ليست طريقة أبي المعالي الجويني، طريقة مستقلة بذاتها عن الطريقة التي ارتضتها عموم الأشعرية، وإنما هي إحدى طريقتي هذه الفرقة؛ لذلك يتحدث ابن رشد عن طريقة الجويني باعتبارها

⁶⁸³ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 113.

طريقة ثانية حيث يقول: «وأما الطريقة الثانية فهي التي استتبها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية⁶⁸⁴. ومبناها على مقدمتين:

- إحداهما، أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو أو أكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية.

- والمقدمة الثانية أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيِّره بأحد الجائزين أولى منه بالأخر⁶⁸⁵.

واضح إذن، أن تركيز ابن رشد، قد انصب على المقدمتين اللتين قال بهما الجويني في طريقته التي لم تخرج إطلاقاً عن روح الأشعرية. المقدمة الأولى، تضمنت دعوى أن العالم جائز؛ بينما تضمنت المقدمة الثانية، دعوى أن العالم حادث وله محدث، مع الأخذ في الاعتبار ما يوجد بين المقدمتين من تساند.

وقد تصفح ابن رشد معنى الجواز المقصود من المقدمة الأولى، فألفاه على نحو يوحي بغياب فاعل قاصد، لا يكثر بما قد يؤدي إليه فعله. والقول بالجواز على نحو ما شرحه ابن رشد، يبين أن هذا المبدأ يتعارض أساساً مع دليل العناية الذي يعتبر بمعية دليل الاختراع، البديل الذي يستند إليه الاستدلال الرشدي؛ بل يمكن اعتبار دليل العناية عصب الاستدلال الرشدي، ولباب حضور فكره الذي في ينكشف في كثير من مواقفه. ولا داعي لإطالة الكلام في هذه النقطة، لأننا سنأتي على معالجتها في مبحث لاحق من هذا العمل.

وعموماً، فإن ابن رشد يجمل الكلام في المقدمة الأولى، بحيث يقول: «فأما المقدمة الأولى فهي خطابية، وفي بادئ الرأي. وهي، أما في بعض أجزاء العالم فظاهراً كذُّبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجوداً على خلق غير هذه الخلق التي هو عليها. وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل

⁶⁸⁴ - يجب التنبيه، إلى أن ابن رشد يحيط الرسالة النظامية بكثير من العناية، إذ هو يرى أن هذه الرسالة تعبر عن النضج المكتمل لموقف أبي المعالي، بالقياس إلى كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة. وقد وقفنا في كتاب الضروري في أصول الفقه، على إشادة ابن رشد بهذه الرسالة فيما يتعلق بحديثه كسب الأفعال، حين اضطر للموازنة بين موقف أبي الحسن الأشعري موقف الجويني في الرسالة. وسنأتي على ذكر هذا الأمر في موضع لاحق من هذا العمل.

⁶⁸⁵ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 111-112

كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية، إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان»⁶⁸⁶.

ويرجع ابن رشد الأسباب التي من شأنها أن تؤدي إلى القول بمثل هذه المقدمات، إلى الجهل الكبير بالمصنوعات. ولعله يومئ هاهنا، إلى أن رموز الأشعرية إجمالاً، ليس لديهم تكوين فلسفي يؤهلهم للخوض في مثل هذه الأمور التي يرتبط فيها الاستدلال في مجال العلم الإلهي، ببعض مسلماته التي يتسلمها من العلم الطبيعي، وذلك بسبب أن نظرية العلم مخرومة لديهم. ومن كان هذه حاله، لا يمكنه إلا أن يمثل هذه النقائص. إنه مأل محتوم في ظل الجهل بالعلل والأسباب، وهو ما يعبر عنه ابن رشد بالقول: «ويشبهه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جُلِّها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صُنِعَ من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع، عند هذا، موضع حكمة»⁶⁸⁷. إنها سذاجة الموقف الطبيعي، بالمعنى الفينومينولوجي؛ وذلك لأن هذا الموقف، على بساطته لا يمكن أن يقترب من الإنجاز المتعالي بحال، هذا فضلاً من أن يعد كذلك.

والذي نريد التأكيد عليه، هو أن فيلسوفنا يبدو، في اعتراضه على المقدمتين، معتداً بالتكوين الذي منحه إياه العلم الطبيعي كما هو متعارف عليه لدى المشائية الإسلامية؛ لأن العلم بالمصنوعات، هو العلم الذي تتقاسمه علوم كثيرة، كالكون والفساد، والآثار العلوية، والسماء والعالم، والنفس، وغيرها من العلوم التي تصنف على أنها من منظومة العلوم الطبيعية الأرسطية. وهذا هو ما نكاد نعثر عليه في هذا التلميح الذي يقول فيه ابن رشد: «وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بَصِدِّ ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضرورياً فيه، وهذا هو معنى الصناعة. والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع، فسبحان الخالق العليم»⁶⁸⁸.

ينهي ابن رشد كلامه إذن عن هذه الطريقة التي قال بها الجويني، بالذهاب إلى أنه من جهة كونها خطابية، قد تصلح للإقناع؛ ومن جهة كونها كاذبة ومبطلّة للحكمة من وجود الصانع والمصنوع

686 - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 112.

687 - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 112.

688 - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 113.

على حد سواء، فهي أولى بالإبطال. «فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لإقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومُبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم»⁶⁸⁹.

ولو أننا أردنا تلخيص ما ذهب إليه ابن رشد بشأن الحكم على هذه الطريقة، التي نسبها إلى الجويني، لأمكننا أن نذهب إلى أنها طريقة تليق بالرتبة التي رُكبت فيها ضمن الترتيب العام؛ وإن كنا لا ننشئ، في هذا الموضع بالذات، بمقتضيات الترتيب، مع أننا نعتبره بمثابة قانون فعَّله ابن رشد لجرد هذه الطرق، أو هكذا نتأول الأمر؛ وذلك لكون التقديم والتأخير بين طريقة عموم الأشعرية، وطريقة الجويني، قد لا يعود بالضرورة إلى أفضلية طريقة على أخرى، وإنما قد يعود إلى اعتبارية الأصل والفرع، أو قد يعود إلى نكتة أخرى لم نوفق بعد في الوقوف عليها.

والشك الذي عرض لنا في هذا الموضع، ناتج عن إدراكنا العميق بكون القول بالجواز، لا يوازي في خطورته القول بالجواهر الفرد، بل قد يتجاوزه إلى ما هو أسوأ منه وأخطر؛ وذلك لأنه إذا ما تُوِّمِل في صميمه، وجد أنه أكثر إبطالا للحكمة من القول بالجواهر الفرد. كما أن هذه الطريقة القائلة بالجواز، تتخطى في خطورتها طريقة عموم الأشعرية، من جهة كون القائلين بها أكثر نفيرا، وذلك بالنظر إلى أن القول بدليل الجواز، قد تقمصته عموم الأشعرية المتأخرة بعد أبي المعالي، بدءا من أبي حامد الذي يعتبر الخصم اللدود لفيلسونا، وليس انتهاء بفخر الدين الرازي. وعموما، فإن هذه المسألة تحيط بها حيثية اعتبارية، ومن ثم لا يمكنها أن تلغي مشروعية تشبثنا بقصدية الترتيب من قبل أبي الوليد.

ومهما يكن من أمر، فإن الأشعرية، تبقى في نسختيها، هي الطريقة التي خاصمها ابن رشد. فمع الأشعرية تبدأ الخصومة، وذلك لأن هذه الطريقة، وإن كانت عويصة ولا تفضي إلى يقين وكاذبة، إلا أنها من الوجهة الخطابية تبقى مقنعة بشهادة ابن رشد ذاته، وهو ما يعني أننا إذ نقارن طريقة الأشعرية، بالطريقة التي نسبها ابن رشد إلى الحشوية، فإننا سنجد أن طريقة الأشعرية وإن كانت لا تكافئ قطعا طريقة المعتزلة، فضلا عن أن تكافئ طريقة القرآن، إلا أنها طريقة يمكن أن يلتفت إلى خطورة مقدماتها وأساليبها الإقناعية، بالقياس إلى طريقة الحشوية.

4- طريقة ابن سينا: أو بالأحرى المقدمة التي يدعنها لها بوجه ما

⁶⁸⁹ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 113.

إن أول ما يسترعي انتباهنا، هو ورود اسم ابن سينا، مع أن الكتاب مكرس بالكامل لتصفح رؤوس المقالات التي تنتسب إليها تلك الطرق، وهي تنتمي بطبيعتها إلى بحر الكلام. ومما هو معلوم لدى الجميع، أن المشهور من سيرة ابن سينا، هو أن الرجل من المبرزين في الاشتغال بالفلسفة، لا أنه من أصحاب المقالات. السؤال إذن، هو: لماذا خص ابن رشد حيزا في هذا الكتاب لعرض «مقدمة» قال بها فيلسوف، مع أن الكتاب مكرس لعرض الطرق التي تنتسب إلى الفرق الكلامية أو ما في معناها؟ ولماذا ابن سينا بالذات؟

لا يدلي ابن رشد، بكل الحثيات التي استدعت حضور ابن سينا في هذا الكتاب، كما أنه لا يترك الجواب عن السؤال معلقا. لذلك يوحى بعد عرض موجز لطريقته، بتأجيل الكلام معه إلى حين، معبرا عن هذا الأمر بقوله: «وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرنا القول إلى ذكره»⁶⁹⁰.

طبعا، ليس ابن سينا في نظر ابن رشد صاحب مقالة، وإنما هو في نظره من الذين غرر بهم حتى استُدجوا إلى تبني مواقف الأشعرية، من خلال كثرة مطالعتهم لكتب هذه الفرقة الضالة في حكم ابن رشد وتقديره، كما مر بنا. يقول ابن رشد، بوارد عرض ما يمكن تسميته بشيء من التجوز طريقة سينية: «وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنه يرى أن كل موجود، ما سوى الفاعل، فهو، إذا اعتُبر بذاته، ممكنٌ وجائزٌ، وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته. وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول»⁶⁹¹.

طبعا، هذه المقدمة التي يذعن لها ابن سينا، هي مقدمة مشتركة بينه أبي المعالي، بل هي الأساس الذي تقوم عليه استدلالات كثير من متأخري الأشعرية.

ولأن أساس هذه المقدمة واحد، وهو الإمكان المطلق الذي يعني ترك الأمور هملا، وهو النقيض الفعلي لدليل العناية؛ فإن حكم ابن رشد عليها سيكون في غاية الشدة، إذ يقول: «وهذا قول في غاية السقوط. وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني بقوله: "ممكنا باعتبار ذاته" أي أنه متى تُؤمَّ فاعله مرتفعا، ارتفع هو. قلنا: هذا الارتفاع هو مستحيل. وليس هذا موضع الكلام

⁶⁹⁰ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م.ن، ص 114.

⁶⁹¹ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م.ن، ص 113-114.

مع هذا الرجل، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجّرنا القول إلى ذكره»⁶⁹².

ولا ينبغي أن نتوهم أن ابن رشد قد فاته أن الجويني هو الذي يمكن أن يأخذ عن ابن سينا لا العكس؛ لأن ابن سينا يحتل بالنسبة لابن رشد هنا موقعا مفارقا، إذ هو في الآن نفسه، يمكن أن ينظر إليه من جهة على أنه مدّعون للمقدمة، كما يمكن أن ينظر إليه من جهة على أنه مخترع لها. أما وجه الإذعان فهو أنه تأثر بمتكلمة عصره من الأشاعرة؛ وأما وجه الاختراع، فهو أنه يعد أول من قال من المشائية بالممكن والواجب، بل وعنه أخذ الجويني من متكلمة الأشعرية.

وعلى أي، فإن ما يجب التركيز عليه هو أن أبا الوليد، لا يستعمل لفظا واحدا للتعبير عن إسهامي ابن سينا والجويني، فهو إذ يتحدث عن إسهام ابن سينا، يستعمل لفظ «اختراع»، بينما يستعمل لفظ «استنبط»، حين يتحدث عن إسهام الجويني. ومن المعلوم الاختراع يكون من عدم أو ما يكون أقرب إلى معناه، بينما الاستنباط يكون من شيء. وهذا يعني أنه قد يكون من الراجح أن ابن رشد قد تنبه إلى أن هذا الدليل الذي نسبه لأبي المعالي بهذا الوجه من النسبة، إنما هو دليل مستنبط أو بالأحرى مُستل من استدلال كلامي أو من أكثر من استدلال. وعموما فإن هذا التمييز بين الاختراع والاستنباط، لا يخلو في نظرنا من دلالة.

قد يقال: إذا كان ابن سينا يذعن للمقدمة التي يقول بها الجويني من الأشعرية، وكان كلام ابن سينا على حدّ ما صرح به ابن رشد، هو كلام في غاية السقوط، فما فائدة الترتيب التنازلي؟ ولم لا يخلان إذن في رتبة واحدة؟ وهذا اعتراض وجيه. غير أن هذا الاعتراض على وجاهته لا ينسف القول بالترتيب التنازلي؛ وذلك لأن تقدير ابن رشد، يذهب إلى أن ابن سينا، لم يمل كل الميل إلى الأشعرية. والدليل على ما نذهب إليه، هو أن ابن رشد، وإن كان يقسو على الشيخ الرئيس، أو يصف طريقته بالبطلان، فإنه إنما يبطل طريقته ويقسو عليه لمكان إذعانه للأشعرية. ولعل إذعانه إلى القول بالمقدمة التي سيقول بها الجويني، إنما هو إذعان من وجه دون وجه، لا أنه إذعان منه للمقدمة التي سيقول بها الجويني لاحقا من كل الوجوه. وقد عبر ابن رشد عن هذا الأمر بقوله: «وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما»⁶⁹³.

⁶⁹² - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م، ن، ص 114.

⁶⁹³ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م، ن، ص 113.

والذي ينبغي استيعابه، هو أن قصد ابن رشد توشح عليه أحيانا صيغ التقييد والإطلاق؛ فإذا كان من شأن الإطلاق أن يستغني في بعض الأحوال عن الألفاظ الخاصة، فإن التقييد يفتقر إلى ما يفيد من ألفاظ التخصيص والتقييد. ويظهر هذا الأمر هاهنا أي فيما نحن بسبيله، من خلال أن ابن رشد قد حرص على استعمال لفظين إشاريين، هما لفظ «الوجه» ولفظ «الجهة»؛ فاللفظ الأول أي «الوجه»، هو الذي تقدم في معرض الحديث عن طريقة ابن سينا، وأما لفظ «الجهة»، فهو الذي استعمله ابن رشد في الكلام التالي من تهافت التهافت، والذي يقول فيه: «ولذلك مَنْ رام من هذه الجهة إثبات الفاعل فهو قول مقنع، جدلي لا برهاني، وإن كان يُظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا، في إثبات أن كل فعل له فاعل، هذا المسلك. وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون. وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا»⁶⁹⁴. بل إن ابن رشد يبرئ ساحة الفلاسفة من القول بهذه المقدمة التي قال بها الفارابي وابن سينا، حيث يقول: «والفلاسفة لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد، بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه. والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد»⁶⁹⁵؛ وهذا يدل على أن التشنيع من قبل ابن رشد إنما هو بسبب قولهما بدليل الإمكان.

ويفيد التقييد في هذا الكلام المتقدم، أن فيلسوفنا لا يعترض على إثبات الفاعل بإطلاق، وإنما يعترض على إثبات الفاعل بالوجه الذي أثبته الفارابي وابن سينا. ولو حمل كلام ابن رشد على إطلاقه لأفاد كلامه أنه ضد العلة الفاعلة، ومن ثمة ضد مبدأ السببية، وهذا لا يصح. إن الوجه المقصود يتمثل في قولهما بالفاعل تحت تأثير مفعول الإذعان للأصول الأشعرية، ولو كان كلامهما يحمل على هذا الإذعان من وجه دون وجه.

وإجمالا فإن كلام ابن رشد يعني أن طريقة الشيخ الرئيس، قد لحقها الفساد من هذا الوجه؛ ومن ثمة فمنهجه قد شارك الأشعرية في لحوق الفساد، غير أنه أقل منها سوءا وفسادا كما يوحى بذلك كلام ابن رشد، لأن الفساد من وجه أقل سوءا من الفساد العام، أو أقل سوءا من الفساد الذي يكون من جميع الوجوه. ولعل هذا في تقديرنا هو السبب الذي جعل ابن رشد يرتب ابن سينا بعد أبي المعالي الجويني، وإن كان ذلك لا يلغي ما بين منهجهما من تماس.

5- طريقة الصوفية

⁶⁹⁴ - ابن رشد، تهافت التهافت، تح. الأب موريس بويج، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت، 1992، ص 54.
⁶⁹⁵ - ابن رشد، تهافت التهافت، م.ن، ص 54.

من منطلق أن الترتيب التنازلي من الأبعد إلى الأقرب، هو الترتيب الذي نتولى فهم موقف ابن رشد على أساسه، تكون طريقة الصوفية، هي الطريقة الخامسة في هذا الترتيب. على أساس أنها لا تفصلها عن طريقة القرآن إلى طريقة واحدة، هي طريقة المعتزلة.

ولأننا قد أقررنا سلفاً، بكون هذه التراتبية خاضعة لقانون، وهو أن حدة النقد تخف كلما اتجهنا من الأبعد إلى الأقرب. فإن ما نود أن نلفت الانتباه إليه هو تفحص النقد ذاته لتبين درجة الحدة فيه. ولنبدأ بما صدر به ابن رشد القول في هذه الطريقة.

يقول ابن رشد بشأن طريقة الصوفية: «وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب. ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾، ومثل قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾، ومثل قوله: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾، إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى»⁶⁹⁶. ولا ينبغي أن نظن أن كون طريقة الصوفية قد انتقدت من قبل ابن رشد بسبب كونها لا تتضمن في استدلالاتها المقدمات الأقيسة؛ لأن الصواب فيما نحن بسبيله حسب ابن رشد لا يشترط الأقيسة ولا يقتضيها، بل إن اعتراضه على المتكلمة إنما كان في جزء منه بسبب لجوئهم إلى التوسل في استدلالهم بالأقيسة.

ويعلق ابن رشد على ما أدلى به بخصوص طريقة الصوفية بالقول التالي: «ونحن نقول إن هذه الطريقة، وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، وكان وجودها في الإنسان عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر»⁶⁹⁷. ويتبين وجه اعتراض ابن رشد على طريقة الصوفية من خلال هذا التعليق، أنه أقل حدة من كل تعليقاته السابقة، التي تناولت بالنقد الطرق التي عرض لها من قبل.

صحيح أننا لا ننكر ما تضمنته هذه الفقرة من نقد، من ذلك أن هذه الطريقة تتعارض مع دعوة القرآن إلى النظر؛ ولكن هذا الأمر طبيعي لأنه وإن كان يحترم هذه الطريقة، إلا أنه لا يرى أنها أكثرية.

⁶⁹⁶ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 117.

⁶⁹⁷ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 117.

ويضيف ابن رشد فيما يشبه تلطيف الأجواء مع المتصوفة: «نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها. كما أن الصحة شرطاً في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها، في جملتها، حثاً: أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم. بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه»⁶⁹⁸.

ولا يخفى أن في كلام ابن رشد، ما يوحي بكونه يتحفظ من إطلاق الأحكام، كما عهدناه في عرض الطرق السابقة. بل يمكن أن نتحدث مع ابن رشد عن إمكان ربط جسور للتلاقي والتعاون بين الفلسفة والتصوف. بل إن التصوف بما هو إماتة للشهوات، قد يكون في نظر ابن رشد، الشرط الضروري للإقدام على طلب العلم النظري. لكن شريطة ألا يُظن كفاية هذه الطريقة بذاتها في التوصل إلى المعارف.

وللإشارة، فإننا لا نجد اختلافاً كبيراً بين ما قاله ابن رشد في هذا الكتاب، وما سبق أن قاله في كتاب جوامع الحس والمحسوس⁶⁹⁹، حيث نجد في هذا الكتاب مزيجا من الاعتراف والتحفظ، إذ أنه يقول بشأن الرؤيا الصادقة: «وبالجملة فكيف كان الأمر، فهذا النوع من الإعطاء شريف جداً، ومنسوب إلى مبدأ أرفع من مبدأ الاختيار وأشرف منه، بل ذلك من أمر إلهي وعناية تامة بالإنسان الذي يحصل له هذا النوع من المعرفة في كثير من الأشياء»⁷⁰⁰. وقصدُ ابن رشد، أنه ليس يُلقى أن كل إنسان، مهياً لهذا الإعطاء الشريف، ومن ثم فإن هذه المعرفة إن تم التسليم بها، فإن المهياً لها أقلّي لا أكثرى⁷⁰¹.

يقول بلومبرغ بشأن مخالفة ابن رشد لأرسطو في هذا الشأن: «ينكر أرسطو على المنامات والكهانة في أثناء النوم صدورها عن الله لأن الكائنات البشرية، حتى أحقرها، تحلمُ ويصبحُ لديها إنذارات. وبالتالي لا يمكننا أن نتصور أن اللاهوت يمنح هذه الأشياء إلى كائنات حقيرة. ومع هذا

⁶⁹⁸ - الكشف عن مناهج الأدلة، ص 117.

⁶⁹⁹ - يرجح جمال الدين العلوي في المتن الرشدّي، أن الكتاب ليس من تلخيصا وإنما هو من جنس الجوامع، حيث يقول: «ولعل من المظاهر التي تعضد كون الكتاب جوامع وليس تلخيصا، بالإضافة إلى ذلك، (يقصد = بناء الكتاب) هو ما ختم به المقالة الأولى حيث أكد على طابع الإيجاز في الكتاب، بصيغة شبيهة بما درج عليه في الجوامع» المتن الرشدّي، م.م، ص 70.

⁷⁰⁰ - ابن رشد، جوامع الحس والمحسوس، م.م، ص 73.

⁷⁰¹ - ابن رشد، الحس والمحسوس، م.ن، ص 89.

فابن رشد يؤكد أنه بواسطة الأمر الإلهي وبالعبادة التامة بالإنسان يتمكن الإنسان من اقتباس هذا النوع من المعرفة»⁷⁰².

ويؤكد ابن رشد على الوجود الأقلّي لهذا الصنف من الناس، من خلال قوله: «هذا الصنف إن كان موجوداً، فهم ناس باشتراك الاسم»⁷⁰³. ومن ثم فإن اعتراض ابن رشد إذا ما نظر إليه من هذه الناحية، تبين أنه ليس اعتراضاً على جوهر الطريقة؛ وإنما هو اعتراض على التعلق بها والتعويل على إدراك العلوم اتكالا على إمكان حصول العلوم بالاعتماد على الإلهامات والرؤى الصادقة.

واستناداً إلى هذا الهاجس الذي يصرح به ابن رشد، أمكن معرفة القصد من وراء موقف الرجل من سعيه إلى حصر ثمار تلك المعرفة في حدود ما يمكن أن تؤدي إليه من الإنذارات المتعلقة بالأمور المستقبلية، دون أن يكون هناك أي مسوغ لأن تمتد إلى الأمور النظرية. وربما يرجع ذلك الحرص إلى خشية ابن رشد من أن ينصرف الناس عن طلب المعرفة الموطئة، المتمثلة في المقدمات البرهانية، وفي الصنائع الأخرى وعلوم الآلة. وهذا الحرص على حفظ مكانة العلوم، ينسجم مع مشروعه من المختصرات، كما مر بنا.

ولعله لهذا السبب بالذات، يرى ابن رشد أن هذه المعرفة، أقصد المعرفة الوهيبية، التي قد تحصل من غير جهد كسبي، هي إن حصلت لبعض الناس من غير مقدمات، فإن حصولها، يمكن اعتباره زيادة فضل، لأن جنسها يحصل للإنسان في الغالب الأعم من طريق المقدمات، وهو ما يتولى شرحه في القول التالي: «وأما إن قال قائل: قد يمكن أن تحصل خيالات الأمور النظرية لصنف من الناس، بهذا النحو من الإدراك، فهو ممتنع من قبل أن حصولها بهذه الجهة هو فضل، لأنه قد حصلت للإنسان من جهة آلاته»⁷⁰⁴.

وربما أمكننا الذهاب، إلى أنه على الرغم من التشابه الكبير بين ما قاله في جوامع الحس والمحسوس، وما أقره في كتاب الكشف، إلا أن ذلك لا يمنع من القول بوجود تفهم واضح تجاه طريقة الصوفية. وعلى العموم، فإنه حتى إن وجد في نقد ابن رشد لطريقة الصوفية، شيء مما لا يمكن فيه تجاوز نبرة المؤاخذه النقدية، فإنه يمكن مع ذلك الإقرار من دون تحفظ، بوجود احترام كبير من قبله تجاه هذه الطريقة. وأقل ما يمكن تسجيله من تعامل ابن رشد مع طريقة الصوفية، هو أننا نلمس

702 - بلومرغ، مقدمة تحقيق: جوامع الحس والمحسوس، م.م، ص 23.

703 - ابن رشد، الحس والمحسوس، م.ن، ص 89-90.

704 - ابن رشد، الحس والمحسوس، م.ن، ص 90.

إقرارا صريحا منه بكون هذه الطريقة يؤخذ منها ويرد، وهو ما لا يمكن العثور على نظير له في حق الطرق التي عالجها.

وليست الشواهد التي أدلينا بها مجرد فلتات، لأن موقف ابن رشد من التصوف ليس مستغربا، ما دما نجد أنه يجمع في موضوعات ذات أهمية كبيرة بين قول الصوفية وقول القدماء من الفلاسفة، كما هو الشأن في حد الفاعل، حيث يقول في تهافت التهافت: «وهذا هو معنى قول القدماء إن الباري سبحانه هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتبه عن أهله فقد ظلم»⁷⁰⁵.

وقد نبه الأستاذ محمد بن شريفة، إلى ما أولاه فيلسوف قرطبة ومراكش من اهتمام بأحوال المتصوفة من معاصريه، وبخاصة اهتمامه البالغ بكل من محيي الدين بن عربي وأبي العباس السبتي، إذ يرى أنه «كما اهتم ابن رشد بظاهرة المتصوف الشاب الذي دخل خلوته جاهلا وخرج منها بعلم لدني من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة اهتم أيضا بما بلغ إلى سمعه من كرامات أبي العباس السبتي»⁷⁰⁶.

وقد عضد الأستاذ بن شريفة موقفه بما أورده التادلي في كتاب التشوف، حين نقل الأخير رواية لمؤيد ابن رشد إلى مراكش، وهو أبو القاسم عبد الرحمن بن ابراهيم الخزرجي، وهي الرواية التي يقول فيها: «بعثني أبو الوليد بن رشد من قرطبة وقال لي: إذا رأيت أبا العباس السبتي بمراكش فانظر مذهبه وأعلمني به. قال: فجلست مع السبتي كثيرا إلى أن حصلت مذهبه فأعلمته بذلك، فقال لي أبو الوليد: هذا رجل مذهبه أن الوجود ينفعل بالجوذ، وهو مذهب فلان من قدماء الفلاسفة»⁷⁰⁷.

وإذا كان ابن رشد قد مائل بين مذهب أبي العباس ومذهب أمبذقليس، فإن ذلك لا يعني الإساءة إلى أي من طرفي المماثلة، لأن أمبذقليس حظي بتقدير كبير لدى فلاسفة الإسلام. وفي هذا الشأن يقول محمد كمال جعفر: «وقد صور المؤلفون العرب أمبذقليس بصورة الحبر أو النبي الذي انقطع

705 - ابت رشد، تهافت التهافت، تح. موريس بويج، م.م، ص 463.

706 - محمد بن شريفة، ابن رشد سيرة وثائقية، ص 203.

707 - التادلي، التشوف، م.م، ص 453-454.

للهدى والحياة الروحية الزاهدة العاكفة، المعرضة تماما عن مواطن المجد والفخر وقد تشبه صورته بحق صورة الصوفي المتبتل»⁷⁰⁸.

وقد يتعضد هذا الذي قلناه، بما قد سلمنا بوجوده استنادا إلى ما أقره أبو الوليد من أن طريقة الصوفية قد حث الشرع عليها. هذا فضلا عن أن أبا الوليد قد استشهد لهم بظواهر الآيات، دون أن يذهب إلى القول بضرورة تأويل تلك الآيات التي يستشهدون بها. وقد يكون الأهم في كل هذا الذي أدلى به ابن رشد بشأن طريقة الصوفية، هو اعترافه بأهمية ونجاعة تزكية النفس التي يقولون بها، واعتبار ابن رشد هذا المبدأ بمثابة الشرط الأولي للإقبال على طلب كل علم شريف. إلا أن ذلك كله لا يمنع من الاختلاف؛ مع التأكيد على أن الاختلاف هنا بالذات، قد لا يفسد للود قضية.

ولعله قد يكون من المفيد لدعم أطروحتنا في هذا السياق المتصل بالموقف من كرامات الأولياء، أن نشير إلى ما أدلى به الشهرستاني في سياق تمييزه بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد؛ وذلك حين أشار إلى شيء من هذا، عندما خلص إلى أن معتزلة البصرة، هم بخلاف معتزلة بغداد، يوافقون أهل السنة في الإمامة، بيد أنه يستدرك على ذلك بالقول: «غير أنهم ينكرون الكرامات أصلا للأولياء من الصحابة وغيرهم، ويبالغون في عصمة الأنبياء عن الذنوب كبائرهما، وصغائرهما حتى يمنع الجبائي القصد إلى الذنب إلا على تأويل. والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم. وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري وتصفح أدلة الشيوخ، واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال»⁷⁰⁹.

وتعني إفادة الشهرستاني هذه، أن أبا الحسين البصري، قد كان له موقف مغاير عن مواقف شيوخه البصريين بخصوص كرامات الأولياء. ويبدو أن هذه المسألة قد اعتبرت من قبل مؤرخي الفرق أمرا مستجدا في مدرسة البصرة. ولعل هذا الأمر هو الذي تؤكد عليه أيضا، إفادة الأستاذين: مارتن مكدرمت وولفرد ماديلونغ، في المقدمة التي صدرا بها نشرتهما لكتاب "المعتمد في أصول الدين" للملاحمي؛ وذلك حين أكدا على أن أبا الحسين البصري «قد أقر بكرامات الأولياء»⁷¹⁰.

ويبدو أن هذا الموقف المتسم بالإقرار بكرامات الأولياء لا يقتصر على هذا الكتاب، بل إننا نجد ابن الملاحمي يذكر في كتابه "الفاثق في أصول الدين"، أن لشيوخه أبي الحسين البصري رسالة في

708 - محمد كمال جعفر، في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، طبعة 1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1986، ص 186.
709 - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت-لبنان،

1993، ج 1، ص 96.

710 - مارتن مكدرمت وولفرد ماديلونغ، مقدمة تحقيق كتاب المعتمد في أصول الدين، م.م، ص يج.

مسألة الكرامات وظهور المعجز، ويبدو أن الرسالة قد جاءت ردا على المواقف الممانعة، حيث يقول: «حكى شيخنا أبو الحسين تجويز كل ذلك عن ابن الإخشاد من جهة العقل. غير أنه قال: إن السمع منع من ظهوره على الصالح. وذكر شيخنا أبو الحسين في رسالة أملاها في هذه المسألة جواز ظهوره على الصالح، وبين أن السمع لم يمنع منه»⁷¹¹.

واتصالا بهذه النقطة المتعلقة بإمكان ظهور المعجز، يشرح ابن الملاحمي وجه اعتراض شيوخ معتزلة البصرة، إذ يقول: «واحتج شيوخنا للمنع منه بأشياء، منها: أنه لو جاز ظهوره على الصالح لجاز زهوره على كل صالح، حتى تكثر فتخرج عن كونها ناقضة للعادة. والجواب: إنما نجوز ظهوره عليه بشرط أن لا تكثر. كما نجوز ظهوره على نبي، بعد نبي بهذا الشرط»⁷¹².

وهذا القول يعني أنه إن كان مذهب البصري وتلميذه ابن الملاحمي، لا يقول بالمنع مطلقا، فهو لا يقول في مقابل ذلك بالجواز المطلق، لأن من شأن الإقرار المطلق أن يؤدي إلى أن تصبح الكرامات مألوفة ومبتدلة وجارية على أيدي كثير من الناس حتى تمتلئ الساحات بهم فلا نكاد نميز بين الصادق منهم وبين أذعياء الكرامة من الكذابين، بينما من شرطها أن تبقى ظاهرة محصورة أقلية قليلة من الخاصة، محافظة بذلك على ما يميزها من كونها مناقضة للعادة. ولا يختلف هذا الشرط عن الشرط الذي سيضعه ابن رشد لاحقا، والذي يؤكد فيه على الوجود الأقلية للأولياء والصالحين، فيرى أن «هذا الصنف إن كان موجودا، فهم ناس باشتراك الاسم»⁷¹³.

ولأن أغلب كتب أبي الحسين البصري في قضايا الكلام، هي إما مبتورة كما هو الشأن في كتاب تصفح الأدلة، أو مفقودة كما هو الشأن في كتاب غرر الأدلة وغيره من الكتب؛ فإن ذلك لا يمنع من الاعتماد على هذه الإفادات. بل إن مثل هذه الإفادات من شأنها أن تحفزنا على تلمس الطريق إلى مواقف أبي الحسين البصري، بخصوص هذا الأمر في كتب أتباع مدرسته.

وعموما، فإنه يمكن اعتماد ما وصلنا في صلة بهذا الموضوع من كتاب تصفح الأدلة، وإن كان الذي وصلنا منه إنما هو كلام عابر، حيث نجد أبا الحسين يدافع عن إمكان حصول معرفة من غير حس حيث يقول: «وأما الدلالة على أن المعرفة لا تفتقر على الإطلاق إلى حس فهي أن البارئ

711 - محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، تحقيق. فيصل بدير عون، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة، 2016، ص 374.

712 - المرجع ن، ص 374.

713 - ابن رشد، الحس والمحسوس، م، ن، ص 89-90.

سبحانه قد فعل الأفعال المحكمة، وفي ذلك كونه عارفا بها وبكيفية ترتيبها وإحكامها قبل أن فعلها من غير إحساس تقدم»⁷¹⁴.

ولأن أبا الحسين لا يجعل الفعل المحكم موقوفا بإطلاق على وجوب إدراك حسي متقدم، فهو يقول: «فإن قيل: ما يؤمنكم أن يكون البارئ عز وجل فعل الأشياء مضطربة فلما أدركها عرف بعد إدراكها كيفية صنعها على صحة؟ قيل: من لا يعرف الصناعة لا يعرف كيفيتها بما ذكرت. ألا ترى أن من لا يعرف الصناعة منا لا يعرفها إلا بالتعلم أو بالإلهام من الله عز وجل دون ما ذكرت؟»⁷¹⁵. إن المعرفة في الشاهد، تكون بحسب ما يراه أبو الحسين، بأحد أمرين: إما عن طريق الأخذ بأسباب التعلم، أو عن طريق الإلهام من الله. وهذا الكلام وإن كان عرضيا في سياق الاستدلال على الفعل المحكم من الذات الإلهية؛ فإنه على عرضيته يمكن أن يعضد ما قاله الشهرستاني فيما أشرنا إليه من ذي قبل. والراجح أن يكون أبو الحسين قد بسط موقفه هذا من الإلهامات وكرامات الأولياء في مناسبات أخرى، وبخاصة في السالة التي كرسها لهذه المسألة؛ لأن اشتهاار مخالفة البصري لشيوخه في هذه المسألة، كما أورد ذلك الشهرستاني، وكما يشرح ذلك النجراني على ما سنورده، يبين أن الأمر لا يقف عند هذا الموقف العرضي.

وعلى أي، فإننا إذ بحثنا فيما خلفته هذه المدرسة، نقصد مدرسة أبي الحسين البصري، في صلة بهذا الموضوع المتصل بالموقف من كرامات الأولياء، ألفينا أن هناك استمرارية لما أقره أبو الحسين البصري، من قبل كبار المحسوبين على هذه المدرسة.

وهكذا نجد تقي الدين النجراني المعتزلي، يعرض لهذه المسألة على النحو التالي: «اتفق المسلمون وأكثر أهل الأديان أنه يجوز خوارق العادات من الله تعالى في غير الأنبياء تصديقا لهم في دعواهم النبوة»⁷¹⁶. وأما بخصوص الاختلاف الحاصل بشأن مواقف المعتزلة من هذه المسألة، فيشرح النجراني في بيانها على النحو التالي، حين يقول: «اختلفوا في جواز ظهورها على الأولياء من دون الدعوى إكراما لهم، فذهب أبو هاشم، وقاضي القضاة إلى المنع من جواز ظهورها عليهم في المقامات الثلاث، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل»⁷¹⁷. ويبدو من كلام النجراني، أن تركيزه

714 - تصفح الأدلة، م.م، ص 61.

715 - البصري، تصفح الأدلة، م.ن، ص 61.

716 - تقي الدين النجراني، الكامل في الاستقصاء، فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق. السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى

للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1999، ص 354

717 - النجراني، م.ن، ص 354

على كل من أبي هاشم والقاضي عبد الجبار، إنما هو بغرض إظهار وقوفهما في وجه ما يشبه الإجماع الحاصل لدى مشايخ أهل العدل والتوحيد، بخصوص هذه المسألة⁷¹⁸.

والحق أن هذا الذي أدلى به كل من ابن الملاحمي والنجراني، يبين مدى التقارب الذي أبداه هذا التيار المعتزلي المحسوب على المدرسة البصرية، تجاه المواقف المعتزلية للمدرسة البغدادية؛ وهي المدرسة التي لم يكن لمشايخها مواقف متشددة تجاه القول بكرامات الأولياء، وإن كنا نلمس أن مدرسة أبي الحسين البصري قد ذهبت بهذا الشأن حدا جعلها لا ترى أي مانع عقلي أو شرعي يمنع من ظهور ذلك.

وفعلا، فإننا إذ نتصفح كتاب الكشف، لجار الله الزمخشري، وهو المحسوب على مدرسة أبي الحسين البصري، نجد أن الاحترام والتقدير محفوظ للأولياء، لدى مفسر هذه المدرسة المعتزلية. ويكفي أن نقف هنا على عينة من التفسيرات التي يدلي بها في هذا الموضوع، حتى يتبين لنا أن هذا التوجه المنشق عن مدرسة أبي هاشم، قد قطع حقا مع التوجه المحافظ للمدرسة الاعتزالية البصرية. ولنبدأ بالنقطة الأولى، أي تلك المتمثلة في الاعتراف بكرامات الأولياء، حيث نجد الزمخشري يذهب بشأن تفسير الآية: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم﴾ إلى الرأي التالي: «(أولياء الله) الذين يتولونه بالطاعة ويتولاهم بالكرامة»⁷¹⁹. وهذا اعتراف صريح منه بكرامات الأولياء، التي يظهرها الله على أيديهم. ولا يقف الأمر مع الزمخشري، عند حدود الاعتراف بالكرامات، بل إنه يربط في موضع آخر، الإخلاص في الدين بموالاتة أولياء الله، حيث يقول: «فلا تجد شيئا أدخل في الإخلاص من موالاتة أولياء الله ومعاداة أعدائه، بل هو الإخلاص بعينه»⁷²⁰. بل ويقر الزمخشري، بأنه لا سلطان للشيطان على أولياء الله، ولا تأثير لوساوسه فيهم، حين يقول بشأن تفسير هذه الآية: «(ليس

718 - بعد إدلاء النجراني بموقف الممانعين في المسألة، يأتي على ذكر المواقف التي قالت بجواز ذلك، ولو بوجه ما، حيث يقول: «ذهب أبو بكر بن الإخشاد من أصحابنا إلى جواز ذلك عقلا وزعم أن دلالة سمعية منعت ذلك في ديننا، وذهب شيخنا أبو الحسين البصري وركن الدين محمود الخوارزمي إلى جواز ذلك عقلا وأنه لا مانع يمنع من ذلك لا عقلا ولا سمعا، وهو الذي نختاره نحن في هذه المسألة»، النجراني، م.ن، 354.

719 - أبو القاسم جار الله الزمخشري، تفسير الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، اعتنى به خليل مأمون شيحا، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 2009، ص 467.

720 - الزمخشري، الكشف، م.ن، ص 1091.

لَهُ سُلْطَانٌ). أي تَسَلُّطٌ وولايَةٌ على أولياء الله، يعني: أنهم لا يقبلون منه ولا يطيعونه فيما يريد منهم من اتباع خطواته»⁷²¹. وهذا اعتراف صريح منه بفضلهم، ومكانتهم.

كما أنه قد ذهب بشأن تفسير معنى استغفار الملائكة لأهل الأرض، في آية أخرى، إلى القول: «قد دل الدليل على أن الملائكة لا يستغفرون إلا لأولياء الله وهم المؤمنون، فما أراد الله إلا إياهم»⁷²².

ربما كنا في غنى عن هذا الجهد التدليلي، لولا ما لمسناه من تعسف لدى بعض القراءات التي لا تسمح بتاتا في سياق الفلسفة الرشدية، لأي فرصة للقاء بين فلسفة الرجل وبين التصوف، وما يمكن أن يقتضيه هذا اللقاء من إقرار لاحق أو مسبق بكرامات الأولياء. ولكن لربما كان الجهد التدليلي ضروريا، لكونه يسمح بإمكان الحديث عن عقلانية تراثية لا تصطدم بالروحانيات، وهي العقلانية المتمثلة في هذه المدرسة الاعتزالية. بل إن من شأن الالتفات إلى هذا الأمر أن يؤدي إلى حل ألغاز كثيرة منها تجاوز علاقة الغرابة بين الفلسفة والتصوف، أو لنقل رأسا بين التصوف وفلسفة ابن رشد؛ وذلك لأن الإقرار بالكرامات من قبل شخصيات تنتمي إلى مدرسة اعتزالية، أسسها معتزلي يتهمه بعض المحافظين من أصحابه بالمروق عن المذهب لصالح الفلسفة، هو جهد تدليلي نتفاءل في أنه لن يضيع سدى.

وما أردنا التدليل عليه، هو أن هذه المدرسة الاعتزالية التي أسسها أبو الحسين البصري، تنفرد بموقف خاص من الأولياء وكراماتهم. وهي بهذا الموقف المتفرد، تؤكد صحة ما خلص إليه الشهرستاني، فيما تقدم من قوله بخصوص مؤسس هذه المدرسة، أبو الحسين البصري.

ولربما نرى أنه قد يكون من الضروري الآن، أن يتم استئناف النظر في العلاقة بين ابن رشد والتصوف الإسلامي، بما في ذلك إعادة قراءة اللقاء الذي تم بينه وبين محيي الدين ابن عربي، وبالضبط مراجعة الشكوك التي أثرت حول حصول هذا اللقاء. بل، ولم لا يتم التوجه نحو قراءة جديدة لذلك اللقاء، الذي لم يصل إلينا منه غير الرواية المفعمة بالرمزية والإلغاز، تلك الرواية المختصرة للقاء في نعم / لا، أو نعم ولا؟

كما أنه ربما أضحى من الممكن كذلك، بل من الضروري إعادة النظر في التفكير من داخل تلك الدوائر المغلقة بإحكام، وهي الدوائر التي قال بها الأستاذ المرحوم محمد عابد الجابري؛ لأنه لا معنى للحديث، أمام هذه المعطيات النصية القديمة منها والجديدة، عن إغلاق دائرة البرهان، في وجه

⁷²¹- الزمخشري، الكشف، م.ن، ص 584.

⁷²²- الزمخشري، الكشف، م.ن، ص 973.

الدوائر الأخرى، ثم الاكتفاء بالتفكير فيما أنتجه ابن رشد من داخل هذه الأطر الضيقة، التي تقتضي، بحسب ما انتهى إليه فهم الأستاذ الجابري، أن يوضع فيها كل إنتاج فلسفي لابن رشد، وكل موافقه أيضاً؛ في حين أن ما أنتجه ابن رشد يأبى أن يوضع في هذه الأطر الضيقة، وأن يفكر فيه من داخلها⁷²³.

يبقى أمامنا، أن نستبق بعض الاعتراضات التي يمكن أن تقف في وجه الإقرار بإمكان الحديث عن علاقة إيجابية بين ابن رشد والتصوف. وهي اعتراضات قد تبدو للبعض وجيهة، وتتمثل فيما يمكن أن ينظر إليه كشكل من أشكال المفارقة، التي تتصل بعلاقة أبي الوليد بأبي حامد. وذلك راجع لمكان اشتهاه أبي حامد بترجيح التصوف، واستقراره على الطريقة، ولو بعد حين من الحيرة؛ واشتهاه أبي الوليد بميله إلى ترجيح الفلسفة أو البرهان وثباته على ذلك.

ولو شئنا صوغ هذه المفارقة في صورة إشكال لقلنا: إذا كان موقف ابن رشد من التصوف هو على النحو الذي شرحنا، فما الذي يبرر العلاقة المتوترة والصدامية بين مشروع أبي الوليد ومشروع أبي حامد؟ ألا يمكن أن يكون التوتر والاصطدام بين المشروعين حجة دامغة على استحالة اللقاء بين ابن رشد والتصوف؟

والحق، أن مثل هذا الاعتراضات مبنية أساساً على سلطة التأويلات التي تبنتها بعض الدراسات في سياق تناولها للعلاقة بين ابن رشد وأبي حامد؛ فلو لا سلطة تلك الدراسات، لما تكرست صورة النفور بين ابن رشد والتصوف. غير أنه يمكن الذهاب إلى أنه قد لا يخفى على كثير من أصحاب تلك الدراسات، أن أغلب اعتراضات ابن رشد على اختيارات أبي حامد، هي في أغلبها اعتراضات تتوجه أساساً إلى اختياراته الكلامية، وأنها لم تتوجه إلى نقد الجانب الصوفي في تجربة الرجل، وإن تناولت هذا الجانب في مواضع جد محدودة، فإنها لم تتناوله إلا عرضاً.

ولا يبعد أن تكون الأسباب التي أدت إلى الإلحاق القسري لعلاقة ابن رشد بالتصوف، راجعة إلى تلك العلاقة المتشنجة بينه وبين أبي حامد، ومن ثمة الحكم عليها تبعاً لطبيعة تلك العلاقة. ومعلوم أن هذه الخلاصة التي أضحت شبه مسلمة لدى كثير من الدارسين، قد تكرست انطلاقاً من تصوير أبي حامد كما لو أنه يجسد التصوف بإطلاق، أو أنه بالأحرى رديفاً له، وأن نقده بوجه من الوجوه يعني

⁷²³ - ربما وقع للجابري خلط بين القول بالكرامة والقول بنظرية الفيض، على اعتبار أن القول بأحدها يستلزم القول بالآخر، في حين الأمر ليس كما تصور؛ ويكفي التأكيد على أن أول من هاجم نظرية الفيض هو أبو الحسين البصري وتلميذه ابن الملاحمي، مع أنهما يقران بكرامات الأولياء.

نقد التصوف رأساً. وهذا في الحقيقة غير مُلزم لنا ضرورة؛ لأنه من غير المعقول أن ندّعي لجعل العلاقة بالتصوف فرعاً، والعلاقة بأبي حامد أصلاً يقاس عليه، ثم إنهاء كل جدال ممكن عبر إلحاق الفرع بالأصل، ومعه القفز على معطيات نصية كثيرة، وإلغاء وقائع ومرويات تاريخية بكاملها.

إننا لا نستبعد أن يكون ابن رشد قد اعتبر أبا حامد من أدياء التصوف. لأنه ما أكثر أدياء التصوف في لحظات الضعف والوهن التي تحل بالأمم، فتشل حركتها عن التفكير السليم. كما أنه ما أكثر من يتوجهون إلى التصوف من غير نية صادقة، إذ هم الأكثر نفيراً بالقياس إلى من يتوجهون إليه بقلب خالص. ولأن تركية النفس شرط أولي مسبق، بحسب ما يقر به ابن رشد، للإقبال على التصوف الحق، والتفلسف الحق على حد سواء؛ فإن من زكت نفسه، لا يلجأ إلى استرضاء العامة، والاستقواء بهم على المخالفين له من أهل الملة، ولا حتى على من هم على خصومة معه، كما هو الشأن في الفلاسفة⁷²⁴.

وقد عرّض ابن رشد أبا حامد للتشنيع في مناسبات كثيرة؛ غير أننا نشير فقط إلى واحدة من تلك المناسبات التي يؤاخذ فيها على ما استعمله من قول سفسطائي في إبطال قول أفلاطون، وهي مناسبة يختلط فيها العتاب بالتماس العذر، حيث يقول ابن رشد في كتاب التهافت: «فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإنه يُظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك. وإنما أراد بذلك مدهانة أهل زمانه، وهو بعيد من خُلُق القاصدين لإظهار الحق. ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل أمثُن في كتبه»⁷²⁵.

وعموماً، فإنه إذا ما استثنينا النقد الذي وجهه ابن رشد للغزالي، فإن أقل ما يمكن أن يقال عن علاقة ابن رشد بالتصوف، هو أن العلاقة ليست سلبية ولا متوترة على الإطلاق. وأما العلاقة المتوترة بينه وبين أبي حامد، فلعلها علاقة محكومة بخلفية معزولة ومختلفة عن الخلفية التي حكمت علاقته بالتصوف و ببعض أقطابه.

قد يحق أن ندلي بالتساؤل التالي: هل يمكن، بعد كل هذا الذي قلناه، أن نقارن النقد الخفيف الذي وجهه ابن رشد للمتصوفة إجمالاً، بالنقد الذي وجهه للحشوية؟ أو هل يمكن أن نقارنه بالنقد الذي وجهه للأشعرية؟ أظن أن مجرد الإقدام على المقارنة بين مضامين النقيدين ونوعيته، لاسيما النقد

⁷²⁴ - كثيراً ما نصادف أشكالاً من العتب والمواخذة من قبل ابن رشد تجاه أبي حامد
⁷²⁵ - ابن رشد، تهافت التهافت، تح. بويج، م.م، ص 30.

الموجه للطائفة الأولى، ينطوي في نظرنا على تعسف كبير؛ وذلك أنه لا مقارنة أصلا مع وجود الفراق، والفارق هنا يبدو وضحا جليا.

6- طريقة المعتزلة

يعرض ابن رشد طريقة المعتزلة، باعتبارها آخر الطرق التي أتى على ذكرها في هذا الترتيب، قبل الشروع مباشرة في عرض طريقة القرآن، وذلك على النحو التالي: «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»⁷²⁶.

إن حديث ابن رشد عن طريقة المعتزلة إذا ما حمل على ظاهره، يتميز بنوع من الغرابة؛ وذلك لمكان ما يكتنف حديثه عن هذه الفرقة من أمور قد تدعو إلى الحيرة والتوقف. وسنعرض لمجمل هذه الأمور سنعرض لاحقا، على أساس أن نتطرق هاهنا إلى واحدة منها، ويتعلق الأمر بالإيجاز الذي قد يكون مخلا، لاسيما الإخلال من غير داع لوجوده في هذا الجانب، ما دام الأمر يتعلق بوعده مسبق من قبل ابن رشد باستيفاء هذه الطرق حقها في العرض؛ علما بأننا ملزمون كذلك، إن عاجلا أو آجلا، بالتطرق إلى مسألة عيار الحكم، الذي حكم به ابن رشد على هذه الطريقة، وذلك من خلال النظر أولا، في وجود الحكم من عدمه؛ والنظر ثانيا، في سبر مداه وحدته، إن كنا نسلم بوجوده.

ونحن نجد في كلام محمود قاسم ما ينسجم مع ما ذهبنا إليه من كون الترتيب الذي وردت به الفرق خاضع لمبدأ القرب والبعد، فيما يدلي به إذ يقول: «وإذا نحن قارنا بين المذاهب جميعا وجدنا أن رأي المعتزلة أقربها إلى التوحيد والتنزيه، ونفي المماثلة بين العبد والرب، وإن أخذ عليه أنه يعالج مسألة يعجز العقل الإنساني عن سبر غورها وتكوين فكرة مطابقة عنها. فمن هذه الجهة فقط كان رأيهم بعيدا عن مقصد الشارع ومخالفا لما جاء به الكتاب العزيز. والرأي الحق هو الاعتراف بوجود الصفات دون تفصيل الأمر فيها»⁷²⁷. فلو أن عصر محمود قاسم أتاح له الاطلاع على إنتاج المدرسة المعتزلية المتأخرة، لما سجل أي مؤاخذة على الاعتزال من قبيل ما سجله؛ وذلك لأن رأي

⁷²⁶ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 118.

⁷²⁷ - محمود قاسم، مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ضمن: مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص 47-48.

هذه المدرسة التي أسسها أبو الحسين البصري، يكاد ينطبق على موقفها من الخوض في الصفات ما رام محمود قاسم التعبير بـ«الرأي الحق».

وجدير بالذكر، أن الأمر لا يقف مع محود قاسم عند اعتبار موقف المعتزلة أقرب إلى الموقف الحق، بل يتعداه إلى القول بالميل القوي من قبل ابن رشد إلى تبني آراء المعتزلة، وهو ما يعبر عنه بالقول: «لا يميل فيلسوفنا إلى رأي المعتزلة كل الميل. فإن التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها ليس بالرأي الذي يستطيع الجمهور قبوله؛ لأنه ليس بديهياً، وليس بالرأي الذي جاء به الشرع»⁷²⁸. ولعل قوله بأن ابن رشد لا يميل كل الميل، هو إقرار ضمني بميل قوي؛ مع الأخذ في الاعتبار أن الميل القوي لا يلغي إمكان احتفاظ ابن رشد لنفسه بهامش لممارسة حقه في الاختلاف. ولو أن الأستاذ محمود قاسم كان قد اطلع على كتب أبي الحسين البصري، لكان قد أدرك أن ابن رشد يقول في الصفات ببعض ما سبق أن ذهب إليه أبو الحسين البصري. ولكن عُذْر الأستاذ أن كتب البصري، وكذا كتب مدرسته لم تكتشف إلا في وقت لاحق جدا على إنجاز دراسته.

خاتمة المبحث

حاولنا في هذا المبحث، أن نقدم تأويلاً للترتيب الذي عرض من خلاله ابن رشد طرق الاستدلال التي تحدث عنها. وذهبنا على امتداد هذا المبحث إلى التأكيد على أن هذا الترتيب، إنما خضع في ذهن صاحبه لمبدأ القرب والبعد من طريقة القرآن. وجعلنا من لواحق هذا القول، أن حدة النقد، تزيد كلما ابتعدنا من هذه الطريقة، أي طريقة القرآن، وتقل كلما اقتربنا منها. ودللنا على ذلك، بحجة أن أعنف النقد وأحدّه كان من نصيب الحشوية وطريقتها، وأرجعنا ذلك إلى رتبها في البعد عن طريقة القرآن. وخلص بنا التحليل، إلى أن مجاورة طريقة المعتزلة للطريقة التي يسميها ابن رشد بطريقة القرآن، جعلته يكاد يحجم عن النقد. بل إنه يمكن القول: إن الموقف المناسب لما قام به ابن رشد هو تعليق الحكم، أو هو أشبه ما يكون بذلك.

وعموماً، فإننا نفضل التوقف عند هذا الحد، على أساس أننا سنستأنف الحديث عن علاقة ابن رشد بالاعتزال عامة، وبمنهج أبي الحسين البصري على وجه الدقة، وذلك بوضوح أكبر في المبحث التالي.

⁷²⁸ - محمود قاسم، م.ن، ص 47.

المبحث الثاني: ابن رشد والمصادر الاعتزالية

تثير في تقديرنا مسألة اطلاع ابن رشد من عدم اطلاعه على كتب المعتزلة، جملة من التساؤلات والشكوك. وسبب هذه الشكوك يرجع إلى الإفادة التي أدلى بها ابن رشد حين أتى على ذكر طريقة المعتزلة، إذ 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»⁷²⁹. ولأن نظرنا قد اقتصر في هذه الإفادة خلال المبحث السابق على ما كنا منشغلين به أولاً وأخيراً، وهي مسألة الرتبة التي تحتلها طريقة المعتزلة بالقياس إلى باقي الطرق التي عرضها ابن رشد؛ فإن ما يهمنا من استحضار هذه الإفادة مجدداً، هو محاولة تلمس طريق لفهم الصلة بينه وبين كتب المعتزلة ومصادرهما. ولأن الاشتغال في هذا المبحث إنما هو اشتغال بالقصد الأول، على اختبار فرضية اطلاع ابن رشد على المصادر المعتزلية؛ فإن مجابهة هذه الإفادة أضحت أمراً ضرورياً ولا مفر منه، أمام تعذر تفادي ما يشير إليه ظاهرها من معنى يتعارض مع ما نصادر عليه.

وبرغم أننا ندرك أن بعضاً ممن سبقنا من الدارسين، قد اكتفى بحمل المعنى على ظاهره، كما هو الشأن مع الأستاذ الجابري حين قال في سياق شرح هذه الإفادة المثيرة للجدل من كلام ابن رشد في نشرته، ما لفظه: «لم تصله كتب المعتزلة ولكن وصلته آراؤهم في كتب الفرق ومن خلال خصومهم الأشاعرة الذين ردوا عليهم. ولكن شرّحُ طريقتهم في الاستدلال يحتاج إلى توافر نصوصهم، ولم تكن متوفرة»⁷³⁰. ولأننا لسنا معنيين في هذا الموضوع من العمل، بالدخول في البحث عن الأسباب والحيثيات التي جعلت الجابري يكتفي بحمل المعنى على ظاهره؛ فإن ما يتوجه إليه قصدنا، هو بيان وجهة الشكوك التي ندلي بها قصد تغيير وجهة المعنى عن حَرْفِيته وخطيته؛ ما دمنا معنيين على امتداد مباحث هذا الباب بإزاحة هذا العائق المتمثل في استسلام الفهم لمنطوق كلام ابن رشد في الإفادة السابقة.

واضح إذن، أنه لا يمكن أن نقر باطلاع ابن رشد على كتب المعتزلة، إلا على أنقاض المعنى الحرفي للإفادة المتقدمة لابن رشد. لذا فإننا لن ندخر جهداً في الدفاع عن شرعية تأويل هذه الإفادة.

⁷²⁹ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 118.

⁷³⁰ - محمد عابد الجابري، هامش رقم: 27، على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، م.م، ص 118.

ولئن كنا نتحفظ على الجروح إلى التأويلات البعيدة التي يخضع فيها الملفوظ لأهواء المؤولين أكثر مما يخضع فيها لسنن أو قانون في التأويل؛ فإن ذلك لن يثبينا عن التجروء على خوض غمار تجربة التأويل، ولكن على أساس أن ممارسة حقنا في التأويل ينبغي أن يتم عبر اللجوء إلى الوسائل التي نرى أنها مفيدة ومشروعة.

ولكوننا نتطلع إلى تجاوز انغلاق المعنى العباري من خلال فتح الأفق التأويلي أمام إمكانات دلالية أغنى وأرحب؛ فإننا نفضل اللجوء أحيانا في إطار الآلية التأويلية التي نشغل وفقها، إلى أن نستعين أمام انسداد الأفق وشح العبارة بمنطوق عباري آخر على المنطوق العباري الذي استعصى علينا فهمه، أو لم نرتض حمله على ظاهره.

ولأن المنطوقات التي ترد في سياق واحد، وبشأن غرض واحد، يمكن استدعاؤها بغرض إنجاز خطوة تأويلية، فإن ما نراه مناسبا للاستدعاء بشأن تجاوز ظاهر الإفادة السابقة لابن رشد، هو كلامه التالي بشأن الطوائف التي كانت في زمانه، حيث يقول: «وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية»⁷³¹.

وقبل أن نشرع في بيان الوجه الذي من أجله استعدينا هذه الإفادة؛ نود أن نعالج نقطة عارضة فيما نحن بسبيله، وتتعلق بما يمكن أن يفسر على أنه نفس لما ذهبنا إليه في المبحث المتقدم بشأن الترتيب؛ على أساس أن قول ابن رشد المتقدم، يتضمن ترتيبا غير الترتيب الذي بنينا عليه موقفنا بشأن أفضلية الفرق وتراتبها.

لذا فإن السؤال الملح هو: هل يمكن أن ينسف هذا الترتيب الذي أوردناه هاهنا نقلا عن ابن رشد، ما سبق أن بنيناه في المبحث المتقدم بشأن الخلفية التي حركت فيلسونا إلى ترتيب الطرق؟ الحق أننا لا نحسب الأمر كذلك، لأن الترتيب الأخير الذي استحضرناه الآن، هو غير الترتيب الذي بنينا عليه تأويلنا في المبحث المتقدم، حين رقبنا في ذلك المبحث مؤشر القرب والبعد عن طريقة القرآن، إلى رتبة المتغير التفسيري في التأويل الذي رجحناه. فضلا عن ذلك فإن المعطيات الواحدة يمكن إخضاعها لوجوه من الترتيب، وكل ترتيب منها تحكمه اعتبارات خاصة.

⁷³¹ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م.م، ص 100.

وإذا كان الأمر على النحو الذي شرحنا، فإن هذا الوجه من الترتيب مبني على اعتبار مدى اشتها هذه الفرق في عصر ابن رشد، وكذا على اعتبار مدى انتشارها المجالي، لا على أساس قربها أو بعدها عن طريقة القرآن؛ أي أن الترتيب هنا إنما هو خاضع لمبدأ، القلة الكثرة والانتشار، ولا عبرة فيه بكون المتقدم أو المتأخر إنما هو متقدم أو متأخر بالشرف والرتبة.

وعليه، فإن الوجه الذي استندعينا من أجله كلام ابن رشد، إنما هو من أجل أن نشير إلى وجود مفارقة أو تناقض أو تمناع في كلام ابن رشد. والذي نود اقتناصه من كلام ابن رشد فضلا عن الترتيب، هو أمرين:

– الأمر الأول، هو أن المعتزلة ثاني الطوائف الإسلامية شهرة وانتشارا.

– الأمر الثاني، هو أن الفرقة المعتزلية ليست فرق منقرضة، وإنما هي فرقة معاصرة لابن رشد.

ووجه المفارقة، يكمن في التناقض الحاصل بين إفادة ابن رشد هذه، وإفادته التي تحدث فيها عن عدم وصول كتب المعتزلة إلى جزيرة الأندلس، طبعاً إذا ما حملنا لفظ الإفادة على ظاهره. وتتمثل المفارقة في التناقض الذي لا نرى من مسوغ لوجوده، بين القول بكون المعتزلة من الفرق المشهورة وبين دعواه عدم وصول كتب الفرقة إلى الأندلس. ولو أننا حاولنا صوغ هذه المفارقة صوغاً إشكالياً لقلنا:

كيف يستقيم حديث ابن رشد عن كون الفرقة المعتزلية منتشرة في الأقطار، ومشهورة، ومعاصرة له، دون أن يتمكن من الحصول على كتبها؟

إن الأمر يتعلق هنا بالحاجة الملحة إلى التأويل، إذ نحن نرى أنه من الإمعان في التناقض بل والسخافة أن تجتمع كل هذه الأمور بشأن المعتزلة، من تلك التي أقر بها ابن رشد من معاصرة وشهرة وانتشار، ثم تأتي النتيجة بخصوص حصوله على مصادرهم بخلاف المتوقع⁷³². إنه أمر لا يمكن تقبله، لاسيما وأن الرجل ينتمي إلى بيت أندلسي ورث الريادة في العلم. بل وانتهت إليه خزائن

732 - ينبغي استيعاب هذه الفكرة في سياق كونها مثلت لابن رشد مشروعا وعد به قبل إنجازها، حين قال: «فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وتحرى في ذلك كله مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة» الكشف، ص 99. وما نود التشديد عليه هو أن الوعد يرفع سقف التوقع، ومن ثمة لا يمكن لمن يحترم = وعده أن يتعلل بحجة واهية كذلك التي علل بها عدم اطلاعه على كتب هذه الفرقة، إذا ما اعتبر المعنى الذي تحيل عليه الإفادة معنى مثبتاً ونهائياً.

ميراث جده، وأتيحت له فرصة تولي القضاء وكذا الانخراط في خدمة بيت الخلافة، مع ما تتيحه هذه المهمة من إمكانات هائلة للحصول على ما يتطلع لمعرفته.

ثم إنه لا يعقل أن يكون فيلسوف قرطبة ومراكش، قد اكتفى بالاطلاع على آراء المعتزلة من خلال كتب خصومهم من الأشاعرة. إذ لا يمكن أن نطمئن إلى مثل هذه التأويلات، مع ما عرف عن ابن رشد من ولعه الشديد بالعودة إلى الأصول، كما هو الشأن في الانتقال من مرحلة المختصرات إلى مرحلة والتلاخيص والشروح الكبرى.

ثم إنه لا بد من أن نذكر في اتصال بهذه النقطة، أن ابن رشد كان يبدي اهتماما بالغا بالاطلاع على مختلف الطرق المحسوبة على عقائد الملة، وأنه لم يدخر جهدا في الاستطلاع على حال المعاصرين له من أصحاب المقالات. وإذا كنا قد وقفنا في المبحث المتقدم على رواية تشير إلى إفاده من يقوم له بالاستطلاع على مذهب أبي العباس السبتي بمراكش، فضلا عن إلحاحه في طلب لقاء محيي الدين بن عربي، كما مر بنا في المبحث المتقدم؛ فإننا نرى، بناء على خصائص شخصيته، أنه من غير المعقول ألا يكون ابن رشد قد سعى في طلب كتب المعتزلة، على فرض من يرجح عدم اطلاعه على كتبهم.

وحتى لو افترضنا أن كتب المعتزلة لم تكن رائجة في الأندلس زمن ابن رشد، فإن المهم أنها كانت موجودة في المشرق، والعلاقة بين المغرب الإسلامي ومشرقه لم تعرف انقطاعا. ولعل أقل ما يمكن الإقرار به كحد أدنى من الصلة الممكنة بين القطرين، هو وجود نوعين من الرحلات، وهي رحلات التجارة التي على امتداد السنة، ورحلات الحج التي كانت تنظم بشكل سنوي. وإذا أخذنا على سبيل المثال، في اعتبارنا انتظام رحلات الحج بمفردها، فإنه لا يعقل ألا يجد ابن رشد من بين مواطنيه، واحدا يسدي له هذه الخدمة المتمثلة في إحضاره كتابا من الكتب التي يطلبها من كتب الفرق، لاسيما وأن رحلات الحج كانت تمر بحواضر ومراكز كثيرة، عامرة بحلقات العلم والمعرفة. وحتى لو لم يفلح في الحصول على مراده من وفد خلال موسم، فإن بمقدوره أن يستدرك ما فاتته في موسم قادم، لأن مواسم الحج متجددة كما قلنا.

إن ما أردنا التأكيد عليه استنادا إلى ما تقدم، هو أن فرضية عدم اطلاع ابن رشد على كتب المعتزلة، هي فرضية تبدو في تقديرنا واهية تماما. ولأننا لم نقل بالرأي الذي تتبناه هذه الفرضية، فإن ما نراه أولى، هو العمل على تأويل ظاهر إفادة ابن رشد عوض الخضوع لظاهرها، وذلك لأننا نرى أن ظاهرها يصطدم بمعطيات كثيرة، منها ما يتعلق بوجود مؤشرات نصية في تواليه تدل على

اطلاع فيلسوفنا على التراث المعتزلي⁷³³؛ ومنها ما يتعلق بشخصية فيلسوفنا؛ ومنها ما يتعلق بعدم تعذر الحصول على كتب المعتزلة وفقا لما شرحنا. ونذكر أنه لا مفعول لمحاولة دعم الفرضية التي تولينا استبعادها، استنادا إلى حجة البعد الجغرافي الذي يفصل ابن رشد عن ساحات السجلات الفكرية للفرق الكلامية في المشرق.

1- إفادة ابن رشد والحاجة إلى التأويل

بما أن كلام ابن رشد إنما هو كلام بلسان عربي، فإننا إذ نروم تجاوز المعنى الحرفي إلى القصد الذي يثوي وراء حرفية ذلك التلفظ؛ نوكد بأننا لن نقصد إلى التعسف على قواعد اللسان، كما أننا لن نجعل من التأويل لعبا حرا. ولأننا نقر بهذا الأمر، فإننا نلزم أنفسنا بأن المعنى موجود داخل اللغة لا خارجها. نحن ندرك أن مقاربتنا ستكون هاهنا أقرب إلى فلاسفة اللغوية منها إلى فلاسفة القصد⁷³⁴، ولكن لا مشكلة لدينا ما دامت غايتنا تروم أولا وأخيرا قصد ابن رشد. وبما أن في كلام ابن رشد نفيًا عبّر عنه بـ«لم» حين قال: «وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقتهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقتهم من جنس طرق الأشعرية»⁷³⁵.

فالسؤال الذي نطرحه هاهنا، هو: ما هو متعلق النفي؟ هل للنفي تعلق بكتب المعتزلة، أم تعلق بشيء آخر؟ إذا اعتبرنا أن النفي متعلق بكتب المعتزلة، فإنه يمكن أن تصبح العبارة المكافئة لعبارة ابن رشد هي: «لم تصلنا في هذه الجزيرة كتب المعتزلة». ولأن كلام ابن رشد مليئ بالإحالات، كالإحالة على الضمير في عبارة: «يصلنا»، والإحالة على المكان في: «الأندلس»، والإحالة على اسم الإشارة في: «هذا المعنى»، والإحالة على النفي في: «لم»، والإحالة على الشيء في: «كتب»، والإحالة على زمان الفعل في: «يصل»، والإحالة على الجماعة في: «المعتزلة». إننا نرى أن نسيجا عباريا واحدا يتضمن كل هذه الإحالات، لا يمكن في الحقيقة الاستهانة بطاقته التعبيرية.

وعليه، فإن من شأن تعدد إحالات التركيب الواحد، أن تجعل الذهن مشتتا بشأن تعيين الإحالة المقصودة من قبل الذات المنتجة له، أي الذات المتكلمة. وببساطة، فإننا لا نستطيع بإزاء هذا الأمر، أن نجزم بكون قصد ابن رشد قد توجه إلى هذا المعنى دون ذلك من المعاني الأخرى، من غير أن

733 - أشرنا إلى في المباحث المتعلقة بأصول الفقه، إلى مؤشرات كثيرة تدل على اطلاع ابن رشد على الكتب المعتزلية في علم الأصول، وسنشير في المباحث المتعلقة بالكلام إلى هذا الأمر كلما سنحت لنا الفرصة بذلك.

734 - عز العرب لحكيم بناني، الظاهرانية وفلسفة اللغة، م.م، ص 157.

735 - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 118.

يعني ما قلناه أننا نصطف من جديد، بعدما ضاق علينا أفق التأويل، إلى جانب فلاسفة الاختلاف على حساب فلاسفة القصد، لا شيء من هذا قد حصل.

ولربما قد أدى بنا إلى هذا القول الأخير، ما ألفيناه لدى أحد متأخري نحاة الأندلس، وهو أحمد بن عبد النور المالقي، الذي تكشف لنا إفادته عن جانب من الغموض الذي يمكن أن ينطوي عليه حرف النفي الذي تدور حول محوريته الإحالات السابقة، إذ يقول: «اعلم أن «لم» حرف يجزم الأفعال على اختلاف أنواع الجزم وينفيها، إلا أنها تُخْلِص معنى الفعل المضارع إلى الماضي، لأنها جواب من قال: فَعَلَ، إذ هي نظيرها، فكأنك قلت مجابوا، فلم يفعل ما فعل، فهي من القرائن الصارفة الأفعال المضارعة إلى معنى الماضي، وإن كان لفظها يصلح للحال والاستقبال»⁷³⁶. فإذا كان التعبير عن النفي بـ«لم»، لا يحيل بشكل شفاف على الزمن المنفي، ومن ثمة يفتح الباب أمام صراع الأزمنة؛ فإن الأمر إذن، ليس بالبساطة التي نتصورها.

ويمكن أن نقوم على أساس هذا المعطى النحوي، بتوليد عدد من الجمل الدالة احتماليا على قصد ابن رشد، انطلاقاً من نسبية الزمن الذي يحيل عليه النفي بـ«لم». ونمثل لتلك المولدات الاحتمالات الدالة، بالجمل التالية:

جمل توجه الذهن إلى الاشتغال بنفي المعنى:	جمل توجه الذهن إلى الاشتغال بنفي الكتب:
– لم يصلنا شيء في هذا المعنى من كتب المعتزلة.	– لم يصلنا شيء من كتب المعتزلة في هذا المعنى.
– ليس لدينا شيء في هذا المعنى من كتب المعتزلة.	– ليس لدينا شيء من كتب المعتزلة في هذا المعنى.
– لم يكن لدينا شيء من هذا المعنى في كتب المعتزلة.	– لم يكن لدينا شيء من كتب المعتزلة في هذا المعنى.

⁷³⁶ - رصف المباني في شرح حروف المعاني، م، ص 280.

--	--

جدول يمثل توزيع تعلق النفي.

وقد أردنا أن نركز من خلال العمودين في الجدول أعلاه، على بيان بؤرة الاهتمام، ففي العمود الأول، شكلت عبارة «كتب المعتزلة»، بؤرة الاهتمام ومحور الإحالة، بينما شكلت عبارة «هذا المعنى»، بؤرة الاهتمام ومحور الإحالة في العمود الثاني.

ولأن عبارة: «كتب المعتزلة»، شكلت بؤرة الاهتمام في التلقي الذي اختاره الأستاذ الجابري؛ فإن ما جعلنا نسلط الضوء على بؤرة الاهتمام التي انتهينا إلى إبرازها في العمود الثاني، هو انتباهنا إلى أن زيادة اللفظ يؤدي بالضرورة كما يقال إلى زيادة المعنى. وحين تصفحنا ما افترضنا أنه زيادة، وهو المتمثل في عبارة «هذا المعنى»، ألفينا أن للعبارة وظيفة التخصيص أو التقييد. وفحوى ما أردنا قوله: هو أن ابن رشد لما كان قد ذكر «كتب المعتزلة»، مسبوقاً بالنفي، عمد إلى الاستدراك بقوله «في هذا المعنى»؛ مما يدل على أن وظيفة الجملة المستدرك بها، هي وظيفة التقييد أو التخصيص، وهذا يفيد أنه لا يعني بحديثه تعلق النفي بكتب المعتزلة بإطلاق.

فالكلام المطلق ليس هو الكلام المقيد، كما أن عبارة «في هذا المعنى»، لا يمكن أن ينظر إليها على أساس أنها فضلة في الكلام، لأن التقييد والتخصيص لا يكونان فضلة في أي كلام. ومن ثمة فإن اعتبارها فضلة من قبل من اعتبرها، ينطوي على أخطاء بينة. وأما الخلاصات التأويلية التي بنيت على هذا الاعتبار فهي خلاصات بينة الفساد في الغالب.

هاهنا، قد تبرز فرضية أخرى، وإن كنا نتوقف في القول بها، وهي أن يكون معنى كلام ابن رشد، يفيد فقط نفي وصول كتب المعتزلة التي تشترك مع كتب الأشعرية في المعنى المشار إليه. وعلى هذا التأويل ستكون كتب مدرسة أبي هاشم الجبائي هي الكتب المقصودة؛ لأنها لا تختلف من حيث استدلالها على الحدوث بالجواهر والأعراض عن المدرسة الأشعرية، وإن كانت المدرسة المعتزلية هي الأصل. وعلى أي فإن عبارة «في هذا المعنى»، ستفيد إذن وفق هذا التأويل، نفي «وصول» ما تضمن من الكتب «المعنى» المشار إليه، لا نفي «وصول» كتب المعتزلة بإطلاق.

لكن، ما هو المعنى الذي أشار إليه ابن رشد في العبارة المذكورة؟

إن المعنى المشار إليه، هو دليل الجوهر الفرد وما يلحق به من قياس الغائب على الشاهد، لا سواه من أدلة المتكلمين. وهو وحده الدليل الذي يمكن أن يكون مشتركا في استدلالات المتكلمين؛ أما دليل الإمكان فلا يعقل أن يكون مقصودا من العبارة، لأنه خاص باستدلالات المتكلمين من الأشعرية. ببساطة، نحن نقول من غير أدنى تعسف في تأويل كلام ابن رشد: إن «نفي» وصول شيء من كتب المعتزلة في «هذا المعنى»، لا يعني بالضرورة نفي وصول شيء من كتب المعتزلة في «غير هذا المعنى». هذا إن سلمنا بوجود نفي في الحال والاستقبال.

أما إذا ما نحن انطلقنا من كلام النحاة استنادا إلى ما شرحه هذا النحوي الأندلسي، من كون «لم» أداة نفي «تُخْلِصُ معنى الفعل المضارع إلى الماضي»⁷³⁷؛ فإن الجملة الأخيرة، هي التي يتحقق فيها الخلاص التام من التعلق بمعنى الحال والاستقبال التي يحيل عليها الفعل المضارع في عبارة «يصل» من إفادة ابن رشد؛ ومن ثمة فهي أكثر الجمل احتمالا لتمثيل قصد ابن رشد، وفقا لهذا التأويل الذي له سند نحوي لا يقل معقولية عن السند السياقي والتاريخي، وعن مختلف السياقات التي تستند إلى تظافر المؤشرات النصية الدالة على تمكن ابن رشد من أصول أهل التوحيد والعدل، واطلاعه على المصادر المعتبرة لديهم.

قد يتساءل البعض عن المغزى من هذا النوع من التعبير، بالقول: ما المانع من أن يعبر ابن رشد عن المعنى المقصود بمثل هذا الوضوح؟ وهل قصد ابن رشد الإبهام والإغماض، أم خائنته العبارة؟ ودونما إبطاء نقول: لو أن ابن رشد كان قد عبر عن المعنى المنفي، أو عن الجهة التي يتعلق بها النفي على هذا القدر من الوضوح، لكان قد عجل بنكته، ولما تحدث المؤرخون عن النكبة التي تعرض لها في آخر حياته.

إن التعبير بهذا النحو المتمثل في تعدد الإحالات التي أشرنا إليها، وكذا غموض الزمن المشار إليه في تلك الإحالة، قد لا يمكن أن يكون ناتجا عن تعبير عفوي وتلقائي؛ وذلك لأن الموضوع في تقديرنا إنما هو موضوع حساس بما فيه الكفاية. وتتبع حساسية هذا الموضوع، من كون الوضوح في صوغ العبارة بشأن الإحالة قد يؤدي بصاحبه، وهو ابن رشد هاهنا، إلى ما يمكن اعتباره إقرارا بتوفره على الكتب والمصادر المعتزلية، فضلا عن اطلاعه عليها مباشرة، وكل إقرار من الإقرارين يعد بمفرده تهمة تستوجب المحاصرة والعزل وشتى أشكال المضايقة.

⁷³⁷ - رصف المباني في شرح حروف المعاني، م.م، ص 280.

إننا نريد أن نميز في هذه الحال، بين فعل الإخبار من جهة وفعل الاعتراف والإقرار من جهة أخرى. ونحن إذ نميز بين الفعلين الكلاميين، ندرك جيدا أن الإخبار عن كونه يتوفر على كتب المعتزلة، قد لا يقف عند كونه فعل إخبار، بل إنه قد يتعدى ذلك إلى أن يصبح فعل اعتراف وإقرار. إن المعنى الأخير هو في تقديرنا المعنى المناسب لهذا الفعل في البيئة الأندلسية المغربية، زمن ابن رشد؛ ومن ثمة فإن تَعَمُّد التعميم على الفقهاء والمتكلمين من أبناء هذه البيئة المحافظة، قد يكون سببا وجيها للإقدام على هذا النوع من التعبير. إنه تعبير تعمد فيه الفاعل الكلامي عدم الإبقاء على «أثر لغوي يدل على فعل الإقرار»⁷³⁸. إنه الحذر الذي تمليه المسؤولية تجاه الذات.

إن تقلب أزمنة الإحالة، يجعل من الإمساك بالزمن المقصود أمرا خفيا. بل إن من شأنه أن يجعل التعبير عن نفي شيء يوحي بنفي شيء آخر. يشرح الحسن بن قاسم المرادي، حرف النفي كالتالي: ««لم» من خواص الفعل المضارع. وظاهر مذهب سيبويه أنها تدخل على مضارع اللفظ، فتصرف معناه إلى الماضي»⁷³⁹، وهو مذهب المبرد، وأكثر المتأخرين»⁷⁴⁰. ولئن سلمنا بإمكان صرف نفي المضارع إلى نفي الماضي في إفادة ابن رشد، على أساس ما يمكن أن يتيح لنا هذا التأويل النحوي؛ فإن كلامه المتقدم سيؤول إلى المعنى التالي: ما وصلنا في هذه الجزيرة شيء من كتب المعتزلة في هذا المعنى، الذي نحن بسبيله.

وقد لا نستبعد، أن يحمل كلام ابن رشد على تأويل نحوي آخر، معضد بوجه دون وجه لهذا التأويل، وذلك من قبيل أن يكون الإبهام والإغماض مقصودا من قبل هذا الفيلسوف الحذر؛ لأنه، بحسب بعض النحاة، لا يوجد زمان مخصوص يحيل عليه لفظ «لم»، أو بالأحرى الجملة المصدرية بهذا الحرف؛ مما يسمح بفتح الباب أمام التأويلات، من ضمنها أن يكون ابن رشد قد قاده حذره إلى التورية عن قصده بهذا الأسلوب من التعبير. والقصد بالوجه المعضد هو الذي نجده لدى المرادي، حين استكمل ما سبق عرضه من مذاهب، فيما أدلى به في القول التالي: «وذهب قوم، منهم الجزولي، إلى أنها (يعني: لم) تدخل على ماضي اللفظ، فتصرف لفظه إلى المبهم، دون معناه»⁷⁴¹.

738 - عز العرب لحكيم بناني، الظاهرانية وفلسفة اللغة، م.م، ص 187.

739 - كذا وردت في النشرة، ولعل الصواب هو: «الماضي».

740 - المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص 267.

741 - المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص 267.

فالإبهام وإن تعلق باللفظ، فإنه يلقي بظلاله الكثيفة على الإبهام في المعنى. وطبعاً، فلئن كنا لا نتحمس للدفاع عن قصيدة الإبهام في كلام ابن رشد، إلا أننا لا نستبعد وقوع شيء من ذلك، لاسيما إذا كان ما يدعو إلى الحذر ماثلاً في ذهن المتكلم.

وعموماً، فإن التعبير بهذا بحرف النفي هذا، لم يسلم من إثارة الجدل بين النحاة، إلى الحد الذي تزلُّ فيه أقدام راسخة في صناعة النحو. ولربما أكثر من ذلك إلى الحد الذي يُعذر فيه المخطئ ولا يؤاخذ على الزلل، وهو الأمر الذي نجده في استدراك أحمد بن عبد النور المالقي على الزجاجي فيما يدلي إذ يقول: «فمن قال: إنها تجزم الأفعال المستقبلية كأبي القاسم الزجاجي فغلطٌ وتسامحٌ للعلة المذكورة»⁷⁴². فهل خفي على صاحب "الضروري في صناعة النحو" ما ينطوي عليه التعبير بالحرف المذكور عن النفي؟ هل كان ابن رشد يرغب في التعبير بأسلوب شفاف عن الإخبار بشأن كتب المعتزلة؟ طبعاً، نحن لا نظن ذلك.

وبعيداً عن تشعبات التأويل النحوي ومناهاته، نؤكد على أن ما يدعونا إلى الشك في عدم اطلاع ابن رشد على كتب المعتزلة، وبخاصة كتب هذا التوجه المعتزلي الجديد، المتمثل في مدرسة أبي الحسين البصري؛ هو كون هذا التوجه الجديد يُعتبر خاتمة الفرق المعتزلية. ونستشهد هنا بكلام الفخر الرازي الذي قسم فرق المعتزلة في كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" إلى سبعة عشر فرقة، ، جاعلاً من مدرسة أبي الحسين آخر الفرق، حين يقول: «والفرقة السابعة عشرة: الحسينية: أتباع أبي الحسين البصري. وهو تلميذ القاضي عبد الجبار بن أحمد. ثم خالفه ونفى الحال والمعدوم والمعاني وجوز كرامات الأولياء، ونفى المريديّة، وتوقف في السمع والبصر»⁷⁴³.

بل إن ما يذكي فينا مزيداً من الشك والحذر تجاه ما أدلى به ابن رشد، هو أن عصره كان بلا منازع، عصر الاعتزال بقطبيه الحسيني والبهشمي. ولأن الفخر الرازي⁷⁴⁴ يعد أحد معاصري ابن رشد، فإن إفادته بخصوص مدى انتشار الاعتزال في عصره تعد ذات قيمة فيما نحن بسبيله، لذلك فنحن ندلي بشهادته في الموضوع استناداً إلى الكتاب السالف الذكر، الذي يقول فيه ما نصه: «ولم يبق في زماننا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري»⁷⁴⁵. ولئن كانت البهشمية والحسينية نابضة بالحياة، بحسب إفادة الفخر الرازي؛ فإننا نلمس

742 - رصف المباني في شرح حروف المعاني، م.م، ص 280.

743 - فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1938، ص 45.

744 - عاش بعد ابن رشد بحوالي ثمان سنوات، حيث كانت وفاته سنة: 606 هـ.

745 - فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، م.س، ص 45.

من النصوص المكتشفة أخيراً، أن الريادة في عصر كل من الفخر الرازي وابن رشد، كانت لهذه المدرسة المعتزلية الناشئة.

وقد قام جريجور شفارب (Gregor Schwarb)، في دراسة له تحمل عنوان: «الاعتزال في عصر ابن رشد»⁷⁴⁶، بجدد قد يكون شاملاً لكل رجالات الاعتزال، الذين عاشوا في عصر فيلسوف قرطبة ومراكش. (يجب ذكر بعض الأعلام وبخاصة الأكثر قرباً من ابن رشد إن جغرافياً أو تخصصياً) مما يدعو إلى الشك في عدم اطلاع ابن رشد بشكل مباشر على كتب المعتزلة، مستبعدين أن يكون الرجل قد اكتفى بالاطلاع على آراء الفرق المعتزلية، كما قد يظن البعض، انطلاقاً من كتب خصومهم من الأشاعرة.

إن ما تُنبئنا إليه دراسة جريجور شفارب، هو أن مذهب أبي الحسين كان قد تطور في عصر ابن رشد كلامياً وفلسفياً، بحيث أحاطت تأثيرات هذا المذهب بعصر ابن رشد من كل جهات الزمان الوجودي لفيلسوفنا، حتى شملت هذه التأثيرات ما قبل عصر ابن رشد، وعصره، وما تلى عصره. ويكفي أن نتنبه إلى أن التأثيرات قد امتدت من الملاحمي والزمخشري، ومرورا بالرازي وليس انتهاء بالنجرائي والطوسي⁷⁴⁷.

ولئن كنا قد اعتمدنا دراسة جريجور شفارب في التعرف على معتزلة عصر فيلسونا، نظراً لما أحاطته هذه الدراسة من عناية كبيرة بهذا الجانب؛ فإننا نجد أنفسنا غير ملزمين بتبني الرأي الوارد في هذه الدراسة بخصوص عدم اطلاع ابن رشد على كتب المعتزلة؛ إذ نحن لا نستبعد أن يكون شفارب، قد بنى حكمه ذلك، انطلاقاً من معطين: أولهما يتعلق بإفادة ابن رشد ذاته، وأما المعطى الثاني، فلعله يتعلق بتبني ما سبق أن ذهب إليه الجابري بهذا الأمر، ما دام جريجور قد اعتمد في دراسته على نشرة أستاذنا⁷⁴⁸؛ وذلك أن الجابري قد سبق له أن ذهب إلى هذا الرأي في المدخل العام حين قال: «ومع أن ابن رشد يستثني المعتزلة عند عرضه الموجز لطرق الاستدلال لدى الفرق الكلامية المشهورة في زمانه، لكون كتبهم لم تصل إلى الأندلس كما يقول، فإنه يجمع طريقتهم إلى طريقة الأشاعرة ويعتبرها من جنسها وبالتالي فما يصدق على الأشاعرة يصدق على المعتزلة في

⁷⁴⁶ - Schwarb, Gregor. "Mu'tazilism in the Age of Averroes." *the Age of Averroes: Arabic Phi* (2011).

⁷⁴⁷ - Schwarb, Gregor. "Mu'tazilism in the Age of Averroes", *ibid*, p 259.

⁷⁴⁸ - اعتمد جريجور شفارب نشرة الجابري لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ومن ثمة فإن اطلاعه على هوامش الجابري واردة. انظر:

- Schwarb, Gregor. "Mu'tazilism in the Age of Averroes", *ibid*, p251 .

هذا المجال، أعني أن طريقتهم في الاستدلال هي أصلاً طريقة المعتزلة، وقد امتصتها الأشاعرة امتصاصاً، ووظفوها في نصره عقائدهم»⁷⁴⁹، كما أكد على هذا الموقف في تعليق له بهامش نشرته على إفادة ابن رشد، وهو أمر أشرنا إليه من ذي قبل⁷⁵⁰.

ثم إنه إن كان تأثير أبي الحسين قد ترك بصماته الواضحة في أفكار كل من الرازي والطوسي وغيرهما من متوخي الأشاعرة؛ فإن السؤال الذي يبدو على قدر من الأهمية، هو: كيف نستوعب أن يتأثر بأبي الحسين خصوم الاعتزال من الأشعرية وغيرهم، ونستبعد في الآن ذاته أن يتأثر به ابن رشد مع ما ترشح به كتبه من تقدير كبير للمعتزلة وميل واضح إلى ترجيح اختياراتهم في كثير من المسائل التي عرضت له؟

لا بد من أن نشير هاهنا، إلى أنه قد عرض لابن تيمية شك فيما أدلى به ابن رشد من إفادة، بشأن وصول كتب المعتزلة إلى الأندلس، وقد عبر عن هذا الشك حين قال معلقاً على ما أدلى به ابن رشد، من كتاب الكشف، بما نصه: «يريد بالجزيرة بلاد الأندلس وكانوا يطلقون عليها الجزيرة. ويبعد أن لا تكون وصلت إليه كتب المعتزلة في ذلك الزمان لشدة عنايتهم بتبادل الكتب والأفكار»⁶⁴. ولعل السؤال الأهم هو: لماذا استبعد ابن تيمية من الأصل فرضية عدم وصول كتب المعتزلة إلى الأندلس؟ لماذا لم يتقبل ما ورد في إفادة ابن رشد؟

طبعاً، لسنا معنيين في هذا الموضوع من العمل، إلا بما نعضد به موقفنا القائل باطلاع ابن رشد على كتب المعتزلة، وهذا القدر كاف لتعصيد ما نراه، وذلك من خلال وجود من نتقاسم وإياه الشك، في حصول ابن رشد على كتب المعتزلة. ونظن أن الأسباب التي أدت بابن تيمية إلى استبعاد وصول كتب المعتزلة إلى الأندلس، قد تكون ناتجة عن شعوره بوجود ما سبق أن أكدنا عليه، من ميل واضح من قبل ابن رشد تجاه المعتزلة، وهي أسباب قد تكون راجحة في بعث ابن تيمية على الشك الذي أدلى به. ومن ثمة فلسنا معنيين، بالبحث عن أسباب أخرى، قد تكون الباعث الأساس لاستبعاد ابن تيمية لظاهر إفادة ابن رشد السابقة؛ لأن هذا يحتاج منا إلى استفراغ جهد ووقت إضافيين، وهو ما قد يتطلب تأجيله إلى عمل آخر.

غير أن ما ينبغي الوقوف عليه وتصفحه بعناية، هو استدراك ابن تيمية على ابن رشد، بشأن أصل الطريقة التي يقول بها كل من المعتزلة والأشاعرة. وفحوى هذا الاستدراك، أن المعتزلة هم

⁷⁴⁹ - الجابري، مدخل، الكشف، م.م، ص 11-12.

⁷⁵⁰ - محمد عابد الجابري، هامش رقم: 27، على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، م.ن، ص 118.

الأصل في القول بالطريقة التي نسبها ابن رشد إلى الأشعرية، وإن لم يتجاوز هذا الاستدراك مستوى شرح ما رام ابن رشد قوله، إلى مستوى التخطيئ.

وبسط هذه المسألة، أن ابن تيمية، علق على قول ابن رشد هذا: «ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»، بقوله: «قلت: طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الأشعرية وإنما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم، والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة، ومنهم انتشرت، وإليهم تضاف؛ ولهذا كان الأشعري تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف. والأئمة وأهل الحديث والسنة، ذم هذه الطريقة كما تقدم ذكر كلامه في ذلك، فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة في ذلك. وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها، وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري، وعلى⁷⁵¹ هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد»

ونريد التنبيه هاهنا على أمرين: أولهما: هو أن التفات ابن تيمية إلى ذكر أبي الحسين البصري، في هذا السياق بالذات، إنما هو التفات فيه من الدلالة ما فيه؛ وذلك لأننا نرى أن الأشباه والنظائر يستدعي بعضها بعضاً، سواء قصد ابن تيمية من وراء هذا الاستدعاء تلميحاً إلى وجود هذا التشابه، أو لم يقصد ذلك. وأما ثانيهما: فهو أمر يتعلق بإصرار ابن تيمية على الكلام بلغة يشوبها التعميم والإطلاقية، من خلال تأكيده على أن طريقة أبي الحسين، هي الطريقة ذاتها التي نهجها المتكلمون من معتزلة وأشاعرة. وهو ما يوحي لنا بكون إصرار الرجل، ينم عن معاندة غير معلنة على كون طريقة أبي الحسين لا جدة فيها، بالقياس إلى ما دأب عليه أسلافه من متكلمة الاعتزال في الاستدلال. ولا معنى لوجود معاندة، من دون وجود قوة موازية في العناد. إذ المعاندة، هي بالضرورة معاندة لرأي ما.

إن الجهد الحجاجي المبذول من قبل ابن تيمية، بما يمثله من حشد للنصوص، إنما الغرض منه هو إبطال دعوى من الدعاوى، أو قطع طريق على تأويل من التأويلات المعارضة لتأويله. غير أن العناد في حقيقة أمره لا يكون عناداً، إلا بافتراض فكرة ما يتوجه المعاند إلى إبطالها، وهي فكرة لا يمكن تكون واهية، بل تكون بطبيعتها مكافئة في القوة، للفكرة الذي يحاجج المعاند من أجل التمكين لها؛ وإلا فلا حاجة إلى بذل كل هذا الجهد الحجاجي، ما لم تكن هناك دعوى ذات قوة مكافئة، سواء تم الإعلان عنها أو لم يتم، وسواء حصل ذلك عن وعي أو عن غير وعي. وبرغم أن ابن تيمية لم

⁷⁵¹ - هكذا ورد في الأصل، ولعل الصواب، هو: «على هذه الطريقة» بحذف الواو.

يكشف صراحة عن وجود هذه الفكرة الموازية، إلا أننا نرى في هذه النازلة، أن اللاشعور يخترق اللغة ويسكنها على نحو غريب.

وإذا كان ابن تيمية قد استبعد ألا تكون كتب المعتزلة قد وقعت بين يدي ابن رشد، معللاً ذلك بحرص القدماء على تبادل الكتب والأفكار؛ فإننا نشاطره الرأي بخصوص استبعاد فرضية عدم حصول ابن رشد على كتب المعتزلة؛ غير أننا نستبعد بالمثل، أن يكون ابن تيمية هو نفسه، قد فاتته الاطلاع على كتاب تصفح الأدلة لأبي الحسين البصري، بناء على الحجة نفسها التي أدلى بها بشأن الشك الذي أثاره حول إفادة ابن رشد؛ ومن ثمة فإننا نستبعد فوات الفرصة على هذا الشيخ بشأن وقوفه على ما تضمنه كتاب تصفح الأدلة، من نقد عنيف للطرق التي اعتمدها المتكلمون في إثبات الصانع؛ لاسيما وأن ابن تيمية لا يخفي اطلاعه على كل كتب أبي الحسين. بل إنه يتحدث بكل ثقة عن هذا الأمر، كما مر بنا ذلك من كلامه.

وهذا التعميم الذي أصر عليه ابن تيمية، بخصوص طريقة أبي الحسين، هو في حقيقة أمره، خلاف المشهور من مذهب الرجل لدى من تكلم من المؤرخين وأصحاب السير والطبقات والفهارس عن مذهبه؛ لاسيما وأن طريقته التي أعلن عنها في كتاب التصفح، قد تحولت إلى تيار وازن داخل خط الاعتزال. ومن ثمة، فإنه لمن غير المعقول أن يخفى كل هذا على ابن تيمية، على أننا نرى أن في الأمر حلقة مفقودة، أو غموضاً ما.

إن ما أثار استغرابنا حقا في كلام ابن تيمية، هو إفراده «كتاب غرر الأدلة» بعناية خاصة قياساً بباقي كتب أبي الحسين، بشكل يوحي بكون هذا الكتاب ينماز عن باقي كتبه، حيث يقول: «حتى في كتابه الذي سماه غرر الأدلة، قال في أوله: إنا ذاكرون الغرض في هذا الكتاب، والمنفعة به لكي إذا عرف الإنسان شرف تلك المنفعة وشرف الغرض، صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها، والاجتهاد في تحصيلها. فنقول: إن الغرض به هو الموصل بالأدلة إلى معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه من الصفات والأفعال وصدق رسله وصحة ما جاؤوا به. قال وظاهر أن المنفعة بذلك شريفة عظيمة من وجوه. منها أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة أمن من أن يستزله غيره عنها»⁷⁵².

ولن نجد، هاهنا، لمعالجة ما أدلى به ابن تيمية غير الاستعانة بالتأويل النحوي، على عادتنا في مواجهة بعض من العواصم التي تعترضنا في النصوص القديمة، وما نريد التوقف عنده هو

⁷⁵² - ابن تيمية، مناقشات وردود على هامش كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، يحتوي على كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الثانية، المكتبة المحمودية التجارية، 1935، ص 64. وانظر كذلك: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج9، ص ص 132-133.

لفظ «حتى»، في قوله السابق بشأن كتب أبي الحسين، الذي قال فيه ما نصه: «وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري، وعلى⁷⁵³ هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد، حتى في كتابه الذي سماه غرر الأدلة»⁷⁵⁴.

ولعلنا لم نرد التوقف عند هذا اللفظ، إلا لخطورته الاستعمالية. إذ يحكى أن سيبويه، قال في حق هذا اللفظ: «أموت وفي نفسي شيء من حتى». فماذا يفيد هذا اللفظ؟ وما دلالة استعماله في هذا السياق؟ لن نزيد في الجواب عن السؤال الأول، على كون «حتى» قد وردت في الاستعمال السابق، باعتبارها حرف عطف، وظيفتها الأساس، في كلام ابن تيمية، هي أن «تشرك بين المفردتين والجملتين في الكلام». أما السؤال الثاني، فلعل شرعيته تنبثق من كون الحكم على كل الكتب، يتضمن كتاب غرر الأدلة أيضا. فلماذا سيذكر ابن تيمية الكتاب ضمنا في لفظ الكل، ثم يشير إليه مفردا؟

إن ما يوحي به كلام ابن تيمية، هو أن للكتاب مكانة خاصة ضمن كتب أبي الحسين، غير أنه يوحي كذلك بكون الكتاب على أهميته، ومكانته الخاصة، لا يخرج عن الطريقة التي نهجها أبو الحسين في كل كتبه، وكأن الكتاب لا يتميز عنها بشيء يذكر، فيما يتعلق بالمنهج المتبع في الاستدلال على حدوث المحدثات، وعلى وجود الصانع.

ويفيد عطف الثاني على الأول بـ«حتى»، التشريك في الحكم، وشرطه على ما يشرحه النحاة، هو: «أن يكون الثاني عظيما إن كان الأول حقيرا، أو حقيرا إن كان الأول عظيما، أو قويا إن كان الأول ضعيفا، أو ضعيفا، إن كان الأول قويا، لأن معناها الغاية نحو قولك: مات الناس حتى الأنبياء، ونهض الحاج حتى المشاة، وكلّ الناس حتى الركاب، وضعف الناس حتى السلطان، وما بعدها في هذا القسم داخل فيما قبلها»⁷⁵⁵.

وهذا يعني أن ابن تيمية، أراد أن يلمح أولا: إلى وجود تفاضل ما يمكن تلمسه، بين كتب أبي الحسين البصري كلها من جهة، وبين كتابه غرر الأدلة من جهة أخرى، مع ترجيح كفة الكتاب المذكور على مجموع كتبه. كما أراد أن يلمح ثانيا: إلى أن هذا الكتاب، على أهميته، لا يختلف الحكم عليه عن بقية كتبه من حيث طريقة الاستدلال المتبعة فيه. ومن ثمة فقد أراد ابن تيمية إغلاق الباب

⁷⁵³ - هكذا ورد في الأصل، ولعل الصواب، هو: «على هذه الطريقة» بحذف الواو.

⁷⁵⁴ - ابن تيمية، مناقشات وردود على هامش كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، م.م، ص 64.

⁷⁵⁵ - رصف المباني، م.م، باب حتى، ص 181

أمام كل تعلق بالبحث عن طريقة أخرى في الاستدلال، يمكن أن يكون أبو الحسين قد ضمنها إحدى كتبه، وذلك بحكم دخول الغائيتين في حكم واحد.

طبعاً، لئن كان ابن تيمية قد استدل على صحة دعواه، انطلاقاً مما استشهد به من كتاب غرر الأدلة لأبي الحسين⁷⁵⁶؛ فإن ما استدل به، فضلاً عن كونه لا يفي بتكوين صورة عن الطريقة التي نهجها الأخير في الوصول إلى معرفة الله، فإن قصارى ما يمكن أن تقدمه إفادة ابن تيمية، هي أنه يستدل على الحدوث، أو بالأحرى يجعل الحدوث قابلاً للاستدلال. والتشابه في نقطة واحدة لا يلغي الاختلاف البين. غير أن ما ينبغي الإشارة إليه، هو أنه قد أصبح في مقدورنا الآن، أن نصدر حكماً على مدى استيعاب ابن تيمية لمذهب هذا المتكلم المعتزلي، في هذا الموضع بالذات، المتعلق بما يمكن اعتباره الكتاب العمدة من بين كتب أبي الحسين في علم الكلام، وذلك بفضل تظافر الشواهد وتكاتفها بشأن أهمية كتاب تصفح الأدلة، لاسيما وقد توج هذا الأمر بتحقيق قطع مهمة من كتاب التصفح، وكذا تحقيق نصوص أخرى تنتمي إلى مدرسة أبي الحسين البصري⁷⁵⁷.

وخير شاهد على رجحان ما نذهب إليه، هو أن الشهرستاني عبر عن مذهب أبي الحسين، بحيث صاغ فعلاً ماضياً هو فعل «تَصَفَّحَ» من الصيغة المصدرية التي وردت في عنوان الكتاب المذكور، حين قال بشأن مخالفته لمذهب شيخه القاضي عبد الجبار: «وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري وتَصَفَّحَ أدلة الشيوخ، واعترض على ذلك بالتزيف والإبطال»⁷⁵⁸.

وفضلاً عن ذلك، فإن كتاب التصفح يتصدر كتب أبي الحسين البصري لدى من تحدثوا عن مؤلفاته، كما نلني ذلك لدى الحاكم الجشمي، من أتباع أبي مدرسة هاشم، إذ يقول في معرض حديثه عن البصري ضمن طبقات المعتزلة: «ومنهم أبو الحسين محمد بن علي البصري، درس على القاضي عبد الجبار ودرس ببغداد، وهو فريد عصره، جدل حاذق، وله كتب كثيرة منها: تصفح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة»⁷⁵⁹. وهو ما يعني، أنه قد يذكر المؤرخون وأصحاب الطبقات كتاب التصفح، دون أن يذكروا كتاب الغرر، مما يدل على أن الكتاب ليس بالقيمة

⁷⁵⁶ - لم يتسن لنا الاطلاع على كتاب غرر الأدلة، لأن الكتاب يبقى من جملة كتب أبي الحسين المفقودة.

⁷⁵⁷ - نقصد النصوص التي حققت أخيراً، من قبيل الكتاب العمدة لأبي الحسين البصري المسمى بـ"تصفح الأدلة" ()؛ وكتب الملاحي كـ"المعتد في أصول الدين" (1991)، وكتاب "الفائق في أصول الدين" ()، وكتاب "تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة" ()؛ وكتاب جار الله الزمخشري المعنون بـ"المنهاج في أصول الدين" ()؛ وكتاب تقي الدين مختار النجراني المعنون بـ"الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء"، (1999)؛ ومنتزح من كتاب المقدسيات لسهل بن فضل التستري...

⁷⁵⁸ - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت-لبنان،

1993، ج 1، ص 96.

⁷⁵⁹ - الحاكم الجشمي ص 387.

ولا بالأهمية، التي تجعله يستحق أن يوضع بمفرده في كفة، بينما توضع جميع الكتب بما ذلك كتاب التصفح في كفة أخرى.

ويبدو أن كتاب التصفح الذي همشه ابن تيمية، هو العامل الأساس لحصول النفور بين أبي الحسين وأتباع أبي هاشم، وذلك بحكم ما تضمنه الكتاب من تبديل في الطريقة، وكذا إلى ما وجد فيه من معارضة صريحة للاستدلال الذي أقره الشيوخ، بحسب ما نجد ذلك في العتاب الذي يتكرر من أتباع أبي هاشم. وقد رد الحاكم الجشمي هذه المنافرة إلى أمرين، حين قال: «وكان لأصحابنا عنه نفرة لشيئين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما رد به على المشايخ في بعض أدلتهم في كتبه، وذكر أن الاستدلال بذلك لا يصح. فبهذين الأمرين لم يبارك في علمه»⁷⁶⁰.

وهذا الكلام، إذا ما تعضد بما قبله، يفيد أن كتاب التصفح، قد خصصه أبو الحسين لغرض وحيد، هو الرد على مشايخ الاعتزال، كما يمكن أن يستفاد ذلك من ظاهر هذه العبارة، وإن كانت عبارة الشهرستاني المتقدمة أكثر وضوحاً في الإحالة على كتاب التصفح.

وفضلاً عن هذا الذي أدلينا به من كلام متكلمة الملة، فإننا نجد أحد المناوئين لأبي الحسين البصري، وهو من يهود مصر المحسوبين على طريقة أبي هاشم، والمتعصبين تعصبا شديداً لمنهج القاضي عبد الجبار، هو أبو يعقوب يوسف البصير (ت: 431 هـ / 1040 م)⁷⁶¹، الذي يقول في نقض طريقة أبي الحسين البصري: «واعلم أن الغرض بإثبات الأعراض أن يحكم للجسم بالحدوث لاستحالة انفكاكه منها لما استقر في العقل أن ما لم يخل من المحدث وجب أن يكون محدثاً. ثم نبين أن الأعراض المحدثّة من قبلنا علة حاجتها إلينا حدوثها، فالجسم إذا شاركها في الحدوث فواجب أن يشاركها في الحاجة إلى محدث، فمن عدل عن ذلك لم يتم له شيء من قول بالتوحيد والعدل»⁷⁶².

ويضيف يوسف البصير متوجهاً بالنقد العنيف إلى أبي الحسين البصري مباشرة، حين يقول فيما نصه: «واعلم أن أبا الحسين البصري، لما شك في هذه الأمور وصنف كتاباً لقبه بتصفح الأدلة

760 - الحاكم الجشمي، ص 387.

761 - لتكوين صورة عن حياة هذه الشخصية اليهودية المعتزلية، وعن مذهبها الفكري، انظر مقدمة تحقيق النص التالي باللغة الإنجليزية، من الصفحة 229 إلى 245.

762 - Madelung, Wilferd, and Sabine Schmidtke. "Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqḍ) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology." *Adang, Camilla et al in A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. Vol. 15. Ergon Verlag in Kommission, (2007) p 279.

فكفره⁷⁶³ المتكلمون»⁷⁶⁴. بل إننا نجد يوسف البصير لا يكتفي بتخطيئه، بل يدعو أبا الحسين إلى الشك فيما لديه من خلال مراجعة ما ذهب إليه في كتاب التصفح بالذات، حين يخاطبه بالقول: «ولا أقل من أن تشك في فيما اعترضنا به دلالتك حسب طريقتك في التصفح»⁷⁶⁵. ولعل هذه الإضافة تفي برفع كل لبس، فيما يرتبط بكون كتاب التصفح هو الكتاب الذي تضمن شكوك البصري على طريقة أسلافه من شيوخ البهشية؛ ليس لأنها فقط على هذا القدر من الوضوح، ولكن لأنها أيضا صادرة من متكلم معتزلي معاصر لأبي الحسين.

وعلى أي، فإن كتاب التصفح، يبقى الكتاب الأبرز الذي حظي باهتمام استثنائي، سواء سجلنا هذا الاهتمام من قبل المناوئين لأبي الحسين، أو سجلناه من قبل المناصرين له، من أتباع مدرسته في الاعتزال. ولم نجد في كل ما وُفقنا في الاطلاع عليه من كتب المتقدمين والمتأخرين وإفاداتهم، ما يشذ عن هذا الإجماع حول أهمية كتاب التصفح في بابه⁷⁶⁶، إلا ما ألفيناه من تجاهل تام لأهميته في تعامل ابن تيمية.

لا ندري كيف حق لابن تيمية أن يتجاوز كل الشواهد التي أدلينا بها، والتي تؤكد كلها على حقيقتين: أولاهما: أن أبا الحسين سلك في كتاب التصفح طريقة مختلفة عن طريقة الأسلاف من أهل الاعتزال؛ وثانيهما: أنه تعقب فيه أدلة الشيوخ بالرد والنقد.

إن السؤال الشاخص هنا، هو: كيف يضرب ابن تيمية صفحا عن كل هذه الإفادات؟ وكيف يستقيم كلامه مع كل ما ترشح به المصادر من معطيات؟

وعموما، فإنه إن كان لا بد من «حتى» لإدخال الغائتين؛ فإن الذي نراه أولى بالذكر بعدها، هو كتاب تصفح الأدلة، لا كتاب كتاب غرر الأدلة. وإن كنا لا نرى من مسوغ للجروح إلى التعميم والإلحاق، في ظل وجود مؤشرات من كتب الكلام والسير والطبقات، تؤكد كلها على أهمية كتاب التصفح بالقياس إلى مجموع كتبه.

ولئن كنا على الرغم مع كل هذه التحفظات التي أدلينا بها بخصوص التصنيف الشاذ الذي ذهب فيه ابن تيمية إلى تمييز كتاب الغرر على حساب كل كتبه بما في ذلك كتاب التصفح، أقول: لئن

⁷⁶³ - هكذا وردت في النشرة، ولعل الصواب هو حذف الفاء لأن الجواب لا يحتاج إليها.

⁷⁶⁴ - Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqd) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology, OpCit,p 279.

⁷⁶⁵ - Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqd) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology, ibid,p 283.

⁷⁶⁶ - يسلط الدارسون في مجال أصول الفقه، جل اهتمامهم على كتابين لأبي الحسين في أصول الفقه، هما شرح كتاب العمدة في أصول الفقه، وكتاب المعتمد في أصول الفقه، أما في باب علم الكلام، فالأمر كما قلنا.

كنا على الرغم من كل ذلك لا ننتهم الشيخ ابن تيمية، بمحاولة التمويه على كتاب تصفح الأدلة، ولا بمحاولة صرف الأنظار عنه، ومصادرة أهميته لصالح كتاب لم يحظ بعناية القدماء والمحدثين على حد سواء، وهو كتاب الغرر؛ فإن ما أفضى إليه قوله، كاد أن يؤدي إلى ذلك.

والذي يبدو لنا انطلاقاً مما أوردناه، هو أن الشيخ ابن تيمية إما أنه لم يقرأ كتاب التصفح أصلاً؛ ومن ثمة كان أولى به أن يناهض بنفسه عن إطلاق الكلام باستعمال ألفاظ من قبيل: «كل» و«حتى»؛ وإما أنه قرأه ولم يوقف في الوقوف على الوجه الذي خالف به أبو الحسين مذهب شيوخه من البهائسة، فظن أنه لا يوجد خلاف بين طريقتهم وطريقتهم. والذي جعلنا ندلي بهذا الافتراض الأخير، هو أن أبا الحسين متهم من قبل خصومه من أتباع مدرسة أبي هاشم، بل يسيء لسانه بالكلام ليحسب من جنس علم الكلام، مع أن ما يدلي به إنما هو في نظرهم، من الفلسفة وعلوم الأوائل، لا من علم الكلام.

غير أن هذا الذي أدلينا به، قد لا يكون سرا من جملة الأسرار التي يمكن أن تكون قد خفيت على الشيخ ابن تيمية؛ لأنه إن كان هذا الأمر سرا، فقد كُشِفَ مبكراً، وتم تداوله في المصادر القديمة، قبل عصر ابن تيمية بكل تأكيد. بل إن بعضاً من كُشِفَ هذا السر ليرجع تاريخه إلى عصر أبي الحسين. وقد وقفنا على كلام لأحد معاصري أبي الحسين وهو يوسف البصير، يكشف فيه عن هذا السر، إذ يقول ما نصه: «فاحتاج (يقصد البصري) إلى تصنيف أصول قريبة نَفَضُهَا عليه، وهي غير مستندة على أصله، بل يأتي بعبارات كأنه موافق للمتكلمين، فالباطن الخلاف، وهو عندي في حكم المستتر بتصنيف ذلك»⁷⁶⁷.

وهذا الكلام موافق تماماً، لما أدلى به لاحقاً جمال الدين القفطي (ت 646)، إذا ما استثنينا من الموافقة والتشابه، الجانب المتعلق في كلام البصير بتحامله على أبي الحسين وتعصبه الشديد لمذهب القاضي عبد الجبار. ووجه الموافقة تكمن في بعض ما يدلي به القفطي في حق البصري، إذ يقول: «كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل قد أحكم قواعده وقيد أوابده وتصيد شوارده. وكان يتقي أهل زمانه في التظاهر به (علم الأوائل) فأخرج ما عنده في صورة متكلمي الملة الإسلامية وأحكم ما أتى به في

⁷⁶⁷- Yūṣuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqd) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology, Op Cit, p. 280.

ذلك. ومن وقف على تصانيفه تحقق ما أشرت إليه من أمره، ولم يزل على التصدير والتصنيف والإملاء والإفادة لمذهب الاعتزال والتحقيق لما انفرد به من الأقوال حتى أتاه أجله»⁷⁶⁸.

قد يكون هذا الذي أدلى به كل من يوسف البصير، والقفطي، من تظاهر أبي الحسين بتصريف ما لديه من مذاهب الفلاسفة، من خلال نسج العبارة على منوال المتكلمين؛ هو مصدر الخفاء الذي جعل ابن تيمية يلتبس عليه الأمر بشأن طريقة أبي الحسين. غير أننا لا نجزم بهذا جزماً، ولا نقضي به قضاء مبرماً؛ إذ لا يمنعنا هذا من إثارة الشكوك، حول دوافع هذا الإصرار الذي أبداه ابن تيمية تجاه رفض وجود كل من التفرد والجدة في طريقة أبي الحسين البصري. غير أن هذا ليس هو موضع إثارة ما لدينا من شكوك.

ونحن نورد هنا كلاماً لابن رشد يرد فيه على أبي حامد، بخصوص مهمة التبليغ والبيان، إذ يسلك فيها أبو حامد مبدأ التجويز والتساهل في هذه المهمة، بينما يرفض ابن رشد هذا المبدأ بشدة. وتلخيص محل الخلاف بينهما، أن أبا حامد يجوز ألا يُبدي الرسول حرصاً على البيان، ومن ثمة جَوَزَ أن يُسمعَ الرسولُ أصحابه المنسوخَ دون الناسخ. وذلك في سياق اعتراضه على مخالفه، وهم في أغلبهم من المعتزلة كما سيتضح.

يقول الغزالي بشأن تلخيص ما احتج به مخالفوه في منع جواز عدم التبليغ: «احتجوا بشبهتين الأولى: إنه لو جاز ذلك لجاز أن يُسمعهم المنسوخ دون الناسخ، والمستثنى دون الاستثناء. قلنا: ذلك جائز في النسخ وعليه العمل بالمنسوخ إلى أن يبلغه الناسخ وليس عليه إلا تجويز النسخ والتصفُّح عن دليله فإذا لم يبلغه فلا تكليف عليه بما لم يبلغه»⁷⁶⁹.

سنركز اهتمامنا بخصوص ما عرضناه من كلام أبي حامد، على نقطتين اثنتين يرجح أن ابن رشد لم يستسغهما: أولى النقطتين تتعلق برفض صورة القول كما صاغها الغزالي؛ بينما تتعلق الثانية برفض مادة القول ومضمونه، وإن كنا لا ننكر كون النقطة الثانية لم تخل بدورها من تعريض بصورة القول هي أيضاً.

في النقطة الأولى، سيعتبر الاهتمام على ما يمكن أن يكون ابن رشد قد اعتبره خطأ في العبارة، أو شبهة خطأ على الأقل؛ لأن قول الغزالي: «وليس عليه إلا تجويز النسخ والتصفُّح عن

⁷⁶⁸ - القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2005، ص 221-222.
⁷⁶⁹ - الغزالي، المستصفى، م.م، ج2، ص 228.

دليله»⁷⁷⁰، يطرح أكثر من علامة استفهام، من ذلك مثلا أن نتساءل: لماذا لم يعبر الغزالي بـ: «تصفح دليله» بدل التعبير بـ: «التصفح عن دليله»؟ ولماذا اختار أبو حامد ثقل العبارة؟

إن استعمال الغزالي للفظ التصفح في هذا لا يخلو من غرابة، ولعل وجه الغرابة، يكمن في كونه التعامل الوحيد مع لفظ «تَصَفَّحُ» الذي تم من قبله بهذه الطريقة؛ فمن بين إحدى عشر استعمالا لهذا اللفظ، تكون هذه هي المرة الوحيدة التي أضاف فيها الغزالي إلى هذا اللفظ «ال» التعريف، وأردفه بحرف الجر.

وحتى يتضح ما نروم بيانه، سنأتي على ذكر المواضع التي استعمل فيها الغزالي هذا اللفظ، ومن حسن حظنا أن توزيع استعمال اللفظ تميز بالتركيز في مواضع جد محدودة من كتاب المستصفي، فمن بين إحدى عشر استعمالا، وردت ثمان استعمالات مجتمعة بحيث يمكن إيرادها في نص واحد. يقول الغزالي: «الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل إلى ما ذكرناه. أما الاستقراء: فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات» الغزالي، المستصفي ج1، ص 127.

وفي موضع غير بعيد عن الموضوع السابق، يحتج الغزالي على أن كل فرض من حيث هو فرض، لا يؤدي الراحة، حيث يقول: «وإنما يَسَلِّمُ الخِصْمُ من أداء الصلوات الخمس وهذه صلاة سادسة عنده فيقول: وهل استقرت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته؟ فإن قلت: وجدته لا يؤدي على الراحة. فالخِصْمُ لا يسلم، فإن لم تتصفحه فلم يبين لك إلا بعض الأداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت، خاصة وذلك لا يُنتِجُ لأننا بيَّنا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة؛ ولهذا غلط من قال: إن صانع العالم جسمٌ؛ لأنه قال: كل فاعل جسم، وصانع العالم فاعل فهو إذا جسمٌ فقيل: لم قلت: إن كل فاعل جسم فيقول: لأنني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء وإسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم أجساما. فيقال: وهل تصفحت صانع العالم أم لا؟ فإن لم تتصفحه فقد تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسما فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تُنتِجُ، وإن تصفحت الباري فكيف وجدته؟ فإن قلت: وجدته جسما فهو محل النزاع، فكيف أدخلته في المقدمة؟» الغزالي، المستصفي، ج1، ص 127-128.

770 - الغزالي، م.ن، ص 228.

ويقول الغزالي في الجزء الثاني من المستصفي، في معرفة صيغ الأمر والنهي والتخيير، ما نصه: «قلنا ما يعرف باستقراء اللغة، وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح» ج 2، ص 91.

ويقول بشأن أوقع كلام يؤتى به في مدافعة القياس: «لأننا عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع وبمجموع أمارات وتكريراتٍ وقرائن أنه لا مدخل للأنوثة في البيع والعتق» ج 2، ص 355.

والذي أردنا التأكيد عليه من خلال جرد سياقات حضور لفظ التصفح في كتاب المستصفي، هو أن كل استعمالات اللفظ العشرة التي أتينا على ذكرها، لا نجد فيها لفظ «تصفح» مسبقاً بـ«ال» التعريف، ولا مردفاً بحرف جر. إن السؤال الملح، هو: لماذا شذ استعمال واحد عن باقي استعمالات الغزالي للفظ؟ ماذا كان سيخسر أبو حامد لو قال: تصفح دليله؟ أو تصفح الدليل؟ أو تصفح الأدلة؟

معلوم أن «صفح» و «تصفح» لفظتان من أصل لغوي واحد، غير أنهما يفترقان في كون الأول يتعدى إلى مفعوله عبر توسط حرف جر. فلا يقال: «صَفَحَهُ» بل يقال: «صفح عنه» أو «صفح عن ذنبه»، بحيث يتم الفصل بين الفعل وضميره بحرف الجر؛ بينما تَقَوَّى فعل «تَصَفَّح» بحرف الزيادة وبالتضعيف الناتج عن تشديد حرف «الفاء». وحين تقوى الفعل أصبح متعدٍ بنفسه، بحيث أنه لا يحتاج في تعديته لأي من الحروف التي تتعدى بها الأفعال؛ وعلى هذا أساس لا يقال: «تصفح عن الدليل» بل يقال: «تصفح الدليل» من دون أي فاصل بين الفعل ومفعوله. لقد كان يفترض بأبي حامد ألا يعدي الفعل بحرف الجر، وربما كان الصوغ الطبيعي في اللغة الغزالي، أن يأتي التركيب خالياً من هذه الهنات اللغوية كما خلا منها فيما تقدم من استعمالات اللفظ.

إذا سلمنا بأن كل استعمالات الغزالي سليمة باستثناء استعمال واحد، هو هذا الاستعمال المثير للجدل، فإن السؤال الملح، هو: لماذا يشذ هذا الاستعمال عن باقي استعمالات الغزالي للفظ؟ ماذا كان سيخسر لو قال: تصفح دليله؟ أو تصفح الدليل؟ وماذا أضاف التعريف بـ«ال» من بيان؟ وإذا كان للتعريف مزية أو فضل بيان، فلماذا لم يلتزم بإيراده في كل الشواهد التي ذكرنا؟

لا يوجد تفسير لهذا الاستعمال الشاذ عن كل استعمالات الغزالي غير الذهاب إلى أن الرجل، تعمد الوقوع في خطأ. قد يقال: كيف يستسيغ عاقل هذا الأمر؟ إن الدليل الذي نأتي به هو أن الصوغ الطبيعي والسليم لما أتى به الغزالي، هو: «ليس عليه إلا تجويز النسخ وتصفح دليله»، عوض عبارة الغزالي: «ليس عليه إلا تجويز النسخ والتصفح عن دليله»، لما فيها من الثقل والركاكة، وسوء تدبير

أفعال التلطف. ولسنا نقول على الإطلاق: إن الغزالي لا يحسن استعمال اللغة إلى هذا الحد، لأننا نعتبر أن الأمر ليس كذلك.

إن إمكانات الصوغ العباري لا حدود لها، وفي هذا السياق قد يصح أن يُعبر عن هذا القصد بعبارة أخرى يُستغنى فيها عن الضمير أصلاً، بحيث يقال: «تصفح الدليل» أو يعبر عن الأدلة بالجمع فيقال: «ليس عليه إلى تجويز النسخ وتصفح الأدلة». لا شك لدينا في أن الغزالي يدرك جيداً أن التعبيرين الأخيرين، أسلم تركيباً من التعبير الذي أتى به، وليس هذا مجالاً للمزايدة على أبي حامد بشأن الاستعمال الصحيح، من الاستعمال الخاطئ.

سنقول في هذه النازلة بصراحة: إن الغزالي فضل الوقوع في الخطأ اللغوي البين على أن يقول: «تصفح الأدلة»؛ لأن هذا القول مطابق تماماً لعنوان الكتاب الذي تأثر به أبو حامد وتأثر به شيخه أبو المعالي الجويني، هو كتاب "تصفح الأدلة" لأبي الحسين البصري. إن الوقوع في خطأ لغوي أهون على أبي حامد بما هو متكلم أشعري وفي لأشعريته، من الوقوع في خطأ الترويح لكتاب ينتمي إلى فرقة مخالفة، كما أنه أهون عليه من معاقبة العامة له. إنها الحقيقة التي تنوي في اللغة، والتي تبين أن الصوغ لم يكن بأي حال من الأحوال عفويًا، لأن الخطأ لم يقع إلا في استعمال واحد، بينما سلمت الاستعمالات كلها، وكان الأمر يتعلق بمحاولة إخفاء معالم عنوان كتاب أبي الحسين. وحتى إن سلمنا بأنه خطأ، فهو خطأ ناتج هاجس تجنب ما هو أشد وطأة، وهو الاعتراف. إنه حذر المتكلمين تجاه استعمالات اللغة، وحضور الرقابة الذاتية، التي تجنب ذات المتكلم من الوقوع في دوائر الخوف.

نحن نذهب إلى أن ابن رشد لم يخف عليه هذا الأمر، ولأنه لا يمكنه أن يفصح عن هذه البواعث والهواجس التي حكمت انتقاء الغزالي لألفاظه؛ وذلك لمكان ما يحظى به أبو حامد لدى العامة في عصر ابن رشد؛ فإن أقل ما أمكنه فعله، هو أن يسلك طريق الإلغاز هو أيضاً في رده على أبي حامد. ولأن ما أدلى به أبو حامد، هو بين الفساد على مستوى صورة القول كما أنه بين الفساد على مستوى المادة، فإنه يبدو لنا أن ابن رشد قد حرص في رده، على مراعاة تصحيح كل من الصورة والمادة.

إذا كان الأمر فيما يتعلق بما يمكن اعتباره خطأ في صورة القول، متصل بسوء اختيار العبارة، فقد لا يقتضي الأمر رداً مباشراً، إذ قد يعتبر تصحيح الخطأ في هذه الحال رداً ضمناً ومناسباً في حد ذاته؛ أما فيما يتعلق بمادة القول ومضمونه، فالأمر يبدو مختلفاً، فلا مجال للتستر على خطأ من

هذا القبيل، وذلك لأنه لا يرى من مسوغ أخلاقي لدى أبي حامد، في اتهام الرسول بالإخلال بمهمة البيان والتبيين. يقول ابن رشد: «وأنا أرى أن تبليغه صلى الله عليه وسلم فرضا من فروض الله مما هو واجب على الأعيان واحدا⁷⁷¹، وسكوته عن تبليغه لمن يراوحوه ويغاديه من أصحابه صلى الله عليهم وسلم اتكالا منه صلى الله عليه وسلم على أنه إن وصلهم ذلك الخبر عملوا به، وإن لم يصلهم فهو ساقط في حقهم غير معلوم من قرائن أحواله صلى الله عليه وسلم مع حرصه على التعليم والتبيين. وسواء جاز وقوع مثل هذا عقلا أو لم يجز هو مما يكاد يقطع بامتناع وقوعه شرعا عند تصفح أحواله صلى الله عليه وسلم في البيان والتبيين»⁷⁷². فما المغزى من وراء ذكر التصفح، وإرداف البيان والتبيين بلا فاصل بينهما؟

طبعاً، لا يمكن أن يكون ابن رشد قد خفي عليه، وهو ينجز أفعاله الكلامية، أن الألفاظ الثلاثة المذكورة، تعود جميعها إلى مؤلفين معتزليين، فاللفظ الأول يحيل على كتاب تصفح الأدلة، وكان ابن رشد يريد القول: إن حل المسألة على نحو مرض، يوجد في مؤلف أصولي آخر، عدل ابن رشد عن ذكره بذكر رديفه، هو كتاب تصفح الأدلة؛ وأما اللفظين المعطوفين اللذين هما: "البيان والتبيين"، فلعلهما يحيلان بوضوح كاف على كتاب لمؤلف معتزلي هو الجاحظ؛ لأنه من المخجل أن يذهب ذاهب إلى إمكان خفاء ذلك على ابن رشد، لاسيما وأن أبا الوليد من المولعين بعلم اللغة، والجاحظ علم من أعلامها المبرزين. ثم لا ينبغي أن تمر علينا هذه الإحالة من الإشارة، إلى أن هذا الأمر، أقصد التبليغ والتعليم والتبيين، سبق أن عالجه الجاحظ في الكتاب الذي لمح إليه ابن رشد، كما لو أنه يبعث برسائل لا تخلو من تعريض وإغاز.

وأتصلاً بما سبق أن أشرنا إليه من كون ابن رشد يرفض الصورة العبارية للقول، كما يرفض بالمثل مادة القول، فإن ما يثير الانتباه، هو أن ما رفضه ابن رشد، هو نفسه ما رفضه أديب المعتزلة وفيلسوفها أبو عثمان بن عمرو الجاحظ⁷⁷³، إذ قد سبق أن نبه في الكتاب المذكور، على ضرورة

771 - أوردناها في الاستشهاد كما وردت في النشرة، وهي: «واجب على الأعيان واحدا»، والجملة كما يبدو ركيكة، ولعل الناسخ أغفل بعض المواد المقومة للجملة، لأن ما أراد ابن رشد قوله هو أن مهمة الرسول هي التبليغ، وأنه بالتالي: «واجب عليه تجاه الأعيان واحدا واحدا»، وهذا هو ما يفهم من سياق قصد ابن رشد، كما أنه المؤلف من لغته؛ لأن من ألف لغة ابن رشد يعرف أنه يؤكد ما يود تأكيده في الغالب بتكرير اللفظ.

772 - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 82.

773 - قال عنه السهرستاني: «كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم. وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفة» الملل والنحل، م.م، ص 88. ويقول الشهرستاني عن مذهب الجاحظ: «ومذهب الجاحظ هو بعينه مذهب الفلاسفة، إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيين» الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، ص 89.

أداء مهمة البيان والتبيين من قبل المُبلِّغ، إذ قال: «ولأن العرب تجعل الحديث والبسط، والتأنيس والتلقي بالبشر، من حقوق القرى ومن تمام الإكرام به. وقالوا: من تمام الضيافة الطلاقة عند أول وهلة، وإطالة الحديث عند المواكلة»⁷⁷⁴. فالطلاقة وإطالة الحديث من تمام قرى الضيف عند عامة العرب، فما بالك بالرسول الذين لم يبعثوا إلا لمهمة واحدة هي التبليغ، ومن ثمة فإن تجويز إمكان عدم تبليغ الرسول من قبل أبي حامد، فيه ما فيه من إبطال للحكمة من اللطف الإلهي الذي تقول به المعتزلة، والذي يقول به ابن رشد ضمنا.

سيربط الجاحظ على نحو صريح، بين ضوابط القرى في حديثه المتقدم وبين الغاية الأساس من بعث الرسل، التي يحددها أساسا في مهمة البيان والتبيين، وهي المهمة التي قلنا إن الغزالي قد أبطلها من خلال إخضاعها لمبدأ التجويز، حيث يقول الجاحظ: «قال الله تبارك وتعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم)؛ لأن مدار الأمر على البيان والتبيين، وعلى الإفهام والتفهم. وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد»⁷⁷⁵.

إذن، كان رد ابن رشد على الغزالي، من دون أي تعسف، مستندا إلى الموقف المعتزلي، وهو موقف وإن كانت بصمات الجاحظ بادية عليه، إلا أنه لا يخبص بالرجل بمفرده، وإنما هو موقف عموم المعتزلة، لأن مقام النبوة منزله عندهم عن التفريط في مهام التبليغ، وإلا فما معنى لإرسال الرسل إذا كان الرسول سيبلغ ما يشاء ويخفي ما يشاء بحسب هواه. وإذا كان موقف الغزالي مرفوضا من جهة مادة هذا القول، فهو مرفوض كذلك من جهة صورته وأدائه اللغوي على نحو ما شرحنا.

2- لفظ التصفح بما هو بنية مفهومية

ولا ينبغي أن نغفل عن الأهمية التي كانت تحظى بها كتب أبي الحسين البصري، لدى عموم من جاء بعده من الأصوليين والمتكلمين والمفسرين، وبخاصة كتاب المعتمد في أصول الفقه، في بابه، وكتاب تصفح الأدلة، في أبواب الكلام والعقائد. وإذا أردنا أن نفرّد الكلام في الكتاب الثاني، أي التصفح، فإن هذه الأهمية قد كشفت عن نفسها من خلال الآثار الذي أحدثته في أتباع أبي الحسين، وهي آثار جليلة بكل تأكيد. وسنعمل على تأكيد هذا الفرض، انطلاقا من تعقب المفهوم لدى علمين بارزين في الموروث الثقافي الإسلامي الوسيط، على اختلاف الجغرافيا وتباعدها. أحد هذين العلمين هو الزمخشري، بينما الثاني هو فيلسوفنا.

⁷⁷⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، م.م، ج1، ص 10.

⁷⁷⁵ - الجاحظ، م.ن، ج1، ص 11.

أ- حضور لفظ التصفح عند الزمخشري

كان الزمخشري صديقا وتلميذا في الآن نفسه لركن الدين الملاحمي، ومن ثمة فلا شيء يمنع من اعتبار توظيفه للفظ التصفح إعلانا صريحا بانتمائه إلى مدرسة أبي الحسين في الاعتزال. ونشير بخصوص حضور اللفظ لدى الزمخشري، إلى أنه قد يكون كافيا أن نقف على كتابه الكشاف، وهو كتاب في مجال تفسير القرآن حتى نتبين حجم الإجلال والتقدير الذي حظي به لفظ التصفح، بما هو مفهوم. بل إنه من خلال الاستعمال المكثف لدى الزمخشري، أصبحنا مقتنعين بأن اللفظ قد أضحى على رأس المفاهيم المؤشرة على إمكان انتماء صاحبها لمدرسة أبي الحسين المعتزلية.

يقول الزمخشري، بشأن معنى النظر في الآية التالية، التي عني بتفسيرها: «(قال سننظر أصدقت...). (سَنَنْظُرُ) من النظر الذي هو التأمل والتصفح»⁷⁷⁶. وقد كان يكفي الزمخشري أن يشرح النظر بالتأمل، أو يُتبع ذلك بذكر التفكير والاعتبار، كما نلفي ذلك لدى المدرسة الاعتزالية بشكل عام؛ غير أن الزمخشري إذ يحرص على تضمين النظر معنى التصفح، يكون بذلك قد عمد إلى استعمال اللفظ وإثارة الانتباه إليه باعتباره مفهوما يستحق الاحتفاء به في مدونته التفسيرية.

وبخصوص تفسير معنى التدبر في الآية: «(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ)» يقول الزمخشري: «(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ) ويتصفحونه وما فيه من المواعظ والزواجر ووعيد العصاة، حتى لا يجسروا على المعاصي»⁷⁷⁷. كما أنه يعالج الزمخشري ما يمكن أن يظن أنه تكرارا زائدا في القرآن، من خلال الجمع بين ألفاظ لها معنى يبدو في ظاهره واحدا أو متطابقا، بقوله: «(فإن قلت: ما فائدة الجمع بين نفي العوج وإثبات الاستقامة، وفي أحدهما غنى عن الآخر؟ قلت: فائدته التأكيد، فرب مستقيم مشهود له بالاستقامة ولا يخلو من أدنى عوج عند السبر والتصفح» ص 612.

وما يكشف بجلاء عن تحمس الزمخشري لمفهوم التصفح، هو ذهابه في تثبيت المفهوم وتبئيره مذهباً بعيداً، حتى أننا لنجده يرُدُّ معنى التَّقَلُّبِ في الساجدين⁷⁷⁸ إلى معنى التصفح، حيث يقول: «ثم أتبع كونه رحيماً على رسوله ما هو من أسباب الرحمة: وهو ذكر ما كان يفعله في جوف الليل من قيامه للتهجد، وتقلبه في تصفح أحوال المتجهدين من أصحابه»⁷⁷⁹. ويزيد الزمخشري تثبيتها لهذا المعنى، حين يرُدُّ معنى آخر هو البلاء إلى معنى التصفح أيضاً، إذ يقول بشأن معنى آية أخرى:

⁷⁷⁶ - الزمخشري، الكشاف، م.م، ص 781.

⁷⁷⁷ - الزمخشري، م.ن، ص 1021.

⁷⁷⁸ - الآية 219 من سورة الشعراء.

⁷⁷⁹ - الزمخشري، الكشاف، م.م، ص 772.

«تُبْلَى السَّرَائِرُ» ما أُسِرَّ في القلوب من العقائد والنيات وغيرها، وما أُخْفِيَ من الأعمال. وبلاؤها تعرّفها وتصفّحها، والتمييز بين ما طاب منها وما خبث⁷⁸⁰. ولعل الزمخشري هاهنا يشير صراحة إلى كتاب تصفح الأدلة، لأن غرض أبي الحسين من الكتاب، هو بالذات ما شرح به الزمخشري هذه الآية؛ وذلك لأن الكتاب كله قول في تعرف العقائد وتصفحها، وتمييز بين ما صح منها وما بطل.

ونحن نرجح أن هذا الاستعمال المكثف لمفهوم «التصفح»، لا يمكن أن يُؤوّل إلا باعتباره تعبيراً صريحاً، عن المكانة التي كان يحظى بها أبو الحسين البصري، لدى كثير من معتزلة عصر ابن رشد، وهو العصر الذي ينتمي إليه كل من الزمخشري⁷⁸¹ وأستاذه الملاحمي الذي لا يكبر الزمخشري سناً إلا بقليل.

ولعله من حقنا أن نطرح بإزاء هذا الاستعمال المكثف للفظ التصفح، التساؤل التالي: هل كان الزمخشري سيلجأ إلى هذا النوع من التفسير، لو لم يكن ينتمي فعلياً لمدرسة أبي الحسين البصري، من خلال تتلمذه المباشر على يد ركن الدين الملاحمي؟

ولعلنا لن نتردد في الجواب عن هذا السؤال بالنفي؛ وذلك لأننا نرى أن أبا الحسين البصري، هو الذي جعل من لفظ التصفح لفظاً بارزاً. ولا أدل على ذلك أنه خلد ذكرى هذا اللفظ، من خلال اختياره عنواناً لأهم كتبه في علم الكلام، بعدما ظل اللفظ مستورا في ثنايا كتاب البيان والتبيين، لأديب أهل العدل والتوحيد، أبي عثمان الجاحظ. ولأنه إن كان لا شبهة يمكن أن تثار بشأن الانتماء المعتزلي لجار الله الزمخشري، إذ هو معتزلي مبرز في مجال علوم اللغة والتفسير؛ فإن كل ما يمكن أن يفيد جهداً التدليلي السابق، هو تحديد اتجاه انتمائه الاعتزالي، وهو المتمثل في تأكيد انتمائه الفعلي لمدرسة أبي الحسين البصري، بما دللنا عليه من موسوعته التفسيرية.

2- حضور لفظ التصفح عند ابن رشد

لا يختلف احتفاء ابن رشد بهذا المفهوم كثيراً عن احتفاء الزمخشري به. فلقد استعمله ابن رشد في تواليه المختلفة، وفي سياقات مختلفة، ولأننا قد دللنا بما يكفي على أهمية مفهوم التصفح وتعلق الزمخشري به، فإننا سنورد هاهنا بعضاً من مواضع استعمال المفهوم لدى ابن رشد.

780 - الزمخشري، الكشاف، م.م، 1194.

781 - انظر في هذا الشأن الدراسة العلمية الجادة التي قدمها جريجور شوارب تحت عنوان:

GregorSchwarb , «mu'tazilism in the Age of Averroes», pp 251-255-256-257 .

يقول ابن رشد: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول! بل نقول: ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اغْتَبِرَ الشرعُ وتُصَفِّحَتْ سائر أجزائه، وُجِدَ في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»⁷⁸².

لا يوجد في ظاهر الشرع ما يؤيد رأي المتكلمين القائل بالوجود من عدم، «وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع، فإن ظاهر الشرع إذا تُصَفِّحَ ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع» فصل المقال، ص 106. «والظاهر، الذي قلناه، من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء» فصل المقال، ص 106. ونشير أن ابن رشد قد هاهنا زواج بين توظيف المفهوم من جهة، والتزام موقف أبي الحسين، بخصوص الخلق والإيجاد في الزمان. يرى كل من البروفسور ماديلونغ والأب مارتينمكديرموت، في دراسة لهما عن كتاب الفائق للملاحمي، أن أبا الحسين «يعتبر الله فاعلاً مختاراً خلق العالم في الزمان»⁷⁸³.

وفي موضوع يتعلق بالخلاف الحاصل حول تأخير البيان عن وقت الحاجة، يقول ابن رشد: «وإذا أنت تصفحت الأشياء التي يحتج بها من يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة من غير تفصيل وجدتها داخلة تحت هذه التي عدناها»⁷⁸⁴.

وفي سياق التمييز الذي يضعه بين الاستثناء المتصل والاستثناء المنقطع، يضيف ابن رشد قائلاً: «وإذا تصفحت المواضع الواقع فيها مثل هذا الاستثناء وجدتها على ما قلناه، وإلا كان خلفاً في القول وهذراً لا تصح بمثله محاوره»⁷⁸⁵.

وفي صلة بنقد دليل الإمكان، يذهب ابن رشد في الكشف إلى: «أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تُصَفِّحَتْ وُجِدَتْ على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة

782 - ابن رشد، فصل المقال، ص 98.

783 - ماديلونغ والأب مارتينمكديرموت، «كتاب الفائق في أصول الدين لركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي»، ترجمة علي القباني، العدد 28، مجلة المسار، الجمهورية اليمنية، 2009، ص 3.

784 - الضروري في أصول الفقه، ص 106.

785 - الضروري في أصول الفقه، ص 115.

العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً»⁷⁸⁶.

أثرنا أن نؤخر الحديث عن المغزى من حضور الأثر السيميائي للفظ «التصفح» في تواليف ابن رشد، بالنظر إلى ما يمكن أن نعتبره بهذا الحضور تتويجا لما ابتدأناه من القول بالتأثر. وعموما فإننا إذ نوجه الأنظار إلى هذا الأمر؛ نكون بذلك قد أتينا على عرض ما نعتبره بمثابة وضع البصمة الأخيرة، في دعم الأطروحة القائلة بوجود ميل قوي إلى الاعتزال من قبل ابن رشد.

خاتمة

أفردنا هذا المبحث للنظر في علاقة ابن رشد بالمصادر المعتزلية، مع سابق علمنا أن اهتمامات هذا المبحث موزعة في الحقيقة على مختلف المباحث التي أتينا على بحثها، انطلاقا من بداية فصول هذا الباب الثاني. وقد سلطنا الضوء بخصوص هذا المبحث، على إفادة ابن رشد المثيرة للجدل، وهي الإفادة التي ذهبنا إلى أن الوقوف على ظاهرها يؤدي إلى القول بنفي وصول كتب المعتزلة إلى الأندلس.

ولأننا لا يمكن إلا أن نتحفظ على أمر كهذا، لمكان ما ترسخ لدينا من ذي قبل في المباحث المتعلقة بأصول الفقه، فقد لجأنا إلى تفعيل الآلية التأويلية انسجاما مع ما تعهدنا بإنجازه على مستوى المنهج. وقد قادتنا الرغبة في استيفاء البحث في هذه المسألة إلى تعقب آراء من سبقنا، فلم نجد في حدود ما وفقنا في الاطلاع عليه غير رأي ابن تيمية من القدماء، ورأي الجابري من المعاصرين.

وعموما، فإننا بعد أن دافعنا عن فرضية اطلاع ابن رشد على كتب المعتزلة، سنعمل في المبحث المتعلق بابن رشد وأدلة المتكلمين وهو المبحث التالي، على إبراز الحاجة إلى كتب أبي الحسين وكذا مدرسته لإدراك الخلفيات الفلسفية والكلامية التي استند إليها ابن رشد في نقد أدلة المتكلمين، بما هي بواعث حركته إلى رفض هذا الموقف وتبني ذلك من المواقف. وهو الأمر الذي يمكن الوقوف عليه إن في تواليفه الفلسفية، أو في تواليفه التي تصنف على أنها أقرب إلى الكلام منها إلى الفلسفة.

⁷⁸⁶ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 120.

المبحث الثالث: ابن رشد ونقد أدلة المتكلمين

مقدمة

نشير في هذه المقدمة، إلى أننا ننوي تخصيص هذا المبحث لما نعتبره، في تقديرنا، تطابقا في المواقف بين أبي الوليد ومدرسة أبي الحسين؛ وذلك على أساس أننا نلمس في كلام ابن رشد تناغما يصل حد التطابق، مع ما استندت إليه مدرسة أبي الحسين في كثير من التفاصيل المتعلقة بالاستدلال على وجود الموجودات وموجدها على حد سواء. وسيتركز اهتمامنا بخاصة، على الكشف عن مدى التقارب على مستوى نقد مبدأ الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب، وكذا على مستوى التهوين من قياس الغائب على الشاهد، على ما سنبيين في هذا المبحث.

لكن، نود أن نشير قبل هذا، إلى أن نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين، واستدلالاتهم، قد غدت من الأمور المشهورة بين جمهور الدارسين. ومن المعلوم أن هذا النقد قد برز في الدراسات الرشدية، بدءا من لحظة العثور على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، حيث لاحظ الدارسون، أن نقد طريقة المتكلمين، والأشعرية بخاصة، يتركز في هذا الكتاب بصورة ملفتة، وإن كان منتشرا في تواليه الأخرى على اختلاف الحقول التي تنتمي إليها.

غير أنه مهما يكن هذا النقد مشهورا وذائعا بما يكفي، إلا أنه لا بد من الإشارة ولو على سبيل الإيجاز، إلى ما تردد في الدراسات العربية المعاصرة، حول هذا النقد؛ وذلك حتى نتبين لنا أهميته ومركزيته في تلقي أسلافنا من الدارسين المعاصرين، بالقياس إلى ما يمكن أن يفي به الواقع المستجد في مجال تحقيق النصوص، من فتح آفاق في تناول هذه الإشكالية، على نحو يستجيب لهذه المتغيرات الجديدة.

1- الطرح القبلي لهذه الإشكالية

نشير ابتداء، إلى أن التفكير في النصوص، قديمة كانت أو حديثة، يبقى رهينا بما يمكن أن تنتجه تلك النصوص، بما هي نصوص أولا، كما يبقى رهينا بما يمكن أن يؤدي النظر في تلك النصوص من خلال استحضار نصوص أخرى، وفي صلة بها ثانيا. وأما الأفق التأويلي الذي يمكن أن ينشده دارس ما، وهو بوارد قراءة نص يفكر فيه، ويتصفح معانيه؛ فإنه يبقى بما هو أفق رهينا

لما استجد من نصوص، في قراءة ما بين يديه من إشكالات تعرض له بإزاء ما لديه. ومهما كان هذا الدارس تواقا إلى إنجاز خطوات تأويلية جريئة، فإنه لا يمكنه أن يخرج بداعي الحق في التأويل، بما هو حق مشروع، عن حدود ما تتيحه تلك المعطيات النصية، مع إمكان توسيع علاقاتها الممكنة في حدود معقولة.

وعليه، فإن الحكم على مدى نجاح الدراسات التي تناولت العلاقة بين ابن رشد والمتكلمين، أو كذا إخفاؤها، لا يمكن أن يكون ذا جدوى ومعنى، إلا من خلال النظر إلى ما أنجزته، انطلاقا مما كان متاحا لها ومائلا لوعيتها القصدي من نصوص، لا النظر إلى ما أنتجته في ضوء ما أضحي متاحا لنا الآن.

إن اكتشاف قطع أو شذرات من كتاب، أو اكتشاف مقالة، أو رسالة، من شأنه أن يؤدي، بما هو معطى جديد، إلى مراجعة كثير من الاستنتاجات والخلاصات التي تكرست انطلاقا من معطيات قديمة، وعلى أساسها.

وفي ضوء ما عملنا على توضيحه، فإننا إذ نتوجه بالقصد إلى ما كان متاحا للجيل الذي مهد الطريق في مجال الدراسات الرشدية العربية؛ نجد أن ما كان متاحا لهذا الجيل، هو بعض النصوص الفلسفية والكلامية، ككتب الأشعري والباقلاني والجويني والغزالي والفخر الرازي وغيرها، وهي أغلبها من كتب شراح المذهب الأشعري. أما كتب المذاهب الأخرى، ككتب المعتزلة، فواضح أنهم لم يطلعوا عليها إلا من خلال كتب الأشعرية، ويكفي أن نتصفح دراساتهم حتى يتبين لنا ما كان متاحا لهم. ولئن كنا لا نقلل من أهمية تلك النصوص، ولا من أهمية الاستنتاجات التي تم استخلاصها انطلاقا من ذلك المتاح؛ فإن ما أنجز يبقى قاصرا عن تكوين صورة مقبولة عن تمثل الدواعي التي حركت ابن رشد أو غيره إلى تبني هذا الموقف أو ذاك.

وترجع محدودية تلك الدراسات على مستوى إدراك ظاهرة تعدد الأصوات، إلى عامل تاريخي سوسيو-ثقافي، ويتمثل في أن نصوص الأشعرية، كانت هي النصوص المتاحة للدارسين، وذلك بفعل سهولة العثور على أمهات مصادرها ومقالاتها المؤسسة، بفضل اتساع مساحة انتشار مخطوطاتها وتعدد نسخها؛ وذلك على اعتبار أن الأشعرية ظلت منذ ما قبل عصر ابن رشد، وعلى امتداد عصره وما تلاه، المذهب العقدي الرسمي لكثير من الأقطار الإسلامية. كما أنه ينضاف إلى هذا العامل، عامل آخر ويتعلق بكون ابن رشد قد رد صراحة على الأشعرية، وحاورها دون سواها، كما اعترضت هي أيضا عليه وحاصرتة.

وفي هذا السياق نفهم تركيز ابن رشد على هذه الفرقة الكلامية، أي في سياق كونها من جهة: فرقة لها وجود فعلي على الأرض، وكونها من جهة ثانية: فرقة يصل اختلافه معها حد الخصومة الشديدة؛ ومن ثمة فنحن لا نتفق مع المرحوم الجابري فيما ذهب إليه من أن «تخصيص المذهب الأشعري بالنقد هنا ليس بوصفه مذهبا خصما لمذهب كلامي آخر يصدر عنه الناقد، بل لأنه كان يمثل قمة تطور علم الكلام جملة زمن هذا الأخير، أعني أبا الوليد ابن رشد»⁷⁸⁷؛ وذلك لأنه قد تؤكد لدينا بعد نشر بعض كتب المدرسة الاعتزالية لأبي الحسين، أن الأشعرية لم تكن بأي حال من الأحوال، تمثل قمة التطور على مستوى الاستدلال الكلامي زمن ابن رشد، هذا فضلا عن أن يكون نقد ابن رشد قد صدر عن هذا الاعتبار.

لقد أدى هذا كله إلى تركيز الاهتمام من قبل الجيل الأول من الدارسين، على النصوص الأشعرية، وعلى هذا الأساس نفسه نُظِرَ إلى كتب الاعتزال عامة، باعتبارها إما مؤشرات غير دالة، أو دالة، ولكن، لا بالقصد الأول.

2- تناول النقد من قبل محمود قاسم والجابري

غرضنا من عرض ما أدلى به الأستاذان في إطار بسط النقد الذي وجهه ابن رشد للمتكلمين، هو الوقوف على ما يمكن اعتباره محطة انطلاق البداية الفعلية لاستثمار نصوص ابن رشد، ونهاية ما آلت إليه من خلاصات؛ وذلك في سبيل بناء أنساق متكاملة حول فلسفة ابن رشد⁷⁸⁸. ولا نقصد هاهنا بالبداية الفعلية لاستثمار النصوص، غير البداية التي تمت بعد أكثر من مائة عام من صدور أول دراسة تناولت فلسفة ابن رشد⁷⁸⁹، ونعني بذلك الدراسة التي أنجزها محمود قاسم، والتي مهد بها لتحقيق كتاب الكشف عن مناهج الأدلة. أما النهاية أو المآل، فلا نقصد به إلا المقدمة التحليلية للأستاذ الجابري، والتي تصدرت نشرته لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، الصادرة في طبعتها الأولى، سنة 1998.

787 - محمد عابد الجابري، المدخل العام، ضمن الكشف عن مناهج الأدلة، م.م، ص 11.
788 - لا نريد أن يجمع بنا الكلام إلى حد الاسترسال في عرض ما قيل، في المشاريع الفكرية العربية حول فلسفة ابن رشد، ولهذا فإننا لن نتطرق إلى ما دار من مراجعات في هذا الموضوع، بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون، لأننا نريد الاهتمام بالخلاصات التي انتهت إليها مختلف المشاريع البحثية حول فلسفة الرجل، بعد مرحلة امتدت على مدى أكثر من قرن من الزمان.

789 - صدرت الدراسة الأولى عن ابن رشد من قبل ارنست رينان، تحت عنوان: ابن رشد والرشدية، سنة 1859، ثم تلتها نشرة ثانية منقحة سنة 1866. انظر : ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 9.

ولأن المطلوب من الدراسات المنجزة حول شخصية من الشخصيات، أو نص من النصوص، هو تحقيق تراكم كمي وكيفي، يسمح في النهاية بتكوين صورة نسقية، استنادا إلى التراكم الشار إليه، ولو في حدود ما يمكن أن يتيح النص المستند إليه بالذات. ولأن نص الكشف عن مناهج الأدلة، قد يُسّر له، ابتداء من الطبعة الثانية لنشرة محمود قاسم، وما تلاها من نشرات، أن يحظى بتحقيقات جيدة⁷⁹⁰، فإن الاستنتاجات والخلاصات، قد استندت أساسا إلى جملة من الأمور، منها: تملك النص، وخلوه من الشوائب بالقياس إلى النشرات السابقة، وكذا التأكد من نسبته إلى صاحبه.

ولأن الأمر على ما قدمنا، فإننا سنقوم بعرض موجز لأهم الخلاصات التي تضمنتها مقدمتا الأستاذين: محمود قاسم ومحمد عابد الجابري.

أ - خلاصة ما انتهى إليه محمود قاسم

فلقد تركز اهتمام محمود قاسم، تحت عنوان: أدلة المعتزلة والأشاعرة⁷⁹¹، في مقدمة تحقيق كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، على دليلين ناقشهما ابن رشد ذاته، هما: دليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب. وقد لخص محمود قاسم دليل الجوهر الفرد، بوضوح على النحو التالي: «أما دليل الجوهر الفرد فيتلخص في أن الأشياء المادية تتقلب عليها أحوال تعرض لها، ثم تنتقل منها، لتحل محلها أعراض أخرى، من الأشكال والألوان، والحركات والنمو والانحجار، وغير ذلك من التغيرات التي تطرأ على جميع الكائنات. وهذه الكائنات تقبل القسمة تدريجيا حتى تنتهي إلى أجزاء لا تتجزأ، وهي التي يطلقون على كل جزء منها اسم الجوهر الفرد. فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض، وكانت الأعراض حادثة، وجب أن تكون الجواهر حادثة، لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، تبعا لمبدئهم الكلامي المشهور. وما دام العالم حادثا في جواهره وأعراضه فلا بد له من محدث، وهو الله»⁷⁹².

ولأن القول لا يكون إلا استنادا لما بين يدي الدارس من نصوص؛ فإننا نسجل فيما سيأتي به الأستاذ محمود قاسم، ما يؤكد باللموس عدم علمه، بكونه أبي الحسين⁷⁹³، لم يكن هو نفسه يستدل

790 - بفضل تجاوز أعطاب نشرة مولر اكتشاف مخطوطات جديدة، وما رافق ذلك من مراجعات وتنقيحات. انظر تفصيل هذا في . انظر جانب التحقيق من مقدمة محود قاسم. ص ص 127-128-129. وانظر كذلك مقدمة مصطفى حنفي لتحقيق كتاب الكشف، م.م، ص ص 89-90-91-92-93-94.

791 - محمود قاسم، مقدمة التحقيق، م.م، ص 12.

792 - محمود قاسم، م.م، ص 12.

793 - تشير إلى أن اللحظة التي كتب فيها محمود قاسم مقدمة تحقيق الكشف عن مناهج الأدلة، لم يكن بين يديه أي كتاب من كتب البصري، ولا حتى كتاب واحد من كتب تلامذته، فأول كتاب للبصري، وهو كتاب المعتمد في أصول الفقه، لم يظهر إلا

بالأعراض. حين يقول: «وهكذا لم يفتن المتكلمون - كما لاحظ ابن رشد - إلى أن القول بحدوث بعض الأعراض لا يبرر القول بحدوثها جميعا. فتلك إذن شبهة تثيرها نظريتهم، وهي وحدها دليل على أن برهانهم ليس منطقيا ولا علميا؛ لأن البرهان حقيقةً هو الذي يقضي على كل شبهة لبداهته، ومن ثم يفرض نفسه على العقل فرضاً» محمود قاسم، ص 13.

وإذا كان هذا الكلام مقبولا ومستساغا، قبل اكتشاف نصوص أبي الحسين البصري؛ فإنه قد أضحى واجبا علينا أن نبدي تحفظنا على ما جاء في هذه الكلام. وموضع التحفظ، يكمن في إطلاق الحكم على المتكلمين بخصوص الاستدلال بالأعراض؛ بينما أصبح معلوما لدينا الآن بفضل تظافر الشواهد النصية، أن مدرسة بكاملها، هي مدرسة أبي الحسين لا تقول بالأعراض، بل هي أكثر من ذلك، تعترض جملة على الاستدلال بحدوث الأجسام استنادا إلى الأعراض.

أما فيما يتعلق بعوامة ما ابتدعه المتكلمون من الاستدلال على وجود الله، بطريقة الجوهر الفرد، فيقول محمود قاسم، ملخصا ما اعترض به ابن رشد: «إن مشكلة البرهنة على وجود الله لأكثر يسرا من أن يتخيل المتكلمون لحلها طريقة الجوهر الفرد. ولو رجع هؤلاء إلى المصدر الأول لدينهم، أي إلى القرآن لوجدوا في أدلته غناء، ولرحموا عقول العامة ولما كلفوهم ما لا يطيقون»⁷⁹⁴. ولا حاجة بنا إلى التأكيد مرة أخرى على أن هذا الوجه من الاعتراض على استدالات المتكلمين، ووصمه بالعوامة، نجد صدها يتردد بشكل قوي في مؤلفات المدرسة الاعتزالية لأبي الحسين.

ولأننا لا نريد الإسهاب في عرض ما خلص إليه الأستاذ محمود قاسم، بخصوص النقطة المتعلقة بدليل الجوهر الفرد، استنادا إلى قراءته لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة؛ فإن ما نود التأكيد عليه، اتصالا بهذه النقطة بالذات، هو أن صاحب هذه الدراسة، تنبه إلى أن النقد الذي وجهه ابن رشد للمتكلمة لا يخص الأشعرية بمفردها، بل يعم مذاهب المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة؛ وإن كان يذهب في مسألة الصفات إلى القول بالميل المعتزلية لابن رشد.

وأما بخصوص النقطة المتعلقة بدليل الممكن والواجب، فالظاهر أن النقد لا يتعلق بوجه من أوجه التعلق بالمعتزلة، وإنما هو نقد موجه خصيصا للأشعرية ومن سلك طريقها من الفلاسفة⁷⁹⁵.

سنة 1964، مع العلم أن الكتاب ليس في باب الكلام، بل يعتمد فيه أبو الحسين تخلص أصول الفقه من بقايا موضوعات علم الكلام، كما مر بنا ذلك في موضعه.

⁷⁹⁴ - محمود قاسم، م.م، ص 15.

⁷⁹⁵ - رأينا فيما تقدم أن نقد ابن رشد لابن سينا كان بسبب تأثر هذا الأخير بكتب الأشعرية، بحسب ما يذهب إلى ذلك ابن رشد.

وقد عرض محمود قاسم دليل الممكن والواجب على النحو التالي: «أما هذا الدليل الثاني (يقصد دليل الممكن والواجب) الذي نسبه ابن رشد إلى أبي المعالي فليس دليلاً قرآنيًا؛ بل نجده في الحقيقة مضاداً لأدلة الكتاب الكريم. وهو ينحصر في القول بأن العالم، بجميع ما فيه، يمكن أن يوجد على حال مختلفة تماماً على ما هو عليه. فمن الممكن أن تنعكس حركاته رأساً على عقب، فتصبح الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية. ومن الجائز أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط نحو الأرض. وليس هناك ما يحول عقلاً، في ظل أصحاب هذا الدليل، دون أن يحتل الكون بأسره مكاناً آخر في الفضاء غير الذي يشغله في الوقت الحاضر»⁷⁹⁶. وينتهي محمود قاسم من فحص هذا الدليل إلى أن ينتهي إلى ما أكد عليه ابن رشد من كون هذه الطريقة تؤدي بالنهاية إلى إنكار الأسباب⁷⁹⁷.

وينبه محمود قاسم، إلى أن نقد هذا الدليل من قبل ابن رشد، يتصل بشكل وثيق الصلة بمذهب الأشاعرة الرافض لوجوب مراعاة الله تعالى للصالح والأصلح، على مذهبهم، حيث يقول بشأن هذه النقطة: «وفي وسعنا أن نستنبط من هذا الإمكان الذي لا حدود له صنوف إمكان أخرى قد لا يرضاها المتكلمون، أو من يتبع سبيلهم، أو ربما قبلوها حتى يكونوا على وفاق مع أنفسهم، فنقول إن العالم الحالي ليس أفضل عالم ممكن، ومن الجائز عقلاً أن الله كان يستطيع أن يخلق عالماً أفضل منه؛ إذ ليس مكلفاً بفعل الأصلح على رأي فريق هام من المتكلمين وهم الأشعرية»⁷⁹⁸.

قريب من هذا الكلام هو ما ختم به محمود قاسم دراسته التي قدم بها لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، ولو أنه اطلع على مدرسة أبي الحسين البصري، لتفهم موقف ابن رشد. وعموماً فإن موقف فيلسوفنا لا يقول بالجهة إلا على النحو الذي يذهب إليه البصري على ما يستفاد من شرح الملاحمي، على ما سنبيين ذلك في موضع لاحق.

وما يمكن تسجيله من تعامل محمود قاسم مع دليلي المتكلمين، هو أن دراسته نهت إلى أن ابن رشد جمع في حكم واحد بين المعتزلة والأشاعرة بشأن نقد الدليل والأول وهو دليل الجوهر الفرد، وخص الأشاعرة بالنقد بشأن الدليل الثاني، أي دليل الممكن والواجب. غير أن الجابري قد ذهب في هذه المسألة مذهبا غريباً، بحيث لا يرى من ضرورة للتمييز بين النقد الموجه للفرقتين الأشعرية والمعتزلية؛ إذ يرى أنه بغض النظر عن الاختلافات الحاصلة بين الفرقتين فيما تختلفان حوله من أصول؛ فالنقد في نظره واحد وبدرجة واحدة، وهو ما يعبر عنه بالقول: «صحيح أن المذهب

796 - محمود قاسم، م.ن، ص 15-16

797 - محمود قاسم، م.ن، ص 16.

798 - محمود قاسم، م.ن، ص 16.

الأشعري المذكور بالاسم في كل مسألة من المسائل موضوع النقاش بوصفه الطرف المقصود أساسا. ولكن صحيح أيضا أن هذا النقد يشمل المعتزلة، خصوم الأشاعرة، بنفس الدرجة، سواء فيما أخذ هؤلاء عنهم مثل نظرية الجوهر الفرد أو فيما فارقوهم فيه»⁷⁹⁹.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ الجابري هو رأي مجانب للصواب تماما؛ لأنه إن كان مستوعبا أن يشملهما النقد بخصوص ما اشتركا فيه من استدلال بطريقة الجوهر الفرد، فإنه لا يمكن أن يُستوعب كون النقد هو بالدرجة نفسها حتى فيما فارقت المعتزلة فيه الأشاعرة. ومعلوم أنه لا يمكن تعقل هذا الأمر إلا بافتراض كون ابن رشد قد تولى نقد دليل من أدلة الأشاعرة، وتقد بالمثل نقيض كل دليل من أدلة المعتزلة سواء بسواء. وتصور مثل هذا لا يخلو من تعسف، إذ كيف يعقل أن نتصور اعتراض ابن رشد على دليل الممكن والواجب ونتصور اعتراضه في الآن نفسه على نقيض هذا الدليل؟ وأين ما يدل على أن نقد دليل الإمكان يسري على الفرقتين؟

ولا نرى من وجهة في الذهاب إلى مثل هذه التعميمات، مع سابق علمنا أن المعتزلة مجمعة على القول بالحكمة من وراء ترتيب الموجودات التي أوجدها الله، وإن اختلفت في تفصيل هذا القول بين من ذهب إلى أن ذلك لازم وجوبا، وبين من رأى ذلك اقتضاء.

وعلى العموم، فإن هناك أمثلة كثيرة عارض فيها ابن رشد أصول الأشعرية دون أن يسري اعتراضه على أصول المعتزلة. وحتى إن كان من الممكن وجود نقد مزدوج بخصوص بعض المسائل، فإنه ليس ضروريا أن يتم دعمه بدعوى كون النقد على درجة واحدة، وهذا بين بشأن أمور كثيرة كما هو الشأن في إنكار الأسباب، وفي القضاء والقدر، وفي الأفعال الإنسانية. ولا ندري كيف أُلزم الجابري نفسه بأن يذهب في استنتاجه إلى أن درجة النقد واحدة؟!

ب - خلاصة ما انتهى إليه الجابري

إننا إذ نتصفح ما أدلى به الأستاذ الجابري، نجد أنه قد أكد على كثير مما سبق أن ذهب إليه محمود قاسم، فيما يتعلق بنقد الدليلين. ونظن أنه لا خيار، أحيانا، أمام الباحث إلا أن يثمن ما توصل إليه من سبقوه، وذلك بسبب أن المضمون النصي الواحد قد لا يؤدي النظر فيه إلى اختلافات جوهرية، وإن أمكنه أن يؤدي إلى التباين على مستوى العمق في التحليل، وكذا إغناؤه على مستوى استدعاء النصوص والأصوات المحاورة.

⁷⁹⁹ - الجابري، المقدمة التحليلية، م.م، ص 11.

ربما أدرك الأستاذ الجابري أن ما سيتناوله قد لا يحتاج منه إلى تحليل مسهب؛ وذلك وعيا منه بالتراكم التحليلي الحاصل على مستوى تناول نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين. ولأن القول في هذا النقد، إنما هو قول مستأنف لا مبتدأ، فقد فضل الجابري أن يتناول هذه المادة وفقا لمبدأ الاختصار، حين قال: «لنعرض بعد هذا باختصار لأهم القضايا الكلامية التي ناقشها ابن رشد وقدم فيها البديل. وتأتي في المقدمة مسألة ما يعرف في علم الكلام بـ "حدوث العالم"، وهي قضية مركزية في المذهب الأشعري، كما عند المعتزلة قبلهم، ليس فقط من حيث مضمونها العقدي، أي القول بأن الله خلق العالم من عدم، بل أيضا من حيث أن "المقدمات العقلية" التي بنى عليها الأشعرية استدلالهم في هذه المسألة هي التي تؤسس وتحكم استدلالاتهم، وبالتالي وجهات نظرهم، في القضايا الأخرى»⁸⁰⁰.

وعموما، فإن المقدمات العقلية، سواء نُظِر إليها من جهة كونها تتأسس على دليل الجوهر الفرد، أو نُظِر إليها من جهة بنائها بما هي مقدمات تستعمل الأقيسة، وتتوسل بالبرهان أو بما تظنه كذلك؛ فهي من الجهتين مرتبطة باستدلالات المتكلمين على العموم، ولا تحسب على فرقة كلامية بعينها، اللهم إلا إذا تحدثنا عن السبق الذي يعود إلى المعتزلة.

لقد ركز الجابري اهتمامه على مسألة إدراك ابن رشد واستيعابه الجيد للمقدمات العقلية التي بنت عليها الأشعرية استدلالاتها، حيث قال: «وهذا ما أدركه ابن رشد بعمق، ولذلك نجده يولي أهمية قصوى لهذه القضية فيحلل أدلة الأشاعرة ويناقشها ويبين مواطن الخلل والوهن فيها إضافة إلى النتائج المتناقضة، أو المشكوك فيها، التي تترتب عنها. ترجع هذه المقدمات العقلية إلى نظرية الجوهر الفرد كما صاغها أبو الهذيل العلاف وكيفها الباقلاني مع أصول المذهب الأشعري»⁸⁰¹.

ويضيف الجابري شارحا لنقط الارتكاز التي استند إليها ابن رشد في اعتراضه على الأشعرية، والتي تمثلت أساسا في التسليم بالجواهر والأعراض، حيث يقول: «تصدى ابن رشد لنقد هذه النظرية في صيغتها الأشعرية، مشيرا بادئ ذي بدء إلى أنها تنبني عندهم على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»⁸⁰².

800 - الجابري، المقدمة التحليلية، م.م، ص 76.

801 - الجابري المقدمة التحليلية، م.ن، ص 76.

802 - الجابري، المقدمة التحليلية، م.ن، ص 77.

ونود أن نشير إلى نقطتين مفصليتين في هذا السياق، أولاهما: تتمثل في الاتفاق مع الأستاذ الجابري بخصوص مضمون النقد؛ إذ لا خلاف في أنه نقد متوجه إلى الآلية الاستدلالية للمتكلمين. وأما الثانية فتتمثل في الإدلاء ببعض التحفظات؛ غير أنها ليست في حقيقة أمرها تحفظات على شخص الأستاذ الجابري ولا على من سبقه من الدارسين، وإنما هي تحفظات ناتجة عن تسليمنا بمسألة تاريخية الخلاصات والدراسات، بغض النظر عن خلفية منجزها وعن البواعث التي حركته؛ على اعتبار أن بعض ما جاء في دراسة الجابري لم يعد الإقرار به مقبولاً بعد توالي ظهور معطيات نصية جديدة.

وموضع التحفظ استناداً إلى تاريخية الدراسات، في هذا الموضع بالذات، إنما هو على ورود بعض العبارات التي أدلى بها الجابري من ضمن ما أدلى به في كلامه السابق، من قبيل: «تنبه ابن رشد» و«أدرک» و«استوعب». ولعل الصواب الآن، هو أن يوصف صنيع ابن رشد وأدائه النقدي بالألفاظ أخرى، بدل تلك الألفاظ، وذلك لأن أداء ابن رشد تمثل في ترجيح حجج مدرسة أبي الحسين في الاستدلال، كما تمثل في تبني مواقف هذه المدرسة في الاعتراض على الخصوم. وهذا يعني أن الألفاظ الأكثر مناسبة لوصف ما تولى ابن رشد أدائه، هي ألفاظ من قبيل: «رَجَّح» و«تبنى» و«انخرط»، وما جرى مجرى هذه الألفاظ.

ولم يكن تحفظنا على استعمال الألفاظ السابقة، إلا لكوننا ألفينا أن ما أدلى به ابن رشد من نقد، إنما هو أمر متداول على نطاق واسع، من قبل مدرسة أبي الحسين. غير أنه يجب التنبيه إلى أنه لا يسوغ لنا بوجه من الوجوه، الاندفاع إلى القول بنهاية أسطورة ابن رشد، على غرار ما ذهب إليه محمود إسماعيل بخصوص ابن خلدون⁸⁰³. ولأننا لا نريد الدخول في التفاصيل حول المؤشرات النصية التي بنى عليها محمود إسماعيل أطروحته بخصوص نهاية أسطورة ابن خلدون، فإننا على يقين من أن الحثيات والاعتبارات جد مختلفة.

ولعل الاختلاف الأساس فيما نذهب إليه، هو أن ابن رشد إنما يؤشر بواسطة ترجيحاته الكثيرة للمواقف المعتزلية⁸⁰⁴، عن ميل قوي إلى الاعتزال، وأن هذه الترجيحات قد يحق لنا أن ننظر إليها

803 - انظر: محمود إسماعيل، نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا، دار قباء للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

804 - لقد وقفنا على جانب من ترجيحاته الاصطلاحية في مجال أصول الفقه، وتوجنا ذلك بوقفنا على ترجيحاته هاهنا في مجال علم الكلام.

كما لو أنها بمثابة بطاقة انتماء إلى الاعتزال. بل إننا قد نذهب إلى حد افتراض أن مانعا ما هو الذي حال دون الإعلان صراحة، ودونما تردد عن انتمائه إلى هذه المدرسة المعتزلية.

والحق أن الأستاذ الجابري، لم يكشف لنا، فيما أدلى به، عن الوجه الذي جعله يقول بكون نقد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ من قبل ابن رشد، قد اقتصر على صيغتها الأشعرية، مع أن هذه النظرية، التي تسمى أيضا بنظرية الجوهر الفرد، تخترق استدالات المتكلمين جملة، ومن ثمة فإن الاعتراض عليها، يعني الاعتراض على استدلال المتكلمين دونما تمييز في هذا الشأن بين أشاعرة ومعتزلة. صحيح أنه يمكن نفهم ما ذهب إليه الأستاذ الجابري، بخصوص هذا الاستنتاج، على اعتبار أن أغلب نقاط النقد التي أثارها ابن رشد انصبت أساسا على الطريقة التي سلكها الأشاعرة؛ غير أن ذلك كله لا يمنع من أن يكون ابن رشد، قد جمع في هذا النقد استدالات المتكلمين، من أشاعرة ومعتزلة، على أساس أن نستثني من عموم المعتزلة التيار الذي ينتمي إلى فكر أبي الحسين البصري.

وبخصوص استدلال المتكلمين على حدوث الأعراض، مع ما يتضمنه هذا الاستدلال من ثغرات، يقول الجابري: «وأما المقدمة الثانية: وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فمشكوك فيها هي الأخرى. وخفاء هذا المعنى فيها (= كونها محدثة) كخفائه في الجسم. فنحن إنما شاهدنا بعض الأعراض وليس جميعها. فإذا جوزنا الحكم بالحدوث على جميع الأعراض بما شاهدناه منها حادثا فلماذا لا نفعل الشيء نفسه بالنسبة للأجسام، فننتقل من الحكم على جميع الأجسام بالحدوث بما شاهدناه منها حادثا، ونستغني بالتالي عن هذه الطريق الملتوية التي نحكم فيها على جميع الأعراض بالحدوث لننقل هذا الحكم بعد ذلك إلى الجواهر ثم منها إلى الأجسام. وبالاستغناء عن هذا الطريق نستغني عن فكرة الجوهر الفرد ذاته»⁸⁰⁵.

وعموما، فإن ما أردنا التأكيد عليه، من خلال التركيز على البعد المتمثل في الوعي بتاريخية الدراسات السابقة، من خلال طرحنا هذا؛ هو إثارة الانتباه إلى ما يمكن تسميته باستنفاد الطاقة المضمونية للنصوص، من خلال استنفاد بؤر ومواقع مخزونها من الأفكار. ولعله قد يترتب عن هذا المعطى، أحد أمرين: فإما أن يكرر الباحث الخلاصات نفسها، بطريقة تدعو إلى الكلال والملال، غير مكترث بهدر الوقت في تحصيل الحاصل، وبسط المبسوط؛ وإما أن يقتنع بأن الحقل الدلالي قد استُنفذ من قبل من سبقوه، ومن ثمة يكف عن ذلك كله، ويبحث لنفسه عن موضع أو حقل لم يستنفذ مخزونه.

805 - الجابري، م.ن، ص 77-78.

طبعاً، نحن لا ننكر على الدارسين، أن يعيدوا النظر فيما يمكن اعتباره من قبل البعض مستنفذاً، ولكن إعادة النظر هذه، تقتضي عدم تكرار ما تم استخلاصه، فإذا تبين للناظر أنه قد انتهى إلى ما تقرر من قبل، توجب عليه عدُّ ما انتهى إليه نظره، إلا أن يكون قد جد له في ذلك مستجد بوجه ما.

ولا نريد أن نسترسل في إيراد النقط التي لم يعد التسليم بها في زماننا هذا⁸⁰⁶ مقبولاً، كما أننا لا نريد من خلال ما ندلي به، أن نؤكد على ضرورة تجاوز هذه الدراسات جملة وتفصيلاً؛ لأننا لا نرى من مسوغ للقول بتجاوزها مطلقاً، لمجرد أنها لم تدرك ما لم يكن في زمانها قابلاً للإدراك؛ أقصد من المضامين والأفكار التي كانت إلى وقت قريب طي الإهمال والنسيان في بطون الكتب المخطوطة. كما أننا لا نقول في هذا الباب بضرورة إحداث القطائع المعرفية، بعدما أصبحنا على ثقة بفضل ما أضحى لدينا من نصوص جديدة؛ لأننا مدركون تماماً بأنه لولا عطاء من سبقونا من الدارسين، لما أمكننا أن نخطو خطوة واحدة في طريق التحصيل العلمي. إنه ببساطة: العرفان الذي لا بد منه.

ربما لم يكن بين يدي الجابري حين تولى الإشراف على تحقيق نصوص ابن رشد، وضمنها كتاب الكشف، أيُّ كتاب من كتب أبي الحسين البصري، ولا أي من كتب أحد من تلامذته⁸⁰⁷. ومن ثمة فإننا إذ نقول إن كل دارس يحتاج في إنضاج دراسته وإحكام رؤيته إلى أن يبحث عن أوجه التناص، من خلال الالتفات إلى ما حوله من مؤلفات، باحثاً في نصه الذي يتولى فحصه عن أصوات تلك المؤلفات، انطلاقاً مما أتاحه له عصره من نصوص؛ لاقتناعاً بأن الدراسات الناجحة، هي التي تتوفق في إدراك الأصوات في ائتلافها وتنافرها.

واستناداً إلى هذا الأمر، فنحن نتقبل ما أدلى به الجابري في حدود الإقرار بتاريخية ما أنجزه، حين قال بشأن الصلة بين كتاب الكشف عن مناهج الأدلة وكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ما نصه: «وإذا نحن أردنا أن نربط، من هذا المنظور، الكتاب الذي بين أيدينا بكتاب معين من الكتب التي سبقته فإن كتاب "الإرشاد" للجويني يفرض نفسه كـ "مرجع" أول، سواء على صعيد بنية النص أو على صعيد مضمون القضايا موضوع النقاش. لقد ذكر ابن رشد أبا المعالي الجويني بالاسم مرات

806 - يجب أن ننتبه إلى مفهوم العصر، قد يكون مضللاً أحياناً، فالمعاصرة أو الحقبة المعاصرة، تبدأ من القرن العشرين ولا تنتهي الآن، (الراهن). وفي مجال الاشتغال العلمي لا ينبغي التسليم بأننا نعيش في عصر واحد. إن ما نود قوله ببساطة: هو أن أغلب النصوص التي كانت ملهمة لنا، في هذا الباب الثاني، يعود اكتشافها إلى وقت متأخر من القرن الماضي، بن إن بعضها منها يعود اكتشافه إلى السنوات العشر الأخيرة.

807 - المعتمد في أصول الدين، لندن (1991)، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، القاهرة (1999).

عديدة، وأشار إلى رسالته "العقيدة النظامية" وكتابه "الإرشاد" (أنظر مثلا الفقرة رقم 180)⁸⁰⁸،
متعاملا مع آرائه بوصفها أنضج ما انتهى إليه "الكلام" الأشعري، مركزا نقده عليها بوصفها
كذلك»⁸⁰⁹.

ويضيف الجابري مؤكدا في السياق ذاته، على أهمية كتاب الإرشاد تأسيسا على سبق من
كلامه، بالقول: «ليس هذا فحسب، بل إننا نستطيع أن نقرأ عنوان كتاب الجويني في عنوان كتاب ابن
رشد بوصفه، أعني هذا الأخير، ردا مباشرا، أو معارضة "كلامية" صريحة. إن النص الكامل
لعنوان كتاب الجويني هو: "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد". أما كتاب أبي الوليد ابن
رشد فعنوانه الكامل هو كما يلي: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" فالمعنى إذن واحد:
الإرشاد-أو الكشف عن- الأدلة (العقلية) التي تثبت بها عقائد الإسلام»⁸¹⁰.

نعم، نحن لا ننكر كون كتاب الكشف قد جاء ردا على المتكلمين وعلى الأشعرية منهم بشكل
رئيس، غير أننا إذ نقول بتاريخية الدراسات، فإننا إنما نقول ذلك لكوننا نتحفظ على ما أدلى به
الجابري حين نظر إلى كتاب الإرشاد، كما لو أنه المرجع الأول الذي استحضره ابن رشد عند
تأليفه لكتاب الكشف. ووجه اعتراضنا يكمن في أننا لم نعد الآن نرى من معنى للتشبه بالتشابه
الحاصل في العنوان، لاسيما في ظل وجود تشابه أقوى بكثير من التشابه الذي تعلق به الجابري؛
وهذا التشابه هو الذي نجده بين كتاب الكشف وبين كتابين من كتب البصري، وهما: كتاب تصفح
الأدلة لأبي الحسين، وكتاب غرر الأدلة. إن السؤال الذي نطرحه هنا هو: أي اللفظين أقرب إلى
الكشف، هل التصفح أم الإرشاد؟

ونظن أنه لا مانع يمنع من أن نذهب إلى أن عنوان الكتاب، أي كتاب الكشف، يشترك من هذا
الوجه مع ثلاثة عناوين تنتمي كلها إلى المدرسة المعتزلية المتأخرة، هي: كتاب تصفح الأدلة، وكتاب
غرر الأدلة، وكتاب الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري،
لاسيما إذا ما استحضرنا عنوان كتاب الكشف كاملا، وهو: "كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد
الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيقة والبدع المضلة".

ولعله بتصفحننا لمادة العنوانين، تتضح لنا أوجه التشابه على نحو أفضل، ف«الكشاف عن» في
عنوان كتاب الزمخشري، يقابله: «الكشف عن» في كتاب ابن رشد، كما أن «التأويل» حاضر في

808 - هذا كلام الأستاذ الجابري.

809 - الجابري، المقدمة التحليلية، ص 66.

810 - الجابري، المقدمة التحليلية، م، ص 67.

العنوانين؛ وأما «عيون الأقاويل»، التي تضمنها عنوان كتاب الزمخشري؛ فلعلها وإن لم تكن مضمنة بشكل صريح في عنوان كتاب الكشف، فإن مهمة الكشف عن عيون الأقاويل، هي من الوعود التي قطعها ابن رشد على نفسه بدءاً من مقدمة الكتاب، بل إننا نرى أن فيلسوفنا قد انخرط فعليا في عرض عيون الأقاويل، كما وقفنا على ذلك عند ترتيب هذه الأقاويل في مبحث الترتيب.

قد يسمح لنا المنهج الفينومينولوجي، بأن نكون في هذا السياق أكثر جرأة على التجاوز المستمر لكل ما لم يعد مسائرا للتطور على مستوى اكتشاف المجهول من النصوص، وهو من غير أدنى شك تطور خلاق. لذلك فالتجاوز الذي نتحدث عنه، إنما جاء استنادا إلى اقتناعنا بتاريخية الدراسات التي أنجزت حول فلسفة ابن رشد وكذا إنجازة ككل. والحق أننا لم نكن سباقين إلى تجاوز كثير من الخلاصات استنادا إلى حجة تاريخيتها. فلقد دعا المستعرب الألماني ويلفرد ماديلونغ (Madelung, Wilferd)، في دراسة له نشرت حديثا، بعنوان: "دليل أبي الحسين البصري على وجود الله"⁸¹¹، إلى ضرورة تجاوز الدراسات الغربية التي تناولت مسألة الاستدلال على وجود الله في الكلام الإسلامي. ولم يتوجه اختيار ماديلونغ في سياق دعوته لمراجعة الدراسات الغربية إلى تلك الدراسات الموغلة في القدم، بل توجه بدعوته إلى مراجعة دراسات هي بالقياس إلى الدراسات العربية دراسات حديثة، كدراسة دافيدسون الصادرة سنة 1987، ودراسة سالفو الصادرة سنة 2000.

لقد دعا ماديلونغ إلى ضرورة مراجعة ما انتهى إليه دانيال دافيدسون (D. H. Davidson) حين اعتبر أن الجويني هو أول من تنبه من المتكلمين إلى ضرورة الاعتراف بالحاجة إلى الإقرار بتعذر إمكان وجود حوادث لا أول لها⁸¹²، كما اعترض عليه بخصوص ما ذهب إليه من اتهام ابن رشد بالإخفاق في نقد دليل ابن سينا⁸¹³، وإن لم يوضح ماديلونغ وجه اعتراضه بخصوص هذه النقطة على أهميتها بالنسبة لنا في هذا العمل.

وكما اعترض ماديلونغ على دافيدسون، اعترض كذلك على سالفو (M. M. A. Saflo)، وذلك بخصوص وصفه للجويني بكونه مجددا كبيرا لأنه استطاع قطع التسلسل الذي يمكن أن يذهب إلى ما لا نهاية⁸¹⁴. ويُرجع ماديلونغ وقوع كل من دافيدسون وسالفو في مثل هذه الأخطاء إلى غياب

⁸¹¹- Madelung, Wilferd. "Abu l-Husayn al-Basri's Proof for the Existence of God." *Montgomery, JE (éd.), Arabie Theology, Arabie Philosophy. Philosophy. From the Many to the One: Essays in Célébration of Richard Richard M. Frank, Leuven (2006): 273-380.*

⁸¹²- Madelung, Wilferd., *Ibid*, p 273.

⁸¹³- Madelung, Wilferd., *Ibid*, p 273.

⁸¹⁴- Madelung, Wilferd., *Ibid*, p 273.

الوعي لديهما بما أضفاه أبو الحسين البصري من تجديد عميق على مستوى الأدلة على وجود الله⁸¹⁵. وقد عاب ماديلونغ خلو اسم البصري من الدراستين⁸¹⁶، ولربما يعني ماديلونغ أنهما لا يعرفان اسم البصري، فضلا عن أن يحيطا علما بما أدى إليه إسهامه العميق على مستوى توجيه الكلام إلى إثارة أمور لم تكن مطروقة. وعلى العموم فإن ماديلونغ يلتبس العذر لأصحاب الدراسات المعاصرة، وذلك بسبب أن أفكار البصري لم تكن معروفة من ذي قبل، باستثناء كتاب المعتمد في أصول الفقه⁸¹⁷.

ونحن نذهب بخصوص المنجز من الدراسات إلى أن ما ينطبق على هاتين الدراستين وكذا على معظم الدراسات الغربية المعاصرة، ينطبق أيضا على الدراسات العربية؛ لأن خلو اسم البصري منها فتح المجال لهيمنة أسماء أشعرية بعينها، هيمنة كاملة؛ ولذلك فإن ما يجب التأكيد عليه، هو أن اكتشاف نصوص جديدة ينبغي أن تعقبه على الفور مراجعات شاملة للاستنتاجات التي استُنتجت قبل اكتشاف تلك النصوص، لاسيما إذا كانت النصوص المكتشفة نصوص مؤسّسة، أو ذات صلة بنصوص مؤسّسة.

غير أن ذلك لا يعني بتاتا أننا ندعو إلى تجاوز تلك الدراسات لمجرد أنها استندت في استنتاجاتها على رموز الأشعرية، بل لأنها لم تستحضر غيرها؛ وذلك لأننا إذ نقول بتعددية الأصوات داخل النسيج النصي الواحد، أو أننا إذ نقول بالتناص، فإننا لا نعني أكثر من ضرورة الانتباه إلى أصوات جديدة لم ينصت إليها، لا إلغاء أصوات يتعذر إلغاؤها، لأنه لا يمكن أن نصم آذاننا عن سماع أصوات الأشعرية في نصوص ابن رشد، كما لا يمكن أن نصم آذاننا في الآن نفسه عن نصوص المدرسة المعتزلية التي اكتشفت نصوصها مؤخرا. وعلى أي فإن نسيج النص هو كل تلك الأصوات، وإن كنا نؤمن بكون تلك الأصوات تتفاوت في قدرتها على التعبير عن نفسها داخل نسيج النص قوة وضعفا؛ وهذا أمر أكدنا عليه في غير ما موضع من هذا العمل.

3- ابن رشد وأدلة المتكلمين: رؤية جديدة استنادا إلى معطيات نصية جديدة

شمل اعتراض ابن رشد على المتكلمين، عددا من المسائل والنقط المهمة سنركز اهتمامنا في هذه النقطة على مسألتين: أولاهما تتعلق بقياس الغائب على الشاهد، فيما تتعلق الثانية بدليل الإمكان.

1 – قياس الغائب

⁸¹⁵- Madelung, Wilferd. "Abu l-Husayn al-Basri's Proof for the Existence of God", Ibid, p 274.

⁸¹⁶- Madelung, Wilferd, Ibid, p 274.

⁸¹⁷- Madelung, Wilferd, Ibid, p 274.

لقد ركزت الدراسات الرشدية المعاصرة، العربية منها وغير العربية، على تناول موقف ابن رشد من أدلة المتكلمين. ولئن كنا لا نقلل من شأن تلك الدراسات، فإن ذلك لا يمنع من القول تاريخيتها. والأمر كما شرحناه فيما تقدم، لا يتعلق في الغالب بقصور لدى أغلب أصحاب تلك الدراسات، بقدر ما يتعلق بتقادم المعطيات التي استثمرت في إنجاز تلك الدراسات. لذا فإن أول ما نود الإشارة إليه، هو الإفصاح عن المعطيات النصية الجديدة التي أصبحت تفرض ذاتها على الدارس في سياق الكلام والفلسفة الإسلامية، وفي سياق الفلسفة الرشدية بشكل خاص، وذلك بالنظر لما يمثله الموروث الرشدي، من أرضية للقاء بين مختلف الثقافة العربية الإسلامية، من فلسفة وفقه كلام وأصول.

ولئن كان يتعذر علينا أن نشير إلى كل النصوص ذات الصلة، فإن السياق الذي تحدثنا فيه والسياق الذي سنتحدث فيه، كفيل بالوقوف على أهمية نصوص بعينها، في إحداث الانعطاف الضروري في الدراسات الرشدية، الفلسفية منها والكلامية على حد سواء.

2- أصول القول برفض قياس الغائب على الشاهد

لقد أكدنا في أكثر من مناسبة، على الأهمية التي يحظى بها أبو الحسين البصري لدى أبي الوليد بن رشد. ولقد ابتدأ هذا الأمر بمجرد حدوس بسيطة، ثم توالى المؤشرات النصية مرجحة أمر هذه الحدوس. لقد اشتهر ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد. نحن الآن أمام معطيات نصية جديدة، قد تزيد فرضية تأثر ابن رشد بأبي الحسين البصري وثيقة وترجيحا. يقول البصري معترضا على قياس الغائب على الشاهد: «وليس يلزم من حيث جعلنا على صفة أن يصح أن يكون على مثلها. ألا ترى أنه قد جعلنا مشتبهين ونافرين ومتحركين وساكنين ومكتسبين وعاجزين ولا يصح عليه ذلك»⁸¹⁸. رفض واضح لقياس الغائب على الشاهد.

قال النجراني بشأن مسألة إثبات صانع للعالم: «هذه المسألة مع وقوع الاتفاق على أنه لا بد من صانع للعالم اختلفوا في طريقه. فذهب أبو هاشم إلى طريقة القياس على ما فصله، وذهب سائر الشيوخ، وهو اختيار أبي الحسين رحمه الله، إلى إثباته لهذا من غير قياس»⁸¹⁹.

ويظهر من كلام النجراني، أن شيوخ الاعتزال إذا ما استثنينا منهم أبو هاشم الجبائي وأتباعه، لم يذهبوا إلى طريقة قياس الغائب على الشاهد. غير أن ما يمكن استنتاجه من قول النجراني، ومن

⁸¹⁸ - أبو الحسين البصري، تصفح الأدلة، م.م، ص 134.

⁸¹⁹ - النجراني، الكامل في الاستقصاء، م.م، ص 155.

القول المتقدم لأبي الحسين البصري، أن الأخير ربما يكون أول من هاجم من المتكلمين هذه الطريقة من الاستدلال على وجود الله.

يشرح النجراني أركان القياس الذي انتهجه أتباع أبي هاشم في استدلالهم على وجود الصانع، على النحو التالي: «وأما طريقة أبي هاشم وأصحابه، قالوا: طريقة ذلك هو القياس. وأصله الشاهد، وفرعه الغائب، وعلته⁸²⁰ الحدوث، وحكمه المتعدي من الأصل إلى الفرع هو الحاجة إلى المُحدث. وأما بيان الأصل في الشاهد، فلأن تصرفاتنا المحدثّة محتاجة إلينا بدليل أنها تحدث بحسب دواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا. وأما أن الحدوث هو العلة فلوجهين. أحدهما: أنه هو الذي يتوقف على حسب دواعينا دون سائر صفات الفعل»⁸²¹.

وأما ابن رشد فيعترض على هذه الطريقة من جهتين: أولاً من جهة قياس الخفي من الموجودات المحدثّة على الظاهر والشاهد منها؛ والجهة الثانية، فتتمثل في اعتراضه على قياس الذات الإلهية على ذواتنا نحن، وبذلك يكون ابن رشد قد ضيق على هذه الطريقة في الاستدلال. يقول بشأن الجهة الأولى: «وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة إن جميع الأعراض مُحدثّة فهي مقدمة مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم. وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام مُحدثّة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب. فان كان واجبا في الأعراض أن يُنقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نَحْكُم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعّل مثل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام»⁸²².

ويخلص ابن رشد في فحصه لهذه الطريقة التي انتهجوها، إلى أنهم قد أرادوا إبطال قدم الأعراض، غير أنهم لم يوفقوا في ذلك، لأن استدلالهم بحسب فهم ابن رشد قد انتهى إلى أنه: «إنما بان، من قولهم، أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها وغير ذلك. فتؤول أدلّتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها. وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب» الكشف عن مناهج الأدلة، ص 109. وهذا الشرط ربما قليل التوفر.

⁸²⁰ - في النشرة: وعليه. والصحيح ما أثبتناه.

⁸²¹ - النجراني، الكامل في الاستقصاء، م.م، ص 156.

⁸²² - الكشف عن مناهج الأدلة، م.م، ص 107-108.

لقد التزم ابن رشد بموقفه المبطل لقياس الغائب على الشاهد، فطبقه على مخلف الموضوعات التي عالجه، وبخاصة تلك التي كانت على تماس مع . وإن كان الأصل في رفض هذا القياس يعود إلى اعتراض ابن رشد على قياس الذات الإلهية وما يتصل بها من صفات بغيرها من الموجودات، من ذلك مثلا، ما يذهب إليه في "الضميمة"، حيث يميز بين علم الله وعلم الإنسان، حيث يقول: «فلو كان، إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له. فإذن واجب أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد، وقد عرف فساد هذا القياس»⁸²³.

والحق أن ابن رشد انخرط في الجدل الدائر أصلا بين التيارات المعتزلية، لأن الخلاف حول قياس الغائب على الشاهد كان موجودا قبل ابن رشد. قال النجراني في بسط هذا الاختلاف: «وتقرير ذلك من وجوه، أحدها: وهو ما ذكره الكعبي رحمه الله، وهو أن نقول: لما علمنا أن العالم محدث، وعلمنا بالضرورة أن كل محدث يحتاج إلى محدث، علمنا أنه لا بد من محدث. وأما أن العلم بأن كل محدث فلا بد له من محدث علم ضروري فلا إشكال فيه، لأن كل إنسان إذا رأى بناء لم يكن شاهده، أو رأى خطأ مكتوبا بعد أن لم يكن، فإنه لا بد من بانٍ وكاتب. وهذا حاصل عند المراهقين فكيف عند كامل العقول، وكذلك لو كنا في بيت وسمعنا دق الباب فإننا نقطع في الحال من غير نظر أنه حدث أمر⁸²⁴ ما، إنسان يدق الباب أو ريح أو شيء من الأشياء، ولولا أن احتياج المحدث إلى المحدث معلوم بالضرورة وإلا لما حصل العقل في هذه الصور قبل النظر»⁸²⁵.

قال النجراني: «فإن قيل: إنكم دخلتم فيما عبتم على مشايخكم من القياس فإنكم أيضا استدللتم بصورة البناء والكتابة وأمثالها كما أنهم استدلوا بتصرفاتنا ومع ذلك زدت في العيب حتى ادعيتموه ضرورة مع تمسككم بالاستدلال فكنتم أسوأ حالا من مشايخكم» النجراني، الكامل في الاستقصاء، ص 155.

ويتبن مما سيدلي به النجراني، في سياق جوابه عن هذا السؤال، أنه مصر على رفض ما يمكن أن يُظن أنه قياس على أنه كذلك، حين يقول: «فنحن إذا ذكرنا هذه الصورة لا نذكرها لأجل

⁸²³ - ابن رشد، ضميمة في العلم الإلهي، ضمن كتاب فصل المقال، م.م، ص 129.

⁸²⁴ - في النشرة: أمرا.

⁸²⁵ - النجراني، الكامل في الاستقصاء، م.م، ص 155.

القياس كما ذهب إليه المشايخ ولكن لأجل التنبيه، حتى يتنبه العاقل فيعلم بالضرورة أن كل حادث له محدث، فإذا علم ذلك وعلم حدوث العالم علم أنه لا بد له من مُحدث»⁸²⁶.

ويرجح النجراني نجاعة استدلال الكعبي والبصري، على الطريقة التي تتبعها مدرسة القاضي عبد الجبار في الاستدلال، حيث يقول: «قلنا: إذا قضى عقلكم عند معرفة الحدوث باحتياجه إلى المحدث فإذا عرفتم حدوث العالم عرفتم احتياجه إلى المحدث على ما هو طريقة الكعبي وأحد طريقتي الشيخ أبي الحسين، وبهذا استغنيتم عن التطويلات الباطلة»⁸²⁷.

وبعودتنا إلى ابن رشد، نجد أن أساس نقده قد تركز على كون طريقة المتكلمين في الاستدلال على حدوث المحدث، هي طريقة معنصاة فضلا عن كونها غير برهانية، ولا تفضي إلى يقين، يقول ابن رشد: «وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة مُعنصاة، تذهبُ على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه»⁸²⁸.

وقد كان جوهر تحفظنا على ما الدراسات السابقة، نابع من اقتناعنا بأن أبا الوليد لم يكن في الحقيقة صاحب السبق إلى نقد أدلة المتكلمين، وأرجعنا الأحكام التي تتضمنها تلك الدراسات، ناتجة عن عدم اطلاعها على ما استجد على مستوى تحقيق النصوص، وبخاصة نصوص المدرسة المعتزلية التي أسسها أبو الحسين البصري.

والذي نريد التأكيد عليه هو أن ابن رشد، سلك في الحكم على طريقة المتكلمين ما سلكه من قبله عموم أتباع هذه المدرسة، حتى فيما يتعلق بالحكم على كون طريقة المتكلمين قد جمعت بين العواصة وغياب الجدوى. ويكفي أن نستشهد هنا بما أورده أحد المتأثرين بطريقة أبي الحسين، وهو القرائي اليهودي فضل بن سهل التستري، الذي كان قد خلص إلى الحكم نفسه الذي أكده من بعده ابن رشد. يقول التستري: «وأقول قبل الكلام في إفساد ما يذكرونه في ذلك أن الذي ذكرته عنهم من قولهم أنه لا يصح لنا إثبات المحدث وما جرى مجراه من دون ما يسلكونه من الطريقة، الأمر فيه بالعكس من ذلك، وذلك أن الذي يسلكونه هو الذي لا يصح به التوصل إلى ما يريدونه سواء صح طريقتهم على وجه ما أو لا وذلك أن الذي يسلكونه من المقايسة في إثبات محدث العالم فإنه مع بُعده وتعذر الاستدلال به إلا لمن علم دقيق الكلام وارتاض فيه الارتياض التام فعلم إثبات صفة الوجود تفصيلا

826 - النجراني، الكامل في الاستقصاء، م.ن، ص 155-156.

827 - النجراني، الكامل في الاستقصاء، م.ن، ص 165.

828 - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م.م، ص 103.

مع حاجته في العلم بذلك إلى العلم بالذوات المعدومة وصفاتها الذاتية والمقتضيات عن هذه الصفات لأن تفصيل صفة الوجود إنما يحصل متى علم أنها الصفة التي لا تستغني الذات عنها في اقتضاها ما تقتضيه لنفسها إذ لا حقيقة لها إلا أنها شرط في ذلك، ولا يعلم الشرط شرطا إلا متى علم ما فيه يكون شرطا من المقتضي والمقتضى مع صعوبة العلم بذلك، لأن هذا غاية ما يصل إليه الحذاق بهذا الشأن، بل مع تعذره، يدل على ما يشهد بصحة ما سلف من كلامنا»⁸²⁹.

ويتضح بجلاء تماهي ابن رشد مع ما ذهب إليه أتباع أبي الحسين البصري، ويكفي أن نعود إلى النصين السابقين، كي نبين بجلاء التطابق الحاصل بين ما أورده ابن رشد وما أورده التستري، فضلا عما أورده البصري والملاحمي بخصوص هذا النوع من الاستدلال، وإن كنا في الوقوف على ظاهرة التناص بخصوص هذه المسألة، نحرص على ذكر من سبق ابن رشد لأن اللاحق قادر على قراءة السابق لا العكس، وكل هؤلاء أمكن ابن رشد أن يتفاعل مع نصوصهم. وعموما فإنه بالعودة إلى النصين نجد أن ثمة تطابقا قويا بينهما، فإذا كان ابن رشد قد قال بشأن وصف الطريقة، أنها: «تَذْهَبُ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الرِّيَاضَةِ فِي صِنَاعَةِ الْجَدْلِ، فَضْلًا عَنِ الْجُمْهُورِ» الكشف عن مناهج الأدلة، ص 103، فإن الكلام نفسه نجده لدى التستري، الذي عبر عن الحكم نفسه بالقول: «وذلك أن الذي يسلكونه من المقايسة في إثبات محدث العالم فإنه مع بُعْدِهِ وتَعْذُرِ الاستدلال به إلا لمن علم دقيق الكلام وارتاض فيه الارتياض التام»⁸³⁰ كما قال أيضا: «لأن هذا غاية ما يصل إليه الحذاق بهذا الشأن»⁸³¹. كما يخلص سهل بن فضل التستري، في موضع غير بعيد من هذا، إلى أن «ما يحتجون به في ذلك شيئا لا يحصل بها إقناع ولا ظن فضلا عن علم، مع بنائهم مقدماتهم على نتائجهم، وكون أواخرها رافعة لأوائلها وأوائلها ناقضة لأواخرها»⁸³².

«مسألة. وسألت عن إبعاد ما يستعملونه من التعليل والمقايسة، وإيراد أمثلة ينكشف بها القول في ذلك. قلت: والمسموع منهم دائما أن من يحيد عن طريق التعليل والمقايسة لا يتم له إثبات محدث العالم ولا كثير من المعلومات من طريق الاستدلال، وكذلك من لا يثبت المعاني يتعذر عليه مثل ذلك. الجواب: اعلم أن ما دللنا به على حدث العالم وإثبات محدثه عز وجل قد دل على فساد ما ذكرت من ادعائهم أن ذلك لا يتم لمن عدل عن طريقهم من التعليل والمقايسة وإثبات الأعراس مع دلالاته

829 - سهل بن فضل التستري، منتزع من كتاب المقدسيات، ص 69-70.

830 - التستري، منتزع، م.ن، ص 69-70.

831 - التستري، منتزع، م.ن، ص 70.

832 - التستري، منتزع، م.ن، ص 71.

مع ذلك على فساد أكثر أصولهم فضلاً عن أن يحتاج إلى أن يبنى عليها، فلا فائدة في الكلام معهم في ذلك»⁸³³.

يقول ابن الملاحمي: «حكى شيخنا أبو الحسين في كتاب التصفح عن يحيى بن عدي النحوي أنه طعن في دلالة أصحابنا أن الجسم لا يسبق الحوادث لاستحالة انفكاكه من الأكوان بما هذا لكافة كلامه، ثم ذكر ألفاظه فقال: قول من يقول: إن الجسم لم ينفك من الحركة السكون، يفهم منه أنه لم ينفك منهما معاً في حالة واحدة حتى يكون موجوداً لا متحركاً ولا ساكناً، وهذا حق، إلا أنه غير موجب لما يُلزمه أن يكون الجسم لم يتقدمهما، وذلك أنه كما يستحيل وجود الجسم منفكاً منهما جميعاً معاً كذلك يستحيل لا انفكاكه منهما جميعاً موجباً للاتقدمه إياهما معاً، هذا كلامه» تحفة المتكلمين، ص 32.

حكاية عن النوبختي، «قال: وحكى يحيى بن عدي النحوي عن أفلاطن أنه قال في كتابه إلى طيماوس: إن جميع المحسوسات تكون وتهلك وليست تثبت لها الأنية على الحقيقة، بل تتخيل للحس الذي لا يصح قضاؤه، وليس يحيط بها العلم، يريدون بالأنية الوجود. وهذا القول يقرب من قول السوفسطائية، وهو أنهم يتخيلون المحسوسات ولا يتيقنونها، إلا أن السوفسطائية ربما لا تعلل نفي العلم بالمحسوسات بما علل به هؤلاء» ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، ص 29.

ابن بطلان: «أن من عادات الفضلاء إذا قرؤوا⁸³⁴ كتب القدماء أن لا يقطعوا في علمائها بظن دون معرفة الأمر على الحقيقة. إذ من عادات القدماء إذا وقفت عليهم المطالب، ولاح فيها تباين وتناقض أن يعودوا إلى التطلب، ولا يتسرعوا إلى إفساد المطالب. فإن أرسطوطاليس بقي يرصد القوس الكائن عن القمر أكثر عمره فما رآه إلا دفعتهين، وجالينوس واظب على السكون الذي بعد الانقباض في النبض سنين كثيرة حتى أدركه، وأبو الخير بن الخمار وأبو علي بن زرعة ماتا بحسرة مقالة يحيى بن عدي في المخرسات المبطللة لكتاب القياس، وشيخنا أبو الفرج عبد الله بن الطيب بقي عشرين سنة في تفسير ما بعد الطبيعة ومرض من الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها» إيوانيس المختار بن الحسن بن بطلان، رحلة ابن بطلان، تحقيق. شاعر لعبيبي، ط 1، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، 2006، ص 121.

⁸³³ - التستري، منتزع، م، ن، ص 69.

⁸³⁴ - كذا وردت في النشرة.

3- دليل الإمكان

كنا قد أشرنا في مبحث ترتيب طرق الاستدلال، إلى السبب الذي جعل ابن رشد يأتي على ذكر أبي علي بن سينا، وأرجعنا ذلك إلى كون الأخير هو كما صرح بذلك ابن رشد، يميل إلى القول بدليل الإمكان، ولو بوجه من الوجوه. ولا ينبغي أن نستغرب إن كانت المدرسة المعتزلية المتأخرة، دشتت الهجوم على ابن سينا قبل أبي الوليد. فلقد خص ابن سينا بالنقد من قبل ركن الدين بن الملاحمي، وللأسباب ذاتها. يقول ابن الملاحمي في "تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة"، بلهجة لا تخلو من تهكم: «وقد ذكر رئيسهم، وهو أبو علي، في كتاب الإشارات ما هذا لفظه: أتعرف ما الجود؟ هو إفادة ما ينبغي لا لغرض» ابن الملاحمي، تحفة المتكلمين، ص 10. ولئن كان ظاهر هذا الكلام يحيل على علم الأخلاق، إلا أنه يمكن أن يحمل على خلق العالم وإيجاده، بحيث يكون إيجاد العالم لا لغرض، اتصالاً بنظرية أبرقلس في الخير المحض. وقد مر بنا ذلك، عندما أشرنا إلى تعليق ابن رشد على ما بلغه عن مذهب أبي العباس السبتي، إذ قال: «هذا رجل مذهبه أن الوجود ينفعل بالجود، وهو مذهب فلان من قدماء الفلاسفة»⁸³⁵، مشيراً إلى مذهب أبرقلس.

ويتعقب ابن الملاحمي المعاني الاحتمالية في التصريح المتقدم لابن سينا، وإن كان على ما يبدو مقتنعاً بأن قوله ينبغي أن يحمل على ظاهره، لأن له قولاً مشابهاً في حق الباري في غير هذا الموضوع طبعاً، حيث يقول معلقاً على القول السابق: «وقوله: لا لغرض، إن عني به لا لغرض يعود إلى الواهب فهو صحيح وهو الذي نقوله، وإن عني به لا لغرض أصلاً، كما يقوله في حق الباري، فغير صحيح لأنه لا بد من أن يقصد به الإحسان حتى يكون جوداً ويستحق المدح، فمن يفيض منه الخير لا يقصد منه أصلاً لا يكون فعله جوداً، ولا شبهة في أن صفة الجود صفة مدح وكمال، فصح أن ما ذكره من القضية قد أخطأ في إطلاقها»⁸³⁶.

أراد ابن سينا على غرار ما تفعله الأشعرية، أن يتجنب إخضاع فعل الله لمبدأ الوجوب. وهو المبدأ الذي تقول به المعتزلة؛ غير أنه سقط في القول بالإمكان المطلق.

يتفق ابن رشد مع أبي المعالي على كون الطبيعة لا قصد لها، لأنها لا تستطيع من حيث هي طبيعة أن تعطي أو تمنع، لأن ذلك متوقف على الإرادة ولا إرادة لها. وفي الحقيقة فإننا لا نعثر على نقط

⁸³⁵ - التادلي، التشوف، م.م، ص 453-454.

⁸³⁶ - ركن الدين بن الملاحمي، تحفة المتكلمين، سلسلة متون ومطالعات فلسفية وكلامية رقم 7، تحقيق. حسن أنصاري وولفردماندنغ، المؤسسة الفلسفية الإيرانية، ومؤسسة الدراسات الفلسفية الإسلامية بالجامعة الحرة ببرلين، طهران، 2008، ص 10.

يكون فيها ابن رشد على وفاق الأشعرية، خلافا لما هو عليه الأمر مع أبي المعالي. وفي سياق التوافق مع أبي المعالي، يقول ابن رشد: «ثم بيّن (أبو المعالي) أن الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مرید، من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة. والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مُماتله بل تفعلهما. مثال ذلك أن السقمونيا ليس تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن، مثلا، دون التي في الأيسر. وأما الإرادة فهي التي تُخصّصُ الشيء دون مماتله»⁸³⁷.

لا بد من أن نشير هاهنا إلى أن ابن رشد، يأخذ من كلام أبي المعالي الجويني ويردُّ، فليس كلامه مرفوضا بإطلاق كما قد يُظن. كما أن دليل الإمكان ليس دليلا مرفوضا جملة وتفصيلا بالنسبة لابن رشد، بل إن لهذا الدليل وجهها يحظى لديه بالقبول، وهو الإمكان المقيد بالإرادة المخصصة، أو الداعي المخصص.

طبعاً لا يمكن أن يكون أي مفعول للإرادة بحسب مقتضى مذهب ابن رشد، سواء تحدثنا عن إرادة الله، أو عن إرادة الفاعل منا، إلا إذا تصورنا إمكان وجود أفعال كثيرة ممكنة، على أساس أن الإرادة، أعني إرادة الله، أو إرادتنا هي التي تخصص مرادا ما مشارا إليه. وعليه، فإنه بالعودة إلى ما أشار إليه ابن الملاحمي من كلام ابن سينا، يكون دليل الإمكان المحض، هو إيجاد الموجود أو المحدث من دون مرجح، ومن دون ما قصد من وراء فعل الإيجاد. بينما يقتضي دليل العناية، وهو الدليل الذي يرجحه ابن رشد على دليل الإمكان المطلق أو المحض، أن يكون من وراء الموجود المائل، داع مخصص لدى فاعل مرید أخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

وحتى لا نطلق الكلام على عواهنه، فإننا نرى بخصوص دليل الإمكان، أنه وإن كانت مقدمات الجويني في عمومها متناقضة، إلا أنها مقدمات ليست في نظر ابن رشد باطلة بإطلاق، بل إن مقدماته التي استند إليها إنما هي بحسب فهم فيلسوفنا باطلة حيناً، وغير مفهومة حيناً، وصحيحة حيناً. ويفصل ابن رشد هذا التمايز الذي يطبع إنجازات أبي المعالي، في قوله: «والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخص أحد المماثلين صحيحة، والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة، أو غير بينة بنفسها»⁸³⁸. ثم يضيف في السياق ذاته: «وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدثٌ فذلك شيء غير بيّن»⁸³⁹. إذن، يتجاوز في كلام الجويني ما لا يقبل التجاور، ففي مقدمات

837 - ابن رشد، الكشف، م، ص 115.

838 - ابن رشد، م، ص 115.

839 - ابن رشد، م، ص 115.

واحدة يُفترض فيما أن تؤم غرضا واحدا، هو الاستدلال على الحدوث، يتجاوز الصحيح والباطل وغير البين.

غير أن ما يسترعي الانتباه في كلام ابن رشد، هو أنه لا يتفق مع الجويني إلا في القبول بالمقدمة التي تتحدث عن ضرورة وجود إرادة مخصصة، أو داع مخصص. إن هذا النقد الانتقائي، الذي يتعامل به ابن رشد مع إنجازات أبي المعالي بالتفصيل لا بالجملة، يدعونا إلى ضرورة استنطاق الأسباب الخفية من وراء هذا النوع من النقد.

تتجلى ملامح هذه الانتقائية، بكل بساطة في استراتيجية القبول والرد التي انتهجها أبو الوليد تجاه مقدمات أبي المعالي، والتي تحدثنا عنها آنفا. فما هي خلفيات هذه الانتقائية؟

يبدو لنا أن هناك أسبابا ثلاثة تقف خلف هذا التعامل الانتقائي من قبل أبي الوليد. غير أنها برغم التعدد الظاهر قد تعود كلها إلى أصل واحد، وهو الطبيعية التكوينية لمقدمات أبي المعالي، أو بمعنى أوضح إلى تعددية تأسيس مقدماته. إن تعددية التأسيس هي التي جعلت أبا الوليد يقبل بعضا من تلك المقدمات ويرفض البعض الآخر. فعلى أي أساس قبل ما قبل ورد ما رد؟

لعل رد ابن رشد لدليل الإمكان في صيغته المطلقة، يكون نابعا من إدراكه لكون قول أبي المعالي بهذا الدليل، ناتج عن تأثيره بنظرية الفيض، ومن ثمة الاعتماد المتبادل بين مذهب أبي المعالي، وبين مذهب ابن سينا. ولا معنى في تقديرنا لأن يحشر ابن رشد ابن سينا بين المتكلمين من الأشعرية، إلا لكونه تأثر بهم وأثر فيهم. ووضع تحديدًا في صلب حديثه عن طريقة أبي المعالي، توحى ضمنا بكون بعض ملامح مقدمات الجويني بخصوص الإمكان، مؤسّسة على المقدمات التي قال بها ابن سينا من قبله.

أما رده لقول أبي المعالي بشأن وجود «الخلاء»، فلعله ناتج عن إدراك ابن رشد لقصور فهم أبي المعالي عن استيعاب ما يقتضيه العلم الطبيعي؛ لأن القول بالخلاء، ينطوي في نظر ابن رشد على جهل كبير بهذا العلم.

وأما قبول ابن رشد بالمقدمة التي تقول بالمخصص، فلعلها تعود إلى ما يعتبره ابن رشد جانبا معقولا وإيجابيا في عملية التأسيس. والسبب في تقديرنا يعود إلى أن شعور ابن رشد بكون أبي المعالي كان في هذا السياق منصتا لصوت أبي الحسين البصري، لأن القول بهذه المقدمة، يعني أن أبا المعالي قد خطا خطوة في اتجاه الأصول الاعتزالية، وهي الأصول التي لا يخفي ابن رشد احترامه لها في أكثر من مناسبة. غير أن أبا المعالي قد أفسد إنجازَه بما أقره من القول بالإمكان المحض،

فيكون قد أفسد ما قال به في مقدمة، بما قال به في أخرى. قد يصدق على إنجاز أبي المعالي، بناء على تعددية التأسيس أو التكوين، أنه بحسب ما يوحي بذلك ابن رشد، أنه مزج في مقدماته الصالح بالسيئ. ولو أنه التزم بالمقدمة المذكورة لاستحق التنويه من ابن رشد على كتاب النظامية في هذا الباب، تماما كما استحق التنويه على الكتاب نفسه بشأن الاقتدار على الأفعال، كما سنوضح ذلك في مبحث الأفعال الإنسانية.

ربما أصبح بمقدورنا الآن، أن نستوعب قصد ابن رشد من التنويه بما ذهب إليه أبو المعالي، لأن الإرادة المخصّصة، هي الثابت الأساس لدى مدرسة أبي الحسين البصري. يظهر ذلك بجلاء من خلال التأكيد المتكرر لدى أقطاب هذه المدرسة، على هذا المفهوم الذي يعبرون عنه بصيغ متقاربة أحيانا، كالداعي والمخصص والمرجّح، وغيرها من المفاهيم التي تؤكد كلها على هذا المعنى. وفي رد ابن الملاحمي على ابن سينا وأتباعه من الفلاسفة، يقول مؤكدا على هذا المعنى: «لأنه تعالى قادر مختار يفعل ذلك لداع وإرادة، والنفوس عندهم توجب أفعالها في البدن، ولا تقدر على خلاف ما تفعله»⁸⁴⁰.

خاتمة

طبعاً، لا يمكن أن نشنع على من سبقونا من الدارسين، بشأن ما ذهبوا إليه من كون ابن رشد قد كان سباقاً إلى نقد دليل المتكلمين؛ وهو الدليل المتمثل في الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، على أساس أن المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة يقولون بهذا الدليل. وعذرهم في ذلك يكمن، بكل بساطة، في غياب كتب البصري⁸⁴¹، وكتب باقي تلامذته من المحسوبيين على مدرسته، زمن إنجاز دراساتهم.

ولعل هذا الغياب، هو الذي مثل في تقديرنا، العائق الإبيستيمولوجي الأساس، في سبيل التمييز بين موقفين اثنين من مواقف أهل الاعتزال تجاه دليل الجوهر الفرد؛ وهما: موقف مدرسة أبي هاشم الجبائي التي ينتمي إليها القاضي عبد الجبار؛ ومدرسة أبي الحسين البصري التي ينتمي إليها عدد لا يستهان به من رموز متأخري الاعتزال وأعيانهم، من قبيل محمود بن الملاحمي، ودار الله الزمخشري، وتقي الدين النجراني، ومن متكلمة اليهود مثل سهل بن فضل التستري، وغيرهم. فمن أين للدارسين الذين أنجزوا دراساتهم، في وقت سابق على تحقيق النصوص الجديدة التي أشرنا

⁸⁴⁰ - ابن الملاحمي، تحفة المتكلمين، م.م، ص 158.

⁸⁴¹ - نستثنى من هذا الغياب، كتاب المعتمد في أصول الفقه، باعتبار أن صدره كان مبكراً بالقياس إلى كتبه الأخرى. 1964.

إليها، أن يقفوا على التفاصيل المهمة التي تفصح عنها المصادر المحققة حديثاً؟ إنه ليس بالأمر اليسير أن نسجل غياب مؤلفات كل هؤلاء الأعلام، كما أنه ليس بالأمر اليسير أن تتوفر لجيلنا كل هذه النصوص، وأن يتاح لنا الاطلاع على ما لم يطلعوا عليه.

ويبدو أنه لا بد من التذكير هاهنا بما سبق أن أكد عليه الأستاذ المرحوم جمال الدين العلوي، من «أن الأبحاث ذات الطابع الفلسفي تأتي متأخرة دوماً عن الأبحاث ذات المنحى الفيلولوجي والتاريخي»⁸⁴²؛ ومن تأكده كذلك في الآن نفسه على ضرورة كبح جماح الرغبة في تشييد الأنساق الكبرى حول فلسفة ابن رشد، وذلك في ظل غياب مسح شامل لمؤلفاته، وضياح جزء كبير منها، معتبراً أن الوضع غير مناسب لتشييد تلك الأنساق، استناداً إلى أن هذا التعذر ناتج عن أن «الوضع الراهن للأبحاث الرشدية المعاصرة، أعني الوضع الذي ما يزال بعيداً عن أن يسمح بالأعمال التركيبية النسقية على خلاف ما عليه الأمر عند المهتمين بالتأريخ للفلسفة الحديثة أو الفلسفة المعاصرة على سبيل المثال»⁸⁴³.

وهكذا أمكننا القول استناداً إلى ما أدلى به جمال الدين، أن العمق الفلسفي والنظرة التركيبية، يتوقفان أساساً على عمل المحققين ونظرهم الفاحص؛ ولا يمكن التطلع إلى هذه الغاية في ظل غياب النصوص المحققة تحقيقاً علمياً جيداً⁸⁴⁴.

طبعاً، لئن كان جمال الدين قد دعا إلى التريث استناداً إلى ما أتاحه -له ولجيله- راهن المنجز على مستوى ما هو متوفر من نصوص، لأنه لا تفكير إلا وهو تفكير في شيء ما، علماً بأن ما المفكر فيه فيما نحن بسبيله، إلا النصوص الفلسفية والكلامية والأصولية؛ فإنه من حقنا أن نقيس طموحنا بما توفر لنا في راهننا.

ولئن كان الحذر الفينومينولوجي يفرض علينا ألا نتسرع في تجاهل التنبيه الذي أطلقه جمال الدين، إلا أن ذلك لا يمنع من الإقرار بأن مياها كثيرة قد جرت تحت الجسر، وإن كنا نقر بأن الحذر

842 - جمال الدين العلوي، «تطور إشكالية العقل عند ابن رشد، من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي»، مجلة الصورة، العدد الثاني، خريف 1999، ص 68.

843 - جمال الدين العلوي، «تطور إشكالية العقل عند ابن رشد، من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي»، مجلة الصورة، العدد الثاني، خريف 1999، ص 68.

844 - جمال الدين العلوي، «تطور إشكالية العقل عند ابن رشد، من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي»، مجلة الصورة، العدد الثاني، خريف 1999، ص 68.

واجب في كل الأحوال. ومع أن الحذر واجب على الدوام، إلا أننا ندرك أن الراهن الذي تحدث عنه جمال الدين، لم يعد هو راهننا نحن بكل تأكيد، لأن الزمان لم يتوقف. ما لا يدرك كله لا يترك جله.

ونحن ننبه في هذا الصدد، إلى أمر مهم يتعلق بما نحن بسبيله؛ وهو أن الانتقال من راهن من سبقونا إلى راهننا، قد بدأت ومضات نوره تشرق انطلاقاً من آخر حياة جمال الدين العلوي. ولا نبالغ إن اعتبرنا أن الرجل كان بمعينة ثلثة من زملائه وطلبته، مساهماً بالنسبة لنا إلى حد كبير في إحداث هذا الانتقال؛ وذلك راجع لارتباط اسمه بنص نراه من النصوص الأساسية في هذا الانتقال، هو كتاب الضروري في أصول الفقه؛ وذلك لكوننا نرى أن الكتاب يعتبر متغيراً تفسيرياً دالاً بالمعنى الإبيستيمولوجي.

وحتى يتبين لنا الوجه الذي لأجله نحيط كتاب الضروري في أصول الفقه بعناية خاصة، نشير إلى أننا حين انفتحنا على هذا الكتاب، تنبهنا، أو لنقل بالأحرى: نبهنا الكتاب ذاته إلى أهمية كتاب آخر سابق عليه تأليفاً وتحقيقاً، هو كتاب المعتمد في أصول الفقه⁸⁴⁵. وهنا بالذات بدأ وعي جديد يتشكل لدينا، ويتمثل هذا الوعي في اقتناعنا رويداً رويداً بأهمية كتاب المعتمد، ليس بالنسبة لقراءة كتاب الضروري فحسب، ولا لقراءة عن بصيرة فحسب، ولكن بالنسبة لكثير من المؤلفات التي نعتبرها مصادر في أصول الفقه.

ولأننا مدركون أن اكتشاف مؤلف واحد قد لا يؤدي إلى إحداث انعطاف من الماضي وحتى المعاصر إلى الراهن، فإننا نشير إلى أن العثور على كتاب الضروري وكذا تحقيقه، قد تزامن مع تحقيق كتاب ينتمي إلى المدرسة المعتزلية لأبي الحسين، هو "كتاب المعتمد في أصول الدين"، لصاحبه ركن الدين بن الملاحمي⁸⁴⁶. ونحن إذ نشير إلى تزامن الكتابين، نستغرب في الحقيقة قلة الاهتمام الذي أحاط بظهور كتاب ابن الملاحمي من قبل المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، وبفلسفة ابن رشد على وجه التحديد.

845 - كان الانفتاح على كتاب الضروري في أصول الفقه، مناسبة للاطلاع على المصادر المعتمدة في أصول الفقه، بمختلف تقاليد التأليف في هذه الصناعة، ولأن كثيراً من الدارسين يشيرون باستمرار إلى الأهمية التاريخية لأربعة كتب في هذا العلم، استناداً إلى ما ذهب إليه ابن خلدون، وهذه الكتب بحسبه هي: كتاب العمدة في أصول الفقه للقاضي عبد الجبار، وكتاب المعتمد في أصول الفقه للبصري، وكتاب البرهان للجويني، وكتاب المستصفي للغزالي؛ فقد حفزنا هذا الأمر إلى القيام بقراءة استطلاعية للكتب المذكورة، وهنا بالذات حصل ما حصل، فلقد أدركنا بشيء من الحدس أنه من الممكن أن يكون ابن رشد قد استعان بكتاب المعتمد للقيام بقراءته النقدية والنقضية في الآن نفسه لكتاب المستصفي.

846 - ظهر الكتابان في وقت واحد، بحيث لا يفصل الأول منهما عن الثاني سوى سنة واحدة، إذ صدر كتاب الملاحمي عن دار الهدى، لندن، 1991، وصدر كتاب ابن رشد عن دار الغرب الإسلامي سنة 1992.

ومع أننا نسلم بأن كتابا واحدا، قد لا يكون بمفرده قادرا على السماح بإحداث منعطف تأويلي في تلقي وفهم تاريخ الكلام والفلسفة الإسلامية، وعلى رأسها إعادة النظر في كثير من الخلاصات التي استخلصت حول ابن رشد وفلسفته، فإننا نرى أن الكتاب لم يكن بمفرده، لاسيما إذا ما استحضنا كتب البصري التي سبق نشرها⁸⁴⁷؛ ومن ثمة فإننا نذهب إلى أن الكتاب كان كافيا لإثارة بعض الشكوك، وبخاصة في الجانب المتعلق بالكلام، ولو في حدود ما يفي بإثارة تساؤلات وجبهة فيما يتصل باستشراف مستقبل الدراسات الرشدية.

إن ما نراه مهما هو أن المسؤولية الملقاة على عاتقنا، هي ألا ندخر جهدا في استنطاق هذه النصوص الجديدة. بل إن المسؤولية لتقتضي منا ألا نكتفي بترديد ما قاله السابقون، دون أن يعني ذلك تجاوزا صريحا؛ لأن المعرفة الجادة هي التي تحقق التراكم الكيفي، وإن لم يكن من شروطها أن تحدث القطائع الكلية، اللهم إلا ما كان من تجاوز ضروري لأمر أصبحت خلفنا. وذلك لأننا لا نريد أن نلزم أنفسنا بإبداء حرص زائد تجاه الاحتفاظ بأنساق لا يمكن دعمها.

⁸⁴⁷ - نقصد كتاب المعتمد، وكتابي زيادات المعتمد، والقياس الشرعي، اللذين ضُمنّا نشرة المعهد الفرنسي بدمشق، لكتاب المعتمد، 1964.

المبحث الرابع: الأفعال الإنسانية والعدل الإلهي

مقدمة

شكلت مسألة الأفعال الإنسانية نقطة مفصلية في تمييز الفرق الكلامية، فالخلاف بشأن هذه المسألة لا يعتبر من الخلافات البسيطة، بل يرقى إلى مستوى الخلاف في الأصول، كما أن له امتدادات على مستوى تصور العدل الإلهي. وإذا كانت كل فرقة من الفرق الإسلامية قد تميزت عن غيرها بمقالتها الخاصة استناداً إلى ما تقرره أصولها، فإن ما سيميز انتماءً عن انتماء، سوف لن يكون إلا تلك الأصول العامة والصارمة. وأما الخروج عن هذه القواعد والأصول، فلن يكون مقبولاً بأي وجه من الوجوه. فالمؤسس يقف دائماً ضد كل رأي مؤسس.

وعموماً، فإن التفكير من داخل الأطر، كان يقتضي بحسب الفرق المشهورة الإقرار بأحد ثلاثة آراء مؤسّسة. ويمكن أن نجمل هذه الآراء فيما يلي: الرأي القائل بالقضاء والقدر وهو رأي الجبرية؛ والرأي القائل بخلق الأفعال، وهو رأي المعتزلة؛ والرأي القائل بالكسب، وهو رأي الأشاعرة؛ غير أن فكرة الكسب فكرة غامضة، بالنظر إلى سيرورتها التطورية، من الأشعرية المبكرة إلى الأشعرية المتأخرة. ولقد كانت هذه الآراء تؤطر مختلف الرؤى التي يدلي بها النظائر. وأما التفريط فيها، ومحاولة الخروج عن إطارها، فكان يعني التفريط في الانتماء إلى الفرقة، ومن ثمة التشنيع عليه من قبل المتعصبين للمذهب. السؤال الذي نطرحه هنا هو: ما هو موقف ابن رشد من مسألة الأفعال الإنسانية والعدل الإلهي؟

1- ملامح تشكل الخطاب الرشدي حول الأفعال الإنسانية

لا بد من أن نشير إلى أن أول مناسبة انفتح فيها ابن رشد على معالجة مسألة الأفعال الإنسانية، تعود إلى كتاب الضروري في أصول الفقه؛ إذ في هذا الكتاب تطرق ابن رشد إلى مسألة اقتدار العباد على الأفعال باعتبارها تكاليف شرعية، وذلك بمناسبة معالجته للمحكوم فيه الذي هو فعل المكلف، وهو الركن الثالث من أركان الحكم⁸⁴⁸.

ولأنه من المرجح أن كتاب الضروري في أصول الفقه، قد يكون هو أول تواليف ابن رشد على الإطلاق، فإننا نعتبر أن العناية بما أدلى به في هذا الكتاب، تتجاوز حدود شرح ما هو ضروري

⁸⁴⁸ - الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 52.

في صناعة الأصول. إن أول ما يستفتح به ابن رشد قوله في هذه المسألة، هو كلامه التالي: «وأما المحكوم فيه وهو الفعل، فإنه ما جاز كونه مكتسباً للعبد باختياره مع اعتقاد اكتسابه طاعة وامتثالاً»⁸⁴⁹. وما يستوقفنا حقا في كلام ابن رشد، هو حديثه عن نوع من الاكتساب هو الاكتساب الذي يكون بالاختيار، وعن قصد. وهذا يعني أن الكسب الذي يتحدث عنه ابن رشد، هو غير الكسب الذي تتحدث عنه الأشعرية.

ويزيد كلام ابن رشد معنى كسب الأفعال بيانا حين يقول: «وينبغي أن يُعلم أن الأمور المتكسبة للإنسان هي التي له أن يأتي منها أي الضدين شاء، مثل أن القيام مكتسب له وله أن يقوم أو ص:53 يقعد. وإذا كان معنى الاكتساب هذا فلا معنى لاستثنائهم من هذا - كما زعموا - وجوب النظر المعرف، إذ لا يمكن فيما زعموا قَصْدَ إيقاعه طاعة قبل المعرفة بوجوبه، لأن وجوب النظر كما سلف من قولنا يحصل ضرورة لكون المنظور فيه معلوما بالضرورة، وليس لإنسان اختيار في وقوع التصديق بوجوبه عند ظهور المعجزة. وكذلك أيضا لا معنى لاستثنائهم من ذلك إرادة الطاعة، وقولهم إن الإرادة لو افتقرت إلى إرادة لا فتقرت الإرادة إلى إرادة وتسلسل الأمر، فإن الإرادة شوق، وحدث الشوق للإنسان كالضروري، إذ كان فاعله التصديق بالرغبة والرغبة، فشرط الفعل الشرعي أن يكون مكتسبا أولا، ثم ثانيا أن يكون السبب في اكتسابه، اعتقاد وجوب الأمر لأشياءٍ آخر مما يجوز له أن يفعل»⁸⁵⁰. وبعد أن أفصح ابن رشد عن معنى ما يقصده من كسب الأفعال، وهو كما يبدو أقرب إلى معنى الخلق المعتزلي منه إلى معنى الكسب الأشعري؛ يأتي على ذكر معنى الكسب عند أبي الحسن الأشعري، حيث يقول: «وأما الشيخ أبو الحسن فليس من شرط الفعل عنده أن يكون مكتسبا، بل يرى أن ليس هنا فعل مكتسب للإنسان أصلا، وأن ما يظهر كون الإنسان فاعلا للشيء فأمر صاحب ولاحق لا أن الإنسان لذلك الفعل سبب لا قريب ولا بعيد، حتى تكون نسبة ذي القدمين مثلا إلى المشي هي بعينها نسبة العادم للقدمين. وهذه مخالفة للحس ورأي غريب جدا عن طباع الإنسان»⁸⁵¹.

وما يتضح من كلام ابن رشد، هو أن الكسب بهذا المعنى عند مؤسس المذهب الأشعري، لا يمكن تسميته كسبا على الإطلاق؛ وهو ما يعني أن الكسب بهذا المعنى لا يعدو كونه «جبرية

⁸⁴⁹ - لضروري في أصول الفقه، م.ن، ص 52.
⁸⁵⁰ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 52-53.

⁸⁵¹ - ابن رشد، م.ن، ص 53.

مقنعة» على تعبير الأستاذ محمد أيت حمو⁸⁵². وذلك لأن «صاحب المقالات لم يدخر جهدا في نسبة الأفعال الإنسانية إلى الله دون أن يكون للإنسان أي مدخل فيها» محمد أيت حمو، ص 253. ولعل السبب الذي ألجأ الأشعري إلى القول بهذا الرأي الذي رأى فيه ابن رشد رأيا غريبا عن طباع البشر، هو رغبته الأكيدة في الوقوف على الطرف النقيض من مواقف المعتزلة وذلك من خلال الإمعان في نفي القدرة عن الإنسان، وتحول الرغبة في تسجيل نقط الاختلاف إلى حد تحول ذلك إلى هاجس معلن. وهذا بالضبط ما يصرح به الأشعري في "الإبانة عن أصول الديانة"، حيث يقول صراحة: «ولم نكن نحن قدرية، لأننا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا عز وجل، ولم نقل: إنا نقدرها دونه، وقلنا: إنها تقدر لنا»⁸⁵³.

ومعلوم أن هذه المسألة ذات صلة وثيقة بمسألة العدل الإلهي، لأن الإقرار بها يؤدي إلى التسليم بالخلق المطلق من قبل الله، بما يعنيه ذلك القول من خلق العصاة بمعاصيهم. وهذا الأمر لا يخجل الأشعري من التصريح به حين يرى أن الله خلق المؤمنين لعبادته وخلق الكافرين لمعصيته، وأنه لم يخلق كل طائفة إلا لما هي عليه من الطاعة والمعصية، حيث يقول: «وإن سألوا عن قول الله عز وجل: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. فالجواب عن ذلك: أن الله عز وجل إنما عنى المؤمنين دون الكافرين، لأنه أخبرنا أنه ذرأ لجهنم كثيرا من خلقه، فالذين خلقهم لجهنم وأحصاهم وكتبهم بأسمائهم وأسماء آبائهم وأسماء أمهاتهم غير الذين خلقهم لعبادته»⁸⁵⁴، إنها جبرية مطبقة على الخلق أجمعين.

إن مثل هذا الاندفاع من قبل الأشعري إلى نفي القدرة عن الإنسان، هو ما جعل كثيرا من الدارسين يذهبون دونما تردد إلى وصف مذهب الأشعري بالجبرية. وقد عبر الأستاذ محمد أيت حمو عن هذا الموقف حين ذهب إلى أن «مفهوم الكسب عند الأشعري جبرية، لا غير. لأنه نفى تأثير قدرة العبد في المقدور نفيا قاطعا، فالقدرة والمقدور لا يقعان إلا بقدره الله وحدها»⁸⁵⁵. وإذا كانت نظرية الكسب عند الأشعري تقوم على جعل المقدور مفعولا لقادر واحد بإطلاق هو الله

852 - محمد أيت حمو، مشكلة الأفعال الإنسانية بين «الخلق» المعتزلي و«الكسب» الأشعري، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء - المغرب، 2015، ص 252.

853 - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تح. بشير محمد عيون، ط 2، مكتبة دار البيان، دمشق-سوريا، مكتبة المؤيد، الطائف-العربية السعودية، 1990، ص 141.

854 - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، الطبعة الثالثة، تح. بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا ومكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، 1990، ص 137-138.

855 - محمد أيت حمو، مشكلة الأفعال الإنسانية بين «الخلق» المعتزلي و«الكسب» الأشعري، م.م، ص 261.

تعالى، فإنها تفضي في النهاية كما لاحظ ابن رشد، إلى جعل نسبة المشي واحدة بين من يمتلك آلة المشي وبين من حُرِم من تلك الآلة فيما تقدم من قوله.

ولعله في هذا السياق بالذات، وهو السياق المتمسم بانسداد أفق الفعل الإنساني أمام هيمنة القدرة الإلهية، سيلجأ أبو الوليد إلى استدعاء موقف أشعري مخالف لموقف الشيخ المؤسس في هذه المسألة، وهذا الموقف هو الذي انتهى إليه أبو المعالي الجويني في آخر تواليفه، وهو الذي يقول ابن رشد بشأنه: «وقد بين أبو المعالي في (الرسالة النظامية) الوجه الذي به يصلح في الشرع أن يقال إن للإنسان اقتدارا واكتسابا. ومن لم يكن عنده للإنسان اقتدار على شيء ما، جاز عنده تكليف ما لا يطاق وبحق ما فعل ذلك لأنه ليس على رأيه ههنا شيء ص: 54 يطاق»⁸⁵⁶.

لا ينبغي أن يفوتنا في هذا السياق أن إبطال قول أبي الحسن الأشعري باعتباره مؤسس المذهب الذي حمل اسمه، لم يكن مهمة سهلة في بيئة أندلسية مغربية تلتقت الأشعرية باندفاع شديد؛ لذلك كان استدعاء متكلم أشعري للقيام بهذه المهمة، أنجع من استدعاء خصم من خصوم الأشعرية وأشد وقعا في نفوس متكلمة العصر وفقهائه.

وعلى الرغم من أن ابن رشد، لديه تحفظات كثيرة على أبي المعالي الجويني فيما يتعلق باختياراته ككل، إلا أنه يقدر جرأته على الخروج ولو بخصوص هذه النقطة، من النسق المغلق الذي ألزمت الأشعرية نفسها به. ولا بد من الإشارة إلى أن التوجه الذي عبر عنه الجويني في "العقيدة النظامية"، كان أقرب الآراء الأشعرية إلى الاعتزال.

لقد كان مطلب استرجاع حرية الفعل الإنساني، هو منطلق ابن رشد من استدعاء الجويني في نسخته المعدلة. والذي ينبغي أن يستوعب هو أن الحرية هاهنا ذات صلة بموضوع من موضوعات الأصول، وهو موضوع التوعد بالعقاب، الذي مر بنا في مبحث من مباحث الفصل الذي عقدهنا لأصول الفقه. وإذا كان الكلام المتقدم عن التوعد بالعقاب قد يتمحور حول مفهوم الواجب، فإن الكلام هنا يتمحور حول مفهوم التكليف، إذ الكلام هنا لا ينفصل عن الكلام هناك.

ومن البين بنفسه، أن العقل هو أساس القول بالتكليف والتوعد بالعقاب عند ابن رشد، لذلك نجده يقول في هذا الموضع: «والذي ينبغي أن نقول ههنا أن تكليف ما لا يطاق ممتنع عقلا وشرعا. أما شرعا فلقوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها). وأما عقلا فلا ممتناع قيام المحال بالنفس. وأن من

⁸⁵⁶ - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 53-54.

الشرط⁸⁵⁷ المأمور به أن يكون مفهوما ومتصورا مكانه عند الأمر والمأمور»⁸⁵⁸. وهذا المعنى من الكسب نجده رائجا في عصر أبي المعالي لدى غير الأشعرية من الأصوليين، كما هو الشأن لدى السرخسي إذ يقول: «اعلم أن من شرط وجوب أداء المأمور به القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء، لقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلى وسعها﴾ لأن الواجب أداء ما هو عبادة، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظما فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة»⁸⁵⁹.

ويجتذبا استدعاء ابن رشد فيما تقدم لموقف الجويني في "النظامية"، إلى إلقاء نظرة سريع على ما كان عليه مذهب إمام الحرمين قبل الرسالة النظامية، حتى نقف على حجم التطور الذي حصل في موقف الرجل تجاه قضية من أخطر القضايا في الكلام الإسلامي.

يذهب الجويني في كتاب "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد"، إلى أن الله خالق كل شيء والفاعل لجميع المقدورات بما فيها تلك التي تعلقت قدرة العباد به، حيث يقول: «اتفق سلف الأمة، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع، إلا هو فهذا هو مذهب أهل الحق، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى. ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالافتقار عليه، ويخرج من مضمون هذا الأصل، أن كل مقدور لقادر، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه»⁸⁶⁰.

ولا يختلف ما قاله إمام الحرمين في كتاب "لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة" عن ما قاله في كتاب الإرشاد، حيث يقول في لمع الأدلة: «الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى نفعها، وضرها، وخيرها وشرها. وذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة لله تعالى، وقعت أو لم تقع. والمعاصي والفواحش تقع والله كاره لها، غير مرید لوقوعها وهي تقع على كره»⁸⁶¹. وهذا الكلام فيه ما فيه من نبرة التشنيع على أهل العدل والتوحيد، مع أن كلامهم في هذه المسألة يمكن أن يحمل على قصدهم إلى تنزيه الله عن فعل الفواحش، وأنه لا يجب الظلم والفساد، لا أن الفساد يقع رغما عنه.

857 - هكذا وردت في النشرة، والصواب حذف "ال".

858 - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م، ص 54.

859 - أصول السرخسي، م، ج 1، ص 65.

860 - الإمام الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ضبط وتحقيق. أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009، ص 158.

861 - الإمام الجويني، لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود، مراجعة محمود الخضيرى، ط 2، عالم الكتب، بيروت، 1987، ص 110.

طبعاً، إذا ما نظرنا إلى مذهب أبي المعالي في سياق التطور الحاصل في موقفه بخصوص الأفعال الإنسانية، وتحديدًا إذا ما نظرنا في سياق هذا التطور من موقفه المعلن عنه في كتبه السالفة إلى الموقف المعلن عنه لاحقاً في النظامية؛ فإننا سنفهم بجلاء حجم التطور الحاصل في موقفه من نسبة الأفعال إلى الإنسان. وسوف يمدنا ابن رشد بمفتاح فهم هذا التطور، إذ هو يرتبط عند هذا الأصولي الشاب، بإقرار أبي المعالي وذلك بعد عناد طويل، بامتناع أن يُكَلَّف الإنسان ما لا يطاق؛ وذلك لأن المسألة عند ابن رشد تكمن في أنه «من لم يكن عنده للإنسان اقتدار على شيء ما، جاز عنده تكليف ما لا يطاق»⁸⁶². علماً بأن ابن رشد يقر هنا بالقاعدة الأصولية ذات النزوع المعتزلي الواضح، والتي يقول فيها: «والذي ينبغي أن نقول ههنا أن تكليف ما لا يطاق ممتنع عقلاً وشرعاً»⁸⁶³. على هذا الأساس سينظر ابن رشد إلى موقف أبي المعالي الذي أعلن عنه في النظامية، على أنه «الوجه الذي به يصلح في الشرع أن يقال إن للإنسان اقتداراً واكتساباً»⁸⁶⁴.

وقبل أن نشرع في تحليل الخلفية التي حركت فيلسوفنا إلى ترجيح موقف أبي المعالي المعلن عنه في العقيدة النظامية بالذات، لا بد من الإدلاء بالموقف الذي أشيد به من الرسالة المذكورة، يقول الجويني في هذه الرسالة: «وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول: أنه عزت قدرته: طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به، ولو⁸⁶⁵ يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع»⁸⁶⁶.

لعل السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، هو: ما حدود القول بأشعرية أبي المعالي في هذا الموقف المعلن بخصوص الأفعال الإنسانية في الرسالة النظامية؟

سنكون مجانبين للصواب، إن نحن رأينا فيما أقدم عليه أبو المعالي تخلياً كلياً عن أصول الأشعرية. غير أنه إن لم يكن أبو المعالي لم يتحول عن أشعريته إلى الاعتزال بهذا الإقرار، فإنه خطأ خطوة كبيرة في اتجاه مختلف تماماً عما كان يقر به من قبل؛ وإذا ما نحن تجاهلنا أهمية هذه الخطوة الكبيرة التي خطاها الرجل في اتجاه التقارب مع خصومه من أهل الاعتزال، فإننا سنكون

⁸⁶² - ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، م.م، ص 53.

⁸⁶³ - الضروري في أصول الفقه، م.ن، ص 54.

⁸⁶⁴ - الضروري، م.ن، ص 53.

⁸⁶⁵ - هكذا وردت في النشرة والصواب: هو: «ولم» عوض «ولو».

⁸⁶⁶ - الإمام أبو المعالي الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992، ص 44.

مجانين للصواب أيضا. وعموما فإننا سنذكر هنا ما أدلى به بعض كبار المحققين بخصوص هذه النقطة، وإن كانت تبدو لنا واضحة بذاتها.

يشير عز الدين بن إبراهيم الوزير⁸⁶⁷ إلى أن موقف الجويني وأصحابه يبقى أقرب المواقف الأشعرية إلى المعتزلة في مسألة الأفعال الإنسانية وما يتصل بها من القول بالأكوان، حيث يقول بعد شرح هذه المسألة: «وهو قول الجويني وأصحابه، وهم أقرب فرق الأشعرية إلى المعتزلة في هذه المسألة»⁸⁶⁸.

فعلى أي أساس بنى ابن الوزير حكمه بكون مذهب الجويني وأصحابه أقرب فرق الأشعرية إلى الاعتزال؟ وهل في كلام ابن الوزير ما يمكن اعتباره مبالغة في تقدير موقف إمام من أئمة الأشعرية؟

الجواب نجده في نص "العقيدة النظامية"، حيث يقول الجويني في باب خصصه لمعالجة العبودية والطلبات التكليفية، ما نصه: «الركن الأول: في قدرة العبد، وتأثيرها في مقدورها. فنقول: قد تقرر عند كل حاطٍ بعقله، مُرَقَّى عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد: أن الرب سبحانه وتعالى مطالب عباده بأعمالهم في حياتهم، وداعيتهم إليها، ومثيبتهم ومعاقبتهم عليها في مآلهم، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التواصل إلى امتثال الأمر، والانكفاف عن مواقع الزجر، ولو ذهبت أتلو الآي المتضمنة لهذا المعنى لطل المرام، ولا حاجة إلى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به، ومن نظر في كتب الشرائع، وما فيها من الاستحاثات على المَكْرُمات، والزواج عن الفواحش والموبقات، وما نيظ ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت إلى الوعد والوعيد، وما يجب عقده من تصديق المرسلين»⁸⁶⁹.

قد لا يخفى على المتابع اليقظ، ما يتضمنه كلام أبي المعالي من إشارات قوية في دلالتها على محاولة التجديد في قضايا مصيرية، من شأنها أن تؤدي بكل تأكيد إلى إحداث انعطاف قوي في الخطاب الأشعري. ولا يمكن أن يخفى كذلك أنه يمكن حمل تلك الإشارات دونما تعسف في اتجاه إحداث تقارب مع التيار الفكري والعقدي الذي يعد الخصم الأبرز للأشعرية، وهو التيار المعتزلي؛

⁸⁶⁷ - هو عز الدين بن إبراهيم الوزير اليمني، ت 840 هـ.

⁸⁶⁸ - عز الدين بن إبراهيم الوزير، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، دراسة وتحقيق. أبي نوح عبد الله بن محمد بن عبد الحميد اليمني، الطبعة الأولى، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، 2016، ج 2، ص 334.

⁸⁶⁹ - الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992، ص 42.

وذلك إذا ما أخذنا في الاعتبار في يشير إلى هذا التقارب من كلام عن الوعد والوعيد، وتأثير قدرة العبد، وربط ذلك بإرسال الرسل، مع ما صاحب هذا الانعطاف من نبرة شديدة، من قبل أبي المعالي تجاه المناوئين للتجديد من المقلدين المتعصبين للمذهب.

ويسترسل أبو المعالي الإمام الجويني في سرد الحجج التي قد لا يسع العاقل إلى أن يسلم بها، وهي حجج كان أبو المعالي بإزائها على وفاق تام مع المعتزلة. وما يركي هذا الأمر هو أن أبا المعالي يخلص بعد عرض الحجج المتقدمة إلى القول: «فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واقتدارهم، فهو مصاب في عقله، أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون»⁸⁷⁰.

ويبدو أن أبا المعالي كان على يقين مما سيتعرض له من تشنيع على يد المتعصبين للمذهب الأشعري في نسخته الأولى. ونحن لا ندري إن كان قد استبق هجومهم بهذه النبرة الهجومية، أو كان الاعتراض عليه قد بدأ في حلقات الدرس. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الموقف الذي خرج به أبو المعالي عن الخط العام للأشعرية قد جر عليه بعض المتاعب.

وعلى الرغم من أن الشيخ محمد زاهد الكوثري⁸⁷¹، لم يشر صراحة إلى ترجيح اختيارات الاعتزال من قبل أبي المعالي، إلا أنه لمح إلى أن خروجه عن الأصول الأشعرية في شرح موقفه من مسألة الأفعال الإنسانية، لم يمر دون تعرضه للمضايقة من قبل المتعصبين للمذهب الأشعري في نسخته الأولى، حيث قال: «لقي كلام إمام الحرمين هنا بعض عنت من بعض تلامذته جريا على التقليد الأعمى. لكن أيده كثير من المحققين، وعدوا هذا لب الصواب، وتحقيق مذهب الأشعري نفسه حتى ألف العلامة أحمد بن محمد المقدسي الدجاني كتابا في مناصرته، وسماه «الانتصار لإمام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار» وعد هذا الرأي آخر ما استقر عليه رأيه»⁸⁷².

وعلى الرغم من صعوبة تقبل ما جاء في القول المتقدم من كون موقف أبي المعالي يعد تحقيقا لمذهب الأشعري، فإن ما نشهده من تحرك لبعض أصحاب النوايا الحسنة قصد الجمع بين الموقفين، إنما يفيد أن بعضا من تلامذته حاول التخفيف حدة الهجوم عليه لا أكثر؛ وإلا فإنه من الأمر الواضح بذاته، أن بين موقف أبي المعالي في العقيدة النظامية، وموقف أبي الحسن الأشعري، ما لا يستطيع

870 - الجويني، العقيدة النظامية، م، ن، ص 43-44.

871 - شغل منصب وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية قبل انقلاب الكماليين، توفي سنة 1952م.

872 - محمد زاهد الكوثري، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، م، ه، هامش رقم 2، ص 43.

معه تأويل من التأويلات الجمع بينهما تحت مذهب واحد. وأما محاولة القفز على الاختلافات، فلعلها قد لا تعدو كونها محاولة لإظهار الانسجام الداخلي من خلال الاحتفاظ بالصوت الواحد.

ويكفي أن نعقد مقارنة بين ما قدمناه من كلام الجويني وبين ما سندلي به من كلام الأشعري، حتى تتبين حجم الهوة بين الموقفين. يقول الأشعري: «ولم نكن نحن قدرية، لأننا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا عز وجل، ولم نقل: إنا نقدرها دونه، وقلنا: إنها تقدر لنا»⁸⁷³. لا غرابة أن يكون الأشعري قد أدلى بهذا الكلام في سياق التراشق بتهمة القدرية. وذلك لأن كلا من المعتزلة والأشعرية كانت ترفض أن تسمى قدرية، إذ كانت المعتزلة ترى التسمية أجدر بمن يقول بكون الأفعال مقدره، أو بمن يستسلم للقدر، بينما ترى الأشعرية كما شرح ذلك الأشعري أنها تليق بمن يضيف الأفعال إلى نفسه.

ووفقا لكلام الأشعري، سيكون الجويني قدريا لا أشعريا، بناء على ما انتهى إليه موقفه في النظامية. وذلك لأن الأشعري ويرى في كتاب "الإبانة عن أصول الديانة" أن الله خلق المؤمنين لعبادته وخلق الكافرين لمعصيته، وأنه لم يخلق العصاة لطاعته، حيث يقول: «وإن سألوا عن قول الله عز وجل: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. فالجواب عن ذلك: أن الله عز وجل إنما عنى المؤمنين دون الكافرين، لأنه أخبرنا أنه ذرأ لجهنم كثيرا من خلقه، فالذين خلقهم لجهنم وأحصاهم وكتبهم بأسمائهم وأسماء آبائهم وأسماء أمهاتهم غير الذين خلقهم لعبادته»⁸⁷⁴. فخرج أبي المعالي عن هذا الموقف الأشعري لا غبار عليه، بل إنه ليصف المتشبهين بموقف الأشعري بكونهم مقلدة في قواعد التوحيد، إذ هو لم يقصد سواهم. فكيف يستقيم القول بكون موقف أبي المعالي هو تحقيق مذهب الأشعري؟

2- ابن رشد وموقف الجويني

قارن ابن رشد في كتاب الضروري في أصول الفقه، بين موقف أبي الحسن الأشعري وموقف أبي المعالي، وانتهى من مقارنته إلى المفاضلة الواضحة بين الموقفين. لقد أشار ابن رشد إلى أهمية الرسالة النظامية في كتاب الضروري، كما مر بنا، وجدد التأكيد على ذلك في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة. وعلى الرغم من أن ما ذهب إليه أبو الوليد في الكشف قد كان تأكيدا على ما سبق أن ذهب إليه في الضروري؛ فإنه يبدو لنا ضروريا أن نميز بين المناسبتين. وسننظر إلى

⁸⁷³ - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، م، ص 141.

⁸⁷⁴ - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، الطبعة الثالثة، تح. بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا ومكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، 1990، ص 137-138.

المناسبة الأولى على أساس أنها تنتمي لمشروعه من المختصرات؛ في حين سننظر إلى المناسبة الثانية على أنها تنطوي على تجاوز ضمني لمشروع المختصرات.

إذا ما نظرنا إلى كل حضور بمفرده، فسنخلص إلى النتيجة التالية: وهي أن موقف أبي المعالي في كتاب الضروري، يمكن أن يكون هو الموقف الذي يتعين الاحتفاظ به، لكن، على جهة الأمر الضروري. على أساس أن نميز بين الضروري والأفضل، وحيث لا سبيل إلى الأفضل، فإنه يتعين حفظ الضروري. إن منطق الاشتغال هنا تحكمه هواجس الأولى والأخرى، فالأمر أشبه بحديث الأصوليين هنا عن الرخصة والعزيمة. ولأن المقارنة في كتاب الضروري كانت منحصرة بين موقف الأشعري وموقف الجويني، فإن الاختيار العقلاني يقتضي الاحتفاظ بالضروري وحذف ما سواه، وهذا الأمر هو الأساس الذي يقوم عليه منطق الاشتغال في المختصرات.

أما في كتاب الكشف، (مشروع إصلاحي لم يكتمل) فأمر النظر إلى الإسهام الجويني قد اختلف قليلا، وذلك لأن المقارنة لم تعد في هذا الكتاب منحصرة بين موقفين، هما موقف الشيخ الأشعري وموقف الجويني، كما كان عليه الأمر في كتاب الضروري، وإنما انضاف إلى الموقفين موقف ثالث، هو موقف الاعتزال. طبعاً، نحن لا نعني من كلامنا هذا أن موقف أبي المعالي سيفقد كل قيمة له بمجرد حضور موقف المعتزلة، وإلا فإن حفظ الضروري في مشروع ابن رشد في مرحلة المختصرات، سوف لن يعني أكثر من الاحتفاظ بأي موقف كان، وهذا قول قد يكون فيه كثير من التعسف على موقف ابن رشد؛ ومن ثمة فإن ما نراه حقا، هو أن موقف أبي المعالي في نظر ابن رشد، يحمل في ذاته ما يجعل منه جديرا بالاحتفاظ، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها. فما الفرق إذن بين وضعي الإسهام الواحد الذي جاء به الجويني؟

يبدو لنا أنه من الضروري أن نميز بين موقفين لأبي الوليد من الإسهام الذي تقدم به أبو المعالي في الرسالة النظامية؛ الموقف الأول هو الذي شرحناه، وذلك أن إسهام الجويني إذا ما نظر إليه من جهة ما هو واحد بالجوهر، يمكن اعتباره خطوة متقدمة بحيث لا يمكن مقارنتها بباقي الخطوات التي خطتها الأشعرية في صلة بموضوع الأفعال الإنسانية. فهذه النقطة بالذات لم تشملها المراجعة، إذ أن ما سبق أن قاله ابن رشد في كتاب الضروري، أعاد التأكيد عليه في كتاب الكشف.

غير أنه ينبغي التأكيد على أن الاحتفاظ بالحكم وعدم إجراء مراجعة بخصوص القيمة الاعتبارية لموقف الجويني، قد ارتبط بهذه النقطة المتعلقة بالأفعال الإنسانية دون سواها. وقد رأينا

كيف وجه ابن رشد نقدا عنيفا لموقف الجويني في نقطة أخرى، وهي النقطة المتعلقة بدليل الإيمان. ماذا يعني هذا الأمر؟

لقد أشار ابن رشد بشيء من الغموض إلى الأساس الذي استند إليه أبو المعالي في بناء موقفه من مسألة الاقتدار على الأفعال. ولا ندري إن كان الغموض ناتجا عن حذف ما يمكن أن يكون ابن رشد قد عده مما هو معلوم، على أساس أن حذف ما يُعلم جائز، أو كان المحذوف مما يقع ضمن دائرة الممنوع، أو كان بعضه معلوما وبعضه ممنوعا. ولئن نحن تأملنا كلام ابن رشد في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، لأدركنا هذا المعنى، يقول ابن رشد: «ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في "النظامية": إن للإنسان اكتسابا لأفعاله واستطاعةً على الفعل. وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي منعت المعتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هربا من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحا في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم»⁸⁷⁵.

نحن لا نريد الخوض هاهنا في تأويل يستند إلى تعلق الضمائر، لأنها تبدو على قدر من الوضوح؛ غير أن ما نود إثارته هو جملة من التساؤلات، وهي: ما المقصود بكل من المتقدمين والمتأخرين من الأشعرية؟ وما الشيء الذي خالف فيه المتأخرون منهم المتقدمين؟ وما المقصود بالمعتزلة؟

قد يبدو هذا الأمر ساذجا بالنسبة للبعض، ولكننا نحرص مع ذلك على أن نبدي اهتماما بهذه التحديدات، ونرى أنها ضرورية لحل ألغاز كثيرة من كلام ابن رشد. وما يجعلنا نطرح التساؤل بخصوص المتأخرين من الأشعرية، هو أن بعض المتأخرين قد يصدق عليهم هذا الاسم من منطلق كونهم ينتمون إلى العصور المتأخرة، لا أنهم يوحدتهم الموقف الذي طوره حقا بعض المتأخرين من الأشاعرة، كالقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي المعالي الجويني. وعلى العموم فإن من جاء من الأشعرية بعد الجويني يعتبر متأخرا، فضلا عن ذلك فإن معاصري ابن رشد أولى بالدخول تحت هذه التسمية. غير أن الأمر لم يكن كذلك، فمعاصرو ابن رشد كانوا أكثر جمودا ومقاومة للتجديد؛ وهذا يعني أن تنويه ابن رشد بالرسالة النظامية، قد لا تعدو كونها صحيحة في واد، وذلك لأن أشاعرة المغرب والأندلس في عصر ابن رشد قد أحاطوا كتاب "الإرشاد إلى قواطع الأدلة" بعناية فائقة، ولم يلتفتوا في المقابل إلى العقيدة النظامية.

⁸⁷⁵ - ابن رشد، الكشف، م.م، ص 188.

ولأن المتأخرين من الأشاعرة صنفان: صنف تحفظ الكتب آراءهم، وقد أشرنا إلى أن كلا من الباقلاني وأبي المعالي يعد من هذا الصنف؛ وصنف يتقاسم مع ابن رشد الفضاء المشترك، وهم صنفان كذلك: صنف يمثل متأخري الأشعرية بحسب الأمر الواقع، وصنف قد يكون وجوده حقيقيا وقد يكون افتراضيا، وهم متأخرو الأشعرية بحسب رغبة ابن رشد؛ بحسب الصنف الأول، لا فرق بين قدماء الأشعرية ومتأخريهم، إذ هم تكرر للقدماء يرددون ما يحفظونه بأسانيد مضبوطة بالرواية عن القدماء، وعلاقة الخصومة بينهم وبين ابن رشد أوضح من أن نخصص لها حيزا في هذا العمل. وأما المتأخرون بحسب رغبته، فلعلم الذين كان ابن رشد يحاول استنقاذهم من التقليد، وربما أفلح في استنقاذ بعضهم.

لعل ما يتميز به المتأخرون من الأشعرية عن قدمائهم، هو أنهم لم يهربوا من أصول المعتزلة يفز عوا منها، بينما كان القدماء منهم يحركهم الخوف من الاقتراب من أصول خصومهم. إن تخلص المتأخرين من الخوف، قادهم إلى التجديد في أصولهم، ومن ثمة تخلصوا تدريجيا من وصمة الجبرية التي كانت تلتصق بمذهبهم، وهذا ما عناه ابن رشد حين أشار بقوله: «وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هربا من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحا في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم»⁸⁷⁶. إذن كانت إشادة ابن رشد بموقف أبي المعالي من الاقتدار على الأفعال في النظامية، مبنية على تقديره الكبير للمراجعة العميقة التي قام بها أبو المعالي، والتي قادتته دونما هروب من التوافق مع خصوم المذهب أهل العدل والتوحيد.

ما أردنا الذهاب إليه هو ما نروم التعبير عنه بالتساؤل التالي: هل لمح ابن رشد إلى كون الجويني صاغ مقدماته في الاقتدار على بعض العناصر التي استفادها من حجج أبي الحسين البصري؟ هذا في الحقيقة ما نود التذليل عليه.

ولأننا ندعي أن ما انتهى إليه أبو المعالي الجويني، كان مراجعة عميقة، تنازل فيها عن القول بأصول المذهب لصالح القول بأصول الاعتزال، فإنه لا بد من توضيح هذه المسألة، وذلك حتى لا يكون ما ذهبنا إليه مجرد دعوى تستقوي على غيرها من دعاوى بالتهويل فقط، فإن ما نراه مهما هاهنا هو تصفح ما نراه مؤشرات دالة على إجراء أبي المعالي للمراجعة على النحو الذي شرحنا في هذه الدعوى. فما هي مؤشرات هذه المراجعة؟

⁸⁷⁶ - ابن رشد، الكشف، م.ن، ص 188.

3- ملامح ومؤشرات المراجعة العميقة

لقد أكدنا في مبحث ابن رشد والمصادر المعتزلية، على كون فيلسوف قرطبة ومراكش عاصر مدرستين من مدارس المعتزلة، أولاهما هي مدرسة أبي هاشم الجبائي؛ وأما الثانية فهي مدرسة أبي الحسين البصري. وإذا أخذنا في الاعتبار كونها الفرقتان اللتان ظلتا تنبضان بالحياة في عصر ابن رشد، فإن سؤالنا السابق سيظل سؤالاً مطروحاً، حتى وإن ضيقنا دائرة الاحتمال من خلال حصر المقصود بالتأخرين في المدرستين.

ولأن معنى التأخرين يمكن أن ينسحب على المدرستين المعتزليتين، إلا أننا نظن أن هذه المسألة لا ينبغي أن تكلفنا جهداً تدليلياً ولا تأويلياً كبيراً، وذلك لكون المتأخر بالطبع هو المتأخر نشأة؛ ولأنهما تساوا في شرط المعاصرة فقد يستحقان هذا الوصف، غير أنهما يختلفان في تاريخ النشأة، فيترجح التأخر نشأة لهذا المعنى. وما يجعلنا نؤكد على المدارس المتأخرة، هو أننا نرى أن مؤشرات المراجعة التي نقول بها، تتأسس على الأخذ بعين الاعتبار التأخرين من المعتزلة والأشاعرة.

نود أن نؤكد على أن وصفنا للمراجعة التي قام بها أبو المعالي في النظامية بالمراجعة العميقة، يستند أولاً وقبل شيء إلى مؤشرات دالة على هذا العمق من كلامه هو، وذلك أنه يقول في النظامية مستحضراً اعتراضات خصومه من متعصي الأشعرية: «فإن قيل: ما ذكرتموه بإبطال منكم لأقسام الكلام وتتبع للمذاهب، ولم توضحوا ما هو الحق بعد. قلنا: ليس بمدرّك الحق خفاء لمن وفق له. وها نحن نبديه بالحرية من غير تعريض وتعريح على التقليد»⁸⁷⁷. فماذا يمكن أن يعني كلام الجويني على لسان المعترضين عليه المتهمين إياه بتتبع المذاهب وإبطال أقسام من الكلام، غير قيامه بالمراجعة التي وصفناها بالعميقة؟ إنه إقرار واضح بكون أبي المعالي كان جريئاً في الرد المعترضين، بل إن الرجل لم يكن يعبأ بما يلزمه المقلدون من الأشعرية بالخروج عن المذهب وإبطال بعض الأصول التي بني عليها.

لعل السؤال الذي يطرح هنا، هو: ماذا راجع أبو المعالي تحديداً؟ يقربنا هذا السؤال أكثر من المذهب المعتزلي المتأخر، أعني مذهب أبي الحسين البصري وهذا هو مرتبط الفرس كما يقال. لقد كان الجويني في كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة مقاوماً بشدة لآراء المدرسة المعتزلية لأبي الحسين، وهي مدرسة كانت على ما يبدو في أوج عطائها. فإذا كانت هذه المدرسة تنهض مساهمتها

⁸⁷⁷ - الجويني، العقيدة النظامية، م.م، ص 46.

في الأفعال الإنسانية أساسا على مبدأ الاعتماد كما قرر مؤسسها، تقوم على «والذي نقوله نحن في ذلك هو أن المقدورات ضربان: أحدهما يصح فيه التزايد والآخر لا يصح تزايد فيه. فالذي يصح فيه التزايد منه ما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل كالجوهر والألوان وغير ذلك، ومنه ما يقدر على جنسه العباد كالاعتمادات والأصوات وغيرهما، والله عز وجل قادر على جنس ما يقدرون وعلى المثل وعلى عينه لأنه قادر لذاته، فقدّر على كل ما يصح أن يقدر عليه وعين ما يقدر القادر منا عليه إذ لا محيل لذلك مما يجب للقادر والمقدور على ما ذكرنا من قبل»⁸⁷⁸.

ويشرح ابن الملاحمي ما يقصده شيخه من معنى الدواعي، بالقول: «استدل الشيخ أبو الحسين رحمه الله على إبطال قولهم بذلك في كتاب التصفح بأشياء، منها أن تحرك الجسم يقع بحسب دواعينا وأحوالنا على طريقة واحدة، ولا مقتضى لتعليقه بأمر أزيد مما نعلمه من أحوالنا، فوجب تعليقه بها. وإنما قلنا: إنه لا مقتضى لأمر زائد، لأننا قد بينا فساد طرقهم إلى إثبات هذه المعاني. وإنما قلنا: إنما يجب تعليقه بدواعينا وأحوالنا والحال ما ذكرناه، لأننا لو أثبتنا أمرا زائدا لم ينفصل إثباته من إثبات ثالث ورابع إلى غير غاية»⁸⁷⁹.

سيتخذ أبو المعالي في كتاب الإرشاد من كلام أبي الحسين هدفا رئيسا لهجومه. وحتى إن لم يكن قد ذكر أبا الحسين بالاسم، فإن مؤشرات الخطاب على الإحالة إلى كلام أبي الحسين واضحة بما فيه الكفاية، يقول أبو المعالي: «قلنا: هذا الذي عولتم عليه، دعاوى غير مقرونة بأدلة، فأما قولكم: إن المقدور يقع حسب الداعية والقصد، فباطل من أوجه، منها: أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال، بل الأمر على الانقسام: فرب فعل يقع على حسب القصد، وربما لا يقع على حسبه، فإن أفعال العاقل الذاهل غير واقعة على حسب قصده ودواعيه، وكذلك كل ما يصدر من النائم والمغمى عليه من الأفعال»⁸⁸⁰. وهذا الكلام يفيد أن أبا المعالي كان في كتاب الإرشاد شديد الحساسية من نسبة الأفعال إلى الإنسان، ولذلك فهو يستهدف مفهومي «القصد» و«الداعي» باعتبارهما يمثلان الدعامة الأساس التي تقوم عليها نسبة الأفعال الفاعل في الشاهد كما في الغائب؛ كما يفيد الكلام ذاته أن أبا المعالي كان على اطلاع كاف على كتب أبي الحسين.

ويسترسل أبو المعالي في التشغيب رفضا لمبدأي الداعي والقصد، مستجمعا ما استطاع من حجج النقض إلى أن يقول: «فإذا لم يطرد ما قالوه في جميع الأفعال، فوقع بعضها على حسب

878 - أبو الحسين البصري، تصفح الأدلة، م.م، ص 136.

879 - ركن الدين بن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، م.م، ص 125-126.

880 - أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأئمة، م.م، ص 168.

الداعية لا يدل على كونه واقعا بالعبء من فعله، فإنه قد يقع الشبع عند الأكل، والري عند الشرب، واكتساب الثوب لونا مقصودة عند الصبغ، وفهم المخاطب عند الإفهام، وخجله عند التخجيل والتهويل؛ فهذه الأفعال، مع وقوعها على حسب المقصود، ليست أفعالا لذى الدواعي والقصود»⁸⁸¹.
لقد كان أبو المعالي يهاجم بشراسة، الأساس الذي بنى عليه أبو الحسين البصري استدلاله في الدفاع عن اقتدار الإنسان على الأفعال، قبل أن يقدم على إجراء مراجعة شاملة لموقفه الرسالة النظامية. وقد لا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن ابن الملاحمي قد تكفل بالدفاع عن شيخه تجاه النقد الذي نرجح أن يكون الجويني قد وجهه له بخصوص ما ذهب إليه في نقده من تركيز على مسألة حصول الدواعي في أفعال دون أفعال، وعدم اطرادها في كل الأفعال بالتساوي، حيث يقول ابن الملاحمي في المعتمد: «فإذا عري من الدواعي فإنه يصح منه الفعل على بعض الوجوه بأن تُقدَّر له الدواعي إليه، وذلك أمر صحيح في كل قادر كما تُقدَّر له الآلات إذا فقدها وكان يحتاج إليها في الفعل كالواحد منا»⁸⁸².

بل إننا لنجد ابن الملاحمي يقول بوجود الداعي حتى في حال الساهي والنائم، حيث يقول: «إنا لا نسلم أنهما يفعلان من دون داع، وإذا جاز أن يفعلا لداع، وإن لم يتذكراه، فلماذا قطعت على كونهما فاعلين من دون داع؟ والذي يدل على أنهما يفعلان لداع أن النائم لا يتكلم إلا بما يكون جوابا مطابقا لما يحدثه في منامه، وذلك الحدث هو رؤيا النائم، فلو لا ما يظنه مما يراه في المنام، فيصير ظنه لذلك داعيا له إلى ما يتكلم به، لما جاء مطابقا لما يظنه. ولهذا إذا انتبه فقبل له: إنك كنت تُكلم بكذا، فيقول: إني كنت أرى في المنام كذا، فلذلك تكلمت بما تكلمت به، ولهذا لا ينقلب من جنب إلى جنب إلا 512 إذا تألم من لبثه مضطجعا على ذلك الجنب، ولا يتنفس إلا لكونه مضطرا إلى ذلك بأنه لو لم يتنفس لمات»⁸⁸³.

ويبدو أن الصراع كان محتدما بين من يقول بالداعي والقصد من جهة، وهم أتباع مدرسة البصري، وبين من يقول بالأهبة والاتفاق من جهة، وهم قدماء الأشعرية الذين كان الجويني ينتسب إليهم في كتاب الإرشاد. ويربط ابن الملاحمي بين رفض الداعي والقصد وبين القول بالاتفاق، فالجهة التي الرافضة للمبدئين، هي التي تقول بوقوع الأفعال على جهة الاتفاق، حيث يقول: «فلو كان ما يقع منه من النَّفس في حال النوم وقعا على جهة الاتفاق لجاز أن يترك التنفس تارة حتى

881 - الجويني، م، ن، ص 168.

882 - ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، م، م، ص 511.

883 - ابن الملاحمي، المعتمد، م، ن، ص 511-512.

يموت، فعلم أنه إنما يتنفس لعلمه باضطرابه إلى ذلك. ولهذا قد يكون مستثقلاً بالنوم فلا يعلم تألمه بكونه على أحد الجنبيين، فيبقى عليه إلى أن يجد الألم في ذلك الجنب بعد انتباهه. وكل ذلك يدل على أنه يفعل ما يفعله في حال نموه إلا بعد علمه بحاجته إلى ذلك لا على جهة الاتفاق»⁸⁸⁴.

سيتخلى أبو المعالي في النظامية عن مهاجمة الداعي، بل أكثر من هذا سيجأ إلى اعتماد المفهوم رسمياً في شرح موقفه من الأفعال الإنسانية، غير أنه سيظل وفياً لمنهجه في التستر على إخفاء اسم البصري كما فعل من ذي قبل حين كان يرفض هذا المصطلح. يقول الجويني: «قلنا: أحدث الله تبارك وتعالى القدر في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهياً أسباب الفعل وسلب الله العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعي مُستجَنَّة وخيرة وإرادة، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوَقعت بالقدرة التي اخترعها الله للعبد على ما علم وأراد. وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاعتدال» النظامية، ص 48. لم يرق إنجاز الجويني في النظامية إلى مستوى الإنجاز المتعالي بالمعنى الفينومينولوجي، وإنما كان إنجازاً متعالياً بالقياس إلى الخطاب الأشعري.

وكما أقر أبو المعالي بضرورة وأهمية مفهوم الداعي في مراجعته الجريئة، سيقر كذلك بضرورة مفهوم القصد، حين أدرك أن العبادة لا تكون من دون قصد إلى الامتثال، وهو ما يشرحه في هذا الكلام، إذ يقول: «الركن الثاني: من القول في هذا، وهو مقتضب مما تقدم، قريب المأخذ بعد الإحاطة بما سبق. وذلك أن يشترط في توجيه التكليف على العبد حضور عقله الذي يستمكن به من فهم الخطاب. إذ لو لم يكن كذلك – لا يتصور قصد امتثال الأمر قبل فهمه والعلم بالأمر تعالى – وإلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق. وهو مستحيل» النظامية، ص 55. وبهذه المراجعة يكون أبو المعالي على وفاق مع المعتزلة في كثير من الأمور التي كانت من ذي قبل محل نزاع بينه وبينهم، وذلك قبل إقدامه على هذه المراجعة الجريئة.

سيلمح أبو المعالي بشيء من الحذر إلى التقارب الحاصل بين ما يذهب إليه هو وبين ما تقوله به المعتزلة، غير أنه يرى أن ما يفسد هذا التقارب هو أن الفرقة الضالة لا تنص على أن الله مَلَك العبد قدرة على الاختيار، وهو ما يعبر عنه بالقول: «ولو اهدت لهذا الفرقة الضالة ما كان بيننا وبينهم خلاف، ولكنهم ادعوا: استبدادا بالاختراع وانفرادا بالخلق والابتداع، فضلوا وأضلوا»⁸⁸⁵. وفي الحقيقة فإن كلام الجويني هاهنا قد لا يعدو كونه محاولة لطمأنة المقلدين والعامة من ذوي

884 - م.ن، ص 512.

885 - الجويني، النظامية، م.ن، ص 48.

الولاء للمذهب الأشعري؛ وقد يكون في هذا الكلام شيء من إظهار الولاء والبراء، أو ما هو قريب من هذا المعنى. وهذا الأمر قد يكون مألوفا في تعامل علماء العصر الوسيط الإسلامي مع العامة، وإلا فإن ما ورد في كلامه من اتهام لهذه الفرقة بسمها بالضلالة من دون تسميتها، هو على الأقل لا ينطبق بأي حال من الأحوال على المذهب الاعتزالي الذي أسسه أبو الحسين البصري.

أكثر من هذا، فإن جل ما انتهى إليه الجويني في مراجعته، كان مقررا من ذي قبل في مذهب أبي الحسين، بما في ذلك رفض الاستغناء على الله والاستبداد بالاختراع. وقد عالج أبو الحسين البصري في كتاب "تصفح الأدلة" هذه النقطة بالذات، في سياق اعتراضه على المجبرة ومتقدمي الأشعرية بخصوص نفي القدرة على الإنسان، بناء على حجتهم بأن نسبة الأفعال إلى الإنسان ينطوي على اعتقاد الشركة مع الله، وبالتالي فتجنب الشرك بالله تقتضي أن يعتقد أن لا قادر سواه. يقول البصري في التصفح: «الجواب: أما الشركة فغير لازمة لأن الشركة هي المساواة إما بكل وجه وإما بوجه مخصوص، فلا تلزم الشركة بفقد المساواة في المقدر لأن ذلك نقيض للشركة. فقولهم: إنه إذا أقدرا على شيء لا نوصف بالقدرة عليه كان ذلك شركة، هو نقيض للشركة. فبان أنه لا بد من اعتبار المساواة، فإن المساواة المطلقة لزممت الشركة بكونه حيا قادرا عالما وكوننا كذلك، وإن أوجبت الشركة المساواة المطلقة فيجب أن تذكروها»⁸⁸⁶.

ويضيف البصري أن الذي يشرك بالله في صفة الألوهية شيئا غيره هو من يعتقد في ذلك الشخص قدرة على اختراع أصول النعم، لا أنه من يقدر على التصرف بناء على اعتماده وقصده. ويدعو أبو الحسين إلى الاكتفاء برد الخلاف في المسألة إلى الاشتقاق اللغوي، حيث يقول: «والمسلمون إنما وصفوا الإنسان بأنه مشرك على جهة الاشتقاق إذا أشرك بالله عز وجل ربا يستحق العبادة ويقدر على اختراع أصول النعم. وما ذكروه من أن كون غيره يقدر على مثل السموات والأرض يقتضي كونه شريكا له، فإنه يقتضي الشركة إذا قدر على ما يقدر عليه من التحريك والتسكين. وأما الاستغناء عن الله عز وجل فغير لازم لأننا لا قدرة لنا على الفعل إلا بالله عز وجل، فنحن محتاجون إلى أن يقدرنا وإلى أن لا يمنعنا ولا يسلبنا القدرة، فلنا إليه عز وجل افتقار دائم غير منقطع»⁸⁸⁷. فلا معنى للشركة إلا إذا قدر العبد على ما يقدر عليه الله بالدرجة نفسها، أو ما يسميه البصري بالمساواة المطلقة كما مر من كلامه. لأن تهمة الشرك التي تروج لها الجبرية وقدماء

886 - أبو الحسين البصري، تصفح الأدلة، م، ن، ص 134-135.

887 - البصري، م، ن، ص 135.

الأشعرية، تتعارض مع الإقرار المسبق بالافتقار إلى الله من قبل من يقول باقتدار الإنسان على الأفعال.

وقد لمح ابن رشد إلى أن الغزالي حاول دون أن يوفق في أن يأتي بقول مشابه لما قاله البصري، حين رأى بحسب ما أورده ابن رشد: «وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأن الإنسان كاتب. أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى وإذا أطلق على سائر الأسباب»⁸⁸⁸.

لم يرض ابن رشد عن التمثيل الذي قدمه الغزالي، وقد عبر عن عدم رضاه بالتعليق التالي: «ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحا. وإنما كان يكون التمثيل بيّنا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلمًا، ثم الحافظ للكتابة بعد الكُتْب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها، التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها»⁸⁸⁹.

سنستعين بما سبق أن أشرنا إليه في كلام أبي الحسين البصري من كون الله تعالى هو المخترع لأصول النعم، كي نفهم على نحو أفضل قصد ابن رشد من اختراع الله للجواهر والأعيان، ونسبة ما سوى ذلك مما هو دون رتبة الاختراع والإبداع إلى الأسباب الفاعلة الجارية بحسب قوانين الطبيعة، حين يقول ابن رشد: «وأما الجواب الثاني فإننا نقول: إن الموجودات الحادثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض. فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه. وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها»⁸⁹⁰.

لقد أشار ابن الوزير في معرض حديثه عن الأفعال الإنسانية، إلى شيء مما يمكن أن يساعدنا فيما نحن بسبيله، حين عرض لكثير من المواقف، ومن ضمنها الموقف يرى أصحابه أن أفعال العباد تنحصر في إحداث الأكوان، بينما لا تعلق لأفعال العباد بالإيجاد الحقيقي، ملمحا إلى ما يسميه البصري باختراع أصول النعم، حين أشار إلى هذا الموقف في القول الثامن من الأقوال، وهذا ما

888 - ابن رشد، الكشف، م.ن، ص 191.

889 - ابن رشد، الكشف، م.ن، ص 191.

890 - ابن رشد، الكشف، م.ن، ص 192.

قاله باللفظ: «الثامن قول أبي الحسين وأصحابه وابن تيمية وأصحابه: أن أفعال العباد هي الأكوان، أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وأنها ليست أشياء حقيقية وأنها لا تثبت لها ولا لشيء من الأجسام في الأزل والعدم، وأن الثبوت والوجود شيء واحد، وكذلك الأزل والقدم. وهو مذهب أكثر أهل البيت، قال الشيخ مختار⁸⁹¹: وهو مذهب أكثر المشايخ، وممن نص على اختياره من أهل البيت الإمام يحيى بن حمزة. وهو الذي في فطرة كل عاقل لم تُغيّر فطرته بتغيير المشايخ»⁸⁹². وهذا يعني أن تأثير أبي الحسين قد امتد إلى ابن تيمية وأصحابه، لكن ليس هذا موضع معالجة امتدادات تأثير أبي الحسين فيمن جاء بعده.

وقد نرجح ألا يكون تشنيع ابن رشد على الجويني في كتاب الإرشاد، متوجها إلى شخصه بالذات، بل نرجح أن يكون التشنيع موجها بالقصد الأول إلى معاصريه من فقهاء الأشعرية في المغرب والأندلس من المتأخرين عصرا القدماء مذهباً واختياراً، وهذا أمر غير مستبعد؛ لأنه يبدو من غير الأخلاقي أن يعاتب ابن رشد أبا المعالي على موقف هو يدرك جيدا أن الرجل قد تخلى عنه. إذ لا يمكن أن نقبل بهذا وهو يعلم أن الرسالة النظامية هي آخر ما استقر عليه رأيه، والرأي الأخير ينسخ ما قبله. إن التشنيع لا ينبغي أن يكون إلا تجاه من يريد الحفاظ على استمرارية أفكار انتهت صلاحيتها، أو بالأحرى قرر صاحبها التخلي عنها، وربما تبرئة نفسه منها.

لقد كان ابن رشد يعمل على مقاومة بقاء أفكار متقدمي الأشعرية لدى معاصريه، وحتى حينما يلجأ إلى التهوين من أفكار الغزالي، فإنما يفعل ذلك بهذا الغرض. ومن خلال الكلام التالي، سيتبين لنا أن ابن رشد لا يعتبر الغزالي من متأخري الأشعرية، أو بالأحرى أنه لا يعتبره متأخراً إلا من حيث انتماءه لعصر متأخر؛ أما من حيث الانتماء الفكري للرجل فالراجح أن أبا الوليد يحسب أبا حامد الغزالي على التيار الأشعري الضارب في القدم، إذ لا نجد أي تمييز في نظر فيلسوفنا بين موقف أبي الحسن الأشعري وموقف أبي حامد الغزالي، فكل منهما يقول بالجبر، وإن كان الأشعري أكثر وضوحاً وثباتاً على الموقف قياساً بأبي حامد، حين مثل قدرة الله وقدرة العبد وهو المثال الذي تحفظ عليه ابن رشد فيما تقدم بشأن نسبة تحصيل القدرة على فعل الكاتبة بين الكاتب والقلم، لأن القلم ليس له في ذاته من حيث هو قلم، أي قدرة على الكتابة أصلاً، لأن الفاعل لهذا المقدور واحد

⁸⁹¹ - يقصد تقي الدين النجرائي المعتزلي، من أتباع مدرسة أبي الحسين البصري.

⁸⁹² - ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، م.م، ج 2، ص 333-334.

بالحقيقة وهو الكاتب لا القلم، أما تسمية القلم كاتباً، فهو لا يعدو كونه مجازاً محضاً⁸⁹³. وهذا التمثيل الذي أدلى به الغزالي لم ير فيه ابن رشد أي اعتراف بقدرة الإنسان على الفعل.

إذا جاز لنا أن نتحدث عن مشروع إصلاح من داخل الخطاب الأشعري، فهو المشروع الذي أرسى دعائمه أبو المعالي الجويني؛ وإذا كان من إنجاز يستحق أن يوصف بالإنجاز المتعالي على مستوى ما كتبه الأشعرية وبخاصة إلى حدود عصر ابن رشد، فهو كتاب العقيدة النظامية لأبي المعالي. غير أن هذا المشروع الإصلاحي قد تم إجهاضه على يد تلامذة الجويني وقد يكون على رأس هؤلاء التلامذة أبو حامد الغزالي، الذي مثل رأس التيار المحافظ في هذه النقطة المتعلقة بالأفعال الإنسانية، لا سيما إذا ما استحضرننا ما تمت الإشارة إليه في المباحث المتصلة بأصول الفقه من هذا العمل، والتي كان فيها الغزالي يمثل حجر عثرة في تطور الخطاب الأشعري بخصوص موضوعات لها حضور مزدوج، أي أن لها حضوراً في كل من حقل أصول الفقه وعلم الكلام، كما هو الشأن في مسألة التوعد بالعقاب، وكذا في مسألة الحسن والقبح العقليين، وكذا الاستحسان، بالإضافة إلى غيرها من الموضوعات التي يمكن أن تتصل بوجه من الوجوه بالمشترك بين الحقلين.

4- في إمكان مقدور واحد لقادريين

لقد لخصت المستعربة الألمانية سابينا شميدتكة (Sabine Schmidtke)، الفرق بين موقف أبي هاشم وأتباعه، وموقف أبي الحسين البصري وأتباعه، في المقدمة التي عقدتها لتحقيق كتاب "المنهاج في أصول الدين"، لجار الله الزمخشري، حيث قالت بشأن ذلك: «فَرَّقَ معتزلةُ البصرة بين أجناس الأفعال، وأفعال الأفراد. فقالوا بقدرة الله على سائر الأجناس، دون أعمال الأفراد أو الأفعال الفردية. وحبثهم في ذلك أنه بالنسبة للأفعال الفردية، لا يمكن أن يكون الفعل مخلوقاً لفاعلين (أي الله والإنسان). بينما يرى أبو الحسين البصري وأتباعه أن الله قادر على أجناس الأفعال وأفرادها»⁸⁹⁴.

وبالفعل، فإنه يمكن الوقوف على هذا التمييز في كتاب "تصفح الأدلة"، حيث يقول البصري: «والذي نقوله نحن في ذلك هو أن المقدورات ضربان: أحدهما يصح فيه التزايد والآخر لا يصح تزايد فيه. فالذي يصح فيه التزايد منه ما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل كالجوهر والألوان وغير

⁸⁹³ - ابن رشد، الكشف، م.م، ص 191.

⁸⁹⁴ - سابينا شميدتكة، مقدمة تحقيق كتاب "المنهاج في أصول الدين" لجار الله الزمخشري، طبعة 1، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت-لبنان، 2007، ص 6.

ذلك، ومنه ما يقدر على جنسه العباد كالأعمادات والأصوات وغيرهما، والله عز وجل قادر على جنس ما يقدرون وعلى المثل وعلى عينه لأنه قادر لذاته، فقدّر على كل ما يصح أن يقدر عليه وعين ما يقدر القادر منا عليه إذ لا محيل لذلك مما يجب للقادر والمقدور على ما ذكرنا من قبل»⁸⁹⁵.

غير أن ما سيدلي به أبو الحسين، لا يمكن أن يرضي تيار القاضي عبد الجبار، تماما كما لا يرضي الجبرية والأشعرية المبكرة، وذلك من قبيل يدلي به إذ يقول: «وأما ما لا يصح فيه التزايد هو حصول الجوهر في المحاذاة، والقديم عز وجل والمحدث يقدران منه على مقدور واحد، والمحدثان مستويان في المقدور بعد كون القديم سبحانه قادرا على تحصيل الجوهر في المحاذاة، والواحد منا قادر على ذلك، وليس يجوز أن نكون إنما قدرنا على معانٍ ولا على صفة غير الصفة التي قدر الله عز وجل على جعل الجوهر عليها لأنه قد فسد القول بالمعاني، ولا تزايد في حصول الجوهر في المحاذاة»⁸⁹⁶.

إن القدرة التي يقول بها أبو الحسين، هي قدرة فعلية، لا أنها قدرة تقال على معانٍ، وإلا فلا معنى لما يقول به من الوعد والوعيد، وبهذا المبدأ يبتعد كلياً عن الجبرية، في الوقت الذي لا يمكن أن نتحدث عن انفصال كلي عن المعتزلة. وما ينبغي استيعابه من هذا الموقف المتسم بالتعقيد، هو أن أبا الحسين، حين يقول بقدرة الله على أفعال الأفراد، فإن ذلك لا يعني وجوب الفعل. بل إنه لم يقل بهذا الإمكان إلا لتجنب قول أصحاب القاضي عبد الجبار وشيخه أبو هاشم الجبائي، لا يقدر الله على أفعال العباد، وقوله إن الله قادر لا يعني فعل ذلك، إنما هو مقدور لله، والقدرة على القبيح لا تعني بالضرورة فعله، ولئن كان الله لا يجب عليه شيء بحسب مذهب أبي الحسين، فإن ذلك لا يعني أن يتوقع منه فعل القبيح، لأنه لا يفعل إلا لداعي الحكمة، ولا يقتضي فعله إلا الحكمة. ويقول البصري في تصفح الأدلة: «ونحن نذكر ما استدلل به شيوخنا على القدرة على القبيح، ثم نذكر طريقنا في ذلك، ثم ندل على أنه يستحيل أن يفعل الله عز وجل القبيح قبل استدلال المخالف على نفي القدرة على القبيح لأن الجواب عنها يفتقر إلى ذلك»⁸⁹⁷.

لقد بنت مدرسة القاضي عبد الجبار استحالة قدرة الله على أفعال الأفراد، انطلاقاً من كون أفعال الأفراد يمكن أن تتضمن قدرة على القبيح. ويقول البصري في تصفح الأدلة، رداً على دليل

895 - أبو الحسين البصري، تصفح الأدلة، م.م، ص 136.

896 - أبو الحسين البصري، م.ن، ص 136.

897 - البصري، م.ن، ص 89.

من ذهب من أتباع أبي هاشم، إلى اعتبار أن القدرة على القبيح تنطوي على نقص يلحق بالقادر من حيث هو قادر، ما نصه: «قالوا: القدرة على القبيح نقص. الجواب: إن ذلك دعوى، والنقص هو فعل القبيح لا القدرة عليه، كما أن فعلنا القبيح نقص لا القدرة عليه. ألا ترى أن الأنبياء والملائكة لا يلحقهم النقص بقدرتهم على القبيح؟ ولو لم يكن القديم عز وجل قادرا على القبيح لم يكن قادرا على الحسن، فيلزم النقص من حيث لم يقدر على القبيح ومن حيث لم يقدر على الحسن، ويلزم أن تكون قدرته على خلاف ما علم أنه يكون نقصا»⁸⁹⁸. إنه في الحقيقة سجل بين المعتزلة في سياق أصولهم المقررة.

ويزيد جوهر الخلاف وضوحا فيما يدلي به أبو الحسين، بخصوص إمكان فعل مقدور واحد من قادرين، حين يقول: «وأما المحدثان القادران فالدليل على أن مقدورهما من ذلك واحد هو أن القادرين منا يدفعان بأكفهما حجرا إلى مكان وتكون كف أحدهما دافعة للحجر في حال ما تدفع كف الآخر لكف هذا الدافع، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما فعل نفس ما فعله الآخر أو فعل غيره. فإن فعل غيره فإما أن يكون فعل معاني أو صفات. فإن كان صفات فإما أن يكون أحدهما جدد الصفات لبعض الحجر وجدد الآخر الصفات لغير ذلك البعض، وإما أن يكون كل واحد منهما جدد لكل جزء من الحجر صفة بحصوله في تلك المحاذاة، وكل ذلك باطل. فإذا ما فعله أحدهما هو ما فعله الآخر»⁸⁹⁹.

ويستمر أبو الحسين البصري، في شرح موقفه استنادا إلى مفاهيم القوة والحركة، وهي أمثلة منتزعة من العلم الطبيعي، حيث يقول: «فإن قيل: فكيف يسهل دفع الحجر على كل واحد منهما إن كان مقدورهما واحدا ولا يتزايد تحريك الحجر وحصوله في المحاذاة؟ قيل: يسهل ذلك لأمرين: أحدهما أن كل واحد منهما إذا اعتمد على الحجر قاوم اعتماده لثقله وكافاه بعض المكافاة، فلا يحتاج كل واحد منهما إلى أن يستفرغ جهده في الاعتماد على الحجر إذ كان ثقل الحجر يقاومه مجموع فعليهما للاعتماد. وكل واحد منهما قد فعل من الاعتماد بعض ما يقدر عليه، وهو عين ما فعله الآخر فيصير الآخر كأنه دافع لحجر خفيف، والإنسان يجد أنه يدفعه ما يدفعه غيره كأنه دافع لحجر خفيف، ولهذا يمكنهما تحريك ما لا يمكن أحدهما تحريكه» تصفح الأدلة، ص 136-137.

⁸⁹⁸ - البصري، م.ن، ص 115.

⁸⁹⁹ - البصري، تصفح الأدلة، م.ن، ص 136.

يبدو جلياً أن مدرسة القاضي عبد الجبار، قد اعتبرت ما قاله البصري خروجاً عن ثوابت الاعتزال، لذلك تصدى من تصدى من أتباع المدرسة للرد عليه، ومن أوضح الردود التي تصدت لموقف البصري ما أدلى به القرائي اليهودي ليفي بن يافث، الذي يدلي في سياق تصديه لأبي الحسين بالقول التالي: «باب في استحالة فعلٍ لفاعلين: قد ثبت أن القادرين لا يمتنع فيهما أن يريد أحدهما ما يكرهه صاحبه، وقد ثبت أيضاً أن الفعل يضاف إلى فاعله لوجوده وقد كان قادراً عليه، وقد صح أيضاً بما تقدم أن أفعالي وجودها حسب قصدي؟ حسب ما تقدم به الشرح، ويجب أيضاً نفيها لكراهتي، وإذا ثبت ذلك لم يجز إثبات مقدور لقادرين إذ كان يصح إرادة أحدهما له، فكان يجب وجوده؟ بإرادة هذا وفيه كراهة هذا، وهذا بعيد إذ كان يجنبه عن إرادته لنفيه وكراهة صاحبه له، وكان يجب كراهته وجوده ونفيه عن كرهه، وهذا يؤدي إلى نفيه عن إثباته له إذ كان يجب إثباته لمن كرهه حسب ما إثباته لمن أرادته، وهذا بعيد لوجوب إثباته مع قيام ما يجب نفيه لإرادة هذا ونفيه لكراهة هذا وهي الكراهة، وفي هذا ما فيه، وإذا لم يجوز ذلك سواء كان القادران قديمين أو محدثين أو كان أحدهما قديماً والآخر محدثاً وجب نفي حدوث الفعل من ذاتين، وإذا ثبت أن الأفعال المقدم ذكرها محدثة من جهتنا لم يجز أن تكون مخلوقة لله تعالى، بل المخلوق له تعالى هي المتقدم ذكرها وما جرى مجراها والله أعلم»⁹⁰⁰.

وفحوى اعتراض ليفي بن يافث تكمن في عدم اقتناعه بأن يكون لله دخلٌ في فعل العبد، بل يرى ضرورة استقراء كل منهما بفعله الخاص، وذلك انسجاماً مع مذهب القاضي عبد الجبار، يقول ليفي بن يافث في كتاب "النعمة": «وليس يخرج من ذلك كون العبد مكتسباً للفعل لأن العلة في استحقاق الذم هو إحداث القبيح وإيجاده، وكون العبد عندهم مكتسباً للفعل لا يخرج من كونه تعالى محدثاً له موجداً له، وهذا قائم في ما تفرد به تعالى، وإذا كان لا صفة للفعل إلا وهي بالله تعالى فما الذي يبقى من صفات الفعل حتى يكون معلقاً بالعبد فيقال أنه مكتسب له؟»⁹⁰¹.

ويمكن أن نعتبر هذا أوضح رد وقفنا عليه، فيما يتعلق بالردود التي تولتها مدرسة القاضي عبد الجبار على أبي الحسين البصري، بخصوص ما ذهب إليه الأخير من إمكان وجود فعل لفاعلين. ونستبعد أن يكون ليفي بن يافث يقصد بتشنيعه بخصوص هذه المسألة مذهب الأشاعرة في الكسب، لأن الإقرار بإمكان فعل لفاعلين لم تعرفه الأشعرية المبكرة، بل لم تعترف به الأشعرية المتأخرة إلا بشكل ضمني مع الإصلاح الذي قام به الجوني. وقد كان ليفي بن يافث معاصراً للقرائي اليهودي

⁹⁰⁰ - ليفي بن يافث، كتاب النعمة، تحقيق دفيدسكلار، ص 185-186.

⁹⁰¹ - ليفي بن يافث، م، ن، ص 187.

يوسف البصير⁹⁰²، وكان الأخير معاصرا بدوره لأبي الحسين البصري. ومن المعلوم أن أبا المعالي الجويني صاحب الرؤية الإصلاحية العميقة التي أشاد بها ابن رشد، لم يدرك أبا الحسين البصري بل جاء بعد هؤلاء بنحو جيل كامل.

وإذا كان كلام ليفي بن يافث، يمكن النظر إليه باعتباره تلخيصا لما انتهى إليه اعتراض التيار المحسوب على مدرسة القاضي عبد الجبار، وأنه كذلك موقف موجه خصيصا لما ابتدعه أبو الحسين ضمن الاعتزال؛ فإنه يمكن في مقابل هذا أن ننظر إلى ما قام به أبو الحسين البصري على أنه يشكل ما يمكن تسميته بالنقد المزدوج؛ وذلك لأنه لا يمكن اعتبار نقده موجه فقط إلى أتباع مدرسة أبي هاشم الجبائي، بقدر ما هو موجه كذلك وبنفس الحدة إلى المجبرة، لأنهما بحسب رأي البصري متفقان على كون الفعل لا يمكن أن يكون فعلا لفاعلين، وإن اختلفا بشأن نسبة الفعل. ومعنى ما نقصده من النقد المزدوج، أنه نقد للاعتزال في صورته القائلة بتفرد الإنسان بخلق الأفعال، ونقد في الآن نفسه للجبرية القائلة بالفاعل الواحد، الذي هو الله من خلال نسبة الأفعال كلها إليه تحت مسمى القضاء والقدر.

وبغض النظر عن الخلاف الدائر بين طرفي الاعتزال، فإنه يمكن الانتباه إلى أهمية هذا الموقف المثير للجدل؛ وذلك أن الإقرار بإمكان فعلٍ فقودور واحد لفاذرين، قد تبدو للبعض آفاق القول به رحبة من خلال كونه يمكن أن يُحتج به على البهاشمة من أتباع القاضي عبد الجبار، وذلك ما تكفل به أبو الحسين، على ما هو راجح من كلامه؛ كما يمكن أن يُحتج به على الأشعرية بالمثل، بل وعلى كل من له نزوع نحو القول بالجبر. وقد لا نكون متسرعين إذا ذهبنا إلى القول: إن ابن رشد قد تحمس لهذا الموقف، فتبناه بشكل صريح في تفسير مقالة اللام، حين استعمل المثال نفسه الذي استعمله أبو الحسين البصري، وهو مثال «الاعتماد على الحجر»، وذلك في معرض النقد الذي وجهه بشأن الاعتقاد بالفاعل الواحد لمتقدمي الأشعرية، ومن خلالهم إلى الجبرية بشكل عام، حين قال:

«ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء، ولم يعاينوا فيما هاهنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئا بهذه الصفة، قالوا: إن هاهنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط، وأن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها، فجددوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع. قالوا: لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع، والجسم لا يبدع ولا يخترع في الجسم حالا

⁹⁰²- DAVID SKLARE, LEVI BEN YEFET AND HIS *KITĀB AL-NI'MA*, op.cit, p 158.

من أحواله، حتى قالوا: إن تحريك الإنسان الحجر بالاعتماد عليه والدفع له ليس هو الدافع له، لكن ذلك الفاعل هو المخترع للحركة فإن الاعتماد على الحجر لا يخترع منه حركة لم تكن، وجدوا لمكان هذا وجود القوة»⁹⁰³.

ونحن لا نستبعد أن يكون هذا التفسير الطبيعي، هو ما أدى بفيلسوفنا إلى توجيه النقد للفلسفة الإلهية لابن سينا، لأن هذه الفلسفة بحسب ابن رشد تتجاهل الاعتماد المتبادل بين فلسفة ما بعد الطبيعة والفلسفة الطبيعية. ومن البين أن لدى عموم مدرسة أبي الحسين البصري ميل واضح إلى تقريب كثير من المعاني عبر اللجوء إلى استعارة الأمثلة من العلم الطبيعي، على نحو ما شرحه ابن الملاحمي بشأن الاستدلال على وجود «الداعي» حتى لدى النائم، وعلى نحو ما شرح أبو الحسين، بشأن المقدر الواحد الذي يكون لقادرين.

ولقد نتبه جمال الدين العلوي، إلى أهمية العلاقة بين العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، فأشار على نحو مستفيض في دراسة، تعد مؤسسة في صلب هذا الموضوع، حيث قال: «إنه قد أصبح من الواضح لدينا الآن أمام اعتراف بوجود جسور معرفية وأنطولوجية تربط بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، وتشكلها مجموعة من المفاهيم المعقدة والمتشابهة. وأمام اعتراف بقيام ما بعد الطبيعة على معطيات أساسية من العلم الطبيعي، رغم اختلاف موضوعيهما وجهة نظريهما اختلافاً نوعياً»⁹⁰⁴. كما يضيف جمال الدين قائلًا: «إن القارئ لنصوص ابن رشد، وفي مقدمتها شرحه لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، يدرك بوضوح أن من بين الحجج التي يسوقها في معرض نقده لمذهب الاسكندر في الفصل بين الطبيعيات والإلهيات حجة تبدو عنده من أقوى الحجج، إن لم تكن الحجة الحاسمة، وهي وهي في مجملها قائمة على ما وضعه أرسطو في كتاب السماع الطبيعي. أعني أن صاحبنا يحتج بما وضعه المعلم الأول في المقالة الأولى من السماع الطبيعي ليبين أن للعلم الطبيعي أن ينظر في مبادئ الجوهر الكائن الفاسد، كما يحتج بما انتهى إليه أرسطو أيضا في المقالة الأخيرة من الكتاب المذكور ليبين أن من شأن الطبيعيات أن تنظر في الجوهر السرمدى»⁹⁰⁵.

903 - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م.م، ص 1503-1504.

904 - جمال الدين العلوي، "إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد 3، 1988، ص 29.

905 - جمال الدين العلوي، م.ن، ص 47.

وفي ارتباط بهذه المسألة، يشرح الشهرستاني موقف أبي الحسين البصري، حيث يرى أن مذهبه يقوم على تقرير حقيقة أن «الموجودات تتمايز بأعيانها، وذلك من توابع نفي الحال»⁹⁰⁶. وهو ما يعني أن التعميمات الكلية التي يعتمد عليها المشتغل في علم ما بعد الطبيعة، لا يمكنها أن تغني عن معرفة عين الموجود في تشخصه، كما يتعاطى معه المشتغل في العلم الطبيعي. والراجح أن تكون ملاحظة الشهرستاني على قدر كبير من الدقة، لأن ما نراه من نزوع لدى مؤسس هذه المدرسة إلى تفضيل الأمثلة الطبيعية يقوي لدينا الاقتناع بكون مباحث ما بعد الطبيعة، ستكون تابعة بحسب مذهبه لمقتضيات العلم الطبيعي، أو متعاونة معها.

إن هذا الأمر لا يمكنه إلا أن يدل على أهمية عالم كون الموجودات وفسادها، عوض الاكتفاء بالعناية بالوجود المطلق، على نحو ما يقدمه العلم الطبيعي. ومن ثمة فإنه لا غنى للمتكلم في الإلهيات، عن مراعاة مباحث العلم الطبيعي. وفي إشارة الشهرستاني إلى مذهبه ما يمكن اقتناصه من ملامح هذا التوجه، حيث يقول: «وله ميل إلى مذهب هشام بن الحكم، إن الأشياء لا تعلم قبل كونها. والرجل فلسفي المذهب. إلا أنه روج كلامه على المعتزلة في معرض الكلام فراج عليه لقلّة معرفتهم بمسالك المذاهب»⁹⁰⁷.

فالمعرفة لا تكون إلا بعد انبثاق الموجود وكونه. كما أن التفكير في الجوهر لا يكون إلا تفكيراً فيه بما هو كذلك، من حيث هو شيء مشار إليه. وقد أشرنا إلى شيء من هذا، عند حديثنا في مبحث ابن رشد وأدلة المتكلمين، عن تأكيد ابن رشد في أكثر من مناسبة، عن أهمية وجود «الأجسام المشار إليها»⁹⁰⁸، ودعوته في سياق الأعراض، إلى العناية بعرض «مخصوص مشار إليه»⁹⁰⁹، عوض صرف الاهتمام إلى الحديث عن الأعراض بإطلاق، وهو ما يعني التقليل من أهمية الأعراض المطلقة، يشكل في صميمه تقارباً واضحاً مع مذهب أبي الحسين، غير أنه لا يصل في الاتفاق معه حد القول بنفي الأعراض.

ويتجلى التقارب الذي أكدنا عليه، في التطابق على مستوى المفاهيم المؤتثة لخطابهما حول الوجود، فمفهوم «المشار إليه» عند ابن رشد، يقابله مفهوم «الحوادث المحصورة»؛ والفرق لفظي بحت، لأن المفهومين يحيلان على الموجود المائل للذهن، الذي هو موجود الآن وهنا، لا الموجود

906 - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1993، ج 1، ص 96.

907 - الشهرستاني، الملل والنحل، م.م، ص 96.

908 - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م.م، ص 105.

909 - ابن رشد، م.ن، ص 109.

بالإطلاق، ومن ثمة لا مسوغ للحديث عن الأعراض والأكوان بإطلاق، إذ الأعراض والأكوان، هي أعراض وأكوان للموجود المائل. وهذا بالضبط هو ما تولى الملاحمي شرحه فيما نصه: «ولذلك متى سئلنا بيان ذلك لم نعمل أكثر من أن نقول: إن معنى قولنا: إن الشيء لم يسبق الحوادث المحصورة، هو أنه لم يوجد قبلها. فإذا كان الجسم موجودا الآن، ولم يوجد قبلها، فقد علم أنه إنما وجد معها أو بعدها، فهو إذا موجود بعد أن لم يكن موجودا، وهذا هو حقيقة المُحدث»⁹¹⁰.

وإذا ما تركنا جانبا أمر العلاقة بين علم ما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي، وعدنا إلى حيث كنا، أي إلى متابعة فحص ما انطوى عليه موقف أبي الوليد من تفضيل لتبني استراتيجية النقد المزروح لطرفي الكلام الإسلامي اللذين يوجدان في غاية التباعد بخصوص موقفيهما من الاقتدار على الأفعال؛ فإن اهتمامنا سينصب أساسا على إبراز المؤشرات التي توحى بوجود معيار معتمد لدى ابن رشد قصد التمييز بين مختلف مستويات الخطابات الكلامية في صلة بالموضوع. ويجدر بنا أن نشير هاهنا إلى مسألة قد تساعدنا في إحكام هذا التمييز، ويتعلق الأمر بمؤشر يبدو لنا على قدر كبير من الأهمية، وهو حديث ابن رشد بصيغ مختلفة عن القول الوسط. ولعل السؤال الذي سنجعل منه جسرا لتصفح الأمر، هو: هل كلام ابن رشد عن القول الوسط مجرد حديث عابر أم أنه يؤشر عن انشغال حقيقي لدى فيلسوفنا؟

لقد وردت عبارة «الوسط»، بصيغ مختلفة، وفي تركيبات عبارية مختلفة من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، في سياق حديث ابن رشد عن قدرة الإنسان على الفعل. إذ وردت عبارة «الوسط» مجردة، كما وردت في تركيب بصيغة: «القول الوسط»، وفي تركيب آخر بصيغة: «على الوسط». غير أن وما يجمع بين استعمالاتها المختلفة، هو كونها تبدو، في بادئ أمرها، مجرد إشارة عابرة؛ بيد أنها إذا ما تُعقبت بالفحص، تبين من أمرها أنها تنطوي على أسرار كبيرة، ومواقف عميقة.

وقبل أن نأتي على ذكر المواضيع الذي ورد فيها لفظ الوسط، نود أن نشير إلى السياق الذي ورد فيه اللفظ. والذي يظهر أن ابن رشد سيمهد لهذا القول الذي يعتبره قولا وسطا، بذكر المواقف التي يمكن أن تكون مضادة للقول الوسط، ولو لم تكن على مستوى واحد من التضاد مع هذا القول؛ لأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نعتبر الفرقة المعتزلية التي يوجه إليها اللوم على مستوى واحد مع الجبرية، لأن الجبرية معادية للعقل من جميع الوجوه؛ بينما أخطأت الفرقة المعتزلية الصواب في وجه دون وجه. وهذا الذي ذهبنا إليه واضح من كلامه حيث يقول: «ولذلك افترق

910 - ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، م، ص 100.

المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية»⁹¹¹.

وبرغم أن الكلام المتقدم لا يستشف منه أي تشنيع على المعتزلة، بخلاف ما يستشف من حديثه عن الجبرية؛ إلا أن حديث ابن رشد عن القول الوسط، فيما سيلي هذا القول، ينبئ عن كون موقف المعتزلة، وإن لم يكن قد ناله التشنيع، فهو لا يمثل في نظره القول الصحيح، أو القول الوسط. ونود أن نشير ولو في اقتضاب شديد، إلى أن حذر ابن رشد في هذه النقطة بالذات، هي التي جعلت الكثيرين يذهبون في تأويلهم إلى أن مشروعه ضد الكلام الإسلامي بإطلاق، وذلك لأن نقده للمعتزلة حُمِل على أنه نقد لتيارات الاعتزال بإطلاق، في حين أن القرائن النصية، لاسيما بعد تحقيق كتب المدرسة المعتزلية المتأخرة، قد بينت أن ابن رشد إذ يتحدث في بعض المناسبات عن المعتزلة بشكل سلبي، فإنما يقصد في الغالب التيار المعتزلي الأشهر، وهو تيار أبي هاشم الجبائي وتلميذه القاضي عبد الجبار. وفضلا عن ذلك فإنه لا ينبغي أن نبالغ في تصوير الخلاف بينه وبين تيار القاضي عبد الجبار، فضلا عن أن ندعي أنه يعاديه، لأنه يكفي أن نسجل أن كثيرا الدارسين تنبهوا إلى ميل ابن رشد إلى تفضيل اختيارات المعتزلة، ولم تكن حينها كتب مدرسة البصري قد اكتشفت. وعموما فإن الخلاف لم يصل حد القطيعة بين التيارين المعتزلين، لأن الخلافات الحاصلة بينهما لا يمكن أن تلغي الوفاق الحاصل في كثير من النقط. ويكفي أن البصري وأتباع مدرسته يتحدثون بإجلال عن مشايخ الاعتزال، بل وينسبون أنفسهم إليهم من خلال حديثهم في مناسبات كثيرة عنهم بـ: «قال شيوخنا»، حتى في ذروة النقد.

يدرك ابن رشد أن الأشعرية ترى نفسها صاحبة القول الوسط، بناء على ما يصدر عنها في سياق احتجاجها على كل من المعتزلة والجهمية التي تُنَبِّر عادة بالجبرية، غير أن ابن رشد لا يقر للأشعرية بالحق في تمثيل الموقف أو القول الوسط، ومن ثمة فهو لا يميز بينها وبين الجبرية، كما سيتضح من خلال ما يدلي به في القول التالي: «وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبا وإن المكتسب به والمكتسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه. فهذا هو

⁹¹¹ - ابن رشد، الكشف، م، ص 187.

أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة»⁹¹². يرى ابن رشد إذن، أنه إذا كان الكل مخلوقاً لله، فلا معنى للحديث عن القول الوسط، لأن قول الأشعرية هو نفسه قول الجبرية أو يكاد.

ويؤكد ابن رشد على رفض دعوى القول الوسط من قبل الأشعرية، بناءً منه على حجته التي فعّلها ضدهم، وهي أن الإنسان إذا لم يكن له بحسب مذهبهم اقتدار على اكتساب أفعاله، فلا معنى لمحاولة تجنب القول بالجبرية، حين يقول: «وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها. فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب. وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة. وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء»⁹¹³.

إن لدينا إذن، ثلاثة أقوال: قولان من هذه الأقوال يقفان على طرفي نقيض، وهما التيار المعتزلي الرسمي، الممثل في تيار أبي هاشم الجبائي وتلميذه القاضي عبد الجبار؛ والتيار الجبري الذي تُنبز به الجهمية والحشوية عادة؛ وأما الوقف الثالث فهو موقف الأشعرية. وبما أن ابن رشد لا يقر بوجود موضع في الموقف الوسط يمكن أن تحط فيه الأشعرية رحالها، وبما أنها لا مكان لها أيضاً ضمن التيارات القائلة بالاقتدار، فلم يبق لها إلا أن تحل هي والجبرية في موضع واحد.

هنا بالذات، أي في سياق يتسم بالتشنيع على متقدمي الأشعرية، سيلتفت ابن رشد إلى الموقف المتميز للمتأخرين منهم، وسيخص بالذكر أبي المعالي، فيشيد بموقفه المعترف باقتدار الإنسان على الأفعال. ولقد شرحنا من ذي قبل، أن ابن رشد إنما أشاد بموقف أبي المعالي لكون الأخير تحلى بالجرأة العلمية، حين تولى إجراء تعديلات جينية على الموقف الأشعري الرسمي من خلال مراجعته العميقة التي قام بها، وكذلك لكونه لم يتهيب أيضاً من الأخذ بأصول المذهب المخالف. وبالجملة، فقد خطأ أبو المعالي خطوة استحق بموجبها التنويه من أبي الوليد. فإسهام أبي المعالي، لا يمكن أن يقبل المقارنة بباقي إسهامات الأشعرية. بل إنه ليتمكن إقرار ما ذهب إليه الأستاذ محمد أيت حمو، من أنه قد تم «تعديل دلالة مفهوم الكسب وتحسينه مع الجويني»⁹¹⁴.

⁹¹² - أبي رشد، م.ن، ص 187.

⁹¹³ - ابن رشد، م.ن، ص 188.

⁹¹⁴ - محمد أيت حمو، مشكلة الأفعال الإنسانية بين «الخلق» المعتزلي و«الكسب»، الأشعري، م.م، ص 284.

إن السؤال الذي يطرح هنا، هو: لم لا ننهي هذا الجدل حول الموقف الوسط باستنتاج أن ابن رشد يعتبر موقف أبي المعالي هو الموقف المشار إليه بالموقف الوسط؟

لعل الجواب الذي نراه موافقا لقصد ابن رشد، هو أن موقف أبي المعالي في "النظامية"، هو أقرب المواقف الأشعرية إلى القول الوسط، لأنه أنضجها على الإطلاق، غير أن ذلك لا يعني أن موقفه يمثل القول الوسط الذي يقصده ابن رشد. وإذا كان هذا نصف الجواب، فإن نصفه الآخر، يقوم على فرضية أن ابن رشد يعتبر الموقف الذي أدلى به أبو الحسين البصري هو القول الوسط.

هناك أكثر من سبب يدعونا إلى تبني هذا الرأي، لعل أول الأسباب يقوم على ما شرحناه من ذي قبل، والمتعلق بإمكان فعل مقدور واحد لقادرين. وأما السبب الثاني، فهو المتعلق بكون أبي الحسين البصري يعتمد في نصرة مذهبه أمثلة من العلم الطبيعي، ولا يتكل في حجاجه على الإلهيات المجردة، ونعرف جيدا مكانة العلم الطبيعي بالنسبة لعلم ما بعد الطبيعة، ولنظرية المعرفة بشكل عام بالنسبة لابن رشد، إلى الحد الذي جعله يتحدث في نظرية البرهان عن برهان الدليل الذي يستند أساسا إلى معطيات العلم الطبيعي؛ أما السبب الثالث، فلعله يكمن في كون مذهب أبي الحسين، يتميز بميزة خاصة، وهو أنه إن كان مذهبا معترضا عليه من قبل أتباع القاضي عبد الجبار، ومعترضا عليه كذلك من قبل مذهب الأشعرية المبكرة ومذهب المجبرة بشكل عام؛ فإن خاصته تكمن في كونه الموقف الوسط بين الموقفين.

لقد ناقش أبو الحسين البصري الأشعرية المبكرة، بخصوص تهمة الشرك أو الإشراك، وهي الحجة التي احتجت بها الأشعرية التي عاصرها، والتي ترى بموجبها أن الإقرار بوجود فاعل مع الله يعد إشراكا محضا. وكما ناقش البصري معاصريه من الأشعرية، ناقش خصومه من المعتزلة، كما نوقش رأيه هو أيضا من قبل الرافضيين لهذا المبدأ، كما مر بنا ذلك من اعتراض ليفي بن يافث الذي تقدم ذكره. لهذه الأسباب مجتمعة، قلنا بكون ابن رشد ينتصر لمذهب أبي الحسين البصري في نظرية الأفعال.

وبرغم أننا لا نجزم جزما بكوننا قد أمسكنا إمساكا بقصد ابن رشد، فإننا نأمل أن نكون تسللنا إلى قصد ابن رشد، عبر إمساكنا ببعض مؤشرات خطابه الدالة على قصده.

خاتمة البحث

نذكر في خاتمة هذا البحث، بأننا قد انطلقنا في بداية عملنا من إشكال مركزي، صغناه على النحو التالي:

كيف خطر في ذهن ابن رشد هذا المعنى دون ذاك؟ وكيف رجح في ذهنه هذا الاختيار دون غيره من الاختيارات؟ وكيف بنى ابن رشد معانيه؟

وقد كنا على امتداد فصول البابين اللذين كرسنا لهما العمل ككل، منشغلين بقصد ابن رشد. كما أننا انسجاماً مع عملنا المحتفي بالتأويل كنا ملتزمين بالوقوف كثيراً على ما يمكن أن تعد به عبارة ابن رشد، لأننا لم نسلك في سبيل الوصول إلى القصد سبيلاً غير سبيل اللغة، أي في حدود ما يفرضه نسيجها العباري، دون إقفال الباب طبعاً في وجه المؤشرات التي من شأنها أن تكون سنداً للعبارة في الإمساك بقصد ابن رشد.

والحق أن اختيارنا للمنهج الفينومينولوجي، قد أفادنا من الناحية المنهجية من خلال توجيهنا إلى مظان القصد مباشرة. وليست المظان على الحقيقة، إلى النصوص الأصلية التي يتم توجيه ذهن إليها قصد استنطاقها بحضور واع.

ولا بد من الإشارة في هذا السياق، إلى أن التفلسف المؤسس على استنطاق النصوص يختلف كثيراً عن التفلسف المكتفي بالتعلق باستنتاجات الآخرين حول احتكاكهم بمضامين تلك النصوص. ولا بد من التذكير هنا بالقاعدة الراسخة في الدرس الفينومينولوجي، والمتمثلة في القاعدة القائلة بأن كل تفكير هو تفكير في شيء ما، وأن الذات حين تفكر، فهي إنما تفكر في موضوع من حيث هو موضوعها هي *cogitatum*.

إن التفلسف الحق، بناء على هذا التوجيه الفينومينولوجي؛ لا يمكنه أن يكون إلا مسنوداً بنصوص، لأن النصوص هي التي توضع أمام وعي الذات باعتبارها موضوعاً للتفكير. غير أن إيجاد النصوص هو مهمة من مهام محققي النصوص لا أنها من مهام الدارسين. ويبدو لنا أن من شأن العثور على نصوص جديدة، أن يؤدي بالضرورة إلى فتح آفاق رحبة لإمكان إنجاز قراءات جديدة وواعدة.

ونشير بخصوص الباب الثاني، نشير إلى أن انفتاحنا على كتاب "الضروري في صناعة النحو"، قد مكنا من إعادة النظر في كثير من الأمور المتصلة بلغة ابن رشد، بما في ذلك انسياقنا في لحظة مبكرة من الانخراط في هذا العمل، وراود دعاوى التي تذهب إلى تبخيس عمل ابن رشد. وقد تبين لنا من خلال فحص دعاوى بعدما عكفنا على قراءة الكتاب، أن تعثر بعض الدارسين في

تقديم دراسة وافية عن لغة ابن رشد، يرجع في الأصل إلى أنهم لم يُقدِّروا صعوبة الموضوع وتعقيده. فمهمة الإحاطة بلغة ابن رشد في أبعادها النحوية والبلاغية والمنطقية، تحتاج من الدارس الموضوعي إلى تأن كبير؛ وذلك لما تشكله من كونها صورة لفلسفته ككل؛ وإساءة فهمها في ناحية الصورة، يلقي بظلاله حتما على ناحية المعنى، فيفسد الجميع، لاسيما وأن هذه اللغة كتبت من قبل صاحبها في عصر متقدم بالقياس إلى عصرنا؛ لذلك، فنحن ندعو إلى توخي الحذر، من الوقوع في أوهم السوق اللغوية. وهي بلا شك أوهم ناتجة في بعض منها، ولدى بعض الدارسين، عن عيارة العملة اللغوية التي تعامل بها القدماء، بمنطق أسواقنا اللغوية المعاصرة.

ولعل الدارس المعاصر لنص قديم، سيجد نفسه بإزاء تعقد اللغة في بعدها التاريخي، أمام أحد طريقتين: فإما أن يردد ما قاله غيره، دونما وعي منه بما يمكن أن ينطوي عليه هذا الترديد الآلي من قبول بالتعميم والسطحية على مستوى الإنجاز، في حيز النتائج والخلاصات التي يتم التوصل إليها وتثبيتها؛ وإما أن يتولى بنفسه مهمة استنطاق لغة النص المدروس، وإجهد نفسه في استكشاف صورته وبنيته، باعتبار هذه المهمة مقدمة ضرورية لفهم مادته ومضمون أفكاره التي يرشح بها؛ وهذا بالذات ما تحرينا أخذه بعين الاعتبار، في تعاطينا مع لغة ابن رشد.

كما نشير في صلة بالباب الثاني، إلى أن العثور على كتاب الضروري في أصول الفقه، بالإضافة إلى العثور على مؤلفات أبي الحسين البصري، ابتداء من تحقيق كتابه "المعتمد في أصول الفقه" من قبل المعهد الفرنسي بدمشق في ستينيات القرن الماضي، إلى آخر ما تم اكتشافه، وتحقيقه على يد ماديلونغ وصابيننا اشميتكه؛ قد شجعنا على القيام بهذه المغامرة، في غياب شبه تام لدراسات سابقة نتحاور معها إن خلافا أو وفاقا.

لقد خلصتنا النصوص المحققة حديثا، سواء منها نصوص ابن رشد أو نصوص البصري ومدرسته، من التبعية للسلط العلمية التي تكرست في غياب النصوص المكتشفة حديثا؛ وذلك أننا أنجزنا الباب الثاني، وهو الباب الذي احتفينا فيه بالعلاقة بين ابن رشد وأبي الحسين البصري، في غياب علامات موجهة تفرض علينا توجهها ما المسير.

لقد لاحظنا أن شخصية الغزالي قد ألفت بثقلها على الدراسات الرشدية المعاصرة، سواء الدراسات العربية منها أو الغربية. وحين نقول إن شخصية الغزالي قد ألفت بثقلها في الدراسات المعاصرة، فإنما نعني بذلك أنها قد حجبت ما سواها من الشخصيات، وذلك بالنظر إلى تأثير هذه

الشخصية خلال مرحلة امتدت، منذ أن أنجز ارنيست رينان دراسته حول ابن رشد والرشدية إلى الآن.

ولعلنا نعتبر أن توجه الدراسات الرشدية في الماضي صوب شخصية الغزالي كان أمرا طبيعيا، بالنظر إلى ما قاد إليه تصفح أرشيف المخطوطات العربية المتوزعة على نطاق واسع بين كبريات المكتبات العربية والغربية. ونحن لا ننكر أن الوقوف على أرشيف المكتبات المذكورة يقود بطبيعته فعليا وواقعا إلى تكريس حضور شخصية أبي حامد الغزالي عن جدارة في الدراسات الرشدية. ويعود السبب في تقديرنا إلى عثور المحققين على كتابات ابن رشد التي تتضمن السجال الفلسفي بين فيلسوفنا وأبي حامد الغزالي. وهذا يعني أن ما تم العثور عليه يشهد على الاحتكاك المباشر لابن رشد بكتب أبي حامد الغزالي، خاصة وأن الثلاثية الرشدية المتمثلة في الفصل والكشف والتهافت، قد كانت على رأس ما اكتشف من مخطوطات ابن رشد في وقت مبكر.

لقد كانت النصوص المكتشفة هي الباعث الأساس على الاهتمام بالعلاقة بين ابن رشد وأبي حامد الغزالي، هذا فضلا عن الحيز المهم الذي خصه ابن رشد من نقد لأبي حامد، سواء ما اعتبر من تمك النصوص المكتشفة شرحا، أو ما لا يمكن اعتباره منها كذلك مما لا يمكن تجاوز طابعه النقدي. وكل ذلك في الحقيقة يجعل من أمر الاهتمام بالعلاقة بين ابن رشد والغزالي أمرا مستساغا ومشروعا، وإن كنا قد رأينا في هذا العمل أن هذه العلاقة أخذت أكثر من تستحق في تاريخ الفلسفة الإسلامية وفي تاريخ الرشدية تحديدا.

إننا في الحقيقة بحاجة إلى تفصيل الأمر في هذه النقطة، فنحن لا نعترض من حيث المبدأ على تحقيق تراكم معرفي حول علاقة من العلاقات التي نُسجت بين نصوص الفلسفة الإسلامية وكتابيتها، غير أننا نرى أن تلك العلاقات يجب أن يُنظر إليها عقب كل اكتشاف لمعطى جديد نظرة جديدة، لا أن نترك ذلك الاكتشاف يمر من دون أي مراجعة لما تم استخلاصه واستنتاجه قبل ذلك الاكتشاف.

وما نود التأكيد عليه، هو أن نصوصا تراثية قديمة يتصل بعض منها بالكلام، وآخر بالفلسفة قد اكتشفت حديثا، وقد أدى بنا تصفح بعض منها إلى الاقتناع بضرورة مراجعة أغلب الاستنتاجات التي بنيت عليها الدراسات حول ابن رشد. ونشير في هذا السياق إلى أن اكتشاف نص "الضروري في صناعة النحو" قد قادنا أساسا إلى مراجعة ما انتهى إليه الأستاذ طه عبد الرحمن بخصوص لغة ابن رشد، وإن كان جزء من الاشتغال على هذا الأمر قد تضمنه كتاب آخر لابن رشد هو كتاب "الضروري في أصول الفقه"، الذي اكتشف بدوره حديثا.

وإذا كان الكتاب الأول، قد نبهنا إلى ضرورة التطرق لبحث صورة القول الرشدي؛ فإن الكتاب الثاني الذي ينتمي إلى جنس القول الأصولي قد نبهنا هو بالمثل إلى شبكة العلاقات التي من شأن الرشدية أن تنسجها مع محيطها من نصوص التراث الإسلامي. وهكذا أمكننا انطلاقاً من هذا الكتاب أن نفحص شبكة العلاقات الممكنة.

إن أول شيء اقتنعنا به ونحن نتصفح هذا المؤلف، أقصد كتاب الضروري في أصول الفقه، هو أن الكتاب ليس مختصراً بالمعنى الراتب لهذه التسمية في عرف ابن رشد؛ وما جعلنا نذهب إلى هذا الاستنتاج، هو ظاهرة التناص التي تخترق نسيج هذا النص الفريد من نوعه من ضمن نصوص ابن رشد. وحين اقتنعنا بهذا الأمر ذهبنا مباشرة في اقتفاء أثر الأصوات المتعددة؛ ولا نخفي أننا قد لجأنا إلى الاستعانة بما يروج داخل الأوساط العلمية المتصلة بصناعة أصول الفقه عما يسمونه بالنصوص المؤسسة، وحين بدأنا بتصفحها الواحد تلو الآخر، ولو في حدود ما أتيح لنا في حدود ما يسمح به الوقت، ألفينا أن نصوصاً كثيرة يحفل بها كتاب الضروري في أصول الفقه، غير أن ما شد انتباهنا حقاً، هو "كتاب المعتمد في أصول الفقه" لأبي الحسين البصري المعتزلي.

لقد غير هذا المعطى النصي، في الحقيقة مسار البحث، ومن ثمة فقد وجهنا هذا المعطى توجيهاً جديداً في التعاطي مع فلسفة ابن رشد وإنتاجه ككل. وما نود قوله هو أن هذا المعطى النصي هو الذي أدى بنا إلى مراجعة فكرة انطلقنا منها في بداية اشتغالنا، وهذه الفكرة، هي أن الاشتغال على مضامين القول الرشدي، هو عمل قد لا تكون من ورائه أية جدوى، في مقابل الاشتغال على الصورة. لقد مكنا هذا الانفتاح على كتاب المعتمد في أصول الفقه، من التطلع إلى نصوص توقع حدسنا أن يكون لها دخل في تأسيس موقف ابن رشد. وهذا الأمر حفزنا إلى القيام بقراءة استكشافية قصد الاطلاع على ما تختزنه كتب المدرسة المعتزلية التي أسسها أبو الحسين البصري، فكان انفتاحنا على مؤلفات لمؤسس هذه المدرسة، وعلى رأسها كتاب "تصفح الأدلة" في مجال علم الكلام، وكتاب "المعتمد في أصول الدين" لتلميذه ركن الدين الملاحمي.

وحين اطلعنا على ما تتضمنه هذه النصوص من قضايا، زدنا يقيناً بأن الدراسات الرشدية بحاجة الآن إلى منعطف حقيقي. لقد جعلتنا النصوص المحققة حديثاً، بما فيها كتابي ابن رشد المشار إليهما، وكتب البصري وتلامذته، ننظر إلى أبي حامد، كما لو أنه الشجرة التي كانت تخفي الغابة، أو الفرع الذي غطى على الأصل.

غير أننا على الرغم من كل الذي قلناه، لا نزعم أننا قد أتينا بحل نهائي لألغاز الفلسفة الرشدية، من خلال توجيه القصد نحو عناصر جديدة وعلاقات جديدة، ذات صلة وثقى بفلسفة ابن رشد

وبإسهاماته في مجالات المعرفة المختلفة. إننا مقتنعون بأن هذه مجرد بداية لمسيرة قد تكون طويلة وشاقة في بعض مناحيها، لاسيما وأن المنهج الفينومينولوجي الذي تبنيناه في هذا العمل، قد فرض علينا أن نقوم بتغريب مقصود للفلسفة الرشدية، وللدراسات الرشدية من خلال الزج بها في عوالم متعددة.

إننا واثقون من أن مادة القول الرشدي قادرة على المقاومة في هذه التربة، أي تربة الأصول والكلام، لأن هذه التربة ببساطة هي تربتها الأصلية، وذلك لمكان أن ابن رشد قد ابتدأ مسيرته العلمية أصوليا، كما أن بوادر الميل إلى الاعتزال قد ظهرت في كتاباته المبكرة، وتحديدا مع كتاب الضروري في أصول الفقه. هذا فضلا عن أن هذه الميول قد تواصلت، معبرة بذلك عن حضورها في جل ما خطه على امتداد مشروعه العلمي، وهو أمر عملنا على إبراز ما تيسر لنا إبرازه.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر:

- 1 - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، إشراف محمد عابد الجابري، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2007.
- تلخيص المقولات، ضمن: تلخيص المقولات والعبارة، المجلد الثاني والثالث، تحقيق. جيرار جهامي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992.
- ابن رشد، تلخيص العبارة، ضمن، تلخيص المقولات والعبارة، المجلد الثاني والثالث، تحقيق. جيرار جهامي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان، 1992.
- ابن رشد، مختصر المدخل، مختصر المنطق، نقله من الحرف العبري إلى العربي وحققه شارل بترورث، نسخة مرقونة غير منشورة.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تح. الأب موريس بويج، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت، 1992.
- تلخيص الحس والمحسوس، تحقيق. صبي بلومبرغ، النصوص العربية، مجلد 7، الأكاديمية الأمريكية للعصور الوسطى، كامبريدج، 1972.
- تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1967.
- تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972.
- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز البحوث الأمريكي بمصر، 1980.
- تلخيص السماء والعالم، تحقيق. جمال الدين العلوي، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، 1984.
- مختصر الجدل والخطابة والشعر، تحقيق. شارل بترورث، بعنوان: جوامع الجدل والخطابة والشعر، منشورات جامعة نيويورك، 1977.
- فصل المقال، تحقيق. عبد الواحد العسكري، إشراف محمد عابد الجابري، ط 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2007.

- الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، تحقيق جمال الدين العلوي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1992.
- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق. الأب موريس بويج، ط 3، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1990.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق. علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الباسط، ط 4، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2010.
- أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف في النحو العربي، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996.
- ابن السيد البطليوسي، عبد الله، من كتاب المسائل للبطليوسي، مسألة المناظرة مع أبي بكر بن الصائغ، نشرت بمعية دراسة وترجمة إلى الفرنسية، ضمن:
- A. J. Elamrani-Jamal, «Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le "kitab al Masail" d'al-batalyyusi (444-521=1052-1127)», in : Arabica, T. 26, Fasc. 1, Brill, 1979.
- ابن السيد البطليوسي، عبد الله، «في بيان مسألة وقع النزاع فيها بين المصنف وابن الصائغ»، ضمن: رسائل في اللغة، تحقيق. وليد محمد السراقبي، ط 1، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2007.
- يحيى بن عدي، مقالة في تبيين الفصل بين صناعتي النحو العربي والمنطق الفلسفي، تحقيق. جيرهارد إندرس، مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الثاني، العدد الأول، جامعة حلب-سوريا، 1978.
- ابن رشد الجد:
- المقدمات الممهدة، تحقيق. محمد حجي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1998.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق. عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.
- ابن تيمية، مناقشات وردود على هامش كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، يحتوي على كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الثانية، المكتبة المحمودية التجارية، 1935.
- أبو العباس المبرد، المقتضب، تحقيق. محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1994.
- أبو عبد الله السلمي المُرسِّي، الضوابط الكلية فيما تمس الحاجة إليه من العربية، تحقيق. محمد بن نجم بن عواض السليالي، رسالة مقدمة لنيل رسالة الماجستير في اللغة العربية، إشراف الدكتور محمد

بن إبراهيم البناء، فرع اللغة العربية، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية،
1990.

- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ومحبي هلال سرحان، ط 1،
مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1985.

- تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد
حامد الفقي، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1986.

- جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،
ط 1، مطبعة عيسى الابي الحلبي وشركاه، 1964.

- ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق: محمد إبراهيم البناء، ط 1، دار الاعتصام، 1979.
- أبو الحسن علي بن فضال المجاشعي، شرح عيون الإعراب، تحقيق: حنا جميل حداد، ط 1، مكتبة
المنار، الزرقاء-الأردن، 1985.

- الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، الطبعة الثالثة، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة
دار البيان، دمشق سوريا ومكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، 1990.

- ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، الطبعة الثانية، دار
ابن حزم، بيروت - لبنان، 1999.

- أبو زنيد عبد الحميد، مقدمة تحقيق "شرح العمدة في أصول الفقه" لأبي الحسين البصري، ط 1، ج
1، دار المطبعة السلفية، القاهرة، 1410.

- محمد بن الحسن الرضي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم
الحفظي، ط 1، سلسلة نشر الرسائل الجامعية، رقم: 13، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية
السعودية، 1993.

- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1979.
- ابن رشيقي الحسين المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي،
الطبعة الأولى، سلسلة الدراسات الأصولية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي،
الإمارات العربية المتحدة، 2001.

- أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، اعتنى به: الشيخ خالد العلي، ط 2، دار المعرفة، بيروت-لبنان،
2008.

- إيوانيس المختار بن الحسن بن بطلان، رحلة ابن بطلان، تحقيق. شاكر لعبيبي، ط 1، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، 2006.

ب

- البصري أبو الحسين، تصفح الأدلة، عني بتحقيق ما تبقى منه. ولفريد مادلنغ وزابينا اشميتكه، هاراسوفيتش، فيرغال، فيسبادن، ألمانيا، 2006.

- البصري أبو الحسين بن محمد المعتزلي، كتاب المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهديبه وتحقيقه: محمد حميد الله، بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 1964.

- الباجي أبو الوليد، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، الطبعة الأولى، مؤسسة الزعني، بيروت-لبنان، سوريا-حمص، 1973.

- الباقلائي أبو بكر، التقريب والإرشاد، الصغير، تحقيق. عبد الحميد بن علي أبو زيد، ط 2، ج 1 مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1998.

- البلخي أبو القاسم، عيون المسائل والجوابات، تحقيق: راجح كردي وعبد الحميد كردي وحسين خانصو، الطبعة الأولى، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، 2014.

— بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة. سليمان الأشقر، ط 2، 1992.

- أبو الفرج بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق. علي حسن الجابري، دار التكوين، دمشق-سوريا، 2010.

- ابن الطراوة، رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط 2، عالم الكتب، بيروت-لبنان، 1996.

- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، شرحه واعتنى به: صلاح الدين الهواري، ط 1، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 2006.

- جون سيرل، رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 456، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2018.

ت

- ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق. أحمد التوفيق، ط 2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1997.

- ابن يعقوب المغربي، شرح مواهب الفتح تلخيص المفتاح، ج 1، تحقيق. عبد الحميد هندراوي، ط 1، المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، 2006.

- التستري سهل بن فضل، منتزع من كتاب المقدسيات، تحقيق. ولفريد مادلنغ وزابينا اشميتكه، ضمن:

- Madelung, Wilferd, and Sabine Schmidtke. "Rational Theology in Interfaith Communication." *Abu l-Husayn al-Baṣrī's Mu 'tazilī Theology among the Karaites in the Fātimid Age*, Leiden ; Boston : Brill, (2006).

- التفجروتي أحمد بن محمد بن مسعود ، تنبيه الغافل عما يظنه عالم وهو به جاهل. تح جمعة مصطفى الفيتوري، الطبعة الأولى، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2002.

ج

- الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، جامعة الأزهر الشريف، الناشر: مكتبة الخانجي، مصر، 1950.

- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق. عبد العظيم الديب، الطبعة 1، دار الأنصار-القاهرة، 1399هـ.

- الإمام الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ضبط وتحقيق. أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009.

- الإمام الجويني، لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود، مراجعة محمود الخضيرى، ط 2، عالم الكتب، بيروت، 1987.

- الجويني الإمام أبو المعالي، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992.

- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.

- ابن الجوزي، أبو الفرج، صيد الخاطر، تحقيق. عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1992، ص 13.

ر

- الرازي أبو بكر الجصاص، الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي، ج 3، الطبعة الثانية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامي، الكويت، 1994.

- الرازي الفخر ، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، الجزء الأول، مؤسسة الرسالة.
- الرازي فخر الدين، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحريير علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1938.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

ز

- الزمخشري، أبو القاسم جار الله الأنموذج في النحو، طبعة 1، نظارة المعارف، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، 1298.
- الزمخشري أبو القاسم جار الله، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به خليل مأمون شيحا، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 2009.
- الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة عمر سليمان الأشقر، الطبعة الثانية، ج 2 وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية بالكويت، 1992.

س

- السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق. أبو الوفا الأفغاني، ج 2 ط 1، نشرة لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر أباد الدكن، الهند، 1993.
- السنوسي أبو عبد الله محمد بن يوسف ، شرح المقدمات، تحقيق. نزار حمادي، الطبعة الأولى، مؤسسة المعارف، بيروت- لبنان، 2009.

ش

- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، ، ج 1، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1993.
- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل، اعتنى به وعلق عليه: أبو عبد الله السعيد المنذوه، طبعة أولى، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1994.
- الشافعي، ديوان الإمام الشافعي، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 2005.
- شوقي ضيف، المدارس النحوية، ط 7، دار المعارف، القاهرة.

ع

- العكبري أبو البقاء ، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، 1986.

- العلوي يحيى بن حمزة ، المنهاج في شرح جمل الزجاج، تحقيق: هادي عبد الله ناجي، ط ، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض- السعودية، 2009.

غ

- الغرناطي أبو القاسم محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ضمن كتاب: الإشارة في

أصول الفقه، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، لبنان، 2011. 1

- الغزالي أبو حامد، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، طبعة دار المعارف، القاهرة، مصر، 1961.

- الغزالي، المصنوع به على غير أهله، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي.

- أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق. محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، 2011.

- الغرناطي أبو حيان، تذكرة النحاة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986.

- أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ضمن اللمع في أصول الفقه مع حواشي القاسمي

ومختصر تخريج الغماري، تحقيق. عبد القادر الخطيب الحسني، الطبعة الأولى، سلسلة دراسات

وتحقيقات رقم 1، مكتبة نظام يعقوبي الخاصة، البحرين، 2013.

ف

- الفارابي أبو نصر، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، ط 3، دار المشرق،

بيروت- لبنان، 2008.

- الفارابي، نص التوطئة، تحقيق رفيق العجم، الجزء الأول، ضمن المنطق عند الفارابي، الطبعة

الثانية، دار المشرق، بيروت، 2012.

- الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط 3، 1968.

- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق. محسن مهدي، ط 2، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1990.

- أبو القاسم الزجاجي، كتاب الجمل في النحو، تحقيق. علي توفيق الحمد، ط 1، مؤسسة الرسالة،

بيروت-لبنان، دار الأمل، إربد-الأردن، 1984.

- الفارسي أبو علي، الإيضاح العضدي، تحقيق حسن شاذلي فرهود، الجزء الثاني، الطبعة الأولى،

1969.

- الفراهيدي الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، تحقيق. فخر الدين قباوة، طبعة أولى، مؤسسة الرسالة،

بيروت- لبنان، 1985.

الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق. عبد الحميد هنداوي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2003.

ق

- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2005.

- ابن المقفع، المنطق، ضمن: المنطق لابن المقفع وحدود المنطق لابن بهريز، تقديم وتصحيح. محمد تقي دانش، طهران، 1357، ص 11.

ك

- أبو البقاء الكفوي، كتاب الكلبيات، تحقيق. عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، 1998.

- الكوثري محمد زاهد، مقدمة تحقيق كتاب "العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية" لإمام الحرمين، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992.

م

- الملاحمي ركن الدين، المعتمد في أصول الدين، عني بتحقيق ما بقي منه، مارتن مكرمت ويلفرد ماديلونغ، الهدى، لندن، 1991.

- الملاحمي ركن الدين، تحفة المتكلمين، سلسلة متون ومطالعات فلسفية وكلامية رقم 7، تحقيق. حسن أنصاري وولفرد مادلونغ، المؤسسة الفلسفية الإيرانية، ومؤسسة الدراسات الفلسفية الإسلامية بالجامعة الحرة ببرلين، طهران، 2008.

- المازري أبو عبد الله، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق. عمار الطالبي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2001.

- المالقي أحمد بن عبد النور، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

- المرادي بدر الدين الحسن بن قاسم، رسالة في جمل الإعراب، تحقيق سهير محمد خليفة.
- المرادي، الجني الداني في حروف المعاني.

ن

- أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق. إبراهيم السامرائي، ط 3، مكتبة المنار، الزرقاء-الأردن، 1985.

- تقي الدين النجراني، الكامل في الاستقصاء، فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق. السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1999.

- النفري، محمد بن عبد الجبار، النصوص الكاملة للنفري، دراسة وتقديم جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

و

- الوزير عز الدين بن ابراهيم، إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، دراسة وتحقيق. أبي نوح عبد الله بن محمد بن عبد الحميد اليمني، ج 2، الطبعة الأولى، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، 2016.

المراجع

ا

- ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957.

- أبو زنيد عبد الحميد، مقدمة تحقيق "شرح العمدة في أصول الفقه" لأبي الحسين البصري، ط 1، ج 1، دار المطبعة السلفية، القاهرة، 1410.

- أيت حمو محمد، «تأثر دلالة الألفاظ اللغوية في بناء المذاهب الكلامية»، مجلة المنهاج، العدد 67، خريف 2012.

- محمد أيت حمو، العقل الحجاجي بين الغزالي وابن رشد دراسة ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، الطبعة الأولى، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2012.

- أيت حمو محمد، مشكلة الأفعال الإنسانية بين «لخلق» المعتزلي و«الكسب» الأشعري، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء - المغرب، 2015.

- ألوزاد محمد، الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد الرابع والخامس لسنة 1980-1981.

- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، الطبعة الخامسة، عالم الكتب، القاهرة، 1998.

- ابن تيمية، مناقشات وردود على هامش كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، يحتوي على كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، الطبعة الثانية، المكتبة المحمودية التجارية، 1935.

ب

- بن شريفة محمد، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ط 1، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1999.
- البوسكلاوي سعيد، مفهوم الإرادة في الفلسفة لإسلامية المشائية، الطبعة الأولى، دار المشرق، بيروت، لبنان، 2010.
- بناني عز العرب لحكيم، الظاهرانية وفلسفة اللغة: تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت – لبنان، 2003.
- فريتز فالتر، مدخل إلى الواقعية البنائية، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، ط 1، مطبعة أنفو برانت، فاس، المغرب، 2001.

ح

- حراث محمد، اعتراضات ابن الطراوة النحوية في شرح الإيضاح على أبي علي الفارسي – عرض ودراسة- ، أطروحة ماجستير، كلية الآداب تيزي وزو، جامعة مولود معمري، الجمهورية الجزائرية، تاريخ المناقشة: 2014/3/21.
- حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول: النقل، 3 الشرح، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2008.

س

- سعيد البوسكلاوي، مفهوم الإرادة في الفلسفة لإسلامية المشائية، الطبعة الأولى، دار المشرق، بيروت، لبنان، 2010.

ش

- شميدتكه سابينا، مقدمة تحقيق كتاب "المنهاج في أصول الدين" لجار الله الزمخشري، طبعة 1، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت-لبنان، 2007.

ص

- الصغير عبد الجيد ، «الدلالة الفكرية والسياسية لحضور "مستصفي" في عند ابن رشد»، عدد 15، مجلة مقدمات، شتاء 1998.

خ

- الخولي يمني طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول – الحصاد – الأفاق المستقبلية، العدد: 264، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون ولآداب، الكويت، 2000.

ع

ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق. جمال الدين العلوي، طبع وتوزيع دار النشر المغربية- الدار البيضاء، 1983.

- عون مشير باسيل ، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، الطبعة الأولى، دار المشرق، بيروت – لبنان، 2004.

- العلوي جمال الدين، "إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد. 3، 1988.

- العلوي جمال الدين، «تطور إشكالية العقل عند ابن رشد، من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي»، مجلة الصورة، العدد الثاني، خريف 1999.

غ

- غراندان جان، المنعرج الهرميناوطيقي للفينو مينولوجيا، ترجمة عمر مهيل، طبعة أولى، منشورات الاختلاف – الجزائر، الدار العربية للعلوم – ناشرون – لبنان، 2007.

م

- مساعد محمد، بين مثابيتين: منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، ط 1، دار الثقافة والإعلام، الشارقة، 2014.

الدراسات:

- محمد مساعد، «الغزالي والضروري في مراتب التصديق عند ابن رشد»، مجلة الصورة، العدد 3، السنة الثالثة، 2001.

- محمد مساعد، «ابن رشد والضروري في البلاغة لدى حازم القرطاجني»، مجلة الصورة، السنة الأولى، العدد 1، 1998.

- «ابن رشد ومنطق الغزالي»، ضمن: دراسة وتحقيق: المنطق - الطبيعة - الاصطلاح، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، رقم: 1، الطبعة الأولى، مركز الدراسات الرشدية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية – ظهر المهرز – فاس – 1998.

- الحداد مصطفى، «فتجنشتاين ومؤلوله: ملاحظات حول اللغة الخصوصية واتباع القاعدة والكيفيات»، مجلة الخاطبات، عدد 9، يناير 2014.

- فؤاد بن أحمد، ابن طملوس الفيلسوف والطبيب، ط 1، دار الأمان-الرباط، 2017.

- ماديلونغ والأب مارتين مكديرموت، «كتاب الفائق في أصول الدين لركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي»، ترجمة علي القباني، العدد 28، مجلة المسار، الجمهورية اليمنية، 2009.

- طه عبد الرحمن، "لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات"، ضمن ابن رشد ودرسته في الغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 175، ط 2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2013

المراجع الأجنبية

- Aristote, ORGANON (I. Catégories-II. De l'Interprétation). Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2014.
- Aristote, Logique d'Aristote, Catégorie, traduite en français, J. Barthélemy Saint-Hilaire, tome 1, Librairie de Ladrangé, Paris, 184 4.
- Aristotle, Categoriae and De Interpretation, in. The Works of Aristotle. Translated into English under the editorship of Ross WD, MA, by Edghill E. M, Oxford: At the Clarendon Press, 1926.
- Aristote, Catégories, Texte établi et traduit par Richard Bodéüs, les belles lettres, Paris, 2001.
- Aristote, La Métaphysique, Traduction. Tricot, J, Vrin , Paris, 1981.
- Aristotle, metaphysics, translated into english under: J. A. Smith and Ross, William D, vol.8, oxford, 1908.
- Schwarb, Gregor. "Mu'tazilism in the Age of Averroes." the Age of Averroes: Arabic Phi (2011).
- Madelung, Wilferd, and Sabine Schmidtke. "Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqd) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣīr's Theology." Adang, Camilla et al in A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism. Vol. 15. Ergon Verlag in Kommission, (2007).
- Madelung, Wilferd. "Abu l-Husayn al-Basri's Proof for the Existence of God." Montgomery, JE (éd.), Arabie Theology, Arabie Philosophy. Philosophy. From the Many to the One: Essays in Célébration of Richard Richard M. Frank, Leuven (2006).
- Michel Meyer, Logique, Langage et argumentation, 2^e édition, Classique Hachetet. 1982.

-DAVID SKLARE, LEVI BEN YEFET AND HIS KITĀB AL-NI'MA

-Gregor Schwarb , «mu'tazilism in the Age of Averroes».

- Gilbert Harman , Thought , Third Printing, Princeton University Press, United States Of America, New Jersey, 1977.

-Arnaud Dewalque : «Le programme analitique de Brentano» in : conférence de la société Belge de Philosophie , ULB, 31 octobre 2012 .

- STEPHEN F. BROWN, William Of Ockham, Im: Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500, Editor Henrik Lagerlund, Springer Dordrecht Heidelberg London New York, Library of Congress Control Number: 2010928116, Springer Science+Business Media B.V., 2011.

- CECILIA MARTINI BONADEO Dipartimento di FilosofiaUniversita` di PadovaPadovaItaly «'Abdallat:īf al-Bag'da' dī» in : Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500, Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2011

- Dermot Moran Introduction To Phenomenology, Routledge Edition In The Taylor & Francis, London & New York 2002.

الفهرست

1	مقدمة
10	مدخل عام: أسئلة المنهج
11	القصد والمعنى: معطيات معجمية لخلفية تأويلية
11	أ - المعنى بما هو إظهار وعرض
12	ب - المعنى بما هو إمساك وحبس
13	ج - المعنى بما هو بناء
13	د - المعنى بما هو عناية وعناء
16	المعنى بما هو عتبة القصد
20	لغة التلخيص: أو في الصلة بين الرد الفيونومولوجي والمتن الرشدي
27	الباب الأول: صورة القول الرشدي
28	مقدمة الباب
30	الفصل الأول:
30	اللغة من حيث هي صورة نحوية في تمثل ابن رشد
31	المبحث الأول: في طبيعة العلاقة بين كتاب الضروري وتوجيهات الفارابي
50	المبحث الثاني: التعليل النحوي عند ابن رشد في سياق عصره
58	المبحث الثالث: امتدادات منهج ابن رشد وتوجهه في النحو
58	مقدمة:
59	1 - ما يحيل على نهج برنامج المختصرات لدى السلمي
67	2 - منزلة القانون الكلي والقسمة الحاصرة
70	الفصل الثاني:
70	مطارحات حول القيمة الأسلوبية لصورة القول الرشدي
71	مقدمة الفصل
72	المبحث الأول: مراجعة دعاوى منصور علي عبد السميع حول لغة ابن رشد
81	1 - دعوى استخدام ابن رشد للغة شاذة
83	2 - دعوى الاضطراب في تركيب الجمل
90	المبحث الثاني: مراجعة دعاوى جمال حمود حول قلق عبارة ابن رشد
90	1 - جمال حمود وشبهة التحريف
99	2- جمال حمود وشبهة الإخلال بالأمانة العلمية
112	3- جمال حمود الإبداع في تنويع الأخطاء

119	المبحث الثالث: طه عبد الرحمن ودعاوى إخفاقات ابن رشد في رفع القلق العباري
119	1- دعوى تخبط ابن رشد في اختيار الصيغ الصرفية
143	2- حمل أمثلة «له» على مقولة «الآين»
146	3- دعوى تحذير أرسطو من معنى الملك
157	المبحث الرابع: مقولة «له» في مقالة الدال وأخطاء الترجمة
157	مقدمة
164	1- القوة: بين كونها من باب ما يقال بالقوة وما يقال بالفعل
164	2- الحروف الموجهة للتعبير عن تحصيل معنى الصحة والمرض
169	3- الحروف الموجهة للتعبير عن تحصيل معنى القابل للصورة
171	4- التأويل ومراتب الظهور
173	معنى له ووطأة التقليد المشائي الإسلامي
177	الباب الثاني: مادة القول الرشدي
178	مقدمة الباب الثاني
179	الفصل الأول: ابن رشد وأصول الفقه
180	المبحث الأول: المعتزلة وتشكل الحس النقدي لدى ابن رشد الأصولي
180	1- موقف جمال الدين العلوي من تأثير ابن رشد بالاعتزال
183	2- الضروري في أصول الفقه، أو النص - الوثيقة
188	3- فرضية في العلاقة بين اختفاء المختصر والميل إلى الاعتزال
189	4- في إمكان صلة نكية ابن رشد بالنص - الوثيقة
191	5- الاعتزال وتشكل الحس النقدي لدى ابن رشد
200	المبحث الثاني: ابن رشد والمصطلح الأصولي
200	1- مبدأ عدم المشاحة
220	2- مبدأ الممانعة: أو تحفظات ابن رشد على استعمالات الغزالي للمصطلح الأصولي
222	خاتمة
224	المبحث الثالث: حذف المقدمة المنطقية: الواقعة والتأويلات
229	1- الباعث على ظاهرة الحذف في تعامل ابن رشد
231	2- في تعامل الفقيهين مع المقدمة المنطقية
239	3- بين يدي خاتمتي اختصار المستصفي
242	المبحث الرابع: تأويلات الدارسين بخصوص واقعة الحذف
242	1- ابن رشد حالة مفارقة
248	2- تجريد أصول الفقه من قبل ابن رشد بين الإبداع والاتباع
251	3- ابن رشد وأخص الأبواب بعلم الأصول
256	4- ابن رشد وترتيب أبواب أصول الفقه
274	الفصل الثاني: موقف ابن رشد من الإرث الكلامي
275	المبحث الأول: تأويل في ترتيب طرائق الاستدلال
277	1- طريقة الحشوية
281	2- طريقة الأشعرية
283	3- طريقة الجويني في النظامية
286	4- طريقة ابن سينا: أو بالأحرى المقدمة التي يدعن لها بوجه ما

289	-----	5- طريقة الصوفية
301	-----	6- طريقة المعتزلة
302	-----	خاتمة المبحث
303	-----	المبحث الثاني: ابن رشد والمصادر الاعتزالية
307	-----	1- إفادة ابن رشد والحاجة إلى التأويل
327	-----	2- لفظ التصفح بما هو بنية مفهومية
329	-----	2- حضور لفظ التصفح عند ابن رشد
331	-----	خاتمة
332	-----	المبحث الثالث: ابن رشد ونقد أدلة المتكلمين
332	-----	مقدمة
332	-----	1- الطرح القبلي لهذه الإشكالية
334	-----	2- تناول النقد من قبل محمود قاسم والجابري
335	-----	أ - خلاصة ما انتهى إليه محمود قاسم
338	-----	ب - خلاصة ما انتهى إليه الجابري
345	-----	3- ابن رشد وأدلة المتكلمين: رؤية جديدة استنادا إلى معطيات نصية جديدة
345	-----	1 - قياس الغائب
352	-----	3- دليل الإمكان
355	-----	خاتمة
359	-----	المبحث الرابع: الأفعال الإنسانية والعدل الإلهي
359	-----	مقدمة
359	-----	1- ملامح تشكل الخطاب الرشدي حول الأفعال الإنسانية
367	-----	2- ابن رشد وموقف الجويني
371	-----	3- ملامح ومؤشرات المراجعة العميقة
378	-----	4- في إمكان مقدور واحد لقادرين
389	-----	خاتمة البحث
394	-----	لائحة المصادر والمراجع