

مداولات

هل صَدَّفَ ابنُ رشد الحفيد في علم الكلام الأشعري؟ مناقشة لرؤية نقدية

د. خالد زَهري^(١)

توطئة:

أنجز أحد الباحثين بحثًا بعنوان «في مراجعة علاقة ابن رشد بالمذهب الأشعري والدعوة الموحدية»^(٢)، حاول فيه من خلال قسمين: تقديم بعض التفسيرات لعلاقة ابن رشد الحفيد بـ«الأشعرية» وبـ«الدعوة الموحدية»: هل هي علاقة خصومة أو تمذهب؟ وناقش تحت القسم الأول -وهو الذي يهمننا- مواقف الدارسين والباحثين من علاقة قاضي قرطبة أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد المالكي (ت. ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م) بـ«الأشعرية»، مفرِّعًا إيَّها إلى العناصر الأربعة الآتية:

١ - ابن رشد خصمًا للأشعرية.

٢ - الأشعرية ردًّا على ابن رشد.

٣ - ابن رشد أشعريًّا.

٤ - ابن رشد مفرِّبًا بين الأشعرية والفلاسفة.

يتولى بحثنا هذا مناقشة العنصر الثالث، أعني: «ابن رشد أشعريًّا»، وذلك من خلال ثلاثة مطالب: يُشير المطلب الأول إلى ما تضمّنه من مغالطات منطقية، ويتولّى المطلبان الثاني والثالث محاولةً الإجابة عن السؤالين الآتيين: «هل صنّف ابن رشد في علم الكلام الأشعري؟»، و«هل كان ابن رشد أشعريًّا؟».

(٢) شارك به في الملتقى الثاني للفكر الإسلامي بالمغرب: «الفكر الأشعري بالأندلس: تاريخ وإشكالات»، الذي نظمه مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان، بتعاون مع جامعة عبد المالك السعدي، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمدينة نفسها، يوم الخميس ٢٣ من شعبان ١٤٣٩ / ١٠ من ماي ٢٠١٨، والذي أشرف على تنظيمه أخونا الفاضل: الأستاذ جمال علّال البختي، مدير المركز المذكور. ثم نُشرَت أعمال الملتقى المنوّه به، بتنسيق الأستاذ جمال في طبعة أولى سنة ١٤٤١ / ٢٠٢٠، يوجد البحث المشار إليه في الصفحات (٤٨١ - ٥٣٩) من أعمال الملتقى، وقد استلّته صاحبه من هذه الأعمال، ليجعله مُفردًا في ملف بصيغة «بي دي إيف»، وأطلق له العنان في مواقع التواصل الاجتماعي.

المطلب الأول: مغالطات منطقية

اشتمل هذا النقد على مغالطات كثيرة، كمغالطة الشخصنة (= التجريح)^(٦)، ومغالطة تجاهل المطلوب، ومغالطة رجل القش، ومغالطة الالتباس، ومغالطة التعميم، ومغالطة التعليل الزائف، إلخ.

وحاول هذا المنتقد أن يكون مناظرًا، لكنَّ أوَّل ما يؤاخذ عليه، أنه لم ينجح في تحقيق هذا الغَرَض، لأن نقده افتقر إلى آداب المناظرة، كما هي مسطَّرة عند أهل الفن، ويكفي أن نشير إلى اثنين من هذه الآداب، وهما:

أ - «أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول، أو بالفعل، بغية إضعافه عن القيام بحجته، ومن ذلك: قلة الإصغاء إليه، والسخرية منه، وتخجيله بفضح عيوبه، وتشنيعه بالقبح في كلامه، والتطاول عليه بالتنقيص والسّتم.

ب - أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به، حتى لا يتباهى به، إذا ظهر على يده، ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه»^(٧).

(٦) «مغالطة الشخصنة»، ويقال لها أيضًا: «سفسطة تجريح الشخص»، «وتكون هذه السفسطة بوجهين اثنين: إما برفض الفكرة المعروضة بدعوى اتصاف عارض هذه الفكرة ببعض الخصال غير المناسبة [...] أو بدعوى خضوعه لظرف خاص يتحكم فيه، ويضطره إلى الدفاع عن هذه الفكرة [...] بحيث يعمد المحاور في البداية إلى الهجوم على هذا الشخص، وإبراز عيب من عيوبه...» (الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، لرشيد الرازي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط. ١، ٢٠١٠، ص. ١٩، وانظر أيضًا «المغالطات المنطقية: طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي، فصول في المنطق غير الصوري» لعادل مصطفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص. ٦٩ - ٨٤).

(٧) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، لطف عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط. ٢، ٢٠٠٢، ص. ٧٥.

خصص صاحبُ هذا البحث القسمَ الأوَّل منه لـ«علاقة ابن رشد بالأشعرية»، فحَصَّ فيه «ثلاثه من مواقف ابن رشد تجاه الأشعرية: موقف الخصومة، وموقف «الانتماء»، وموقف التقريب بين الأشعرية والفلاسفة»^(٣). يهمني من هذه المواقف الموقف الآتي: «ابن رشد أشعريًّا»^(٤)، مع ملاحظة أمرين:

الأمر الأول: أنه وضع كلمة «الانتماء» بين مزدوجتين، مما يشير إلى أن الموقف الثاني، هو المقصودُ الأوَّل من الفحص، وأنه يؤرقه، لدرجة أنه يجب تمييزه، خشية أن يترك النظر فيه، وسنرى هل يكتسي هذا الفحص قيمة علمية أم لا؟

الأمر الثاني: أنه وضع علامة الاستفهام «؟» مقرونةً بعنوان العنصر المشار إليه، على الرغم من أنه جملة خبرية لا تستلزم ذلك.

مهما يكن من أمر، فإن الباحث صوّب سهام النقد اللاذع لكتابتنا «المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية»، في القسم الذي تكلمنا فيه على مؤلفات ابن رشد الحفيد^(٥).

(٣) في مراجعة علاقة ابن رشد بالمذهب الأشعري، ص. ٤٨٣.

(٤) المرجع نفسه، ص. ٤٩٣ - ٥٠١.

(٥) المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، بليوغرافيا ودراسة بليومترية، دراسات بليوغرافية (١)، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان - الرباطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. ١، ١٤٣٨ / ٢٠١٧، ج. ١، ص. ١٨٣ - ٢٨٧.

بحثه برصيد هائل من العبارات الجارحة، والقادحة، والمؤذية لشخصنا (= مغالطة الشخصية)، من قبيل عباراته الآتية: «المبررات التي ساقها [...] لا تستقيم، ولا اللائحتان اللتان أتى بهما سليمان، وتصور أن الخل يكمن أولاً في طبيعة الكتاب نفسه»^(١)، «يَدَّعي»^(٢)، «ما اعتبره زهري أدلة [...] فاسد تمامًا»^(٣)، «دليل ضعيف جدًّا»^(٤)، «فهو ساقط»^(٥)، «ليستعيد أخطاءه، فضلاً عن أخطائه هو»^(٦)، «سنقف عند أخطاء زهري»^(٧)، «يستعيد خالد زهري خطأ آخر»^(٨)، «فإننا نقترح أن يحذف [= خالد زهري] القسم الخاص بابن رشد من الكتاب»^(٩)، إلخ.

وهذه العبارة الأخيرة مُغرِّقة في إلحاق الأذى بنا، لأنه نَصَّب نفسه أستاذًا علينا، وأعطى نفسه الحق في أن يعاملنا معاملة طالب ينجز بحثًا في الإجازة أو الماستر أو الدكتوراه تحت إشرافه، بحيث يخوَّل له ذلك صلاحية إعطاء تلميذه أوامر وتعليماتٍ بالحذف أو الزيادة!

فضلاً عن الهمز، واللمز، والهُزء، والسخرية، التي توحى بها الإشارات المستفاد من كل كلماته وتراكيب عباراته.

وماذا يَصِير هذا المنتقد لنا، لو استعمل

(١) في مراجعة علاقة ابن رشد، ص. ٤٩٥.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٤٩٥.

(٣) المرجع نفسه، ص. ٤٩٥.

(٤) المرجع نفسه، ص. ٤٩٥.

(٥) المرجع نفسه، ص. ٤٩٦.

(٦) المرجع نفسه، ص. ٤٩٦.

(٧) المرجع نفسه، ص. ٤٩٦.

(٨) المرجع نفسه، ص. ٤٩٨.

(٩) المرجع نفسه، ص. ٥٠٠.

ليس من طبعنا أن ننشغل بمناقشة الردود، التي لا يراعي أصحابها **أدب الاختلاف**، ولا ينضبطون **بآداب المناظرة**، فضلاً عن **وظائفها ومآلاتها**، خاصة تلك التي لا تلتزم معايير النقد العلمي، أُخذاً مِنَّا بالأدب الآتي:

ج - «أن يتجنب المناظر محاورة من ليس مذهبه إلا المضادة، لأنَّ مَنْ كان هذا مسلكه، لا ينفع معه الإقناع بالحجة»^(١٠). ذلك أن الباحث الكيِّس يدرك أنه سيأتي زمان يندم فيه غاية الندم، على تَرْك ما هو منشغل ببنائه، لِيُنْهَكَ خلف ردود لا طائل وراء الانشغال بها.

كما أننا نومن في الآن نفسه: بأن البناء يكون بالنقد، وليس بالمدح، بدليل أننا استدركنا على نفيسنا كثيرًا، مع التصريح بهفواتنا السابقة، وبيان الصحيح البديل عنها، وقد أشرنا إلى ذلك في مقدمة كتابنا المشار إليه أعلاه. فمما صرحنا به في مقدمته، «أن هذا الكتاب، تدارك الثغرات الموجودة في **فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية**»، ثم بيَّنا وجوه هذه الثغرات في خمسة عناصر^(١١).

ولا جرم أن الناقد لنا مشكور، ورحم الله عبدًا أهدى إلينا عيوبنا، وكان «جُهَيْتَةً أخبارنا»، لكن، إخال أن النقد مجردًا عن آدابه وأخلاقه، أمرٌ لا يقبله عامة الناس، بلَّة أن يتلبس به مَنْ ينتسب إلى العلم والبحث.

أول ما يلاحظ على هذا المنتقد: أنه شحن

(١٠) المرجع نفسه، ص. ٧٥.

(١١) المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، ج. ١، ص. ٢٠ - ٢١.

ما يتحدث عنه محمد عمارة، وكلاهما يحيل على عمل مرقص ملر، ولا يرجع إلى مخطوط الإسكوريال ٦٣٢^(٢٠)، نابراً عبارتنا الآتية: "وأشار (حذف المنتقد لنا حرف الواو، ليتر الكلام عن سياقه) المحقق في الهامش (= محمد عمارة) إلى أن إحدى النسخ، التي اعتمد عليها في التحقيق، وهي النسخة التي رمز إليها بالحرف «م»، ورد فيها العنوان هكذا: «**ضميمة لمسألة العلم القديم** (زورها الناقد لنا، لتصير هكذا: **العلم الإلهي**)، التي ذكرها أبو الوليد في **فصل المقال** رضي الله عنه»^(٢١).

ولنتأمل فيما قلناه، لنلاحظ أننا استعملنا عبارة: «النسخة التي رمز إليها بالحرف: «م»، دون تقييدنا لها بأنها **نسخة مخطوطة** أو **نسخة مطبوعة**، كما أنني لم أذكر إطلاقاً، لا في متن كتابنا، ولا في هوامشه، أنها ترمز إلى **نسخة الإسكوريال**.

المطلب الثاني: هل صنف ابن رشد في علم الكلام الأشعري؟

قبل مناقشة المنتقد لنا، يكون لزاماً علينا الإشارة إلى ثلاثة عناصر، المقدم منها يُفْضِي إلى الذي يليه ضرورة:

العنصر الأول: ما جعلناه من مؤلفات ابن رشد منخرطاً في سلك التصنيف الكلامي الأشعري، لا يعبر عن موقف، بل إنه لا يزيد على

(٢٠) في مراجعة علاقة ابن رشد، ص. ٤٩٩.

(٢١) المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، ج. ١، ص. ١٨٦.

عباراتٍ مرَّجَبًا بها في النقد العلمي، من قبيل: «ذهب خالد زهري إلى رأي كذا»، «أنا لا أوافق في ذلك»، «لا أوافق الرأي»، «لا أرى لاستنتاجاته وجهًا»، «ما قاله ليس صحيحًا»، «ما ذهب إليه ليس سديدًا»، «ما قرره فيه نظر»، «أرى أن كلامه ليس بالقوي»، أو غير ذلك من العبارات المقبولة، والمستعملة عند ذوي الرأي الحصيف، والمرَّجَب بها في النقد العلمي، التي لا تفسد للوَدَّ قضية.

الملاحظة الثانية: التي تلوح من نقده لنا، تتمثل في وقوعه في مغالطات يحب أن يتنزه عنها الباحث الأكاديمي، ويتأكد الوجود على هذا المنتقد أكثر من غيره، لأنه بدأ في الاشتغال ببعض **كتب المنطق في الأندلس**.

الملاحظة الثالثة: أن هذا المنتقد، جعل منا خصيماً وهمياً، مصوّباً أسلحته تجاهنا (= مغالطة رجل القش)^(١٩)، وهو يدرك أن القضية التي وضعها على بساط المصارعة (ولا أقول: المباحثة)، بعيدة جداً عن مقصدنا من تأليف كتابنا، وأنها لسنا معنيين بها أصلاً، فنسب إلينا ما لم نقله، ولا قصدناه. فعندما يقول مثلاً: «وطبعاً لا يحتاج المرء للكثير من النباهة، ليدرك أن ما يتحدث عنه إرنست رينان، هو عينه

(١٩) «مغالطة رجل القش»، هي عبارة عن سفسطة «تقوم على تهوين الرأي الذي تتم محاورته، وذلك بإعادة بنائه على نحو يصير من اليسير نقضه وبيان تهافته، بحيث يكون من يُنسب إليه هذا الرأي كرجل القش، الذي يتهاوى بضربة واحدة، توحى بأن منتقد الفكرة قد أقام الحجة على فسادها فعلاً. إن الأمر يتعلق؛ إذن؛ بتحريف وتزييف يطال رأي الطرف، الذي تتم محاورته، قصد الاقتدار على كسره بأيسر سبيل» (الحجاج والمغالطة، ص. ٣٣، وانظر أيضاً «المغالطات المنطقية»، ص. ١٦٣ - ١٧١).

أ - الباحث النبيه والمتميّز الأستاذ محمد مساعد في كتابه: «**بين مثابتين: منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد**»، وذلك من خلال بيانه للعلاقة بين ابن رشد وأحد أساطين الفكر الأشعري، وهو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥ هـ / ١١١١ م)، وأنها علاقة تفصّح؛ ولو بتأويل بعيد: أن المتأخّر منهما تأثر بالمتقدّم عنه، واستفاد منه، وأن هذه العلاقة «تشهد بما فيه الكفاية، لكون الغزالي أحد المكوّنات الأساسية للرشدية»^(٢٣)، بل «إن مجرد إقدام أبي الوليد على اختصار «**مستصفي**» أبي حامد بالذات، لأكبر دليل على حجية حجة الإسلام لديه في الأصول [= أصول الفقه]...»^(٢٤). وإن كان محمد مساعد، يذهب إلى أن هذه الحجية لا تتجاوز مرحلة المختصرات. وتوجد في كتابه المذكور شواهد كثيرة تثبت ما ذهبنا إليه. ولست في حاجة إلى تقرير التلازم الحاصل بين «**علم الكلام**» و«**أصول الفقه**» (= الأصيلين)، وأن حجية أحدهما من حجية الآخر.

ب - الباحث الرائد في الدراسات الرشدية، الأستاذ جمال الدين العلوي، حيث اشتملت دراسته الرائدة والمؤسّسة، الموسومة بـ «**الغزالي وتشكّل الخطاب الفلسفي لابن رشد**»^(٢٥)، على معطيات نفيسة، وعلى كلام مهم في صلة ابن رشد الحفيد بـ «**اختصار**

كونه رأيًا لا نُزْمُ به أحدًا، فهو إمكان داخل إمكانات متعددة، وهو قابل للأخذ والرد، كما أننا لم نقرر أنه رأي أقوى من غيره، بدليل أننا استعملنا صيغة التمريض في التعبير عنه، من قبيل تعليقنا على «**فصل المقال**» بعبارتنا الآتية: «وهو يصنّف ضمن مؤلفات ابن رشد الفلسفية، بيد أننا لا نرى مانعًا من إدراجه ضمن كتب علم الكلام أيضًا، وذلك للأسباب التالية...»^(٢٦).

ولنتأمل أيضا عبارة «لا نرى مانعًا»، التي هي أقرب إلى التخمين، منها إلى الإثبات، ثم عرضنا بعض القرائن على ذلك، لم نسماها «أدلة» كما زعم المنتقد لنا، بل عدناها «أسبابًا»، وهذه الأسباب متعلقة بتخميننا، وليست متعلقة بإثبات أن «**فصل المقال**» مندرج تحت المصنفات الكلامية.

العنصر الثاني: لا يجوز إغلاق إمكانات قرائية متعددة وجديدة **للمتن الرشدي**، ولا سيّما أن ما قيل: أو ما يمكن أن يقال في هذه القراءات: إنها **قراءات تأويلية**، حيث إن العبارة الرشدية الواحدة، يمكن أن تنتج عنها تأويلات مختلفة، قد تكون متقاطعة، وقد تكون متباينة، وقد تكون متضادة. كما قد يكون التأويل في ذاته تأويلًا قريبًا أو بعيدًا، صحيحًا أو فاسدًا، معتبرًا أو مُلغى، مقبولًا أو مردودًا.

العنصر الثالث: نسناّ الوحيديين من عدّ ابن رشد اشتغل بـ «**علم الكلام**»، فهناك باحثون غيري رأوا هذا الرأي، منهم:

(٢٣) بين مثابتين: منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، دار الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، ط. ١، ٢٠١٤، ص. ٨٨.

(٢٤) المرجع نفسه، ص. ٩١.

(٢٥) منشورة بـ «مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرارز جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، العدد ٨، السنة ١٩٨٦، ص. ١٥ - ٥٠.

(٢٦) المرجع نفسه، ج. ١، ص. ١٨٤.

التراث^(٢٧)، ومن عباراته في تقرير ذلك: «وكيف أن الآليات الاستشكالية لعلم الكلام أثَّرت تأثيرًا مضمونيًا في الخطاب الإلهي الرشدي»^(٢٨)، «فلا نستغرب أن نجد في مواضع شتى من خطابه [= ابن رشد]، آليات كلامية، حيث يظن أنصاره أنه يستخدم آليات برهانية»^(٢٩).

هذا بخصوص الإمكانات القرآنية والتأويلية المتصلة بالعلاقة بين ابن رشد والغزالي. أما بخصوص بعض تواليف ابن رشد، كـ **فصل المقال**، و«الكشف عن مناهج الأدلة»، و«تهافت التهافت»، فنَقَّسها الكلامي واضح، ولا يمكن أن يُقَابَل الرأي الذاهب إلى هذا الأمر بالتشنيع. وسنذكر بعد حين شهادات بعض المتخصّصين على ذلك.

نرجع إلى ما كنا فيه، فنقول: لا شك أن أيّ كتاب نريد التعامل معه، عزّضًا، أو تحليلاً، أو نقدًا، إلخ، يجب أن نلتزم بضابط من أهم ضوابط البحث العلمي، وهو استحضار الشروط التي وضعها صاحب الكتاب في تصنيفه وعزّض أفكاره، وتجاهل هذا الضابط يؤدي حتمًا إلى خوض غمار نقاش لا علاقة له بمجال البحث. وعدم مراعاة منتقدنا لهذا الضابط، لا يخلو من احتماليين:

الأول: أنه لم يتفطن إليه، وقد نلتمس له العذر في هذا المقام، نظرًا إلى أن تركيزه على

(٢٧) تجديد المنهج في تقويم التراث لطفه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط. ٢، ص. ١٣٨ - ٢٥٢.

(٢٨) المرجع نفسه، ص. ١٤٩.

(٢٩) المرجع نفسه، ص. ١٥١.

المستصفي»، إذ حفّزه هذا الإنجاز الرشدي، إلى الإقرار بضرورة مراجعة العلاقة بين أبي حامد وبين ابن رشد، وهو ما يفصح عنه في مقدمة تحقيقه لكتاب «الضروري في أصول الفقه»، وبعبارته: «إن اختيار ابن رشد لـ «مستصفي» الغزالي، يحمل من الدلالات ما يجعلنا نعتقد أن مراجعة العلاقة بين الرجلين، أصبحت الآن أمرًا ضروريًا، ذلك أن مختصره هذا يسجّل أول علاقة بينه وبين حجة الإسلام، على خلاف ما كان معروفًا من قبل. وهي العلاقة أو اللقاء الذي سيقدّر له أن يتخذ مظاهر أخرى في مسيرة أبي الوليد الفلسفية، منذ تأليفه في مرحلة الشباب لـ «جوامع العلم الطبيعي»، و«جوامع ما بعد الطبيعة»، إلى وضعه في مرحلة النضج لكتابه الشهير «تهافت التهافت»...»^(٣٠)، مع الأخذ بعين الاعتبار أن جمال الدين العلوي وضع تعليقه مهمة جدًا في الإحالة بإزاء قوله: «على خلاف ما كان معروفًا من قبل»، وهذا نص التعليق: «أعني: حينما كان الدارسون للعلاقة بين الغزالي وابن رشد ينطلقون من **التهافتين** [= «تهافت الفلاسفة» للغزالي، و«تهافت التهافت» لابن رشد]، في حين أن العلاقة بين الرجلين: كما ترى: هي أعمق من ذلك وأقدم».

ج - الفيلسوف المغربي، الأستاذ طه عبد الرحمن، ويمكن الرجوع في ذلك مثلًا: إلى مبحث «دخول علم الكلام في الإلهيات الرشدية»،

من كتابه «تجديد المنهج في تقويم

(٣٠) الضروري في أصول الفقه لابن رشد الحفيد، تحقيق جمال الدين العلوي، سلسلة المتن الرشدي، مركز الدراسات الرشدية، فاس - دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ١، ١٩٩٤، ص. ٢٢ - ٢٣.

في هذه المنطقة من العالم الإسلامي: مع سائر العلوم، كالفلسفة، والمنطق، والفقه، وعلوم القرآن، والتصوف، إلخ.

وقد فصلنا ذلك في مقدمة كتابنا، مع بيان وتأكيد أن كتابنا هذا يُعَدُّ شكلاً من أشكال التأريخ لمؤلفات الأمة.

وعليه، فإن الحيز الذي يتعلق بمؤلفات ابن رشد، عند إرادة تناوله بالنقد، ينبغي أن يستحضر فيه ذاك المنتقد لنا طبيعة العمل الذي ينتمي إليه عمَلُنَا، والذي ينبغي مناقشته من خلاله.

ولا شك أن عدم مراعاة هذا الشرط، يوقع حتماً في «النشر والخطب» في البحث، أعني: الخطب في الموضوعات، وإدخال بعضها في بعض، ومناقشة موضوع غير مناسب، بدلاً عن الموضوع المناسب.^(٣٠)

يلزم مما ذكرناه أيضاً، أن كتابنا ليس ذا طبيعة حجاجية، لأنه لا يُقصدُ إلى مناقشة المضامين، ولا تحليل الأفكار والآراء، ولا وضعها على مَحَكِّ النقد والتمحيص، بل إن ما أوردناه فيه من نقدٍ، يتجه أساساً إلى الجوانب التوثيقية في المصادر المعروضة فيه، من قبيل مناقشة نسبة بعض الكتب إلى أصحابها، وإنكار نسبة بعضها إلى من اشتهرت نسبته إليه، وتقدُّد بعض النشرات والتحقيقات، وبيان أن بعض المصادر الكلامية تتقاطع مع

(٣٠) نعني به النشر والخطب: «الانتقال من بحث الدعوى المعتزض عليها، إلى بحث دعوى أخرى» (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص. ٨٠).

الحيز الذي يهمه من كتابنا، جعله يذهل عن أمر لا تخفى أهميته على كل باحث، فنَعُدُّ صنيعه هذا هفوة يمكن التغافل عنها.

الثاني: أنه تفتن إليه، لكنه قصد تجاهله. ولكن، إحساناً للظن به، سننبئ رَدِّنا لنقده لنا على الاحتمال الأول.

أول ما يجب تذكيره به، هو أن كتابنا الذي استهدفه، يتميز بكونه ذا طابع بليوغرافي، والنظر في العنوان: بِشَقِّهِ الأصيلي، والفرعي، كفيلاً بتقرير ذلك، بما لا يدع مجالاً للُّبس.

بيد أنه اكتفى بذكر العنوان الأصيلي، وهو «المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية»، وكان عليه أن يشير إلى العنوان الفرعي أيضاً، وهو «بليوغرافيا ودراسة بليومترية»، لأهميته في بيان الغرض من تأليف الكتاب. فإذا كان العنوان الأصيلي تَلَوُّحٌ منه بوضوح طبيعة المقاربة البليوغرافية المقصودة، المتمثلة في المقاربة الموضوعية، بجمع الكتب التي تنتمي إلى موضوع واحد (= العقيدة الأشعرية)، لصنف خاص من المؤلفين (= علماء المغرب)، فإن العنوان الفرعي، يدل دلالة قطعية على أن الكتاب يتَعَيَّى نوعاً خاصاً من أنواع البليوغرافيا الكثيرة، وهو **البليوغرافيا البليومترية**، أي التَّغْدادية، التي تهدف إلى استقصاء وتتبع أكبر قدر ممكن من المؤلفات الأشعرية المغربية، ثم استخلاص نتائج ذات صلة بمستوى المعرفة في مرحلة من مراحل تطور التأليف الأشعري في المغرب، فضلاً عن العلاقة التي نَسَجَهَا المتكلمون الأشاعرة:

وهذا حاصل في **كتب ابن رشد** التي عرضناها، والمنتقد لنا نفسه يعترف، ويصرح في بحثه، أن ابن رشد انتقد فيها المتكلمين الأشاعرة، فضلاً عن كتب ابن رشد التي شرح فيها كتباً واضحة في «علم الكلام الأشعري»، من قبيل **شرحه لمرشدة ابن تومرت، وشرحه للعقيدة الحُفْرَانِيَّة**. ولو أخذنا بعض الدراسات الاستشراقية، التي تناولت «علم الكلام»، وهي كثيرة جداً، وإخال الشخص المنتقد لنا يعرف بعضها، فلا حاجة لإكثار الأمثلة منها، مكتفين بمثالين، وهما: "La doctrine d'Al-Ash'arā'i" للمستشرق الفرنسي دانييل جيماريه^(٣١)، و«فلسفة المتكلمين» للمستشرق الأمريكي هاري أ. ولفسون^(٣٢). فهل يمكن أن ندعي أن هذه الكتب الاستشراقية أجنبية عن هذا العلم، لأن أصحابها ليسوا مسلمين، أو ليسوا متكلمين، أو ليسوا أشاعرة؟!

هذا، وإنني لم أنشغل في كتابي، **بالمؤلفين** (بكسر اللام)، بقدر ما انشغلت **بالمؤلفات** (بفتح اللام). وهذا واضح جداً من عنوان الكتاب، وليس عسيراً على الناظر فيه، أن يلاحظ أنني أدرجت فيه متوناً كثيرة في «العقيدة الأشعرية»، لعلماء غير محسوبين على المتكلمين، بل هم إلى الفقهاء أقرب، وبعضهم أديب، لكنهم ألقوا متوناً تعليمية بقصد التلقين، لا بقصد الحجاج والمناظرة،

(٣١) Gimaret (Daniel), La doctrine d'al-Ash'arī, éd. Cerf, - Paris, ٢٠٠٧.

(٣٢) فلسفة المتكلمين لهاري أ. ولفسون، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط. ٣، ٢٠١٦.

فنون أخرى، **كالتصوف، أو الفلسفة، أو علوم القرآن، إلخ.**

فلو جئنا إلى تحليل مضامين كل كتاب ذكرناه فيه -أخذاً بعين الاعتبار، أننا أحصينا فيه «١١٢٥» **مصدرًا**- فإن البحث سيفضي بنا إلى «١١٢٥» **تحليلًا ونقاشًا**، مما يجعله يتسع ويتسع، ليأخذ حجم عدة مجلدات. وهذا ليس مقصودنا من الكتاب، ولا رغبة لنا البتة في أن يكون كذلك.

أما دعواه أننا أقحمنا **كتب ابن رشد**، لأنها ليست في «علم الكلام»، فهو مردود عليه، لأن المصادر المعروضة في كتابنا، لا يُفصّدُ بها إثبات أنّ أصحابها متكلمون أشاعرة، أو أنهم منافحون عن المذهب الأشعري، أو عن «علم الكلام»، فهذا ليس شرطاً في الكتاب. ولكن، يكفي أن نناقش في المصادر المعروضة بعض القضايا الكلامية، لنجعلها محسوبة على كتب هذا الفن.

وهذا ينطبق على أي عمل بليوغرافي يقتفي هذا الأثر. فلو كنا مثلاً بصدد إنجاز مشروع من قبيل «المصادر المغربية لأصول الفقه»، وأدرجنا تحت هذه المصادر **اختصار ابن رشد** لكتاب «المستصفي من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي، فهل يلزم من هذا أننا عدّدنا ابن رشد من أعلام «علم أصول الفقه»؟! وفي الآن نفسه، هل يجوز أن نحذف «مختصره للمستصفي» من هذه اللائحة، لأنه ليس من أعلام هذا العلم؟!

فإن انتقاده لنا، لأننا راجعنا كتاب «**ابن رشد والرشدية**» لإرنست رينان، لأنه ألفه في القرن التاسع عشر، مما يجعله عملاً متجاوزاً^(٣٣)، لا معنى له، ولا يستقيم، لأننا راجعنا مصادر أقدم منه بعدة قرون، وقد رأها المنتقد لنا، وهي: «**الذيل والتكملة**»، و«**تاريخ قضاة الأندلس**»، و«**عيون الأنباء**»، و«**سير أعلام النبلاء**»، هذا بالنسبة للحيز المخصّص لكتب ابن رشد، أما بالنسبة للكتاب كله، فقد راجعنا مصادر أقدم، يرجع تاريخ بعضها إلى القرن الرابع للهجرة. وهذا أمر ضروري، اقتضته طبيعة البحث الببليوغرافية والتأريخية كما ألمعنا إليه.

ومن هذا المنطلق، فإن مراجعتنا لكتاب **إرنست رينان**، كانت بقصد الاستناد إلى كتاب يُعَدُّ من المراجع المساعدة المهمة في التأريخ ل**كتب ابن رشد**، وما قاله ذلك المنتقد بشأنه، يجب أن ينسحب على سائر الكتب التاريخية التي ذكرناها، وتبَيَّرُ لنا بأن «**ابن رشد والرشدية**» كان يجب علينا تجاوزه، إذا سلمنا به، فيلزم منه تجاوز سائر المصادر التاريخية المشار إليها، وتخصيصه بالحكم المذكور، دون غيره من المصادر التي ذكرنا، ترجيح بدون مرجّح، وهو من المستحيلات الذاتية التي يُصانُّ عنها العقلاء.

أما دعواه أننا حذفنا من كتاب **إرنست رينان** عبارة «أو ذيل له»^(٣٤)، ويجعل ذلك تعليلاً زائفاً لإثبات ما أثبتناه، فلا يصح. كل ما في الأمر أننا اكتفينا بذكر ما يقتضيه المقام.

ولا يمكننا إخراجها من دائرة **كتب الكلام الأشعري**. وقد كان من الممكن أن يكون لانتقاده وَجْهٌ، لو كان عنوان الكتاب هو «**المؤلفون المغاربة للعقيدة الأشعرية**».

كما أنني عندما جعلتُ السمة البارزة للمصادر المعروضة في الكتاب هي «**الأشعرية**»، فإن هذا لا يمنع البتة من إمكانية إدراج مصادر كلامية سُنِّيَّة غير أشعرية، بدليل أنني عرضت عدة مصادر سنية، ألفها أصحابها قبل أن يظهر إمام أهل السنة والجماعة أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤ هـ / ٩٣٦ م)، ليضع منهجاً جديداً في عَرَضِ «**أصول الدين**»، وفي الدفاع عن **عقائد أهل السنة**، حيث إن أول مصدر ذكرناه، هو «**كتاب في الرد على أهل البدع**»، لأبي زكريا يحيى بن عون بن يوسف (المولود عام ١١١ هـ / ٧٢٩ م)، أي قبل أبي الحسن الأشعري بقرنين من الزمان تقريباً. وقد ذكرنا مسوِّغات هذا الإيراد في مدخل **الفصل الأول**، الذي عَرَضْنَا فيه **المصادر المغربية الأشعرية قبل مرحلة الدولة المرابطية**.

وبما أن البحث ذو طبيعة ببليوغرافية كما قررنا أعلاه، وأنه يهدف إلى التأريخ للتأليف العقدي الأشعري في المغرب، كما هو لازم ما قررناه، فإن مراجعتنا لكل المصادر والمراجع، التي يمكن أن تكون مُنْجَماً لاستقاء المعلومات الخادمة لهذا الغرض، تُعَدُّ ضربةً لازِماً، وإغفالها؛ ولا سيَّما عند وجودها بين أيدينا؛ غير مبرر، ويجعل العمل مثلوماً، وبذلك،

(٣٣) في مراجعة علاقة ابن رشد، ص. ٤٩٦.

(٣٤) المرجع نفسه، ص. ٤٩٧.

وهنا، يجب التنبيه على مغالطة الالتباس^(٣٨)، التي مارسها المنتقد لنا في هذا المقام، والمتمثلة في قوله: «وثاني الملاحظات، أن ما اعتبره زهري أدلة ثلاثة على أشعرية ابن رشد فاسد تمامًا»^(٣٩). والحال، أنني لم أعدها أدلة، بل سميتها «أمورًا»، مع استعمالنا صيغةً تُفيد أنه رأي ما زال يحتاج إلى تعميق النظر فيه، وأنه ليس موقفًا ثابتًا، وهذه عبارتنا: «لكن هذا لا يمنع من إدراج كتب له في هذا المقام، لثلاثة أمور على الأقل...»^(٤٠).

كما أن الحكم على كتاب لابن رشد (وكذا كتب غيره) بأنه في «علم الكلام»، يكون بلحاظات مختلفة، ذكرناها في محلها من كتابنا، منها: أن العنوان قد يكون مُنَجَّمًا معرفيًا، لاستقصاء عنوانات الكتب، ولبيان الفن الذي تنتسب إليه هذه الكتب، ونكتفي بمثال واحد، وهو المصدر المشار إليه قبل حين: «الرد على كتاب مناهج الأدلة» لابن بزيمة. حيث إن صيغة العنوان تتضمن وجود كتاب آخر، وهو «كتاب مناهج الأدلة» لابن رشد. والأمثلة على ذلك كثيرة في كتابنا، حيث أفادت عناوين كثيرة بمصادرٍ مشروحةٍ، أو مُخَسَّاةٍ، أو مردودٍ عليها، إلخ، منها ما هو موجود، ومنها ما هو في حكم المفقود، ومنها ما هو مخطوط، ومنها ما هو مطبوع، إلخ.

(٣٨) «مغالطة الالتباس» هي: أن «يحمل الحدُّ معنىً معيَّنًا في إحدى المقدمات، ويحمل معنًى مختلفًا تمامًا في النتيجة»، وقد يكون الالتباس بالاشتراك في اللفظ، أو الاشتراك في التركيب، أو غيرهما (المغالطات المنطقية، ص. ١٩٣ - ٢٠٦).

(٣٩) في مراجعة علاقة ابن رشد، ص. ٤٩٥.

(٤٠) المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، ج. ١، ص. ١٣٠.

كما أننا عندما أوردنا كتب ابن رشد ضمن المصادر الكلامية الأشعرية، فإننا لم نقصد بذلك أن ننتزع من ابن رشد قميصه الفلسفي، من أجل أن نلبسه قميصًا آخر يجعله منخرطًا في سلك المتكلمين، وذلك لما يأتي:

أ - أنني وسَمَّتهُ بـ«الفيلسوف»؛ عند ذكرنا أول كتبه؛ هكذا: «شرح عقيدة الإمام المهدي، للفيلسوف الأندلسي أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد»^(٣٥)، ولم أقُل: «للمتكلّم الأندلسي...»، مما فيه إشارة إلى ما ألمعنا إليه أعلاه، وهو أن همّنا هو عَرَضُ المصادر الكلامية الأشعرية، بغض النظر عن توجُّه أصحابها.

ب - أننا التزمنا وصفه بـ«الفيلسوف» في سائر كتابنا، عندما اقتضى السياق ذكر اسمه. مثال ذلك، أننا عندما عَرَضْنَا المصادر الكلامية لعبد العزيز بن إبراهيم ابن بزيمة (ت. ٦٦٣ هـ / ١٢٦٤ م)، قلنا بإزاء كتابه «الرد على كتاب مناهج الأدلة»: «رد فيه [= ابن بزيمة] على مناهج الأدلة للفيلسوف الأندلسي أبي الوليد ابن رشد...»^(٣٦).

ج - أجبنا في مدخل الفصل، الذي عرضنا فيه كتب ابن رشد، عن سؤال: لماذا «ذكرتُ الفيلسوف الأندلسي أبا الوليد ابن رشد ضمن المتكلمين المغاربة...؟»^(٣٧).

(٣٥) المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، ج. ١، ص. ١٨٣.

(٣٦) المرجع نفسه، ج. ١، ص. ٢٠٢.

(٣٧) المرجع نفسه، ج. ١، ص. ١٢٩.

للغرض من تأليف الكتاب، لا تخلو من خلفية أيديولوجية للمشرف على نشره [= محمد عابد الجابري]، هذا نصها:... أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل»^(٤٣)، وهذا التعقيب الذي أوردناه، يؤكد أن شرطنا في التعامل مع المصادر الكلامية المستقصاة، هو تناولها لقضايا كلامية، بغض النظر عن مؤلِّفي هذه المصادر كما ألمعنا إلى ذلك.

هذا، ولسنا يدعًا في عدِّ «الفصل»، و«الكشف»، و«التهافت»، متقاطعة مع «علم الكلام»، فقد ذهب إلى ذلك باحثون غيري، منهم:

أ - المفكر المغربي المشهور الأستاذ محمد عابد الجابري، فقد ذهب إلى أن «فصل المقال» عبارة عن «فتوى فقهية»، وبعبارة: «فتوى في شرعية الفلسفة»، ووصف «الفصل» بأنه «فتوى تَقْضِ للفتوى التي أصدرها الغزالي، وكَفَّرَ فيها الفلاسفة»^(٤٤)، وأنه «بَيَّنَّ فيه وجوب دراسة الفلسفة، من جهة النظر الشرعي»^(٤٥). لكنه ذكر أيضًا أن ابن رشد، وُظِّفَ فيه «ثقافته الفقهية، والكلامية، والفلسفية، الواسعة، وقدرته الجدلية، والبرهانية، الفائقة»^(٤٦).

كما أن عنوانات أخرى كثيرة، اقترحت علينا الفن الذي ينتسب إليه المصدر، فعندما وجدنا في «برنامج أبي الوليد ابن رشد» هذا العنوان: «فصل المقال في الأصول»، فإنه لا يسعنا، إلا أن نفهم منه، أنه في «الأصول»، والمقصود بطبيعة الحال: هو: «أصول الدين»، وهو من مرادفات «علم الكلام»^(٤٦)، أو عندما تذكر المصادر التاريخية^(٤٧) كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» بهذا العنوان: «مناهج الأدلة في أصول الدين»، فإن هذا اللحاظ، لا ينبغي إهماله في نسبة الكتاب إلى «علم الكلام»، ووضَّع هذه المعلومة في هذا المقام، تُعَدُّ مادةً يَجْعَلُهَا البليوغرافي بين يدي الباحثين لمناقشتها، لأن شرطنا في كتابنا - كما قلنا وقررنا - هو الاستقصاء، والغوص في أغوار كل المناجم المعرفية، سواء كانت مصدرًا كلاميًا، أو فلسفيًا، أو تاريخيًا، أو فقهيًا، أو صوفيًا، أو أدبيًا، إلخ، علاوةً على العنوان الذي قد يكون مُنْجَمًا مُهِمًا في التتبُّع والاستقصاء.

كما ذكرنا أنه منشور بعنوان «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، ولا شك أن عبارة «عقائد الملة»، تنتمي إلى المعجم الكلامي بالأصالة، وإذا وُجِدَتْ في معجم آخر، فهي موجودة فيه بالتَّبَعِ. ومما قلناه في التعليق على النشرة التي أوردناها: «ولعل آخرها [= آخر النشرات] النشرة التي اتخذت العنوان التالي: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، مع التعليق على هذا العنوان (تحت مباشرة) بعبارة تفسيرية

(٤٣) المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، ج. ٢، ص. ١٨٢.

(٤٤) ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة وتوضيح، لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١، ١٩٩٨، ص. ٩٤ - ٩٧.

(٤٥) المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل وكنية ابن رشد، لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٢، ٢٠٠٠، ص. ١٢٢.

(٤٦) ابن رشد: سيرة وفكر، ص. ٩٧.

(٤٧) المرجع نفسه، ج. ١، ص. ٢٨٥.

(٤٨) مثل: «الذيل والتكملة»، «عيون الأنبياء»، «برنامج أبي الوليد ابن رشد».

الخطاب [= الخطاب الإلهي الرشدي] ثلاث، هي: «البنى الفقهية»، و«البنى الكلامية»، و«البنى التفسيرية»، وأنها تتداخل فيما بينها كتداخل البنى الفقهية والبنى الكلامية في «فصل المقال»، وفي كتابيه الاعتراضيين: «مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت»...^(٥٠).

د - الأستاذ محمد بن شريفة، حيث يقدم لنا لدى كلامه على «الكشف»^(٥١)؛ باعتباره كتاباً تعرّض لحفلة من المتكلمين الأندلسيين المعاصرين له، وعلى رأسهم أبو عامر يحيى بن عبد الرحمن بن ربيع الأشعري، المعروف بـ«ابن أبي» (ت. ٦٤٠ هـ / ١٢٤٢ م)^(٥٢)، لكون «الكشف» يشتمل على «شبه مُصَلَّة»، و«أقوال مضمحلة»، وهي مادة علمية كلامية، تولّى الرّدّ عليها، المتكلم الأندلسي المذكور، في كتابه «تحقيق الأدلة في قواعد الملة». ولا غرور أنّ الكتاب المردودّ عليه والكتاب الرّادّ، يشتركان في عنوانهما، فيما لا يتسّعنا إقصاؤه من مجال «علم الكلام»، وهو عبارة: «قواعد الملة».

ومما يؤكد أن المنتقد لنا مُوغل في مغالطة اللاتباس، أنه أشار إلى كتاب «مقالة فيما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب

ب - الأستاذ محمد مساعد، في بحثه الموسوم بـ«المستدرك على المتن الرشدي»، حيث وضع فيه عنواناً لافتاً للنظر، وهو «مختصر الكلام أو الكشف»^(٥٧)، حيث إن صياغته لهذا العنوان بهذا الإثبات، تُفيد أن كتاب ابن رشد المُشار إليه يُوسم بـ«عنوان حقيقي»^(٥٨) (= عنوان علمي)، وهو «الكشف عن مناهج الأدلة»، وبـ«عنوان مُضاف»^(٥٩) (= عنوان وصفي)، وهو «مختصر الكلام»، وهذا يلزم منه أن محمد مساعد، يذهب إلى أن العنوان يعبر عن مضمونٍ كلاميٍّ للكتاب. ولا شك أنه ناقش تحت العنوان المنظور فيه اندراج «الكشف» تحت جنس «الكتابة المُختَصَرَاتِيَّة»، لا ضمن «التوايف الموضوعية»، لكن ما يهمننا من هذه المناقشة بالأساس، هو إدراجه لـ «الفصل» (بما في ذلك «الضميمة») و«التهافت» تحت العنوان المذكور، ولا أحد يمنعنا من أن نفهم أنه يقصد من ذلك بطريق اللزوم: أنهما مختصران كلاميان أيضاً.

ج - الأستاذ طه عبد الرحمن، وهذه عبارته: «توصلنا إلى أن البنى الأصلية، التي تبرز في هذا

(٥٧) المستدرك على المتن الرشدي، منشور ضمن «دفاتر مختبر الفاعليات الفلسفية والاجتماعية والثقافية»، العدد ٣، سنة ٢٠١٧، ص. ١٢٣.

(٥٨) العنوان الحقيقي: هو العنوان الذي يضعه المؤلف لكتابه.

(٥٩) «العنوان المضاف: عنوان يضعه المُفكّر في حالة تعذر الوصول إلى العنوان الحقيقي للكتاب» (مصطلحات الكتاب العربي المخطوط: معجم كوديكولوجي، لأحمد شوقي بنين ومصطفى طوي، منشورات الخزنة الحسنية - دار أبي رقراق، الرباط، ط. ٥، ١٤٤ / ٢٠١٨، ص. ٣١٧).

(٥٠) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. ١٤٩.

(٥١) ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية، لمحمد بن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، ط. ١، ١٤١٩ / ١٩٩٩، ص. ١٨٠ - ١٨١.

(٥٢) انظر المصنّفات الكلامية لابن أبي الأشعري في كتابنا «المصادر الأندلسية لعلم الكلام: المسار والتحويلات والخصائص»، سلسلة «دراسات بليوغرافية (٢)»، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقديّة، تطوان - الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. ١، ١٤٤١ / ٢٠٢٠، ص. ٣٧ - ٣٧١.

على أن خالد زهري قد اطلع عليها، ليقول إنه يفهم [هنا يتدئ اقتباسه لكلامنا مبتورًا عن سياقه، ومحرفًا عن المقصود منه] من عنوانها (أو بالأحرى عن جزء من عنوانها: ما بين القوسين من زيادة المنتقد لنا) أنها ذات مضمون كلامي [هنا ينتهي اقتباسه من كلامنا]، إلى أن يقول: «فالمقالة مفقودة في أصلها العربي، ولا توجد في حدود معرفتنا، إلا في ترجمات عبرية وإنجليزية...»^(٥٧).

أما دعواه أننا لم نراجع نسخة «برنامج أبي الوليد بن رشد» المخطوطة، المحفوظة في الإسكوريال، فهو يعلم جيدًا أننا أطلعنا في الهوامش إلى مخطوط برقم الحفظ «٨٨٤» ورقم اللوحة «٨»، وليس خافيًا عنه أن المصوّرات الرقمية لمخطوطات الإسكوريال محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، حيث أنجزنا كتابنا الذي استهدفه، عندما كنا نشغل فيها بفهرسة مخطوطاتها.

أما دعواه أن اعتمادنا على كتاب «ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية» لمحمد بن شريفة كان يتيماً، وبعبارة: «إشارات يتيمة لابن شريفة»^(٥٨)، فهذا أمر غريب حقًا، لأننا اعتمدنا عليه مرتين، حيث اقتضت الحاجة ذلك، والتجأنا إلى المصادر السابقة عليه، التي راجعها هو نفسه، سواء القديمة منها أو المتأخرة، وكتاب محمد بن شريفة عالية عليها، ومنطق البحث العلمي يحتم علينا الرجوع إلى تلك المصادر،

في المعنى، ثم عُلِّقَ نابِرًا هائِلاً: «والحال، أن العنوانين هما في الواقع جزءا العنوان الكامل التالي: «مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام في كيفية وجود العالم في القدم والحدوث»^(٥٩). فهو يلبّس علينا، ويقولنا ما لم نقل، بادعائه أننا جعلنا من شقّي العنوان عنوانين مستقلين عن بعضهما، والصحيح هو خلافه، حيث أثبتنا الصيغة التي أتى بها، وأحلّنا فيها إلى «عيون الأنباء»، وأثبتناها بصيغة أخرى وردت في المصادر هكذا: «مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام»، وأحلنا إلى «برنامج أبي الوليد بن رشد»، و«الذيل والتكملة» على جهة المثال لا الحصر^(٥٩)، دون أن ندعي أننا رأينا الكتاب، ومع الإشارة إلى أن محمد بن شريفة ذكر بأنه «كتاب مفقود»^(٥٥)، إذ ذكرنا في مقدمة كتابنا أن من مصادرنا المعرفية في استقصاء المصادر الكلامية: «كتب الترجمات، والمناقب، والطبقات، والفهارس، وهي زاخرة بعنوانات كلامية كثيرة، ما زال أغلبها في حيز المفقود، وكثير منها ما زال مخطوطًا، وقد اجتهدنا في الاعتماد على أمهات تلك الكتب...»^(٥٦).

وعليه، تنكشف مغالطة الالتباس، التي مارسها هذا المنتقد، حيث يقول معلّمًا باستهزاء على ما نسبَ إلينا قولَه ولم تُقُلّه بخصوص «مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين...»: «ولا شيء يدل

(٥٣) في مراجعة علاقة ابن رشد، ص. ٤٩٩.

(٥٤) المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، ج. ١، ص. ١٨٦.

(٥٥) المرجع نفسه، ج. ١، ص. ١٨٦.

(٥٦) المرجع نفسه، ج. ١، ص. ٢١.

(٥٧) في مراجعة علاقة ابن رشد، ص. ٤٩٩ - ٥٠٠.

(٥٨) المرجع نفسه، ص. ٤٩٦.

فإن لم تكن هذه العنوانات الواضحة في الدلالة على المضمون الأشعري للكتاب، عند من يُصنّف على عدم أشعرية الرجل، فإن معلومات ووثائق بدأت تظهر، وهي بجُمْلتها تسير في اتجاه **أشعرية ابن رشد الحفيد**، وفي تقرير **مشاركته في التأليف الكلامي** عمومًا، و**التأليف الأشعري** خصوصًا، منها كتاب أفادني الأستاذ عبد الله التوراتي بمعلومات ثمينة عنه، وهو **مصنّف لابن رشد الحفيد**، ما زال مخطوطًا، ووَصَّح له مؤلّفه في مقدمته عنوانًا حقيقيًا، إذ قال: «... وسميته **كفاية المقتصد ونهاية المجتهد**»، وهو غير كتابه المشهور الذائع الصيت، الذي أُلّفه في الخلاف العالي، الموسوم بـ **«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»**.

عدد ورقات هذا الكتاب المخطوط: مائة (١٠٠) ورقة، وهو مكتوب بخط أندلسي، يبيّن ناسخ اسمه «الغماري»، وفرغ من نساخته عام ٦١٠ هـ، ومحفوظ في خزانة خاصة بمدينة الرباط، في مجلد متوسط الحجم، وتفسيره بدوي مصنوع من جلد الغنم.

وقد ربّبه ابنُ رشد الحفيدُ على الفصول الآتية:

فصل: في بيان أغراض الكتاب، وما تدعو الحاجة إلى ذكره: ذكر فيه، أنه سلك فيه مسلك التحقيق، وقال: أفتنع من أبقار المعاني.

وقد جعله في بابين:

واستقاء المعلومة منها مباشرة، ما دامت متوفرة لدينا، واعتمدها في أغلب بحوثنا، وعلى رأسها **فهارس المخطوطات** التي أنجزناها^(٥٩).

هذا، وإن كانت عنوانات بعض **كتب ابن رشد**، ذهبنا إلى أنها متقاطعة في بنيتها مع «الفلسفة» و«الكلام»، فإن بعضها الآخر واضح في **الانتماء الكلامي الأشعري**، أخص بالذكر الكتابين الآتيين:

أ - «شرح عقيدة الإمام المهدي»، وقد أشرنا في كتابنا إلى أن المقصود من «**عقيدة الإمام المهدي**» المشروحة: «**العقيدة المرشدة**» لمحمد المهدي بن تومرت الموحي (ت. ٥٢٤ هـ / ١١٢٩ م).

ب - «شرح العقيدة الحُفْرائية»، وهي **شرح للعقيدة** التي تبتدئ هكذا: «وعن **حُفْرائ مولى عثمان بن عفان**...»، فهي منسوبة إلى **حُفْرائ المذكور**^(٦٠).

(٥٩) وهي: «فهرس مخطوطات النحو والصرف»، فهرس مخطوطات اللغة»، «فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية»، «فهرس الكتب المخطوطة في الحكمة والمنطق، وآداب البحث والمناظرة، والوضع»، «فهرس الكتب المخطوطة في أصول الفقه المحفوظة في الخزانة الحسنية».

(٦٠) ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية، ص. ٢٨ (هـ، ٣٧)، ٤٧، المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، ج. ١، ص. ١٨٤، أما حُفْرائ، فهو حُفْرائ بن أبان، الفارسي الفقيه، مولى أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وحاجبه، توفي عام نيف وثمانين من الهجرة / نيف وسبعمائة من الميلاد (سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ١، ١٤١ - ١٤٢ / ١٩٨١ - ١٩٩٢، ج. ٤، ص. ١٨٢ - ١٨٣، مَنَاقِلُ الدُّرَرِ ومناقب الزُّهْرِ لِأبي العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن إسماعيل الحضرمي الإشبيلي، المعروف بابن رأس غنمة، تحقيق قاسم السامرائي، سلسلة «نوادير التراث» (٢٩)، الرابطة المحمدية للعلماء - مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرباط، ط. ١، ١٤٣٨ / ٢٠١٧، ص. ١١٢).

عند المتكلمين، وهي عندهم على قسمين: استدلال بالإمكان، واستدلال بالحدوث. وعلى كلا التقديرين، فإما في الذوات، وإما في الصفات، فيتحصَّل لدينا أربعة طرق:

الطريق الأول: الاستدلال بإمكان الذوات، ومفاده أن ممكن الوجود لا بد له من مؤثِّر، وذلك المؤثِّر، إما واجب الوجود، وإما ممكن الوجود، فإن كان ممكن الوجود، أدى ذلك إلى التسلسل، وهو محال عقلاً، فلم يبقَ إلا أنه واجب الوجود، وهو المطلوب. وممن اعتمد هذه الطريقة من متكلمي الأشاعرة أبو حامد الغزالي^(٦٣).

الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الذوات على وجود واجب الوجود، ومفاده أن الأجسام محدثة، وكل محدث له محدث، يُنتج: الأجسام لها مُحدِّث، وهو الله تعالى. وهذه الطريقة قال بها بعض متكلمي الأشاعرة، وهي ضعيفة. وقد انتقدها ابن رشد الحفيد بشدة^(٦٤).

الطريق الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات، اعتمده إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت. ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م)، ومَقَادُةُ: «إذا ثبتتِ الحوادثُ، فهي جائزة الوجود، إذ يجوز تقدير وجودها، وتقدير استمرار العدم عليها، بدلاً عن الوجود، فإذا اُخْتُصَّتْ

باب: أعيان مسائل العقائد.

باب: بسط فيه ما أوجزه أولاً.

فصل: أول ما يجب على المكلف.

ثم تكلم في آخر الكتاب على «الإمامة».

المطلب الثالث: هل كان ابن رشد أشعريًّا؟

أعلن ابن رشد في بُدَاة «فصل المقال» عن مقصده من تأليفه، وهو **مقصد كلامي**، وذلك بكلامه على حكم **دُرس الفلسفة وعلوم المنطق** شرعاً، ثم يقول: «إن كان **فعل الفلسفة** ليس شيئاً أكثر من النظري الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعني: من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم»^(٦٥)، واستدل على ذلك ببضع آيات، منها قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ) [الأعراف: ١٨٥]، إلخ^(٦٦).

ولا شك أن هذه الطريقة التي حَبَّذاها ابن رشد في النظر والاعتبار والاستدلال على ثبوت الصانع، هي **طريقة كلامية**، وهي تنتمي إلى طرق الاستدلال على وجود الصانع تعالى

(٦٣) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ج. ١، ص. ١٢٥ - ١٢٧، تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط. ٤، ١٣٨٥ / ١٩٦٦، ص. ٨٨ - ١٢٣.

(٦٤) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لأبي الوليد بن رشد، إشراف محمد عابد الجابري، سلسلة «التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد (٢)»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١، ١٩٩٨، ص. ١٠٣ - ١١١.

(٦٥) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لأبي الوليد ابن رشد، تحقيق محمد عمارة، سلسلة «ذخائر العرب: ٤٧»، دار المعارف، القاهرة، ط. ٣، ١٩٩٩، ص. ٢٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص. ٢٢ - ٢٣.

بالوجود الممكن، افْتَقَرَتْ إلى مُخَصَّصٍ»^(٦٥)، ومن متكلمي أشاعرة الغرب الإسلامي، الذين اعتمدوا هذه الطريقة، أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالجي (ت. ٥٧٤ هـ / ١١٧٨ م). وهذه عبارته: «العالم جائزٌ وجوده وجائزٌ عدمه، فليس وجوده أولى بعدمه، ولا عدمه بأولى من وجوده، فلما اُخْتَصَّ بالوجود الجائز بدءًا من العدم المَجُوزِ افتقر إلى مُقْتَضِي، وهو الفاعل المختار»^(٦٦)، وأبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت. ٨٩٥ هـ / ١٤٩٠ م)^(٦٧). وقد انتقد ابن رشد هذه الطريقة أيضًا، وسماها «طريقة الجويني»^(٦٨).

الطريق الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات، وهي مقصورة في دلائل الأنفس والآفاق^(٦٩)، وبموجبها يكون «العلم بوجود

الصانع قضية واجبة ضرورية»^(٧٠). وهي طريقة معتمدة عند المتصوفة من الأشاعرة، ومنهم أبو العباس أحمد بن أحمد زروق الفاسي (ت. ٨٩٩ هـ / ١٤٩٣ م)^(٧١). وهي التي اعتمدها ابن رشد، كما ألمعنا إلى ذلك، وعَدَّها أفضل الطرق وأهمها، وهي: «دليل العناية ودليل الاختراع»، وسماها: «طريق القرآن»^(٧٢)، وهي غير الطريقة التي سماها ابن رشد «طريقة الصوفية»، والتي سلّم بوجودها، إلا أنه قرر أنها «ليست عامة للناس بما هم ناس»، والتي معناها -كما نسب إليهم- «أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقَى في النفس، عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب»^(٧٣).

وعليه، فإن طريقة ابن رشد في الاستدلال على ثبوت الصانع، لا تزيد عن كونها طريقة من الطرق المعتمدة عند المتكلمين الأشاعرة. هذا، وإن عبارة ابن رشد: «من لا يعرف

(٦٥) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، باعثناء نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، ط. ١، ١٤٣٣ / ٢٠١٢، ص. ٤١.

(٦٦) العقيدة البرهانية لعثمان بن عبد الله السلالجي، منشورة ضمن كتاب «عثمان السلالجي ومذهبه الأشعرية: دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال «البرهانية» وشروحا» لجمال علال البختي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية - دار أبي رقرق، الرباط، ط. ١، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥، ص. ٥٦.

(٦٧) أم البراهين للسنوسي، منشورة مع «طالع البشري على العقيدة الصغرى» لإبراهيم بن أحمد المارغني الزيتوني، اعتنى به نزار حمادي، سلسلة إحياء التراث الزيتوني (٢)، تونس، ١٤٣٢ / ٢٠١٢، ص. ٣٧.

(٦٨) انظر الكلام على هذه الطرق الأربعة بتفصيل في «معالم أصول الدين» لفخر الدين محمد بن عمر النزاري، منشور بواشني «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» للمؤلف نفسه، وبذيله «تلخيص المحصل» لنصير الدين الطوسي، تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس، النعماني الحلبي، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، ١٣٢٣ هـ، ص. ٢٦ - ٢٩.

(٦٩) الكشف عن مناهج الأدلة، ص. ٢٦ - ٢٩.

(٧٠) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب لأبي عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم الكومي البكي التونسي، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٨، ص. ١١.

(٧١) انظر تفصيل ذلك في كتابنا «من علم الكلام إلى فقه الكلام: مقاربة لإبراز معالم التجديد الكلامي عند فقهاء وصوفية المغرب»، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء - دار الضياء، الكويت، ط. ١، ١٤٣٨ / ٢٠١٧، ص. ٦٦٧ - ٧٥.

(٧٢) الكشف عن مناهج الأدلة، ص. ١١٨ - ١٢٢. هذا، ويمكن تسمية «دليل الحدوث»، أو «دليل الوجوب»، أو غيرهما من الأدلة التي اعتمدها المتكلمون، بـ «الأدلة النظرية المركبة»، وأما «دليل العناية والاختراع»، الذي اعتمده ابن رشد، فيمكن تسميته أيضا بـ «دليل النظام» (قصة الإيمان لنديم الجسر، ط. لبنان، د. ت.، ص. ٩٥، ١٠٤-١٠٤).

(٧٣) الكشف عن مناهج الأدلة، ص. ١١٧.

ذلك من قبيل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو»^(٧٥)، مع الإشارة إلى أنّ من انتقدهم من الحكماء ليس لذات الحكمة، بل لاعتقاداتهم الفاسدة، اللازمة من تأويلاتهم الفاسدة: «فإننا قد شاهدنا منهم أقوامًا ظنوا أنهم تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني: لا تقبل تأويلًا، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجماهير، فصاروا بتصريحهم للجماهير بتلك الاعتقادات الفاسدة سببًا لهلاك الجمهور، وهلاكهم في الدنيا والآخرة»^(٧٦).

ونحن إذا تأملنا انتقاده لـ«الأشعرية»، فإننا سرعان ما نتنبّه إلى أنه لم ينتقدهم لذات «المذهب الأشعري»، بل لأسباب عَرَضِيَّةٍ أخرى، نُجْمِلُها فيما يأتي:

١ - أدلتهم ناقصة، لا تفي بشرائط البرهان، وبعبارة: «إذا تَوَقَّلْتُ، وُجِدْتُ ناقصة عن شرائط البرهان. وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان»^(٧٧)، أي: أنه انتقد طُرُقَهُم في التّأويل والنظر، واستعمالهم **لقياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي، لا القياس البرهاني**^(٧٨)، وهو ما سماه بـ«تشغيب المتكلمين»^(٧٩).

(٧٥) المصدر نفسه، ص. ٦٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص. ٥٩ - ٦٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص. ٦٣.

(٧٨) المصدر نفسه، ص. ٢٤ - ٢٥.

(٧٩) المصدر نفسه، ص. ٦٧.

الصنعة، لا يعرف المصنوع»^(٧٤)، لا تزيد عن كونها صياغة أخرى لعبارة الصوفية في السياق نفسه: «**مَن عرف نفسه، فقد عرف ربه**»، إذ المفهوم المخالف لكل منهما، يرتد إلى مفهوم الآخر، ويؤكد تساويهما في المعنى، فمفهوم العبارة الأولى هو: «من يعرف الصنعة، يعرف المصنوع»، وهي مرادفة لـ«من عرف نفسه [المصنوعة]، عرف ربه [الصانع]»، وكذلك مفهوم العبارة الثانية، وهو: «من لم يعرف نفسه، لم يعرف ربه»، مرادف لمنطوق عبارة ابن رشد.

هذا، وإن ابن رشد عندما انتقد **المتكلمين الأشاعرة**، فيجب أن تتساءل: هل انتقد **المذهب الأشعري**؟ أم انتقد طريقة متكلمي هذا المذهب في الاستدلال؟

نطرح هذا السؤال للتنبية على أن انتقاده طرق الاستدلال لعلماء مذهبٍ معيّن، لا يلزم منه عدم الانتماء لهذا المذهب. فابن رشد نفسه، انتقد كثيرًا **المذهب المالكي**، في كتابه «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**»، لما كان يصف بعض الآراء الفقهية المالكية، ويرجّح آراء فقهية أخرى غير مالكية. لكن، لم يلزم من ذلك البتّة أن «**قاضي قرطبة**» لم يكن مالكيًا. كما أن انتقاده للحكمة، لا يلزم منه أنه ليس حكيماً (فيلسوفًا)، فقد قال: «فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة، من الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرّفة، في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من

(٧٤) فصل المقال، ص. ٢٦.

٢ - أحكامهم مبنية على مغالطات منطقية، كُمُجاحدة الضرورة وغيرها، ومما قاله في ذلك: «بل كثير من الأصول، التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجد كثيرًا من الضروريات، مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية والوسائط...»^(٨٠).

النموذج الثاني: صرّح بثبوت صفات

المعاني السبعة، وهي من خصائص المذهب

الأشعري، حيث ينكرها ويبطل القول بها

المعتزلة والفلاسفة، فقد قال في «الكشف»،

في معرض كلامه على الصفات النفسية

والصفات المعنوية: «وأما الأوصاف، التي

صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد

للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة

للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة،

والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام»^(٨١)، منبّهًا

على وجه الدلالة عليها بالقرآن الكريم، مع

الرد على طرق الأشاعرة في الاستدلال عليها،

وبيان ضعف هذه الطرق^(٨٢).

يضاف إلى ذلك، أن ابن رشد وإن كان

فيلسوفًا منتقدًا للمتكلمين الأشاعرة،

متهجمًا عليهم، فإن هذا لا يجعلنا نتسرع في

الحُكم عليه بأنه كان لا يعيش بدون عقيدة

يعبد بها ربّه، إذ لا يمكن أن نتصور فقيهاً

مالكيًا يتعبد الله بالفروع، دون أسابٍ عقديّ

٣ - أقاويلهم في تعليم الناس أدت إلى تشتت الأمة، وإلى تمزقها، فأدى ذلك إلى إبطال مقصد من مقاصد الشرع، وهو وحدة الأمة واتفاقها^(٨٣).

٤ - طريقتهم في المعرفة ليست مُقنعة، ولا تقبل النصر بطبعها^(٨٤).

وبذلك، فإن ابن رشد لم يتعرّض لعقائد

المذهب الأشعري بالنقد، بل نفهم في عدة

مواطن من كتبه، أنه يؤمن بهذه العقائد في

«أصول الدين»، وإن كان لا يوافق على طُرُق

الاستدلال على ثبوتها، ونكتفي في التمثيل

لذلك بنموذجين:

النموذج الأول: صرّح بأن «معرفة الله»،

إنما تكون به النظر المؤدي إلى معرفته حق

المعرفة^(٨٥)، وهذا مسلك أشعري صميم،

لذلك بنموذجين:

النموذج الأول: صرّح بأن «معرفة الله»،

إنما تكون به النظر المؤدي إلى معرفته حق

المعرفة^(٨٦)، وهذا مسلك أشعري صميم،

لذلك بنموذجين:

النموذج الأول: صرّح بأن «معرفة الله»،

إنما تكون به النظر المؤدي إلى معرفته حق

المعرفة^(٨٧)، وهذا مسلك أشعري صميم،

لذلك بنموذجين:

النموذج الأول: صرّح بأن «معرفة الله»،

إنما تكون به النظر المؤدي إلى معرفته حق

المعرفة^(٨٨)، وهذا مسلك أشعري صميم،

(٨٤) أربعون مسألة في أصول الدين لمحمد بن خليل السكوني الإشبيلي، تحقيق يوسف احناة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ١، ١٩٩٣، ص. ٥٦.

(٨٥) الكشف عن مناهج الأدلة، ص. ١٢٩.

(٨٦) المصدر نفسه، ص. ١٢٩ - ١٣٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص. ٦٣.

(٨١) المصدر نفسه، ص. ٦٥ - ٦٦.

(٨٢) المصدر نفسه، ص. ٦٦. لا يمكن أن نوافق ابن رشد في ما وصف به الأشعرية بإطلاق، وليس مُناقشة ذلك من غرضنا في هذا البحث.

(٨٣) المصدر نفسه، ص. ٢٩.

يتحقق إيمانه ومعرفته في الذات الإلهية،
وصفات الله تعالى، والنبوة، والمعاد؟

وإذا لم ندرجها ضمن اعتقادات أهل
السنة الأشعرية، فهل يستقيم إدراجها
ضمن إحدى الطوائف الثلاث المتبقية؟!

ثم إن موقف ابن رشد، في انتقاده
لمناهج النظر والتأويل لدى «الأشعرية»،
مع التسليم بعقائدهم، لا يَطْرُق الاستدلال
على عقائدهم، ألا يمكن أن نفهم منه أنه كان
يحمل مشروعة غير معلَن عنه، وهو التوفيق
بين «الأشعرية» و«الحكماء»، علاوةً على
مشروعه الكبير المعلن عنه، وهو التوفيق بين
الشريعة والحكمة؟

ومن القرائن التي تجعل هذا السؤال
مسوَّغًا، وتَحْتُ على ضرورة تعميق البحث في
الجواب عن هذا السؤال في بحوث مستقلة
ومتخصصة، قرينتان:

القرينة الأولى: أن ابن رشد لم تَفْتُهُ
الفرصة في الكشف عن أن الاختلاف بين
الأشعرية والحكماء، لا يزيد عن كونه اختلافًا
لفظيًا فقط، ومن ذلك إشكال «قَدَم العالم
أو حدوثة»، قال: «وأما مسألة قَدَم العالم، أو
حدوثة، فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين
من الأشعرية، وبين الحكماء المتقدمين، يكاد
أن يكون راجعًا للاختلاف في التسمية، وبخاصة
عند بعض القدماء»^(٨٧).

تُبَيَّن عليه هذه الفروع. وإن تصورنا ذلك في
غيره من العلماء، فلا يمكن أن نتصوره في
«قاضي قرطبة»، الذي يتسَمَّ منصبًا سياسيًا
كبيرًا، يُعَيَّنُ صاحبه من قِبَل الخليفة، ويُشترط
فيه أن يكون ممثلًا للمذهب العقدي الرسمي
للدولة، وهي «الدولة الموحدية»!

كما ينبغي دراسة ابن رشد في سياق
تكوينه العلمي الموسوعي، فهو عالم في
اللغة، والنحو، والبلاغة، والأدب، وأصول الدين،
والفقه، وأصول الفقه، والمنطق، والفلسفة،
والحساب، والفلك، إلخ. وعليه، فإن تقزيمه في
تخصص دون سائر العلوم، يعد امتهائًا له.

ونشير إلى أن ابن رشد حدد لنا أشهر
الطوائف العقدية في زمانه، والتي رَدَّ على
أدلتها، وكَسَفَ عن ضعف مناهجها في التأويل
والنظر، وهي «الأشعرية» (= أهل السنة)،
و«المعتزلة»، و«الباطنية»، و«الحشوية»^(٨٧).

انتقد ابن رشد الحفيد مناهج هذه الطوائف
في الاستدلال على اعتقادها في الله تعالى،
ومن حقنا أن نتساءل في هذا المقام عن
معتقد ابن رشد بين هاته الطوائف التي
انتقد مناهجها في التأويل والاعتقاد، مع الأخذ
بعين الاعتبار ما قررناه أعلاه، وهو أن إبطال
استدلالات علماء المذهب، لا يلزم منه إبطال
المذهب في ذاته، أقول:

تحت أي طائفة من الطوائف المذكورة،
يمكن إدراج اعتقادات ابن رشد، التي بموجبها

(٨٧) فصل المقال، ص. ٤٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص. ١٠٠ فما بعدها.

وهذا يلزم منه أن المُغْضَى النصي الواحد، يُمكن أن يُقرأ قراءاتٍ متباينة ومتعددة. وسيبقى المتنُّ الرشديُّ حَيًّا، بقدر ما يستفزُّنا ل طرح أسئلة تتعلق به وبصاحبه، وبقدر ما يفضي إليه الحوابُ من أسئلة أخرى. أما إذا غامرنا بوضع أجوبةٍ نهائيةٍ، وتحوّلت هذه الأجوبةُ إلى أحكام، فإن هذا المُهَيِّج من شأنه أن يهدّد النصوصَ الرشديةَ بالموت.

٢ - لا تَقِفُ الإمكاناتُ القَرَائِيَّةُ عند النصوص الرشدية، بل تتعدها لتتفتح أيضاً على «التوثيقات» المتعلقة بالمتن الرشدي، إذ إن **شروح ابن رشد** على بعض **المتون العقديّة**، ك«**مرشدة ابن تومرت**»، و«**العقيدة الحُفْرَانِيَّة**»، وإن ذهبنا إلى أنها **شروح** تندرج تحت «**المصادر الكلامية الأندلسية**»، إلا أن هذا الجواب ليس يقينياً، ما دامت هذه **الشروح** مفقودة، أو في حكم المفقود.

٣ - لم ينتقد ابنُ رشد الحفيدُ الأشعريةَ في عقائدها، بل وجّه سهام نقده لظُرُق نُظّار الأشاعرة في استدلالاتهم، ولأمور أخرى ذكرناها في موضعها من البحث، ولا يوجد في النصوص الرشدية، ما يوحي بأنه يعادي الأشعرية لذاتها. وقد بيّنا أن الرجل يبقى في نهاية المطاف أشعرياً، ومسلكه هذا ينبّهنا على وجود **مدرسة أشعرية أخرى**، يمكن أن

القرينة الثانية: أنه دعا «**الأشعرية**»، في إثبات استدلالهم على ثبوت الصانع، إلى التوسّل بطريقة الحكماء، وهي التي سماها بـ «**القياس البرهاني**»، و«**القياس العقلي**»، منبّهاً على أنها طريقة محايدة، لا ترتبط بملة ولا دين، وبعبارة: «... وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك. وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية، لا يُعتَبَر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة، أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك: من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام»^(٨٩).

خاتمة

وفي الختام، فإن أهم ما يمكن استنتاجه من البحث، يكمن في النقاط الآتية:

١ - ما دامت النصوصُ الرشديةُ نصوصاً فلسفية، فهي مفتوحة على إمكانات تأويلية،

(٨٩) المصدر نفسه، ص. ٢٥ - ٢٦. يشير أبو حامد الغزالي أيضاً إلى أن من استنصر بأدلة مذهب أو طائفة، لا يلزم منه أنه من أتباع ذلك المذهب أو تلك الطائفة، وذلك لدى رده على من اعترض على بعض الكلمات المبتوثة في تصانيفه في أسرار علوم الدين، بدعوى أن هذه الكلمات من كلام الأوائل، إذ يكمن فساد هذه الدعوى في أن الكلام إذا كان معقولاً في نفسه، مؤيِّداً بالبرهان، ولم يكن في الكتاب والسنة ما يخالفه، فلا معنى لأن يُهَجَرَ ويُتْرَكَ، وشبّه ذلك ب«محجّة الحجام»، التي قد يوضع فيها العسل، وقد يوضع فيها غيره، وأن المحجّة لا تُغيّر ذات العسل (المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦ / ١٩٩٦، ص. ١١٠ - ١١٤).

الجاهلين»^(٩٢). وبناءً على ما ذكرناه في النتيجة أعلاه، فإن ما سميناه **«الأشعرية النقدية»**، إما أن نُعَدّها **مدرسةً ثالثةً**، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن رشد يرفض الانتماء إلى طرق الاستدلال الأشعرية برُمَّقَتِها، وإما أن نُعَدّها مندرجةً تحت **«المدرسة التأويلية»**، لكن بخصوصيات رُشدية، ذكرنا بعض ملامحها في البحث.

٥ - لا وَجْهَ لِإنكارِ انخراطِ ابنِ رُشدِ الحفيد في التّأليفِ الكلامي الأشعري، وهو انخراطٌ أوردنا فيه ما يكفي من قرائن، من أجل تدعيمه في كتابنا **«المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية»**، وفي كتابنا **«المصادر الأندلسية لعلم الكلام»**^(٩٣)، واجتهدنا في تعميقه في بحثنا هذا؛ بتقديم قرائن أخرى، تُجيبُ عن سؤال: **«هل كان ابن رشد الحفيد أشعريًّا؟»**.

٦ - ما قدمناه من قرائن، لا ندعي فيها أنها أدلة قاطعة. وعليه، فإن سؤال: **«هل كان ابن رشد الحفيد أشعريًّا؟»** ما زال مفتوحًا، وأن إجابتي عنه في هذا البحث: تبقى إمكانيًا داخل إمكانات متعددة.

(٩٢) شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط. ١، ١٤٠٧ / ١٩٨٧، ص. ٣٥.

(٩٣) المصادر الأندلسية لعلم الكلام، ص. ٣٠٥ - ٣١٠.

تُسمِّيها: **«الأشعرية التّقدية»**^(٩٤)، وأن ابن رشد الحفيد من أبرز ممثليها في الغرب الإسلامي عامة، والأندلس خاصة.

٤ - يفيدنا تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت. ٧٧١ هـ / ١٣٦٩ م)، أن **المذهب السني الأشعري** ينقسم إلى **مدرستين** بارزتين: **«المدرسة التأويلية»**، و**«المدرسة التفويضية»**^(٩٥)، ولهذا استعمل **الأشاعرة** الطريقتين في مخاطبة الناس: **«التأويل»** لدى مخاطبتهم **العلماء**، و**«التفويض»** لدى مخاطبتهم **العوام**، وكذا في الدفاع عن **عقائد أهل السنة**، يقول سعدُ الدين مسعودُ بنُ عمر التفتازاني (ت. ٧٩١ هـ / ١٣٨٩ م): **«فيجب أن يفوّض علم النصوص إلى الله تعالى، على ما هو دأب السلف، إثنًا للطريق الأسلم، أو تووّل بتأويلات صحيحة، على ما اختاره المتأخرون، دفعًا لمطاعن**

(٩٠) يذكر محمد عابد الجابري، أن كتاب **«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»**، خصّصه ابنُ رشد **«لتحليل المذهب الأشعري، وتقدّمه، وتقديم بديل أقرب إلى روح الشريعة ومقاصدها»** (المثقفون في الحضارة العربية، ص. ١٢٢).

(٩١) طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الطلو، ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط. ١، ١٣٨٨ / ١٩٦٨، ج. ٥، ص. ١٩١ - ١٩٢. هذا، وقد قسم ابن رشد **«الأشعرية»** إلى فرّق، وذلك في قوله: **«ولقد بلغ تعدّي نظارهم في هذا المعنى على المسلمين، أن فرقةً من الأشعرية، كُفّرت من ليس يعرف وجود الباري سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبه»** (فصل المقال، ص. ٦٣ - ٦٤)، وهو ما لا نوافق فيه ابنُ رشد، ولا يمكن التسليم به، لأن الأشعرية فرقةً واحدة، تدرج تحتها مدرستان كما بينا، وهما متكاملتان، لا متباينتان تباين الفرّق مع بعضها. أمّا ما سماه ابنُ رشد فرقةً، في كلامه الذي نقلناه عنه، فلا يعبرُ عن فرقة، ولا عن مذهب، بل يعبرُ عن رأي قاله بعض أفراد الأشاعرة.