

الكشف عن مناجح الأدلة في عقائد الملة لابن رشد

بِسْمِ
الدُّكْتُورِ مُحَمَّدِ قَاسِمِ

عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة

فيه ، ويصيرون منه خيراً ورزقاً ، حتى بلغ من نفوذهم في عهد علي بن يوسف بن تاشفين أن ولاة الأقاليم ما كانوا يقطعون في أمر دون أن يوافق عليه أربعة من الفقهاء .

أما فيلسوفنا فهو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد الذي كان ينتسب إلى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة في بلاد الأندلس ؛ إذ كانت أسرة علم وقضاء . وقد ولى ثلاثة أجيال منها وظيفة قاضي القضاة في مدينة قرطبة ، ونزير بذلك أن الجد والأب والحفيد تابعاً على هذا المنصب الكبير .

وكان جد الفيلسوف القرطبي يسمى كحفيده ، أبي الوليد محمد بن رشد ، وكانت له شهرته في بلاد الأندلس وفي شمال أفريقيا بسبب فتاويه وخدماته السياسية والاجتماعية . وقد وصفه أحد كتاب الترجم في الأندلس بأنه « كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه مقدماً فيه على جميع أهل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه .. من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم ، مع الدين والفضل والوقار والمدى الصالح .. تقلد القضاء بقرطبة ، وسار فيه

ربما كان مفكرو الغرب وأهله عامة أكثر معرفة بهذا الفيلسوف من معرفة خاصة المسلمين به . وأيا كان الأمر ، فقد كان أثره عظياً في توجيه الثقافة الأوروبية منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، سواءً أكان ذلك التأثير في مجال الدراسة العلمية أم في مجال الدراسة الفلسفية والدينية . ويكتفى أن نشير هنا إلى أن طلائع النهضة الحديثة الأوروبية كانوا ينسبون أنفسهم إليه ، فقالوا لهم هم الرشديون اللاتينيون ، أما في مجال التفكير الفلسفى فما زال أثر ابن رشد واضحًا في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية ، وبخاصة في تفكير توماس الأكويني ، أما في العصر الحديث فإن تفكيره ما برح ماثلاً في المدرسة الأكوينية الجديدة .

ولقد ظهر ابن رشد ، وعلا شأنه في دولة الموحدين ، وبخاصة في عهد كل من أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، وأبي يوسف يعقوب الذي جاء من بعده . وكانت دولة الموحدين ، على الرغم من تزمرها ، تفسح في صدرها للعلماء وال فلاسفة ، على عكس دولة المرابطين التي ضاقت بهؤلاء ، وقد ادت عليهم طائفة الفقهاء ، وتركت لهم مجالاً يحملون

وقصة تقديم ابن طفيل له مشهورة معروفة تتلخص في أن أبا يعقوب يوسف أراد أن يختبره في مسألة من مسائل الفلسفة ، فأظهر ابن رشد المخرج ، حتى طمأنه الأمير ، وفتح أمامه باب الحديث ، فأظهر ابن رشد ما عنده ، فأعجب به الأمير ، ثم ما لبث أن عهد إليه بمهمة شرح كتب أرسطو . فنهض ابن رشد بهذه المهمة على أكمل وجهه ، وخصص قسطاً كبيراً من وقته وجهده لإعداد هذه الشروح ، التي عرف بسبتها ، في أوروبا ، باسم « الشارح الأكبر » . وما زال هذا اللقب وفقاً عليه حتى الآن . وإلى جانب هذا العمل العلمي عهد إليه أمير المؤمنين بأن يلي منصب القضاء في إشبيلية (٥٦٥ هـ - ١١٦٩ م) وبقي في هذه المدينة سنتين على الأقل ، ثم عاد إلى قرطبة وتابع شروجه لأرسطو . وكان الخليفة يستعين به ، بين حين وحين ، للقيام بمهام عديدة ، فقام برحلات في مختلف بقاع الإمبراطورية المغربية ، وتنقل بين مراكش وإشبيلية وقرطبة .. ثم دعاه أبو يعقوب في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) إلى مراكش وجعله طبيبه الخاص ، ثم ولاه وظيفة القضاء في قرطبة ، « فحمدت سيرته وتأثرت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصر لها في ترفع حال ، ولا جمع مال ، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس عاملاً » .

ولما مات أبو يعقوب يوسف ، وخلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور ، زادت مكانة ابن رشد في هذه الدولة رفعة ، وقربه الأمير إليه على نحو أفرع فيلسوفنا ؛ إذ كان يخشى كيد خصومه من الفقهاء الذين كانوا يريدون الإطاحة بطبقة العلماء وال فلاسفة ، حتى يستعيدوا مكانتهم التي كانت لهم في دولة المرابطين ، ولم يكن ابن رشد بالخصم المالي أو المنافق ، ولم يكن يشعر نحو الفقهاء بكثير من

بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم استعنني فأعفي ... وكان الناس يلجمون إليه ، ويعولون في مهماتهم عليه ، وكان حسن الخلق ، سهل اللقاء ، كثير النفع لخاصةه وأصحابه ، جميل العشرة لهم ، حافظاً لعهده كثير البر بهم .

أما والد ابن رشد الفيلسوف فهو أحمد بن محمد ابن رشد ، وقد ولد هو الآخر قضاء قرطبة ، وتوفي في سنة ٥٦٤ هـ ، أي بعد أن بدأ ابنه يشق طريقه واسعاً إلى الرياسة والشهرة .

أما الحفيد ، صاحب كتاب « مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، فكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم ذكرآ . وقد ولد في سنة ٥٢٠ هـ أي في سنة ١١٢٦ م ، وكانت طبيعة تربيته هي التي وجهته إلى طريق أسلافه ، فحصل على دروس العلوم العربية والإسلامية ، ثم درس الطب والحكمة على غرار كبار مفكري الإسلام من أمثال ابن سينا والفارابي . وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً أندلسيّاً كبيراً، وهو ابن طفيل صاحب القصة الفلسفية المشهورة « حي بن يقطان » ، كما كانت تربطه صلة قوية بابن زهر المعروف بتفسيره للدراسة الطبية وممارسته والتأليف فيه . وربما كانت صلةه بابن طفيل أبعد أثرآ في توجيه حياته العملية والنظرية . فإن ابن طفيل هو الذي قدّمه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي عنى بخشد العلماء والحكماء في بلاطه ، كما عنى بجمع كتب العلم والفلسفة من أقطار الأندلس والمغرب ، حتى اجتمع له من العلماء وأهل النظر ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب وحتى كانت مكتتبته تصاهمي مكتبة الحكم المستنصر بالله الأموي .

ومع هذا ، فإن ابن رشد لم يكن مجاهولاً لدى أسرة الموحدين ، فقد سبق أن ذهب إلى مراكش لأول مرة في سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) تلبية لدعوة عبد المؤمن بن علي أول ملوك هذه الدولة ، لكي يدللي برأيه وخبرته في إنشاء عدد من المدارس في مراكش .

لكان من العسير على المنصور أن يرجع عن قراره
وموقفه .

وقد ألت هذه الحنة ظلاً كثيفاً على سيرة ابن رشد ؛ فصورته في صورة المفكر المتحرر بل المارق ، مع أن منهجه في التدليل على عقائد الإسلام ، ربما كان أفضل المناهج لأنه استطاع أن يجمع فيه بين العقل والشرع على أفضل وجه .

وهذا هو السبب الذي دفعنا إلى اختيار كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وإلى عرضه على ذوى الفكر في العصر الحديث ليروا حقيقة هل كان يصدر بخصوص ابن رشد من علماء الكلام أن يشوهوا فكرة الأجيال العديدة عن هذا المفكر الكبير الأصيل ، وأن يرموه بالإلحاد مع أنه أقرب منهم جميعاً إلى روح الدين الإسلامي .

تحليل الكتاب

حقاً سُبِّت ابن رشد في محاولة التوفيق بين الدين والعقل . وربما كانت محاولة الغزالى في هذا الصدد أحق المحاولات بأن يشار إليها . لكن فيلسوف قرطبة الذى يُظْنَ عادة أنه خصم لدود للإمام الغزالى ، قد فاق صاحبه في التوفيق بين الدين والفلسفة . ونقول هنا الرأى بناء على النتائج التى وصلنا إليها فى دراسة منهج كل من هذين الفيلسوفين العظيمين . وليس من هدفنا أن نعرض محاولة الإمام الغزالى هنا ، ويكتفى أن نخيل إلى بحث نشرناه فى هذا الموضوع ، تحت عنوان « العقل والتقليد فى مذهب الغزالى » ، وهو بحث ألقيناه فى مهرجان الغزالى بدمشق عام ١٩٦١ . وقد نشر ضمن البحوث التى ألقيت فى هذا المهرجان ومهما يكن من شيء ، فإن النقطة الهامة التى يتفق فيها هذان الفيلسوفان ، تنصير فى موقفهما من علم الكلام وعلمائه . فقد أخذ كلاهما على علماء

المسودة ، ولا سيما أنه رأى مسلكهم الذى عابه أحد الشعراء فقال :

أهل الرياء لبستمها ناموسكم
كالذئب أذاج في الظلام العام
فلكتموا الدنيا بمذهب مالك
وقسمتوا الأموال بابن القاسم
هذا إلى أن ابن رشد كان يقول : « ومعظم
الفقهاء هكذا نجدهم »

وأيا كان الأمر فقد نجح الفقهاء في الكيد له لدى أمير المؤمنين ، وسنحت لهم الفرصة عندما جاء المنصور إلى بلاد الأندلس لحاربة جيوش الفونس ملك الأسبان في سنة ٥٩١ هـ ، إذ ما كاد الأمير يعود منتصراً حتى أمر باعتقال ابن رشد ونفيه إلى قرية كانت خاصة باليهود ؛ وأحرق كتبه ، وأصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة أو التفكير في الاهتمام بها ، وهدد من يخالف أمره بالعقوبة الصارمة .

وقد اختلفت آراء المؤرخين في تفسير تلك الحنة التي نزلت بابن رشد في أواخر حياته السياسية والعلمية . فأرجعوا بعضهم إلى تبسسه مع خليفة المؤمنين في الحديث ، وبعضهم إلى ميله إلى حاكم قرطبة وكان أخاً للمنصور ، وقال آخرون إن أعداءه دسوا عليه بعض عبارات تشهد بإلحاده ، وقيل إنه أنكر بعض قصاص الأمم الحالية التي جاء ذكرها في القرآن . ونعتقد أن السبب السياسي هو السبب الحقيقي ؛ إذ كان الفقهاء يتوقعون إلى استرداد مكانهم السياسية التي حرموا منها عهداً طويلاً . وما يبرر هذه الوجهة من النظر أن المنصور عاد فغافا عن ابن رشد وأقرأنه ، واستدعاه إلى مراكش . فلما وفاه فيه عفا عنه ، وأحسن إليه ورفع عنه تلك الغمة . ولو كان السبب الدينى هو السبب الحقيقي

مشكلات مزعومة ، بل هي مشكلات لفظية ، وأن المسائل لو عولت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التصub لما وجد هوئاء ما يوجب الخلاف بينهم ، أو ما يدعى إلى التراشق بالكفر .

لقد اختلف علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات الله سبحانه ، كما اختلفوا في مسألة الجهة وفي إمكان أو استحالة رؤية الله تعالى في الحياة الأخرى ، وفي الحسن والقبيء ، ولم يتتفقوا في مسألة العدل والجور والقضاء والقدر الخ فزاد ابن رشد أن يبين هوئاء جمياً أن المقادير الإسلامية مطابقة للعقل ، ون ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف . ولنعرض الآن للمسائل التي عالجها هذا الفيلسوف الديني في كتابه :

المسألة الأولى : أدلة وجود الله .

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل ؛ بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحي . وهوئاء هم أهل الظاهر ، الذين كانت لهم الغلبة في بلاد الأندلس وفي المغرب في العصر الذي عاش فيه ابن رشد . وكأن هوئاء الذين يحقرن من شأن العقل ، يظنون أن التصديق بالوحي نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل ! ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه بهؤلاء القوم ، ولا ترضي نفسه أن يصفهم بالضلال ، كما فعل علماء الكلام ، بل قال في شأنهم إنه متى وجد مجاعة من الناس يعجزون عن استخدام عقوفهم في معرفة وجود الله فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التي يرتصونها . ولكنه لم يتورع عن السخرية بهم ، فقال بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التي دعا الله فيها الناس إلى الإيمان بوجوده عن طريق العقل : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القرىحة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها صلبي الله

الكلام أنهم أهل جدل وشغب ؛ بل قال الإمام الغزالي إن الشر إنما نفع في هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام ، الذين أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة وأن يجعلوا الجنة وقفًا على شردة يسيرة من المتكلمين . وذلك لأن كل فريق منهم يكفر من يخالفه في الرأي . ثم تجاوز كل فريق منهم هذا الحد إلى تكفير عوام المسلمين إذا لم يؤمنوا بمنهجهم في البرهنة على العقائد الإسلامية ، مع أن الإيمان الذي يكتسب عن طريق الجدل والتشعيّب والتفرع لا يرقى ، بحال ما ، إلى قوة إيمان العامة .

أما ابن رشد فقد أراد أن يبرهن برتهة تفصيلية على فساد مناهج علماء الكلام ، وأن يبين كيف تتصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، وترفرق هذه الأمة بسبب جدل علماء الكلام وانصارفهم إلى تكفير بعضهمبعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقوفهم ، فانصرفت كل فرقة منهم إلى اللجاج والتظاهر بالمعروفة ولو كان ذلك على حساب التفكير السليم والشريعة الحقة .

وفي رأينا أن علماء الكلام ، وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين ، من أمثال الكندى وابن رشد فإنهم لم ينصروا أنفسهم ولم ينصروا الفلسفه . فقد كان منهج الكندى وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم في كثير من المسائل ؛ بل نقول إن منهجهم كان منهاجاً واهياً ؛ لأنه منهج جدل لمنهج إقناع ، بل هو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم بدليل أنهم لم يؤلفوا جهة واحدة ، وخالفوا فيما بينهم ، ولم يفطنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد ، وهو أن خلافهم في كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديداتهم لياتها .

وفي كتاب مناهج الأدلة ، يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التي فرقت بين الأشعرية والمعتزلة

علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية . ولو سلمنا أن العالم حادث ، بناء على براهينهم الجدلية لم تنته الشبهات ؛ إذ يبقى أن نسأل : لماذا حادث العالم في لحظة دون أخرى ، وهل طرأ على الإرادة الإلهية التي رأت لإيجاده في هذه اللحظة أو تلك ، عزم أو تصميم جديد ؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما وجدوا حلاً آخر أكثر تعقيداً وتفرعاً ، ولو سلمنا لهم أن رودهم حاسمة ، فيبقى أن نسأل : هل هذه هي الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التي جاءت في القرآن الكريم . والحق ، كما يقول ابن رشد ، أن هذا الدليل ليس شرعاً ولا فلسفياً : « وطريقهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاكسة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، ففضلاً عن الجمهور ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفاضية يبين إلى وجود البارئ ». وهي ليست برهانية ؛ لأن البرهان المنطقى هو الذي يفرض نفسه على العقول في مختلف مستوياتها ، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقى لاجيلاً ، وتسلم به الخاصة والعلماء لاجلاً وتفصيلاً . وهي غير شرعية ، وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر الفرد .

ب - دليل الممكن والواجب :

وقد جاؤ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب ، وهو يتخلص في أن كل ما يوجد في العالم يمكن أن يوجد على نحو مختلف لما هو عليه ؛ بل العالم نفسه . يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه . وأكثر من ذلك فلن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالى . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل ، وأن

عليه وسلم للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السباع » .
أما علماء الكلام ، من أشعرية ومتزلة ، فقد زعموا أنهم يعتمدون على العقل للبرهنة على وجود الله ، فاستخدمو دليلين شهيرين عند دارسى علم الكلام ، أى علم التوحيد وهما :

١ - دليل الجوهر الفرد : ويتلخص في أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا . لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ؛ بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ . وهذا الجزء الذي لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة . وهذه الأحوال هي التي يطلقون عليها اسم الأعراض . وهي حادثة لأنها متغيرة . وما دامت الجواهر لافتصلة عن الأعراض إذن لا بد أن تكون حادثة مثلها ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، حسب مبدأ مشهور لديهم . ولما كانت الجواهر حادثة ، فالجسام حادثة ، ثم العالم حادث ولا بد له من محدث وهو الله .

ويناقشهم ابن رشد في هذا الدليل ، فيرى أولاً أنهم يعتمدون على نظرية المغريقة قدمة ، هي نظرية الذرة التي قال بها ديمقريطس . ونلاحظ أن نظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض منافق لما يريدوه المعتزلة والأشاعرة ، أى أنها كانت سبيلاً إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً بحتاً . هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض ، بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها . فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر فهل يتبيّن لنا ، عن طريق الحس أو التجارب أن الزمان له أول وآخر . وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول يقدم العالم ، ولكنه يريد القول بأن أهل

وليس دليлем ، من جانب آخر دليلا شرعاً ، لأنه ينتهي إلى إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق . إنهم أرادوا أن يؤكدوا المنشية المطلقة فانتهوا إلى إنكار الحكمة . هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية معناه الاتجاه إلى القول بالصادقة أو الاتفاق ، وهذا هو رأى الماديين الملحدين . « وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود ، فيليس هنا معرفة يختص بها الحكم الخالق دون غيره ، كما أنه لوم يمكن هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع ، وأى حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأنى بالأذن ، كما يتأنى بالعين ، والشم بالعين كما يتأنى بالأنف ؟ وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمي به نفسه حكما ، تعالى وتقديست أسماؤه عن ذلك » .

أما مشكلة حرية الإرادة الإلهية التي تعللوا بها . فإنها بمحضها من كل شبهة ، وذلك لأن الله سبحانه يريد كل شيء عن علم تكشف له به جميع الكائنات في جميع لحظات الزمن : وإراداته سبحانه تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التي تتردد بين عدة احتمالات بسبب نقص العلم الإنساني وعجزه عن معرفة ما سيقع في المستقبل .

ثم إذا نحن سلمنا أن دليлем منطقى وليس مخالفا للشرع فإن نفس الشبهات ، التي أثارها الدليل السابق ستظل برأسها مرة أخرى ؛ إذ لنا أن نتساءل : ولماذا أراد الله أن يحدث العالم الممكن في لحظة دون أخرى . ولو فرضنا أنهم استطاعوا الرد على هذه الشبهة كلها ، فيبقى بعد ذلك كله أن القرآن

يهبط اللهم إلى أسفل بدلًا من أن يصعد إلى أعلى الخ وممى كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولا بد له منحدث . وقد خليل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل قوى لأنه يبرهن في الوقت نفسه على حرية الإرادة الإلهية المطلقة .

لكن ابن رشد يوجه ضرب النقد إلى هذا الدليل ، فرى أنه ليس عقليا ولا شرعا .. أما أنه ليس عقلياً فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية ، كما يتنافى مع روح العلم . فنحن نجد أن الواقع يكتبهم ؛ لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقتها الخاصة ، ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله في الكون . فهم يريدون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية التي خلقها الله . وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب في أن الحركة شرقية أو غربية فمعنى ذلك أن هذا السبب غير موجود . فهناك إذن ، كما يرى ابن رشد ، أسباب للحركات السماوية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهرة لدى طائفة من الناس فيليس معنى ذلك أن الحركات جائزة . وفي الجملة يعتقد ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين يتخذون جهلاً بالقوانين سبيلا إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه الآن .

وقد سخر منهم عندما شبههم بالرجل العائم الذي يرى شيئاً مصنوعاً ، فيعتقد أنه يمكن أن يكون على نحو آخر مخالف لما هو عليه ، مع أدائه لنفس الوظيفة التي صنع من أجلها . « ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر ، عند النظر في هذه الأشياء شيئاً بما يعرض له 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 جلها يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه ، الذي صنع من أجله !! »

الدليل يشبه سابقه في أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التي أودعها الله في هذا الكون . ثم هو برهان الشرع في الوقت نفسه بدليل الآيات العديدة التي وردت في هذا المعنى^(١) .

فهل هناك من ريب إذن في أن أدلة ابن رشد على وجود الله تفضل أدلة الأشاعرة والمعزلة ؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء إلا يتکايسوا بالمعرفة ، وألا يتباهوا بالجدل والتفریع في غير ما يجده ؟ وما يدل على صدق وجهة نظر ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين في كثير من آياته .

المسألة الثانية : الوحدانية .

لقد اعتمد علماء الكلام ، أشعرية ومعزلة ، على بعض الآيات القرآنية للبرهنة على وحدانية الله ، كقوله تعالى : « لو كان فيما آلته إلا الله لفسدنا » ، وقوله : « ما أخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا ببعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون » ، وقوله عز وجل : « قل لو كان معه آلته كما يقولون إذاً لا يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً » ثم استنبطوا من ذلك دليلاً جديلاً مشهوراً يسمى بدليل التأكيد ، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير لل شبہات في آن واحد .

ويتلخص في أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلفت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثاني ألا يوجده ، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات : فإما أن تم إرادة كل منهما ، وإما ألا تم إرادة أي منهما ، وإما أن تم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعذوماً في آن واحد ، وعلى الاحتمال الثاني يكون

الكرم لا يحتوى على هذا الدليل الذى لا يقنع أبداً أو لا يقنع إلا بشق الأنفس .

كذاك نقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود الله ، وهو الدليل الذى يعتمد على الحدس الصوفي فقال : إن الدين الإسلامي جاء لجميع الناس لالطاقة خاصة ، هذا إلى أن الآيات التى تحت على النظر والتفكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التي يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة . إذن فما الأدلة التي يرتضيها ابن رشد ؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هى أدلة العقل ويريد بها :

ا - دليل العناية الإلهية : فقد ثبت بالبداهة الحسية وبالعقل أيضاً أن كثيراً من الأشياء والكائنات كأنما قصد بها الإنسان . وليس من الممكن أن تكون ملامعة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق . حقاً قد يقال إن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد التخاذل محوراً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدو هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينتقص من قدر نفسه ، ويأبى أن يعترف بأن الله كرمه ، بأن جعله بشرأ . لكن كثيرة العلماء الذين يکابدون مشقة العلم يجزمون بأن هناك عناية بما في هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة .

والشرع يؤكد ما تشهد به البداهة الحسية والنظرية العقلية السليمة . وهنا يستشهد ابن رشد بأيات عديدة من القرآن .

ب - دليل الاختراع أو السبيبة .

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبداهة والوضوح . فإن ظاهرة الاختراع بيئنة في الحيوان والنبات ، بل في جميع أجزاء العالم . وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة . وما كان مسخرأً فلابد من أن يكون حلوقاً وهذا

(١) انظر النص الأول : مناجي الأدلة في عقائد الملة . طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٥٢ .

العرش واحدة . فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلاً يتجه إليه الطعن . وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تتطوّر على قياس شرطى متصل « وقد يدلّك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية إن الحال الذى أفضى إليه دليهم غير الحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور في الآية وذلك أن الحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد ؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس في الآية تقسم ، فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل .. والدليل الذى في الآية هو الذى يُعرف في صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل ومن نظر في تلك الصناعة أدى نظر تبين له الفرق بين الدليلين » .

المسألة الثالثة : مشكلة الصفات والذات .

لقد سوى المعزلة بين ذات الله وصفاته ، خوفاً من أن يؤدى القول بتعديدها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود ، والعلم ، والحياة وقالوا إن كل صفة منها قائمة بذاتها ، فالوجود هو الأب ، والعلم هو الابن ، والحياة هي روح القدس . ورأى الأشعرية لا يسروا بين الذات والصفات لأن العلم ، غير الوجود ، والوجود غير الحياة ثم قالوا إن صفات الله زائدة على الذات وقائمة بها . فلما قيل لهم كيف تكون زائدة على الذات وقائمة بها في أن واحد ، وفي هذا تشبيه للخالق بالخلق . لأن للإنسان ذاتاً ولها صفات قائمة بذاتها وزائدة عليها - قالوا ليست الصفات هي هو ، وليس لها غيره . فقيل لهم إن في ذلك نوعاً من التناقض فلم يجعلوا حلاً .

(١) المصدر السابق ص ١٥٨ .

العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذى تم لرادته هو الإله حقيقة ، لأن الآخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهًا .

وقد يبليو هذا الدليل مقنعاً ، لكنه ليس كذلك ؟ إذ لنا أن نتساءل : ولماذا لا يتفق الإلهان بخلاف من أن مختلفاً ، ولا سيما أننا نرى أن البشر يتفرقون ، فتكون نتائج اتفاقهم جودةً في العمل ودقة في الصنع ! ! مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ؛ بل هو مجرد دليل خطابي يراد به الإقناع ، لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل في برهنة المتكلمين الذين أسعوا فهم الآيات السابقة فظنوا أنها من القياس الشرطى المنفصل ، مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلة ، وهو النرج العلمى الحديث الذى أظهر إنتاجه المذهل في الكشف العلمية المعاصرة . قوله تعالى : « لو كان فيما آلة إلا الله لفسدتا » ، يمكن عرضه على التحقيق البرهانى الآتى : لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته . وأما قوله تعالى : ما أتخد الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعنة بعضهم على بعض » فعنده اختلاف أفعال الآلة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد لكننا نرى عملاً واحداً متتنا ، إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً بسبب آلة مختلفة الأفعال . وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلة كما يقولون إذاً لا يبتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » فهو خاص بحالة الاحتمال الاتفاق لا الخلاف . ومعناه أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد إلهان تتعدد أفعالهما ، إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى

إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول بوجود الله في جهة معينة . وت تلك في الحق إحدى المشكلات الحقيقة التي تعر فيها ابن رشد . وأياً كان الأمر فإن المعتزلة تنفي الجهة لأنها نفت الجسمية ؛ في حين أن الأشعرية تنفي الجسمية وتوكّد الجهة ، مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية جلأوا في مسألة الرؤية التي ترتبط بهذه المسألة أيضاً إلى حجج سوفسطائية . أما حجج المعتزلة فتتلخص في أن إثبات الجهة لله تعالى معناه القول بأنه في مكان ، وهذا يؤدي إلى الجسمية . ولذا أولوا جميع الآيات التي جاءت تثبت الجهة في القرآن ، من مثل قوله تعالى : « يلدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يرجع إليه في يوم كان مقداره الف سنة » ، إلى غير ذلك من الآيات ، كما أولوا أحاديث الرسول التي جاء فيها أن الله ينزل إلى السماء الأولى و قالوا إنها أحاديث آحاد .

أما الأشعري فإنه لما أثبت الله وجهاً ويدين ، وإن لم يكن ذلك شبيهاً بالوجه واليدين عند الإنسان ، فقد مال إلى المشبهة ، وأثبت الجهة ، ورفض تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول التي أشرنا إليها ، ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات ، أخذ يجادلهم لكي يقهرهم على القول بأن الله لو كان في كل مكان ، كما يقولون ، لكن في كل جزء من أجزاء العالم ، وفي بطن مريم أيضاً . وهذا مثال لما قد ينتهي إليه اللجاج الذي لا تغوده الرغبة في الوصول إلى الحقيقة . غير أن أتباع الأشعري من المؤخرین مالوا إلى رأى المعتزلة ، على حد ما يذكر ابن رشد . فهو يقول : « وأما هذه الصفة فلم ينزل أهل الشريعة ، من أول الأمر ، يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفتها متأخرو الأشعرية ، كأبى المعالى ، ومن اقتدى به » (١) .

(١) نفس المصدر ص ١٧٦ .

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعا في الدين ، وفتحتا باب الفتنة من غير ما يدعوا إلى ذلك الشر كله ؛ ولا سيما أن محبة خلق القرآن كانت وليدة هذا الصراع الجادل بين الفريقين .

ومن قبل ، قال الإمام الغزالى إذا كنا لا نعرفحقيقة الذات الإلهية فكيف ندعى معرفة حقيقة الصفات الإلهية . ومن بعد قال ابن رشد : « قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول الحقين من الفلاسفة والحقين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق » (٢) . « وإذا كان هذا هكذا فإذا الذى ينبغي أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرخ به الشاعر فقط ، وهو الاعتراف بوجوهاه ، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً ، وأنهى هنا بالجمهور كل من لم يُعن بالصناعات البرهانية ، وسواء حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا برهانية ، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا » (٣) .

المسألة الرابعة : مسألة الجهة والجسمية والرؤى .

وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية ، فقد اعتقد بعض السنجق من المسلمين أن الله جسم لا يشبه الأجسام ، وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات ، في حين أن كلام الأشعرية والمعتزلة ينفيون الجسمية ، وإن كان الأشعري أقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة . أما ابن رشد فقد رأى أن يتلزم ما جاء به الشاعر فلا يُصرح للجمهور لا بإثبات الجسمية ولا نفيها . هنا

(١) تهافت التهافت . طبعة بيروت ص ٣٥٤ .

(٢) مناجي الأدلة ص ١٦٧ .

إذن هو يُرى ، ويبدو أن مثل هذه الحجة لم تقنع أتباع الأشعري ، فإننا نجد المتأخرین منهم اقتربوا من المعتزلة ، عندما نفوا وجود الله في جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين ، وقالوا من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تماماً لا يتوقف على شروط الروائية العادیة . وهكذا . يصبح الخلاف بين الفریقین لظیطاً ، لأن الروؤیة تصبح بعد حذف شروطها المادیة ، علمًا . ولهذا يقول الإمام محمد عبده : إن العلماء قد انفقوا على نفي الروؤیة بالوجه ، لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس جسماً ولا يوجد في جهة .

وقد نقد ابن رشد رأى الأشعري^(۱) ومال إلى رأى المعتزلة ، وإن كان أكثر أتباعاً لظاهر الشرع « لأنه إذا قيل ... : إنه نور وإن له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونـه في الآخرة ، كما ترى الشمس لم يعرضـنـ في هذا كله شك ، ولا شبهـةـ في حقـ الجـمـهـورـ ولاـ فيـ حقـ العـلـمـاءـ ، وـذـلـكـ آـنـهـ قـدـ تـبـرهـنـ عـنـ العـلـمـاءـ أـنـ تـلـكـ الحالـ مـزـيدـ عـلـمـ ، لـكـنـ مـتـىـ صـرـحـ لـهـ بـهـ ، أـعـنـيـ الجـمـهـورـ بـطـلـتـ عـنـهـمـ الشـرـعـةـ كـلـهـاـ ، أوـ كـفـرـواـ بـالـصـرـحـ لـهـ بـهـ ، فـنـ خـرـجـ عـنـ مـهـاجـ الشـرـعـ فـيـ هـذـهـ الأـشـيـاءـ فـقـدـ ضـلـ عـنـ سـوـاءـ السـبـيلـ »^(۲) .

المـسـأـلـةـ الخامـسـةـ : مـسـأـلـةـ العـدـلـ وـالـجـوـرـ وـالـقـضـاءـ وـالـقـدـرـ .

وـهـ إـحـدـىـ الـمـسـائـلـ الـهـامـةـ الـتـىـ فـرـقـتـ بـيـنـ الـمـسـلـمـينـ ، وـجـعـلـتـ الـخـصـوـمـةـ أـكـثـرـ حـدـدـةـ بـيـنـ الـمـعـتـزـلـةـ وـالـأـشـعـرـةـ ، معـ أـنـ الـأـمـرـ لـاـ يـقـنـصـيـ خـلـافـاـ وـلـاـ خـصـوـمـةـ . فـالـمـعـتـزـلـةـ الـذـيـنـ يـصـفـونـ أـنـفـسـهـمـ بـأـنـهـمـ أـهـلـ الـعـدـلـ يـرـوـنـ أـنـ هـذـهـ الصـفـةـ صـفـةـ كـمـالـ ، وـهـيـ تـهـدـفـ إـلـىـ نـفـيـ الـظـلـمـ عـنـ اللهـ

(۱) انظر النص الثاني .

(۲) مناجـ الأـدـلـةـ . طـبـعـةـ الأنـجـلـوـ الـمـصـرـيـةـ صـ ۱۹۱ـ .

وـرـبـماـ توـقـعـناـ مـنـ اـبـنـ رـشـدـ أـنـ يـتـبعـ الـمـعـتـزـلـةـ ، لـكـنـهـ آـثـرـ هـنـاـ أـنـ يـسـلـكـ مـسـلـكـ الـأـشـعـرـيـ ، وـاستـدـلـ عـلـىـ الـجـهـةـ بـنـفـسـ الـآـيـاتـ وـالـأـحـادـيـثـ الـتـىـ استـدـلـ بـهـ الـمـشـهـدـهـ وـأـبـوـ الـحـسـنـ الـأـشـعـرـيـ ، وـتـلـكـ نـقـطةـ قـلـقةـ فـيـ مـذـهـبـهـ ؛ لـأـنـهـ يـنـكـرـ الـجـسـمـيـةـ وـالـرـوـءـيـةـ الـبـصـرـيـةـ ، وـمعـ ذـلـكـ فـإـنـهـ يـثـبـتـ الـجـهـةـ ، وـهـوـ مـتـأـثـرـ هـنـساـ بـفـلـسـفـةـ أـرـسـطـوـ . وـقـدـ حـاـولـ أـنـ يـجـدـ مـفـرـأـ مـنـ هـذـاـ التـنـاقـضـ . فـجـعـلـ يـفـرـقـ تـفـرـقـةـ سـوـفـسـطـائـيـةـ بـيـنـ الـجـهـةـ وـالـمـكـانـ ، حـتـىـ إـذـاـ قـيـلـ لـهـ كـيـفـ يـمـكـنـ أـنـ نـتـصـورـ إـلـاـهـاـ غـيرـ جـسـمـيـ يـوـجـدـ فـيـ جـهـةـ مـعـيـنـةـ لـمـ يـجـدـ جـوابـاـ إـلـاـ أـنـ يـعـرـفـ بـوـجـودـ نـوـعـ مـنـ التـنـاقـضـ ، وـبـأـنـهـ يـجـبـ أـنـ نـهـيـ الـجـمـهـورـ عـنـ الـبـحـثـ فـيـ أـمـرـ الـجـهـةـ . وـهـوـ فـيـ هـذـهـ النـقـطةـ الـأـخـيـرـةـ مـحـقـ لـأـنـ مـسـأـلـةـ الـجـهـةـ مـنـ أـدـقـ الـمـسـائـلـ ، وـهـىـ مـنـ أـمـورـ الـغـيـبـ الـتـىـ يـجـبـ التـفـويـضـ فـيـهـاـ .

أـمـاـ فـيـ مـسـأـلـةـ روـءـيـةـ اللهـ فـيـ الـيـوـمـ الـآـخـرـ ، تـلـكـ الـمـسـأـلـةـ الـتـىـ تـرـتـبـطـ دـوـنـ رـيـبـ بـالـجـهـةـ ، فـنـجـدـ أـنـ الـمـعـتـزـلـةـ يـنـفـوـنـهـاـ ، لـأـنـ شـرـوـطـ الرـوـءـيـةـ الـبـصـرـيـةـ إـلـاـهـىـ خـاصـةـ بـالـأـجـسـامـ . وـالـلـهـ لـيـسـ بـجـسـمـ ، وـلـذـلـكـ تـأـولـواـ الـآـيـاتـ الـتـىـ تـثـبـتـ الرـوـءـيـةـ ، وـقـالـواـ : إـنـ الـمـرـادـ بـالـرـوـءـيـةـ مـزـيدـ عـلـمـ يـفـيـضـهـ اللـهـ عـلـىـ قـلـوبـ الـمـؤـمـنـينـ فـيـ الـحـيـاةـ الـآـخـرـىـ .

لـكـنـ الـأـشـعـرـيـ كـانـ عـلـىـ وـفـاقـ مـعـ نـفـسـهـ ، لـأـنـهـ لـمـ أـثـبـتـ الـجـهـةـ ، لـمـ يـجـدـ غـصـاضـةـ مـنـ إـلـيـاتـ الرـوـءـيـةـ ، وـأـخـذـ يـنـاقـشـ أـدـلـةـ الـمـعـتـزـلـةـ أـوـ يـوـوـلـ بـعـضـ الـآـيـاتـ الـقـرـآنـيـةـ ، كـفـوـلـهـ تـعـالـىـ « لـاـ تـدـرـكـهـ الـأـبـصـارـ وـهـوـ يـدـرـكـ الـأـبـصـارـ » وـقـوـلـهـ تـعـالـىـ : وـلـمـ جـاءـ مـوـسـىـ لـيـقـاتـنـاـ وـكـلـمـهـ رـبـهـ قـالـ رـبـ أـرـنـيـ أـنـظـرـ إـلـيـكـ قـالـ لـنـ تـرـانـيـ وـلـكـنـ اـنـظـرـ إـلـىـ الـجـبـلـ إـنـ اـسـتـقـرـ مـكـانـهـ فـسـوـفـ تـرـانـيـ » الـآـيـةـ - كـذـلـكـ اـحـتـجـ بـأـدـلـةـ ظـنـهـاـ عـقـلـيـةـ ، فـقـالـ إـنـ الـأـشـيـاءـ لـاـ تـرـىـ مـنـ حـيـثـ هـىـ جـسـمـ أـوـ لـوـانـ إـلـاـهـىـ تـرـىـ مـنـ حـيـثـ أـنـهـ مـوـجـودـ ، وـلـمـ كـانـ اللـهـ مـوـجـودـاـ

أمام النقد . وهي تشتهر جميعها في هذا الأسس وهي إنكار حرية العبد و اختياره ، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يردها أ ولم يخلقها ، بل أرادها الله له وفرضها عليه .

فلا جاء ابن رشد ، رفض رأى الأشعرية قائلا إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع . أما أنه مضاد للعقل فذلك ما تشهد به البداهة فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة ، وأن العبد يتوجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح . ولذا كان أهلاً للثواب أو العقاب . أما أن رأيهم مخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التي تصف الظالم بالقبح أو الشر من مثل قوله تعالى : « وما ربُك بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ » وقوله : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ، وَإِنْ تَكُ حَسَنَةٌ يَضَاعُفُهَا وَيُؤْتَ مِنْ لَدْنِهِ أَجْرًا عَظِيمًا » .

ومع ذلك ، فإن الأشعرية والمعزلة حاموا حول المشكلة دون أن هتدوا إلى حلها . فالله يخلق الخير والشر جميعاً ، لكنه يخلق الخير من أجل الخير ، وينخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير : « فلَمْ يَكُنْ بِدُّ ، بحسب ماقتضيه الحكمة ، مِنْ أَحَدٍ أَمْرِينَ إِمَّا أَلَا يُخْلِقَ الْأَنْوَاعَ الَّتِي تُوجَدُ فِيهَا الشَّرُورُ فِي الْأَقْلَى وَالْخَيْرُ فِي الْأَكْثَرِ فَيُعَلِّمُ الْخَيْرَ أَكْثَرَ بِسَبِيلِ الشَّرِّ إِلَّا مَا أَنْ يُخْلِقَ هَذِهِ الْأَنْوَاعَ ، فَيُوجَدُ فِيهَا الْخَيْرُ أَكْثَرَ مِنِ الشَّرِّ الْأَقْلَى ، أَفْضَلُ مِنْ إِعْدَامِ الْخَيْرِ أَكْثَرَ لِمَكَانٍ وَجُودِ الشَّرِّ الْأَقْلَى . وَهَذَا السُّرُّ مِنْ الْحَكْمَةِ هُوَ الَّذِي خَفَى عَلَى الْمَلَائِكَةِ حِينَ قَالَ سَبَحَانَهُ حَكَمَيْهِ عَنْهُمْ حِينَ أَخْبَرَهُمْ أَنَّهُ جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً : قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مِنْ يُفسِدُ فِيهَا وَيُسْفِكُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ » إلى قوله : « إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ » ي يريد أن العلم الذي خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء

سبحانه . فأفعاله تتوجه إلى قصد وغاية ، وهي لا تخالف ما يقتضيه العقل الذي يفرق بين الحسن والقبيح والخير والشر . وإذاً فيجب ألا يأمر الله بالقبيح أو الشر ولا ينهى عن الحسن والخير . واستدلل المعزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ، وجاءت الرسالات مؤكدة ومعينة له . ولما كان الله عادلاً حكماً فهو ي يريد الخير لعباده . وربما غلت هذه الطائفنة عندما قالت بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أحذر عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على عدم التأدب في حقه تعالى عندما يوجبون عليه فعل من الأفعال . وأيا كان الأمر فإنهم يقررون أن الله لا يريد الشر لعباده . وإلا لكان ظلماً ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم .

أما الأشعرى فسلك مسلكاً مضاداً ، فقال بالحرية الإلهية التي لا تخضع لشريعة . فلله أن يخلد الأنبياء في النار والكافر في الجنة ، لأن إرادته مطلقة ، وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بغایة أو غرض ، ودليل ذلك أنه ليس كل ماف العالم خيراً بل فيه شر كثير ، وقد ابتلي المسلمين . بأمثال الحجاج وزياد بن أبيه . ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجوداً في العالم فالله مرید له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين ، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته ، أى أن العبد ليس له اختيار فيما يريد الله له من طاعة أو عصيان .

ثم جعل يكفر المعزلة ، ويتهمهم بالزندقة واتباع الحجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر . ثم احتج عليهم بأدلة شرعية وأخرى عقلية . فاستشهد بآيات من القرآن يمكن تأويتها دون عسر . أما الحجج العقلية فترتذر كلها على فكرته عن الإرادة المطلقة . غير أنها تستطيع القول بأن تلك الأدلة العقلية لا تتفق

نرفع هذا التناقض الذي يكاد تتمزق له بعض النقوص : إن هذه الحاولة التي نتحدث عنها هي تلك التي قام بها ابن رشد . فهو يرى أن كلا من المتأخرين أدرك جانبياً من الحقيقة وجانبياً من الخطأ ؛ لذلك نجده يعرض لهذه المشكلة صراحة ، ويعترض بأن القرآن الكريم نفسه يحتوى على آيات صرحة في الجبر وأخرى ليست أقل صراحة في حرية اختيار الإنسان . فن الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » وقوله : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسر » ومن الآيات الثانية قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما اكتسبت وعليها ما اكتسبت » وقوله « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، بل إن بعض الآيات تحتوى على الجبر وحرية الاختيار في آن واحد ، مثل قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » وقوله « إن لا يغير ما يقوم حتى يغيرة ما بأنفسهم » وليس هذا التناقض الظاهري وفقا على الآيات القرآنية ؛ بل هو ملموس أيضا في الأدلة العقلية ، لأن في القول بأن العبد يخلق أفعاله انتقادا من قدرة الله ، وهو خالق كل شيء ، والقول بأن الله خالق كل شيء يتعارض مع مسؤولية المطبع أو المذنب . فهذا التعارض هو السبب في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، وهو الذي دعا كل فريق إلى تكفير الآخر ، وهو في الوقت نفسه الخلاف الذي يرى أبو الوليد بن رشد أنه لم يأت عيناً أو مصادفة ، بل جاء في القرآن لكي يوحى إلى العلماء بالحل الصحيح لمشكلة القضاء والقدر .

والحل الصحيح الذي اهتدى إليه ابن رشد هو أن إرادة الإنسان ، وإن كانت حرة إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون . ويعتز هذا الحل بأنه يعترض بحقيقة علمية ، وهي فكرة السنن والقوانين ، كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر

من الموجودات خيراً وشراً ، وكان الجبر أغلب عليه أن الحكمة تقضي بإيجاده لا بإعدامه » (١) .

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل والجور ، لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلا للثواب والعقاب ! في حين أن الأشعرية يقولون بنظرية الكسب ، وهي نظرية غريبة غامضة ، حتى قال الأشعرية المتأخرة « أخفى من الكسب عند الأشعرى » وإذا أمكن شرح الغموض بعينه فتنا إن معناها هو الآتي : إذا أراد الإنسان أن يقوم بفعل ما فإن الله يخلق له القدرة على الفعل في اللحظة التي يريده العبد فيها فتقترن به قدرة العبد . ويسمى هذا عندهم كسباً وهذا يبرر - فكرة الثواب والعقاب عندهم أيضاً .

ولما أراد الأشعرى أن يستدل لوجهة نظره اعتمد على الآيات التي استشهد بها أهل الجبر الحض لكي يبرهنوا على أن الإنسان لا قادرة له ، من مثل قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وقوله : « ختم الله على قلوبهم » وقوله : الله خالق كل شيء » مما يدل على أن الأشعرى ، في الحق ، أقرب إلى الجبر الحض منه إلى أي شيء آخر . لكن الأشعرى إذا قال إن قدرة العبد لا بد أن تقترب بالفعل الذي يخلقه الله حتى يوجد السكين وقدرتها على القطع ضرورة أيضا في وجود فعل القتل ، فهل قال أحد إن السكين يجب أن تكون مسؤولة بدلأً من صاحبها الذي استخدمها ؟

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو معقدة ، إذ لا يخلو رأى كل فريق من هذين الفريقين المتعارضين من حجج وجيهة . فرأى المعتزلة يتافق مع القيم الأخلاقية ، ورأى الأشعرية يتافق مع القدرة الإلهية . أو ليس من الممكن أن نجمع بين الأمرين وأن

(١) نفس المصدر ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لا بد أن يكون صادقاً في ادعائه للرسالة . أما المعجز الحقيقى في نظر ابن رشد ، وهو المعجز الذى يسميه « الأهى والمناسب » أو الذى يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجوانى ، فهو التشريع الذى جاءت به الكتب المقدسة ولا سيما القرآن الكريم إلى جانب صفات النبوة التي تتحققت فيما نزلت عليهم هذه الكتب السماوية^(١) .

وفيما يلى بعض النصوص التي تعد ميزة لهذا الكتاب .

النص الأول^(٢)

براهين وجود الله عند ابن رشد

« فإن قيل فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها (طرق المتكلمين) ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه ما هي الطريقة التي نبه الكتاب العزيز عليها ؟ ... قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ... إذ استقرَّ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان ... ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي هبنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید ؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ... ولذلك وجب على من أراد أن

(١) انظر النص الثالث .

(٢) انظر مناهج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص ١٥٠ - ١٥٢ .

لا يمكن أن يكون محسناً ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً ، بل نستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجرّد اختياره ، لأنّه يستخدم قدرته في حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقة معيناً في حياته ، أصبح مجرّداً إلى حد كبير على اختيار الطريق المستقبلة التي تناسب مع هذا الطريق . وقد عبر ابن رشد عن حله هذا بقوله : « وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعتبر عنها بقدر الله ... وما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارتها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تم ولا توجد بالجملة ، إلا موافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ... وليس يُلْفِي هذا الارتباط بين أفعالنا وأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أجسامنا . والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلية والخارجية ، أعني إلى لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده^(١) والحق أنه يجب أن نبدى إعجابنا بهذا الرجل الذي استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية في القرن الثاني عشر الميلادي ، في حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمي منأحدث المخترعات العلمية .

المسألة السادسة بعث الرسل :

لم يشا ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة في استخدامهم المعجزات المادية دليلاً على النبوة ، فهو يرى أن المعجزات من مثل إبراء الأكمه والأبرص ؛ وانقلاب العصا حية ، معجزات برائية ، تصلاح لإقناع الجمهور الذي يرى أن من تظاهر على

(١) نفس المصدر ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

إلى قوله «وجنات ألفافا» ... وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : «فلينظر الإنسان مِمَّ خلق ، خلق من ماء دافق ، ومثل قوله تعالى «أَفَلَا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت» الآية ... وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا ؛ بل هي الأكثري ، مثل قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمْ يَرَوْهُ» : فلا تجعلوا الله أنداداً وأنتم تعلمون » ... ومثل قوله تعالى : «وَآيَةُهُمُ الْأَرْضُ مِنْتَهَى أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبَّاً فَنَهُ يَأْكُلُونَ» ... فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمورو ... » .

النص الثاني^(١)

نقد رأى الأشعرية في الروائية

«وَأَمَّا حجتهم التي أتوا بها في إمكان روائية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان : إحداهما وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون ، أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود ، وربما عدداً جهات أخرى غير هذه الموجدة !! ثم يقولون : وباطل أن يرى من قبل أنه جسم ، إذ لو كان كذلك كذلك لما رُئي اللون ؛ وباطل أن يُرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان ذلك لمارئي الجسم ؛ وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود. والمغالطة في هذا القول بيتهنـةـ . فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته ،

(١) مناجي الأدلة - طبعة الأنجلو المصرية ص ١٨٧ - ١٩٠ .

يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله وجود النبات وجود السموات . وهذه الطريقة تبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس : أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ... فإنما نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن هنها موجوداً للحياة ومنعاً بها ... وأما السموات فعلم من قبيل حركاتها التي لا تفتر ، أنها مأمورة بالعنابة بما هنا ومسخرة لنا ؛ والمسخر المأمور مخترع ضرورة . وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع . فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع^(١) ... فهذا الدليلان هما دليل الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة فذلك يبين ملئ تأمل هذه الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى . وذلك أن الآيات ... في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فاما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : «أَلَمْ نجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجِبالَ أَوْتَادًا

(١) يلاحظ أن هذا الدليل يحيث على المعرفة ، كما دعا القرآن إلى ذلك ، ولا يشير الجدل الذي رأيناـهـ في دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب .

وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق ، فاما ظهرت في أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها . وقد يدل ذلك على هذا قوله تعالى : « وقالوا لئن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا » إلى قوله : « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً » وقوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » . وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « قل لئن اجتمع الإناس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » وقال « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ... فإن قيل هذا بين ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ، وأنه يدل على كونه رسولاً ، وأنه قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة ... قلنا ليس الأمر في هذا على ما تورهم هؤلاء ، فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبغي عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب العزيز .

أحد هما : أن الصنف الذي يسمونه رسلاً وأنبياء معلوم وجوده بنفسه ، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله لا بتعلم إنساني . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة ...

والأصل الثاني : أن كل من وُجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحى من الله فهونبي - وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية . فاما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبين من بعده » إلى قوله : « وكلم الله موسى تكلما » ... وأما الأصل الثاني ، وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز . ولذلك نبه

وهذه هي حال اللون والجسم . فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون . ولذلك مالم يكن له لون لم يُبصر . ولو كان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ! فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ! وهذه كلها خلاف ما يُعقل . وقد اضطرب المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشرها ، أن يسلموا أن الأولان مكنته أن تُسمع ، والأصوات مكنته أن تُرى . وهذا كله خروج عن الطبيع وعما يمكن أن يعقله إنسان ... وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون . جواز الروءية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي (الجويني) وهي هذه الطريقة وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات . والذات هي نفس الوجود المشتركة لجميع الموجودات . فإذا ذكر الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود .

وهذا كله في غاية الفساد ... وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان ... ولو لا النشأ على هذه الأقوال ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما يمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة !!

النص الثالث^(١)

القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم

وأنت تبين من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ، ولا مأمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وعما جاء به بأن قدم على يدي دعوه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى.

(١) نفس المصدر - مأخوذ من الصحفات ٢١٣ إلى ٢٢٢ .

على هذا الأصل ، فقال : « يا أئمّة الناس قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً » يعني القرآن ، وقال « يا أئمّة الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم » ...

فإن قيل فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ... قلنا : يوقف على ذلك من وجوه : أحدها أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى ، والثانى ما تضمنه من الإعلام بالغيوب ، والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بتفكير ورويّة ...

فإن قيل : فمن أين يعرف أن الشرائع ، التي فيها العلمية والعملية ، هي بوحى من الله تعالى حتى استتحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله — قلنا ... قد يعرف ذلك ، على اليقين ، من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز ، على أتم ما يمكن ، عُلم أن ذلك بوحى من عند الله .. وبالجملة فإن كانت هنالك كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله ... فظاهر أن الكتاب العزيز ... هو أولى بذلك وأحرى أصعافاً مضاعفة . وأنت في الواقع لك هذا جداً ، إن كنت قد وقفت على الكتب أخرى التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن

دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ، ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ... فإن تلك ، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً . وأما القرآن فدلالة على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب . فقال أحدهما الدليل على أنى طبيب أنى أسيء على الماء ، وقال الآخر الدليل على أنى طبيب أنى أبريء المرضى ، فشى ذلك على الماء ، وأبراً هذا المرضى — لكن تصدقنا بوجود الطب للذى أبراً المرضى ببرهان . وتصدقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً . ومن طريق الأولى والأخرى .

وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون . وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلاً على صدق النبي ، أعني المعجز البرانى الذى لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً . ويشبهه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ... لكن الشروع إذا تؤمل ، وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى » ..

