

- حفريات في مستويات المنهجية الرشدية.

بلال فال ولد حمزة

رئيس قسم العلوم الإنسانية

بالمدرسة العليا للتعليم - انواكشوط -

تقديم :

إن النقد الذي وجهه الفيلسوف والقاضي أبو الوليد ابن رشد لطوائف المتكلمين والفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا والغزالي، نقد يستوجب وقفة خاصة إذا ما روعى في ذلك كل ما يتطلبه المنهج الحفري من تنقيب عن مستويات الخطاب ودور الأبستيميا في تحديد البنية الهيكلية للنسق الفلسفي. ولا أدل على ذلك من أن تهافت التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة قد أعدّها ابن رشد لمناقشة بعض القضايا العقائدية التي سبق لها أن نوقشت قبله. إلا أن النقد الرشدي لم يكن نقداً من أجل النقد، كما أنه لم يكن نقداً يتجه إلى القضايا بوصفها مجرد قضايا ليتخذ منها موقفاً معيناً (1) إلا بالقدر الذي كان فيه نقده منصبا بالدرجة الأولى على الصيغة التي عولجت بها تلك القضايا والمنهج الذي تبناه سابقوه من متكلمين وفلاسفة مسلمين.

وإذا كانت دراسة القضايا العقائدية (كخلق العالم ووجود الله ووحديته وصفاته والسببية والقضاء والقدر... إلخ)، تظهر أن ابن رشد كان يستهدف تبيان أن المناهج الكلامية كانت قاصرة عن مراتب اليقين والبرهان فإن هذه المهمة كانت تتطلب إيجاد «محك» أو ميزان يسمح بمقايضة حجج الخصم ومعرفة ما إذا كانت بالفعل قاصرة عن مراتب اليقين. وإذا كان ابن رشد قد حقق نجاحاً نسبياً في أداء هذه المهمة فإنه في الحقيقة لم يحتج إلى «تشديد» طريقة جديدة بالمعنى المطلق للكلمة، بل اكتفى بترميم وإعادة بناء البرهان الأرسطي الذي كان قد أفقده المتكلمون دوره الأساسي في استخلاص الحق من الباطل من جراء مزجه بباقي أوجه المنطق الأخرى مثل السفطة والجدل.

كما أنه لم يحتج أيضاً إلى بناء عقيدة جديدة بل اكتفى بإعادة الاعتبار إلى مقاصد الشرع مبيناً في نفس الآن كيفية التعامل مع تلك المقاصد.

وانطلاقاً من هذا الأساس فإن المنهجية التي مارسها ابن رشد في نقده للمتكلمين والفلاسفة تظهر وتتجسد في ثلاث مستويات مترابطة يمكن الفحص عنها من الإطلاع على أهمية البنية المنطقية والإبستمولوجية والتربوية التي كان يصدر عنها والإستراتيجية العامة التي كان يخطط لها.

أولاً : المستوى المنطقي : -

لقد حرص ابن رشد في جميع مؤلفاته على تطبيق المنطق الأرسطي في النظر الفلسفي والنظر الشرعي سواء بسواء - وخاصة منه البرهان الإستنباطي - مكرساً بذلك اتجاهها مغايراً لما كان يدعو إليه المتكلمون بصفة غامضة - تتستر تحت غطاء العقل.

ذلك أنهم كانوا يسعون إلى توفيق النقل والعقل والدفاع عن الأصول بحجج (عقلية) إلا أن حقيقة هذه (العقلية) هي أنها لم تكن لتفصل في إنتاجها وأدلتها وحججها بين ما هو جدالي أو خطابي أو سفسطائي مغالط. وما هو برهان إستنباطي خالص. بل كانت كل أوجه المنطق تستخدم كوسيلة للإقناع والحوار والمناظرة ورد حجج الغير بحيث لم يعد للبرهان الإستنباطي دور يخصه ويميزه عن باقي أشكال المنطق الأخرى.

أما مع ابن رشد فقد أعيد للبرهان الإستنباطي دوره الرائد في اكتشاف الحقيقة المجهولة من المعلومة، وإقامة المعرفة اليقينية بالأشياء على ما هي عليه، كما أصبح من اللازم على من يستهدف المعرفة الحقة (لا الجدال) أن يميز بينها وبين المعرفة المزيفة التي لا تغني من الحق شيئاً.

فالبرهان الإستنباطي الأرسطي كما يقترحه ابن رشد يقوم على عدد محدود من المقدمات ونتيجتها. ويشترط فيه أن تكون تلك المقدمات يقينية ومعروفة بنفسها وأن تكون النتيجة متضمنة في تلك المقدمات.

ومن الملاحظ أنه إذا كان لهذا النوع من الإستدلال أهميته الخاصة فإن له أيضاً خطورة لا تقل عنها رتبة: ذلك أن طبيعته تجعله قابلاً لإنتاج نتائج سفسطائية أو جدلية، فضلاً عن كونه ينتج قضايا برهانية.

غير أنه إذا أريد منه أن ينتج نتائج برهانية فلا بد أن يكون مشتملاً على مقدمتين تتكونان من ثلاثة حدود. وتعطيان نتيجة ضرورية.

أما عن تقنية الإستنتاج فتكمن في كون المقدمتين يجب أن تتقاطعا في لفظ مشترك يدعى الحد الأوسط. وتتحدد وظيفته في الربط بين الحدين الآخرين(2).

هذا هو السبيل إلى صناعة البرهان، أما عن كيفية الفصل بين ماهو برهاني وما هو غير برهاني فجواب ابن رشد عنها هو : أن الأقاويل البرهانية إنما تتميز عن الأقاويل غير البرهانية إذا اعتبرت من جنس الصناعة الذي فيه النظر، فما كان داخلاً في حد الجنس أو الجنس داخلاً في حده كان قولاً برهانياً. وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير برهانياً ﴿...﴾

فتمتى وقع في النفس أن القول جوهرى لذلك الجنس أو خطرت خطورا ضعيفا فإن القول ظنى لايقيني(3).

والذي جعل ابن رشد ينتقد ابن سينا والغزالي و سائر المتكلمين هو كونهم لم يلتزموا بشروط البرهان الشيء الذي أفضى بهم إلى الإنحراف وبالتالي إلى الوقوع في السفسطة والجدال الذي لايفيد سوى الشك والظن.

فإذا رجعنا إلى ردود ابن رشد على المتكلمين في مسألة حدوث العالم مثلا وجدناه ينتقد استدلالاتهم من منظور منطقي برهاني : فهو ينظر إليها من ناحية البنية المنطقية فيقول: إنها تنبني على ثلاث مقدمات ليست واحدة منها يقينية : فالمقدمة الأولى - التي تضع أن الجواهر لا تنفك من الأعراض - فيقول عنها ابن رشد إنها لن تكون صحيحة إلا إذا كان الأشاعرة يعنون بها الأجسام المحسوسة القائمة بذاتها - أما إذا أرادوا بها الأجزاء التي لاتتجزأ (فقيتها شك ليس باليسير) بل هي خطائية وليست يقينية .

والمقدمة الثانية القائلة إن جميع الأعراض محدثة - فهي كما يقول ابن رشد (مقدمة مشكوك فيها)(4) لأنه من التحكم أن نقول إن جميع الأعراض محدثة وخصوصا تلك التي لم نشاهد بل مشاهدتنا لحدوث بعضها وتعميم الحكم عليها جميعا إنما هو قياس الغائب على الشاهد.

أما بخصوص المقدمة الثالثة القائلة إنما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم. وهذا الإشتراك يؤول إلى الجدل لا إلى اليقين. ويستخلص ابن رشد من وضع الأشاعرة لهاته المقدمات غير اليقينية أن طريقتهم بأكملها ليست برهانية طبيعية ولا شرعية(5) و بما أن صحة النتائج تترتب على صحة المقدمات فليست نتائجهم ببالغة مرتبة اليقين كذلك. أما بخصوص البديل الذي اقترحه ابن رشد كدليل على وجود الله، فقد صاغه في شكل منطقي برهاني استنتاجي يشهد على عزمه على تطبيق البرهان في كل المعارف النظرية.

فالدليل الأول هو دليل العناية و ينبني على مقدمتين بديهيتين و نتيجة مترتبة عنهما.

- الأولى أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان (6)

- الثانية أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید -

- النتيجة، وجود فاعل مرید جعل الموجودات موافقة للإنسان : وهو الله.

أما دليل الإختراع فهو الدليل الثاني، وقد صاغه ابن رشد على نفس الطريقة الإستنباطية

- مقدمته الأولى هي : هذه الموجودات مخترعة . (7)

- والثانية هي : كل مخترع فله مخترع

- والنتيجة : أن للموجودات فاعل مخترع لها (وهو الله).

ويرى ابن رشد أن كل هذه المقدمات الشرعية المنصوص عليها معروفة بنفسها لدى العامة والخاصة (أي بديهية) ولذلك يقول إنها « إذا توملت وجدت في الأكثر قد جمعت بين وصفين أحدهما أن تكون يقينية - والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى » (8).

ويمكن أن نقف على المستوى أو البعد المنطقي للمنهجية الرشدية على صعيد آخر يبدو أنه أكثر شيوعاً، ويتجلى هذه المرة في موقف فيلسوف قرطبة المعارض لقياس الغائب على الشاهد كدليل وظفه المتكلمون على صعيد واسع النطاق، غير أنه يجب التذكير بأن هذا الإستدلال - الإستدلال بالشاهد على الغائب - ليس حديث العهد في الفكر الإسلامي.

كما أن ابن رشد ليس هو أول من نادى بالغائب، ذلك وأنه من المعروف لدى كل المتكلمين(*) والفلاسفة المسلمين أن الله « ليس كمثله شيء » وتندرج هذه الآية الكريمة ضمن باب التنزيه. لكن الغلط الذي وقع فيه الأشاعرة والفلاسفة المسلمون هو أنهم شبهوا عالم الغيب بعالم الشهادة بدون أن يشعروا - فالغزالي مثلاً وقف صراحة ضد « الإستقراء » وقياس الغائب على الشاهد. لكنه لم يتخلص منه « كلية في تناوله لبعض القضايا الكلامية » (9).

أما فيلسوف قرطبة فلم يترك أية فرصة مناسبة إلا ونبه فيها على الأغاليط التي يحدثها استخدام قياس الغائب على الشاهد.

ففي حديثه عن الذات والصفات مثلاً، ركز على أن الصفات الإلهية « لا ينبغي أن تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين. » (10) ويقول في شأن العلم الإلهي « إنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد - وقد عرف فساد هذا القياس » (11).

وإذا تأملنا مجمل القضايا الكلامية وجدنا أن المتكلمين لم ينجوا في معالجتها من الوقوع في مماثلة عالم الشهادة والعيان المقيد بعالم الغيب المطلق : هكذا نجدهم في معرض حديثهم عن الحوادث والقدم يتحدثون عن إرادة قديمة خصصت مفعولها (أي العالم) في وقت دون آخر، وظاهر أن هذا النوع من « الحوادث » الذي هو في زمان لا ينطبق إلا على أشياء العالم المشاهد.

أما العالم ككل فهو مفعول لفعل لا يساوق فاعله الزمان كما يقول ابن رشد « ومن لا يساوق فاعله الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدد » (12).

ويتجلى قياس الغائب على الشاهد في الخطاب الكلامي بوضوح أكثر عندما تكلموا (المتكلمون) في الرؤية والجسمية والجهة والإرادة والعلم وسائر الصفات، والأمر الذي لا يرضاه ابن رشد بشأن الإستدلال بالشاهد على الغائب في هذه الأمور هو أن مماثلة عالم ما بعد الطبيعة بعالم الطبيعة يؤدي إلى جعل الإله - تعالى عن ذلك - إنساناً أزلياً. أو العكس يقول ابن رشد « ذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع ما ينبغي أن يكشف ظهر

أنهم إنما جعلوا الإله إنسانا أزليا وذلك أنهم يشبهون العالم «ككل» بالمصنوعات التي تكون من إرادة الإنسان وعمله وقدرته. فلما قيل لهم أنه يلزم أن يكون جسما قالوا إنه أزلي وإن كل جسم محدث، فيلزم أن يضعوا إنسانا في غير مادة، فعلا لجميع الموجودات. فصار هذا القول قولاً مثاليا شعريا» (13).

هكذا قوض ابن رشد الاستدلال بالشاهد على الغائب والانتقال من عالم البشر إلى عالم الإله، تقويضاً لم تعد له من بعده صلاحية «إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن من استواء طبيعة الشاهد والغائب» (14) لكن إذا كان ابن رشد قد أنتقد منهج المتكلمين وبين أن قياس الغائب على الشاهد مسلك فاسد على المستوى النظري والمنطقي - فكيف تم له ذلك على أرض الواقع؟ وكيف تم تجسيده؟ أو بعبارة أخرى كيف يمكن أن نفهم حقيقة هذا النقد؟

ثانيا : المستوى الإبستمولوجي :

في الحقيقة إنه من الصعوبة بمكان أن نفهم مدى البعد النقدي الذي وجهه ابن رشد لمنهج القياس، قياس الغائب على الشاهد إلا إذا اعتبرنا المستوى الثاني من المنهجية الرشدية - نعني المستوى الإبستمولوجي الذي عمل فيه صاحبنا (من خلال ردوده على المتكلمين والفلاسفة) على تفريغ المفاهيم التي يصدر عن عنها من شحونتها وتدقيقها ورد الإعتبار إليها كمفاهيم تنتمي إلى قاموس محدد ومعين. فعملية التفريغ هذه كانت على صعيدين اثنين. أحدهما تفريغ المفاهيم الفلسفية من معانيها الكلامية التي حملها إياها المتكلمون في تناولهم للقضايا الفلسفية. والثاني تفريغ للمفاهيم الدينية من مضامينها الفلسفية التي شحنتها بها الفلاسفة المسلمون في تناولهم للقضايا الكلامية . ولا يخفى ههنا أن مثل هذه المهمة أي تفريغ المفاهيم، من شأنها أن ترد إلى الفلسفة مالها وإلى الدين ماله، بل من شأنها أن تنقي الفلسفة الأرسطية مما شابها من التأويلات والتحريفات كما تسعى إلى تنقية الشريعة من تحريفات المبتدعين . وإمعان النظر في أهم الحجج والاعتراضات التي جاء بها الغزالي على حلول الفلاسفة المسلمين (الفارابي وابن سينا) وردود ابن رشد عليها ليبين لنا ميزة الإشكال الجوهري والأساسي الذي تركز حوله هذان الخطaban : خطاب المتكلمين وخطاب ابن رشد. ويجدر بنا ههنا أن نؤكد أن الأمر يتعلق أساسا باختلاف مستويات الخطاب ونقد الجهاز المفاهيمي ولا يتعلق كما يظهر لأول وهلة بمجرد حوار أو سجال داخل نفس المستوى الخطابي. فإذا اعتبرنا مثلاً قضية « قدم العالم » وما استوجبت من حجج واعتراضات وردود، لثبت أن هناك ثلاث مستويات من الخطاب قد تداخلت في صيغها حيث نجد اثنين منهما يقابلان الثالث : الخطاب الفلسفي البرهاني / والخطاب الديني - مقصد الشرع - من جهة والخطاب الكلامي الجدلي من جهة أخرى.

وهذا التقابل و التداخل بين هذه المستويات الثلاثة هو الذي سنبرزه فيما يلي: وذلك على صعيد بعض المفاهيم الأساسية التي وظفها المتكلمون من جهة وابن رشد من جهة أخرى. فالمعاني والمضامين التي انطوت عليها هذه المفاهيم أو تلك هي التي حددت الحقل المعرفي والإيديولوجي الذي يؤول إليه كل مستوى خطاب.

إن رفض ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد ومنعه لمماثله العالم الإلهي بالعالم الطبيعي الحسي لا يجد في الحقيقة مصداقيته إلا في رفضه للمضامين الدينية الماورائية التي يعطيها المتكلمون للمفاهيم الفلسفية الطبيعية.

فمفهوم «الإمكان» مثلاً يعطيه المتكلمون معنى مطلقاً انطلاقاً من سياق الفلسفة الطبيعية الأرسطية. حين يعطيه ابن رشد معنى نسبياً انطلاقاً من سياق الفلسفة الطبيعية الأرسطية. فالممكن ليس هو كل ما يمكن تصوّره أو كل ما هو في المقدور الإلهي كما عند المتكلمين، بل الممكن هو اسم مشترك ويجب فيه أن نميز بين (الإمكان الذي من قبل القابل المفعول) والإمكان الذي من قبل الفاعل، وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن نعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل» (15).

كما يذهب المتكلمون في شأن مفهوم «الحدوث» إلى إطلاقه على إيجاد الشيء من عدم وفي زمان انطلاقاً من النسق الكلامي، أما ابن رشد فيفرغه من هذا المعنى الكلامي ليرد إليه معناه الفلسفي الأرسطي، الذي هو الانتقال من حال بالقوة إلى حال بالفعل. يقول: «وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ماهو بقوة إلى أن يصير بالفعل» (16). فرد مفهوم «الإمكان» أو مفهوم «الحدوث» مثلاً إلى مستوى الخطاب الفلسفي الأرسطي. هو الذي عبرنا عنه بتفريغ المفاهيم، وهذا بالضبط يدخل في باب تنقية الفلسفة الأرسطية من شوائب علم الكلام.

فهكذا فعل ابن رشد مع سائر المفاهيم الفلسفية الأساسية مثل: «الواجب» «العلة» «المعلوم» «النهاية» «اللانهاية» «الجوهر» «الوجود» «الممكن» و«الضروري» إلى آخر القائمة. أما بخصوص تنقية الشريعة من شوائب التأويلات المغرضة. فقد قام ابن رشد بنفس عملية التفريغ - تفريغ المفاهيم الدينية من محتواها الكلامي ليردها إلى سياقها الشرعي.

فمفهوم «الإرادة» يعتبره المتكلمون بمثابة قدرة الاختيار بين أحد متماثلين. أما ابن رشد فيرى أن «الإرادة» الإلهية ليست تختار أحد المتماثلين بل تفعل الأفضل من باب أن الفعل له يكمله نقصاً فيه. أما الإرادة الإنسانية فهي التي تختار لأنها فيها نقص أو تشوق يستكمل بأحد المختارين.

كما أفرغ ابن رشد مفهوم «الخالق» الذي يعتبره المتكلمون بمثابة «الفاعل» أو «السبب» أو «العلة» ذلك أن الخلق هو الإبداع والإختراع و«لا يشترك فيه (الخالق) والمخلوق بأي وجه من الإشتراك، بل لابد من الإعراف أن الأسباب الفاعلة ليست هي الخالقة وذلك أنه «لو ارتفعت الضرورة من كميات الأشياء المصنوعة وكيفيتها وموادها كما توهمته الأشعرية في

المخلوقات مع الخالق. لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله إبطال للعقل والحكمة» (17).

وهكذا أيضا فعل ابن رشد بجميع المفاهيم الدينية فلم يقبل اشتراك المخلوق والخالق في نسبتها. كمفهومي الصفات والذات. إلخ

وتتبع ردود ابن رشد على المتكلمين ليؤكد حرص فيلسوف قرطبة على تقديمهم على أساس البنية الإستمولوجية، ويتضح ذلك في الأذهان كلما تكرر قوله : «وهذا الغلط راجع ثلى الإشتراك في الإسم».

فعدم ضبط المفاهيم أو تحويل أو تبييض المصطلحات أمر لا يستسيغه مستوى الخطاب - سواء كان المستوى الديني أو المستوى الفلسفي : فللديني مصطلحاته الخاصة به ويجب إطلاقها عليه، وعليه فقط، أما الفلسفة فلها أيضا هي الأخرى مفاهيمها التي تقوم عليها كنظام خطاب.

فالخلط بين المستويين يتأتى أول ما يتأتى عن طريق تحويل المفاهيم والمصطلحات (deplacement des concepts) ولم يكن ابن رشد ليمنع هذا التحويل إلا له حس واحد هو الحرص على الفصل بين الحقل الديني والحقل الفلسفي ل«يحتفظ لكل منهما باستقلاله» (18). وإذا كانت البنية العامة للإستراتيجية الرشدية قد تركزت على منحى منطقي تجسد في دعوته إلى تطبيق البرهان الإستنباطي الأرسطي من جهة ومنحى إبستمولوجي تجسد هو الآخر في عمله على سد الباب أمام تحويل المفاهيم (deplacement des concepts) من جهة أخرى، فإن حقيقة هذه الخطة لن تكتمل إلا إذا كشف النقاب عن البعد الآخر الذي بنيت عليه تلك المنهجية.

و هذا البعد هو المستوى البيداغوجي.

إن المأخذ الأساسي الذي يعيبه ابن رشد على سائر المتكلمين والفلاسفة هو كون هؤلاء قد وضعوا كتبهم بين أيدي العامة والخاصة سواء بسواء، ولم يقف بهم الحد إلى ذلك فقط، بل صرحوا في تلك الكتب بتأويلات دينية يفضي التصريح بها إلى إفساد قلوب العامة أكثر منه إلى إصلاحها. ولذا يرى فيلسوف قرطبة «أن التأويلات لايجوز أن يصرح بها للجماهير أو تثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية» (19).

ومواقف ابن رشد من معظم المسائل العقائدية تظهر أنه كان حريصا على رفض تأويلات المتكلمين و إفشائهم لتأويلاتها فضلا عن توغلهم في البحث عن القضايا التي يعتبرها هو ظاهرة لاتحتاج إلى بحث أو يرى أنها من الأسس والمبادئ الشرعية التي يقود الإنصاح عن تأويلاتها إلى زعزعة المعتقد الديني. هكذا نجده ينتقد مواقفهم من «نسبة الصفات إلى الذات» وقضية «الجهة» و«الجسمية» و«بعث الأبدان» حيث يرى أن البحث في هذه الأمور وإفشائها في صفوف العامة أخطر من إنكارها أو نفيها. يقول ابن رشد بهذا الصدد «لقد شاهدنا من أهل زماننا أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرعة

من جميع الوجوه. أعني لاتقبل تأويلا، وأن الواجب هو التصريح بالتأويل للجمهور، فصاروا بتصريحاتهم للجمهور بتلك الإعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا و الآخرة» (20).

الرؤية البنيوية التي يعتمد عليها هذا النقد تتمركز حول مبدئين بيداغوجيين اثنين.

الأول : تصنيف الناس إلى ثلاثة أصناف.

والثاني: تقسيم الشرع إلى قسمين.

وبخصوص تصنيف الناس يقول ابن رشد بعد ملاحظة أنهم مختلفون في الطبائع والإستعدادات أن «منهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية كتصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعهم أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية» (21).

هكذا ينقسم الناس حسب الطرق التي يستطيعون من خلالها إدراك الأشياء والتصديق بها إلى ثلاثة أصناف هي :

- صنف ليس من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب.
- وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أي صناعة الحكمة. (22).

ولايجب خلط هذه الأصناف أو معاملتها بنفس الطريقة بل تجب مراعاة كل صنف بما يتميز به عن الآخرين. وهكذا يكون التأويل البرهاني خاصا بأهل البرهان حيث لا يجوز أن يصرح به لأهل الجدل، ولا للخطبيين لبعده عن أفهامهم. و«لأن ذلك يؤدي للمصرح له والمصرح إلى الكفر» (23).

أما بخصوص تقسيم الشرع فلقد سلم ابن رشد مع القائلين بأن الشرع فيه باطن وظاهر إلا أن فرادة صاحبنا تكمن في كونه يرى «أن السبب في ورود الشرع فيه ظاهر وباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين مزاجهم في التصديق» (24).

وإذا كان مقصد الشرع هو تنوير طريق السعادة لجميع الناس فمن الضروري أن يشتمل ذلك الشرع على أوجه عدة بما يقتضي ذلك اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم وتفاضلهم في تصديقاتهم، إذ تجب مخاطبة كل منهم بما يستطيع فهمه وبمقدار ما تحصل له به سعادته يقول ابن رشد مؤكدا هذا التصور: «لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفين: تصورا وتصديقا... وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا: البرهانية، والجدلية، والخطائية، - وطرق التصور اثنان: إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين والأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية... وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنها طرق التصور» (25).

وإذا كان الشرع يخاطب العقل والحس والخيال ويستعمل الطريقة البرهانية والطريق الجدلية

والطريقة الخطابية(26). فإن نظرة ابن رشد إليه تبقى نظرة «أكسومية» تقرر أن الشرع له مبادئه ومسلماته كسائر البناءات المنطقية المتناسكة وأن تلك المبادئ يتوجب التمسك بها دون الخوض في صحتها أو عدم صحتها لأنها بمثابة الأسس الهندسية. وتتميز هذه المبادئ بكونها «تفضي جميع أصناف الطرق والدلائل إلى معرفتها» من طرف جميع الناس، وتأويلها «كفر» لأنه يؤدي إلى إنكار الشرع ككل. وهذه المبادئ هي:

(1) الإقرار بوجود الله تبارك تعالى

(2) الإقرار بصحة النبوات

(3) الإقرار باليوم الآخر وأحواله.

وإذا كانت هذه المبادئ بمثابة المسلمات التي يجب التمسك بها دون شرط أو قيد، فكيف ينبغي أن تتعامل مع ماعداها من الشرع؟ يبدأ ابن رشد بتفصيل القول في الظاهر من القرآن وكيفية التعامل معه بيداغوجيا فالظاهر على ثلاثة أصناف :

(1) صنف يمكن الإطلاع على محتواه مباشرة بجميع الطرق «أعني الخطبية والجدلية والبرهانية» وهذا لا يجب تأويله البتة لا على العلماء ولا على الجمهور.

(2) صنف معبر عنه بالأمثلة الحسية والخيالية وهذا يمكن تأويله من طرف أهل البرهان لكن لا يجب التصريح بذلك التأويل لأهل الجدل والخطابة.

(3) صنف متردد بين الإثنين حيث يمكن أن يكون مشتبها فيه وليس تأويله واجبا على أحد. لكن من تأوله وأخطأ فيه من العلماء فهو معذور.(27)

أما الباطن فهو ينقسم من حيث المعنى المقصود منه إلى خمسة أصناف.

- الصنف الأول : يكون معناه هو نفسه المصرح به بدون تمثيل وهذا الصنف لايجوز أن يؤوله العالم ولا العامي. «فتأويله خطأ بلاشك»

- الصنف الثاني : يكون معناه معبرا عنه بمثال ولكن لا يعلم هذا المعنى إلا بعد زمن طويل ويتعلم أقيسة بعيدة ومركبة ولا يعلم أيضا أن هذا المثال الذي عبر به أنه غير المعنى المقصود إلا بمثل هذا البعد. فهذا النوع لايجوز تأويله إلا للعلماء لأنهم هم وحدهم القادرون على معرفة القياسات المركبة. «ولايجوز التصريح به لغير الراسخين»(28).

- الصنف الثالث : أن يكون المعنى المقصود منه معروفا بعلم قريب عن طريق المثال المعبر به ويكون أيضا معلوما بعلم قريب لماذا مثل به؛ وهذا الصنف تأويله واجب كما أنه واجب أيضا التصريح به للامة.

- الصنف الرابع : أن يكون المعنى المقصود منه معروفا بعلم قريب عن طريق المثال المعبر به لكن لا يكون معلوما لماذا مثل به إلا بعلم بعيد : فهذا الصنف لايجوز تأويله إلا لأهل البرهان وينبغي كتمانهم عن العامة أو «التمثيل فيه لهم بما هو أقرب إلى أفهامهم»(29) إذا

كان لابد من ذلك.

- أما الصنف الخامس : فهو عكس هذا أي أن المعنى المقصود منه يدرك عن طريق المثال المضروب له بعلم بعيد لكن يدرك بعلم قريب لماذا ضرب هذا المثال؛ و هذا أيضا مقصور تأويله على العلماء..

هكذا يوضح لنا ابن رشد من خلال هذا التصنيف البيداغوجي للقول الديني ماذا «ينبغي أن يؤول أو لا يؤول وإن أول فعند من يؤول» (30).

ويكشف النقاب عن المستوى البيداغوجي للمنهجية الرشدية تتم الهيكلية العامة للخطبة الإستراتيجية التي كان ابن رشد يهدف إلى بلوغها: إنها خطة منهجية ذات أبعاد ثلاثة (كما مر بنا) متكاملة ومتداخلة حيث يركز المستوى المنطقي على المستوى الإستمولوجي الذي بدوره يتكئ على المستوى البيداغوجي.

وهنا بالذات يكمن مدى «الجدّة والحداثة» في النقد الفلسفي الرشدي - الذي يميزه طابع «بنيوي» تم تبنيه بصورة ما قبلية.

والطريف في الأمر هو أن النقد الفلسفي الحديث الذي دعا إليه - نشه - وفوكو وحتى باشلار نقد يترتب ترتيبا محكما ويتبع أسلوبا خاصا و يتجه وجهة معينة يذكر بما قد سعى إليه ابن رشد منذ القرن الخامس الهجري.

فدعوة ابن رشد إلى مراعاة قواعد اللعبة المنطقية الآتية (والتي كان يمثلها المنطق الأرسطي في ذلك الزمان) يمكن اعتبارها بدون مبالغة بمثابة دعوة لنقد الحديث إلى التمسك بقواعد منطق الخطاب.

ورفض ابن رشد لتحويل المفاهيم ليس في آخر التحليل إلا نوعا من رفض النقد الحديث لتبسيط المفاهيم و حثه على الحفاظ على الاستيعاب.

أما دعوة ابن رشد إلى التمييز بين أساليب الخطاب والمخاطبين فهي كما ترى صيغة النقد الحديث للتعبير عن اختلاف مستويات الخطاب ووجهاته.

ويعد هل يخفى على القارئ مدى أهمية الرجوع إلى أعماق المنهجية الرشدية لعلها تكشف الستار عن أن النقد الفلسفي لم يبدأ مع العصر الحديث بل من المرجح أن يكون قد مارسه ابن رشد منذ القرن الثامن الميلادي؟

الهوامش

- (1) كما ذهب الى ذلك يوجنى قصير في كتابه: التهافتان (ابن رشد والغزالي) دار المشرق، ط. 2 بيروت. بدون تاريخ.
- (2) مهدي فضل الله. مدخل الى علم المنطق دار الطبعة والنشر بيروت 1977 - ص 174
- (3) ابن رشد تهافت التهافت تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. ط 3. القاهرة 1981. ص 623 - 624.
- (4) ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة. تحقيق محمود قاسم. المكتبة الأنجلومصرية. ط 3. القاهرة 1974 ص 5.
- (5) ن . م . ن . ص
- (6) ن . م . ص . 60
- (7) ن . م . ص . 61
- (8) ن . م . ص . 51
- (*) ما عدى المشبهة
- (9) سالم يفتوت : ابن حزم و الفكر الفلسفي في المغرب و الأندلس . المركز الثقافي العربي . ط 1 . الدار البيضاء . 1986 . ص 312
- (10) ابن رشد : تهافت التهافت . م . س . ص 547
- (11) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة . م . س . ص 41
- (12) ابن رشد : تهافت التهافت م . س . ص 180
- (13) .. . نفس المرجع - ص 644
- (14) .. . الكشف عن مناهج الأدلة : م . س . ص 53
- (15) .. . تهافت التهافت . م . س . ص 189
- (16) .. . ن . م . ص . 232
- (17) .. . ن . م . ص 178
- (18) محمد عابر الجابري : نحن والتراث - المركز العربي الثقافي . ط 4 الدار البيضاء . 1983 ص 242
- (19) .. . ن . م . ص 242
- (20) ابن رشد فصل المقال ضمن فلسفة ابن رشد . دار الآفاق الجديدة . ط 1 . بيروت 1982 - ص 31
- (21) .. . ن . م . ص 19
- (22) .. . ن . م . ص 33
- (23) .. . ن . م . ص 33
- (24) .. . ن . م . ص 20
- (25) .. . ن . م . ص 31
- (26) الجابري : نحن و التراث - م . س . ص 242
- (27) ابن رشد . فصل المقال . م . س . ص 29
- (28) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة : م . س . ص 139
- (29) .. . ن . م . ص 140
- (30) .. . ن . م . ص 142