The difference between public and special in discourse according to Ibn Rushd

Dr. Bourhan Mahloubi*
Dr. Jalal Badlh **
Waseem Sbeih ***

(Received 2 / 1 / 2024. Accepted 29 / 4 / 2024)

□ ABSTRACT □

This research aims to determine the philosophical foundations that prompted the philosopher Ibn Rushd to make a distinction between two categories of people. The first category is the "special" that relies on practical thought and evidential arguments. The second category is "public", which relies on imaginative sensory knowledge and discursive statements. It also aims to determine the reasons that prompted the Cordoba philosopher to differentiate between a theoretical mind by which we know, and a practical mind by which we work. In addition, the research aims to monitor the dimensions and objectives of people's categorical outlook at the political and social level. It also attempts to determine the reasons for Ibn Rushd's criticism of dialectical speech and its tools in his philosophical discourse.

Keywords: public, special, practical thought, theoretical thought, evidential statements, rhetorical statements.

Copyright **:**Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Professor - Department of Philosophy - Faculty of Arts and Human Sciences - Tishreen University - Lattakia Syria.**
** **Assistant Professor - Department of Philosophy - Faculty of Arts and Human Sciences - Tishreen University**
*** **Postgraduate student - Department of Philosophy - Faculty of Arts and Humanities - Faculty of Arts and Human Sciences - Tishreen University - Lattakia - Syria.**

إشكالية العامة والخاصة في الخطاب الرشدي

د. برهان مهلوبي*

د. جلال بدلة**

وسيم صبيح***

(تاريخ الإيداع 2 / 1 / 2024. قبل للنشر في 29 / 4 / 2024)

□ ملخّص □

يسعى هذا البحث إلى تحديد الأسس والغايات الفلسفية التي أَمْلَت على الفيلسوف ابن رشد اجراء تمييز بين فئتين من الناس؛ فئة الخاصة التي تعتمد معرفة عقلية وأقاويل برهانية، وفئة العامة التي تعتمد معرفة حسية تخيلية وأقاويل خطابية. كما يسعى إلى تحديد الأسباب التي دعت فيلسوف قرطبة للتفريق بين عقل نظري نعلم به، وعقل عملي نعمل به. ويعنى البحث برصد أبعاد وغايات النظرة التصنيفية للناس على المستوى السياسي والاجتماعي. ويحاول تحديد أسباب نقد الخطاب الفلسفي الرشدي للخطاب الكلامي الجدلي وأدواته.

الكلمات المفتاحية: العامة ، الخاصة ، العقل العملي، العقل النظري، الأقاويل البرهانية ، الأقاويل الخطابية.

حقوق النشر :مجلة جامعة تشرين- سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

* **أستاذ – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.**

** **أستاذ مساعد – قسم الفلسفة –كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.**

*** **طالب دكتوراه – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.**

مقدمة:

قلةٌ من الناس، وفقاً لتصنيف معظم فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية، يمتلكون فطرة فائقة تؤهلها لأن تكون صاحبة السلطة المعرفية، أما غالبية الناس فيمتلكون فطرةً أضعف وأخس تُحتم عليهم الاستسلام للمحسوس، فالأقاويل البرهانية، وفقاً للفلاسفة الإسلاميين، موجهة إلى الراسخين في العلم وأرقى مستوىً من الأقاويل الجدلية والخطابية.

هذا التصنيف نجده واضحاً عند ابن رشد الأندلسي الذي يمثل ذروة الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية، فقد صنف الناس، وفقاً لمنهجه في التأويل، في ثلاثة أقسام؛ الخطابيين: وهم جمهور العامة، البرهانيين: وهم الخاصة وقد قصد بهم الفلاسفة القادرين على تقديم البرهان، بينهما صنف ثالث هم "الجدليون": الصنف الذي حاربه فيلسوف قرطبة في مؤلفاته لسببين: الأول؛ أنه قام بخلط الأوراق، وفرّق الجمهور بتأويلاته المبتدَعة واللا برهانية للنص الديني، أما السبب الثاني؛ أن ممثلي هذا الصنف هاجموا الفلسفة والفلاسفة بالاستناد إلى بعض تأويلات الفلاسفة الإسلاميين (الفارابي وابن سينا) على الفلسفة اليونانية دون أن يطلعوا على نصوصها الأصلية ويقفوا على حقيقة مقاصدها .

أهمية البحث وأهدافه

يكتسب البحث أهميته من كونه يسعى إلى إماطة اللثام عن مقصد الخطاب الرشدي من تصنيف البشر في فئتين: عامة الناس وخاصتهم ، ورصد اختلاف المقاربة الرشدية لإشكالية العامة والخاصة عن خطاب فلاسفة الحضارة الإسلامية السابقين، وعن الخطاب الديني والكلامي، بالإضافة إلى محاولة الكشف عن الأدوات التي استخدمها فيلسوف قرطبة في تمييزه بين الفئتين، إذ كان فيلسوفنا فقيهاً مُلمّاً بعلوم الشريعة من جهة، ومطلعاً على النتاج الكلامي للأشعرية وعلى النص الفلسفي اليوناني من جهة أخرى، وتتجلى الأهمية الكبرى للبحث من كونه يحاول أن يكشف دلالات النظرة التصنيفية للناس في الخطاب الرشدي.

منهجية البحث

في مقاربتنا وتحليلنا لأهداف التمييز الرشدي بين فئتي العامة والخاصة اخترنا منهجاً تحليلياً نقدياً يهدف إلى تقصي المرجعيات المعرفية التي اعتمدها الخطاب الرشدي في تصنيفه للناس إلى فئتين: ذوي فطرة فائقة وذوي فطرة قاصرة، واكتشاف الغايات الاجتماعية والسياسية التي توخاها من هذا التمييز، كذلك سنحاول تقديم نقد لمضامين وأدوات الخطاب الرشدي التي لم تختلف في كثير من المواضع عن أدوات الخطابين الكلامي الجدلي والفقهي.

النتائج والمناقشة:

أولاً: التصنيف الرشدي للناس (ظروفه وآلياته وأهدافه)

ظهر الخطاب الرشدي في حقبةٍ تاريخية كان الخطاب الفقهي مسيطراً على عامة الناس، وفي بيئةٍ اجتماعية حظيَ فيها الفقهاء بسلطةٍ لا يمكن تجاهلها، وبالتالي لم يكن بإمكانه أن يُظهِرَ عقلانيةً خالصة، لا سيما أن فيلسوفنا نال حظوةً في دولة الموحدين بالاستناد إلى تراث أسرته الفقهي لا الفلسفي، لذا قرر فيلسوفنا الاستفادة من مرجعتيه الفقهية ووظفها

لصالح الفلسفة وحاول الاستفادة من الاتجاه الثوري الذي كانت تخط له الدولة الموحدية الناشئة لتبيئة الخطاب الفلسفي وتوطينه، فارتأى أن يقوم بالخطوة الحاسمة أي العمل على الاعتراف للعقل بحق الوجود في المجتمع[1].

وقد اقتضت هذه الخطوة وقف تأثير علماء الكلام على جمهور العامة بغية منع المتكلمين من جرهم إلى مسالك لا تفيد وحدة الأمة بل تؤدي إلى تشظيها. فكان الحل الرشدي هو وجوب عودة العامة إلى الأصل، إلى النموذج الإسلامي الأول الذي سلّم بالأقاويل الشرعية دون محاولة تأويلها، على اعتبار أن «الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها»[2].

وبناء عليه، يذهب فيلسوف قرطبة إلى أن "الأقاويل الشرعية غير المؤوّلة" تمثل الحقيقة الملائمة للعامة، أما الخاصة فيستنبطون حقيقتهم بعد ممارسة تأويلية للأقاويل الشرعية اعتماداً على الأقاويل البرهانية. وهنا يبدو ابن رشد عقلانياً يعطي الأولوية للحقيقة الفلسفية عندما يتوجه إلى الخاصة و "لا عقلانياً" عندما يدعو العامة إلى الاكتفاء بظاهر النص الديني. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن فيلسوف قرطبة يقر بحقيقتين متعارضتين، الأولى فلسفية عقلانية، والثانية دينية ايمانية، ولكن هذا «لم يكن في حقيقة الأمر سوى تصعيد لواقع التناقض الحاصل بين الفلاسفة والجماهير المتعصبة آنذاك وتكثيف فكري له»[3]. وهذا من شأنه أن يفسر وجود نصوص رشدية تدعو إلى الأخذ بإحدى الحقيقتين وإهمال الأخرى. ويمكن القول إن هذا الازدواج يوجد فقط على مستوى متلقي الحقيقة، وبالنسبة إلى جهة النظر إليها، لا على مستوى الحقيقة ذاتها. فالحقيقة الفلسفية العقلية البرهانية هي التي يقر بها ابن رشد. و«لكنها تتمثل في مستويات تعبير مختلفة لأنها تخاطب مستويات فهم مختلفة»[4].

هذا الازدواج في النظرة إلى الناس يجعلنا نطرح سؤالاً مشروعاً: ما قيمة أن نحاول منح الإنسان السلطة العليا من ناحية وننظر إليه نظرة مزدوجة من ناحية أخرى؟

إذا أردنا أن ندرك غايات الخطاب الرشدي؛ فعلينا أن نُحسِن قراءة الظروف التاريخية التي أملت على أبي الوليد طروحاته لأننا لا يمكن أن نقول، حيث لا موضع للحكمة من الأمر، إن فلسفة ابن رشد لا تاريخية ولا زمانية؛ إذ عاش فيلسوفنا في كنف دولة الموحدين الذين ثاروا على دولة المرابطين، بقيادة "محمد بن تومرت" الذي لقب نفسه بـ"المهدي" وحاول رسم معالم مذهب جديد دون أن يصطدم بالمذهب المالكي، مذهب بلاد الأندلس، وقد أذاع المذهب الأشعري في هذه البلاد، وجعل من قضية إحراق المرابطين كتاب الغزالي فرس رهانه السياسي[5]. مؤكداً ضرورة العودة إلى الأصول، وحال لسانه يقول: «لا يثبت حكمٌ في الشريعة بالظن، ولا يثبت إلا بالعلم. والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات إلى الأصول التي تُبنى عليها، يَزِلُّ عن منهاج الحق»[6].

---

[1] - زنيبر، محمد. ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي. بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1981م، ص39-40.

2 – ابن رشد. فصل المقال. ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار مكتبة التربية، بيروت، لبنان، 1987، ص37.

[3] – تيزيني، طيب. مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق للطباعة والنشر، د.ت. ص 357.

[4]– الخضيري، زينب محمود. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت، 2007، ص 131.

5 – أومليل، علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية. مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م. ص208.

[6] – ابن تومرت، محمد (المهدي). أعز ما يُطلب. تح: عبد الغني أبو العزم. مؤسسة الغني للنشر، الرباط، المغرب، د.ت، ص 38.

ومن الجدير بالذكر أن الموحدين أبدوا، وهم في طور تأسيس دولتهم الجديدة، انفتاحاً فكرياً ورغبة في التجديد، وخير دليل على ذلك أنهم عندما أرادوا توطيد دعائم دولتهم وتنظيم التعليم بالمغرب في عهد الخليفة الموحدي الأول عبد المؤمن «لم يسندوا هاته المهمة إلى فقيه من النوع التقليدي بل التجأوا إلى فيلسوف بالضبط»[7].

هذا الانفتاح سنلحظ استكمالاً له عند أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الملقب بالمنصور الذي أخذ يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء، وخاصة أهل النظر العقلي ويقربهم إلى بلاطه. وكان من بين أولئك العلماء الفيلسوف ابن طفيل الذي قدم ابن رشد للخليفة في لقاء تعكس تفاصيله حذر الفلاسفة من التصريح بمعارفهم الفلسفية. وقد زادت مكانة ابن رشد وحظوته لدى الخليفة المنصور بعد هذا اللقاء[8]. لكن هذه الحظوة ما لبثت أن انقلبت إلى نكبة فقد نفاه الخليفة إلى لوسنة بالقرب من قرطبة، وأمر بإحراق جميع كتبه الفلسفية. وبغض النظر عن أسباب هذه النكبة التي انتهت بتوجيه الخليفة المنصور، كتاباً إلى الرأي العام يندد في آخره بالفلسفة والفلاسفة[9].

ويمكن أن نصوغ المقاربة الرشدية لإشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة من خلال إشكالية العلاقة بين الخاصة والعامة، فالجمهور مُغيّب تحت سلطة الخطاب الفقهي في ظل دولة قامت على أساس ديني، كانت فيها الفلسفة «هدفاً لاضطهاد مكشوف غير مرة، ورأى من يتعاطونها أنفسهم موضع تصريح بأنهم زنادقة من قبل أئمة الشريعة، واضطر العلماء غير مرة إلى كتم علمهم حتى حيال أصدقائهم الخالصي المودة خشية الوشاية بهم والحكم عليهم مثل ملاحدة»[10].

لقد صرح ابن رشد في معرض رده على المتكلم الأشعري أبو حامد الغزالي بأن الفلاسفة يعتمدون في معرفتهم على عقولهم فقط: «أما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان»[11]. وهنا يظهر فيلسوف قرطبة بمظهر المدافع عن حق الفيلسوف الذي يمثل فئة الخاصة في البحث في الوجود بأدواته التأويلية الخاصة. ونلحظ أيضاً دعوة واضحة إلى فصل الخطاب البرهاني العقلي عن الخطاب الكلامي الذي لا يرقى إلى مستوى البرهان، والهدف هو إلغاء تأثير الأقاويل الجدلية على جمهور العامة من جهة، وفصلها عن الأقاويل الفلسفية البرهانية من جهة أخرى.

---

[7] – زنيبر، محمد. ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي. مرجع سابق. ص36.

[8] – عبد الواحد، المراكشي. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تقديم: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط1، 1949م. ص239.

*** يورد المراكشي تفاصيل هذا اللقاء الذي تعكس دلالاته وضع الفلاسفة الذين يضطرون لإنكار اشتغالهم بها « أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بُندود بن يحيى القرطبي قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما؛ فأخذ أبو بكر يُثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين أن قال لي: ما رأيهم في السماء –يعني الفلاسفة– أقديمةٌ هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف؛ فأخذتُ أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة؛ ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل؛ ففهم أمير المؤمنين مني الرّوع والحياء؛ فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم؛ فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له؛ ولم يزل يبسُطُني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك؛ فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومَركب» انظر: المراكشي، عبد الواحد. المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سابق، ص 242، 243.**

[9] – الفيومي، محمد إبراهيم. تاريخ الفلسفة في المغرب والأندلس. دار الجيل، بيروت، د. ت، ص 178، 179.

[10]– رينان، ارنست. ابن رشد والرشدية. ت: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 26.

[11] – ابن رشد. تهافت التهافت. ج1، تح. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1986، ج 1، ص 349–350.

وبعد دفاعه عن شرعية التأويل، حاول أبو الوليد تحديد حدوده؛ فجعله حكراً على من يملكون الوقت الكافي، على ذوي المكانة الاجتماعية وأهل الصبر، على من يمتلك معرفةً بقواعد الاستدلال المنطقي البرهاني وتنطبق عليه شروطها. « فإن كنت من أهل الفطرة المعدّة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ، ففرضك أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في كتبهم من حق أو ضده»[12].

وبناء عليه؛ عدَّ كل تأويل لا يقوم به أهل البرهان "بدعة" يجب محاربتها، وبهذا نلحظ توجهاً رشدياً يستهدف منح الفلسفة هامشَ حريةٍ أوسع فـ «احتكار الفلاسفة أو أهل العلم لحق التأويل هو اعتراف لهم بهامش من الاختلاف في الإيمان»[13]. على اعتبار أن تأويلات المتكلمين الجدلية أحالت الأمة إلى فِرق متصارعة. وكان من بين أسباب تمزق الأمة نشر الخطاب الفلسفي بين الجمهور الذي لا يمتلك القدرة على تقبّله أو البرهنة عليه، فقد أحدث ذلك تشويشاً على عقول العامة الذين بدؤوا يذمون الفلسفة، وانقسموا إلى فرقتين «فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها»[14].

وعلى الرغم من أن أبي الوليد اتبع نهجاً مماثلاً، إلى حد ما، عندما دعا إلى التكتم على التأويل في كتب خاصة بأهل البرهان كي لا يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان[15]. إلا أنه يظهر وكأنه يلعب دور القاضي الذي يسعى للوقوف موقفاً عدلاً بين طرفين؛ "الحكمة" ممثلةً بالخطاب الفلسفي الذي أنتجته عقول الخاصة أي الفلاسفة، و"الشريعة" ممثلةً بالخطاب الديني الذي تَبعه "العامة" ومثّلهُ علماء الكلام والفقهاء الذين يقدمون أنفسهم للعامة وللسلطة بصفتهم أوصياء على الدين.

لقد كان ابن رشد حريصاً على التمييز بين الأقوال الخطابية والجدلية والبرهانية، وسعى للوصول إلى البرهان الذي عدّه أسمى صور اليقين، وفي سبيل ذلك نجده يخصص لكل فئة أقاويل تناسب طباعها، إذ أن «طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية. كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[16]. وهذه الأقاويل تماثل أجناس المخاطبات الصناعية عند أرسطو والتي نقلها ابن رشد في تلخيص السفسطة لأرسطو وهي: «المخاطبة البرهانية، والمخاطبة الجدلية، والمخاطبة الخطيبة، والمخاطبة السوفسطائية»[17].

وبناء عليه، يؤكد ابن رشد أن التأويل البرهاني "واجب شرعاً" بالنسبة لخاصة الناس (=الفلاسفة فقط) أما بالنسبة لمن هو من غير أهل العلم فالتأويل في حقه كفر، إذ عليه الاقتصار على الإيمان بظاهر النص. فعند الانتقال إلى مستوى العامة نجد أبا الوليد يُصيِّر التأويل "بدعة" كونهم لا يستوفون شروطه.

---

[12] – ابن رشد. تهافت التهافت. ج2، مصدر سابق، ص557.

[13]– المصباحي، محمد. مع ابن رشد. دار تويقال للنشر، ط1، 2007. ص 140.

[14] – ابن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد. دار مكتبة التربية، بيروت، لبنان، 1987، ص91، 92.

[15] – ابن رشد. فصل المقال. فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد. دار مكتبة التربية، بيروت–لبنان، 1987م، ص29.

[16] – المصدر السابق، ص17.

[17] – ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص السفسطة. تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972م.ص12،10.

ثانياً : العقل النظري والعقل العملي:

يبدو ابن رشد وكأنه يقسم الإيمان إلى إيمان ظاهري للعامة، وإيمان باطني خاص بالفلاسفة. فكيف يمكن تفسير ذلك؟ لقد أجرى فيلسوفنا تمييزاً بين العقل النظري الذي نعلم به والعقل العملي الذي نعمل به، وأعطى الأول مرتبة أعلى من الثاني؛ «العقل الذي نفعل به (وهو تفكيريّ عمليّ)، يختلف عن النظريّ في الكمال والغاية، إذ غاية النظريّ هي العلم فقط وأما غاية العمليّ فالعمل»[18]. ويؤكد أن العقل الذي نعلم به حقائق الأشياء هو حكر على فئة خاصة من الناس، فتعلُّم العلوم التأملية النظرية للخواص فقط. أما العقل الذي نعمل به غايته أخذ عامة الناس بالفضائل العملية «فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم، وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء، إذ ليس كلهم يصلح لذلك»[19].

ويرى ابن رشد أن مبادئ العمل تؤخذ من الشريعة، فهذه الأخيرة «مؤهلة أكثر من غيرها لأن تتولى مهام العقل العملي المختلفة»[20]. وبينما يشير ابن رشد في تلخيصه لجمهورية أفلاطون إلى أن هذا الأخير قرر أن يعلم الجمهور الحكمة باستعمال الطرق الجدلية والخطابية لهم[21]. فقد نبه إلى وجود طريقتين لتعليم الجمهور مستبعداً الطرق الجدلية والخطابية التي اتبعها علماء الكلام، فـ «إما أن يتعلموها عن طريق الأقوال البرهانية، أو أنهم لا يتعلموها على الإطلاق. الأولى مستحيلة والثانية ممكنة. لذا، فإن من الملائم لكل إنسان أن يحصل على الكمال بقدر ما تؤهله طبيعته وقدرته واستعداده لذلك»[22].

وبذلك يكون العقل النظري خاصاً بمن يستوعب الأقوال البرهانية، أما العامة فلهم العقل العملي، لهم الشريعة التي تضبط سلوكهم وتنظم أفعالهم، إذ إن «المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور هو العمل فما كان أنفع في العمل فهو أجدر»[23].

وهذا الاختلاف في طرق تعليم الجمهور أملاه اختلاف طبائع الجمهور وقدراتهم واستعدادهم. وبذلك يكون ابن رشد قد «قسم العمل بين الشريعة والحكمة، فخصَّ هذه الأخيرة بالتشريع النظري، وفوّضَ للشريعة أن تقوم بالتشريع العملي».24 مقتفياً بذلك أثر الفلاسفة الإسلاميين السابقين الذين «كانوا يُفضلون العقل النظري، لأنه يفحص الموجودات لاستجلاء طبيعتها والاستدلال بها على صانعها، على العقل العملي الذي لا يقوم سوى بترويض الشهوات والأهواء والنزوات بالأوامر والمبادئ والفضائل الأخلاقية»[25].

لقد كرّس الخطاب الرشدي من خلال قيامه بهذا التمييز بين العقلين النظري والعملي، وبين الأقاويل والطرق التعليمية المناسبة لكل عقل منهما، النظرة التصنيفية للناس إلى فئتين: "فئة الخاصة" القادرة على إدراك المعقولات والقاصدة تحصيل العلوم النظرية، و"فئة العامة" القادرة على القيام بالصناعات العملية دون النظرية. منوهاً إلى أن هذه الأخيرة تقوم بأفعالها وفقاً لمعايير الضرر والمنفعة والثواب والعقاب «فقيمة الأفعال بالنسبة للعقل العملي ليست مرتبطة بالزمن

---

[18] - ابن رشد. الشرح الكبير لكتاب النفس. تر: ابراهيم الغربي. ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 1997م، ص313.

19 – ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة. تح. م. بويج. ط2، دار المشرق، بيروت، 1973، المجلد الأول، المقالة الأولى، د.ت، ص43.

20 – المصباحي، محمد. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. بيروت، دار الطليعة. د، ت ص 51.

21 – ابن رشد. تلخيص السياسة. ص141.

22 – المكان ذاته.

23 – ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص89.

24 – المصباحي، محمد. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سابق، ص55.

[25] – المصباحي، محمد. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سابق، ص41.

الحاضر، بل بما سيترتب عليها في المستقبل من عواقب وآثار (...) أما بالنسبة لمعقولات العقل النظري فلا أثر للزمان فيها، وإن كانت عند نشأتها ترتبط به، ولكنها ما أن تستوي في مفاهيم ومبادئ ومقدمات كلية وضرورية حتى تنفلت من قانون الزمن»[26].

وتختلف الفئتان في الأصل والأدوات التي تستند إليها كل منهما، بحيث يمثل القياس المنطقي والبرهان مرجعاً للفئة الأولى، بينما تمثل القياس الشرعي مرجعاً وحيداً للفئة الثانية. «فالمعقولات مراتب أولها مرتبة الجمهور، وهي المعقولات العملية، وهذه كائنة فاسدة إذ كانت مرتبطة بالصور الخيالية وثانيها المعقولات النظرية، ولها عدة مراتب منها معقولات الأمور التعليمية أي الرياضية وهي معقولات ناقصة»[27]. وبناء عليه يكون «الخطأ والصواب الموجودان في العقل النظري هما غير الخطأ والصواب الموجودين في العقل العملي»[28].

ثانياً: أبعاد النظرة التصنيفية للناس

من المعروف أن الفلاسفة العرب، وابن رشد أبرزهم، اعتمدوا ترتيباً للأدلة، لينسجوا على منواله تصنيفاً للعقول أو للناس، فقسموا الناس إلى ثلاث طبقات: طبقة البرهانيين وأدلتهم برهانية، وطبقة المتكلمين وأدلتهم جدلية، وطبقة العامة وأدلتهم خطابية. ووفقاً لهذا التصنيف حظروا على العامة ممارسة أي تأويل، وأكدوا ضرورة اقتصارها على المعنى الظاهر للنص الديني لعجزها عن فهم التأويل الحق، ووجوب ارتقاء الفلاسفة إلى التأويل الموافق المناسب، وبالتالي يكون واجباً على كل طبقة من الطبقات الثلاث السابقة أن تلتزم بما تمليه عليها فطرتها وامكاناتها وألا تتجاوزه، كي لا تظهر البدع ولا تنحرف العامة إلى الكفر.

لقد أراد ابن رشد تحرير العامة من تأويلات المتكلمين الجدلية التي لا ترقى إلى مستوى البرهان. ولهذا «دعا ابن رشد إلى إبطال علم الكلام لأنه زائد وضار. هو زائد لأن "العامة" لا يحتاجون من الدين إلا إلى ما هو ضروري لعباداتهم ومعاملاتهم، ولا هو من علم الخاصة الذي هو الفلسفة»[29]. ولكن الغاية من تحرير جمهور العامة لم تكن بقصد كسبهم في صف البرهانيين أو تعليمهم أصول البرهان، ومنحهم القدرة على التمييز بين الخطاب البرهاني والخطاب الجدلي، ولا بغرض الدعوة إلى تعليمهم العلوم العقلية بدلاً من العلوم الكلامية الظنية؛ بل كانت الغاية تركهم إلى إيمانهم البسيط المستند إلى ظاهر النص الديني، إذ ذهب فيلسوفنا إلى أن استعمال العقل خاص بصنف البرهانيين دون غيرهم. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن «ابن رشد صيّرَ البرهان العقلي شيئا باطنياً وليس قاسماً مشتركاً بين سائر الناس. كما قال ديكارت»[30].

لقد أكد فيلسوف قرطبة في كتابيه "تهافت التهافت" و "مناهج الأدلة" أكثر من كتاب "فصل المقال" على الدور الأخلاقي والاجتماعي للدين فهدف الشريعة، مطابق لأهداف الفلسفة إذ يسعى كليهما إلى تحصيل السعادة للناس في هذا العالم

---

[26] – المرجع السابق، ص50.

[27] - العراقي، محمد عاطف. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف، ط2، 1979، ص122.

[28] – ابن رشد. الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو. ص452.

[29] – أومليل، علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية. ص20.

[30] – الصغير، عبد المجيد. المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة. ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي، ص322.

والعالم الآخر، مع فارق بسيط هو أن الفلسفة التي تتوجه إلى الخاصة فقط تهدف إلى المعرفة والعمل معاً، أما التعاليم التي يوجهها الخطاب الديني للعامة فهدفها الأساسي هو العمل لا النظر.

ويمكن القول إن المقاربة الرشدية، ككل المقاربات السابقة لفلاسفة الحضارة العربية الإسلامية تستند أيضاً على مفهومي الظاهر والباطن، و«تتم على مستويين: مستوى العامة "الجمهور" المكتفين بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الفلاسفة الراسخين في العلم الذين يؤولون ظاهر النصوص الشرعية كي تتفق ونتائج البرهان العقلي»[31].

لقد كان ابن رشد فقيهاً ومدركاً للآيات المتشابهات التي توحي دلالتها بوجود تناقضات في الخطاب القرآني، وكان يعي أنه هذه المعاني التي تبدو متناقضة لا تقدم أية فائدة تذكر للعامة، بينما هي مفيدة جداً للفلاسفة «إنها تنبههم إلى ضرورة التوفيق بينها من خلال التأويل" وإيجاد الأفكار التوافقية»[32]. فالخلاف المزعوم بين الفلسفة والشريعة يجب أن يختفي بالتأويل المجازي لأحدهما، والفرق يكمن في أن الخطاب الفلسفي البرهاني يستند على الأدلة العقلية ويقدّم الحقيقة واضحة ولا يستخدم أي استعارة ولا يلجأ إلى الرموز التي يلجأ إليها الخطاب الديني لمخاطبة العامة ذوي الفِطر القاصرة عن ادراك الأدلة المجردة ، ونلحظ ابن رشد ، كسابقيه من الفلاسفة العرب ، يشبه العلاقة بين الشريعة وأنفس العامة بالعلاقة التي تربط الطبيب بسلامة الأجساد وسعيه لصونها وحمايتها من الأمراض ، يقول فيلسوفنا « وكان الشرع مقصوده الأوّل العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق»[33].

وبناء على ذلك يمكن أن نفهم سر النقد اللاذع في الخطاب الرشدي للمتكلمين ومناهجهم الجدلية، فقد شوّش الخطاب الجدلي على العامة وأدخلهم بمتاهات هم بالغنى عنها، وقد كان هذا الخطاب قاصراً عن إدراك واجبات العامة، إذ ليس عليهم إلا أن «يؤمنوا بما جاءهم في الكتاب، كما هو، وما في الكتاب حق، وهو يُلقى في صورة قصص، لأنه موجه إلى أطفال كبار. ومجاوزة العامة ذلك شرّ لهم»[34].

وبالتالي تكون العلاقة بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي، فمبادئ وأوامر ونواهي الدين لها وظيفة واضحة هي ضبط سلوك العامة ومنعه من الانحراف، وبالتالي يكون الدين ذو منفعة اجتماعية خالصة، وبهذا نجد أنه يرى الدين « بعين الرجل السياسي، فهو يعظّم الدين لما يرمي إليه من غايات خلقية، وهو في نظره أحكام شرعية، لا مذاهب نظرية، ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا في الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمتثلوا أوامره طائعين».[35]

---

[31] – سيف، أنطوان. ابن رشد في رؤية عربية معاصرة فرضية "ازدواجية الحقيقة". مجلة الفكر العربي، العدد الواحد والثمانون، بيروت ، لبنان ، 1995، ص49.

[32] – Gauthier, Leon, La Théorie d' Ibn Rouchd sur les rapports de la religion et de La philosophie. Paris,vrin,1909, p71.

[33] – ابن رشد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سابق، ص31.

[34] – ت.ج. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام. نقله إلى العربية وعلّق عليه: د. محمد الهادي أبو ريده، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1945، ص397.

[35] – ت.ج. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص396.

خاتمة:

وفي الختام يمكن القول إن الخطاب الرشدي يترك العامة غارقةً في ايمان شكلي ظاهري لا يجوز لهم تجاوزه؛ وأحقية التأويل هي من نصيب الخاصة الذين يبدون وكأنهم يؤولون الخطاب الديني لأنفسهم إذ لا يجوز لهم، في عرف ابن رشد، أن يصرحوا بتأويلاتهم للجمهور. وبالتالي يغدو الصمت واجباً مُلزماً للفيلسوف والمتكلم، وعليهم تأديته كفريضة دون أية تجاوزات، وبهذا يبقى سلطان القول للخطاب الفقهي المُحافِظ الذي يضمن طاعة العامة ويبعدهم عن أية فعالية سياسية حقيقية، فيبقى المجتمع على حاله دون عقد سياسي جديد، وتُلجَم حرية الفكر.

المصادر:

1. ابن رشد. الشرح الكبير لكتاب النفس. تر: ابراهيم الغربي. ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 1997م، ص313.
2. ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة. تح. م. بويج . ط2، دار المشرق، بيروت، 1973، المجلد الأول، المقالة الأولى، د.ت.
3. ابن رشد. تلخيص السياسة. ترجمها عن الانكليزية: حسن ماجد العبيدي في ترجمته لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد، دار الفرقد، ط2، 2010م.
4. ابن رشد. تهافت التهافت. ج1، تح. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر،1986.
5. ابن رشد. فصل المقال. فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد. دار مكتبة التربية، بيروت–لبنان، 1987م.
6. ابن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد. دار مكتبة التربية، بيروت، لبنان، 1987.
7. ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص السفسطة. تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972م.

المراجع:

1. ابن تومرت، محمد (المهدي). أعز ما يُطلب. تح: عبد الغني أبو العزم. مؤسسة الغني للنشر، الرباط، المغرب، د.ت.
2. أومليل، علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية. مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م.
3. ت.ج. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام. نقله إلى العربية وعلّق عليه: د. محمد الهادي أبو ريده، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1945.
4. تيزيني، طيب. مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق للطباعة والنشر، د.ت.
5. الخضيري، زينب محمود. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت، 2007.
6. رينان، ارنست. ابن رشد والرشدية. ت: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. 1957م
7. زنيبر، محمد. ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي. بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1981م.
8. سيف، أنطوان. ابن رشد في رؤية عربية معاصرة فرضية "ازدواجية الحقيقة". مجلة الفكر العربي، العدد الواحد والثمانون، بيروت، لبنان، 1995.

9. الصغير، عبد المجيد. المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة. ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي. د، ت.
10. عبد الواحد، المراكشي. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تقديم: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط1، 1949م
11. العراقي، محمد عاطف. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف، ط2، 1979م.
12. الفيومي، محمد إبراهيم. تاريخ الفلسفة في المغرب والأندلس. دار الجيل، بيروت، د. ت.
13. المصباحي، محمد. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. بيروت، دار الطليعة، د، ت.
14. المصباحي، محمد. مع ابن رشد. دار توبقال للنشر، ط1، 2007.

المراجع الأجنبية:

1. Gauthier, Leon, La Théorie d' Ibn Rouchd sur les rapports de la religion et de La philosophie. Paris,vrin,1909.

المصادر باللغة الأجنبية:

1. . Ibn Rushd. Abu Al-Walid. Summary of sophistry. Edited by: Muhammad Salim Salem, Dar Al-Kutub Press, Cairo, 1972.
2. . Ibn Rushd. Incoherence. Incoherence. Part 1, ed. Suleiman Donia, Dar Al-Maaref in Egypt, 1986.
3. . Ibn Rushd. Interpretation of metaphysics. th . M. Puig. 2nd edition, Dar Al-Mashreq, Beirut, 1973, first volume, first article.
4. . Ibn Rushd. Methods of evidence in the doctrines of the religion, within the philosophy of Ibn Rushd. Education Library House, Beirut, Lebanon, 1987.
5. . Ibn Rushd. Policy summary. Translated from English by: Hassan Majid Al-Obaidi in his translation of Ibn Rushd's book Summary of Politics, Dar Al-Farqad, 2nd edition, 2010.
6. Ibn Rushd. Article chapter. There is a connection between wisdom and Sharia, within the philosophy of Ibn Rushd. Education Library House, Beirut-Lebanon, 1987.
7. Ibn Rushd. The Great Explanation of the Book of the Soul. Trans: Ibrahim Al-Gharbi. 1st edition, Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts, 1997.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Al-Mesbahi, Muhammad. With Ibn Rushd. Toubkal Publishing House, 1st edition, 2007.
2. c. De Boer. History of philosophy in Islam. Translated into Arabic and commented on by: Dr. Muhammad al-Hadi Abu Rida, third edition, Egyptian Nahda Library, 5th edition, 1945,.
3. Abdel Wahed, Al-Marrakshi. Admirer in summarizing news Morocco. Presented by: Muhammad Saeed Al-Erian and Muhammad Al-Arabi Al-Alami, Al-Istiqama Press, Cairo, 1st edition, 1949 AD.
4. Al-Fayoumi, Muhammad Ibrahim. The History of Philosophy in Morocco and Andalusia. Dar Al-Jeel, Beirut. W,D.
5. Al-Iraqi, Muhammad Atef. The rational tendency in the philosophy of Ibn Rushd, p. 122.Dar Al Maaref,1979.
6. Al-Khudairi, Zainab Mahmoud. Ibn Rushd's influence on medieval philosophy. Dar Al-Tanweer, Beirut, 2007.

7. Al-Mesbahi, Muhammad. The other side of Ibn Rushd's modernity. Beirut, Dar Al-Tali'ah.
8. Al-Saghir, Abdul Majeed. The Averroist approach and its impact on the judgment of Ibn Rushd among the Moroccans of the sixth and thirteenth centuries AH. Symposium on Ibn Rushd and his school in the Islamic Maghreb,.
9. Gauthier, Leon, La Théorie d' Ibn Rouchd sur les rapports de la religion et de La philosophie. Paris,vrin,1909.
10. Ibn Tumart, Muhammad (Al-Mahdi). The dearest thing to ask for. Edited by: Abdul Ghani Abu Al-Azm. Al-Ghani Publishing Foundation, Rabat, Morocco,.1949.
11. Omlil, Ali. Cultural power and political power. Center for Arab Unity Studies, 1996
12. Renan, Ernest. Ibn Rushd and Averroism. T: Adel Zuaiter, Dar Revival of Arabic Books, Cairo,.1957.
13. Seif, Antoine. Ibn Rushd in a contemporary Arab vision hypothesizes the "dual truth". Arab Thought Magazine, Issue Eighty-One, Beirut, Lebanon, 1995.
14. Tizini, ok. A project for a new vision of Arab thought in the Middle Ages. Damascus House for Printing and Publishing,.2007.
15. Zniber, Muhammad. Seminar of Ibn Rushd and his school in the Islamic Maghreb. On the Occasion of Eight Centuries since the Death of Ibn Rushd", University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, Mohammed V University, Faculty of Arts and Human Sciences , edition1 1981.