موقف طه عبد الرحمن من المسائل الكلامية عند ابن رشد

أ. مشتة ياسين
بقسم الفلسفة جامعة الجزائر 2

الملخص:

The positions of the philosophy of Ibn Rushd is a window and the entrance philosophizing I have a lot of researchers, especially in the Islamic Maghrbe to be raised for many verbal issues that we received in his books, especially those related curriculum verbal and position him, through heterosexual IPO, which got a foot in matters of theology, and how discussion of the speakers who preceded him and explanation his positions, and his view of monetary analysis and its provisions, which ended it, and the statement of reasons him. And overall verbal issues addressed are summarized in books (evidence curricula, and the separation of the article), Then stop Moroccan thinker Taha Abdul Rahman in his new project philosophical through his writings and opinions in particular books (renewal approach in evaluating the heritage and the origins of the dialogue and the renewal of theology), and the overall consensus in two words suggest his position of Averroism issues

الكلمات المفتاحية: طه عبد الرحمن، علم الكلام، ابن رشد، موقف، مسائل، فلسفة

مقدمـــــــة:

تعتبر الفلسفة العربية الإسلامية من أبرز المحطات التي مر بها التفكير الإنساني والفلسفي بالخصوص ، في مجمع حلقات تواصل الفكر الفلسفي العالمي ،إذ ظهرت متأخرة على سابقاتها لاقترانها بالعقيدة الإسلامية وارتباطها بنزول الوحي ، مثيرة للعديد من الأطروحات الفكرية الفلسفية التي أعطتها ميزة خاصة متمثلة في جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين التي كان لها الدور الكبير في ظهور قضايا فكرية جديدة طرحت على طاولت النقاش الفلسفي لأول مرة في نسق جديد من التفكير ومن ابرز الفلاسفة الذين كان لهم شق كبير في هذا هو الفيلسوف ابن رشد ، الذي تعتبر مواقفه الفكرية نافذة ومدخل للتفلسف لدى كثير من الباحثين خصوصا في المغرب الإسلامي لإثارته لعديد القضايا الكلامية التي وصلتنا في كتبه ،و خاصة ما تعلق بالمنهج الكلامي وموقفه منه، عبر الطرح المغاير الذي قدمه لمسائل علم الكلام، وكيفية مناقشته للمتكلمين الذين سبقوه و تعليل مواقفه، وتحليل نظرته النقدية وأحكامه التي انتهى إليها، وبيان أسباب رجحانها عنده. ومجمل المسائل الكلامية التي عالجها ابن رشد في حياته الفلسفية تتلخص في كتابيه (مناهج الأدلة، وفصل المقال) ،اللذان استوقفا العديد من المفكرين المعاصرين الذين أعادوا استدعاء ابن رشد، في صورة جديدة ووضعوه على طاولة النقد ومن بين الفلتة القلة نجد المفكر المغربي طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي الجديد من خلال كتاباته وأرائه بالخصوص الكتابين (تجديد المنهج في تقويم التراث و في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) ، ومجمل الآراء الموجودة فيهما توحي بموقفه من الفلسفة الرشدية عموما والمسائل الكلامية خصوصا و نتساءل هنا لماذا أعاد طه عبد الرحمان طرح أسئلة حول الفلسفة الكلامية لابن رشد؟ وما هي الغاية من نقده لهذه الفلسفة؟

ان الحديث على ابن رشد في الساحة الفلسفية العربية الإسلامية يظل مقرون بالأسئلة التي طرحها المستشرقون حول المواضيع التي تتعلق بشروح أرسطو، وكذا مؤلفاته الأصلية التي تتناول قضايا في أصالة الفلسفة الإسلامية، كالعلاقة بين الفلسفة والدين المواقف الكلامية التي قدمها، لإعادة تصحيح وبناء العقيدة الإسلامية انطلاقا من نقد مواقف سابقيه من الفلاسفة والمتكلمة

أولا: نقد ابن رشد لعلم الكلام:

قبل أن نتعرف على موقف طه عبد الرحمان من فلسفة ابن رشد الكلامية وجب علينا ان نتعرف على حقيقة علم الكلام و الغاية التي وجد من اجلها هذا العلم ، وعلم الكلام من وجهة النظر الاسلامية هو علم الدفاع عن العقيدة الاسلامية و ظهر هذا العلم بفعل توسع الرقعة الجغرافية للدولة الاسلامية واحتكاك المسلمين بشعوب لها زاد في الدفاع عن دينها فكان المسلمون بحاجة الى علم الكلام لمناظرة اهل الديانات الاخرى وبين ابن خلدون غاية مهمة لعلم الكلام وهي انه يعرفنا بكنه الاله و حقيقة الذات الالهية و يعتبر الفارابي احد اهم الفلاسفة الذين ضبطوا تعريف علم الكلام مبينا أنّه " صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء و الافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"[1]. وعلى هذا النحو يتبن أننا في نصرة القول نحتاج الى علم الكلام لذا كان علم الكلام سلاح الكثير من الفلاسفة المسلمين ومن بينهم ابن رشد وهذا ما يريد طه عبد الرحمان التركيز عليه.

لقد أراد ابن رشد بيان مواطن الضعف في الممارسة الكلامية لمختلف الفرق في زمنه وأبرزهم الأشعرية، المعتزلة والباطنية، والحشوية، هاته الأخيرة يمكن تلخيص دعواهم في قولهم :" إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل بمعنى أن الإيمان بما جاء به الرسول وحده كان وأنه لا مكان إعمال العقل لإثبات وجود الله وصفاته، كما لا مكان له في التعرف على أحوال المعاد"[(2)].فتلككلها أمور لا مدخل فيها، ويرد ابن رشد على هذه الدعوى علىأنها باطلة تتناقض مع القرآن نفسه الذي يدعو الناس إلى استعمال عقولهم للتعرف على وجود الله من خلال النظر في مخلوقاته، كما تتناقض وتتعارض مع الحكمة، التي من أجلها خلق الله العقل للإنسان، وأما الصوفية وهم داخلون في عداد الباطنية، الذين ذكرهم كفرقة فيزعمون بقول ابن رشد على أن المعرفة بالله **و** يعتبرهامن الموجودات. شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العواطف الشهوانية وإقبالها بالفكرة (التفكير)على المطلوب**.** ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بأن هذه الطريقة طريقة الكشف والإلهام إذا سلمنا بوجودها ليست عامة للناس بما هم ناس، فضلا على أنها ليست الطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها فالقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه عن طريق النظر**.**

-أما المعتزلة فيقول ابن رشد عنهم أن كتبهم لم تصل للأندلس في زمانه و إن كان يبدو

أنها من جنس الطريق الأشعرية وبالتالي ما سيقوله في الرد على الأشعرية ينطبق كذلك

على المعتزلة[3] ويبقى الأشعرية وهم الذين كانت لهم السيادة على الساحة العقدية زمن ابن رشد، لقد جعلوا من مذهبهم وحده المذهب الحق و حكموا بالبطلان على جميع المذاهب الأخرى، بل إن بعضهم جعل المقدمات العقلية التي وضعوها للاستدلال على وجهةنظرهم شرطا في الإيمان حتى أنهم كفَّروا من ليس يعرف وجود البارئ بالفُرُوق التي وضعوها لمعرفته[4] هذا فضلا عن كونهم يجحدون كثيرا من الضروريات العقلية، و عن كون "الغزالي" وهو من أقطابهم قد كفَّر الفلاسفة لاختلافهم مع وجهة نظر الأشعرية.

لقد ركز ابن رشد على المذهب الأشعري و أراد تفكيكه مبرهنا على أنه مذهب لا يصلح لا للجمهور لابتعاده عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها ولا للعلماء الفلاسفة لقصوره في استدلالاته و منحاه على البرهان، هذا فضلا عن جحد أصحابه لكثير من الضرورات العقلية مثل مبدأ السببية وغيرها، كما أن ابن رشد أراد إعادة بناء كل من الفلسفة و العقيدة القرآنية بالعمل من جهة على تخليص الفلسفة من تأويلات الفلاسفة الالاهيين كإبن سينا وغيره والعودة بها إلى الأصول إلى ارسطو بالذات والسعي الى تخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات المتكلمين، وفي مقدمتهم الأشاعرة، و الرجوع بهذه الأصول إلى الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها إلى عقيدة السلف، كما أنه انتقد بشدة واعترض على المفاهيم التي شيَّد عليها الرازي طريقته الجديدة طريقة المتأخرين.

من المعلوم أن الأشعرية هي المذهب الوحيد الذي وصلت أصداؤه إلى الأندلس عبر دولة الموحدين، لهذا استهل ابن رشد انتقاداته و فحصه لها بالتمييز بين ثلاثة طرق للاستدلال على طرق العلماء البرهانية وطرق المتكلمين الخطابية وطرق المواطنين التي خاطبهم بها الشرع، فالمتكلمون وإن اعتمدوا و النظر العقلي إلا **أن** استدلالاتهم برهانية من قبل أنها لم تمضي على قواعد البرهان المعروفة في المنطق، فهي إذا ليست يقينية كما أنها ليست على غرار الطرق الشرعية المألوفة لطباع الجمهور التي تتميز بقلة مقدماتها و قرب النتائج من المقدمات الأولى و تأثيرها الإقناعي.

وكان أول من توقف عنده من أدلتهم دليل حدوث العالم الذي يعدُّونه العالم و بأن كل محدث لا بد له محدث لا يكفي لتحديد وضعية هذا المحدث من قبل كونه أزلي أو محدث، ثم عمد إلى تحليل المنطقي للاستدلال بتحديد مقدماته التي يقوم عليها، و علق على المقدمة الأولى إثبات جوهر الفرد قائلا: إنوجود جوهر غير منقسم ليس معروف بنفسه و في وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، فهي إذا ليست بديهية و لا ضرورية.

غير **أن** مقدمة الجوهر الفرد، وتصور العالم الذي انبنى عليها لم يكونا مجرد فصل في دقيق الكلام يستخدمونه في مباحث جليل الكلام فحسب، و إنما أساسا أقاموا عليه العقيدة التي ما لبثت أنصارت عقيدة لمعظم أهل السنة و الجماعة لقرون طويلة.

كما أن ابن رشد قد قدح في القيمة العلمية لعلم الكلام و نقَّص من شأن خدمته للعقيدة الدينية[5]و لم يقتصر على أن ينسب منهج المتكلمين إلى الطريقة الجدلية، كما هو متفق عليه، بل تعدى ذلك، فناسبه إلى المشاغبة و السفسطة، حتى كاد أن يخص الأشاعرة من المتكلمين باسم السوفسطائيين، و أن لا يرى في كلامه إلى ضرر العامة ، و عدم جدوى للخاصة، و يمكن أن نحصر هذه المآخذ القادحة في علم الكلام والمشنِّعة على أهله في مأخذين رئيسيين، أولها أن طرق المتكلمين غير صالحة للجمهور لأنها طرق معقدة و مطولة بينما الجمهور يحتاج إلى طرقبسيطة و قليلة، و لا هي صالحة للخاصة لأنها غير يقينية، أما ثانيتها أن طرق المتكلمين تُخل بالعقل لأنها تخالف المبادئ المنطقية مثل مبدأ عدم التناقض، و مبدأ الثالث المرفوع، كما تخل بالشرع لأنها تصرح بما سكت عنه الشرع و تقوّله مالا يقول.

ثانيا: انتقادات طه عبد الرحمن لموقف ابن رشد من علم الكلام.

لا يمكن لأحد أن ينكر **دور** المتكلمين في مواجهة التيارات الاعتقادية الإسلامية المنزلة منها و الغير المنزلة، و الاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانيه المادية، والنظر الغير التوحيدي المعاصر لهم لكن هذا لا ينفي ارتكابهم للأخطاء من الناحية المنهجية ، وهذا ما أقره "طه **عبد** الرحمن" في نقده، لهؤلاء المتكلمين و لابن رشد الذي رأى بأنه قد أخلط **بين المضمون** و **المنهج**، فقد انساق إلى إسقاط أحكامهم بصدد الأقوال والموضوعات الكلامية ، الذي قد تكتنفها بعض الشبهات و تغالطها بعض التوهمات على الطريقة التي اتبعت في تناولها و التي قد تكون على خلاف ذلك. محققة للشروط النظرية الصحيحة.

كما أنه وقع في استعمال أساليب كلامية التي أخذها عن المتكلمين، فقد صاغ انتقاداته سواء بطريقة المناظرة المباشرة، أو بطريقة المجادلة غير المباشرة[6]، فإنه قد قام بشرط الكلام في حين كان منطق موقفه المعارض يقتضي منه الخروج عن هذا الشرط وكذلك نصح ابن رشد المتكلمين بترك الاشتغال بالكلام بسبب إمكان تسخيره للمفسدة بدل المنفعة، والحق أنّ هذا الإمكان قائم في كل علم. و ما كان ذلك ليحمل المرء

على تركه، غير أن طه عبد الرحمن يحمله على طلب القيم الصحيحة لتوجيه الاستفادة منه، و كذلك الشأن بصدد علم الكلام فهذا بدلا من أن يطالب الخصوم بتركه كان الأولى به أن يطالب بالقيم المشروعة لتوجيه تصويب النظر العقلي فيه[7]. استنادا للقواعد الشرعية، والممارسة العلمية توسلا بالأدوات البرهانية والمنهج القويم

كما يرى **طه عبد الرحمن** أن الخطاب الإلهي الرشدي لا يمكن أن يكون برهانيا من جهة مصطلحاته ومفاهيمه، إذ يستعملها بمعان تختلف باختلاف سياقات كلامه ولم ينتبه الى هذا الاختلاف في استعمالاته للفظ الواحد، ولو أنه كان من أشد الفلاسفة عناية بظاهرة الاشتراك اللغوي سواء في اللفظ المفرد أو اللفظ المركب، حتى أنه جعله أصلا من أصول الاختلاف بين الفقهاء و**بنى** عليه نظرياته **في** الخلاف الفقهي ٠

إن الالتباس الذي تطرق إلى المفاهيم الرشدية بسبب التقليب لا يقل عن الالتباس الذي كان يتعقبه **في** المصطلحات الكلامية فقد كان **في** نقده لمقدمات الأدلة الكلامية يقف طويلا **عند** المعان المتعددة، التي قد يحتملها اللفظ المفرد أو اللفظ المركب الوارد في هده المقدمات عملا بالمبدأ اللغوي الذي مقتضاه **بأن** الكلام حمَّال للوجوه.[8]

وقد اعتبرت الآليات التي استخدمها ابن رشد في معارضته لأدلة المتكلمين جهتين أساسيتين إحداهما جهة الوسائل، فقد استمد منهم عن قصد أو غير قصد بعض طرقهم الاستدلالية مثل قياس الغائب على الشاهد، و بعض طرقهم الاعتراضية مثل طرق التفريق و التقدير، كما أخذ منهم أساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية مثل مبدأ التناقض و مبدأ الثالث المرفوع، و ثانيا جهة المضامين فإن طبيعة المسائل العقائدية و الفكرية التي تعارض فيها المتكلمون هي مشتركة بينه و بينهم، ولابد لهذا الاشتراك أن ينقل إليها بعض المقولات و بكيفية استكشاف لهذه الوسائل لدى خصومه، لأن سلطان هذه المقولات بسبب شهرتها و **بسبب** طول عشرته لها، هو من القوة بحيث نفذ أثره إلى خطابه الإلهي إلى سبل لم يكن بإمكانه سدها[9]

و ما التناقضات التي تضمنها الخطاب الإلهي إلا نتيجة التداخل الذي حصل فيه بين الوسائل الاستدلالية، و الأساليب الاستشكالية المقتبسة من علم الكلام مع الأصول

البرهانية المستمدة من منطق أرسطو و فلسفته .

نقد طه عبد الرحمن لأدلة ابن رشد على وجود الله

في الحقيقة لقد تعددت و اختلفت اعتراضات ابن رشد على أدلة المتكلمين، و لكن من المعقول أن نوردها و نستعرضها كلها لأن ذلك لا يتسع له المقام، و إنما يمكننا استخلاص نموذج منها يكون له من الشهر بحيث يكاد يتفق دارسوا التراث جميعا على مسلك إبن رشد فيه و فساد مسلك خصومه و يكون من القرب نقده لدليل الحدوث، ,بحيث يحافظ على وحدة تقويمنا لآليات الاعتراض عند ابن رشد، ولا يمكن أن يكون هذا النموذج الاعتراضي إلا نقد ابن رشد لدليل الممانعة أو دليل التمانع الذي استفاده المتكلمون من الآية الكريمة << لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا>>[10] لنسمها آية النساء فليس بعد إثبات الوجود إلا إثبات الوحدانية، و هذا بالذات المسلك الذي سلكه المتكلمون، ويورد **طه عبد الرحمن** احد الادلة التى استخدمها ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة << لو كان اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، و إذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرإدهم جميعا، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما، و إما أن يتم مراد أحدهما و **لا** يتم مراد الآخر ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودا و لا معدوما. ويستحيل أن يتم مرادهما معا، لأنه لو كان العالم موجودا معدوما. فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد و يبطل مراد الآخر، فالذي بطلت إرادته عاجز، و العاجز ليس بإله >>[11].

و لتقتسم اعتراضات ابن رشد على هذا الدليل قسمين، أحدهما الاعتراضات التي تردُّ على الجانب غير الطبيعي من هذا الدليل و الثاني التي تردُّ على الجانب غير الصناعي **منه**[12].

فيما يخص الجانب غير الطبيعي لقد خالفه دليل المحال التمانعي محال مركب من جهة أن الآية الكريمة المعتمدة لا يقضي إلا محال واحد، بينما يقضي هذا الدليل إلا محالات متعددة و هي إما أن يكون العالم لا موجودا و لا معدوما، و إما أن يكون موجودا و معدوما، و إما أن يكون الإله عاجز مقلوبا، و يرجع ابن رشد السبب إلى ترك الصور الاستدلالية لدليل القرآن [13]، و هي قياس الشرطي المتصل، واستبدل صورة استدلالية أخرى مكانه، و هي صورة المقياس الشرطي المنفصل و قد خالف كذلك دليل التمانع المقتضي الطبيعي بجعل المستحيلات الثلاثة دائمة الاستحالة، بينما المحال الذي تفضي إليه الآية القرآنية هو محال مقترن بوقت و هو الحاضر، كما لو قيل << لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن >>

و كذلك يمكننا القول بأن الاعتراضات على الجانب الصناعي تعددت من بينها أن دليل الممانعة يبنى على افتراض اختلاف الآلهة عند تعددها، بينما العقل يجوز اتفاقها كما يجوز اختلافها كما يرى ابن رشد أن الاتفاق المطلوب بين الآلهة اتفاقا تطابقيا ينتج عنه فعل واحد شامل الجميع، و إنما اتفاق تعاوني كما يتعاون الصناع على شيء واحد[14].

وكذلك وحدانية الإله من وحدة العالم فإذا كانت الآلهة متفقة اتفاقا تعاونيا يجعل كل واحد منها قادرا على جميع المقدورات، فإن الفرض بأن هناك إلهين اثنين بهذا الوصف يلزم عنه أن يكون هناك عالمان إثنان، و اللازم هو وجود عالمين، باطل لأن هذا العالم واحد، و إذا بطلال ملزوم، و هو وجود إلهين، فيثت وجود إله واحد.

لقد نقد المفكر المغربي اعتراضات ابن رشد٠ خاصة من الجانب التهديمي من اعتراضاته التي تقدم لنا بها و قال بأن المحال التمانعي مركب من ثلاثة محالات، والصواب أن المحال في دليل الممانعة محالات اثنان و حسب أحدهما اجتماع الوجود والعدم، و به يبطل تحقق مراد الإلهين معا، و الثاني اجتماع اللا وجود و اللا عدم، وبه يبطل احتمال عدم تحقق مراد أي منهما، أما المحال الثالث الذي يزعم وروده عند٠المتكلمين، و هو أن يكون << الإله عاجزا مغلوبا >> فليس بمحال، و لا هذه صيغته الحقيقية[15]بل هي << العاجز ليس بإله >> و هيمقدمة مؤخرة للاحتمال الثالث الذي هو تحقق مراد واحد منهما، فيكون ابن رشد قد قولأصحاب دليل الممانعة ما لم يقولوا، فضلا عن غفلته عن مقتضى القياس الشرطي المتفضل الذي هو بطلان جميع الأقسام بإفضائها إلى المحال إلا واحد فلا يفضي إلى المحال. و هذا القسم الذي تبقى هو الذي جعله ابن رشد واحدا من المحالات

كما أن ابن رشد ينكر على المتكلمين استعمالهم هذا القياس ، نظرإ لأن الآيةالتي استندوا إليها في بناء دليلهم تبني على القياس الشرطي المتصل، إلا أن هذا المأخذ على إطلاقه غير معتبر.

نقد طه عبد الرحمان لبرهانية الكلام عند بن رشد

أولا: برهانية المنهج عند ابن رشد.

يعتبر ابن رشد أول و آخر أرسطو طاليس عظيم على المسرح الفلسفي في الإسلام، فمذهبه مذهب يتخذ من العقل هاديا ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساسا، ومنها نزعته نزعة تواكب العقل والعقل يواكبها حتى أصبح ابن رشد٠ بحق فيلسوف العقل في الإسلام بحيث لا تذكر كلمة "العقل" ولا يذكر معها ابن رشد وفلسفة ابن رشد ومنهجه[16].

كما أنه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، ونادى بضرورة تطبيق هذا الطريق البرهاني على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكا للنظر الصادق السليم، ويظهر ذلك في قول ابن رشد[17].

"إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان وقد حاول تقسيم المنطق وإلبرهان بحيث كان طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس، يعني وقوع التصديق من قبلها الخطابية والجدلية، فالخطابية أعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة لأول الناس وهي البرهانية، وكان الشرع مقصوده العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المقترح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة لأكثر في وقوع التصور والتصديق، هذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف أحدهما أن تكون مع أنها مشتركة خاصة في الأمرين جميعا أي تكون مشتركة خاصة في الأمرين جميعا أي تكون مشتركة في التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية، وهذه

المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة[18]، وأن تكون والصنف الثاني آن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها وهذا يتطرق إليه التأويل أي لنتائجه. والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها لنفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وهذا كذلك لا يتطرق إليه تأويل لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته [19].

والرابع أن تكون مقدماته مشهور أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور على ظاهرها وبالجملة، فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك إلا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور وهو حملها على ظاهر في الوجهين جميعا يعني في التصور والتصديق.

وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق، فإذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر، وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية، ويمكن أن يكون فرض من بلغت قوامهم النظرية إلى القوة الجدلية، وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة، وإذا كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا، وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية، ففرضهم إمدادها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعملوا ذلك التأويل أصلا.، كما ينقسم الناس في الشريعة إلى ثلاث أصناف الصنف الأول هو ليس من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك أنه لا يوجد أحد سليم العقل.، والصنف الثاني وهو من أهل التأويل الجدلي هؤلاء هم الجدليون بالطبع أمآ الصنف الثالث هم من أهل التأويل اليقيني وأولئك هم البرهانيون بالطبع والصناعة أي صناعة الحكمة. وهذا التأويل لا ينبغي التصريح به لأهل الجدل فضلا عن أهل الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعاني المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهرة وإثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند من هو أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أدى ذلك به إلى الكفر، فالتأويلات لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية أي الكتب التي الأقاويل الموضوعية فيها من هذين الصنفين كما صنع ذلك أبو حامد الغزالي. ولهذا يجب أن يصرح ويقال في الظاهر الذي الأشكال في كونه ظاهر بنفسه للجميع وكونه معرفة تأويلية غير ممكنة فيهم.

وإن الوقف يجب هاهنا في قوله تعالى:" وما يعلم تأويله إلا الله"[20] وبمثل هذا يأتي الجواب أيضا في السؤال عن الأمور الغامضة التي هي سبيل للجمهور فهمها مثل قوله تعالى:"ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من علم إلا قليلا"[21].، وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها، فالكافر لا مكان دعائه الناس إلى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت التأويلات فاسدة في أصول الشريعة، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا، فإن قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم أدركوا

بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أي لا تقبل تأويلا، وإن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة يسبب لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخر.

ثانيا: نقد طه عبد الرحمان لبرهانيه الفلسفة عند ابن رشد

لاتزال العلاقة القائمة بين علم الكلام والفلسفة معقدة فلو امعنا النظر في الإنتاج الفكري لفلاسفة الإسلام حتى نتبين تأثر العديد من المتكلمين بنظريات فلسفية وهذه الدعوى تزداد رسوخا عند ابن رشد الذي تبلغ أوجها عنده، ونستطيع أن نورد هذه الدعوى في صورة الاستدلال، فإذا كانت المعاني الفلسفية معاني عقلية وكان العقل النظري طريقة البرهان، فإن المعاني الفلسفية معان برهانية ، كما أن الفلسفة عند ابن رشد هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان والدافع الذي جعله يتخذ هذا الموقف من منهج الفلسفة الاعتقاد في عملية المقال الفلسفي، فلما أخذ فلاسفة الإسلام عن اليونان تصنيفهم للرياضيات والطبيعيات، ضمن أقسام الفلسفة، فمنهم انساقوا إلى نقل " الصفة العلمية" التي تطبع هذه العلوم إلى أقسام الفلسفة الأخرى التي ليست رياضية ولا طبيعية [22] .

كما أن هناك دافع آخر يتجلى في تسليط أدوات المنطق على القسم الميتافيزيقي من المقال الفلسفي، اذ بلغ اعتقاد فلاسفة الاسلام وبالتحديد ابن رشد في صلاحية قياس أرسطو طاليس حدا رأى معه إمكان قيام علم ميتافيزيقي برهاني، وعدم جدوى طريقة الجدل في بناء هذا العلم وقصور "أهل الجدل" عند إدراك مرتبة البرهانين ذاهب في موقفه هذا إلى أبعد مما ذهب إليه اليونان[23].

وهناك دافع ثالث بالاستناد إلى البرهانية لحماية المقال الفلسفي الذي كان لابد أن يؤدي تصادم ميتافيزيقي أرسطو المشترك وإلاهيات المسلمين المبنية على التوحيد إلى احتراز البعض من الانشغال بالفلسفة وإلى تصدي البعض الآخر وللمشتغلين بها، فكان أن تحصن الفلسفة بمناعة البرهان، وألزموا غيرهم الإقرار به واعطائه بعدا لان بكون معيارا مقوما لكل عمل فكري، وشاهدا على مشروعية المقال الفلسفي، بل على إعجازه الاستدلالي في مقابل الإعجاز القرآني، حتى أنهم آخرجوا بلباس البرهان كمسألة قصد والغلبة بها، و إن بعدت عما يشتغل به المنطق، كذا أمر غالب الأدلة على وجود الاله وعلى قدم العالم.

لقد أراد طه عبد الرحمان تحديد المفهوم الحقيقي للبرهان فاعتبره نص اقتراني استدلالي حسابي يلزم عن هذه الخاصية الحسابية للبرهان أنه في الإمكان إقصاء المستدل الإنساني إقصاء كليا، و استبدال آلة مجردة به تقوم بحساب المتوالية الاستدلالية البرهانية، أي أن من صفة البرهان إمكان التحوبل إلى توابع رياضية صرفة [24]، لهذا لا نقبل ولا يمكن أن نسلم بأن يكون للمقال الفلسفي مثل هذه الحسابية فيشكل نصا مغلقا تقترن عناصره اقترانا دخليا، وتحكم هذا الإقتران علاقات تصورية تامة التحديد.

كيف ذلك والمقال الفلسفي بصفة من اللغة الطبيعية قلا مضامينه بمعزل عن تأثير

محتويات هذه اللغة.

ولا مناهجه بمنأى عن توجيه وسائلها، كما أن اللغة الطبيعية تتفاعل فيها المضامين تفاعلا يغنيها ويجدد فيها عبر النصوص التي تتولد منها، حتى إن المضمون ليتقلب في أحوال فيكون في نهاية النص غيره في بدايته[25].

يمكن القول أن يدل أن يحاول الفيلسوف بذل المستحيل لصب خطابه في قوالب البرهان الممتنعة عليه، كان ينبغي عليه أن يعود بهذه القوالب إلى أصولها التفاعلية في المجال التداولي، وأن يكشف عن الآليات الخطابية التي تصنعت بها القوالب البرهانية قطع الصلة مع هذه الأصول و الاستقلال بنفسها، ولو فعل ذلك لأدرك البرهان وفهمه على تجريده وصوريته ودقته، ويستند إلى أصلين تداولين ضرورين اجتماعي وآخر تجريبي[26].

بالنسبة للأصل الاجتماعي فهو ليس ذلك الاعتقاد السائد بأن المنطق البرهاني من صنع ذات عاقلة متجردة، كما أن هذا المنطق ليس هدفه تمييز صحيح صور الاستدلال من فاسدها فحسب، بل يأتي بالحلول لبعض المشاكل.

كما أنه الصحة البرهانية كانت من الضروري أن تستند إلى تعاقد أفراد المجتمع عليها، حتى يقع التصديق بالحلول المقترحة والعمل بها وإن لم يتم هذا التعاقد بصفة علنية.

أما فيما يخص الأصل التجريبي فقد سادت عدة آراء وهي أن المنطق البرهاني علم صوري مفارق للعلوم التجريبية، كما أنه زادني رسوخ هذا الرأي الاعتقاد بأن كل حقائقه كلية تنطبق على كل العقول دون استثناء وأن لغته تكيفنا اختلاف الألسنة الطبيعية وتعقدها [27].

ونحن لو راقبنا البرهاني في إنشاء أنساقه لوجدناه ينتهج سبل التجريبي، فهو أيضا يحقق ويفترض ويلاحظ وهذا العمل يشبه عمل اللساني في وصف ظاهرة لغوية ما، كما أنه يصنع نسقه بالرجوع إلى مواصفات قومه أو غيره من خلال الاحتكاك بهم أو ما خلفوه من نصوص وغيرها.

كما أن طه عبد الرحمان يرى بأن تعامل الفيلسوف مع البرهان متوقف نجاحه لا على محاولة استخدامه وسيلة لإثبات قضاياه لأنها فاشلة، ما دام ليس في مقدور الفلسفة أن تكون خطأ طبيعيا و إنما نجاحها قائم على الكشف عن تداوليات البرهان بتوظيف أقصى الآليات الاستدلالية غير صورية وليس كما ذهب إليه ابن رشد[28] .

وقد أكد طه عبد الرحمان على الفعالية الحجابية التي هي صفة لكل خطاب طبيعي، فحقيقة هذا الاستدلال في الخطاب الطبيعي يكون حجاجيا لا برهانيا صناعيا، فالحجاج فعالية تداولية جدلية، تداولي لأن طابعه الفكري اجتماعي الذي يهدف إلى إنشاء معرفة عملية قائمة على أساس الاشتراك الجماعي، أما جدلي لأنه يهدف إلى الإقناع القائم على الالتزام صور استدلالية أوسع من البنيات البرهانية الضيقة المجال، كأن تبنى الانتقادات فيه لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى

مضامينها أيما اجتماع وأن يطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج وأن يفهم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها تعويلا على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتا أو إنكارا، كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم وكأن يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدأ التفاضل والتراتب، وتجنح أحيانا إلى التناقض الذي لا تحس فيها خروجا عن حدود المعقول وعلى هذا لا تكون الصفة البرهانية في القول شرطا كافيا لتحصيل الإقناع العملي الذي يهدف إلى الحجاج فقد يتوفر شرط برهانية الدليل ولإ يحصل معها الاقتناع المخاطب، ذات الصفة البرهانية شكل شرطا ضروريا لبلوغ الاقتناع، فقد يحصل هذا الاقتناع بدليل فيه من الفساد الصورى لأن هذا الفساد تستره إن لم تمحه قوة المضمون الدلالي في الخطاب الطبيعي، فالحجة الجدلية البالغة على ما قد يستهوي بها من اعتلال في الصورة، خير من البرهان الصحيح الغير مقنع[29].كما أنه لما كانت الفلسفة خطابا طبيعيا فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سبيل التوجيه العملي، والحق أن الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية التي تدعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاجبديلا، لأنها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول، ومقتضياته التفاعلية، بأن تحصل الإقناع وتدفع إلى العمل.

وقد أكد كذلك على أن الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه.

ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض، أو ببطلان الرأي المعترض عليه، واستناد إلى مواصفات "البحث عن الحقيقة الفلسفية" مما يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناء نقابليا يتواجه فيه "عارض" و"معترض" ويتوجه فيه كل منهما بآليات اقناعية خاصة، كما أنه كل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة و المفاعلة.الموجهة يسمى "مناظرة" وينبني على هذا التعريف أن المناظرة من كان عارض أو معترض، وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف وعليه فمنهج الفلسفة التداولية ليس إلا المناظرة.ان طه عبدالرحمان من خلال نقده و تناوله للفسلفة الكلامية لابن رشد ان يجدد علم الكلام و يوسع دائرة تناوله و يمنحه مصطلحات جديدة و ابعاد و غايات اخرى و كأني به يريد ان يجعله وسيلة للتواصل و التداول في كل القضايا الفلسفية و ليس معالجة بعض المسائل الكلامية كما كان مع ابن رشد.

الخاتمة:

وفي ختام بحثنا هذا نستنتج أن طه عبد الرحمان حاول أن يرد الاعتبار لعلم الكلام و الفلسفة عند المسلمين، ويخلصها من التبعية للفلسفة اليونانية الغربية، ويعطي لها حق الوجود كنوع من أنواع الفكر والتفلسف المتعددة، وهذا يظهر من خلال نقده لفلسفة ابن رشد بحيث حاول تبيان نقاط الخلل التي تكمن في فلسفته ومنهجه الكلاميفي جميع الجوانب التي تناولها خاصة من الناحية المنطقية باعتبار طه عبد الرحمان مفكر منطقي

بالدرجة الأولى.
كما نستطيع القول بأن طه عبد الرحمان كان له الأثر الايجابي والبصمة الراسخة في دراسة الفكر الإسلامي.وقد نادى كذلك إلى تجاوز الواقع الفلسفي الحاضر المفروض والفارض نفسه،والتحديد فيه كشرط للتحديث والحداثة وذلك في الفلسفة ذاتها كمفهوم تتأسس عليه كل فلسفة .
وفي الختام نقول بأن المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمان تعدى جانبه النظري إلى العملي بالنظر في السلوك الفلسفي أيضا، حتى يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم نزاعاتنا الفكرية بالنظر في المتغيرات الفكرية الراهنة في تركيبة المجتمع المسلم التيأحدثتها التقنية، والغاية الحقيقية لتناول طه عبدالرحمان للمسائل الكلامية عند ابن رشد هي تجديد علم الكلام و توسيع نطاق استخدامه ليتحول الى تداولية و يصبح أساس التواصل و الاقناع.

قائمة المصادر والمراجع

1- فيصل بدير عون : علم الكلام و مدارسه ، ط1، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1976، ص 49
2 - الجابري، مدخل لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، ص72.
3 - محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، 1998، ص71-72.
4 - الجابري، المرجع نفسه، ص73.
5 - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1994، ص149-150.
6 - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدر البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص72-73.
7 - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص73.
8 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص153.
9 - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص231-232.
10 - القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.
11 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص200.

12المصدر نفسه، ص200.
13-المصدر نفسه ص 200-201
14المصدرنفسه ص 201
15-طه عبد الرحمان، المصدر نفسه ص 203
16-عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص52.
17-عاطف.العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، القاهرة، والمعرف، ط1، 1980، ص47 - 48
18-ابن رشد، فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال، بيروت:دار المشرق،1982،ص50.
19-ابن رشد،المصدر السابق، ص50 -51.
20- سورة أل عمران الآية 7.
21-سورة ألإسراء آية 10.
22-طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص 62.
23-طه.عبد الرحمان، المصدر نفسه، ص 62.
24-طه.عبد الرحمان، المصدر نفسه، ص 63.
25-طه.عبد الرحمان، المصدر نفسه، ص 63.
26-طه.عبد الرحمان، المصدر نفسه، ص 64.
27-طه.عبد الرحمان، المصدر نفسه، ص 64.
28-طه.عبد الرحمان، المصدر نفسه، ص 65.