

جامعة الجزائر -2-

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

الالتزام الابستمولوجي الرشدي بالمنهج البرهاني

على ضوء قراءات الفكر العربي المعاصر

عاطف العراقي وطه عبد الرحمن أنموذجاً

مذكرة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

أ.د. لبيوض مسعود

إعداد الطالب:

خاصة شريف

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
فتيحة زرداوي	أ. تعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيساً
مسعود لبيوض	أ. تعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مشرفاً و مقراً
علي بودربالة	أ. محاضر	جامعة الجزائر 2	عضواً مناقشاً
بن صالح نعيمة	أ. محاضر	جامعة الجزائر 2	عضواً مناقشاً
محمد وادفل	أ. تعليم العالي	جامعة قسنطينة	عضواً مناقشاً
زهير قوتال	أ. محاضر	جامعة سطيف 2	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 2020/2019

جامعة الجزائر 2
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

الالتزام الابستمولوجي الرشدي بالمنهج
البرهاني على ضوء قراءات الفكر العربي
المعاصر

عاطف العراقي وطه عبد الرحمن أنموذجاً

مذكرة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ:
أ.د مسعود لبيوض

إعداد الطالب:
شريف خاصة

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
فتيحة زرداوي	أ تعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيساً
مسعود لبيوض	أ تعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مشرفاً و مقرراً
علي بودربالة	أ محاضر	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
بن صالح نعيمة	أ محاضر	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
محمد وادفل	أ تعليم العالي	جامعة قسنطينة	عضوا مناقشا
زهير قوتال	أ محاضر	جامعة سطيف 2	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2020/2019

شكر و عرفان

أتوجه بالشكر والتقدير إلى كل الذين قدموا لي يد المساعدة لإنجاز هذا البحث المتواضع و اخص بالذكر الأستاذ المحترم مسعود لبيوض الذي تفضل رغم الارتباطات والانشغالات غير المتناهية بقبول الإشراف على بحثي هذا. فلقد كان خير مرشد إلى مواطن الصواب وتدارك الخطأ مثلما أشكره على تواضعه وحرصه على إتمام هذا البحث وفق الشروط المنهجية و المعرفية التي ترتقي بهذا العمل إلى مستوى العلمية، مثلما أتوجه بالشكر الجزيل إلى أساتذة قسم الفلسفة و أخص بالذكر اللجنة التي ستشرف على مناقشة هذا العمل.

فهرس المحتويات:

شكر و عرفان 3

مقدمة: 1

الفصل الأول: الخلفيات الفكرية للطرح الرشدي حول مشكلة المنهج 19

المبحث الأول: إشكالية المنهج وموقع طريق الجدل في الفكر الفلسفي اليوناني.- أرسطو-... 19

أولاً: التأسيس للمنهج عند أرسطو: 19

ثانياً: ابن رشد والتنظير الأرسطي لإشكالية المنهج: 38

المبحث الثاني: إشكالية المنهج وموقع طريق الجدل في التراث الفكري العربي الإسلامي.. 63

أولاً: إشكالية المنهج والتنظير لطريق الجدل والخطابة في الفكر الإسلامي: 63

ثانياً: ابن رشد والمدارس الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية 72

ثالثاً: ابن رشد والمقاربة الكلامية لإشكالية المنهج من منظور عاطف العراقي وطه عبد

الرحمن: 81

رابعاً: علاقة ابن رشد بالمنهج عند الفلاسفة (فلاسفة المشرق والمغرب) 98

خامساً: علاقة ابن رشد بالمنهج عند علماء أصول الفقه: 109

سادساً: علاقة ابن رشد بالمنهج ألعرفاني: 130

الفصل الثاني: البرهان بوصفه نظاماً معرفياً وعلاقته بطريق الجدل والخطابة عند ابن رشد

..... 142

المبحث الأول: التنظير للمنهج البرهاني عند ابن رشد 142

أولاً: البرهان عند ابن رشد: 142

ثانياً: دلالة البرهان عند ابن رشد: 148

ثالثاً: البرهان و مبدأ العلية: 153

رابعاً: خصائص طريق البرهان: 155

المبحث الثاني: مصدر قوة ويقينية البرهان: 157

أولاً: ضرورة المقدمات وعلاقتها بالبرهان ونتائجه: 158

ثانياً: علاقة المقدمات بالوجود المادي: 162

ثالثاً: مصدر المبادئ وعلاقته بمرونة وموسوعية البرهان: 165

رابعاً: حسية المبادئ وعلاقتها بدور العقل في تحصيل المعرفة وبناء المعقولات: 177

خامساً: مصدر برهانية المقدمات المجردة: 179

سادساً: علاقة المنهج البرهاني بالشرع: 187

- 195..... سابعا: الحاجة إلى النظر الفلسفي كأداة معرفية لفهم النص:
- 200..... ثامنا: حدود وأفق العقل البرهاني عند ابن رشد:
- 202..... تاسعا: موقف ابن رشد من طريق الجدل والخطابة وعلاقتها بالبرهان:
- 213..... المبحث الثالث: قيمة وتطبيقات المنهج البرهاني في بناء المعرفة العلمية:
- 213..... أولا: ابن رشد وصناعة الطب بين التنظير والتطبيق:
- 219..... ثانيا: علاقة الطب بعلوم الطبيعة:
- 227..... ثالثا: ابن رشد بين التنظير للبرهان والالتزام به في صناعة الطب:
- 239..... رابعا: تطبيقات البرهان في علوم الشرع:
- 254..... خامسا: مشروع ابن رشد في الفقه بين علمية الهدف واستمرارية التوجه:
- 267..... سادسا: تطبيقات البرهان في تأكيد برهانية الخطاب الفلسفي:
- 287.. الفصل الثالث: موقع الفكر الرشدي و برهانيته على ضوء الدراسات العربية المعاصرة ..**

- المبحث الأول: التراث الفكري العربي الإسلامي من منظور عاطف العراقي وطه عبد الرحمن:
- 287..... أولا: نظرة عاطف العراقي إلى التراث ومنهج دراسته:
- 287..... ثانيا: موقف طه عبد الرحمن من التراث ومنهج دراسته:
- 294..... المبحث الثاني: تقديرات طه عبد الرحمن عن الالتزام الرشدي بالبرهان:
- 300..... أولا: موقف طه عبد الرحمن من برهانية الفلسفة:
- 301..... ثانيا: موقف طه عبد الرحمن من نقد ابن رشد للمتكلمين:
- 304..... ثالثا: موقف طه من نظرة ابن رشد للعلوم والعلاقة فيما بينها:
- 315..... رابعا: موقف طه عبد الرحمن من التزام ابن رشد بالبرهان في الإلهيات:
- 322..... خامسا: موقفه من طريقه في التدليل على وجود الله:
- 334..... سادسا: لا برهانية ابن رشد في الترويج للفلسفة في المجتمع:
- 343..... سابعا: مشروعية النقد الرشدي للمعرفة الصوفية حسب طه عبد الرحمن:
- 344..... المبحث الثالث: تقديرات عاطف العراقي عن برهانية ابن رشد في أعماله الفلسفية:
- 356..... أولا: حضور البرهان في تعامله مع الفلسفة الأرسطية:
- 358..... ثانيا: موقفه من حضور البرهان في نقده لمفكري وفلاسفة الإسلام:
- 363..... ثالثا: موقف عاطف العراقي من برهانية بعض الأطروحات الرشدية:
- 377..... رابعا: حضور البرهان في صناعة الطب حسب عاطف العراقي وطه عبد الرحمن:
- 385..... المبحث الرابع: برهانية ابن رشد في ظل توسلاته بغير طريق البرهان:
- 394..... أولا: التمثيل وعلاقته بالبرهان في بناء العلم:
- 394.....

398	ثانيا: عدم التنازل عن المنهج البرهاني:.....
410	ثالثا: طبيعة التمثيل الرشدي ودلالاته الابستمولوجية:.....
416	الفصل الرابع: مستقبل المشروع الابستمولوجي الرشدي:.....
416	المبحث الأول: أفق الاستشكال الرشدي لمسألة المنهج وعلاقته بالراهن :
418	أولا: امتلاك المنهج يساهم في إدراك جوهر الإشكال في بناء الحضارة:.....
419	ثانيا: الجمع بين المشروع المعرفي والمشروع الحضاري المتعدّد الأبعاد والأفاق:.....
419	ثالثا: التنظير للمنهج مفتاح لإصلاح طريق التفكير وبناء مختلف الفهوم:.....
422	المبحث الثاني: ابن رشد بين الالتزام الابستمولوجي بالبرهان وبرجماتية التوسل:.....
422	أولا: الخطاب الرشدي بين تعدّد الآليات والدلالة البرهانية:.....
426	ثانيا: برهانية النقد وعلاقة بالتصحيح العقدي:.....
433	ثالثا: المصلحة مرجعية أساسية في تنظيم العلم وتطوير المناهج:.....
	إن استعانة ابن رشد بطريق التمثيل وغيره من الأدوات التدلالية لتمرير مواقفه الفلسفية والعلمية النظرية منها والعملية- خاصة تلك التي تتعلق بالتشريع أو تأكيد الحاجة المعرفية والحضارية للفكر الفلسفي داخل المجتمع الذي ينتمي إليه - أمر لا يختلف حوله اثنان وهو يؤكد إقراره دور وقيمة مختلف الأدوات المعرفية في تحقيق الإقناع، وإرشاد العقول إلى الحقيقة، لكن استعانة ابن رشد بهذه الطريق الاستدلالية لا يلزم عنه بالضرورة القول بتراجع عن التزامه الابستمولوجي الذي جعل من خلاله طريق البرهان امثل الطرق لبناء العلم والتأسيس للخطاب الفلسفي البناء.....
433	المبحث الثالث: قيمة الدراسة التحليلية والنقدية للعمل الرشدي.....
447	أولا: أثرها على مستقبل الفكر الرشدي:.....
448	ثانيا: أفق وأبعاد هذه الدراسات في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي:.....
464	المبحث الرابع: ماذا نريد من ابن رشد؟.....
499	
510	خاتمة البحث:.....
514	آفاق البحث:.....
517	فهرس المصادر والمراجع:.....

مقدمة

مقدمة:

تعد مشكلة التأسيس الفلسفي للمعرفة من الإشكالات الأساسية التي يركز عليها فكر أي فيلسوف يسعى إلى تقديم أطروحة فلسفية كآلية دقيقة، يحاول من خلالها المساهمة في تنظيم وتطوير طرائق التفكير البشري وتنظيم عملية البحث عن الحقيقة. فلقد أدرك الفلاسفة عبر التاريخ أنّ ضبط معالم طريق بناء المعرفة بمثابة أولوية أساسية يجب الفصل والبحث فيها قبل طرق أي موضوع فلسفي أو علمي، ومنه يمكن القول أنّ مشكلة المنهج هي من الهموم الفكرية الأساسية التي كانت تشغل حيزاً فكرياً واسعاً في الإنتاج الفكري للفلاسفة عبر مختلف الحضارات. وهذا يبيّن أهمية تحديد كيفية التفكير قبل ضبط المواضيع التي يمكن التفكير والبحث فيها؛ كون التأسيس المنطقي والعلمي لطرق البحث يساهم في توجيه وحماية الفكر من الوقوع في الإنزلاقات الفكرية الخطيرة أو الدخول في حلقات مفرغة أو فخ الوثوقية والتعصب المذهبي.

كما أنّ ضبط المنهج المعرفي يؤكد الطبيعة البشرية للمعرفة، ومدى إمكانية الإنسان على امتلاك الحقيقة دون أن يكون بحاجة إلى مصدر مفارق وغريب عن هذا الوجود كما هو موجود، ومنه تكون هذه الحقيقة نسبية، هذه الخاصية التي تغرس في الباحث روح التسامح والنقد والانفتاح الفكري على الإنتاج المعرفي البشري دون استثناء أو تحييز أو إقصاء، فإذا كانت الحقيقة إمكانية بشرية فهي بذلك ليست حكراً على جنس بشري محدّد أو فئة معيّنة من الناس دون غيرها.

لكن إذا كانت المعرفة إمكانية بشرية عند كل إنسان بسبب امتلاكه للأدوات المعرفية المناسبة، فهو مطالب بحسن استخدامها وتوظيفها وفق نسق منظم ومحكوم بقواعد ومبادئ علمية ومنهجية واضحة ومضبوطة، لضمان الابتعاد عن العبثية والسفسطة. ولأجل كلّ هذا لم يدخر الفلاسفة جهداً في مدّ البشرية بالمناهج المعرفية المناسبة والمتماشية مع طبيعة أيّ موضوع معرفي وذلك وفق رؤى ابستمولوجية مؤسّسة، يكون هدفها الأساسي هو تقديم الشروط والضوابط المنهجية التي يمكن أن تساعد طالب الحقيقة على بلوغها أو بلوغ جزء منها.

لا تخلو مرحلة من المراحل التي مرّ بها الفكر الفلسفي إلا وبرزت فيها مشاريع وخطابات فلسفية يسعى أصحابها إلى إبراز مواقفهم من المناهج السائدة وما يمكن إضافته لإثراء تلك المناهج أو تجاوزها لسبب من الأسباب قد ترجع إلى ظهور أزمات منهجية أو اتساع الأفق المعرفي بمواضيع ومشكلات جديدة تحتاج إلى عملية إبداع جديدة للمنهج والشواهد الدالة على ذلك كثيرة لا يتسع المقام إلى ذكرها.

فعند الرجوع إلى مشكلة المنهج يتبين لنا أهمية البحث فيها وهذا يعود للتداعيات التي يمكن أن تنتج إذا لم تعالج بدقة وعمق وصرامة علمية، فأيّ انحراف في الفكر أو السلوك البشري أو أي خلل في العلاقات الإنسانية يعود بشكل أساسي إلى الخلل الذي يصيب الفكر لعدم امتلاكه لمنهج معرفي علمي منطقي واضح المعالم، ولو عدنا إلى واقعنا الحالي لوجدنا أن الأمر يكمن فعلاً في طريقة التفكير عند الإنسان المعاصر فكّل الصراعات والتصادمات مردّها الأوّل يعود إلى اعتقاد كل واحد أنّه يمتلك الحقيقة، وأنه على الحق والبقية على باطل وبذلك حُقّ له تجاوز الغير وعدم التحاور معه أو الانفتاح عليه.

وإذا كان موضوع بحثي يتمحور حول التأسيس الإبستيمولوجي للمنهج المعرفي فإنّه يرتبط بأحد أهم رواد الفلسفة العقلانية في تاريخ الفكر الإنساني عموماً والفكر العربي الإسلامي بالخصوص، إنه الفيلسوف ابن رشد حيث جاء هذا البحث موسوماً بالعنوان الأتي **(الالتزام الإبستيمولوجي الرشدي بالمنهج البرهاني على ضوء قراءات الفكر العربي المعاصر عاطف العراقي وطه عبد الرحمن أنموذجان)**، وهو بحث أرى أنه يميل أكثر إلى المباحث الإبستيمولوجية التحليلية التي تقوم على المقارنة والنقد. كونه يرتبط بمسألة جزئية تبدو في بدايتها واضحة المعالم سهلة الحل، عندما نقابلها بمشكلة المعرفة بشكل عام، لكن بمجرد أن تناولتها في بحث الماجستير، في فصل من فصوله تبين لي أن الموضوع أوسع بكثير من أن يعالج في فصل واحد، وهو ما أكدته لجنة المناقشة المحترمة ومنه أصبح بمثابة اشكالية إبستيمولوجية كآلية تنفرّع بدورها إلى تساؤلات فرعية كثيرة تكون الإجابة عليها ضرورة منطقية وعلمية للإجابة على بعض جوانب الاشكال ومنه امتلاك تصوّر واضح عن أبجديات المنهج البرهاني الذي

نادى به فيلسوف قرطبة والكيفية التي طَبَّقَ بها هذا المنهج في مشروعه الفلسفي والمعرفي. هذه الكيفية التي تبين حقيقة موقفه التنظيري والتطبيقي للمنهج البرهاني وكذلك عن دواعي الانقلابات الإبيستيمولوجية التي قام بها ابو الوليد وهو يوظف هذا الطريق في مختلف أعماله الفكرية وأثرها على قيمة طريق البرهان و ومدى وفاءه هو شخصياً لهذا الطريق.

لقد أصبح هذا الموضوع بمثابة إشكال فلسفي يستحق البحث بسبب تعدد المواقف التحليلية والنقدية التي جعلت من المنهج البرهاني عند ابن رشد موضوعاً لها سواء في الدراسات الفكرية العربية أو الغربية.

فعند الرجوع إلى مختلف الدراسات الفكرية العربية و الاستشراقية، التي جعلت من مشكلة المنهج عند ابن رشد موضوعاً لها يظهر أنها تختلف في الأحكام التي تطلقها أو تصنف بها الأطروحة الرشدية المؤسسة للمعرفة، حيث تجعله الدراسات التي قام بها بعض المستشرقين أمثال ارنست رينان حول ما جاء به ابن رشد من منتج معرفي، سواء تعلّق بمنهج المعرفة أو بالأطروحات المعرفية التي أنتجها أو الدراسات التي قام بها على الإنتاج المعرفي الذي أنتجه غيره من المفكرين المشاركين له في الملة من علماء الدين متكلمين وفلاسفة أو المخالفين لأرسطو بالخصوص ثم أفلاطون.

أمّا الدراسات التي قام بها رواد الفكر العربي باختلاف اتجاهاتهم الفكرية والإيديولوجية فهي كذلك مختلفة، حيث يعتبر المفكر محمد عبده، صاحب الفكر الإصلاحية في العصر الحديث، فيلسوف قرطبة رمزاً للعقلانية المستنيرة التي تمثل الفكر الحر المتسامح، وانه شخصية فكرية تركت موروثاً معرفياً إذا عدنا إليه وأحسنًا التعامل معه يمكن أن يمدنا بكثير من الحلول المعرفية لمختلف مشكلاتنا المنهجية والمعرفية الراهنة؛ لكونه يجمع بين الأصالة والانفتاح على غيره، وبالمقابل اعتبره المفكر فرح أنطون رمزاً للفكر العلمي الحر وأنموذجاً في العلمانية، هذه النزعة التي مكنت بحسبه الشارح الأكبر من معالجة هموم عصره بطول جريئة فصلت بين ما هو مقدّس(الشرع) وما هو وضعي -التمثل في الحياة المدنية- وبذلك يكون المنهج الرشدي علمياً بامتياز وأنّ ما أنتجه هذا الفيلسوف من معارف قابل للاستثمار والتوظيف.

وفيما يتعلّق بالدراسات العربية المعاصرة فهي كذلك مختلفة، لكن رغم تأكيد أصحابها على تحييزهم الكلي للحقيقة والموضوعية وابتعادهم عن أي تقديس أو استهانة للعمل الرشدي، فإنّ ذلك لم يمنع من اختلاف وتعارض أحكامهم حول صلاحية المنهج البرهاني الذي اقترحه الفيلسوف القرطبي ومدى وفائه والتزامه بذلك المنهج فيما تركه من تراث معرفي، ممّا يدفع إلى النظر في مدى برهانية وعلمية ذلك المنهج وما نتج عنه من مادة معرفية.

فقد جعل بعض المفكرين من التوجه المعرفي الرشدي موضوعاً أساسياً في أبحاثهم الفكرية، أمثال المفكر المصري عاطف العراقي الذي يشيد بالفكر الرشدي ويرفع من شأنه لدرجة أنه قال بانفراده بنزعة العقلانية الحرة في طريقة تعامله مع التراث الفكري الأجنبي الوافد على الأمة الإسلامية، وهي طريقة تحلّى فيها بالعلمية والموضوعية والنزعة النقدية التي جنبته الذوبان في ذلك التراث الأجنبي رغم إعجابه ببعض رواده، أرسطو خصوصاً، وهو تمايز ينطبق كذلك على ما تركه لنا من إنتاج معرفي ضخم لا يمكن في كل الأحوال التشكيك في قيمته العلمية.

بل يذهب هذا المفكر إلى ردّ تخلف الأمة العربية عن مواكبة روح العصر إلى ابتعادها عن الفكر الرشدي الحر، ووقوعها في براثن الفكر الإقصائي الذي يحصر الحقيقة العلمية في مجال واحد، وبذلك يكون قد ضيّق من ما صدق المعرفة والعلم. كما يؤكد المفكر المغربي محمد عابد الجابري قوّة الطرح الاستيمولوجي الرشدي ذي النزعة الأكسيومية-التسليمية- الصّارمة وهي نزعة تجاوزت المستوى النظري إلى المستوى العملي، حيث يؤكد تحقّق الالتزام الاستيمولوجي في البحث عن الحقيقة في التراث المعرفي الرشدي.

لكن مقابل هذه الدراسات توجد أطروحات أخرى ترى أنّ ما جاء به ابن رشد بعيد كل البعد عن العلمية والإبداع أو النزعة العقلية التي نادى بها، وبذلك يكون قد قدّم لنا منهجاً معرفياً غريباً عنّا وهو منهج ذي أصول إغريقية وثنية أرسطوية، لم يستطع هو نفسه الالتزام بها عند طرقه مختلف المباحث المعرفية؛ لذلك كان ينتقل من المنهج الخطابي إلى المنهج الجدلي الكلامي رغم أنه كان يقلل من قوّتهما ودقتهما العلمية. ومن

المفكرين الذين تبنوا هذا الطرح نذكر المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي يرى أنّ ابن رشد ما هو إلاّ فيلسوف غربي بلسان عربي وأنّه قدّم الفلسفة الأرسطية للعالم الغربي صافية مخلصّة من كلّ شائبة إسلامية، فقد تحمّل عناء إنجاز مشروع تطهير الفلسفة من كلّ الإضافات والتصرّفات والاجتهادات التي قام بها فلاسفة الإسلام الذين سبقوه، حتّى أنّ الغربيّين وجدوا في ابن رشد من كفاهم مؤونة القيام بهذه المهمة التي خلّصتهم من التأثير الإسلامي.

وما يجعل من الموضوع مشكلة فكرية صعبة الفك وذات قيمة علمية وتاريخية فعلاً هو وجود دراسات أخرى تحاول كذلك التزام الموضوعية والحياد والابتعاد عن محاكمة فيلسوف قرطبة بآليات وشروط ابستمولوجية لم تكن موجودة في عصره، إذ يؤكد مثلاً كل من المفكر المغربي محمد ألمصباحي و المفكر الجزائري عبد المجيد أمزيان وعبد الرزاق قسوم وكذلك عبد الحميد خطّاب قوة الطرح الرشدي من حيث التزامه بالعقلانية والموضوعية ومدى نجاعة المنهج البرهاني الذي اقترحه للبحث عن الحقيقة في كل المواضيع المعرفية المتاحة للإمكانية البشرية، دون أن يقع بدوره في فخ العقلانية التي تقدّس العقل وتعتبره قوّة وشرط معرفي مطلق.

هذا الاختلاف والتعارض في الحكم فيما يخص مدى علمية الأطروحة المعرفية الرشدية وكذلك في طبيعة المنهج الذي اعتمده في بناء المعرفة ومن مدى التزامه ابستمولوجيا بطريق البرهان، أثناء تطبيقاته المنهجية، جعلني اطرح المسألة من جديد لغرض استقصاء الزوايا والدعائم التي تعتمدها مختلف الدراسات الفكرية العربية انطلاقاً من نموذجان فكريان يتمثلان في عاطف العراقي وطه عبد الرحمن في حكمها على مدى تمكن ابن رشد من الوفاء ابستمولوجيا بمنهج البرهان.

والمقصود بالالتزام الابستمولوجي في بحثي هذا هو طبيعة الطريقة التي اعتمدها ابن رشد في توظيف طريق البرهان، هل هي طريقة تعسّفية فرض فيها طريق البرهان على الموضوع دون مراعاة طبيعته وهو ما يخالف التوسل الابستمولوجي لأي منهج أم أنه قد وجد نفسه ملزماً علمياً و عملياً على إعادة النظر في موقفه الفلسفي المتعلق بمدى صرامة طريق البرهان ومن مدى فعالية وعلمية الطرق الاستدلالية الأخرى، التي

شاع استعمالها عند من سبقه من الفلاسفة والمتكلمين، وهو الأمر الذي سيلزمه لا محالة إلى إخضاع طريق البرهان إلى تعديلات منهجية تجعله صالحاً للتأسيس للحقيقة وتوسيع ما صدق المعرفة البشرية، أو التنازل أحياناً عن ذلك الطريق أو الاكتفاء بطرق معرفية أخرى كالجدل والخطابة لتناسبها مع مقاصده المعرفية والثقافية؛ كون التطبيق الابستمولوجي للمنهج يقتضي تكييف المنهج وفق ما تفرضه طبيعة الموضوع وليس الإقحام التعسفي للمنهج في الموضوع دون مراعاة طبيعة الموضوع وما ينتج عنها من عوائق ابستمولوجية تحول دون تحقق الدراسة العلمية.

فالتفضيل المسبق للمنهج وهذا ما قام به ابن رشد (نظرية المنهج) لا يلزم عنه بالضرورة التطبيق الكلي والصارم لذلك المنهج وهو الأمر الذي قد يؤدي إلى حدوث مراجعات في المنهج وإعادة النظر في صرامته والبحث عن إمكانيات تطعيمه وتدعيمه بأدوات وآليات معرفية استدلالية أخرى لم تكن من معالمه الأساسية أثناء نسج خيوط الجانب النظري لطريق البرهان.

كما أن المنهج الذي دعا إليه ابن رشد لم يكن من اكتشافه هو بل هو من اكتشاف فيلسوف آخر يخالفه في الملة والثقافة وكذلك اللغة- أرسطو- وقد جاء من بعده يدعو إلى ضرورة فهم هذا المنهج وتطبيقه في بيئته العربية الإسلامية، وذلك انطلاقاً من قناعة راسخة عنده مفادها أن المنهج طريق في الفكر يقبل التعميم ولا يخص ثقافة معينة ولا يحصر في حدود لغة معينة.

على هذا الأساس كان الإشكال الأساسي لهذا البحث كالتالي:

إذا كان ابن رشد قد قسم مناهج المعرفة إلى ثلاثة أقسام (خطابي، جدلي، سفسطائي وبرهاني) وكان يجعل من المنهج البرهاني شرطاً ضرورياً لبناء المعرفة العلمية، هل يمكن اعتبار هذا التقسيم الرشدي تقسيماً تفاضلياً ذاتياً أم هو تقسيم له مبرراته وأسسها العلمية والمنطقية، وهل يلزم عن هذا عدم صلاحية بقية المناهج الأخرى في بناء المعرفة العلمية اليقينية، وإذا كان الأمر كذلك فهل استطاع ابن رشد الوفاء ابستمولوجياً لهذا التقسيم والترتيب، ومنه يمكن القول أنه كان برهانياً في إنتاجه للمعرفة وتأسيسه للمنهج_ أم أن المنهج الذي كان قد نظر له ودعا إليه هو

ذاته، ليس هو المنهج الذي استخدمه في ممارساته المنهجية؟ بحسب قراءة كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن للتوسلات المنهجية لهذا الفيلسوف؟ وهل يمكن أن تكون الفلسفة برهانية، أي تحمل صفة العلمية فعلاً أم أنّ الخطاب الفلسفي وإن كان صناعة عقلية فهو بعيد عن البرهانية العلمية؟

هذا الإشكال الذي يتأسس بدوره على جملة من الفرضيات، أمّا الفرضية الأولى فهي تتمثل في أنّ ابن رشد وهو يضع نظريته في المعرفة، قد استطاع فعلاً أن يضبط لنا منهجاً معرفياً علمياً يقوم على البرهان في كل مراحلها، وأنّ هذا المنهج يتميز بالموسوعية والمرونة الكافية التي تجعله صالحاً للتطبيق في كلّ المباحث المعرفية المتاحة للإنسان دون أيّ استثناء وهو الأمر الذي جعله يستطيع تطبيق هذا المنهج بطريقة إبستيمولوجية مرنة لا تخرج عن حدود البرهان. وهو الالتزام الذي رفع من القيمة العلمية والعقلانية للفكر الرشدي عامة وتراثه المعرفي خصوصاً.

أمّا الفرضية الثانية فمفادها أنّ الاختلاف بين التنظير للمنهج والتطبيق الفعلي له قد أدى إلى بروز ثغرات منهجية حالت دون وفاء ابن رشد لطريق البرهان ومنه وجد نفسه مجبراً على الانقلاب عن ذلك المنهج واللجوء إلى الطرق الاستدلالية التي كان قد انتقدها وهو الأمر الذي يوحي باستحالة البرهان في عالم الفلسفة والإلهيات. ولغرض التحقق من هذه الفرضيات والإجابة على الإشكال المحوري الذي تأسس عليه بحثي هذا، ارتأيت وضع بعض الأسئلة الجزئية التي ستمكنني من تنظيم العمل والتأسيس للإجابة على هذه الإشكالية، أذكر منها الأسئلة التالية:

- ما هي طبيعة المنهج البرهاني عند ابن رشد؟
- ما هي طبيعة المبادئ التي يقوم عليها المنهج البرهاني حسب ابن رشد؟
- ما هي مكانة الشرع في المنهج البرهاني الرشدي، هل هو مصدر من مصادر الحقيقة العلمية، يجب الرجوع إليه أثناء البحث والتأويل؟
- هل تحامل ابن رشد على المتكلمين ومنهجهم المعرفي الجدلي يدّل على تجاوزه المطلق لذلك المنهج، ومنه يكون قد ضيق من ما صدق المعرفة البشرية، أم أنّه للمسألة

ضوابط ومقاصد أخرى تتمثل في تحديد المجال المعرفي الذي يستخدم فيه أيّ منهج معرفي؟-

هل الوفاء الرشدي للمنهج البرهاني ونقده لبقية المناهج الأخرى دليل على عدم استعانتته بتلك المناهج إطلاقاً؟

- ما هو موقع التأسيس الابدستيمولوجي للمعرفة في الدراسات الفكرية العربية المعاصرة؟

- هل التعارض في القراءة التي يقدمها كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن يؤدي حتماً إلى القول أن ابن رشد قد استفاد من أصدقائه وتضرر من مواقف أعدائه؟

- هل نحن بحاجة إلى ابن رشد جديد وهل نحن على استعداد لاحتضان الفكر الرشدي؟ -أليس هناك إمكانية لعودة سيناريو المحنة من جديد؟

هذه عينة لجملة من التساؤلات الفرعية التي فرضت نفسها على بحثي هذا والتي سأسعى جاهداً للإجابة عليها، حتى أتمكن من تحديد طبيعة التطبيق الرشدي لطريق البرهان وكيفية تعامله منهجياً مع مختلف الثغرات والعقبات الإبدستيمولوجية التي كانت تواجهه عند تحوّل من مستوى التنظير للمنهج إلى التطبيق العملي له وأثر ذلك في تشكيل موقف كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن من فعالية وبرهانية المشروع الفلسفي الذي دعا إليه ابن رشد، وكذلك قيمة هذه المواقف في تحديد القيمة الفلسفية والحضارية للعمل الرشدي وتجليات الالتزام أو عدم الوفاء الابدستيمولوجي الرشدي بالمنهج البرهاني فيما تركه للبشرية من تراث معرفي.

لقد سبق لي أن تناولت الفكر الرشدي في المذكرة التي تقدمت بها لنيل درجة الماجستير وذلك تحت عنوان "أسس المعرفة عند ابن رشد"، هذه الدراسة التي بينت لي قوّة الطرح الابدستيمولوجي الرشدي ومدى فعالية المنهج البرهاني في بناء الحقيقة وتأكيد الطبيعة البشرية للمعرفة، لكن التنوع والتعارض الذي وجدته في الأحكام التي وُجّهت للتنظير المعرفي الرشدي، جعلني أدرك أنّ العمل الذي قدّمته ليس عملاً نهائياً، بل هو بمثابة نافذة أطلت من خلالها على التراث الفكري والمعرفي لابن رشد، ولذلك كنت بحاجة إلى أن أعود من جديد إلى التراث الرشدي للبحث عن تجليات التزامه

بالمناهج البرهاني في ذلك الموروث، وموقف بعض المفكرين العرب من طبيعة توسّل ابن رشد بهذا الطريق.

إلى جانب هذا هناك سبب آخر يتمثّل في التشجيع الذي وجدته من الأساتذة الأفاضل أثناء مناقشة البحث الذي تقدمت به، حيث أكدوا على أهمية الاستمرار في دراسة الموضوع من زاوية أدق وأعمق، بالخصوص مسألة الالتزام الرشدي بالمنهج البرهاني التي كنت قد عالجتها في الفصل الثالث من البحث.

لقد أدركت أن ما تركه ابن رشد من موروث معرفي لم يستهلك بعد رغم كثرة الدراسات والأبحاث التي كانت كلها تبحث أو تعالج فكر هذا الرجل تحت ظل إشكالية معيّنة، الأمر الذي جعلني أشدّ الرحال واحمل أدوات البحث الممكنة لأخوض ميدان البحث في ما تركه ابن رشد من منتج معرفي للأساهم ولو بشكل متواضع في الكشف عن مدى قوّة ونسبية المنهج البرهاني وعلمية ما أنتجه هذا الفيلسوف للتأكيد على ضرورة إنصافه، حتّى لا يقال أنّ ابن رشد عاش المحنة وهو حيّ وبقيت وهو ميت. وأنه بعد أن أحرقت كتبه وهو حي ظهر من يحرق أفكاره وهو ميت دون أن يكون قادراً على الرّد والدفاع عن روح الفلسفة في كتاب قد يكون عنوانه تهافت التهافت الجزء الثاني.

من بين الأهداف التي أسعى إليها من خلال هذا البحث نذكر:

- التأكيد على أن الفكر الرشدي الضخم لم تستهلكه الدراسات الفكرية رغم كثرتها.
- فهم ابن رشد يقتضي من الباحث أن يقرأه في حدوده الزمنية وسياقه الثقافي والاجتماعي، لأنه لا يعقل أن ننصّب محاكم التفتيش تحت راية النقد العلمي ونحكم عليه انطلاقاً من ما نملكه اليوم من حقائق معرفية وأدوات منهجية جديدة، أو ان نطلب منه حل مشاكلنا وإيجاد الحلول الفكرية والثقافية لعصرنا.
- إذا أردنا فعلاً أن نتحقّق من مدى التزام ابن رشد بالمنهج البرهاني في مختلف المباحث المعرفية التي بحث فيها علينا أن نعتمد الدراسات الجزئية الدقيقة التي تبحث في طبيعة المناهج العلمية المعتمدة وعلاقتها بتاريخ المناهج العلمية التي أقترحها الفلاسفة الأوائل وعلى رأسهم الفيلسوف القرطبي.

- أن لا ننسى ونحن ندرس أو نوجّه الأحكام النقدية لفكر ابن رشد انه كان فيلسوفاً اشتغل بمشكلة المنهج من جانبها النظري بالأساس، لقد كان فيلسوفاً وفق عصره وعالمياً وفقها في الدين مشغولاً بمشكلات زمانه وأنه كان مهتماً بالطب مثل غيره من الفلاسفة الذين سبقوه دون أن يكون طبيباً بالمعنى المعروف حالياً.

مهما كانت طبيعة أي عمل يتميز بالطرح الأكاديمي إلا وكانت له أهمية معينة وبذلك يمكن أن يساهم هذا العمل في تقديم إضافة جديدة تفتح آفاق البحث لدراسة التراث الفكري العربي الإسلامي بصفة عامة والتراث الرشدي خصوصاً. فقد يساهم هذا البحث في بقاء الملف الرشدي على طاولة النقاش ومنه لا يطوى ملف هذا الرجل بسرعة وترفع جلسة المداولات على طرح متسرع قد يكون مجحفاً في حق ابن رشد ومجحفاً في الوقت نفسه في حق الأجيال اللاحقة التي قد تتخذ موقفاً سلبياً ومسبقاً حول ما تركه لنا من إنتاج معرفي فتمارس معه القطيعة العمياء التي تمهد للدخول في متاهة الدوغمائية والتعصب وتقتل في نفوسنا بذور التسامح واحترام الغير.

أما فيما يخص المنهج الذي اعتمده لإنجاز هذا البحث، فهو منهجاً تعددياً فرضته طبيعة الموضوع والضرورة العلمية. لأنّ نجاح البحث يرتبط دائماً بحسن اختيار المنهج الذي يتلاءم وطبيعة الموضوع الذي نبحث فيه، والموضوع الذي اخترته اقتضى منّي في بعض المشكلات أو المباحث اعتماد المنهج التاريخي والتحليلي لكن هناك مباحث أساسية في البحث تدفعني إلى اعتماد منهج استقرائي استنباطي استقرأت فيه المنتج الرشدي لاستنباط مكامن الالتزام الاستيمولوجي الرشدي بالمنهج البرهاني في إنتاجه المعرفي، كما أنني أرى أنّه من الضروري النزول إلى الواقع العلمي في ميدان علوم الطبيعة لتبيين مدى علمية المنهج البرهاني الرشدي وما تركه لنا من بحوث في الطب مثلاً، والأمر نفسه في مجال علوم الشرع من فقه وتشريع؛ حيث رجعت إلى واقع الفقه الإسلامي وما يعتمد فيه من مناهج لحل مختلف المشكلات الفقهية للتبيين من مدى تطابق تلك المناهج والقواعد وما اقترحه واعتمده ابن رشد من منهج برهاني لدراسة مسائل الشرع الفقهية، هذا الأمر الذي يجعلني أعتد على منهج المقارنة الذي يتبعه اعتماد منهج التركيب الذي أجمع فيه بين

المنهج التاريخي إلى التحليلي ثم الاستقرائي الاستنباطي والمقارنة عندما تقتضي الضرورة ذلك دون أن أهمل آلية النقد التي سأحرص على ممارستها في حدود الإمكان والحاجة.

ولإنجاز هذا البحث قسمت العمل إلى أربعة فصول التي بدورها ستقسم إلى عدد من المباحث، حيث كانت بدايته مقدمة وظيفية مهّدت بها للموضوع وضبطت من خلالها الإشكالية الأساسية للبحث، ثم قدمت مختلف التساؤلات الفرعية معتمداً في ذلك طريقة الأشكلة أو توليد المشكلات حتى أتجنب قدر الإمكان السرد العقيم للتساؤلات الفلسفية.

وبعد المقدمة تأتي المحاور المختلفة التي حاولت من خلالها حل الإشكالية المطروحة وسيكون عدد الفصول أربعة، ثم تأتي الخاتمة التي ستكون استنتاجية.

أما الفصل الأول فقد خصصته إلى الخلفيات الفكرية للطرح الرشدي حول مشكلة المنهج، وينقسم هذا المحور إلى مبحثين؛ أما المبحث الأول فهو مخصص لمشكلة المنهج في التراث الفكري اليوناني وعلاقة ابن رشد بها، بحيث اکتفیت بالتطرق إلى تأسيس أرسطو لإشكالية المنهج وعلاقة طريق البرهان بالجدل والخطابة.

وفيما يخص المبحث الثاني فهو يركز على تحديد علاقة ابن رشد بمشكلة المنهج عند من سبقه من مفكري وفلاسفة الإسلام، وينقسم إلى أربعة عناصر، الأول مرتبط بإشكالية وموقع طريق الجدل في التراث الفكري العربي الإسلامي، حاولت من خلاله التطرق إلى إشكالية المنهج والتنظير لطريق الجدل والخطابة في الفكر الإسلامي الجويني والباقي نموذجان ثم تطرقت إلى علاقة ابن رشد ب مشكلة المنهج عند علماء الكلام ((المعتزلة، الأشاعرة)) وعلاقة ابن رشد بالمنهج الجدلي بحيث حاولت تبين طبيعة المنهج الجدلي وموقفه من المقاربة الكلامية لإشكالية المنهج وطبيعة الغاية التي كان يهدف إليها من خلال نقده لهذا المنهج، هل كان يسعى إلى إسقاط صفة العلمية من هذا المنهج وبذلك يؤكد عدم صلاحيته لبناء أي نوع من الحقيقة، أم أنّ النقد الرشدي بمثابة دراسة نقدية أراد من خلالها تحديد الحدود المعرفية لهذا المنهج دون أن يسعى إلى رفضه بشكل مطلق، مثلما حاولت في هذا المبحث التطرق إلى موقف عاطف

العراقي وطه عبد الرحمن من المقاربة الرشدية من طريق المتكلمين، وقد اعتمدت ذلك لغرض توزيع المشكلة على مختلف أجزاء البحث، أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه طبيعة المنهج عند فلاسفة الإسلام قبل ابن رشد والكيفية التي تعامل بها مع تلك المناهج، وفيما يخص المبحث الثالث فإنه يتمحور حول موقف ابن رشد من المنهج الذي كان يستخدمه علماء الشرع في دراساتهم الفقهية والبدليل المنهجي الذي أراد أن يقحمه في هذا الميدان ومدى علمية هذا البدليل. ثم يأتي المبحث الرابع الذي تطرقت فيه إلى طبيعة المنهج العرفاني والموقف النقدي الرشدي من هذا المنهج.

أما الفصل الثاني فهو مخصّص لطبيعة المنهج البرهاني بوصفه نظاماً معرفياً عند ابن رشد وهو يتكوّن من ثلاثة مباحث، المبحث الأول يعالج طبيعة ومفهوم المنهج عند ابن رشد وفيه حاولت توضيح مفهوم البرهان عند ابن رشد ومصادره ثم مفهوم المنهج البرهاني والطبيعة البشرية لهذا المنهج وعلاقته بمختلف المصادر المعرفية المتاحة للإنسان بما فيها الشرع، وكذلك الخصائص التي يتميز بها المنهج البرهاني عند ابن رشد وأما المبحث الثاني فقد خصّصته لمفهوم البرهان وأنواعه وتطبيقاته في العلوم التجريبية والنظرية وفي المبحث الثالث قمت بتحديد قيمة وضرورة المنهج البرهاني وتطبيقاته في بناء المعرفة العلمية حسب فيلسوف قرطبة، في مختلف الميادين المعرفية المتاحة للإنسان وهي علوم الطبيعة، علوم الشرع وكذلك الفلسفة، وقد حاولت التطرق في بعض هذه العناصر لموقف كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن بالتحليل والمناقشة لغرض كسر الطريقة الكلاسيكية التي تقوم على تخصيص فصل خاص بالرؤية التحليلية التي اعتمدها كل مفكر من المشروع الرشدي.

والهدف من هذا الفصل هو أن أبيّن تجليات الالتزام الاستيمولوجي الرشدي في تعامله مع الموروث الفكري الذي وجدته في عصره وقد قدمت ذلك على مرحلتين: الأولى تجليات ذلك الالتزام مع الإنتاج الفكري اليوناني، والثانية تتعلق بمدى التزامه بالبرهان أثناء تعامله مع الموروث الفكري العربي الإسلامي، وكذا دراسة وتحليل الطريقة التي تعامل بها مع التراث العلمي والفكري الضخم الذي وجدته في عصره ومدى التزامه بالموضوعية والحياد العلمي في هذا العمل المفصلي؛ لأنّ الظروف التي اعتمد فيها ابن

رشد هذه الدراسة كانت تتميز بحراك فكري وسياسي وعلمي قوي كان يصل إلى درجة الصراع الفكري الذي دائماً تنتقل تداعياته إلى الواقع السياسي والاجتماعي. وقد حاولت تتبّع مكامن وتجليات الالتزام الاستيمولوجي الرشدي في إنتاجه المعرفي، حيث خصّصت كل محطة من محطات الفصل لمجال معرفي معيّن حتّى تكون العملية دقيقة وأكاديمية محاولاً في ذلك تقصي الحقائق بالرجوع إلى الدراسات الميدانية التطبيقية التي اهتمت بهذا الموضوع كما اجتهدت بدوري في ممارسة عملية استقرائية لواقع العلوم وطبيعة المناهج المعتمدة على الأقل في المواضيع التي كان ابن رشد قد درسها ونظّر لها مع التزام الموضوعية في ذلك قدر الإمكان والاستعانة بأهل الاختصاص في مجال الطب والفقه بالخصوص، وبذلك جعلت العنصر الأوّل يتمحور حول مدى التزام ابن رشد بالمنهج البرهاني في ميدان الفقه والشّرع وطبيعة البرهان الذي اقترحه للدخول في هذا المجال الحساس، علماً أنّه كان فقيهاً وعالماً بالدين قبل أن يكون فيلسوفاً ولقد ترك لنا تراثاً قيماً في هذا الميدان لا يزال يعدّ من المرجعيّات التي يمكن العودة إليها لفهم وحل مختلف المسائل الفقهية والشرعية دون الوقوع في التناقض مع الواقع والشّرع.

وبعد ذلك انتقلت إلى الطبيعيات وفيه حاولت أن أبيّن الكيفية التي نظّر من خلالها للمنهج ومدى برهانيته أثناء انتقاله من مستوى التنظير الاستيمولوجي إلى التطبيق العملي للمنهج البرهاني في أرض الواقع، خاصة وأنّ الدراسات التي اطّلعنا عليها إلى حدّ الآن تؤكد أنّه كان مهتماً بالجانب النظري للطب والفلك ولم يكن طبيباً عملياً يعالج الأمراض. أمّا مدى ممارسة والتزام ابن رشد للمنهج البرهاني في المواضيع الفلسفية فقد تطرقت إليه عن طريق التحليل والاستقصاء في العنصر الثالث ولقد ربطت المنهج البرهاني بالفلسفة رغم الطبيعة النظرية التأملية التي تتميز بها عموماً لأنّ ابن رشد ينظر إلى الفلسفة على أساس أنها علم برهاني يمكننا من امتلاك اليقين وأنها يمكن أن تخدم الإنسان عملياً لكونها ليست مجرد طريقة في التفكير تضاف إلى مختلف الطّرق الأخرى.

وفي الفصل الثالث وهو محور مركزي في البحث لأنه يبحث في الالتزام الاستيمولوجي لابن رشد بالمنهج البرهاني في إنتاج وبناء المعرفة من خلال النظر في تقديرات المعاصرين للالتزام الاستيمولوجي الرشدي بالمنهج البرهاني. وتحليل موقع الفكر الرشدي وبرهانية فكره على ضوء الدراسات العربية المعاصرة. معتمداً في ذلك على نموذجين يتمثلان في كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن. وقد تناولت في المبحث الأول موقع التراث الفكري العربي الإسلامي من منظور عاطف العراقي وطه عبد الرحمن. ثم في المبحث الثاني تطرقت إلى تقديرات عاطف العراقي وطه عبد الرحمن للالتزام الرشدي بالمنهج البرهاني فيما يتعلق بموقفهم من نقد وتجاوز ابن رشد للمنهج الجدلي ثم من نقده وتجاوزه للفلاسفة المسلمين. وبعدها موقفهما من نقد وتجاوز ابن رشد لمنهج الفقهاء وعلماء الأصول. وبعد ذلك تطرقت إلى موقفهما من نقد وتجاوز ابن رشد لمنهج البرهان في علم الطب وخامساً حاولت إبراز تجليات حضور البرهان في توسلات ابن رشد لطريق الجدل والخطابة مستأنساً في ذلك بطبيعة اعتماده لأداة التمثيل.

وقد حاولت من خلال هذا الفصل التطرق لموقع التأسيس البرهاني الرشدي للمعرفة البشرية في الدراسات الفكرية العربية وهذا من حيث علمية ذلك التأسيس والقيمة العلمية والعملية التي يمكن أن يحملها للفكر العربي الإسلامي خصوصاً والإنساني عموماً، بحيث حاولت تحديد موقف المعاصرين من برهانية النقد الرشدي للمنهج الجدلي الكلامي، ثم موقف المعاصرين من برهانية النقد الرشدي للفلاسفة المسلمين وثالثاً موقف المعاصرين من برهانية النقد الرشدي لمنهج الفقهاء وعلماء الأصول ورابعاً وموقف المعاصرين من برهانية التنظير الرشدي لعلم الطبيعة.

بعد هذا يأتي الفصل الرابع الذي سأسعى فيه إلى النظر في خصوصية المسعى الرشدي والنظر في حدوده، بين الصرامة التي تطلع إليها ابن رشد والنسبية التي تكتسبها طبيعة السؤال الفلسفي، وقد حاولت إبراز مستقبل المشروع الاستيمولوجي الرشدي، حيث تطرقت في المبحث الأول إلى افق التأسيس الرشدي لمسألة المنهج لغرض تبيين مختلف الأبعاد التي كان يمكن أن يحققها هذا المشروع؛ وفي المبحث الثاني تطرقت إلى التوجه الاستيمولوجي النفعي عند ابن رشد ودوره في انفتاحه

واستعانت به بمختلف الطرق الاستدلالية المتاحة وفيما يخص اثر مختلف الدراسات التحليلية والنقدية للمشروع الرشدي على مستقبل الفكر ارشدي من جهة وعلى الفكر العربي الإسلامي بشكل عام فقد خصصت لها المبحث الثالث أمّا المبحث الرابع فقد حاولت فيه الإجابة على سؤال يتعلق بالكيفية التي يمكن النظر من خلالها إلى ابن رشد وما ينتظر منه في فهم واقعنا وحل مشكلاتنا المختلفة.

وفي نهاية العمل تأتي الخاتمة حاملة مختلف الاستنتاجات التي خلصت إليها من هذا البحث ثم قائمة المصادر والمراجع التي اعتمدها في انجاز هذا العمل.

أمّا فيما يخص الدراسات التي استندت عليها في انجاز هذا العمل فهي متمثلة في بعض الأعمال الفكرية التي قدمت في الملتقيات الدولية حول الفكر الرشدي، كتلك التي قدمت في أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد المنعقدة بالمغرب الشقيق سنة 1998 حيث تمحورت الأعمال المقدمة حول الأطروحة الإبيستيمولوجية الرشدية سواء أثناء بناء موقفه من المناهج المعرفية السابقة أو محاولة تأسيسه وممارسته للمنهج البرهاني في مختلف العلوم الطبيعية منها والشرعية مثل الدراسة التي أنجزها ل بناصر البعزاتي حول موضوع مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية أو موضوع قدمه محمد بن ساسي حول صورة العالم عند ابن رشد قراءة في البرنامج الفكري الرشدي.

وكذلك دراسة ل سالم يفوت بعنوان مدخل لقراءة كتاب الكليات في الطب لابن رشد وموضع تحت عنوان التجربة والقياس في الطب عند ابن رشد أمّا فيما يخص مجال الشريعة نذكر الدراسة التي قدمها الأستاذ عبد الرزاق قسوم تحت عنوان سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً وكذلك دراسة ل عثمان بن فضل بعنوان مساهمة ابن رشد في تطوير منطق القانون ومادة القانون المقارن قراءة حرة في بداية المجتهد.

هذه بعض الدراسات التي قدمت في هذه الندوة الدولية كما اعتمدت على مطبوعة صدرت عن مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة شملت أعمال الندوة العلمية التي نظمها المركز والتي كانت تتناول آليات الاستدلال في الفكر

الإسلامي الوسيط حيث حضي فيها ابن رشد بقسم مهم، دون أن أنسى بقية الأعمال التي قدمت في مناسبات أخرى أو نشرت في الدوريات والمجلات الفكرية العربية والغربية وهي كلها دراسات كانت مساعدة في بناء الإشكالية المحورية لهذا البحث لما تقدمه لنا من مادة معرفية جزئية دقيقة ساعدتني في تطبيق المنهج المعرفي المتعدد لإنجاز هذا العمل.

وعند التحدث عن الدراسات السابقة لا يمكن أن أهمل مختلف البحوث الأكاديمية التي تقدّم بها الباحثون في الفكر الرشدي، كمواضيع للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه في الجامعة الجزائرية أو غيرها من الجامعات مثل أطروحة الدكتوراه للأستاذ مسعود لبيوض التي بيّن فيها موقع طريق الجدل عند ابن رشد في تطبيقاته المعرفية وكذلك أطروحة دكتوراه للأستاذة فاطمة إسماعيل -جامعة القاهرة- موسومة بعنوان مقال في المنهج الفلسفي عند ابن رشد، ودراسة أخرى للأستاذ فؤاد بن أحمد بعنوان تمثيلات واستعارات ابن رشد من منطق البرهان إلى منطق الخطابة. لكن إلى جانب هذه الدراسات فقد اعتمدت على المؤلفات الفكرية التي قدمها بعض المفكرين العرب والتي لها علاقة مباشرة ببحثنا مثل كتاب النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ل **عاطف العراقي** أو إشكالية العقل عند ابن رشد ل **محمد المصباحي** وكتاب اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ل **طه عبد الرحمن** إلى جانب مؤلفات أخرى لا تقل أهمية عن ما ذكرته من الدراسات مثلما اعتمدت على دراسات أخرى لا تتعلق مباشرة بالفكر الرشدي بل تبحث في طرق البحث العلمي في ميدان العلوم الطبيعية مثل الطب اذكر مثلا كتاب في فلسفة الطب ل أحمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان والعلوم الشرعية مثل الفقه والعقيدة والتفسير، لكن دون الاستغناء عن المصادر التي تركها لنا ابن رشد ومختلف المؤلفات التي يمكن أن تخدم الموضوع من الناحية المعرفية والمنهجية.

فيما يخص الصعوبات التي واجهتني أثناء انجاز هذا البحث، يمكن القول أنها صعوبات طبيعية حاضرة في كل أنواع البحوث، لكن لكون الموضوع يتناول مسألة جزئية دقيقة في الموروث الرشدي فقد واجهتني صعوبة تتعلق بمنهجية التحليل

وترتيب الأفكار خاصة فيما تعلق بموقف كل من عاطف العراقي و طه عبد الرحمن حول مدى التزام ابن رشد بالمنهج البرهاني، بحيث كان عاطف العراقي يرى أن شرط هذا الالتزام هو حضور النزعة العقلية والنقدية في مختلف أعمال ابن رشد بالمقابل كان طه عبد الرحمن يرى أنّ الالتزام بالبرهان يجب أن يحرص في مدى وفاء ابن رشد للغة الصناعية وكذلك طريق التجريب في مختلف أعماله، هذا الاختلاف في الزوايا التي أسس عليها كل طرف موقفه من الإشكالية شكّل لدي صعوبة في مناقشة مختلف المواقف والخروج بنتيجة يمكن من خلالها تقديم منظور معرفي مؤسس يمكن من خلاله الفصل في الإشكالية التي أقيمت عليها هذا البحث.

كما أسجل صعوبة أخرى تتمثل في حضور وغياب بعض النصوص من مصدر إلى آخر وهو الأمر الذي دفعني إلى الاستئناس بطبعات مختلفة للمصدر الواحد بغية إثبات موضع النصوص التي قمت بتوظيفها للتأسيس أو لتدعيم الفكرة التي كنت بصدد تحليلها أو توضيحها، والسبب في بروز هذه الصعوبة هو استئناسي بمختلف الدراسات الأكاديمية التي وجدت أنها تفيدني في بحثي هذا؛ لأنه من الصعب فيما كان أن يضع الباحث المبتدئ يده على كل النصوص الرشدية التي يمكن أن تخدمه في البحث.

الفصل الأول:
الخلفيات الفكرية للطّرح الرشدي
حول مشكلة المنهج

الفصل الأول: الخلفيات الفكرية للطرح الرشدي حول مشكلة المنهج

إنّ فهم المشروع الفكري لأي فيلسوف متوقف بالسياق الفكري الذي تشكّلت فيه معالم فلسفته، لأنّ الفيلسوف يبقى ابن عصره من جانب مرجعياته الفكرية وكذلك الاستشكالات التي يطرحها لمعالجة مختلف المسائل التي كانت تطرح في بيئته الثقافية والاجتماعية، وهو أمر ينطبق على ابن رشد كذلك الذي نشأ فكره في إطار مخضرم تنوعت فيه المرجعيات الثقافية والفلسفية وتعدّدت فيه التوجهات الفكرية في مختلف ميادين البحث النظرية منها الشرعية، هذه التوجهات التي كان روادها حريصين على ضبط المبادئ التي يقوم عليها الطريق المعرفي الذي اعتمده في بناء رؤاهم.

ولقد كان ابن رشد كغيره من المفكرين حريصاً على التوقف أمام هذه الإشكالية وإعادة أشكلتها من جديد لغرض ضبط القيمة العلمية لكل طريق استدلالي وتحديد الطريق الأمثل والذي يجب اعتماده في بناء الحقيقة العلمية اليقينية.

ولأنه كان ينتمي إلى البيئة الثقافية العربية الإسلامية التي تتميز في مرجعياتها العقدية و القيمية وكذلك على تلاقحها مع مختلف الثقافات الوافدة عليها بما فيها الفلسفة اليونانية ممّا يفتح الباب أمام إمكانية تأثره المباشر وغير المباشر بهذا التراث الثقافي أثناء معالجته لإشكالية المنهج ومنه اطرح السؤال التالي: إذا كان هناك إجماع على تأثر ابن رشد بأرسطو الذي سبقه في التنظير لطريق البرهان فهل يعني هذا أن ابن رشد كان مجرد تكرار حرفي للتوجه الاستيمولوجي الأرسطي أم أنه وإن كان قد اعتمد على التوجه الاستيمولوجي الأرسطي فقد استطاع أن يكون وفيما لبيئته الثقافية العربية الإسلامية ولتطلعاته الفلسفية؟

المبحث الأول: إشكالية المنهج وموقع طريق الجدل في الفكر الفلسفي اليوناني.-
أرسطو.-

أولاً: التأسيس للمنهج عند أرسطو:

1- كيف يكتسب الإنسان مبادئ البرهان حسب أرسطو:

الإنسان حسب أرسطو قادر على امتلاك مبادئ البرهان عن طريق توظيفه لمختلف الأدوات المعرفية المتاحة له، حسية كانت أم عقلية، ومختلف الملكات الفكرية مثل الذاكرة التي تنميها الخبرة والتجربة والممارسة، الأمر الذي يجعل من المبادئ التي يتأسس عليها العمل المعرفي راسخة في الذهن يستعان بها في بناء العلم الذي يهدف إلى فهم وتفسير الوجود وفق ما هو موجود -العلم النظري-، وكذلك التأسيس لمختلف الصناعات-العلوم- التي يمكن أن تساهم في تيسير وحل مختلف المشكلات والاهتمامات العملية للإنسان - العلم العملي- ((فمعرفة المبادئ الأولى والقضايا الأولية وليد تكامل وظيفي بين التجربة والتجريد. التجربة التي لا تقتصر على معطيات الحس، بل تشمل أيضاً الإجماع، أي ثمرة تجارب الأجيال العديدة من الناس))¹ لقد أكد أرسطو أهمية الرجوع إلى الإنتاج الفكري والمعرفي الذي أنتجه الغير لبناء المعرفة كون هذه الأخيرة عبارة عن فعل تراكمي، لكن وفق شروط معرفية صارمة تحكمها شروط البرهان ((ومن العدل ألاّ تقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم في الآراء بأعينهم فقط دون أن نشكر من كان له في ذلك ولو بعض الحظ فإنهم قد أعانونا بعض المعونة وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرّجوها))².

فالقدرة البشرية على امتلاك المعرفة ليست محصورة إذن على مدى توظيف مختلف الأدوات المعرفية التي يمتلكها وإنما كذلك على مدى انفتاحه واستفادته من الجهد المعرفي الذي بذله الغير، هذا الجهد الذي يكون قد ساهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تزويد الفكر البشري والتجربة الفكرية -طريق التفكير والبحث- بما يمكن أن يساهم في تيسير الطريق نحوى العلم و فهم الوجود، فلا وجود للطبيعة المطلقة والنهائية في العلم بحسب أرسطو، لكن يبقى طريق العلم محكوم بضوابط معرفية تتعلق بالمنهج المؤهل لبناء العلم وطبيعة المبادئ التي يجب الاعتماد عليها، التي وإن كانت مستمدة من التجربة العملية والفكرية للباحث تبقى خاضعة لقواعد البرهان بحسب المعلم الأول.

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، حقق وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت- السلسلة التراثية(16) ط 1405، ص 23.

2 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق للطباعة والنشر-بيروت- ط2، 1973، ج1، ص 8-9.

2- أصل مبادئ البرهان:

ما يجعل البرهان أقوى الطرق المعرفية والأجدر ليكون الأساس المنهجي الذي تبني عليه الحقيقة العلمية يمكن في أنه يحدّد ويبين وجود الشيء وسبب وجوده، فهو يقدم لنا برهان الوجود الذي يثبت وجود الشيء وبرهان لماالذي يحدّد علة الوجود((لأن العلم بسبب الشيء إنما هو العلم المحقق الذي يكون على طريق الإيجاب))¹ فطريق البرهان يحدّد لنا الحقيقة التي تمكّنا من فهم الشيء وتفسيره وفق طبيعته ووضع الواقعي، كما أنه يتأسّس على مقدمات كليّة فتحصل بذلك نتائج كليّة وضرورية، هذه المقدمات حتّى وان كانت قد تشكلت في الذهن وأصبحت مجردة يمكن التحقّق منها عن طريق الاستقراء – التجربة- أي بالرجوع إلى دراسة الواقع أو الموضوع في العالم، الذي ينتمي إليه وهو العالم المادي، هذا إذا كان الموضوع مرتبط به إمّا إذا كان موضوعاً نظرياً فالرجوع إلى العقل وامتحان تلك المبادئ عقلياً هو السبيل إلى التأكّد من يقينية تلك المبادئ((والمقدمات الكليّة لا طريق لنا إلى العلم بها إلاّ بالاستقراء، وذلك أنّ المقدمة الكليّة المأخوذة في الذهن مجردة من المواد، إذا رام الإنسان أن يبيّن صدقها بالاستقراء))² هذا النصّ الأرسطي له دلالتان:

الأولى: التأكيد على ضرورة وجود مرجع معرفي نعود إليه لأجل امتحان مختلف المبادئ التي نريد أن نؤسس عليها المنهج البرهاني، وهو الاستقراء كأداة منهجية يمكن من خلالها معرفة مدى مطابقتها لتلك المبادئ للوجود كما هو موجود.

الثانية: التكامل الموجود بين مختلف الأدوات المعرفية التي يمتلكها الإنسان، فإذا كان الموضوع مجرداً كعلم التعاليم-الرياضيات- يمكن إثباتها بالرجوع إلى العقل والمبادئ التي تشكلت لديه بالخبرة والتجربة، أمّا إذا كان الموضوع مرتبط بالمادة فإنّ التجربة هي المحك الذي نمتحن من خلاله مختلف المبادئ، وبهذا يتحقّق التأكّد من ما هو صحيح ويتم تطويره كون الرجوع إلى الواقع قد يكشف لنا عن حقائق كانت مجهولة أو لم يتم الانتباه إليها، كما يمكن أن يتبيّن لنا الفارق الموجود بين ما لدينا من مبادئ وما هي عليه الأشياء

1 ابن رشد، شرح كتاب البرهان مصدر سابق، ص82.

2 شرح كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص83.

في الواقع فنكون بذلك ملزمين على إعادة النظر في تلك المبادئ والبحث عن مبادئ تبيّن بالضرورة حقيقة الموضوع ((وإذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء، لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية التي في ذلك الجنس))¹، لقد حدّد لنا الشرط المنهجي الذي تتأسس عليه المقدمات البرهانية وهو شرط يتماشى ويتكيف مع جنس وطبيعة الموضوع ومنه يؤكد ضرورة أن تكون تلك المقدمات منبثقة من جنس الموضوع لا تحتاج أوساط، الأمر الذي يجعلها بسيطة تبيّن ماهية أو كنه الشيء أو ما يسميه هو أسطقس الشيء، فهي مقدمات كلية تساهم في بناء البراهين الكلية التي تنتج لنا نتائج ضرورية وكلية في آن واحد، تنتهي بالفحص عن حقيقة الشيء وعلة وجوده ((وإذا كان البرهان الذي هو الكلي أفضل ممّا هو أقلّ كلية في باب معرفة العلة، فإن البرهان الذي يكون على الكلي أفضل من الذي يكون على الجزئي))² وهو شرط يضمن لنا تقديم علل الأشياء في الواقع كما انه بمثابة شرط ابستمولوجي يمكن من خلاله التعرف على مدى انتساب طريق الاستدلال إلى البرهان. كما يبيّن لنا الوضع الذي نستخدم فيه طريق البرهان أي الموضوع الذي يكون استخدام طريق البرهان فيه مطلوباً أو غير مطلوب، وهنا يكمن التوظيف والالتزام الابستمولوجي للمنهج بصفة عامة والمنهج البرهاني بصفة خاصة؛ كون علمية المنهج تشترط مدى ملائمة المنهج لطبيعة موضوع البحث والدراسة؛ هذا الشرط الذي يجتّب صاحب البرهان من إقحام المنهج البرهاني في مواضيع مستغلقة عليه، كالمسائل المتعلقة بالقيم وتوجيه السلوك البشري، نحوى قيم ما دون أخرى دون أن يكون هذا الوضع مقللاً من القيمة العلمية للبرهان الذي ((يعطي ماهية الشيء ووجوده معاً، أو ماهيته إن كان الوجود معلوماً))³ فالقيمة العلمية لطريق البرهان مرتبطة بالتوظيف المناسب لهذا المنهج، حتى يتمكن الباحث من وضع اليد على اسطقس-عنصر- الموضوع وبيتعد بذلك عن الظن والتخيلات.

1 شرح كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص83.

2 شرح كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص104.

3 شرح كتاب البرهان المصدر نفسه، ص131.

3- دور البرهان في العلم:

يقول أرسطو ((وإنما نرى أننا قد علمنا الشيء علماً حقيقياً في الغاية، متى علمنا الشيء، لا بأمر عارض له على نحو ما يعلمه السفسطائيون، بل متى علمناه بالعلّة الموجبة لوجوده وعلمنا أنها علتة، وأنه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلة))¹، انه بهذا القول يؤكد الأساس الذي يقوم عليه العلم ويمتحن به في آن واحد، وهو يتمثل في إدراك وتحديد علّة وجود الأشياء، ويقصد بذلك العلة التي يقتضي حضورها حضور الشيء وغيابها إلى غيابها بحيث تصبح تلك العلة مبادئ ثابتة نفهم ونحدّد من خلالها حقيقة -ماهية- الموضوع، فنحن نعلم ونتعرّف على الأشياء بعلمها ولذلك يكون مهام العلم بالأساس هو البحث عن هذه العلة وهو شرط ابستمولوجي يبيّن العلم الحقيقي الذي لا يتحقق إلا بالبرهان ((فالذي يبيّن هذا العلم هو البرهان))² لقد زكى أرسطو طريق البرهان لبناء العلم، للقوة المعرفية التي يتميز بها كونه يؤدي إلى تحقيق اليقين، بسبب يقينية وصدق مقدماته وعلاقتها الضرورية بالنتائج التي تلزم عنها ((والبرهان بالجملة، هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود))³. ثم يضيف قائلاً ((انه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة، وأوائل وغير معروفة بحدّ أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علة للنتيجة بالوجهين جميعاً، أعني علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه))⁴، حيث يبيّن قيمة مبدأ العلّية في بناء العلم ودور البرهان في الكشف عنها لتأكيد وإثبات حقيقتين:

➤ الأولى: تتمثل في معرفة جوهر الموضوع ووجوده فيصبح معلوماً لدينا معترفاً بوجوده، بحيث لا يدخل علينا لبس أو شك في وجوده، لأنه من غير المعقول دراسة موضوع ما ونحن نحمل شكاً في وجوده. أنّ هذا الطرح يسعى إلى البدء بإثبات وجود

1 ابن رشد، شرح كتاب البرهان، ص49

2 ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص49.

3 تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص49

4 تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص64.

الموضوع قبل البحث في حقيقته وطبيعته -لما هو موجود- كما أنّ هذا الاستدلال البرهاني يتيح إمكانية الاختبار والتحقّق.

+ **الثانية:** تتمثّل في ما تحمله لنا النتيجة القائمة على البرهان، إنه يشترط أن تكون عملية الاستنتاج خصبة تقدم الجديد الذي كنّا نجهله عن الموضوع، نتيجةً مؤسّسة على مبادئ يقينية تساهم في بناء التفسير العلمي للموضوع، تفسير يقوم على مقدّمات صادقة وضرورية بعيدة عن الظن وما هو مشهور بين الناس فمن ((جعل سبار المقدمات البرهانية أن تكون مشهورة فهو في غاية البله والجهل))¹ فباشتراطه يقينية وصدق المقدمات يهدف إلى جعل الاستنتاج مبرّر ومؤسّس تأسيساً برهانياً، الأمر الذي يمكن المتعلم من امتلاك علم يتعلّق بوجود الشيء ولما هو موجود وهو ما لا تحقّقه الأقيسة التي لا تقوم على مقدمات ضرورية، بحيث تقوم على مقدمات عرضية أو مألوفة عند الناس، التي وإن كانت ستساعد الباحث على الوصول إلى نتائج صادقة، فإنّ دورها يتوقف عند حد التوضيح والإقناع فقط ولا ترقى لتقدم معرفة يقينية بالموضوع، سواء في إثبات وجوده أو لما هو كذلك، ((لكن الذي يعلم الشيء بوسط هذه الصفة، أعني بوسط غير ضروري، فهو بيّن في أمرين: إمّا أن يظنّ انه يعلم وهو لا يعلم وذلك إذا ظنّ في الوسط الذي ليس بضروري أنه ضروري، وإمّا أن يتحقّق أنه ليس يعلم، وذلك إذا علم أنّ ذلك الوسط غير ضروري))². ومن خلال هذا الطرح تتضح معالم الموقف الذي سيتخذه من طريق الجدل والخطابة والفن ومكانتهما في التأسيس للعلم، هذه الطرق التي تعتمد في الغالب على مقدمات مشهورة قد تساهم في تقريب الفهم للناس لكن لا يمكن التعويل عليها للتأسيس لليقين كما أنها طرق تجعل من صاحبها أو الطرف المستقبل لها يعتقد ظناً انه امتلاك الحقيقة واليقين وأنه قد وصل إلى فهم الموضوع كما هو في الواقع.

لكن الأمر عكس ذلك، كون لزوم النتيجة عن تلك المقدمات المشهورة يجعل الأمر مقبولاً عند الناس لعدم تعارضه مع ما ألفوه من أفكار وأراء، كون القياس ((قول يلزم عنه

1 تلخص كتاب البرهان، ص64.

2 تلخص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص65.

شيء باضطرار))¹، لكن في الحقيقة لا علاقة لتلك النتيجة بحقيقة الموضوع ومنه ليست اضطرارية، بهذا الطرح يكون أرسطو قد أكد أن الأساس في العلم ليس تقديم نتائج لازمة عن المقدمات و فقط، بل يجب أن تكون تلك النتيجة مبيّنة ومؤكدة لوجود الموضوع ومفسّرة لأسباب وجوده، فالاعتماد على طريق القياس لا يعني بالضرورة اعتماد البرهان، لأن الأقيسة بمختلف أنواعها دائماً تنطلق من مقدمات وتصل إلى نتائج لازمة عنها لكنها لا تعبّر عن ذات الموضوع بل قد تكون عكس ذلك.

4- موقف أرسطو من طريق الجدل:

يؤكد المعلم الأول في نص صريح له، أنّ طريق البرهان هو المنهج الذي يجب أن يعتمد عليه الفيلسوف في بناء المعرفة واستنتاج الحقائق المطلوبة ((والفيلسوف يستعمل هذا الصنف من القياسات في استخراج وتمييز الأشياء المطلوبة في الفلسفة على ذلك القصد الأول، ولذلك صار هذا النوع من القياسات أشبه القياسات وأولها بالفلسفة وكل علم))² انه يؤكد موقع القياس البرهاني في الفلسفة ومختلف العلوم لكن هذا الإقرار بحاجة الفيلسوف في بناء مطالبه المعرفية إلى طريق البرهان لا يفهم منه بالضرورة تحييز أرسطو إلى هذا النهج ورفضه لبقية المناهج الأخرى التي شاع استخدامها والتي لا تقوم حسب نظره على المبادئ أو المقدمات اليقينية الثابتة.

يتأكد هذا الطرح من خلال تأكيده على أهمية طريق الجدل أو القياس الجدلي وحضوره البارز في طرق المعرفة البرهانية وكذلك في المواضيع التي ينفرد بها طريق الجدل، هذه الأهمية التي لا تسقط رغم غياب المبادئ اليقينية وقيامه على المقدمات المشهورة والمألوفة بين الناس، لقد اعترف أرسطو بأهمية طريق الجدل في دعم طريق البرهان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فهو ليس بحثاً في الوجود بل هو اختباراً لقول خلفي أو غير خلفي في الوجود وبالرغم من كونه قول خارج البرهان، فهو طريق يساهم في:

1 تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص66.

2 شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، ت وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار المشرق بيروت-لبنان، دط، 1986، ص58.

أ. **التدريب والرياضة:** فإن كان الإنسان يولد عاقلاً بالقوة فإن ذلك لا يعطيه قدرة امتلاك الحقيقة إلا بعد مران وتدريب طويلين على طرق التفكير والتحليل و المحاجة، وهو ما يوفره هذا الطريق الذي يقوم على المناظرة والنظر الذي يتخلله التحليل والنقد والاستنتاج والاستدلال وغيره من العمليات الفكرية، التي تنضج وتكتسب بالتدريب؛ أي بالممارسة العملية للفكر على أرض الواقع مع امتحان مختلف الأفكار والقناعات وهو أمر يمكن أن يحققه لنا منهج الجدل؛ فكلما وُظف العقل أكثر تطوّر أكثر وأصبح جاهزاً أو قادراً على احتضان منهج البرهان ((وهذا القياس ينتفع به الفيلسوف في الرياضة والتدرب، فإنّ اللذين يستعملون فيما يقصدون إليه الحيلة والصناعة هم أقوى حجةً في ذلك الشيء من غيرهم))¹.

ب. **المناظرة والإقناع:** كما يصلح طريق الجدل للمناظرة وإقناع العوام من الناس وخاصتهم من رجال السياسة والحكام والقضاة، وذلك لما يستعين به الجدليّ من مقدمات مألوفة بين الناس وهو الأمر الذي يسهّل الطريق على الفلاسفة لجعل الناس يحتضنون أفكارهم وينخرطون في مشاريعهم الفكرية دون أن يجبر الفلاسفة على استعمال اللغة الفلسفية البرهانية غير المتاحة لكافة الناس.

ت. **الدفاع عن الحقائق البرهانية:** يؤكد أرسطو دور طريق الجدل في تدعيم الحقيقة البرهانية ((والمطالبة والبحث الجدلي نافعة في البراهين، لأنّ الذين يمكنهم أن يدافعوا من ناقضهم المقدمات المقنعة المشهورة، يسهل عليهم معرفة ما في المقدمات من الحق، إذ هم علموا الجهة التي بها ينفصل الشيء المقنع من الحق))² فطريق الجدل يمكن أن يدعم عمل الفيلسوف البرهاني بحيث تكون المقدمات المشهورة مادة خام يمكن استخراج الحق منها أو بها عن طريق توظيفها للإيضاح وتقريب المعنى وجعل الأطروحة المقدمة قابلة للتداول بين الناس، كما يساعد طريق الجدل على إخراج الفيلسوف من أيّ مأزق ابستمولوجي يحول دون إيصال الحقيقة إلى الغير وهو مأزق معرفي حاضر بقوة في القياس البرهاني.

1 عبد الرحمن بدوي شروح على أرسطو، المرجع السابق، ص58.

2 عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص58.

إنّ المبادئ التي يقوم عليها البرهان حسب أرسطو غير قابلة للبرهنة، فهي يقينية مسلّم بها، قائمة بذاتها لا تقبل البرهنة ولا تحتاج إلى ما يبرهن عليها، إنها صادقة وثابتة وأية محاولة لإثباتها يستلزم بالضرورة أن تسقط من المبادئ التي يستند عليها، كما أنّ ذلك يدخل الفيلسوف في الدور اللانهائي المتمثّل في البحث عن مبادئ المبادئ ولتجنّب هذا المأزق يمكن التوسّل بالقياس الجدلي وبمقدماته المشهورة في تدعيم تلك المبادئ وتوضيح مدلولها ((وقد ينفع القياس الجدلي في تقويم الفلسفة، وذلك أنه ليس يتهياً لأحد أن يتكلّم في المبادئ على طريق البرهان، إذ ليس يمكن أن يوجد لها برهان وإلا صار للمبادئ مبادئ))¹ فطريق البرهان يكون قوياً ومنتجاً بمبادئه الثابتة واليقينية ونتائج اللازمة بالضرورة عندما تُدعم بالمقدمات المشهورة.

يساهم هذا الموقف المرن لأرسطو، في تأكيد علاقة ودور القياس الجدلي في بناء الخطاب الفلسفي البرهاني وكذلك العلوم البرهانية المختلفة لا سيّما أنّ الجدل يختلف عنده عن العلم اختلافاً يسيراً ويمثّل دورة العلوم وتتويجها² كما يؤكد إمكانية أن يجمع الفيلسوف بين خاصية البرهاني والجدلي في آن واحد، دون أن يفهم من ذلك تنازلاً من الفيلسوف عن المنهج البرهاني، بل المسألة تخضع للضرورة المعرفية، ثمّ إنّ انفتاح الفيلسوف على قياسات غير برهانية والتوسّل بها يؤكد إمكانية استعانة الفيلسوف بمختلف القياسات كونه عمل مشروع ومشروط في آن واحد بما يُنتظر تحقيقه من تلك القياسات، ولهذا كان أرسطو ينبّه لوجود نوع آخر من القياسات يمكن للفيلسوف أن يستعين بها في اختبار ومناقشة الجدليين باللّغة والحجة التي يفهمونها ويقنعون بها، ومنه يؤكد الفرق الكبير بين استعمال الجدليين لطريق الجدل والتوظيف الذي يعتمده الفلاسفة لهذا الطريق، كون الفيلسوف يمتلك طريقاً أساسياً آخر إلى جانب استعانته بطريق الجدل كطريق ثانوي وظرفي وبذلك يستطيع أن ينفرد بأدوات استدلالية تحافظ على تمايزه وانتمائيه إلى البرهان وابتعاده عن الجدل العقيم الذي لا يهدف إلاّ إلى الانتصار والتغلّب على الغير ولو كان ذلك على حساب الحق.

1 بدوي شروح على أرسطو، المرجع نفسه، ص58.

2 انظر: حمادي صمود "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح"، من كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى يومنا هذا، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب منوبة- تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، مجلد XXXIX، ص18.

لقد أشار أرسطو إلى وجود ما يسمّى بالقياس الممتحن ((ينتفع به الفيلسوف ليمتحن به الجدليين فيعلم هل يقولون ما يقولونه على طريق العلم الصحيح))¹ وفيه يقدم الفيلسوف حقائق مغلوطة للمناظر بها يتأكد من مدى معرفته وإحاطته بموضوع المناظرة والنقاش.

من خلال ما الطرح يظهر أنّ أرسطو لا يرفض استعمال الجدل، بل يشترط أن يكون توظيف هذا المنهج مسبقاً ومصحوباً بعلم تام لموضوع الخلاف ومدى صلاحية الحجج المتّوَسَّل بها أثناء الحجاج، وإلاّ أصبح عبارة عن جدل عقيم وسفسطائي، هذا الأخير الذي يكون الفيلسوف مطالب كذلك بمعرفته ومعرفة أغراضه لتجنب الوقوع ضحية لتلك المغالطات أو تغليط السفسطائي، الأمر الذي يجعل منه محل سخرية واستهتار كما أنه يؤثر على مصداقية الفلسفة والبرهان في آن واحد، ولتجنب هذا الوضع المخرج يلزم الفيلسوف بمعرفة طريق الخصم والتحكّم فيه دون الحاجة إلى الاستعانة به ((ليعرف الطريق التي يسلكها المغالطون في تركيب مغالطاتهم، فيتهياً له أن يناقضها ويحلّها ويقطع مادة شرهم))²، هذه النصوص الأرسطية التي هي في الحقيقة تعبيراً واضحاً وصريحاً عن طبيعة رؤيته لمختلف المناهج، وهي رؤية نابعة من معرفته وإمامه بخصائص ودور كل منهج وعلاقته ببناء المعرفة واكتسابها، وكذلك ما يمكن أن يترتب عنها من توجيه للعقل البشري لإدراك الحق، كما أنها رؤية تؤكد ضرورة انفتاح طالب الحكمة على مختلف المناهج.

إذا كان ذلك الانفتاح لا يبعده عن البرهان، كون عملية الاستدلال وان كانت مبنية على شكل قياسات فإن ذلك لا يعطيها القوة المعرفية كي تؤسس لليقين، فروح القياس هي أن يتأسس على مقدمات يقينية تلزم عنها بالضرورة نتائج لازمة حتى يضمن التناسق والانسجام في العملية الاستدلالية.

لقد كان أرسطو حريصاً على تحديد دور وإمكانات المنهج الجدلي والغايات التي يمكن أن يحققها في الحياة الاجتماعية والعلمية، لكنه كان كذلك حريصاً على أن يكون

1 هشام الريفي "الحجاج عند أرسطو"، من كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى يومنا هذا، نفس المرجع، ص81.

2 بدوي، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، مصدر سابق، ص59.

طريق العلم بعيداً عن تحريك العواطف والانفعالات، فهو يشترط أن يكون طريق العلم يخاطب العقل ونابع منه في آن واحد، لهذا لم يلغ إمكانية استعانة طالب الحقيقة بالطرق الاستدلالية التي يحضر فيها العقل كطريق الجدل والخطابة، لما يتطلبه عند استعمال هذه الطرق من نشاط عقلي قويّ مثل التذكّر والتخيّل والتحليل واستنتاج ونقد وتسلسل في الأفكار وتنظيم لها لغرض تحقيق الإقناع.

كما أنه لم يعترض على هذه الطرق بسبب وضوح أدواتها الاستدلالية كأداة التمثيل والاستعارة مثلاً، إلى جانب وضوح اللّغة الحجاجية أو ما يسميه بالعبارة، كل هذا يفتح الإمكانية أمام التوّسل بها لأجل دعم طريق البرهان. على أساس هذه الخصائص كان أرسطو يقبل بإدراج الطرق الاستدلالية ضمن العلم، فالمسألة لا تتعلق بمدى انتشار طريق دون آخر بين الناس، بل هي مرتبطة بما يمكن أن يقدمه هذا الطريق أو ذاك للعلم من مقدمات قادرة إما على بناء الحقيقة أو المساهمة في توضيحها وإيصالها للناس، دون أن يكون لذلك علاقة بالتأثير في الانفعالات أو السلوك البشري، فإذا كان يجب أن يكون هناك تأثيراً ما فيجب أن يكون على مستوى التفكير والتعلّل العلمي، ولهذا اتخذ أرسطو موقفاً صارماً من الشعر الذي يندرج ضمن مجال الفن ((لا شيء يقضي على الفن قدر اعتباره حاملاً للاستدلال العقلي، ولا شيء يقضي على الفلسفة قدر السماح بان يحكمها الشعر، وإذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن وإذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل))¹ وهذا يؤكد أنّ أرسطو يفضل طريق البرهان للتأسيس للعلم، لما يتميز به من خصائص معرفية تتيح إمكانية تعميمه، سواء من جانب التوظيف أو امتحان نتائجه واختبار العلاقة التي تربطها مع المقدمات، التي يقوم عليها المنهج البرهاني، وهي خصائص غير متاحة لنا في الطرق الجدلية والخطابة وكذلك الفن، لذلك رتبها ترتيباً يتعلّق بعلاقتها باليقين، حيث استأثر بالمنهج البرهاني في دائرة الحقيقة ودار الجدل والخطابة والشعر على الممكن والمحمّل، وإن كان الجدل أقربها إلى دائرة الحق وكان الشعر أبعداً عنها وتوسّطت بينهما الخطابة² وهو بهذا يحرص على أن يكون الخطاب العلمي ذي

1 ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت. مجاهد عبد المنعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط 2، 1425/2005م، ص 170.

2 حمادي صمود، مرجع سابق، ص 18.

علاقة تلازمية مع الوجود، فإذا كان الخطاب يترجم حقيقة الوجود وذات الأشياء، كان بإمكانه أن يدرج ضمن طريق العلم للمؤهلات البرهانية التي يتميز بها، كون مهمة القول العلمي هي الاقتراب من الحقيقة أكبر قدر ممكن والابتعاد عن الأعراض التي قد تتمثل في أحداث تفاعل بين الإنسان والإنسان لغرض بلوغ بعض المقاصد المرسومة مسبقاً لذلك الخطاب، جدلياً كان أم خطيبياً.

وكل هذا لا يمتّ بأيّة صلة بالخطاب العلمي الذي يجعل من الحقيقة غايته ومن البحث وفحص الأفكار والمبادئ والبحث عن أقربها إلى الصواب، وهو ما يجعله فضاءً مناسباً لبناء المعرفة¹. فلا مجال لتمجيد أيّ نوع من الأقوال على حساب الحقيقة، حقيقة الوجود كما هو موجود، خصوصاً عندما يكون أساسه ظنيّ يهدف لدحض أو لتأكيد فكرة ما غير علمية باعتماد سلطة القول.

لكن هذا الموقف الأرسطي الصّارم لا يلزم عنه إقصاء طريق الجدل من مجال المعرفة، أو الرفض المطلق لأي استعانة بمقدمات مألوفة ومشهورة عند الناس، إنّما الوضع الذي يرفضه هو الطريقة التي تستخدم بها هذه الطرق كونها مجرد وسيلة وأداة استدلالية يمكن أن تستخدم لأغراض لا علاقة لها بالعلم ولا بالقيم الأخلاقية، بل قد تكون وسيلة لتحقيق الغلبة واستمالة الرأي العام وتغليطه أو تغليط الحاكم أو القاضي، الأمر الذي يجعل من صاحب هذا القول لا يهتم بصدق مقدماته، بل يشتغل على شكل الخطاب وجماليته وتناغمه وما يمكن أن يحدثه من انفعالات على السامع أو الجهة المستهدفة من ذلك الخطاب.

لكن إن كان الهدف يخدم الحقيقة يمكن الاستعانة بأدوات الجدل والخطابة كالتمثيل والآراء)) (وقد تليق صنعة الجنومولوجيا، هي الكلام الرأي، من الإنسان للشيوخ وذلك فيما قد جرّبوا وخبروا من الأمور. فأما من لم يكن بهذه الحال، فلا يحسن ذلك منه. وكذلك صنعة الميثولوجيا، وهو الكلام الأمثالي، فإن تكلف المرء لهذا فيما لم يجرب، جهل وسوء

1 هشام الريفي، "الحجاج عند أرسطو"، مرجع سابق، ص59.

أدب))¹ فلقد وضع بعض الاستثناءات التي يمكن أن تستخدم فيها الطرق غير البرهانية مراعاة لقدرات وخبرات الجهة المنتجة والمتلقية للخطاب، كأن يكون شيخاً له من الخبرة والتجربة ما يجعله قادراً على فهم الكلام الموجه له لما فيه من مطابقة لما خبره في حياته وذلك يجعله يدرك المعنى والحقيقة المقصودة، أو أن تكون الفئة المستهدفة من الخطاب قد الفت التخاطب بالأمثلة، لكن رغم هذه الإجازة التي يقدمها أرسطو لاستخدام هذه الأدوات يؤكد من جديد على ضرورة أن تكون هذه الأخيرة قد سبقت بالبرهان أو تلاها البرهان ((ويجب السير هكذا إما عند الابتداء أو بعد الفراغ من البرهنة))² فالبرهان يبقى ضرورة منهجية في بناء الخطاب العلمي القوي والصحيح.

5- موقف أرسطو من الخطابة وعلاقتها ببناء الحقيقة العلمية:

بالنسبة لأرسطو لا يوجد هناك طريقاً واحداً في الاستدلال فقد بين في كتابه "التحليلات الأولى" أنها ثلاثة أنواع: القياس والاستقراء وكذلك المثال. والفرق بينها يكمن في كون القياس يكون منطلق الاستنتاج فيه هو مقدمات كلية للوصول إلى نتائج جزئية، أما الاستقراء فهو إخراج كلي من جزئي عكس المثال الذي تكون النتيجة فيه جزئية ومستخرجة من جزئي كذلك؛ بحيث يكون الجزئي الذي هو أساس الاستدلال أعرف أما النتيجة فهي بالضرورة كانت مجهولة " وقد ألحقه بالاستقراء وبذلك اعتبر أن الاستدلال شكلين هما القياس والاستقراء، وليس التبيكيت (Réfutation) والضّمير (Enthymème) سوى نوعين من القياس³ وهي طرق وان كانت لا تساهم كلها في بناء العلم، فهي قادرة على تحقيق أغراض أخرى لها علاقة بالعلم كالإقناع والتوضيح، ولذلك تُبنى على شكل قياسات ((علينا أن نبين أننا لا نحصل على الإقناع بالأشكال التي درسناها في الأقسام السابقة على القياسات البرهانية فحسب، بل نحصل أيضاً على القياسات الخطابية وعلى جميع أشكال الإقناع عموماً مهما تكن الطريقة التي نتبعها، فكلّ اقتناع إنّما

1 أرسطو، الخطابة، تح عبد الرحمن بدوي، ص 145..

2 أرسطو، المرجع نفسه، 145.

3 هشام الريفي، "الحجاج عند أرسطو" نفس المرجع، ص 101..

يُحصل بالقياس أو ينشأ عن الاستقراء¹، وهذا يبيّن نظرة أرسطو لمختلف أشكال الاستدلال، فهي لا تختلف من حيث الصيغة كونها ترد على شكل قياسات، لكن نقطة الاختلاف تكمن في المقدمات التي يقوم عليها كل نوع من هذه القياسات، وهذا يوضح لنا موقفه المعرفي من مختلف طرق الاستدلال.

انه يركّز على مدى صدق المادة التي يتأسّس عليها الاستدلال وما يمكن أن يقدمه إلى العلم ولهذا لم يقص طريق الجدل من سجل العلم، لكن الجدل الذي يقبل به لا علاقة له بالجدل السفسطائي الذي يبعد كثيرا عن الغاية العلمية، إنه يفتح أمام الجدل افقاً علمياً من خلاله يقبل اعتماد قياسات غير برهانية جدلية كانت أو خطيبية، لغرض التأسيس للعلم، وهو الأمر الذي يتيح إمكانية الاستعانة بها حتىّ وان كان طريق البرهان هو المنهج الأساسي الذي نرتكز عليه، وهو موقف يخالف ما عهدناه من الدراسات التي أنجزت عن إشكالية المنهج عند أرسطو.

فإذا كانت بعض الدراسات ترى أنّ صاحب المنطق كان منزويًا في طريق البرهان فقط، هناك دراسات أخرى تؤكد أنّ المعلم الأوّل وهو يؤسس لطريق البرهان كان يفتح الباب أمام طرق الاستدلال غير البرهانية، التي تقوم على الجدل والحجاج لتكون طرقا يمكن التوسّل بها لما يمكن أن تقدّمه للإنسان من خدمات معرفية وتواصلية لا مجال للاستغناء عنها في حقل المعرفة والعلم، سواء في ما يتعلق بالحياة القيمية والسياسية والاجتماعية أو كذلك العلمية منها، هكذا يتميز الاستدلال الجدلي عن الاستدلال الخطابي بطبيعة النتيجة -الدعوى- فيهما، فوظيفة الجدل عند أرسطو تقنين المناظرة، حول أي مطلوب، إثباتا أو إبطالا بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة مع تجنب التناقض الذاتي² كون المطلب الجدلي دعوة حملية يكون محمولها إما حدًا لموضوعها أو خاصةً أو عرضًا أو جنسًا.

1 نقلًا عن، هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو مرجع السابق، ص 101.

2 هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو المرجع السابق ص 18-25. أنظر. Aristote , Topiques , Livre 1, traduction Branchwig p18-30.

وبالتالي كان تقنين الجدل ألاجي بالمناظرة حول هذه الأنواع الأربعة من المسائل والدعاوي التي توضح تقنياً الكيفية التي بها يتم إبطالها أو إثباتها أو الاستدلال لها أو عليها بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة يسلم بها المحاور ويقبلها، أما وظيفة الخطابة فتقنين الإقناع بأي مطلوب وهي دعوى حملية أيضاً، يكون محمولها صفة من مجموعة سداسية من الصفات يكون كل زوج منها جنساً خطابياً، وعلى هذا يكون تمييز أرسطو بين هذين الاستدلاليين الجدلي والخطابي تمييزاً ظاهرياً فقط¹، حيث درس الاستدلال عموماً وبيّن أنه قد يكون منتجاً أو غير منتج، وبذلك الأساس يكون قد وضع الأسس التي يجب اعتمادها لتحديد القواعد التي بها نميز بين النوعين ونتمكّن من بناء الاستدلالات المنتجة ونعرف غيرها من الاستدلالات غير المنتجة التي تأتي على شكل مغالطات سفسطائية.

فقد أدرك أرسطو أهمية مختلف الطرق الاستدلالية بشرط أن تُضبط بالقواعد المنطقية والواقعية التي تنظمها وتبعد صاحبها عن سوء التوظيف أو الوقوع ضحية لمغالطات بعض الأطراف، ولعلّ أرسطو قصد إلى نقد أستاذه حين بيّن فائدة الخطابة وذكر دورها في تحقيق العدل ((إنّ الخطابة مفيدة حتّى أنّ قرارات القضاة إذا جاءت على غير ما ينبغي فإنّ الإخفاق مرجعه إلى الخطباء أنفسهم ويجب أن يلاموا تبعاً لذلك فإنه في التعامل من نوع من الناس لن نجد من السهل إقناعهم بما لدينا من معرفة حتّى لو كانت أدق معرفة علمية لأن القول العلميّ يتعلق بالتعليم، لكن في حالة أمثال هؤلاء الناس يستحيل التعليم، وتصديقاتنا وحججنا يجب أن تستند إلى مبادئ مقبولة بوجه عام، كما قلنا في كتاب "طوبيقا" ونحن نتكلّم عن طريقة مخاطبة الجماهير))².

كل هذا يؤكد الحاجة الماسة لأيّ نوع من الاستدلالات إلى ضابط تقني ينظم العمل الاستدلالي وعملية الاستعانة بها وتوظيفها في مختلف المتطلبات الفكرية والعملية للإنسان. إنّ تحقيق مختلف المقاصد المرجوة من هذه الطرق الاستدلالية مرتبط بالتحكم في القواعد التي تنظمها والمواقع التي يمكن أن تستعمل فيها؛ فهي فن في الاستدلال يحتاج إلى

1 التقاربي حمو حول، "التقنين الأرسطي بطرق الإقناع ومسالكه، مفهوم لموضع" - مجلة كلية الآداب- ع 9 ص 100.

2 أرسطو، الخطابة، تح وتر، عبد الرحمن بدوي دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، 1986، ص 27.

ضوابط خاصة تُنظّمه، فلا مجال للعشوائية سواءً أثناء الاستعانة بالجدل أو الخطابة لغرض تجنب السفسطة.

أمّا البرهان فهو يختص بتنظيم الاستدلال الصوري الصنّاعي على قوانين منطقية برهانية خاصّة، والحجاج الجدلي ينظّم الاستدلال الطبيعي الذي يهدف إلى الإقناع فهو بدوره يخضع إلى قواعد وضوابط تتعلق بالحجاج الذي يقوم على اللّغة الطبيعية¹، بهذا يبرز التكامل الوظيفي و الاستيمولوجي بين مختلف الطرق الاستدلالية حسب أرسطو، ومنه تتضح معالم مرونة موقفه من مختلف الطرق الاستدلالية وقد يرجع ذلك إلى النتائج التي كانت تحققها في مختلف مستويات الحياة السياسية والقضائية والأخلاقية والمعرفية عند المجتمع الأثيني.

فالقول الجدلي وان كان لا يستند على مقدمات يقينية ولا يوصل إلى اليقين فهو يصلح لبناء خطاب يقارب به اليقين، وكذلك امتحان الممكنات بشرط أن تتجاوز الغاية التي كانت تستعمل لأجلها الأقوال الخطيبية وهي التأثير والانفعال إلى تحقيق الإقناع المرتبط بالحق لا غير. وبهذا التحويل لمركز الثقل في صناعة الخطابة جعل أرسطو مكانة للقول الخطابي في مجال المعقول بالأساس بعد أن كان المقصود منها تحريك الانفعالات²، فهو يقرّ بأن هذا الطريق لا يؤسس للعقل لكن يمكن أن يدعم المعقولات ويفكّك المسائل التي يدور حولها الخلاف، إذ يمكن أن يقرب الرؤى ويجعل النفوس مهياً لتقبّل الحقيقة ((إنّ الخطابة مفيدة لأنّ الصادق والعاقل أفضل طبعاً من أن مضاديهما حتّى أن قرارات القضاة إذا جاءت على غير ما ينبغي فإنّ الإخفاق مرجعه إلى الخطباء أنفسهم ويجب أن يلاموا تبعاً لذلك))³ فالخلل عنده لا يكمن في طريق الخطابة في حد ذاته وإنما في الكيفية التي يتم بها توظيف هذا الطريق، وهو بهذا يؤكد إن اللّوم والرفض ليس الغرض منه رفض الخطابة وإنكار أهميتها، بل هو نقد يوجّه إلى الطريقة والغاية التي يوظّف بها هذا المنهج.

1 التقاري حمو حول التقنين الأرسطي بطرق الإقناع ومسالكة، مفهوم "الموضع" مجلة كلية الآداب ع 9 ص 100.

2 هشام الريفي، "الحجاج عند أرسطو" المرجع سابق، ص 138.

3 أرسطو، الخطابة ت بدوي، 37-38.

فالخطابة وسيلة لبناء والدفاع عن القيم وترسيخها داخل المجتمع سواء القيم التي تعلقت بالخير والشر، أو الجميل والعاقل والظالم، وتبقى كطريق فعال في ميدان القيم بنسبة أساسية، هذه الفعالية التي تنقص نسبتها عندما يتعلّق الأمر بالعلم ((فأما هؤلاء الذين يؤلفون صناعة الكلام الآن، فلم يتخلصوا إلى أن يضعوا جزءاً أو قسماً من الأقسام، لأن التصديقات إنما هي أمر صناعي فقط. وأما تلك الأخرى فزيادات))¹ وفي هذا إقرار بأهمية طريق الخطابة من جهة، وكذلك إحياء ضمني لإمكانية التوسل به إن اقتضت الضرورة أو إن وجد الفيلسوف ضرورة في أن يبحث في هذه المباحث أو يسعى للتأسيس لأطروحاته سواء في مبحث القيم أو السياسة أو توجيه الناس نحو الفضائل، كون الخطابة أداة وفن يقوم على نسق منطقي لكنه يعتمد اللغة الطبيعية بدل الصناعية من جهة أخرى.

إنّ السبب الذي جعل أرسطو لا يدرج طريق الخطابة في بناء العلم عكس موقفه من طريق الجدل الذي اعتبره اقرب إلى طريق البرهان، هو أنّ طريق الخطابة لا يصل إلى تحقيق أهدافه عن طريق الاعتماد على قوة مقدماته وصدقها، بل إن نجاح هذا الطريق حسب أرسطو يرجع إلى أمور أخرى لا شأن لها بمادة الموضوع، بل مرتبطة بشخص الخطيب ومدى معرفته وتمكّنه من بناء الأقوال المقنعة وكذلك قدرته على التأثير في المستمع، سواء كان فرداً أم جماعة، وكذلك على مكانته القيمة في المجتمع، وهي مؤثرات كافية لتوجيه أحكام الجمهور وتغيير قناعاتهم بالخصوص عندما يأخذ الخطيب بعين الاعتبار قدرات السامع ((كل شيء في هذه الصناعة مجعول للتأثير ومرتبّ بحسب السامع))² وهذه أمور لا يمكن التعويل عليها في بناء العلم الذي يحتاج إلى مقدمات صادقة بذاتها ذات علاقة مباشرة بذات الموضوع وليس بذات الباحث أو مستقبل الحقيقة، ولا باستغلال الظروف والمعطيات الاجتماعية والنفسية.

لقد وضع أرسطو شرطاً أساسياً كي يحصل أيّ طريق على المصادقية العلمية وهو أن يكون هناك تلازماً بين المقدمات والنتيجة، انه المحك الذي يضعه في اختبار مختلف المناهج لتبيين قوتها الاستنتاجية الاضطرارية، الأمر الذي يجعل طريق الجدل والخطابة

1 أرسطو، ترجمة بدوي المرجع نفسه، ص 4.

2 نقلا عن، هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، مرجع السابق، ص 147.

وان كان لهما فائدتهما لا يمكن الاعتماد عليهما لبناء العلم؛ كون التلازم الموجود فيهما بين المقدمات والنتيجة يقوم على ما هو مشهور بين الناس فيما يخص الجدل وما هو مؤثر على نفوس الناس في طريق الخطابة وان كانت العلاقة في النوعين ضرورية، لكنها ليست اضطرارية لبعدها عن طبيعة الموضوع بذاته، وهو بهذا يبيّن أن مركز هذين الطريقتين ليس التأسيس للحقيقة، وإنما الاهتمام كله موجه إلى سبل تحقيق الإقناع وتجنب الوقوع في الحرج مع الخصم بالنسبة للجدل والمستمع مع الخطابة، لكن رغم ذلك فهو لا يقلل من قيمة وأهمية هذه الطرق وهو الأمر الذي يتوقف على قواعد وضوابط يجب أن يلتزم بها الذي يعتمد الحجاج الجدلي أو الحجاج الخطبي¹.

إذا كان أرسطو يعترف بأهمية الجدل والحجاج فقد عمل كذلك على تحديد ميدان الجدل، لغرض الابتعاد عن الجدل أو الحجاج الذي يزيد في الفرقة بين الناس ويزرع الخلاف خاصة في المسائل التي لها علاقة مباشرة بسلوك الإنسان وحياته وعلاقاته مع غيره، كالقضاء والسياسة والأخلاق وغيره من المسائل القيمية ((ليس ينبغي لنا أن نبحث في كل مسألة ولا في كلّ وضع، لكن يجب أن يكون بحثنا عمّا شكّ فيه شكّ ممّا يحتاج فيه قول، لا عقوبة أو حس وذلك أنّ الذين يشكّون فيقولون، هل ينبغي أن نعبد الله أم لا؟ وهل يجب أن نطيع الوالدين أم لا؟ يحتاجون إلى عقوبة والذين يشكّون فيقولون: هل الثلج ابيض أم لا؟ يحتاجون إلى حسن))² انه يعمل على تنظيم الحجاج الجدلي وفق معيارين اثنين: معيارا عمليا وآخر مبدئياً³:

المعيار الأول: يرتبط بالناحية العملية؛ فهو يرى أنّ المسائل الجدلية محكومة بعامل الزمن ومنه يستوجب تفادي الجدل في المسائل التي تحتاج إلى وقت أطول، وهي من اختصاص الفيلسوف، هذا الأخير الذي يمارس حجاجه مع ذاته على انفراد حتى يستطيع تفحص مختلف الجوانب، وكذلك التحقّق من قوة مقدماته واستنتاجاته ومدى فاعليتها في دعم البرهان، فهو حركة فكرية متحرّرة من المؤثرات الخارجية التي من شأنها أن توجّه الفكر

1 لقد خصّص أرسطو لهذا المسألة كتاباً منفصلاً نذكر منها كتاب الجدل وكذلك كتاب الخطابة والتحليلات الثانية في هذه المؤلفات يبين أرسطو أهمية هذه الطرق والضوابط التي يجب الالتزام بها لتحقيق مختلف الغايات المنشودة والابتعاد عن الأقوال السفطانية.

2 نقلاً عن هشام الرفي، "الحجاج عند أرسطو" المرجع نفسه، ص120.

3 الحجاج عند أرسطو، المرجع نفسه، ص120.

إلى مساءل هامشية لا علاقة لها بالموضوع؛ كحب الغلبة أو إفحام الخصم والرد على تساؤلاته المتعددة والكثيرة التي قد نُشئت البحث وتجعل من الحجاج سياحة فكرية لا تهدف إلى استعراض العضلات الفكرية أو العكس المسائل التي تتطلب وقتاً يسيراً.

المعيار الثاني: وهو يتعلق بمبدأ يجب الامتثال إليه بحسب أرسطو، يتمثل في ضرورة أن تكون لدينا مرجعية نحتكم إليها في خوض المسائل الخلافية، حتى لا يكون الجدل لانهايي ولا ضابط له بحيث يصبح عبارة عن تلاعب وتهزّب من الحقيقة تحت أية حجة كانت.

هذه المرجعية التي يمكن أن يكون موضوعها ما هو مشهور عند كل الناس بما فيهم العلماء في انه مسألة خلافية أما المسائل التي لا يعرف حولها اختلاف شائع، فلا مجال للخوض فيها كون الحجاج عبارة عن معول بناء أكثر ممّا هو معول هدم وخلاف، كما يجعل أرسطو من المعرفة مرجعية ضرورية يجب العودة إليها ليحتكم إليها لوضع حدّ للحجاج. فالمرجعية التي وضعها أرسطو هي مرجعية إبستيمولوجية لكل من يستخدم الحجاج وذلك في مختلف ميادين الحياة، التي تقتضي ممارسة لغة الحجاج، لبلوغ الأهداف والسياسة وغيرها من ميادين الحياة، التي تقتضي ممارسة لغة الحجاج، لبلوغ الأهداف المرجوة تعليمية كانت أو توجيهية أو اقناعية ومنه جعل المحاجة الإبستيمولوجية مركز الخطاب الجدلي في مختلف ميادين بالخصوص القضاء الذي يعمّ فيه حكم النفي والإثبات.

فهو يحرص على أن لا يكون مجرد توظيف لغوي لبناء خطاب سفسطائي لا يحمل أي هدف سوى الكلام لأجل الكلام، كما أنه يرى بعدم الحاجة إلى إقحام الحجاج في المسائل التي لم يكن يعرف حولها خلاف عندما يكون الشخص الذي قد طرق الموضوع من الشخصيات الفكرية والفلسفية المشهورة، كون الحكماء ببعد نظرهم ودقته لا يثيرون النقاش دون أن يكون من وراءه مقصد قيمي أو معرفي يمكن أن يساهم في توجيه الفكر والسلوك الإنساني.

ثانياً: ابن رشد والتنظير الأرسطي لإشكالية المنهج:

اشتهر ابن رشد بتقديره المتميز للفيلسوف اليوناني أرسطو، وهو تقدير يصل إلى درجة الإعجاب بفكره والحكم على ما أنتجه من أطروحات معرفية باليقين والعلمية، لكن هذا التقدير لم يمنعه من التمييز بين الآليات المعرفية والأطروحات المعرفية التي تُنظر للمنهج مثل كتاب- الخطابة وكتب الجدل وكتب التحليلات* - و المنتج المعرفي الأرسطي وما توصل به من أدوات معرفية لها علاقة بالبيئة الحضارية والثقافية التي ينتمي إليها أرسطو، أو ما أنتجه من أطروحات معرفية -المادة المعرفية- وعياً منه أنها محكومة بإطار تاريخي معيّن ومنه تكون قابلة للنقد والتجاوز. لكنها تبقى جهداً معرفياً إنسانياً يجب الانفتاح عليه والاعتراف منه مع التحلي بروح النقد وثقافة الاختلاف ((فبين أنه يجب علينا أن نستعين بما نحن بسبيله - أي النظر في الموجودات واعتبارها - بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي يقصد بها التزكية - التذكية - بها كونها آلة المشارك لنا أو غير المشارك إذا كان فيها شروط الصّحة، واعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل الإسلام، وإذا كان الأمر هكذا وكان كلّ ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا إليه))¹.

هذا النص الذي يصرّح فيه ابن رشد بالحاجة المعرفية للانفتاح على الغير وترك الانتماءات العقديّة، وان كانت مرجعية أساسية في التأسيس للمعرفة وتوجيه الفكر والسلوك جانباً وعدم اعتمادها كسند في رفض أو الحكم على الإنتاج المعرفي، أياً كان منبته الحضاري، فهو يبيّن أنّ المعيار الأساسي في مثل هذه المواقف يجب أن يكون معرفياً بحثاً مصحوباً بالإمام والتمكّن من مختلف الطرق المعرفية بالخصوص طريق البرهان، بعيداً عن الوثوقية والتقليد حتى لا يُطمس الحق ويُحرم المجتمع من الاستفادة من ذلك الموروث

* هي مؤلفات أرسطو من خلالها قدم موقفه من مختلف الطرق الاستدلالية والأدوات المعرفية، مبرزاً أهمية ودور كل طريق والضوابط التي يجب أن تتحقق فيه ليصبح منتجاً للحقيقة ومحققاً لغاياته المختلفة، وقد اشتغل ابن رشد عليها تلخيصاً وشرحاً وتفسيراً، محاولاً في ذلك إبراز أهمية تلك المؤلفات في تمكين العقول من الطرق الاستدلالية والضوابط التي يجب التقيد بها عند توظيفها لإنتاج الحقيقة. انظر: جمال دين العلوي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب-الطبعة الأولى 1986 .
1 ابن رشد. فصل المقال وتقدير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال. تقديم وتعليق، أبو عمران الشيخ وجلول البدوي. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ((الجزائر)) 1982. ص 38.

المعرفي، الذي قد يمدنا بالعلم والمنهج ويمكّن من اختصار الزمن واجتناب تكرار أخطاء وتجارب السابقين.

لقد وضّح طبيعة الغرض الذي يجب أن نقصده من هذا الانفتاح، انه مقصد علمي ومعرفي محض لا علاقة له بتقديس الأشخاص وإن وصلوا إلى أعلى مرتبة في العلم ((قصدنا في هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو؛ فنجد منها الأقاويل العلمية الضرورية في حصول الكمال الإنساني، الذي يحصل عنها أولاً وبالذات، ونحذف الآراء والأقوال التي تعدّ شكوكاً على أقاويله، إذ معرفة ذلك غير ضرورية في حصول الكمال المقصود بالإنسان والشكوك تكاد أن تكون غير متناهية، وما هو غير متناه فلا نحيط به معرفة ولا يحصل عنه شيء بالذات. وأيضاً فإن جهة حلّ الشكوك الواردة على الشيء منطوية بالقوة القريبة في المعرفة التامة، وإنما ينبغي أن نعدّد ذلك ما كان مشهوراً في الزمن الحاضر كما فعل أرسطو، لأن الحكمة في زمانه لم تتم، وكان فيها آراء لأقوام مشهورين يظنّ بهم الحكمة، أو أن مقصودهم فيما يتكلمون فيه إعطاء أسباب الموجودات والمعرفة بها من حيث هي موجودة؛ فينبغي أن يكون النظر في هذه العلوم على جهة ما ينظر اليوم في التعاليم. ولهذا السبب بعينه ينبغي أن نحذ الأقاويل الجدلية، لأنها إنما كان مضطراً إليها (يعني أرسطو) عند الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقع عليها فلا مدخل لها في التعليم إلا على جهة الإرتياض، ويكفي في ذلك الاقتصار على مسائل محدّدة العدد))¹ وهو نص* يبيّن لنا المقصد الرشدي من رجوعه إلى أرسطو بالذات دون غيره من الفلاسفة والمفكرين.

فقد رجع إلى المنهج الأرسطي لما له من أهمية في تحقيق مشروعه المعرفي والحضاري، ومن الأمور التي يلفتنا إليها هذا النص الرشدي هو أنّ الإبداع الفلسفي يحتاج إلى الرجوع إلى الأقوال العلمية البرهانية وليس جمع وتقليد أرسطو بالذات. فمقصد ابن رشد برجوعه إلى أرسطو هو امتلاك الطريقة العلمية البرهانية في التفكير لكونها كافية وكفيلة لحلّ الشكوك التي تطرأ على الذهن مهما كانت غير متناهية فهو يؤكد أن امتلاك

1 ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى حيدر اباد، 1365، طبعة حيدر اباد، ص24.
* نظراً لأهمية النص، في توضيح الطرح الرشدي من مسألة كيفية الاستفادة من الجهود العلمية للسابقين، ارتأيت أن أقدمه مطوّلاً.

الطريق المعرفي والتحكم في المنهج يعدّ شرطاً أساسياً لولوج عالم المعرفة وما تقتضيه من أسئلة وشكوك¹، وما يؤكد تجاوز ابن رشد التقليد الأعمى لأرسطو أنه كان يدع إلى الاستفادة من المنهج البرهاني لقوته لكن ليس في إعادة التفكير في مشكلات الذين سبقونا، بل في مشكلات عصرنا لكن وفق منهج دقيق يقوم على البرهان ويمائل في دقته ويقينيته علوم التعاليم.

لقد نظر ابن رشد إلى المذهب الأرسطي لا باعتباره مذهباً بل باعتباره منهجاً بدليل أنّ اختياره لم يقع على أي مذهب كائناً ما كان؛ بل الاختيار وقع على أكثرها إقناعاً وأثبتها حجة وهو الأمر الأساسي الذي جعل ابن رشد ينتصر إلى أرسطو، فضلاً عن كثيرًا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده².

ولقد شجعه في تبني هذا الموقف توجه السلطة الحاكمة* إلى جانب تحليه بروح التسامح وقدرته على التعايش والتحاور مع الآخر، والأخذ منه إذا كان يملك الحقيقة والمنهج المعرفي الصالح لامتحان مختلف المبادئ التي تأسست عليها مختلف الأطروحات المعرفية وتحديد قوتها اليقينية وابتعاده عن الظن والتخمين والآراء الشائعة بين الناس. فالسيد في هذا العمل المعرفي القائم على الشك والنقد هو العقل والطبيعة مع مراعاة الإطار الزمني الذي تشكلت فيه المبادئ؛ فهو يريد اعتماد قراءة علمية عارفة ومحترمة للإطار الحضاري الذي أنتجت فيه مع تعريضها للنقد والتمحيص، فإن تأكد له صدقها قبلها دون حرج، وفي حالة ثبوت العكس نبّه إليها فقط دون التجرؤ على التحدث عن عقائد الناس أو التجريح في شخصهم لبعده ذلك عن أخلاق العلم والعلماء((لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات العلماء، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك

1 فاطمة إسماعيل، سلسلة الفلسفة تصدرها الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة - ط 2014، ص 37.

2 جمال لدين العلوي، المتن الرشدي، ص 56-57.

* وهو يمثل في التشجيع الذي لاقاه من السلطة السياسية في البلاد، باقتراح الفيلسوف ابن طفيل (1101-1180هـ)، لدراسة وإعادة شرح الإنتاج الفلسفي ((لأرسطو)) (384 ق م / 321 ق م) هذا المطلب الذي تبنته السلطة الحاكمة بسبب كثرة الشروح واختلافها حول هذا الفيلسوف.

وتحبير العقول))¹ انه يرفض أي عمل يحيد عن الغرض العلمي ولا يخضع لأخلاقيات العلم، أو ما نسميه اليوم بالروح العلمية.

لقد اشترط في قراءة الأفكار والنصوص التي تحملها التزام النزاهة وترك باب الاختلاف والتجاوز مفتوحاً وهو طرح يؤكد اقتناعه بأن المناهج المعرفية وكذلك المادة المعرفية عبارة عن إنتاج إنساني يتميز بالاختلاف والنقص؛ ما يجعله يقبل التطوير والتعديل، مما يستوجب إعادة بناء المناهج من جديد إذا اقتضى الأمر ذلك ((يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية))² انه يعتبر المنهج البرهاني مقياساً علمياً يجب أن نخضع له كل ما أنتجه الإنسان من معرفة أو ما اعتمده من منهج معرفي بما فيه أرسطو؛ حتى وإن كان يعتبره قد وصل إلى مرتبة الكمال لكن الكمال الذي يقصده، لا يعني العصمة والابتعاد عن الخطأ. وهذا يؤكد احترامه وتقديره لإنتاجه العلمي الذي نظّر فيه لطرق المعرفة وبيّن أهمية مختلف الطرق الاستدلالية ومجالات استخدامها والضوابط التي يجب الاحتكام إليها في اعتمادها إما منفردة أو مزوجة.

هذه القيمة الابستمولوجية التي يتميز بها المنتج الأرسطي جعلت من ابن رشد يدرك الحاجة الماسة إلى ضرورة الرجوع إلى هذا المنتج المعرفي ومراجعة الفهم السائدة له والمواقف التي تشكلت وتأشكلت عند المجتمع المسلم، وهي دعوى ابستمولوجية تترجم روح فلسفته وقناعاته الفكرية التي تؤكد ثراء النص المعرفي البشري عموماً ودون تمييز، وعليه تبرز الحاجة إلى استنطاقه من جديد لتصحيح مختلف المواقف والفهم وكذلك البحث عن فرص لاكتشاف الجديد في تلك النصوص، دون الوقوع في فخ التقليد والتقليد ولأجل تجنّب تكرار تجارب الغير والدخول في اجترار ما جاءوا به ((فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها

1 ابن رشد، تهافت التهافت - انتصار للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار - مع مدخل ومقدمة تحليلية ل محمد عبد الجباري، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، الطبعة الثالثة نيسان / أبريل 2008. ص302.

2 ابن رشد. فصل المقال، المصدر نفسه، ص 29.

موافقاً قبلناه منهم وسررنا به، وما كان منها غير موافق للحقّ نبهنا إليه، وحذّرنا منه وعذرناهم))¹.

فهو يرى أنّ المنتج الفكري المعرفي مهما كان المحتضن الذي نتج فيه، يبقى ملكاً للإنسانية جمعاء، يحقّ لأيّ كان الأخذ منه والتعليق عليه لكن مع التزام أخلاقيات العلم والروح النقديّة.

لكن عند الرجوع إلى مواقف ابن رشد من رواد الفلسفة اليونانية وبأيّهم تأثر يظهر أنه قريب من أرسطو وبعيداً عن أفلاطون، وهذا يعود بشكل أساسي إلى طبيعة المنهج المعرفي الذي اعتمده أفلاطون القائم على المفارقة المعرفية للإنسان وقوله بالمعرفة التذكيرية وعالم المثل المفارق للوجود المحسوس - نظرية المثل - فقط هناك استئناس رشدي بأفلاطون في مبحث السياسة. أمّا أرسطو فهو مرجع أساسي بالنسبة إليه.

1- موقف طه عبد الرحمن من لجوء ابن رشد إلى أرسطو:

عند الرجوع إلى موقف طه عبد الرحمن من هذا الرجوع يبدو أنه يتخذ توجهاً آخر يؤكد فيه ذوبان ابن رشد داخل النسق الأرسطي، الأمر الذي يجعله يقدم لنا أرسطو كرجل يملك اليقين ويجعل من طريق البرهان، الطريق الأوحّد والأمثل للتأسيس للحقيقة متجاهلاً في ذلك البيئة الفكرية والثقافية التي تشكّلت فيها حيثيات الفكر الأرسطي والدواعي التي جعلت من هذا الفيلسوف يقترح طريق البرهان كمنهج أساسي لبناء الحقيقة رغم أنه كان يدرّس الحجاج والخطابة في الأكاديمية الأفلاطونية.

بالنسبة لطه عبد الرحمن الموقف الرشدي من مسألة البرهان الأرسطي وما نسبه لها من موضوعية وموسوعية هو موقف غير علمي بسبب اختلاف البرهان من علم إلى آخر، فما يصلح ويسهل تطبيقه في علم من العلوم لا يلزم عنه ضرورة صلاحيته منهجياً في علم آخر، فاليقين الذي تحدث عنه ابن رشد هو يقين نظري صناعي صوري أضعف بكثير من اليقين الذي بني عليه الجدل ((يقين عملي واليقين العملي أقوى وأنفع من اليقين

1 فصل المقال، المصدر نفسه، ص28.

النظري))¹ والمبررات التي يعتمدها طه عبد الرحمن في موقفه هذا وهي التي أدار إليها ابن رشد ظهره ابستمولوجية بحتة لا علاقة لها بالمحتضن الحضاري لمنهج البرهان ((الجدل فعالية تداولية، لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ غرضه الاشتراك جميعاً في إنشاء معرفة علمية إنشاءً موجهاً بقدر الحاجة، والأداة الاستدلالية التي يتوسل بها ليست حساباً آلياً، وإنما فعالية مبناهها على عرض رأي أو الاعتراض عليه ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان المعترض عليه))².

لقد حاول ابن رشد حسب طه عبد الرحمن بتفضيله للمقترح المنهجي الأرسطي أن يفرض عقلانية واحدة على الفكر العملي والفلسفي الإسلامي بحجة وحدة الحقيقة وقدرتها على تقديم اليقين، لكن الواقع لا يلغي احتمال تعدد عوالم ومصادر الحقيقة وتنوع واختلاف الفلسفات، كون التفلسف هو عمل للفكر لا أقل ولا أكثر أو نظر بالضرورة ستتعدد وتختلف توجهاته سواء من حيث المنهج أو الموضوع والمقصد³.

2- موقف عاطف العراقي من لجوء ابن رشد إلى أرسطو:

لكن بالمقابل اعتبر محمد عاطف العراقي الرجوع الرشدي إلى أرسطو وترشيحه لطريق البرهان كمنهج رائد وضروري للتأسيس للمعرفة لا علاقة له بالإعجاب النفسي الانفعالي الذي لا يمت بأية صلة بالعلم والمنهج أو بعقلانية أيّ فيلسوف بما فيه هذا الفيلسوف، فلموقف ابن رشد مبرراته المعرفية والمنهجية التي جعلته يرى أنّ منهج البرهان الذي اشتهر به أرسطو قادر على تنظيم الفكر وتوجيهه نحو الحق ومنه إدارة الظهر لما هو شائع بين الناس أو للاختلافات اللفظية التي لا يستطيع الفيلسوف أن يضع لها حدًا إذا انساق إليها، كونها قد تدخله في متاهات الجدل وتجبره على اعتماد خطاب فكري وإن كان مؤثراً ومقنعاً يقوم على البلاغة والخطابة ولا يهتم باعتماد المقدمات العلمية الصادقة التي تجعل من مختلف الاستدلالات برهانية.

1 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، إيداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-ط1، 2015، ص199.

2 ، سؤال المنهج، المصدر نفسه، ص199.

3 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي -بيروت- ط1، 1995، ص249.

فتأثر ابن رشد بأرسطو وإتباعه له من الناحية المنهجية أو المعرفية وحرصه على أن يكون ذلك المنهج واقعاً علمياً في مختلف المباحث الفكرية لا ينقص من قيمة ومكانة ابن رشد في بناء التراث الفكري الفلسفي العربي الإسلامي، كون المعرفة لا علاقة لها بالانتماءات الدينية كما أن أصالة الفيلسوف لا تقتضي غياب التأثير بغيره من الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين عايشهم ولهذا يذهب إلى التأكيد أن ((التأثر يعدُّ علامة من علامات الصحة لا المرض، كما أن الأصالة الكاملة من كل زواياها لا وجود لها في الواقع))¹ وبذلك يرفض وصف العمل الفلسفي بالأصالة الكاملة أو التبعية المطلقة لأنه لا يمكن أن يصنف أي عمل فكري ضمن الفلسفة إلا إذا تحققت فيه خاصية الإبداع والاستقلالية القائمة على العقلانية التي تتميز بالانفتاح على كل التراث الفلسفي الإنساني والتزوّد منه وفق مبررات برهانية واضحة يكون هدفها هو التأسيس لفلسفة بناءة قادرة على فهم هموم الإنسان ومعالجتها في ظل ما هو متاح للفيلسوف من أدوات معرفية ومساحات الحرية، فبقدر ما يتاح للفيلسوف من الحرية يكون إبداعه الفلسفي مركزاً على مواضيع الفلسفة* ويترك الدوائر الفكرية الأخرى لأصحابها مع احتفاظه بحق النقد والتدخل الاستيمولوجي عندما يرى ذلك ضرورياً.

3- مسألة رجوع ابن رشد إلى النص الأرسطي الأصلي:

أ. **موقف طه عبد الرحمن:** بالنسبة لطه عبد الرحمن وان كان ابن رشد قد كُلف بشرح مؤلفات أرسطو وهو ما سعى إلى تحقيقه ابن رشد، لكنه في الحقيقة لم يرجع إلى النص الأصلي لأرسطو بل كان يعود إلى الترجمات التي بين يديه والمتاحة له وهي أعمال لم تتحقق فيها الدقة وذلك باعتراف ابن رشد نفسه، ومنه لم يستطع هو نفسه وضع يده بالدقة والعمق الكاف في انجاز عمله العلمي خاصة وأن ترجمة الموروث الفلسفي اليوناني قد مرت بأطوار عديدة كان القائمون على تحقيقها خاصة في المراحل الأولى جاهلين بالتوجه العملي للمعرفة الإسلامية إضافة إلى ضعف السليقة في اللسان العربي لكون لغة معظم

1 عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر -القااهرة- ط 2، 1973، ص20.

* حسب محمد عاطف العراقي؛ ضيق مساحة الحرية وكثرة وقوة الجهات المعارضة للفلسفة لحصوله على دعم من السلطة الحاكمة وأغلبية الناس جعل الفلاسفة يطرقون بعض القضايا "الإلهيات، علاقة الفلسفة بالدين" لرفع تهمة الكفر عن الفلسفة والفلاسفة، هذا الواقع الذي أهدر وقت وقدرات الفلاسفة في قضايا كلامية وفقهية عساهم أن يجدوا فرصة للاستشكال الفلسفي. أنظر كتابه: مذاهب فلاسفة المشرق، ص17.

هو لاء المترجمين الأصلية هي السريانية إلى جانب اختلافهم العقدي مع العقيدة الإسلامية ((فجاءت نقولهم الأولى على قدر من الركاكة في العبارة والفجاجة في المضمون))¹، وبعد هذه المرحلة جاءت المرحلة الثانية التي عرفت بظهور الشروح والتفاسير والمختصرات، وهي مرحلة برز فيها تدخل المشتغلين في العمل الأرسطي عن طريق إعادة النظر في الترجمات التي كانت بين أيديهم، وهو العمل الذي قام به ابن رشد الذي كان عارفاً بالبنية العقدية والحضارية للمجتمع المسلم ومتحكماً في اللغة العربية، لكنه رغم ذلك كانت أعماله لا تتعدى النقل؛ حيث كاد في بعض مؤلفاته أن يكون أقرب إلى الناقل المترجم منه إلى الكاتب المنشئ، لا سيما في تلاخيصه² لدرجة أنه حاول تجاوز الشروح التي وجدها والتي قدّمها فلاسفة الإسلام، حيث قام بتخليصها أو تصفيتّها من المنتج الفلسفي الإسلامي الذي يحمل توجهات فلسفية إسلامية أصيلة وترك الفلسفة اليونانية نقية من كل ما هو إسلامي، ومنه يكون قد خدم غيره أكثر ممّا خدم العلم والفكر ((وليس بدعاً أن حينئذ أن يتبوأ ابن رشد الرتبة الأولى، وهو الذي عرف كيف يجرد المنقول الفلسفي من لباسه الإسلامي، ويستعيد بنيته التي كانت له قبل أن يكسوه النظر الإسلامي بحليته))³ ومنه يمكن القول أن العمل النقدي الذي مارسه ابن رشد على غيره من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين حسب طه عبد الرحمن، كان أثره سلباً على التراث الفكري والفلسفي الإسلامي، فإن كان النقد يقوم على الهدم والبناء فابن رشد هدم البناء الأصيل السليم وأبدله بنمط معرفي لا ينسجم والمنظومة المعرفية الإسلامية.

ب. موقف عاطف العراقي: مقابل الطرح الذي تبناه طه عبد الرحمن نجد موقفاً مخالفاً له يشيد بالعمل الرشدي وبالطريقة التي تعامل بها مع التراث الفلسفي الأرسطي والأثر الإيجابي لذلك العمل في إثراء التراث الفلسفي العربي الإسلامي وإضفاء العقلانية عليه وهو الموقف الذي تبناه العديد من مفكري العرب المعاصرين مثل محمد عابد الجابري وكذلك محمد عاطف العراقي؛ الذي رأى في ابن رشد نموذجاً للفكر العقلاني الحر المتسم بالعلمية والواقعية سواء في الطريقة التي تعامل بها مع أرسطو حيث اقبل عليه دون خشية

1 طه عبد الرحمن،، فقه الفلسفة، المصدر نفسه، نفسه ص84.

2 فقه الفلسفة، المصدر نفسه، ص86.

3 فقه الفلسفة، المصدر نفسه، ص246.

من ما يحمله من معارف وآداب ومواقف في المنهج وطريق المعرفة فتعامل مع تراثه معاملة الناقد الذي يقرّ ويأخذ بالحق أينما وجده بغض النظر عن المنبت الذي نشأ فيه، هذا التوجه الحضاري الذي خدم الفكر الإنساني كافة بما فيه العربي الإسلامي وهو توجّه لم يكن بدعة من ابن رشد نفسه، بل يكاد يكون واقعاً وتقليداً فكرياً حاضراً في مختلف توجهات الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، حيث أخذ كلّ توجه ما كان يناسبه في بناء أطروحاته ولهذا يحضر التراث اليوناني في علم الكلام وذلك بنسبة مختلفة من فرقة إلى أخرى خاصة فيما يتعلق بطريق المعرفة والاستدلال، علماً أنّ أرسطو قد نظّر لطريق الجدل والخطابة وترك علماً كان بمثابة الآلة التي يمكن أن تقدم للعقل ما يحتاجه من قواعد لتنظيم استنتاجاته، إذ نجد أبا حامد الغزالي يؤكد أهمية علم المنطق في عصم الذهن من الخطأ، مثلما نجد استزادة الفلاسفة الذين سبقوا ابن رشد من الفلسفة اليونانية، لدرجة أنّ البعض منهم دخل في مشروع فكري وفق فيه بين رأيي الحكيمين وبغض النظر عن الدواعي التي جعلت من أبي نصر الفارابي يلجأ إلى هذه العملية، فإن ذلك يؤكد احتواء الفلسفة اليونانية على ما يمكن أن يساهم في مدّ العقل العربي الإسلامي بأدوات منهجية ومعرفية يمكن أن تساهم في التأسيس لفلسفة جديدة قادرة على استشكال الواقع وقضاياها وبناء أطروحات فلسفية تقدم حلولاً لمختلف الإشكاليات المطروح أو أشكلت الواقع الفكري والثقافي؛ لغرض دفع العقل إلى البحث عن حلول وأفكار جديدة، تساهم في التنظير لوجود إنساني وحضاري جديد يكون صانعه الرئيسي هو الإنسان¹.

كل هذا يجعل من ابن رشد، بحسب عاطف العراقي، فيلسوفاً يحاول أن يستفيد هو كذلك من الإرث الفلسفي الذي ورثه -اليوناني والإسلامي- في آن واحد؛ فبالرغم من عائق اللغة الذي كان حاضراً عند ابن رشد إذا كان يجهل اللغة اليونانية، فإن ذلك لم يكن مانعاً كبيراً له في الإقبال على التراث الأرسطي والمضي في انجاز عمله المعرفي الذي كلف به، كما أنّ إعجابه بصاحب هذا الإنتاج زاد من تحفيزه على التغلب على عقبة اللغة وتحزّي الحق ومقصد أرسطو من مختلف أعماله وذلك بالرجوع إلى مختلف الشروح التي كانت متاحة له ((وإذا كان فيلسوفنا لم يتوقّر له معرفة اللغة اليونانية، فقد رجع إلى

1 محمد عاطف العراقي، ابن رشد، فيلسوفاً عربياً بروح غربية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر-الإسكندرية- ط2010، ص122.

الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الأفذاذ، كحنين بن اسحق، واسحق بن حنين، ويحيى بن عدي، وأبو بشر متى، وراح يقابل بين هذه الترجمات، وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها، حتى لا يقع في أخطاء بعض المترجمين، وحتى يصفى أقوال أرسطو مع ما شابها من أفلوطينية¹ فقد كان يعود إلى الفلاسفة اليونان أو المسلمين إما كناقذ معارض أو كناقذ مؤيد منصف ومؤكد لمواقفهم التي كان لا يجد حرجا في الاستفادة منها، وذلك عن طريق تحري مكامن التوجه العقلاني في فلسفتهم، لما في ذلك من أهمية في تشييد مشروعه المعرفي الذي يرتبط بالقدرات المعرفية البشرية بشكل أساسي ويخلو من التصديق والإيمان بالخوارق والعجائب² وربط حصول العلم بمسائل نفسية لا علاقة لها بالمنهج العلمي الذي يمكن الالتقاء عليه والاشتراك في تطويره وتوظيفه لوضوح معالمه، وإمكانية التعامل معها كونها طريقا بشريا متاحا لكل البشر بغض النظر عن انتماءاتهم العقدية والأخلاقية.

لقد أعاد ابن رشد من خلال عودته للتراث الأرسطي والإسلامي البحث المعرفي إلى مكانه الطبيعي والحقيقي وهو الوجود كما هو موجود، رافضاً بذلك أي تهميش أو إقصاء للعقل البشري أو اختلاق مجال آخر تستمد منه الحقيقة غير هذا العالم العيني الذي يعدّ ميدانا خصبا يحمل الحقيقة بالقوة ويمكن أن تتحوّل إلى حقيقة بالفعل، وهذا بإعمال العقل البرهاني وفق ما هو متاح للإنسان من إمكانات معرفية الأمر الذي يفتح أفق المعرفة أمام الإنسان ويخلق فيه الثقة بالنفس ويقوي روح المعرفة لديه ليتحمّل كل مسؤوليته المعرفية في تطوير العلم وفهم الحياة³.

أمام هذا التعارض في المواقف، يطرح السؤال حول علاقة ابن رشد بالفكر الأرسطي عموماً وبإشكالية المنهج خصوصاً:

1 عاطف العراقي " تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد" محمل من موقع حكمة من أجل اجتهاد ثقافي /hekmah.org تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد - محمد - عاطف يوم 2019/02/17 الساعة 23:19.

2 محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف-القاهرة- ط 1، ص 127.

3 ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المرجع نفسه، ص 88.

4- تعليق حول الدواعي المعرفية لرجوع ابن رشد إلى أرسطو:

بغض النظر عن الأسباب التاريخية التي دفعت بابن رشد إلى التعامل مع الإنتاج الفلسفي الأرسطي، هناك أسباب أخرى تعكس الغرض العلمي والفكري الذي كان يقصده من عودته إلى المعلم الأول. فسوء فهم فلسفة أرسطو و وقوع غيره من الفلاسفة في الغلط والتأويل الموجه لأغراض معينة، مثل إلغاء الفرق بين الفلسفة والدين ومحاولة التوفيق بينهما هروباً من أحكام بعض العلماء المعارضة للفلسفة والمتهمّة للفلاسفة بالكفر والزندقة وهذا ما ساهم في رأيه في الابتعاد عن روح فلسفة أرسطو، خاصة وأنهم اعتمدوا في قراءتهم على قراءات سابقة قام بها أصحاب المدرسة الأفلوطينية* ممّا زاد في الهوة بين فهمهم وحقيقة الفلسفة الأرسطية حيث ذهب بعض الفلاسفة المسلمين إلى التوفيق بين الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية-أبي نصر الفارابي صاحب كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين - ومنه التأسيس لبض الأطروحات التي لم تدعم بالبراهين الكافية لجعلها حقيقة يقينية-نظرية الفيض-.

كلُّ هذا جعله يواصل نهجه العلمي الفكري الهادف إلى التصحيح والابتعاد عن التقليد، الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بالرجوع إلى النص الأصلي لهذه الفلسفة ولهذا دخل حقل معرفي آخر ((هو تصحيح وتلخيص وإعادة شرح مذهب أرسطو وتنقيته من التغيير الذي لحقه من قبل الشراح والمتأولين وكذلك سد ثغراته في إطار ما يقتضيه هذا المذهب))¹ هذا المطلب المعرفي، العلمي الذي سعى إليه ابن رشد بتزكية من ابن طفيل نزولاً للرغبة المعرفية وكذلك السياسية وهي التحرر من مركزية المشرق العربي الإسلامي والاستقلال المعرفي للمغرب والأندلس والتمكّن من غرس الحرية الفكرية في قلوب الرعية التي كانت تطمح إليها الدولة الموحدية التي يمثلها الأمير الموحد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن والي اشبيلية.

*الأفلوطينية: مدرسة فلسفية نشأة في الإسكندرية (من 650 إلى 550) لإنتاج مذهب فلسفي شامل، يمكن أن يلي مطامح الإنسان الروحية جميعاً (عقلية ودينية وأخلاقية) وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقياً للكون ولمكان للكون ولمكان الإنسان فيه، جرت العادة على اعتبار أفلوطين مؤسساً للأفلوطينية الجديدة. انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة. نقلها عن الإنجليزية، فؤاد كامل وعبد الرشيد الصادق وجمال العشري، إشراف زكي نجيب محمود. دار القلم ((بيروت)) لم تذكر الطبعة وسنة الطبع. ص 61-69.

1محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص. مركز دراسات الوحدة العربية ((بيروت لبنان))، الطبعة الأولى 1998. ص 153.

أما الغرض العلمي، فإنه يتمثل في العمل على إعادة قراءة فلسفة أرسطو وتخليصها من القراءة التوفيقية التي طالتها عند اعتماد الكنيسة* المنهج المنطقي للدفاع عن تعاليم المسيحية ونبوة المسيح باللجوء إلى مزج الفلسفة الأرسطية بالفلسفة الأفلاطونية، هذه النزعة التي اعتمدت كذلك عند الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا.

هذه المطالب، جعلته يسعى إلى تحقيق القطيعة مع تلك القراءات داعياً إلى اعتماد قراءة منهجية مؤسّسة على النصوص الأصلية، في إطار نسقها الفلسفي الأصيل الذي تشكّلت فيه، ملتزمين في ذلك المقدمات التي أقام عليها أرسطو فلسفته. هنا تتجلى الغاية العلمية التي دفعت ابن رشد إلى الرجوع والتعامل مع الإنتاج الفكري الأرسطي، بعيداً عن مختلف القراءات الأجنبية والمحلية، فهو لم يكن مجرد مؤرخ لفلسفة أرسطو أو ناقل أمين لما أنتجه هذا الفيلسوف، وكذلك لم يكن مكتفياً بالشرّوح الموجودة حول فلسفته، بل كان يتعامل مع هذا المنتج الفكري بحذر وحيطة، محاولاً فهمه فهماً لا يخرج عن سياقه التاريخي والحضاري دون أن يفقده بعده الإنساني والعالمي، ممّا اقتضى اعتماد التحليل والشرح وتوجيه الانتقادات للشرّاح وتقديم فهمه هو لما يقصده أرسطو في مختلف المسائل أو تقديم موقفه هو من المسألة، مع الحرص على أن يكون ذلك الموقف مؤسساً وقائماً على البرهان.

لكن هذا لا يلغي شدة إعجابه به وبفلسفته وإن كان هذا الإعجاب هو أعجاب بدقّة وصرامة المنهج الأرسطي والنتائج التي توصل إليها، من خلال ذلك المنهج العقلي البرهاني الذي يعترف بأهمية كل القدرات الإنسانية، حسية كانت أو عقلية، في بناء المعرفة وفهم هذا الوجود كما هو موجود. هذا الوجود المتمثل في الطبيعة كموضوع للبحث عن الحقيقة مبتعداً في ذلك عن الظنون والتخيّلات الوهمية والتصورات المثالية هذه الأسس المعرفية((العقل، الحواس، المنهج البرهاني))تعدّ بمثابة الإطار النّسقي الذي تحرك وفقه أرسطو في بناء أطروحاته الفلسفية في مختلف المباحث التي بحث فيها، وكذلك لبناء

* كان ذلك بعد وفاة أرسطو بثلاثة قرون، بغية الرد على النزعة الغنوصية التي تنكر أن تكون النبوة خاصة بشخص محدد، بل هي لكل من اجتهد في تنقية النفس. انظر محمد عابد الجابري، المرجع نفسه. ص 154-155.

القول العلمي سواءً كانت هذه المباحث تتعلق بالطبيعة أو النفس الإنسانية والقيم الأخلاقية وكذلك الحياة السياسية.

هذا هو الجانب الذي كان إعجاب ابن رشد مشدوداً له، لما فيه بحسب رأيه من إمدادات منهجية ومعرفية توظيفها يتجاوز كل الحدود الثقافية والزمنية وهو المطلوب لأرشدي الذي كان يشتغل عليه، لأنه كان على قناعة تامة من أن جذور الأزمة مرتبطة بشكل مباشر بطرق التفكير وآليات بناء المعرفة ولهذا كانت مؤلفاته تبرز دائماً مسألة المنهج الأمثل والأحسن في حل مختلف المشكلات طبيعية كانت أم إلهية أو فقهية.

لقد كان أرسطو منطلقاً أو مرجعية معرفية للشارح الكبير في التأسيس لخطابه الفلسفي بمستوياته المعرفي والمنهجي؛ فاهتمامه بالمنهج الأرسطي البرهاني في طلب الحقيقة يرجع إلى ما يتميز به من الدقة والصرامة وإمكانية تعميمه وتطبيقه دون أن يؤثر ذلك على علمية وموضوعية المعرفة المحصلة من ذلك المنهج، لأنه مجرد آلة معرفية لا دين لها ولا يمكن أن تحجبها الحدود السياسية والجغرافية ولا يقتلها الزمن.

لقد حاول الرجوع إلى أرسطو الأصلي وليس أرسطو كما فهمه الشراح¹، وبذل ما في وسعه من قوة وجهد متّحرياً في ذلك الحق دون أن يدّعي أنه يملك الحق أو أنه أدرك كل الحق، لهذا نجده يلتمس ويطلب العذر إن صدر منه خطأ.

كان يسعى إلى التعامل بعلمية وأمانة مع الموروث الفلسفي الأرسطي إمّا شرحاً أو تلخيصاً، فلم يكن مجرد ناقل أمين لمذهبه، بل كان شارحاً له والشرح يختلف عن الترجمة حيث كان يشرح أرسطو انطلاقاً من فهمه له لدرجة أنه كان يهتم بالمواضيع المعرفية أكثر من النصوص الأصلية² التي كان يستشهد بها لتأكيد فهمه ووجهة نظره هو؛ لأجل التحقيق والتحصيل والتدقيق عن مذهبه فلقد كان يهدف إلى استثمار المجهود الفلسفي العقلي الأرسطي الصّارم وتحويله إلى مادة معرفية قابلة للتحيين، مادة معرفية يمكن أن نأخذ منها

1 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص 166.

2 ابن رشد شارحاً لأرسطو، حسن حنفي، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد المنعقد ب (الجزائر) 1978. المؤسسة الوطنية لفنون المطبعة. 1985. الجزء الأول. ص 68.

الحقيقة وكذلك نستفيد منها من جهة المنهج المعرفي الذي يمكن أن يساعدنا لإدراك الحقيقة وفهم الوجود.

فعودة فيلسوف قرطبة إلى أرسطو خصوصاً، تعود إلى النسق الفلسفي الذي تميزت به فلسفته بالخصوص في التأسيس للمعرفة البشرية، ذلك التأسيس الذي أدرك من خلاله قوة المنهج الذي أعتمده في بناء المعرفة. فلقد أسس نظريته في المعرفة على أسس إنسانية واقعية غير مفارقة للإنسان، لا تلغي فعالية الحواس والعقل في بناء الحقيقة العلمية المنطقية، أسس وأدوات تعتمد وفق منهج عقلي لا يقبل المتناقضات مشروطاً اعتماد مقدمات منطقية صارمة تتميز بالبداية وهو ما شدّ ابن رشد إلى فكره وفلسفته، إنها الروح العلمية والبناء الأكسيومي* التي أسس عليها أرسطو مذهبه الفلسفي فأصبح بناءً نسقياً متماسكاً، هذا التماسك النسقي والمنهجي الذي شدّ اهتمام الفيلسوف القرطبي إليه وتحول إلى مشروع ابستمولوجي حضاري سعى إلى تجسيده في المنظومة الفلسفية والعلمية الإسلامية حتى يكتسي صفة العالمية والعلمية في آن واحد، فيبقى خالداً محققاً لسعادة الإنسان.

هناك توافق بين أرسطو وابن رشد في النزعة المنهجية لبناء المعرفة، فكلاهما يشترط المنهج البرهاني في بناء الحقيقة، كما أنه هناك توافق في الغاية؛ وهي بناء فلسفة عقلية علمية موضوعية في حدود الإمكانيات الإنسانية، فلسفة تتجاوز الأطروحات التي تقصي الإنسان في المشروع المعرفي مثلما يشاطر ابن رشد أرسطو في ترتيب طرق الاستدلال وتحديد مقصد وقدرة كل طريق في تمكين الإنسان من بلوغ الأهداف التي يسعى إليها من اعتماده لتلك الطرق وكذلك طبيعة العلاقة التي توجد بين مختلف الطرق وعلاقتها بطريق البرهان. فإطلاع ابن رشد على المؤلفات الأرسطية في هذا المجال جعله يتخذ موقفاً نقدياً من مختلف الآليات الاستدلالية التي كانت تعتمد في عصره مع اعتبارها مجرد وسائل تحتاج إلى ضوابط معرفية تنظمها وتبين حدودها المعرفية.

* أكسيوم تعني المبدأ أو الأولية أو المواضع التي يضعها الرياضي في بناء نسقه الرياضي الجديد. يملك الحرية في اختيار أي مواضع شاء بشرط أن يظل وفياً لها. ظهرت هذه النزعة في الرياضيات المعاصرة.

هذا التقارب الابستمولوجي يوضّح بشكل واضح ومباشر موقف ابن رشد من أفلاطون وطرحه المثالي، لقد رفضه مثلما رفضه أرسطو من قبل وأخذ يشرح ذلك الرّفْض*، لأجل إبراز الموقف الفلسفي العلمي الصّارم والتأكيد على التكامل الوظيفي في المنهج البرهاني بين الحواس والعقل ومنه رفض الثنائية بين الفكر والواقع.

من خلال هذا يتبيّن أنّ تأثره بالمعلم الأوّل يكمن في تبنيّه المنهج وتأثره الفكري والعلمي بالمنهج البرهاني الأرسطي تحديداً وليس بكل المادة المعرفية التي أنتجها أرسطو وذلك جليّ في شروحاته للمقولات الأرسطية؛ حيث اهتم بالأعمال التي لها علاقة بالمواضيع العلمية والقضايا الإنسانية التي تتجاوز الإطار الزماني والحضاري اليوناني مع اعتماد آليات مختلفة في الشرح، لذلك انقسمت شروحه إلى ثلاث، كلّ نوع يختلف عن الآخر وفي هذا تأكيد على العمل المنهجي الهادف إلى استثمار أرسطو علمياً دون الوقوع في فخّ التقليد والتقييد¹.

ويتجلى هذا التوجّه الإبستمولوجي في الطريقة التي اعتمدها في شرحه مؤلفات أرسطو، وهي طريقة حاول من خلالها تقريب الخطاب الأرسطي من العقول ومنه تحقيق الغاية التي كانت السلطة الحاكمة قد كلفته بها كما انه كان يريد نحت مكانة علمية تطبيقية للمنهج البرهاني في مختلف أشكال التفكير ومباحث المعرفة، فهو لم يكن يدعو إلى عقلانية واحدة أو التوقع في منهج واحد بل كان يسلم بضرورة تعدد وتنوع العقلانيات والمناهج، لكنه كان يشترط ضرورة الابتعاد قدر الإمكان عن الأحكام الضنية والآراء الشائعة بين الناس لما لها من تأثير سلبي على العقول، فهي لا توجّه الفكر فقط بل تقدم له مادة معرفية ناقصة وغير صادقة الأمر الذي يؤدي إلى الابتعاد عن الحق والاعتقاد بامتلاك كل الحقيقة ولتحقيق هذا المقصد المعرفي مارس عمله الفلسفي على المنتج الأرسطي على النحو التالي:

* وهو رفض نسبي حيث نجد ابن رشد يأخذ من أفلاطون في ما يخص المباحث التي لها علاقة بالسياسة والمجتمع، نجد ذلك في كتابه شرح الضروري في السياسة لأفلاطون.

1 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص179، 174.

أ. الشرح الأصغر: الوجيز، يعرض فيه مضمون الكتاب عرضاً تركيبياً مركزاً بأسلوبه الخاص بحيث لا ينقل عن الأصل شيئاً ويستهل هذا النوع في العادة بمقدمة يبين فيها أنّ غرضه هو "تجريد الأقاويل العلمية" دون الأقاويل الجدلية وينطبق هذا على الكتب التي سماها ابن رشد بـ"الجوامع الصغار" وهو يسميها بهذا الاسم لأنها تخص العلم الطبيعي عند أرسطو مثل "جوامع السماع الطبيعي" و"جوامع السماء والعالم" حيث يقتصر ابن رشد فيها على أخذ وتحليل وشرح الأقاويل العلمية¹، ما يبرز تعامله الدقيق مع النص الأرسطي، وهو تعامل يثبت عدم وقوعه في الوثوقية والتعصب للفلسفة الأرسطية وذلك يرجع إلى مقصده المعرفي الذي كان بمثابة الأساس عنده لتحقيق الاستفادة العلمية من المادة المعرفية وكذلك المنهج العلمي الموضوعي.

ب. الشرح الأوسط: ويسميه باسم "التلخيص" وفيه يذكر الأفكار الأرسطية مع مقولات أرسطية ثم يسترسل في الشرح والتعليق².

ت. الشرح الأكبر: الشرح على اللفظ، يتبع فيه كلام أرسطو جملة، جملة، فيشرح ويعلق ويناقش آراء الشراح السابقين وغيرهم من المشائية³.

هذه الطريقة في التعامل مع الموروث الفكري دليل على تحكم ابن رشد في آلية القراءة الدقيقة والعميقة لأي منتج معرفي، طريقة يتحلّى فيها بالأمانة العلمية وعدم تحريف النصوص، لكن دون أن يلغي نفسه وحقّه في إبداء موقفه الخاص. فلقد كان يقدر مواقفه الشخصية من بعض المواقف الأرسطية وذلك بعد أن يذكرها بكلّ أمانة ويشرحها بكلّ دقة مع تقديم شروح السابقين، ثم يبدأ في مناقشتها وتقديم وجهة نظره مع تقديم التعليل، ويبرز هذا الأمر بشكل واضح في كتابه* "شرح البرهان لأرسطو" و"تلخيص كتاب النفس" وكذلك تلخيص كتاب "ما بعد الطبيعة".

1 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، لمرجع نفسه، ص 73، 74.

2 ابن رشد سيرة وفكر، المرجع نفسه، ص 73.

3 ابن رشد سيرة وفكر، المرجع نفسه، ص 74.

* نجد هذا الطرح بارزاً عند جمال الدين العلوي، في مؤلفه: المتن الرشدي، حيث يبيّن من خلاله حضور التحليل والنقد والإبداع في مختلف أعمال ابن رشد التي اشتغل فيها على أعمال أرسطو، ومنه تصبح تلك الأعمال أكثر من مجرد حواشي وشروح حرفية لأرسطو، أنظر كتاب المتن الرشدي ص 102.

وما يؤكد أكثر، الهدف العلمي لابن رشد، هو تعامله بوعي وانتقائية وموضوعية أثناء عملية الشرح، حيث لم يشرح "الألف الكبرى" وأسقطها من "تلخيص ما بعد الطبيعة"؛ لأن أرسطو أرّخ فيها للمذاهب الفلسفية السابقة عليه، التي لم تكن ضمن انشغالاته المعرفية لأنه ليس مؤرخاً للفلسفة اليونانية كما هو الحال عند أرسطو، بل كان باحثاً عن الفلسفة العقلية الخالصة لأرسطو حتى يمكنه تحويلها إلى فلسفة عامة¹.

لقد ركّز على ما يمكن أن يساهم في بناء فلسفة عقلية عامة تاركاً بذلك المقولات التي تعبّر عن اهتمامات تاريخية واجتماعية حضارية خاصة بالحضارة اليونانية فقط. فاستخراج الأداة المنهجية والمادة المعرفية العلمية المؤسسة علمياً و برهانياً سمة بارزة في التعامل والتأثر الرشدي بأرسطو فيلسوفاً لا مؤرخاً ((فان عرضنا في هذا القول أن نعدم إلى كتب أرسطو فنجرّد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه أعني أوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيرت من القدماء، إذا كانت قليلة الإقناع، وغير نافعة في معرفة مذهبه))² وهو تصريح كاف لتوضيح طبيعة تأثيره بالمنظومة الفكرية الأرسطية وسبب تجاوزه النصوص المنحولة والشروح التأويلية التي نسبت له، معتمداً الاجتهاد في قراءة وتحليل الأفكار التي تركها، حريصاً على التماسي مع روح العصر والإطار الفكري الأصيل.

فابن رشد مقتنع بأن المعرفة والفكر عبارة عن سلسلة تتصل حلقاتها وتتراكم فيما بينها لكن وفق منهجية برهانية علمية صارمة، بذلك فهو حينما يعود إلى أرسطو لا يرجع إليه كي يبقى عنده مجرد مقلد أو مقدّس للخطاب الأرسطي، إنّما يعود إليه لينطلق من جديد في بناء صرح الحقيقة، لقد ((كان فيلسوف قرطبة واعياً إزناً بأنه يقوم بترميم ما أفسده (السابقون))³ الذين لو كانوا معينين للمتأخر والمتأخر هنا ابن رشد لمواصلة البحث عن الحق.

1 حسن حنفي، ابن رشد شارحاً لأرسطو، أعمال مؤتمر ابن رشد، ((الجزائر))1978. ص 89.

2 نقلاً عن، محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص 174.

3 ابن رشد سيرة وفكر، المرجع نفسه، ص 161.

كونه قد أدرك أنّ المعرفة تتطوّر وأنّ أرسطو كان رغم إعجابه به، لا يمثّل إلاّ مرحلة في تقدّم الفكر البشري¹ ولهذا فقد تعامل بحرفية وعلمية مع جميع كتب أرسطو بالأنواع الثلاثة من الشرح، فلقد اقتصر في بعضها على شرح واحد "جوامع وتلخيص"^{*} وخصّ بعضها بشرحين "جوامع وتلخيص، أو تلخيص وشرح على اللفظ"^{**} بينما خصّ ثلاثة كتب بثلاثة شروح "مختصرات وتلخيص، وشرح على اللفظ"^{***} وهذا يؤكد الاعتبارات التي دفعته إلى هذا العمل المنهجي حسب طبيعة النص ومكانته في الفكر الأرسطي، لقد انتقى النصوص التي تشكّل المنظومة الأرسطية وهي خمسة: كتاب "البرهان في المنطق" وكتاب "ما بعد الطبيعة" في الميتافيزيقا أو الإلهيات، فالكتاب الأول لأنه يشمل المعرفة العلمية البرهانية ومنهجها وفيما يخص كتاب "السماع الطبيعي" فهو بمثابة الأساس للموضوعات الطبيعية الأخرى، فهو يدرس كليات الطبيعة أو الوجود الطبيعي من حيث خاصيته الأساسية وهي الحركة، التي إليها ترجع جميع الظواهر الطبيعية ويليه كتاب "السماء والعالم" الذي يدرس أهم أنواع الحركة، حركة الأجسام السماوية وبعده كتاب "ما بعد الطبيعة" الذي يبحث في جانب من جوانب الحقيقة وهو الجانب الميتافيزيقي، إنها كتب تتمحور كلّها في المنهج والمعرفة العلمية².

لم يكن ابن رشد المفكر الوحيد الذي انفتح على الإنتاج الفلسفي اليوناني، سواء في عصره أو ما قبل ذلك أو بعد، وهذا يؤكّد عظمة وصرامة الفكر الأرسطي، لذلك فإن كان فكر هذا الرّجل قد ساهم في تأطير أو توجيه الفكر الرشدي فهذا أمر لا يمكن إنكاره، كما أنّه لا يعدّ مبرراً كافياً كي يقرأ هذا التفاعل المعرفي قراءةً تعسفيةً تلغي قدرته على التّجاوز والإبداع الأصيل، فإن كان يعترف بضرورة الاستفادة من المجهود العلمي والمعرفي للسابقين، لأنّ الوصول إلى الحقيقة أمر ليس بالسهل، وكذلك لا ينطلق من العدم فقد كان دائماً يشترط في هذا الانفتاح ضرورة تحرّي الحقيقة والتحقّق من مدى علميتها وصرامة البراهين في المنهج الذي قامت عليه.

1 محمد عابد الجابري. ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص 161.

* تتمثل في: السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد والآثار العلمية.

** تتمثل في: مختصر الحاس والمحسوس، المختصر فيما بعد الطبيعة، المختصر في المنطق، المختصر في النفس.

*** تتمثل في: شرح كتاب البرهان في المنطق، شرح كتاب السماع الطبيعي، كتاب السماء والعالم، كتاب النفس.

2 ابن رشد سيرة وفكر، المرجع نفسه، ص 163.

فما كان يملك ابن رشد ويشدّه إلى أرسطو هو الرّوح العلمية والبناء المنظم الذي أسّس عليه مذهبه الفلسفي المتماسك والمتناسق، فالتلاؤم بين أرسطو وابن رشد في المنهج ومصدر المعرفة الإنسانية هو المبرّر الأساسي في انفتاحه وإقباله على المنهج البرهاني الذي شيّدته المعلم الأوّل والذي اعتبره ملكاً للإنسانية جمعاء وليس للحضارة اليونانية فقط. انه المنهج البرهاني الذي يرفض الانطلاق من الوهم والظن أو التصريح بأقوال دون أن يكون لها سند وبرهان واقعي عقلي.

لقد تبنّى ابن رشد ذلك المنهج المعرفي الإنساني الذي يتميز بالمرونة وقابلية التوظيف في مختلف المباحث دون إقصاء القدرات المعرفية البشرية (الحواس والعقل) أو الاعتماد على الخيال لوحده في بناء المقدمات التي يقوم عليها العمل العلمي، كون الخيال وإن كان ملكة تساهم في بناء الفروض المعرفية وحدث الحقائق والمبادئ المعرفية، يبقى الاعتماد عليه كليّة سبباً في فتح المجال أمام الاختلاف والتعارض في الرؤى المعرفية دون أن يكون ذلك التعارض مؤسساً على أسس تقبل الامتحان، لهذا لم يجد أيّ حرج في الاستفادة أو الأخذ بهذا التوجه المعرفي والمنهجي؛ كون الآلة المعرفية لا تحمل جنسية وليست ملكاً لأحد، حتّى الذي كان سبّاقاً في اعتمادها وضبط معالمها ((فبينّ أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله أي النّظر في الموجودات واعتبارها، بما قاله من تقدّم من في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشارك في الملة))¹ فلا وجود لأي مبرّر يمكن من خلاله تبرير معارضة التوجهات الفكرية التي تدع إلى الانفتاح على الواقد العلمي، وإذا كان هناك مبرراً ما فيجب أن يكون مبرراً علمياً لا علاقة له بالانتماءات المذهبية أو الثقافية ((فإنّ الآلة التي يقصد بها التزكية ((التذكية)) ليس يعتبر في صحّة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا أو غير مشارك، إذا كان فيها شروط الصّحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام، وإذا كان الأمر هكذا أو كان كلّ ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص فقد ينبغي أن نضرب

¹ ابن رشد، فصل المقال ص 28.

بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا إليه¹.

لقد كان واعياً ومدركاً أنّ الآلة المعرفية تقبل التعميم في مختلف المباحث المعرفية المتاحة للبشر، لكنه كان كذلك يفرّق بين الأدوات المعرفية المشتركة بين الناس والمنهج البرهاني والمادة المعرفية التي قد تختلف باختلاف الظروف العلمية والحضارية، لذلك ركّز على المنهج العلمي البرهاني كآلية نسبية قابلة للتطوير والتّعديل.

ولهذا أخذ ابن رشد من المعلم الأوّل المنهج البرهاني، الذي وجده فرصة لإعادة الاعتبار للفاعلية الإنسانية في بناء المعرفة لكونه أداة معرفية يمكن أن تساهم في التأسيس لمعرفة بعيدة عن الظنون الذاتية أو الآراء الشائعة التي انتشرت بين الناس، إمّا بفعل فاعل أو بسبب توافقها مع ما ألفه الناس من فهوم وظنون سيطرت على العقول، فجعلتها ترفض ما هو جديد وإن كان يحمل الحق، آلة تعطي للناس إمكانية تعريض مختلف الأفكار للشكّ والنقد مع البحث عن أسسها البرهانية التي شُيِّدت عليها، وهو الفعل المعرفي الذي يمكن أن يقضي على التبعية المعرفية ويفتح أفق البحث والعلم واسعاً أمام أفراد المجتمع دون أن تكون الحقيقة حكراً على أحد أو أن يطلب من الناس الإنصات والإتباع مع فقدان حق التساؤل وطلب معرفة طريق تلك المعارف وأسسها العلمية.

➤ الاحتفاظ بحق التصرف العلمي: لقد تعامل بكل موضوعية مع ذلك الإنتاج المعرفي والمنهجي مع التحلّي بالروح العلمية والصّرامة المعرفية، حيث كان يؤكد ضرورة إعادة بنائها من جديد بأنفسنا ولأنفسنا²(يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدنا من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية)² ولغرض الابتعاد عن التقليد السلبي الذي لا يتبعه الإبداع والاستفادة من ما اطلعنا عليه من منتج معرفي منهجياً ومعرفياً، قال بضرورة إخضاع ما أبدعه الغير إلى النّقد والتّمحيص والاختبار عن طريق توظيف المنهج البرهاني، فيسقط ما يجب إسقاطه ويؤكد ما يجب تأكيده دون تحييز وهو

1 فصل المقال، المصدر نفسه، 28.

2. فصل المقال مصدر سابق، ص 27.

يقترح هذا المنهج لما يتميز به من خصائص تداولية بين العلماء والمشتغلين بالمعرفة إلى جانب ارتباطه بالواقع المادي للوجود وتلاؤمه مع قدرات الإنسان المعرفية؛ هذه الأخيرة التي لا يمكن حصر فعاليتها في حدود معينة، بل هي واسعة التوظيف ومرتبطة بالوسائل المنهجية التي يستعان بها أثناء البحث عن الحقيقة إلى جانب طبيعة المبادئ التي يعتمد عليها كأسس في التوسلات المنهجية، الأمر الذي يمنح الفرصة أكثر لاكتشاف الحقيقة الموجودة بالقوة في الطبيعة والتي يمكن أن تصبح حقيقة بالفعل عند تدخل الجهد المعرفي المنظم للإنسان.

إذا كان ابن رشد يأخذ بالأطروحة المنهجية لأرسطو، فإن مرد ذلك يعود إلى البعد المعرفي الذي وجده في مشروع أرسطو يجعل الذي من الطبيعة موضوعاً للحقيقة يجب دراسته، هذا الموضوع الذي بدأ النَّاس في زمانه ينفرون منه ويبحثون عن مصدر آخر للمعرفة، مصدر مفارق للإنسان والوجود كما هو موجود.

فلقد انتشرت الشكوك في مدى قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة، وكذلك مدى صلاحية الوجود المادي لاكتشاف الحقيقة المطلقة التي تحقق السعادة الكاملة، فكل من المعلم الأول والشارح الكبير يتفقان في أنّ الوجود كما هو موجود مصدراً أساسياً للحقيقة ويختلفان في مرجعية تلك القناعات؛ أمّا أرسطو فقناعته وليدة تجارب اجتماعية وثقافية معرفية تتمثل في التطور الفكري الذي عرفه المجتمع اليوناني وهو ينتقل من التفسير الخرافي والأسطوري واللاهوتي وصولاً إلى مثالية أفلاطون ثم واقعية أرسطو بخلاف ابن رشد الذي يعيش في مجتمع ذي عقيدة تجعل من الوجود ومظاهره موضوعاً للتدبر والتأمل والاعتبار ومرجعية قادرة على توجيه المرء إلى الاعتقاد والتوحيد وإدراك الحقيقة وحقيقة الحقائق وهي وجود الخالق تعالى، الحقيقة التي تُردُّ إليها كل الحقائق، وهو الأمر الذي شجّعه على تبني الطرح الابستمولوجي الأرسطي دون الاعتقاد بغربة وغرابة هذا المشروع مع سياقه المعرفي والعقدي كباحث عن الحق أو كفرد ينتمي إلى مجتمع يختلف عن الوسط الثقافي والحضاري، وبهذا لا يُعدُّ ابن رشد مقلداً أو تابعاً لأرسطو بل هو مستقل عنه، لكنه يرجع إلى طريق البرهان كدعم معرفي يتقوى به ويقوّي به الحقيقة

بفضل المرونة التي يتميز بها وقابليته التكييف وفق طبيعة الموضوع ((ليس يمكن أن ينقل البرهان من جنس إلى جنس، والسبب في ذلك أنّ الطبايع الموضوعة للصنائع مختلفة))¹.

لقد أدرك بعد اطلاعه على كتاب البرهان لأرسطو أنّ المنهج البرهاني يجب أن يكون منهجاً مرناً وهو أمر معقول، فكلّ موضوع له طبيعة خاصة تميزه عن بقية المواضيع، ولأنّ البرهان يرتبط بشكل وثيق بالمبادئ والمقدمات العلمية والعقلية التي تؤسس للبحث المعرفي، فإنه يؤكد أنّ هذه المبادئ ستختلف من علم إلى آخر ومن موضوع إلى آخر. وبتأكيده على هذا الطرح يريد أن يمهد الطريق لنفسه للاجتهاد في إثراء المنهج البرهاني كي يكون أكثر موسوعية ومرونة ممّا سيمكنه من إقحامه في مواضيع جديدة لم تكن مطروحة في الفكر الأرسطي، هذه المواضيع التي سيضع لها مبادئ ومقدمات علمية تفرضها الضرورة العلمية، وفي ذلك فتح لأفاق العلم والمعرفة الإنسانية وتأكيد منه على عدم وجود حقائق مفارقة لا تقبل الإدراك الإنساني المؤسس على العقل والبرهان، وهو ما يؤكد موقفه المعرفي التطبيقي من المنهج البرهاني، وكذلك من العمل الأرسطي ونظرته المتفتحة للمنهج وحدوده المعرفية الواسعة التي يعلن فيها أنّ طريق البرهان كمشروع علمي لم يكتمل نهائياً بعد أرسطو بل هو مشروع يقبل النحت عليه والضرب بمطرقة النقد لاكتشاف نقاط القوة والضعف في المنهج وما نمتلكه من معارف.

لقد تجنّب تصنيف أرسطو وجعله وثن مقدس لا يقبل المساس، ولهذا فتح لطريق البرهان أفقا وعالماً معرفياً جديداً يتمثل في الشرع وما يمكن أن يمد به من مبادئ ومقدمات علمية ثابتة يمكن أن تعزز المنهج البرهاني وهو أمر لم يرد عند أرسطو ((فأما هل يمكنه أن يعقل المواضيع المفارقة وهو فينا فهو الذي ينبغي أن نفحص عنه بأخرة وأرسطو وعد بالفحص عن ذلك ولم نجد له شيئاً في ذلك))² وفي هذا تأكيد أنه لم يكن مجرد تابع ومقلّد، بل كان دارساً وباحثاً عن الحقيقة وحريصاً على تجاوز ما يجب تجاوزه وتقديم الإضافات المعرفية التي يرى أنها ستساهم في إثراء المعرفة العلمية وتوسيع ما صدق العلم.

1 ابن رشد، شرح كتاب البرهان. ص68.

2 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الفرد ايفري. ص136.

✚ ارتباطه بهموم عصره ووسطه الاجتماعي: إذا كان أرسطو قد ردّ على معلمه أفلاطون كذلك أراد ابن رشد من خلال إقراره بالطبيعة الإنسانية للمعرفة وأهمية أن تكون لدينا رؤية واضحة ومؤسّسة عن طبيعة الطريق الذي نعتمده لامتلاك المعرفة وعلاقة مختلف الطرق بالمنهج البرهاني، الذي اعتبره أقوى المناهج وأصلحها لبناء الحقيقة التي ستتميز باليقين، وهو بهذا كان يرمي كذلك إلى توجيه النقد إلى أصحاب نظرية الفيض وطريقة الاتصال الإشراقي، الأمر الذي يعكس ارتباطه بواقعه وهموم عصره والمجتمع الذي ينتمي إليه، حيث لم يكن محتاراً بمشكلات أرسطو، بل كان منكباً على هموم مجتمعه وعصره المعرفية والأخلاقية والسياسية، معلناً الرّفص المطلق لكل ما يمثل أو يمثّل بالصلة إلى تكريس العودة إلى التقليد والرّضوخ للوصاية الفكرية والرّوحية وكذلك رفض وجود أي نوع من الثنائية بين الفكر والواقع¹.

وفيما يتعلق بالجديد الذي أضافه ابن رشد على مشروعه الاستيمولوجي فهو يتمثل في إدراج الشرح كمصدر يقيني ثابت لاستنباط المبادئ التي يقوم عليها طريق البرهان، فبعد أن أوجد لنفسه السند المنطقي والواقعي لمشروعية أعمال العقل والحواس وأهمية الواقع المادي في نحت معالم طريق البرهان، دعم طرحه بالسند الشرعي الذي أكدّ من خلاله المصادقية العلمية والشرعية لأسس المعرفة والمنهج البرهاني الذي يتوقف نجاحه على انخراط الإنسان في بناء المعرفة دون انتظار لأيّ قوّة مفارقة تزوّده بالحقيقة الجاهزة والكاملة. فلقد جعل من قضية المنهج والمعرفة قضية حضارية يجب الانخراط فيها والمشاركة في حلها أو التأسيس لها، وقد تجلّى ذلك في مؤلفاته العديدة المتنوعة المواضيع (بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مناهج الأدلّة) وغيرها من المؤلفات التي حاول من خلالها التأكيد على أنّ المنهج البرهاني العقلاني قابل للتوظيف والاعتماد في مختلف المباحث العلمية والفلسفية والدينية. وهنا يكون قد تجاوز أكبر حاجز وعائق معرفي وديني وهو الطرح القائل بتعارض العقل مع النقل، وعجز العقل عن إدراك الحقيقة الثابتة أو التأسيس لمنهج علمي يقوم على مبادئ ثابتة قد تتعارض مع ما ألفه الناس من طرق معرفية أو من مقدمات ظنية.

1 حسن حنفي ابن رشد شارحاً لأرسطو، أعمال مؤتمر ابن رشد. ص 87.

إذن تكمن أصالة ابن رشد في تأسيس مشروعه الابستيمولوجي في المواضيع المتعدّدة والمتنوعة التي اعتمدها في دراسته المنهج البرهاني معلناً بذلك ضرورة الوقوف وقفة المشكك والناقد لكل ما نتلقاه من معارف وأفكار مع إعادة النظر في الدعاوي التي تتحدث عن المعرفة المفارقة سواء التذكيرية أو الإلهامية الإشرافية. لقد أثبت ضرورة توظيف المنهج البرهاني وإن اقتضى الأمر تدعيمه بالطرق الأخرى، لما تتميز به من أهمية في دعم طريق البرهان أو تداولية الحقيقة، واقتحام مختلف المباحث المعرفية المعهودة أو الجديدة في هذه كالمسائل الغيبية والدينية من فقه وتشريع وإلهيات، لقد فتح مجالاً معرفياً جديداً للمنهج البرهاني العقلي، هذا المجال الذي وضع فيه مختلف الشّروط التي يجب الالتزام بها لضمان موضوعية العقل وبرهانية استنتاجاته المعرفية في مجال العلوم الشرعية.

فالتأصيل الرشدي لطريق البرهان لم يكن وليد احتكاكه واطلاعه على التأسيس الأرسطي للمعرفة فقط، بل هناك منبعاً ودافعاً آخر ساهم بشكل أساسي في إدراكه واقتناعه بضرورة اعتماد المنهج البرهاني في بناء المعرفة مع ضرورة اعتماد كل من الحواس والعقل كأدوات معرفية لاستنباط الحقيقة من هذا العالم المادي، يتمثل هذا الدافع في الدين الإسلامي الذي كان ملماً به ومطلّعاً عليه، فهو بمثابة مرجعية حضارية فكرية استند إليها في الكشف عن طبيعة موضوع المعرفة ومدى قدرة الإنسان للوصول إلى الحقيقة.

ومن بين ما شجّعه على التصريح بمشروعه المعرفي هو إدراكه لروح الإسلام الذي وجده يحثُّ الإنسان على طلب العلم والحقيقة والبحث عنها في هذا الوجود المادي بمختلف مظاهره الحية والجامدة، كما وجده كذلك يؤكد على الإنسان ضرورة بناء المعرفة على أساس استدلال لا يتعارض مع الواقع والعقل وكذلك الشّرع، كلّ هذا شجّعه على المُضي في التأسيس لمشروعه المعرفي، بالخصوص وجود تجلّيات لتنوع الطرق المعرفية في النص الديني وهو أمر لم يكن غائباً عنه، حيث نلمس هذا الأمر بوضوح في اعترافه وإقراره بأنّ المنهج البرهاني لا يعدّ المنهج المعرفي الوحيد وإنّما هناك مناهج معرفية أخرى وهي مناسبة لمستوى معين من النّاس المتمثلة في المنهج الخطابي والجدلي ((الناس

على ثلاثة أصناف، صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. و ذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، بالطبع فقط أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة¹ والحكمة عنده هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، ولهذا فهو يعتبر المنهج البرهاني أرقى وأهم المناهج لما يقدمه من معرفة علمية مؤسّسة واقعياً ومنطقياً، وهذا مؤكد في الإسلام كذلك ولا مجال للمشاحنة فيه أو إنكاره، كون الذي ينكر الحكمة والبرهان القائم على القياس العقلي بحكم انه بدعة فهو يحكم كذلك على علم الفقه أو القياس الفقهي بالبدعة التي يجب رفضها بحجة أنه لم يكن موجودا في صدر الإسلام ((وليس لقائل أن يقول أن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فذلك يجب أن نعقد في النظر في القياس العقلي))² انه يقبل بالنظر النقدي للقياس العقلي لكن بشرط أن يكون هذا النقد موضوعيا ومعرفياً لا يقوم على منطلقات غير علمية، كون عدم ظهور القياس العقلي في الصدر الأول لا يعدّ حجة لرفضه. بهذا بيّن ابن رشد أنّ النقد يجب أن يكون مؤسسا على ركائز قوية ومعرفة واسعة بمقام النظر والتدبر في الإسلام.

من كل هذا أرى أنه لا يمكن اعتبار أرسطو بشكل خاص والفلسفة اليونانية بشكل عام بمثابة المنطلق الوحيد والأساسي في انخراط ابن رشد في مشروعه المعرفي وأنّ تأكيده على أهمية الأدوات المعرفية للإنسان وأفضلية طريق البرهان في دراسة الوجود ببعديه المادي والميتافيزيقي فيه الكثير من اللّمسات الرشدية الأصيلة وأنّ فتحه لمواضيع معرفية جديدة للعقل البرهاني يُعدّ ثورة معرفية جديدة في عصره، أراد من خلالها التأسيس والتأصيل لمنهج معرفي عالمي، يقبل التعميم والتكييف والتعديل ليواكب التطور العلمي والحضاري للإنسانية جمعاء.

1 ابن رشدن فصل المقال، ص56.

2 ، فصل المقال، المصدر نفسه، ص 26.

المبحث الثاني: إشكالية المنهج وموقع طريق الجدل في التراث الفكري العربي الإسلامي.

أولاً: إشكالية المنهج والتنظير لطريق الجدل والخطابة في الفكر الإسلامي:

لقد كان لإشكالية المنهج المكانة الهامة في الفكر الإسلامي قبل ابن رشد، حيث حاول كل مهتم بهذه الإشكالية التأسيس لها بطريقة يحدّد فيها طبيعة هذا الطريق والضوابط التي يجب الالتزام بها، حتّى يسهل الوصول إلى الحقيقة أو تحقيق الغاية التي لأجلها تم التّوسل بذلك المنهج دون غيره من المناهج، فلم يكن عندهم مانع في أن تتعدّد المناهج الفكرية ما دامت تساعد الباحث في بناء الحق أو إيصاله لغيره بشرط أن يكون المنهج المعتمد قائماً على الحجة القوية القادرة على إثبات الطرح المتبنّى أو الحقيقة المكتشفة أو الفهم المستنتج من قراءة كتاب الكون أو كتاب القرآن والحديث النبوي.

فقد سعى علماء الإسلام بمختلف انتماءاتهم العلمية والمذهبية إلى تبيين منهجهم في البحث والتأسيس للحقيقة، علمية كانت أو دينية أو تشريعية، كون الإسلام كان قد وسّع لهم في اختيار مناهجهم المعرفية التي يجب أن تقوم على البرهان أي الدليل القطعي الذي يزول من خلاله الظن والشك. لقد كان النشاط العقلي الممنهج ضرورة و واجب شرعي ومعرفي وهذا ما أدركه رواد الفكر والعلم المسلمين، وإن كان بينهم اختلاف وتعارض فإنّ ذلك الاختلاف دليل على ضرورة ترك باب الاجتهاد المعرفي مفتوحاً للجميع. وعلى هذا حاول الفقهاء التأسيس للمنهج العلمي المناسب في التشريع، الأمر الذي نتج عنه ما يعرف الآن بعلم الفقه وعلم أصول الفقه وهما علما يحضر فيهما النشاط العقلي بقوة وتحضر الحرية الفكرية كذلك مع روح الاختلاف، التي أصبحت ثقافة فعلية في ميدان التشريع والتأصيل للمناهج.

والأمر نفسه عند المتكلمين الذين اجتهدوا في وضع معالم منهجهم الفكري الذي رأوا أنه يَمكّنهم من بلوغ مقاصدهم. كما سعى فلاسفة الإسلام بدأً من الكندي إلى الفارابي ثم ابن سينا وابن باجة وابن طفيل ثم ابن رشد، وهذا على سبيل الذكر وليس الحصر، إلى بناء نظرياتهم الفلسفية في المعرفة والتي اتفقوا فيها على إمكانية المعرفة وضرورة قيامها

على البرهان واختلفوا في مدى حاجة العقل البشري إلى قوة مفارقة له، لدعمه معرفياً وإضفاء الشرعية العلمية والعقدية على مدركاته المعرفية، فقال كل من الفارابي وابن سينا بالبرهان والفيض في آن واحد واقتصر ابن رشد على البرهان لوحده كمنهج معرفي قوي وقادر على امتلاك اليقين مع عدم رفض وإقصاء بقية الطرق الاستدلالية الأخرى لكن دون أن تكون هناك قوة غيبية مفارقة تتدخل في إدراك الحقيقة.

بغض النظر عن أطروحة كل فيلسوف ومفكر في التراث الفكري العربي الإسلامي، فهي وإن تعددت وتعارضت، تؤكد إدراك هؤلاء المفكرين مركزية المنهج في العمل المعرفي، كما أنه لم يكن التوسل بالمنهج عملية تعسفية، بل كانت محكمة بطبيعة الموضوع وطبيعة الغاية التي يسعى الباحث إلى بلوغها وعلى هذا الأساس اعتبر طريق البرهان والنظر في الموجودات طريقاً مؤهلاً لبناء العلم المتعلق بدراسة الطبيعة، أما الاختلاف في فعالية هذا المنهج كانت مطروحة في المباحث الكلامية وكذلك المتعلقة بعلم الفقه وأصوله، هذه العلوم التي تتطلب اعتماد منهج يتجاوز البحث والحوار الذي يتم داخل الفكر بشكل أحادي، إلى منهج يقوم على الحوار المتعدد الأطراف، خاصة عندما تكون المواضيع المطروقة محل اختلاف وعناد، هنا ظهرت الحاجة إلى اعتماد طريق الحجاج وهو طريق، وإن كان ينسب إلى الثقافة الإغريقية، أين برز اعتماده من طرف السفستائيين أمثال بروتاغوراس وغيره من هذه الفرقة التي كنت تعتبر الحجاج طريقاً كفيلاً بتحقيق الإقناع وكذلك الغلبة، وبعدهم جاء افلاطون الذي أراد أن يعيد توجيه هذا الطريق نحو بناء القيم والمعرفة في آن واحد، ثم يأتي تلميذه أرسطو الذي خالفه الطرح واعتبر طريق الحجاج بشقية الجدلي والخطابي، وإن كان يمكن أن يساهم في دعم المعرفة والحقيقة فهو في حقيقة الأمر يقتصر على الإقناع والإيضاح ولذلك نظر لهذا الطريق في مؤلفات منفردة نذكر منها "كتاب الجدل" و"كتاب الخطابة" وغيرها من المؤلفات التي عمل فيها على تنظيم هذه الطرق، حتى تكون خصبة وفعالة قادرة على تأسيس القيم وتوجيه السلوك الإنساني داخل المدينة وذلك وفق منظومة قيمية قادرة على تحقيق الانسجام والتماسك الذي يحقق النظام والعدل الذي يعتبره فضيلة الفضائل.

1- مقام الحجاج في اكتساب المعرفة عند مفكري الإسلام:

رغم اختلاف مواقف مفكري الإسلام حول صلاحية طريق الحجاج في امتلاك العلم واليقين، إذ هناك من اعتبره طريقاً مهماً في الإقناع لكنه لا يصلح لبناء اليقين، وقد برز هذا الموقف بالخصوص عند الفلاسفة المشائيين أمثال الفارابي وابن سينا وكذلك ابن رشد، لكن بالمقابل هناك من يجعل منه طريقاً علمياً يقوم على النظر وموئل للتأسيس للحقيقة وذلك حسب المجال المعرفي الذي يبرز فيه التنازع والاختلاف، الأمر الذي يقتضي اعتماد المدافعة والمحااجة سواء في مسائل دينية أو دنيوية. وباعتباره منهجاً يمكن من تحصيل العلم فهو محكوم بضوابط معرفية وأخلاقية من شأنها أن تساعد الباحث عن الحقيقة بهذا الطريق أن يتجنب كل المعوقات التي قد تبعده عن الحق وتدخله في متاهات غير علمية، لا تساهم في حل النزاع والاختلاف، على هذا الأساس قام العديد من علماء ومفكري الإسلام من بناء نظرياتهم المعرفية لهذا الطريق وسأحاول أن أقدم في هذا الصدد بعض النماذج على سبيل الذكر وليس الحصر .

أ. الجويني وموقفه من طريق الجدل:

يرى الجويني* أن موضوع الجدل غير محصور في مجال الفقه وأصوله كونه نوع من أنواع النظر وقد ورد في القرآن والسنة النبوية في مواضع عديدة يبرز فيها الجدل المحمود والجدل المذموم فهو يرى أن الآية الكريمة التي قال فيها الله تعالى: ((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن))¹ وكذلك قوله تعالى: ((قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين))² كما استند إلى قوله صلي الله عليه وسلم: ((يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين))³ على إثر هذه النصوص الشرعية تبين له أن طريق الجدل واسع الأفق لا ينحصر في الفقه وأصوله بل يرتبط بكل ما يمكن أن ينشغل به الفكر الإنساني الهادف

* هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حنوية الذي كني بأبي المعالي وقيل له الجويني نسبة إلى جوين أو كوين وهي نسبة بالوراثة لأبيه ولقب بأمام الحرمين لمجاورته لمكة أربعة سنين يدرس ويقدم الفتوى ويدافع عن العقيدة كما لقب بضياء الدين وقد عاش الإمام الجويني فيما بين الثامن عشر من محرم سنة 419هـ /الني والعشرين من فبراير سنة 1028م وربيع الآخر سنة 478هـ /1080م انظر: فوقية حسين محمود، الجويني إمام الحرمين، سلسلة أعلام العرب رقم 4 طبعة أولى 1960 وطبعة ثانية 1970م.

1 سورة: البقرة، الآية: 111.

2 سورة: النحل، الآية: 125.

3 رواه البيهقي، حديث صحيح، تحقيق العلامة الألباني، مشكاة المصابيح، كتاب العلم، الفصل الأول، ج1 ص53.

لغرض بناء الحكمة وفهم الوجود، بل يذهب إلى حدّ اعتباره طريقاً قادراً على أن يكون وسيلة تغيير وتوجيه للفكر والسلوك ((فإذا رأى العالم مثله يزل ويخطئ في شيء من الأصول والفروع وجب عليه من حيث وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق، وطريق الرشد والصواب فيه، فإذا ألح في خطابه، وقوي على المحق شبهته وجب على المصيب دفعه عن باطله والكشف له عن خطئه، بما أمكنه من طريق البرهان وحسن الجدل، فحصل- إذ ذاك- بينهما المجادلة من حيث لم يجد بدأ منه في تحقيق ما هو الحق، وتمحيق ما هو الشبهة والباطل))¹ وهو هنا يؤكد أنّ طريق الجدل لا يعارض طريق البرهان، بل يمكن أن يشاركه في تحقيق نفس الغاية وهي إظهار الحق وتوكيده، خاصة عندما يحتدم النقاش ويكون هناك تعنت ورفض للحق ومنه يكون طريق الجدل طريقاً مسانداً للبرهان ومحكوم بالضرورة المعرفية والبيئية وبذلك يؤسس لمعرفة بعيدة عن الظن* ويفتح أفق ومجال توظيف هذا الطريق ويعطيه خاصية المرونة والقابلية للتكيف حسب طبيعة الموضوع وكذلك على احتوائه منطق البرهان وهي حقيقة لم تكن موجودة عند الفلاسفة بالخصوص.

فالجدل عند الجويني يشتمل منطق البرهان وكذلك على منطق الرجحان، فبواسطة الترجيح الذي يلجأ إليه المجادل عند الالتباس يمكن الوصول إلى الحقيقة التي يُغلبها ويرجحها المجادل انطلاقاً من حقائق كامنة في الواقع والعلم أو في الشرع ((والدليل على صحته وثبوته في الجملة، ومنه تكون الحقيقة المتوصل إليها أقرب منها إلى النسبية وأما ما تقرّر من اتفاق العقلاء والعلماء على تقديم الأمر على غيره بفضيلة يختص بها أحدهما))² وهو هنا يؤكد أنّ عملية الترجيح مؤسّسة على أسس معقولة ترجع إلى قوة ووضوح الموقف المغلّب وهو وليس بالغريب في الفكر البشري، كون الناس تميل إلى تغليب وترجيح ((الأقرب إلى المحسوسات والمشاهدات على الأبعد منها والأقرب إلى الضروريات على الأقصى منها))³ وهذا يؤكد بعده عن المطلقية، كون الحجاج جهد بشري

1 الجويني إمام الحرمين، الكافية في الجدل، من مقدمة المحقق تقديم وتحقيق وتعليق د فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة، دون طبعة، 1399هـ-1979، ص24.

2 الكافية في الجدل، المرجع نفسه الفقرة 632.

3 الكافية في الجدل، مرجع سابق، الفقرة 633.

يتأسس على الفهم البشري لموضوع الجدل وعلى السياق الثقافي والمكاني والزمني الذي تم فيه التحاجج، وبهذا يكون طريق الحجاج مفتاحاً يفتح ما صدق المعرفة البشرية ويتيح للإنسان إمكانية مراجعة فهمه وأفكاره مع إمكانية تطويرها وتغييرها عند الانفتاح على أفكار وفهوم الغير، لكن مع التزام الحجة والدليل وبذلك يكون الجدل طريقاً استدلالياً لا يقل أهمية عن غيره من الطرق الأخرى، كما أنه منفتح على مختلف المتغيرات العلمية، حسية كانت أم عقلية، وبذلك يكون الجدل بعيداً عن الميول غير العلمية أو النزعة الذاتية التي يكون الهوى وحب الغلبة هدفها.

ولهذا كله قام الإمام الجويني بتأليف مصنف في الجدل عنونه "الكفاية في الجدل" لغرض تحديد أهمية هذا الطريق وعلاقته بالطرق الأخرى في بناء المعرفة*، كما وضع له الأسس العلمية التي يجب الالتزام بها والضوابط المنهجية والمعرفية وكذلك الشرعية والأخلاقية، التي يجب أن تعتبر كخارطة طريق يجب على المتوسل بهذا الطريق الالتزام بها حتى لا يزيغ عن الحق ومنه يصبح الجدل أسلوب فحص وتقصّ وتصحيح، مثمر يتكيف وطبيعة موضوعه في حدود مقتضيات هذه الطبيعة دون أن يفقد الأسس العامة التي يصدر عنها كأسلوب نظر¹.

ب. الباجي وتنظيمه للحجاج كطريق للمعرفة:

لم يكن الإمام الجويني العالم الوحيد الذي اشتغل على تبيين دور طريق الحجاج في بناء المعرفة في مختلف المباحث الفكرية والعلمية بل هناك علماء عديدين لا يتسع المقام إلى التطرق إلى إسهاماتهم في التنظير لطريق الجدل كطريق في البحث في مختلف العلوم بالخصوص تلك التي تتعلق بالمباحث الشرعية، كعلم الفقه وعلم الأصول، وقد وجد هؤلاء العلماء في هذا الطريق خصوبة وكفاءة معرفية مكنتهم من استعراض فهمهم ومواقفهم من مختلف المسائل التي كانت تعرض للبحث والمناقشة.

*ومنه تكون المعرفة المترتبة عن توظيف الجدل يقينية وبذلك تختلف عن المعرفة الجدلية عند اليونان الأمر الذي يؤكد أصالة الفكر الجدلي وأسلوب تحقيقه عند المسلمين. انظر

الكفاية في الجدل، ص53.

1 الكفاية في الجدل التقييم، ص73.

وهو ما جعل هذا الطريق يساهم بشكل فعال في تطوّر التفكير عند مفكري الإسلام وفتح باب الاجتهاد حتى في فهم النص وتأويله، ويعد الباجي (1012/403) من الشخصيات التي حاولت أن تساهم في تنظيم طريق الجدل وجعله منهجاً يساعد على طرق مختلف المباحث واكتساب الحقيقة، وقد ترك مؤلفات عديدة في هذا المجال أذكر منها مؤلفه "المنهاج في ترتيب الحجاج" الذي بين الغرض منه في قوله ((فإني لما رأيت بعض أهل عصرنا عن سبيل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين خائضين فيما لم يبلغهم علمه ولم يحصل لهم فهمه مرتبكين ارتباك الطالب لأمر لا يدري تحقيقه، والقاصد إلى نهج لا يهتدي طريقه، أزمعت على أن أجمع كتاباً في الجدل يشتمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه وضروب أسئلته وأنواع أجوبته))¹ فهو يؤسس لهذا المنهج ويؤكد أنه أصبح ضرورة منهجية لا يمكن الاستغناء عنها وحتى تتحقق الاستفادة من هذا الطريق يقتضي الأمر تحديد معالم هذا الطريق وضوابطه المختلفة وخصائص أدواته الاستدلالية.

لقد اتخذ موقفاً صريحاً و واضحاً من علاقة هذا الطريق بالمعرفة، وهو يعتبره طريقاً معرفياً وعلمياً ضرورياً في آن واحد لكل من يطلب الحق، ذلك أن ((هذا العلم من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأناً لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت حجة ولا علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم))².

فاعتماد هذا الطريق في بناء العلم هو ضمان للعقول من السير في طريق الحقيقة، فهو لا يكسب الإنسان المعرفة فقط بل يعلمه كيف يفكر وكيف يتعامل مع مواقف الغير فهما ونقداً في آن واحد، فهو المنهج الذي سيضمن استمرار التفكير ورفض الرضوخ للوصاية الفكرية أو الوقوع في التمثهذ والتقليد غير المؤسس على قناعات فكرية وعقلية شرعية في آن واحد.

1 الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد التريكي، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، ط2000، ص03، ص7.

2 المنهاج في ترتيب الحجاج، المرجع نفسه، ص08.

لم يجعل الباجي وهو يبرز أهمية هذا الطريق في إدراك الحق والدفاع عنه، طريقاً هلامياً لا هوية له بل حدّد له أدواته، انه بهذا الكتاب يؤسس لهذا المنهج ويؤكد أنه أصبح ضرورة معرفية لا يمكن الاستغناء عنها وحتى تتحقق الاستفادة من هذا الطريق يقتضي الأمر تحديد معالمه وضوابطه المختلفة، وخصائص أدواته الاستدلالية وطبيعة تلك الأدوات والحالة التي تكون فيها منتجة أو عقيمة، كما بيّن العلاقة بينه وبين الشرع حيث يجب أن يستند إلى مصادره المختلفة وفق خطة واضحة ومؤسّسة على فهم سليم ومعقول ومبرّر شرعاً وعقلاً.

يمكن القول أن هذا المؤلّف هو مقال في الطريقة، من خلاله يعلن عن ضرورة الانفتاح على هذا الطريق وكذلك ضرورة مراجعة طرق التفكير السائدة كون المنهج لا يكون منهجاً علمياً إلا إذا كان مؤسساً معرفياً، وكان كذلك متاحاً للإمكانات المعرفية للإنسان، كما انه يجب أن يكون قائماً على الدليل الدامغ الذي يربّح موقف عن آخر ((وجعلته جامعاً لما يحتاج إليه، مستوعباً لما يعوّل عليه في الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير ذلك من أنواع الأدلة))¹ فهو بذلك طريق منفتح على مختلف الأدلة والطرق التي يمكن أن تساعد في بناء الحقيقة عند التوسل بمختلف الأدوات الاستدلالية من لغة وتساؤل أو رد أو دحض.

فحضور الحجة ضروري في كل مراحل هذا الطريق وفي كل مستوياته سواء عند تقديم موقف من المواقف أو دحض ورفض موقف آخر، فعمليتي الدفاع أو الاعتراض يجب أن تكون مؤسّسة على الحجة القوية التي لا تتعارض مع الكتاب والسنة خاصة في علم الفقه وأصوله بل أكثر من هذا فتقديم الحجة يحتاج بدوره إلى تبرير لاحتمال رفضها كونها غير مناسبة وغير صريحة في الموضوع الذي هو محل اختلاف، فالمقدمات التي يتأسّس عليها الحجاج حسب الباجي لا علاقة لها بالمشهورات، أو ما هو شائع عند الناس أو ما يتخيّل انه صحيح-الظن-، إنها مقدمات مبنية على النظر والتمحيص الخبرة والامتحان ((ولا يستدل إلاّ بدليل قد وقع عليه وخبره وامتحنه قبل ذلك وعرف صحته

1 المنهاج في ترتيب الحجاج، مرجع سابق، ص 07.

وسلامته)¹ على هذا الأساس تكون نتائجه مقبولة رغم نسبتها لكونها في الأخير مجرد محاولة بشرية للتأسيس للحقيقة.

كلّ هذا يثبت أنّ هذا الطريق مجهّز بأدوات تحليلية ونقدية لا تترك أي مجالاً للعفوية والتسرّع والذاتية، فحتى اللغة المستعملة، أو ما يعرف بالحد يجب أن يكون دقيقاً واضحاً محدود المعنى يعبر عن الحقيقة بوضوح ويساهم في الائتلاف على المعنى للوصول إلى الحقيقة، ولقد خصّص الباجي في مؤلفه لكل ضابط معرفي لهذا الطريق باباً خاصاً به، من أجل أن يكون طريق الجدل بناءً للحقيقة ومؤسساً للعلم، ولا يكون مصدراً لهدم العلوم تحت حجة حرية الاختلاف وقابلية النص للتأويل وتغيّر الظروف الزمنية والثقافية. لا يوجد جدال من أجل الجدل عند الباجي وعند غيره من العلماء الذين سبقوه في الاهتمام بالتأصيل الشرعي والعلمي لهذا الطريق حتى يكون الاستدلال فيه بعيد عن المغالطات والسفسطة².

كان الباجي يستند وهو يقرّ بأهمية طريق الجدل في بناء المعرفة، إلى النص الديني الذي وجد فيه الآيات التي تؤكد المواضيع التي يمكن استخدام طريق الجدل فيها، وكذلك الحالات التي يكون الجدل فيه منهياً عنه ليس كوسيلة، بل لوجود خلل في استخدام هذه الوسيلة. ومنه اعتبر هذا الطريق مجرد طريق لا يحمل الصواب والخطأ في كنهه، وإنما ذلك نتيجة للاستخدامات البشرية، فنجد مثلاً في باب بيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بالكتاب بأن المستدل لا يقول به وهو هنا يؤكد أن المستدل لا يستطيع منهجياً إن يستند إلى موقف لا يقول به في الأصل غير مقتنع به ليبطل أو يدافع عن موقفه فهو هنا يشترط أن يكون المستدل ملتزماً بنسقه المعرفي ولا يحق له التطفل على آراء الغير

1 الباجي، المنهاج في ترتيب الحجج، مرجع سابق، ص 10.

2 في هذا الصدد يقول ابن خلدون ((فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى ان يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظرين عند حدودها في الردّ والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً ومحلّ اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال)) وقد ذكر جملة من التصانيف وفي هذا الباب انظر المقدمة طبعه دار الهدى عين مليلة - الجزائر ط 2009، ص 490. انظر كذلك تقديم عبد المجيد التريكي لكتاب المنهاج للباجي، ص 6-7-8-9.

وتوظيفها دون أن يكون قد أيدها وتبناها في السابق، ومثال ذلك رفض قول التابع للمذهب الحنفي بجواز شهادة أهل الذمة ومذهبه لا يذهب إلى هذا الرأي عند فهمه للنص القرآني¹.

وهنا يؤكد أنه لا يمكن استخلاص حكم من نص من الكتاب إذا لم يكن المعنى المقصود في ذلك النص موضوع الاختلاف ومنه يكون نقد ذلك التوسّل بهذا الدليل مبرراً ومقبولاً، لكون ذلك النقد يمنع المغالطة والتوظيف غير العلمي للدليل ((القدح في الدليل بأن المستدل لا يقول به، طريق صحيح في إبطال الدليل، إذ لا يجوز أن يثبت الحكم من طريق وهو يعتقد بطلانه))² فقد جعل الأدلة التي يتوسّل بها المستدل خاضعة للنقد سواءً من جانب دلالاتها وموضعها، أو من الكيفية التي وظّف بها هذا الدليل، والفهم الذي تشكّل عند المستدل. وهذا كله يؤكد أنّ فعالية هذا الطريق مرهونة بمدى امتلاك مستخدميهما للعلم الذي ينظّم تلك العملية وبهذا يرسم الباجي هذا الطريق وينحت له مكانته في طرق بناء المعرفة ويؤكد أنه طريق بعيد عن الظن والتوهم والتخيلات وهو لا يهدف إلى الإقناع فقط، بل يتعدى ذلك إلى التأسيس للحقيقة القائمة على النقد المؤسّس؛ كون النقد أداة حاضرة في مختلف العمليات الحجاجية، نقد ذاتي يقوم به المستدل يوجهه إلى حججه وفهمه ونقد يوجهه إلى غيره.

من خلال هذا يبدو أنّ إشكالية المنهج لم تكن حكراً على فئة محدّدة من المفكرين أو علم من العلوم، فقد حاول علماء الشرع والكلام وكذلك الفلاسفة تقديم حلولاً منهجية لهذه الإشكالية، وهي حلول تتميز بالاختلاف والتعدّد لكنها كانت كلها تؤسس للمنهج القادر على تمكين الإنسان من إدراك الحق والخروج من الشك والجدال العقيم. وفيما يخص طريق الحجاج الذي يجمع بين الجدل والخطابة فهو طريق حاضر في هذا التراث المعرفي الإسلامي، وهو حضور تميّز بتجاوز هؤلاء العلماء النظرة الإقصائية لأيّ طريق، بحيث أقرّوا بأهميتها عندما تكون مؤسسة على الدليل السليم والقوي في آن واحد، وقد بيّنوا كذلك أن هذا الطريق موسوعي ومرن يمكن توظيفه في مختلف المباحث بشرط أن يراعى في ذلك طبيعة الموضوع ودون أن يكون هناك أيّ حرج في خلق التكامل بين مختلف الطرق؛

1 المنهاج في ترتيب الحجاج المرجع نفسه، ص43-44.

2 المنهاج في ترتيب الحجاج، المرجع نفسه، ص43.

البرهاني منها والحجاجي، وذلك لحضور النظر والنقد والدليل في كليهما، وما التصنيفات الكثيرة في هذا المجال إلا حرصاً من هؤلاء العلماء على تجسيد هذا المنهج على أرض الواقع وإقحامه في مختلف العلوم.

وهو طرح متميز عن الطرح الإغريقي لهذا الإشكالية، خاصة الأرسطي الذي تأثر به فيلسوف قرطبة، إذ اعتبر طريق البرهان هو الطريق الوحيد لبناء اليقين، أمّا الطرق الأخرى فهي تصلح وبدرجة متفاوتة أن تكون طرقاً ندعم بها الحقيقة البرهانية. الأمر الذي جعله لا يجد أيّ حرج في التوسّل بهذه الطرق في التأسيس لأطروحاته المختلفة أو الشعور بأنّ ذلك العبور المنهجي فيه تشكيك بثقته فيما اختاره من قناعة منهجية أو بمثابة حجة تحسب عليه تؤكد حياده التطبيقي عن البرهان في مختلف أعماله الفكرية، وهذا ما سيوضح لاحقاً.

ثانياً: ابن رشد والمدارس الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية

مثلما سبق الذكر فقد تنوّعت وتعدّدت الحركات الفكرية في المشرق والمغرب الإسلامي ممّا ساهم في ظهور مدارس فكرية مختلفة من حيث الوسيلة المعرفية والغاية ويمكن تقسيم هذه المدارس إلى مدرسة علم الكلام بأبرز فرقها الكلامية (المعتزلة والأشعرية وغيرها من الفرق) والمدرسة الفلسفية في المشرق التي وضع أسسها الأولى الكندي (801/868هـ) ثمّ أبو نصر الفارابي (870/951هـ) وكذلك الشيخ الرئيس ابن سينا (980/1037هـ). هذا فيما يخص المشرق أمّا في المغرب فلقد نشأت مدرسة فلسفية كانت مسبوقة بحركة علمية قوية في علوم الطب والفلك والرياضيات، والتي ساهم في تشكيلها العديد من الشخصيات الفكرية والعلمية أبرزهم ابن باجة (توفي 1138هـ) وابن طفيل (1101/1180هـ).

وقد تعامل ابن رشد مع هذا الموروث الضخم بطريقته النقدية المتميزة التي يركز فيها على نقد المنهج ثمّ الأسس التي بني عليها ذلك المنهج وما ترتب عنه من آثار معرفية وفكرية، محاولاً في ذلك التحلّي بالروح العلمية التي تقتضي الابتعاد عن الإقصاء ورفض أيّ طرح يحمل الحق أو قريب منه أو يساعد على بلوغه، وعلى هذا الأساس تعامل مع ما

تركه سابقوه من أطروحات معرفية وفكرية حيث اتخذ موقفاً صريحاً ومرناً من المتكلمين.:

1- علاقة ابن رشد بالمنهج عند علماء الكلام (المعتزلة، الأشاعرة)

أ. إشكالية المنهج عند المتكلمين وتنظيرهم لطريق الخطابة والجدل: اشتغل المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة بمبحث الحقيقة وطرق الوصول إليها، وإن كانت غايتهم الأساسية هي الدفاع عن عقيدة التوحيد بطريق العقل، لكن تحقيق هذه الغاية مشروط بتحديد الطريق الذي من خلاله يمكن الوصول إلى هذا المقصد الفكري الهام، كونه يمكن أن يساهم في نشر ثقافة عقديّة مؤسسة على الفهم العقلي المرن الذي يقبل الاختبار عن طريق الجدل والمحااجة.

لقد أدرك المتكلمون أهمية هذا المطلب ولذلك ابدوا موقفهم من الآليات الاستدلالية ومختلف الأدوات المعرفية التي يمكن أن تساعد الإنسان على بلوغ الحقيقة وفهم النص الديني وأطروحات الغير، حتى يتسنى الرد عليها بما هو مناسب وكاف، إمّا لإبطالها أو لإثباتها وتدعيمها بالبراهين النقلية والعقلية، ولأنهم ينطلقون من هذه الغاية الأساسية فقد كان النقل مرجعية ثابتة في نحت معالم طريقهم الاستدلالي الذي تتشكل دعائمه من التشكيك والتساؤل والنظر والتأويل وصولاً إلى الاستنتاج الذي يجب أن يقوم على البرهان-الدليل- المقنع دون إهمال الواقع الثقافي السائد ومختلف العادات الفكرية التي ألفها الناس من ألفاظ لغوية طبيعية، وكذلك فهوم وأفكار قد شاع انتشارها واستخدامها في وسط الناس، حتّى لا يكون الخطاب الكلامي غريباً صعب المنال، فيتسبّب ذلك في نفور الناس من الحراك الثقافي الذي يمكن أن يساهم في تنوير عقولهم تنظيم سلوكياتهم.

إنّ رجوع علماء الكلام إلى النقل كمرجعية علمية عقديّة كان في وقت انفتحت فيه الأمة الإسلامية على مختلف الحضارات وموروثها الفكري والثقافي بما فيه الفلسفة اليونانية، التي اطلعوا عليها وتعرّفوا على مختلف إشكالاتها، لكنهم ولووا عنها ولم يشتغلوا بمواضيعها بشكل مباشر لأسباب موضوعية تتعلق بالمقصد الذي انخرطوا فيه وهو الدفاع عن الشّرع وهو مقصد غير حاضر في الفلسفة اليونانية، كما أن الوضع الحرج الذي كانت تعيشه الأمة في تلك المرحلة لم يكن يسمح بالتّبخر في هذا النوع من الإنتاج الفكري

النظري في ظاهره، وضع ظهرت فيه مسائل وأطروحات استفهامية تبحث عن أجوبة وحلول شرعية، كتلك المسائل المتعلقة بصفات الله وإرادته وحرية الإنسان والثواب والعقاب وغيرها من المسائل التي أصبحت تنسب إلى علم الكلام، أضف إلى هذا تذبذب موقف السلطة الأموية ثم العباسية وكذلك ملوك الطوائف¹ من الفلسفة والمشتغلين بها.

فقد أصبح الشرع هو المنبع الذي يستقي منه علماء الكلام طريقهم الاستدلالي، وقد وجدوا في الشرع ما يجزيهم في مشروعهم الفكري والحضاري*، فهو شرع يحث على طلب العلم والتساؤل وحرية الشك والافتراض مع شرط التأسيس على الحجة والبرهان مثلما وجدوا الشرع يفتح المجال للعقل البشري على إبداء فهمه لنصوصه المختلفة مع إمكانية تأويلها لاستنباط الحق الباطن فيها وإظهار انعدام التناقض داخلها بين ما هو ظاهر وما هو باطن، كما أنهم وجدوا في الشرع من الحقائق المطلقة التي أصبحت عندهم مقدمات ومعارف يقينية يستندون عليها للدفاع عن أطروحاتهم.

لكن رغم هذا فقد اشغل المتكلمون بتحديد دور الإنسان في تحصيل العلم وإدراك الحق وذلك بضبط مفهوم ودور العقل في معرفة الحق ببعده الوجودي والعقدي ويمكن القول أنهم بهذا العمل قد اقتحموا عالم الفلسفة والتأسيس لفلسفة جديدة لم تكن موجودة، كون الفيلسوف الحق لا يستطيع أن يبدأ في إبراز أطروحاته الفكرية قبل أن يقدم المفاهيم التي هي بمثابة مفاتيح لفهم أفكاره ومن أهم المفاهيم مفهوم العقل وعلاقته بالمعرفة، وقد كان هذا الاشتغال الفلسفي حاضرا عند مختلف الفرق الكلامية بما فيها المعتزلة و الأشاعرة خاصة أن لفظ العقل وما يرتبط به من نشاط (تفكير، تدبر، نظر، التعقل) كان كثير الظهور في النص الشرعي، وهو حضور كفيل بالتساؤل عن علاقة العقل بالعقيدة والحقيقة والوجود والتأسيس للسلوك البشري وفق روح عقيدة التوحيد وكذلك علاقة العقل بالنص الديني في حد ذاته من حيث تحديد وضع كليهما بالنسبة للآخر كتابع أم متبوع، كل هذه المشكلات تحوّلت بمجرد طرقها إلى إشكاليات فلسفية معقدة نتج عنها تنوع وتعدّد في

1 انظر، محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل-بيروت- الطبعة الأولى 1417هـ-1997م.

* كان المتكلمون وهم يتناولون مختلف المسائل الإلهية لغرض توضيحها بطريق عقلي لا يتعارض مع عقيدة التوحيد، كانوا يهدفون إلى تنوير عقول الناس وتصحيح فهمهم المختلفة ومنه التأكيد على عدم وجود أي تعارض بين العقل والشرع، وكذلك خلة الشرع من التناقضات، وهو ما يمكن أن يجعل المعتقد بهذا الدين يمضي في حياته وحل مشكلاته اليومية مع الرجوع إلى الشرع، وهذا يثبت قناعة اجتماعية ثقافية تتمثل في الحاجة الدائمة إلى السند الشرعي في التأسيس لسلوكاتهم.

المواقف وصل إلى درجة التعارض؛ الذي اتخذ أشكالاً مختلفة منها ما توقف عند حدّ المحاجبة والمناظرة في ظل روح الاختلاف، ومنها ما كان يصل إلى الصراع والتقاتل والتراشق بتهمة الكفر والزندقة، الأمر الذي جعل أفراد المجتمع يدخلون عن وعي أو عن غير وعي في متاهات وصراعات جعلتهم يبحثون عن التموّج في الجهة الأقوى وإن كانت لا تحمل الحق حفاظاً على أرواحهم وممتلكاتهم*.

ب. المقاربة الكلامية حول العقل وعلاقته بالمعرفة: أمّا بالنسبة لفرقة المعتزلة فهي ترى أنّ العقل ((هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف))¹ وهو تعريف يحمل دلالات عديدة عن العقل من حيث ماهيته وكذلك دوره في الحياة العقديّة الشرعية واليومية والمعرفية:

فمن حيث دلالة الماهية فهو يرى أنّ العقل لا يكون عقلاً إلا إذا كان قد تحقّق فيه ما يسميه بالعلم الضروري، ومنه تصبح ماهية العقل بمثابة العلم والحق الذي يجعل من الفرد البشري قادراً على التعقل والفهم واتخاذ القرار الذي يناسب المقام الذي هو مكلف به، أو مدعواً للقيام به لكونه لازماً لزوماً شرعياً أو لزوماً أخلاقياً أو فطرياً، هنا تتخذ المعتزلة على لسان القاضي عبد الجبار* موقفاً دقيقاً أثناء تحديد مائية العقل فهو ليس مجرد آلة أو قوّة فحسب كما أنه ليس عبارة عن حاسة، وإن كانت هذه المعاني حاضرة في حقيقته من حيث المعنى فهي غائبة من حيث الدلالة اللفظية والاصطلاحية ((فأمّا من قال: أنّ العقل آلة فإن أراد بذلك أنه جسم مختص بصفة على الحد الذي تعقل الآلات عليه فقد بيّننا فساد ذلك بما تقدم. وإن أراد بذلك أنه يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال بالأدلة فذلك ممّا لا يمنع منه في المعنى، وإن كان القائل به مخطئاً في العبارة؛ لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا على الأجسام وهذه العبارة وإن كانت بخلاف العرف

* في ظل هذا الصراع الذي غذته أطراف سياسية كانت تبحث عن الشرعية ونيل رضي الناس، أصبحت الفرقة الأقوى تأثيراً هي التي تقرب من مراكز الحكم ليس موالاة للحق وإنما طمعاً في أتباع هذه الفرقة الذين يشكلون الأغلبية ومنه كانت الفرقة القريبة من البلاط تجتهد في تقويض المساحة على من يخالفها، وقد يصل الأمر إلى التصفية الجسدية بعد إلحاق تهمة الكفر به. لكن لم يكن هذا الوضع هو الغالب بل سرعان ما كان يعود التسامح والتعايش الفكري بين مختلف الفرق الكلامية ودليل ذلك ما تركوه لنا من مناظرات فكرية في مختلف المسائل الكلامية.

1 القاضي عبد الجبار، المعنى، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحلیم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر-القاهرة- د ط 1965، ص 375.

* ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمداني صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية. سمع من: علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، ولعله خاتمة أصحابه، ومن عبد الله بن جعفر بن فارس بأصبهان، ومن الزبير بن عبد الواحد الحافظ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب. ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة من أبناء التسعين، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة د ط، 1422/2001م، الطبعة الثانية والعشرون -القاضي عبد الجبار- ص 245. مرجع خاص بالتراجم والسير.

فهي أقرب إلى أن يتسع بها في العقل من وصف العقل بأنه جوهر¹ كما أنه لا يعارض اعتبار العقل من حيث المعنى كقوة وقدرة، لكنه يؤكد في الوقت نفسه أن العقل ليس قوة في الحقيقة كون القدرة تسبق الفعل ومنه يستلزم أن يكون الإنسان عاقلاً بالفعل مسبقاً والواقع يكذب ذلك ((فيجب ألا يمتنع أن يكون عاقلاً وإن لم يحصل عالماً بهذه المعلومات، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدمة للفعل، وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول))².

بهذا يصبح معنى العقل عند المعتزلة أكبر من أن يحصر معناه فيما يدل على كونه آلة أو جوهر بعينه أو حاسة من الحواس، فهو عندهم العلم بالعلوم الضرورية المخصصة التي تكسب الإنسان صفة العاقل، وإن كان فاقداً لكثير من العلوم النظرية المهمة في الحياة، لكنها وإن كانت مهمة فانعدامها لا يلزم عنه انعدام الحياة فلا أحد مثلاً ينكر أهمية علم الرياضيات وغيرها من العلوم في تحقيق الرفاهية للإنسانية لكن إن كان الإنسان جاهلاً بها فهذا لا يلزم عنه صعوبة العيش والبقاء هذا عكس العلوم المخصصة التي لا تستقيم حياة الإنسان إلا بحصولها، وهي المعيار الذي نعتمده في الحكم على الفرد البشري بأنه عاقل أم لا فهي ((العقل دون غيرها، وبهذه الطريقة نعلم تغاير المعاني واختلافها، وكون المعنى واحد وإن احتفلت العبارات))³ وهو يقصد بالعلوم الضرورية العلوم التي تضحى متصلة أشد الاتصال بمعارف تعتبر أصولاً اعتزالية كالعلم بالحسن والقبح والعلم بأحوال الفعل والعلم بالدواعي، حيث تصبح كلها علوماً ضرورية يقوم عليها التكليف والجزاء كون العلم بأحوال أنفسنا يندرج ضمن كمال العقل، ثم العلم بما ندركه وبعده العلم بالبيدييات التي توجه الفكر والنفس نحو الحق وتبعده عن الشطط الفكري ثم يأتي العلم بالقيم التي تبين حسن الحسن وقبح القبيح وما لهذا العلم عند حصوله عند الإنسان من دور في توجيه سلوكياته وتوظيف إرادته فعلاً أم تركاً.

كما يوجد علم آخر يعدّ من الضروريات وهو الذي يتمثل في الإحاطة بالدواعي التي تبعث على الفعل مهما كان نوعه ((ومن جملة كمال العقل العلم بكثير الدواعي، لأن معرفة

1 القاضي عبد الجبار، المغني، المرجع نفسه، ص378.

2 المغني، المرجع نفسه، ص379.

3 المغني، المرجع السابق، ص376.

الألطف لا تصح إلا معه، فمتى لم يعلم المضار والمنافع وأنّ الضرر المحض يجب أن ينصرف عنه، والنفع المحض يحسن منه الإقدام عليه لم يصح له مبادئ التكليف ولا سائر ما يبني عليه¹ فكل هذه العلوم ضرورية بالنسبة للمعتزلة* كونها تساهم في تعقل الإنسان لأفعاله، سواء من حيث الأسباب الدافعة للفعل أو العلل الغائية المقصودة منه وهذا يبين أنّ هذه العلوم تعد بمثابة المبادئ الأساسية التي تنظم حياة الإنسان بمختلف أبعادها بما فيها النشاط الفكري المعرفي، وهذا يؤكد قناعة شيوخ المعتزلة بأهمية وجود قاعدة علمية تنظم الفكر وتوجهه نحو الفهم السليمة التي لا تتعارض مع روح الشرع ولا مقاصد الوجود الإنساني.

بهذه العلوم يصبح العقل قادراً على تأدية وظائفه المختلفة التي قد تنحصر عند البعض في متطلبات الحياة اليومية كما يمكن أن تتوسع عند البعض الآخر ليصبح محققاً لغرض آخر وهو اكتساب العلوم والقيام بما كلف به من الأفعال ((الغرض بالعقل ليس هو نفسه وإنما يراد أن يتوصل به إلى اكتساب العلوم والقيام بما كلف به من الأفعال))² وبهذا يكون للعقل وظيفة عملية وأخرى معرفية علمية المتمثلة في النظر التي تساوي التفكير لغرض اكتساب المعرفة ومختلف العلوم وذلك بالنظر السليم الذي يكون مقصده -اختياراً- بلوغ العلم ومنه ترتبط المعرفة بالجهد البشري عند المعتزلة ((فأما العقل منّا فإنما يوصف بذلك لوجهين: أحدهما انه يمنع من الإقدام عمّا تنزع إليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عمّا تشتته من التصرف. والثاني أنّ معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال، فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال تشبّه بعقل الناقة المقتضي لثباتها. ولذلك لم نصفه -تعالى- بأنه عاقل، وإن علم كل ما يعلمه العاقل بل جميع المعلومات))³ فلا مكان لوجود طريق آخر غير العقل لبلوغ هذا المقصد الذي قد يتحقق عند الناس بغض النظر عن إيمانهم العقدي والتزاماتهم الأخلاقية، فالأهم أن تتوفر عملية التفكير على مقدمات تصلح كي تكون أساساً ومنطلقاً

1 القاضي عبد الجبار، المغني، المرجع السابق، ص385.

* المغني، شرح الأصول الخمسة، ص137.

2 القاضي عبد الجبار، المغني، ص137.

3 المغني، المرجع نفسه، ص378.

يمكن الاعتماد عليها في التأسيس للمعرفة وكذلك الدفاع عنها عن طريق المناظرة والحجاج*.

أما فيما يخص فرقة الأشاعرة فشيوعها يربطون بين العقل والعلم ربطاً تلازمياً يقتضي حضور احد الطرفين حضور الآخر لزاماً، فالعقل يستلزم العلم والعلم يستلزم العقل¹ والعلم المقصود هو ما يحتاجه العقل في تنظيم مختلف نشاطاته الذهنية وتوجيه مختلف عملياته الاستدلالية المعرفية والإقناعية من بديهيات وحقائق تجريبية واقعية التي يمكن أن تساهم في تحصيل مختلف العلوم وهذا يجعل من العقل اكبر من اعتباره مجرد أداة بل هو العلم الذي من خلاله تنتظم حياة الإنسان الإيمانية والعملية والمعرفية، ومنه لا يوجد اختلاف جوهرى بين الأشاعرة والمعتزلة في ضبط ماهية العقل ووظيفته العملية ثم المعرفية، التي تعد أساسية لما يترتب عليها من إحقاق التكليف بالإنسان وتبرير الجزاء.

لكن تحقيق الوظيفة المعرفية مشروط بضرورة تسلّح المعرفة بالدليل ((وأما الشرط للنظر الصحيح فأمران: الأول أن يكون النظر في الدليل دون الشبهة والثاني أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالاته على المدلول. فإن النظر في الدليل لا من جهة دلالاته لا ينفع ولا يوصل إلى المطلوب لأنه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعقل عنه كما إذا نظرنا في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره))²، هذا النص يؤكد عمق الطرح الكلامي الأشعري في تحديد الشروط المعرفية التي يجب أن تتحقق حتى يكون التعقل محققاً للعلم، حيث اشترط تأسيس النظر على الحجة القوية التي تتمثل في الدليل الذي يتم من خلاله الاستدلال والإقناع، إذ اشترط أن يكون هذا الدليل بعيد عن الشبهة أو الظن، بل المطلوب أن يعتمد على الأدلة الصادقة التي لا تتعارض مع العلم الضروري، وفي هذا تأكيد من الأشاعرة على ضرورة إخضاع الأدلة المتوسّل بها إلى النقد والتمحيص، إذ لا يعقل أن يحصل الصدق من الخطأ، بل ما ينتج عن الخطأ إلا الخطأ، فأول العمليات المعرفية هي البحث عن الدليل ونقده قبل توظيفه في العملية الاستدلالية الحجاجية.

* لقد اهتم علماء الكلام بالتنظير لهذا الطريق الاستدلالي لما رأوا فيه من أهمية وقدرة على تحقيق مقاصدهم المعرفية والإقناعية وسنقدم بعض النماذج الفكرية في هذا العمل: الباجي وإمام الحرمين الجويني.

1 سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، دار علاء الدين-سورية-2008، ص 192.

2 الايجي،المواقف،ص36،نقلا عن سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص200.

أمّا الشرط الثاني الذي يؤكد ضرورة النظر في الدليل من حيث قدرته على إيصال المعنى المراد تقديمه أو الوصول إليه وهو المدلول وذاك من جانب اللفظ اللغوي المعتمد وقدرته على تقديم المعنى دون نقصان أو خلط مع أشياء أخرى؛ فالدقة اللغوية مطلوبة في النظر المعرفي. وهنا يتضح حرص علماء الكلام على اعتماد لغة طبيعية دقيقة قادرة على الإقناع والتبليغ وبناء الحقيقة وتيسير الطريق على الذهن لبلوغ المعنى المقصود وتجنب سوء الفهم أو عجز البعض عن بلوغ المعنى المقصود.

فبواسطة النظر الصحيح يتم اكتساب العلم في مختلف مناحيه، لكن نقطة الاختلاف بين المعتزلة و الأشاعرة تكمن في الكيفية التي يحدث بها اكتساب العلم، فإذا كان عبارة عن ثمر جهد بشري خالص نتيجة النظر في الوجود عند المعتزلة فهو عند الأشاعرة مبنوث من الله في عقول عباده بعد ما قطعوه من جهد في النظر المنظم الصحيح ومنه يكون علم بالعادة فما يكتسبه المرء من حقيقة هو ترجمة لما تعودّ عليه بواسطة النظر فتنشأ التصورات في الذهن.

فالنظر عند المعتزلة هو فعل ذهني يولّد وجوباً العلم، وهو ما ينفيه الأشاعرة لاعتبارهم أنّ النظر وحصول العلم إلى الإنسان يقتضي وجود مؤثر خارجي وهو الله ((العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلاّ الله تعالى، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه وعليه. وهو دائمي وأكثر فيكون عادياً))¹ لكن هذا الطرح الذي كان قد وضعه مؤسس فرقة الأشاعرة، تعرض للنقد من طرف شيوخها فيما بعد لما وجدوا فيه من قول بالعقل الفعّال ونفي لقدرة العقل البشري على صناعة عالمه وواقعه كون الواقع يبيّن مركزية العقل البشري في بناء العلم البشري وإن كان هذا العلم يتميز بالنسبية.

لقد أصبح العقل هو صانع العلم حيث ذهب كل من الباقلاني والرازي ثم الجرجاني إلى تأكيد عدم وجود مصدر مفارق للعلم واستحالة حصول العلم عن طريق الإلهام والإشراق فربطوا إنتاج العلم بأسبابه الموضوعية المرتبطة بطريقة النظر الصحيحة

1 الإيجي، الموافق، ص 54. نقلاً عن سيف الدين ماجدي، المرجع السابق، ص 210.

والأدوات الاستدلالية والمعرفية المتاحة للإنسان من حواس ولغة وطرق تجريبية تمكن طالب الحقيقة من استنطاق الواقع وعالم الأشياء والكلمات المرتبطة بالنص الديني*.

لقد اختلف علماء الكلام في تحديد علاقة العقل به كتابع أو متبوع، حيث تذهب المعتزلة إلى اعتبار العقل هو المحرك في عملية المعرفة ويأتي النص ليدعمه، بل اعتبروا العقل العمدة والمرجعية التي تثبت صحة الفهم للدين ونصوصه، لكنهم يشترطون على هذا العقل أن يكون عارفاً بالله وبالشرع، وهذا ما يجعل المرجعية لا تكون في اتجاه واحد، فمثلاً ينطلق من العقل إلى النص كذلك يمكن أن يكون الانطلاق من النص إلى العقل ولهذا جعلت المعتزلة التوحيد والعدل ركائز إيمانية يجب معرفتها بواسطة النظر العقلي، فبعد حصول هذه المعرفة يصبح العقل مدركاً لصحة النص الذي يتحوّل عند إذن إلى مرجعية، يرجع إليها العقل لبناء فهمه المختلفة حول مختلف الأحكام الشرعية. على هذا الأساس اقتحم المتكلمون عالم الفقه وعلم أصول الفقه وبهذا حاول المعتزلة الخروج من مأزق تقديس وتاليه العقل على حساب النص الديني، فهم وإن كانوا يقولون بالتأويل العقلي للنص لما يحمله من دلالات في باطنه فذلك لا يلزم عنه إعطاء الحرية المطلقة للعقل في أن يعبث ويتجرأ على النص دون علم، بل العملية مؤطرة بضوابط علمية بديهية أساسية وشرعية تضمن عدم الخروج عن روح عقيدة التوحيد والشرع.

أمّا فيما يتعلق بفرقة الأشاعرة فلأن موقفها من العقل ووظيفته المعرفية قد عرف تطوراً نوعياً، وهو تطور سيؤثر من دون شكّ على موقفهم من طبيعة العلاقة بين النص والعقل؛ التي كانت في بداياتها تُقدّم الشرع والنص على العقل وتجعل منه تابعاً ورهينة لما يحمله ظاهر النص، فقد وجد شيوخ الأشاعرة الحاجة إلى فسح المجال أمام العقل لتوظيفه في فهم النص واستنطاقه لما يحمله من حقائق تتطلب فهم المجاز الحاضر في النص وهذا لأجل الابتعاد عن الوقوع في شرك الظاهر الذي قد يؤدي إلى القول بالتجسيم أثناء الكلام عن صفات الله.

هذه القناعة التي وجد أصحابها أنها لا تتعارض مع النص الذي يدع إلى النظر والتأمل والتأويل المؤسس على العقيدة الصحيحة والعقل العالم بالنص والدليل الثابت عقلاً

* جاء هذا التوجه الجديد عند علماء الأشاعرة بعد أن تعرض مذهبهم للنقد من طرف الفلاسفة أمثال ابن رشد، وهو توجه يؤكد النضج الفكري لدى هذه الفرقة الكلامية وحضور روح النقد وإدراكهم أنّ استمرارية الفرقة مشروط بمواكبة روح العلم والفكر وما يطرأ عليه من مستجدات منهجية ومعرفية.

وشرعاً ((فمخالفة الظاهر لا يجوز إلا بدليل))¹ وبهذا اعتمد التأويل كمبرج استدلالى وعرفى لفهم النص مع الرجوع إلى دلالة اللفظ وما تحمله من معان مجازية يمكن استخلاصها بالعقل وتوظيف ما هو مؤهل لحمل معاني النص دون الخروج عن ضوابط الشرع ولا على منطق العقل.

بهذا يبدو أن مقام العقل وعلاقته بالمعرفة والتأسيس لطريق بناء العلم وتحديد طبيعة العلاقة بينه وبين النص هي من الإشكاليات المنهجية التي اشتغل عليها المتكلمين على اختلاف توجهاتهم وبغض النظر على نقاط التقائهم واختلافهم، يمكن القول أن مسألة المنهج كانت حاضرة بقوة في الفكر الكلامي وما يعزّز ذلك، هذه النماذج التي أستأنست بها على سبيل الذكر وليس الحصر لإبراز موقفهم من الطريق المحقق للعلم وطبيعة القواعد التي يجب أن تتحقق فيه لضمان السير الصحيح للعقل أثناء التأسيس للحقيقة.

ثالثاً: ابن رشد والمقاربة الكلامية لإشكالية المنهج من منظور عاطف العراقي وطه عبد الرحمن:

لقد اختلفت الدراسات التي تبحث في طبيعة العلاقة بين الفكر الرشدي وعلم الكلام من اطلاعه أو عدم اطلاعه* على هذا الإنتاج الفكري الذي نحت مكانته في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، لدرجة اعتباره فلسفة إسلامية أصيلة أو الممثل الحقيقي للفكر الفلسفي العربي الإسلامي، بسبب طبيعة المنهج الذي اعتمده علماء الكلام وهو طريق الحجاج الذي يجمع بين الجدل والخطابة معتمداً في ذلك اللغة الطبيعية المتداولة داخل المجتمع، مع اهتمامه بالمشكلات العملية التي كانت مطروحة أو تقديم أطروحات من شأنها أن تقدم توجيهات عملية يمكن تجسيدها على أرض الواقع ((إنّ اليقين الذي ينبني عليه الجدل هو يقين عملي، بينما اليقين المنطقي هو يقين نظري، صناعي، صوري، واليقين العملي أقوى

1 الإيجي، المواقف، ص62، نقلا عن سيف الدين ماجدي، المرجع السابق، ص276.

* اختلفت الدراسات في تبيين مدى اطلاع ابن رشد على مختلف الأطروحات الكلامية عند مختلف الفرق، هناك من يرى أن نقده للأشاعة بقوة وعدم نقده للمعتزلة، مرتبط بما يملكه من معرفة بهذه الفرق، أنظر دراسة ل الشيخ أبو عمران"ابن رشد والمعتزلة" أعمال مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته -الجزائر-الجزء الثاني، 1998، ص206.

وأفنع وأفضل من اليقين النظري))¹ عكس الفلسفة النظرية التي كانت تعيد طرح مشكلات الفلسفة اليونانية مع حرص أصحابها على خلق علاقة توفيقية بينها والشريعة.

وهو الطرح الذي تبناه طه عبد الرحمن حيث اعتبر علم الكلام الممثل الشرعي للفكر الفلسفي الحر الأصل لعلاقته القوية بثوابت العقيدة ومصادر التشريع الأساسية وهي القرآن والسنة، فالدائرة التي كان يتحرك فيها علماء الكلام لم تكن غريبة عن المجتمع العربي المسلم سواء من حيث المعتقد أو الهموم الحياتية والمعرفية، ومنه كان هذا العلم يقدم الحكمة الحقيقية التي تنبع من القرآن الذي ((يحدّد أفضل نطاق يمكن أن توضع فيه الأسئلة، ذلك أنّ السؤال لا يستقيم إلاّ إذا دار على مقصد مخصوص والقرآن له مقاصد أصلية هي التوحيد والوحي والآخرة، والاستقامة، وعلى هذا ينبغي أن تدور أسئلة الحكيم، ولا تخرج إلى التساؤل عن الخواص الطبيعية للموجودات إلاّ أن يكون ذلك بغرض تبيين هذه المقاصد الأصيلة من ورائها))²، وهذا مقابل عاطف العراقي الذي يرى أن علم الكلام وإن كان واقعاً فكرياً لا يمكن إنكاره فهو في حقيقة الأمر ((كلام في كلام))³ كونه يعتمد على طريق الجدل الذي يقوم على المقدمات الظنية التي لا يمكن أن تقدّم اليقين ((وإذا كانت هذه المسلمات والمشهورات تعدّ أدنى درجة من مصادر المعرفة اليقينية التي يستند إليها الفلاسفة. فإنّ الجدل يعدّ أدنى مرتبة من طريق البرهان))⁴، فالتمييز بين الطرق المعرفية المعتمدة عند علماء الكلام والفلاسفة هي المعيار الذي يجب اعتماده في الحكم على قوّة وفعالية الجهة في تطوير الفكر وتنويره وكسر مختلف القيود التي تمنعه من جعل الإنسان كفرد ثم كجماعة سيّداً حراً قادراً على صناعة مصيره، وهو أمر لا نجده إلاّ عند الفلاسفة على رأسهم ابن رشد الذي كان رائداً في حرية الفكر وإعمال العقل وفق منهج واضح قابل للتعميم والامتحان. وهو المنهج البرهاني الذي جعل من الحقيقة المقصد الرئيسي له، عكس علم الكلام الذي له مقاصد مرتبطة بالدفاع عن عقيدة التوحيد، وهي

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي، الدار البيضاء-بيروت، ط-1996، ص225.

2 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج مصدر سابق، ص186.

3 عاطف العراقي، ثورة العقل في لفلسفة العربية، دار المعارف-القاهرة ط-4، 1978، ص58.

4 ثورة العقل في الفلسفة العربية، المصدر نفسه، ص62.

وإن كانت ذات أهمية* فهي لا تخدم المعرفة العلمية، التي تحتاج إلى البرهان القابل للتحقق، ومنه عارض وخالف عاطف العراقي التوجهات الفكرية الاستشراقية والعربية التي ترى أنّ الفرق الكلامية بمختلف توجهاتها هي التي يجب أن تمثل الحركة الفلسفية في الإسلام¹.

هذا الاختلاف في تحديد قيمة علم الكلام انتقل بدوره إلى الاختلاف في تبين علاقة ابن رشد بهذا العلم ومختلف الفرق الكلامية خصوصاً كونه يعرف بتوجهه النقدي لهم، لكن النقد لا يعني التجاوز والقطيعة مع ما أنتجوه من أطروحات أو وظّفوه من مناهج وطرق استدلالية حسب طه عبد الرحمن؛ الذي يرى أنّ ابن رشد كان متكلماً في منهجه وأفكاره لما وجده من اتساع لطريق المتكلمين وعدم انحصاره في فن واحد من الفنون لما فيه من قدرة على إلباس الحقيقة الجديدة المُخبر بها لباس مألوفات الجمهور ومتخيلاته² هذه المرونة التي تميز بها طريق الجدل والخطابة هي التي جعلت ابن رشد يستعين بها خاصة عندما ضاق به طريق البرهان واكتشف عدم صلاحيته في مباحثه الفلسفية، فراح يستعين بمختلف الأدوات المعرفية التي سبقه إليها علماء الكلام رافضين بذلك بعض القواعد المنطقية الأرسطية التي كانت غريبة عنهم وغير صالحة عندهم؛ كونها تقوم على قواعد افتراضية تخصّ البيئة اليونانية ولا تصلح في بيئتهم الحضارية القائمة على عقيدة التوحيد، كما أنها تقوّض من إمكانات العقل؛ كقاعدة الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض التي وجدوها تقوّض العقل وتقتل فيه روح الخيال والإبداع والتفكير وتمنعه من التحليق في عقلانيات أخرى لها قواعدها وضوابطها المرنة التي تجعل من ما صدق الحق أوسع بكثير من أن يحصر في زاوية محدّدة.

فالتوسل الرشدي بطريق المتكلمين جعل طه عبد الرحمن يرى أنّ ابن رشد كان مقلداً للمتكلمين، دون أن يكون منهم وتابعاً لفلاسفة اليونان دون أن يكون مثلهم مبدعا ومؤلفاً.

* يستمد عاطف العراقي هذه الفوائد من أحد المتكلمين المجددين للفرقة الكلامية الأشعرية، وهو عضد الدين الإيجي الذي بيّن فوائد هذا العلم، في كتابه المواقف في علم الكلام، مجلد 1، ص51-52. انظر عاطف العراقي، ثورة العقل، مصدر سابق، ص64-65.

1 ثورة العقل، المصدر نفسه، ص65.

2 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق ص186.

أمّا عاطف العراقي فإنه يرى أنّ ابن رشد كان جريئاً في توجيه النقد لتوجهه فكري كان يعتبر المدافع الأول والأخير عن الدين وعقيدة التوحيد ورد كل الشبهات، كما أنه بمثابة دعوة إلى ضرورة تجاوز طريق المتكلمين، والمواضيع التي كانوا يطرقونها وازعاً بذلك خارطة طريق جديدة للمعرفة تقوم على أسس ابستمولوجية بحتة لا علاقة لها بمألوفات الجمهور ولا تخيلاتهم وأرائهم كونها تؤثر سلباً على العمل السليم للفكر، إمّا بتشتيته أو توجيهه نحو زاوية بعيدة عن الحق، وإن كان ذلك العمل فيه نوع من الاغتراب فهو أفضل من الوقوع سجيناً داخل المضمونات والشائعات التي تعود عليها الناس، أو كان ثمن ذلك هو انقلاب الناس على الفيلسوف فالحق في بدايات ظهوره يكون دائماً غريباً مرفوضاً.

لكن بعد أن تستقر النفوس وتنضج العقول ويمارس النقد الذاتي داخل مختلف التوجهات الفكرية، تبدأ التصحيحات المعرفية والمنهجية ويتم التراجع عن كثيرٍ من المواقف وإن كانت في بداياتها كانت تعدّ ثوابت وبديهيات مطلقة لا تقبل المراجعة، لما يعتقد فيها من صحة وحق، والدراسات التاريخية تثبت هذه الحقيقة، حيث تراجع المعتزلة عن ثقتهم المطلقة بالعقل وأصبحوا يؤكدون أنّ الانطلاق من العقل إلى النص ومن النص إلى العقل مثلما تراجع الأشاعرة عن موقفهم من العقل والإرادة الإنسانية لما وجدوا في مواقفهم من تناقضات أمام العقل والشرع والواقع.

وهذا يدل على أنّه كان على طريق الحق وبعيدا عن طريق الظاهر الكلامي، وإن كان فيلسوف قرطبة قد استعان بمختلف الأدوات الحاضرة عند المتكلمين فإن ذلك الاستعمال يندرج داخل دائرة الفلسفة التي تتخذ من اليقين والبرهان أساساً، بعيداً بذلك عن دائرة الكلام غير اليقينية¹ وذلك يبرز على لسان ابن رشد بوضوح في مؤلفاته المتعلقة بالمنهج كفصل المقال مثلاً، ومنه تكون توّسلاته بتلك الأدوات هو توّسل معرفي بحت لا علاقة له بإعجابه أو تقليده للمتكلمين.

1 محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص57.

فما هي العلاقة الموجودة بين المشروع المعرفي الرشدي وما تركه المتكلمين من انشغالات معرفية منهجية؟

5- تعليق على كيفية تعامل ابن رشد مع المتكلمين:

وإن تعددت المواقف حول الكيفية التي تعامل بها ابن رشد مع المتكلمين ومدى استثنائه بما تركوه من إنتاج يرتبط بإشكالية المنهج ومن مادة معرفية لها علاقة بمختلف المباحث الفلسفية، يمكن القول أنّ تعامل ابن رشد مع التراث الكلامي قد غلبت عليه النزعة النقدية النفعية، التي تجعله يجعل من الحقيقة مقصداً أساسياً يُجوز له التراجع عن مواقفه التي كان قد اتخذها حول المتكلمين وذلك يبرز في:

أ. **الجمع بين النقد والاعتراف:** أمّا النقد فقد تجلّى في مخالفته ورفضه للمنهج الكلامي الذي اعتمده علماء علم الكلام في تحقيق الغرض الذي نشأ لأجله هذا العلم. وقد كان نقده جذرياً بالنسبة للأشاعرة ومخففاً على المعتزلة، ولهذا الاختلاف في العملية النقدية مبررات موضوعية لها علاقة وطيدة بالمنهج المعرفي وعلمية الأقوال الكلامية عند هاتين الفرقتين، ومن المؤلفات التي برز فيها رده على المتكلمين نذكر كتابه " **فصل المقال** " وكذلك " **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** "، فإذا كان المؤلف الأوّل فيه تلميحات نقدية للمتكلمين يلومهم فيها على مناقشتهم لمسائل تخص عقيدة التوحيد والإفصاح بها لمن ليس يقدر على فهم أقوالهم؛ لأنّه لكلّ مقام مقال وليس كلّ ما يعرف يقال لأيّ شخص كان، خاصة وأنّ القدرات المعرفية والإدراكية مختلفة عند الناس ((وذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية))¹.

أمّا كتابه الثاني فهو بمثابة نقد معرفي-ابستمولوجي- دقيق لمنهج وأقوال المتكلمين وكذلك دفاعاً عن العلم وحرية الرأي² هذه المؤلفات النقدية من شأنها؛ أن تحدّد لنا مدى

1 ابن رشد. فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال. تقديم وتعليق، أبو عمران الشيخ وجولود البديوي. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. (الجزائر) 1982. ص 33.

2 انظر مقدمة تحليلية ل محمد عابد الجابري، صدر بها كتاب "تهافت التهافت" ل ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية. ص 19.

مساهمة علم الكلام في تمكين ابن رشد من التأسيس لمشروعه المعرفي الذي أراد من خلاله إعادة بناء طريق المعرفة. وقد ارتكز نقده على مستويين: المنهجي والمعرفي.

ب. **نقد المنهج الكلامي:** لقد اعتبر ابن رشد المنهج الجدلي الكلامي غير كاف معرفياً وإن كان يمكن أن يساعد في الإقناع والتبليغ وإفحام الخصم وهو مطلب وإن كان مهماً في هذا الطريق إلا أنه لا يمكن أن يكون ذي قيمة علمية إذا كان يقوم على الضن والتخمين والرغبة في دحض الرأي الآخر وإن كان هو الحق، الأمر الذي جعله لا يحقق الغرض المزعوم الذي جاء لأجله وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية بحجج عقلية، بل ما نتج عنه كان عكس ذلك تماماً وهو إلحاق الضرر الكبير بالإسلام وعقيدة التوحيد وكذلك تشويهاً للحكمة بسبب الخوض في مسائل معقدة قد يؤدي الاختلاف فيها إلى إدخال الشك في قلوب الناس أو التقليل من قيمة الفلسفة والحكمة ((إن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما))¹. لكنه لم يتوقف عند هذا المستوى بل ذهب إلى اعتبار المنهج الجدلي غير علمي لأنه يقوم على الظن فالمقدمات التي ينطلق منها المتكلم يغلب عليها الضن أكثر من اليقين، إذ يعتمد على ما هو شائع بين الناس من آراء شائعة يُعتقد أنها صحيحة ومنه تكون الغلبة للمتكلم الذي يحسن انتقاء وتوظيف تلك الآراء وتقديمها في قالب لغوي بلاغي قوي شديد التأثير على نفوس الناس وتوجيه عقولهم نحوها وفي هذه الطريقة تشابه بالطريق السفسطائي، بالإضافة إلى هذا فالنتائج التي ينتهي إليها المتكلم ظنية خالية من البرهان وهو وضع مرفوض عند ابن رشد؛ ليس بسبب لا علميته بل لخطورة المسائل التي خاض فيها المتكلمون وهي ذات صلة بالعقيدة مثل مسألة الصفات الإلهية - الوجود، العلم، السمع - فقد صدرت عن المتكلمين أقوال كانت نتيجة لطريقتهم الجدلية الظنية، بل إن هذه الأقوال كانت أكثر ظنية².

انه يعتبر المنهج الكلامي -الأشاعرة - بالخصوص غير ذي علاقة بأصول الإسلام وهما القرآن والسنة: فحين النظر في النصوص الشرعية يظهر أنها تؤكد منهاجاً برهانياً

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص152

2 لحبيب الفقي"موقف ابن رشد من الكلام والتأويل"، أعمال مؤتمر ابن رشد ((الجزائر))، 1978، الجزء الأول. ص264.

واضحا أو منهاجا يتماشى وجملة الشروط التي بدورها تستدعي التوسيع والتفصيل في الموضوع والخوض في تفاصيله أو الاكتفاء بالإشارة العامة له دون تفاصيل جزئية فهو مقدّم حسب القدرة البشرية.

ينطلق ابن رشد من قناعة تتمثل في أنّ الله عزّ وجل أعلم بما يجب التفصيل فيه وما لا يجب التفصيل فيه وما يجب السكوت عنه وعدم التفصيل فيه، وهذا متوقف على الأهمية المعرفية والإيمانية والعملية للموضوع وأثره في تحقيق سعادة الإنسان. وإن كان المنهج الجدلي الذي اعتمده علماء الكلام موجود في القرآن، فإنّ هذا المنهج الذي يقوم على قياس الشاهد على الغائب مقصور على المسائل الغيبية التي لا يمكن إدراكها من طرف الجمهور إلا في إطار تمثيلي يعزّز الإيمان ويحقق السعادة، مثل وصف الجنة ومشاهد يوم القيامة، وهو طريق وظفت فيه وسيلة التمثيل لتقريب الجمهور من الحقيقة، لكن تلك الأمثلة ليست هي الحقيقة بعينها وإن كان هناك تماثل بينها وبين الموضوع الأم، فهذا الأسلوب محدود المجال، لأنه إذا كان الموضوع لا يعرف له وجود في عالم المادة ولا علاقة له بسعادة الإنسان فإنّ الشرع يمنع البحث فيه كمسألة الروح مثلاً، وهو الأمر الذي لم يلتزم به المتكلمون إذا أفرطوا في التمثيل حتّى سيقّت العقول إلى فهوم ومناظرات لا تمت بصلة لا للعلم الذي يحقق السعادة الإنسانية ولا إلى مقاصد الشرع وروح عقيدة التوحيد.

بالنسبة له توجد حدود في اعتماد هذا المنهج وهي واردة ضمناً في الشرع، لكن لم يلتزم بها علماء الكلام مثل:

مراعاة القدرات الإدراكية التي تختلف بين الناس وأغلبية الناس هم الجمهور الذين يعتمدون على المحسوس والمتخيل، لهذا جاءت بعض المسائل الغيبية مدّعمة بالأمثلة والدلالات التي تبدو لهم في عالم المحسوس، هذا ما لم يلتزم به المتكلمون، حيث عمّموا قياس الغائب على الشاهد لدرجة أدخلوا فيها اللبس والتشويش على عقيدة الجمهور؛ لقد كانوا يقيسون المواضيع الغيبية الإلهية بمواضيع في عالم المحسوس ما دفعهم إلى إنكار بعض القضايا أو إثبات بعضها الآخر حتى وإن كان ذلك يتعارض مع العقل وفهم الجمهور

كمسألة الخلق من العدم وقدم العالم ((فأما أن يقال لهم أن عقيدة الشرع في العالم انه خلق من غير شيء، وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور. فينبغي كما قلنا، ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة. ومن العجب في هذا المعنى أنّ التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على أنّ حدوث العالم ليس هو الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصوير المعنيين، أعني لتصوير الحدوث الذي في الشاهد وتصوير الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب فإذن استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع وموقع شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وخاصة الجدليين منهم))¹.

بهذا تبرز بوضوح المبررات التي دفعته إلى نقد ورفض منهج المتكلمون؛ إنّ فساد المنهج الكلامي عنده يعود إلى الإفراط في تعميمه عند تناول مختلف المسائل الإلهية وكذلك في تعميمه على كل الناس دون مراعاة قدراتهم الإدراكية، فليست كلّها تستطيع الولوج إلى عالم الغيبيات، إلى جانب هذا فهو يربط طلب المعرفة بالحاجة العملية والإيمانية عند كل شخص أو كل فئة من الناس، فمحدودية ما هم بحاجة إليه من معارف شرعية لتحقيق سعادتهم بمثابة شرط يجب مراعاته عند البحث في بعض المواضيع الإلهية، وأيّ تجاوز لهذا الشرط قد يؤدي إلى نتائج غير مرغوب فيها ((من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق - أعني البسيطة- فقد جهل مقصده وزاغ عن طريقه وكذلك لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور وأكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبهة كحال في أحوال

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأئمة. سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ((بيروت))، آذار/مارس 1998، ص 171-172.

المعاد وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عرفوا أنه ليس من علمهم كما قال تعالى في الرّوح))¹.

التمعن في موقف ابن رشد يوضح أنه يضع الأسس والشروط المعرفية والمنهجية لاعتماد المنهج العلمي وهي ما يعرف الآن بعلاقة الموضوع بالواقع والقدرات العقلية المعرفية الإنسانية - ثم الحاجة العلمية والعملية- فوفق هذه الشروط يمكن نقد مبادئ ومناهج ونتائج أي علم من العلوم:

هذه الشّروط تبيّن الإطار الاستيمولوجي الذي رأى ابن رشد انه قادر على تنظيم العمل المعرفي البشري، وهو ما لم يتحقق عند المتكلمين ((وبالجملّة فأكثر التّأويلات التي زعم القائلون بها أنّها المقصود من الشّرع، إذا تُؤمّلت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظّاهر في قبول الجمهور وعملهم عنها، فإنّ المقصود الأوّل بالعلم في حق الجمهور إنّما هو العمل، فما كان أنفع في العمل هو أجدر، وأمّا المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً، أعني العلم والعمل))² إنه يؤكد كذلك أنّ هذا الإطار الاستيمولوجي الذي يجب أن ينظّم العلم ليس صورياً بحتاً بل هو منظومة استيمولوجية ترتبط بشكل أساسي بحياة الإنسان العلمية والعملية وسعادته واطمئنانه الفكري والنفسي، ومنه يكون الشارح الأكبر قد أكدّ العلاقة التكاملية بين العلم والعمل عموماً، وبين العلاقة التي يجب أن تكون بين الحكمة بقسميها الفلسفة الطبيعية والأولى والحياة الإنسانية وهي علاقة هدم وبناء للمنظومة الفكرية والمعرفية للمجتمع، مهما كان انتماؤه العقدي والحضاري وكأنه يعلق آمالاً كبيرة على الفلسفة لإحداث تغييراً في المجتمع الذي ينتمي إليه وذلك يعود إلى طبيعة الخطاب الفلسفي المرن والموسوعي وقدرته على تقديم اليقين.

لقد أكد أنّ الخطاب العلمي والفلسفي يجب أن يرتبط دائماً بالعمل وحياة الناس وان تكون السعادة هي مقصد كل باحث عن الحق، فهو لا يريد من البحث المعرفي أن يكون سبباً في دخول النّاس في متاهات الحيرة والشكّ القاتل.

1 الكشف عن مناهج الأدلة، مصدر السابق. ص 161

2 ابن رشد. تهاقت التهاقت، ص 340.

ت. **النقد المعرفي:** لقد كان النقد الرشدي للمتكلمين قائم على رفض منطلقهم المنهجي المتمثل في قياس الغائب على الشاهد وهو ما جعل خطابهم غير مؤسس على البراهين العقلية والواقعية المقنعة، خاصة وأنه يماثل بين عالمين مختلفين تمام الاختلاف وهذا أمر غير مقبول من الناحية المنهجية كما أنه لا توجد طريقة يمكن من خلالها التحقق واختبار مقولات المتكلمين ((فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب، وهما في غاية المضادة))¹.

حيث قام بتحليل المادة المعرفية الكلامية، وهو يرى أنّ ما وصل إليه علماء الكلام في كثير من المسائل، لا أهمية له بل أحياناً يتعارض مع الفهم العقلي السليم للشّرْع في حد ذاته، فهم غرباء عن العلم، لا يتعدهم عن المنهج البرهاني اليقيني الذي تميّز به الرّاسخون في العلم وهم الفلاسفة، بسبب اعتمادهم على طريقة جدلية ظنيّة ((وينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن تقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل، والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم))².

لقد رفض ابن رشد الانخراط في الغيبيات التي لا يمكن أن تقدّم فيها البراهين العقلية والواقعية المقنعة، أو التي يمكن أن يتحقّق منها أيّ إنسان يريد معرفة الحقيقة، وهذا ما وقع فيه المتكلمون كونهم بحثوا في مسائل غيبية وقدموا استنتاجاتهم التأويلية دون أن تكون مدعّمة بأدلة علمية.

هذا ما جعله، لا يجد تصنيف للمتكلمين من معتزلة و أشاعرة في ميدان العلم وطالبي العلم، فهم ليسوا من الجمهور ولا من الخواص. فقد تميزت أفكارهم بالغموض وفقدان الشّرط البرهاني وهم اقرب بذلك إلى السّفسطة حيث يتجلّى ذلك بوضوح عند الأشاعرة الذين انتهوا إلى جحد حتّى الضروريات كثبوت الأعراض والسببية وغير ذلك وقد كانت أقوالهم ضنية وضعيفة لا يمكن اعتمادها في فهم الدّين أو الدّفاع عنه، بل لقد حادوا عن هذه الغاية وكانوا سبباً في ابتداع أفكار لا علاقة لها بالشّرْع، كحديثهم عن

1. الكشف عن مناهج الأدلة. مصدر سابق، ص149.

2. تهافت التهافت. مصدر سابق، ص268.

الإرادة الإلهية واختلافهم فيها. في كونها حادثة أو قدسية رغم سكوت الشرع عنها¹، حيث لم يُفصل الشرع في هذه المسائل، بل اكتفى بذكرها فقط لوظيفتها الإيمانية، أما المسائل التي لها علاقة بالجانب العملي فقد فصل فيها الشرع مثل المسائل المتعلقة بالمعاملات.

فنقد ابن رشد للمتكلمين ولمنهجهم وما أنتجوه من أفكار وأقوال جعله يرفض تصنيفهم في مرتبة العلماء، كما أنه رفض الخوض في مسائل التأويل لما يمكن أن يحدثه من تشويه للشرع، لكون التأويل يحتاج إلى أهله وشروطه وهي غير متوفرة عندهم بالخصوص الأشاعرة، عكس المعتزلة التي اعتبرها بسبب اعتمادها وتقديمها للعقل كأساس معرفي أقرب من المنهج العقلي، هذا لأنه مذهب ابن رشد في طلب الحقيقة، فكل من المعتزلة وكذلك ابن رشد يجعلان من العقل آلية معرفية ضرورية بحيث يجب أن يكون العقل متبوعاً لا تابعاً وهذا لا يدل على تقليده من قيمة النقل وقابليته للفهم والتعقل أو تقديس العقل على حساب الشرع بل هو ترتيب ابستمولوجي، لا علاقة له بالمعتقد، فإذا كان موضوع النظر معلوماً وهو النص الديني فهذا لا يقصي ضرورة الرجوع إلى الطبيعة، كذلك لغرض فهم النص والحقائق الكامنة فيه فهماً علمياً لا يتعارض مع الوجود والتراكبات العلمية، وهو غرض علمي لا يتحقق إلا إذا كان العقل أداة فعالة في النظر وهذا هو الذي حثّ عليه الشرع ((فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها فكذلك في غيرها آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))² وقوله تعالى: ((أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء))³ وهذا نص يحث على النظر في جميع الموجودات))⁴ فبالنسبة إليه المسألة تتعلق بالمنهج المعرفي المعتمد وبرهانية المقولات المستنتجة.

6- قيمة رجوع ابن رشد إلى علم الكلام: رجوع ابن رشد إلى علم الكلام والفرق

الكلامية وممارسته لمهامه كفيلسوف له مشروعته الفكري والحضاري كناقده

1 لحبيب الفقي "موقف ابن رشد من الكلام والتأويل"، أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزء الأول، ص 264.

2 سورة: الحشر، الآية: 03

3 سورة: الأعراف، الآية: 185

4 ابن رشد. فصل المقال. ص 24.

ورافض ومقوّم للمنهج الذي يمكن أن يقدّم لنا الحقيقة لم يكن نابعاً من حقد ذاتي يحمله في نفسه لمن يخالف المنهج البرهاني، بل هو نقد ابستيمي موضوعي يعود بالنسبة إليه إلى الخلل المنهجي والمعرفي الذي وجده في منهج المتكلمين والتمثل في غياب الأسس والبراهين العقلية المقتعة. وكذلك تطرقهم لمسائل غيبية مع اعتماد قياس الغائب على الشاهد وإعلانهم لأفكارهم لكلّ الناس دون مراعاة قدرة الجمهور على الفهم.

كما أنه ينطلق من الغاية والقيمة العلمية المفترضة من المعرفة؛ فبالنسبة إليه الكثير من القضايا التي تناولها علماء الكلام والآراء التي ذهبوا إليها لا علاقة لها بالقيمة العلمية والعملية لأنها لا تساهم في فهم الشرع فهماً علمياً، بحيث لا يتعارض ذلك الفهم والواقع والعقل، أو تحقيق الاستقرار النفسي للمسلم وإيجاد جواب شافي للحيرة التي أثاروها، ما حال دون تحقيق الغاية الأساسية التي سعوا إليها وهي الدفاع عن الدين. فعوض أن يدافعوا عنه ويرسخوه في قلوب الناس، ساهموا في خلق وتوسيع بؤرة الخلاف والشقاق والبغضاء بين المسلمين وانتشار آفة التكفير والحكم على عقيدة الناس بالبطلان، لمجرد الاختلاف في الرأي والتأويل، وفي حقيقة الأمر الحقيقة تقرب الناس أكثر ممّا تفرّقهم وتبعدهم عن التباغض وتغرس في قلوبهم التسامح والتعايش في ظل الاختلاف، بسبب نسبية المعرفة البشرية والفهم البشري لكل فرد أو فريق أو مذهب.

إنّ رفضه لمنهج قياس الغائب على الشاهد والاعتراض على أقوالهم لا يعبر عن تزمت أو تعصّب أو هو عبارة عن نقد لمجرد النقد، ولا استعراضاً للعضلات الفكرية أو محاولة لإحراج الغير، فهو حينما ينتقد الأشاعرة وأهل الجبر في مسألة الحرية، لم يجد حرجاً في الأخذ ببعض أفكارهم لمعقوليتها فلقد قبل بوجود الحتميات بمختلف أنواعها واعترف بتأثيرها على حرية الإنسان، لأنّ ذلك ملموس في الطبيعة المنظمة بإحكام ويمكن الإطلاع عليه بالعقل والحواس ولا يمكن إنكاره، كون ذلك إنكار للعقل والعلم، فهو يؤكد في نفس الوقت حرية الإنسان في ظل تلك الحتميات، وبهذا يجد مخرجاً عقلانياً واقعياً لا يتعارض مع الشرع الذي يؤكد وجود الحساب والعقاب والقضاء والقدر وضرورة الإيمان بهما، فلم ينكر الإرادة الإلهية ولا الإرادة الإنسانية ولا القوانين الطبيعية. ومنه قدّم حلاً

علمياً يساهم في فهم هذه المسألة مع وضع حدٍّ للحيرة والتناقض بين إثبات إرادة الله وإرادة الإنسان في آن واحد، كما أنه يعتبر بمثابة حل عملي يدفع بالناس إلى العمل والابتعاد عن الاستسلام لقوانين الطبيعة والقضاء والقدر.

أنه يجعل الحقيقة فوق أيّ اعتبار مذهبي ولذلك يمكن الأخذ بها لتشييد البناء المعرفي العلمي. وهذا يبيّن أن نقد ابن رشد للفرق الكلامية من الناحية المنهجية والمعرفية لا يلزم عنه أنه ينقص من مكانتهم ويقال من شأنهم العلمي والفكري أو محاولة لإلغائهم من تاريخ الفكر الإسلامي، بل يؤكد أنه قد مارس وظيفته الفلسفية النقدية، حسب قناعاته الفكرية والمنهجية والمعرفية وحسب، وبالتالي تبقى هذه الانتقادات مجهود إنساني نسبي لا يمكن أن يكون حجةً لإقصاء أي مجهود معرفي إنساني. كما أنّ عمله النقدي لا يلزم عنه بالضرورة عدم الاستعانة بطريق المتكلمين وأدواته الاستدلالية كونها تبقى مجرد وسائل وأدوات علمية يمكن الاستفادة منها في بلوغ الحقيقة ودعم البرهان دون أن يكون هذا التوسل حجةً عليه في اعتباره أو أنه قد حاد عن البرهان وأصبح متكلماً أو أنه اعترف غير مباشر منه عن عدم صلاحية طريق البرهان في بناء الخطاب الفلسفي.

لقد كان يحاول التأسيس لمشروعه العلمي البرهاني الجديد لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يؤكد أنّ أطروحات علماء الكلام كانت بمثابة ميدان فكري ومعرفي خصب مارس عليه ابن رشد منهجه النقدي وصقل فيه أكثر أدواته المعرفية البرهانية، حتى تكون أكثر قوة وجاهزية للتوظيف المعرفي. كما أنّ هذا الانفتاح والنقد الذي مارسه على هذا العلم كان فرصةً له لإبداء أطروحته الفلسفية في مختلف المباحث والمسائل الإلهية، لأجل إثراء الساحة الفكرية والمعرفية وبعث روح الاختلاف والاجتهاد والحوار المعرفي الهادئ والتعايش المعرفي والتزام المنهج البرهاني والابتعاد عن الضن والتخمين والتأويل الذاتي للمسائل الغيبية.

بهذا يمكن القول أنّ علم الكلام كان بمثابة حقل معرفي استفاد منه ابن رشد، فنقده لعلماء الكلام ولمنهجهم لا يلزم عنه أنهم كانوا ضد العقل أو رافضين لإعمال العقل في البحث عن الحقيقة إنما هو نقد نابع من الاختلاف في العقلانيات والمنهج فقط لأن علماء

الكلام كذلك قد ذهبوا إلى التأكيد بالأدلة النقلية على ضرورة اعتماد النظر العقلي كملكة بشرية، فالدين كما يقولون لا يقوم بدون المعرفة بالإله وليس وجود الإله شيئاً بديهياً، ولا سبيل لإثباته إلا بالنظر العقلي، فالنظر والاستدلال واجبان وفي ذلك يقول الجويني* ((إن) قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه وثبت بدلالات العقول أنّ العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به))¹ وعلى هذا الحديث تأول المتكلمون الحديث المعروف ((طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)) فذهبوا إلى أنّ المقصود بالعلم هنا هو علم الكلام². فعلماء الكلام لا يقصون النظر العقلي في البحث عن الحقيقة، بل يؤكدون ضرورة الاعتماد على العقل كأداة معرفية، وفي إطار السعي لإضفاء المشروعية على النظر العقلي عمل المتكلمون لتوسيع ميدانه المعرفي أيضاً، فلم يكونوا يهتمون بالإلهيات فقط، بل وبالطبيعيات، فالمعتزلة، كما ينقل عنهم الجاحظ ((148هـ)) كانوا ينشدون معرفة كل شيء³ وتنعكس هذه النزعة الموسوعية على أشدها في كتابه "الحيوان"، فضلاً عن مؤلفاته الأخرى، كتاب "المعادن، الرياضيات" إلى جانب الكتب التي اشتهر بها أستاذه إبراهيم بن سيّار النظام** ((ت 120هـ - 231م)) بتجاربه على الحيوان والتي يذكر كتاب الحيوان بعضاً منها. وراح المتكلمون في هذا التوجّه، يطرحون الطبيعيات من دقيق الكلام، على أنها من مستلزمات ولواحق الإلهيات، فذهبوا إلى أن موضع الكلام هو في المقام الأول المسائل المتعلقة بالذات والصفات الإلهية ولكن البحث في هذه المسائل يؤدي بالضرورة كما يقولون إلى التطرق إلى قضايا الفلسفة الطبيعية⁴ فالعقل أداة معرفية عند علماء الكلام يمكن إقحامها في مختلف المباحث حتّى الغيبية منها

* هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الملقب بإمام الحرمين (419-478/1028م-1085) وهو فقيه شافعي وأشعري.

1 الجويني، الشامل في أصول الدين، ((القاهرة))، 1960-1961، الجزء الأول، ص 30-31.

2 ارثور سعيد بييف، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام المشائية والتصوف دار الفارابي ANEP، الطبعة الثانية 2001، ((الجزائر))، ص 43.

3 الجاحظ. كتاب الحيوان. الجزء الأول. ص 109.

** هو إبراهيم بن سيّار بن هاني النظام: هو الشخصنة الثالثة للمعتزلة ومن خريجي مدرسة البصرة للاعتزال، انظر بحوث في الملل والنحل، الشيخ جعفر السبحاني ((قم)) الطبعة الثانية، الجزء الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ص 249.

4 ارثور سعيد بييف، المرجع نفسه. ص 44.

وهذا ما لا يوافقهم عليه ابن رشد كما يشترط عليهم الانطلاق من مقدمات مؤكدة ويقينية لا تتعارض مع العقل والواقع وضرورة بناء المعرفة على أساس برهاني.

للعقل إذن مقامه ومكانته عند علماء الكلام، فهو الآلة التي تُعتمد في الدفاع والحجاج لتحقيق تلك الغاية، فلقد كانت مكانة العقل محفوظة، وإنما كان الاختلاف بين الفرق الكلامية يكمن في تقديم وتأخير العقل عن النقل، فالمعتزلة تقدّمه على النقل والأشاعرة يؤخرونه عليه ((بحيث لا يأتي العقل قبل القرآن ولكنهم في حقيقة الأمر، ساروا على درب المعتزلة، فذهبوا إلى أن العقل حاكم على السمع))¹.

فالعلمية التّقديّة التي مارسها ابن رشد على علم الكلام قد فسحت له المجال لتحقيق فوائد منهجية ومعرفية عديدة:

أما المنهجية منها فهي تكمن في: انه وجد فرصة لتقديم منهج البرهان كبديل استدلال، يرفض من خلاله اعتماد قياس الغائب على الشاهد، وفيما يخص الفائدة المعرفية فتكمن بالنسبة إليه في إدراك زلّات الآخرين وتجنّبها وبذلك يمكن القول أن علم الكلام كان مساهماً في نشوء الفكر الفلسفي الإسلامي بصفة عامة، وبروز المشروع الفلسفي الرشدي بصفة خاصة، لأنّ الانطلاق من الفراغ والعدم أمر غير ممكن في العلم، فإنّما أن يكون بممارسة القطيعة أو التواصل المعرفيين، وكلاهما يثبت التأثير ولا يلغيه، وما يؤكد ذلك وجود دراسات تثبت القطيعة التي مارسها ابن رشد مع علم الكلام، كما توجد دراسات تؤكد أنّ تلك القطيعة نسبية وليست مطلقة²، فلقد اخذ فكرة الحتمية من الجبرية وأقرّ بها في تناوله لموضوع الحرية الإنسانية. لقد تحاور ابن رشد مع علماء الكلام، فقام بعملية الهدم والبناء، وأكدّ وألغى وهذه هي طبيعة العمل الفكري والعلمي.

فبعد أن اطلع على آراء ومنهج المتكلمين في اختيار المنهج المعرفي وجّه لهم انتقادات معرفية وأخرى منهجية، خلاصتها القول بفشلهم المنهجي، وذلك في اختيار المنهج المعرفي الدقيق الذي يمكنهم من الوصول إلى غايتهم المقصودة وهي الدفاع عن

1 أرثور سعيد بيّف، الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق. ص ص 50-51.

2 جلال محمد موسى، "البرهنة على وجود الله وحدث العالم بين ابن رشد والأشاعرة"، أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزء الثاني. ص 270:251.

العقيدة، فبابتعادهم عن المنهج العلمي السليم القائم على مقدمات صحيحة واعتمادهم على المنهج الجدلي الذي يركز على مقدمات ظنية يسلّمون بها، وعلى أساسها كانوا يطرقون بعض المسائل العقديّة الخطيرة ويصلون إلى نتائج بالنسبة إليه هي عبارة عن مقولات غير مؤسّسة تأسيساً عقلياً؛ وهذا يعود إلى نقطة أساسية ارتكز عليها منهجهم وهي السبب في فسادهم وفساد الاستنتاجات الناجمة عنه وهي قياس الغائب على الشاهد والفرق بينهما شاسع ولا توجد علاقة منطقية تربط بينهما.

لهذا تجاوز هذا الأساس واعتمد ما يسميه قياس الشاهد على الغائب، أي الانطلاق من الواقع والأشياء المادية والوجود كما هو موجود لمعرفة صانع الوجود، عظمتة قدرته وعلمه هذه الصفات التي لا يمكن مقارنتها بصفات الإنسان كالقدرة والعلم. عودة ابن رشد إلى الشاهد هو بمثابة تأكيد على وفائه للمنهج البرهاني العقلي الواقعي وتجاوزه للمنهج الجدلي الكلامي.

فالاحتكاك والانفتاح الرشدي على أفكار المتكلمين ومحاولة الاستفادة من تجربتهم المعرفية التي قد تصل إلى الأخذ منهم، خاصة المعتزلة التي كان يرى أنّها أقرب إلى العلم من غيرها من الفرق الكلامية، الأشاعرة بالخصوص، لاعتمادها على العقل وتقيدها به، لكن هذا الانفتاح وربّما الاستئناس لا يلغي أصالة الطرح الرشدي في موضوع المنهج وطرق الاستدلال التي تتجلى في رفضه للثنائية، فإذا كان علماء الكلام بمختلف مدارسهم قد وقعوا في ما يمكن تسميته بثنائية مصدر الحقيقة وطبيعتها وهذا ما نجم عنه الاختلاف في تحديد مكانة وأهمية العقل، إذ هناك من يجعل منه الأساس الأول بعده يأتي الشرع كمؤيد له وهذا طرح معتزلي، وبالمقابل نجد الأشاعرة يقدّمون الشرع على العقل ويعتبرون هذا الأخير عاجز لوحده عن إدراك الحقيقة، أمّا ابن رشد فقد تجاوز هذه المشكلة باعترافه بقدرة العقل الإنساني على إدراك الحقيقة بكلّ أنواعها وإن كان النقل يحمل الحقيقة وهو أمر ثابت عنده، فالاختلاف بينهما يكمن في الطريقة الموصلة للحقيقة. لأجل هذا تجاوز هذا الجدل والخلط وأكد ضرورة إقحام العقل وفق منهج برهاني بشري لدراسة مختلف المواضيع الغيبية.

يبقى الضمان العلمي لهذه العملية، هو عدم تعارض نتائج العقل مع ما أقرّ به النقل وفي حالة وجود أي تعارض يصبح اللجوء إلى التأويل ضروري لفهم المعنى الباطني للنص مع ضرورة التقيد بالشروط والضوابط العلمية التي يجب أن يلتزم بها المؤول ومن أبرز هذه الشروط*:

أ. شرط اللغة وفهم ألفاظها: فالتحكم في اللغة وامتلاك الفهم الصحيح لألفاظها يعدّ آلية معرفية برهانية يمكن أن تساعد العقل في الابتعاد عن الضن والوهم والتخيل والرأي الشخصي، للوصول إلى حقيقة لا تتعارض مع جوهر الشرع، كما أضاف قاعدة منهجية أخرى تتمثل في:

ب. الدراية بمقاصد الشريعة: فالدراية بمقاصد الشريعة والحكمة التي جاء من أجلها الدين ستساعد الباحث في بناء مقولات علمية مقبولة واقعيًا وشرعيًا من طرف العقل فالالتزام بمقاصد الشرع بالنسبة إليه إطار ابستمولوجي به يبتعد العقل في دراسته لمختلف المسائل الشرعية العقديّة عن إمكانية التعارض مع جوهر النص .

وفق هذه الشروط الموضوعية الواقعية يحاول ابن رشد التأسيس لمنهج علمي برهاني تجريبي واقعي بعيداً عن الجدل والسفسطة التي قد تشوّش عقول العامة وتدخلهم في حرج وخط قد ينتقل إلى خلخلة عقيدة التوحيد لديهم.

فإذا كان أسلوب الحوار والخطابة ضروري في عملية الإقناع والدفاع عن مختلف الأفكار فيجب أن يكون هذا الأسلوب على أسس وبراهين لا يمكن أن ينكرها أي عاقل. ومن خلال هذا أدرك وأكد ضرورة الدفاع عن الدين ودراسته وفق منهج برهاني واقعي مع الرجوع الدائم للوجود كما هو موجود لوضع الإطار العلمي الذي من خلاله يتحرك العقل في فهم المسائل العقديّة التي تؤسس للحياة القائمة عللا التوازن الروحي والعقلي في أن واحد.

* وهي شروط أصبح المتكلمين يعملون بها كأسس في فهم النص الديني، لما لها من أهمية في ضبط عملية التأويل والابتعاد عن التخمينات الذاتية أو في تحرير فهم النص من مدلوله الظاهر، وقد برز هذا التوجه عند الأشاعرة المحدثين الذي أحدثوا تجديدًا علم الكلام، أرجوا من خلاله الاعتبار إلى العقل في بناء العلم وفهم النص بعد ما كان موصوفًا بالنقص ومن رواد هذا التجديد نجد الإيجي في كتابه المواقف في علم الكلام وكذلك الباقلاني، ومن بين العوامل التي ساهمت في إحداث هذا التوجه الجديد عند الأشاعرة هو مختلف الانتقادات التي تعرض إليها مذهبهم في المعرفة والفهم من طرف علماء وفلاسفة الإسلام وابن رشد من أبرز هؤلاء الفلاسفة، ومنه يكون نقد ابن رشد ورجوعه إلى علم الكلام قد خدم علم بطريقة غير مباشرة كون النقد غربال يبرز النقائص وينبه العقول المفكرة الحرة إلى الاستفادة من ذلك النقد ومنه مراجعة العقلانية المعمول بها، وهو ما كان عند الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين. أنظر سيف الدين ماجدي، مكانة العقل والنص عند كل من الفلاسفة والمتكلمين، 200.

رابعاً: علاقة ابن رشد بالمنهج عند الفلاسفة (فلاسفة المشرق والمغرب).

1. علاقته بالمدرسة الفلسفية في المشرق: ((الفارابي، ابن يسنا)).

تتضح مكانة وتأثير الفلسفة المشرقية على ابن رشد من خلال كتاب "تهافت التهافت" الذي ردّ فيه على أبي حامد الغزالي ((1059هـ/1111م)) وكذلك الفيلسوفين المشرقيين أبو نصر الفارابي ((873هـ/950م)) وابن سينا ((980هـ/1037م)). الذي يرى أن ((الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان))¹. لقد نبّه في مؤلفه هذا إلى أنّ ما يعترض عليه الغزالي لا يلزم الفلاسفة في شيء، وإنّما هي انتقادات يكون قد وجّهها بالخصوص للفارابي وابن سينا بسبب تساهلهم في التزام الطريقة البرهانية واعتمادهم على منهج الجدل الكلامي الذي جعل أقاويلهم ضعيفة وظنّية غير مؤسّسة، وهذا ما فسح المجال للغزالي لنقدهم وتعميم حكمه بالتهافت على جميع الفلاسفة.

لكن ابن رشد يرفض هذا التعميم لأنه أدرك بحكم إطلاعه على مؤلفات أرسطو وشروح المعلم الثاني وكذلك الشيخ الرئيس على أنهما المعنيان بشكل خاص بانتقادات الغزالي، لذلك اتخذ موقفاً واضحاً وصريحاً منهما وهو المعارضة والرفض الصّارم لما اعتمده من آلة معرفية أو منهج معرفي وما أنتجوه من مادة معرفية ولهذا قال ((أمّا هذه الأقاويل كلّها، التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله، فهي أقاويل غير صادقة، ليست جارية على أصول الفلاسفة، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل، ولا الصورة التي صوّر فيها هي صورة الحقيقة))² وهنا نجدّه يوجّه انتقاداته لكلّ من الفارابي وابن سينا بسبب اعتمادهم لمنهج معرفي بعيد عن العلمية، سواء أثناء تعاملهم مع فلسفة أرسطو أو عند بناء أطروحاتهم الفلسفية وتحديد أسس ومصادر المعرفة. فهما يعترفان بأهمية الحواس والعقل، لكن يدّعمان هذه الأدوات المعرفية بمصدر مفارق يفيض بالمعرفة عليها.

1 تهافت التهافت، مصدر سابق ص 105.

2 تهافت التهافت، المصدر نفسه، ص 299.

فهو يرى أنّ الغزالي لم يرد على الفلاسفة بإطلاق، بل على تأويلات ابن سينا لأقوال الفلاسفة، فهو في نظره لم يلتزم الطريقة البرهانية في عرضه للقضايا الفلسفية، بل استعمل طريقة المتكلمين، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب، فسَهّل على الغزالي أن يحاربه بنفس السلاح، ولهذا عمل على مناقشة الأساس المنطقي والمنهجي الذي اعتمده الشيخ الرئيس وتحديد نقطة ضعفه المتمثلة في الجمع بين عالمين مختلفين فعالم الشهادة عالم مقيد عكس عالم الغيب الذي هو عالم مطلق¹.

إلى جانب هذا لم يعجبه صنيع الفارابي في تعامله مع فلسفة أرسطو وهو التوفيق بين فلسفته وفلسفة أفلاطون، خصوصاً وأنه يقدر آراء أرسطو العلمية ولا يقبل مثالية أفلاطون²، لكنّه في "تهافت التهافت" رفض الحكم الجزافي المطلق على كل الفلاسفة وفي هذا انتصاراً منه للفلسفة وردّاً للاعتبار للفلاسفة والمنهج العقلي البرهاني.

رفض ابن رشد الأقوال الفارابية والسينيوية لأنها لم تكن مؤسّسة على البرهان ومن خلال هذا الموقف وجّه انتقاداً معرفياً للعمود الفقري الذي تقوم عليه فلسفتها وهو نظرية الفيض، التي اعتبرها ((كلّها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي أمور دخيلة على الفلاسفة ليست جارية على أصولهم، وكلّها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلاً عن الجدلي))³. انه يركّز بشكل أساسي على طريق المعرفة الذي اعتمده الفلاسفة السابقون دون الاهتمام بانتمائهم الديني فإذا وجد طريقهم برهاني قبل به، بعد تعريضه للتحليل والاختبار وان كان خال من البرهنة العلمية وجّه له الملاحظات التي تبين مكن الخلل.

لقد تجاوز ابن رشد كل من الفارابي وابن سينا منهجياً ومعرفياً بل حتى من ناحية الغاية ومن ناحية المنهج، فرغم اعترافهما بقدرة الإنسان على امتلاك المعرفة وضرورة حضور البرهان في هذه المهمة فقد أكّداً كذلك على انفصالها عن الإنسان إذ يرى ابن سينا

1 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي (بيروت)، الطبعة السادسة، 1993، ص 218-217.

2 محمد عبد الهادي أبو ريدة "مواقف ابن رشد في مجالات الفكر الديني والعلمي والسياسي والأدبي"، أعمال مؤتمر ابن رشد (الجزائر) ج 02، ص 285.

3 تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 295.

((إنّ ما يميز الكائنات الحية الناطقة عن غير الناطقة هو قدرتها على إدراك الصّور المعقولة وتسمى هذه القوة نفساً ناطقة، وقد درج الآن تسميتها بالعقل الهيلولاني أعني العقل بالقوة أو العقل الممكن، وذلك لما لها من شبه مع المادة الأولى))¹ وهذه النفس الناطقة لا تحمل أي معقول أو صورة، لكنها تتكون فيها بثلاث طرق مختلفة:

الأولى: هي فيض أو إلهام ذو مصدر الهي، دون تعليم أو اكتساب من مصدر حسّي وهكذا تحصل معرفة المبادئ الأولى.

الثانية: اكتساب بواسطة الاستدلال النظري والعقل البرهاني، وبهذه الصورة تحصل في النفس الأنواع المعقولة التي هي المنطق.

الثالثة: فإن هذه القوّة التي تدرك هذه الأنواع معقولة تكتسب أحياناً صوراً أو أنواعاً عن طريق الحس بواسطة استعداد ما فطري وطبيعي فيها.

إنّ التجربة الحسيّة لا تستطيع عند ابن سينا أن تعطي النفس الأنواع المعقولة بإطلاق، فلم يبق إلاّ أنّ العقل يقبلها بواسطة إلهام ذي مصدر الهي ((وهكذا فإنّ ما هو أوّل في العقل يستفاد من الفيض الإلهي الذي يتصل بالنفس الناطقة التي تتصل به))² يبدو أنّ الاختلاف سوف يكون كبيراً من الناحية المعرفية بين فيلسوف قرطبة وفلاسفة المشرق، هذا الاختلاف الذي سيحدّد مدى تأثيره بهذه المدرسة الفلسفية في التأسيس لمشروعه المعرفي.

لقد كشف ابن رشد في نقده للقول بالفيض عند ابن سينا إشكالات وتناقضات وقع فيها الشيخ الرئيس وقبله المعلم الثاني، الذي كان يرى كذلك أنّ العلوم الأولى حتّى وإن كان الأصل الأول في المعقولات هو المحسوسات فهي لا تخرج إلى منزلة المعقولات إلاّ بمساعدة العقل الفعّال حيث يقول في كتابه "الإيضاح والبيان" ((وفعل العقل المفارق في العقل الهيلولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعّال، ويسمى العقل الهيلولاني العقل المنفعل، وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي

1 ابن سينا، كتاب النفس، نقلًا عن بياردو هيم. مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعقوب المرزوقي، دار الفكر ((دمشق)) 2009 الطبعة الثانية، ص 156.

2 بياردو هيم. مصادر الفلسفة العربية، 2009. ص 152.

منزلته منها منزلة الضوء بالبصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكّل أعظم من الجزء¹) هنا يتضح أنّ الإنسان بحاجة إلى دعم خارجي مفارق له، للتمكّن من امتلاك اليقين، حسب رواد المدرسة المشرقية، وهذا يبرز الهدف الذي كان يسعى إليه فيلسوف قرطبة عند انتقاده هذه المدرسة، وهو التأكيد على إنسانية المعرفة وعدم حاجة الإنسان إلى مصدر مفارق ليصل إلى الحقيقة، لهذا أهم ما يميّز نقد ابن رشد أنّه لا يهدم لمجرد الهدم، بل يضع البديل لما يهدم² هذا البديل الذي يتمثل في الطريق الاستدلالي الذي يجب اعتماده لبناء المعرفة العلمية.

لكن إن كان ابن رشد يسعى إلى تجاوز تلك الأطروحات، فقد استفاد منها كذلك بتعرّفه عليها وإدراك النقائص المنهجية التي أدّت بأصحابها إلى الإنزلاقات الفكرية والمعرفية، وبذلك أدرك وبيّن سبب تحامل الغزالي على الفلاسفة والفلسفة، يوضح مواطن الالتقاء والاختلاف بين الفلسفة والشريعة ومدى وجوب أعمال النظر العقلي شرعاً لفهم الوجود.

فقد انطلق ابن رشد من نقطة الوصول التي انتهت إليها المدرسة الفلسفية في المشرق، لكن هذه الانطلاقة، كانت تجاوزية حاول من خلالها التأسيس لنظرية معرفية جديدة لا تقصي الإنسان من العملية المعرفية، وتجعله المسؤول الأول عن هذه العملية بحيث لا ينتظر الإلهام أو أن تفيض عليه المعرفة من جهة مفارقة له ولعالمه المحسوس الواقعي.

لقد استهلّ مشروعاً فلسفياً جديداً له منهجه ومفاهيمه وإشكالية خاصة به، فمن ناحية المنهج نجده يرفض منهج قياس الغائب على الشاهد القائم على الظن والتخمين وغياب المبررات المنطقية لكون الشاهد والغائب ليسا من طبيعة واحدة، فعالم الغيب يختلف تمام الاختلاف عن عالم الشهادة "الطبيعة والإنسان" ولهذا فهو منهج غير صالح معرفياً.

1 أبي نصر الفارابي، كتاب الإيضاح، نقلًا عن: أحمد فواد الأهواني، في عالم الفلسفة، ((القاهرة))، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009. ص 103.

2 رجاء احمد علي، الله والعالم في فلسفة ابن رشد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ((بيروت)) الطبعة الأولى، 2010. ص 177.

أما فيما يخص المفاهيم فهو يؤسسها على أساس برهاني عقلي حسي واقعي تجاوز فيها الغنوصية* والروحانية فالمفاهيم عنده لها دلالات مضبوطة تتماشى وطبيعة الموضوع¹. فحينما يختلف الموضوع يختلف المدلول.

إلى جانب هذا فقد عالج إشكالية معرفية بطريقة لا تركز على نظرية الفيض ومحاولة التوفيق بين الشريعة والحكمة، إذ رفض هذه النظرية وتحرك في إطار إشكالي جديد فصل فيه بين الفلسفة والشريعة دون إلغاء إمكانية التكامل بينهما فلقد أقر في كتابه "فصل المقال" بالاختلاف ألنسقي لكل من الشريعة والحكمة، وأكد أن نقطة الالتقاء تكمن في الهدف وليس في الطريق المعرفي، وأنه لا يمكن للحق أن يعارض الحق.

يبدو أنّ الاختلاف بين ابن رشد وفلاسفة المشرق هو اختلاف معرفي بحت، هذا الاختلاف الذي هو بمثابة نقطة الحسم التي تبرز من خلالها طبيعة العلاقة بين فيلسوف قرطبة وفلاسفة المشرق²، فكل من ابن سينا وكذلك الفارابي يقولان بالفيض المعرفي، وهذا ما لا نجده عنده بسبب مخالفة نظرية الفيض لنزعتة العقلية البرهانية التي تنطلق من الإيمان الجازم بالطبيعة الإنسانية للمعرفة، التي لا تتحقق إلا باعتماد الإنسان على الأدوات المعرفية التي يمتلكها المتمثلة في الحواس والعقل والانطلاق من الوجود كما هو موجود لإدراك الحقيقة؛ هذه الأخيرة التي هي محاولة من الإنسان لتفسير الطبيعة وفق ما اطلع عليه من الأسباب بواسطة الحواس وتمكن من فهمها وتجريدها عن طريق العقل وفق مقتضيات المنهج البرهاني.

فنقطة الخلاف الأساسية بينه ورواد الفلسفة في المشرق تكمن في طبيعة المنهج المعرفي، ومدى قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقيقة دون الحاجة إلى قوة مفارقة تدعم العقل أو تكون له بمثابة الضامن العلمي ليقينية ما اطلع عليه من معرفة. فالمعرفة تنطلق من الفكر البشري ومن نشاطه البرهاني المرتبط بعالم التجربة³ ومنه تبقى المعرفة إنسانية

* الغنوصية: نزعة فكرية تمزج الفلسفة بالدين، قائمة على المعرفة الحسية للوصول إلى معرفة الله.

1 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفكري، المركز الثقافي العربي، (بيروت)، الطبعة السادسة، 1993. ص 173.

2 محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 173.

3 عبد المجيد الغنوشي، "تأسيس المعرفة عند كل من ابن سينا وابن رشد وديكارت"، من أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزء الأول، ص 267.

لا علاقة لها بالأجرام والعقول السماوية التي قال بها كل من الفارابي وابن سينا في ظل ما يعرف بنظرية الفيض.

لقد كان حريصاً على تقديم منهج معرفي مرن وصارم، كون تحديد المنطلقات التي ننطلق منها عند البحث عن الحقيقة وضبط مختلف الآليات المعرفية التي يمكن اعتمادها يجب أن تكون متاحة للبشر، توفّر للإنسانية فرصة الاستعانة بهذا المنهج في مختلف المباحث دون أن يؤثر الوسط الحضاري الذي ظهر فيه على البحث المعرفي، فالأسس المعرفية التي وضعها إنسانية خالية من الطرح الإيديولوجي الضيق.

لقد وضع منهجاً معرفياً هدفه الأساسي هو الوصول إلى الحقيقة المؤسسة لا أكثر ولا أقل، فهو لم يكن يسعى إلى تبرير مسائل أخرى دينية؛ لهذا كان منهجه يخضع لإرادة الإنسان العلمية التي بدورها محكومة بطبيعة الموضوع المعرفي، فإذا كان الموضوع مادياً وجب اعتماد الحواس والعقل وفق منهج تجريبي مادي وعقلي في آن واحد للتمكن من بناء الحقيقة العلمية الكلية المجردة، أمّا إذا كان الموضوع مجرداً ومعنوياً تلزمتنا الضرورة العلمية تكيف المنهج المعرفي البرهاني ليصبح تأملياً لكن دون أن نتجاهل الحقائق العلمية الموضوعية التي تبين لنا صحتها حتى لا يقع العقل في فخ الوهم والظن، أو القول بأقوال تتعارض مع الحقائق العلمية المؤكدة بالبرهان. لقد اشترط ضرورة تماشي المقولات العقلية في مختلف المباحث مع الحقائق العلمية الثابتة بالبرهان والتجربة، وهو الشرط العلمي المعمول به حالياً في وضع الفرضيات العلمية أو بناء المعرفة العلمية.

كما يبرز تميزه أكثر عندما بين لنا أنّ الأسس المعرفية التي وضعها تجعل من المنهج البرهاني مرناً وطيعاً، هذا ما يتيح فرصة إقحام العقل وكذلك الحواس في البحث ودراسة المسائل الدينية، من غير أن نخشى الخروج عن حدود الشرع والدخول في متاهة الكفر. ومنه أكدّ قابلية الدين للتعقل، لكن هذه العقلنة مشروطة بضرورة الالتزام بالنص

الشرعي ومبادئ الدين دون أن يكون ذلك معيقاً لعمل العقل للكشف عن الحقيقة؛ ولذلك قدّم لنا منهجاً علمياً دقيقاً في التأويل العلمي والعقلي البرهاني الصّارم للنص¹.

لم يترك ابن رشد أية حجة تؤكد عجز طريق البرهان في بناء المعرفة. لقد أثبت بالأدلة العقلية والواقعية ثمّ الشرعية أنّ الإنسان بقدراته الحسيّة والعقلية يمتلك الآليات المعرفية التي تمكّنه من بناء المعرفة العلمية التي يمكن أن تصل إلى درجة الكمال واليقين حينما ينتقل العقل من مرتبة إلى أخرى إلى أن يصل إلى مرتبة العقل الفعّال التي يدرك فيها الحقيقة المفارقة، هذا ما يعرف بالاتصال وهو اتصال معرفي عقلي بحث لا علاقة له بالاتصال الذي يقول به المتصوفة.

هو اتصال يرتقي فيه العقل البشري إرادياً من موضوع معرفي إلى آخر إلى أن يصل إلى الحقائق الغيبية الماورائية، دون أن تكون هناك حاجة إلى دعم خارجي أو ضمان إلهي لتأكيد صحّة ما وصل إليه العقل وذلك يعود إلى كون العقل البشري قد تشبّع وتزوّد بالآليات المعرفية من منهج ومعارف علمية كفيلة بتوجيهه إلى الحقيقة وحمايته من الزلل والخروج عن الشّرع، للصّرامة المنهجية التي تعود إلى التقيّد بالسببية وهذا يؤكد ابتعاد ابن رشد عن التحليق في الخيال الفلسفي والنزعة الصّوفية² وهنا تكمن أصالته بالنسبة لغيره من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه لكونه حاول أن يؤسس لمعرفة إنسانية خالصة وفق منهج علمي صارم ومرن تتوفّر فيه الشروط التي تجعله مؤهلاً لبناء المعرفة العلمية.

2. علاقته بالمدرسة الفلسفية في المغرب:

تعدّ المدرسة الفلسفية في المغرب بمثابة امتدادٍ لحركة فكرية وسياسية عرفت في الأندلس والمغرب "دولة الموحدين" وهي حركة تصحيحية تجديدية ساهم في تفعيلها وتقوية شوكتها النقدية "الهدم والبناء" الخلفاء الموحدين، الذين يقول عنهم ابن رشد في كتابه فصل المقال ((أنهم رفعوا عن الفلسفة كثيراً من الشُّرُور...إنهم انعموا بالخيرات على الصنف الذي سلك مسلك النظر ورجبوا في معرفة الحق وأنهم دعوا...الجمهور

1 عبد الرزاق قسوم "سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً"، أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد الأفق الكوني لفكر ابن رشد، ((مراكش))، 12-15 ديسمبر 1998، ص 191.

2 محمد الهادي أبو ريده "موقف ابن رشد في مجالات الفكر الديني والفلسفي والعلمي والسياسي والأدبي"، أعمال مؤتمر ابن رشد ((الجزائر))، 1978، الجزء الثاني، ص 309.

من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلّدين والخط من شغب المتكلمين، ونبهوا الخواص إلى وجوب النظر التأم في أصل الشريعة¹) وهذا يبيّن أن الإطار الفكري والثقافي والسياسي الذي تحرّك فيه فيلسوف قرطبة مختلف عن الذي ساد المشرق الإسلامي.

يعتبر ابن رشد ابن زمانه، لذلك فهو امتداد للحركة الفكرية التحرّرية في بلاد المغرب والأندلس التي تسعى إلى تجاوز التقليد والتأسيس للمعرفة على أسس إنسانية واقعية موضوعية، لها منهجها الدقيق وإطارها المرجعي ومجالها الفلسفي الذي تتحرّك فيه، وهذا يؤكّد وجود منابع فكرية لابن رشد وكذلك وجود شخصيات علمية وفكرية وسياسية ساهمت في التأسيس لمشروعه الفلسفي الذي يوصف بالعقلانية والنفدية. إنها الشخصيات التي ساهمت في إنشاء الحركة الفلسفية في المغرب، مسبوقاً بحركة علمية قوية عرفت ازدهار العلوم الطبيعية والرياضيات والطب. ومن بين هذه الشخصيات ابن حزم ((384-456هـ/994-1064م)) صاحب الفكر النقدي والثورة النقدية خاصة في مجال الفقه².

وهذا يدل على عدم ارتكاز الفكر الرشدي على الفكر الأرسطي فقط، حتّى وإن استعان بمنهجه المعرفي لأنّ الاستعانة بالمنهج المعرفي لا يعني البقاء في نفس الإطار المعرفي والإشكالي الذي بحث فيه أرسطو³ فلقد عايش ابن رشد هموم مجتمعه وحاول أن يحيط بها إحاطةً واسعةً تستوعب الهموم والانشغالات الثقافية والمعرفية والدينية التي تطبع عصره ومجتمعه، لقد تبنّى تلك الهموم التي كانت تترجم إشكالاتاً أساسياً يتمثل في مكانة الإنسان في هذا الوجود وقدرته على امتلاك الحقيقة.

هذه الإشكالية الوجودية التي تبحث عن مركزية الإنسان في الوجود، مركزية تجعل من الإنسان فرداً قادراً على صناعة مصيره وغير مقيد بقيود التقليد والتبعية الروحية والعقدية، إنسان متحرّر و مسؤول عن وضعه، لا يهمل الطبيعة التي تعتبر

1 ابن رشد، فصل المقال، ص 65.

2 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 259.

3 نحن والتراث، المرجع نفسه، ص 174.

مصدر من مصادر الحقيقة ولا يذوب في المجتمع بسبب طبع الاجتماعي إذا كان هذا الأخير -المجتمع - يرفض الحق ويفضل العيش في ظل المؤلف وإن كان باطلاً هذا الهم الذي ترجمه لنا الفيلسوف ابن طفيل ((1110هـ-1180م)) في روايته الفلسفية "حي بن يقضان" التي تحمل دلالات وأبعاد فلسفية عديدة تعبّر عن دعوة ابن طفيل الإنسان إلى مراجعة نظرتة إلى الطبيعة وإلى عالم الحيوان الذي تعايش معه "حي"، واستطاع أن يتعلم منه الحقيقة دون أن يحتك ببني جنسه ولا عارفاً بلغتهم، وهي الرسالة التي قصدها كذلك ابن باجة ((533 هـ / 1138م)) في "تدبير المتوحد". فلتلك الإشكالية ولهاتين الشخصيتين الفلسفتين دوراً مهماً في دفع ابن رشد إلى استئناف هذا المشروع الفلسفي الضخم، عن طريق تحديد الأسباب والحلول الممكنة لمعالجة مختلف الإشكاليات خاصة تلك المتعلقة بالمعرفة وطرق الوصول إليها.

لقد تأسست الفلسفة في المغرب من ابن باجة إلى ابن طفيل ثم ابن رشد على العلم والرياضيات والمنطق مما سيجعلها فلسفة علمية متميزة من حيث الإشكاليات والمنهج، عكس الفلسفة في المشرق التي تأسست على علم الكلام¹، ومن دون شك سوف يكون لهذا الاختلاف تأثيراً قوياً على الفكر الرشدي سواءً من حيث طبيعة المشكلات التي سيطرحها للنقاش أو على مستوى طبيعة المنهج الذي سيعتمده الفيلسوف القرطبي ونوعية الهموم المعرفية التي سينشغل بها.

لقد كان ابن باجة ممهداً لانطلاق الفكر العقلاني، حيث ترك لنا بعض الكتب والرسائل التي نجد فيها ما يتعلق بالإنسان وقدرته على معرفة الحقيقة، فإلى جانب "تدبير المتوحد" نجد كذلك "رسالة الوداع، رسالة الاتصال وكتاب النفس" وهي كتب كان فيها حريصاً على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفي وقيمة العقل، بل يمكن اعتبار ابن باجة وبعده ابن طفيل ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية في بلاد المغرب والأندلس² فالروايتين الفلسفتين "تدبير المتوحد وحي بن يقضان" بمثابة تأكيد قوي على امتلاك الإنسان الوسائل المناسبة لإدراك الحقيقة مهما كان مجالها، سواء تعلقت بعالم الطبيعة

1 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 179، 180.

2 نحن والتراث، المرجع نفسه، ص 179-180.

أو العالم المفارق، وفي هذا رد قوي على كل من شكك في القدرة المعرفية البشرية أو استحالة استنباط الحقيقة من العالم المادي أو اعتماد البرهان لوحده في بناء المعرفة اليقينية، فالإنسان الذي رسم فلاسفة المغرب معالمه، حر ومستقل بكيانه، قادر على إبداع الطرق التي ستمكنه من الوصول إلى الحقيقة وإن كان ذلك بالمحاولة والخطأ، فالأهم هنا أن يستفيد من ما حوله من مظاهر الطبيعة ولا يكرّر أخطاء الغير في حياته المعرفية والعملية.

حيث أرجع المشروع الباجي الاعتبار إلى القدرة الإنسانية الحسية والعقلية في إدراك الحقيقة متجاوزاً بذلك طرق الصوفية، واضعاً فاصلاً بين الدين والفلسفة، ثم انتقلت هذه النزعة إلى ابن طفيل الذي أكد في روايته الفلسفية أنّ الإنسان قادر على انتزاع الحقيقة من هذا الوجود المادي وكذلك على تجاوز هذا العالم المادي والبحث في الإلهيات والحقائق المجردة، وبعدها انتقلت إلى الشارح الكبير¹ الذي ارتكز عليها في وضع خطابه الفلسفي، سواء المتعلق بشرح أرسطو أو البحث في مختلف المسائل العلمية والفلسفية، خاصة وأنه يعتبر شروح ابن باجة لأرسطو اقرب إلى الروح الأرسطية دون أن يستثني إنتاجه الفلسفي الأصيل حيث يعترف أنّ "تدبير المتوحد" مؤلف ليس له مثيل لا عند الفارابي* ولا أفلاطون ولا أرسطو نفسه من حيث التوجه الفلسفي الذي يجمع فيه بين حرية الفكر وبرهانية المنهج وواقعية المعرفة دون إهمال الشرع كمصدر قوي في بناء اليقين ودعم البرهان وتوجيه الفكر الإنساني².

هذا فيما يخص ابن باجة أمّا ابن طفيل فلقد كان معاصراً له، ما سمح له الاحتكاك وتبادل أفكاره وهمومه الفكرية والمعرفية والمنهجية مع هذا الشيخ والأستاذ ولولا أنّهما لم يكونا متوافقين في كثير من الأفكار والقضايا لما اقترحه وقدمه إلى

1 محمد عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، دار الوفاء، لندنيا للطباعة والنشر. (الإسكندرية). الطبعة الأولى، 2010. ص 121-122.

* لا يمكن إهمال رواية حي لابن سينا أو مختلف الرسائل التي ألّفها مثل رسالة الطير أو رسالة النفس ورسالة السياسة وهي كلها مؤلفات فلسفية بالدرجة الأولى لا يمكن التقليل من قيمتها الفلسفية الإنسانية العالمية، لكن نقطة الاختلاف تكمن في حرص ابن باجة وابن طفيل على ربط المعرفة بالعقل والمنهج فقط على خلاف ابن سينا الذي لا يقلل من أهمية القدرات المعرفية عند الإنسان لكنه يجعل من النفس محور المعرفة كونها موطن الحدوس الإشراقات التي تنبثق فيها فتعطي للمعرفة البشرية الشرعية وتكسيها صفة المطلقة ((أخص الخواص للإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحقيقية، فهذه الأحوال والأفعال جلّها يختص به الإنسان وإن كان بعضها بدنياً ولكنه موجود للإنسان بسبب النفس التي للإنسان والتي ليست لسائر الحيوان)) ابن سينا، الشفاء، تحديد كل المعطيات أو نقلا عن عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر (بيروت)، الطبعة 1399، 5/1979م، ص 367.

2 ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، المصدر نفسه، ص 128.

الأمير الحاكم ليتولى ذلك المشروع العلمي والمعرفي الضخم. فقد أدرك ابن طفيل أنّ ابن رشد يتمتّع بالعلم الغزير والنّظر الثاقب والصّرامة في اعتماد المنهج البرهاني إلى جانب تحلّيه بالأمانة العلمية وروح الحوار.

فقد كانت علاقته وطيدة بفلاسفة المغرب، الذين تميّزوا عن غيرهم من الفلاسفة المسلمين في المشرق في اتجاههم العقلاني الذي كان ابن الصّائغ بمثابة المؤسس الأوّل له، كونه كان يقول بإنسانية المعرفة وضرورة قيامها على المنهج البرهاني حيث يرى أنه ((إذا ما حاولنا أن نفهم طبيعة الوجود، فلن نصل إلى هذا الفهم إلاّ عن طريق أسبابه الذاتية وبدون هذه الأسباب فلن نستطيع تمييز موجود عن موجود ولا نفرّق بين مادة وأخرى. ولما كان كل تكوّن لا بد له من مكوّن كان تأكيداً على العلاقة بين الأسباب ومسبباته هو الأساس في فهم طبيعة الموجود))¹ لقد كان ابن باجة واضحاً في إفصاحه عمّا يجول في نفسه عن إيمانه المطلق بالعقل وقدرته لدرجة أنه يجعل من الفلاسفة وحدهم هم الذين يعرفون التصورات والبراهين، لينتهي من ذلك إلى أن يجعلهم هم دون غيرهم الذين يستطيعون تحصيل المعرفة التامة². فلقد اعترف بأهمية الحواس في دراسة الوجود كما هو موجود وأكدّ التكامل الوظيفي بين العقل والحواس في بناء المعرفة المؤسّسة على البرهان.

وجاء بعده ابن طفيل ليؤكد ذلك الطّرح؛ الذي يبرز بوضوح في مؤلفه الفلسفي "حي بن يقضان" الذي أكدّ من خلاله قدرة الإنسان بأدواته المعرفية ودراسته الميدانية للوجود على إدراك الحقيقة سواء تلك التي تتعلق بفهم الظواهر الطبيعية أو الحقيقة الغيبية والحقيقة الكاملة.

لكن إذا كان هناك توافق فيما يخص المنهج البرهاني والنزعة العقلية ورفضهم لنظرية الفيض والمعرفة الإشرافية، وقولهم بالاتصال العقلي العلمي التصاعدي، فإن ذلك لا يعني الاتفاق الكلّي بين ابن رشد وفلاسفة المغرب، فلقد أخلص كل واحد منهم لاتجاهه

1 زينب عفيفي، ابن باجة وأرائه الفلسفية، تصدير عاطف العراقي، الطبعة الأولى، (الإسكندرية) دار الوفاء، 2000، ص145.

2 غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، دون طبعة (بيروت) 2009، ص232.

العقلي وعمل على تطبيقه بالطريقة التي كان يراها أقرب إلى العلمية والضوابط المعرفية التي وضعها كل واحد منهما لتأطير عملية إنتاج المعرفة¹.

من خلال هذا تتضح المؤثرات الفكرية التي ساهمت في بلورة المشروع الفلسفي الرشدي وشخصيته الفكرية وهي عديدة ومتنوعة، يختلف تأثيرها من موضع إلى آخر، إمّا عن طريق النقد والتجاوز أو الموافقة والاتصال ثمّ الإضافة، وهذا يؤدي إلى القول أنّ شخصية ابن رشد، هي ثمرة مخاض فكري، ثقافي اجتماعي سياسي عسير عرفته الحضارة العربية الإسلامية* شخصية استطاع أن تستفيد من الجهود التي بذلها غيره من المفكرين والفلاسفة، تلك الجهود التي مهدت له الطريق وصنعت وعيا ثقافيا يحمل القابلية لاستقبلا خطاب فلسفي جديد يشتغل على تنوير العقول وتنظيم نشاطها المعرفي.

خامساً: علاقة ابن رشد بالمنهج عند علماء أصول الفقه:

لم يكن الإسلام مجرد دين روحاني يهتم بتربية النفوس البشرية، بل هو بمثابة دستور حياة يجب تجسيده على أرض الواقع وذلك يكون بالالتزام بالتشريع الذي يحمله، وذلك من خلال توجيهات مختلفة تمس جوانب الحياة. على هذا الأساس توجه علماء الإسلام إلى النص الديني لغرض استنباط مختلف الأحكام الشرعية التي تبين لهم الحكم الشرعي الذي يجب العمل به في مختلف المسائل التي تطرحها متطلبات الحياة و مستجداتها.

لقد كان باب الاجتهاد في هذا المجال مفتوحاً لكل من كان يحمل دراية وفهماً للنص الديني أثناء حياة الرسول حيث جاء في الحديث ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَمَا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ اجْتَهِدْ بِرَأْيِي وَلَا أَلُو، قَالَ فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ

1 غيضان السيد علي، المرجع نفسه، ص408.

* توجد علاقة بين التوجه الفكري لابن رشد والحراك السياسي الذي قاده المهدي بن تومرت الذي ساهم في قيام دولة الموحدين في المغرب، وهو مشروع له أسسه الفكرية التي ترفض الوصاية الفكرية والروحية وتدع إلى ممارسة الحرية على أرض الواقع. انظر عبد الرحمن التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (تونس)، 1998، د، ص118.

رسول الله رسول الله لما يرضي رسول الله))¹ كما أن الاجتهاد أصبح أمرًا لازمًا بعد وفاته ثم وفاة معظم الصحابة وانتشارهم في أقطار البلاد، دون أن تكون هناك ضوابط وقواعد نظرية تقنن العمل التشريعي، لغرض تنظيم العمل التشريعي الذي يقوم على النشاط العقلي ومنه نتج ما يعرف الآن بعلم الفقه وكذلك علم أصول الفقه وهي علوم مرتبطة بالشرع وبطبيعة الأصول والقواعد التي تنظم بناء الأحكام الشرعية، كما نتج علم آخر يعرف بعلم الخلفيات، وهي علوم لا تهتم بالأحكام الشرعية، فقط بل تعطي للمنهج أهمية كبيرة لكونه مركز الفهم والتنظير.

فما هي حقيقة هذه العلوم وكيف تناولت إشكالية المنهج؟

1. مفهوم الفقه:

يعرفه ابن خلدون بقوله ((الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحذر والندب والكرهة والإباحة، هي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه))². والتعريفات التي قدمها علماء الإسلام عديدة ومختلفة في بنائها لكنها كلها تتفق حول جوهر هذا العلم وهو العلم بالأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات والعبادات حتى تكون مطابقة للشرع ومنه يصبح عبارة عن علم يجمع بين الجانب العملي والنظري في آن واحد؛ كون الفقه في العرف اللغوي والأصولي يعني العلم بالأحكام والعمل بها أو العلم بالعمل بها³.

2. مفهوم علم أصول الفقه:

هو من العلوم التي أنشأها العقل المسلم، وهو بمثابة منهج للتعامل مع النص الشرعي ((مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها))⁴ وهو تعريف قدّمه الرازي ت((606هـ)) في كتابه "المحصول". وهو بمثابة علم يعالج إشكالية المنهج الذي يجب اعتماده في التأسيس لعلم الفقه الذي يحدّد الأحكام الشرعية

1 أخرج أبو داود، برقم 3492.

2 ابن خلدون، المقدمة، ص483

3 نقلا عن مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي تاريخه وتطوره، دار الكلم الطيب-دمشق-بيروت-الطبعة الأولى1430/2000م ص71.

4 نقلا عن مصطفى سعيد الخن، ص71.

المنظمة لحياة المسلم في مختلف جوانب حياته، جانب المعاملات والعبادة ولكونه منهج في التشريع فهو يهتم بتعيين مصادر البحث هل هي محصورة في النقل فقط أم توجد مصادر أخرى يمكن البحث فيها لاستنباط الأحكام الشرعية مثلما يهتم بطرق البحث التي تتمحور حول الرجوع إلى ظاهر النص فقط أم يتم تجاوز الظاهر إلى الباطن أم بالطريقتين معاً ومكانة العقل كتابع أم متبوع في عملية البحث، كما يهتم بتحديد شروط الباحث وما يجب أن يتحلى به من صفات خلقية وعلمية وبذلك هو بمثابة فلسفة في التعامل مع مصادر التشريع الإسلامي يهتم بالأدلة الإجمالية من حيث استنباط الأحكام مقارنة بعلم الفقه الذي موضوعه هو فعل الإنسان¹

3. طبيعة وأسس الاجتهاد في التأصيل الشرعي أثناء حياة الرسول وبعد وفاته:

لقد اشتغل المسلمون أثناء حياة الرسول وبعد وفاته على معرفة موقف الشرع من كل ما يتعلق بحياتهم حرصاً منهم أن تتوافق مع تعاليم الإسلام، ولأن الاجتهاد كان حاضراً منذ ظهور الإسلام فقد كان الصحابة يجتهدون، لكن ذلك الاجتهاد كان مؤسسا على النص الديني وفهم مقصده الظاهر، هذا المقصد الذي كان عندهم يتمحور حول حياة الإنسان وسعادته دنيا وآخرة فرداً كان أو جماعة ومنه كان النظر في النص يهدف إلى وضع اليد على مختلف المقاصد التي يمكن أن يعتمدوها في إبداء مواقفهم الفقهية التي تشرع للحياة وتفصل في مختلف المستجدات وقد كانوا يفهمون القرآن في سياقين: أولهما صريح وثانيهما بالتلميح من خلال تضافر النصوص:

أ. **السياق الأول:** الدعوة إلى التدبر والتفكر في آيات الكون وآيات الوحي، وهي دعوة إلى اكتشاف أسرار الخلق وحكم الأمر. ((ألا له الخلق والأمر))².

ب. **السياق الثاني:** هو تعليل الأحكام، وإبراز الحكمة والمصلحة في نصوص القرآن الكريم، وهو تنبيه على المقاصد، وتربية للأمة على البحث عنها كما أبرزه الأصوليون في كتاب القياس. والنصوص التي تؤكد ضرورة التدبر في الكون والكتاب الحكيم لفهم أحكامه كثيرة وقد وردة بصيغة الخبر والاستفهام؛ ليكون أبلغ في التقرير وأدعى إلى التفكير الذي

1 علي جمعة محمد، من كتاب علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة الطبعة الأولى-1417/1996م، ص7.

2 سورة الأعراف، الآية 54.

هو بمثابة وسيلة لإدراك حكمة الخلق والمصلحة التي تتضمنها أحكام الخالق تعالى وهذا يقتضي بعد النظر في مآلات الأمور وعواقبها، كما أكد الإمام الشاطبي وهو يتحدث عمّا سمّاه بقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً بقوله ((إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً. وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحةً أو فساداً وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام. وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معلّلة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما أضطر في علم أصول الفقه إثبات العلل للأحكام الشرعية؛ أثبت ذلك على أنه يعلّل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة. والمعتمد إنما هو: أنا استقرينا في الشريعة أنها لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي))¹ ولا غيرُه: فإن الله تعالى يقول في بعثه للرسول وهو الأصل: ((رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حُجة بعد الرّسل))² ((وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين))³ وقال كذلك في أصل الخلقة ((وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً))⁴ ((وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون))⁵ كما أنّ التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى؛ كقوله تعالى في آية الوضوء ((ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ويتم نعمته عليكم))⁶ وقال في الصيام: ((يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم))⁷. وفي الصلاة ((إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر))⁸ وقوله في القبلة ((فولّوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حُجة))⁹. وفي الجهاد ((أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا))¹⁰ وفي القصاص ((ولكم في

1 أبي اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الخمي الشاطبي، الموافقات، تحقّق بكر بن عبد الله أبو زيد، المجلد 2، دار ابن عفان - السعودية - ط 1418، 1/1998م، ص 9.

2 سورة النساء الآية 125

3 سورة الأنبياء، الآية 107

4 سورة هود، الآية 7

5 سورة الذاريات، الآية 41.

6 سورة المائدة، الآية 6

7 سورة البقرة، الآية 183.

8 سورة العنكبوت، الآية 54.

9 سورة البقرة، الآية 150.

10 سورة الحج، الآية 39

القصاص حيوة يأولي الألباب))¹ فالآيات التي تؤكد حضور التعليل المقصدي في الكتاب العزيز عديدة ولذلك لا مجال لإنكار الاعتماد على هذا التوجه التدللي الحاضر في القرآن نفسه، لغرض فهمه واستنباط الأحكام الشرعية التي تشرع لحياة الإنسان المسلم وتعطيه مختلف التوجيهات التي تمكنه من ممارسة حياته اليومية بمختلف مستوياتها دون الخوف من التعارض في سلوكياته مع الشرع. وهنا يردُّ الإمام الشاطبي على المتكلمين الذي كانوا يرون أن منهج التعليل المقصدي قد يؤدي إلى الخروج عن الشرع وفيه تقوّل على الله.

لقد أكد أنّ هذا النشاط العقلي في قراءة الشرع وتطبيق أحكامه وفق ما يستجد من القضايا لم يكن أمراً غريباً في حياة السلف الذين كانوا يستأنسون بفقهاء الراسخين في العلم وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فقد كانوا يجتهدون في تطبيق شرع الله وفق فهمهم فقام أبي بكر بقتال مانعي الزكاة، وجمع المصحف، وورث الجد دون الأخوة، ورشح الخليفة، كما قام عمر بوقف نفي الزاني البكر بعد أن طبّقه، ووضع الخراج، وعلّق حدّ السرقة عام الرمادة. وباع عثمان ضالة الإبل، ووضع ثمنها في بيت المال لما رأى من خراب الذمم وتغيّر الأخلاق مع النهي.

لم ينقطع المسلمون عن هذا التوجه في بناء أحكام الشرع بل امتد إلى أن بدأ الاختلاف يبرز وكان ذلك متجلياً في مدرستين: مدرسة أهل المدينة التي عرفت بأنها مدرسة المقاصد، تعرف بالإمام مالك الذي يقال أنه انفرد بأساس المقاصد والمصالح دون سائر العلماء وقد كان عميقاً في المقاصد وعارفاً بالمصالح².

إذ كان الإمام مالك هو الوريث الشرعي لهذا الفقه، حيث راعاه في اتجاهين وهما: مراعاة المصالح من جهة الوجود المعبر عنه بقاعدة جلب المصالح. ومن جهة العدم المعبر عنه بقاعدة درء المفسد.

وقد نتج عن هذا التوجه الفقهي ما يعرف بالمصالح المرسلة ودرء المفسد الذي يمثل الجانب الآخر للنظرية المقاصدية، متمثلاً في مبدأ سدّ الذرائع ((إنّ مالكا زاد على الأحاديث

1 سورة البقرة، الآية 179.

2 نقلا عن مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي - تاريخه وتطوره، دار الكلم الطيب - دمشق - بيروت - الطبعة الأولى 1430/2000م ص 41.

التي تدور عليها البيوع أصليين؛ فإن مالكا زاد في الأصول مراعاة الشبهة، وهي التي يسميها أصحابنا الذرائع وهو الأصل الخامس. والثاني وهو السادس: المصلحة، وهو في كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة. ولم يساعده على هذين الأصلين أحد من العلماء، وهو في القول بهما أقوم قبلا وأهدى سبيلا، وقد بينا وجوب القول بهما والعمل بمقتضاهما في أصول الفقه ومسائل الخلاف¹.

4. الاختلاف بين المذاهب وتوجهاته المنهجية:

رغم حضور فقه المقاصد في علم الفقه وعلم أصول الفقه عند العلماء ومؤسس المذاهب إلا أن ذلك لم يمنع ظهور التباين والاختلاف، وهو اختلاف يعود إلى الاجتهاد في فهم وقراءة النص إما عن طريق التوسع وتجاوز الظاهر إلى الباطن أو تمسكاً بالظاهر ورفض الخروج عنه أو باللصوق بالنص أو البعد منه بإعطاء الحرية أكثر للعقل في التأسيس للأحكام ووضع المبادئ التي يمكن الرجوع إليها في الفقه²:

أ- **الاتجاه الظاهري**: لا يهتم بالمعاني، وإنما يقتصر على ظواهر النصوص، وهم يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

ب- **الاتجاه الثاني**: وهو اتجاه يرى أن مقصد الشارع ليس في الظواهر، ويطرّد هذا في جميع الشريعة، فلا يبين في ظاهر متمسك، وهؤلاء هم الباطنة، وألحق بهؤلاء من يُعرق في طلب المعنى بحيث لو خالفت النصوص المعنى النظري كانت مُطّرحة.

إلى جانب هذين الاتجاهين هناك اتجاه ثالث يوفق أصحابه بين الظاهر والباطن بحيث لا يُحل المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين في العلم، وهو التوجه المقبول والأمثل عند الإمام الشاطبي.

1 أبي بكر بن العربي المعافري، كتاب القبس في شرح موطن مالك بن انس: مجلد 2، دت محمد عبد الله ولد كريم، دار العربي الإسلامي، بيروت- ط 1992، ص 777.

2 عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، سلسلة محاضرات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مطابع المدني المؤسسة السعودية بالقاهرة، 1427هـ / 2006م، ص 43.

5. موقع المذاهب الفقهية من هذه الاتجاهات الفكرية:

يعتبر المذهب الشافعي هي أقرب إلى الظاهرية مع قولهم بالقياس لكنهم أقرب إلى حرفية النص. أما المالكية والحنبلية والحنفية فهي تقرّ بالظاهر إلا أنها إلى جانب قولها بالقياس قالت بالاستدلال الذي يوظف في المسائل التي ليس فيها نص أو أجماع ولا قياس وهو استدلال يشمل المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان، وذلك بدرجات متفاوتة من مذهب إلى آخر فنجد المالكية تقول بالمصالح المرسلة وبالأستحسان عكس الأحناف الذين يتوسعون في الاستحسان ليستغنوا عن الاستصلاح كما يأخذ الحنابلة مع المالكية بسد الذرائع وبطرف من الاستحسان ويترددون في العمل بالمصالح المرسلة.

6. اتساع دائرة الاختلاف وتأثيره على المنهج:

في آخر القرن الثاني للهجرة بدأت معالم الاختلاف الذي كان الشافعي جريء في التصريح به حيث بيّن القواعد التي يعتمدها في توجهه الفقهي الظاهري وهي أصول تقوم على دلالات الألفاظ التي كان يرى أنها كافية لفهم ظاهر النص وتغني عن القول بوجود معنى باطن في النص، فأحكام الشرع كلها بارزة في اللفظ والأمر متوقف على فهم دلالات اللفظ القرآني وقد كان صريحاً في إبراز موقفه من التوجهات الأخرى، مبدئياً موقفه بوضوح من مختلف المسائل فتحدّث عن الاستحسان، وعن الذرائع، معلناً موقفه المبدئي الحاسم منها¹.

هذا الموقف الذي اتخذه الشافعي من فقه المقاصد، أدى إلى ظهور جدل كبير بين المذاهب وكذلك داخل المذهب الواحد، وهو جدل يتركز على نقطة جوهرية تتمثل في تحديد المرجعية التي يجب الاعتماد عليها في علم الفقه، وهي المرجعية التي على أساسها يؤسس لعلم أصول الفقه؛ هذا العلم الذي يهتم بالدلائل والمبادئ التي يعتمدها الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية مع اختبارها من حيث قوتها في إثبات الأحكام ودلالاتها عليها ومن حيث معرفة أقسام هذه للأدلة ومراتبها وتقديم بعضها على بعض عند التعارض².

1 علاقة مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه، مرجع السابق، ص45.

2 مصطفى سعيد الخن، أبحاث في أصول الفقه وتاريخه، ص77.

فقد نشأ الاختلاف داخل المذهب الواحد، إذا يعزى مثلاً قيام إمام الحرمين بشن حملة نقدية على الفقه المقاصدي المالكي وذلك في كتابه البرهان.

7- أثر الجدل والاختلاف على الفكر الشرعي:

هذا الجدل الذي دار حول تحديد الطريقة التي يجب التعامل بها مع اللفظ القرآني لاستنباط الحكم الشرعي وحدود التوجه الظاهري والباطني، لم يكن أثره سلبياً في التأسيس لإشكالية المنهج والقواعد التي يجب الاعتماد عليها في علم الفقه، بل كان جدالاً ايجابياً نتج عنه علم أصول الفقه الذي أصبح يقوم على جملة من القواعد التي لا تهمل قواعد اللغة العربية ولا المنطق وما يقدمه من طرق القياس وعلم التوحيد الذي يلزم أن يكون المنطلق والمرجع الأساسي في علم الفقه وعلم أصول الفقه، كما يعدّ علم الحديث ركيزة أساسية من خلاله يبيّن الراجح من الأدلة عند التعارض مع معرفة تامة بطريقة الاحتجاج بالحديث إلى جانب هذه الأصول تحضر قاعدة فقه المقاصد أو علم المقاصد التي كان حولها جدل شديد لكنها لم تسقط، بل زاد عودها صلابة خاصة عندما قام علماء الفقه وعلى طليعتهم الشافعية في التأسيس للفكر المقاصدي كونهم أدركوا أن المقاصد هي الوسيلة والمعيار الأمثل للخروج من مختلف الإشكالات الفقهية التي كانوا يقعون فيها عندما يحاولون تقديم الدلائل التي يبررون بها مواقفهم الفقهية خارج النصوص ((وقد بدأ البحث عن المقاصد انطلاقاً من الرسالة-رسالة الشافعي- ورد الفعل عليها والجدل حولها، الذي اشترك فيه علماء من مختلف المذاهب: أرسخهم القاضي أبو بكر الباقلاني، إلا أن الفلسفة المقاصدية كانت مع الجويني سنة 478هـ وتلميذه أبي حامد الغزالي سنة 505هـ وتلميذه أبي بكر ابن العربي سنة 543هـ والعز بن عبد السلام سنة 660 مع غيرهم من العلماء))¹ وهو توجه لم ينحصر عند علماء الشافعية فقط بل حتى الحنفية منهم كانوا قد انخرطوا في هذا التوجه وإن كان الاختلاف سائد حول دلالات الألفاظ ومعقول النص وما يحمله من مقاصد.

1 علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مرجع سابق، ص49.

8- علاقة الفرق الكلامية بالجدل والفقهاء المقاصدي:

توجد علاقة تربط علم أصول الفقه بعلم الكلام، فالأسئلة التي تبحث عن العلة التي تعتمد في استنباط الحكم تنتهي في نهايتها إلى أسئلة وأجوبة كلامية تتعلق بالإرادة الإلهية وحرية الإنسان ومسؤوليته وعلاقة ذلك بالتكليف والثواب وغيرها من المسائل الكلامية. وهي مباحث اختلف حولها علماء الكلام ودار حولها جدال انتهى إلى حلول عديدة مختلفة ومتعارضة. وقد أثار ذلك على علم أصول الفقه وعلم الفقه كذلك، فلقد تدخلت المدارس الكلامية بمختلف توجهاتها أشعرية كانت أو ماتريدية أو معتزلة أو الشيعة في هذا الجدل مستعينة بطريقها الحجاجي القائم على الجدل في إبداء مواقفها وتقديم الحلول، التي كانت كل فرقة من الفرق الكلامية ترى أنها انسب في فهم النصوص وتحديد المقاصد¹ هذا ما ساهم في بروز أسس جديدة يكون التساؤل الجوهرية فيها قائم على قدرة العقل على التحسين والتفيح ومنه صلاحيته للتشريع وتعليل أحكام الباري تعالى.

ومنه برزت مسألة الحاكم هل هو العقل أم الشرع، وهنا برز توجهاً جديداً في تعليل أحكام الشرع وهو تعليل لا يقصي العلة المقاصدية، لكن كل فريق إلا ويعطيها توجهاً معيناً، وهذا يرجع إلى الجدل الكلامي حول حاكمية العقل أو تحكيم العقل هل هو تابع أو متبوع قادر على الاستقلال أم هو عاجز بحاجة دائمة إلى سند يحتكم إليه. ومنه برزت إشكالية مرجعية المصلحة التي تقوم على سؤال جوهرية يقوم على طبيعة المصلحة التي يؤسس عليها الفقه المقاصدي هل هي عقلية أم شرعية؟ وهي إشكالية كلامية جدلية لا نهائية حيث تكون الحلول فيها مؤقتة مرهونة بقوة وبلاغة أطراف الحجاج وقد انقسم هذا الجدل إلى اتجاهين²:

* لقد الفت في هذا المجال وعلى الطريقة الكلامية التي تهتم بتحرير المسائل وتقرير القواعد، ووضع المقاييس مع الاستدلال العقلي ما أمكن، مجردة للمسائل الأصولية عن الفروع الفقهية من غير نظر في ذلك إلى مذهب بعينه، ودخل في هذا الاتجاه جماعة كثيرة من المتكلمين تركوا موروثاً ضخماً نذكر منه- التعريف والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد، لصاحبه القاضي أبو بكر الطيب الباقلائي الفقيه المالكي المتكلم الأصولي المتوفى سنة (403هـ)، كتاب "اللمع" لصاحبه الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (476هـ)، كتاب "البرهان" ل إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله ابن يوسف الجويني (478هـ) وغيرها من المؤلفات التي تركت بصمتها في تاريخ علم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة، أنظر مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي تاريخه وتطوره، ص 286-303.

2 علاقة مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه ، مرجع سابق، ص 51

- أمّا الاتجاه الأول فقد تبنته الأشعرية التي ترى أنّ التحسين والتقبيح غير عقليين، بل الشرع هو الذي يحسّن ويقبّح والإنسان بعقله مطالب بالإتباع والطاعة سواء أدرك العلة المقصودة أم لم يدركها، خاصة وأنّ العقل في كثير من الأحيان عاجز عن إدراك علة التكليف والنهي، فالمصلحة لا تعرف إلا من قبل الشرع ولهذا تنحصر العلة أو المقصد في التعبد وهي الأصل الذي يجب إرجاع كل الأحكام الشرعية إليه ومنه تكون المصالح ليست واجبة الرعاية ولا مطلوبة في كل سبيل ولا بواسطة كل حكم وسبب أخذها بعين الاعتبار يرجع إلى تصريح النص بها من وضع إلى آخر.

فالنص هو نقطة الارتكاز للتعرف على المصلحة فهو الدليل الذي يحدّد المصلحة ومنه يكون التحسين والتقبيح. فالحجية للنص الديني أنقلي القرآن والسنة ولقد دار جدل حول أيهما أكثر حجية من الآخر، وهو ما تتطلب أعمال العقل وتقديم الأدلة العقلية التي تثبت حجية كل من القرآن والسنة من واقع النقل. وقد استمر الاختلاف وظهر عنه إشكالات منهجية آخر يتمثل في الكيفية التي نفهم بها الحجج.

أمّا الاتجاه الثاني: وهو يرى أنّ العقل كافٍ في تقرير المصلحة حيث يرى العزّ عز الدين بن عبد السلام (57هـ-6609هـ) أنه من ((أراد المتناسب والمصالح والمفاسد فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أنّ الشرع لم يرد، ثمّ يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلّا ما بعبد الله به عباده ولم يفهم على مصلحته ومفسدته))¹، هذه الاتجاهات أدت إلى الاختلاف حتى في الاختيارات المنهجية التي يعتمدها الأصولي، فطرح مسألة يقينية الدليل اللفظي من ظنيته وهي إشكالية منهجية أثارها الرازي عندما ((صرّح في بعض كتبه الكلامية بأنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلّا عند أمور عشرة هي عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم وعدم المعارض العقلي))²، هذا الاختلاف الذي عمّ في علم أصول الفقه لم يكن محصوراً بين المذاهب السنية فقط بل كذلك كان حاضراً في المذاهب الشيعية، وبذلك كانت مساحة الاختلاف واسعة فاتحة بذلك الباب للاجتهد

1 نقلًا عن، عبد الله بن بي علاقة مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه، مرجع السابق، ص 54.

2 نقلًا عن، عبد الله بن بيّه علاقة مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه، مرجع نفسه، ص 19.

سواء في فهم النص الديني أو في تحديد الأصول التي يمكن من خلالها قراءة تلك النصوص ((فمن موارد الاختلاف الكبرى، الاختلاف حول القياس والاستحسان* والمصالح المرسله وأمثالها))¹ لكن هذا الاختلاف لا يفهم منه التعارض الكلي بين السنة والشيعه بل هو اختلاف لا يلغي وجود مساحة مشتركة بين الفقه الإمامي والفقه السني؛ فالروايات المشتركة بين الفريقين تؤكد هذا التقارب بين المضامين² وإن كان هناك اختلاف في حجية القياس والمصالح المرسله بين الفريقين وبين المذاهب داخل الفريق الواحد فإن مرد الخلاف يعود إلى موقف كل فريق من مدلول النص -باطن أو ظاهر- وكذلك وجود العلية التي تعلل تلك المصالح وقدرة العقل على تأكيدها، ومنه كان العمل بالمصالح حاضراً في مختلف التوجهات الفقهية بمختلف مشاربها السنية والشيعية وذلك وفق ما يراه المشرع العالم الفقيه عند السنة والحاكم الشرعي الولي الذي أوكلت إليه مصالح الأمة عند الشيعة.

9- الوضع المنهجي بعد هذا الجدل:

إذا كان الاجتهاد هو السمة التي كانت بارزة عند السلف من العلماء مؤسسي المذاهب الفقهية، وتابعيهم من العلماء الذين اختار كل واحد منهم الانتماء إلى مذهب معين مع احتفاظه بحرية الاجتهاد، سواء في نحت الأصول الفقهية أو التشريع، فإن الوضع لم يبقى على هذه الحال فبعد أن عرف علم الفقه وعلم أصول الفقه أوج التطور رغم حضور روح التقليد عند العلماء، إلا أن ذلك لم يكن مانعاً لهم من اعتماد قدراتهم العلمية في استنباط الأحكام من ظواهر النصوص أو من معقولها بحيث كان التقليد الكلي متوقف على العامة من الناس الذين لم يشتغلوا بدراسة الكتاب والسنة، هذه الدراسة التي يمكن تؤولهم إلى الاستنباط حيث كانوا يعتمدون إلى الفقهاء يستفتونهم فيما نزل بهم من مسائل جديدة وهو وضع طبيعي وصحي في تاريخ التشريع الإسلامي.

* الاستحسان: هو العمل بأقوى الدليلين وبما يقتضيه العرف. تقي الدين الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، تحقيق ونشر الجمع العالمي لأهل البيت - قم، ط 1418، 2/1997م ص 17 -ب-.

1 محمد تقي الدين الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، ص 17 -ي-.

لكن الوضع أصبح على خلاف هذا إذ نمت روح التقليد بين المنتسبين للعلم فتحولوا من الانشغال بدراسة النصوص الدينية وكيفية استنطاقها وفهمها لاستنباط الأحكام الشرعية إلى مقلّدين يعكفون على كتب أئمة المذاهب ومشايخها الكبار بالدرس والتلقين لدرجة أنها أصبحت هي المرجعية الأساسية في التشريع¹. هذا الحال الذي أدى إلى انتشار التفوق المذهبي وضعف روح الاجتهاد والاستقلالية الفكرية وغياب التسامح المذهبي وانتشار روح الإقصاء ورفض الآراء المخالفة وإن كانت لها أسسها الفقهية والأصولية لدرجة أصبح التأويل ذريعة أو وسيلة لتمرير ما يقلدونه من آراء ولو كان ذلك على حساب الحق وظاهر النص وباطنه، فلا يتعدى كلّ مقلد مذهبهم وقد يبذل جهده في نصرته والاعتقاد بعصمة و مطلقة مذهبهم وهو مخالف لما كان عليه العلماء ومؤسسي المذاهب المشهورة، إذ كانوا يؤمنون بنسبية ما جاؤوا به من أحكام يعترفون بإمكانية الخطأ ولا يجدون أي حرج في التراجع عن بعض الأحكام التي كانوا قد قالوا بها وجعلوا من النص الديني هو المرجعية الأصلية التي ترفع أو تضع ما استنبطوه من أحكام واليهم تعزى مقولة ((إذا صحّ الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط)) عكس ما كان يقول به الكرخي ((كلّ حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ))² وأصبحت المناظرة وسيلة لا يرجى منها الوصول إلى الحق وإتباعه بل هي طريق يراد منه الانتصار والغلبة³ على الآخر أصبح كل فريق يهتم بمذهبه ويحرص على جمع وحفظ المسائل التي يختلف فيها عن المذاهب الأخرى وتأليف الكتب التي تحصيلها وتبينها وهنا ظهر ما يسمى بعلم الخلافات؛ الذي كانت تعقد حوله المناظرات ((لبيان مآخذ هؤلاء الأئمة، ومدارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم. كان هذا الصنف من العلم يسمّى بالخلافات ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج غلبتها المجتهد؛ إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من

* في هذا الدور يتلى كتب إمام معين ويدرس طريقته التي استنبط بها ما دونه من الأحكام فإذا أتمّ ذلك صار من العلماء الفقهاء ومنهم من تعلق به همته فيؤلف كتاباً في أحكام إمامه إما اختصاراً لمؤلف سبق أو شرحاً له أو جمعاً لما تفرّق في كتب شتّى)) محمد تقي الدين الحكيم، مرجع سابق، ص17.

2 نقل عن محمد الخضري، المرجع نفسه، ص326.

* لقد ضعفت روح الاستقلال في التشريع تبعاً لضعف الاستقلال السياسي تلك الروح العالية التي كانت تملئ على أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد على الاعتراف ببعضهم البعض وبقوة وصحة كل مذهب، انظر الشيخ محمد الخضري بك، المرجع نفسه، ص324.

أن يهدمها المخالف بأدلته))¹ وهو علم له أهميته في معرفة مآخذ العلماء وقواعدهم لتكون دعامة لبعث روح النظر في مختلف المذاهب وعقد المقارنات التي يمكن أن تساهم في نماء روح الاجتهاد وإن كان في إطار نسقي مذهبي.

وهو ما ساهم في فهم دواعي الاختلاف بين العلماء بدأً بمؤسسي المذاهب واعتبار ذلك الاختلاف تنوعاً في علم الفقه وعلم أصول الفقه، وهو اختلاف له مبرراته الموضوعية والعقلية والشرعية والواقعية مثل: عدم بلوغ النص النبوي إلى بعض المجتهدين وبلوغه إلى البعض الآخر، الاختلاف في فهم النص الديني بما فيها النبوي، الاختلاف في ضبط الحديث النبوي من حيث اللغة -التدقيق اللغوي- الاختلاف فيما هو منسوخ من الآيات والأحاديث، الاختلاف في دلالة الحديث من حيث هي عامة أو خاصة مطلقة أم مقيدة الاختلاف في تأويل الأحاديث والعمل في المعنى الذي يحمله لفظ الحديث. كما ساهم هذا العلم في ظهور علماء في كل المذاهب كان لهم الدور الكبير في تطور علم الفقه وعلم أصول الفقه وابن رشد هو من العلماء الذين كان لهم باع في هذا العلم².

10- موقع ابن رشد من هذا الوضع المعرفي:

يمكن اعتبار تدخل ابن رشد في إشكالية المنهج، محاولة منه لنزع الغطاء الإيديولوجي والمذهبي عن الحقيقة في مختلف ميادين العلم خاصة العلوم التي لها علاقة بالشرع والمعتقد، كونها علوماً ترتبط بالتوجهات الفكرية والسلوكية للفرد داخل المجتمع وهي قادرة على توجيه الفرد نحو خيار ما وجلبه للتوقع تحت ظل جماعة معينة اعتقاداً منه أنه على الحق وعلى هذا يعتقد أن مقاومته ورفضه لكل مخالف له وللجماعة التي تشيع لها عملاً مقدساً فيه مرضاة الله، وعلى هذا الأساس رفضت الفلسفة واتهم أصحابها بالكفر مثلما حوربت الصوفية وأولت أقوال بعض شيوخها حتى ألصقت بهم تهمة الزندقة والكفر ونفذت فيهم أحكام القتل والنفي.

1 ابن خلدون المقدمة، اعتناء ودراسة أحمد الزعمي، دار الهدى عين مليلة -الجزائر- ط دون سنة الطبع ص494

2 ابن خلدون المقدمة، ص494

لقد أدرك ابن رشد أهمية استقلالية الفكر وعدم خضوعه لأية وصاية روحية أو فكرية، كما أدرك خطورة وجود الغطاء الإيديولوجي الذي يبحث عن الشرعية لتبرير مواقفه المخالفة للحرية الفكرية والعقدية والسياسية ولهذا جاء بمشروعه الاستيمولوجي الذي يجعل من العقل أداة أساسية وطريق البرهان منهاجا في أي عمل بما فيها علوم الشرع التي لا تقل أهمية عن العلوم الأخرى.

لقد جاء ابن رشد في زمن انتشرت فيه المذاهب الفقهية، حيث تحولت إلى مدارس فقهية لها أصولها في التشريع، وهو اختلاف يرجع إلى¹:

➤ أحدها تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع أعني بين أن يكون اللفظ عاما يراد به الخاص أو خاصا يراد به العام أو عامًا يراد به العام أو خاصا يراد به الخاص أو يكون له دليل خطاب أو لا يكون له.

➤ والثاني الاشتراك الذي في الألفاظ وذلك إما في اللفظ المفرد كلفظ القرء الذي ينطلق على الأظهار وعلى الحيض وكذلك لفظ الأمر هل يحمل على الوجوب أو على الندب ولفظ النهي هل يحل على التحريم أو الكراهية وأما في اللفظ المركب مثل قوله تعالى ((إلا الذين تابوا)) فإنه يحتمل أن يعود على الفاسق فقط ويحتمل أن يعود على الفاسق والشاهد فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف.

➤ الثالث اختلاف الإعراب.

➤ الرابع تردد اللفظ بين حمله الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز التي هي إما الحذف وإما الزيادة وإما التقديم وإما التأخير وإما ترده على الحقيقة أو الاستعارة.

➤ الخامس إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة مثل إطلاق الرقبة في العتق وتقييدها بالإيمان تارة.

➤ السادس التعارض في الشئيين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منا الشرع الأحكام بعضها مع بعض وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو في الإقرارات أو تعارض القياسات أنفسها أو التعارض الذي يتركب من هذه الأصناف الثلاث أعني

1 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول، د ط، دار أشرية 1409هـ/1998م -الجزائر-، ص5-6.

معارضة القول للفعل أو للإقرار أو للقياس ومعارضة الفعل للإقرار أو للقياس ومعارضة الإقرار للقياس وهي أسباب تبيّن موقفه من الاختلاف الحاضر في علم الفقه وعلم أصول الفقه إذ يعتبره حالة صحية؛ إذا كانت مؤسسة على مبررات برهانية مرتبطة بفهم دلالة اللفظ الشرعي -قرآن وسنة- الذي يحمل معان عدة يمكن أن تستنبط منها الأحكام الشرعية هذا الفهم الذي يساعد على تزويد العالم بعلم الخلفيات، هذا الموقف الذي يبدو من خلاله أنه لا يسعى إلى تقويض مساحة الاختلاف بين العلماء داخل المذهب الواحد أو بين مختلف المذاهب لإدراكه أهمية الاختلاف وأهمية علم الاختلاف في خلق عقل فقهي منفتح على مختلف المذاهب مع ترك فسحة للتجاوز إذا كان الأمر يستلزم ذلك.

هذه العقلانية جعلته مالكي المذهب؛ وموسوعي العلم محيطاً أو مجتهداً في الإحاطة بأصول المذاهب الأخرى ومكامن الاختلاف بينها وأسباب أو مبررات ذلك الاختلاف دون أن يكون حالة شاذة ترفض التنوع والاختلاف وذلك يبرز في مؤلفه "بداية المجتهد" حيث كان يعرض في كل قضية من قضايا الفقه، الآراء المماثلة ولكن خاصة الآراء الخلافية والنموذجية الراجحة لكل المذاهب السنية. وذلك لأجل الوصول للحكم الشرعي وإيجاد شرح صالح ومقبول لهذا الخلاف وذلك بدراسة طرق استنباط الحلول من مصادرها التشريعية¹ وهو بهذا التوجه ينطلق من منطلق إبستمولوجي حاضر بقوة عند فلاسفة ومفكري العصر الذين يقولون بتكامل المعرفة الإنسانية وإن تعددت مناهجها. هذا المنطلق الذي يتمثل في زوال الحرج من انفتاح العقلانية من حيث هي ممارسة عملية على مختلف الأنساق المعرفية الأخرى والأخذ منها عندما تقتضي الضرورة العلمية والعملية ذلك؛ فهو يؤمن بموسوعية ما صدق العقلانية ومرونتها مع قابليتها للتطور والتكيف، وهو طرح قائم عند طه عبد الرحمن الذي يسلّم بتعدّد العقلانيات وضرورة حصول التكامل بينها ((إنّ العقلانية من حيث هي ممارسة حية ينبغي أن لا تتقيّد بقيود نسق منطقي معيّن، حتى ولو اتسع لأنه لن يتسع بما يكفي لأن يحيط بكلّ شيء تدور عليه العقلانية))².

1 ، ابن رشد، فصل المقال نقلاً عن طراد حمادة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع -بيروت- لبنان، ط11423/0، 2002، ص77.

2 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد-إبداع-المؤسسة العربية للفكر والإبداع، جمع وتقديم رضوان مرحوم، الطبعة 1-بيروت-2015، ص148.

لقد كان ابن رشد على قناعة أنّ قوة المنهج وتناغمه لا يعني بالضرورة التفوق داخل هذا النسق، بل من الواجب الانفتاح على الأنساق الأخرى مع الإحاطة بخصوصياتها الاستيمولوجية، ثم الاستزادة بما تحمله من مبادئ معرفية وأدوات منهجية استدلالية وحقائق ثابتة علمياً، وهذا هو النهج الذي اعتمده في علم التشريع. بهذه الروح وهي روح عصره الذي عرف بعلم جديد في الفقه وهو علم الخلافات أكد أن الاختلاف في التشريع حالة صحيحة يجب الحفاظ عليها كممارسة عملية وعلمية فعلية؛ كون حضور الصدق أو الحق في مختلف الاتجاهات الفقهية أمر ممكن، فصدق حكم ما في مذهب محدد لا يستلزم خطأ الحكم الوارد في نفس المسألة في المذهب الآخر.

فالازدواج في الحقيقة واقع علمي لا يمكن تجاهله خاصة وأنه يدرك تمام الإدراك أنّ العلم البشري وإن كان يطمح للمطلق يبقى نسبي قابل للتطور والتجاوز، هذه القناعة التي نجدها حاضرة عند دارسي الفكر الرشدي سواء الذين يقرون بعقلانيته وموسوعيته وقوة مشروعه المعرفي والتزامه بمنهج البرهان أمثال عاطف العراقي، الذي أشاد بالعقلانية الرشدية وأهميتها في التأسيس للحقيقة العلمية الحرة، أو المفكرين الذين لديهم مؤاخذات نقدية للممارسة البرهانية الرشدية في عالم المعرفة وعلى رأسهم المفكر طه عبد الرحمن الذي يرى إمكانية حضور الحقيقة في مختلف الأنساق وإن تعددت طرقها الاستدلالية ((فيكون في كلّ شيء نصيب من الصدق ونصيب من الكذب يزيدان وينقصان، ويدل على هذا الازدواج ما نشهده من تبدل الأحكام المقررة، وما نشهده من اضمحلال القوانين الموضوعية))¹ وهي حقيقة لم تكن بخفية على ابن رشد كونها حقيقة تلازم العلم البشري في مختلف المباحث الطبيعية أو فلسفية أو شرعية، ولهذا كانت أعماله في علم الفقه ومختلف المباحث الفكرية الأخرى متميزة بالانفتاح والقدرة على استيعاب الحقيقة أينما كانت وإن كانت حاضرة في مختلف المذاهب، حيث كان يجتهد في إبراز الأسس المعرفية التي اعتمدت في كل مذهب لنزع الحرج عن تنوع الحقيقة داخل وحدة الحقيقة والغاية.

1 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص147.

بهذا التوجه المنهجي في علم الفقه يكون قد أكدّ عدم اغتراره بعقلانيته البرهانية بل كان محترزاً منها مدركاً لنسبيتها حتى لا يقع ضحية لعقلانيته، فالذي لا يحترز من عقله بعقله قد يهلك بعقله* أي قد تكون نسقيته سبباً في ابتعاده عن الحقيقة الأمر الذي يستوجب الانفتاح على مختلف المذاهب وإن تعددت واختلفت في أحكامها وهو انفتاح مصحوب بالحفاظ على خصوصيات كل مذهب.

على أساس هذا التوجه خاض ابن رشد ميدان علم الفقه وعلم أصول الفقه محاولاً تقديم أطروحة العلمية التي ستساهم حسب نظره في إثراء علم التشريع الإسلامي* حيث كان الهاجس أو الإشكال الاستيمولوجي المتعلق بالمنهج المعرفي يصاحب ابن رشد في كلّ الميادين والمباحث المعرفية، التي كان يرى بأن القدرة الإنسانية وإمكانياته المعرفية تتيح له الفرصة للبحث عن الحقيقة أينما كانت.

لقد كان فقيهاً وفيلسوفاً، فجمعه لهاتين الصفتين جعله يحمل همومه المنهجية إلى عالم وميدان الفقه، لاقتناعه أنّ هذا الميدان لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا إذا كان مؤسساً على المنهج البرهاني، إنّ الوفاء للمنهج جعله يوظف المنهج البرهاني في ميدان الفقه وذلك في إطار خصوصيات استطاع من خلالها أن يبدع في هذا العلم ويساهم في تطويره وتقديم الأسباب المنهجية التي تجعل منه علماً قائماً على البرهان وإن حضرت فيه مختلف المناهج الأخرى-الحجاج-.

تتجلى هذه الخصوصية في مؤلفه المشهور (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) وكذلك كتاب (الضروري في أصول الفقه) الذي تميّز فيه بالجراحة في الطرح والاستقلال في بناء

* تنسب المقولة للعالم المتصوف: الإمام أبو العباس، أحمد بن محمد بن مسروق البغدادي، شيخ الصوفية. صاحب كتاب سير أعلام النبلاء، وهو القائل: التصوف: خلو الأسرار مما منه بد، وتعلقها بما لا بد منه. توفي في صفر، سنة ثمان وتسعين ومانتين وعاش أربعاً وثمانين سنة. رحمه الله. وقد تم توظيفها بالتصرف دون إخلال بالمعنى الجوهري لها، الذي يؤكد عدم الوثوق كلية بالعقل وإن كان صاحب المقولة يؤكد من خلالها أهمية المعرفة الصوفية التي لا يعارضها ابن رشد بل يقول بذاتيها وحدودية الفئة التي تستلها وهو يبحث عن المعرفة المتاحة للبشرية جمعاء دون استثناء.

** تبرز هذه الغاية عند النظر إلى عناوين المؤلفات التي تركها في هذا المجال؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مؤلف موجه لكل مجتهد كمنطلق ضروري يمهده بأجديات علم الاختلاف وأصول مختلف المذاهب وفلسفة كل مذهب في التشريع، كما أنه مرجعية لكل باحث برجماتي يبحث عن الحلول الشرعية لأوضاعه العملية الجديدة، أما المختص فهو جهد علمي يمثل الزبدة الفقهية التي يحتاجها كل مسلم يريد أن تكون حياته التعبدية والعملية منسجمة مع أحكام الشرع.

مواقفه الفقهية العلمية حيث تجاوز القراءات الفقهية السابقة وكذلك مختلف المناهج التي كانت تهتم حسب رأيه بالمعارف العلمية والإحاطة بالمذاهب والآراء الفقهية دون التحكّم في الآلية المعرفية التي تمّ بها استنتاج تلك الأحكام¹.

لهذه الأسباب كان يرى أنّ الفقه كعلم لا يصنّف ضمن العلوم النظرية التي تهدف إلى محض المعرفة ولا مع العلوم العملية بل يعتبره سباراً وقانوناً، أي آلة منهجية ترمي إلى وضع القوانين والأحوال التي من خلالها يصل الذهن إلى الصواب². لقد سعى لجعل علم الأصول علماً لا يهتم بالإنتاج المعرفي فقط، بل قبل ذلك هو علم يهتم بضبط المبادئ وطبيعة الأدلة التي يمكن اعتمادها والمواضع التي تعتمد فيها هذه الأدلة فبامتلاك آلية البحث والضوابط والقوانين التي نبحت بها سندرك أسباب الاختلافات الفقهية بين المذاهب.

لقد سلك ابن رشد طريقاً متميزاً في ميدان الفقه يغلب عليه النظر العقلي³ لكن يبقى القول بأنه طريق متميز لا يعني انه لم يكن على اتصال بالمذاهب الفقهية الأخرى، فلقد كان مالكي المذهب ومحيطاً بالمذاهب الأخرى، لكن رغم هذا فقد أبدع في التأسيس البرهاني لهذا العلم وما يؤكد ذلك هو:

أ. قوله بضرورة العودة إلى النصّ الشرعي (القرآن والسنة): اشترط ابن رشد على الفقيه أن يكون ملماً بالنصّ الشرعي، كون النص هو المرجع والسند الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الأحكام الفقهية، لكن هذا الشرط لا يكفي لوحده، بل أكد كذلك ضرورة الإلمام باللّغة والظروف الاجتماعية والاقتصادية المتنوعة في المجتمع ومستوعباً لمقاصد الشرع التي ترمي إلى إرساء الفضيلة والخير للإنسانية جمعاء، هنا يبرز تمايز الفيلسوف الفقيه أو الفقيه الفيلسوف في ميدان الفقه، إذ أكد ضرورة اعتماد العقل في قراءة النصّ الديني قراءةً ظاهرية وباطنية في آن واحد لأجل الوصول إلى الحكم الفقهي الذي لا يتعارض مع مقاصد الدين وجوهره.

1 مسعود لبيوض، "ملاحم الأصول الرشدية في مجال علم الأصول"، دراسات فلسفية، مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 02، العدد السابع 2001، ص224-225.

2 مسعود لبيوض، المرجع نفسه، ص225.

3 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف-القاهرة- ط1984، ص43.

تكمن أهمية الرجوع إلى النص في تجاوز ذهنية التقليد والوصاية الفقهية وفخ تفتيت المفتت أي شرح وتحليل شروح الغير واعتبارها مرجعاً أساسياً رغم أنها مجرد إنتاج بشري نسبي، لقد كان واضحاً ودقيقاً في تحديد المرجعية التي يجب الرجوع إليها في ميدان الفقه وهي النص الأصلي، لأجل تجنّب الاختلافات التي تؤدي إلى التعارض والتناقض وكذلك توحيد المرجعية كي يكون الاختلاف في الفروع وليس في الأصول وبلغة العصر بين الثابت وهو النص والمتغير وهو الفهم البشري.

ب. القول بضرورة اعتماد التحليل والتعليل: تعدّ القراءة العقلية الواقعية للنص شرطاً معرفياً ضرورياً لا يمكن التنازل عنه حسب ابن رشد، فالقراءة الاجتماعية والتاريخية للنص، تفتح المجال أمام التأويل المعلّل أي المبرّر وبذلك تجاوز أسلوب سرد أراء الفقهاء أو مختلف المذاهب التي بدورها يجب أن تخضع للمقارنة لأجل تقصي الحقيقة وتجاوز التعصّب المذهبي، منه تأتي ضرورة اعتماد القياس الشرعي الذي يرى أنّه إمّا أن يكون قياس الشبه أو قياس علّة، أمّا اعتماد قياس الشبه فهو يجعل من الأحكام الفقهية مبرّرة انطلاقاً من وجود شبه بين قضيتين، الأولى معلومة ومثبتة بنص والثانية مجهولة لا يوجد نص صريح حولها.

كما يعتبر قياس العلّة، قياساً برهانياً لأنه يقوم على منطق التبرير والتعليل إمّا بالرجوع إلى النص والمدلول الباطني الذي يكشف عنه بواسطة التأويل أو الرجوع إلى الواقع الاجتماعي وكذلك الموروث اللغوي الذي جاءت به النصوص الشرعية¹.

لقد انفرد ابن رشد بمنهجه البرهاني الذي يقوم على المقارنة والتحليل والتعليل الذي يتطلب تحكماً بالمنهج العقلاني والالتزام بالنصوص الشرعية، وهو ما أتاح له فرصة التأسيس لعلم أصول الفقه الذي لا يزال يتطور من مرحلة إلى أخرى ومن دون شك يعتبر الإسهام الرشدي في مجال الفقه بمثابة ثورة علمية أعلن من خلالها موضوعية علم الفقه وقابليته للتعلّل أو العقلنة، كما جعل الإطار أو الفلك الذي يحكم هذا العلم هو الإنسانية، حيث أكد ضرورة ربط النص بواقع الإنسان ومصلحته حتّى يؤكد أنّ هذا العلم مثله مثل

1 عبد المجيد مزبان "العقلانية الرشدية في علوم الشريعة"، أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزء الثاني، ص330.

بقية العلوم الإنسانية الأخرى لا تسقط عنه خاصية النسبية والمرونة، لئسكت كل من يدعي الوصاية على عقول المسلمين ((إنَّ السُّننَ المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات: وهي السُّنن الكرامية ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة وهذه صنفان، السُّنن الواردة في المطعم والمشرب والسُّنن الواردة في المصالح. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والبعد عن الجور فهذه هي أجناس السُّنن التي تقتضي العدل في الأموال والتي تقتضي العدل في الأبدان.... والتعاون على هذه السُّنن هو الذي يسمّى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف وهي المحبة والبغضاء، أي الدّينية التي تكون إما من قبل الإخلال بهذه السُّنن وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة))¹.

بهذا يكون قد وضع الشُّروط الأكسيومية التي يجب الالتزام بها عند ولوج عالم الفقه والإفتاء وهي كلّها شروط لا تحيد عن النص وجوهر الشريعة وكذلك لا تخرج عن الإطار الزماني والمكاني للإنسان بحد ذاته لكونه هو المقصود بالشريعة الفقهية.

فالشُّروط التي وضعها ابن رشد تبين الأسباب التي تلزم اعتماد العقل وفق منهج برهاني يتمثل في القياس الشرعي، وهو لزوم منهجي فيه مكانة لسلطة النص والعقل في آن واحد وهي سلطة تحكمها الواقعية والموضوعية، المتمثلة في اللغة والواقع ومقاصد وثوابت الشرع وهنا تبرز أصالته في بناء المنهج المعرفي في ميدان الفقه وهو منهج معرفي؛ لأنه يعلم الناس دينهم ويعطيهم الأسس التي يمكن الارتكاز عليها لفهم الدين وممارسة حياتهم اليومية دون الشعور بأي حرج أو الخوف من التعارض مع أحكام الدين الذي هو دين الفطرة، كما كان له السبق المعرفي لإثبات إمكانية عقلنة علم أصول الفقه وتطويره، وبهذا سحب الشرعية من كل من يدعي الوصاية الفقهية والهيمنة المذهبية وفتح المجال واسعاً أمام الاجتهاد البشري المنظم المؤسس على العقل الصّارم والفهم السليم للنص الشرعي، ودليل التزامه بهذا النزعة مخالفته للمذهب المالكي* الذي ينتمي إليه حيث

1 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دارا الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ((بيروت)) طبعة جديدة 2005. الجزء الثاني باب الأفضية، ص 389.

*مذهب المالكية أسسه الإمام مالك بن أنس الأصبحي الحميري أبو عبد الله (179/93 هـ = 795/712 م) إمام الهجرة وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. انظر د. إسماعيل العربي. معجم الفرق والمذاهب الإسلامية.

منشورات دار الأفاق المغربية. لم تذكر الطبعة وسنة الطبع. ص 327/323.

اسقط أصل من أصول المالكية وهو الأخذ بعمل أهل المدينة لأنه في رأيه إجماع لبعض أي إجماع جزئي وبالتالي لا يحتج به¹ وهنا نجده يتجاوز التعصب لأي مذهب ويضع المذاهب الفقهية على قدم المساواة² وما منح ابن رشد هذه الخصال العلمية هو النسق الفكري المعرفي الذي سطره لنفسه أولاً وكذلك لكل من يريد الوصول إلى الحقيقة العلمية سواء في مجال علم الأصول أو أي علم آخر.

لقد طوّع وكيف المنهج البرهاني وجعله آلية معرفية لا تختص بدراسة الطبيعة فقط وإنما هو آلية مرنة يمكن تطبيقها في كل الاهتمامات المعرفية الإنسانية وبذلك يكون قد تجاوز في هذا العمل المعرفي، إشكالية ابستمولوجية معاصرة تتمثل في علمية ولا علمية الدراسات الإنسانية والدينية.

كما أنه بما تركه لنا من عمل في هذا الميدان يعدّ تأكيداً منه على ضرورة الحفاظ على الاختلاف وحرية الرأي بشرط أن يكون مؤسساً علمياً وشرعياً، كون الاختلاف يشجع على الاجتهاد والبحث سواء في استنباط الأحكام أو في وضع قواعد وأصول علمية شرعية جديدة يمكن أن تساهم في قراءة النص الديني لفهمه واستنباط الأحكام التي يمكن ان تيسر على المسلم الالتزام بالشرع وتحقيق غاياته الدنيوية والأخروية المختلفة دون الشعور بتعارض المقصدين.

إلى جانب هذا فقد أكد كذلك على ضرورة الاهتمام بالخلافات كعلم قائم بحد ذاته لما في هذا العلم من أهمية ابستمولوجية، فهو علم يؤثّق لمختلف التوجهات الفقهية فيبين بأمانة ودقة القواعد والمبادئ التي اعتمدها كلّ توجه فقهي في استنباط الأحكام الشرعية ومنه يعطي الفرصة لكل حاضر ومستقبلاً لفهم مختلف الفهوم وطبيعة المبررات التي اعتمدها، هذا الفهم الذي يجعل من عملية الرجوع إليها أو تجاوزها عملية علمية بحتة لا علاقة لها بالتعصب المذهبي أو البكاء على الأطلال أو التحايج بحرية الفكر وتطور الحياة ومتطلباتها لنقل تلك الجهود العلمية إلى متحف التاريخ والدعوى إلى التأسيس لفقه

1 ملامح الأصالة الرشدية في مجال علم الأصول ، المرجع نفسه، ص232.

2 ملامح الأصالة الرشدية في مجال علم الأصول ، المرجع نفسه، ص232.

جديد يتماشى وروح العصر العلمية، أو القول بتجاوز الزمن للحاجة للأحكام الفقهية، كون العصر هو عصر العلم الذي يمكن أن يرافق الإنسان في كل حياته.

فهذا ابن رشد وما يملكه من علوم بالشرع والفلسفة والطب لم يتجرأ ليقول بهذا الرأي كونه على قناعة أنّ الذي يرمي كلّ ما أنتجه الغير وراء ظهره ويدّعي أنه يبدأ من العدم هو في الحقيقة بعيد عن العلم والعقل، فالعلم عمل تراكمي وإن كان يقوم على القطيعة في آن واحد.

سادساً: علاقة ابن رشد بالمنهج العرفاني:

1. موقف ابن رشد من المعرفة الإشراقية:

حينما نعرف أنّ المنهج الذي يؤسس عليه ابن رشد الطريق إلى بناء الحقيقة يرتكز على العقل الإنساني سواءً أثناء البناء أو النّقد، العقل الذي لا يمكن بحسبه، أن يتعارض مع النقل إذا أعتد بطريقة برهانية بعيدة عن الطريق الخطابي أو الجدلي، الذي ينطلق من مقدمات غير مؤسّسة علمياً أو يغلب عليها الظن، نفهم الدوافع والمبررات التي جعلته ينتقد بقوة تلك المناهج، هذا النقد الذي لم يستثن منه طريق الصوفية في تحصيل المعرفة وهو الطريق الذي عرف انتشاراً واسعاً في الوسط العام والخاص.

لقد انتقد طريق الاتصال الصوفي أو ما يسمى بالمعرفة الإشراقية واعتبرها لا تقوم على مقدمات تلزم عنها نتائج محدّدة، إنما هي طريقاً مباشراً تتحقّق المعرفة فيها دفعة واحدة دون وسائط، إنها تلقى في النفس على شكل إلهام وهو يعتبر هذا القول تجاوز للعقل، وما دفع بالصوفية إلى القول به هو اعتقادهم أنّ العقل عاجز وأنّ العاجز لا يدلّ إلاّ على عاجز مثله. ولهذا فالمعرفة الإشراقية لا تقوم على العقل ولا على الحواس بل تقوم على الإلهام حيث لا توجد وساطة بين النفس والباري تعالى الذي يبيّنها في النفس وبالتالي تكون مثل الضوء من سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف. لكنه يرى أنّ هذا الطّريق لا يمكن تعميمه بين كلّ النّاس، فهو طريق فردي يختلف من سالك إلى آخر باختلاف الحياة الروحية لكلّ فرد، فهو يرى أنّ طريق المعرفة يجب أن يكون ممكناً عند كلّ النّاس ولذلك وجدناه يبحث عن منهج وطريق مشترك بين أفراد البشرية جمعاء غير محصور عند فئة

من النَّاسِ، حتَّى تُتجاوز الوصاية الفكرية وتحرّر العقول والذهنيات من التقليد والإتباع الأعمى لبعض الأفكار الوهمية.

هناك قول لابن رشد في غاية الأهمية يكشف لنا عن موقفه الواضح من طريق الصوفية في تحصيل المعرفة وهو موقف نقدي صريح يحدّد فيه أسباب رفضه لإدراج طريق الاتصال الإشرافي الصوّفي ضمن سبل ومناهج بناء المعرفة العلمية فإذا كان يقرّ بطريق الاتصال فهو مع طريق الاتصال التصاعدي الذي ينتقل فيه العقل الإنساني من الجزئي إلى الكلّي¹ من مرتبة إلى أخرى وصولاً إلى المعقولات المفارقة والمبادئ الأولى، انه لا يعترف بطريق الاتصال الصوّفي الذي يعتبر الحقيقة منحة إلهية تمنح لأرباب الأحوال وليس لأرباب الأقوال.

حيث أكدّ ((إنّ هذه الطريقة وإن سلّمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للنّاس ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالنّاس، لبطلت طريقة النظر والاعتبار، وكان وجودها عبثاً. القرآن كلّهُ إنّما دعا إلى النظر والاعتبار وتنبيهه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إمامة الشّهوات شرطاً في صحة النظر مثلما تكون الصّحة شرطاً في ذلك. لا أن إمامة الشّهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها، كما أنّ الصّحة شرط في التعليم وإن كانت ليست مفيدة له، ومن هذه الجهة دعا الشّرع إلى هذه الطريقة وحثّ عليها في جملتها حتّى أعني على العمل، لا لأنها كافية بنفسها كما ظنّ القوم، بل إن كانت نافعة في النّظر فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بيّن عند من اتصف واعتبر الأمر بنفسه))² من خلال هذا التصريح لرشدي يتبيّن لنا الأسباب المنطقية والمعرفية التي دفعت به إلى اتخاذ موقف معارض لطريق الصوفية في تحصيل الحقيقة، هذه الأسباب التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ. عدم توفّر الشّروط العلمية التي تجعل من المعرفة الإشرافية معرفة برهانية: انه يرى أنّ طريقة الاتصال عند الصوفية، لا يمكن عدّها من الطّرق العلمية سواءً من حيث

1 محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد. ص 192.

2 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 117.

المنهج أو ما ينتج عنها من أقوال؛ لكونها تفتقر وتتعارض مع المنهج البرهاني القائم على آليات معرفية إنسانية ومبادئ واقعية ومنطقية تكوّنت في العقل بعد تجربة وخبرة طويلة والتي تجعل العقل ينتقل من مرتبة معرفية إلى أخرى، حيث يكتسب في كلّ مرحلة جملة من المعقولات التي تزيده قوّة في المنهج ودقة في الاستنتاج والفهم. هذا ما لا نجده عند أهل المعرفة الإشرافية، إنها تفتقد للسند المعرفي والمنهجي الذي يعطيها الشرعية العلمية حتّى تنتشر وتعمّم بين الناس بطريقة واضحة خالية من الغموض والتصديق القائم على أسس ومبررات غير موضوعية.

لا يمكن اعتماد هذا الطريق في مجال البحث عن الحقيقة القابلة للتعميم والاختبار سواءً بالرجوع إلى الواقع أو المبادئ الثابتة التي تشبّع بها العقل من خلال بحثه وتفصيله الحقيقة واستفادته من خبرات السابقين.

ب. غياب الموضوعية وقابلية التعميم: طريق المعرفة الإشرافية بالنسبة له طريق ذاتي يعتمد على الذوق وهو مختلف من فرد إلى آخر، هذا ما يؤدي إلى تعدّد واختلاف الحقيقة ثمّ صعوبة التحقق منها والفصل فيها بالنفي أو بالإثبات وهذا يجعل عملية نشرها وإيصالها إلى الناس بمختلف مستوياتهم وقدراتهم المعرفية صعباً للغاية.

ت. لا تقوم على الآليات المعرفية البشرية: إنها ليست من إنتاج الإنسان من خلال توظيف حواسه وعقله، بل تقذف في النفس دفعةً واحدة ويبقى العقل عاجزاً عن إدراكها أو تفسيرها وتفسير الطريقة أو الكيفية التي أصبحت بها حاضرة في النفس أو الكيفية التي أصبحت بها حاضرة في النفس أو القلب، هذا ما يجعلها غير قابلة للبرهنة خاصةً وأنّ أصحابها يزعمون أنّها تحدث في النفس دون مقدمات أو وسائط عقلية أو موضوعية فهي ليست نتيجة للبحث العلمي أو الجهد العقلي بل هي ثمرة للزهد والاجتهاد في العبادة وتنقية الرّوح من الشهوات وحب ملذّات الدّنيا وهذا ما لا يقبل به.

ث. ليست مؤسّسة على أسس ومبادئ ومقدمات علمية برهانية: المعرفة الإشرافية لا تقوم على مقدمات منطقية يقبل بها العقل ويؤكدّها الواقع ويتفق حولها جميع النّاس، هذا ما يجعل الاعتراف والتصديق بها مرهون بالحالة النفسية للإنسان وليس القدرات العقلية والمعرفية لذلك يرى؛ أنّ القول بهذا النوع من المعارف يتولّد عنه الإقرار والاعتراف

بطريقة الإشراق وهذا إنكار للطبيعة البشرية للمعرفة وكذلك حصر المعرفة عند فئة محدّدة وضيقة وفي هذا عودة إلى تثبيت الوصاية الفكرية وتكريس للتقليد وتشجيع لجمود العقل وإهمال الحواس في عملية البحث عن الحقيقة، كما انه سيكون سبباً في توجيه الإنسان سلبياً في بحثه عن الحقيقة لدرجة اعتقاده بمصدرها المفارق له واستحالة تحصيلها بالطرق الموضوعية والقدرات البشرية إذا لم تتدخل العناية الإلهية وهذا يقتل روح البحث والاجتهاد في إبداع المناهج القادرة على بناء الحقيقة القابلة للتعميم والتحقق في أية مرحلة من مراحل تطور العلم والمعرفة البشرية.

ج. الاعتراف بهذا النوع من الأقوال فيه تعطيل للعقل: بسبب التبعات الخطيرة التي يمكن أن تنجم عند الإقرار بهذا الطريقة أصّر على عدم الاعتراف بها كطريق معرفي لاختلافها عن الطريق البرهاني الذي يوصل إلى الحقيقة انطلاقاً من الوجود الهولاني وصولاً إلى الوجود المفارق الميتافيزيقي. بالنسبة إليه الاعتراف بهذا الطريق هو مصادقة عليه ومساهمة في تعميمه في المباحث المعرفية هذا الأمر الذي سيعود بالسلب على البحث المعرفي الذي يوصل إلى الحقيقة العلمية البرهانية.

بالنسبة لفيلسوف قرطبة طريق الاتصال الصوفي لا علاقة له بالعقل البشري وبالقدرات المعرفية الإنسانية، انه يعتمد على تنقية الروح من المعاصي، دون إعمال العقل ممّا يؤدي إلى تعطيل العقل وكذلك حرمان الناس من ولوج البحث المعرفي ضناً منهم أنّ الوصول إلى الحقيقة لا يتحقق إلا بالزهد والانقطاع عن الدنيا والعزوف عن استعمال الحواس والعقل، كل هذا سيساهم في نشر الجهل والخرافة بين الناس واعتقاد بعض المتوهمين أنهم قد أدركوا الحقيقة بأرواحهم وما على البقية إلا تصديقهم دون أن يكونوا ملزمين بتقديم البراهين العقلية والواقعية التي تؤكد أقوالهم.

ح. تعارضها مع الطريق المعرفي الذي دعا إليه الشرع: إلى جانب مختلف الأسباب التي ذكرناها يدّعم نقده للمعرفة الإشراقية بتأكيد على أن الإقرار بهذه الطريقة متعارض مع الطّريق الذي دعا إليه الشرع للبحث عن الحقيقة وهو النّظر والاعتبار مع اعتماد القدرات المعرفية التي بحوزة الإنسان وهي الحواس والتخيّل والعقل، إلى جانب هذا يمكن كذلك أن نجعل الباحث عن الحقيقة لا يأخذ بالأسباب الحقيقة التي يمكن أن تمكّنه من

إدراك الحقيقة ويبقى عند حدّ الاهتمام بتنقية النفس دون الانتقال إلى مرحلة البحث الفعلي عن الحقيقة، وهذا يساهم في انتشار الجهل بين الناس بسبب ابتعادهم عن الطريق البرهاني واكتفائهم بالتصديق والإيمان بالخوارق والعجائب وجعلها أساساً مشروعاً في بناء المعرفة¹.

هكذا يكشف لنا في معرض نقده للطريق الصوفي كيف أنّ هذا الطريق يختلف عن الطريق العقلي البرهاني، إذ يُعدُّ الطريق الصوفي طريقاً فردياً ذاتياً لا يقبل البرهنة عليه، لأنه لا يعدو أن يكون مجرد انفعالات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل. إنهم بمنهجهم الذوقي هذا يُحطّمون الأسس المعرفية العقلية إذ لا بد من مبادئ معينة وأسس محدّدة للمعرفة.

أمّا القول مع الصوفية بأنّ هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدري العبد كيف حصلت له، فإنّ هذا يعدّ نوع من الإفلاس الفكري² ولهذا يعدّ اتجاه الصوفية إنكار لمبادئ العقل العلمية والمنطقية التي يقرُّ بها العقل والشّرع مثل مبدأ السببية، كلّ هذا يمنع الأخذ بأقوالهم وبطريقتهم، إذ كيف يمكن الجمع بين طريقتهم ودعوة الشّرع إلى النّظر والاعتبار في الكون كلّ هذا يحول دون الإقرار بعلمية وبرهانية طريقة الاتصال الصوفية، إنها لا يمكن أن تعدّ ضمن العلم، هذا الأخير الذي يبقى الطريق الوحيد للوصول إليه وإلى الحقيقة هو المنهج البرهاني لأنه طريق يعتمد على القدرة البشرية ويعمل على توظيفها وتطويرها وكذلك يجعل من البحث المعرفي ملتزم ومنضبط بإطار ابستمولوجي واضح، بعيد عن الذاتية ومنتشعب بالموضوعية والواقعية، هذه الأخيرة التي تجعل من الواقع محكاً ومصدراً أصيلاً للمعرفة البشرية.

لقد رفض ابن رشد الرّؤى* التي ترُدّ مصدر المعرفة إلى مصدر مفارق للإنسان بما فيها رأي الصوفية، لأنّ ذلك يعدّ إخراج للإنسان من طبيعته كإنسان كما أنّ هذا سيمنع

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص127.

2 عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزء الثاني، ص87.

* ينطبق هذا على كل من الطرح الأفلاطوني (نظرية التّنكّر) وكذلك نظرية الفيض التي قال بها أبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا.

الإنسان من التفكير والاستنباط¹ والبحث عن المناهج العلمية التي ستمكّنه من امتلاك الحقيقة بكلّ أنواعها، كون الجهد العلمي للإنسان لا ينحصر فقط في الإطلاع على الحقيقة بل يركز كذلك على أمر جدّ هام، وهو الحرص الشديد على ضبط الطّريق الذي نصل به إلى تلك الحقيقة، هذا الطّريق الذي يجب أن يكون حسب الفيلسوف القرطبي متاحاً للإنسان دون استثناء، وإن كان هناك استثناء فإنّ ذلك مرتبط كلّ الارتباط بوضوح المنهج المعرفي والمبادئ التي يقوم عليها وكذلك التحكّم العلمي في آليات البحث العلمي لا أكثر ولا أقل.

لم ينكر ابن رشد أهمية الشروط النفسية والأخلاقية التي وضعها المتصوفة للوصول إلى الحقيقة، فهي قادرة على مساعدة الباحث عن الحقيقة لما فيها من استقرار نفسي، لكنها ليست هي المعرفة بذاتها ولا توصل دائماً إلى الحقيقة ولو كانت هي السبيل إلى الحقيقة لماذا حثنا الشّرع إلى أعمال العقل والتدبّر العقلي مع أعمال الحواس والتمعّن في مختلف الظواهر الكونية.

إنّ دفاع ابن رشد عن العقل والمنهج البرهاني ألزمه رفض تعميم طريق الصوفية في اكتساب الحقيقة وهو إن لم ينكره بشكل مطلق، فإنّه يرفض تعميمه لما فيه من دعوة إلى إهمال الحواس والعقل وكذلك لمحدوديته عند بعض الأفراد فقط.

فالتّقد الرشدي لطريقة شيوخ المتصوفة عبارة عن نقد ابستمولوجي بحت، لأنه لم يدخل في متهمة إنكار مختلف الأقوال الصوفية بل ركّز على الطريقة في حدّ ذاتها، إذ كيف له أن يحكم بالخطأ أو الصّحة على تلك الأقوال وقد أعلن منذ البداية أنّها أقوال لا نستطيع أن نتحقّق منها وهذا يبرز اهتمامه بالمنهج المعرفي قبل الالتفات إلى نقد مختلف الأفكار التي نتجت من جرّاء اعتماد منهج ما. لقد ركّز على الآلية المعرفية وحاول التحقّق من مدى توفر الشروط المنهجية البرهانية للتحقّق من علمية أو لا علمية ما جاء به الصوفية. يمكن القول أن هذا النقد بمثابة دليل بيّن على حرصه على أن يكون العقل حاضرّاً في طلب الحقيقة ويكون الميدان الذي نبحث فيه عن تلك الحقيقة هو الوجود المادي أولاً ثمّ الوجود المفارق ثانياً. فعدم إقراره بقبالية طريق الاتصال الصّوفي للتعميم وكذلك

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص133.

بعلميته هو تأكيدٌ منه على أنّ الوجود الطبيعي يصلح كموضوع للحقيقة بكل أشكالها حتى الغيبية منها بالخصوص المتعلقة بالقدرة الإلهية مثلاً، إنه ينتقد طريقة الاتصال الصوفية وبذلك يؤكد أنّ الاتصال الحقيقي القائم على البرهان يكون بانتقال الإنسان من عالم المحسوس وصولاً إلى عالم المعقول بطريقة تصاعديّة من الجزئي إلى الكلّي.

لقد أعاد ابن رشد البحث عن الحقيقة إلى مكانه الطبيعي وهو الوجود كما هو موجود* رافضاً بذلك اعتماد مجال آخر أثناء البحث عن الحقيقة. إنّ الوجود، هو الميدان المشترك الذي تشترك فيه البشرية، بذلك يمكن لأيّ كان يرغب في امتلاك الحقيقة أن يصل إليها، إذا اعتمد المنهج البرهاني وقام بتوظيف قدراته الحسيّة والعقلية أحسن توظيف، بهذا يقول بالتطور الطبيعي الإنساني للمعرفة¹.

إنّ الرجوع إلى النصوص الرشدية التي تحدّد موقفه من طريقة الاتصال لدى الصوفية وما يسمى بالمعرفة الإشرافية تبيّن أنّه جاء صريحاً وواضحاً إذ يعلن أنّه حتّى وإن سلّمنا بوجود هذه الطريقة فهي لا تقبل التعميم حتّى وإن كان هناك ما يسمّى بالحدس العقلي. وهذا يؤكد موضوعية النّقد الرشدي وابتعاده عن النزعة الصوفية التي يريد بعض الباحثين* إلحاقها به.

فالموقف الرشدي من المعرفة الإشرافية هو تعبير عن النسقيّة الفكرية مع الوفاء للمنهج البرهاني، الذي أراد له أن يكون منهجاً علمياً عالمياً يتجاوز كل الحدود المكانية والزمنية وكذلك الإيديولوجية، أنّه موقف لا يلغي احترامه للغير وتسامحه معه عند وجود الاختلاف والتعارض ممّا يؤكد طبيعة الهمّ المعرفي والمنهجي لفيلسوف قرطبة، هذا الهمّ الذي دفعه إلى البحث في قدرة الإنسان المعرفية والشروط المعرفية التي يجب الالتزام بها

* لقد شاطر المفكر عاطف العراقي هذا الطرح واعتبره موقفاً جريبي وصحيح سعى من خلاله ابن رشد إلى تخليص العقل العربي في عصره من الخرافة والشعوذة التي لا تمت بأية صلة للعلم، لكن بالمقابل، ينتقد طه عبد الرحمن بشدة هذا الموقف ويعتبره غير مؤسس لا من الناحية العلمية ولا الواقعية، كون الوجود كما هو موجود لا ينحصر في الجود الطبيعي المادي بل هناك ما يسميه بالوجود القلبي، الذي يفجر العقلانية الإنسانية إلى عقلانيات عديدة تساهم في الإمساك بالحقيقة من زوايا مختلفة. سيتمّ التفضل في هذا في الفصل الرابع من البحث.

1 عاطف العراقي. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص88.

* من بين هؤلاء المفكرين، مونك الذي يعترف في كتابه. أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية. ص437. بالنزعة الصوفية لابن رشد وقد ردّ عليه الدكتور محمود قاسم وأكد براءة ابن رشد من هذه النزعة التي قد تهدم كلّ ما بناه ابن رشد من نسق فلسفي عقلاني. انظر دراسة د. عبد القادر محمود. هل تصوّف ابن رشد. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. العدد الثامن. 1999. ص92-93.

أثناء طلب الحقيقة للتمكّن من بناء الحقيقة العلمية التي يمكن أن تؤسس مجتمعاً إنسانياً عقلاً.

من خلال هذا يتضح لنا أنّ الموقف الرشدي من الإنتاج المعرفي وطبيعة المناهج التي اعتمدت عند من سبقه من مفكري وعلماء الإسلام، هو موقف يقوم على النقد البناء الذي يسعى من خلاله إلى التمييز بين الأدوات الاستدلالية التي تبقى مجرد وسائل، وعلاقة ذلك بالتوظيف المنهجي والموضوعي لتلك المناهج، ومنه إذا كان قد سجّل جملة من المؤاخذات على السابقين له، فذلك العمل النقدي يبقى محاولة منه لوضع اليد على النقائص المنهجية ومواضع الخلل التي تحول دون امتلاك اليقين.

هذه المحاولة التي صاحبها تنظير إبستمولوجي رشدي، أراد به التأسيس للمنهج العلمي القادر على اكتشاف الحقيقة بعيداً عن التخيلات والظنون وتأثير الأحكام الشائعة والمألوفة بين الناس، وكذلك عن تأثير العمل الحجاجي الذي يكون بين أطراف عديدة، وإن كان له أهمية ودور معرفي تداولي قد يكون سبباً في توجيه الفكر إلى مسائل متشعبة، لا يقدر العقل أن يلمّ بها فيكتفي بذلك بالمختصرات والإشارات التي قد تساهم في إقناع الجمهور من الناس لكن لا تكف للتأسيس للحقيقة العلمية؛ عكس المنهج البرهاني الذي هو عبارة عن حجاج داخلي في ذات الباحث يعطي الفرصة للباحث لمراجعة معطياته المعرفية واستنتاجاته العلمية والتحقق من قوتها البرهانية.

لكن إذا كان عاطف العراقي يشاطر ابن رشد في موقفه من طريق الصوفية في الوصول إلى الحقيقة فإن لطفه عبد الرحمن موقفاً مخالفاً لذلك التوجه النقدي والمعرفي حيث يرى أنّ الذين اقتصرُوا على العقل المجرد في المعرفة، لم يزدادوا إلا إعراضاً عن الله ومنازعة في شرعه، فكيف يؤمن جانب معرفة يكون حالها مجانية معرفة الله أو مخاصمتها؟ وكيف يطمأن إلى نتائجها ولو سوّلت للمستفيد منها أنها تأتيه بالخبر المطلوب؟ لأن الأمن والاطمئنان لا يمكن أن يلحقاه إلا من لدن المعرفة الغيبية التي كان ينبغي أن تخالطها؛ وما دامت قد قطعت صلتها بهذه المعرفة، تارة بحجة الموضوعية العلمية، وتارة

بحجة استقلال المعرفة العلمية، وأخرى بدعوى تعدد المعرفة الغيبية، فقد حرمت نفسها كل وسائل جلب الهداية إليها وكلّ سبيل تحقيق تمام التسديد وتمام النفع لأصحابها))¹.

يرى طه عبد الرحمن أنّ التجربة الروحية لها دور فعّال في تمكين الإنسان من امتلاك اليقين ومعرفة الله وكذلك معرفة الوجود، وهذا يؤكد العلاقة التكاملية بين مختلف العلوم مهما كان مشربها وضعيتها كانت أم غيبية((لا حاجة لنا بنا هنا إلى مزيد من بسط الكلام في تداخل الحقيقة العلمية مع الحقيقة الغيبية الشاملة، وفي بطلان الدعوى التي طالما تعللّ بها المتوسلون بالعقل المجرد، والتي تقول بأنّ المنهج العلمي يقتضي الفصل بين هاتين الحقيقتين))² فهو يرفض الدعوى التي تدعي ضرورة إحداث قطيعة بين الغيبيات والعلم تحت أيّة حجة كانت، بما فيها الموضوعية والعقلانية لتعدد العقلانيات وموسوعية شرط الموضوعية((إنّ العقلانية من حيث هي ممارسة حيّة ينبغي أن لا تتقيّد بقيود نسق منطقي معيّن، حتّى ولو اتسع. لأنه لن يتسع بما يكفي لأن يحيط بكل شيء تدور عليه العقلانية))³ انه يريد أن يكون هناك جسر معرفي يربط بين العلوم المختلفة في الموضوع والمنهج مؤكدا مركزية العلوم التي تجعل من الدين موضوعاً لها من مختلف الجوانب في هذا العبور المعرفي لما لهذه العلوم من دور في تأسيس الرؤية إلى العالم، هذه الرؤية التي توجه الفكر العلمي سواء أثناء وضع القواعد العلمية أو عند وضع الفرضيات العلمية التي هي عبارة عن مشروع مؤقت للقانون العلمي.

لهذا يرى أنّ محاولة ابن رشد في فرض وتعميم منهج البرهان الأرسطي بحجة الموضوعية والموسوعية هو عمل غير علمي كون البرهان يختلف من علم لآخر، كما أنّ المنهج الأرسطي مرتبط برؤيته الفلسفية للعالم وعلى هذا لا مجال لفرض أي منهج كان على أيّ علم أو إقصاء علم من العلوم -العلوم الصوفية- بحجة عدم خضوعها لامتحان البرهان وغياب الموضوعية فيها((إنّ العلم في الإسلام لا تصنعه عقول البشر من غير تسديد بالوحي وأنّ العقل كآلية لا ينفع إلا من حيث ارتكازه على الاشتغال الشرعي، فكيف

1 طه عبد الرحمن، ص 147-148.

2 العمل الديني وتجديد العقل، المصدر نفسه، ص 149.

3 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص 147.

لا يُخلُّ بمقتضيات الحقيقة العلمية ويمنع نفسه من تبين طبيعة الممارسة الإسلامية من يدخل في العلم وهو يطالب عزله من التسديد الإلهي بإسقاط جانب الوحي وجانب العمل الشرعي منه))¹ انه يرى أنّ المعرفة الصوفية من العلم وأي محاولة لرفض الاستعانة بها والأخذ منها في العلوم الأخرى هو عين الجهل والذاتية التي تغلق الباب أمام العلم ليستزيد بحقائق علمية يمكن أن تساهم في تطويره وتغيير مساره ومنه فتح أفق العلم واسعاً.

بالنسبة لطفه عبد الرحمن المعرفة الصوفية عملية وعلمية وخادمة للمعرفة العلمية كونها تجعل العلم دائم البحث لإدراك الحقائق الوجودية التي تنجلي على الإنسان المداوم في البحث والمرتبط بالجانب الغيبي لهذا الكون ((فالمداومة على الاشتغال بالله عملية تُحقق توسع رحاب المعرفة، وعلامة توسعها أن المقترَب ينتقل من العلم بالموجودات إلى العلم بموجدتها، ثم من العلم بالموجد إلى العلم بالموجودات، فيصير نظره متراوفاً على الدوام بينهما. فإن نظر بعينه وعقله في الموجودات، لم ير إلا تجليات أسماء الموجد، وإن نظر بقلبه إلى الموجد، ظهرت له بدائع آية وجلائل آله))² فالمعرفة الصوفية لا تمد العلم بالمعرفة فقط بل تؤكد له كذلك أهمية الممارسة العملية -التجربة- في تطوير الحقيقة الصوفية يلجأ إلى تلوين وتبديل عباراته وكذلك بتبديل فهمه لعبارة غيره بتلؤن حاله ومعرفته ((لم يجد الصوفي حرجاً في تصحيح فهمه والاستمرار على حمل العبارة على معان متفاوتة من غير أن يكون هذا التفاوت مضراً بالتواصل ولا مخلاً بالتعاقل))³ فالتجربة الصوفية عنده لا تتعارض مع العقل بل إنها تستوفي شروط كماله المتمثلة في اقتران العلم بالعمل أي اجتماع المقال والحال واقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية ومبدأ سلامة الزيادات ((القول بعدم التقاء المعرفة الصوفية بالمعرفة العلمية يرجع إلى عدم تبين وجوه الشيء المدرك التي تستحق أن يقع بها الاعتراف بالتبعية الأصلية، فيقظة الصوفي تتجلى في كونه أحرص من غيره أن لا تفوته جهة من الجهات فيما يدركه، في نفسه وفي الأفق من حوله، يمكن أن يحقق بواسطتها التقرب المأمور به وممارسة

1 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المصدر السابق، ص147.

2 سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المصدر نفسه، ص149.

3 سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المصدر نفسه، ص149.

العبدية))¹ فالممارسة الصوفية في حقيقة الأمر عندما تكون صادقة وخالصة لله تعالى وسليمة التوجه صحيحة المعتقد يكون كل ما تقدمه للمعرفة مفيد، فهي تنير طريق العلم وتبين له جوانب مجهولة لديه يعجز أن يدركها بمنهجه الوضعي.

1 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد المصدر نفسه، ص153.

الفصل الثاني:

البرهان بوصفه نظاما معرفيا
وعلاقته بطريق الجدل والخطابة
عند ابن رشد

الفصل الثاني: البرهان بوصفه نظاماً معرفياً وعلاقته بطريق الجدل والخطابة

عند ابن رشد

المبحث الأول: التنظير للمنهج البرهاني عند ابن رشد

أولاً: البرهان عند ابن رشد:

إذا كان أرسطو قد أسس لطريق البرهان واعتبره طريقاً للعلم يتأسس على اكتشاف وتحديد علّة الشيء و وجوده، إمّا على انفراد بحيث يثبت العلّة دون أن يبيّن الوجود أو العكس مثلما يمكن أن يثبتهما معاً في آن واحد، والذي يسمّيه بالبرهان المطلق ((الذي علمه على التحقيق قائماً على علمه بالعلّة))¹، فالعلم الذي يكشف عن وجود الشيء وعن علّة وجوده هو العلم الذي يبيّن حقيقة الشيء على التحقيق وهو العلم البرهاني الذي يقصد به ((القياس اليقيني الذي يعلم به الشيء على ما هو عليه، لا الذي يعلمه بما هو موجود لنا))².

فقد شاطره ابن رشد في هذا الطرح، حيث اعتبر القياس آلية معرفية تبين جنس البرهان وميزته بخلاف بقية الطرق الاستدلالية الأخرى التي قد يحضر فيها القياس ومنه يكون القياس يقينياً إذا كان يقوم على مقدمات يقينية ((وهذا هو الفصل الذي ينفصل به القياس البرهاني من القياس الجدلي... وذلك أنّ القياس الجدلي هو الذي يتألف من مقدمات مشهورة لا يقينية))³، لكن قد يخلط الإنسان بين طريق البرهان والدليل، لوجود نوع من التشابه في المعنى ولذلك شاطر ابن رشد أرسطو في تأكيد الاختلاف بين البرهان كمنهج يكشف ويثبت وجود الموضوع فيسمّي برهان الوجود أو يثبت ويحدّد سبب وجود الموضوع، وإذا كان يجمع بينهما يكون هو البرهان مطلقاً، وهي كلها أنواع للبرهان تدرج ضمن المنهج البرهاني كطريق لتحصيل الحقيقة التي قد تتعدّد وتتنوّع في الموضوع الواحد حسب موضوع البحث.

1 ابن رشد، تفسير كتاب البرهان، ص182.

2 ، تفسير كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص182.

3 ، تفسير كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص182.

وأثناء اعتماد هذا المنهج يتم الاستعانة بالبراهين وهي الأدلة التي تؤكد صحة ما تمّ التوصل إليه، والتي بها تعلم الاستنتاجات ((فالدليل هنا علةٌ لمعرفتنا بحقيقة الشيء وليس علةٌ لوجود الموضوع أو الشيء في الواقع))¹ وبهذا يبرز الفرق بين البرهان كمنهج والبرهان كدليل وكأداة اقناعية توضيحية إفهامية حاضرة في مختلف الطرق الاستدلالية جدلية كانت أو خطبية أو شعرية، لكن ما يميز البرهان عن بقية الطرق الأخرى هو يقينية وأولية المقدمات التي يقوم عليها القياس البرهاني والعلاقة الضرورية بين تلك المقدمات والنتيجة المحصلة التي كانت مجهولة في بداية البحث. وهي خصائص تجعل القياس البرهاني منتجاً عكس مقدمات الطرق الأخرى التي تعتمد على الشهرة والإجماع والألفة ممّا يجعل نتائجها ليست يقينية وليست لازمة بالضرورة عن تلك المقدمات وذلك يرجع إلى عدم تحقق الشروط التالية²:

✚ أن يكون الشيء المعلوم قد حصل لنا وجوده من قبل العلم بوجود علة، وفي هذا تأكيد على ضرورة الاستناد على مبدأ العلية في بناء المعرفة، الأمر الذي يوجب ضرورة تقصي هذه العلة بدقة مع تجنب الدخول في الدور؛ حتى يستطيع الباحث عن الحقيقة أن يحدّد المقدمات العلمية التي يؤسس من خلالها ما توصل إليه من حقيقة. وهو شرط مثلما يساهم في تمكين الباحث من بناء الحقيقة على أسس برهانية يمكن كذلك أن يفتح ويوسّع من أفق الفكر والبحث فينتج بذلك العلم البشري، سواء عن طريق التراكم أو القلب والقطيعة مع مختلف التصورات والأحكام، التي تأكدّ للباحث بواسطة هذا الشرط أنها متعارضة مع علة الشيء بحدّ ذاته بعدما كانت تعدّ بمثابة حقيقة ثابتة.

✚ أن يكون مع علمنا بوجوده من قبل علة، قد علمنا أنها علة وهو شرط ابستمولوجي يمكن أن يساهم في خلق وعي علمي عند طالب الحقيقة يجعله يميّز بين ما اطّلع عليه من أسباب وما تشكّل لديه من فهم وأحكام علمية؛ هذا الفصل الذي يدفع الباحث إلى الاستمرار في استنطاق الأسباب لغرض امتلاك معرفة أدق وأقرب إلى اليقين.

1 ابن رشد، تفسير كتاب البرهان المصدر نفسه، ص183.

2 ابن رشد، شرح البرهان، ص215.

✚ أن نكون قد علمنا أنه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلة؛ هذا الشرط الذي يمكن اعتباره شرطاً من شروط الروح العلمية التي تلزم الباحث على الاعتقاد بالاحتمية ورفض إرجاع الظواهر إلى الصدفة والعشوائية.

كلّ هذه الشروط تبيّن أهمية ومحورية مبدأ العلية في التأسيس للعلم والمنهج البرهاني الذي به نعلم الشيء على ما هو عليه وليس كما هو موجود لنا؛ أي ليس كما ظهر لنا كون ما برز لنا قد يكون ناقصاً، كما أنه عبارة عن دليل نعتمده لتأكيد استنتاجاتنا ((لأن البرهان يكون على الشيء بعلة الشيء ضرورة له، أي أنّ الشيء لا يمكن أن يوجد، ولا في وقت ما دون علة، فلما كان البرهان بالعلة، صار العلم المستفاد من قبله غير مستحيل ولا متغيّر))¹، وسبب تأكيده ضرورة الكشف عن الأسباب الضرورية لوجود الشيء إلى كونها أسباب كامنة في ذات الشيء وهي تدخل في حدوده؛ فهي تبيّن العلاقة الضرورية بينها وبين الشيء بعينه ومنه تُستثنى الأسباب العرضية الخارجة عن الشيء في بناء البرهان ((فمن حصل له العلم بسبب غير ضروري، فلم يحصل له العلم بسبب الشيء.. فلم يحصل له العلم بوجود الشيء))²، فقد يظن المرء انه يعلم وهو في حقيقة الأمر لا يعلم وهو سبب الوقوع في الغلط فيفسّر الأشياء بغير أسبابها الحقيقية-الضرورية.

وعلى هذا أصرّ على اعتماد طريق البرهان للبحث عن الحقيقة لتوفره على المرجعية المعرفية، التي تساهم في توجيه النظر والبحث وإبعاده عن الظنون التي قد يعتقد أنها صحيحة لشيوعها وانتشارها بين الناس، وهي مرجعية تمنحنا الأداة التي بواسطتها يمكن امتحان العلم واختبار استنتاجات العلماء والحكماء كما أنها أداة تساهم في تطوّر العلم وانكشاف الصحيح من الخطأ.

من خلال هذا يبدو أن طريق البرهان عند ابن رشد بمثابة الطريق الاستدلالي الأمثل لامتلاك الحقيقة العلمية الثابتة، سواء في علوم الطبيعة أو علوم الفلسفة الطبيعية وما وراء الطبيعة، لكن هذا الطرح الرشدي واجهته صعوبات معرفية، شكّكت في إمكانية وجود منهج

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص216..

2 شرح البرهان لأرسطو، المصدر نفسه، ص267.

برهاني خالص، وفي القدرة على بناء خطاب فلسفي برهاني علمي بسبب طبيعة الفلسفة في حد ذاتها.

أمام هذا الوضع الإشكالي، هل استطاع ابن رشد أن يجد مخرجاً وحلاً يؤكد فيه قوة وصحة طرحه دون أن يكون جدلياً في خطابه؟

قبل الشروع في الإجابة عن هذه التساؤل من الضروري أن يحدّد مفهوم البرهان عند ابن رشد والدلالات التي يحملها هذا الأخير والشروط التي يجب أن تتوفر في الخطاب الفكري كي يكون برهانياً:

✚ ما هو مفهوم البرهان عند ابن رشد، ما هي خصائصه وشروط وأنواعه مبادئه، وشروطه؟

✚ لماذا أعطاه الصدارة في بناء الحقيقة وما علاقته بالطرق الأخرى؟

✚ كيف يحضر هذا المنهج في الخطاب الفلسفي وما هي الحلول التي قدّمها ابن

رشد أمام الاعتراضات التي تشكك في برهانية هذا الخطاب وقدرته على تقديم اليقين؟

1. مفهوم البرهان:

أدرك ابن رشد أن موقفه النقدي لمختلف الطرق الاستدلالية وتفضيله معرفياً طريق البرهان ستواجهه اعتراضات معرفية ومنهجية، ولهذا قام بتحديد مفهوم البرهان كما يراه هو والخصائص التي يتميز بها هذا الطريق والشروط التي تجعل منه طريقاً برهانياً ثم طبيعة العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين طريق البرهان ومختلف الطرق الاستدلالية الأخرى التي نعتها بغير البرهانية واعتبرها عاجزة عن تقديم الحقيقة العلمية اليقينية.

فالبرهان عنده ((هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود. إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة عندنا بالطبع))¹ في هذا المفهوم يبيّن أنّ البرهان يقوم على القياس ومنه يكون عبارة عن نشاط ذهني ينطلق من مقدمات معينة للوصول إلى نتيجة لازمة تتيح إمكانية إدراك ومعرفة ماهية الموضوع الذي نبحث فيه، فنتج معرفة صحيحة لا تتعارض مع وضعية الموضوع في الوجود. وهو هنا يربط

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص49.

المعرفة البرهانية بما نمتلكه من معطيات موضوعية عن الموضوع، بحيث تعكس ما بدا لنا من الموضوع عملياً. لقد جعل من العلية مرجعية علمية ضرورية في دراسة الموضوع حتى لا يدخل الباحث في متاهات الخيال أو يكون ضحيةً للأفكار المسبقة والشائعة عن موضوع البحث والتفكير.

على هذا الأساس يصبح البرهان عبارة عن عملية إثبات علاقات الحمل الذاتية بين ذات وموضوع أو استخلاص نتائج ضرورية من مقدمات ضرورية، فبرهانية الطريق المعرفي عنده مرتبطة بيقينية وموضوعية النتائج المتوصل إليها وكذلك ثبات وصدق المقدمات التي كانت سبباً في الوصول إلى تلك النتائج، فالبرهان هنا يصبح حاملاً لمعنيين:

أ. **المعنى الأول:** يقصد به المنهج والطريق أو المنطق الذي يعتمد العقل للوصول إلى الحقيقة العلمية وذلك في مختلف المواضيع المتاحة للعقل البشري، سواء تعلقت بالطبيعة أو بالعلوم النظرية أو الشرعية وكذلك الماورائية أو ما يعرف عنده بعلم الإلهيات الذي تختص به الفلسفة الأولى التي يعتبرها أرقى أنواع العلوم لما تقدمه لنا من يقين. ومنه يصبح التنوع في العلوم البرهانية مرتبط بشرطين:

🚩 **درجة اليقين:** حتى وإن كان ما يجعل البرهان برهاناً فعلاً أو يعطي صفة البرهانية للمنهج هو أن تكون مقدماته ونتائجه يقينية، فدرجة هذا اليقين و مطلقيتها قد تختلف فالحقيقة الإلهية التي تختص بها الفلسفة الأولى هي الأعلى في درجة اليقين ومنه تحتل هذه الفلسفة الصدارة بالنسبة لبقية العلوم البرهانية لتمييز الحقيقة فيها بالمطلقية والوحدة واستقلاليتها في وجودها. فهي ليست بحاجة إلى حدٍّ أوسط أو وساطة لإثبات وجودها، كما أنها موجودة في القوة والفعل في آن واحد، خلافاً لبعض العلوم التي تقدم لنا حقيقة يقينية في ذاتها لكنها لا تقدم لنا حقيقة عن وجودها الفعلي، فتصبح موجودة بالقوة وغير موجودة بالفعل وهي بذلك تحتاج إلى وسيط ابستمولوجي يكشف عن وجودها، وهو ما ينطبق مثلاً على علوم التعاليم التي تقدم حقائقاً مطلقة لكن لا تقدم لنا شيئاً عن الحقيقة الوجودية لتلك الحقائق، فهي كائنات افتراضية. فما يجعل هذا العلم برهانياً هو النشاط العقلي الداخلي الذي ينطلق من مقدمات ثابتة في حدِّ ذاتها إلى نتائج لازمة عنها بحيث يكون هذا الاستنتاج وليد نشاطٍ عقليٍّ متناغمٍ ومنسجمٍ لا تتخلله أية تناقضات أو ظنون داخلية أو خارجية.

✚ الشمولية: كما أنّ تنوع البرهان يرتبط بشموليته بحيث يثبت ويحدّد لنا ماهية الشيء وأسباب وجوده في آن واحد وهو ما يجعل البرهان برهاناً مطلقاً مثلما يسميه ابن رشد.

ب. المعنى الثاني: يكون البرهان فيه يعني الوجود بعينه الذي يكون دالاً على وجود الشيء سواءً كان هذا الوجود معلوماً عند عامة الناس أو مجهولاً، شائعاً متعارفاً عليه ومتداولاً عند الجمهور أو محصوراً عند فئة محدّدة من الناس.

من خلال هذين المعنيين يمكن القول أنّ البرهان بما انه منطوق وطريق في الاستدلال قد تتعدّد اشكاله وتطبيقاته من موضوع إلى آخر ومن علم لآخر بحيث تشترك معاً في انتمائها إلى البرهان لكنها تختلف في طرقها البرهانية مع الاحتفاظ على الاشتراك في الخصائص المتمثلة في قيامها على أوليات صادقة بذاتها ونتائج يقينية لازمة لزوماً ضرورياً، إلى جانب حضور خاصية الكليّة في تلك الحقيقة.

2. أنواع البرهان:

التنوع في البرهان عند ابن رشد مرتبط بما تقدمه لنا من إثباتات معرفية وكذلك ودرجة اليقين التي تتميز بها تلك المعرفة ومدى شمولية هذا البرهان في تغطية جوانب الموضوع والإجابة على التساؤلات التي تطرحها الحاجة المعرفية وعلى هذا كان البرهان ثلاثة أنواع وهي:

أ. البرهان المطلق: وهو مطلق كونه يثبت لنا ماهية الشيء ووجوده معاً، بحيث تكون مقدماته علّة لعلمنا وعلّة لوجود الموضوع¹، ويحضر هذا النوع بقوة في الفلسفة الأولى.

ب. برهان الوجود: وهو الطريق الذي يبيّن ويثبت لنا وجود الموضوع، دون أن يثبت لنا علّة وسبب هذا الوجود، ونجد هذا في علم التعاليم الذي يثبت وجود الموضوع الرياضي لكن لا يحدّد لنا أسباب هذا الوجود، كون الموضوع حاصل في الذهن وثابت بمقدماته ونتائجه الضرورية.

ت. برهان السبب: وهو الطريق البرهاني الذي يكشف عن الأسباب وعلل وجود الموضوع دون الكشف عن وجود الموضوع في حد ذاته.

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص182.

لكن رغم هذا التنوع في البرهان لا يكون المنهج برهانياً ولا يكون البرهان برهاناً* إلا إذا كان يوصل إلى اليقين كون((البرهان بالجملة هو قياس يقيني))¹ وهو شرط يجب أن يتحقق في المقدمات والنتائج((لا يمكن أن يكون قياس برهاني دون اجتماع هذه الشروط))²

ثانياً: دلالة البرهان عند ابن رشد:

لا يقصد بالبرهان ذلك المنطق الخاص بعلم من العلوم، بل يعطيه دلالة أوسع من ذلك إذ يعتبره أحد موجودات العالم، الذي يعكس كذلك الوجود ويبين وجوده. انه حقيقة الوجود التي تتيح لنا إمكانية فهم هذا الوجود بما هو موجود، فيكون بذلك البرهان هو اليقين بعينه الذي يوصل إلى اليقين المطلق. وهو يتحدث عن الوجود لا يقصد به العالم المادي فقط بل يقصد كذلك العالم الغيبي الإلهي والنفسي، كونها كلها عبارة عن تجلّي للوجود ومنه يكون إدراك حقيقة هذا الوجود بادراك هذه الموجودات لتشكيل معرفة كلية ثابتة وهي الغاية القصوى للفيلسوف، انه العلم الأتمّ الذي هو العلم الكليّ اليقيني البرهاني وهو الاتصال بمبدأ الوجود³. هذا البعد اليقيني للبرهان يهدف عنده إلى وضع وامتلاك مرجعية ثابتة ومطلقة تمكّنه من تمييز المنهج البرهاني عن غيره من المناهج، فالمنهج الذي يوصل إلى اليقين ومعرفة المبادئ الأولى للوجود هو الوحيد الذي يستحق أن يقال عنه بأنه منهج برهاني.

هذه المرجعية التي استقى منها معاني البرهان وأنواعه، وهذا التنوع الذي يمكن أن يساهم في فتح أفق هذا المنهج وما صدق موضوعاته وكذلك آلياته الاستدلالية كما يمكن أن يفتح للفيلسوف الأبواب للعبور إلى الطرق الاستدلالية الأخرى والاستعانة بها للإسهام في تدعيم طريق البرهان لغرض بلوغ اليقين، لكن رغم ذلك الانفتاح يبقى طريق البرهان مشروطاً بشروط إبستمولوجية ومتميز بخصائصه.

* البرهان برهاناً: التدليل والدليل لا يكون برهانياً إلا إذا كان يقيناً بعيداً عن التدليل التخميني والظني، يميز ابن رشد بين العملية الاستدلالية بشكلها المتعدد والمتنوع والعملية الاستدلالية البرهانية بحيث يكون الفاصل مرتبط بطبيعة الأوليات والنتائج والعلاقة التي تربط بينهما -ضرورة تؤدي إلى اليقين.

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص49.

2 شرح البرهان لأرسطو مصدر نفسه، ص49.

3 محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع-المدارس-الدار البيضاء، ط1423، 01-2002، ص146.

1. البرهان أوسع من الدليل:

يوجد فرق بين البرهان كطريق معرفي يوصل إلى اليقين والبرهان كدليل رغم وجود نوع من التشابه في المعنى ولهذا كان ابن رشد يشاطر أرسطو في تأكيد الاختلاف بين البرهان كمنهج يكشف عن الحق ويثبت وجود الموضوع -برهان الوجود- أو البرهان الذي يبيّن ويحدّد سبب وجود الموضوع-برهان السبب- أو البرهان المطلق الذي يجمع بينهما فهذه الأنواع كلها تندرج ضمن ما يعرف بالمنهج البرهاني، القادر على تحصيل الحقيقة التي قد تتعدّد وتتنوع في الموضوع الواحد وذلك حسب موضوع الاشتغال أو الزاوية التي ينظر من خلالها لذلك الموضوع.

لكن أثناء توظيف هذا المنهج يستعين الباحث بالبراهين -الأدلة- التي يؤكد بها صحة ما توصل إليه ومنه يكون الدليل هو الذي يُعلم به ما توصلنا إليه ((فالدليل هنا علة لمعرفةنا بحقيقة الشيء وليس علة لوجود الموضوع أو الشيء في الواقع))¹ بهذا يبرز الفرق بين البرهان كمنهج والبرهان كدليل، فالأول منهج قائم بحد ذاته متميّز عن الطرق المعرفية الأخرى أمّا البرهان كدليل فهو أداة اقناعية توضيحية إفهامية حاضرة في مختلف الطرق الاستدلالية جدلية كانت أم خطبية أو شعرية مع ضرورة كون الدليل في المنهج البرهاني صادقاً يقينياً حتى تلزم عنه النتيجة التي كانت بالضرورة مجهولة في البداية، ومنه يصبح حضور التدليل أو التبرير والبرهنة في الطرق الاستدلالية غير كافٍ للقول بأنّ تلك الطرق برهانية بالضرورة؛ كون كلّ الطرق الاستدلالية بما فيها الحجاجية والشعرية تحمل بداخلها الاستدلالات التي يقدمها أصحاب تلك الطرق للوصول إلى غاياتهم التعليمية أو الإقناعية، وفي هذا تنبيه إلى عدم الانقياد والإتباع والتصديق لمجرد تقديم أي طرف الأدلة التي يزعم أنها تثبت صدقه، انه يؤكد ضرورة النظر في طبيعة تلك الأدلة والأوليات التي انطلق منها المفكر قبل تصديقه أو تكذيبه وعلاقة تلك الأوليات بالواقع المادي ومختلف المكتسبات العلمية المؤكدة في مختلف العلوم بما فيها علوم الشرع.

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص190.

2. شروط البرهان:

هناك جملة من الشروط التي يجب أن تتحقق في المنهج كي يصل إلى مرتبة البرهان ((وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم، الذي هو العلم الحقيقي كما قلنا، فبيّن أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة وأوائل غير معروفة بحد أوسط وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علّة للنتيجة بالوجهين معاً، أعني علّة لعلمنا بالنتيجة، وعلّة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه، وإذا كانت علّة للشيء المنتج نفسه، فقد يجب أن تكون مناسبة للأمر الذي تبين بها، فإن هذه هي حال العلّة مع المعلول))¹.

فيؤكد بذلك أنّ جعله طريق البرهان في المرتبة الأعلى في بناء المعرفة ليس وليد التقليد وإتباع لأرسطو، بل الأمر يكمن في ماهية هذا الطريق وما يحتويه من مؤهلات ابستمولوجية تجعل منه طريقاً يمكن أن يوصل صاحبه إلى اليقين إذا عرف كيف يستعين به في مشواره العلمي، بحيث تكون الغاية النهائية له هي بلوغ الحقيقة لا أكثر ولا أقلّ مبتعداً بذلك عن كل الأغراض غير العلمية، ومنفتحاً في آن واحد على المنتج المعرفي الإنساني مهما كان منبته ومستعيناً بمختلف الطرق الاستدلالية الأخرى، كونها مجرد وسيلة يمكن الاستفادة منها.

أ. **صدق المقدمات:** لقد اشترط ابن رشد أن تكون المقدمات أو الأوليات التي يقوم عليها العمل البرهاني صادقة، صحيحة عقلاً وواقعاً بعيدة عن التخمين والظن والكذب الأمر الذي يقتضي أن تكون تلك المقدمات نتاج بحث علمي سابق للموضوع المدروس طبيعياً كان أو إلهياً، فالمعرفة وليدة عمل تراكمي توظّف فيه مختلف الحقائق العلمية التي تخدم البحث الذي بين أيدي الباحث بعد أن تخضع إلى التمهيص والفحص، وهو يرفض المقدمات الكاذبة أو الظنية رغم شيوعها كونها قد تجعل الباحث يقع في توّهات وأخطاء لا يقبل بها العقل)) (أنّ المقدمات الكاذبة تُفضي بمستعملها أن يعتقد فيما ليس بموجود أنه موجود، مثل أن يعتقد أنّ قُطر المربع مشارك لضلعه))² فتحقيق هذا الشرط من شأنه أن

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص49.

2 شرح البرهان لأرسطو، المصدر نفسه، ص49.

يختصر الطريق أمام الباحث ويجنبه هدر جهده في تأكيد أو البرهنة على صحة مقدماته بحيث تعرف بذاتها وتعرفنا بحقيقة الأشياء.

ب. أن تكون غير ذات حد أوسط: فإذا كانت المقدمات بحاجة إلى وسيط لها يعرفنا بها سيصيبها الضعف وتكون بحاجة إلى البرهان عليها مثل الأشياء التي يرام البرهان عليها ((ومبدأ البرهان هو مقدمة غير ذات وسط، أي مقدمة غير معروفة بحد أوسط وهي التي ليس توجد مقدمة أخرى أقدم منها في المعرفة ولا في الوجود))¹ وفي هذا تأكيد على أهمية أن تكون المقدمات أو المبادئ التي يقوم عليها العلم صادقة ومكتفية بنفسها وذلك يعطي قوة لعملية الاستنتاج والتصديق بالنتائج ((إن كنا إنما نصدق بالنتيجة من أجل تصديقنا بالمقدمات، فقد يجب أن يكون تصديقنا بالمقدمات أكثر، إذا كان تصديقنا بالنتيجة هو من أجل تصديقنا بالمقدمات))² كما أنّ هذا الشرط يختصر الطريق أمام الباحث ويجعل من عمله دقيقاً ومؤسساً.

ت. أن تكون مقدماته أعرف من النتيجة: وهو شرط يبيّن أهمية أن تكون مقدمات البحث العلمي في أي مبحث من المباحث المعرفية واضحة ومعلومة خالية من الشكوك والظن، فهي الأساس الذي تُبنى على إثره الحقيقة، فإن كانت تلك المقدمات غامضة لا يمكن أن تنتج لنا حقيقة واضحة ومتناسقة مثلما لا يمكن أن تكون النتيجة أوضح من المقدمات كونها هي السبب في ظهورها والتصديق بها ((وكان التصديق بالقياس البرهاني إنما يكون من قبل المقدمات التي منها أُوتلف القياس، فقد يجب من ذلك ألا تكون معرفتنا بالشياء المعلوم بالبرهان-وهي النتيجة- ومعرفتنا بالمقدمات التي بها عرفت النتيجة على حد سواء أعني أن تكون معرفتنا بالمقدمات والنتيجة في مرتبة واحدة من المعرفة))³ عند النظر في هذا الشرط يظهر أنّه يضع يده على نقطة مركزية في العمل المعرفي فالعبرة عنده ليست في النتيجة المتوصل إليها، بل محورية الاستدلال تكمن في طبيعة وقوة ووضوح المنطلق والأساس الذي قاد إلى تلك النتائج. فالباحث ملزم بتحديد وتوضيح الأوليات التي انطلق منها أثناء بنائه للحقيقة، ثم إبراز العلاقة الضرورية الموجودة بين تلك الأوليات واستنتاجاته وفي حالة مخالفة هذا الشرط وإصرار الباحث على ضرورة اهتمامنا

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص50.

2، اشرح البرهان لأرسطو المصدر نفسه، ص52.

3، شرح البرهان لأرسطو المصدر نفسه، ص52.

بالنتيجة فقط وإهمال المبادئ التي ارتكز عليها للوصول إلى تلك النتيجة فإنه يطلب منا أن نتبعه إتباعاً أعمى وأن نقلده وهذا محال في العلم وخروج عن طريق البرهان.

ث. لزوم وضوح المقدمات: إن وضوح المقدمات من حيث الدلالة الاسمية وكذلك الوجودية يجعل العلم متاحاً للمبتدئ في العلم فيتعرف على المنطلقات المعرفية التي أسست عليه أية أطروحة و كذلك معرفة البنية المنطقية التي تعطيها الشرعية العلمية، كما أن ذلك الشرط يتيح إمكانية تعريض العلم للنقد والاختبار لغرض التحقق والاستفادة واستمرارية العلم وتطويره. فالعلم الحق مقرون بوضوح وقوة مقدماته وعلاقتها الضرورية بالنتائج وهو الشرط الذي يساهم في تطور العلم سواء عن طريق النقد والتجاوز أو بواسطة النقد والتراكم.

ج. أن تكون مقدماته علة للنتيجة: وهو شرط يجب أن يتحقق في البرهان كونه يقوم على وجود علاقة تلازمية بين المقدمات والنتيجة وهي علاقة عليّة تكون فيها تلك الأوليات السبب في الوصول لتلك الاستنتاجات، وهذا يبرز النسقية التي يجب أن تحضر في المنهج البرهاني، هذه الخاصية التي تبين أهمية الحقيقة المحصلة والزاوية المعرفية التي انطلق منها الباحث في دراسة الموضوع، وما تقدمه تلك المبادئ من معارف تُدرك من خلالها وجود الموضوع وحقيقته.

لقد بين ابن رشد من خلال الشرط أن العلم وفهم الوجود المادي والغيبى مرتبط ابستمولوجياً بطبيعة المبادئ التي يُنطلق منها في البحث العلمي، وعلى هذا الأساس يكون الباحث ملزماً باحترام أولياته والوفاء لها وتوظيفها في بناء أطروحته وإلا كان مجرد فضوليّ تائه لا يعرف من أين يبدأ ولا إلى أين يريد أن يصل. إن الالتزام بتوظيف تلك المقدمات يعطي الفرصة للباحث للتعرف على قيمتها المعرفية ومدى قربها من الحق وهذا يسمح له بمراجعتها إن اقتضى الأمر ذلك والتوجه إلى أوليات صادقة لا تتعارض مع علوم الطبيعة، حتى لا يصبح عمله مجرد سفسطة تكون فيها مواقفه الذاتية مقياس الحقيقة.

فمعرفة العلية التي يقوم عليها طريق البرهان هي التي تمكن من التعرف على وجود الموضوع وحقيقته، مع التمييز بين الموضوع من حيث هو موجود والعلة التي كانت سبباً

في وجوده، ومنه رسوخ بديهية استحالة وجود موجود ما من دون أن تكون له علة أدت إلى وجوده.

ثالثاً: البرهان ومبدأ العلية:

من الشروط السابقة يتضح أن محور المنهج البرهاني يتمثل في مبدأ العلية، هذا المبدأ الذي دافع عنه ابن رشد في ردّه على أبي حامد الغزالي وبيّن أنّ التسليم بوجوده في بناء نظام الوجود لا يتعارض مع رد هذا الوجود إلى الله وهو الحق الذي أقرّ به الشرع وتوصل إليه الفلسفة الأولى، كما أنّ القول به لا يتعارض مع الإرادة الإلهية التي لا يمكن أن نمثلها بالإرادة البشرية. وعلى هذا رفض كل طرح يشكّك في وجود نظام سببي ينظم هذا الوجود ورأى أنّ إنكار هذا المبدأ يلزم عنه إنكار للعلم والحكمة من الخلق.

لهذا يعدّ مبدأ العلية ضرورة ابستمولوجية في التأسيس للعلم والمنهج البرهاني الذي به نعلم الشيء على ما هو عليه وليس كما هو موجود لنا، أي ليس كما يظهر لنا، لأنّ ما برز لنا قد يكون ناقصاً كما أنه عبارة عن دليل نعتمده لتأكيد استنتاجاتنا المعرفية ((لأن البرهان يكون على الشيء بعلة، وعلة الشيء ضرورية له، أي أنّ الشيء لا يمكن أن يوجد، ولا في وقت ما دون علة. فلما كان البرهان بالعلة، صار العلم المستفاد من قبله غير مستحيل ولا متغيّر))¹، ويرجع تأكيده على أهمية الكشف عن الأسباب الضرورية لوجود الشيء لأنها أسباب كامنة في ذات الشيء وهي بذلك تدخل في حدودها التي تبين العلاقة بينها وبين الشيء بعينه، ومنه تُستثنى الأسباب العرضية الخارجة عن الشيء في بناء البرهان ((فمن حصل له العلم بسبب غير ضروري، فلم يحصل له العلم بسبب الشيء فلم يحصل له العلم بوجود الشيء))² وهذا يجعل المرء يعتقد أو يظن أنه يعلم وهو لا يعلم وبذلك يقع في الغلط فيفسّر الأشياء بغير أسبابها الحقيقية-الضرورية-ولذلك يصرّ ابن رشد على اعتماد البرهان طريقاً في المعرفة لدقته و نسقيته ودقة شروطه، كما أنه متاح للإمكانات المعرفية للإنسان، فيبتعد الباحث أثناء دراساته عن الضنون والتخمينات

1 ابن رشد، شرح كتاب البرهان لأرسطو، ص216.

2 شرح البرهان لأرسطو، المص در نفسه، ص267.

والتخيلات غير المؤسسة على مبدأ السببية وكذلك عدم الانصياع لما هو مألوف وشائع بين الناس.

من شأن هذا الشرط أن يقدم للباحث الإمكانيات المعرفية والمنهجية التي تمكنه من امتحان عمله العلمي في مختلف مراحلها وكذلك التمييز بين الإنسان الذي يعلم والذي لا يعلم. كما أن هذا المبدأ يمكن الباحث من التعرف على مدى انتساب طريق الاستدلال إلى البرهان والمواضيع التي يمكن التوصل فيها بهذا الطريق والموضوع الذي يكون فيه استخدام البرهان ممكن ومطلوب أو غير ممكن وغير مطلوب ومنه تكون القيمة العلمية للمنهج البرهاني مرتبطة بالتوظيف المناسب، لهذا كان يؤكد مثلاً أن البراهين لا تكون في الجواهر بسبب البساطة التي تتميز بها، كما أنها قائمة بذاتها ليس هناك عللاً خارجة عنها ساهمت في وجودها ((إن البراهين التي تعطي ماهية الشيء ووجوده معاً ليس يمكن أن تكون في الجواهر الأولى، لأن هذه ليس لها أسباب خارجة عنها تعطي وجودها وماهيتها ولذلك لا نعلم الأنواع المجهولة ولا في الأنواع البسيطة؛ لأن هذه ليس لها أسباب أصلاً ولا في الأمور التي وجودها معلوم بنفسه مثل حدّ المثلث وحدّ الدائرة وحدّ الوحدة لأن هذه أيضاً ليس لها أسباب خارجة عنها))¹، إنه بهذا يؤكد أن الأسباب وتعيينها هو محور طريق البرهان وبذلك يجب التوجّه بهذا المنهج للمواضيع المركبة وقد قدّم أمثلة شارحة لتأكيد هذا الطرح مثل إثبات وجود ظاهرة الكسوف وتحديد أسبابها عن طريق الربط بين انطفاء ضوء القمر وموقع الأرض الذي توسط القمر والشمس.

بهذا يتيح طريق البرهان تحديد أسباب الظاهرة وماهيتها في آن واحد وهو لا يتوقف عند هذا المثال، بل استعان بأمثلة عديدة كشواهد يؤكد من خلالها قوة وصحة الطرح الذي توصل إليه أو تبناه دعماً لمن سبقه في بناء ذلك الطرح. لقد قدّم ابن رشد تعريفاً بيّن من خلاله طبيعة منهج البرهان وطبيعة الشروط التي كان يرى أنها لازمة كي يكون طريق الاستدلال برهانياً كما انه جعل من اليقين مطلباً ثابتاً للبرهان سواء في بداياته أو أولياته وكذلك في نهاياته الضرورية -النتائج- وهذا كله من أجل تمييز هذا الطريق المعرفي عن بقية الطرق الأخرى وكذلك توضيح السبيل للسالك في طريق العلم البرهاني حتى يكتف

1 ابن رشد، شرح كتاب البرهان لأرسطو، ص131.

منهجه وهذه الشروط ليصدق نظره؛ كون اعتماد العقل في البحث عن الحقيقة لا يعني بالضرورة تحقق البرهان فالاستدلال البرهاني ((هو الذي يعلم به الشيء بما هو عليه، لا الذي يعلمه بما هو موجود لنا))¹ كما انه بهذا الإطار الاستيمولوجي الذي وضعه لطريق الحق -العلم- يكون قد أكد مرونة المنهج وإمكانية توظيفه في مختلف مجالات المعرفة الممكنة طبيعية أو نظرية أو شرعية وغيبية وكذلك فتح المجال للعقل البشري إلى استثمار المعطيات الحسية التي تصله عن طريق الملاحظة دون الاكتفاء بها أو التوقف عند ما ألفه وتعوده من الظواهر، حيث يفتش ويبحث عن العلل بغية تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء²، كما يقرّ بإمكانية عبور المناهج والحقائق العلمية من علم لآخر بشرط تحقق اليقينية في مختلف محطاته البحثية ليميّز عن غيره من المناهج.

رابعاً: خصائص طريق البرهان:

ما يميّز طريق البرهان عن غيره من الطرق الاستدلالية هو جملة من الخصائص المتمثلة في³:

أ. **اليقينية:** إلى جانب اعتبار ابن رشد البرهان الأداة المنهجية المؤهلة لبناء المعرفة الصادقة صدقاً يقينياً فإنه يؤكد كذلك أن طريق البرهان يقيني في ذاته أو هو اليقين بعينه فهو منهج وحقيقة في آن واحد إذ تكون اليقينية خاصية ثابتة فيهما، هذه الخاصية التي تميّز البرهان عن غيره من المناهج. وتحقق هذه الخاصية يرجع إلى أولياته الثابتة التي لا تحتاج إلى برهان يثبتها كما أنها لا تقبل الدحض والإلغاء حتّى وإن كانت غائبة عن العقول أو مجهولة عند الكثير من الناس؛ ومنه يكون معيار الحق في طريق البرهان لا يرجع إلى المواقف الفكرية التي نملكها عن مختلف المواضيع أي ما يوجد في النفس بل إلى طبيعة الموضوع الذاتية -ماهيته الوجودية-، ومنه يجعل الحقيقة غير مرتبطة بالظروف التاريخية والحضارية. بل هي مرتبطة بمدى عمق ويقينية الإدراك البشري لطبيعة وجوهر الموضوع.

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص182.

2 جبرار جهامي، مفهوم النسبية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) دراسة تحليلية، المكتبة الفلسفية، دار المشرق (بيروت) 1992، ط2، ص25..

3 محمد المصباحي، الوحدة والوجود في فلسفة ابن رشد، ص158-160.

ب. **العلية**: يربط ابن رشد بين مبدأ العلية الذي لا يمكن إنكاره لما في ذلك من إنكار للعقل والبرهان منطقاً ومبدأً وعلى هذا جعل منه شرطاً ابستمولوجياً لضمان برهانية المنهج وهي علية مرتبطة بطبيعة الموضوع كما هو موجود ((والبرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة عندنا بالطبع))¹ كما يؤكد على ضرورة وجود تناسب بين العلة والمعلول ((فقد يجب أن تكون مناسبة للأمر الذي تبين بها، فإن هذه هي حال العلة بالمعلول))² وهذا يؤكد الخاصية التالية.

ت. **الواقعية والمطابقة لفعل الطبيعة**: ((فالبرهان إن كان من المقدمات الأولى، التي هي الأسباب التي منها تقومت طبيعة ذلك الشيء الذي طلب برهانه، وكان الشيء الواحد إنما يكون عن أسباب واحدة، فقد يجب أن يكون البرهان واحداً، كما يجب أن يكون الحد واحداً، وهذا هو البرهان المطابق للطبيعة))³ وهو بهذا يؤكد أن البرهان لا يكون برهانياً إلا إذا كان يعكس ويبين العلة الحقيقية للموضوع المطلوب كما هو في الواقع ولا مجال لاختلاق علة أو تفسير للموضوع من الفراغ أو تجاوز الطبيعة في بناء الحقيقة. فهي مرجعية ومصدر أساسي في بناء العلم، هذا إن كان الموضوع طبيعياً أمّا إذا كان نظرياً فيجب أن يكون هناك تطابقاً وتناسقاً بين المقدمات والنتائج حتى تكون هذه الأخيرة يقينية.

هذه الخاصية التي جعلت ابن رشد لا يجد حرجاً في تأكيد برهانية ويقينية الفلسفة وقدرتها على بناء العلم اليقيني كونها تبحث في الوجود كما هو موجود سواء في الفلسفة الطبيعية أو الفلسفة الأولى التي تختص بالقضايا الغيبية الماورائية مثل تحديد أدلة وجود الله وإثبات وحدانيته* لإمكانية بناء مقدمات وبراهين مطابقة لعمل الطبيعة المحكوم بقانون العلية ومنه يكون البرهان بديلاً للصور المفارقة⁴ فلا مجال للحديث عن الصور المفارقة للأشياء أو الطبيعة كون ذلك يلغي البحث والبرهان في آن واحد، فماهية الأشياء أو صورها كامن

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو ص 49.

2 شرح البرهان لأرسطو، المصدر نفسه، ص 49.

3 شرح البرهان لأرسطو، المصدر نفسه، ص 321.

*تعتبر مواضيع ما وراء الطبيعة بمثابة الحق المطلق وهي أشرف الموجودات -الله- ومنه يكون العلم الذي يبحث فيه هو الفلسفة الأولى علماً برهانياً خاصة وأنها تبحث في المبادئ الأولى للوجود التي تؤسس لكل العلوم ((الفلسفة هي التي تستقصى القول في المبادئ الأولى وتتنظر في جميعها، وبخاصة الأول منها في الوجود، والأول في المعرفة)) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى 10.7: 161.

4 محمد المصباحي، المرجع نفسه ص 160.

في ذاتها -داخلها- والبرهان قادر على اكتشافها وإظهارها وتحويلها من حقيقة يقينية موجودة بالقوة والفعل في ذاتها إلى حقيقة موجودة بالفعل في عالم المعرفة ((فإذا تبين أن البرهان يكتفي في وجوده بوجود هذه الطبيعة الموجودة في المحسوسات))¹، فلا مجال للبحث خارج الطبيعة والواقع لأن هذا الأخير كفيل بإعطائنا الحقيقة والإجابات عن تساؤلاتنا إذا عرفنا كيف نستنتج مظاهر الطبيعة ونرغمها على الإجابة باعتماد منهج برهاني يتماشى وطبيعة الموضوع ف ((هذه الطبيعة تعرّف جوهر المحسوسات))² لقد قدّم لنا ابن رشد مرجعية معرفية إذا اعتمدت في مختلف الاستدلالات لن يكون هناك مسافة تبعد الباحث عن البرهان واليقين ومن الفهم والتفسير الصحيح للوجود، كما بين كذلك أن السبب في الاختلاف والتعارض في الرؤى والابتعاد عن الحق هو إدارة الظهر للوجود ورفض الإصغاء لصوت الطبيعة والتوجه إلى دراسة هذا الوجود كما هو في نفوسنا الأمر الذي يبعدنا عن الحق والبرهان. فقد كان على قناعة تامة أن العقل إذا جهل طبيعة الشيء الحقيقية لا يمكن أن يكون قادراً على التمييز بين الخصائص الذاتية لمختلف الموجودات³ ومنه يعجز عن بناء الحقيقة البرهانية التي تفيد معرفة الشيء على ما هو عليه.

المبحث الثاني: مصدر قوة ويقينية البرهان:

البرهان عند ابن رشد هو نتيجة لعمل معرفي مكتسب لا يترك مجالاً للحديث عن وجود أفكار ومبادئ فطرية، لأنه لو كان الأمر كذلك لتساوى الناس في المعرفة والفهم وهذا غير موجود فإذا كانت المعرفة مكتسبة فالأمر نفسه ينطبق على المبادئ الأولية التي يتأسس عليه المنهج البرهاني وإن كانت تلك المبادئ تعتمد كمادة معرفية سابقة للنتائج فهي في أصلها وليدة عمل وجهد معرفي تراكمي، تكونت وتأسست على إثره وتحولت إلى مبادئ مجردة يُعتمد عليها في توظيف طريق البرهان لبناء الحقيقة، بحيث تساهم تلك المقدمات في تمكين الباحث من إثبات وجود الموضوع وماهيته والأسباب الفاعلة والغائية لوجوده والكيفية التي هو عليها، وهي مقدمات ضرورية غير مستحيلة على العقل البشري ولا متغيرة، بها يعطي طريق البرهان اليقين ويمكننا من إثبات وجود الشيء ويقدم تفسيراً علمياً

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص321.

2 شرح البرهان لأرسطو، المصدر نفسه، ص321.

3 جيرارد جهامي مفهوم النسبية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) دراسة تحليلية، المكتبة الفلسفية، المرجع السابق، ص26.

يحدّد حقيقته ((وكان البرهان إنّما يعطي هذا من قبل مقدماته))¹ وهو يوافق أرسطو في هذه المسألة التي تربط بين الموضوع ومقدماته، فالمقدمات تعبّر عن ما يميّزه عن غيره من الأشياء وكذلك عن علة وجوده وهو الأمر الذي يعطيها صفة الضرورة ((هذا إنّما يصحّ لأن أرسطو يرى أنّ كلّ ذاتية ضرورية، وكلّ ضرورية ذاتية، وأيضاً: فإنّ البرهان كما قال لا يخلو أن يكون من المقدمات الذاتية أو العرضية))² إنّ السبب الذي يجعل طريق البرهان منتجاً للحقيقة هو أنه يقوم على المقدمات الذاتية الضرورية وليس العرضية التي لا تربطها علاقة لزوم بالموضوع ((فواجب أن يكون البرهان الذي من قبله حصل لنا العلم الذي بهذه الصفة، أعني ضرورياً))³.

ولكنه يقوم بعملية توضيح واستثناء من خلالها يؤكد أنّ عملية الاستنتاج لا تتمّ دائماً بالاعتماد على القياس البرهاني، بل قد تقوم على قياس لا يقوم على مقدمات ضرورية رغم أنّ النتيجة قد تكون صادقة وواضحة للناس بسبب شهرة تلك المقدمات وتواضع الناس عليها؛ وهو هنا يقدم إشارات للطرق غير البرهانية ومدى إمكانية مساهمة هذه الأخيرة في تمكين العقل من الاستنتاج والوصول إلى نتائج صادقة رغم أن مقدماتها حتّى وإن كانت صادقة فهي عرضية وليست ضرورية، ولهذا الموقف بعداً معرفياً مهماً يتجلى من خلالها الأفق الواسع للفكر الرشدي وإحاطته بأهمية ودور مختلف الطرق الاستدلالية مع احتفاظه بموقفه من أنّ طريق البرهان هو الأوثق والصالح لبناء الحقيقة ((وذلك أنه يمكننا من أن ننتج نتيجة صادقة وضرورية عن مقدمات صادقة غير ضرورية، فأما البرهان فمن شرطه أن تكون مقدماته مع أنها صادقة ضرورية))⁴ وهذا يبرز طبيعة العلاقة بين المقدمات والبرهان ونتائجه.

أولاً: ضرورة المقدمات وعلاقتها بالبرهان ونتائجه:

إنّ تمسك ابن رشد بضرورة أن تكون المقدمات صادقة بذاتها وضرورية في أن واحد لا يساهم فقط في التأسيس للحقيقة العلمية التي تساهم في فهم الموضوع كما هو

1 ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص50.

2 تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص50.

3 تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص62.

4 تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص63.

موجود وتمكين العقل البشري من العلم الحقيقي، بل الأمر يتعدى ذلك، لقد كان يعمل في ظل نسق فكري منسجم وهو ينظر لطريق البرهان ويجعل منه شرطاً إبستيمولوجياً لبناء العلم . فهو يرى أنّ العلم لا يكون إلا بالكليات ومنه وجب أن تكون نتيجة البرهان كليّة ذاتية - الموضوع كما هو- وهذا لا يتحقّق إلاّ عندما تكون المقدمات ضرورية وذاتية((وإذ قد تبين أنّ مقدمات البراهين يجب أن تكون ضرورية، وأنّ الضرورية يجب أن تكون ذاتية وعلى الكل))¹ وذلك حسبه يعود إلى أنّ المطالب العرضية لا توصل إلى العلم الحق لعدم وجود تلازم ضروري بين المطالب وكذلك المقدمات*.

كما أنّ ذاتية وكليّة المقدمات تضمن لنا أن تكون النتيجة كليّة وثابتة تعكس الطبيعة المشتركة للموضوع ولا تعكس الصفات الجزئية غير الثابتة((ليس يقوم البرهان على الشيء الجزئي الذي يفسد ولا يعود))²، إنه يريد أن يكون المنهج منتجاً للعلم من جهة ومؤسساً تأسيساً منطقياً وعلمياً يوصل إلى ما هو ثابت من جهة أخرى وذلك بسبب التناسب الموجود بين النتيجة والمقدمات ومنهج البرهان، فيلزم عنه عدم إقحام البرهان الصالح في علم من العلوم أو موضوع ما في دراسة موضوع آخر لا يتناسب معه، كون التكامل المعرفي عنده بين العلوم مشروط بالاشتراك في الجنس وهذا يرجع((فبين أنه ليس يمكن أن ينتقل البرهان من جنس إلى جنس، والسبب في ذلك أنّ الطبائع الموضوعية للصنائع مختلفة))³، ويقدم في ذلك مثلاً يؤكد فيه على ضرورة الابتعاد عن التوظيف غير الإبستيمولوجي للبرهان في علم العدد-الأرتماطيقي- الذي يختلف عن علم الهندسة الذي يدرس المقدار((ولذلك كان البرهان على مطلوب عددي ليس يمكن أن ينقل إلى أمر غير العدد والبرهان القائم على أمر هندسي ليس يمكن أن ينقل إلى أمر غير هندسي))⁴ وهو بهذا يجعل من عبور المبادئ والبرهان بين العلوم عمل علمي ممكن لكنه مشروط ومحكوم بضوابط معرفية بحتة لا علاقة لها بمواقفنا من العلوم وتقديمتنا لبعضها عن البعض الآخر أو رغبتنا في تأكيد علمية مبحث من المباحث

1 ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، المصدر السابق، ص66.

* هذا التوجه الإبستيمولوجي جعله في دراساته مثلاً في الطب يهتم بالكليات وتجلي ذلك في مؤلفه -الكليات في الطب- كونه يرى أن الكليات تقوم على مقدمات كلية ضرورية تعرف بقوانين الصحة والحفاظ عليها وأسباب فقدانها، وخصائص الأبدان ووظائف أعضائها، وهي معارف كلية عكس الكتب التي تهتم بالعلاج التي يسميها بالكنايش التي تهتم بالجزئيات التي تختلف من بدن إلى آخر ويصعب تعميمها.

2 تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص66.

3 تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص68.

4 تلخيص كتاب البرهان ، لمصدر نفسه، ص65.

بتوظيف علم من العلوم أو لآلة من الآلات العلمية في مباحثه للتأكيد على القيمة العلمية لذلك العلم.

فالمسألة عنده معرفية مرتبطة بالتداخل الذي يمكن أن يكون موجوداً بين العلوم، كأن يستعين صاحب علم المناظر بأمر من علم الهندسة وعلم الموسيقى بأمر من علم العدد، هنا تبرز أهمية أن تكون المقدمات ضرورية وذاتية كون هذا الشرط يضمن لنا تجنب العبور التعسفي بين العلوم تحت أية حجة كانت فإقامة البرهان لا تكون إلا على الأمور التي تناسبه -إمكانية التطبيق- كون بناء البرهان يكون على ثلاثة أشياء¹:

✚ المحمولات المطلوبة في تلك الصناعة وهي التي يبيّن أنها موجودة للموضوع بالذات وهذا يجعل المقدمات ذاتية خاصة بجنس الموضوع ((إنّ طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود، أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة))² وهذا يدل على أن عملية الاستعانة بالمقدمات لبناء الحقيقة يقتضي اختيار أو الأخذ بالمقدمات التي تحمل أو تبين حقيقة الموضوع بعينه مع الابتعاد عن العمل بالمقدمات البعيدة عن ماهية الموضوع، لما في ذلك من تأثير على البحث، مثل تشتيت الذهن وإبعاده عن جوهر الموضوع وتسبب ذلك في مضيعة الجهد والوقت، كون المنهج العلمي يقتضي الدقة في ضبط موضوع البحث.

✚ الأمور المعلومة بالطبع في ذلك الجنس، وهذه المقدمات التي بها يبيّن وجود المحمول الموضوع إمّا إيجاباً وإمّا سلباً، وهو هنا يؤكد أنّ عملية بناء البرهان والمقدمات التي يستند عليها يمكن أن تتم وفق التراكم أي تعتمد المعلومات التي تكوّنت عن طريق البحث والنظر بشرط أن تربط بينها علاقة في طبيعة الموضوع وكذلك يقبل بها الطبع الإنساني.

✚ الطبيعة الموضوعية التي تكوّن البراهين على الأعراض والتأثيرات الموجودة لها بذاتها منسوبة إليها، وهي التي تسمى موضوع الصناعة وهو هنا يبيّن ضرورة مراعاة

1 ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص 67.

2 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص 1418.

طبيعة الموضوع في وضع وتحديد المقدمات البرهانية نظراً لخصوصيات كل موضوع ووكمل مطلب.

بتحديده هذه المنطقات التي من خلالها تتحدّد طبيعة البرهان يؤكد أن التأسيس للبرهان عمل منظّم مبرّر من بداياته الأولى ومنه يكون اليقين الذي ينتجه المنهج البرهاني هو ثمرة لعمل معرفي صارم تمّت فيه مراعاة خصوصية الموضوع والمطلوب، وكذلك ما هو معلوم من حقائق علمية، وهذا يبرز حضور التحليل والنقد في التأسيس للبرهان والموضع والكيفية التي يوظف بها مع تحليل ونقد النتائج المحصّلة للتأكد من وجود علاقة تلازمية بينها وبين المقدمات.

هذه الخصائص جعلت من ابن رشد يدّكي المنهج البرهاني ليكون وسيلة طلب اليقين لأنه يهدف إلى إثبات شيء محدّد المتمثل في ماهية الشيء ووجوده، عكس طريق الجدل الذي يكون هدفه مرتبط بالأسئلة التي يطرحها الطرف الآخر في الحوار وليس الفكر الذاتي للباحث ومنه يكون العمل الفكري موجه إلى أمر ما ودحض أمر آخر، فطريق الجدل حسب ابن رشد يهدف إلى نصرّة مقدمات ما، حتّى وإن كانت ضنية وليست صادقة بذاتها فقط هي شائعة بين الجمهور من الناس ((الفرق بين العلمين أنّ صناعة الجدل ليس تقصد تبين شيء مخصوص بعينه، ولا لها موضوع مخصوص ولذلك كانت المقدمات التي تستعملها صناعة الجدل مأخوذة من السؤال والمبرهن فليس يأخذ مقدماته من السؤال))¹.

وهذا لا يعني أنّ البرهان لا يقوم على الأسئلة وإنما الأسئلة فيه خاصة بموضوع محدّد يطرحها الفكر على ذاته انطلاقاً من دراسته للموضوع ليكون مقدمات صادقة تساهم في بناء واعتماد طريق البرهان وبناء الحقيقة وهذا ما لا نجده في طريق الجدل الذي يعترف ابن رشد بعلميته أثناء مقارنته بينه وبين علم البرهان -الفرق بين العلمين- لكن نقطة الفصل بين الطريقتين تكمن في مدى صدق المقدمات فهي يقينية في البرهان وظنّية في الجدل وهذا ما يجعلها بحاجة إلى وسيط شارح لها أو مدافع عنها عكس مقدمات البرهان التي لا تحتاج إلى وسيط، الذي يمكن أن يكون سبباً في التغليط ((يعرض الغلط لأجل ذلك في الجدل

1 ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص72.

كثيراً))¹ والسبب الذي يجعل الوسيط موقعاً في الغلط هو كون المقدمات ليست صادقة في ذاتها وهذا يجعلها عرضة للتأويل والاختلاف في الفهم وربما التحاجج في تلك الفهم، فتبعد أصحاب الجدل عن الحق، وتدخلهم في متاهة الانتصار إلى فهمهم وان كانت بجانب الحق خاصة وأنّ المتوسّل بطريق الجدل أو طريق الخطابة كذلك قد لا يقصد بالضرورة تحقيق التصديق أو إثبات صدف أفكاره، إذا يمكن أن غرضه من اعتماد تلك الطرق هو إحداث توجيه نفسي انفعالي وسلوكي في الطرف المستهدف لاستمالته لنصرة جهة ما أو معارضتها ومقاومتها)) هؤلاء فلم يتكلموا في الأشياء، وإنما تكلموا فأكثروا في أشياء خارجة عن التصديق وإنما تجري مجرى الأشياء المعينة في وقوع التصديق مثل التكلّم في الخوف والرحمة والغضب وما أشبه ذلك من الانفعالات النفسانية التي ليست معدّة نحو الأمر المقصود تبيينه أولاً بالذات))².

إنّ الغرض من استخدام طريق الجدل والخطابة كفيل بتحديد قيمتهما المعرفية، حسب ابن رشد وقوة الأطروحات المقدمة، وكل ذلك مرتبط بطبيعة المقدمات، كون هذه الأخيرة هي اللبنة الأساسية التي يقوم عليها المنهج وعلى هذا أكدّ العلاقة القوية بين يقينية المقدمات والمنهج البرهاني؛ الذي لا علاقة له باستمالة أي طرف بالاعتماد على عوامل لا علاقة لها بالمعرفة وصدقها، ففوة المقدمات وصدقها هو بمثابة ضامن ابستيمولوجي يمنع الباحث من التوسّل بما هو مشهور وشائع لتحقيق غرض غير علمي أو الاعتماد على شهرة الباحث أو المفكر للترويج لفكرة ما.

فالفيصل الوحيد في العلم هو الحق الذي يقوم على المقدمات الثابتة والصادقة القادرة على تمكين العقل من الاستنتاج إذا أحسن استخدامها وفق منهج برهاني يتمشى وطبيعة الموضوع.

ثانياً: علاقة المقدمات بالوجود المادي:

إذا كان ابن شد يرفض أو ينتقد توسّل المتكلمين بطريق الجدل والخطابة فقد كان ذلك النقد ابستيمولوجياً، حيث تعرّض فيه بالنقد لطبيعة المبادئ التي استند عليها المتكلمون،

1 ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص78.

2 ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار العلم جبروت دط، دس، ص05.

إذ اعتبرها غير يقينية لأنها لم تؤسس بطريقة برهانية الأمر الذي يجعلها قريبة من الظن والسبب الذي يجعلها مقبولة عند أصحابها والفئة المستهدفة من الخطاب هو انتشارها وشيوعها وتعود الناس عليها لدرجة أنها أصبحت تبدو للناس أنها بديهيات وكل من يرفضها أو يخالفها يعدّ شاذاً عن الحق وجادة الصواب، لكن ابن رشد يرفض أن تكون العادة والألفة مصدراً لبناء الحقيقة وبذلك يوجه البحث الفكري والمعرفي إلى إعادة النظر في مرجعيته المعرفية موضوعاً ومنهجاً وجعل الوجود والموجودات المرجعية الموضوعية التي يجب الرجوع إليها لاكتشاف المبادئ التي يقوم عليها البرهان والعلم وكذلك لاختبارها والتحقق من قوتها وصدقها وهو هنا يوافق أرسطو((إنما قال ذلك لأن عند طلب المبادئ يطلب منها موافقتها لجميع ما يظهر في الموجودات وذلك أنه إذا لم توافق الأمور الظاهرة في الموجودات كان ما وضع من كونها مبادئ للموجودات غير صحيح وإذا وافقت الأمور الظاهرة أمكن أن تكون صحيحة))¹، لقد أراد ابن رشد وهو يؤسس لطريق البرهان الابتعاد عن الآراء الشائعة بين الناس التي يمكن أن تتعدّد وتختلف داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات ومنه تتعدّد الحقيقة ويصعب ضبط معياراً ومرجعاً يعتمد عليه للفصل بين الصحيح والخطأ والثابت والمتغير وهذا قد يميّع الحقيقة والعلم ويجعله قريب من الأقوال السفسطائية.

لكن الوجود وظواهره يمكن أن يكون قاسماً مشتركاً ومرجعاً ثابتاً لاستنباط الحقيقة والمبادئ الثابتة التي وإن كانت صحيحة فإن ذلك لا يبعد عنها صفة النسبية والنقصان لذلك تبقى قابلة للمراجعة والتحقيق نظراً لإمكانية اكتشاف أمور كانت خفية على العقل لسبب من الأسباب ذاتية كانت أو موضوعية((ولم يدل بالضرورة من قبل ذلك على أنها مبادئ حتى تدل عليها الأمور الظاهرة، أعني أنه إذا دلت الأمور المتأخرة على وجود المتقدمة صح أن تكون المتقدمة مبادئ لها وقد تبين هذا في صناعة البرهان))² بهذا يبرر ابن رشد سبب نقده لمبادئ المتكلمين أثناء اعتمادهم لطريق الجدل وكذلك سبب جعله طرق البرهان أقوى المناهج وأصلحها للتأسيس للحقيقة العلمية وامتلاك اليقين خاصة، وأنّ هذا الطريق يتأسس في ظل نشاط فكري وعلمي بين الذات المفكرة وموضوع التفكير، وهو نشاط يغلب عليه

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص78.

2 تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر نفسه، ص78.

الهدوء والابتعاد عن المؤثرات الخارجية التي قد تحوّل العمل العلمي من طموحه في امتلاك الحقيقة والتحقّق من مختلف الأقوال والمبادئ إلى السعي إلى إفحام الخصم وإقناعه والتغلّب عليه وإعلاء ما نراه صادقاً على حساب ما جاء به الطرف المخالف دون أن يكون المحك في ذلك هو قوة وصدق المبادئ وانطباقها مع العقل والواقع، بل المحك الوحيد هو قوة وحنكة أطراف الجدل والخطابة؛ وفي هذا إمكانية انتصار وتغلّب الطرف المخطئ على الطرق الذي يمتلك الحق والصواب بسبب قلة خبرته في الإقناع وعدم امتلاكه كفاءات الجدل والشهرة بين الناس، ممّا قد يكون سبباً في تضليل الناس وإبعادهم عن الحق وتشنيت فهمهم ودخول الشك في ما كانوا يعتقدون أنه صحيح ولهذا فهو يرجع سبب الوقوع في الاعتقادات الكاذبة انعدام المطابقة بين الكلام إلي يرجى منه الإقناع والواقع كما هو موجود ((إنّ طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود، أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة))¹.

عندما يكون الوجود بأبعاده المادي والنظري-العقلي والغيبى-هو مصدر استنباط المبادئ البرهانية يكون البرهان قادراً على تحديد أسباب وجود الأشياء واثبات وجوده ومنه يسمى برهان -لما- وبرهان الوجود((لأن العلم بسبب الشيء إنما هو العلم المحقق الذي يكون على طريق الإيجاب))² كونه يتأسس على مقدمات كلية وإن كانت مجردة يمكن التحقّق منها بالاستقراء((والمقدمات الكلية المأخوذة في الذهن مجردة من المواد، وإذا رام الإنسان أن يبيّن صدقها، فإنما يبيّن صدقها بالاستقراء))³ وهذا يؤكد التكامل الموجود بين مختلف الأدوات المعرفية التي يمتلكها الإنسان، فإذا كان الموضوع مجرداً مثل علم التعاليم فإنه يمكن إثبات مقدماتها وتبينها وهي مجردة من المواد بطريقة عقلية وأمّا إذا كانت المقدمات ذات علاقة بما هو محسوس فالرجوع إلى الوجود الحسي واعتماد التجربة الاستقرائية ضروري وواجب((وإذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء، لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية التي في ذلك الجنس))⁴.

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر نفسه، ج3، ص1418.

2 ابن رشد، شرح كتاب البرهان، ص82.

3 شرح كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص83.

4 شرح كتاب البرهان، المصدر نفسه، ص83.

لقد ضبط لنا ابن رشد مصدر المقدمات البرهانية والطريق الذي يجب اعتماده لاكتشافها وبنائها، لتصبح الأوليات التي يركز عليها في طريق المعرفة والعلم، لقد قام بهذا العمل دون أن يغلق الباب على العقل البشري ويحصره في مجال وجودي محدّد بل جعل الوجود بأبعاده المختلفة مصدراً لاكتشاف هذه المبادئ كونه يشترط أن تكون بحاجة إلى أوساط كي تكون بسيطة وتبيّن ماهية الشيء أو أستقص الشيء ((إنّ الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الموجود))¹، فالمبادئ الصادقة ليست مفارقة للوجود وللعالم الطبيعي وبذلك يكون العلم البشري المحدث* نابع منه ((إنّ العلم الصادق هو الذي يطابق الوجود))² وهو علم برهاني نسبي يلحقه التغيّر بسبب ما يلحق الموضوع من تغيرات ((حدوث التغيّر في العلم عند تغيّر الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث))³ وفي هذا تأكيد على أن بناء المقدمات لا يكون بالتخمين والخيال المنفصم عن الطبيعة، فهي ليست مجرد مصدر لاكتشاف المبادئ، بل هي مرجعية علمية تساهم في تطوّر العلم ومبادئه وهذا يتطلب ارتباط الباحث بشكل دائم بعالم الوجود حتّى يكتشف حقائقاً جديدة استعصت على غيره أو عليه، فحقيقة العلم مرتبطة بالتغيرات والتطورات التي تحدث في هذا العالم⁴.

ثالثاً: مصدر المبادئ وعلاقته بمرونة وموسوعية البرهان:

إن اعتبار ابن رشد الوجود المصدر الذي يجب الرجوع إليه لضبط مختلف المبادئ التي يقوم عليه المنهج البرهاني، هو طموح علمي يهدف إلى التأسيس لمنهج علمي بعيد عن الظن والتخمين ولا يقوم على قياس الشاهد على الغائب. انه يريد منهجاً يقوم على القياس العقلي البرهاني الذي يضمن وحدة المعرفة وصحتها، لأن العقل ((يشكّل حلقة الوصل بالمعنى العلمي بين كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة أو بالمعنى الجوهرية بين العالم البشري

1 ابن رشد، فصل المقال، دراسة وتحليل محمد عمارة، دار المعارف-القاهرة-1969، الطبعة الثالثة، ص13.

* العلم المحدث عند ابن رشد يتمثل في الجهد المعرفي البشري وما حصلته من معرفة وما يمكن أن يصل إليه من معارف وبالمقابل نجد ما يسميه العلم القديم الذي يختص به الله وهو ليس معلولاً للواقع ولا صادراً عن المادة بل هو مؤثر في هذا الواقع وتلك المادة.

2 ابن رشد، تهافت التهافت، ص112.

3 ابن رشد، فصل المقال، ص29.

4 محمد عمارة، ابن رشد فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة-القاهرة-ط الاولى، 1433هـ-2012، ص124.

والعالم الإلهي))¹ فالعقل عنده بمثابة المحور الذي يرتكز عليه المنهج المعرفي العلمي لكنه ليس مجرد أداة معرفية فحسب، وإنما هو حاضر بشكل بارز في جميع مناحي الحياة الإنسانية، بواسطته يدرك الإنسان حقيقة الوجود الذي هو معقول بالقوة ويتحوّل إلى معقول بالفعل عند تدخل العقل، كما أنه يرى أنّ العقل قادر على إنشاء المعقولات المفارقة وبالتالي يتجاوز العالم الهولي.

لكن هذا التجاوز لا يعني أنّ العقل البشري حرّ في إنشاء المعرفة، بل ((العقل ليس غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير هولي))² فالعقل الذي يبني به الإنسان المعرفة الحقيقية، هو عقل ملتزم بالمعطيات الموضوعية، فالوجود كما هو موجود بمثابة موضوع المعرفة البشرية التي تكون صورتها النهائية مجردة.

يبقى العقل البشري مجرد استعداد معرفي عند الإنسان خال من أي معرفة مسبقة ((وإذا كان الأمر في هذا العقل هكذا، فليس طبيعته إلا الاستعداد فقط))³ لذلك فهو يرى أنّ هذه القدرة المعرفية عند البشر تستنبط الحقيقة من الطبيعة ونظامها ((إنّ العقل الإنساني إنّما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها))⁴ إلى جانب هذا فالعقل يمثل ويحقّق الصورة النوعية للإنسان من حيث هو إنسان.

إنّ السبب في تفضيله للقياس البرهاني هو قيامه وارتكازه على مقدمات أولى صادقة مبنية بذاتها وتكون بمثابة المبادئ الضرورية الخاصة بكل علم، وهي مبادئ مستمدة من الواقع بعد أعمال عملي علمي تجريبي للحواس والمخيلة مع توظيف صارم للعقل، بوظائفه المعرفية المتعددة، وفق خطة محكمة كما أنّ هذا المنهج لا ينحصر استعماله في دراسة الطبيعة فقط وإنّما تصلح الاستعانة به في فهم ودراسة القضايا الإلهية لعدم تعارضه مع الشرع ((فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق، ولذلك لا

1 محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد. الطبعة الأولى، ((الدار البيضاء))، المركز الثقافي العربي، 1988، ص 6.

2 ابن رشد، تهاافت التهاافت، ص 273.

3 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 123.

4 ابن رشد، تهاافت التهاافت، ص 273.

يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعية على طريق البرهان))¹ إنه يجعل من المنهج البرهاني شرطاً ابستمولوجياً لبناء المعرفة الإنسانية.

يبدو أنّ المنهج الذي أسّس له ابن رشد يتماشى والقدرات البشرية ويقبل التكيف وفق طبيعة الموضوع، فهو منهج متميز من حيث واقعية المقدمات التي ينطلق منها مقدمات يجب أن تكون نابعة من الدراسة العلمية للطبيعة، مثل مبدأ السببية الذي لا يمكن إنكاره، هذا المبدأ الذي يمكن الباحث من إدراك نظام الموجودات وصورها. كما يجب أن يكون هذا المنهج متماش وطبيعة الموضوع، حيث يجب أن يكتف مع الموضوع المادي فيقوم بذلك على التجريب الذي يعتمد في العلوم الطبيعية، أمّا إذا كان الموضوع نظرياً مثل العلوم الرياضية فيجب أن يعتمد على العقل المؤسس على مبادئ نظرية عقلية تكوّنت في العقل بتراكم المعارف، وإذا كان الموضوع يتعلّق بالإلهيات والشّرع فإنّ ذلك يقتضي أن يكون المنهج البرهاني تأملياً يوفّق فيه بين ثوابت الشّرع والواقع المتغيّر مع استثمار مختلف الحقائق العلمية المؤكدة، لما توفره من دعم للنظر العقلي البرهاني، حيث تساهم في تكوين المبادئ أو المقدمات الصادقة التي يتأسّس عليها الفهم والاستنتاج العقلي في مثل هذه المسائل. بذلك يمكن للعقل البشري أن يؤسس للحقيقة العلمية البرهانية التي تتميز بالواقعية والموضوعية ولا تتعارض مع البرهان ومقتضيات الشّرع، ولا مع متطلبات الحاجة العلمية التي تتمثل في فهم هذا الوجود وبناء تصورات ورؤية لهذا العالم تمنح الإنسان الاطمئنان والسعادة وتخفف من حيرته وتفتح له أفق البحث في مسائل جديدة ومنه يتحقّق التجديد العلمي والفكري، كما تسمح بتمكينه من إبداع حلولاً عملية لمختلف الانشغالات والمستجدات اليومية.

إنه يشترط أن تكون المبادئ التي يقوم عليها المنهج البرهاني متماشية وطبيعة الموضوع، ومنه تصعب عملية تعميم هذه المبادئ على كل الصناعات والعلوم ((فأمّا المقدمات التي منها يكون البرهان في جنس وطبيعة من طبائع الصناعات البرهانية فلما كانت الأمور ها هنا مقدمات عامة لأكثر من جنس واحد فسنبيّن كيف يمكن استعمال الصناعات الخاصة بها وكذلك الأمر في المطلوبات أيضاً، أعني أنّه يجب فيها أن تكون خاصة بالطبيعة الموضوعية

1 ابن رشد، تهافت التهافت، 378.

إذا كانت ذاتيها لها، وإذا كانت المقدمات يجب أن تكون خاصة بجنس حسّ وكذلك فيبين أنه ليس يمكن أن يُنقل البرهان من جنس إلى جنس والسبب في ذلك أن الطّبائع الموضوعية للصناعات مختلفة¹) هذا النص الرشدي الذي لم يكتف فيه بشرح موقف أرسطو حول خصوصية المبادئ البرهانية بل قام بإبداء موقفه من مسألة طبيعة البرهان الذي يجب اعتماده وضرورة مراعاة طبيعة الموضوع أثناء وضع المبادئ العلمية التي تؤسس للمنهج البرهاني وكذلك ما يسمى بالتكامل المعرفي، هذا ما يؤدي بشكل آلي ومنطقي إلى التعمد في أنواع البراهين. وفي تطبيق المنهج البرهاني من موضوع إلى آخر حسب ما تقتضيه طبيعة ذلك الموضوع لهذا نجده يقول ((وقد تبين أن البراهين المختلفة إنما تكون من المبادئ المتقدمة بالطبع التي هي أعرف عندنا وعند الطبيعة))² وهو يؤكد في هذا النص، ضرورة استنباط المقدمات التي تقوم عليها البراهين وتعتمد في الدراسة البرهانية لأي علم من العلوم، هذا الاستنباط الذي يكون من الواقع الموضوعي وليس الخيال المجرد الذي لا علاقة له بالوجود كما هو موجود.

في الوقت الذي يشير فيه إلى تنوع العلوم بسبب تنوع المواضيع فهو يؤكد كذلك مسألة ابستمولوجية كان قد أكد عليها أرسطو، التي تتمثل في مدى إمكانية اعتماد نفس المنهج البرهاني وتوظيف نفس البراهين في كل العلوم، إنه يرى استحالة تعميم المنهج الواحد في كل العلوم أو تطبيق نفس البرهان في علوم مختلفة من حيث طبيعة الموضوع والمطلب المعرفي المقصود. أما في حالة وجود قاسم مشترك بين علمين مختلفين فإن هذه الاستحالة تسقط بصفة نسبية ويضرب في ذلك أمثلة عن هذه العلوم مثل استعانة علم المناظر بأمر هندسية وعلم الموسيقى بأمر عدية ((أنما يمكن أن يُنقل البرهان من صناعة إلى صناعة متى كان المطلوب في الصناعتين واحداً بعينه: إما على الإطلاق إن أمكن وأما أن يكون واحداً بجهة ما. وذلك أن تكون إحدى الصناعتين تحت الصناعة الأخرى، بمنزلة علم المناظر يستعمل أموراً هندسية، وبمنزلة علم الموسيقى الذي هو تحت علم العدد))³ لكنه يؤكد كذلك أن الأمر غير ممكن علمياً عندما يكون الاختلاف كلياً بين علمين مختلفين ((وأما

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق وشرح وتقديم، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى ((الكويت)) المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1405/1984، ص68.

2 شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان المصدر نفسه، ص68.

3، شرح البرهان لأرسطو، المصدر نفسه، ص68.

إذا كان المطلوبين -المطلوبين- مختلفين، فليس يمكن أن يتبرهن واحداً منها في غير الصناعة التي تخصّه. مثال ذلك أنه ليس يمكن أن يبرهن صاحب علم الهندسة أن الضد إنّما له ضد واحد، وأن الضدين علمهما واحد، إنّما ذلك للعلم الإلهي. كما أنه ليس للعلم الإلهي أن يبيّن أن الكعبين إذا ضوعف أحدهما بالآخر كان منهما عدد مكعب إنّما ذلك للعددي... وهذا ما يدل غاية الدلالة على أنه ليس يمكن أن ينقل البرهان من صناعة إلى صناعة لأنّ الأمور المشتركة لأكثر من موضوع صناعة واحدة هي من الأمور العرضية لا من الأمور الذاتية))¹.

لقد قدّم موقفه هذا انطلاقاً من ما هو متاح له من معرفة في زمانه دون أن يقدم حكماً جزئياً نهائياً عن علم محدّد فالشرط عنده ابستمولوجي بحث لا علاقة له بفصل العلوم عن بعضها بطريقة متحيزة، فكلّما كان هناك نقاط التقاء بين العلوم تسقط الحواجز بين العلوم ويصبح عبور المبادئ وتكاملها ممكناً، وهو ما أكدّ عليه عندما كان يؤسس للمنهج البرهاني في علم الفقه، الذي اشترط فيه التقيّد والاستفادة من الحقائق العلمية التي تقدمها صناعة الطب في التشريع، للتوافق الموجود بين الشرع والطب في الغاية أحياناً في الموضوع.

انه يضع الإطار الابستمولوجي للبحث المعرفي، الذي يؤكد من خلاله على ضرورة اعتماد المنهج البرهاني في عملية البحث عن المعرفة، وفي الوقت نفسه لا يغفل عن تحديد مختلف الضوابط المعرفية التي يجب الالتزام بها أثناء توظيف هذا المنهج لأجل ضمان الموضوعية والدقة العلمية، ومنه يمكن إقحام هذا المنهج في مختلف المباحث، حتّى الإلهية لكن وفق ضوابط يملئها الشرع ويفرضها العقل فينا كما يؤكد كذلك أن تكون الاستنتاجات التي يصل إليها الباحث مبرّرة عقلياً وواقعياً وتتوفر فيها خصائص المعرفة العلمية وهي:

المعرفة الحسية ضرورة برهانية: وهكذا تكون المحسوسات شرطاً أساسياً لتحصيل المعرفة، فالمعقولات التي مهما بلغت من التجريد تبقى ذات صلة ما بالهولي ((ليس العلم للمعنى الكلي ولكنه علم الجزئيات بنحو كليّ يفعله الذهن بفعله في الجزئيات عندما يجرد

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، المصدر نفسه، ص69.

منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد¹) فالمعطيات الحسية ضرورية كونها بمثابة مادة معرفية جزئية، يعمل عليها العقل لبناء معرفة علمية كلية مجردة.

إذا كان ابن رشد يسلّم بوجود عالم هيولي مادي محسوس، كموضوع للمعرفة الإنسانية، وهو الطبيعة بمختلف ظواهرها البسيطة والمعقدة، فإنه بذلك يؤكد أنّ هذا العالم المادي يعدّ موضوعاً هاماً من مواضيع المعرفة العلمية، يجب البحث فيه، مع ضرورة عدم إهمال أي جانب منه، لأنّ فهم الوجود يحتاج إلى البحث في هذا الوجود بالذات. لهذا كان يشاطر أرسطو في تحديد مفهوم الفلسفة -التي لا يستثنىها من العلم- وقدرتها على بناء الحقيقة العلمية، بل الوصول إلى المبادئ الأولى والحقيقة المطلقة لهذا الوجود، كون الفلسفة عنده تتمثل في دراسة الوجود كما هو موجود لمعرفة صانع الوجود.

إنّ الإستانس بهذا المفهوم ليس لأجل ضبط معنى وموضوع الفلسفة، بل كي يتبين تأكيده على ضرورة توجيه الجهد المعرفي الإنساني إلى دراسة الوجود الطبيعي أولاً وقبل كل شيء. فبناء العلم يجب أن ينطلق من الطبيعة هذا الوجود المحسوس، ثم يمكن أن يصعد مرحلة بعد أخرى ليصل إلى العلم المجرد عالم المعقولات النظرية، هذا التطابق الذي يساهم في بناء المقدمات الصادقة للعلم البرهاني ((لأمل كون مقدمات البرهان صادقة، فمن قبل أن المقدمات الكاذبة تُفسي بمستعملها أن يعتقد فيما ليس بموجود أنه موجود، مثل أن يعتقد أن قطر المربع مشارك لضلعه))².

لقد وضع شرطاً أساسياً من شروط البحث وتطبيق المنهج وهو الوضعية والموضوعية؛ هذه الأخيرة التي تلزم الباحث عن الحق ضرورة الابتعاد عن الضنون والتخمينات الشخصية الذاتية غير المؤسسة علمياً ((أن العقل الإنساني إنّما هو ما يدركه من صور للموجودات))³ فالعقل عنده يتمثل في المدركات الموضوعية، فحضور العقل متوقف على عملية الإدراك وإن غاب الإدراك غاب العقل معه.

1 ابن رشد، تحافت النهاف، تقديم محمد عابد الجابري، ص 190.

2 ابن رشد، شرح البرهان، ص 49.

3 ابن رشد، تحافت النهاف، ص 273.

إنّ تحقيق هذه الشروط الابدستيمولوجية- الموضوعية والوضعية والكلية - يستلزم ضرورة تماشي المنهج مع طبيعة الموضوع، ولذلك يجب أن يكون المنهج العلمي المعتمد في دراسة العالم المادي -الهيولي - منهج يقوم على التجربة التي تقتضي الاستعانة بالحواس والتخيل وهو ما يسميه بالعقل العملي أو القوة العاقلة العملية، التي تختص بدراسة المدركات الحسية)) عندما نظر هؤلاء الفلاسفة إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان، صنف مدرك بالحواس وهي أجسام قائمة بذاتها مشار إليها وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام وصنف مدرك بالعقل، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها، أي الجوهر والأعراض))¹، فالمواضيع المحسوسة لا يمكن إدراكها إلاّ باعتماد الحواس ثم العقل الذي يترجم ويحوّل تلك المعطيات بكل أمانة إلى معقولات مجردة وهو يقدم مثلاً في هذا: فالحجر له صورة جمادية وهي في الهيولي خارج النفس، كما أنّ له صورة تعد إدراكاً وعقلاً وهي المجردة من الهيولي في النفس² فنحن لا نحفظ بالحجر في أذهاننا، بل كلّ ما يبقى هو تلك الصورة المجردة عن الحجر وهذا ينطبق على كل المدركات المادية.

إنّ ضرورة اعتماد الحواس في بناء المعرفة، له مبررات عديدة، حسب ابن رشد وهي مبررات علمية موضوعية وأخرى شرعية ومن أبرز المبررات العلمية:

الحاجة العلمية: فحقيقة المواضيع الحسية لا يمكن أن تدرك إلاّ في الأشياء أو الصّور الهيولية بالذات، وهي إن تحولت في مرحلة لاحقة إلى مدركات مجردة فهي ملزمة دائماً بأن تكون معبّرة عن الموضوع كما هو في الواقع)) (هذا يعني أن الحس يدرك الأجسام المشار إليها والمركبة من هذين الشئيين الذين سمي أحدهما صورة والآخر مادة وأنّ الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصّورة، وإنها إنّما تصير معقولات وعقلاً إذا جرّدها العقل من الأمور القائمة بها، أعني الذي سموه موضوعاً ومادة))³ ونجده في موضع آخر يؤكد أن الحواس بمثابة النافذة الأساسية التي بواسطتها نطل على العلم الخارجي ونتعرّف على طبيعته وحقيقته)) (هذه الصفات أو الخصائص التي تحدّد طبيعة الشيء أو الموضوع فالسبيل الأوّل للإطلاع على تلك الصفات هو الحواس، فمن دون الحواس سنجهل هذه الصفات

1 ابن رشد، تهافت التهافت المصدر نفسه، ص293..

2 محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص101.

3 ابن رشد تهافت التهافت، ص380.

وبذلك سنجهل حقيقة وطبيعة وماهية الموضوع. فهذه الصفات ليست أعراض، بل هي حقيقة الذات المشار إليها القائمة بنفسها))¹ انه يؤكد بصريح العبارة أنّ ما تقدمه الحواس من معطيات، ليس مجرد صفات عرضية غير ثابتة في الشيء، إنّما هي صفات ثابتة في الشيء ويمكن من خلالها الإطلاع على ماهية ذلك الشيء ومنه تبنى الحقيقة العلمية.

فإذا كان الهدف العلمي يقتضي التعامل حسياً وتجريبياً مع الأشياء أو الظواهر المادية فهذا لا يعدّ أمراً ثانوياً، بل هو شرطٌ أساسيٌّ دونه لا تحصل المعرفة ولا يمكن للعقل أن يكون أي معقول، لكون الحواس والتجربة أدوات تمكّن الباحث أو الدّارس من الإطلاع على الجزئيات التي يحولها العقل إلى كليّات، التي تعدّ شرطاً به تُعلم الأشياء ولأنّ العقل يجمع المدركات الجزئية الضرورية ليُكوّن مدركاً كلياً مجرد يمكن أن يبعدنا عن الاختلاف والتعارض والتناقض، بحيث يحدّد جوهر الظاهرة المدروسة، فإن كان دور العقل مهماً في عالم المعرفة فهو مشروط بوجود المعطيات الحسية الجزئية.

ليس العلم كما يرى ابن رشد علماً للمعنى الكلّي ولكنه علم الجزئيات بنحو كلّي يفعله الذهن في الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد ((فالكلّي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي لها كلّي والكلّي ليس بمعلوم، بل به تُعلم الأشياء، وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة، ولولا ذلك لكان إدراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات إدراكاً كاذباً، وإنّما يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض، والأمر بالعكس، أعني أنها جزئية بالعرض كلية بالذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية غلط فيها وحكم عليها بأحكام كاذبة، فإذا جرد العقل تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد، وصيرها كلية، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً وإلاّ اختلفت عليه الطبائع))²، إنه يؤكد أنّ الحقيقة موضوعية كامنة في الموضوع بحد ذاته وهي حقيقة كلية بالقوة أي أنها كاملة وثابتة في الموضوع المادي وتقبل الإدراك البشري، لكنها في الوقت نفسه هي غير معلومة فهي مجهولة عندنا وعندما يتعامل معها بواسطة الحواس والتجربة يتمّ التمكن من الإحاطة بتلك الحقيقة عن طريق تجميع كلّ المعطيات الحسية

1 ابن رشد، تهاافت التهاافت المصدر نفسه ص379.

2 تهاافت التهاافت المصدر نفسه، ص190.

الجزئية التي يتدخل العقل ويحولها إلى حقيقة كلية، فهذه الأخيرة لا يمكن أن يُتوصّل إليها إذا غابت المعطيات الحسية ولم تعتمد التجربة والحواس، إنها بمثابة الضامن لتحقيق الاتفاق حول الحقيقة وتعميمها كذلك.

فالتأكيد على أنّ الحواس شرط أساسي لتحقيق المعرفة العلمية لما تُقدّمه من مدركات جزئية، هو توضيح لضرورة ارتكاز المعرفة العلمية على الجزئيات الواحدة والمشاركة التي انقسمت في المواد، وهذا تأكيداً منه على قدرة الحواس لتقديم المادة الخام التي تبنى عليها الحقيقة العلمية الكلية، التي بدورها ستعمّم على بقية عناصر الموضوع بحيث يكون هذا التعميم خال من الخيالات الضنية أو الأحكام المسبقة التي تُفرض على الموضوع.

إن الرجوع إلى المعطيات الحسية يعدّ بمثابة أساس ابستمولوجي يمكن الباحث في الظواهر الطبيعية من بناء المعرفة العلمية أو التحقق من بعض المعارف التي جاء بها علماء آخرون.

فالوصول إلى المعقولات متوقف على التجربة-الاستقراء-((من فقد حاسة من حواسه أن يفقد محسوسات تلك الحاسة. وإذا فقد محسوسات تلك الحاسة فقد معقولاتها، وهذا الذي قاله ليس في شيء منه شك))¹. فالتجربة عبارة عن شرط منهجي دونه لا يمكن أن تتشكل في الذهن أية حقيقة، ومن دون اعتماد الحواس ثم التخيل لا يمكن إدراك حقيقة المواضيع الهيولية فالتجربة والإحساس قبل التجريد أي التجريب قبل التجريد. وبهذا يؤكد أنّ التجربة والحواس بمثابة مصدر أساسي وضروري لبناء المعرفة العلمية؛ وما يدّعم ذلك هو أن تبدّل وتطور المعقولات متوقف على التغيير الموجود في الحس والتخيل، ومن هنا ينكر وجود وقيام معرفة قبلية في الذهن قبل قيام التجربة بذلك نجده يرفض نظرية التذكر الأفلاطونية وكذلك نظرية الفيض التي قال بها كل من الفارابي وبعده ابن سينا، فأبي قول بوجود معرفة تذكيرية تسبق التجربة بمثابة العبث والزيغ((وذلك أن هذه المعقولات متى فرضناها موجودة بالفعل دائماً، ونحن على الكمال الأخير من الاستعداد لقبولها، وذلك مثلاً في الكهولة فما بالنا

1. ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، حَقَّقَه وشرحه وقدم له، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى-الكويت))، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب السلسلة التراثية،

لا نكون في تصور دائم لها، وتكون الأشياء كلها معلومة لنا بعلم أولي، وغاية ما نقول في ذلك متى فاتنا منها معقول ما ثم أدركناه، إن إدراكه تذكّر، لا حصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا، حتى يكون تعلّم الحكمة عبثاً، وهذا كلّه بيّن السقوط نفسه¹) فالتجربة عنده بدل الفطرة، فهي المصدر الأساسي للمعرفة وبناء المقدمات العلمية، وهذا هو المبرر الوحيد الذي يبرر الحكمة وتعلّمها؛ أي قدرة الإنسان على التعلّم وإدراك الحقيقة.

إلى جانب هذا فهو يؤكد استحالة وجود مصدر آخر للمعرفة عدا الطبيعة والتجربة واعتماد الحواس ثم قوة التخيل وإلاّ كيف يمكن تفسير صعوبة الوصول إلى الحقيقة أثناء البحث عنها وكذلك لماذا يقع الباحث في كثير من الأحيان في الأخطاء إذا كانت هناك معرفة كامن في نفس المدرك؛ وحتى يفتن أصحاب الأطروحة التي تقول بالتذكّر ببطلان رأيهم يطرح تساؤل منطقي وواقعي، وهو لماذا لا تكون الأشياء كلها معلومة لنا بعلم أولي وبالتالي الكل يملك الحقيقة اليقينية وليس بحاجة إلى البحث والتفكير؟

فالمعرفة العلمية بمنهجها ومبادئها هي ثمرة عمل علمي جدّي موضوعي، توظف فيه الحواس بكل دقة وتنظيم مع توجيه مركز لأدق التفاصيل للوصول إلى المدركات الجزئية التي تحدّد جوهر الموضوع بحيث تُعيّن الأسباب والعلاقة بين الأسباب والمسببات ومنها يكون المنهج برهاني منطقي واقعي.

هذا التوجه الذي يعتبره عاطف العراقي يدلّ على أنّ ابن رشد يؤثّر الطريق الذي يوصل إلى المعقولات معتمداً على المحسوسات الخارجية، لا ذلك الطريق الذي يذهب إلى أنّ للكليات وجوداً خارجياً حقيقياً مفارقاً للوجود والمادة بحيث تفيض منه الحقيقة إلى النفس² فوجود الكلّي يستلزم وجود مقدمات جزئية تدركها الحواس. كما أنها لو كانت وليدة الخيالات فقط لاختلّفت الحقيقة وتعدّدت من شخص إلى آخر، فما هو معقول في الذهن ليس له وجود خارج الذهن بما هو معقول وإنما هو خارج الذهن بما هو محسوس وليس لكليات الأشياء الحسية و معقولاتها وجود خارج النفس ولا الكليات سبب في وجود جزئياتها المحسوسة، بل

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان المصدر نفسه، ص32.

2 محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف-القاهرة- الطبعة الأولى 1984، ص110.

الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان في وجود الجوهر المحسوس الذي ينقسم إلى مادة وصورة.

فالأصل في الكليات أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يظنُّ الإنسان بعضها إلى بعض ويتصور أنها تكون معنى عاماً، لهذا كان يشاطر أرسطو في مؤلفه الشهير "شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان" ((وكلّ علم إنما هو علم للكلّي، وجب أن يكون كل علم في أصله الحواس، فمن فقد ضرورة حاسة من حواسه، فقد فقد إدراك الجزئيات التي تخصّ تلك الحاسة. وإذا فقد إدراك جزئيات ذلك الحس، فقد فقد مقدماته الأولى، وإذا فقد المقدمات الأولى في حس ما فقد البرهان في ذلك الحسّ وإذا كان كلّ علم يكون في حسّ ما إنّما يكون إمّا من المعروف بنفسه، وإمّا من قبل المعروف بنفسه من قبل الحواس فإنّ واجب أن يكون من فقد حاسة من حواسه أن يفقد محسوسات تلك الحاسة. وإذا فقد محسوسات تلك الحاسة فقد معقولاتها، وهذا الذي قاله ليس في شيء منه شك))¹، وهذا يؤكد أهمية الحواس في بناء الحقيقة الكلية المجردة؛ فالمعرفة الحسية ضرورية لبناء المقدمات البرهانية والحقيقة وهي بدورها تتميز بجملة من الخصائص²:

✚ وجودها تابع لتغير بالذات: وذلك إمّا قريب وإمّا بعيد، فالمعرفة الحسية متأثرة بالتغير الذي يحدث في الموضوع، فإن حدث تغيير في الموضوع استلزم الأمر تغير في المعرفة بسبب تغير المعطيات الحسية التي تنقلها الحواس ويستقبلها العقل وقبله المخيلة وفي هذا تفسير لكيفية تطور العلم عبر الزمن.

✚ أنها تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع ومتكثرة بتكثّره: وهذا ما يعرف الآن بتنوع وتعدد المعرفة العلمية بتنوع الموضوع، في كل موضوع نجد تخصصات علمية عديدة.

✚ أنها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة، وشيء يجري منها مجرى المادة: فالمعرفة الحسية هي نتاج تركيب وتفاعل يقوم به الخيال الحسي العلمي لئيشئ لنا تصورات

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، مصدر سابق، ص414.

2 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص98.

معرفية أو يستنتج لنا حقائق معينة، أي المعرفة الحسية مركبة من معطيات حسية وأخرى عقلية.

✚ أن المعقول عنها غير الموجود: ما يشكّل في الذهن من صور لا يعبر كليا وبشكل نهائي وتام عن الظاهرة كما هي في الواقع، تبقى المعرفة نسبية وهذا يقتضي استمرارية البحث والتجربة فالبحث لا يعرف التوقف حتى ندرك النظام العام لهذا الوجود وإن كان الأمر صعباً فهو ليس بالمستحيل حسب ابن رشد.

هذه الخصائص من شأنها أن تؤكد الدور الأساسي الذي تؤديه الحواس في التأسيس للمنهج البرهاني وكذلك في دراسة الظواهر المادية دراسةً علميةً موضوعيةً فالحواس تساهم في تطوير المدركات العلمية التي يبنينا الإنسان عن الوجود، حتى وإن كانت عبارة عن مدركات جزئية لكنها ضرورية لبناء مدركات كلية، فدونها لا يستطيع العقل أن يقوم بأي دور معرفي. كون العقل عبارة عن استعداد للمعرفة، لكنه لا يحمل المعرفة بالفعل، إلا بعد أن يتعامل مع ما تقدمه له الحواس من معطيات جزئية دقيقة.

فإذا كانت هذه المعطيات الحسية جزئية ونسبية أي لا تعبر بشكل نهائي عن ما هو موجود في الواقع، فإنها هي التي تفتح المجال أمام تطوير المدركات الحسية عن الوجود كما هو موجود. فالحواس هي الوحيدة التي تمكّننا من اكتشاف الظواهر الحسية وإدراك مختلف الأسباب التي تحكم هذه الظواهر والعلاقة السببية التي يصيغها بعد ذلك العقل ويبينها بناءً مجرداً كلياً، لكن وفق ما أستقبله من معطيات حسية، فإذا كان اكتشاف النظام السببي ضرورة منهجية ومعرفية فإن الاستعانة بالأساس والوسيلة التي تمكّننا من هذا المطلب يعدّ أكثر من ضرورة ((لكن العقل إنما يقتضي على خيال الشيء، والخيال إنما يأخذ المعنى من الحس. ومن أجل ذلك من لم يُحس حساً من المحسوسات لم يمكنه أن يعلم ذلك الجنس ولا أن يحصل له منه معقولاً أصلاً))¹، وهو نص يوضح أنّ الحواس ليست مجرد قناة معرفية ثانوية، بل دورها أساسي لا يستهان به فدونها لا يمكن امتلاك المعرفة.

ولتأكيد موقفه من المعرفة الحسية وأهمية الحواس في دعم طريق البرهان وتشكيل معالمه وشروطه المعرفية والمنهجية وضع سنداً عقلياً ومعرفياً وآخر شرعياً حتى يؤكد

1 ابن رشد. تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد إيفري. المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية-القاهرة. د ط، د س ط، ص 137.

ويقنع الكل بأهمية الرجوع إلى الطبيعة كموضوع للمعرفة والاعتماد على الحواس كوسيلة لتحصيل هذه المعرفة، فالمعرفة الإنسانية وهي ما يسميه بالعلم المحدث¹ نابعة وصادرة من الواقع الموضوعي. إنها مستمدة من هذا الوجود المتغير، هذا التغير الذي يعدُّ سبباً موضوعياً كافياً للتأكيد على أنّ المعرفة متغيرة ومتطورة بسبب ارتباطها بالواقع، لأن المعرفة حسب فيلسوف قرطبة قبل أن توجد في الذهن موجودة في الواقع وهذه المعرفة المرتبطة بالواقع هي وحدها المعرفة الصادقة² وهي محكومة بهذا الوجود لأنها مستقلة عن الذهن وقائمة في الوجود الموضوعي ((إن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره))³ ثم يضيف قائلاً حتى يؤكد أنّ العلم متوقف على هذا الوجود ((وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا))⁴.

عند التمعن في هذا الطرح يتبين أنّ المبادئ الأولية التي منها يؤسس للمنهج البرهاني وتبنى المعرفة البشرية وليدة البحث في هذا الوجود كما هو موجود، هذا البحث الذي لا يمكن أن يتمّ إلاّ باعتماد الأداة المعرفية التي تقدر على اكتشافه واستنطاقه بطريقة علمية بعيدة عن التخيلات الوهمية غير المؤسّسة على النظر البرهاني، هذا ما يعزّز موقفه من أنّ المعرفة كامنة في الوجود وعالم الأشياء بالقوة وهي قابلة للإدراك البشري لتتحول بعد ذلك إلى المعرفة بالفعل، هذا إذا أحسن الإنسان توظيف حواسه وفق منهج استقرائي منظم ومؤسس على مبادئ علمية.

رابعاً: حسيّة المبادئ وعلاقتها بدور العقل في تحصيل المعرفة وبناء المعقولات:

لقد أكدّ ابن رشد على أنّ العقل الإنساني قدرة إنسانية، مؤهلة بالقوة لامتلاك الحقيقة والوصول إليها وتحويلها إلى معقولات، فالعقل هنا هو عقل بالقوة ويتحوّل إلى عقل بالفعل عند بنائه للمعرفة العلمية الكلية المجردة.

هذا الموقف الذي يؤكد من خلاله أنّ العقل لا يملك أية معرفة أو حقيقة مسبقة فهو عقل بالقوة وليس عقل بالفعل في البداية، انه قبل أن يبدأ عملية التفكير لا شيء معرفياً

1 محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، (القاهرة)، الطبعة الثانية دار المعارف. 1983. ص88.

2 المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، المرجع نفسه، ص87.

3 ابن رشد، فصل المقال، ص 47.

4 ، فصل المقال، ، ضميمية في قدم العلم الإلهي، المصدر نفسه، ص 70.

ولكنه بعد أن يفكر يصبح كل شيء تقريباً أنه يتحوّل من العدم الخالص إلى الامتلاء التام وما يجعله ينتقل هذه النقلة النوعية هو عملية التفكير وبناء المعرفة وتحصيلها وبنائها نظرياً على شكل معارف كلية مجردة.

فالوجود الفعلي للعقل كمارسة ينطلق من نقطة بداية التي تتمثل في المعطيات الحسية والموضوع الخارجي، لكن بعدها تكون الكلمة للعقل الذي يبدأ عملية البناء والتعديل والتجريد والاستنتاج والتحليل وهنا تتحقّق عملية اتصال الذات العارفة بالموضوع، والاتصال عنده لا يعني الانحلال وإنما هو الإدراك؛ بحيث تكون العملية تنازلية ثم تصاعديّة، ينزل العقل إلى العالم الحسيّ ثم يصعد إلى عالم المعقولات المجرّدة.

وفق هذه العملية يُجمّع العقل مختلف المعطيات الموضوعية التي استقبلتها الحواس من خلال احتكاكها بالموضوع في العالم الخارجي التي بدورها تخضع إلى التحليل والتساؤل والافتراض وهذا ما يسمى عنده بالمخيلة أو العقل الهولاني، الذي يبحث عن العلة وعلاقتها بالمعقولات وحينها يبدأ دور العقل النظري الذي يترجم تلك التخيلات العلمية الصارمة الملزمة بالموضوعية والحيادية إلى تصورات أو معقولات كلية يفسّر بها الموضوع المدروس، وهي معقولات كلية تصلح لتفسير مختلف الظواهر المشتركة وقد تجمع بين المتناقضات أو المواضيع المتعدّدة.

كما أنها قادرة على تجاوز الحدود الزمنية والمكانية، حيث يصبح العقل بعدما كان لاشيء كل شيء؛ أي يمتلك العالم وبهذا تتضح المرحلة الحاسمة في بناء المعرفة، مرحلة يكون العقل فيها العنصر الأساسي والفعال فيتحول بذلك من عقل هولاني إلى عقل بالملكة.

وإذا أردنا أن نرتب منطقياً العملية الإدراكية وفق مراحل ونحدّد المرحلة التي يتدخل العقل فيها، يمكن القول أنّ العقل يتدخل في المرحلة الثالثة، فهو لا يتعامل مع العالم المادي مباشرة وإنما يتعامل مع العالم كما هو مبني في العقل الهولاني والقدرة المتخيلة بحيث تكون صورة العالم نصف مجردة، التي تصبح في المرحلة الثانية المسبوقة بعملية الإحساس، فالخيال يُخرج الانطباعات الحسية من القوة إلى الفعل، كون الصور الحسية

1 محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص63.

المادية كامنة بالقوة فتصير خارجة بالفعل حينما تُستقبل وتحتك بها الحواس ثم يُحولها العقل المنفعل وهو الخيال إلى صور تحمل المعنى والمفهم والمميزات¹ وبعدها يتعامل معها العقل الفعّال مباشرة ويبني بها الحقيقة اليقينية، والأمر الذي يجعل الحقيقة المدركة من حيث القوة والصحة تختلف من إنسان إلى آخر بسبب الاختلاف في القدرة المتخيلة، أي رغم امتلاك كل إنسان العقل كقوة، فعملية التعقل وتحوّل تلك القوة إلى الفعل لا تكون بنفس الدرجة، إنّ عملية البناء المعرفي متوقفة حسبه على ما يستقبله العقل النظري من تخيلات فبفضل الخيال يمكن تفسير تقدّم المعرفة البشرية وتطورها وهذا سبب رفضه للمعرفة المتعالية والمفارقة للإنسان، فبواسطة الخيال أو العقل المنفعل يختلف الناس فيما بينهم في المعرفة والفهم.

إنّ التّخيل حسب ابن رشد بمثابة الحلقة التي تربط العالم المادي الحسي بمعطياته الحسية بالعقل النظري الذي يشكّل المعقولات، لهذا فكلّ محطة تعدّ محطة ضرورية بالنسبة له، كون المعرفة إمكانية إنسانية لا علاقة لها بالفيض أو التذكّر الأفلاطوني إنها وليدة الجهد الحسي الخيالي التجريدي للإنسان فوجود المعقولات القبلية غير مقبول بالنسبة له، ودليل ذلك الجهل بالحقيقة، وكذلك النسبية التي تتميز بها المعرفة البشرية، هذه النسبية التي تؤكد ارتباط المعرفة بالجهد البشري والقدرات المعرفية وطبيعة الموضوع.

خامسا: مصدر برهانية المقدمات المجردة:

بحسب ابن رشد لا ينطلق العقل اثناء التأسيس للمعرفة البرهانية من العدم كما أنّه لا يعتمد على خيالات وأوهام ذاتية لا تقبل البرهنة. فالعقل ملزم بالموضوعية والموضوع الذي يبحث فيه خاصة إذا كان ينتمي إلى عالم المحسوس، وهذا الالتزام لا يقلل من فعالية العقل وقدرته التعلّلية إنّما يؤكد على الصرامة والضوابط المنهجية التي بواسطتها تتجلى لنا أهمية وحساسية دور العقل في تكوين المعرفة العلمية وتطويرها من زمن إلى آخر. فإذا كانت الظواهر المادية رغم خضوعها لنظام سببي ثابت قابلة للتّعقل والإدراك فإن هذه الظواهر تحمل بداخلها الحقيقة أو المعرفة بالقوة، لكنها ليست حقيقة بالفعل أي ليست جاهزة ومتمّمة لأنها لو كانت كذلك لأدركها الإنسان دفعة واحدة وهذا ما لم يتم.

1 محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المرجع نفسه، ص63.

فالمعرفة العلمية محكومة بطابع إنساني تاريخي؛ لأنها تتكوّن حسبه وفق عملية إدراكية مركبة تُستخلص وفقها المعرفة الكليّة من المعطيات الحسيّة الجزئية المتنوعة، حيث يتدخل العقل بعد استقباليها فيخضعها لعملياتٍ فكرية بها ينتزع منها الصور المادية ويحوّلها إلى صور ومعقولات مفارقة أي لامادية باعتماد منهج برهاني تجريبي صارم لا يحقّ فيه للعقل أن يفرض أحكاماً مسبقة على الوقائع لأن ذلك يقلل ويشكك في علميته وعلمية مدركاته المعرفية.

فالعقل ينطلق من الإحساس إلى التخيل ثم الحفظ وبعد أن تتكرّر هذه العمليات بدرجة تسمح باستخلاص ماهية الشيء من خلال ظواهره المختلفة والمتعدّدة ((عند طلب المبادئ يطلب منها موافقتها لجميع ما يظهر في الموجودات وذلك انه إذا لم توافق الأمور الظاهرة في الموجودات كان ما وضع من كونها مبادئ للموجودات غير صحيح وإذا وافقت الأمور الظاهرة أمكن أن تكون صحيحة))¹، فالمعرفة العلمية تمرّ عبر مسلسل متطور محكوم بنظام موضوعي ثابت وصارم يكون العقل حاضراً عند بناء المعرفة العلمية وصياغتها صياغة كليّة مجردة.

لقد وضع ابن رشد شرطاً ابستمولوجياً للعقل وهو يتمثل في موضوعية ووضعية المنطلقات التي ينطلق منها في العملية المعرفية التي تجعل من الموضوع مرجعية أساسية للاستنتاج والتحقّق من التخيّلات والافتراضات والصور المستخلصة، بعد ذلك أتبع هذا الشرط بشرطٍ منهجيٍّ أكثر صرامة وهو اعتماد التجريب المستمر الدائم وكأنّه كان يدرك أنّ التجربة الواحدة غير كافية للوقوف على الحقيقة، كما أنه يدرك أنّ تكرار التجربة والملاحظة ليس ضماناً كافياً لوضع اليد على الحقيقة بأكملها، لهذا يجب الاستمرار في البحث الموضوعي التجريبي للعقل، فباحثنا التحليلي النقدي المتواصل بالموضوع سيكون لنا المعرفة بالفعل بعدما كانت معرفة بالقوة، فدون العقل لا مجال للعلم وفهم الوجود. إنّ المعرفة العلمية عبارة عن نتيجة للجهد الإنساني المتّوجّ بالجهد العقلي الذي لا علاقة له بالفيض أو المعرفة المفارقة للذات الإنسانية، فهو لا يتذكرها ولا يستقبلها على شكل إلهام أو نور يفيض عليه من عالم آخر مفارق للعالم المادي الذي نوجد فيه.

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة مصدر سابق، ص78.

إنّ المعرفة الإنسانية من إنشاء العقل الإنساني، بينها في ظل شروطه وظروفه ويطوّرها بتطوّر ادراكاته الحسيّة وقدراته التحليلية التخيلية وهذا وفق عملية تراكمية قد تتكامل فيها جهود وثمرات عقول الأفراد عبر الزّمن، يقدّم فيها كلّ جيل إسهاماته في الكشف عن الحقيقة من جانب معيّن ((ولم يدل بالضرورة من قبل ذلك على أنها مبادئ حتّى تدلّ عليها الأمور الظاهرة أعني انه إذا دلّت الأمور المتأخّرة على وجود المتقدمة صحّ أنّ المتقدمة مبادئ لها وقد تبين هذا في صناعة البرهان))¹ فالمعرفة لا تتم دفعةً واحدة بل إنّ المعقولات تحدث لنا في زمان² إنّ العقل هو المسؤول الأوّل، عن عملية تكوين المعرفة العلمية النظرية، حتّى وإن كان له مرجعيات مادية أخرى فبالعقل يُتطلّع إلى القوانين والمبادئ التي وفقها يستخلص حقيقة الموضوع وبواسطة العقل كذلك تتكون لدينا معرفة كلية انطلاقاً من معطيات حسية جزئية، وأي تعطيل لإعمال العقل يجعل الحقيقة محجوبة عن الإنسان حتّى وإن كانت كامنة بالقوة في الموضوع، لأننا عطّلنا العقل الذي يقدر على الإطلاع عليها وتحويلها إلى معرفة علمية. كون العقل يضع لنفسه المنهج والمبادئ الموضوعية التي يستمدّها من الظواهر الطبيعية كاستخلاصه قانون السببية انطلاقاً من ملاحظاته التجريبية حتّى أصبح ذلك القانون بديهية من البديهيات التي لا تقبل الإنكار لأن ذلك في رأيه إنكار للعقل والعلم.

فكلّما اكتشف العقل حثيات جديدة متعلقة بالظواهر الطبيعية، كلّما قام بتعديل وتطوير معارفه العلمية بحيث تبقى محافظة على مصداقيتها العلمية وكذلك تدعيم المنهج البرهاني بمبادئ علمية جديدة تساهم في بناء المعرفة، وفي هذا تأكيد أن التنظير للمنهج يتمّ بشكل قبليّ بعديّ في آن واحد.

فالنجاح المنهجي والمعرفي لطريق البرهان هو الذي يجعل الباحث يستعمل هذا المنهج في مختلف المواضيع وهنا تكمن العملية القبلية ولكن تبقى المستجدات التي تواجه ذلك التوظيف البرهاني، كصعوبة التطبيق أو عدم ملائمة المبادئ أو اكتشاف متغيرات جديدة في الموضوع مبرراً علمياً يدفع إلى إعادة النظر في طريق البرهان وتكييفه وفق

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص78.

2 محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المرجع نفسه، ص138.

مختلف المستجدات، وهنا يكمن التعديل البعدي. ومنه تظهر موضوعية ومرونة العقل الذي يشترطه ابن رشد للتأسيس للمعرفة، فهو منفتح بشكل دائم على العالم الطبيعي ومستعد لمراجعة معقولاته وإعادة بنائها في قالب جديد لا يتعارض مع كشوفاته العلمية الموضوعية.

إنّ الاستنتاج المعرفي كامن في الإنسان، فهو عملية إنسانية متوقّفة على الجهد المعرفي الذي يبذله الإنسان فقط، بحيث تكوّن المعارف الخيالية محركاً للعقل الفعّال المحايث للذات البشرية الذي يقوم ببنائها بناءً تجريدياً كلياً، فإن كان هذا هو العقل الذي ينقل المعرفة من القوة إلى الفعل فإن الإنسان ممثلاً في الخيال هو الفاعل الأوّل والأصلي والمناسبة الأولى لانطلاق مسلسل المعرفة¹ فالعقل الفعّال دون ذات إنسانية تحايثه بمثابة الثور الذي لا يجد من يبصر به.

فالإنسان هو الفاعل الأساسي في عملية المعرفة ويتم هذا بعد عمليات فكرية معقّدة ومتداخلة تمكنه من استثمار هذا الثور الذي به يبني المعرفة العلمية المؤسّسة تأسيساً برهانياً، وهو يقبل المراجعة والتطوير ومنه تكون عملية البناء المعرفي مستمرة باستمرار الفضول والبحث المعرفي الإنساني، حيث تكون الحركية الفكرية الإنسانية فيه حركة متعدّية من عقل منفعل إلى عقل نظري، الذي يعدّ بمثابة الكمال الإنساني، انه كمال الإنسان كفرد مع تضافره مع العقل الفعّال الذي هو كمال النوع الإنساني، هذا الجهد الذي يُكسب العقل كملكة إنسانية المبادئ الثابتة والمعلومات المكتسبة ليوظفها متى شاء وبحمض إرادته² ((متى شئنا أن نعقل شيئاً عقّلناه))³.

انطلاقاً من هذه العمليات يصبح العقل كقوة وقدرة بشرية، المحرّك الأساسي في بناء المعرفة وهو يودّي هذا المهام المتميّز يكون مدعماً بتلك المبادئ الثابتة والمؤسّسة واقعياً وعقلياً في مختلف نشاطاته المعرفية، حيث يكون نشاط العقل البشري ملتزماً بمبدأ العلّية الذي يمكن من خلال الإطلاع عليه التأسيس للمعرفة البرهانية في مختلف الميادين والمباحث الطبيعية منها والنظرية والميتافيزيقية ((فإنّ تلك العلّة هي أولى بالحق وبالوجود من جميع الموجودات وذلك أنّ الوجود والحق إنّما استفادته جميع الموجودات من هذه العلّة

1 محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص 131.

2 إشكالية العقل عند ابن رشد، المرجع نفسه، ص 161.

3 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ألفرد إفري، ص 130.

فهو الموجود بذاته فقط وجميع الموجودات إنما هي موجودات وحق بوجوده وحقه¹) فعندما يتبع العقل هذا المبدأ يستطيع طرق مختلف المباحث بطريقة برهانية، ومنه يصبح عقلاً علمياً برهانياً تكون الفجوة بينه وبين التوهّمات واسعة.

ليس هناك مجال للاعتباطية والعشوائية في البحث المعرفي حسب ابن رشد، فإذا كان العقل هو بمثابة الفاعل الأساسي في البناء المعرفي؛ فإنّ هذا الأداة المعرفية مؤطرة بأطر معرفية تنظّم العملية المعرفية وتوجّهها حتى تحافظ على مصداقية وعلمية العقل وكذلك علمية المعقولات العلمية التي يبنّيها انطلاقاً من مختلف المبادئ والقواعد المنهجية التي تشكّلت لديه، بعد أن أكّدتها التدريبات التجريبية المستمرة.

لم يدع ابن رشد المجال المعرفي مفتوحاً للصدفة أو التوهّمات والتخيلات الدّاتية غير القابلة للتأكيد والاختبار على أرض الواقع (التجربة)، وهذا يدلّ على الوعي المعرفي والحس النقدي لديه، فكل مادة معرفية يجب أن تكون مؤسّسة واقعياً وعقلياً وفي نفس الوقت تكون قابلة للنقد والمراجعة، فليس هناك معرفة نهائية أو حقيقة جاهزة سابقة للتجربة أو مستقلة عن النشاط المعرفي العقلي. وبذلك يكون طريق البرهان آلية تجعل من المعرفة البشرية نتاج علاقة ضرورية ناشطة، بين الذات الإنسانية والعالم المادي المنعكس ذاتياً في الذهن الإنساني، عبر معاشنة ومعاناة وممارسة الذات الإنسانية وجودها الطبيعي والاجتماعي ومنه تكون جل المعقولات الحاصلة منها، إنما تحصل بالتجربة².

1. فعالية الحس والعقل في بناء مقدمات المعرفة الميتافيزيقية:

بالنسبة لابن رشد البحث المعرفي الإنساني عمل غير محدود، دائم لا يعرف التوقّف، فمجال المعرفة عنده واسع ولا يقبل التضييق، وأنّ كلّ معرفة تفتح وتفسح المجال لمعرفة أخرى لاحقة، حتى يصل الإنسان إلى الحقيقة الأولى المطلقة التي بفضلها تتحقّق السّعادة الإنسانية. فالمعرفة النظرية الكلّية المجرّدة ليست ((الغاية الأخيرة))³ أو نقطة النهاية للبحث المعرفي الإنساني وإنّما هناك أفق آخر ومختلف ينتظر الكشف والغزو، انه عالم

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص14-15.

2 نقلاً عن عمار عامر "مشروعية الخطاب الرشدي في الفكر العربي الإسلامي" حلقة دراسة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، بعنوان العطاء الفكر لأبي الوليد بن رشد، (عمان) 1999، 1، ص283.

3 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق فؤاد الأهواني ص 94..

الميتافيزيقا¹ فكل العلوم التي يحصلها الإنسان بما فيها الرياضيات كعلم نظري راق ما هي إلا بداية البداية، للوصول إلى حقائق الفلسفة الأولى (معقولات) يمكن للعقل الإنساني أن يصل إليها.

فالتسليم بوجود هذه المواضيع الميتافيزيقية يقضي التسليم بقدرة الإنسان على بلوغها أما الطريق لتحقيق هذا الهدف فيكون باعتماد منهج برهاني تأملي يكون العقل فيه المسؤول الأول لأنه تمرّس وتدرب على البحث العلمي²، بهذا يقدم موقفه من الأطروحة التي تقول بالمصدر المفارق للثوابت المعرفية.

بالنسبة لفيلسوف قرطبة قدرة العقل تؤهله لبلوغ وولوج عالم الميتافيزيقا، عالم الحقائق الخالدة الثابتة، الحقائق المفارقة لعالم الطبيعة حيث يصبح فيها العقل عقلاً مستفاداً* ومعنى العقل المستفاد هو العقل في صورته الراقية العليا التي توصل إلى مرتبة الحقيقة الثابتة؛ فللعقل عنده قدرة قابلة للارتقاء والتطور، حسب الموضوع المعرفي الذي تبحث فيه ولهذا فهو الخاصية الإنسانية المميزة للعنصر البشري التي يقدر بها امتلاك الحقيقة الأولى التي تحصل منها سعادته، لأن السعادة الحقيقية هي اللحظة التي يتغلب فيها الإنسان على جهله لحقيقة هذا الوجود ويمتلك الحقيقة الأولى التي لا تقبل الشك، فهي حقيقة ثابتة في حد ذاتها مستقلة عن الوجود الإنساني، لكنه يستطيع الوصول إليها والاتصال بها، وفق منهج معرفي برهاني تصاعدي يكون فيه الإنسان فاعلاً ينتقل من المعرفة النظرية إلى المعرفة الميتافيزيقية، وحتى يصل إلى هذا المستوى المعرفي يجب أن يكون قد تشبّع بالمعرفة النظرية التي تساهم في تأسيس العقل وتنظيمه وبذلك يبتعد عن التخمينات والتوهّمات فالمعرفة النظرية تُمهّد حسه للمعرفة المفارقة أو ما يسميه العقول المفارقة.

من خلال هذا تكون عملية التأسيس لهذا النوع من المعرفة تأسيساً برهانياً يخلو من التأويلات الظنية الذاتية التي لا تقبل التحقق أو لا يمكن أن يفهمها إلا صاحبها. كما يؤكد أن الوصول إلى الحقيقة الأولى ليس بالسهل فهو مطلب صعب وممكن في آن واحد، وهو

1 محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص 222.

2 إشكالية العقل عند ابن رشد المرجع نفسه، ص 112.

* العقل المستفاد: هو العقل الفعّال بعدما أن أصبح كمالاً أخيراً أو نهائياً للإنسان أو العقل النظري. انظر محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص 218.

مشروط باعتماد العقل الإنساني القائم على البرهان ((فإن الإنسان سيُدرِك ضرورةً بفضل العقل الخاص به كلّ الكائنات ويؤثّر بكيفية خاصة على كل الكائنات))¹. فالإنسان قادر بعقله على أن يحيط بكل المعقولات والمعارف بما فيها الحقيقة الأولى، لكنه وهو يتصل ويدرك هذا النوع من الحقائق الثابتة لا يعيد بنائها أو يقوم بتجريدها لأنها هي في حد ذاتها مجردة وقائمة بحد ذاتها، وكأنه يكتشفها أو يستفيد منها ولهذا تأخذ عند ابن رشد هذه المعرفة طابع الاستفادة.

حسب ابن رشد المعقولات غير الهولانية قابلة للإدراك الإنساني، وهي تحتاج إلى محرّك يحرك القوة التي تدركها، وهو يتمثل عنده في العقل الفعّال الذي ينقلها من المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل، فهي حتّى وإن كانت موجودة وكاملة تبقى مجهولة ولا تتحوّل إلى حقيقة معلومة إلاّ بتدخل الإنسان بالبحث والتأمّل الذي بدوره يفتح المجال واسعاً للعقل البشري لاكتشاف هذا النوع من المعقولات، التي يستفيد منها بشكل مباشر وهو ما يسميه بالاتصال ((يكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلّي وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال))²، فالمعرفة الإستفادية معرفة مباشرة وحدسية مطلقة وليست مركبة وكلّية وشاملة، تُدرِك بالجملة بلمحة واحدة مبادئ الوجود متخلّية ونابذة التجزؤ العلمي³ وهو هنا لا يحتاج إلى الحواس والقوة المتخيلة ولا إلى المعطيات الحسيّة.

إنّ المعرفة الفلسفية الأولى جاهزة تنتظر وصول العقل الإنساني إليها، ويكون ذلك في حياته على الأرض وليس بعد الموت، بحيث يؤكّد أنّ المعرفة الميتافيزيقية هي آخر مرتبة ومحطة يمكن أن يصل الإنسان إلى إدراكها بواسطة العقل، هذه المحطة التي تُضفي على العقل الإنساني صفة الكمال والخلود وهو كمال خاص بالإنسان أمّا الخلود فهو خلود معرفي أكثر ممّا هو خلود حسيّ. ولكون العقل يطّلع على هذه المعرفة دفعةً واحدة ولا يتدخل في تجريدها فهي كلّية ومطلقة ويقينية تبرهن على نفسها بنفسها، وبذلك تحمل بداخلها الضمان المعرفي وما يعزّز ذلك هو كونها ثمرةً للجهد العقلي التأملي المشبّع بالمعرفة العلمية والمنهج البرهاني، إنها ثمرة الفهم والمعانات الفكرية الإنسانية معانات العقل وليس

1 ابن رشد، كتاب النفس، نقلاً عن محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، انظر التهميش ص 218..

2 ابن رشد، كتاب النفس، نقلاً عن محمد المصباحي، انظر إشكالية العقل عند ابن رشد، ص 218..

3 محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص 219.

معانات الرّوح أو النفس مثلما يذكره أصحاب المعرفة الإشرافية، لكن هذا لا يلغي سعادة الرّوح الإنسانية عند وصولها إلى هذه الحقيقة بسبب ما تحققه من كمال للكائن البشري، خاصة وأنه يعتبر السّعادة الحقّة أو أعلى مراتب السعادة هي المرتبة التي يصل فيها الإنسان إلى إدراك الحقيقة، هذه الحقيقة التي تمكّنه من معرفة وجود الصّانع وفهم الوجود هذا الفهم الذي يزيل عنه الإبهام والغموض ويجيب على مختلف تساؤلاته التي تؤسّس للحياة الإنسانية المستقرة.

فالمعرفة بحسبه تتم وفق حركة تكاملية بين العقل كقوة وعملية التعقل التي يسميها بالعقل الفعّال، فيقع العلم والمعرفة بإتحاد هذين القطبين. ذلك أنّ العقل المنفعل يميل دائماً للإتحاد بالعقل الفعّال كما أنّ القوة تقتضي ما تنفذ فيها والمادة تقتضي شكلاً توضّح به وأوّل نتيجة تحلّ من هذا الإتحاد تدعى العقل المكتسب¹.

بواسطة هذا العقل، وهو عقل الإنسانية الذي يشترك فيه الناس ويستمدون منه المعرفة بكميات متباينة، يتمكن الإنسان من الارتقاء والصّعود والانتقال من مجال المعرفة الحسيّة إلى المعرفة النظرية العلمية وصولاً إلى المعرفة الفلسفية، التي بها يتمكن الإنسان من الحقيقة الأولى حيث يتحقّق له ما يسمّيه بالاتصال، وهو اتصال معرفي بعالم الكمال والمطلق والحقيقة الأبدية. هذا الاتصال المشروط بالعمل والتفرّغ للدّرس والبحث والتنقيب. وفي هذا تأكيد منه على أنّ العقل الإنساني قادر على الإطّلاع على الحقيقة الأولى، التي يسميها بالعقول المفارقة، لأنه لا يُعقل أن تكون هذه العقول موجودة وليس للإنسان قدرة أو قوة تمكّنه من إدراك هذه العقول أو المعقولات، هذه القوة تتمثل في العقل، كما أنّ وجود مواضيع حسّية تقبل الإحساس بواسطة الحواس يلزم وجود مواضيع يختص بها العقل ونفي ذلك إنقاص من قيمة العقل².

ولأنّ للحواس محسوسات تحس بها وما كان للحواس يجب أن يكون للعقل لأنه أرقى منها ومن ذلك يظهر أنّ غرضه من هذا الطرح، هو صيانة كرامة العقل ورفع تهمة العجز عنه وتأكيد مصداقية المقدمات البرهانية في عالم الطبيعة وما ورائها. وهو رأي ينطبق على

1 فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم طيب تيزيني. ANEP. -الجزائر- دار الفارابي 2012. ص110.

2 فرح أنطون، المرجع نفسه، ص115.

لباب فلسفته ومؤيديها. لهذا يُعتب ابن رشد في مقدمة من أسسوا للعقلانية، بمنهجه العقلي الذي يمكن اعتباره أوج العقلانية العربية ونهايته¹.

لقد جعل من البرهان طريقاً معرفياً قادراً على تحرير العقل من أية وصاية معرفية وأي سلطان إلا سلطان العقل الموضوعي العلمي، القائم على البرهان الذي يقبل التكيف مع طبيعة الموضوع، فهو طريق استدلالي مرن وموسوعي في آن واحد يقبل الانتقال به من عالم الطبيعة إلى عالم ما بعد الطبيعة، والبحث في المسائل التي تساهم في كشف حقيقة هذا الوجود، سواءً كان مجالها عالم الشَّهادة أو عالم الغيب. ولهذا وجدناه يؤكد ضرورة اقتحام الإنسان عالم الحقيقة الواسع بما فيه المباحث والمسائل الغيبية، التي لها علاقة بعقيدته الإسلامية مع التزام الموضوعية أو التفكير المنطقي والبدهيّات العقلية، التي تكوّنت لديه بعد تمرّس في البحث والدراسة العلمية للظواهر الطبيعية، فامتلاك طريق البرهان يمكن أن يسهّل الطريق للإنسان لامتلاك اليقين دون خشية الخطأ لوفرة الأدوات المعرفية التي تساعد على تجاوز أخطائه المعرفية ونقائصه المنهجية، وهذا ما شجّع ابن رشد على البحث في مسألة الألوهية والخلود وموضوع العليّة وغيره من المواضيع التي بحث فيها علماء الكلام والفلاسفة المسلمين كلُّ بطريقته الخاصة وقدم موقفه بكلّ روح عليمة، مع الحرص على تقديم موقفه العلمي والنقدي من مقولات الآخرين.

سادساً: علاقة المنهج البرهاني بالشرع:

إذا كان الوحي يقدّم لنا مسلمّات إيمانية ويطلب منا التصديق بها بصفة مطلقة وكان العقل كقدرة معرفية إنسانية لا يقبل بأية حقيقة إلا إذا أخضعها للتحصيل والاختبار ووجد لها السند المنطقي والبراهين المقنعة التي تخرجها من دائرة الظنّ والشك والتخمين إلى مجال الحقيقة العلمية، فإنّ ذلك يجعلنا من جهة أخرى أمام معطيات دينية نقلية، تحملها النصوص الشرعية ومن جانب آخر معطيات عقلية كانت ثمرة للبحث والتأمّل والنظر العقلي وهذا ما أدركه ابن رشد لذلك حاول أن يجد سبيلاً يوظف من خلاله تلك الحقائق اثناء دراسة النقل، لغرض الاستفادة منها في التأسيس لطريق البرهان سواء من حيث

1 محمد أبو القاسم حاج أحمد، إبستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ((بيروت))، 2004، الطبعة الأولى، ص18.

استنباط المبادئ العلمية الثابتة التي تؤسس لأدوات البرهان أو الاهتمام بطرق التدليل والتعليم والإقناع التي يزخر بها الشرع.

فإذا كان ابن رشد يرفض التقليد ويؤكد أنّ التصديق لا يكون إلا بالبرهان. فهو مدرك أنّ محاولة إيجاد منفذ معرفي وشرعي للتوسيع من مشروعية هذا المنهج وكذلك فتح آفاق معرفية برهانية جديدة في المقدّس، بالرغم من إدراكه صعوبة وخطورة هذه العملية معرفياً وإيمانياً، قناعته المنهجية جعلته بحاجة إلى الفصل في إشكالية مدى إمكانية أعمال المنهج البرهاني الوضعي في فهم ما هو نقلي وتحديد نسبية أو مطلقية هذه الإمكانية.

لقد حاول الإجابة عن هذه الإشكالية في إنتاجه الثري، بالخصوص في مصنفاته الأصلية "فصل المقال" و"تهافت التهافت" ثم "مناهج الأدلة". فلقد صاغ الإشكالية بطريقة واضحة في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" وذلك عن طريق طرقه مسألة ((هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع أم محظور أم مأمور به، إمّا على جهة الندب وإمّا على جهة الوجوب؟))¹. ومنه يكون قد مهّد الطريق لأعمال العقل بمنهجه المعرفي في فهم الشرع واستثمار نصوصه والحقائق التي تحملها هذه النصوص الظاهرة منها والكامنة في باطنها؛ التي لا يقدر على فك شفراتها إلا الحكماء وأهل البرهان.

فإذا كان الشرع لا يبيح النظر في الفلسفة التي جاءت بالبرهان كطريق استدلالية فمعنى ذلك، أنّ المحاولة فاشلة منذ البداية أمّا إذا كان لا يعارض ذلك بل يوجب النظر في الفلسفة والمنطق الذي هو آلتها فمعنى ذلك أنّ حل المشكلة ممكن ويتطلب فهماً صحيحاً لطرفي المشكلة، أعني الفلسفة والشرع².

للفصل في هذه الإشكالية لجأ ابن رشد إلى تقديم تعريفه للفلسفة، كون التعريف كفيل بتوضيح الحقائق وتقريب وجهات النظر حيث بيّن أنّ الفلسفة بمثابة ((النظر في الموجودات

* الخطورة المعرفية: معناها إمكانية التعارض مع الحقيقة الواردة في النصوص الشرعية، أمّا الخطورة الإيمانية فتكمن في إمكانية الدخول في متاهات الزندقة والتعرّض للتكفير.

1 ابن رشد، فصل المقال، المصدر نفسه، ص 23.

2 كامل حؤود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الأولى، ((بيروت))، دار الفكر اللبناني، 1990. ص 244.

واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع))¹ ومنه تكون عبارة عن تأمل بشري يسعى من خلاله إلى تحقيق غاية ومطلب يوجبه الشرع وهو معرفة وجود الله باعتماد النظر العقلي لفهم والإطلاع على حقيقة الوجود وخالق هذا الوجود، وهذا جليّ وواضح في العديد من الآيات القرآنية التي تحتّ الإنسان على ضرورة التدبر في مختلف الظواهر التي تحيط به، وبذلك يصبح البحث عن الحقيقة هدف وغاية مشتركة بين الفلسفة والدين، هذا الاتفاق الذي لا نجده حسبه في الهدف فقط وإنما هناك اشتراك حتّى في الآلية المعرفية من وسائل ومنهج.

فكلّ من الشرع وكذلك الفلسفة يعتمدان على القدرة المعرفية الإنسانية، التي يتجلّى كمالها في المنهج البرهاني البارز في منهج القياس، يعتبر ابن رشد القياس الشرعي أهم أنواع القياس؛ لأنه يقوم على البرهان وهو نفسه المعمول به في الفلسفة التي تقوم على البرهنة المنطقية. ولهذا علينا الأخذ بهذه الآلية وإن كنا لا نملكها أو كانت إبداع أجنبي فالشرع لا يعارض الأخذ بها لأنّها مجرد آلية معرفية لا تحمل عقائد ولا خرافات، وهذا من أجل أن تكتمل المعرفة ((فلا شك أن صناعة الحكمة وهي أرقى الصناعات، مستحيلة على الإنسان من تلقاء نفسه لذا فالواجب يفرض علينا ونحن نريد الفحص على القياس العقلي أن نطلب هذا العلم من أصحابه الذين أكملوا صناعته... أي علينا أن نطلع على مؤلفاتهم التي تبحث في الموجودات واعتبارها وما كان غير موافق للحق نبهنا إليه وحدّنا منه وعذرناهم))². بهذا بدأ في تفكيك وحلّ تلك الإشكالية الإبتيمولوجية عن طريق التوفيق فيا بين ما يسمى القطيعة والاتصال المعرفين في ظلّ شروط معرفية صارمة بعيدة عن الأحكام المسبقة نظراً لاقتناعه بأنّ العمل المعرفي عمل تراكمي يساهم في بنائه الجهد الفكري الإنساني عبر مخلف المراحل والحضارات.

لقد حرص ابن رشد على أن يهيئ المناخ الملائم لإظهار موافقة الشريعة لمنهاج الحكمة، لإزالة اللبس والتّهم التي ألحقت بها بحجّة أنّ الخلل لا يكمن في الحكمة وإنما في الذي يستخدم منهج الحكمة البرهاني، فإذا كان ضعيف النظر غير ملمّ ومتمرس ومتدرب

1 ابن رشد، فصل المقال، ص 27.

2 ابن رشد، فصل المقال، ص 33.

في اعتماد القياس البرهاني، فهذا ما قد يوقعه في الزلل والخلط وهو ما ينطبق حسب حثي على الفقهاء الذين اعتمدوا على القياس الشرعي، فكم من فقيه كان الفقه سبباً في انحرافه عن الحق¹ كما أنه يؤكد على أن المنهج البرهاني هو من المناهج الأرقى المعتمدة في الشرع، فهو منهج خاص بخاصة الناس، لأن الناس أنواع في قدرة الفهم، منهم من يقدر على هذا المنهج ومنهم من يقتنع بالمنهج الجدلي ومنهم من يؤمن بالمنهج الخطابي*. وبهذا يسقط الحرج من اعتماد المنهج البرهاني في بناء المعرفة والحقيقة.

كلُّ هذا العمل، كان تمهيداً رُشدياً لإقحام العقل بمنهجه البرهاني في فهم الشرع وقد تحقّق ذلك حينما بيّن أن الشرع ينقسم إلى ظاهر وباطن، ومنه قدّم حلاً مقنعاً لإزالة الغموض أو التعارض الذي قد ينجم من جرّاء اعتماد القياس البرهاني في هذه الغاية المعرفية وهذا ما يوجب حسب ضرورة اللجوء إلى التأويل لاستخراج المعنى الباطني الذي لا يمكن أن يدركه من فقد أسباب العلم ((و أمّا الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان. إما من قبل فطرتهم وإما من عاداتهم وإما من قبل عدمهم أسباب العلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال))². فإدراك بعض الحقائق الموجودة في الشرع مرتبط باعتماد المنهج البرهاني، لكن ليس كلّ الناس بقادرين على توظيف هذا المنهج، إمّا لعجز فكري أو جهل به ولذلك ورد في كتاب الله بعض الأمثلة التي يمكن أن تقرّب الحقيقة لهذه الفئة من الناس.

هذا هو السبب في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، هذا الأخير الذي لا يمكن فهمه وإدراك الحقيقة التي يحملها إلا بإعمال النظر العقلي البرهاني عن طريق التأويل* الذي يجب أن لا يتعارض مع الشرع، استناداً إلى القرآن حيث استدلّ بالآية القرآنية: ((هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا

1 كامل حتود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص247. وهنا نجد ابن رشد يقول ((فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلّة تورعه وخضوعه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العلمية)) فصل المقال، ص32.

* القياس البرهاني: هو قياس يثبت صدق نتائجه معتمداً على مقدمات صادقة أو مسلم بها صادقة... أمّا القياس الجدلي فمقدماته ظنية أيضاً والخطابي مركب من مقدمات عاطفية لذا فنتائجه تتبع مقدماته. انظر فصل المقال، ص39.

2 ابن رشد، فصل المقال، ص38.

* التأويل: هو استخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشيبيه أو نسبه أو لاحقه أو مقارنة وغير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي. ابن رشد. فصل المقال، ص35.

الرّاسخون في العلم))¹. والرّاسخون في العلم هم الفلاسفة أو الذين يعتمدون المنهج البرهاني بهذا يعطى المصدقية للعقل بمنهجه البرهاني، لكنها مصداقية مشروطة حيث وضع للعقل الإطار الإبستمولوجي الذي يتحرّك وفقه وهو بمثابة قواعد وشروط يجب الالتزام بها لأنها بمثابة الإطار المعرفي الذي يوظف وفقه العقل لغرض فهم الشّرع وإدراك الحق.

1. قواعد العقل البرهاني في فهم الشّرع:

يقوم هذا المنهج البرهاني الرشدي على أربعة قواعد وهي بمثابة الأسس الإبستمولوجية التي تمكّن الباحث من الوصول إلى المعرفة والحقيقة في ما يخصّ الشّرع والتي تتمثل في: (1) اللّغة، (2) المقاصد، (3) قانون التّأويل، (4) الحكمة أداة لفهم النص.

أ. اللّغة أداة لفهم النص: يذهب ابن رشد إلى أنّ التّأويل الصّحيح يقتضي معرفة اللّغة التي جاء بها النص الأصلي للقرآن، ولكن اللّغة التي يقصدها هنا هي اللّغة المحصورة في أحكام المجاز المعهودة عند العرب ذلك أنّ فعل المؤوّل سينصب بالأساس على النصوص التي بني الخطاب فيها على نسق المجاز وبالتالي فإنّ المؤوّل إذا لم يكن عالماً بأحكام المجاز في اللّغة العربية، فإنّه سيعجز عن إدراك الحقيقة المرجوة. كون اللّغة العربية هي الحامل للنص الديني.

من خلال هذا الشّروط وضع لنا ابن رشد قاعدة وشرط معرفي علمي وضعي قابل للتحقيق والاعتماد في كل مرحلة زمنية من تاريخ البحث المعرفي، ومن طرف كلّ من أراد الوصول إلى الحقيقة، بهذا يحرّر الحقيقة من القيود العرقية أو الجغرافية دون أن تكون هذه الحرية سبباً في الخروج عن الفهم السّليم والصّحيح للنّص، فلا يستطيع أيّ دّارس أن يبني فهماً غريباً عن جوهر النص ويحاول أن يفرضه في السّاحة العلمية بحجة حرّية الفكر، فالحرّية الفكرية في مجال طلب الحقيقة مسؤولة ومشروطة بقواعد تتماشى وطبيعة الموضوع.

1 سورة: الأعران، الآية: 07.

لقد اشترط امتلاك الأداة المعرفية اللغوية والإحاطة بمعاني مفرداتها ومدلولاتها المجازية للتخلّي بالموضوعية والواقعية في فهم النص واستنتاج المعاني الباطنية هذا العمل الذي لا يتم إلا بالعقل، لطبيعة العلاقة بين المجاز والعقل لأنه هناك ترابط بين اللغة والعقل، لكون هذا الأخير هو المحرك في العملية اللغوية - البناء والتوظيف- وهذا يلزم اعتماد البرهنة العقلية عن طريق تحديد الشروط التي سمحت بإطلاق المجاز أولاً، ثم الكشف عن السبب الذي أدى إلى وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والوضع المجازي. بهذا يبرز معالم المنهج البرهاني والعملية التبريرية العقلية في فهم الشرع، لكون فهم وإنتاج اللغة يعود إلى العقل بصفة أساسية وهذا يؤكد معقولية النص القرآني حسبه وإن كان يحمل في طياته آيات صعبة الفهم.

ومن خلال هذا الأساس المعرفي -دلالة الألفاظ- الذي وضعه ابن رشد في التأسيس لطريق البرهان يكون كذلك قد رهن هذا المنهج بالمفاهيم اللغوية، ودلالات الألفاظ التي بدورها قد تختلف في معانيها، حسب السياق الذي تستخدم فيه، ومنه يكون الاختلاف في المدلول عندما تستخدم في الشاهد وحين تستخدم للدلالة على ما هو غير شاهد-غيبي- في مجال الإلهيات على وجه الخصوص¹

ب. العلم بالمقاصد أداة لفهم النص: الدراسة الواقعية للنص الشرعي جعلت ابن رشد يستنتج أنه إلى جانب ضرورة التدبّر في المنطوق اللغوي للنص، هناك أداة منهجية أخرى تتمثل في التدبّر والنظر في المقاصد الشرعية الكبرى* فمن شأن هذه المقاصد أن تمكن المؤول من الفهم الموضوعي للنص دون التعارض مع روحه وأصول عقيدة التوحيد. وتتمثل هذه المقاصد في:

المقصد الأول: اهتمام القرآن بمراعاة مدارك الأفهام، فهو يحتوي ((جميع طرق التصديق الموجودة للناس، البرهانية والجدلية والخطابية))² وهذا يقتضي اعتماد طريقة في الشرح والتوضيح والإقناع تتماشى وقدرة المستقبل للخطاب القرآني حتى لا يتسبب المؤول في إرباك الناس أو جعلهم يعتقدون أنّ ما يقوله ه وأصل ثابت لا يتبل، بل هناك فرق بين

1 فاطمة إسماعيل، مقال في المنهج الفلسفي عند ابن رشد وزارة الثقافة، الهيئة العامة لتصوير الثقافة (القاهرة)، ط1، 2014، ص97.
* يُعدّ ابن رشد من الذين مهدوا الطريق للشاطبي لإعطاء هذا الأساس المنهجي دوره في استنباط أحكام الشرع وبرز ذلك في كتاب الموافقات.

2 ابن رشد، فصل المقال، ص55.

فهم المؤول والنص الأصلي، لهذا يلزم المؤول ((أن نقف عند حدّ الشرع في نحو التعليم الذي خصّ به صنفاً صنفاً من الناس؛ ولا نخلط فتفسد الحكمة الشرعية))¹.

✚ **أما المقصد الثاني:** فيمكن في حثّ النصّ الشرعي على ضرورة اعتماد النظر العقلي الذي يؤدي إلى إدراك حقيقة الموجودات، وبذلك فإنّ رفض النظر العقلي هو إنكار لمقصد من مقاصد النصّ والشرع وهذا يؤدي إلى إنتاج أقوال سفسطائية لا علاقة لها بمقاصد شرع الله.

✚ **المقصد الثالث:** يتمثل في حثّ النصّ الشرعي على التأمل في غاية الوجود، كون القرآن لم يدع إلى النظر والتدبر كغاية في حدّ ذاتها وإنما يجعل منه آلية معرفية للإطلاع على الغاية من هذا الوجود. وهذا يبرز السبب الفلسفي الغائي كمبدأ علمي عقلي وموضوعي مع عدم تعارض العمل به مع العلمية، هذا ما يتيح إمكانية بناء نظرة وتصور كلي وشامل عن الوجود وصانع الوجود؛ وكذلك الإطلاع على حقيقة القدرة الإلهية ومنه تُسدّد وتُغلّق الطّريق أمام القول بالعبثية والعشوائية وإنكار مبدأ السببية أو القول بأنّ هذا المبدأ ينقص من القدرة والإرادة الإلهية.

ولهذا كلّه اعتبر ابن رشد هذا المقصد من أرفع المقاصد التي لا يمكن إغفالها وإهمالها لأيّ سبب كان، أثناء تأويل الآيات المتعلّقة بمظاهر الخلق، حتى لا يتحوّل نصّ التأويل -الإنتاج المعرفي البشري- إلى مجرد وصف بياني لهذه المظاهر، أو إلى مجرد تكديس لنظريات علمية أو تراكم للمادة المعرفية الخالية من كلّ قيمة وجودية- فهم الوجود والتأسيس العلمي لحياة الإنسان - أو غرض تربوي وعملي في آن واحد².

✚ **المقصد الرابع:** فهو يهدف إلى المحافظة على التقوى والإيمان السليم وهذا يحقّق استقرار النفس، فالعبادات والمعاملات المنصوص عليها في القرآن تهدف إلى هذا المقصد، ولهذا يجب مراعاته أثناء استنباط الأحكام الفقهية. ومنه لا يجب أن يتأوّل المؤول النصّ بطريقة تؤدي إلى تشويش عقيدة التوحيد لدى الناس.

1 ابن رشد، مناهج الأئمة، ص134.

2 سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ط01، ((سورية)) منشورات دار علاء الدين، 2008، ص92.

فالالتزام بهذه المقاصد تفرضه الضرورة المنهجية قبل المعرفية؛ لأنّ الجهل بهذه المقاصد أو عدم الأخذ بها قد يؤدي إلى الخلط والزّلل والابتعاد عن جوهر النص الحقيقي ممّا يؤدي إلى تجميد العقل وإنكاراً لتاريخية العلم الإنساني.

2. قانون التأويل أداة لفهم النص:

لتجنّب الوقوع في الزّلل والابتعاد عن جوهر الشرع اشترط أن يكون المؤول متّحكماً في المنهج التأويلي لما يكتسبه من أهمية منهجية، ويتحقّق ذلك بمعرفة والتزام المؤول بقاعدتين أساسيتين في علم التأويل:

أ. القاعدة الأولى: عدم تأويل النصوص الشرعية الواضحة أو الجلية المدلول. فكلّ نص شرعي واضح المعنى ولا يحتمل وجود معنى باطني له لا يمكن تأويله، وهذا يبيّن أنّ التأويل مجرد وسيلة وآلية معرفية وليس غاية في حدّ ذاته. فالعملية تقتضي من الباحث اعتماد المنهج العلمي بطريقة عقلانية وموضوعية تفرضها علينا طبيعة الموضوع. وهو هنا يدرك خطورة التأويل والإفراط في استعماله، فالذي يؤول يجب أن يكون عارفاً بهذا الأمر.

ب. القاعدة الثانية: جواز تأويل النص الذي يبدو متعارضاً مع العقل لكن حتّى التأويل هنا يقتضي من المؤول التمييز بين أربعة أنواع من النصوص القرآنية:

🚩 النوع الأول: هو الذي يحتاج إلى قوة في الفهم وغزارة في العلم لأنه ((لا يعلم أن المثال الذي صرّح به فيه هو غير الممثل إلّا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلّم في زمان طويل وصنائع جمّة، وليس يمكن أن تقبلها إلّا الفطرة الفائقة))¹ وهذا يصدق فيه قوله تعالى: ((وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلّا العالمون))² ومنه يبرز حرصه على ضبط العملية التأويلية في إطار ما تتيحه الإمكانيات البشرية وما يوفّره لنا العلم، من اكتشافات علمية تسهل لنا عملية إدراك المعاني المجازية وهذا يؤكّد نسبية التأويل البشري ومحدوديته المعرفية، كونه مرتبط بالكفاءات المعرفية للمؤول وكذلك بالتطور الذي يشهده العلم وهو بهذا يجعل العمل التأويلي للنص مستمراً خاضعاً للاجتهاد الحر المنضبط بالمنهج البرهاني.

1 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 249.

2 سورة العنكبوت، الآية 43.

✚ النوع الثاني: فهو قابل للفهم، لأن الشرع يحدّد بصريح الآية أنه مثال ولماذا هو مثال.

✚ النوع الثالث: يعلم أنه مثال دون كثير عناء ((ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد أنه مثال))¹.

من خلال هذا التصنيف لمراتب النص القرآني الذي يقبل أو لا يقبل التأويل يكون قد أكد أنّ قانون التأويل يندرج ضمن بنية المنهج، ذلك أنّ معرفة القانون سيّمكن المؤلّ من التفريق والتمييز بين أصناف المتشابه وهو ما يؤهّله إلى التعامل مع كل صنف وفق ما تقتضيه طبيعته². وهنا تبرز النزعة العقلية الموضوعية لابن رشد في فهم ودراسة النص وفق طبيعته ومرتبته، ممّا يستوجب ضرورة تجنّب أيّة قراءة ظنيّة ذاتية أو أي قراءة ظاهرية بحتة.

إنّ البحث عن الحقيقة الباطنية للنص الشرعي يستلزم الالتزام بطبيعة الموضوع هذه الطبيعة التي تتّضح وفق البنية اللغوية التي جاء بها النص القرآني والمعاني المجازية التي تقبل الفهم والإدراك العقلي الإنساني، بذلك تدخل الحقيقة المعرفية الشرعية ضمن الإمكان الإنساني، فلا وجود للأسرار والألغاز في النص القرآني.

فمعرفة طبيعة الموضوع الذي نتعامل معه معرفياً ستتمكّن الباحث من الإطلاع على الحقيقة، مع الابتعاد قدر الإمكان عن الأحكام الظنية، التي قد تختلف من مؤلّ إلى آخر الأمر الذي قد يؤدي إلى الابتعاد عن جوهر الشرع*، وبذلك يبرز بوضوح حرصه على الالتزام بالمنهج العلمي البرهاني، فالصرامة مطلوبة في كلّ أنواع المباحث، ويبقى العقل كألية معرفية يملك القابلية للتكيّف مع طبيعة الموضوع لكن لا يكون ذلك إلا وفق الشروط والقواعد العلمية الموضوعية.

سابعاً: الحاجة إلى النظر الفلسفي كأداة معرفية لفهم النص:

1 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص250.

2 سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص90.

* تعتبر هذه المخاوف، من الأسباب الأساسية التي جعلت ابن رشد ينتقد منهج علماء الكلام في التأويل وكذلك سبب في حرصه على تأطير وضبط الإطار الاستيمولوجي للتأويل.

انطلاقاً من الآية القرآنية: ((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن))¹ أدرك ابن رشد أنّ سبيل الحكمة في الدين ينطبق على سبيل الحكمة في الفلسفة، حيث أنّ السبيلين يعكسان المعرفة اليقينية الخالصة والنزيهة، في الإلهيات وفي غير الإلهيات، وذلك ما يدعوه بسبيل البرهان، الذي يتميز عما دونه من السبيل المعرفية كالسبيل الجدلي والسبيل الخطابي*.

فإذا كانت الحكمة هي المقصد الشرعي وكان النظر العقلي الفلسفي البرهاني يوصل إلى الحكمة فهذا يجعل من النظر الفلسفي ضرورة منهجية يجب اعتماده في فهم النص، لكن يجب التمييز بين الحكمة كمنهج والمقولات الفلسفية كمنتوج معرفي لهذا المنهج، فإعمال منهج الحكمة لا يلزم عنه إقحام المقولات الفلسفية على النص الشرعي دون مبرر منطقي أو عقلي.

إذا كان ابن رشد لا يرى حرجاً في الاستئناس والاستعانة بالحكمة والنظر الفلسفي حتّى وإن كان إنتاجاً أجنبياً، فإنّ ذلك مشروط بعدم مخالفته للحق ومقاصد الشرع فإن كان كذلك فيجب أن ننصرف عنه ونلتزم بالأداة المنهجية ((ما كان منها غير موافق للحق، نبهنا إليه وحدّثنا منه وعذرناهم))² فما يجب اعتماده هو المنهج الفلسفي البرهاني وليس النص الفلسفي في حد ذاته، وهو هنا يقوم بعملية طمأنة للرأي العام من غرضه من الاستعانة بالنظر الفلسفي الذي هو عبارة عن إعمال للفكر وتأمّل في مختلف الموجودات وممارسة للتحليل والتأمّل والشك وغيره من الأدوات الفكرية مثلما يُعدّ دعوة إلى التمييز بين الفلسفة كنمط فكري و المنتوج الفلسفي الذي قد يحمل انشغالات فكرية وثقافية تخص صاحب هذا المنتوج، ومنه يسلم باختلاف الإنتاج الفلسفي من بيئة حضارية إلى أخرى وبذلك يؤكد إن الاستعانة بالنظر الفلسفي لا يلزم عنه بالضرورة تقليد وإتباع الإغريق في فلسفتهم الدينية أو الثقافية.

1 سورة النحل، الآية 125.

* هذا يؤكد العلاقة التكاملية بين الفكر الرشدي وأطروحاته المعرفية والإسلام، ودليل ذلك تخصيصه لمؤلفين " فصل المقال " و " مناهج الأدلة " لبيّن العلاقة الوطيدة بين الشريعة والحكمة. أنظر: عبد الحميد خطاب. العقلانية في فصل المقال، دراسات فلسفية، عدد خاص، الندوة الوطنية حول ابن رشد جامعة (الجزائر) 1998. السنة الثالثة، العدد الخامس، السداسي الأول 1098. ص 42.

2 ابن رشد. فصل المقال. ص 28

وما يؤكد بعد النظر عنده ومدى تمييزه بين الأداة المعرفية و المنتج المعرفي واعتماده كذلك النزعة الأكسيومية في طرحه المعرفي، هو أنه ينطلق من قاعدة أن لكل خطاب أو نصّ نسقه المعرفي الخاص به، ولذلك يجب احترام هذه الأنساق والأطر المعرفية. ويبرز ذلك في تأكيده على أن الفلاسفة لا يعملون على نفي أو إثبات المسائل العقيدية ((فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلّم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم يحتاج إلى الأدب الشديد وذلك انه لما كانت كلّ صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العلمية الشرعية أخرى بذلك))¹.

من خلال هذا التحليل يتّضح لنا أنه يقرُّ بضرورة دراسة النص القرآني دراسة علمية وضعية باعتماد العقل كأداة معرفية أساسية، لكن وفق قواعد وشروط دقيقة تقلّل من احتمال الابتعاد عن جوهر القرآن أو ما يسمّيه بالنص. فإعمال العقل في النص واللجوء إلى التأويل عنده لا يقصد به اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك التي يتضمنها القول الديني نفسه، فالغاية من التأويل هو البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحيّة وذلك يجعل ((مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقدره البرهان العقلي والضابط الأساسي في عملية التأويل))² لقد وضع منهجًا يَمكّن أو يتيح ولوج عالم النص الديني وفق رؤية شاملة تسمح بالتعامل معه من جميع جوانبه. فالعلم باللّغة يعين على عدم تجاوز الكمّ اللغوي للنص؛ والعلم بالمقاصد يعين على عدم اختزال علاقة العقل بالنص في الحيز اللغوي المحض³ بحيث يمكن الاعتماد على هذا المبدأ أو المقصد في تطوير الفهوم البشرية للنص الديني وكذلك على استنباط الأحكام الشرعية بطريقة تتوافق ومقتضيات العصر وما هو متاح من علم ومطلوب من مصلحة.

فهذه القواعد وإن كانت كلية وثابتة فهي لا تتسبّب في جمود العقل وتحجّره وغلق أبواب الاجتهاد، بل هي قواعد تسمح باعتماد مرونة في الفهم والنظر في النص مع الابتعاد عن الفهوم السائلة غير المحكمة بأيّ ضابط، خاصة وأن موضوع النظر هو النص الديني

1 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط2 ((القااهرة))، دار المعارف 1980، ص510.

2 عبد الله موسى "بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي" مجلة دراسات فلسفية، العدد نفسه، ص58.

3 سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص96.

الذي يرتبط بالمعتقد، الذي يجب أن ينال كل الاحترام، لأنه يقوم على مبادئ ثابتة وإن سهر الإنسان على تعقلها فإن الأمر يبقى بعيد المنال، لكونها تخضع للإرادة الإلهية ولا علاقة لها بالإرادة البشرية¹.

كما أنّ العلم بقانون التأويل يساعد على حسن التعامل مع المتشابه في القرآن أمّا العلم والعمل بالحكمة فهو يعين على درء التعارض بين الظاهر والباطن أو المراد، أي بين النص والعقل وذلك لأنّ ((كلّ ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فإنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل))². فالتأويل هو مجرد أداة معرفية ليس إلاّ، وكونها كذلك يجب أن تكون في إطار معرفي صارم، حتّى لا يتحوّل التأويل إلى غاية في حد ذاته-التأويل لأجل التأويل- فتكثر الأقاويل الفاسدة عقلاً وشرعاً وتعم الفوضى في الرؤى لهذا العالم وللدين والمعتقد.

لقد فتح ابن رشد في مجال المعرفة الإنسانية أفقاً واسعاً وأعطى للعقل أهمية ودورا أساسيا في بناء المعرفة وفهم نص ذي أصول غير إنسانية؛ لكنّه جاء بلغة الإنسان بحيث أدرك أهمية لغة الخطاب القرآني في فهمه واستخراج الحقيقة منه بحيث ذلك يكون وفق منهج معرفي إنساني عقلي يمكن من خلاله تجاوز الوصاية المعرفية ونبد التقليد والتعصّب لأي طرح أو فهم بشري لهذا للنص. بهذا يرفض تصنيف الفهم والحقيقة التي ينتجها العقل البشري المقيد بشروط علمية تتوافق وطبيعة الموضوع.

لقد جعل من طريق البرهان أساساً معرفياً لا يمكن التنازل عنه أو التراجع عن توظيفه في كل مجالات البحث المعرفي بما فيه الحقيقة الكامنة في النص القرآني. فالبرهان عنده آلية معرفية صالحة وقادرة على طرق أصعب المباحث والمواضيع لكن هذه الآلية المعرفية الإنسانية الضّرورية في مجال البحث المعرفي، تبقى دائماً مشروطة بقواعد وضوابط تفرضها طبيعة الموضوع في حدّ ذاتها((أنّ الأقاويل البرهانية إنّما تتميز من الأقاويل الغير برهانية إذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر. فما كان منها داخلاً في حدّ الجنس، أو الجنس داخلاً في حدّه. كان قولاً برهانياً. وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير

1 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، المصدر نفسه، ص510.

2 ابن رشد، فصل المقال، ص33.

برهاني. وذلك لا يمكن إلا بعد أن تُحدّد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتُحدّد الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها¹.

انه يشير بكل دقة إلى أساس من الأسس المعرفية الضرورية لبناء المعرفة بكل أنواعها، حيث يبيّن أن برهانية أي قول، متوقف على طبيعة المنهج الذي انبثقت منه تلك الحقيقة، فإذا كان قد اشترط اعتماد المنهج البرهاني، فإنه يضع شرطاً أكسيومياً لهذا المنهج ودونه تسقط عنه صفة البرهانية، هذا الشرط الأكسيومي المتمثل في التلاؤم بين طبيعة الموضوع والمنهج العلمي المعتمد، وهو يُعمّم هذا الشرط على جميع المباحث بما فيها الشرعية والإلهية، فالباحث في الشرع والمتعامل مع النص الديني بواسطة العقل البرهاني ملزم بمعرفة خصوصيات النص الديني حتى يحسن التعامل معه ويتعد بذلك عن التخمينات الذاتية التي ستبعده عن الحقيقة وتوقعه في مآهات فكرية لا مخرج منها.

لقد سلّط الضوء على قدرة العقل البرهاني في بناء المعرفة وفهم النقل، دون الوقوع في أي تعارض حقيقي وجوهري مع روح الشرع وعقيدة التوحيد وبهذا يريد تشكيل الثقافة والمعرفة على أسس جديدة، يكون العقل قاعدة رئيسية لبناء ثقافة وفهم جديد للنص، يتجاوز فيه التقليد ويواكب كلّ ما هو جديد، سواء تعلّق الأمر بالاكشافات العلمية من حيث المادة المعرفية أو الأدوات المعرفية المتمثلة في المناهج العلمية التي تقبل التطوير والتعديل، أو بظهور مشكلات وقضايا جديدة تولدت عن روح العصر.

إنّ إعطاء الأولوية للعقل وطريق البرهان في تحصيل المعرفة هو إدراك وفهم دقيق لإمكانات العقل للوصول إلى الحقيقة وكذلك للقيمة المعرفية للمنهج البرهاني في توسيع أفق المعرفة البشرية في مجال الدين وتمكين الإنسان من استنطاق النص الديني واستخراج المادة المعرفية التي يمكن أن تساهم في تنوير العقل البشري وتشكيل رؤيته للعالم ومن اتخاذ موقف واضح من مستجدات الحياة ومشكلاتها النظرية والعملية.

فعندما تتوفّر حرية العقل وتتحقّق الصرامة المنهجية يتمكّن من بناء الحقيقة وهو نفسه المقصد الذي جاء لأجله الدين. فمن خلال اعترافه بأهمية العقل، يظهر تأييده للوحي

1 ابن رشد، نهافت التهافت، ت سليمان دنيا، ص416.

الذي يدع إلى ضرورة توظيف العقل والبرهان في تأسيس المعتقد على يقين علمي واقعي، وهذا تأكيداً منه على قدرة الإنسان على فهم الخطاب الديني ومن ثمة الوصول إلى قناعات علمية راسخة، لما يملكه الإنسان من عقل أو فؤاد قادر على اكتشاف الحقيقة وبناء المنهج المعرفي الذي يمكنه من امتلاك اليقين وكذلك إدراك عظمة الخالق. لكن هل الإقرار بهذه القدرة معناه أنّ العقل البرهاني عند ابن رشد آلية معرفية مطلقة يحق لها أن تصول وتجول في كلّ المسائل حتّى الغيبية منها دون قيد؟

ثامناً: حدود وأفق العقل البرهاني عند ابن رشد:

لقد حدّد جملة من الشروط والقواعد المعرفية والمنهجية لإقحام العقل البرهاني في دراسة النص القرآني ممّا يدلّ على نسبية العقل كآلية معرفية، وهذا ما أكدّه في كتابه "تهافت التهافت" وكذلك "فصل المقال" حيث يقول ((إنّ العقل مُطالب في المسائل الغيبية، الرُّجوع إلى كتاب الله - المقدمات القرآنية -))¹ ويقول كذلك ((فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعتمد إلى الكتاب العزيز، فيلنقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء ما كُنّفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً، إلّا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، أعني ظهوراً مشتركاً للجميع))² فلقد اجتهد ليوصل نظريته في المعرفة التي حدّد فيها الآليات الواجب اعتمادها للوصول للحقيقة فيما يخصّ الدّين مع تحديد المصادر التي نبحث فيها والإطار المعرفي والمنهجي الذي يمكن أن نتحرّك فيه معرفياً، وهذا لا يعدّ عيباً أو تقويضاً للعقل البشري أو المنهج البرهاني لكون الحقّ عنده لا يعارض الحق، بل هو منهج يجب التقيّد به كضابط معرفي، يعطي المصادقية لما ينتجه أو يستخلصه العقل البرهاني من مادة معرفية؛ لأنّ الأهم ليس البحث عن الحقيقة أكثر من تحديد الطريقة التي نعتمدها في البحث عن الحقيقة.

ولهذا يُعتبر المنهج البرهاني عنده آلية معرفية قوّتها وفعاليتها تزداد أكثر عند وضوح الشّروط والضّوابط المعرفية والمنهجية التي يجب الالتزام بها، مع ضرورة وضوح الإطار المعرفي الذي يمكن أن يتحرّك فيه العقل ويوظّف فيه طريق البرهان، وهي

1 ابن رشد، فصل المقال، ص36.

2 ابن رشد، لمصدر نفسه، ص37.

ضوابط تبيّن أنه وإن كانت الحقيقة المطلقة مطلب عقلي مشروع يبقى العقل البرهاني آلية معرفية نسبية تحتاج دائماً إلى ضوابط يجب الالتزام بها، وكذلك إلى إعادة النظر في مختلف المبادئ التي يقوم عليها هذا المنهج حتى يتسنى للباحث تكيف هذا المنهج وطبيعة الموضوع المراد دراسته.

وعلى هذا الأساس أقرّ ابن رشد بضرورة الرجوع إلى الشرع وأصوله للاستفادة من ما يحمله من حقيقة لغرض وضع المبادئ التي تنظم النظر الفلسفي في الإلهيات وكذلك علو الطبيعة، مثلما أكدّ كذلك على ضرورة التقيّد بمبادئ الشرع في قراءة نصوصه وتأويلها إذا اقتضى الأمر ذلك.

فإن كان المنهج البرهاني يوسّع من الأفق المعرفي للعقل باعتباره قوة معرفية بشرية لها أفق معرفي واسع حسب ابن رشد فإنّ هذا الأفق مقيد بشروط ابستمولوجية دقيقة. هذه الشروط التي لا تحدّد بطريقة جزافية اعتبارية مسبقة قد تعوق العقل وتقلص من فرصه لاكتشاف الحقيقة، بل يجب أن تكون نتيجة لدراسة ومعرفة دقيقة لطبيعة الموضوع الذي يراد البحث فيه خاصة عندما يكون الأمر يتعلّق بالغيب والعقائد التي يحتاج الباحث فيها إلى التحكم في جملة من الآداب الأخلاقية المتمثلة في احترام معتقدات الناس مهما كان مصدرها سماوياً كان أو وضعياً، كما يؤكد كذلك على ضرورة الاستناد إلى الحقائق العلمية التي يستنبطها الإنسان الباحث من علوم الطبيعة، سواء كانت هذه الدراسة نتيجة بحث خاص أو هي عبارة عن نتاج لمجهود الآخرين الذين قد يشاركوننا في الملة أو يخالفوننا فيها.

فمعرفة قوانين الطبيعة، يمكّن الباحث بشكل خاص والإنسان عموماً من الإطلاع على الغيبات والإلهيات ((الوقوف على الغيب ليس شيئاً أكثر من الإطلاع على هذه الطبيعة))¹. انه يؤكد إمكانية الدراسة الموضوعية البرهانية للغيبات وقدرة الإنسان العاقل على إدراك كلّ الحقائق الغيبية التي تتماشى وإمكاناته المعرفية، ومنه يجعل من المعرفة البشرية التي تتعلّق بالغيب موصولة بالعلم الوضعي الطبيعي، فالطبيعة بالنسبة إليه بمثابة

1 ابن رشد، نهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ص514.

المنطلق الذي تنطلق منه مختلف الأبحاث المعرفية كونها تمدنا بالمبادئ الضرورية لفهم الوجود كما أنها تصبح مرجعية علمية أساسية للتحقق من مختلف المقولات المعرفية، وأبسط دليل على ذلك يكمن في دور التأمل في الطبيعة لمعرفة الصانع وكذلك دقة النظام الذي يحكم الطبيعة بمثابة دليل قاطع على عظمة وقدرة الصانع.

تاسعاً: موقف ابن رشد من طريق الجدل والخطابة وعلاقتها بالبرهان:

إذا كان ابن رشد يقرّ بانتماء طريق الجدل والخطابة إلى الطرق الاستدلالية و يعترف بالقيمة العلمية لهذه المناهج وكذلك وجود إمكانية للاستعانة بها في بناء المعرفة لأجل التوضيح أو الإقناع فإنه يرى أن هذين الطريقتين يتقاطعان في نقطة أساسية تميزهما عن طريق البرهان وهي ((أن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل، وذلك أن كليهما يؤمنان غاية واحدة وهي الخطابة؛ إذا كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملهما الإنسان بينه وبين نفسه كالحال في صناعة البرهان؛ بل إنّما يستعملهما مع الغير))¹ فالغرض الأساسي لهذين الطريقتين هو تحقيق التواصل والتخاطب بين أكثر من طرف لغرض التأثير وإحداث نتائج عملية واقعية دون تقديم المبادئ الثابتة التي تثبت صحة الموضوع، بمعنى أن الخطابة والجدل لا يحملان الحقيقة عكس المنهج البرهاني الذي يعتبره طريقاً يبحث من خلاله الفرد عن الحق والمبادئ التي يمكن الاستناد عليها لدعم الحقيقة وجعلها بديهية وضرورية عقلاً وواقعاً مع الاحتفاظ بقبليتها للتصديق والتكذيب.

فالقول الخطابي عنده يهدف إلى إحداث تأثيراً انفعالياً في الطرف الآخر، سواء كان فرداً أو جماعة وذلك لغرض الإقناع دون أن يكون هذا الهدف مؤسساً على البرهان لتكون الحقيقة هي عند الجميع ولا علاقة لها بقوة المخاطب وفصاحته وشهرته ومنه ترفع الخطابة إلى مستوى الأقاويل العلمية.

كون الخطابة تعتمد على طريق التمثيل الذي بدوره يقوم على الأقاويل المحمودة والمشهورة عند الجمهور؛ التي يكون غرضها الأساسي هو الإرشاد وتوجيه السلوك فتصبح

1 ابن رشد، تلخيص الخطابة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - (الكويت) و دار العلم (بيروت) د ت، د ط، ص 3.

بذلك طريقاً ينفذ في التعليم البرهاني لا على جهة التصديق وإنما على جهة الإرشاد¹ وهو بهذا يضع الشروط التي يجب الالتزام بها لضمان الابتعاد عن السفسطة والأغراض غير العلمية، كون الخلل لا يكمن في الطريق المعمول به لأنه مجرد وسيلة فقط بل في الكيفية التي وظّف بها هذا الطريق أو ذاك وكذلك الغاية التي تم تحديدها ((وهذا هو الفصل الذي به نفصل هذه الصناعة عن سائر الصنائع التي يظن بها أنها قد تنفع في الأمور التي قد ننظر فيها. وذلك أنّ كلّ صناعة أنّما هي معلّمة، أي مبرهنة ومقنعة، في الجنس الذي تنظر فيه، لا في جميع الأجناس، مثال ذلك أنّ الطب إنما يعلم عن طريق البرهان ويقنع في الصحة والمرض وفي أنواعها))² هذا الموقف يؤكد إدراك ابن رشد أنّ حضور طريق الجدل والخطابة في مختلف العلوم التي تعتمد البرهان ممكن لكن هذا الحضور مشروط بتحكم المتوسل بالعلم الذي يبحث فيه وعلى درايته التامة بالموضوع الذي يشتغل عليه وما يميّزه عن باقي المواضيع.

كما انه ملزم بمعرفة كل من طريق الجدل والخطابة ودور الأدوات الاستدلالية التي تعتمد في تلك الطرق وكيفية توظيفها لتحقيق أغراضه المعرفية والإقناعية؛ فالطبيب مثلاً وإن كان يملك العلم والحقيقة البرهانية فقد لا يكفي ذلك لإقناع المريض بمرضه وأهمية العلاج المقدم لمساعدة جسده على استرجاع عافيته بالخصوص إذا قابل المريض ما استنتجه الطبيب من تفسير وعلاج بالرفض لأنه يخالف ما عهده الناس، لذلك تجده يلجأ إلى طريق الجدل وأدوات التمثيل والخطابة وقوة اللغة لتحقيق هدفه العلمي والعلاجي.

إن التوسل بالطرق غير البرهانية لا يعدّ خرقاً لمنهج البرهان لكونه لم يزل حاضراً في مجال البحث عن الحقيقة والتأسيس لها فهو الأداة الاستدلالية الأساسية لكن ربما الضرورة أحياناً قد تقضي بضرورة الاستعانة بطرق ثانوية قد تساهم في تسهيل عمل العالم والباحث في إيصال الحقيقة للآخر بشكل واضح يتماشى والقدرات الإدراكية، فالحقيقة هي واحدة لكن قد تتعدد الوجهات التي ننظر منها إلى هذه الحقيقة.

1 فؤاد بن أحمد "تطور نظرية المثال عند ابن رشد" من آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، سلسلة ندوات ومؤتمرات، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (وجدة)، ط2013، ص 355.

2 ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، المصدر نفسه، ص16.

فبالرغم من أن ابن رشد يقسم الناس إلى ثلاثة مراتب من حيث طريق المعرفة وكذلك التصديق والإيمان -خطابيين، جدليين، برهانيين- فهو يقرُّ من جهة أخرى بأهمية تنوير الناس وعدم تسفيهم وفتح المجال أمامهم للاستزادة بالحقيقة البرهانية وتنوير عقولهم بها. وذلك لا يكون فعالاً إلا إذا كان الخطاب الموجه إليهم يتماشى وقدراتهم المعرفية ومنه تظهر الحاجة إلى الاستعانة بالطرق الأخرى، كون التكامل بين مختلف الطرق ممكن ومتاح خاصة أن الإنسان البرهاني موجود في قلب الإنسان الجمهوري¹.

فطريق البرهان ليس حكراً على فئة معينة من الناس بل كل إنسان هو إنسان برهاني بالقوة ويمكن أن يتحول إلى برهاني بالفعل، هذه الإمكانية التي تتيحها مشاركة كل هذه الطرق بما فيها القول السفسطائي في الآليات الاستدلالية المتمثلة في القياس والتمثيل سواء لأجل الإقناع أو الإبطال أو التصديق والتكذيب لكن تبقى طريقة الاستعمال هي الفاصل بين كل هذه الطرق، وهي التي تجعل من طريق البرهان أقوى وأرقى درجة من حيث اليقين ((فإنه يوجد الاستقراء والقياس في هذه الصنائع، كذلك يوجد في الخطابة المثال والضمير* . وإنما يختلف في هذه الصنائع بجهة الاستعمال أعني صناعة البرهان وصناعة الجدل)) فالتوسل بأدوات الجدل والخطابة لا ينقص من العلم والصناعة البرهانية عندما تكون الغاية واحدة وهي خدمة الحقيقة لذاتها، خاصة وأنّ توظيف تلك الأدوات يكون وفق المنهج البرهاني ((فينبغي أن تستعمل في هذه الصنائع على نحو استعمال البراهين في تلك الصناعة لا على ما يستعملها الخطيب في المادة التي تخص الخطابة))² بهذا يؤكد مرونة الطرائق المعرفية وإمكانية تداخلها والتوسل بها معاً في وقت واحد، لكن وفق شروط موضوعية علمية بحتة خالية من الرغبة في الانتصار لرأي محدد أو لأجل تحقيق منفعة معينة أو تجنب مضرة ما.

من خلال هذا يتبين أن ابن رشد لا يلوم صاحب البرهان إذا توسل بطريق الجدل أو الخطابة وهو ما كان موجوداً فعلاً عند العلماء في مختلف العلوم وهذا ينطبق عليه كذلك.

1 محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط2007، ص01، ص133.

* الضمير: هو القياس الذي تحذف فيه إحدى مقدماته، للحاجة العملية والإقناعية وظروف الجدل والخطابة ((وأيضاً فإن المحمود في هذه الصناعة أن يحذف للأزم عنه ويؤتى بالشيء الذي يلزم لأنه إذا اخبر بالأزم والملزوم فكأنه ذكر الشيء مرتين في، على هذا فلا يصحح بالحد الأوسط في القياس إلا مرة واحدة، ولا في الاعتبار إلا بشيئين واحد، فيكون القياس ضرورة ضميراً أي محذوفة إحدى مقدماته)) ابن رشد، تلخيص الخطابة لأرسطو، مصدر سابق، ص02، ص22.

2 ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 26.

فهذا النص يحمل إقراراً واعترافاً ضمناً من ابن رشد على أنه سيستعمل وسيلجأ إلى هذه الطرق التي اشتهر بنقده للذين كانوا يعتمدونها كطرق أساسية في بناء أطروحاتهم والدفاع عنها، ومنه يفهم انه لم يكن يهدف من نقده ذلك التقليل من القيمة التي تتميز بها تلك الطرق وإنما نقده كان موجهاً للأطروحات المصرّح بها والمبادئ التي أُسست عليها.

فالأجواء إلى هذه الطرق إذن متاح له ولغيره من الذين يعتمدون طريق البرهان إذا كانت الضرورة تقتضي ذلك لكن وفق شروط برهانية محدّدة حسب ما تقتضيه طبيعة الموضوع ودون التنازل عن طريق البرهان الذي يوصل إلى الحقيقة العلمية في مختلف العلوم لكونه تعتمد على مقدمات صادقة وضرورية، عكس المقدمات الجدلية والخطبية التي قد تكون صادقة وفي كثير من الأحيان ممكنة لهذا تكون نتائجها ممكنة وليست يقينية بالضرورة.

ابن رشد وهو يفتح هذا الأفق المعرفي ويوسّع من ما صدق طريق البرهان ويضع الضوابط المعرفية التي تنظم هذا التداخل بين المناهج لا يستثني الفلسفة من هذه الإمكانيات لكنها تبقى دائماً ملزمة بالوفاء للبرهان ومقدماتها الصادقة بالذات والموصلة إلى اليقين. كون الفلسفة لا تنتج المفاهيم ولا تبدع الأفكار عن طريق الجدل والحوار بين الأطراف وإنما تحقق ذلك بقوة الإرادة والفكر¹ فهو يدرك أن الفلسفة فكر وليس وجهة نظر ولا رأي يعرض على أطراف مختلفة فيما بينها عن طريق الجدل والحجاج الذي قد يغلب عليه منطق الربح والغلبة لذلك كان موقفه من هذا الطريق صارماً حتى يحافظ على تميز الفلسفة وينزهها من منطق الغلبة والتسويق لأفكار قد تكون بعيدة عن الحق.

فإذا كان انفتاح الفلسفة على مختلف المناهج ممكناً، فما هي الإمكانيات المعرفية والاستدلالية التي تتوفر في كل من طريق الجدل والخطابة حسب ابن رشد؟

1. موقفه من طريق الجدل:

1 عبد العلي معزوز، "الفلسفة العربية وتحديات عالم الصورة و الميديا" رهنات الفلسفة العربية المعاصرة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 165، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، مطبعة الأمنية-الرباط ط 1431، 2010/1، ص 262.

يقول ابن رشد ((وإذا فرغنا من القول في المقاييس الجدلية وفي مقدار ما تفيده من التصديق، فننقل في الأشياء المقنعة وفي مقدار ما تفيده أيضاً من التصديق))¹ انه بهذا القول يوضح موقفه من الطرق التي يمكن أن تساهم في بناء الحقيقة أو في دعمها حيث يؤكد أهمية طريق الجدل والخطابة في بناء المعرفة البشرية، كما أن هذا التصريح يبرز اهتمامه بمسألة قيمة وعلاقة هذه الطرق بالبرهان والحقيقة والتصديق بها، انه بهذا يتجاوز الأحكام المسبقة ويبين أنه قبل أن يحكم على هذه الطرق سيقوم بعملية تمحيص واستقصاء وتحليل لهذه الطرق وتحديد مكامن القوة التي تتميز بها في دعم صرح العلم والمعرفة، ولهذا يقول في بداية مؤلفه جوامع المنطق ((والغرض في هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق في تبين مراتب وأصناف التصور والتصديق المستعملة في صناعة صناعة من الصنائع الخمس؛ أعني البرهانية والجدلية والسفسطائية والخطبية والشعرية، إذا كان هذا المقدار من هذه الصناعة هو الضروري أكثر مع ذلك في تعلم الصنائع التي قد كملت))² انه يضعنا أمام مناهج متعددة وليس أمام منهج واحد لبناء المعرفة، فقد سلّم بتعدد المناهج وضرورة الانفتاح عليها، كونها تتجاوز كل الحدود الثقافية والجغرافية لترسو على مرفأ عقلي إنساني³ فطريق الحقيقة لازمة منهجية أخلاقية يجب أن يتحلى بها كل طالب للحقيقة بحيث يكون معيار توظيف أو رفض أي منهج هو مدى توفره على شروط الصحة ((ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة))⁴.

الموقف الرشدي من طريق الجدل وكذلك الخطابة مؤسس على مبررات منهجية وموضوعية، وفيما يخص طريق الجدل فهو يرى أن ((الجدل نافع في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم))⁵ وهو يقصد بهذا العلم علم الإلهيات، هذا القول يؤكد أنه لم يرفض الجدل رفضاً مطلقاً ونهائياً وإنما حدّد له السياق أو الإطار المعرفي الذي يمكن أن يوظف فيه لما فيه من نفع ومساعدة للباحث للوصول إلى الحقيقة، كون الجدل قياس يقوم على الاستدلالات

1 ابن رشد، جوامع المنطق، نقله من الحرف العبري إلى العربية وحققه وقدم له وعلق عليه تشارلس بتروثنف ص ص1-2..

2 ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 18.

3 عبد الرزاق قسوم "المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل بين الحضارات" من أعمال ندوة ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ص 217.

4 ابن رشد، فصل المقال، ص 28.

5 ابن رشدن تهافت التهافت، ص 54.

التي من شأنها أن تخدم البحث العلمي، لكنه يرفض إقحام هذا الطريق في مبحث الإلهيات وهو رفض لا يفهم من ظاهره انه يقصي هذا الطريق من هذا العلم بالذات بل هو يسعى من هذه المعارضة أن يبين خطورته، عندما يوظف في علم الإلهيات لما يتسم به هذا العلم أولاً من أهمية؛ كونه يتعلق بالمعتقد وكذلك لأنه علم نظري يتجاوز أحياناً المعنى الظاهر في النص الديني الأمر الذي يقتضي اللجوء إلى التأويل ولهذا كان يؤكد ضرورة اقتصار هذا العلم على أهل البرهان -لاختصاصهم بالتأويل- مع ضرورة تجنب التصريح به للجمهور والتعامل بكل حذر ودقة وتأتي مع أطروحات الفلاسفة في هذا العلم، مع ضرورة امتلاك منهج واضح في مقدماته ونتائجه والعلاقة التي تربط بينهما ((ينبغي لمن آثر طلب الحق، أن يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعي له أنه توقف منها عليهن ويستعمل في تعلم ذلك طول الزمان، والذي يثبت ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر))¹ لقد قدم قاعدة منهجية يرى أنه يجب الالتزام بها في بناء الحقيقة ونقدها ونقد مختلف الأطروحات التي جادت بها عقول طالبي الحق دون استثناء.

لقد أعطى الحق للباحث في أن يستعمل منهج الذين يخالفهم الطرح حتى وإن كان ذلك المنهج يخالف قناعاته المنهجية وذلك لغرض امتحان مختلف المقدمات وما تولد عنها من نتائج. كما يقر بإمكانية استخدام مختلف الأدوات الاستدلالية التي شاع استخدامها في تلك المناهج وهي ليست حكرًا عليها فقط مثل التمثيل واللغة الطبيعية والقياس والاستقراء كونها مجرد وسائل لا علاقة لها بالتوجهات الفكرية والثقافية المذهبية.

كما يذهب ابن رشد إلى القول بأن رجل الجدل يمتاز بقدرة خاصة على فرز المقدمات الضرورية وهذا يؤهله إلى فهم حق المطلوب ((لأننا متى أردنا أن نقف على مطلوب ما، فعسر علينا دركه، أمكننا بهذه الصناعة أن نأتي في ذلك المطلوب بقياسين متناقضين أحدهما يثبتته والآخر يبطله، فإذا فعلنا ذلك أمكننا بسهولة أن نميز الجزء الصادق من الكاذب))² لقد لخص لنا في هذا النص موقف أرسطو من طريق الجدل هذا الموقف الذي يبدو أنه هو كذلك يشاطره الرأي ((ولذلك قلّ ما نجد أرسطو، يبرهن شيئاً ففي هذه

1 ابن رشد، تهافت التهافت، ص54.

2 ابن رشد، تلخيص الجدل، تحقيق محمد سالم، الهيئة المصرية للكتاب 1980، ص10.

العلوم إلاّ وقدّم قبل البرهان على ذلك تشكيكاً جدلياً¹) فهو من جهة يمارس نقده على التوظيف الكلامي لهذا الطريق ومن جهة أخرى يقرّ بأهمية هذا الطريق من الناحية الاستدلالية ودوره في تقريب الحقيقة للناس خاصة الفئة التي ليست مؤهلة لاستقبال الخطاب البرهاني. فهي تحتاج إلى خطاب وسيط يذلل الفارق بين النخبة والجمهور² ولهذا كان يقرب القول الجدلي من القول البرهاني والقول الخطبي من القول الجدلي، ويحرص في الوقت ذاته على تمييز صناعتي الجدل والخطابة من السفسطة فيشدد في نقدها وبيان فسادها ويسعى إلى تخليص الجدل من استعمالاته غير الوظيفية عند المتكلمين والخطابة من استغلالها لنيل الخيرات واستمالة الحكام((فكما أنّ الجدل ما هو قياس وما يظن أنه قياس وهو القياس السفسطائي، كذلك في الأقاويل المقنعة المستعملة في الخطابة ما هو مقنع بالحقيقة، وما يظن انه مقنع من غير أن يكون كذلك))³ هذا التصريح يؤكد أنّ الموقف النقدي الذي تبناه ابن رشد من مختلف الطرق غير البرهانية ليس عبارة عن حكم مطلق يبطل القيمة المعرفية والتواصلية لمختلف طرق الاستدلال كما أنّ وصفه بالعقلانية لا يعني بالضرورة أنه كان متوقفاً وحبيساً لطريق البرهان.

2. موقفه من طريق الخطابة:

لم ينكر أهمية القول الخطبي في التأثير في السلوك البشري وتوجيهه نحو الفضيلة، بل أكد أنّ نجاح الخطيب في تحقيق هذه الغاية مرهون بمعرفته بالقيم التي يدع لها تمام المعرفة وكذلك في مدى تحكّمه في الوسائل التي تساعد على تحقيق ذلك من أمثلة وطرق التمثيل وكذلك نبرات الصوت والحركات((ينبغي أن نقول في الأمور المستعملة مع الألفاظ على جهة المعونة في جودة التقسيم إيقاع التصديق وبلوغ الغرض المقصود، وهي التي جرت عادة القدماء أن يسموها الأخذ بالوجوه، وذلك أن هذه الأشياء لمّا كان من شأنها أن تميل السامعين إلى الإصغاء والاستماع والإقبال على المتكلم بالوجه وتفريغ النفس لما يورده. وهذه الأشياء صنفان: إمّا أشكال وإمّا أصوات ونغم))⁴، فنجاح الخطيب في تحقيق

1 ابن رشد، ال، تلخيص الجدل مصدر نفسه، ص11.

2 علي الشنوفي، مرجع سابق، ص65.

3 ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص13.

4 تلخيص الخطابة، المصدر نفسه، ص250.

غايته مرتبطة بنوعية الأدوات التي يلجأ إليها ومدى تحكمه فيها وفي هذا إقرار بأهمية هذه الأدوات ومنه إمكانية اللجوء إليها.

وقد قدّم مثالا يبيّن فيه تأثير تلك الوسائل في اختصار الطريق وتقريب الحقيقة من الناس حيث وهو ما روي عن النبي-صلى الله عليه وسلم- انه قال في آخر خطبة((بعثت أنا والساعة كهاتين)) وأشار بإصبعيه يقرنهما¹ والاستئناس بهذا المثال يؤكد إقراره بأهمية هذا الطريق وكذلك إلى وجود ضوابط يخضع لها دون التساهل مع استخدامه فهو يحتاج كذلك إلى معرفة باللغة وألفاظها والمعاني التي يمكن أن تدل عليها والمشهور منها والغريب، لما يمكن أن تحدثه تلك الألفاظ من تأثير على تفكير المخاطب وتوجيهه في الإيضاح والإقناع وهي أغراض تتجاوز مفهوم اللفظ لما تحدثه في الفكر من تخيل في المعنى((وإنما صارت الألفاظ والأصوات تفعل في هاتين الصناعتين هذا الفعل من اجل تخيل في المعنى رفعة أو خسة، وبالجملة أمراً زائداً على مفهوم اللفظ، مثل غرابة اللفظ فإنها تخيل غرابة المعنى))² فالتحكم في صناعة الألفاظ - الانتقاء والتوظيف- هو آلية يمكن أن تساعد الخطيب في بلوغ غايته، فيبدل لفظ بلفظ آخر وهذا يسمى بالإبدال كما يمكن زيادة حرف للفظ معين للتدليل على وجود تشابه في المعنى ويسمى التمثيل أو التشبيه.

لقد تطرق ابن رشد إلى الأوجه التي يستعمل فيها الألفاظ وقدرة هذه الأخيرة في التأثير وقد كان يرى أنّ نبل الطريق وقيّمته مقرون بنبل مختلف الوسائل المعتمدة سواء كانت إشارات أم ألفاظاً. ويقدم مثال شاهداً على ذلك حادثة تاريخية مفادها ما يحكى عن المنصور لما دخل الكعبة رأى رجلاً قد سبقه بالدخول، وكان قد أمر ألا يدخل إليها أحد قبله من العامة، فقال له: ((أما سمعت النداء؟)) فقال ((بلى)) فقال ((أما تعرفني؟)) فقال ((بلى)) فقال له ((فكيف تجاسرت؟)) فقال له الرجل ((وكيف لا أتجاسر عليك؟ وهل أنت في أوّل أمرك إلا نطفة مذرة، وفي آخر أمرك إلا جيفة قذرة، وأنت فيما بين ذلك تحمل عذرة)) فخلّى عنه، إذ صغرت بهذا القول نفسه عنده-أعني نفس المنصور))³ بهذا المثال يؤكد قوة القول الخطبي وتأثيره على النفوس حينما يحسن الخطيب انتقاء الألفاظ وتوظيفها إلى جانب

1 تلخيص الخطابة، المصدر السابق، ص250.

2 تلخيص الخطابة، المصدر نفسه، ص253.

3 تلخيص الخطابة، المصدر نفسه، ص161.

بساطتها وابتعادها عن الغريب والمركب والمهجور والمذموم وتماشيها مع الحقائق التي لا يختلف حولها اثنان، وهذه بعض من التقنيات التي من شأنها أن تجعل من القول الخطبي ناجحاً في تحقيق غاياته، وهذا يبيّن إقرار ابن رشد بقيمة هذا الطريق وقوة أدواته الاستدلالية وخصوبتها*.

3. موقفه من آلية التمثيل:

لقد قام ابن رشد بتحليل أهم الآليات الاستدلالية التي يقوم عليها كل من طريق الجدل والخطابة، والمتمثلة في التمثيل حيث يقول ((وقد تبين أنّ المثال ينحل إلى قياسين حليين فليس بقياس شرطي وإنما وجد له من الشرطي الشكل فقط. وقد يوجد في هذا الصنف ما قوّته قوّة مقدّمة شرطية. مثل قولنا إن كان الملك فاضلاً فالمدينة فاضلة))¹ فهو لا يصنّف آلية التمثيل ضمن طريق البرهان كونها تقوم على مقدمات أو منطلقات غير قطعية قد تتباين من فرد إلى آخر عكس مقدمات البرهان الصداقة في ذاتها، لكن هذا الموقف النقدي لا يلزم عنه القول بأن ابن رشد لا يقرّ بقيمة هذه الآلية ودورها في التأسيس للحقيقة وذلك عن طريق المساهمة في الإقناع بل على العكس من ذلك خاصة عندما تكون القضايا التمثيلية قوية مثل قوة المقدمات الشرطية التي يلزم عنها تأكيد أو نفي قضي ما ومنتشرة بين أكبر فئة من الجمهور لتسهّل عملية التداول وفاعلة في الإقناع بسبب واقعيته وقابليتها لكي تدعم بالعلوم الاستقرائية.

لكن هذا الاعتراف لم يمنعه من نزع صفة الإنتاجية واللزوم اليقيني من المثال بمختلف أنواعه وأشكاله وإن كان يساعد على الإنتاج المعرفي فهو ليس منتجاً بذاته كون المثال يستعين بمثال آخر يشترك معه في صفة معينة، وهو بذلك وإن كان يؤدي إلى لزوم فهم ما فإنّ ذلك اللزوم يبقى بعيداً عن اليقين ويغلب عليه الضن، مما يجعله غير صالح للتأسيس للحقيقة الكليّة؛ كون المقدمات التي ينطلق منها المثال هي جزئية معدودة نابعة من الحس أي من استقراء الوقائع لكن ليس كل الوقائع، لكن رغم ذلك يؤسّس لفكرة كليّة والكلي حسب ابن رشد لا يؤسّس له من الحس حتّى وإن كان الحس مفيداً وأساساً في بناء المعرفة

*انظر، تلخيص الخطابة، ص 161-333 بين ابن رشد بالتفصيل الشروط التي يجب أن تتوفر حتّى يكون القول الخطبي فعالاً.

1 ، تلخيص الخطابة، المصدر نفسه، ص 22.

بل الكلّي يؤسّس له من العقل الخالص ((فينتج عن تصفح هذه الأشخاص المعدودة من حيث هو القضية الكلّية التي من الحس فقط وليس من العقل))¹.

4. أنواع الأمثلة:

يميّز ابن رشد بين عدة أنواع من المثال وهو تمييز قائم على صور الأمثلة أي بنيتها الشكلية وليس على موادها²:

أ. **المثال القائم على التشابه في الموضوع:** وهو مثال يكون فيه الحكم على إثبات أو نفي محمول في موضوع انطلاقاً من ثبوته أو انعدامه في موضوع آخر يشبهه في علة الثبوت أو الانعدام ((أن يحكم على وجود محمول في موضوع أو سلبه عنه من أجل وجود ذلك الموضوع أو سلبه عنهن إذا كان وجوده في الشبّه أو سلبه عنه أعرف))³ وفي هذا النوع يكون التشابه في الحضور أو الانعدام بين الموضوع الأصلي والموضوع الجديد هو أساس الاستدلال.

ب. **المثال القائم على التشابه في المحمول ووحدة الموضوع:** في هذا النوع من المثال يتم إثبات أو نفي محمول ما حول موضوع ما انطلاقاً من ثبوتها أو عدمها في محمول موضوع آخر معروف لوجود شبّه بين محمول الموضوع الذي هو غرض المثال ومحمول موضوع آخر معلوم أو معروف ((أن نحكم بوجود محمول في موضوع أو سلبه عنه من أجل وجود شبّه ذلك المحمول في ذلك الموضوع أو سلبه عنه، إذا كان وجود الشبّه أو سلبه أعرف))⁴. ما يلاحظ أنّ عملية الاستدلال عن طريق التمثيل قائمة على الانتقال من الجزئي إلى الجزئي.

ت. **المثال القائم على التشابه في الموضوع والمحمول معاً:** في هذا النوع من المثال يكون المنطلق الذي على أساسه بناء الحكم هو وجود تشابه بين محمول وموضوع سواء من حيث الإثبات أو النفي مع موضوع آخر معلوم سواء في المحمول أو الموضوع إمّا في الثبوت أو العدم بحيث يكون ذلك معلوماً ((إننا نحكم فيه بوجود محمول لموضوع أو سلبه

1 ابن رشد، مختصر الخطابة، مصدر سابق، ص186.

2 فواد بن أحمد، تطور نظرية المثال عند ابن رشد، مرجع سابق، ص356.

3 مختصر الخطابة، المصدر نفسه، ص183.

4 مختصر الخطابة، المصدر نفسه، ص183.

عنه لوجود شبيه ذلك المحمول في شبيه ذلك الموضوع أو سلبه عنه، إذا كان وجود شبيه المحمول في شبيه الموضوع أعرف أو كان سلبه عنه أعرف¹) وهنا يكون الحكم قائم على وجود تشابهين في أمرين مشتركين في المحمول الموضوع.

ث. المثال الذي يكون فيه الدعوى كليةً والشبيه جزئياً: وفي هذا النوع من المثال يشير إلى أن المقصد من توظيف هذا النوع هو من طبيعة كلية أي حكم كلي، لكن هذا الحكم حتى وإن كان كلياً ما صدقه واسع وشامل يبقى المنطلق أو المقدمة التي كانت سنداً في بناء هذا الحكم جزئية، فهي تتأسس على شبيه جزئي لموضوع الحكم ((قد يكون الحكم كلياً والشبيه جزئياً كقولنا: المذاذات شر لأن الخمر شر))² ففي هذا النوع يتم الحكم بصفة ما على موضوع ما بشكل كلي انطلاقاً من وجود شبيه لذلك المحمول في موضوع آخر لكنه موجود فيه بشكل جزئي والمثال الذي يقدمه يوضح فيه كيف يتم إصدار حكم كلي محمول الشر على موضوع المذاذات انطلاقاً من الخمر الذي فيه لذة و يصحبه الشر؛ معنى هذا انه يتم إصدار حكم كان مجهولاً وحمله بصيغة التعميم على كل أفراد الموضوع انطلاقاً من حكم معلوم وهو شرانية الخمر وهو استنتاج يحتاج إلى عملية استقراء ميدانية لمختلف المذاذات وتأثيرها على حياة الإنسان بمختلف جوانبها، هذا الاستقراء هو الذي يعطي المصادقية للحكم الخطابي الذي يقوم على هذا النوع من المثال لكن مساهمته في الإقناع والوعظ فهذا لا يجعل منه برهاناً ويقينياً بسبب جزئية الاستقراء وعدم فحصه لكل أفراد الموضوع.

5. العلاقة بين طريق البرهان وطرق الجدل والخطابة:

بعد أن تبين موقف ابن رشد من طريق الجدل والخطابة، هذا الموقف الذي تميز بالمرونة والانفتاح على مختلف الطرق الاستدلالية المتاحة في عصره، بحيث لم يرفض ولم ينقص من قيمة هذه الطرق، بل قام بتحديد أدوارها المعرفية والتداولية مبرزاً أهمية أدواتها الاستدلالية ومدى إمكانية توظيفها بطريقة لا تتعارض مع البرهان، بل قد تكون متممة ومكملة له إذا ما تمّ الابتعاد عن المقدمات الظنية، وهذا يؤكد وجود علاقة ابستمولوجية بين هذه الطرق وطريق البرهان دون أن يتنازل عن إثارة له حيث يقول في تمهيد كتاب

1 ابن رشد، مختصر الخطابة، المصدر السابق، ص 183.

2 مختصر الخطابة، المصدر نفسه، ص 184.

شرح البرهان لأرسطو)) (وأما نسبه إلى سائر الصنائع الخمس، فنسبة الرئيس إلى المرؤوس على الحقيقة، والمخدوم إلى الخادم. وذلك أن تلك إنما استنبطت لتخدم العلم البرهاني الحاصل عن هذا الجزء، وذلك إما أن تقنع فيه بالإقناع الجدلي أو الخطبي، أو تحيل فيه الخيال الشعري))¹ انه بهذا القول الصريح يكون قد فصل في تحديد طبيعة العلاقة بين طريق البرهان ومختلف الطرق الاستدلالية الأخرى، وهي علاقة تكاملية تؤكد إمكانية استعانة صاحب البرهان بتلك الطرق وهذا يزيل كل لبس عن موقف ابن رشد من طريق البرهان مقابل الطرق الأخرى التي اشتهر بنقد من توسل بها من المتكلمين ومنه يسقط عن نفسه وغيره من أهل البرهان الحرج في العبور من منهج البرهان إلى منهج الجدل والخطابة عند وجود مبررات تفرض ذلك، بالخصوص إذا كان ذلك الاستثمار يمكن أن يساهم في استكشاف موضوعات جديدة ويمهد السبيل للفكر للبحث فيها وامتلاك الحقيقة وكذلك التأسيس للنظر العلمي² ومنه يترك لنفسه فسحة لإمكانية الجمع بين طريق الجدل والبرهان وهذا ما كان في المرحلة الرابعة من تطور فكره التي أكد فيها الطابع التناسبي بين الألفاظ التي تستعين بها الفلسفة³.

المبحث الثالث: قيمة وتطبيقات المنهج البرهاني في بناء المعرفة العلمية.

أولاً: ابن رشد وصناعة الطب بين التنظير والتطبيق:

لقد أهتم ابن رشد بصناعة الطب، وهو أمر يتجلى في ما تركه من مؤلفات* في هذا المجال سواء تلك التي قام فيها بتلخيص كتاب جالينيوس في الطب وكتابه الكليات في الطب الذي اشتهر به، وهو مؤلف أراد من خلاله تقديم عمل معرفي تحليلي ونقدي لصناعة الطب وتوضيح طبيعة الموضوع الذي يختص به هذا العلم والأدوات المنهجية والآلية التي تستخدم فيه مع تحديد طبيعة المبادئ التي يقوم عليها، هذا إلى جانب إبراز الغاية التي يرمي

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ص 163

2 فؤاد بن أحمد، تمثيلات واستعارات ابن رشد من منطق البرهان إلى منطق الخطابة، منشورات ضفاف، دار الأفاق بيروت-لبنان- الطبعة الأولى 1433هـ-2012م، ص 362.

3 فاطمة إسماعيل، مقال في المنهج الفلسفي عند ابن رشد، مرجع سابق، ص 76.

* من بين المؤلفات التي تركها ابن رشد في صناعة الطب نذكر: كتاب تلخيص كتاب العلال والأعراض والتصرف والحميات والأدوية المفردة، الكليات (في الطب)، تلخيص كتاب الإسطقات لجالينيوس، كتاب المزاج لجالينيوس، تلخيص كتاب العلال والأعراض لجالينيوس، تلخيص كتاب الحميات لجالينيوس، مقالة في الترياق. نقلا عن: محمد سزو، النظر والتجريب في الطب الأندلسي بين ابن رشد وابن زهر (دراسة إبستمولوجية تحليلية)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-إيسيسكو-1436هـ/2015م، (الرباط، المملكة المغربية)، ط، ص ص 103-104.

إليها هذا العلم والشروط المنهجية والطبيعية التي يمكن أن تساهم في تحقيق تلك الغاية ((فإنَّ الغرض من هذا القول أن نثبت هاهنا من صناعة الطب جملة كافية -على جهة الإيجاز والاختصار- تتضمن أصول هذه الصناعة وتكون كالمدخل لمن أحب أن يتقضى أجزاء الصناعة، وكالتذكرة أيضاً لمن نظر في الصناعة))¹ فهو من خلال هذا التوطئة قد أبرز الغاية التي يقصدها من تأليفه لهذا الكتاب الذي قسمه إلى سبعة أقسام خصّ فيه كل كتاب قسماً من أقسام الطب، وهي غاية معرفية تهدف إلى بناء نظرية حول المنهج في صناعة الطب، اعتمد فيها على ما تركه سابقه من مادة معرفية متحريراً في ذلك ما يراه موافقاً للحق، والحق عنده يعني البرهان، أي ما يقوم على مبادئ صادقة بذاتها تكون قد أكدتها التجربة والممارسة الطبية على أرض الواقع.

من خلال هذه الغاية يظهر أن ابن رشد الذي كان طبيباً مستشاراً للخليفة، لمن يكن ممارساً لهذه الصناعة بشكل مباشر، بل قد كان ملاحظاً ومتابعاً لأعمال الأطباء الذين سبقوه والذين عاصروهم، موجهاً مطرقة النقدية إلى أعمالهم وكنائشهم لغرض نقدها وتقديم التوجيهات المنهجية والنظرية المعرفية التي كان يرى أنها ضرورية لتخليص هذه الصناعة من الخرافات والأفكار الفلسفية التي لا تخدم هذا العلم، ومنه إذا أردنا أن نتحرى تجليات الالتزام الرشدية في الطب يجب أن نراعي هذا الوضع ولا نشترط عليه أن يكون قد مارس التجريب والعلاج الطبي بشكل فعلي تطبيقي على أرض الميدان.

إنّ تتبّع حضور البرهان في أعمال ابن رشد في هذه الصناعة يقتضي الرجوع إلى المنهج الذي اعتمده في بنائه لمؤلفه "الكليات في الطب" والبحث عن تجليات أدواته المنهجية البرهانية التي كان ينظر لها، وهي التي تتمثل في آلية النقد الموضوعي وطبيعة السلم الذي كان يعتمده في استعماله لهذه المطرقة، والمكانة التي وضعها للتجريب في هذه الصناعة كونه يتقاطع مع علوم الطبيعة في طبيعة الموضوع - بدن الإنسان من حيث هو جسم طبيعي يتأثر بالطبيعة الداخلية والخارجية- ثم موقفه من العلاقة بين صناعة الطب وعلوم الطبيعة والمصدر الذي يستمد منه الطبيب المبادئ التي تقوم عليها صناعته ومدى

1 ابن رشد، كتاب الكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط1999، ص1.

يقينية و مطلقية هذه المبادئ وثبات مختلف النتائج التي يتم التوصل إليها على هذا الأساس سأحاول أن أتحري وأتبع ولو بإيجاز حيثيات هذا المؤلف، للفصل في مسألة حضور البرهان في كتاب الكليات في الطب لابن رشد. وذلك من خلال النقاط التالية:

1. تعريف ابن رشد للطب:

يعرف ابن رشد الطب بقوله ((إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة، يلتمس بها حفظ صحة بدن الإنسان وإبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد الأبدان))¹ وهو تعريف يؤكد فيه أن الطب علم يقوم على البرهان أو ما يسميه هو بالمبادئ الصادقة إلى جانب انه علم فاعل أي له جانب تطبيقي، الغرض منه حفظ صحة البدن وكذلك علاجه من مختلف الأمراض التي قد تصيبه.

وقد جعل من التجربة المرجع الأساسي في وضع المبادئ التي يقوم عليها هذا العلم-الصناعة- وكذلك المحك الذي تختبر من خلاله تلك المبادئ وطرق العلاج والأدوية فالطب صناعة تجريبية أو علم تجريبي بالجوهر ويتخلله جانب نظري بالعرض. كون كل المعارف الطبية التي تُتعلّم في الطب أو تطبق هي علم وحقيقة تطبيقية لا علاقة لها بالنظريات الفلسفية أو الأفكار الناتجة عن التخيلات أو التصورات العقلية الخالصة عن البدن والأمراض. على هذا الأساس كان ابن رشد يرفض تعريف الطب بأن علم ينقسم إلى جانب عملي وآخر نظري أي علمي يختص بالمادة المعرفية التي تدخل في صناعة الطب ((وهذه القسمة ليست بقسمة حقيقة لصناعة الطب، لأن جالينوس قد قال في حده: إنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليهما وإلى الحالة التي ليست بصحة ولا مرض. وإذا كان الأمر كذلك فأقسامه إنما هي علوم، لا علوم وعمل))².

وهو بهذا الطرح يؤكد أن كل ما يحمله الطب من مادة معرفية سواء تعلقت بالموضوع وهو البدن والأعراض وهي الصحة والمرض والطرق والوسائل العلاجية يندرج ضمن المعرفة العلمية وتشكل علما قائما بحد ذاته وإن كانت التجربة والعمل مرافقا لكل هذه العلوم. كما أنه من خلال هذا التعريف الذي وضعه للطب كصناعة، يكون قد

1 ابن رشد، كتاب الكليات في الطب المصدر نفسه، ص127.

2 الكليات في الطب، المصدر نفسه، ص 131.

وضع مختلف الضوابط التي يمكن أن تساهم في تنظيم هذه الصناعة المتشعبة في أقسامها؛ وهي ضوابط يمكن القول أنها تنقسم إلى ضوابط معرفية ابستمولوجية وأخرى أخلاقية وبرجماتية:

أ. **الضوابط المعرفية:** إنها تتعلق بالمعيار الذي يمكن اعتماده في الإقرار بعلمية مختلف المواقف التي تندرج ضمن هذه الصناعة، وهذا يبيّن ضرورة حضور التوجه النقدي في صناعة الطب، هذا التوجه الذي يتأسس على طبيعة الأثر الذي تتركه مختلف المواقف على صحة الإنسان، هذه الأخيرة التي تعتبر الغاية القصوى لصناعة الطب وهي غاية يمكن أن تحدّد ما هو علمي من ما هو غير علمي، فالشرط المعرفي هو أن تحقق مختلف المواقف الفهم والتفسير لمختلف الأعراض التي تلحق بالبدن البشري وكذلك تقدم الوصفات العلاجية التي يمكن أن تساهم في مساعدة البدن على استرجاع قابليته للتوازن الداخلي والخارجي لتعود مختلف الأعضاء إلى تأدية وظائفها التي وجدت لأجلها.

بهذا الشرط يكون قد ألزم الأطباء ومن يشتغل على أي قسم من أقسام الطب، على وضع صحة البدن كهدف علمي وعملي في آن واحد، سواء أثناء التطبيب والعلاج أو صناعة الأدوية أو القيام بالتشريح وصناعة الأدوات الطبية. ومنه يسقط أي ممارسة طبية لا تخدم هذا المقصد من هذه الصناعة ويديرها ضمن أعمال أخرى لا علاقة لها بفن صناعة الطب. فهذا المطلب والقيد المعرفي يلزم الطبيب على الانفتاح على كل ما هو متاح وموجود من جهود في هذا الميدان للاستفادة منه بغض النظر عن الإطار الثقافي والحضاري الذي نشأ فيه.

ب. **الضوابط الأخلاقية:** باشتراطه ضرورة السعي لتحقيق صحة البدن يكون قد أكد الالتزام الأخلاقي الذي يجب على الطبيب التقيّد به، فخدمة صحة الإنسان قيمة أخلاقية لا يمكن التنازل عنها تحت أي ظرف من الظروف، فإن كان ابن رشد يعترف بكون الطب صناعة علمية بشرية لا يحقق الشفاء بشكل دائم ونهائي فهو كذلك يلزم الطبيب على ضرورة الاجتهاد لبلوغ هذا المقصد الإنساني ومنه يحمل الطبيب المسؤولية الأخلاقية والعلمية في آن واحد.

ت. **الضابط البرجماتي:** تأكيد ابن رشد على أنّ الحفاظ على صحة البدن هي المطلب الرئيس لصناعة الطب؛ هو إشارة منه على البعد العملي والنفعي لهذه الصناعة، ومنه يكون قد فتح باب الاجتهاد أمام الأطباء والمشتغلين بأقسامه المتفرعة إلى البحث عن تطوير هذه الصناعة لتقريبها من الناس وكذلك لإيجاد الوسائل والطرق التي تسهّل الممارسة التجريبية والتطبيقية للطب على أرض الواقع؛ لغرض الإسهام في حفظ صحة بدن الإنسان وعلاج مختلف الأمراض التي يمكن أن تصيب بدنه، هذه المصلحة التي قد تمكّن الأطباء من تجاوز مختلف العوائق الأخلاقية والمعرفية التي قد تمنع من القيام بالتجارب التشريحية والعلاجية على البدن الإنساني، كون العبرة بالنتائج وليس بالأحكام المسبقة الموروثة عن هذه الصناعة أو عن قداسة البدن البشري.

2. أقسام الطب:

لقد قسم ابن رشد الطب إلى ثلاثة أقسام، انطلاقاً من كونه يرى أنّ أية صناعة أو علم يجب يكون لها موضوعاً محدداً وغايةً تكون الهدف الذي يُقصد بها هذا العلم، كما يجب أن تحدّد الوسائل أو الأدوات والطرق المعتمدة لتحقيق تلك الغاية، فكل هذه الشروط يجب أن تكون واضحة في أي علم وعلى أساسها يتم ضبط المعالم المعرفية لأي علم، وكل قسم بمثابة علم قائم بذاته له فروع معرفية والتطبيقية لكن دون أن ينفصل عن بقية الفروع** الأخرى بسبب العلاقة التكاملية القائمة بين كل تلك الفروع العلمية لغرض تحقيق الغرض العلمي والعلاجي والوقائي في آن واحد، ويمكن التعرف على ذلك بالرجوع إلى كتابه "الكليات في الطب" الذي قسم فيه الطب إلى سبعة أقسام، كل قسم خصّه بكتاب خاص به.

وهو تقسيم له ما يبرره من الناحية المنهجية والمعرفية، كونه ينطلق من أنّ كل علم له موضوع يدرسه وطريق استدلاله يعتمد على غاية معينة يهدف إليها هذا العلم أو ذلك، وهو ما ينطبق على صناعة الطب ((ولمّا كانت الصنائع الفاعلة، بما هي فاعلة تشتمل على ثلاثة

* إذا كان موضوع الطب هو بدن الإنسان والغاية هي حفظ صحة وإزالة المرض، والوسائل هي التي تحفظ بها الصحة ويزال المرض، فإن ذلك يقتضي معرفة أحوال الصحة وعلاماتها وأحوال المرض وعلاماته كذلك وبذلك تتعدد فروع الكب إلى فرع يختص بالصحة وآخر بالمرض وفروع أخرى تتعلق بالعلامات الصحية والمرضية، ولكون الصحة مقصد للطب فإن ذلك يشترط فروعاً تختص بمعرفة أنواع الأغذية وعلاقته بالصحة والأمراض والأدوية ودورها في العلاج والوقاية وهكذا تستمر سلسلة التفرعات في هذه الصناعة. انظر المقدمة التحليلية محمد عبد الجابري، الكليات في الطب، المصدر نفسه، ص42.

أشياء: أحدهما معرفة موضوعاتها، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات، والثالث معرفة الآلات التي بها تحصل تلك الغايات في تلك الموضوعات التي انقسمت باضطرار صناعة الطب أولاً إلى هذه الأقسام الثلاثة¹ وعلى هذا الأساس قام ابن رشد بتنظيم كتابه الكليات في الطب إلى سبعة أبواب بيّن فيها في كل باب ما يلزم معرفته، لامتلاك الكليات التي تؤهل المهتم بهذه الصناعة على ممارستها على أرض الواقع، معتمداً في ذلك طريقة مفصلة تقوم على البرهان والتجربة لغرض تأكيد حقيقة مختلف المسائل المرتبطة بهذه الصناعة. حيث نجده على سبيل المثال يستثمر كل ما هو متاح له معرفياً للتفصيل في أنواع الأمراض التي يمكن أن تصيب البدن والآثار الناتجة عنه مبيناً العضو الذي يمكن أن يتأثر أكثر بذلك المرض والأساليب العلاجية والأدوية ونوع الأغذية التي يمكن الاستعانة بها في مختلف الحالات. لهذا اتخذ هذا المؤلف طابع الكلية والموسوعية وهو ما كان يسعى إليه ابن رشد.

3. مصدر مبادئ صناعة الطب:

إذا كان ابن رشد يؤكد أنّ العلم يجب أن يقوم على المبادئ الصادقة وهو ما ينطبق حسبه على صناعة الطب فإنه بهذا التوجه المعرفي يريد أن بيّن أن طريق البرهان حاضر في هذا العلم بقوة؛ هذا الطريق الذي يجعل من العقل مصدراً للحقيقة بفضل البديهيات التي ينظم بها نشاط العقل في مختلف العلوم، إلى جانب ما تقدمه العلوم التي تتقاطع مع الطب في الموضوع أو الغاية والوسيلة المنهجية ويقصد بها علم الطبيعة التي تشترك في الموضوع كون البدن مادة طبيعية تركيبها من الطبيعة نفسها وهي ما يسميه بالاسطقسات. والممارسة الطبية - هي التجارب العلاجية والوقائية- والتشريح الذي يهدف إلى بناء علم بالأعضاء ووظائفها وعلاقة بعضها ببعض. هذا الربط الذي ينسجه ابن رشد بين العلوم يؤكد عدم رفضه لما يسمى بالتكامل المعرفي، كما يؤكد كذلك ثباته على ضرورة وجود مبررات علمية ومنهجية لتحقيق هذا التكامل.

1 ابن رشد، الكليات في الطب، المصدر نفسه، ص ص 127، 128.

ثانياً: علاقة الطب بعلوم الطبيعة:

فالعلم الطبيعي يشارك علم الطب في موضوع الدراسة وهو البدن الإنساني بوصفه جسماً له مكونات طبيعية موجودة بالطبيعة بالإضافة إلى أنّ البدن هو جسم طبيعي ومنه يمكن لعلوم الطبيعة أن تقدم لصناعة الطب بعض الحقائق الكلية -مبادئ عامة- التي تفيد صناعة الطب لكن بعد إخضاعها للممارسة الطبية أو ما يسمى بالتجربة التي تسمح بتنظيم تلك الكليات وفق ما يخدم الطبيب في فهم حالة البدن الصحية والمرضية، وكذلك صنع وتحضير ووصف الأدوية المناسبة للعلاج، بعد معرفة تأثيرها على أعضاء البدن أو بنيته الداخلية والخارجية وأعراضه المختلفة من حالة اليبوسة والرطوبة والحرارة وغيرها من الأعراض والحالات ((أمّا العلم الطبيعي فإنها -صناعة الطب- تستلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض، ولاسيما الأسباب القصوى كالأسطقسات وغيرها))¹ بهذا يحرص كل الحرص على إبعاد صناعة الطب من التكهن والافتراض الذي لا يأتي من الحقائق التي أكدها العلم الطبيعي والممارسة الطبية، ومنه يؤكد أن علم الطب تجريبي يقوم على البرهان يستمد مصداقيته العلمية من مصادر متنوعة لكنها تساهم في إثراء الطب وإمداد الطبيب بالمبادئ العلمية الصادقة التي تساهم في تحقيق غايته وتطور هذه الصناعة لتصبح برهانية بدرجة كبيرة وإن كانت تتميز بالنسبية، كون البناء التراكمي لهذا العلم يسمح بتطوره وتصحيح مختلف الأخطاء التي شاعت في علم الطب عن طريق النقد والتحليل مع الرجوع إلى التجربة ونتائج علوم الطبيعة والتطبيقات العملية لهذا العلم في الميدان.

لقد نسج ابن رشد علاقة تكاملية بين علوم الطبيعة وصناعة الطب وبين ما يمكن أن يستفاد منه طبيّاً وعلمياً من علوم الطبيعة؛ سواء في ضبط وتحديد المبادئ العلمية التي توجّه فهم وتفسير الطبيب لمختلف الأعراض التي تلحق ببدن الإنسان صحية كانت أو مرضية، أو تحديد طبيعة الأغذية ومكوناتها وتأثيرها على صحة الإنسان سواء في إصابته بالأمراض أو في مساعدة بدنه في استرجاع صحته وكذلك الحفاظ عليها ((إنّ بدن الإنسان لما كان أحد الأجسام الطبيعية المركبة، وكان كل جسم طبيعي مركباً من صورة ومادة،

1 الكليات في الطب، المصدر نفسه، ص 129.

وجب أن يكون وجوده وصحته من قبل صورته أو من قبل مادته أو من كليهما. وهذا الفساد يسمى مرضاً¹.

إنه يؤكد أنّ فهم بدن الإنسان وعلاج مختلف الأمراض التي تصيبه يتطلب الرجوع إلى علوم الطبيعة ومن ثمة يؤكد أن الربط بين صناعة الطب وعلوم الطبيعة ضرورة علمية وعملية وبذلك يكون الطب صناعة تخضع لضوابط معرفية نقدية دقيقة تحققها الممارسات الطبية واستمرارية التجربة بسبب نبل الغاية التي يهدف إليها الطب وهي علاج الأمراض والحفاظ على صحة الإنسان ووقايته من الأمراض وفهم ومعرفة طبيعة بنائه البدني وعلاقته بالعالم الطبيعي الخارجي. فالغاية العلمية والنفعية لصناعة الطب بمثابة حارس معرفي يقظ يمكن أن يضمن بطريقة فعّالة عبور مبادئ وحقائق علوم الطبيعة إلى علم الطب وتطبيقاته الميدانية.

هذا التوجه المعرفي الذي أكد من خلاله أنّ تكامل صناعة الطب وعلوم الطبيعة لا يعدّ حالة استثنائية أو تفضيل وامتياز يمنحه للطب بسبب غايته النفعية بل هو توجه معرفي بارز وعام في الفكر الفلسفي والعلمي والشرعي عند ابن رشد، فقد كان قد أكد علاقة علم الفقه وعلم أصول الفقه بصناعة الطب وأبرز قيمة هذا العلم في تقديم المساعدة العلمية للمشروع حتى يستطيع أن يستنبط مختلف الأحكام الشرعية دون أن يقع في مطبات علمية ولا شرعية تجعل من علم الفقه منقطع عن روح العصر وروح الشرع. فلقد بقي وفيًا لهذا التوجه المعرفي لكن وفق ضوابط معرفية واضحة الهدف وهي مرتبطة بخدمة العلم عن طريق مدّه بالدعم المعرفي النظري والعملية وكذلك تحقيق سعادة الإنسان التي لا تتحقق إلاّ بالعلم.

فالممارسة التطبيقية للطب هي بمثابة ضمان علمي يعطي المصادقية البرهانية للطب ويؤسسه تأسيساً علمياً، خصوصاً عندما يرجع الطبيب أثناء ممارساته التطبيقية لعلوم الطبيعة وما تقدمه من مقدمات علمية صادقة. فهذه الممارسة التي يؤكد أنها تعدّ بمثابة تأكيد منهجي ومعرفي على ضرورة استمرار التجريب في الطب وابتعاد الأطباء عن التوقف

1 ابن رشد، تلخيص العلال والأعراض لجالينوس، المقالة الأولى ضمن رسائل ابن رشد الطبية، تحقيق جورج شحاتة قناتي وسعيد زايد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1987، د ط، ص327.

والاكتفاء بطريقة واحدة في تفسير الأعراض التي تظهر ببدن الإنسان في مختلف مراحل حياته وكذلك تتبع ما يحدث فيه من تغيرات تتعلق بالصحة أو بالمرض أو التماشي مع مختلف المستجدات المعرفية والعلمية في الطب ومختلف العلوم حتى الشرعية منها، وذلك لما يمكن أن تقدمه من قواعد أخلاقية قادرة على تنظيم صناعة الطب بكل أقسامه. كما يجب كذلك الاستفادة من الجديد الذي يلحق بالوسائل- أدوات، دواء، طرق علاج- التي يمكن من خلالها العلاج والحفاظ على الصحة ولياقة البدن، خاصة وأن طبيعة البدن تختلف من فرد إلى آخر سواء من حيث ملائمة الأدوية أو تقبل البدن لدواء دون الآخر.

فهو يؤكد أنّ الطبيب ملزم بمراعاة قدرات وخصائص كل بدن والبيئة التي نشأ فيها حتى يستطيع الوصول إلى العلاج أو مساعدة البدن على استرجاع عافيته والتكيف من جديد مع مختلف المتغيرات التي لحقت به؛ فلا وجود لطب أو تطبيب مطلق ونهائي.

إذا كان ابن رشد يؤكد على الممارسة التطبيقية للطب والابتعاد عن الوثوقية وضرورة الاعتماد على ما هو صادق مع تعريضه للنقد والتجريب، فإنّ ذلك لا يعني أنه ترك المشتغلين بهذا العلم في نقطة قاتلة للعلم ولجهودهم العلمية، بل أدرج علم التشريح في أقسام الطب وبيّن أهميته العلمية والعلاجية في معرفة بدن الإنسان وذلك لما يتيح -التشريح- من إمكانية الملاحظة العلمية الفعلية لمختلف الأعضاء وفي هذا تأكيد منه على أهمية الحواس في بناء العلم بشكل عام والطب خصوصاً.

فلقد خصّ علم التشريح بباب أو كتاب خاص به في مؤلفه الكليات في الطب، وبيّن دور هذا القسم في تمكين الطبيب من معرفة بنية ووظيفة مختلف الأعضاء بالبدن وهي معرفة ناتجة عن الملاحظة التطبيقية التي تقوم على التجريب، وإن كان ابن رشد لم يمارس شخصياً التشريح فإن ذلك لم يمنعه من الاستفادة من أعمال الذين سبقوه من أهل هذه الصناعة أو الذين عاصروهم سواء في عمله التحليلي أو النقدي لمختلف الحقائق التي يقول بها الأطباء، إن إقراره بأهمية التشريح هو تأكيد على ضرورة الاعتناء بهذا العلم التطبيقي وضرورة استمراره للدور الذي يؤديه في تصحيح وتطوير صناعة الطب لغرض تحقيق

الغاية المنشودة منها، وعلى هذا الأساس كان يدلي بدلوه في إبراز حقيقة الأعضاء ودورها في تحقيق التوازن بالبدن*.

ومنه تكون كل الأفكار التي تشكّل صناعة الطب قد بنيت بطريقة استدلالية برهانية تقوم على منطق العقل والتجربة في آن واحد، فبواسطة التشريح مثلا الذي كان يقدم حقيقة أعضاء البدن، حاول الفصل في مسألة لمن تكون الرياسة في الجسم هل هي للكبد أو للقلب بحيث اعتمد طريقه المعرفي الذي كان قد استعان به في مختلف أعماله الفكرية سواء تلك التي تعلقت بالفلسفة أو علم الكلام وكذلك علم الفقه والممثل في نهجه النقدي الذي كان يستند فيه إلى تحليل ومناقشة مختلف المواقف وما قامت عليها من مبادئ من حيث صدقها من خطئها، وذلك بالرجوع إلى ما قدمته مختلف العلوم من حقائق علمية صادقة وما هـ ومطابق للواقع ومنطق العقل، فقد صحبته هذه النزعة كذلك وهو يشتغل بالطب كدارس وناقد لما جاء من قبله من الأطباء محاولاً وفق ما هو متاح إليه من معرفة واطلاع بصناعة الطب وما وصل إليه أهل هذا العلم، تبيّن الحق فيه من الخطأ مع تقديم التعليل المنطقي العلمي لمواقفه النقدية المناقشة والمؤيدة لبعض المواقف أو المناقشة والمخالفة لبعضها الآخر.

على هذا الأساس جاء موقفه مخالفاً لموقف جالينيوس (131م) حول مسألة لمن تكون الرئاسة في البدن ((وإذا كان هذا كله كما وصفنا، وظهر أنّ نسبة القلب إلى الكبد في إفادتها الآلة الأولى للتغذي هي النسبة التي يضعها جالينيوس بين الكبد وبين سائر أعضاء التغذي، فالقلب ضرورة هو رئيس الكبد في هذه القوة))¹ فبواسطة التشريح تبيّن أنّ الدم ينتقل في الأوردة والشرايين بواسطة قوة دافعة يسمّيها بالقوة النبضية وهي خاصة بالقلب ولا نجدها في الكبد ومنه يكون القلب هو العضو الذي يرأس البدن وقد فصل في هذه المسألة بطريقة نقدية تقوم على تقديم أجوبة لأسئلة منطقية** لم يطرحها بصريح العبارة لكن أجاب عنها

* على سبيل المثال: بفضل علم التشريح وما كان يقدمه من حقائق، استطاع ابن رشد أن يستفيد منها في إبراز موقفه المخالف لموقف جالينيوس من القلب ووظيفة الشرايين التي توجد فيه وهل مملوءة دائما بالدم أم أنها تكون فارغة أحيانا ومملوءة أحيانا أخرى - دورة - وقد علل ذلك ابن رشد بسبب وجود صمامات في الأوعية هي التي تسمح بمرور وتدفق الدم باتجاه واحد فقط ((والأغشية التي على هذه الفوهة إنما جعلت تنفتح إلى داخل لمكان دخول الدم إليه، ثم تنسد بعد انسدادها محكماً، وأما الفوهة التي في هذا الجانب، وهي فوهة العرق الذي يتصل من التجويف بالرئة، فإنه يظن أن من هذا العرق تتغذى الرئة إذ كانت ليس يتصل بها أوراد، والأغشية التي على هذه الفوهة إنما جعلت أيضاً تنفتح إلى خارج، ولا تنفتح إلى داخل بخلاف الأغشية التي في لفوهة الأخرى، لمكان خروج الدم منها إلى الرئة)) انظر ابن رشد، الكليات في الطب، ص 185-186.

1 ابن رشد، الكليات، كتاب الصحة، ص 184.

* بواسطة تلك الأسئلة كان ابن رشد يسعى إلى التشكيك في موقف جالينيوس من مسألة رئاسة الكبد للبدن مثل قوله ((وليس يظهر فيها بالتشريح روح ينفذ منها في الأوردة إلى سائر البدن بل ما في الأوراد من الدم هو دم غير نضج وإنما مطية الروح الدم الشرياني)) ابن رشدن كتاب الكليات في الطب، ص، 183.

التشريح وهو السبب الذي جعله يؤكد حاجة الطبيب إلى هذا العلم في الطب كونه يساهم في تصحيح الأخطاء وتصويب العلاج واستخدامات الأدوية.

1. الطب علم يقوم على التجربة:

تأكيد ابن رشد على أهمية التشريح في صناعة الطب يعبر عن موقفه من طبيعة المنهج الذي يجب اعتماده في هذه الصناعة خاصة فيما يتعلق بدقائقه التي تتعلق بأسباب المرض، وحقيقة الأعضاء ودورها في الحفاظ على الحياة وتوازن البدن واستمرارية الجنس البشري، وكذلك نوع الأدوية المناسبة لمختلف الأمراض، هذه الدقائق التي يسميها بالخاصة في الطب. فمثل هذه المطالب العلمية لا يمكن الوصول إليها إلا باعتماد التجريب الحسي ((ما بالذات إنما يوجد للشيء من قبل صورته، كما أن ما بالعرض إنما يوجد له من قبل الهيولى، وإذا كان هذا هكذا فلا سبيل للوقوف على وجود الخاصة في ذي الخاصة غير الحس))¹ فهو يؤكد أنّ المنهج يجب أن يتماشى وطبيعة الموضوع ومنه لا يمكن أن ندرس موضوعا حسياً بالقول والاستدلال المنطقي بل الطريق العلمي المناسب هو الحس والتجربة.

فالتجربة عنده يجب أن تكون حاضرة في كل أقسام صناعة الطب دون استثناء بما فيها الممارسات الطبية واستعمال الأدوية، فالتجربة تتيح الفرصة للطبيب لتتبع مختلف مراحل العلاج وتأثير الأدوية على هذه الغاية وبذلك لا مجال للحديث عن صفات قبلية للأمراض دون فحص حسي للبدن وكذلك اختبار دقيق وصارم لقوة الأدوية وتأثيرها على البدن ((والطبيب الناظر في هذه الصناعة إذا ورد عليه بدن غير معتدل يخمن في ذلك بمقدار ما يحتاج إليه من طبيعة الدواء الفاعل لذلك الفعل في ذلك البدن))² فالتخمين والتفكير العقلي للطبيب مرتبط بما يملكه هذا الأخير من قوة الملاحظة وخبرة في هذه الصناعة.

فالمرجعية العلمية التي يجب أن يستقي منها الطبيب ملاحظاته واستنتاجاته هي التجربة ولا تكفي المعارف النظرية التي يجدها في الكنائيش ((وللتجربة هاهنا فعل كبير،

** بواسطة تلك الأسئلة كان ابن رشد يسعى إلى التشكيك في موقف جالينوس من مسألة رئاسة الكبد للبدن مثل قوله ((وليس يظهر فيها بالتشريح روح ينفذ منها في الأوردة إلى سائر

البدن بل ما في الأوراد من الدم هو دم غير نضج وإنما مطية الروح الدم الشرياني)) ابن رشدن كتاب الكليات في الطب، ص، 183.

1 ابن رشد، المصدر نفسه، كتاب الأدوية والأغذية ف 54، ص 381.

2 الكليات في الطب، كتاب الأدوية والأغذية، ف 13، ص 365-366.

مثال ذلك أننا متى علمنا أنّ الدواء المنضج هو الذي حرارته مساوية لحرارة بدن الإنسان فينبغي أن نتأمل هذا المعنى في مزاج إنسان إنسان، ونتحريّ له الدواء الذي يحدث أن هذه نسبته إليه. وليس يجب أن نفعل هذا في المزاج بل في العضو، فإن المقيح في الفخذ غير المقيح في الأذن، وهذه كلها ينبغي أن تكون من الطبيب بحذاء ذهنه، وللتجربة كما قلنا في التخمين على الأشياء، والحدس قوة عظيمة¹) فالتجربة عنده محطة ضرورية في تأكيد مختلف الحقائق التي يصل إليها الطبيب وذلك يصدق في جميع أقسام الطب، كما أنها تساهم في تقوية حدوس الطبيب وتجعلها قريبة من الحقيقة، ولهذا لا يعقل أن يستسلم المشتغل بهذه الصناعة إلى حدوسه ومخيلته دون أن تكون تلك الحدوس مسبوقة ومصحوبة ومتبوعة بالتجربة الفعلية التي تفصل في مختلف الأقوال والاستدلالات، وكأنه يربط العقل بالتجربة في صناعة الطب حتى يبعد هذه الصناعة عن التأملات الفلسفية والنظرية التي قد تحيد بهذه الصناعة عن غايتها الأصلية وهي علاج الأمراض التي تصيب البدن وكذلك وقايتها من مختلف الأمراض وليس بناء نظريات فلسفية مجردة لا تقدم الكثير لهذه الصناعة.

وعلى هذا الأساس كان يعطي أهمية خاصة للكيفيات الأربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) معتبرا إياها أسبابا لتولد كل الكائنات التي يجري عليها الكون والفساد، وذلك راجع لكونها ((هي التي يفعل بعضها في بعض دون غيرها حتى يكون الاختلاط والمزاج الذي يتولد عنه نوع نوع من الأجسام المتشابهة)) ويرجع السبب إلى فعالية الكيفيات إلى أن الاستحالة التي تحدثها ((يتبعها تبدل جواهر الأشياء في اسمها وحدها، فإن الهواء إذا استحال من قبل الحرارة عاد نارا، وإذا استحال من قبل البرودة عاد ماء)) غير أنه يذهب أحيانا وذلك على لسان جالينوس، إلى القول بأن الإسطقسات التي تهم الطبيب مباشرة، أي من جهة ما هو طبيب، لا من جهة ما هو عالم طبيعى، هي الأخلط الأربعة (الدم والبلغم والمرّة والصفراء والسوداء) التي تعود بأصلها كما مرّ بنا إلى الأغذية، التي تعود بدورها إلى الإسطقسات الأربعة الطبيعية المشتركة².

1 ابن رشد، الكليات في الطب، كتاب الأدوية والأغذية، ج 13، ص 365-366.

2 محمد المصباحي "مكانة التضاد في صناعة الطب عند ابن رشد" ص 163-171-159، vol.17/159-171.163 Anaquel de Estudios Arabes 2006.

وهذا ما يحمل على القول بأن الاعتراف بالعلية الضدية للطبيعة هو مدخل للاعتراف بقدرة الإنسان على التدخل في الطبيعة والتأثير عليها من أجل تسريع فعلها وضمان غايتها وانجازها، أي من أجل ضمان الصحة للجسم، ولعل إقدام أبي الوليد على التأليف في الصناعة التطبيقية والتجريبية، التي هي الطب، هو شهادة أخرى على اقتناعه بوجود انسجام بين الإنسان والطبيعة التي في الجسم البشري، هكذا لم تعد الصحة والمرض أمر مستغلقاً بالنسبة للإنسان، ولا الحياة والموت أمراً خارقاً، بل صار شيئاً مفهوماً، قابلاً للإدراك من قبل العقل البشري، ومن ثم يكون قابلاً للفعل والتأثير ضمن علم شريف هو علم الطب¹.

لكن وإن كان ابن رشد يقرُّ بضرورة حضور البرهان الذي يقوم على مبدأ العلية في صناعة الطب فهذا لا يعني عنده أن الطب علم يقيني وثابت، بل هو علم وإن كان يقوم على التجريب فهو يعتمد كذلك على القدرات الفكرية للطبيب التي تميز الواحد عن الآخر، فقدرة الطبيب على التخمين والتخيل والافتراض يمكن أن تساهم بشكل فعال في تطور الطب وهو ما يجعله علماً نسبياً يحضر فيه الضن العلمي الذي قد يساهم في فتح آفاق الطب ويتيح للإنسان في المستقبل اكتشاف الكثير من الحقائق والطرق العلاجية التي ستساهم في تحقيق الغاية التي اخترعت من أجلها هذه الصناعة ((ويشبه أن لا يكون في أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة: فإنه غير ممتنع أن تلوح هاهنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا))² انه بهذا يوسع ويفتح أفق صناعة الطب ويرهن تطور هذه الصناعة بتطور علوم الطبيعة من جهة ومن جهة أخرى طبيعة المنهج المعتمد في الدراسات الطبية في مختلف أقسامه.

فقد كان يؤكد العلاقة التلازمية بين هذه الصناعة وطريق البرهان الذي يغلب عليه طاب التجريب والتطبيق الميداني وذلك دون إقصاء للنظر الفلسفي الذي يقوم على الافتراض والاستنتاج والتعليل المنطقي لمختل الوضعيات الطبية، لما في هذا الفكر من

1 محمد المصباحي، المرجع نفسه، ص 179-171.

2 ابن رشد، المصدر نفسه، كتاب الصحة، ف 112، ص 208..

إسهامات في بناء التساؤلات والفرضيات المؤقتة التي يسعى الطبيب إلى اختبارها والتحقق منها سواء تعلق الأمر بالأدوية البسيطة أو المركبة أو بمختلف الأمراض وأعضاء البدن.

2. الحدود وعلاقتها بصناعة الطب:

لقد كان ابن رشد يحرص دائماً على التأكيد أنّ الألفاظ اللغوية هي من الأسس المعرفية الضرورية التي تساهم في الكشف عن الحقيقة في مختلف المباحث المعرفية، بل كان يلجأ في كثير من الأحيان عندما يجد نفسه أمام بعض الصعوبات المعرفية إلى رد التعارض الظاهر بين مختلف الفهوم سواء للنص الديني أو البشري إلى التشابه الموجود في الألفاظ والاختلاف في المعاني المقصودة. وعلى هذا الأساس كان يؤكد ضرورة اصطلاح الباحث عن الحق باللّغة ودلالات ألفاظها الظاهرة والمجازية، حتى يتم تجنب سوء الفهم أو تقويل أيا كان بأقوال لم يتلفظ هو بها.

وعلى إثر هذا التوجه المعرفي، لم يستثن ابن رشد صناعة الطب من هذه القاعدة البرهانية، فقد كان يحرص على التعريف بمختلف المواضيع التي تختص بها صناعة الطب وذلك باعتماد حدود لغوية دقيقة تحقق الغرض المعرفي -الفهم- المقصود؛ كون الأخطاء التي تقع في صناعة الطب ترجع إلى إهمال العناية بتحديد المصطلحات وبنائها بطريقة منطقية تجعل منها واضحة ومبينة لماهية الموضوع المراد تعريفه¹ فقد كان ابن رشد حريصاً تمام الحرص على الوفاء لهذه القاعدة المعرفية في مختلف مؤلفاته في صناعة الطب.

وذلك يرجع إلى دورها في إثراء هذه الصناعة بالمصطلحات والحدود التي تزيد في تيسير السبيل إلى تعليم الطب وتخليصه من الخرافات والشعوذة، فصناعة المصطلح عنده جزء لا يتجزأ من الطب. وتبقى الطريقة التي تقوم عليها عملية بناء التعريفات والمصطلحات العلمية في الطب مرتبطة بعلوم الطبيعة ونتائج التطبيقات العملية لهذه

1 محمد سرّو، النظر والتجريب في الطب الأندلسي بين ابن رشد وابن زهر، مرجع سابق، ص121.

الصناعة على البدن البشري أو الحيواني، ومنه يُرجع الأخطاء التي وقع فيها غيره من الأطباء إلى قلة المداولة للعلم الطبيعي¹.

ثالثاً: ابن رشد بين التنظير للبرهان والالتزام به في صناعة الطب:

1. برهانية النقد الرشدي في صناعة الطب:

النزعة النقدية لابن رشد كانت حاضرة في مختلف أعماله حتى التي تتعلق بالطب، وقد كان نقده لغيره من الأطباء لا يهدف من خلاله إلى التقليل من أعمالهم ومؤلفاتهم في صناعة الطب، بل كانت غايته تتمحور حول إبراز الحقيقة انطلاقاً من ما هو متاح له من حقيقة علمية وصل إليها الأطباء، أو ما تمده علوم الطبيعة من حقائق عن الطبيعة بصفة عامة وطبيعة البدن البشري بشكل خاص، لقد كان ابن رشد منفتحاً على مختلف الجهود العلمية والتطبيقية حريصاً على تقصي الحقيقة التي تساهم في تمكين الطب من بلوغ غاياته القصوى العلاج والوقاية من الأمراض والحفاظ على التوازن الداخلي لمختلف الاستقصات التي تكون البدن.

هذا المقصد جعله لا يتوانى في مخالفة المعلم الأول أرسطو في مجال هذه الصناعة عندما كان يجد موافقه مخالفة لما أصبح معلوماً بفضل تطور الطب وعلوم الطبيعة مثلما كان كذلك يقدم ملاحظاته النقدية للطبيب جالينوس في بعض المسائل التي وجد أنه ابتعد فيها عن الصواب معللاً ذلك بعدم ارتياضه بعلوم الطبيعة ((وأنت فلا يخفى عليك إن كنت نظرت في كتب جالينوس أو كتب المتبعين له من الأطباء، أن ما قلناه في قسمة أنواع الصحة هاهنا هو أولى مما قاله الرجل، وبخاصة إن كنت قد ارتضت في العلوم))² لقد وضع القاعدة المعرفية التي على أساسها يقوم النقد في صناعة الطب، وهي امتلاك الخبرة والمادة العلمية الكافية والمناسبة قبل التعامل مع ما جاء به الأطباء المتقدمين أو المعاصرين، إنه يجعل من الزاوية التي يبنى عليها النقد في الطب زاوية علمية بحثية لا علاقة لها بالانتماءات الحضارية أو ما ألفناه من تقاليد وممارسات في مداواة الأمراض وتعليلها أو في تشريح الأعضاء وتحديد بنيتها ووظيفتها الحيوية- الغاية من وجودها-.

1 نقلاً عن، محمد سزو، المرجع نفسه، ص122.

2 ابن رشد، الكليات في الطب، ص170.

2. علاقة مبدأ العلية بتوجهه النقدي:

إذا كان ابن رشد يؤكد أن مبدأ العلية مرجعية ضرورية في وضع المبادئ الصادقة التي يقوم عليها الطب، فقد جعل منه كذلك مرجعية معرفية على إثرها يؤسس لمواقفه النقدية المعارضة أو المؤيدة في صناعة الطب، وقد اعتمد هذا الأساس البرهاني في إبداء موقفه من مسألة لمن تكون الرياسة في البدن للكبد باعتباره قوة مغذية أو للقلب معللا موقفه بقوله ((فالقلب لما كان رأي هذه الأعضاء، جعل مكانه المكان الأوسط، لأن هذا حق الرئيس، إذ كان يراد أن تكون نسبته إلى جميع ما يديره بالسواء، وأيضا لمكان الوقاية، ولذلك جعل له غشاء كثيف يحيط به ووثق برباطه))¹ وهو هنا يعتمد على معطيات تجريبية ناتجة عن الملاحظة والتجريب في نقد موقف جالينوس وغيره من الأطباء.

لكن وإن كان ابن رشد قد اشترط الالتزام بالبرهان في تقرير الحقيقة وبناء الموقف النقدي من أية مسألة من مسائل مختلف العلوم بما فيها صناعة الطب بمختلف أقسامه فإن ذلك لا يلزم عنه بالضرورة وفائه الكلي لهذا المنحى المنهجي، بالخصوص في الطب، وقد يرجع ذلك إلى كونه لم يكن طبيبا تجريبيا فهو لم يمارس التجريب وإنما كان يستفيد من أعمال غيره من الأطباء، تلك الأعمال التي مارسوا فيها الملاحظة والتجريب والتشريح حيث كان يقوم بتوظيفها في بناء مواقفه النقدية وأرائه حول مختلف المسائل المتعلقة بصناعة الطب، مع الحرص منه على نسجها وفق نسق استدلالي منطقي يحاول فيه أن يربط بين الواقع وحقائق علوم الطبيعة ومختلف المواقف التي تشكل صناعة الطب.

إن تغلب التوجه النظري في العمل الرشدي في صناعة الطب جعله في بعض الأحيان يتخذ مواقف نقدية تجاه من سبقه من الأطباء -جالينوس- دون النظر في علمية تلك المواقف وقوة مصدرها التجريبي وبيبرز ذلك مثلا في موقفه من الجهة المسؤولة عن الإحساس هل هي الدماغ أم القلب وكذلك من مسألة لمن تكون الرياسة هل هي للقلب أو للدماغ، حيث مال فيه إلى الطرح الأرسطي الذي اعتبره موافقا لمنطق العقل، معتبرا بذلك الرياسة في الإحساس ترجع للقلب وإن كان نتائج التشريح تظهر الارتباط الشرياني بين

1 ابن رشد، المصدر نفسه، ص 185. انظر الصفحة 183 و184، لتجد التعليل المفصل الذي يقدمه ابن رشد في هذه المسألة معتمد في ذلك دائما على مبدأ العلية الفاعلة والغائية في أن واحد.

الدماغ والقلب وهي وإن كانت تبيّن الخدمة التي يقدمها الدماغ للقلب فإن هذا الأخير يبقى هو المسؤول عن نشاط الدماغ.

وقد استأنس في ذلك بالتمثيل الذي يؤكد من خلاله موقفه من الناحية المنطقية وهو مثال يظهر فيه أن الملك وإن كان بحاجة إلى رؤساء الجيش لخدمته وحمايته فذلك لا يسقط عنه الرئاسة ((فالقوة المدبرة الحساسة المشتركة هنالك والدماغ خادم لهذه القوة ورئيس على غيره من الأعضاء، لا أن رئاسته رئاسة مطلقة وإذ قد تبيّن أن الدماغ يخدم القلب في إفادته هو الذي رسم له الغايات التي إليها ينتهي ونحوها يفعل))¹ وهو يؤسس لهذا الطرح باعتماد مقدمات علمية تتعلق برئاسة القلب على الكبد بطريق القياس للفصل في مسألة رئاسة القلب على الدماغ ((فقد ينبغي أن ننظر أي جهة هي هذه التي بها نقول أنّ الدماغ يخدم القلب فإنه قد كان ظهر النحو الذي به يخدم الكبد القلب، وذلك أنه يعد له الغذاء، فنقول إنه لما كان ليس بأي مقدار من الحرارة يتم فعل حاسة حاسة، وكل يظهر من أمر الحواس أنها ليست تحتاج إلى حرارة قوية، فإن الحرارة القوية فيها تعوقها عن إدراك محسوساتها التي من خارج وتشوشها عليها، حتى أنّ الذين تسخن رؤوسهم في الأمراض الحادة يُخيل إليهم أنهم يسمعون أشياء ويبصرونها من غير أن تكون موجودة))² وهو بهذا الموقف يكون قد انتقد وخالف ما قال به جالينوس في اعتبار الدماغ هو الرئيس على القلب وإن كان الدماغ يحتاج إلى أن يمدّه القلب بالتغذية، لكن تبقى الشرايين التي تربط به هي التي تنقل كل التوجيهات العصبية إلى القلب وسائر الجسد.

لكن وعند الرجوع إلى ما أكده الطب يتضح أنّ جالينوس كان على صواب عكس ابن رشد الذي وقع في الخطأ بسبب اعتماده على الاستدلال العقلي والمنطقي في الفصل في مختلف المسائل الطبية وهو أسلوب نظري وإن كان له أهميته في تفعيل عمل العقل أثناء بناء الأسئلة والفرضيات العلمية فهو كذلك يمكن أن يبعد صاحبه عن الحقيقة التجريبية التي

1 ابن رشد، الكليات في الطب، ص 191.

2 الكليات في الطب، المصدر نفسه، ص 192.

ربما قد تظهر للعيان ولكن يعجز العقل عن إدراكها بسبب التوجه النظري الذي قد يضيق من زاوية النظر، فتغيب الحقيقة عن العقل*.

لكن وإن كان ابن رشد قد وقع في بعض المآزق المعرفية التي يبدو من خلالها أنه قد حاد عن خطه المنهجي البرهاني، فإن ذلك لا يلزم عنه إصدار حكم كلي عن عدم برهانيته في مجال الطب، أو أن يُعَلَّل ذلك برغبته في نصره أرسطو على غيره من الحكماء وإن كان على حساب الحقيقة. بل يمكن القول بأن حدوث الخطأ له أسباب كثيرة قد تكون موضوعية أو ذاتية وهذا لا يقلل من قيمة ما قدّمه ابن رشد في التنظير لصناعة الطب خاصة إذا تأكد أنه كان في مواضع أخرى على صواب في نقده لجالينوس ومحققاً في اعتماده أرسطو كسند علمي في الفصل في مختلف المسائل الطبية**.

وبهذا يمكن القول أن ابن رشد كان يؤسس لمواقفه النقدية والعلمية انطلاقاً مما كان يظهر له أنه يوافق منطق العقل والتجربة في آن واحد، وتبقى مواقفه نسبية تقبل النقد ويمكن تجاوزها إن تأكد بالتجربة ما يخالفها ((ويشبهه أن لا يكون في أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة: فإنه غير ممتنع أن تلوح هاهنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا))¹ وهذا يؤكد تواضعه وعلمية مقصده في أعماله النقدية والعلمية في صناعة الطب؛ كونه كان يترك باب النقد مفتوحاً على غيره لينتقد ويبحث ويجدد ويطوّر الحقيقة في صناعة الطب حتى تتحقق بشكل أفضل الغاية التي من أجلها أبداع البشر هذه الصناعة.

3. وفائه لشرط التجريب: يبدو أنّ ابن رشد قد بقي وفياً للقاعدة الأرسطية التي تؤكد أنه لا علم إلا بالكليات، لذلك كان عمله في ما يخص صناعة الطب يهدف بالأساس إلى وضع

* هذه الحالة المتمثل في سيطرة التصور النظري على العقل العلمي ليست خاصة بابن رشد فقط وإنما هي حاضرة في مسار كل العلوم، وتأثيرها قد يكون سلبياً، عندما تحجب الحقيقة عن الباحث، وقد يكون دورها إيجابياً عندما تلمع بسببها بعض الفرضيات والاستنتاجات المنطقية حول الظاهرة المدروسة فتكون سبباً في إحداث ثورة علمية جديدة. وتاريخ العلم يشهد على هذا الوضع.

** يظهر هذا النجاح المعرفي في مسألة كيف يتم الإبصار، هل يكون بخرج أشعة من العين وتنعكس على الأشياء أو يدخل أشعة من الخارج إلى دخل العين، انظر ابن رشد، كتاب الكليات، ص 195.

1 ابن رشد، المصدر نفسه، ص 208.

الإطار النظري الذي يمكن أن يبيّن المبادئ التي يقوم عليها الطب وكذلك خصوصيات المنهج الذي يجب اعتماده في مختلف أقسامه، فقد أكدّ على ضرورة التجريب والممارسة التطبيقية المصحوبة بالملاحظة الدائمة مع ضرورة حضور العمليات العقلية التي تقوم على أساس منطقي عقلي، لقد حاول أن يبرز العلاقة التكاملية بين التجربة والعقل في صناعة الطب والآلات والأدوية ((لكن مع هذا كله نجد جالينيوس وسائر الأطباء قد راموا أن يضعوا قوانين يستدل منها على أفعال الأدوية في الأبدان الإنسانية، وهي وإن كانت كما قلنا أدلة ظنية بل إن ذهبنا بها مذهب الترفيع نقول إنها أكثرية لا ضرورية، فإن لها منافع: إحداها أنها تنبه الإنسان إلى التجربة، فإن ساعدته التجربة على ظنه قطع على ذلك ولهذا ما نسمع جالينيوس يقول: إن الآلتين اللتين استنبطت بهما هذه الصناعة هما التجربة والقياس. وأيضا فإن هذه الدلائل نافعة في المقايسة بين الأشياء التي شهدت أنها غذائية أو دوائية))¹ فهو هنا يؤكد وجود علاقة بين العقل وطريق القياس والتجربة التي بدورها يمكن أن تساهم في تنظيم المادة المعرفية وتحليلها وغربلتها لغرض استخلاص الصادق منها والابتعاد عن كل الأفكار الناتجة عن التخمينات العقلية فقط. وذلك أنه في بعض الحالات لا يمكن الاعتماد على القياس والتخمين العقلي لعدم فعاليتهما في تحقيق الغرض من صناعة الطب -الحفاظ على صحة البدن- ولذلك تصبح التجربة هي الطريق الوحيد للفصل في ما هو مطلوب فهمه وعلاجه.

وتبرز هذه الحالة الإبتيمولوجية مثلا في صناع الأدوية المركبة التي يرتجى منها العلاج والشفاء من السموم حيث يؤكد ((وأما هل الأمر في الترياق هكذا- نعتمد القياس والتجربة معا- فليس سبيلا إلى تصحيحه إلا بالتجربة، إذ ليس القياس في ذلك مدخل. ولعل هذا إنما يعرض في بعض القوى الموجودة في الترياق دون بعض... وأنه يجب أن تكون الشربة منه يختلف مقدارها، بحسب اختلاف مقدار السم، مقدار قوة البدن الوارد عليه، وهذه المقادير لا سبيل إلى إثباتها بالقياس، بل بالتجربة، وقد أثبتتها الأطباء في كتبهم))² وهذا يبيّن أنه لم يكن مجرد مجّمع للطرق الاستدلالية بل كان حريص تمام الحرص وفق ما كان متاح

1 ابن رشد، الكليات في الطب، ص 383.

2 ابن رشد، رسائل ابن رشد الطبية، كتاب الترياق، تح محمد شحاتة قناتي وسعيد زايد-القاهرة- 1987. ص 389.

له من معرفة واستنطاعة على تحديد السياق الاستيمولوجي الذي يفرض استعمال المنهج المناسب لتحقيق مختلف المقاصد المعرفية والعملية في آن وتحد.

كما أنه كان في كتابه الكليات في الطب يسعى إلى ضبط مختلف المعارف الصادقة والضرورية التي بها يكتسب الطبيب والباحث في أقسام الطب من امتلاك المادة المعرفية الأساسية التي تسمح له بفهم وتفسير كل ما يرتبط ببدن الإنسان وما يعتره من أعراض تدل على الصحة أو المرض والتأثير الذي تتركه الأدوية على البدن وصحة الإنسان وغيره من المعارف التي يمكن أن تساهم في تزويد الطبيب بما يمكنه من جعل طريقته في العلاج ناجحة¹.

لقد كان لابن رشد قناعات معرفية -برهانية- اعتبر فيها العقل وسيلة فعالة في التأسيس للمعرفة إذا ما تم توظيفه وفق المنهج البرهاني؛ الذي يقوم على النقد والتحليل وعلى المبادئ الصادقة بذاتها، والتي تمنح المنهج القدرة على تمكين الباحث من الوصول إلى استنتاجات ضرورية لازمة عنها، تكون قريبة من الحق أو تمثل الحق بعينه، وهو مقصد علمي لا يمكن أن يتحقق إلا بالرجوع إلى الواقع كما هو والانفتاح على مختلف العلوم والاستزادة منها كما يجب الاعتماد على مبدأ السببية في مختلف المراحل التي يقطعها البحث. وهذا ما كان ابن رشد حريصا على تحقيقه في ما تركه من أعمال في الطب محاولا الاستفادة من جهود الغير مع تعريضها للنقد والتحليل وذلك وفق ما هو متاح له من مادة معرفية، دون أن يعتبر نفسه قد وصل إلى نقطة النهاية.

فلقد كان يحرص في مؤلفاته على تقديم التعريف العلمي والمنطقي للموضوع الذي يريد التطرق إليه لغرض توضيح المعنى والابتعاد عن المواقف العامة التي لا تسهل على المشتغل بصناعة الطب من فهم مراده ولا تميزه عن غيره من المباحث، لهذا كان يحرص على استخدام الحدود اللغوية المناسبة لماهية الموضوع، مثلما كان يحرص على جعل مواقفه النقدية لمن سبقه من الأطباء مؤسسة من الناحية العقلية بحيث كان يحرص على

1 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص 231.

تقديم التعليل المنطقي الذي يؤكد من خلاله مشروعية النقد الذي جاء به أو الموقف الذي تبناه.

لقد كان على قناعة تامة بضرورة تقديم المبررات المنطقية لمواقفه مثلما كان يسعى إلى ربطها بنتائج علوم الطبيعة وما وصل إليه الأطباء من حقائق عن بدن الإنسان وما يمكن أن يلحق به من أمراض وكذلك علامات الصحة والمرض ومقادير ونوع الأدوية التي يمكن الاستعانة بها لمساعدة البدن على استرجاع توازنه الداخلي.

كما أنه كان وفيًا لتوجهه المعرفي المتمثل في ضرورة الانفتاح على ما جادت به قريحة الغير في مختلف العلوم بما فيها صناعة الطب، كما كان يؤكد على ضرورة الاعتماد على التجريب من أجل اختبار مختلف الاستنتاجات والحلول التطبيقية والعلاجية التي كان يقدمها الأطباء في مختلف أقسام صناعة الطب، وبهذا يكون محافظاً على التزامه بطريق البرهان في ما تركه من أعمال تنظيرية للطب، حتى وإن كان هو شخصياً لم يمارس التجريب في الطب رغم علو كعبه في هذه الصناعة ومنه يمكن القول أن الوفاء الرشدي لطريق البرهان لا يشترط عليه الممارسة العملية لهذا المنهج على أرض الواقع بل في إقراره وهو ينظر لصناعة الطب ويحدّد السياق العلمي الذي يجب أن يقوم عليه الطب على ضرورة تحقق معالم وشروط طريق البرهان بشكل فعلي في التطبيقات الطبية المختلفة ((فقد اختار التأليف في الطب النظري لأنه ينسجم مع تفكيره تاركاً الطب التجريبي العملي لغيره))¹ وقد حاول من خلال هذا التوجه ضبط مبادئ هذه الصناعة لغرض فهم النظام الذي يحكم البدن الإنساني حتى يسخر الطب لمساعدة البدن على استرجاع توازنه أو الحفاظ عليه كون الطب عند وإن كان يقوم على مبادئ صادقة فهو لا يحقق الشفاء بالضرورة بل أن يفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت المناسب ثم تُنتظر حصول غايتها.

1 محمد عابد الجابري "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد" من كتاب ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس أكادال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة، ندوات ومناظرات رقم 175، ط2، 2013، ص 135.

4. موقف عاطف العراقي وطه عبد الرحمن من برهانية ابن رشد في الطب:

قبل التطرق إلى نسبة حضور طريق البرهان في العمل الرشدي في صناعة الطب من منظور كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن، تجدر الإشارة إلى أن ابن رشد لم يكن طبيباً ممارساً لصناعة الطب بشكل مباشر ودائم، بل كان بمثابة مستشاراً طبياً مسؤول عن متابعة أعمال الأطباء الممارسين الذين يشتغلون بالدولة، فمهمته باعتباره هو لم تكن مرتبطة بالعلاج أو تحديد طرق علاج مختلف الأمراض التي كانت موجودة في عصره ومنتشرة في مجتمعه، إنما كان دوره هو تقديم نظرية علمية في إبراز ما يحتاج له الطبيب من معارف تتعلق بالمنهج الصالح في هذه الصناعة أو ما يرتبط بطبيعة البدن والأغذية والأدوية وعلاقتها بهذه الطبيعة وما يمكن أن تتركه من تأثير على صحة الإنسان.

فمهمته معرفية أكثر مما هي علاجية، لهذا كان في مختلف أعماله النظرية في صناعة الطب يحرص على تعريف التراث الفكري والعلمي المرتبط بهذه الصناعة إلى التحليل والشرح والتلخيص والنقد، لإبراز الأسس التي يجب على كل من يشتغل بالطب أن يحيط بها، علماً وعملاً.

على هذا الأساس تقتضي عملية البحث عن تجليات الالتزام الرشدي بمنهج البرهان التركيز على الطريق الذي اعتمده في عملية التنظير لصناعة الطب ومدى تمسكه بمختلف الشروط المنهجية التي كان قد وضعها في تحديد أسس ومعالج طريق البرهان، ومدى حرصه على أن تكون المقدمات التي يقوم عليها الطب صادقة بذاتها لا تتعارض مع منطق العقل ولا مع ما جاءت به العلوم الأخرى، خاصة تلك التي تشترك معها في موضوع وقد تتقاطع معها كذلك في الرؤية الفلسفية للوجود والطبيعة،* فقد كان يسعى إلى تقديم أعمال - إن غلب عليها الطابع النظري- معرفية يمكن أن تساهم في إثراء التراث المعرفي والعملية

* لقد أكد ابن رشد، أن صناعة الطب يمكن أن تلتقي مع بعض العلوم في بعض النقاط المتعلقة بالمنهج وكذلك المعرفة ن الأمر الذي يتيح إمكانية التكامل المعرفي بينها، على هذا الأساس بين أن الطب يمكن أن يستفيد من علوم الطبيعة وذلك لاشتراكهما في الموضوع وهو البدن الذي يعد جسماً مادياً طبيعياً يخضع إلى قوانين الطبيعة التي يحكمها بدورها نظاماً سببياً علماً يجمع بين السببية الفاعلة والغائية في آن واحد، فكل جسم له سببه في الوجود، السبب الذي أدى إلى وجوده، وكذلك الغاية من وجوده. وهو هنا يربط الطب بالفلسفة التي بدورها تسعى إلى فهم هذا الوجود وتحديد مصدره النهائي، فإذا كان الكون قد أوجد من طرف قوة خارجية حددت لها أسبابه المشكلة لنظامه، كذلك يكون للبدن البشري قوة خارجية هي التي أوجدته وأجدهت مختلف الأعضاء المكونة لها وحددت بينية ووظيفة كل عضو على حدا وعلاقة كل عضو ببقية الأعضاء. لقد ربط ابن رشد بهذا التصور للطب بين الفلسفة وصناعة الطب مبرزاً بذلك وجود ما يعرف الآن بفلسفة الطب التي تتسج بين التصور الفلسفي للوجود والطب ومختلف أقسامه وغاياته العلمية والعملية وكذلك الأخلاقية والجمالية - الطب التجميلي-، هذه الرؤية الفلسفية التي أصبح الطب يستعين بها لتقويم مسار هذه الصناعة وجعلها في مصلحة الإنسانية. أنظر كتاب: أحمد محمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، في فلسفة الطب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر (بيروت)، د ط، 1993.

الإنساني في ميدان صناعة الطب، خاصة وأنه كان يرى أن المشتغل بهذه الصناعة وإن كانت خبرته بالطب بمختلف أقسامه كبيرة ودقيقة فهي بعيدة عن اليقين و المطلقة الطبيب عنده لا يملك اليقين وإن كان ينشده.

فلا مجال للحديث عن ملاحظات تجريبية نهائية عن البدن البشري، بسبب نسبية تلك التجارب في كل خطواتها -الحواس والآلات- كما أنه لا وجود لتفسير واحد ووحيد وعام لمختلف الأعراض التي تظهر ببدن الإنسان- صحية ومرضية- لهذا كان يؤكد ضرورة استمرار الملاحظة والمتابعة المستمرة والدقيقة للبدن البشري وما يطرأ عليه من تغيرات أثناء فترة المداوات وربط تلك الملاحظات بطبيعة البدن ومختلف أعضائه وكذلك المكونات الطبيعية لمختلف الأدوية البسيطة منها والمركبة وكذلك بنوع وطرق التغذية والوسط البيئي الذي يعيش فيه الإنسان.

ومنه يصعب التعميم في هذه الصناعة بسبب اختلاف طبيعة كل البدن والمزاج الذي يكونه وعلاقته بمختلف الأخلاط التي تشكل ماهيته وصورته، فما يساعد بدن ما في استرجاع توازنه الداخلية -الصحة- قد يكون سبباً في إحداث تعقيدات عند بدن آخر وقد يؤدي إلى الموت، لهذا أكد ضرورة توخي الحذر والتزود بأكبر قدر من المعرفة والخبرة التطبيقية مع الاستفادة من تجارب الآخرين، لتجنب تكرار نفس الأخطاء وامتلاك المعرفة التي يمكن أن توجه العقل في هذه الصناعة لما هو أنسب وأصلح للنجاح في المهمة العلاجية.

فكلما كان الطبيب ذي خبرة بهذه الصناعة استطاع أن يطرح أسئلة جديدة حول مختلف الأمراض التي تصيب البدن وعن علاقتها بالوسط البيئي ونوعية طرق التغذية الأمر الذي يمكن أن يفتح الأفق واسعاً أمامه لحدس فرضيات علمية جديدة قد تحدث ثورة في صناعة الطب.

فإن كان الخيال ضروري في الطب فهو بحاجة إلى ضوابط معرفية وتطبيقية تنظمه حسب ابن رشد، ولهذا كانت مختلف أعماله في هذه الصناعة تركز على تجميع

وتنظيم -مع التحليل والنقد والتطوير- المادة المعرفية التي كان يراها ضرورية لتطوير صناعة الطب أكثر.

أ. **موقف عاطف العراقي من وفاء ابن رشد للمنهج البرهاني:** عند الرجوع إلى موقف عاطف العراقي* من طبيعة المنهج الذي اشترط اعتماده في التأسيس للحقيقة في مخالف مباحثها، يظهر انه يعتبر ابن رشد نموذجا في العقلانية والصرامة المنهجية كونه كان يستحضر العقل في مختلف أعماله المعرفية، وهو توظيف يقوم على النقد الموضوعي والعلمي الذي كان هدفه الأساسي هو الوصول إلى الحقيقة والابتعاد عن التقليد و الوثوقية مع الحرص على الإقرار بالحق أينما كان مصدره وعدم التعارض مع ما قد قرره العلم في مختلف ميادينها، وهو الأمر الذي جعله بحسب عاطف العراقي يؤكد ويسعى في الوقت نفسه على التماشي مع جديد العلوم والاستئناس بها في مختلف المباحث حتى تلك المتعلقة بالإلهيات والشرعية، هذا ما جعله يؤكد حضور التجريب والواقعية في التأسيس للمعرفة أو التنظير للمنهج.

لقد جعل عاطف العراقي من حضور العقل والتوجه النقدي البناء القائم على التحليل الدقيق للأفكار والمعارف وطرق المعرفة، معيارا يؤكد حضور الالتزام بالبرهان في أي عمل معرفي أو علمي، هذا إلى جانب الانفتاح على الحقيقة أينما كان مصدرها وعندما تطبق هذه المعايير على ما تركه ابن رشد في صناعة الطب يظهر أن ابن رشد لم يحد عن نزعة البرهانية أثناء ضبطه للإطار الاستيمولوجي الذي كان يراه خادما لهذه الصناعة.

✚ **حضور النزعة النقدية:** التوجه النظري لابن رشد في الطب، فرض عليه الحرص على الإحاطة وذلك وفق ما هو متاح له، بأكبر قدر ممكن بما جادت به مختلف الحضارات في الطب، خاصة الحضارة اليونانية وكذلك إسهامات الأطباء اليهود والمسلمين في هذا الميدان، فعمل على شرحها وتلخيصها، حيث شرح ولخص أعمال جالينوس في الطب، كما اهتم بشرح الأرجوزة لابن سينا وهو شرح يقوم على التحليل

* تجدر الإشارة إلى انه ليس لدينا دراسة خاصة بعاطف العراقي حول الموضوع، لذلك اعتمدنا على الموقف الكلي الذي اتخذه هذا المفكر من التوجه البرهاني الرشدي في مختلف أعماله، لكن توجد دراسة قدمت لمناقشة دكتوراه فلسفة قام بها، د عبد الرحمن زرق محمود عبد الرحمن، محمد عاطف العراقي عضوا مشرفا ومناقشا فيها، حيث أكدت هذه لدراسة حضور التوجه النقدي والبرهاني القائم على الفلسفة والتجربة في أن واحد. عنوان الرسالة هو: مفهوم الطب طرق العلاج عند العرب(الرازي وابن رشد) جامعة بنها، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2011.

العقلي المنطقي والواقعي الذي يتخلله النقد والتمحيص، فكان بذلك لا يجد أيّ حرج في توجيه الملاحظات النقدية التي يخالف فيها جالينيوس وابن سينا أو التي يؤكد فيها مواقفهم، محكّماً في ذلك منطق العقل وما وصلت إليه علوم الطبيعة من حقائق وكذلك ما أدته الممارسات التطبيقية للطب على أرض الواقع.

مع الإشارة إلى أنه لم يكن يرى بأنه قد جاء باليقين ((ويشبهه أن لا يكون في أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة: فإنه غير ممتنع أن تلوح هاهنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا))¹ فقد كان يقرّ بأهمية ما جاء به غيره في صقل طريق البرهان في الطب وتطويره.

🚩 **النزعة التجريبية:** إذا كانت التجربة والواقع محكاً قوياً يمكن أن يساهم في توجيه الفكر عند أيّ مفكر، حتى تكون أفكاره ومواقفه بعيدة عن نسج الخيال والخرافة، فهو يرى أنّ ابن رشد يعتبر رائداً ومثلاً في هذا التوجه، وهو توجه يبرز بوضوح فيما تركه ابن رشد من مؤلفات في الطب، حيث كان يؤكد على الابتعاد عن تعميم الأحكام وطرق العلاج واستعمال الأدوية مع ضرورة اعتماد التجربة والمشاهدة والتطبيق العملي للتشريح والعلاج وتدوين مختلف الملاحظات ثم إخضاعها للتحليل العقلي وفق المادة المعرفية المتوفرة لدى الطبيب ((لكن مع هذا كله نجد جالينيوس وسائر الأطباء قد راموا أن يضعوا قوانين يستدل منها على أفعال الأدوية في الأبدان الإنسانية، وهي وإن كانت كما قلنا أدلة ظنية بل إن ذهبنا بها مذهب الترفيع نقول إنها أكثرية لا ضرورية، فإن لها منافع: إحداها أنها تنبه الإنسان إلى التجربة، فإن ساعدته التجربة على ظنه قطع على ذلك ولهذا ما نسمع جالينيوس يقول: إن الألتين اللتين استنبطت بهما هذه الصناعة هما التجربة والقياس. وأيضاً فإن هذه الدلائل نافعة في المقايسة بين الأشياء التي شهدت أنها غذائية أو دوائية))² وهو بهذا النص الصريح يؤكد أن الأدوات المعرفية التي يمكن أن تستعمل في الطب تكمن في التجربة أولاً ثم يليها القياس الذي يقتضي اعتماد العقل وفي نسق منطقي سليم وواضح لتحليل مختلف الملاحظات وربطها بمبدأ السببية ومنه الوصول إلى تفسير للمسألة

1 ابن رشد، رسائل ابن رشد الطبية، كتاب الترياق المصدر نفسه، ص 208.

2 ابن رشد، الكليات في الطب، ص 383.

المدرسة وحل للمشكلة الصحية المطروحة في إطار برجماتي وأخلاقي هو استرجاع صحة الأبدان وتحقيق سعادة الإنسان.

عند الرجوع إلى الشروط التي يمكن أن تساهم في بناء طريق البرهان حسب عاطف العراقي والمتمثلة في حضور النزعة النقدية والقياس العقلي الذي يقوم على منطق عقلي واقعي صارم يكتف فيه المنهج وفق طبيعة الموضوع يمكن القول أنّ ابن رشد كان ملتزم تمام الالتزام بطريق البرهان في مختلف أعماله التي تركها في صناعة الطب.

ب. موقف طه عبد الرحمن:

إذا كان طه عبد الرحمن يرى أن إقحام ابن رشد لمنهج البرهان ولغته الصناعية في بناء خطابه الفلسفي المتعلق بالفلسفة الأولى -الإلهيات- وكذلك في مواقفه النقدية لمختلف المسائل الكلامية والفلسفية التي كانت تشكل ميزة و زبدة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الخالص، المستقل والمختلف عن الفلسفة اليونانية بمثابة خطأ منهجي جعله يقع في أزمة منهجية كانت قادرة على جعل خطابه الفلسفي غريباً ومستعصياً على الناس، لذلك وجد نفسه مجبراً على اللجوء إلى طريق الجدل واللغة الطبيعية في تشييد مواقفه الفلسفية والنقدية حتى يكون قابلاً للتداول بين الناس ويحمل أدوات الإقناع والتعليم. لقد اعتبر طه عبد الرحمن طريق البرهان الذي يقتضي التجريب والاستقراء غير ممكن في المسائل المرتبطة بالفلسفة بمختلف مباحثها، لكنه لم يكن يرى أنه منهج غير صالح في بناء الحقيقة، فقط هو منهج يمكن تطبيقه في العلوم التطبيقية التي تهتم بدراسة المادة ومنه يمكن القول أنّ طه عبد الرحمن لا ينكر قيمة طريق البرهان ولغته الصناعية في بناء المعرفة العلمية التي تقوم على التجريب، وهذا قد يؤدي إلى القول بأنه قد يدعم مسألة وفاء ابن رشد بطريق البرهان في صناعة الطب خاصة كون ابن رشد قد أكدّ على ضرورة الاستعانة بالتجريب قبل الفصل في أي مسألة من مسائل الطب، لكن كون ابن رشد قد وظّف آلية النقد والحجاج وهو يشتغل بالطب فذلك قد يحسب عليه ويضعف من قوة وفائه لطريق البرهان أو أمكانية الاكتفاء به والاستغناء عن طريق الجدل؛ علماً أنّ ابن رشد لم يتخلص من تأثره بالنسق الفلسفي الأرسطي حتّى في صناعة الطب.

بهذا يصبح الوفاء الرشدي بمنهج البرهان في صناعة الطب أمر نسبي تتفاوت درجة تحققه من كتاب أو مبحث إلى آخر، فعندما يكون الأمر متعلق بالحديث عن الأمراض وأعراضها وأنواع الأدوية والأغذية وطرق استعماله فإن ذلك قد يجعل من تطبيق البرهان أمراً يسيراً وواضحاً لكن عندما يكون الأمر مرتبط بتحليل ومناقشة مواقف الغير في المسائل الطبية فهنا يصبح ابن رشد مجبراً على الاستعانة بالأدوات الاستدلالية الجدلية كالتمثيل والاستعارة والمحاكاة بأساليب عقلية محضة* وهو المنظور الذي اعتمده عبد الرحمن في التشكيك في وفاء ابن رشد بطريق البرهان واستعانتها بالأدوات الاستدلالية غير البرهانية.

كما أنّ اللغة التي كان يستعين بها ابن رشد في تناول مختلف المسائل الطبية كانت لغة طبيعية تداولية وهذا قد يعد للغرض التعليمي الذي كان ينشده من خلال ما تركه من مؤلفات. وبذلك يمكن القول أنه وإن كان يعطي للتجربة الأولوية في الطب فهو لم يستطع الاستغناء عن طريق الجدل في هذه الصناعة كونه كان يزاوج بين طريق البرهان والجدل وهي خاصية حاضرة في مختلف الأعمال التي تركها ابن رشد في مختلف القضايا التي كان قد اشتغل عليها.

رابعاً: تطبيقات البرهان في علوم الشرع:

1. الأساس الشرعي والفلسفي في الاشتغال بعلم الفقه:

عند الرجوع إلى التعريف الذي يقدمه ابن رشد للفلسفة ((فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها وانه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إمّا واجب بالشرع وإمّا مندوب إليه))¹ يكون قد وجد الطريق الذي منه سيقوم بتوطين طريق البرهان والنظر الفلسفي في بناء الحقيقة وفهم

* يبرز هذا التوجه مثلاً عندما كان ابن رشد ينتقد موقف جالينوس من بعض المسائل الطبية مثل مسألة لمن تكون لرئاسة القلب أم للكبد وكذلك مسألة رئاسة القلب على الدماغ، حيث استعان بطريقة قياسية عقلية وافق فيها أرسطو وخالف بها جالينوس دون أن يرجع في ذلك إلى ما أكتنه التجربة والممارسات التشريحية.

1 ابن رشد، فصل المقال، ص 24.

هذا الوجود، معتمداً في ذلك على إبراز دور النظر الفلسفي البرهاني في التعرف على خالق الوجود وهو الله تعالى، وهي الغاية التي جاء من أجلها الشرع وبسببها أوجب الشارع أعمال الفكر واعتماد النظر والتأمل في الوجود.

فبواسطة تعريفه للفلسفة لم يعط للنظر الفلسفي المشروعية الشرعية فقط، بل منحها كذلك المشروعية المعرفية باعتبارها تقوم على البرهان وتوصل إلى اليقين حتى يمهد لها الطريق ويفتح لها المجال لاقتحام علوم تبحث في التشريع وأصوله- علم الفقه وعلم أصول الفقه- فكونها عبارة عن نظر يوصل إلى الحكمة التي لا تتعارض مع الشرع -الحق لا يعارض الحق- يمنحها المشروعية لتكون منهجاً معرفياً يمكن أن يساهم في فهم الشرع واستنباط الأحكام الشرعية، خاصة وأن الفقه هو عبارة عن ممارسة للنظر في نصوص الشرع*، ولكون ابن رشد قاض وفقيه وفيلسوف فقد اشتغل على نحت مكانة للنظر الفلسفي البرهاني في فهم الشرع والتشريع.

2. منهجه في التشريع:

إذا كان ابن رشد يؤكد على أن الفقه علم قائم بذاته فإن ذلك تأكيد منه على ضرورة تحقق جملة من الخصائص أو الشروط الإبيستيمولوجية في هذا المبحث حتى يكون علماً مثل غيره من العلوم التي تحتاج إلى منهج علمي واضح في بناء الحقيقة، وهو منهج يقوم على مبادئ علمية لا تتعارض مع الواقع والعقل وتقبل النقد والتعليل، كما يجب أن تكون مقدماتها ثابتة مستمدة من البرهان لا تتعارض مع مبدأ العلية، فهو يرى أن الفقه يجب أن يقوم على البرهان وإن كان له خصوصيات تميزه عن غيره من العلوم، فهو علم لا يسعى إلى بناء الحقيقة العلمية مثل بقية العلوم أو تقديم معرفة نظرية عن هذا الوجود، إنما هو علم الغرض منه هو التشريع للناس وعلى هذا الأساس يجب أن لا يتعارض هذا العلم مع الشرع وكذلك العقل والواقع ومقتضيات الحياة، كما يجب أن يقوم على طريق استدلالي برهاني يمكن من خلاله فهم العلاقة الضرورية التي تقوم بين المقدمات التي ينطلق منها الفقيه

والأحكام الشرعية التي وصل إليها، وعند الرجوع إلى مؤلفه* "بداية المجتهد" تتضح لنا ملامح البرهان والاستدلال في المنهج الرشدي في علم الفقه، حيث كان:

✚ يورد المسألة الفقهية مفصلة وفي أسلوب واضح، ثم يقدم دليلها من الكتاب والسنة، أو الإجماع وإن كان يرى أن الإجماع ((ليس أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق* لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي صلى الله عليه وسلم))¹ أو القياس وإن كانت محل اتفاق بين الفقهاء يبيّن ذلك بقوله: اتفق العلماء أو اتفق علماء الأمصار أو اتفقوا أو اتفق الفقهاء.

✚ إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء يذكره ويبين سبب ذلك الاختلاف مع ذكر دليل كل مذهب دون إهمال لأي مذهب لكنه كان يبدأ بالمذاهب المشهورة مع عدم التحيز لأي مذهب كان بحيث كان يميل إلى صاحب الدليل القوي شرعاً وعقلاً وقد يكون بهذا التوجه المنهجي يسعى إلى تكريس روح الاجتهاد وثقافة الاختلاف مع الابتعاد عن الإقصاء، فهو يرى ضرورة الاعتراف بكل المذاهب إذا كانت تقوم على الدليل والإبقاء على حق الاجتهاد ووضع حد لثقافة التقليد واجترار أقوال الفقهاء إذا تجاوزها الزمن، ومنه يؤسس للنقد داخل علم الفقه ويعطي الشرعية للموقف أو الحكم الذي يقوم على الدليل.

وفي هذا التوجه وفاء لنزعة المعرفة البرهانية التي يسعى من خلالها إلى المساهمة في توظيف البرهان في الفقه وجعله مرجعية منهجية يمكن من خلالها النظر في مختلف الأحكام الفقهية السابقة والأسس التي قامت عليها ومن ثمة اتخاذ القرار بإتباعها أو مخالفتها والبحث عن موقف فقهي جديد.

يبدو أن ابن رشد لم يكن يسعى من خلال اشتغاله بالفقه إلى الانتصار إلى مذهب من المذاهب حتى وإن كان المذهب المالكي الذي ينتمي إليه فقهياً، بل كان يحرص على توطيد النزعة العقلية النقدية في الفقه، لأنه يرى بعدم التعارض بين النظر العقلي البرهاني والشرع فكل شريعة كانت منزلة بالوحي تقبل مخالطة العقل وعلى هذا الأساس لم يجد حرجاً في

* تتضح هذه الطرق في قوله ((نقول إن الطرق التي منها تلتفت الأحكام الشرعية عن النبي عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة إما لفظ وإما فعل وأما إقرار وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس.. وأصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام من السمع أربعة ثلاثة متفق عليها ورابع مختلف فيه أما الثلاثة:-المتفق عليها فلفظ عام يحمل على عومه. -أو خاص يحمل على خصوصه. -أو لفظ عام يراد به الخصوص أو لفظ خاص يراد به العموم. -والطريق الرابع فهو أن يفهم من إيجاب الحكم لشيء ما نفي ذلك الشيء الذي نفي عنه وهو الذي يعرف بدليل الخطاب وهو أصل مختلف فيه)) ابن رشد، بداية المجتهد، ص 3-4.

1 ابن رشد، بداية المجتهد، ص 5.

الاجتهاد وتجاوز التحيز والتقليد الأعمى للمذاهب وشيوخ المذاهب* أو أصحاب بعض الأحكام الفقهية وإن كانوا من الصحابة حيث ردّ ابن رشد اجتهاد عمر الذي استند عليه مالك في مسألة النكاح في العدة وقال مخالفا للإمام مالك ((والأصل أنا لا تحرم حتى يقوم دليل من كتاب أو سنة، أو إجماع من الأمة))¹.

فالأساس عنده هو حضور الدليل وقوته الشرعية والعقلية، والمقصود بالقوة العقلية هو موافقته للعقل البرهاني الذي يقوم على المبادئ الثابتة التي تكون بمثابة التعليل العليّ الذي يؤسس للأحكام الفقهية كون الأحكام عنده ((يجب أن توجد مع وجود عللها))² ومنه يبقى ابن رشد وفيما لنزعت البرهانية التي تجعل من مبدأ العلية أساسا ثابتا في المنظومة المعرفية البرهانية، فهو مبدأ برهاني يجعل الفقه غير متعارض مع الواقع الخارجي؛ لأنّ الشرائع لا تتعارض مع العقل.

وفي حالة وجود أي غموض أو لبس في الحكم أو المسألة المعروضة للفتوى فالنتشريع لا يكون إلاّ في القضايا التي تطرحها ظروف الحياة العملية والعلمية، فهو ليس مجرد رياضة للفكر أو بحوث نظرية تُتخيل فيها القضايا -مسائل افتراضية- إنما هو علم ضروري يتطرق إلى مختلف المستجدات الاجتماعية والثقافية والسياسية وكذلك الاقتصادية التي تحتاج إلى رؤية فقهية واضحة ومؤسّسة. أمّا المسائل التي لا تؤثر لا سلبا ولا إيجابا على سلوك الإنسان تبقى مسكوتا عنها وبذلك تعد مسألة معفوّا عنها شرعاً؛ لأن تركها أو مخالفتها لا يعود بالسلب على الحياة العقدية والسلوكية مثل مسألة القيام إلى الصلاة هل يكون مع سماع الإقامة وقول المقيم: حي على الصلاة أو قد قامت الصلاة أو مباشرة عند قيام الإمام، وهي مسألة في نظره متروكة تبقى في أصلها الشرعي المعفو عنها ليس فيه شرع، وكأنه بهذا يسعى إلى توجيه العمل التشريعي لما له علاقة بتنظيم حياة الناس عقديا

* لذلك لم يكن كتابه: بداية المجتهد كتابا في الفروع على مذهب مالك ولا على غيره من الأئمة، وليس كتابا في الدفاع عن المالكية أو التعصب إليها كما كان يقتضي ذلك التقليد الطويل في الأندلس، فقد حرص في مؤلفه على وضع دساتير وقوانين للقول الفقهي ورفعته إلى مستوى الجزئيات والوقائع اللامتناهية إلى مستوى الأصول المقررة والقواعد الثابتة. انظر دراسة ل مصطفى نجيب، " المنهج الفقهي عند ابن رشد" حلقة دراسية بعنوان العطاء الفكري لبي الوليد بن رش، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة حركات الإصلاح (6) ط1، (عمان) 1430هـ/1999، ص55.

1 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص39.

2 بداية المجتهد، المصدر نفسه، ج2، ص307.

واجتماعياً لأجل تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة كون الشرع عنده جاء لإصلاح حياة الناس.

ومنه يكون التشريع مؤسس على الدليل الذي يبرر مختلف الأحكام الفقهية ويعطيها المصدقية البرهانية القائمة على القياس الشرعي الذي يقوم على مقدمات لها علاقة بالعلية وكذلك بالتشابه بين المسائل في الدلالة وكذلك النتائج¹. وهو هنا يستعين بالواقع ومعرفة الأسباب في ورود الحكم الشرعي حول مسألة ما ومنه تقاس على المسألة الجديدة ويؤسس للحكم الجديد، كما يؤكد ضرورة الرجوع إلى الواقع للتعرف على نتائج المسألة على الواقع وكذلك علاقة تلك النتائج بمقاصد الشرع حتى يكون الحكم متماشياً مع روح الشرع* ومنه يكون ابن رشد قد وضع الطريق الذي يعتمد فيه البرهان دون أن يكون ذلك بشكل تعسفي تهمل فيه طبيعة الموضوع ((فلم يشأ أن يفرض نفس النموذج الوحدوي على هذين المستويين العلمي والعملية. وإنما جعل النموذج البرهاني للعقل النظري مثلاً للمعرفة العلمية والنموذج البرهاني للعقل العملي معياراً للعقيدة الشرعية))².

فقد كان ابن رشد يتحرى ملائمة المنهج لطبيعة الموضوع مع الحرص على الاستفادة من كل الأسس المعرفية التي من شأنها أن تساهم في تقدم العقل البشري خطوة جديدة لفهم الدين وبناء المنظومة التشريعية، التي يمكن أن تسهم في تنظيم الحياة وتيسير السبيل لتمكين الإنسان من أسباب السعادة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم مقصد الشرع عند ابن رشد ايجابي يوجه إلى فعل كل خير ونافع وتجنب كل فعل فيه شر أو ضرر للإنسان، فهو³:

1 ابن رشد، بداية المجتهد، ص4.

* من الأمثلة الدالة على استناد ابن رشد على الواقع وكذلك على البعد المصلحي للحكم الشرعي، طريقة فصله في مسألة غسل الرجلين في الوضوء، فيعد أن بين علة الاختلاف بين من يرى بالغسل والذي يرى بالمسح وهي علة ترتبط بطريقة قراءة النص الشرعي الدال على الوضوء، فالذي يقرأه بأرجلكم بالنصب عطفاً على أيديكم فقال بالغسل، والذي يقرأه وأرجلكم بالكسر عطفاً على برؤوسكم، وبعد ذلك رجح حكم وجوب الغسل لدور الغسل في تطهير الرجلين وإزالة الدنس منها عكس الرأس الذي تكون طهارته بالمسح فقط لبعده عن الدنس، أنظر ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار أشرفية - الجزائر- 1989، د ط، ص 14-15. وهو بهذا يسعى إلى التأكيد على أن التشريع عمل معقول يقبل التبرير الواقعي والشرعي فإن واحد.

2 محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر (المغرب) ط1، 2007، ص36.

3 عزمي طه السيد أحمد، "مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل" دراسة قدمت في حلقة دراسية حول العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999، ط1، 1999، (عمان)، ص ص 192-193.

✚ يبحث على العلم والبحث من أجل معرفة الله ومعرفة الموجودات، بحيث يربط من خلاله بين المعرفيتين ويبين وجه التكامل المعرفي بينها بدليل أنّ المعرفة بالصانع تكون أتم كلما كانت المعرفة بالمصنوع أتم، ومنه تظهر الحاجة المعرفية والشرعية للحكمة والنظر الفلسفي التي هي عبارة عن النظر في الوجود لغرض الوصول إلى حقيقة خالق هذا الوجود أو صانعه. فالدائرة التي يدور حولها التشريع الفقهي متمركزة على العلم فلا تشريع دون علم بعلوم الدين والدنيا.

✚ مقصد الشرع يمكن أن يساهم في إزالة الخلاف بين الناس ويوحد مواقفهم، إذا عرف كل واحد مقصد الشرع والتزم به، سواء بين الفلاسفة وعلماء الدين أو الخلاف الذي يمكن أن يحدث داخل التوجه الواحد ومنه قد يتم الوصول إلى نوع من التسامح الفكري والمذهبي الذي يحافظ على حرية الاختلاف ويضع حداً لمن يتجرأ على الحكم في معتقدات الناس وإخراجهم من الملة بسبب توجهاتهم الفكرية. هذا التوجه الذي يعدّ خروجاً عن الإطار العلمي والشرعي في آن واحد بسبب ابتعاده ومخالفته لمقصد الشرع وهو إسعاد الإنسان فلا يعقل أن يكون الفقه سبباً في زرع التفرقة والفتنة والافتتال بين الناس أو التخاصم والتفوق في فتاوى ضيقة الأفق لا تتماشى والمتغيرات الزمنية والمكانية.

✚ مقصد الشارع يمكن أن يساهم في التأسيس للعلم الأنفع للناس على الأقل نفعاً، وذلك في مجال الممارسات العملية في حياة الناس جميعاً، فالالتزام بمقصد الشرع لا يساهم في تمكين علماء الفقه من التشريع فقط بل يمكن أن يساعدهم في إبراز قيمة وأهمية مختلف العلوم الدنيوية التي تساعد الإنسان على بلوغ مصلحته عندما لا تتعارض مع الشرع. هذه الملحوظة التي تؤكد أن علم الفقه لا يمكن أن يحصر في فقه دورة المياه فقط أو في التحليل والتحرير بل يمكن أن يكون سنداً علمياً يمدُّ العلماء ورجال الاقتصاد والسياسة بالسلم القيمي الذي يجب الاستعانة به في بناء مختلف النظريات والأطروحات العلمية والسياسية، فالباحث في مختبره بحاجة إلى أن تكون رؤيته الفقهية مؤسّسة وواضحة حتى يستطيع التقدم في بحوثه بالشكل الذي يخدم الإنسانية دون الخروج عن روح الشرع*.

* من بين القضايا البحثية والعلمية التي تحتاج إلى مرافقه فقهية مسألة إنشاء البنوك المنوية، وكذلك زراعة الأعضاء والجراح التجميلية، هذا في مجال البحوث الطبية كما تطرح مسألة الاستنساخ ومسألة المعاملات البنكية، وغيرها من المسائل المرتبطة بمستجدات الحياة.

✚ يؤكد أنّ فهم الوجود وإدراك الحقيقة الأولى مرتبط بالأخذ بالأسباب سواء في العلم أو العمل وبذلك يوجّه التفكير الفلسفي والشرعي إلى جعل مقصد الشرع مرجعية علمية وشرعية، يمكن من خلالها استخراج الأسباب التي يمكن الارتكاز عليها في فهم النص الديني واستنباط الأحكام الشرعية أو التأسيس لبعض القضايا التي طرحتها ظروف العصر ومستجداته.

هذا من جهة ومن جهة أخرى نجده يؤكد ضرورة الرجوع إلى دلالات اللفظ، ما يلزم الفقيه أن يكون عالماً باللّغة العربية، وبهذا يحرص على أن يكون التشريع علماً يقوم على البرهان القابل للفحص والنقد والتطوير وذلك لارتباطه بملكة الفهم البشري التي سينتج عنها تعدّد في أصناف الأحكام الشرعية ((واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومخير فيه وهو المباح))¹.

✚ ردّ الفروع إلى الأصول: حرصه على حضور الدليل جعله يؤكد على ضرورة إرجاع كل الأحكام الفقهية الفرعية إلى الأصول الشرعية الثابتة وهي الكتاب والسنة ثم الإجماع والقياس وبذلك حدّد المرجعية العلمية والشرعية التي يمكن الرجوع إليها لإستنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بالمستجدات وذلك عن طريق القياس ((ونحن نذكر من هذه المسائل ما اشتهر الخلاف فيه بين الفقهاء ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذي يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصاً عن تقدمه أو فيما يقف على نص فيه لغيره))². وهذا يؤكد التوجه الابستمولوجي البرهاني لابن رشد في الفقه فهو يريد المساهمة في تنظيم علم الفقه ودعم علم الخلاف القائم على البرهان الثابت، هذا التوجه الذي يجعل من مختلف المذاهب بتنوعها وتعددتها واختلافها، مرجعيات فقهية وعلمية مهمة وبذلك يشرّع لضرورة الانفتاح على مختلف المذاهب والاستعانة بها عند الضرورة الشرعية، ومنه يفتح باب الاجتهاد في الفقه ويوسّع من أفقه؛ ليؤكد أن الفقه علم نهائي بثوابته ولا نهائي بفهم تلك الثوابت.

وفي هذا التوجه تحذير رشدي من الانغلاق والتقوقع على مذهب فقهي واحد ورفض بقية المذاهب الأخرى كون ذلك سيفتل روح الاجتهاد ويحرم المسلمين من بقية المذاهب

1 ابن رشد، بداية المجتهد، المصدر نفسه، ص5.

2 بداية المجتهد، المصدر نفسه، ج2، ص145.

التي تجعل الشريعة رحبة واسعة ولهذا قال عند ذكره لغايته من تأليف مؤلفه بداية المجتهد ونهاية المقتصد ((وليس قصدنا تفصيل المذهب ولا تخريجه، وإنما الغرض الإشارة إلى قواعد المسائل وأصولها))¹.

3. فلسفة ابن رشد في التشريع:

يقرّ ابن رشد بأهمية الشّرع في تنظيم حياة الإنسان وإصلاحها وذلك بالنظر إلى التوجيهات التي جاء بها الشّرع سواء تلك التي تتعلق بالعبادات أو بالمعاملات، فهي كلها ترمي إلى تحقيق سعادة الإنسان وصلاحها.

وعلى هذا الأساس جعل من مقاصد الشريعة الفلسفة التي يُنظر من خلالها إلى الشّرع كمصدر أساسي للتشريع وفهم الوجود وتنظيم حياة الإنسان كفرد وجماعة، على إثر هذه الفلسفة التي تعد خارطة طريق من خلالها يمكن توظيف العقل في قراءة النص الديني ومختلف مصادر التشريع لاستنباط الأحكام الفقهية التي من شأنها أن تيسر على المسلم سبيل وطريق الالتزام بحدود الدين وتجنب الابتعاد عن أحكامه، والعيش في انسجام مع هذا الدين ومتطلبات الحياة لكن في إطار الفضيلة والأخلاق الإنسانية الراقية.

فالدين عنده شرعة تعبدية وحيوية تجمع بين المبادئ النظرية والعملية التي تؤلّق الوجود البشري ((ومن هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحتّ للجمهور على الأعمال الفاضلة حتّى يكون الناشئون عليها على أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا، فإنه لا يُشكّك في أنّ الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وأنّ الصلاة الموضوع في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أم منه في سائر الصلوات الموضوع في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها وأذكارها، وسائرها شرط فيها الطهارة ومن التروك-أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها- وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحتّ على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها))². وهو بهذا يبرز البعد الأخلاقي للشّرع، هذا البعد الذي يجب أن يكون ضابطاً أساسياً في التشريع بحيث يكون هو السّلم القيمي الذي يسهّل العمل بفقّه المقاصد، فليست المصلحة وحدها التي توجّه المشرّع

1 ابن رشد، بداية المجتهد، ج 1 ص 147.

2 ابن رشد، تهافت التهافت، ص 584.

في فهم الشرع واستنباط الأحكام بل يجب أن تكون الأخلاق حاضرة بقوة في فلسفة المقاصد حتى لا يحدث أي انحراف في العمل الفقهي فتسيطر عليه النزعة البرجماتية البحتة التي قد تجعل المشرّع يتجاوز النص الشرعي وأحكامه الثابتة؛ الأمر الذي قد يعطي الفرصة للبعض إلى تعطيل الشرع وتعويضه بأحكام وضعية مخالفة له بحجة مراعاة المصلحة التي هي مقصد شرعي بالأساس.

بهذا التوجه الفلسفي النابع من فهمه لروح الشرع التي تجعل الفضيلة والقيم مطلباً شرعياً ثابتاً يكون قد دعم طريق البرهان بضوابط قيمية خالصة قادرة على مساعدة العقل في فهم الشرع دون الخروج عن أحكامه وأصوله، فهو يربط بين العلم والتشريع والأخلاق¹ وهو توجّه نابع من خبرته بالفقه وكذلك بالقضاء الذي جعله يدرك أهمية القيم في التشريع والحكم بين الناس، فالأخذ بالفضائل يمكن القاضي من إصدار أحكام لا تخدش كرامة الإنسان مهما كان فعله وهو أمر يسمح بعملية الإصلاح والقصاص في آن واحد.

كما أنه توجه لا يحيد فيه عن روح الشرع ((إنّ السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات؛ وهي السنن الكرامية ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة وهذه صنفان، السنن الواردة في المطعم والمشرب والسنن الواردة في المصالح، ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والبعد عن الجور فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال والتي تقتضي العدل في الأبدان... والتعاون على هذه السنن هو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف وهي المحبة والبغضاء، أي الدينية التي تكون إما بالإخلال بهذه السنن وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة))² إنه يضع الأسس الأخلاقية التي ستكون بمثابة ضابط قيمي و ابستيمولوجي لاستنتاج النص الشرعي وكذلك استخدام العقل والواقع والقياس والإجماع للخروج بفهوم جديدة لا تقصي ما سبقها من الفهوم وإن اختلفت وتعَدّت ولا تقبل البقاء كذلك في لُجّة التقليد والإتباع.

1 حمادي العبيدي، ابن رشد والشريعة الإسلامية، ص 107.

2 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت)، ط 2005، ج 2، باب الأفضية، ص 389.

ومنه يؤكد أنّ الفضيلة كمطلب شرعي ثابت يمكن الاهتداء من خلاله لفهم الشرع واستنباط الأحكام وهو تأكيد لا يدع إلى مجرد الاستئناس بالقيم الأخلاقية بل هو حرص منه على أن تكون الفضيلة أساساً برهانياً ينظم علم الفقه وعلم الخلافات ويفتح باب الاجتهاد والنظر الفلسفي-التحليلي النقدي- للشرع حتى تتاح الفرصة للعلماء لامتلاك الأسس المعرفية التي تمكنهم من تقريب الأحكام الشرعية من مقتضيات العصر دون الخروج عن أصوله الثابتة، كما أنه يضبط التشريع بمقاصد الشرع العملية والعقدية-التعبدية- التي تلزم الفقيه بالابتعاد عن التعصب المذهبي ونصرة مذهب ما وإن كان ذلك على حساب الحق ومصحة الناس.

لقد اصطحب ابن رشد همومه الإبتيمولوجية المتعلقة بإشكالية المنهج إلى علم الفقه وعلم أصول الفقه ((إذا كان هذا الكتاب ليس مقصوداً به التفريع، إنما المقصود فيه تحصيل الأصول))¹ ولهذا بيّن في مقدمة كتابه لطرق التشريع والقواعد التي يحتكم لها وهي ثلاثة: اللفظ والفعل والإقرار ((إنّ الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة إمّا لفظ وإمّا فعل وإمّا إقرار وأمّا ما سكت عنه الشارع فقال الجمهور: إنّ طريق الوقوف عليه هو القياس))² وهو لا يتوقف عند استعراض هذه الطرق بل يقوم بتحليلها ومناقشتها لغرض إبراز موقفه من مصادر التشريع في الإسلام المتمثلة في القرآن والسنة أولاً ثمّ القياس ثالثاً وبعدها يورد الإجماع كمصدر رابع، ثمّ بدأ بتحديد الطريق الاستدلالي الذي يمكن اعتماده في قراءة تلك المصادر واستنباط الأحكام وهو طريق ينتمي إلى البرهان.

فإلى جانب ربطه التشريع بالقيم الأخلاقية أثناء قراءة النص الشرعي وجعله للواقع مرجعية علمية يجب الرجوع إليها أكدّ أهمية اللغة كأساس معرفي يمكن الفقيه من إدراك الحقيقة والمعنى كون اللغة عنده وإن عرفت نوع من التعدّد ولتنوع في الدلالات تبقى الحامل القوي للحق الثابت والمعبر عن مختلف الأحكام الشرعية التي جاءت على شكل أوامر ونواهي، وهي صيغ إلزامية يمكن إدراكها من خلال البناء اللغوي الذي جاءت فيه

1 ابن رشد، بداية لمجتهد، ج 1، ص 3.

2 بداية المجتهد، المصدر نفسه، ج 1، ص 1.

ومنه يتم التعرّف على ما تفيده تلك الأحكام ((فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق خمسة واجب و مندوب ومحذور ومكروه ومخير فيه وهو المباح))¹ وهي تشمل طبيعة الأحكام الشرعية التي من خلالها يعرف موقع الموضوع من العمل به أو الامتناع عنه -الوجوب، النهي، الندب أو الإباحة الكراهة-.

لقد جعل ابن رشد اللّغة أداة معرفية يفهم من خلالها النص الديني ليتيح للفقهاء إمكانية الاستعانة بها للاستدلال على فهمهم للنص الديني أو لطريق القياس الذي يعتمدونه في التشريع، وكذلك سدّ باب الجدل العقيم وجعل حرية الفكر والاجتهاد سبيلاً للبناء والتوافق وليس إلى التفرقة والخلاف، فيصبح معنى اللفظ كقيد ابستمولوجي يضبط الاجتهاد ويوجه الحجاج ويجعل الفقيه يدوّر المسألة في ذهنه عن طريق تحليلها ونقدها قبل الإفصاح بها ((وأما أسباب الاختلاف بالجنس فستة أحدها تردّد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع،.. والثاني الاشتراك في الألفاظ))² وهو بهذا يعطي مختلف الإمكانيات* التي قد يرد بها اللفظ والتي من خلالها ينشأ الفهم وكذلك الاختلاف المؤسس على البرهان:

✚ فإذا جاء اللفظ غير مشترك بين معان، فإنه يكون نصاً في معناه، بحيث يكون لذلك اللفظ معنى واحد، ومنه يكون الحكم منصوفاً عليه لا خلاف فيه من حيث هو واجب.

✚ إذا ورد اللفظ مجملاً بأن دلّ على عدة معان دلالة متساوية، بحيث يستطيع الفقيه أن يتبيّن مراد الشارع من هذه المعاني المتعدّدة، فالأمر هنا يتطلب التوقف عن الحكم حتّى يقع البيان، كون المجمل لا يوجب حكماً حتّى يقع بيانه.

وعندما يكون اللفظ دالاً على عدة معان، ولكن تكون دلالاته على بعضها أقوى من بعض، فيكون من قبيل الظاهر فيحمل بذلك اللفظ على المعنى الظاهر فيه ويبقى المعنى الضعيف فيه معنى محتمل بحيث يرجح المعنى الظاهر ويحفظ المعنى المحتمل إلى أن تتوفر الأدلة التي ترّجحه.

1 ابن رشد، بداية المجتهد، طبعة دار أشريفة، ص 5.

2 بداية المجتهد، المصدر نفسه، ص 5.

*في هذا الصدد يقول ابن رشد ((إما أن يدلّ اللفظ على معنى واحد فقط وهو الذي يعرف في صناعة أصول الفقه بالنص ولا خلاف في وجوب العمل به وإما أن يدلّ عليها بلفظ يدل على أكثر من معنى واحد وهذا قسمان إما أن تكون دلالاته على تلك المعاني بالسواء وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالمجمل ولا خلاف في أنه لا يوجب حكماً وإما أن تكون دلالاته على بعض تلك المعاني أكثر من بعض وهذا يسمى بالإضافة إلى المعاني التي دلالاته عليه ظاهراً ويسمى بالإضافة إلى المعاني التي دلالاته عليها أقل محتملاً وإذا ورد مطلقاً على تلك المعاني التي هو أظهر فيها حتى يقوم الدليل على حمله على المحتمل فيعرض الخلاف للفقهاء في أقاويل الشارع..)) انظر، بداية المجتهد، الطبعة نفسها، ص 3، 4.

يحاول ابن رشد باعتماده دلالة اللفظ كأساس ابستمولوجي أن ينظم الخلاف ويجعل منه علماً بناءً يساهم في إثراء علم الفقه وإمداده بأليات منهجية دقيقة تضي عليه طابع البرهان وتبعده عن الجدل العقيم الذي يفتح دائرة الخلاف على نطاق أوسع فيصعب على الفقهاء ضبطها وجعلها لا تخرج عن روح الشرع بسبب التقليد والتعصب المذهبي الذي لا يخدم الشرع ولا التشريع ولا المشرّع له.

لم يتوقف ابن رشد عند حد اعتماد دلالة الألفاظ في التشريع، بل تعدّى ذلك إلى التماس التعليل المنطقي وكذلك النظر إلى مقاصد الشريعة في تحليله لمختلف المواقف الفقهية السابقة أو أثناء تقديمه للحكم الشرعي، حيث ذهب إلى اعتماد الذوق الإنساني وتفاعلاته مع مختلف الظواهر في بناء الحكم الشرعي، فقد كان يعيد النظر في بعض المواقف الفقهية ويراجعها بالنقد والتحليل والتعليل، كالمسألة المتعلقة بنجاسة فضلات الحيوان، إذ جعل من التجربة محكاً فاصلاً في الحكم على فضلات الحيوان، بحيث رأى ضرورة النظر إلى الفضلات عينها، فإن كانت ممّا ينتن ويستقدر نجاسته فهي نجسة، وإن كانت ممّا لا ينتن ولا يستقدر فهي طاهرة، ودليله في هذا الاجتهاد هو منطق الواقع الذي يبيّن الحكم القيمي الجمالي الذي يعطيه الإنسان لبعض الفضلات ويجعل منها حلياً يتعطر ويتزيّن بها ورمزاً للنظافة والأناقة وذلك مثل العنبر الذي هو فضلة من فضلات حيوان بحري، وكذلك المسك الذي هو فضلة دم بعض أنواع الحيوان ومنه يسقط ابن رشد الحرج في استعمال بعض فضلات الحيوان ويضع السلم القيمي الذوقي الذي يمكن من خلاله استنباط الحكم الشرعي من مصادره الأصلية وكذلك الواقع والتجربة الإنسانية اليومية.

ومنه يكون ابن رشد قد بيّن أن علم الفقه ليس عبارة عن علم يقوم على التجريد العقلي المحض أو على قوة التخيل عند الفقيه كون الفقه مرتبط بالواقع وبمشكلات الإنسان في المجتمع الذي يدين بالإسلام ولا علاقة له بهم التأليف وتكهن المشكلات التي يمكن أن تطرأ على أرض الواقع، وبذلك يصبح هذا العلم يجمع بين قسم نظري يتمثل في القواعد الأصولية التي يجب الارتكاز عليها في التشريع وقسم عملي يكمن في فهم الواقع ومقتضيات المصلحة وإمكانات العمل بالأحكام الشرعية.

فإذا كان العقل أداةً ضرورية في ميدان الفقه وكان التخيل والافتراض نشاطات ذهنية حاضرة في الفقه فإنها تبقى مضبوطة بقواعد شرعية وعملية ذات صلة لازمة بحاضر الإنسان وما يظهر من مستجدات.

بهذا يكون ابن رشد قد فتح باب الاجتهاد واسعاً رافضاً بذلك التوقع في مذهب محدّد أو الامتناع عن الحكم عن ما استجد من المسائل كونها لم ترد في النص أو لم يتعرّض لها أصحاب المذاهب أو من سبقهم من الصحابة والتابعين، فالاجتهاد ممكن لكن بإتباع منطق التعليل وكذلك الانفتاح على ما يقدمه العلم والتجارب الإنسانية التي تحفظ مصالحه وتحقق سعادته وارتقائه الحضاري، وعلى هذا الأساس كان يستعين بعلم عديدة في اجتهاداته الفقهية حيث كان يربط بين الحقائق العلمية التي كشف عنها الطب الذي يحفظ صحة الأبدان والفقه كعلم يشرع للإنسان وينظّم سلوكياته، فقد استعان بما حصّله علم الطب من حقيقة الحيض عند المرأة وعلاقة قوتها البدنية بظهوره في فترة الحمل للفصل في مسألة الدم الذي يظهر عند الحامل من حيث هل هو حيض أم لا؛ فقال بأن المرأة الحامل تحيض إذا كانت تتمتع ببنية جسدية قوية ومنها يستوجب الغسل، أمّا إن كانت ضعيفة البدن فالدم الذي يخرج منها ليس حيضاً بل هو علامة على ضعفها وضعف الجنين الذي في بطنها)) (فالثابت بعلم الطب أن الحامل تحيض إذا كانت قوية البدن، والجنين صغيراً، وأمّا ضعيفة البدن فلا تحيض، والدم الذي تراه في حملها، دم علة، سببه ضعف الجنين ومرضه الذي نتج عنه ضعفها ومرضها))¹ ومن خلال هذا الاجتهاد يبرز التكامل الموجود بين الفقه والطب ومختلف العلوم التي تساعد على معرفة نظام هذا الوجود فيخلق بذلك علاقة تكاملية بين العلوم والدنيوية والعلوم الشرعية، كما يساهم كذلك في نشر ثقافة فقهية وصحية لدى المجتمع يمكن أن تساعد أفرادها في اكتساب ثقافة صحية تساعد على الوقاية وتجنب حدوث الحالات الصحية التي تضرّ بصحة الحامل وكذلك الجنين، فقد استغل علم الفقه

1 انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، طبعة دار أشريفة، ص51.

ليمزّر الحقائق العلمية الطبية التي تقرّب الطب من الناس ولا تحصره عند ذوي الجاه والمناصب الراقية في المجتمع*.

4. علم الخلاف:

يعرّفه البعض بأنه ((علم يعرف به كيفية إدراج الحجج الشرعية، ودفع الشبه، وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية))¹ فعلم الخلاف ذو طبيعة نقدية لأن إيراد الأدلة المتعارضة يعدّ نقداً للمذاهب فيما بينها، ولذلك كان هذا العلم يمثل قمة الفقه الإسلامي² ويطلق اليوم على هذا النوع من العلم (الفقه المقارن) وهو فقه تسود فيه الآراء المختلفة وتقع الموازنة بينها بالتماس وترجيح بعضها على بعض، وذلك ما سمّاه المسلمون بعلم الخلاف أو فقه الخلاف، أو الخلافيات³ الذي يعدّ بمثابة دائرة خصبة لتحفيز الاجتهاد في دائرة التشريع الإسلامي.

ومنه يتضح وجود فرق بين علم الخلاف والفقه، فعلم الخلاف يبحث في مذاهب المجتهدين ويدرس أدلتهم تحليلاً ونقداً مع تحديد الأسباب التي تمّ الاستناد إليها في اتخاذ مختلف المواقف الاجتهادية، على خلاف الفقه الذي يقدم فيه الحكم الشرعي مع السند والدليل دون التطرق إلى أحكام الفقهاء الآخرين.

وقد اهتم علماء الإسلام بهذا العلم، واجتهدوا في تدوينه حتى كثرت وتعدّدت الكتب - من أشهر الكتب في علم الخلاف حسب ابن خلدون كتب "المآخذ" للغزالي، وكتاب "التعليقة" لأبي زيد الدبوسي، و"عيون الأدلة" لابن القصار المالكي، وكتاب -مختصر أصول الفقه- لابن الساعاتي وكتاب آخر للدبوسي عنوانه هو "تأسيس النظر" كما توجد

* هناك مسائل عديدة استند فيها ابن رشد إلى الطب في اجتهاداته، نذكر منها: مسألة التعجيل بدفن الميت، حيث كان العلماء يرون بضرورة التعجيل بدفن الميت ما عدا الغريق مخافة أن يكون الماء غمره فلم تتبين حياته، عكس ابن رشد الذي وافقهم في استثناء الغريق ن التعجيل بالدفن لكنه أضاف حالات أخرى يستحق عدم التعجيل بالدفن فيها مثل المرضى الذي يصيبهم انطباق العروق، وغيرهم مما هو معروف عند الأطباء حيث قالوا: أن المسكوتين لا ينبغي أن يدفنوا إلا بعد ثلاث)) وهو بهذا يجنب الناس وأد ودفن الناس وهم أحياء وهي أمور أقر بها الطب الشرعي الآن. انظر بداية المجتهد، ص 235.

1 حاجي خليفة، كشف الظنون، مج 1، ص 721.

2 اجيناس جولد ستينر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة وتحقيق محمد يوسف موسى، المركز القومي للترجمة، القاهرة- سلسلة ميراث الترجمة العدد 1963، 2013، ص 66.

3 محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت، مطبعة أمير خـم- ط 1818، 2/1998م، ص 13..

مؤلفات أخرى لها قيمتها في التنظير لهذا العلم ومنه التأسيس للتوجه النقدي في ميدان الفقه¹.

كما اهتم ابن رشد بهذا العلم وألف فيه حتى يحدّد طبيعة الأسباب التي أدت إلى بروز الاختلاف بين المذاهب² كون فهم هذا الأمر يسهل على العام والخاص إدراك قيمة ودواعي هذه الظاهرة العلمية في علم الفقه، ومنه تشكيل موقف واضح ومؤسس من هذا الوضع الذي قد يرفضه البعض ويعتبره تشتيت للدين والشرع وتشويش للعقول وزرع لفتنة الخلاف بين المسلمين، لقد بين في كتابه بداية المجتهد أن الأسباب التي أدت إلى الاختلاف بين الفقهاء ومنه ظهور تعدد في المذاهب الفقهية هي أسباب موضوعية لا علاقة لها بالنزعة الشخصية وحب البروز والاختلاف عند مؤسسي المذاهب، فقد كان الاختلاف في التشريع أمرا لازما وظاهرة علمية صحية من شأنها أن تيسر على المشرّع استنباط الأحكام الشرعية وتقريبها من واقع الإنسان الاجتماعي والثقافي وكذلك البيئي.

تتمثل هذه الأسباب في الاشتراك اللفظي، والاحتمال في التركيب والتعارض واختلاف الأعراب واختلاف البيئة وكذلك الاختلاف في قبول الحديث³، وقد اشتغل ابن رشد بهذا العلم وحرص على إبراز دور هذه الأسباب في نشوء الاختلاف بين المذاهب بطريقة لزومية مبرّرة، ومنه يرفع عن تلك المذاهب تهمة تمزيق الشرع ونشر الخلاف ويؤكد في الوقت نفسه أنّ ذلك الاختلاف مكسب يجب الحفاظ عليه كونه يفتح أفق الاجتهاد في علم الفقه ويعطي الفرصة أكثر لإحكام العقل في فهم الشرع والتشريع ومنه يكون قد استطاع أن يخدم أطروحته الفلسفية التي كان ينادي بها في عالم الفلسفة وهي عدم وجود تعارض بين الحكمة والشرع.

كما أنه بهذا التوجه المعرفي الذي كان يرجع فيه إلى إبراز الأدوات الاستدلالية التي كان يستند إليها كل عالم في ميدان الفقه، يريد أن يعطي فرصة للعالم الفقيه الفاهم للشرع والملم باللّغة والمدرّك لمقتضيات الواقع وظروفه أن يُعمل عقله ويرتكز على الأصول

1 ابن خلدون، المقدمة، المرجع نفسه، ص 494.

2 محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، المرجع نفسه، ص 13.

3 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، طبعة دار أشراف، ص 3..

ليتمكن من استنباط الأحكام الشرعية لمختلف المسائل الجديدة وإن كان ذلك الاجتهاد قد يتسبب في تجاوز السابقين وانتقاد مواقفهم الفقهية في مختلف المسائل التي كانت قد طرحت عليهم.

لقد اهتم ابن رشد بعلم الخلافات لما وجد فيه من أهمية ومبررات يستند عليها ليؤكد أنّ مشكلة المنهج ليست مرتبطة بعلوم الطبيعة والإلهيات فقط بل هي مشكلة حاضرة في كل العلوم بما فيها علم الفقه الذي هو بحاجة ماسة إليها أكثر لكونه مرتبط بالتشريع للإنسان فالاختلاف بمثابة مرتكز إبستمولوجي يمكن أن يساهم في اتساع دائرة الاجتهاد وتثبيت النزعة العقلية القائمة على التحليل والتبرير والنقد في هذا العلم فيصبح التمييز بين الثابت والمتغير أمراً ممكناً ومقبولاً، ومنه لا مجال لتصنيف المذاهب وشيوخها أو محاربة المجتهد واتهامه بالجرأة على العلماء والشرع أو التضييق على مذهب من المذاهب لأنه يخالف التوجه العام للمجتمع أو السلطة.

خامساً: مشروع ابن رشد في الفقه بين علمية الهدف واستمرارية التوجه:

1. خصوصيات المنهج الرشدي في علم الفقه وعلم الخلافات:

إنّ الحديث عن امتدادات المشروع الرشدي في علم الفقه أثناء حياته وبعدها ربما قد يحكم عليه في البداية بالنفي، كون التاريخ يؤكد الرفض الذي لاقاه التوجه الذي اعتمده ابن رشد في تعامله مع التنوع المذهبي، حيث جمع بين النزعة النقدية والانفتاح على مختلف المذاهب التي كانت موجودة في عصره دون أن يكون حبيس انتمائه المذهبي أو الجدل القائم بين مختلف المذاهب. الأمر الذي جعل المنتسبين للفقه يتحاملون عليه لكونه كان بنزعة النقدية لا يتوانى في نقد وتجاوز مذهب الفقهية وربما الاستعانة بالمذاهب الأخرى وهو ما لم يستسيغه البعض لما فيه من هدم لوصايتهم الفقهية على عقول الناس وتقويض لمصالحهم الدنيوية وإن كان ذلك على حساب العلم والشرع.

لكن مصير المشروع الرشدي في علم الفقه لم يمت بموته ولم يندثر بسبب عدم نشوء مذهب خاص يتبنى ذلك المشروع، بل بالعكس فقد استمر ووجد من يؤسس له ويدافع عنه ويقحمه في مختلف المذاهب الفقهية و يعترف بأهمية العقل في فهم الشرع والتشريع

وكذلك ضرورة الأخذ بالحقيقة العلمية في مختلف العلوم أثناء التشريع مع جعل هذا العلم خادماً للشرع عن طريق تقريبه من الحياة اليومية للإنسان المسلم وكذلك خادماً للإنسان وذلك بتمكينه من الأحكام الشرعية التي تسمح له بتحقيق مصالحه دون أن يكون ذلك على حساب الشرع، وهو الأمر الذي لا يتحقق إلا بفتح مجال الاجتهاد وفق ما تقتضيه مقاصد الشرع، وخير مُعبّرٍ عن استمرارية المشروع الرشدي ما قام به الإمام الشاطبي الذي أقرّ بالمكانة الهامة للمقاصد الشرعية في التشريع الإسلامي.

إذا كان هناك امتدادات للمشروع الرشدي في علم الفقه وأصول الفقه وعلم الخلافات فإنّ مرد ذلك يعود إلى جملة من الخصائص التي تميّز بها الاشتغال الرشدي بهذه العلوم المرتبطة بالشرع، وهي خصائص جعلت العلماء يتبنون ذلك المشروع دون إيجاد أي حرج في الوقوع في التقليد الذي يطمس شخصية العالم المجتهد. وتتمثل هذه الخصائص في:

أ. **علمية الهدف وابتعاده عن الانتصار للمذهبية:** لم يكن مقصد ابن رشد من اشتغاله الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الخلافات هو الانتصار للمذهب المالكي الذي ينتمي إليه بل كان مركز عمله يتمحور حول ضبط المنهج الذي يمكن من خلاله التأسيس للنظر العلمي في التشريع، ودليل ذلك هو مخالفته للإمام مالك في كثير من المسائل الفقهية وتجاوزه لبعض الأحكام بسبب قيامه على الأثر دون الاعتبار بالنظر والواقع مثلما تجاوز القاعدة التي كان يعمل بها الإمام مالك وهي الأخذ بعمل أهل المدينة كدليل يستند عليه في التشريع كونها حسب ابن رشد تتعارض مع حقيقة اختلاف البيئة والظروف الطبيعية والاجتماعية للأمة المسلمة وبذلك جعل من النص القرآني والحديث النبوي المصادر الأولى في التشريع ثم تتبعها القياس والسنة الفعلية والتقريرية وبعدها يأتي الإجماع.

ب. **ابتعاده عن الانتصار لأي مذهب:** فإن كان يتوجه بالنقد للمذهب المالكي وينفتح على المذاهب الأخرى، فقد كان ذلك مرتبطاً بمدى حضور البرهان في تلك المذاهب وبذلك لم يكن يسعى من خلاله استعراض مختلف المذاهب في المسألة الواحدة إلى إثارة الجدل بين تلك المذاهب، بل كان يسعى إلى إظهار نسبية الأحكام الفقهية التي تقدمها مختلف المذاهب وإمكانية تعريضها للنقد والتحليل ومطالبتها بتقديم التعليل العقلي والواقعي وكذلك التعليل

الشرعي الذي يمكن أن يستدل به لتأكيد حكم ما، ومنه يسقط صفة التقديس عن تلك المذاهب وشيوخها ويدع إلى ترك التقليد والاهتمام بالفروع والرجوع إلى الأصول الثابتة التي يمكن أن تمنح للأمة فرصة الإبداع في علم الفقه والاتصاف بثقافة الاختلاف وروح التسامح. ففوة المذهب ليست مرتبطة بالدعم الذي يلاقيه من السلطة الحاكمة أو بكثرة أتباعه وانتشاره في الأمصار والمدن، بل هي مرتبطة بمدى حضور التعليل الشرعي والعقلي المرتبط بمقاصد الشرع في مختلف الأحكام الشرعية التي يقدمها أصحاب المذهب الفقهي فهو لا يستثني علم الفقه من مبدأ السببية كأساس إبستمولوجي يجب اعتماده لتعليم الناس أنّ دينهم لا يخشى النقد والتحليل ولا يتعارض مع العقل والعلم والطموح البشري في تحقيق النظام والقوة في مختلف مجالات الحياة.

كما بيّن كذلك أنّ العبرة ليست في حفظ الأحكام التي قدمها الذين سبقونا بل في امتلاك فلسفة شرعية وعلمية تمكننا من استنتاج مصادر الشرع لغرض تحقيق تكامل بين الشرع والحياة وكذلك بين الشرع ومختلف العلوم ومنه يصبح الفقه صناعةً أو علمًا مؤسساً على قواعد علمية تسمح بالاجتهاد داخل المذهب الواحد وبين مختلف المذاهب دون أن تكون الغاية من ذلك الاجتهاد الخروج بمذهب جديد يبنى على أنقاض المذاهب الأخرى. وكأنه يقول أنّ ما هو موجود من مذاهب كافٍ للتحرك بداخلها لامتلاك آليات إبستمولوجية مرنة ودقيقة تسمح بالتشريع واستيعاب هموم الإنسان المسلم وتحقيق مقاصده النفعية دون أن يكون ذلك مدعاة للتملص من القيم الأخلاقية الراقية التي جاء الشرع لأجل إرسائها في الحياة الإنسانية.

ت. استعانة ابن رشد بعلم الفقه في التأسيس للانفتاح الثقافي والعلمي: بالنسبة لابن رشد لم يكن الفقه مجرد علم يعرف من خلاله الأحكام التشريعية المرتبطة بالعبادات المشروعة والمعلومة لدى الناس، بل هو علم يمكن من خلاله التأصيل لمختلف السلوكيات الاجتماعية للفرد في مختلف مناحي الحياة، فلقد كان يدرك أهمية الموقف الشرعي في توجيه العقول وتحريك النفوس وبناء الرأي العام حول مختلف المسائل التي تظهر إثر الحراك الحضاري والاجتماعي داخل الأمة، فقد كان يدرك أنّ المواقف الاجتماعية - سواء تلك التي يتبناها الأفراد أو الجماعات أو السلطة - البناء التي يمكن أن تساهم في التأسيس

لسلوكيات اجتماعية قادرة على الحفاظ على التمايز وتحقيق التطور في آن واحد يجب أن تكون قائمة على التأصيل الشرعي. وهنا تبدأ المسألة في التحول من قضية تحتاج إلى حلول واضحة إلى مسألة معقدة تستشكل على العقول وتصبح إشكالية فكرية قد تتسبب في تشتيت الفهوم وبعث الجدل العقيم والصراع الذي يهدم أكثر مما يبني، بسبب غياب روح الاختلاف أو تغليب لمواقف ظرفية سياسية - الحفاظ على سلطة الحكم، أو جلب دعم الرعية، والقوى المؤثرة في توجيه الرأي العام- كانت أو نفعية مؤقتة، على بعد النظر والتأسيس للمجتمع المتحضّر المتصّف بالحصانة والاستقلالية الفكرية.

يمكن للتأصيل الشرعي بحسبه أن يساهم في خلق الوعي الديني والاجتماعي لدى كل الفاعلين داخل المجتمع ومنه يخلق أرضية فقهية وفكرية ثقافية تكون بمثابة أرضية صلبة لبعث الحوار ونشر التسامح الفكري بين مختلف الفئات، حتّى تكون الرؤى واضحة والمواقف هادفة لا تتعارض لا مع الشرع* ولا مع الطموح العلمي والحضاري والاجتماعي- التماسك- ولهذا لم يُفوّت الفرصة على نفسه للإدلاء بموقفه الفقهي من بعض المسائل المتعلقة بالحياة الثقافية والعلمية داخل المجتمع والتي من شأنها أن تؤسس للموقف المتعلق بمختلف الثقافات التي أبداعها الغير، وإن لم يكن قد خصّص لهذه المسألة باباً في مؤلفه الفقهي المشهور - بداية المجتهد ونهاية المقتصد أو في الضروري في الفقه- فقد تناوله في مؤلف آخر اختصه للفصل في طبيعة العلاقة الموجودة بين الشريعة والحكمة وهو كتب "فصل المقال" حيث استشهد واستعان بالنص الديني للبرهنة على موقفه الفقهي ثم الفكري من الاتصال بمختلف الثقافات وكذلك من الاستفادة من هذا النمط الفكري الوافد على الأمة، وهو بهذا الطريق يكون قد قدّم الحكم الشرعي من الفلسفة وقيمتها العلمية والشرعية وكذلك الطريقة التي يجب أن نتعامل بها مع مختلف الثقافات الأجنبية بحيث تكون مؤسّسة شرعاً وعقلاً وخادمة لمقتضيات العصر وموافقة لروحه.

وبهذا التوجه يكون قد بيّن الحاجة الماسة لعلم الفقه في الفصل في كل ما يتعلّق بحياة الإنسان الأمر الذي يستوجب إخراج هذا العلم من فقه الوضوء والعبادات المحضة إلى علم

* ويتحقق هذا التوافق حسب ابن رشد بالالتزام بمقصد الشارع، سواء المتعلق بالعلم الحق وهو معرفة الله تعالى حق المعرفة من حيث أدلة وجوده وصفاته، والعمل الحق الذي يحقق سعادة الإنسان الأخروية والدينية في إطار شرعي وأخلاقي خال من التناقضات والخلافات التي تمزق تماسك المجتمع ((وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، العمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي)) ابن رشد، فصل المقال، المصدر نفسه، ص52.

قادر على التأسيس للمواقف الحضارية، فهو علم وسوار به يتم الفصل في مختلف المسائل بشرط أن يدعم بالطريق البرهاني، الذي لا يمكن فيه إقصاء العقل البشري المؤهل شرعاً وعلماً مثلما لا يمكن إلغاء دور الشرع في فهم ومعالجة مختلف المستجدات الحضارية والثقافية.

وقد اعتمد في هذا المشروع الطريق نفسه الذي سطره لنحت الحقيقة العلمية -طريق البرهان- جاعلاً من النص الديني مصدراً مطلقاً يستمد منه المقدمات التي يؤسس عليها أطروحاته الفكرية والشرعية، مع الارتكاز على العقل بالاستعانة بالدلالة اللغوية للألفاظ الشرعية لإبراز ضرورة الفلسفة ومنه يوصل فكرته للذين يعتمدون على النص الديني كأصل ومرجعية في بناء الأحكام كما يوصلها لأهل الجدل والبرهان باعتماد العقل والقياس.

فقد انطلق ابن رشد من الحكم الشرعي من وجوب النظر والاعتبار في الوجود والبحث عن الحكمة مستشهداً بمختلف الآيات القرآنية التي تحثُّ على ذلك ثم أبرز التشابه الموجود في المعنى بين النظر الذي دعا إليه الشرع والفلسفة التي هي عبارة عن النظر بعينه في الموجودات للاعتبار بوجود الخالق تعالى؛ خاصة وأن الحكم الشرعي بضرورة العلم جاء يفيد العموم وليس الخصوص، كون العلم جاء بصيغة العموم في الشريعة ولم يفرق بين علم وعلم أو الحث على علم دون آخر.

وعلى نفس المسار أكد ضرورة المنطق وبيّن أنّ الشرع يأمر بالنظر في الموجودات لكن مع اعتماد البرهان وهو ما يلزم أن يسبق النظر معرفة الأشياء التي يتم بها هذا النظر دون الاحتجاج بأن هذه الآلات لم ترد في الشرع أو أنها بدعة جاء بها غير المسلمين¹.

لقد استعان ابن رشد بعلم الفقه ليدافع عن الفلسفة من جهة وكذلك ليؤكد على أن المجتمع المسلم بحاجة دائمة إلى التأصيل الشرعي القائم على البرهان في تنظيم ثقافته ومواقفه الحضارية المختلفة حتى تحصل على القوة والمشروعية ومنه يبرز الحاجة الماسة إلى تنظيم هذا العلم من ناحية المنهج والأصول وكذلك الابتعاد عن سجن العقول في طرح فقهي واحد مهما كانت حجته ومكانة صاحبه. لقد كان ابن رشد يسعى إلى استثمار كل

1 ابن رشد، فصل المقال، ص 26.

العلوم لأجل التأكيد على أهمية البرهان في بناء الحقيقة من جهة وكذلك لفهم الشرع واستثمار نصوصه وأحكامه الشرعية في التأسيس للعقلانية النقدية التي تكسر قيد التقليد وتقبل السير في منهج واضح المعالم وإن كان من وضع البشر و يمكن أن يلحق به النقص والضعف، كما كان لا يترك أية فرصة للتأكيد على ضرورة إخضاع علم الفقه لطريق البرهان ثم استثمار هذا العلم في بناء أي موقف يتعلق بالحياة والسعادة الإنسانية التي لا تتأسس إلا على العلم وفهم الوجود والشرع فهما عقلانيا. وبهذا يكون ابن رشد قد أكد وجود جسر متين يربط بين مختلف العلوم وإن تعددت واختلف مواضيعها ومقاصدها؛ فكل علم يمكن أن يخدم غيره إذا كان هناك تمكّن حقيقي بهذه العلوم وبمناهجها.

كما انه عن طريق اقتحامه التشريع يكون قد فسح المجال واسعا للتأسيس لمشروع فكري ثقافي خال من الإقصاء سواء للمقدس أو للإنتاج المعرفي البشري، فقد جعل من الشرع -المقدس- قوة للإنسان القادر على مخاطبة المقدس في محاولة التعرف عليه وفهمه واكتشاف وتحقيق وجوده الإنساني من خلاله، وهو الأمر الذي يجعل حضور الدين حضورا معرفياً ممارسا فاعلا في حياة الناس مفتوحا ومستمرًا، بعيدا عن الانكماش¹ على طرح يقوم على فهم حرفي وضيق للنص الديني. فهو يرى أنّ الفقه كعلم يمكن أن يستوعب انشغالات الإنسان في مختلف جوانبها جزئية كانت أم كلية فردية أو جماعية، كونه علم يقوم على الدين كفاعل في التأسيس لحياة الإنسان والإنسان كفاعل في فهمه وتوطينه على مستوى الحياة.

ث. استعانة ابن رشد بالفقه في تأكيد موقفه من الدور الحضاري للمرأة: لقد سبق وأن أشرت في الفصل الأول أن ابن رشد وهو يحدّد معالم نظريته في المعرفة، قد بيّن وجود تشارك بين الرجل والمرأة في القدرات المعرفية البرهانية، وهو الأمر الذي يسقط تلك المواقف التي تقلّل من شأن المرأة كعنصر فعّال داخل الأمة سواء من الناحية الاقتصادية أو الثقافية والعلمية ويذهب إلى حدّ التأكيد أنّ الضعف الذي أصاب الأمة يرجع إلى عدم السماح للمرأة من التعرّف على كفاءاتها ومن ثمّ توظيفها في مختلف الفنون التي تتماشى وطبيعتها البدنية والنفسية وذلك بحصر وظيفتها في الإنجاب وإرضاع الأطفال ورعايتهم

1 عمار عامر، "مشروعية الخطاب الرشدي في الفكر العربي الإسلامي" العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد، 294.

وخدمة الزوج، ولأن ابن رشد كان مدركا لغرابة هذا الموقف مع ما هو مألوف داخل المجتمع -عادات وعرف - لم يفوت الفرصة على نفسه أثناء اشتغاله بالفقه في التطرق إلى بعض المسائل التي تخص واجبات وحقوق المرأة وهي مسائل لا علاقة لها بفقه الطهارة والحيض والعبادات، بل هي مرتبطة بقضايا حضارية واقتصادية وكذلك بالعدالة الاجتماعية.

لقد استعان بعلم الفقه باعتباره يقوم على أصول شرعية ثابتة كطريق استدلاله يؤكد من خلاله موقفه الفلسفي والحضاري من المرأة باعتبارها جزء فعال داخل المجتمع، ومن بين المسائل الفقهية التي تطرق إليها لتحقيق هذا البعد الاجتماعي والحضاري في مؤلفه "بداية المجتهد" مسألة تولي المرأة عقد نكاحها بنفسها دون ولي ((وذلك أنه يمكن أن يقال أن الرشد وجد في المرأة اكتفى به في عقد النكاح كما يكتفي به في التصرف في المال، ويشبه أن يقال أن المرأة مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال، فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة في هذا المعنى على التأبيد مع ما يلحقها من العار في إلقاء نفسها في غير موضع كفاءة))¹، هنا يقدم التوضيحات التي جعلت من الشرع يشترط حضور الولي في زواجها وذلك لضمان حقوقها وتجنّبها الوقوع في المذلة بتزويجها لنفسها من رجل غير كفؤ، وهذا لا ينقص من قيمتها ولا من رشدها، فهي قادرة على تولي المناصب السامية في الدولة حسب ابن رشد، لكن مسألة الزواج لها تداعيات على قيمة وحقوق المرأة وكذلك نسبها، لكن إن حدث أن زوجت المرأة نفسها دون حضور وليها فإن الفصل في ذلك الزواج لا يلزم عنه البطلان بشكل مطلق بل المسألة ترجيحية واحتمالية متوقفة على مدى تحقق مقاصد الشرع من هذا الزواج -حفظ العرض والنسب- وسنده في ذلك أن الشرع لم يقصد اشتراط حضور الولي بحجة أنه لو ((قصد الشارع اشتراط الولاية لبيان الأولياء وأصنافهم ومراتبهم فإن تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فيفهم من ذلك أنه يميل إلى عدم اشتراط الولي))² وهو طرح غير غريب في الفقه ولا يعد موقفا شاذا بل قد قال به بعض الفقهاء أمثال ((أبو حنيفة والشعبي والزهري إن عقدت على نفسها وكان زوجها كفئا ويمكن الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ((فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من

1 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 393

2 بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المصدر نفسه، ص 144.

معروف)) فللمرأة أن تعقد وللأولياء الفسخ إذا لم يكن ذلك بالمعروف¹ لقد اعتمد بان رشد الفقه واستدلالاته الشرعية والعقلية للتأكيد على أطروحته الحضارية التي كان يقول بها ومنه غلق الطريق لكل من يسعى إلى التقليل من قيمة المرأة وقدرتها على اتخاذ القرارات المصيرية التي تتأسس عليها حياتها الشخصية، وهو موقف تميز بالمرونة أغلق من خلاله الباب على كل من يسعى إلى إسقاط ركن من أركان الزواج الصحيح -حضور الولي- تحت حجة أن المرأة لا تختلف عن الرجل وقد تفوقه في درجة الرشد والعلم ومنه تستطيع أن تتخذ بحرية وانفراد قرارها في اختيار الزوج، فقد حافظ ابن رشد على دور الولي في إعطاء الشرعية للزواج وكذلك على دوره في حماية المرأة وصيانة شرفها ومكانتها.

فالفقه عند ابن رشد لم يكن مجرد علم للتشريع فقط بل هو علم له دوره في تغيير الذهنيات داخل المجتمع والتأسيس لثقافة الاحترام والتعاون داخل المجتمع والابتعاد عن النظرة الدونية لأي فرد داخل المجتمع على حساب الجنس مثلا. ومنه يصبح الفقه بمثابة طريق برهاني اعتمده ابن رشد في التأسيس لأطروحاته الحضارية وهو تأصيل علمي وشرعي في آن واحد. ومنه يؤكد ضرورة الاستفادة من كل العلوم من أجل التأسيس لذهنية وثقافة قادرة على إعطاء أفراد المجتمع كل الفرص لبناء الحياة الفردية والجماعية.

ج. تأكيد دور العلم في التأسيس للشرع والأخلاق: لكن وإن كان قد عمل على نحت مكانة بارزة للشرع في الحياة الفلسفية والاجتماعية فقد استطاع كذلك أن يضمن عن طريق البرهان مكانة العلم في بناء المنظومة الشرعية والأخلاقية كون التكامل العلمي والعملية الذي أكدّه ابن رشد بين مختلف العلوم وعلوم الشرع يعبر عن قناعة رشيديّة أصيلة تتمثل في إيمانه بعدم وجود أي تعارض بين العلم والشرع في المقصد، فكلاهما يرمي إلى خدمة الإنسان وتيسير سبل الحياة وتحقيق السعادة، لكن هذا الطرح يحمل دلالات أخرى ربما لم يصرّح بها ابن رشد علنا لكنها واضحة المدلول والتأثير على العقول، إنه عندما يبيّن الدور الذي يمكن أن يقدمه العلم البشري عن طريق الحقائق العلمية التي يستفيد منها العالم الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية وقراءة النصوص الدينية يكون قد أكدّ من باب آخر أن العلم وإن كان لا يجيب على مختلف الأسئلة الوجودية والأخلاقية بشكل مباشر وصريح فهو قادر

1 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المصدر نفسه، ص175.

على تقديم المادة العلمية التي من خلالها يمكن التأسيس للفلسفة الأولى التي توصل إلى معرفة الخالق الواحد.

كما يبيّن كذلك الدور الذي يساهم به العلم في تقوية المنظومة التشريعية وكذلك الأخلاقية فبواسطة العلم نتعرّف على الصالح والضرار الذي يتحوّل إلى الخير والشر ومنه يصبح سلم القيم الأخلاقية غني بالأسس التي توضح السبيل للإنسان لمعرفة القيم والالتزام بها إمّا كواجب أخلاقي وشرعي خالص أو لما فيها من تأثير ايجابي على السعادة المنشودة*. عن طريق هذا الطرح سعى ابن رشد إلى تغيير النظرة إلى العلوم الدنيوية بحيث لا ينظر إليها على أساس أنها مجرد وسيلة لفهم بعض الحقائق أو تحقيق بعض المنافع بل هي مصدر للحقيقة العلمية والدينية وكذلك منبعًا من مصادر التشريع للقيم الأخلاقية والفضائل التي هي من بين المقاصد التي جاء لأجلها الشرع.

وهو بذلك إن كان يدع و يسعى إلى التأسيس لمجتمع علمي لا يريد تأليه العقل البشري أو تصنيف العلم وخلق القطيعة بينه وبين الشرع، إنما كان يهدف إلى التأسيس للعقل العلمي الذي يستثمر العلم في حياته في مختلف مجالات الحياة دون أن يكون ذلك على حساب المعتقد أو الأخلاق.

لكن هل احتضن طريق ابن رشد في علم الفقه وعلم الخلافات طريق البرهان حسب عاطف العراقي وطه عبد الرحمن؟

2. حضور البرهان في فقه ابن رشد:

أ. مدى حضور البرهان في فقه ابن رشد حسب عاطف العراقي وطه عبد الرحمن: وإن كنت لا أملك المادة المعرفية التي تتبيّن بدقة ووضوح موقف كل من طه عبد الرحمن ومحمد عاطف العراقي من مدى تحقق التزام ابن رشد بالمنهج البرهاني، وذلك لعدم

* يبدو أن ابن رشد قد عالج عدة إشكاليات فلسفية بهذا الطرح الذي نسج فيه علاقة تكاملية بين مختلف العلوم الطبيعية والفلسفية والشرعية، وهي إشكاليات برزت إلى الوجود بقوة في العصر الحديث والمعاصر، علاقة العلم بالميتافيزيقا والدين وكذلك الأخلاق، حيث تعددت وتعارضت المواقف، إلى أن جاء "كارل بوبر" بأطروحة التي بيّن فيها صعوبة الاستغناء عن أي علم من العلوم قُول: ((من ألهم أن يُدرَك أن العلم لا يَضَعُ تَصَنِيقاتٍ جازمةً حول المسائل الأساسية والنهاية المتعلّقة بالآثار الوجود أو بمهمة الإنسان في العالم. ولقد فهم جيدًا هذا في الغالب. لكنّ بعض كبار العلماء، وكثيرًا من أهورهم شأنًا، أسأوا فهم الوَضْع. فكأنّ العلم لا يَسْتَطِيع أن يُعزِّر أي شيء حول المبادئ الأخلاقية أسيء تأويله كأنه يُشير إلى أنه لا وجود لمثل هذه المبادئ؛ في حين أنّ البحث عن الحقيقة يقتضي بالفعل الأخلاق. ونجاح الانتقاء الطبيعي الكاروني في بيان أنّ "المقصد" أو "الغاية" التي يبدو أنّ عضوًا كالعين يخدمها يُمكن أن تكون فقط ظاهريةً قد أسيء تأويله كأنه مذهبٌ عديمٌ يُؤكِّد أنّ كلّ مقصدٍ هو فقط مقصدٌ ظاهريٌّ، وأنه لا يُمكن أن يكون هناك أي مقصدٍ أو غاية أو معنى أو مهمّة في حياتنا)).

وصولي إلى الوثائق العلمية التي توضح تطرقهما لهذا المسألة بنوع من التوسع والتفصيل ربما بسبب جزئية الموضوع وحاجته إلى تفرغ كبير لتتبع مؤلفات ابن رشد في هذا العلم وهو ما لم يتحقق لهذين المفكرين بسبب كثرة انشغالاتهما الفكرية وكذلك لتركيزهما على مسألة تجديد المنهج في قراءة الموروث الفكري العربي الإسلامي وهي مسألة مركزية في فتح أفق الدراسات التحليلية والنقدية لهذا الموروث بعيدا عن الإعجاب أو النفور الانفعالي والذاتي تحت أي سبب من الأسباب من أي توجه فكري ربما يكون قد ساهم في تشكيل معالم الإنتاج الفكري والفلسفي عند المسلمين، لكن بسبب القراءات الإيديولوجية حجب عن أصحاب تلك الدراسات التعرف على القيمة الفكرية والمعرفية لكثير من الشخصيات الفكرية أفرادا كانوا أو جماعات وما حملوه من مشاريع فكرية كان لها دور في صناعة الوعي التأسيس للفكر العلمي القائم على روح النقد والتجديد.

لكن وإن لم تكن لدينا مادة معرفية كافية لإثراء هذا المبحث يمكن أن نعتمد على الركائز التي كان يعتمدها كل من محمد عاطف العراقي وطه عبد الرحمن في تتبع مدى التزام ابن رشد بالمنهج البرهاني من عدمه.

✚ **محمد عاطف العراقي:** لقد سبق وأن بيّنت في المباحث السابقة أن عاطف العراقي كان يشيد بحضور النزعة العقلية والنقدية لابن رشد في مختلف أعماله الفكرية المختلفة مثلما كان يعتبره نموذجا في اعتماد الصرامة المنهجية التي برز فيها التوجه البرهاني الذي كان له أثره في تميّز العمل الرشدي بالدقة والوضوح والعمق، وكذلك تخليص الفكر العربي الإسلامي من ما لحقه من تفكير خرافي مزج فيه أصحابه بين الفلسفة والإشراق أو توجه البعض فيه إلى مساءل لا طائل من البحث فيها وهو يقصد بهذا المتكلمين الذي اعتمدوا الجدل طريقا استدلاليا لهم والإلهيات موضوعا أساسيا عندهم دون أن يكون قصدهم من ذلك الطريق ومن تلك المواضيع بناء معرفة علمية يمكن أن تساهم في تنوير العقول وإثراء الفكر البشري.

لقد كان عاطف العراقي يرى أن الفكر الرشدي كان قد وصل إلى أعلى قمة في العلمية و البرهانية في عصره لما تحلّى فيه من واقعية واستفادة من قوانين الوجود في بناء مقدماته العلمية والفلسفية في معالجة مختلف المواضيع، تلك المقدمات التي كانت تستند إلى

مبدأ السببية الذي كان كافيا لتمكين العقل من وضع المبادئ العلمية التي تنظم طريق الاستدلال عنده ولهذا لم تكن أطروحاته الفكرية بعيدة عن الواقعية ولا عن انشغالات الإنسان وطموحاته الفطرية التي كان ينشد من خلالها السعادة.

إننا عندما نعتمد على هذه الركائز ونسقطها على أعمال ابن رشد في علم الفقه وعلم الخلافات نجد أن ابن رشد بمقياس عاطف العراقي كان ملتزما تمام الالتزام بالنزعة العقلية والنقدية التي تؤسس للمنهج البرهاني، كون معظم أعماله كانت تعبر عن موقفه النقدي القائم على العقل والفهم العقلاني للشرع من كل ما سبقه من أعمال، فقد كان يعتمد التحليل والنقد ويبحث عن التعليل عند استحضار مختلف المواقف الفقهية التي كانت موجودة في مختلف المذاهب، بحيث كان يستعرض تلك المواقف بكل موضوعية ودون تحيز لأي مذهب إلا إذا تحقق فيه شرط البرهان وهو توجه ليس بالغريب عن ابن رشد الذي كان يدع بكل صراحة إلى ضرورة الانفتاح على المنتج الفكري والعلمي الذي أبدعه الغير وتعريضه للنقد والتحليل ثم الاستزادة منه إن كان يقوم على البرهان ولا يعارض العقل والشرع، وإن كان صاحب ذلك العمل يخالفنا في الملة.

لقد كان ابن رشد وفيما لقناعاته الفكرية والثقافية مثلما كان وفيما للعقل الذي كان يرى بضرورة إقحامه في مختلف العلوم البشرية أو التي لها علاقة به والفقه كعلم لا يخرج من هذه الدائرة وبذلك كان ابن رشد يستعين بالعقل في فهم وقراءة مواقف الغير وكذلك في استنطاق مختلف المسائل التي كانت تعرض في ميدان الفقه، فقد كان يعيد قراءة النصوص الشرعية ويرتب مصادر التشريع بطريقة كان يرى أنها الأنسب في استنباط الأحكام الشرعية وتقديرها أو تأكيدها، وعلى هذا الأساس قال بمشروعية التأويل بعدما كان يرى أنه السبب في تشتيت العقل وإحاق الضرر بالشرع.

إلى جانب هذا فإن حضور النزعة الواقعية عند ابن رشد في علم الفقه دليل قاطع على عدم خروجه عن التوجه المعرفي الذي كان قد وضعه كخارطة طريق لتنظيم و تأطير البحث الفكري في مختلف المجالات المتاحة للبشر، فقد كان ابن رشد يعود إلى البيئة الاجتماعية والثقافية وكذلك الطبيعية لاستنباط الأحكام الشرعية دون أن يرى في ذلك

التوجه أي خرق لمقاصد وأصول الشرع الحكيم، فقد نسج علاقة ابستمولوجية بين الفقه والواقع وكذلك بين مقاصد الإنسان الحيوية والأحكام الشرعية التي تشرع لحياته اليومية.

وما يدعم أكثر الوفاء الرشدي للبرهان من منظور عاطف العراقي هو ذلك التكامل المعرفي الذي أكدّه ابن رشد بين التشريع ومختلف الحقائق العلمية التي تقدمها العلوم الطبيعية كالمطب مثلاً أو علم الفلك ولأنه لم يكتف بالضوابط الشرعية لتنظيم علم الفقه وضمان دقته وبرهانيته وكذلك إبعاده عن التقليد والخيال المفرط، أضاف الحقيقة العلمية المؤكدة بالتجربة لدعم علم الفقه وتزويده بالمبادئ والحقائق التي يمكن أن تساعد الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية التي تكون محققة لمقاصد الشرع التي لا تتعارض مع مصلحة الإنسان وسعادته.

انطلاقاً من هذه الركائز التي حاولت الاعتماد عليها بالنيابة عن عاطف العراقي في قراءة طريق ابن رشد في علم الفقه وعلم الخلافات يتضح أن فيلسوف قرطبة كان وفيًا وملتزماً بالمنهج البرهاني، كما أنه كان وفيًا لنزعتة النقدية عندما اشتغل على علم الخلافات وراح يبيّن الأسباب المعرفية التي يمكن أن تؤدي إلى الاختلاف في علم الفقه دون أن يكون ذلك الاختلاف ولا تلك الأسباب منقصة للقيمة التشريعية والعلمية لهذا العلم ولا لمختلف المذاهب. ومنه يكون ابن رشد قد فتح باب الاجتهاد من جديد ووجه علم الفقه نحو الأصول وأبعده عن الاهتمام بالفروع فقط على حساب الأصول وفي هذا تشجيع على البحث والنقد وتجاوز التقليد والانفتاح على كل ما هو متاح من معارف ومواقف لغرض إثراء العلم الذي يشرع للإنسان.

✚ **موقف طه عبد الرحمن:** أمّا فيما يخص المفكر طه عبد الرحمن فقد قال بعدم وفاء ابن رشد للمنهج البرهاني بسبب صعوبة تطبيقه في علم الفلسفة والإلهيات، هذا العائق الذي جعل ابن رشد يتوسل بطريق المتكلمين أثناء التأسيس لأطروحاته الفلسفية، فقد كان يعتمد اللغة الطبيعية رغم دعوته إلى اعتماد اللغة الاصطناعية، كما أنه كان يستدل بطريقة المتكلمين الحاجية لما وفّرت له من إمكانات معرفية كبيرة في نقد غيره أو إبراز مواقفه مثلما كان لا يجد أي حرج في الاستئناس بمواقفهم الكلامية في بناء أطروحاته إلى جانب

استعماله لمختلف الآليات الحجاجية في تشييد مواقفه الفلسفية كطريق التمثيل والاستعارة والنقد وهي كلها آليات كلامية طبيعية وليست صناعية.

عندما نعتد على هذه الركائز التي اعتمدها طه عبد الرحمن في تتبعه لكلامية ابن رشد ولا برهانيته، نجد أنها حاضره بقوة في أعماله في علم الفقه، فقد كان يعتمد طريق التحليل والنقد وهو طريق حجاجي بالدرجة الأولى، حيث كان ابن رشد يجادل غيره بطريقة غير مباشرة عند استحضار مواقفه الفقهية والأدلة التي كان يقدمها كل مذهب على حدة، فقد كان يقوم بعملية حوارية حجاجية يعطي فيها الفرصة لكل في المرافعة عن مواقفه وطريقة استنباطه للحكم الشرعي ثم يترك الفرصة للمستمع ليحكم أو يختار ما يتبعه من أحكام، حتى وإن كان قد قام هو بنفسه بإبراز الحكم الشرعي الذي وصل إليه عن طريق التحليل والاجتهاد، فهو لم يكن يفرض موقفه على الناس وإنما كان يترك لهم حرية الإتيان وهنا تبرز روح الحجاج والجدل والمناظرة في أعماله الفقهية.

إلى جانب هذا فقد كانت اللغة التي اعتمدها ابن رشد في مؤلفاته الفقهية بعيدة عن اللغة الاصطناعية، بل كانت لغة طبيعية تتماشى مع ما هو متداول من ألفاظ لغوية وأمثلة استشهادية مألوفة عند الجمهور من الناس فقد كان يستعين بالتمثيل لتقريب الفقه من الناس وتعليل الأحكام الشرعية وذلك لغرض تعليمي إقناعي وعملي خالص لا علاقة له بالتأسيس للعقل المجرد أو المعرفة البرهانية الكلية المجردة. وما يؤكد أكثر حضور النزعة الكلامية عند ابن رشد في عالم التشريع هو اهتمامه بعلم الخلافات واجتهاده في وضع الضوابط التي يمكن أن تساهم في تنظيمه دون أن تكون تلك الضوابط نهائية حسب ابن رشد، كونه كان يقرّ بأن الاختلاف في البيئة واللغة والإعراب هي أسباب لا نهائية يختلف شكلها وتأثيرها من ظرف إلى آخر وهذا يجعل من الفقه وعلم الخلافات يقترب أكثر من ما هو مألوف وبيّتد أكثر عن البرهان كما يتصوره ابن رشد.

لا يتوقف طه عبد الرحمن عند هذا الحد بل يذهب إلى حد القول ((إن ابن رشد لم يبدع في الفلسفة عن طريق الفقه، ولا أبدع في الفقه عن طريق الفلسفة))¹ وهو بذلك يرى أنّ ابن رشد وإن كان قد جمع الفقه والفلسفة بحيث كان فقيهاً وفيلسوفاً في آن واحد وهو أمر

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي لطباعة والنشر والتوزيع-بيروت لبنان- ط 1، 1424هـ-2003م، ص 110.

لم ينفرد به ابن رشد لوحده، بل قد كان سمة متحققة عند معظم فلاسفة الإسلام الذين كانوا يجمعون بين علوم مختلفة والفلسفة وذلك يرجع إلى طابع الموسوعية الذي كانت تتميز به الثقافة الإسلامية. لكن وإن استطاع ابن رشد أن يجمع بين كونه فقيهاً وكذلك فيلسوفاً وطبيباً، فإن ذلك لم يمنعه من الإصرار على الفصل بين العلوم لقناعته بوجود استقلالية بينها سواء فيما يخص الموضوعات أو المناهج وهو الأمر الذي منعه من الاستفادة من تلك الموسوعية والثقافة الواسعة في الفقه وكذلك الفلسفة بحيث كان بإمكانه أن يقوم بإقحام الفقه وما يحمله من قيم شرعية وأخلاقية وعملية في إنتاج الخطاب الفلسفي الذي كان من خلاله قادراً على الخروج من بوتقة التقليد وثقافة التقليد التي كرّسها بإعطائه صفة الشرعية و المطلقية للفلسفة الأرسطية ولا استفاد من الإمكانيات المنهجية التي يزخر بها الخطاب الفلسفي ألحاجي في إنتاج فقه يقوم على النظر والإبداع ويجمع بين النظر والعمل.

فهو وإن كان فقيهاً وفيلسوفاً معاً ((فلا يصح أن نقول بأنه فقيه فيلسوف))¹ لكونه رغم تكوينه الفقهي الموسوعي لم ينتج خطاباً فلسفياً خاصاً ((كما هو الاجتهاد الفلسفي في المقاصد الذي جاء به ألساطبي))² كما انه لا يصح القول أنه فيلسوف فقيه بسبب عدم توظيفه للمعارف الفلسفية في المجال الفقهي، وبهذا يرى طه عبد الرحمن أنه لا يوجد أيّ مبرر يمكن اعتماده لجعل ابن رشد مجدداً في علم الفقه أو منظراً لروح الاجتهاد الإبداع.

سادساً: تطبيقات البرهان في تأكيد برهانية الخطاب الفلسفي:

رغم التنظير الرشدي لطريق البرهان وأهليته العلمية -المرونة والموسوعية- فقد كانت تواجه ابن رشد بعض المشكلات التي تشكك في إمكانية اعتماد هذا المنهج في الخطاب الفلسفي ومنه استحالة وصعوبة تقديم هذا الخطاب ما يدعيه هو باليقين، وما يغذي هذه المشكلات هو طبيعة الخطاب الفلسفي بعينه الذي يتميز بالاختلاف والتعدد والتعارض والشاهد على ذلك هو تاريخ الفلسفة ومذاهبها.

أمام هذا الوضع الحرج، هل استطاع ابن رشد حل هذه المشكلات وما طبيعة المنهج الذي اعتمده في معالجته لمختلف الاعتراضات التي تشكك في يقينية الفلسفة وبرهانيتها؟

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، المصدر نفسه، ص109.

2 ، حوارات من أجل المستقبل مصدر السابق، ص109.

لقد كان ابن رشد مدركاً لنهايات موقفه من البرهان والخطاب الفلسفي باعتباره البرهان بأبعاده الثلاثة: كوجود، كمنطق، كمنهج، مصدراً أساسياً للتأسيس لليقين والحقيقة التي تعكس حقيقة وجوه هذا الوجود، الذي يتميز بالتنوع في أعراضه والوحدة في جوهره. فقد جعل من الخطاب الفلسفي خطاباً علمياً مؤهلاً لامتلاك اليقين والاتصاف بالبرهانية، بل ذهب إلى حد اعتباره خطاباً برهانياً يوصل إلى الحكمة وهي الخاصية التي تميزه عن غيره من الطرق الاستدلالية الجلية والخطيبة، كما أنه طريق قادر على تمكين صاحبه من الوصول إلى الحقيقة الثابتة التي لا يشوبها ظن أو اختلاف بسبب المقدمات اليقينية التي بني عليه هذا الخطاب وقوة نتائجه.

إنها الخصائص التي جعلت ابن رشد يوسع من أفق ومجالات التوسل بهذا الخطاب لكن هذا الموقف واجهته اعتراضات إبستيمولوجية جعلت الطرح الرشدي مأزوماً إبستيمولوجياً للأسباب التالية:

✚ **طبيعة الخطاب الفلسفي والفلسفة:** فتاريخ الفلسفة يشهد على حضور الاختلاف والتعارض داخل الخطاب الفلسفي، الأمر الذي جعل من إجابات الفلاسفة لا نهائية.

✚ **طبيعة المواضيع:** فمواضيع الفلسفة مرتبطة بالماورائيات التي تقوم على الظن والحدس والخيال أكثر من البرهان، بل يصعب إقحام طريق البرهان في تلك المواضيع مثلما يصعب تحقق اليقين في الفلسفة، ومنه يصبح الخطاب المناسب للفلسفة هو الجدل والخطابة فيغيب البرهان ويحظر الحجاج. هذا الوضع جعل المشروع الرشدي في مأزق إبستيمولوجي قادر على هدم البناء الفكري لابن رشد ففي حالة ما إذا ثبت عدم برهانية وعلمية الفلسفة واستحالة تطبيق طريق البرهان في هذا الميدان سيلزم عنه نسف أطروحاته الإبستيمولوجية وهدم أفكاره ومواقفه، ولحل هذه الأزمة عمد إلى مراجعة المفاهيم والدلالات التي تحملها الأسماء والمواضيع وكذلك الطرق الاستدلالية باعتماد طريق التشكيك في الدلالات والمفاهيم محاولاً بذلك الفصل في مسألة الاختلاف والخلاف في الفلسفة وحضور الوحدة فيها وكذلك مسألة البرهان وحضور الجدل والخطابة في ممارسته.

أ. الخطاب الفلسفي وطريق البرهان المفتوح على الجدل:

الفلسفة بالنسبة لابن رشد هي العلم الذي يبحث في الوجود وأصله-الفلسفة الأولى- وهي علم برهاني في نتائجها ومنهجها المعرفي، وذلك لتحقيق أهم شروط البرهان في هذا العلم- الحكمة- المتمثلة في مطابقة الوجود كما هو موجود إلى جانب يقينية المبادئ التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي ولهذا كان يقول عن الفلسفة أنها((النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان))¹ ومنه تكون النتيجة التي يصل إليها البحث الفلسفي في دراسة الوجود هي معرفة صانعه وهي حقيقة يقينية ثابتة تمكن الباحث من الاطلاع على ماهية هذا الوجود وجوهره فتنشأ لديه معرفة تتسم بالوحدة وتهتم بالأعراض المتغيرة والمتعددة((تجعلنا معرفة الشيء بجوهره قادرين على معرفة مبادئ كل الموجودات))² وهذا يُبرز أهمية الفلسفة في تزويد العلوم بالمبادئ الأولى الثابتة التي يمكن اعتمادها في دراسة الموجودات وفهمها، فهذه المبادئ((يجب أن تكون مبادئ الأشياء التي وجودها دائماً في الغاية من الوجود والحق موجودة دائماً وإنما أراد أن يعرف بهذا أشرف الحق الذي تنظر فيه هذه الصناعة العامة، وهي الناظرة في المبادئ القصوى))³ وهو يؤكد برهانية الفلسفة ويقينية الحقيقة التي تقدمها لنا، فهي برهانية بسبب يقينية مبادئها ونتائجها وكذلك يقينية الموضوع الذي تبحث فيه وهو موضوع مفارق للطبيعة لكنه هو أصل الوجود وخالقه وهو الله تعالى.

كما أنها برهانية وأشرف من كل العلوم، بسبب نبل وأشرف مقصدها وهو تحقيق السعادة الإنسانية، وذلك عند امتلاك الإنسان العلم الذي يعرفه بحقيقة الوجود، وهي حقيقة لا تتأسس بعيداً عن العلوم التي تدرس الطبيعة-العلوم الجزئية- التي يكون الوجود المحسوس موضوعاً لها، إنما تعتبر النتائج والحقائق الجزئية التي تصل إليها هذه العلوم بمثابة مقدمات ثابتة للتأسيس للحقيقة المطلقة عن هذا الوجود المفارق الذي تهتم به الفلسفة وهذا يؤكد الخلفيات العلمية والواقعية للخطاب الفلسفي حسب ابن رشد.

من خلال هذا الربط بين نتائج العلوم الجزئية والفلسفة يبين مصدر يقينية المبادئ التي تعتمد عليها الفلسفة لتقديم اليقين، كما يبرز قوة التكامل بين علوم الطبيعة والفلسفة الأولى

1 ابن رشد، تهافت التهافت، ص410..

2 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م ل ص1553.

3 ابن رشد، المصدر نفسه، الألف الصغرى، ص15.

وإن كانت العلوم الجزئية لا تبحث في ماهية الأشياء، بل في أسبابها على خلاف الفلسفة الأولى التي تبحث في ماهية الوجود المطلقة، بل يمكن القول أن كلاهما يمدّ الآخر بما يحتاجه من أوليات فتكون الانطلاقة من علوم الطبيعة بمعطياتها الجزئية التي أكدّها العلم وتعارف عليها العلماء ((لا سبيل إلى تبيين وجود المحرك الأوّل إلاّ بدليل في هذا العلم أعني العلم الطبيعي))¹ وهذا يقوّي ويعزّز برهانية الفلسفة ويبقيها مدينة للعلم الجزئي الذي يمدّها بالحقائق الجزئية² التي يمكن أن تكون مادة خام لبناء البرهان المطلق الذي يصعب تحقيقه في الوجود المفارق لما يمكن أن يحدثه البحث فيه من لا نهائية العلل أو المبادئ، ومنه يقبل الفيلسوف بما تقدمه العلوم الجزئية من حقائق لتجنب الدور.

هذه الاستعانة بالعلوم الجزئية أثناء بناء البرهان المطلق يسمح لها ببناء البرهان الوجودي ((وما أنواع البراهين المستعملة فهي أكثر، إذا كنا إنّما نسير أبداً من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة))³ بهذا يؤكد المصادقية العلمية للخطاب الفلسفي كون هذا الأخير له جذوره وأصوله العلمية المستمدة من دراسة الطبيعة وبذلك تصبح المبادئ التي يتأسس عليها هذا الخطاب لا تخالف مبادئ الطبيعة الثابتة التي كشفت عنها علوم الطبيعة، فأصبحت بذلك معلومة أو لم تزل مجهولة عندنا لكنها معلومة عند الطبيعة؛ أي هي موجودة كحقائق بالقوة في الطبيعة وقد تصبح موجودة بالفعل عندما يعلمها الإنسان ومنه تكون الحقيقة في الفلسفة معبرة أو عاكسة لحقيقة الوجود بعينه ومحدّدة لماهيته وجوهره، هذا ما يعطيها الاتصاف بالبرهان* فهي العلم الذي يكشف عن ماهية الوجود وجوده في آن واحد وهو ما لا يتحقّق في العلوم الأخرى التي لا تهتم بالبحث في ماهية الأشياء أو إثبات وجودها ((لا يقدر علم من العلوم أن يبرهن شيئاً من أنواع الجنس الذي ينظر فيه هل هو موجود أو غير موجود لأنه لعلم واحد تكون معرفة وجود الشيء ومعرفة ماهيته، هو البرهان المطلق))⁴.

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص 298.

2 محمد المصباحي، الوحدة والوجود في فلسفة ابن رشد، ص 165.

3 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص 34-35.

* البرهان هنا يقصد به ابن رشد: أن نعرف ونعرّف الأشياء بما هي موجودة بالموافقة والمطابقة وهي تختلف عن البرهان في الفلسفة التي هي علم الوجود بما هو موجود ((الفلسفة هي التي تستقصى القول في المبادئ وتنتظر في جميعها)) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى، ص 161.

4 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة ز، ص 703.

وهذا النوع من البرهان الذي يثبت وجود الشيء والماهية وأسباب الوجود لا يوجد إلا في الفلسفة ولا يحضر في العلوم الجزئية ((إنّ العلوم ليست تنظر في الهوية المطلقة وانه يجب أن يكون هاهنا علم يفحص عن الهوية المطلقة... والعلم الطبيعي ليس هو هذا العلم))¹ فقد ابرز ابن رشد أهمية الفلسفة بتبيين المقصد المعرفي الذي تختص به الفلسفة وما له من أهمية في فهم ومعرفة الوجود، هذه المعرفة التي لا تشتغل عليها بقية العلوم رغم أهميتها ليس لعجز أو نقص في هذه العلوم إنما مرد ذلك يرجع إلى الاختصاص في المباحث وهذا يعزّز ويقوّي العلاقة التكاملية بين العلوم مع الاحتفاظ للفلسفة بمرتبتها ونبها و يقينيتها ((الفلسفة هي التي تستقصي القول في المبادئ وتنظر في جميعها بخاصة الأول منها في الوجود، والأول في المعرفة))² لهذا اعتبر الفلسفة علماً برهانياً يجب أن تقتدي به كل العلوم مع ضرورة تكييف المنهج وفق طبيعة الموضوع دون التنازل عن شرط اليقينية.

ب. أزمة البرهان في الفلسفة:

لكن تأكيد ابن رشد برهانية الخطاب الفلسفي قد واجهته اعتراضات خلقت هوة بين القول النظري أورشدي وواقع الفلسفة، وهو الأمر الذي جعل طه عبد الرحمن يعترض على الطرح أورشدي في علمية وبرهانية الفلسفة وفي إمكانية تطبيق طريق البرهان في المباحث الفلسفية كون الأمر غير ممكن ابستمولوجياً وهو الأمر الذي دفع بابن رشد عندما وجد الطريق مسدوداً أمامه إلى الرجوع عن موقفه النقدي لطريق الجدل والخطابة والاستعانة بهما في بناء خطابه الفلسفي الذي أصبح حاجياً أكثر مما هو برهانياً. والأسباب التي تحول دون برهانية الفلسفة تتمثل في:

- **طبيعة موضوع الفلسفة:** يعترف ابن رشد أن الفلسفة علم يبحث في ما وراء الطبيعة أو ما يسمى بالوجود المفارق الذي لا يقدر العقل الإحاطة به إحاطة كلية ونهائية بسبب تعدد موضوعاته وبساطتها في آن واحد، وذلك يحول دون إدراكها والتحقق من تصوراتنا الفلسفية ومنه تصبح تلك التصورات مجرد حدوس وتخمينات واستنتاجات عقلية غير يقينية وتاريخ الفلسفة يؤكد تعدد واختلاف الفلاسفة في تشييد أطروحاتهم الفلسفية خاصة في ما

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة مصدر سابق ، ص 703.

2 تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر نفسه،مقالة الألف الكبرى، ص165.

يتعلق بما وراء الطبيعة ممّا يوحي للعيان استحالة تحقّق اليقين في هذا النمط الفكري أو الحصول على الإجماع حول أطروحة معينة.

- **غياب التناسب في الدلالة اللغوية:** ما يزيد الأمر صعوبةً في تحقيق البرهان في الفلسفة هو صعوبة التوافق والاتفاق على لغة واحدة بين الفلاسفة وهو ما يؤكد انعدام التناسب بين دلالة الألفاظ والموجودات ممّا يؤثر سلباً على مصداقية الفلسفة و برهانيتها خاصة وأنه قد اشترط حصول الوحدة بين الاسم والشيء؛ أي وجود تطابق بين اللفظ-الدلالة اللغوية- والشيء المقصود-المدلول- حتى يتحقق البرهان ((فإن أقرّ أحد بأن الألفاظ لها دلالات خاصة فقد أقرّ بالبرهان، وبهذا المبدأ الذي ينبنى عليه الشرط لأنه يقرّ أنّ الألفاظ تدل على أشياء محدودة ومتناهية))¹ فغياب هذا الشرط يجعل الخطاب الفلسفي الذي هو مناظرة بين الفكر وذاته باطلاً أي لا يقدم اليقين وهو الأمر الذي انطبق على أشكال المناظرة والمُنطقة الأخرى ((وإن كانت الأسماء لا تدل على شيء واحد فقد تبطل المُنطقة...ومتى لم نفهم معنى واحد بطلت مناظرتنا أنفسنا أعني بيننا وبين أنفسنا عند الفكر واستنباط القياس))² فغياب هذا الشرط لزم عنه وقوع الخطاب الفلسفي فيما وقع فيه الخطاب الجدلي والخطبي ومنه لا مجال للحديث عن انفراد الفلاسفة بطريق البرهان وتمايزها عن الجدل والخطابة، ومنه يمكن أن ينتقل الحكم الرشدي بفساد الخطاب الجدلي والخطبي إلى الخطاب الفلسفي الذي يعتبره هو أنبل أشكال العلم وأقواها معرفةً ومنهاجا، فبرهانية الخطاب الفلسفي ليست صفة لازمة فيه، بل هي خاصية تتحقق عند تحقّق شروط البرهان، فليس كل تفلسف برهاني بالضرورة وهذا يدل على ضرورة التزام الفيلسوف بالبرهان إذا أراد أن ينتج خطاباً فلسفياً يحمل اليقين.

3. تعامل ابن رشد مع الأزمة - برهانية الفلسفة:-

لم يقضي فيلسوف قرطبة بفساد طريق الجدل والخطابة بشكل قطعي، بل موقفه النقدي أراد من خلاله أن يبيّن المفصل الذي يجب الاعتماد عليه لبناء الخطاب العلمي الناجح والقادر على إنتاج اليقين وتقديم المعرفة التي يمكن أن تسهم في تحقيق سعادة الإنسان وفهم

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص365.

2 تفسير ما بعد الطبيعة المصدر، نفسه، ص360.

هذا الوجود انه يتمثل في طبيعة المقدمات التي يعتمد عليها في بناء أي خطاب، وعلى هذا الأساس أشار إلى أن سالك طريق الجدل قد يقع في زلات معرفية إما لأنه لم يكن يهدف إلى بناء المعرفة والحقيقة، أو إيصالها لغيره بل قد يكون هدفه هو الترويج والدعاية لفكرة أو قناعة ما تخصّه هو أو سائدة بين الناس هذه الغاية التي تجعله يعتمد مقدمات غير صحيحة دون أن يتحرى صدقها، فقط يكتفي بشيوعها بين الناس ((غاية ما يطلبه الجدلي أن تكون مقدماته مشهورة بين الناس ومقبولة عند الجمهور))¹ ذلك هو السبب الذي يجعل أفكاره غير مؤسّسة على اليقين أو غير مطابقة للواقع أو المبادئ التي تراكت في الذهن بفضل العمل المعرفي المستمر، وهو الحال الذي لا نجده عند سالك طريق البرهان ((وبالجملة من غلب عليه الجدل كثيراً ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جداً وبعيدة عن طبيعة الشيء))² ويعود سبب ذلك إلى ((طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجودات أو غير مطابق يُفضي به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة))³ من خلال هذا الطرح يبدو أن ابن رشد لم يوصد باب المعرفة على طريق الجدل بل أبقاه مفتوحاً له للالتحاق بالبرهان، إذا كانت غايته معرفية وكانت مقدماته صادقة مطابقة للعقل والواقع لا علاقة لها بما هو مألوف عند الجمهور.

4. اتساع ما صدق البرهان عند ابن رشد:

بتحقّق هذه الشروط يصبح مدلول البرهان واسعاً، يقبل اندراج طريق الجدل فيه ومنه يمكن أن يكون الخطاب الفلسفي برهانياً في جوهره وأحياناً جدلياً في عرضه أو بنيته، خاصة عندما يكون الفيلسوف بحاجة إلى الاستعانة بمقدمات مشهورة تحقّق حولها إجماع أهل النظر والعلم، وبهذا يزول الحرج المعرفي عن الفلاسفة وبالخصوص ابن رشد عند لجوئهم إلى طريق الجدل أو الخطابة كون هذا الاستعمال اضطراري ووظيفي في أن واحد لا يخرج عن غاية بناء الحقيقة جديدة كانت أو سابقة بحاجة إلى توكيد وتدعيم توضيحي، كما يمكن أن يكون سبب التوسّل بطريق الجدل هو تجنّب الوقوع في المسائل الفلسفية التي تتميزّ بالبساطة والبداهة والتي لا يمكن البرهنة عليها كون ذلك قد يؤدي إلى الوقوع في

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص152.

2 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص1418.

3 تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر نفسه، م ل، ص1418.

الدور ((لانعدام السبيل لإثبات بعض صفات البسائط وأفعالها، كحركة الأجرام السماوية مثلاً))¹ وهي ظواهر ((يحتاج الوقوف عليها إلى دهر طويل يستغرق العمر الإنساني مرات كثيرة))². يبدو أن ابن رشد قد فتح المجال لنفسه لتقديم مفهوم البرهان الفلسفي يختلف عن البرهان في علوم الطبيعة، انه برهان يخص الفلسفة وبناء خطابه، الذي يقدم اليقين ويبحث في ماهية الأشياء ووجودها، هذا البحث وان تعددت نواحيه بتعدد الموجودات فهو ينتهي إلى حقيقة واحدة وثابتة تتمثل في إثبات الواحد من حيث هو موجود.

انه يتحدث عن برهان مرن يندرج ضمنه الجدل وتحضر فيه المقدمات الشائعة في الوسط العلمي ويستعان فيه بالأدوات الاستدلالية الخطابية للوصول إلى اليقين وبذلك يبقى الخطاب الفلسفي مفتوحاً على أنواع الخطاب الأخرى وفي الوقت نفسه محافظاً على برهانيته وقوته ما دام يدرك الجواهر البسيطة المفارقة ويحدّد ماهيتها وحدودها. يبدو أن ابن رشد بقي متمسكاً بموقفه من برهانية الفلسفة، جاعلاً من مختلف الاعتراضات المشكّكة في برهانية الفلسفة غير كافية لإسقاط هذه الخاصية التي جعلت من الخطاب الفلسفي قادراً على إيصال صاحبه إلى اليقين إذا التزم بمختلف الشروط الاستيمولوجية التي تحافظ على برهانية المنهج. وفيما يخص الاختلاف الذي تتميز به، وكذلك تعدّد أطروحاتها في الموضوع الواحد فهي خصائص لا تحسب على الفلسفة، وإنما تحسب لها وحجته في ذلك أنّ خصائص الفلسفة هي مكن يقينيتها وسبب خصوبتها وإنتاجيتها وفاعليتها في تطوير العقول والعلوم في آن واحد.

5. خصائص الفلسفة:

لا ينكر فيلسوف قرطبة تميّز الفلسفة عن غيرها من العلوم، وهو الأمر الذي يجعلها تتفرد بجملة من الخصائص التي تؤهلها لاحتضان اليقين حسب ابن رشد وتتمثل هذه الخصائص في:

أ. الفلسفة برهانية وإن كانت تدرك الجواهر البسيطة المفارقة بالحدس الخاطف وهو في جوهره ذي طابع غير استدلالى، فقد يثبت الفيلسوف أمراً دون أن يكون ذلك بطريقة

1 محمد المصباحي، الوحدة والوجود، ص174.

2 ، تلخيص كتاب الجدل، م مصدر سابق، م 4، ص130.

استدلالية برهانية بحيث يتعرف عليه ويقرّ به بشكل فجائي وغير نظري ليصبح ذلك الحكم ماثلاً أمام البصيرة وكأنه إشراقاً ورؤياً أو تجلّي، انه طريق الحدس الذي يعدّ طريقاً مشروعاً في الفلسفة لما سبقه من معاناة فكرية وتراكمات معرفية علمية تجعل من تلك الأحكام أصولاً ومبادئ ينطلق منها النظر الفلسفي الاستدلالي، فهي وإن كانت ثمرة حدس خاطف يشع في ذهن الفيلسوف أو طالب الحق وليست نتيجة عمل علمي برهاني بل من فعل التخيل العلمي* تبقى لها أهميتها في دعم النظر الفلسفي خصوصاً والعلمي عموماً بمقدمات وكشوفات تخرج الناظر من التيه والحيرة وتعطيه رأس الخيط الذي يمسك به ليبدأ في نسج أطروحته وفهمه للموضوع أو وضع اللّمسات النهائية لذلك النسيج حتى يصبغ بصبغة منطقية تجعله معقولاً مفهوماً، وإن كان صعباً وغير متاحاً في البداية لكل العقول البشرية.

لم ينكر ابن رشد أهمية الحدس الخاطف فهو يساعد الناظر في بناء الحقيقة المرتبطة بعالم الطبيعة لكن بعد تطبيقاتٍ تجريبية حسية وعقلية، تكون محكاً لكل التخيلات والحدوس لاختبارها ودعمها بالمعطيات العلمية التي تعطيها الشرعية وتكسيها الوضوح والمعقولية، كما انه لم يرفض الاستفادة من هذا النور الذي ينبجس في الذهن للتأسيس للمعرفة النظرية بكل أنواعها بل حتى الميتافيزيقية منها، فهو يرى أنّ تلك المعارف الحدسية موجودة كحقيقة بالقوة تنتظر اللحظة التي يحولها الإنسان بجهد البشري-توظيف كل الأدوات المعرفية المتاحة له- إلى حقيقة بالفعل حيث تتشكّل في ذهنه دفعة واحدة، لكن الوصول إلى تلك الحدوس ليس بالأمر السهل وإن كان ممكناً ((فإن الإنسان سيُدرك ضرورةً بفضل العقل الخاص به كلّ الكائنات يؤثر بكيفية خاصة على كل الكائنات))¹ لا وجود للعدم المعرفي فالإنسان وإن كان يحدس بعض الحقائق التي جعلها منطلقاً ثابتاً في بناء المعرفة فإن وصوله إلى هذا المستوى من المعرفة هو وليد تراكمات وجهود معرفية لا يستهان بها ومنه يكون فيلسوف قرطبة قد فسح المجال للفيلسوف لاستعمال تلك الحقائق المحدوسة، لكن بشرط أن تكون ثمرة للنظر المتواصل وهو التأسيس البرهاني الذي يكمل النظر الفلسفي كون الحدس

* ابن رشد وهو يؤسس للمعرفة البشرية، لم ينكر دور التخيل في المعرفة بل اعتبره الفاصل الذي يميّز العقول عن بعضها البعض، في القدرات المعرفية، فهي القوة التي تجمع من الناظر ينتبه ويكتشف أمراً لم يكن غيره قد وصل إليه ((إذا توّمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتزم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنّنا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً، ثم نخيل حينئذ يمكننا أخذ الكلّي... حتى ينفذ لنا الكلّي ولهذا صارت المعقولات إما تحصل لنا في زمان)) انظر التهميش، محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص 137.

1 نقلاً عن محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص 218.

الفلسفي ما هو إلا محطة سريعة وفجائية ينتقل العقل فيها نقلة نوعية سريعة من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل دون أن ينفصل عن الوجود المادي الذي يحمل الحقيقة والكلية بالقوة، لكنها تتحول إلى وجود معرفي في العقل بالفعل بتلك العملية الخاطفة وهذا الإمكان هو إمكان واقعي، يمكن أن يحدثها العقل مباشرة مثلما يمكن أن يصل إليها بالبحث والنظر لكنه أي العقل يبقى في كل الأحوال مرتبط بالخارج.

وهو يشير إلى قضية أساسية¹ باعتبار أن الأحكام العقلية متعلقة دائماً بالأشياء الخارجية والأمور التي تخرج عن حيز النفس الناطقة ((فإنه لا شك أن قضايا العقل إنما هي حكم له على طبائع الأشياء خارج النفس. فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع، كان قضاء العقل بذلك كلاً قضاء))² ففي كل الأحوال تبقى الحدوس الفلسفية عبارة عن ترجمة للوجود وهي تأتي دون استدعائها ولكن يبقى استثمارها ضرورة استدلالية، لكن دون انتظارها والتعويل عليها وحدها كون الانتظار فقط قد يخرج الناظر من ميدان العلم إلى ميدان آخر تهمل فيه شروط وأدوات المعرفة البشرية.

ب. حضور التفصيل والتحليل يؤكد برهانية الفلسفة: لا يبقى الفيلسوف عند نقطة البداية التي امتلك فيها الحقيقة، إنما ينتقل مباشرة إلى عملية التحليل والتعليل والتركيب ليدخل تلك الحقيقة في بنية جوهرية يبين فيها ماهية الشيء ووجوده وهي الصورة التي تجعل الحقيقة الفلسفية مساوية للموجود الواحد.

هذه الخصائص، بحسبه يمكن أن تساهم في تيسير الطريق أمام الفيلسوف لامتلاك اليقين والمطلق الذي هو غاية الفلسفة الأولى، المتمثل في فهم الوجود وتحديد ماهيته وأصله الذي يرجع إلى الواحد المطلق ومنه وإن كان الاختلاف في الفلسفة حاضراً فهو حضور ملازم لحضور البرهان واليقين، فابن رشد وهو يعمل على تأكيد اليقين والوحدة في الخطاب الفلسفي داخل دائرة الاختلاف لجأ إلى ممارسة مهام الفيلسوف* المتمثل في الواجب الدلالي الذي يقوم على تفصيل الدلالة وذلك يكون عن طريق تحديد المعاني التي يحملها الاسم

1 غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت-ط1434، ص1-285.

2 ابن رشد، تهافت التهافت، ص204.

* واجبات الفيلسوف هي الواجب الدلالي، الواجب التأسيلي والواجب النقدي ثم الواجب المعرفي، انظر محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، ص61-70.

الواحد وكذلك أوجه استعماله وقوة دلالاته واستعمالاته بين الناس وبعد ذلك يبحث عن الرابطة بين مختلف المعاني للاسم الواحد¹.

بهذا العمل يبحث عن مخرج ابستمولوجي، يثبت من خلاله وجود وحدة داخلية في الخطاب الفلسفي وإن تعددت معاني الأسماء ودلالاتها، بحيث يبقى بين هذه المعاني قاسم مشترك يجمع بينها ويخلق تلك الوحدة في الحقيقة ومنه يكون ذلك التعدد في الأسماء والمعاني ظاهرياً وليس جوهرياً كما أنه ليس اعتباطياً كونه يعكس تنوع وثرء المعاني التي تصبّ كلها في مرجع واحد، تساهم في بناء الحقيقة الثابتة الكلية.

يمكن اعتبار هذا المخرج الذي اعتمده ابن رشد في تعديد معاني الأسماء عمل استدلاي برهاني يقوم على التحليل اللغوي الاشتقائي* للتعرف على الدلالات الأصلية للألفاظ من أجل استثمارها في عمله المعرفي وهو هنا يتمركز حول تأكيد برهانية الفلسفة عن طريق استثمار السعة الدلالية للفظ ومنه يبين:

تعدّد معاني البرهان وخصوصية الفلسفة كخطاب برهاني: لقد سبق وأن تبين أن مدلول البرهان متعدد ومتنوع وهو واسع يختلف من العلوم الجزئية إلى علم ما بعد الطبيعة وهو العلم الخاص بالفلسفة الأولى الذي يتميز بالوحدة والتنوع في آن واحد. فهو يعتبر علم ما بعد الطبيعة علماً برهانياً لأنه يدرس الحقيقة الثابتة المطلقة البسيطة في كنهها التي بدورها لا تحتاج إلى برهنة، فالإقرار بها هو بمثابة المنطلق الذي تتأسس عليه مختلف العلوم، ما يجعل من هذه الحقيقة ثابتة وأي محاولة لاشتراط البرهنة عليها يؤدي إلى الدخول في سلسلة لا نهائية تحول دون امتلاك الحقيقة² وعلى هذا يتوقف العقل الفلسفي البرهاني عند الإقرار بالحقيقة الوجودية الثابتة وهي وجود الواحد ومنه تكون الحقيقة واحدة وإن تشعبت طرق الوصول إليها.

هذه هي الحقيقة التي تؤسس لمختلف العلوم وتقوم الحركة العقلية التي تتم في هذا البحث البرهاني لا يمكن تبريرها التي تتم في هذا البحث البرهاني لا يمكن تبريرها أو إثبات

1 محمد المصباحي، الوحدة والوجود، ص184.

* يسمى هذا الاستدلال بالتحليل اللغوي الاشتقائي (étymologie) الناقل لمفهوم (etmologia) اللاتيني المركب من اللاحقة (logia) التي تعني البحث ومن الاسم (etumos) الذي يعني العنصر الصادق والأصيل المكوّن للفظ من الألفاظ. حمو النقاري، روح التفلسف، ص83. الرجوع إلى مرجع تعريف أكاديمي.

2 ابن رشد، شرح البرهان، مصدر سابق، ص132.

مصادقيتها فالنظر البرهاني هنا غير قابل للتبرير، ولذلك تصبح العبرة فيما يقدمه لنا من مبادئ وأوليات لأنّ الفلسفة برهانية بالقوة وبالفعل لاختصاصها في البحث في علم يؤسس للمعرفة ولفهم الوجود وبما أنها تؤسس للبرهان فهي برهانية في حد ذاتها((لأنها أولاً تترك الجواهر البسيطة المفارقة بالحد الخاطف؛ وثانياً لأنها لا تكفي بإثبات حدسي مبدئي للضرورة، بل تعمل على تفصيل هذه الضرورة ومفصلتها بإدخالها في بنية جوهرية في الماهية أو الحد؛ وثالثاً لأنها تبحث عمّا يكون ماهية الماهية وهي الصورة التي تجعل مساوية للموجود أو للواحد))¹. لقد فتح ابن رشد أفق البرهنة على الخطاب الفلسفي وأعطاه الشرعية عن طريق تقديم وظائف الخطاب الفلسفي الوجودية والمعرفية بمستواها المنهجي وكذلك المعرفي وهو ما يجعلها برهانية تنتج اليقين وإن كان خطاباً حاملاً للاختلاف.

✚ مشكلة التعدّد والاختلاف داخل الوحدة والثبات: لم ينكر ابن رشد التعدّد والاختلاف في الفلسفة لكنه يعتبره غير مشكّك في مصداقية ويقينية الحقيقة في الفلسفة ولتأكيد ذلك نهج نفس الطريق وهو التشكيك عن طريق إثبات التواصل والالتقاء ضمن التعدّد في المعاني وهو ما يسمى بمنطق التشكيك* كما انه حاول إثبات وجود حيوية دلالية للأسماء والأشياء تثبت إمكانية التفاضل مختلف المقولات حول موضوع التفكير ولأن موضوع التفكير الفلسفي هو الوجود فإنّ هذا الأخير يكون قابلاً لحمل مقولات متعدّدة التي بدورها تلتقي حول مقولة مركزية² معناه وماهيته. وهنا تحضر الوحدة والثبات فرغم تعدّد المقولات أو الأسماء فهي في حقيقتها تتعلق بحقيقة واحدة وثابتة-الموجود والموجد-والسبب في هذا التعدّد يرجع إلى الاختلاف في الجهات أو الزوايا التي ينظر منها الفلاسفة إلى الموضوع الواحد((الموجود كما هو موجود))³.

هذا هو النظر الذي تواجهه عقبة تعدّد الأشياء التي يطلق عليها اسم الموجود وهذا يؤدي إلى الانقسام والتعدّد لكن ((وإن كانت أقسام هذا العلم المسمّى فلسفة أولى وأجزاؤها على عدد أنواع الجواهر وكانت الجواهر كثيرة فمعلوم أنّ لهذه الجواهر جوهرًا واحد

1 محمد المصباحي، الوحدة والوجود، مرجع سابق، ص176.

* التشكيك: هو عمل يهدف من خلاله تفحص دلالة ما أو فكرة ما للتحقق من عدم انحصارها في مستوى واحد من المعاني أو الزوايا التي ننظر من خلالها إلى الموضوع الواحد فعمل التشكيك ه وعمل مشكّك ((عبارة عن ما يدلّ على أشياء فوق واحد باعتبار معنى واحد، مختلفة فيما بينها فيه شدة، أو ضعفاً، أو تقمّماً، أو تأخراً، كإطلاق الأبيض على الثلج والعاج ولفظ الموجد على الجوهر والعرض))عبد الأمير الأسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس- المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر- دط 1991، ص357.

2 محمد المصباحي، نفس المرجع، ص185.

3 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م جص302.

يتقدمها ارفع عن جميعها اضطراراً))¹ وهو ما الذي يشتغل عليه الفيلسوف، موضوع يتميز بالوحدة لكن هذا لا يمنع من أن ينظر إليه الفيلسوف من جهات متنوعة ومختلفة وهذا يشبه العلوم الأخرى ((علم الصوت واحد وله النظر في جميع الأصوات))² والأمر نفسه في الفلسفة التي تبحث في الوجود ((فإنه من المعلوم أنّ لكلّ جنس من أجناس الموجودات صناعة واحدة وعلم واحد ينظر في جميع الأنواع التي في ذلك الجنس))³ فتعدّد الجهات يؤدي إلى علم واحد يوصل إلى حقيقة واحدة كلية ثابتة عن الوجود ((كان الفيلسوف هو الذي يعرف الأسباب الأولى للكل، فقد يجب أن تكون معرفة أوائل الجوهر وعلله مأخوذة في حدّ الفيلسوف الذي هو صاحب هذا العلم))⁴ ومنه يكون الخطاب الفلسفي متمم بالتعدّد والتنوع في الأسماء والجهات التي ينظر إليها ومنها، لكنه في نهايته يصل إلى حقيقة واحدة مركبة تبين ماهية هذا الوجود ومنه تكون الفلسفة منتجة لليقين وقائمة على البرهان.

لأن المقولات المتقدمة عن المقولة النهائية تكون بمثابة الأساس البرهاني الذي يغدّي يقينية خاتمة النظر الفلسفي في هذا الوجود والمتمثلة في تحديد الأول. هذا الموضوع الذي هو بمثابة سقف أنطولوجي ابستمولوجي يمنع وجود شيء في جنسه وجود صدفة أو هو تلك البداية المطلقة التي تحول دون وجود بداية أخرى قبلها⁵، فهو الأوّل الذي يبحث عنه الفيلسوف وهو الحق بالإطلاق الذي يغلق الباب أمام سلسلة التساؤلات التي توقع في الدور ((وإذا تقرّر أنّ هاهنا حقاً بإطلاق وتقرّر هذا الرأي بما لزم من الحالات فقد استرحنا من القول الذي لا يتحصل منه معلوم))⁶.

بهذا المبحث المتمثل في البحث عن الأوّل الذي لا أوّل له، يكون ابن رشد قد وجد حلاً ابستمولوجياً لمشكلات معرفية عدة، مشكلة تتعلق بالسند أو المنطلق المنطقي لكل العلوم وهو المتعلق بالرؤية إلى العالم، هذا المبحث الميتافيزيقي أبعدي لكنه يعود على العلوم الطبيعية التي تقوم على مبحث العلية وحتى لا تقع في الدور يكون الأوّل المطلق هو

1 ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، المصدر السابق، م ج، ص 318.

2 ، تفسير ما ب تفسير ما بعد الطبيعة عد الطبيعة الم صدر نفسه، م ج، ص 309.

3 ، المصدر نفسه، م ج، ص 309.

4 ، تفسير ما بعد الطبيعة المصدر نفسه، م ج، ص 309.

5 محمد المصباحي، الوحدة والوجود، ص 188.

6 تفسير ما بعد الطبيعة ، المصدر السابق، م ج، ص 403.

أصل ومصدر الأوّل في كل جنس من الأجناس؛ فترد الموجودات إلى الموجود الأوّل الذي هو جوهر ومصدر الوجود((الأوّل الذي هو أعرف من سائر الأوائل فإن هذا هو الذي تنطبق عليه الأوصاف التي بان أنها أوصاف الأوّل، أعني من كونه أوضح من كل مقدمة وأنه لا يندفع فيه أحد وأنّ كل ما تبينّ فإنما يتبينّ بهذه المقدمة، لأنّ كل برهان إنما يكون برهاناً بتسلّم هذه المقدمة))¹ بالنسبة لابن رشد هذه الحقيقة التي يقدمها العلم الأوّل هي برهاناً في حدّ ذاتها لا يمكن التشكيك فيها لكونها تتماشى ومبادئ العقل وتتميّز عن مختلف الموجودات وهي((اثبت من جميع الأوائل))².

6. مشكلة برهانية الفلسفة:

أمّا المشكلة الثانية فهي تتعلق ببرهانية الفلسفة حيث اثبت أنها قادرة على تقديم المطلق وإن تخلّلتها الاختلاف والتعدّد في المقولات؛ هذه البرهانية التي لا تتعارض مع العمومية والكلية، كون الأوّل وإن كان منفرداً في وجوده لكنه هو أصل كل المقولات والموجودات وهو بمثابة مبدأ مطلق به يمكن حسب ابن رشد تفسير هذا الوجود وما يحتويه من موجودات ونظام وترتيب، وعلى هذا النحو تكون الفلسفة قادرة على الجمع بين البرهانية واليقين والاختلاف والعمومية.

- مشكلة التعارض في الفلسفة: كون الفلسفة حقل فكري ومعرفي يتميّز بالاختلاف في الأطروحات، فإن ذلك قد يؤدي إلى وجود أقوال متعارضة فيما بينها وهذا ما يشكك ويصعب من عملية التوافق الأقوال والتفاهم وتواطؤها في مركز واحد، خاصة وأنّ اجتماع المتناقضات أمر محال عقلاً وواقعاً، أمام هذا الإشكال يتقدم ابن رشد بحل، يبيّن فيه وجود أقوال تتوسط الأقاويل المتعارضة والمتناقضة ويسميها بالوسيط العادل أو الأقاويل العادلة. وهي عادلة كونها قادرة على تجاوز التعارض الظاهر بين الأقاويل، حول نفس الموضوع وذلك بإظهارها لمعنى وسط كحلّ ثالث، يفسّر اجتماع الأقاويل المتعارضة في الفلسفة ويعطي الشرعية الاستيمولوجية لهذا الإجماع وهو حل يصل إليه بعد أن يقوم بمهامه المفهومي والنقدي الذي يعرض فيه مختلف الأقاويل للنقد والتشكيك لاستنتاجها واستخراج

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص349.

2 تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر نفسه، ص345.

الإمكانات الدلالية والمفهومية التي تحملها، ليعلن عن ميلاد حقيقة تتميز بالوحدة القادرة على احتضان الاختلاف وامتلاك اليقين.

وقد مارس هذا المهام لحل مختلف المآزق الاستيمولوجية التي كانت تواجهه أثناء التأسيس لأطروحاته الفلسفية في مختلف المباحث وذلك عن طريق اعتماد التدرج في الدلالات، حتى يصل إلى دلالة وسط تحافظ على التعارض والتمايز، وفي الوقت نفسه تخلق التوافق والالتقاء، حيث نجده على سبيل المثال يعترف بضرورة أن يكون لكل الموجودات حدّ وماهية تخصّه وتميزه عن غيره من الموجودات وهي أعراض للموجود الحق، فإن تلك الحدود التي تخصّها لا تجعل منها جواهرًا مستقلة في وجودها عن الجواهر¹، وهو وضع يؤكد من خلاله، على تعدّد جهات النظر إلى الأشياء والأقوال، ومنه تكون كلها صادقة، الأمر الذي يستدعي وجود مفهوم يوصلنا إلى الوحدة واليقين، وقد اعتمد على هذا الطريق مثلاً أثناء تأكيده العلم الإلهي بالجزئيات والكلّيات في آن واحد وكذلك تأكيد العلم البشري، عن طريق إبراز وجود مفهوم ثالث للعلم بيّن فيه أنّ العلم الإلهي بالجزئيات يختلف عن العلم البشري بالجزئيات كون العلم الإلهي مصحوب بالخلق أمّا العلم البشري فهو تابع للأشياء مثلما تبدو له ((وبهذا تمسّك القائلون بأن الله تعالى يعلم الأشياء، وبالقول الثاني تمسّك القائلون بأنه لا يعلم ما دونه: وذلك أنهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم، فأخذوه على أنه يدل على معنى واحد، فلزم عن ذلك قولان متناقضان على جهة ما يرام في الأقاويل التي تؤخذ أخذاً مهملاً))².

لقد أكّد ضرورة ممارسة التحليل والنقد المعمق الذي يستنتق المفاهيم والدلالات بالرجوع إلى الواقع والعقل وما يملكه من معرفة متراكمة في مختلف العلوم بما فيها العقديّة ليستطيع الوصول إلى دلالات جديدة كانت موجودة بالقوة فتصبح موجودة بالفعل، فإهمال مثل هذه الدلالات التي يعتبرها دلالات الوسط العادلة يمكن أن يتسبّب في اعتبار الفلسفة بمثابة النقش على الماء، الذي لا يخرج بشيء إلاّ مضيعة الوقت والجهد وإثارة الشكوك والظنون أو تبني بعض المواقف لغرض الابتعاد عن التعارض مع الشرع أو العلم.

1 محمد المصباحي، الوحدة والوجود، ص191.

2 ابن رشد، تلخيص ما بعد لطبيعة، م 4، ص146.

وهو ما كان يمارسه ابن رشد، فعندما طرحت قضية العلم الإلهي هل هو علم بالكليات أو بالجزئيات؛ وقع الخلاف والتعارض بين قوم ينكرون علم الله بالجزئيات مخافة إلحاق صفة النسبية في العلم الإلهي، وقوم يقرّون بها تكبيراً لعظمته وتجنباً لوصفه بالجهل وهو مترفع عن هذا، لكن ابن رشد مارس التشكيك في مفهوم العلم واثبت أنّ هذا المفهوم يتغير فالعلم الإلهي يختلف عن العلم البشري المحدث التابع للأشياء وتغيراتها عكس العلم الإلهي المصحوب بالخلق المتواصل ومنه علمه بالجزئيات يختلف عن العلم البشري النسبي الذي يتكوّن بتركيب الجزئيات ليصبح علماً كلياً.

- طريق التشكيك واثبات التواطؤ بين الطرق الاستدلالية: لقد اعتمد ابن رشد على طريق التشكيك لأجل حل مشكلة الاستعانة بطريق الجدل والخطابة وتبيّن عدم تأثيرها على برهانية الخطاب الفلسفي فقد زواج بين الجدل والبرهان أثناء اعتماده منطق التشكيك لغرض إثبات التنوع في الدلالات والمفاهيم والمعرفة وتأكيد حضور الوحدة داخل هذا التنوع والاختلاف ومنه تصبح الفلسفة عنده برهانية وإن استعان صاحبها بالجدل والخطابة، فهي طريق مفتوح على بقية الطرق الأخرى، طريق يجمع بين العمومية والوحدة في آن واحد، وما يجعل الفلسفة الطبيعية منها والفلسفة الأولى برهانية بالدرجة الأولى هو التلاحم القوي بين العلمين وكذلك تلاحم العلمين مع علوم الطبيعة وعلوم الشرع كون هذا الأخير يحمل الحقيقة ومبادئها الثابتة التي يمكن الرجوع إليها في التأسيس لمختلف الأطروحات الفلسفية الأولى منها والطبيعية ((إنّ العقل مطالب في المسائل الغيبية، الرجوع إلى كتاب الله))¹ ومنه يكون رجوع العقل إلى كتاب الله هو رجوع برهاني، يؤكد برهانية المصدر، وبرهانية الفهم والاستنباط والتوظيف وإن كان يقوم على التأويل إذا تحققت فيه شروط التأويل*.

إذا كانت الفلسفة عموماً تبحث في الغيبيات فإن ذلك عنده لا يعدّ عائقاً يحول دون تحقّق شرطي البرهان والعلمية في الخطاب الفلسفي، فالفلسفة الأولى وإن كانت تختص بعالم الغيب فهذا لا يعني أنها منفصلة عن العلوم الأخرى وعن الواقع الطبيعي الذي يعيش فيه

1 ابن رشد، فصل المقال، ص36.

* تتمثل هذه الشروط في - عدم تأويل النصوص الشرعية 1 - التقيد بطبيعة النص الشرعي، فإذا كان يحتاج إلى التأويل وجب ذلك، لكن إذا لم يكن اللفظ القرآني يحمل في ظاهره تعارضاً مع نص آخر فذلك يؤكد عدم الحاجة إلى التأويل، ويتم التعرف على هذا الحالة بالرجوع إلى المعاني التي يحملها النص القرآني. - معرفة النصوص المتعلقة بالأحكام العملية أو المبادئ العملية وهي المتعلقة بالعبادات والأحكام الشرعية التي ينظم الحياة العملية للمسلمين وهي ترتبط بالتشريع الفقهي، وكذلك معرفة النصوص المتعلقة بالمبادئ النظرية، وهي النصوص التي يمكن أن تكون موضوعاً للتأويل. انظر ابن رشد، فصل المقال ص ص32-33-34.

الإنسان((الوقوف على الغيب ليس أكثر من الإطلاع على هذه الطبيعة))¹ ومنه تكون إمكانية تحقيق الموضوعية واليقين في الفلسفة الأولى متاحاً للفيلسوف عندما تكون موصولاً بالعلم الطبيعي والشرعي.

لكن مرافعته عن قوة و يقينية هذه الفلسفة لا يعني أنه يعمم الحكم على كل أشكال الخطاب الفلسفي في هذا العلم وغيره من العلوم بالصدق و المطلقية، فهي وإن كانت تبحث في المطلق كموضوع تبقى نسبية في ما تقدمه لنا من فهم وأفكار بل قد تتعد عن الحق أحياناً وهذا راجع للطبيعة البشرية والإمكانات المعرفية المتاحة، ولهذا من الضروري التعامل مع هذه الفلسفة وفق رؤية تحليلية نقدية مع التزام التسامح وآداب العلماء عند تفحص مختلف الأطروحات الفلسفية والعلمية((وما كان منها غير موافق للحق، نبهنا إليه وحذّرنا منه وعذرناهم))².

لقد عمل ابن رشد على تأكيد وجود علاقة تكاملية بين علم الطبيعة والفلسفة الأولى للرد على المشككين في برهانية الخطاب الفلسفي كون علم الإلهيات عنده لا يقوم على مقدمات ظنية أو مشهورة أو الخيال المفتوح، بل يقوم على مقدمات ثابتة بالعلم وإجماع العلماء((بل لا سبيل إلى تبيين وجود المحرك الأول إلا دليل في هذا العلم أعني العلم الطبيعي لا على ما ظنّه ابن سينا، وقد وضعنا مقالة في تبيين فساد الطريق الكلي الذي ظنّ ابن سينا أنه به يمكن صاحب العلم الإلهي أن يثبت وجود المبدأ الأول))³ فالرجوع إلى الحقيقة العلمية -العلم الطبيعي- بمثابة ضرورة وضابط برهاني يخدم الفلسفة ويدعم الحقيقة الفلسفية وذلك لوجود توافق بين عمل الطبيعة والبرهان((إن المقصود بالبرهان إنما هو أن يُعلم الشيء بالأشياء التي بها وجوده، إذا كان هذا العلم الموافق لعمل الطبيعة والمطابق لها، كما أنّ العلم الصناعي هو العلم الموافق لعمل الصناعة))⁴ وقد رجع إلى العلم الطبيعي وما يكشفه من حقائق عن العالم المادي، كتلك التي تبيّن النظام الذي تسير عليه مختلف الظواهر الفلكية منها وكذلك الأرضية -عالم الشهادة- هذا النظام الذي يبيّن أن لهذا الوجود غاية أكيدة

1 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ص514.

2 ابن رشد، فصل المقال، ص28.

3 ابن رشدن شرح البرهان، ص298.

4 ابن رشد، شرح البرهان، ص292.

وقابلة للإدراك الإنساني، غاية تؤكد وجود عناية مفارقة له أوجدته ووضعت له نظاماً لا يمكن الخروج عنه، نظام يمكن للعلم الطبيعي أن يكشف عنه ولو بشكل نسبي ((أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها، الترتيب الذي في العقل الذي هو فينا، فإنما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصاً جداً، لأن كثير من الترتيب والنظام الذي في الموجودات، لا يدركه العقل الذي فينا))¹ لكن تراكمية العلم الإنساني تسمح بتكوين واكتشاف المبادئ الثابتة التي يمكن الاعتماد عليها في بناء الحقيقة، هذه المبادئ التي يستعان بها في الفلسفة الأولى ومنه التأسيس للعلم الإلهي.

وعلى اثر هذه المبادئ تراجع ابن رشد عن موقفه الذي يتعلق بالمبدأ الأوّل أو المحرك الأوّل فبعد أن كان يقول بوجود اختلاف بينهما*، أقرّ بعدم وجود انفصال واختلاف بين المبدأ الأوّل والمحرك الأوّل؛ فكلاهما يحمل معنىً واحداً يدلّ على الصانع الذي أوجد الوجود وأوحى له بالنظام الذي يحكمه حيث تكون الرعاية والخلق دائمتان.

لقد تراجع ابن رشد عن موقفه ذاك كونه كان يرى أنه مخالف للطبيعة المنظمة التي تسير وفق نظام غائي وحجته في ذلك هي: استحالة الفصل بين المبدأ الأوّل والمحرك الأوّل: كون ذلك يستلزم القول بأسبقية أحدهما عن الآخر -الأقدمية- وهذا يقتضي أن يكون الأوّل أو القديم هو المحرك الأوّل المباشر ومنه يصبح المبدأ الأوّل دون فعل-عاطل- لكن نظام الطبيعة يثبت أنه لكل جوهر أو مبدأ أوّل فعل خاص به فلا وجود للتعطيل في الطبيعة ومنه كيف يكون موجود في عالم الإلهيات. فالفصل بينهما يقتضي القول بالتعطيل، فإمّا أن يكون المحرك الأوّل عاطلاً لأنه في حالة ما كان كماله مرتبط بتعقل المبدأ الأوّل، فإن ذلك يعني أنّ المحرك الأوّل قبل أن يتعقل المبدأ الأوّل يكون عاطلاً أو العكس فالفصل بينهما يؤدي إلى القول بأمر مخالف للطبيعة.

ومنه يقتضي الأمر أن يكون المبدأ الأوّل هو المحرك الأوّل بعينه، فلا يمكن الفصل بين وجود المبدأ الأوّل وفعل الحركة كون إدراك الحركة يؤدي إلى إدراك وجوده ((ينبغي أن

1 ابن رشد، تهافت التهافت، 273.

*الموقف الرشدي حول هذه المسألة، مرّ بثلاثة مراحل: الأولى كان فيها يميّز بين المبدأ الأوّل والمحرك الأوّل متأثراً في ذلك بنظرية الفيض السنيوية والمرحلة الثانية بدأ يتراجع عن موقفه ويتبع عن فكرة الصدور-الوحدة عن الواحد- الصدور الأحدي التي تستلزم وجود مبدأ أوّل أقدم من المحرك الأوّل، والمرحلة الثالثة وحدّ فيها بين المبدأ الأوّل والمحرك الأوّل وأرجع الخلق والنظام والحركة اليومية إلى المحرك الأوّل وهو المبدأ الأوّل للوجود وهو الله تعالى. انظر محمد المصباحي، الوحدة والوجود، ص252-253.

نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين لمعرفة الله تبارك وتعالى بيقين))¹ وبهذا يؤسس لأطروحة إلهية بالرجوع إلى الطبيعة والحقيقة العلمية، ومنه يؤسس للفلسفة الأولى التي لا تخالف العلم والطبيعة وتتميز بالثبات في آن واحد؛ كونها تقدم لنا حقيقة الوجود كمبدأ كلي يؤسس للعقل والعلم ((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))².

لقد كان العلم الطبيعي ونظام الطبيعة بمثابة مرجعية معرفية يعود إليها ابن رشد في التأسيس للعلم الإلهي بواسطة العلم الخاص به وهو الفلسفة الأولى، وكذلك في مراجعة مواقفه الفلسفية وإعادة بنائها من جديد مقدماً بذلك المبادئ التي اعتمدها في ذلك العمل النقدي والتأسيسي، فاسحاً لغيره من المفكرين المجال لمراجعة مواقفه ونقدها معتمدين في ذلك نفس المرجع، وإن اكتشف نقص في أطروحاته فذلك يرجع إلى نقص في العقل وليس إلى فساد المنهج والمرجع، كما أن اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد.

1 ابن رشد، «مناهج الأدلة»، تح محمود قاسم، مكتبة الانجلو مصرية، ط1964، ص2، ص140.

2 مناهج الادلة، المصدر نفسه، ص151.

الفصل الثالث:

موقع الفكر الرشدي و برهانيتها على
ضوء الدراسات العربية المعاصرة

الفصل الثالث: موقع الفكر الرشدي و برهانيته على ضوء الدراسات العربية المعاصرة

المبحث الأول: التراث الفكري العربي الإسلامي من منظور عاطف العراقي وطه عبد الرحمن:

أولاً: نظرة عاطف العراقي إلى التراث ومنهج دراسته:

بحسب التراث الفكري الفلسفي العربي عاطف العراقي ثري وغني مثله مثل غيره من الإنتاج الفكري البشري ((فلسفات مفكري العرب هي فلسفات ثرية ثراءً عجيبة وكثيرة الألوان والضلال ومتنوعة إلى حد كبير بل ومتطورة ولكننا لا نستطيع إدراك ذلك إلا إذا نظرنا إليها من خلال منظور تجديدي))¹ أفلا مجال للمزايدة في القيمة العلمية والمعرفية التي يزخر بها التراث الفكري والفلسفي العربي. لكن الإقرار بقيمة هذا التراث ودور رواده في نسج خيوطه ومعالمه لا يلزم عنه بالضرورة الوقوع في دائرة التلغني والافتخار بما أنجزه الأولون.

فهو يرفض إطلاق الأحكام المسبقة عليه سواء كانت أحكاماً تسعى للتقليل من قيمته لدرجة نفي حضور الإبداع عند أصحابه أو تلك الأحكام التي تجعل منه تراثاً مقدساً وصل به أصحابه إلى قمة الإبداع واليقين. فقيمة أي منتج فكري لا تكون بالرفض المسبق أو القبول المسبق بل تتحقق بالدراسة والتحليل.

وهنا يكمن مركز الإشكال، ولهذا دعا عاطف العراقي إلى اعتماد منهج تجديدي في دراسة هذا التراث الفكري الثري والمتنوع، منهج يقوم على الدراسة الرأسية التي تختلف عن مختلف الدراسات الأفقية التي تهتم بالجانب التاريخي والروائي لما جاء به الفلاسفة والعرب؛ وإن كان لهذا النوع من الدراسات أهمية كبيرة في التعريف بالإنتاج الفلسفي لهؤلاء الفلاسفة وتقديم النصوص الأصلية لهم، فإنه يبقى قليل الإثمار بسبب غياب النظرة النقدية التحليلية لتلك النصوص. هذه النظرة القادرة على استنطاق هذا الموروث واستخراج الأفكار الفلسفية التي تبين تجليات الإبداع الفلسفي الأصيل عند هؤلاء الفلاسفة ((صحيح أن

1 محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف بمصر، ط 2، 1974، ص 16.

النص هو النص، لكن العاقل منّا هو من يبذل جهده في البحث عن مدلول لهذا النص أو ذاك بدلاً من التسليم، مجرد تسليم أعمى بما توصل إليه السابقون عليه في دراسته))¹ فإدراك الغنى الذي يزر به أي نص فلسفي مشروط بتجاوز كل الأحكام القيمية المسبقة والإقبال على مختلف النصوص بالدرس والنقد العقلاني الذي تتجلى فيه الاستقلالية الفكرية للدارس وذلك عند تقديم تفسيراته وتأويلاته الفكرية لنصوص فيلسوف ما دون تمييز أو تقديس ((لا مجال لتقديس أي نص فلسفي أو أي فيلسوف-كون التقدير الحقيقي هو تحليل أفكاره ونقدها للتأكيد على أنها ولدت حيّة))²، فالفكر الرأسي حسب عاطف العراقي قادر كمنهج تجديدي نقدي على استنطاق الموروث الفلسفي العربي للتأسيس للتواصل الفلسفي الإبداعي مع الماضي لبناء معدة قوية قادرة على الإقبال على كل ما أبدعه الفكر البشري دون أن نخشى على أنفسنا الاضمحلال والذوبان.

لكن هذا المنهج التجديدي الذي يدعو إليه عاطف العراقي قد يؤدي إلى تعدد واختلاف الرؤى والتفسيرات لنص فلسفي واحد، وهو اختلاف يصل إلى حدّ التعارض والتناقض الذي قد يكون سبباً في انتشار الجراءة على النص والفيلسوف فيقول ما لم يقله هو نفسه، وهي مخاطرة لا ينكرها عاطف العراقي، فأهمية هذا المنهج وما يحققه لنا من دراسات علمية موضوعية قيمة جدير بإلقاء الغطاء على مختلف الدراسات الذاتية التي سيهدمها الزمن الفكري بمطرقة النقد أو سيدفنها التاريخ لأنها دراسات ولدت ميتة. وخير دليل على ذلك هو ما عرفته النصوص الفلسفية عند الغرب ((لو فعلنا هذا في مجال الفكر الفلسفي العربي، سنجد عندنا تفسيرات مختلفة ومتعددة لتراث فلاسفة العرب، كما هو الحال في بعض الزوايا بالنسبة لفلاسفة الغرب، بل سنجد مدارس فكرية حول تراث الفارابي مثلاً في المشرق أو تراث ابن رشد في المغرب وغيرها من فلاسفة العرب))³.

فالاختلاف والتعارض في مختلف الدراسات عندما يكون مؤسساً على نظرة تحليلية نقدية عقلانية بعيدة عن التحيز الفكري الضيق يمكن أن تكون ثماره وإن طال زمن نضجها وقطفها قادرة على الكشف عن ذلك الثراء والغنى الفكري لفلاسفة العرب. فالمسألة عنده

1 محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية لمصدر نفسه، ص14.

2 تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، المصدر نفسه، ص14.

3 تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، المصدر السابق، ص14.

مرتبطة بالزمن ومدى استمرارية هذه النظرة التجديدية للتراث وتشجيع روح الاختلاف والتعدّد في الرؤى، لأنّ الاختلاف حالة صحيّة توحى باستقلالية الفكر وقوة المناهج المعتمدة في مختلف الدراسات، وإن كانت مناهج مختلفة ومتعدّدة في منطلقاتها أو توجهاتها، فما يستوقف النظر ويدعو إلى الأسف عنده هو ((أنا لا نجد في الغالب حتّى الآن تفسيرات متعدّدة لتراث وأراء هذا الفيلسوف أو ذلك من فلاسفة العرب، على النحو الذي نجده عند باحثين درسوا فكر أفلاطون مثلاً أو فكر السوفسطائيين من قبله أو فكر أرسطو من بعده))¹.

بهذا التوجه المنهجي يسعى عاطف العراقي إلى التأسيس للتنوع والتعدّد في المدارس الفكرية التي تشتغل على فلاسفة العرب أو مختلف التوجهات الفكرية التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي، فهذا التعدّد هو وحده القادر على استنباط مبررات ومزايا مختلف التوجهات الفكرية العميقة التي يزخر بها هذا التراث، وهو لا يستثني من هذا الحكم أي توجه فكري، فكلها قابلة للدراسة والتحليل والنقد، فحتى التوجه الصوفي جدير بهذا النظرة التجديدية ((لكن بشرط أن يكون كل اتجاه يقوم على منهج محدّد، فقد نجد في التجربة الصوفية عمقاً قد لا نجده عند مفكرين آخرين آثروا طرقاً أخرى غير الطريق الصوفي))² إنه بهذا التصريح يبين أنّه وإن كان قد اختار التوجه العقلاني في هذا التراث وجاعلاً من ابن رشد نموذجاً لهذا التوجه لم يكن يضمّر أي ازدراء للتوجهات الفكرية الأخرى التي كان لها الدور والسبق في التأسيس للبنات الأولى لهذا التراث الثري والغني بتوجهاته المنهجية ونتائج المعرفية ومقاصده الإنسانية العلمية منها والاجتماعية ((ولأسباب ومبررات كثيرة اخترنا لأنفسنا من هذه الاتجاهات، الاتجاه العقلي، وحين تؤدي بنا دراسات مستقبلية إلى عقم هذا الاتجاه، سوف لا نتردّد لحظة واحدة في التخلّي عنه بحثاً عن اتجاه آخر))³ وهذا يظهر التزام عاطف العراقي الموضوعية وابتعاده عن الذاتية في تفسير وفهم التراث الفكري والفلسفي العربي.

1 محمد عاطف العراقي تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، المصدر نفسه، ص14.

2 تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، المصدر نفسه، ص17.

3 تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، المصدر نفسه، ص17.

فالمناهج عنده مجرد وسيلة وليس غاية ولهذا يبقى الهدف الأساسي عنده هو إيجاد الطريق الذي يمكن من خلاله إبراز الإبداع الفلسفي والغناء الفكري العقلاني في هذا الموروث ومنه الخروج من دائرة الدراسات، التي حصرت القوة الإشكالية لفلاسفة العرب في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين أو في قضايا وإن كانت لها قيمتها الحضارية إلا أنها ليست قضايا فلسفية بالدرجة الأولى، بل هي قضايا تنتمي إلى دوائر فكرية أخرى تختلف عن منهج وغاية الفلسفة مثل علم الكلام ومواضيعه الإلهية وكذلك الفقه؛ لأن المنهج الذي سار عليه الفلاسفة كان منهجاً فلسفياً بخلاف غيرهم من المفكرين الذين ينتمون إلى الدوائر الأخرى والذين اعتمدوا طريقاً فضفاضاً غير دقيق في معالمة وخاضوا في قضايا ((لا تصعد إلى مستوى المذهب الفلسفي))¹.

فالمعيار الذي يعتمد عليه عاطف العراقي في هذه المقاربة يعتمد على التنقيب عن مكامن المنهج الفلسفي العقلاني الخالص الذي لا يختلط بالمنهج الجدلي أو الخطابية الذي يقوم في كثير من الأحيان على المناقشات والخلافات اللفظية لا المعرفية*.

لقد حدّد عاطف العراقي هدفه من توجّه المنهجي، وهو منهج يسعى من خلاله إلى تحقق ضرورة معرفية كفيّلة بإعادة تقييم التراث الفكري العربي ومنه كتابة تاريخ الفلسفة العربية بطريقة تفرّق ((تفرقة حاسمة بين تاريخ الفلسفة وتاريخ علم الكلام وتاريخ التصوف))² وهو هدف يخدم كل أنماط التفكير ومختلف التوجهات كونه يثبت اتساع دائرة هذا التراث وموسوعية التفكير الفلسفي الذي يحضر في مختلف الدوائر، مع تميّز الفلسفة بمنهجها وقضاياها وأهدافها ((إذا فعلنا ذلك والتزمنا به غاية الدقة، فسند أن تاريخ "الفلسفة" قد أصبح على صورة تختلف في كثير من زواياها عن تلك الصورة التي نطالعها في أي كتاب يؤرخ للفلسفة العربية أو للفلسفة الإسلامية. ستدخل في تاريخ الفلسفة شخصيات أراد

1 عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر - القاهرة - ط 2، 1973، ص 16

* عاطف العراقي وهو يؤسس لهذا الموقف لا يقصّي بقية الدوائر الأخرى من دائرة الإبداع الفكري أو دورها في بناء هذا الموروث الضخم والغني أو ينفي وجود التفكير العقلاني عند رواد وصناع ذلك الفكر، كونه كانوا يعتمدون على العقل ويتمسكون به وذلك جليّ عند المعتزلة والاشاعرة والأمر نفسه ينطبق على التصوف ((ونحسب أن تاريخ الفلسفة العربية وتاريخ التصوف أيضاً، يقدمان الدليل تلو الدليل على أنّ الفيلسوف الذي يتمسك بالعقل كان يفتش عن أخطاء المسلك الذي يسير فيه الصوفية، وهذا ما كان يفعله أيضاً المتصوفة في نقدهم للفلاسفة)). انظر كتابه: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص 17.

2 عاطف العراقي، المصدر نفسه، ص 16.

لها مؤرخو الفلسفة أن تظلّ في زاوية النسيان وسيخرج أيضا من تاريخ الفلسفة شخصيات طالما أعجب بها آلاف وادخلوها مع الفلاسفة بل مع كبار الفلاسفة))¹.

لقد دعا عاطف العراقي إلى اعتماد نظرة عقلانية* تعمّم على كل الفلاسفة بما فيهم ابن رشد، نظرة يكون هدفها الأساسي إبراز تجليات الفلسفة الحقّة بعيداً عن كلّ الأحكام القبلية أو الإيديولوجية((يجب علينا إزاء فكر فلاسفة العرب، أن نقف موقف المحلّل الناقد، فهم أولاً وأخيراً بشر وليسوا بقديسين.. ولو خلعنا عليهم وعلى أفكارهم هالات من القداسة لأخطأنا في دراسة أفكارهم خطأ ما بعده خطأ... و يقيني أن أعظم ما يؤدي إلى تقدير الفيلسوف حق قدره هو تحليل أفكاره ونقدها، لأن في هذا دليلاً على أنها أفكار حية لم تولد ميتة، وإلا لما اهتمنا بها من جانبنا. أمّا إذا لم نعمل ذلك فسوف لا نكون دارسين في مجال الفلسفة بل خطباء في حفلات التكريم))².

بالنسبة لعاطف العراقي لا يمكن للتراث الفكري العربي أن ينحت لنفسه مكانة في سجل الفكر الإنساني العالمي، إلا إذا تمّ إعادة النظر في الطريقة التي ننظر بها إلى هذا التراث والمنهج الذي نعتمده في قراءته، فيصبح بذلك إنتاجاً فكرياً يحمل خصوصياته المرتبطة بالبيئة العقديّة والثقافية من جهة والهموم الفكرية للإنسانية جمعاء.

فلقد أكّد ضرورة حضور النزعة النقدية الموسومة بالعقلانية البعيدة عن روح الإقصاء والتقليد و الوثوقية وهي شروط كانت حسبه حاضرة بقوة في أعمال ابن رشد، ما منح درجة الامتياز لهذا الفيلسوف وجعل فكره يتجاوز الحدود الجغرافية والثقافية وكذلك الزمنية.

وقد كان المنتج الفكري لابن رشد يحمل كل المقومات المنهجية التي تمنحه صفة الخلود وقوة الانتشار، وتمكين كل من اغترف منه غرفة وتدريب على طريق البرهان إلى أن يلتزم النقد القائم على الشك البناء وروح الاختلاف لغرض النظر في الموروث الفكري

1 عاطف العراقي، المصدر نفسه، ص17.

* يؤكد عاطف العراقي أهمية ألا نتحرف عن المسار العقلي الذي دشنه ابن رشد، إلى مسارات أخرى قد تخرجنا إلى خارج الفلسفة العقلية السليمة. ويرى ضرورة أن يكون التعبير المنهجي المأمول، يتم على مستوى العقل وطريق التفكير من داخل الفلسفة العربية كون ((العقل هو الذي يصحح نفسه بتمرده على نفسه، من العقل وبصحيح العقل. إذ لا يقوم اللامعقول بتصحيح المعقول. فصحيح أن العقل قد يكون بطيئاً في سيره ولكن هذا البطء راجع إلى أنه يشقّ وسط الاشتراك. وأنه دوماً يعود بنا إلى الوراء لكي يحكم خطاه نحو مستقبل ينتظره ومهمات غاية في التنوع. فلا يجب أن نلوم العقل على المهمات التي لم ينجزها، بل يجب النظر إلى المهام التي أنجزها، والمهام التي ما زالت أمامه لإنجازها والتي من المؤكد أنه سيعمل على إنجازها، كما يثبت ذلك تاريخ الفكر الإنساني والفلسفي المتمسك بالعقل))، تجيد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص34.

2 عاطف العراقي، تجديدي في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص16-17.

الذي يميّز عصره دون أن يشعر بضرورة الذوبان في ابن رشد أو الوقوع في فخ التقليد واجترار أفكاره ومواقفه النقدية والفلسفية، ومنه تصبح الرشدية عنده تتمثل في روح التفلسف والتفكير الحر وليس في اجترار أفكار ابن رشد ومحاولة فرضها على العصر.

لقد وضع عاطف العراقي يده على مسألة جوهرية عندما أكد أن الفكر مرتبط بطريقة التفكير أولاً وعلى حضور النزعة النقدية في الفكر، كون تحقق هذه الشروط المعرفية كفيل بإيصال صاحبه إلى الفكر الحر الراض لكل أشكال الإقصاء أو التقليل من قيمة ودور أيّ مبحث من مباحث الفكر البشري مهما كان مصدره دينياً كان أو بشرياً، فكل منتج فكري مهم وإن كان يحمل خصوصيات عقدية كعلم الفقه مثلاً عند المسلمين. فالانفتاح الفكري وروح النقد تجعل من المفكر لا يحتقر أي مجهود فكري لأية حضارة من الحضارات.

إنّ اختيار عاطف العراقي لابن رشد موضوعاً لاختبار أهمية مشروعه الفكري في قراءة التراث الفكري والفلسفي العربي، و وضعه اليد على تجليات حضور البرهان في أعماله، من شأنه أن يساهم في إعادة النظر في الطريقة التي ينظر بها إلى هذا الفيلسوف وغيره من الفلاسفة، بحيث يتمّ التركيز على المنهج الفكري الذي اعتمده وكذلك الكشف عن مدى قيام ذلك المنهج على المبررات المعرفية والمنهجية التي تدرجه ضمن المناهج العلمية القوية والمؤهلة للمساهمة في حل مشكلات البشرية في مختلف المجالات.

لقد ابرز عاطف العراقي الوجه العقلاني لأحد ممثلي الفكر الفلسفي الموسوعي في التراث العربي الإسلامي دون أن يكون ذلك على حساب غيره من الفلاسفة والمفكرين، ممّا قد يساعد الباحث على الإنكباب من جديد على فكر هذا الرجل وقراءته قراءة ابستمولوجية قد تمكنه من الولوج إلى أغواره واكتشاف كثير من الأفكار المسكوت عنها أو التي يكون قد قدمها ابن رشد على شكل شفرات معقدة تحتاج إلى قراءة تأويلية تسمح باكتشافها وإخراجها إلى العلن، وليس المهم أن تكون تلك القراءة صحيحة أو خاطئة، بل الأهمية تكمن في ممارسة النقد على تراثنا، حتّى نتخلّص من نظرة التفوق أو النقص لأنفسنا أو لغيرنا.

ومنه تكون هذه القراءة قد ساهمت في إبراز القيمة الحضارية والمعرفية التي يحملها مشروع فيلسوف قرطبة، مشروع أراد من خلاله أن يؤكد أنه لا وجود لنص لا يقبل إعادة

النظر في كيفية فهمه، سواء كان هذا النص من مصدر سماوي أو بشري، كما أراد كذلك أن يؤكد أهمية أن تكون لنا مرجعية ثابتة في التشريع حتى يستطيع الإنسان وضع الأحكام التشريعية التي من شأنها أن تنظم حياته في إطار إنساني لا يتعارض مع المصلحة ولا القيم الأخلاقية الفاضلة، كما انه أكد ضرورة امتلاك مرجعية مذهبية وفكرية لأفراد المجتمع مع اشتراط الابتعاد عن التعصب وإقصاء الذي يخالف هذا المذهب أو ذلك.

وهذا ما يؤكد أنّ الطرح الذي تبناه عاطف العراقي- وغيره من المفكرين الذي اشتغلوا على فكر ابن رشد- يسعى إلى نشر ثقافة الانتماء والالتزام بخط فكري وفقهي معين مع ترك الأفق واسعا للاستفادة من بقية المذاهب الأخرى، وهو ما كان يرمي إليه فيلسوف قرطبة، الذي كان يرفض التفوق على مذهب معين أو محاربة بقية المذاهب الأخرى لما في ذلك من خطورة على الفكر البشري الذي قد يصاب بالتحجر والجمود فيصبح بذلك عاجزا عن الإبداع وعن فهمه هذه الحياة بمختلف أبعادها.

فالتوجه الرشدي مثلاً في ميدان الفقه الذي انفتح فيه على مختلف المباحث يؤكد بطلان ذلك التوجه الغريب الذي يتخذه بعض المفكرين والمتقنين لجعل مذهب فقهي معين مذهباً رسمياً يُلزم كل الأفراد بإتباعه، وذلك بإلزام مختلف المؤسسات التعليمية والدينية على تدريس ذلك المذهب دون غيره من المذاهب، علماً أن مؤسسي تلك المذاهب لم يدعوا إلى ذلك بل كانوا يؤكدون أنهم بشر يصيبون ويخطئون، وانه يجب إتباع الذي يملك البرهان الأقوى. وهو ما يجعل من الفقه تشريعاً يحقق سعادة الإنسان وليس إرغام الناس على العيش في كهوف الجهل والتفوق المذهبي الذي قد يعطل مصالح الناس.

ما يمكن قوله عن ما قام به عاطف العراقي فيما يتعلق بابن رشد، هو أنه قد أمار الستار عن هذا الفيلسوف وعن ضخامة المشروع الذي قد انخرط فيه، بغض النظر عن بعده أو ابتعاده عن الحق، فالمهم أن تكون لنا الجرأة الكافية والمؤسسة على منهج قويّ لدراسة هذا المشروع الفكري الرشدي وغيره من المشاريع التي حملها رواد الفكر العربي الإسلامي، مع ضرورة ترك مختلف الأحكام القيمية التي تطلق عليهم جانباً، كالقول بأن أبا حامد الغزالي كان عدواً للعقل أو وصف ابن تيمية بالرجعي وأنه عدو التفكير المنطقي القائم على العقل أو اعتبار ابن رشد هو قمة شامخة للفكر الإسلامي والإنساني.

ثانياً: موقف طه عبد الرحمن من التراث ومنهج دراسته:

بالنسبة لطله عبد الرحمن مسألة التواصل مع التراث بمثابة ثابت من الثوابت التي يمكن أن تساهم في تمكين العقل العربي الإسلامي من بناء فلسفة أصيلة قادرة على حمل انشغالاته المعرفية والحضارية دون الوقوع في التوقع المتوحش الذي يعزل العقل عن الإبداع الفكري للإنسانية فمن ((ترك الاهتمام بتراثه الأصلي...، أنه يصير إلى الانقطاع عن كل التراث، بل يلزم منه، على العكس من ذلك، أنه سيتجه إلى الاهتمام بتراث غيره))¹ فهو يدعو إلى عدم الانسلاخ عن التراث تحت أية حجة كانت؛ سواء تلك التي تركز على كونه أو شمولية الفكر الغربي المعاصر وحدثته، أو القول من جهة أخرى بنسبية التراث ومحليته، لكنه في الوقت نفسه يرى أنّ الحاجة إلى التراث تقتضي عدم الاستغراق فيه وهو الأمر الذي يجعل من الرجوع إلى التراث معادلة صعبة على المستوى العملي والمنهجي ((فلا أحد يستطيع أن يقطع صلته بحاضره قطعاً وان يعود إلى الماضي ليعيش بقيمه مثلما عاش بها أجداده؛ فمن يدعي ذلك فهو إما مُفتر أو غافل، لأنه ليس في وسعه أبداً أن ينتزع من جوانحه وجوارحه كل تأثيرات الحاضر المختلفة؛ حتّى ولو دخل في قمقم وأغلق فتحة عنقه دونهنّ أليس يحتاج إلى صنع هذا القمقم بوسائل عصره وخبرة زمانه))² فقد أمسك العصا من وسطها متخذاً بذلك موقفاً صعباً يتطلب امتلاك منهجية وخطة قوية تسمح لصاحبها من دراسة التراث* وفهمه والاستزادة منه كونه عبارة عن سند قوي لا يمكن الاستغناء عنه لامتلاك آليات الإبداع الفلسفي والفكري، كون التراث يعيد إلى الذات الثقة بقدراتها في تجديد العطاء واستئناف البناء.

1. قواعد قراءة التراث:

يضع طه عبد الرحمن أربع قواعد لغرض قراءة التراث وهي³:

أ. أنه ينبغي للقراءة أن تعتني بالآيات النص التراثي على الأقل، اعتنائها بمضامينها وأن تتوسل بهذه الآليات في فهم هذه المضامين؛ والسبب الموجب لذلك هو أنّ التراث الإسلامي

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت-لبنان-) ط 1، 1142-2003م، ص 14.

2 حوارات من أجل المستقبل، المصدر نفسه، ص 15.

* التراث عند طه عبد الرحمن هو ((انه عبارة عن جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدّد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أم ميتة)) أنظر المصدر نفسه، ص 17.

3 حوارات من أجل المستقبل، المصدر نفسه، ص 18.

العربي متشبع بهذه الآليات على قدر كبير، ولاسيما اللغوية منها والمنطقية. وهو هنا يبين ضرورة تجاوز القراءات التاريخية للتراث والتركيز على تحديد الآليات الاستدلالية أو المناهج التي اعتمدها رواد هذا التراث، هذه الدراسة الاستيمية التي تتيح إمكانية التعرف على مكامن الإبداع في التراث مع ضرورة الاستعانة بتلك الآليات والسعي لتوظيفها لفهم مضامين هذا التراث، إنه يتخذ موقفا صريحا من تلك التوجهات التي تريد أن تدرس التراث باعتماد آليات معرفية تم إبداعها في سياق ثقافي وحضاري غربي، يختلف عن السياق الفكري والمقصدي للتراث العربي الإسلامي. لكنه يترك الباب مفتوحا على دارس التراث للاستفادة من المستجدات المنهجية، حتى لا يضيق من أفق تلك الدراسة أو يقع في تصنيف التراث. وهذا يبرز في القاعدة التالية التي يشترط فيها ما يلي:

✚ أنه ينبغي اعتماد المستجدات في باب المناهج، لا في طمر هذه الآليات التراثية أو طمس معالمها، وإنما في استخراجها وتحديث إجرائيتها، كما لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من التراث من دون التزود بهذه المستجدات المنهجية، لأن هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجهه القديم، ومثل هذا القديم المزدوج لا يخرج منه أبدا أي جديد. فلا مجال عنده لتقديس الآليات التي تم بواسطتها إبداع التراث أو التوقف عندها، بل دارس التراث ملزم بالانفتاح على كل جديد يتعلق بالمناهج والسعي لفهم أدوات الاستدلالية والعمل على توظيفها في استنطاق التراث من جهة والانتقال إلى مرحلة الإنتاج والإبداع من جهة أخرى.

✚ أنه ينبغي إجراء النقد والتمحيص الكافيين لكل آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل نزولها على التراث الإسلامي العربي، حتى نتبين كفايتها الوصفية أو التفسيرية فبالنسبة لآلية العقلانية مثلا، لا يمكن أن نحكم هل في هذا التراث عقلانية حتى نتأكد ما إذا كان مفهومها المأخوذ عن الثقافة الغربية صالحاً لأن نقوم به تراثنا. و الحقيقة التي توصل إليها هي أن هذا المفهوم لا يصلح لهذا التقويم، لأن العقلانية الغربية مبنية أساساً على التجريد النظري، بينما العقلانية التي تحكم تراثنا مبنية على التسديد بالعمل. ومنه يجعل الانفتاح على مختلف المناهج مشروطا بحضور النقد والإحاطة بخصوصيات الطرق الاستدلالية الوافدة أو الموفدة، لأنها مطبوعة بعقلانية مختلفة عن عقلانية الفكر العربي الإسلامي، هذا الأخير الذي لا يقوم على عقلانية واحدة بل على عقلانيات عديدة.

✚ أنه ينبغي أن لا يتخذ تنقيح -أو تلقيح- الآليات اتجاهها واحداً، فتنقح -أو تلقح- الآليات الإسلامية العربية بواسطة الآليات الغربية من دون العكس، بل ينبغي إجراء هذا التنقيح- أو التلقيح- في الاتجاهين معاً، فتنقح -أو تلقح- الآليات الغربية بواسطة الآليات الإسلامية العربية، لأن من شأن هذا التنقيح-أو التلقيح- المزدوج أن يفتح طريق الإبداع للمفكر العربي، إذا جعله من جهة يُخصب الآليات الأصلية ويبعث فيها الحياة، ومن جهة ثانية يفتح في الآليات الحديثة آفاقاً لم يخطر على بال واضعيها. وهو هنا يؤكد على أن النقد بمثابة دعامة منهجية يجب أن تنصب على الآليات الغربية والعربية في آن واحد، كون الصرامة في النقد وحدها كفيلة بفتح العقل وتوسيع أفق النظر ومجالات الإبداع.

بهذا صار النظر في التراث عند طه عبد الرحمن أكثر حداثة من غيره لكونه لا يمانع من ممارسة النقد على هذا التراث ولو كان ذلك بالتوسل بآليات تم إبداعها من طرف الغير، كما أنه يقرّ بضرورة الرجوع إلى خصوصيات البيئة التي تم فيها إنتاج التراث، هذا الأخير الذي تتعدّد وتنوع فيه العقلانيات بتعدّد واختلاف مبدعيه ومنه تتحقّق تاريخية هذا الطرح من حيث كونه ((طلب تجديد العطاء والدخول في إبداعية تمسك بالخصوصية لتمد بها التجربة الإنسانية الكونية جمعاء بناءً على استمداد مقومات الحضارة وإمدادها بما يجعلها موصولةً بتراثنا الإسلامي العربي))¹.

فبواسطة هذا المنهج الذي تبناه طه عبد الرحمن، يمكن أن يتجاوز مختلف المناهج السابقة التي كانت تسعى إمّا إلى "تحديث" التراث أو "عقلنته" أو "استصلاحه" أو "تنقيته" حيث اجتهد في عدم إخضاع النص التراثي إلى أدوات ينقلها من تراثات أخرى قديمة كانت أم حديثة، بل كان يطلب تلك الأدوات من داخل التراث العربي الإسلامي ((حرصاً على استيفاء المقتضى المنطقي الذي يوجب أن يكون المنهج مستمداً من الموضوع ذاته لا مسلطاً عليه من خارجه وقد سميت هذه الأدوات بالآليات "المأصولة" لا الآليات "المنقولة")².

ب. ضرورة الاهتمام بالآليات المنطقية: بالنسبة لطه عبد الرحمن دراسة وتمحيص الآليات المنطقية التي تشكّل أو بُني من خلالها التراث العربي الإسلامي بمثابة شرط

1 إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروع الفكر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي-12- مكتبة مؤمن قریش، ط1 (بيروت)، 2009، ص160.

2 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص20.

ابستيمولوجي أساسي للتمكّن من دراسة التراث دراسة موضوعية قادرة على الإمساك بخيوط النسيج المعرفي الذي نسج من خلاله هذا التراث الذي تتعدّد فيه العقلانيات وتتكامل فيه المعارف والعلوم بطريقة تجعل من القراءة التجزيئية لهذا التراث غير ناجحة في امتلاك فهم موضوعي لروح وجوهر هذا الموروث الفكري الضخم.

لقد أكّد على ضرورة دراسة هذا الجانب من التراث لكونه يشكل قسماً مهماً من الأسباب التي ساهمت في نشوئه وهو ما يسمّيه بالأسباب الآلية الداخلية التي لا تقل أهمية عن الأسباب الخارجية ((وإنما ما قلته وأثبتته هو أنّ النظر في المضامين والعوامل الخارجية يجب أن يتقدمه النظر في الآليات والعناصر الداخلية، وأنه لا بد أن يقام النظر المضموني على النظر الآلي حتى يُثمر نتائج لا فساد فيها ويوصل إلى حقائق لا شطط بها؛ ف جاء عملي في التراث مجدّداً بالنسبة لما سبقه من الأعمال))¹ إنه يريد أن يضع يده على الأسباب المنطقية التي تمّ من خلالها بناء نسيج هذا التراث ليعرف منطق تاريخه ومن ثمة معرفة منطق التراث في حد ذاته.

والغاية من الرّجوع إلى التراث العربي الإسلامي حسب طه عبد الرحمن وقراءته من خلال تمحيص آلياته المعرفية والمنطقية وكذلك المضمونية تكمن في الوصول إلى مرتبة إبداع تراث جديد، فيه من الجودة ما يكف لترك بصمة الإبداع والتمايز مع الانفتاح عن كل ما هو جديد حتى لا يكون الرّجوع إلى التراث مجرد بكاء على الأطلال أو حنين إلى الماضي واستغراق فيه، قد يمنع من امتلاك مختلف الآليات المعرفية والمنطقية التي تتيح الفرصة للعرب والمسلمين من الانخراط في الإنتاج الفكري والمعرفي.

كون الطريق إلى الاجتهاد وامتلاك القدرة على الإبداع تقتضي الأخذ من التراث والعلم الحديث بالقدر الذي يجعل الواحد منهما فاعلاً في الآخر وذلك مرهون كذلك بالتمكّن في العلم الحديث إلى درجة مضاهاة صانعيه من أهل الغرب، وهو أمر مشروط بممارسة نظرة كلية بعيدة عن التجزئ للتراث ((باحترام جميع أجزائه في تشابك آلياته وتداخل مضامينهن على اختلاف أشكالها ومراتبها))² فالوصول إلى مرتبة العطاء عند طه عبد

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل مصدر سابق، ص 22.

2 حوارات من أجل المستقبل، المصدر نفسه، ص 28.

الرحمن، مشروط إذن بالعودة إلى التراث وإعادة النظر في الطريق الذي ننظر به إلى التراث، مع ضرورة تقمص روح جامعة تجمع بين أقسام التراث في تمامها والتمسك بتلك الروح التي تشكل العلاقة التكاملية بين مختلف أقسامه.

2. أسس المشروع الذي يضعه طه عبد الرحمن:

المشروع الفكري لطه عبد الرحمن يحمل ثلاث مبادئ أساسية تتمثل في العقلانية والحوارية والأخلاقية:

أ. **العقلانية:** مكانة العقل عند طه عبد الرحمن محفوظة، فهو يقرّ بأهمية حضور العقل في بناء المعرفة وإنتاج الأفكار، لكنه في الوقت نفسه يرفض تقويض أفق العقل في توجه مذهبي محدّد أو الوقوع في فخ تصنيف العقل وحجزه في عقلانية واحدة وضيقة، فهو يرى أنه لا توجد عقلانية واحدة يمكن الاعتماد عليها بل هناك عقلانيات عديدة تتعدّد بتعدّد مواضيع البحث والمقاصد التي يطلبها التفكير فهو مجرد فاعلية ((تتغير على الدوام))¹ وهو بهذا يرى أنّ العقل الإنساني لا يثبت عند أفق محدود بل يتميّز بخصوصية موسوعية ومرنة تجعل متعدّد وهو ما يسميه بالتكوير العقلي*.

من خلال هذا الطرح يدع إلى ضرورة السعي لإبداع عقليّ فلسفي يتجاوز فيه المرء التقليد، تقليد الغير أو الوقوع في سجن النسقية والمذهبية الضيقة إذ يمكن للفرد الواحد أن تجتمع عنده عقلانيات عديدة متكوترة وذلك مرهون بالزاوية التي يتناول فيها الموضوع الواحد، فكما اختلف المنظور تمكّن الإنسان من إنتاج وإبداع أفكار وفهوم جديدة تضاف إلى الفهوم والأفكار السابقة ((إنّ العقل، على الحقيقة، عقول شتّى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقسام المتفرقة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد))²

ب. **الحوارية:** بالنسبة ل طه عبد الرحمن تحتل المناظرة مكانا مركزيا في الفكر العربي الإسلامي خصوصا والفكر الفلسفي عموما، وقد اعتمد هذا المنهج في التأسيس لمشروعه

1 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوير العقلي، المركز الثقافي العربي، (بيروت)، الطبعة الأولى، 1998، ص 22.

*بالنسبة ل طه عبد الرحمن قدرات العقل تتجاوز التراكم والتوليد، فالعقل المتكوير عند هو عقل واسع مستمر في الفاعلية والإنتاج وذلك حسب المقصد الذي يوجه فيه هذا العقل، فكما تعددت المقاصد تعددت ازدادات فاعليته وزاد اتساعه وقوية خصوبته، وهي خصوبة تجعل من العقل نافعا لكل فرد أو مجتمع وفق خصوصياته. أنظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 22.

2 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 405.

الفكريّ حيث يغلب عليه طابع المناظرة والحوار لأجل التأسيس لحوارية أخلاقية)) (تعتمد عقلانية مفتوحة على إمكانات التوسيع بالمناظرة بعد أن وضع خصائصها عيّن ضوابطها وحدّد طرائقها وقرّر غاياتها))¹ وهو بهذا يستعين بالأخلاق كقيم قادرة على تسديد العقل وبناء الفكر ليصبح مبدعا بطريقة يحافظ فيها على خصوصيات بينته الثقافية* مع حملته للبعد الإنساني الكوني ومنه يجعل القيم الأخلاقية أساسا من الأسس التي يمكن الاعتماد عليها في تشكيل الحوار البناء الذي لا يخلو من روح النقد والمحاكاة، هذه الصفة التي تساهم بشكل فعّال في الإبداع الفكري والفلسفي.

بهذا يكون طه عبد الرحمن من الداعين إلى ضرورة إعادة النظر في المنهج الذي يقرأ به التراث وكذلك في الطريق الذي يتم التعامل به مع هذا الموروث، الذي يعدّ من الأساسيات التي تشكل هوية المجتمع، وهو طرح لا يختلف في مقصده عمّا جاء به عاطف العراقي، فكلاهما يؤكد ضرورة إعادة النظر في المنهج المعتمد في قراءة التراث الفكري العربي الإسلامي عن طرق تعريضه للتحليل والنقد، ليس لغرض الإنفاص من قيمته أو رفعه إلى مرتبة المقدس، بل باعتباره مجهودا بشريا يمكن استثماره لفهم الاستشكالات التي كانت تطرح والطرق الاستدلالية التي كانت تعتمد لفك شفرات تلك الإشكالات الفكرية. مثلما يمكن استثماره في رسم معالم البيت الداخلي للفكر العربي الإسلامي حتى يستطيع أن ينحت لنفسه مكانة ضمن الحقل الإبداعي الإنساني.

فحتّى وإن كان هناك اختلاف بين كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن فيما يتعلق بمضمون هذا التراث وطبيعة النزعة المنهجية التي يجب أن تعطى لها الأولوية لتصبح هي المركز الذي يتمحور عليه هذا الإنتاج، فهما يشتركان في المبدأ والمقصد ويختلفان في الطريقة، كون عاطف العراقي يجعل من العقلانية النقدية القائمة على البرهان - التي تميّز بها ابن رشد - العمود الفقري الذي يجب أن يكون كمرجعية معرفية أساسية في تقييم هذا التراث من ناحية المضمون وكذلك من ناحية المناهج المعرفية- التقنيات المعرفية - التي

1 إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن فيلسوف في المواجهة، قراءة في مشروعه الفكري مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي-12-

مكتبة مؤمن قريش، ط1 (بيروت) 2009 ص53

* نجد طه عبد الرحمن في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" وفي كتابه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" يسعى للتأكيد على الاختلاف أمر مشروع ن لا يقلل من القيمة الإبداعية للفكر، لما يتجه من إمكانية التحزّر من التقليد والتبعية الفكرية ومنه يؤكد الحق العربي في أن ينتج خطابا فكريا فلسفيا مخصوصا يبرز فيه إسهامه الفلسفي في الفكر الإنساني وقد أكد ذلك في كتابه "فقه الفلسفة"

اعتمدها رواده في إنتاجهم الفكري، ومنه رد غياب الإبداع إلى المناهج التي كان قد انتقدها ابن رشد وهي المتمثلة في طريق المتكلمين والصوفية في تأسيسهم لعقلانيات غير برهانية. على خلاف طه عبد الرحمن الذي يجعل من هذين الطريقتين الأساس المنهجي الذي طبع ماهية التراث الفكري والفلسفي العربي الإسلامي ومنحه خصوصية الإبداع والتمايز في تاريخ الفكر البشري، ومنه يكون طريق البرهان الذي دعا إليه ابن رشد طريقاً غريباً ودخيلاً على العقلانيات المتنوعة التي تشكل روح هذا التراث.

هنا يكمن جوهر الاختلاف بين عاطف العراقي وطه عبد الرحمن، وهو ما سيؤدي إلى الاختلاف في نظر كل منهما إلى مسألة التزام ابن رشد بطريق البرهان وتجاوزه لمختلف الطرق الاستدلالية التي كان قد انتقدها وكذلك إلى مكانة ابن رشد في تشكيل معالم الإبداع الأصيل في هذا الموروث الفكري، والموقف الذي يجب أن نتخذه من فيلسوف قرطبة إذا كان عاطف العراقي يؤكد على ضرورة أن نكون رشديين في فكرنا أمّا طه عبد الرحمن فقد كان يؤكد على ضرورة الابتعاد عن فكر ومنهج ابن رشد وعدم التفكير البتة في إتباعه وذلك بترديده عبارة يجب أن لا نكون رشديين. أمام هذا الاتفاق في المقصد والاختلاف في الموقف كيف يؤسس كل واحد منهما لموقفه من حضور البرهان في العمل الرشدي؟

المبحث الثاني: تقديرات طه عبد الرحمن عن الالتزام الرشدي بالبرهان:

لقد اتخذ طه عبد الرحمن موقفاً صريحاً من ابن رشد ومشروعه الفلسفي، حيث يرى أننا ينبغي أن لا نكون رشديين، كون ابن رشد قد قوّت على الفكر العربي الإسلامي فرصته لإبداع فلسفي ثمين يمثل خصوصية النظر الفلسفي؛ إذ كان من الممكن أن يفتح أفقاً جديداً لو أنه لم يعتقد اعتقاداً راسخاً في كون الفلسفة جملة من الأفكار الكلية ولم يتفطن إلى كون التفكير الفلسفي يكتسب طابعه، بل طبيعته من الخصائص اللغوية التي تختلف باختلاف اللغات، ولذا فإنّ التفلسف هو من حقّ الألسن جميعاً¹.

1 إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروع الفكري، ص 44.

لهذا يصبح إنتاج الخطاب الفلسفي الأصيل مرتبط بقوة ((التحرك على الدوام على مستويين لغويين: أحدهما مستوى العبارة الذي هو الجانب الحقيقي والمحكم والمصرح به من المفهوم الفلسفي، والثاني مستوى الإشارة الذي هو جانبه المجازي أو المشتبه أو المضمرة))¹ وهو ما لم يتحقق عند ابن رشد إذ وقع سجين المفاهيم والعبارات الفلسفية الأرسطية التي جاءت في حيزها الحضاري والتداولي الخاص بها.²

فقد حال تقليد ابن رشد لأرسطو دون وصوله إلى مرتبة الإبداع الفلسفي وهو توجه لا يبرز في أعماله التي كان فيها ملخصاً أو شارحاً لأعمال أرسطو، بل ((يتعداها إلى ما وضعه من مصنفات من عنده وما أصبح معدوداً عند الباحثين من التأليف الإبداعي، ولا سيما كتبه الثلاثة المشهورة "تهافت التهافت- مناهج الأدلة- فصل المقال")³ ومنه يمكن القول بعدم وجود فلسفة إسلامية عند ابن رشد لعدم استيفائه لشروط المجال التداولي الإسلامي العربي، المرتبطة بالعبقراطية واللغة والقيم والمعرفة سواء من حيث التأسيس والإنتاج أو الوصل والانفتاح على الفلسفة الوافدة؛ فكل ما قام به ابن رشد هو أنه كرس التقليد وجرّد الفلسفة الأرسطية من كل التأثيرات التي أحدثها وأدخلها عليها من سبقه من فلاسفة تعديلاً وتحويلاً للتوافق مع التداول الإسلامي فكانت بذلك فلسفته عربية اللغة وغربية الروح.

أولاً: موقف طه عبد الرحمن من برهانية الفلسفة:

لا يمكن أن يكون الخطاب الفلسفي برهانياً ولا موصلاً لليقين مثلما يراه ابن رشد وحقته في ذلك هي:

1. أن البرهان لا يكون إلا بلغة صناعية في حين أن ما يتم التبليغ به في القضايا الفلسفية هو اللغة الطبيعية التي يلازمها الحجاج ويغيب عنها البرهان، وذلك يرجع إلى طبيعة القضايا التي تحملها الفلسفة وكذلك المقصد العملي الذي يستهدفه الخطاب الفلسفي. ولكونه كذلك فهو يحتاج إلى الاستعانة باللغة المتداولة بين الناس والاستعانة بمختلف

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص105.

2 حوارات من أجل المستقبل، المصدر نفسه، ص115.

3 حوارات من أجل المستقبل، المصدر نفسه، ص115.

الأدوات الاستدلالية الجدلية والخطبية مثل الاستعارة والتمثيل لما تتيحه من إمكانات تبليغية اقناعية، عكس اللّغة الصناعية البرهانية التي يغلب عليها الجانب الصوري الذي يلبسها الدقة والجزئية لكنه يقوّض من قدرتها على احتضان القضايا الفلسفية ((فالخطاب الصوري يستند إلى البرهان الذي يقوم على قواعد صورية محدّدة ومضبوطة في الوقت الذي ينبنى فيه الخطاب الطبيعي على مسالك تستجيب لخصوصيات ومقتضيات من قبل الاحتجاج والجدل وغيرهما من الأساليب التدلالية التي لا تنفك عن المضمون))¹.

فلغة البرهان وإن كانت دقيقة وصالحة في العلوم التجريبية والنظرية فهي غير قادرة على حمل هموم الفلسفة وإيصالها إلى المستمع أو المستقبل للخطاب الفلسفي كونها لا تلتفت إلى الظروف التي يبني فيها ذلك الخطاب أو الظروف التي يقدّم فيها، كما أن إقحام لغة البرهان في الفلسفة عنوةً يعدّ سبباً في قتل روح التخيل الخلاقة في الفلسفة، بسبب الشروط الصارمة التي توجد في طريق البرهان خاصة تلك التي تتعلق بصدق المقدمات وخلوها من التناقضات والابتعاد عن المشهورات وهي وإن كانت صالحة في بعض العلوم المادية فهي لا تصلح في عوالم الفلسفة التي تقوم على التخيل الإنساني الواسع الذي يعطيها تلك الجمالية والتخليق والتوجيه، فهي من الإنسان إلى الإنسان ولذلك يجب أن تعتمد لغة الإنسان الطبيعية التداولية وهذا لا يكون إلاّ باعتماد لغة الحجاج والمناظرة.

هذا الطريق الاستدلالي الذي يفتح أفق الفلسفة واسعاً بسبب ما يعطيه من فرص للفيلسوف للتعرف على الغير وتناول أفكاره بالنظر والمناقشة المباشرة، ممّا يسمح بامتحان مختلف الأفكار اللاّفسفية المتداولة بين الناس ونحتها لتعطي أطروحات فلسفية ترتبط بواقع الإنسان وتحمل همومه واهتماماته وانتماءاته الثقافية والعقدية وبذلك تنتج لنا فلسفة متميّزة وثرية خصبة تقبل التعايش مع الفلسفات الأخرى المختلفة عنها.

فطريق الجدل هو الذي يتيح الفرصة أكثر للفيلسوف لاختبار ذاته وذوات الغير ومنه إنتاج فلسفة روحية إنسانية بعيدة عن التجريد الذي يجعل الفيلسوف مفكراً متوحداً، يعيش في عالم خاص به لا علاقة له بالوسط الذي يحيط به.

1 حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق -المغرب- ط100، 2013.

2. يوجد فرق بين منهج البرهان و منهج الجدل: أمّا البرهان كمنهج فهو يتيح إمكانية إقصاء المستدل الإنساني وتعويضه بألة مجردة ولغة رمزية في عملية البرهنة ((لا نسلم أن يكون للمقال الفلسفي مثل هذه الحسابية، فيشكل نصاً مغلقاً تفترن عناصره إقتارنا داخلياً، وتحكم هذا الإقتران علاقات صورية تامّة التحديد، كيف ذلك والمقال الفلسفي بطبعه من اللّغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها))¹، بهذا الطريق الذي ينتهجه طه عبد الرحمن ينتقد الموقف الرشدي القائل ببرهانية الفلسفة وعلميتها وقدرتها على بلوغ اليقين. هذا النقد الذي يبيّن فيه استحالة حضور البرهان في الفلسفة له بعد ابستيمولوجي يؤكد من خلاله عدم التزام ابن رشد بمنهج البرهان في خطابه الفلسفي، وأنه لم يقدّم للفكر الإسلامي مثلما يروّج له البعض أيّ جديد، فهو لم ينتج لنا علماً يعتدّ به كون الفلسفة تقوم على المقال النظري في الإلهيات وليس على المقال العلمي البرهاني ذي اللّغة الصناعية الصورية ((لا يخفى على أحد أنّ المقال النظري في الإلهيات ليس مقالاً علمياً بالمعنى الذي نقول به عن الرياضيات والطبيعيات أنها علم، فهو لا يتوافر على أدوات مقاربة ولا على وسائل اختبار صورية كانت أو تجريبية، وإنما هو جزء مستمد من الخطاب العادي الذي يتداوله الناس))² فهو يرى أن الاهتمام المعرفي يجب أن ينصب على فعالية الخطاب وقدرته على تحقيق مقاصده التداولية وليس التركيز على البنية الشكلية ومدى تحقق الاتساق الصوري فيها ((وليس ذلك إلاّ لأن ما ينفع في إثبات الوجود ليس هو البناء النظري المتسق بقدر ما هو تحصيل الاقتناع لدى المُخاطب، وما لم يتحقّق هذا الشرط، فلا يفيد الناظر الاستمرار في التعويل على هذا البناء، إذ الحجة الجدلية المقتنعة أنفع من البرهان الصحيح غير المقنع لأنّ فساد الصورة المنطقية قد تمحوه قوّة المضمون الدلالي وفعالية القيمة التداولية لحصول الفهم والإقناع))³.

لا مخرج إذن للخطاب الفلسفي من اعتماد اللّغة الطبيعية التي تشترط ربط الصلة بينه وبين أصولها العملية والاجتماعية وهذا لا يمكن أن يتحقّق إلاّ إذا سلكت الفلسفة طريق الحجاج والمناظرة وهو الأمر الذي تجاهله فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم ابن رشد بالخصوص، الذي كان مرغماً أثناء تشييده لأعماله الفلسفية تحت الضرورة التداولية أن

1 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 57.

2 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، شركة بابل للطباعة والنشر-الرباط-1989، ص 28.

3 العمل الديني، المصدر نفسه، ص 29.

يحيد عن طريق البرهان ويعتمد طريق الجدل والخطابة في بناء أطروحاته الفلسفية، لعدم قدرة لغة البرهان على حمل القضايا الفلسفية ولحاجته إلى تخيل أطراف تناقشه أفكاره، وهو حجاج داخلي يعكس الجدل السائد داخل الوسط الفكري الاجتماعي كونه لا يستطيع أن يبين برهانه ويخضعه للاختبار إلا بعد أن يخضعه لمناقشة داخلية يصنع فيها جماعة مخالفة له تنتقده وينتقدها وبذلك يكون الفيلسوف ممارساً للجدل وإن كان في ظاهره يرفضه أو يعطيه مرتبة ثانوية في طريق الاستدلال.

لقد جعل طه عبد الرحمن الحجاج البديل والمخرج الذي يمكن أن ينقذ الفلسفة من التيه المنهجي، حيث أصبحت تائهة لا تقدم شيئاً، فهي ليست علماً برهانياً مثلما يراه ابن رشد وهو السبب الذي جعلها نمطاً فكرياً غريباً عن الواقع الثقافي التداولي فأصبحت تفتقد لخاصية العملية التي تربطها بالأصول الاجتماعية، كون الحجاج مؤهل معرفياً على تحقيق الإقناع والدفع على العمل كون ((الفلسفة الواعية وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية أن تحصل الإقناع وتدفع إلى العمل))¹ بهذا الطرح يقدم طه عبد الرحمن موقفه من قدرة الفلسفة الرشدية، أو كما يتصور ابن رشد الفلسفة، من احتضان مختلف الرهانات، حيث يعتبرها عاجزة عن احتضان انشغالات المجتمع أو توجيهه إلى العمل، وبذلك يقدم البديل الفلسفي الذي يراه يجمع مختلف المواصفات المنهجية والفكرية و المقاصدية التي تجعله مؤهلاً ليكون فلسفة حقه.

ثانياً: موقف طه عبد الرحمن من نقد ابن رشد للمتكلمين:

1. علم الكلام عند طه عبد الرحمن: بالنسبة له علم الكلام عبارة عن إنتاج بشري لا يمكن إسقاطه من قائمة العلوم، فهو علم له منهجه ومبادئه وغاياته مثله مثل غيره من العلوم ولا يعقل أن نرفضه لأنه جاء بمنهج مخالف لمناهج العلوم الأخرى أو أنه يقوم على مبادئ غير معمول بها في العلوم الأخرى، أو أن المقصد الذي جاء لأجله هذا العلم عقدي وليس علمي ولا علاقة له بالمباحث الفلسفية الأصيلة التي احتضنتها الفلسفة اليونانية.

1 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الرباط-المغرب ط 2، 2000، ص 60.

كما أن تعريض هذا العلم للنقد لا يعتبر مبرراً نهائياً لرفضه شكلاً ومضموناً، فالنقد أمر معقول ومقبول في كل العلوم ولو كان مبرراً لإسقاط العلوم لما أصبح هناك ما يسمى بالعلم. فالنقد ضرورة معرفية حاضرة في البنية الداخلية لعلم الكلام، فالمنهج الجدلي الذي يعتمده أصحابه يتطلب بالضرورة ممارسة النقد كآلية للهدم والبناء أو ما يسمّى في علم الكلام بالدعم أو المعارضة -الحجاج والمناظرة- هذه الآلية التي زادت قوة وجعلته يفرض وجوده في ميدان العلوم ويعرض خدماته المنهجية والمعرفية على كل لغوي أو فقيه أو فيلسوف، فاستعان به المنتقد قبل المؤيد حيث يتجلى ذلك في علم الإلهيات أين استفاد هذا العلم لتوضيح ((مقولاته الفلسفية وتقريب قضاياها إلى العقل))¹ وبذلك لا يعقل أن يكون علما من العلوم بهذه القوة المنهجية والتداولية والتكاملية علما باطلاً أو فاسد النهج والمبادئ. فلقد استعان به الفلاسفة قبل بن رشد ولم يجدوا حرجاً في التوسل به والاستفادة من أطروحاته في علم الإلهيات لدرجة أن الكندي يعتبره ((علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وهذا الذي أتت به الرّسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه))²، وهو بمثابة اعتراف من الكندي بأهمية هذا العلم في مدّ مختلف العلوم بالمبادئ والمعارف والطرق والأدوات الاستدلالية التي تساعد الفيلسوف في تشييد مقولاته الفلسفية، فقد كان ((أوفى بغرض الإلهيات، لأنه من جانب ينفعها بإمدادها بالأدلة ومن جانب آخر يشاركها في مقاصدها الإلهية على طريقته الخاصة))³.

يتميز علم الكلام اثناء تداخله مع علم الإلهيات وغيره من العلوم بقدرته على الحفاظ على تمايزه فهو يشترك معها في النظر الاستدلالي القائم على العقل ويحافظ في الوقت نفسه على نهجه الاستدلالي الحجاجي، وهو الأمر الذي لم يستطع ابن رشد مقاومته ابستمولوجيا بحسب طه عبد الرحمن، حيث كان يستعين به كمنهج معرفي ضروري لحل مختلف المشكلات المنهجية والمعرفية التي كانت تواجهه أثناء إدلائه بأطروحاته الفلسفية أو محاولته تبيينه الفكر الفلسفي داخل مجتمعه والرد على مختلف الرؤى التي كانت تنقص من قيمة ودور الفلسفة المعرفي والحضاري.

1 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، مصدر سابق، 142.

2 نقلاً من، في أصول الحوار، المصدر نفسه، ص 145.

3 في أصول الحوار، المصدر نفسه، ص 146.

2. لا برهانية النقد الرشدي لطريق المتكلمين:

إذا كان النقد آلية بنائية من خلالها يتم التأسيس لأطروحات ومواقف جديدة لها دعائمها التي تجعلها جديرة لتكون بديلاً معرفياً، فإنّ النقد بحدّ ذاته يجب أن يكون مؤسساً على البرهان وثقافة الاختلاف، لأنّ العمل النقدي وإن تأسّس على البرهان يبقى مجرد محاولة معرفية بشرية محكومة بظروف زمنية ومكانية محدّدة، قد تتبدّل فيلزم عن ذلك تجاوز هذا النقد وربما الرجوع إلى المقولات التي اعتقد أنها دخلت في متحف تاريخ الأفكار والعلم. فالروح النقدية تلزم صاحبها الابتعاد عن الوثوقية والتعصّب للذات أو لانتماء فكري وثقافي معين ولو كان ذلك على حساب الحقيقة.

لكن طه عبد الرحمن، وهو يتوجه بالدراسة والتحليل للعمل النقدي الذي قام به ابن رشد خاصة ذلك الموجه إلى المتكلمين، يرى أنه يفتقد لكلّ هذه الشروط والأخلاقيات حيث كان ابن رشد ليناً مع الذين يخالفونه في المله وقاسياً مع بني ملته من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة؛ لدرجة أنه كان يوجّه لهم نعتاً لا علاقة لها بالعلم والمقاصد المعرفية مثل عبارة "الحماقة، الجهالة، الهذيان، الرداءة، السفسطة، الخرافة، الركاكة، التمويه، والعتائنة والبدعة" وغيره من العبارات التي توحى بعدم احترام جهود العلماء الذين سبقوه من بني ملته فقد رماه بالتهافت الفكري والعقدي في آن واحد* وهي أدوات اعتراضية أراد من خلالها ابن رشد التأكيد على عدم شرعية وبرهانية مواقف المتكلمين وفلاسفة الإسلام وفقهائه، لكن هل معنى هذا انه كان ملتزماً بالبرهان والشرع في تأسيس اعتراضاته حسب طه عبد الرحمن؟

بالنسبة لطله عبد الرحمن فإنّ ابن رشد كان بعيداً كلّ البعد عن دعواه المنهجية في عمله النقدي للمتكلمين وذلك يتجلى في:

أ. جدلية الاعتراض الرشدي: رغم رفضه لمنهج الجدل الكلامي إلا أنّ اعتراضاته جاءت في طابع جدلي حجاجي يبرز في الصيغ التعبيرية التي كان من خلالها يرد على من اتخذهم خصوماً، فقد اعتمد في مؤلفاته مثل "فصل المقال" و"تهافت التهافت" و"مناهج

* حسب طه عبد الرحمن؛ الشنيع الفكري خص به الفارابي وابن سينا والشنيع العقدي خص به المتكلمين "الأشاعرة" والشنيع المركب خص به الغزالي. انظر مؤلفه: تجديد المنهج، ص

الأدلة" على أسلوب الجدل بحيث استعمل في ردوده المتنوعة مختلف آليات الاعتراض التي توّسل بها المتكلمين مثل:

✚ النقض: ويكون بتقديم دليل من خلاله يبطل دليل الخصم.

✚ المعارضة: وفيه يقوم بتقديم أدلة تدعم الموقف النقيض ومنه تتم معارضته ورفعها.

✚ التسليم الجدلي: عن طريقه يتم تبين المعاني المتعددة والمختلفة للفظ الواحد الذي

يستعمله الخصوم، وهو طريق يخلق الارتباك والتشويش ويزرع الثقة لدى الخصوم.

✚ تقدير اعتراضات الخصوم: وهو أسلوب يشير فيه بصيغة تقديرية إلى الخصوم إمّا

بصيغة الأفراد أو الجمع وصفة المبني للمجهول كأن يقول- قيل-.

✚ استخراج الشبه وإثارة الشكوك: يكون بتتبع نتائج أقوال الخصم فيما تفضي إليه من

إشكالات لا تُعقل واحتمالات لا تُقبل.

✚ استخراج التناقضات ألقولية والسلوكية: من خلاله يتم الكشف عن غياب الاتساق

أقولي والفعلي في موقف الخصوم، أي به يتم إثبات وجود تناقض داخلي وخارجي لموقف الخصم.

كلّ هذه الآليات كانت حاضرة بقوة في الخطاب الرشدي ممّا يوحي اعتماده طريق

الجدل الكلامي، وهذا إمّا أن يُحسب لصالح المتكلمين أو يحسب على ابن رشد، فإن كانت

استعانتة بهذا المنهج نتيجة لإدراكه لقيمتة البرهانية، فإن ذلك بمثابة شهادة واعترافاً منه

على برهانية الجدل الكلامي رغم ضنية مقدماته. أمّا إذا كان الأمر عكس ذلك فهذا سيعود

عليه بالسلب كونه يؤكد انحرافه عن المنهج البرهاني ووقوعه فيما كان مذموماً معرفياً عنده.

يبين طه عبد الرحمن أنّ ابن رشد لم يكن ملتزماً بأداب الاختلاف والنقد التي تفرض

على صاحبها الاهتمام بمناقشة المواقف والمبادئ التي قامت عليها والطريقة الاستدلالية

المعتمدة في نسج تلك المواقف مع الاحتفاظ بحرية إبداء الرأي حولها دعماً أو رفضاً، كما

يشترط على الناقد اعتماد لغة علمية تقوم على المصطلح واللفظ المتداول في الوسط العلمي

حتى يفهم قصده كلفظ "باطل" أو "غير لازم" لكن ابن رشد لم يحترم كل هذه الشروط التي

تنظم العمل النقدي كونه قام بالقدح في شخص الخصوم فأغلق باب الآداب وفتح باب

السباب¹، فقد انحرف عن النقد المعرفي لأطروحات المتكلمين وانطلق نحو إطلاق أحكام قيمية تشكك في القيمة العلمية لهذا المنتج الفكري الضخم، الذي يعدّ نموذجاً أصيلاً للفكر الفلسفي العربي الإسلامي الحر.

فقد انتقد المتكلمين وعلم الكلام واعتبره لا يقدم الحقيقة ويتعارض مع مقاصد الشرع دون تقديم البراهين الدالة على ذلك، أو تحديد مكامن الضعف والنقص المنهجي عند المتكلمين. فقد لامهم على توجيه خطابهم الكلامي للجمهور من الناس وتتبع الآثار السلبية التي نتجت عن هذا التوجه الكلامي، كسوء الفهم وانتشار الجدل في الإلهيات، علماً أنّ المشاريع الفكرية لا يمكن أن تنجح إذا كانت خالية من ما هو عملي، وإذا كانت تحمل مشروعا عمليا يجب أن توجه إلى الناس في قالب استدلالي قابل للفهم وهو ما كان يطمح إليه المتكلمون.

لقد كان يرفض أطروحات المتكلمين كونها مخالفة لقناعاته الفكرية الأرسطية، دون أن يختبر كل مواقفهم أو امتحان أدواتهم الاستدلالية وما يمكن أن تحققه من نتائج معرفية تداولية تبليغية وتعليمية، التي بدورها يمكن أن تساهم في توجيه السلوك العقدي للفرد. كما أنه كان يلومهم على فتح أفق الحوار الفكري على نطاق واسع شمل الجمهور من الناس، فقد كان يرى أنّ مثل هذا التوجه قد ينتج عنه تبعات خطيرة على الفهم لكنه أثناء تبيينه لأطروحاته الفلسفية والإلهية كان يستهدف نفس الفئة من الناس. لكن الأمر الذي يعزّز أكثر ابتعاد ابن رشد عن المسار المنهجي الذي ارتسمه لنفسه هو اعتماده طريق الجدل الكلامي وتبنيه للأفكار الكلامية (فقد استعان ابن رشد بهذه المسالك الحجاجية في حلّ إشكالات و معوّصات أدى إليها كلامه في الإلهيات)² وكلّ هذا يبرز في:

ب. أساليب الاعتراض الرشدية: فقد استعمل مختلف الآليات النقدية التي اشتهر بها المتكلمون في نقد بعضهم البعض - أثناء التحاجج - فلم يختلف عنهم في طريقة التدليل بحيث لم يلتزم بالضوابط المعرفية التي قد سبق وأن فرضها على علماء الكلام ((أنّ الطرق الشرعية إذا توثّلت وجدت في الأكثر، قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني

1 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، المصدر السابق، ص 169.

2 في أصول الحوار، المصدر نفسه، ص 199.

أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى¹، حيث يبيّن هنا أن تحقّق هذين الشرطين كفيل بجعل الخطاب الفلسفي برهانياً؛ قوي المعنى والمبنى، بعيد عن التعقيد الذي يجعل من الفهم عويصاً على الناس خاصة عندما تكون مقدماته يقينية* لا علاقة لها بالظن وما هو شائع بين الناس.

لكن عند الرجوع إلى التدليل الذي اعتمده حسب طه عبد الرحمن يتضح للعيان عدم وفائه لهذه الشروط، فلم يكن خطابه لا طبيعياً ولا شرعياً بحيث قول المتكلمين ما لم يقوله في دليلي الممانعة عندما قدّم ثلاث احتمالات للمحال التمانعي** على خلاف المتكلمين - الأشاعرة- الذين قدّموا احتمالين اثنين فقط وذلك بالاعتماد على النص القرآني الصريح الذي يقضي باستحالة وجود اجتماع الوجود في العدم وكذلك استحالة اجتماع اللاوجود والعدم وهو تدليل جدلي مركب غير وظيفي حسب ابن رشد، لكن أثناء تحليله ونقده لهذا التدليل وقع في نفس الوضعية، بل قد أضاف محالاً ثالثاً لم يقل به الخصوم وهو أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً، كون كلامهم كان على صيغة مخالفة تبين حقيقة الألوهية وتنفي العجز عن الله "العاجز ليس إله" ومنه يكون النقد الذي اعتمده ابن رشد لدحض دليل الامتناع الكلامي يحتاج بدوره إلى رفض وتشكيك بسبب كثرة مقدماته وطول النتيجة.

ت. عدم مراعاة النسق القياسي: لم يراعي ابن رشد النسق الذي بنا على أساسه علماء الكلام دليلهم، فقد اعتمدوا على القياس الشرطي المنفصل الذي يسهّل الاستنتاج ويجنّب الدخول في فهم يتعارض مع الشرع، كون هذا النوع من القياس يقضي باستحالة اجتماع الحالتين معاً ومنه يتم استنتاج وحدانية الله وقدرته ونفي التعدّد والعجز عنه، وهو حق وارد في الشرع. لكن كون ابن رشد لا يقبل بالقياس الشرطي المنفصل فقد قرأ قياس المتكلمين على صيغة القياس الشرطي المتصل المماثل للقياس الشرعي، الذي يقوم على مقدمات قليلة ونتيجة أقرب موافقة للشرع. فالقراءة الرشدية للتدليل الكلامي جعلته يقول بأنه يقضي إلى الاعتقاد بوجود إله يتميز بصفة العجز والغلبة في آن واحد وهو عنده أمر محال عقلاً وشرعاً، وهي قراءة غير علمية لم يحترم فيها سياق المتكلمين.

1 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص148.

* اليقين هنا متعلق بمضامين المقدمات وليس بالبناء الصوري، كون اليقين الموجود في النص الشرعي مرتبط بالمضمون وليس بالبنية الصورية لأنه لو قلنا بهذا اقتضى الأمر إلى جعل الخطاب الشرعي اصطلاحياً وهو غير ذلك، فإين رشد يؤكد أن المقدمات الشرعية يقينية بنفسها وتقبل النصر بطبعها. انظر فصل المقال، ص65.

** المحال التمانعي: هو الدليل الذي جاء به علماء الكلام لإثبات وحدانية الله انطلاقاً من الآية القرآنية: ((لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا)) الأنبياء، 22.

كما أنّ كثرة المقدمات وضع حاضر في كل من القياس الشرطي المنفصل أو المتصل، كما انه لا وجود لأي مانع شرعي يمنع من استعمال آليات استدلالية جديدة إذا لم تكن مخالفة له وهو ما تحقّق عند المتكلمين ولم يعترف به ابن رشد.

ث. **الاختلاف في مدلول الممانعة:** لقد اتخذ ابن رشد لنفسه فهماً خاصاً به للمحال أو الممانعة، فإن كان المحال عند المتكلمين دائم أي أبدي فهو يرى أنه غير ذلك ((والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام، إنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسداً في وقت الوجود، فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسداً في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، ألا يكون هناك إلا إله واحداً))¹، وحسب طه عبد الرحمن يعدّ هذا الفهم للدليل الشرعي المتعلق بالمحال ذا أثرٍ سلبي على الجمهور، حيث يجعلهم يعتقدون أنه في أوقات أخرى يمكن أن تتعدّد الآلهة أو أن يكون هناك أكثر من إله دون أن يحدث الفساد في العالم، وفي هذا خروج عن الشرع ومنه يكون نفده للمتكلمين غير مؤسس سواء من الناحية الشرعية أو البرهانية.

لقد أراد ابن رشد أن يفرض فهمه الخاص للتدليل الشرعي وتأويله للنص الديني على غيره من المتكلمين رغم أن ذلك الفهم وتلك الاعتراضات هي مجرد فهم غير ثابت وإن كان ذا قيمة معرفية يبقى كذلك مجرد محاولة واجتهاد في قراءة النص الشرعي ومنه ليتمكن إقصاء الفهوم الأخرى مهما كان مشربها الفكري أو رمي المخالفين لفهمه بفساد العقيدة*.

ج. **عدم وفاء ابن رشد للضوابط المعرفية التي وضعها:** إذا كان قد وضع جملة من الشروط التي تساعد على بناء استدلالات يقينية برهانية لا تتعارض مع الشرع فقد بقيت هذه القواعد حبيسة التنظير كونه لم يلتزم بها عملياً ويظهر ذلك في:

✚ **عدم وفائه لشرط قلة المقدمات:** رغم انطلاقه من نفس الآية التي استند إليها المتكلمون-آية الفساد- لتوافقها والفطرة البشرية ((فأما الآية الأولى فدلالاتها معزوزة في الفطرة بالطبع))² فقد اختلف معهم في الطريقة الاستدلالية التي سلكها في إثبات وحدانية الله

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، 127.

* لقد كان ابن رشد يقول ((فقد تبيّن من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفى الإلهية عن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد، أعني إلا إله إلا الله)) انظر مؤلفه: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 127.

2 الكشف عن مناهج، المصدر نفسه، ص 116.

إذ اعتمد طريق التمثيل لدعم وجهة نظره فاختر مثال المدينة وعدد الملوك واثرت تعدد الملوك في فساد المدينة وأهمية وجود ملك واحد تكون له السيادة المطلقة في تسيير المدينة لتجنب التعارض والاختلاف ((وذلك أنه من المعلوم بنفسه انه إذا كان ملكان، كل واحد منهما فعله فعلٌ صاحبه. أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورةً، إن فعلاً معاً أن تفسد المدينة الواحدة))¹ وإن كان المثال مهما وكانت طريقة التمثيل فعالة في التأسيس للخطاب الفلسفي التبليغي، فإن ابن رشد قد أكثر من المقدمات فكانت بنية استدلاله مركبة مما قد يتسبب في التشويش على العقول، كما أن نتائجه ليست لا مضمونة ولا يقينية² للاختلاف الموجود بين المدينة وحاكمها والوجود والإرادة الإلهية، خاصة وأنه يمكن أن يكون الحاكم واحداً في المدينة الواحدة لكن ينتشر الفساد والصراع، هذا الوضع الواقعي يجعل من الاستدلال الرشدي غير يقيني ومنه ابتعد ابن رشد عن طريق الشرع والبرهان في التدايل.

✚ استعانت به بقياس الشاهد على الغائب: لقد لام ابن رشد المتكلمين عند اعتمادهم قياس الشاهد على الغائب بحجة عدم التماثل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، الأمر الذي يؤول إلى فساد المنهج كما سجل عليه غياب الطريق الذي يمكن من خلاله امتحان مقولات المتكلمين واختبار صحة هذا القياس ((فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما غاية المضادة))³ لكن رغم هذا فقد استعمل هو كذلك، القياس نفسه، سواء عند نقده للمتكلمين أو تأسيسه لأطروحاته حيث قال ((إذا اتفقا على صناعة العالم، كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع واحد))⁴ وهكذا فلا بد أن يقال أن ((أفعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فعملٌ هذا يفعل بعضاً والآخر بعضاً، أو لعلهما يفعلان على مداولة. إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور))⁵ وهو هنا يمثل بين عالم الإنسان وعالم الألوهية ومنه قاس ما هو شاهد بشري على ما هو غيبي إلهي، وسبب استعانت به هذا القياس هو انه كان المخرج الوحيد الذي وجدته للتأسيس لمقولاته في مبحث الإلهيات.

1 ابن رشد، اكشف عن مناهج الأدلة، المصدر نفسه، ص123.

2 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص206.

3 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص149.

4 ، الكشف عن مناهج المصدر نفسه، ص 125.

5 الكشف عن مناهج ، المصدر نفسه، ص 125.

وهذا يؤكد أنّ الطريق الأمثل في مثل هذه المباحث هو طريق الحجاج الذي سلكه علماء الكلام وفشل طريق البرهان الذي أراد أن يفرضه ابن رشد بشكل تعسّفي في الفلسفة الأولى.

يتمثل هذا البديل في علم الكلام الذي تعرض للنقد من طرف ابن رشد تحت حجة عدم برهانيته وقيامه على المبادئ الظنية الخيالية، انه الجدل الذي اعتمده علماء الكلام. بهذا العمل يقوم طه عبد الرحمن بنقد النقد الرشدي لمنهج الجدل وطريق المتكلمين في الاستدلال، وهو من خلال هذا النقد يؤكد أن العلمية الحقة قد تحققت في علم الكلام الذي لم يقطع الصلة بالبعد الاجتماعي التداولي، فعلم الكلام عنده هو العلم الذي نشأ وتطور فيه منهج الجدل واعتمد بشكل صريح وواضح وكلّي على غرار الفكر الإسلامي ((وهو الجدير بأن يمثّل فلسفة الإسلام القابلة للتجديد))¹ ومنه يؤكد أنّ علم الكلام وطريق الجدل هو وجهة كل من يبحث عن إمكانية تجديد الخطاب الفلسفي الحقيقي، وذلك بدراسته وتطويره من جانب المنهج بصقل طريق الجدل وتطويره عن طريق إبراز أهمية مختلف الأدوات الاستدلالية الحاضرة في الجدل مثل التمثيل والاستعارة.

فطريق الكلام أصبح بمثابة ضرورة منهجية لا يمكن الاستغناء عنها كما انه ضرورة معرفية تسمح بإقحام هذا الطريق في تناول قضايا العصر وفق منظور فلسفي حجاجي لا يلغي الروح والدين والعلم ((إذ تبيّن أنّ "العقلانية" الكلامية تنبني على مبدأ "الفعل" و"الفاعلية" فإنّ علم الكلام جديد يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدة ولبحث التغيرات العميقة التي أحدثتها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم))².

عند النظر في موقف طه عبد الرحمن من نقد ابن رشد للمتكلمين يتضح أنه يرفض إقصاء ابن رشد لطريق الاستدلال الكلامي لعدم تأسيس الدعوى بسبب التراجع المنهجي البرهاني لدى ابن رشد، واستعانتة دون التصريح بالقيمة المعرفية بطريق المتكلمين كونه أدرك صعوبة المأزق الذي يقع فيه الفيلسوف عندما يدير بظهره لطريق الجدل والخطابة.

1 طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج ، المصدر نفسه، ص168.

2 تجديد المنهج ، المصدر نفسه، ص168.

لقد اعتبر طه عبد الرحمن الجدل بمثابة المنهج الأمثل والبديل للتأسيس للخطاب الفلسفي التداولي الذي يستطيع أن يتبنى انشغالات المجتمع الحقيقية وذلك في قالب لغوي وتدليلي خال من الغرابة والغربة. وبهذا يدعو إلى الانطلاق من علم الكلام وتجديده لبناء فكر عربي إسلامي معاصر بحجة أنّ منهج المناظرة يساهم بقوة في خلق الانفتاح على الأفكار الأخرى مهما كانت مشاربها وتوجهاتها ودرجة تعارضها.

لكن هذا الطرح الذي تبناه طه عبد الرحمن يدفع إلى طرح جملة من التساؤلات التي يمكن من خلالها مناقشة موقفه من لا برهانية ابن رشد وكلاميته: فهل هو طرح يقضي بالضرورة الحكم على الفلسفة الرشدية بعدم الفائدة بشكل كليّ ومنه القول بوقوع ابن رشد في الخطأ عند نقده للمتكلمين وطريق الجدل وأنّ ذلك النقد يعكس جهله التام للقيمة العملية والعلمية لطريق الجدل؟ هذا الجهل الذي يفترض إدارة ظهره إلى هذا الطريق كليّةً وعدم التفكير حتّى في الاستفادة منه ولو بشكل ثانوي نسبي؟

وهذه فرضية لا يمكن الفصل فيها إلاّ بعد الرجوع إلى أعمال ابن رشد المختلفة التي تبدو في ظاهرها موجهة إلى المجتمع الذي ينتمي إليه ومحتضنة في محتواها قضايا ذات صلة قوية باهتمامات ومشكلات ذلك المجتمع. وهو الأمر الذي سيبيّن طبيعة البرهان الذي تحدّث عنه ابن رشد في الخطاب الفلسفي وعلاقته بالانشغالات المعرفية والعملية للمجتمع. وكذلك إلى طبيعة الموقف الذي تبناه من الغير -الأجنبي والمحليّ- ومنابع ذلك الموقف الذي كان يعكس ثقافة الحوار عند ابن رشد.

إنّ الرجوع إلى أعمال ابن رشد الفلسفية التي كان فيها مؤلفاً أو شارحاً وملخصاً تبيّن الحضور القوي لروح الحوار العالية عند فيلسوف قرطبة، فقد كان انفتاحه على ثقافات الغير محكوم بمقاصد معرفية واجتماعية وموجه بضوابط برهانية جمع فيها بين العلم والشرع، فافتتح على الفلسفة الأرسطية واجتهد وفق ما كان متاحاً له معرفياً في إبراز معانيها وما يمكن الاستزادة به منها، مثلما تعامل مع الموروث الكلامي والفلسفي والفقهية فمارس وظيفته وواجبه الفلسفي دون أن يتعدّى الحدود الأخلاقية كما توجّه إلى المتصوفة وطريقهم العرفاني بالاحترام والتقدير فلم يحكم عليه بالبطلان والعجز ولم ينف ما للتركيزية و التحلية من دور في تنقية الروح والنفس لتستقبل المعرفة البرهانية لكنه كان يطالب منهم أن

يعذروه لمخالفتهم الطريق كونه يريد معرفة إنسانية تقبل الاختبار ولا تنحصر في فئة محدودة، دون أن يدخل في متاهات جدلية لا مخرج منها.

لقد انفتح ابن رشد على مختلف الطرق الاستدلالية والأفكار التي أنتجها علماء ومفكري الإسلام دون خلفية اقصائية، كون النقد عنده ليس الرفض بل هو محاولة منه لتثمين الأطروحات الكلامية وكذلك طريقهم الاستدلالي، بحيث حدّد نقاط الضعف والقوة في هذا العلم وفق منظوره هو ودليل ذلك هو أنه لم يكن يجد أيّ حرج في الأخذ من الغزالي والمعتزلة و الأشاعرة وفلاسفة الإسلام، كما استعان بطريق الجدل وذلك بارز في مؤلفاته المختلفة، حيث كان الحوار حاضراً بينه وبين من سبقه وبمن سيلحق بعده، وإن لم يكن حواراً وجهاً لوجه للظروف الزمنية والمكانية فهو حوار فتح به مجال المناقشة والاختلاف مع غيره لغرض ممارسة هذا التوجه على كل المنتج الفكري البشري بما فيه أعماله الفكرية، مع الإبقاء على حرية الترك والمعارضة أو الوضع والموافقة.

ومنه يمكن اعتبار ما يقوم به المفكر طه عبد الرحمن كثمرة لهذا الثقافة التي ساهم ابن رشد في تفعيلها وتوريثها كما أن مشروعه المعرفي المتشعب هو مادة خام فعلت العمل النقدي لدى هذا المفكر هذا العمل الذي لا يعدّ تفويضاً للمشروع المعرفي الرشدي بل هو عملية إخراج ابستيمولوجي أخرى لطريق البرهان*، ومنه تأكيد الصلة التي يجب أن تكون حاضرة بين الخطاب الفلسفي والحياة الاجتماعية مع التعامل بمرونة مع مختلف الأدوات الابستيمولوجية كونها تبقى مجرد وسيلة معرفية تقبل التغيير والتطوير والتكامل فيما بينها بما تسمح به طبيعة الموضوع والحاجة العلمية والعملية وهو الإطار الذي لم يكن ابن رشد بعيداً عنه.

فلقد كان ابن رشد حريصاً على أن تكون أعماله ذات علاقة بالحياة الاجتماعية سواء فيما تعلّق بالاعتقاد أو التشريع أو مناقشة مختلف القضايا الفلسفية التي لها علاقة بتوجيه

* جدير بالذكر أن موقف طه عبد الرحمن من المنهج البرهاني المتمثل في اعتباره غير صالح في بناء الخطاب الفلسفي هو موقف كلي بحيث أكد أن تتكّن علماء ومفكري الإسلام من بناء مختلف العلوم لم يتحقّق إلا بعد ابتعادهم عن هذا المنهج واعتماد منهج آخر له علاقة بطبيعة الموضوع العلمية والعملية، وبرز ذلك عند تطرقه إلى المنهج الذي اعتمده الشاطبي في لفقه وعلم أصول الفقه الذي لا علاقة له بالمنهج البرهاني، فقد كان قائماً على المقاصد التي تقوم على التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول وعلم الكلام فاتحاً بذلك الطريق لبناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل وهو منهج تبرز فيه ملامح المناظرة القائمة على التداولية، انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت-نط، 2، ص122.

الفكر والسلوك. كما انه كان يسعى إلى معالجة الوضع الثقافي السائد داخل المجتمع، خاصة ذلك الذي يتعلّق بموقع الفلسفة وعلاقتها بالدين أو بطريقة التعامل مع الآخر وما فيه من تأكيد على أهمية الحرية الفكرية والحفاظ على روح الاختلاف والتنوع والتعدّد الفكري والمذهبي في مختلف العلوم بما فيها الفقه والتشريع، لأجل الحدّ من التبعية العمياء للمذاهب وانتشار التقليد والتعصب ورفض التجديد والاجتهاد. كل هذه الهموم الفكرية المنحى والاجتماعية الروح والبعد كانت محلّ اهتمام ابن رشد لذلك كان لا يترك فرصة الاستفادة من الآخرين معرفياً ومنهجياً لتقديم أطروحاته التي يمكن أن تساهم في تقديم خدمات معرفية وسلوكية حضارية للمجتمع الذي ينتمي إليه، وإن كان لا يصرّح كلّ مرة بذلك لأنه كان قد قدّم موقفه الواضح والمؤسّس عقلاً وشرعاً من الانفتاح المعرفي والمنهجي مع الحفاظ على البرهان كتوجه رئيس في المعرفة.

ثالثاً: موقف طه من نظرة ابن رشد للعلوم والعلاقة فيما بينها:

لقد سجّل طه عبد الرحمن جملة من النقاط الاعتراضية على الطرح الرشدي فيما يتعلق بالعلوم وطبيعة العلاقة الكامنة بين مختلف العلوم، حيث رأى أنّ النظرة الرشدية للعلوم جاءت:

1. تجزيئية:

يرى طه عبد الرحمن أنّ ابن رشد ذي نظرة تجزيئية للعلم وذلك يعود إلى اعتماده مبدأ المفاضلة بين المناهج حيث أعطى الأفضلية لطريق البرهان على حساب الطرق الاستدلالية الأخرى التي اعتبرها ثانوية القيمة والدور، هذا الموقف الذي حسب وجهة نظره جعل ابن رشد يلغي إمكانية وجود تداخل وتكامل بين العلوم، خاصة العلوم النظرية التي هي في حقيقة الأمر الأقرب إلى وجود تداخل وتكامل معرفي فيما بينها خاصة العلوم الشرعية ((وليس أدل على المنزغ التجزيئي لابن رشد في هذا السياق من كونه لم يقتصر على فصل علم منقول كالمنطق عن علم مؤصّل كعلم الأصول فحسب، بل ذهب إلى أبعد

من ذلك فأقدم على التفريق بين العلوم التي ترسخُ التداخل فيما بينها، ففصل أصول الفقه عن العلوم الإسلامية المندمجة فيه¹.

فقد خلق ابن رشد هوةً بين مختلف العلوم النظرية التي يمكن أن تتداخل فيما بينها مما يساعد على تطور العلوم ودقتها ودليله في ذلك أنه باعد بين علم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الكلام والفروع الفقهية وعلم النحو وهو فصل لا يقوم على حجة علمية قوية، حيث انقسمت حججه إلى حجة تعليمية، بيّن فيها ابن رشد استحالة الجمع بين عدة علوم دفعة واحدة أثناء محاولة التعلم ((من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحد منها))² وهو مبرر يؤكد ضرورة التدرج أثناء تعلم العلوم ولا يصلح ليكون حجةً ترفع مبدأ التداخل والتكامل المعرفي بين مختلف العلوم لأنه يمكن ((أن تؤخذ العلوم واحدًا واحدًا مع جواز دخولها في الارتباط بينها))³ فالمسألة مرتبطة بكيفية ترتيب العلوم والمعارف وفق نسقية تجعلها تخدم المعرفة وتمهد لاكتساب معارف جديدة وهو أمر ممكن ومتاح وإن اختلفت العلوم والمعارف المراد تعلمها؛ سواء من حيث طبيعة الموضوع أو العناصر المعرفية المكونة لحقيقته، وذلك يرجع إلى إمكانية جود تشابه يجمع بينهما في العلاقات والأوصاف التي تعتدها مختلف العلوم وهو واقع العلم حاليًا، حسب طه عبد الرحمن ((ليس علم المنطق وعلم اللغة، أو بين التصوّف وعلم الأخلاق أو بين الفلسفة وعلم الكلام، أو بين الحديث والتفسير))⁴ فالتداخل متاح بين مختلف العلوم لدرجة أنه يصبح ضرورة معرفية لا يمكن إنكارها تحت أية حجة، لما يسمح به من عبور المبادئ من علم إلى آخر لحل بعض الإشكالات المعرفية والمنهجية في العلوم، مثلما يتيح فرصة الاقتصاد في الجهد والوقت والاستفادة العلمية والمنهجية* .

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص128.

2 ابن رشد، مختصر المستنصر، تح جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي-بيروت- ص ص 37-38.

3 تجديد المنهج، المصدر السابق، ص129.

4 تجديد المنهج المصدر نفسه، ص 129.

* تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه المقاصد التي يتحدث عنها طه عبد الرحمن، قد اعتمدها ابن رشد في الدفاع عن أطروخته الفكرية والحضارية التي بيّن فيها ضرورة الانفتاح على علوم الغير والاستزادة بها إن كانت حاملة للحقيقة، ومنه لا يعقل أن يتناساها ابن رشد في حديثه عن علاقة العلوم ببعضها البعض.

2. أما فيما يخص حجة ابن رشد الثانية التي كان يرى فيها أن العلوم مستويان اثنان:

➤ الأول: واسع يشمل كل المسائل القريبة والبعيدة التي تدخل فيه، بحيث يقتضي تعلم ذلك العلم الإحاطة بكل حيثياته وذلك يحتاج إلى التفريغ الكلي لإحصاء مختلف المسائل التي يحتويها العلم المنشود بعيدة كانت أم قريبة.

➤ أما المستوى الثاني: وهو ضيق فتحصيل العلم فيه لا يكون إلا بامتلاك قدر مخصوص من المعارف الحاصلة، فيه ودون تلك المعارف لا يتحقق العلم به، ومنه يكون المتعلم بدأ يشق طريق العلم فيمتلك القريب الضيق ثم الواسع.

بالنسبة لطفه عبد الرحمن هذه الحجة التي رأى من خلالها ابن رشد وجود استقلالية بين العلوم ترجع للمنهج البرهاني الذي اشترطه على العلم، لكن في حقيقة الأمر إن الاستقلالية أو الاختلاف في أجناس الموضوعات الذي ينجم عنه اختلاف في المبادئ والمناهج، لا يلزم عنه بالضرورة الانفصال والقطيعة بين مختلف العلوم وهي الحقيقة التي فانت على ابن رشد حيث لم يأخذ بعين الاعتبار ما أقرته الفلسفة الأرسطية التي حذا حذوها ((حذو النعل بالنعل))¹ وهو وجود خاصيتين بين العلوم وهما التكميلية والشمولية، فأرسطو ذاته اعترف بوجود تداخل بين العلوم؛ فالمبرهنة في أحد العلمين قد تكون مقدمة في الثاني إذ مبادئ العلم الواحد لا يبرهن عليها فيه وإنما في علم غيره والمسألة المطلقة في احدهما قد تكون مسألة مقيدة في الآخر² وهو ما تجاهله ابن رشد رغم معرفته به ((ولئن كان ابن رشد قد لاحظ هذا التكميل بين العلوم، فإنه تجاهل إمكان استثماره في فتح باب التضافر بينها بوجه يجعل كل واحد منها متعلقاً بغيره تعلق الظهير بالظهير))³ والأمر نفسه ينطبق على خاصية الشمولية؛ فبالرغم من اعتراف ابن رشد بكلية العلم الإلهي -الفلسفة الأولى- متبعاً بذلك أرسطو وذلك لما فيه من دلالات مختلف الموضوعات على الوجود وخالق الوجود إلا أنه حسب طه عبد الرحمن لم ((يهتد إلى طريق استثمار مبدأ هذه الشمولية في إقامة تراتب في الشمول بين العلوم، فيجعل بعضها أشمل من بعض بحيث يصير كل واحد منها داخلاً في غيره دخول الجزء في الكل أو دخول الفرع في الأصل))⁴، ويزيد طه عبد

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج المصدر السابق، ص129.

2 نقلا عن: طه عبد الرحمن تجديد المنهج ، المصدر نفسه، ص130.

3 تجديد المنهج ، المصدر نفسه، ص130.

4 تجديد المنهج ، المصدر نفسه، ص130.

الرحمن في تسجيل مؤاخذاته على ابن رشد باعتبار تجاهله وغفلته عن العلاقة التكاملية بين العلوم والمعارف سبباً في جعل بعده النظري وأفقته المعرفي ضيق، بحيث لم ينتبه إلى الوجود الفعلي لهذه العلاقة بين مختلف العلوم في عهده، وهو الحال نفسه الذي أكدّه تطور العلوم إبان النهضة العلمية، حيث شهدت الرياضيات تداخل كل من الهندسة والجبر، وعبور مبادئ هذا العلم إلى العلوم التجريبية فلقد ذابت الحواجز بين العلوم وأصبحت تأخذ من بعضها البعض وإن كان الاختلاف في طبيعة الموضوع بارزاً ((ولا تعرف حدودها إلا من حيث التداخلات التي تجمع بينها وبين غيرها))¹، فالخطاب الفلسفي لابن رشد يقوم على التجزئ حتى وإن تميّز بالاتساق الصوري فهو يفتقد للاتساق الطبيعي وكذلك التداولي وهما شرطان يرى طه عبد الرحمن ضرورة تحققهما في الخطاب الفلسفي البناء القادر على التأسيس للحقيقة، وهما شرطان متلازمان:

أ. **الاتساق الطبيعي:** يتمثل في انسجام الخطاب الفلسفي مع الحقيقة الطبيعية من حيث المعنى وكذلك طريق البرهان مع الحفاظ على خصوصية الاختلاف في المضامين ومنه يكون معنى الاتساق بين القول الفلسفي والقول الطبيعي عبارة عن إمكانية وجود تكامل معرفي، بحيث يستفيد القول الفلسفي من القول العلمي من حيث الحقائق والمبادئ في مجال بناء البرهان فيصبح الخطاب الفلسفي المجرد ملقماً-مدّعماً- بالحقائق الطبيعية حتى يصبح أكثر قوة. وهذا من شأنه أن يفتح أفاقاً جديدة أمام القول الفلسفي من حيث المواضيع التي يطرقها والبراهين التي يعتمدها.

يمكن القول هنا أنّ طه عبد الرحمن يشترط على الخطاب الفلسفي أن يكون له مرجعيات علمية طبيعية حتى لا يبقى مجرد خطاب لغوي متناسق البنية خال من الدلالة.

ب. **الاتساق التداولي:** يتمثل هذا الاتساق في التقاء الخطاب الفلسفي أو القول لفلسفي مع مختلف العلوم الأخرى مهما كان مشربها وموضوعها ومنهجها وهو ما يسميه بالتكامل المعرفي بين العلوم، وهو تكامل لا يعني ذوبان علم في آخر بل يقصد به إمكانية استفادة علم ما من العلوم الأخرى سواء من المنهجية أو المعرفية، الأمر الذي ما يؤكد موسوعية

1 طه عبد الرحمن تجديد المنهج ، المصدر نفسه، ص130

المعرفة البشرية وتوافقها من ناحية المنهج والمبادئ والغايات. فهل تحققت هذا الشروط في الخطاب الفلسفي الرشدي حسب طه عبد الرحمن؟

يرى طه عبد الرحمن أنّ هذه الشروط لم تتحقق في جوهرها في الخطاب الفلسفي لابن رشد ولا في موقفه الذي تبناه من الفلسفة اليونانية، وكذلك من الموروث الفكري الذي أنتجه علماء ومفكرو الإسلام. فعند الرجوع إلى الشروح الرشدية لأعمال أرسطو، يقرّ طه عبد الرحمن بالجهد الذي بذله ابن رشد في هذا العمل، لكنه يرى أنه عمل لم يركز على الجوهر والمعنى المعرفي الذي يحمله الإنتاج الأرسطي بل ارتكز على تصحيح المعاني اللفظية وتقويم التراكيب التعبيرية¹ وهو عمل تقويمي يقوم على طريقتين كان لهما أثرا بارزا ورجعياً على مستقبل التراث الفكري والعلمي والفلسفي الإسلامي وهو أمر سلبي كونه كان سبباً في قيام ابن رشد بنزع كلّ مل هو إسلامي وأصيل من العمل الفكري والعلمي الذي أنتجه غيره من المسلمين الذين أضافوا للفكر العلمي والفلسفي اليوناني.

فقد قام بتعرية هذا التراث من كلّ ما هو إسلامي وتركه وحافظ عليه كما جاء به أصحابه اليونان، حيث كان يشرح ويفسّر أعمال المعلم الأوّل وفق ذهنية يونانية خالصة لا علاقة لها بالإسلام وخصائص التفكير فيه وذلك بدمج المعنى اللغوي اليوناني للمصطلح الفلسفي في معناه الاصطلاحي لدرجة جعله الحامل الوحيد للمعنى والمفهوم هذا من جهة ومن جهة أخرى كان ينزع المعنى اللغوي العربي للمصطلح الفلسفي من معناه الاصطلاحي.

هكذا كان ابن رشد يتعامل مع الخطاب الفلسفي والطبيعي الأمر الذي أدى إلى غياب الاتساق الطبيعي في قوله الفلسفي كونه كان يكيل بمكيالين حسب طه عبد الرحمن فمن جهة، كان يقرّ بوجود اتساق واتصال بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في الخطاب الفلسفي اليوناني الأرسطي وهذا يبيّن حضور الاتساق الطبيعي في هذا الجاني من العمل الرشدي كونه يقبل بالمعنى اللغوي اليوناني ويدمجه في المعنى الاصطلاحي، رغم كون اللفظ اللغوي اليوناني وليد بيئة ثقافية يونانية خالصة، لكنه يقبل بتعميم المصطلح ويقحمه في خطابه الفلسفي العربي اللسان لدرجة أنه ((يقرّ بها كلّها إقراراً كما لو كانت نازلة منزّلة

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 135.

المعاني الكليّة التي يتقيّد بها العقل البشري؛ وهو بهذا يقبل أن يكون المعنى الاصطلاحي الفلسفي موصولاً بالمعنى اللغوي اليوناني¹) وهنا يكمن التحيز الرشدي والتقليد والتبعية للموروث الفلسفي اليوناني بشكل كلي لدرجة أنه جعل منه الأنموذج العلمي للبرهان، الذي يصلح ليكون الإطار المنهجي الوحيد للعقل البشري عبر التاريخ.

فإقرار ابن رشد بوجود علاقة تداولية في الخطاب الفلسفي والخطاب الطبيعي لا يبرز إلا في تقديمه للفلسفة الأرسطية، لكن عند تعامله مع الإنتاج العلمي والفكري والفلسفي العربي الإسلامي غاب هذا الالتزام المعرفي الضروري؛ حيث تعامل معه بطريقة تجزيئية فصل بها بين الخطاب الفلسفي وبقية العلوم الأخرى، وذلك يتجلى في الطريقة التي تعامل بها مع اللفظ العربي في القول الفلسفي ((لا يتحرّج في إخراجه إلى مضمون يقطع الصلّة بالمدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي))²، وكأنه يريد أن يؤكد أنّ اللفظ اللغوي يبقى دائماً محكوماً بقالب ثقافي حضاري معيّن ومنه يصعب أن يشمل ذلك اللفظ المعنى الطبيعي بشكل كلي، وما هذا التناقض لآ دليل على قول وإقرار ابن رشد بالاتساق الطبيعي-في الخطاب الفلسفي اليوناني- واستحالته في آن واحد- في الخطاب الفلسفي والفكري العربي- وهذا يؤكد عدم تحقّق شرط الاتساق الطبيعي في العمل الفلسفي الرشدي ومنه بطلت مقولة نهوض ابن رشد بالشمولية والتواصلية للثقافة الإنسانية، كون عمله كان عملاً تجزيئياً متحيزاً للموروث اليوناني فقط.

أمّا فيما يخص الشرط الثاني المتعلق بالاتساق التداولي للقول الفلسفي، فإنّ حضوره كذلك متذبذب وغير قارٍ ((وإذا نحن تفحصنا تكوين أبي الوليد وجدناه منضبطاً بهذه الصفة الموسوعية، فقد درس الفقه وعلم الكلام واللغة والنحو والأدب، وحصل العلوم الفلسفية من منطق وإلهيات ومن طب وطبيعيات، غير أنه وإن استفاد من هذه العلوم المتصلة فيما بينها طرقاً للنظر والعمل متنوعة بتنوع مجالاتها المعرفية، فإنه ضيق من نطاق المستحقة لليقين منها))³ وهو قول يبيّن فيه طه عبد الرحمن أنّ الانفتاح المعرفي عند ابن رشد لم يمنعه من أن يتخذ موقفاً مناقضاً لتلك الموسوعية وذلك عندما انتقد بعض العلوم وقّل من طرقها

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص135.

2 طه عبد الرحمن، "لغة ابن رشد من خلال عرضه لنظرية المقولات" اعلم ندوة ابن رشد، ص209، 192، كذلك انظر مؤلف اللسان والميزان.

3 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، 137.

الاستدلالية وفصل بين العلوم ووضع شروطاً صورية لا علاقة لها بواقع العلم حتى يكون بينها التكامل المعرفي البناء واسقط بعضها من إطار العلم - علم الكلام- وكل هذا يؤكد أنه لم يكن موسوعياً ولا متصفاً بالاتساق التداولي؛ خصوصاً عندما جزأً وفصل مختلف العلوم عن بعضها البعض محاولاً ردّ كل علم إلى أصوله ونقد تلك الأصول وهو عمل غير مقبول علمياً لتعارضه مع حقيقة المعرفة البشرية المتكاملة، كما أنه يقضي على الخصوصية المعرفية للثقافة العربية الإسلامية وهي خصوصية تجلّى فيها التكامل المعرفي وحضور الموسوعية والتوجه النقدي البناء الذي تميّز بطرقه الاستدلالية التداولية التي تميز بها الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي قبل أن يقوم ابن رشد بتنقيته من تلك الأصالة.

3. علم الكلام نموذج حضور التكامل المعرفي:

لا يتمّ التكامل المعرفي بين العلوم بالنسبة لطفه عبد الرحمن، بشكل عبثي بل هو محكوم بشروط ابستمولوجية تبين أنّ حدوث التداخل المعرفي دليل على العلاقة التكاملية بين العلوم، سواء كان ذلك من جانب الاستشكلات المطروحة أو المواضيع المطروقة، وكذلك المبادئ والقواعد المعمول بها في أي علم لأجل الوصول إلى الحقيقة أو تحقيق الإقناع أو الدفاع عن طرح ما أو معارضته. كما يؤكد أنّ التداخل المعرفي بين مختلف العلوم يقوم كذلك على التأكيد أن لكل علم أصوله وخصائصه التي يحتفظ بها ويتميّز بها عن بقية العلوم الأخرى، لكن دون أن يكون هذا التمايز حجةً لإسقاط علم من العلوم والمقصود هنا علم الكلام من ما صدق العلم والمعرفة البشرية.

هذا العلم الذي يعدّه ((علم أصلي، نشأ في البيئة الإسلامية العربية، واختص بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية وإبطال أدلة خصومها، حتى عدّه البعض قرين الفقه ومكملاً له))¹ وهذا يؤكد وجود علاقة تداخلية بين علم الكلام وعلم الفقه أو بين عمل المتكلم والفقيه فكلاهما يخدم الآخر منهجياً ومعرفياً ((كون المتكلم يشتغل بالإثبات العقلي للأصول الشرعية التي يستنبط منها الفقيه أحكامه وفتاويه، حتى سمّاه أبو حنيفة بالفقه الأكبر))² وبهذا يعمل طه عبد الرحمن إلى إعطاء الأهمية العلمية والمعرفية لعلم الكلام ومنه رفض الموقف

1 طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، 141.

2 طه عبد الرحمن، المصدر السابق، 142.

الرشدي من هذا العلم، هذا الموقف الذي يمكن أن نقبل به كمحاولة نقدية لا ترمى للإنقاص من قيمة هذا العلم الأصيل والتداولي.

رابعاً: موقف طه عبد الرحمن من التزام ابن رشد بالبرهان في الإلهيات:

موقف طه عبد الرحمن من مسألة التزام ابن رشد بمنهج البرهان صريح واضح، بين فيه أن أبا الوليد لم يكن وفيّاً للمشروع المعرفي الذي وضعه، ويبرز ذلك في مختلف أعمال ابن رشد الأصلية وهي فصل المقال الذي يتجلى فيه التداخل بين الفقه والكلام وكذلك مناهج الأدلة الذي استخدم فيه طريق المتكلمين -أبني التفسيرية وأبني الكلامية- وذلك راجع للضرورة المعرفية ((لا تبلغ ثمرة هذا الاجتهاد حد الانفصال عن الآثار الحجاجية والجدلية للخطاب الكلامي، فضلاً عن الآثار التبليغية للخطاب الطبيعي لأن هذين النوعين من الخطاب يحيطان بكلّ قول))¹، ولهذا جاء الخطاب الإلهي الرشدي حاملاً لمختلف الآليات الاستدلالية الكلامية ((لا نستغرب من أن نجد مواضيع شتى من خطابه آليات كلامية))² وهي آليات كان ابن رشد قد وجّه لها انتقادات باعتبارها لا تتوافق والعقل والمبادئ التي تنظم نشاطه كمبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع ومن بين هذه الآليات التي تبرز التداخل الكلامي في الخطاب الفلسفي الإلهي عند ابن رشد:

التداخل في الآليات الاستشكالية: ويقسمه إلى آليات مفهومية وأخرى تقريرية وهي آليات أساسية في بناء الخطاب الفلسفي الاستشكالي ومنه تصبح هذه الأخيرة الباب الذي نستطيع من خلاله الولوج إلى النسق الفلسفي لابن رشد وتحري مدى وجود تداخل كلامي في قوله الفلسفي، هذا الحضور الذي يتجلى في آلية التقليل وآلية المقابلة.

ويقصد بآلية التقليل تعدّد السياقات التي يستعمل فيها اللفظ الواحد، بحيث تتعدّد معانيه، وهو يرى أن ابن رشد يستخدم هذه الآلية ويقدم لنا بعض النماذج اللفظية المفهومية كمفهوم "الحكمة" و"السبب" فابن رشد في كتابه -مناهج الأدلة- يميّز بين العلم والحكمة إذ ينطلق من مفهومه للحكمة والعلم الذي يتمثل في معرفة الأشياء بأسبابها الفاعلة، أمّا الاطلاع على الأسباب الغائية فهو من اختصاص الحكمة ((من تتبع معنى الحكمة في وجود

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، مصدر السابق، ص150.

2 تجديد المنهج، المصدر نفسه، ص151.

موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خُلق، والغاية المقصودة به))¹ وهذا يبيّن انه يميّز فعلاً بين المقصود من لفظ العلم ولفظ الحكمة لكن في نفس المؤلف يتقلّب في تحديد مفهوم الحكمة وذلك في قوله ((إنّ الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء))² ويتتبع طه عبد الرحمن النصوص الرشدية ليقفّي أثر التقليل فيجده حاضراً في نفس اللفظ، حيث أصبح مدلول الحكمة يتمثّل في القانون الناظم للظواهر وكذلك الغاية من الوجود وهو أمر يبرز بوضوح في مناقشته لموقف الغزالي من مسألة السببية وعلاقتها بحدوث المسببات واعتباره إنكار السببية والنظام السببي قول غير حكيم يتعارض مع الحكمة المتمثلة في المعقول والمنطق، ثمّ يحمله معنى آخر يتمثّل في الغاية من الوجود ولذلك ردّ على قول الغزالي ((إنّ الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وانه ليس لها تأثير في المسببات قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل مبطل لها، لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد بغير هذه الأسباب، فأيّ حكمة في وجودها عن هذه الأسباب))³ كلّ هذا يبيّن حضور الطريق الكلامي عند ابن رشد فقد كان يلجأ إلى آلية التقليل في بناء مفاهيمه الفلسفية وهي آلية معرفية استدلالية تساعد وتمكّن الفيلسوف من بلوغ مقاصده المعرفية والتواصلية والاقناعية وإضفاء المرونة على اللفظ والمفهوم. وقد كان ابن رشد مدركاً لهذه الأهمية ودورها في حل الاستشكالات المفهومية والمعرفية والمنهجية، ولذلك لم يتوان، في استخدامها رغم أنها ليست من إنتاج البرهان ولا من إنتاجه هو، بل هي آلية كلامية تدرج ضمن فن المناظرة وهذا يؤكد ممارسة ابن رشد لهذا الطريق الاستدلالي لما وجد فيه من قوّة استدلالية تساعده على تكوين خطابه الفلسفي المتسق طبيعياً وتداولياً، وإن كان بعض المفكرين يظنون انه يستخدم آليات برهانية⁴.

فالحاجة العلمية التواصلية جعلت ابن رشد يضع استثناءات ابستمولوجية، من خلالها جوّز لنفسه ممارسة العبور المعرفي من عالم البرهان إلى عالم الكلام ليستعير منه ومن خطابه الجدلي بعض الآليات -التقليل والمقابلة - لتوظيفها في خطابه الفلسفي رغم كونها أدوات طبيعية ليست صناعية أي ليست من لغة منطقية برهانية وإنما هي لغة طبيعية

1 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 151.

2 مناهج الأدلة، المصدر السابق، ص 145.

3 مناهج الأدلة، المصدر نفسه، ص 199.

4 انظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 156.

يكون ((اللفظ الواحد فيها متقلباً في معناه بحسب سياق الخطاب))¹ كما أنّ توظيفها لا يتم بطريقة اعتباطية تقوم على المشاغبة والمغالطة أو السفسطة مثلما رأى ابن رشد، بل هو توّسل ناتج عن إمام لمختلف الدلالات أو المعاني التي يمكن أن يحملها اللفظ الواحد والمواضع المعرفية التي يمكن أن يستعان فيها بهذه الألفاظ والمعاني وهذا لم يكن بغائب على علماء الكلام الذين تبّنوا بجرأة هذه الآليات، عكس ابن رشد الذي كان قد انتقدهم على ذلك لكنه قام بنفس العمل وهذا يدلّ على حكمته من جهة كون((الفيلسوف الحكيم هو الذي عرف كيف يستثمر هذه الخاصية الخطابية من أجل جلب التصديق لأقواله، وكيف يمارس هذا الاستثمار في سياق الخصوصية التبليغية للسان الذي يتكلمه))² لكن هذه الحكمة التي اتسم بها ابن رشد وهو يمارس العبور المنهجي والمعرفي حالت دون الوفاء لطريق البرهان الذي كان قد وضعه كخارطة طريق للعلم ومنه يستنتج طه عبد الرحمن:

1. أنّ الخطاب البرهاني لا يمكن أن يقبل من الألفاظ إلا ما كان متواطئاً، أي ما يدلّ على أفراده بمعنى واحد مشترك بينها جميعاً.
2. أن الخطاب الإلهي الرشدي لا يمكن أن يكون برهانياً من جهة مصطلحاته ومفاهيمه، وهذا يؤكد عدم التزام ابن رشد بمنهج البرهان في مبحث الإلهيات وذلك ((لاستعمال الألفاظ بمعان تختلف باختلاف سياقات كلامه))³ وإن كان للأمر مبرراته الاستيمولوجية لكن ما يحسب على ابن رشد انه لم يكن ينبّه إلى هذا الاختلاف أو التعدّد في الوجوه التي يحملها اللفظ الواحد بالرغم من كونه كان يهتم بظاهرة الاشتراك اللغوي لدرجة أنه جعله أصلاً من أصول الاختلاف بين الفقهاء كما ذهب إلى جعله أساساً لبناء نظرية الخلاف الفقهي⁴.

3. إذا كان هناك التباس في الخطاب الكلامي بسبب لغته التي تحمل وجوها عديدة مختلفة، فإن هذا الالتباس حاضر كذلك في القول الإلهي الرشدي لانطباق القاعدة نفسها التي طبّقها على علماء الكلام -كلامهم حمّال لعدة أوجه- تنقصه الدقة في المبادئ والنتائج ولهذا يصبح الخطاب الفكري كلامي كان أو فلسفي نسبي محكوم بسياقه، ومنه لا يمكن إبطال

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، المصدر نفسه، ص153.

2 تجديد المنهج، المصدر السابق، ص 153.

3 تجديد المنهج، المصدر نفسه، ص153.

4 تجديد المنهج، المصدر نفسه تجديد المنهج، ص 153.

منهج معين على حساب منهج آخر كون الالتباس حاضرا في الخطاب الرشدي والكلامي في آن واحد. وهو أمر ثابت ومعقول كون ظاهرية الالتباس (التي تقوم في الخطاب الطبيعي لا تضر في شيء هذا الخطاب بل تنفعه إذ تمده بإمكانات دلالية كما تفتح فيه آفاقاً)¹.

هذه الاستنتاجات التي يقدمها طه عبد الرحمن تؤكد في نظره، أن المنهج البرهاني وإن كان مهماً في ميدان العلم خاصة الصناعي والطبيعي فهو غير قابل للتطبيق في علم الإلهيات -الفلسفة الأولى- الأمر الذي يجعل الفيلسوف الذي يطرق مثل هذا المبحث - وإن كان قد جعل مسبقاً طريق البرهان الصناعي التزاماً منهجياً يغنيه ويبعده قدر الإمكان عن الخطاب الطبيعي بسبب الالتباس الذي يغلب عليه - يجد نفسه غير قادر على الوفاء لذلك الشرط لافتقاده للآليات اللغوية للتبليغ التي تعكس وتتماشى وظروف المخاطب والمُخاطب فيصبح خطابه الفلسفي أصم؛ وهو ما يجعله يلجأ إلى آلية التقليل وكذلك آلية المقابلة لتحقيق الغاية التبليغية ومنه يكون قد انتقل من منهج إلى منهج آخر كلامي بالدرجة الأولى وهو ما وقع فيه ابن رشد.

فلقد وجد ابن رشد في هذه الآليات الحجاجية إمكانية فتح أبواب إستشكالية جديدة في بعض المفاهيم وتوسيعها لغرض بناء خطاب فلسفي جديد ومتجدد يفتح له المجال لطرق مختلف المسائل الإلهية وفق مفاهيمه وفهومه، التي قد يخالف فيها غيره أو يشاركهم فيها وإن كانت لأشد خصومه* هذا التداخل المقصود كان يسعى من خلاله إعطاء القوة التبليغية لخطابه الفلسفي في مبحث الإلهيات وبذلك يقرّ بالفعالية العلمية للأدوات الاستدلالية الكلامية كما انه مزج هذا التوجّه الكلامي بالمحافظة على تقليده الأرسطي في الاستدلال معتمداً التهديم والبناء للتأسيس لمقولات إلهية تحمل صبغة جدلية من ناحية المنهج وتوحيدية عقدية من جانب المضمون ومن بين الدعاوي الإلهية الرشدية التي تؤكد ذلك:

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج المصدر نفسه، ص153.

* لقد استعان ابن رشد بهذه الآلية الكلامية في تبيين أطروحاته المختلفة لدرجة أنه لم يكن يجد حرجا في استخدام لغة المتكلمين بل استعان بلغة المتصوفة في بيان أفكاره ومواقفه، أنظر الفصل الثالث موقف طه من علاقة ابن رشد بطريق الإشراق ولغتهم الصوفية.

* في هذا الصدد يقول ((لا يبعد أن يكون أبو الوليد قد أخذ عن هؤلاء من حيث لا يقصد هذه الطريقة في تثبيت الكفاية التبليغية والتوجيهية لخطابه، سيما وأن الغزالي الذي تشبّع ابن رشد بكتايبه أيما تشبّع)) تجديد المنهج، ص157.

أ. ثبوت العنصر الكلامي والأرسطي في قوله ((العالم مصنوع يدلّ بصنعبته على الصّانع)) أمّا العنصر الكلامي فيتمثّل في جعل ((الدلالة على الله)) دليل وجود العالم ومنه يتجلى النص الأرسطي في مقولة " مصنوع وصانع" وهي مقولة أرسطية الصنعية ويقابلها في التراث الفكري الإسلامي عامة والكلامي بالخصوص مقولة "الخليقة و الخالقية" ويعلّق طه عبد الرحمن على هذا التوجّه الرشدي ((لولا اثر الأرسطية لجاأت هذه الدعوى على تمام الصورة الكلامية كما يلي: إنّ العالم مخلوق يدلّ بخلقه على الخالق))¹ فقد قام ابن رشد بعملية تعديل لدعوى أو مقولة كلامية حذف منها بعض الحدود الكلامية العربية وعوّضها بحدود أرسطية، وذلك يرجع إلى مسألة قدم العالم التي جعل منها ابن رشد أصلاً لمواقفه الإلهية.

مثلاً يبرز هذا التوجه في موقفه من أنّ العالم يدلّ باتحاد أجزائه على وحدانية الصانع، حيث جمع بين دعوى أرسطية تتمثل في أنّ العالم وليد اتحاد أجزائه والوحدانية كعنصر كلامي وهي نتيجة لازمة منطقياً عند ابن رشد "ضرورة اتصاف الصانع بالوحداني".

يبدو أنّ ابن رشد بحسب طه عبد الرحمن قد وقع في شرك النسق الأرسطي، الذي لم يجد لنفسه مخلصاً منه إلاّ التمسك بالإدعاء الكلامي حتّى لا يجعل من خطابه الفلسفي مخالفاً لعقيدة التوحيد ومنه يعطي لهذه الصنعة صبغة المشروعية. فبالنسبة إليه التداخل الكلامي والأرسطي عند ابن رشد لا يبرز فقط في هذه الوضعيات، بل له تجليات عديدة لا يتسع لها المقام، مثل جمعه بين القول الكلامي بالمعجزات والقول الأرسطي بالعلية بطريقة توليفية؛ تمسك بها بالعلية كمبدأ أرسطي -السبب الفاعل والغائي- لغرض إبراز موقفه من المعجزات مع عدم إنكار وجودها وتحققها في الرّسالات وفي الوقت نفسه قرنها بوجود علّة غائية لتلك المعجزات تكون بمثابة المناسبة لحدوث المعجزات. فالأمثلة الدّالة على اللّجوء الرشدي لآليات المتكلمين كثيرة تبين اعتماده أثناء تأسيسه لمقولاته سواء الآليات الاستشكالية والآليات المفهومية وكذلك التقريرية ويمكن لكل من يتتبع الخطاب الفلسفي

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص160.

الرشدي بالدراسة الألسنية ليدرك أنّ هذا التّوجه كان اختياراً ابستمولوجياً عند ابن رشد لما كان يتيح له من فتوحات معرفية من حيث بناء المفاهيم*.

لم يتوقف طه عبد الرحمن عند هذا المستوى لإثبات التداخل الكلامي عند ابن رشد بل أنتقل إلى عمل آخر اختبر فيه البناء الاستدلالي "طريق البرهان" عند ابن رشد، حيث أكد وجود تداخل في الآليات الاستدلالية الكلامية وآليات ابن رشد الاستدلالية رغم ادعائه باعتماده البرهان الذي يختلف عن طريق الجدل الكلامي حيث سجّل عليه ((عدم استوفائه شرائط الاستدلال المقررة في البرهان))¹.

فإن كان ابن رشد يسعى جاهداً لبناء عمل برهاني يقيني في مبحث الإلهيات فإن الفرق شاسعاً بين التنظير النظري والتطبيق العملي للمنهج خاصة عندما توضع الشروط المنهجية بشكل مسبق ثم يراد فرضها على المباحث المعرفية، حيث سيضع هذا الوضع الباحث أمام استشكالات تجعل البحث مسدوداً، ممّا يستوجب عليه البحث عن مخارج منهجية لتجاوز هذه الأزمة المنهجية وإن كانت حلاً مبدئياً بالضعف البرهاني.

من الناحية المعرفية لا يعدّ هذا العبور المعرفي عيباً ابستمولوجياً يقلل من قيمة الخطاب العلمي والفلسفي لصاحبه بل هو حل ابستمولوجي مقبول تفرضه الحاجة المعرفية، لكن بشرط التزام الأمانة العلمية وتصحيح المواقف التي كانت قد اتخذت من تلك الآليات الاستدلالية، وهو الأمر الذي لم يرقم به ابن رشد، فبالرغم من استعانتة بطرق المتكلمين بقي محافظاً على موقفه من الناحية الشكلية ولم يرقم بمراجعته.

ب. ثنائية النزعة: لقد كان لابن رشد توجهان اثنان² وهو يؤسس لمبحث الإلهيات وهي ثنائية ليست خاصة بطبيعة الغرض والبناء الاستدلالي الرشدي بل كذلك تشمل الجهة المستهدفة من ذلك الخطاب:

* يقول طه عبد الرحمن ((ولم نعرّض هنا إلا إلى الآليات المفهومية التي تشتمل من الآلية بعض الاستشكالات النموذجية التي تتعدّد وتترسّخ بها صور ورتب التداخل في المضامين بين الإلهيات والكلاميات في الخطاب الرشدي، وهناك آليات مضمونه و غيرها مما لا بد من استخراجها وضبط مضمونه ووضع قوانينه لمن أراد استيفاء شرائط العلم بالتداخل الكلامي على تمامه في الخطاب الرشدي)) أنظر كتابه، تجديد المنهج، ص 162.

1 طه عبد الرحمن تجديد المنهج، المصدر السابق، ص 162.

2 تجديد المنهج، المصدر نفسه، ص 162.

✚ **ثانية الغرض:** لقد جمع ابن رشد بين اتجاهين؛ الأول تبليغي، فقد كان المقصد الأساسي تبليغي وهو يكمن في الردّ ودحض أدلة المتكلمين وتصحيح بعض المواقف والفهوم، كما كان يسعى من خلال ذلك العمل إلى نحت مكانة خاصة للفلسفة الأرسطية في وسط الفكر الإسلامي، وهنا يكون قد تبنى غاية مبحثية لم يكن مقتنعاً بها في الأساس؛ وهي المتمثلة في الدور التداولي للمعرفة الإلهية، فقد كان يستعمل في المسائل الإلهية أدلة مشتركة بين العامة والخاصة، تتوافق والواقع الفكري والثقافي للفئة المستهدفة، وفي هذا اعتراف ضمني بصلاحيّة فهم العامة من الناس وتمائلها في القوّة مع فهم الخاصة، ومنه يكون قد اعترف بعلمية تلك الفهوم لقيامها على استدلالات لا تختلف عن الاستدلالات المعتمدة عند الخاصة وما كتاب "مناهج الأدلة" إلا تأكيد على هذا الوضع؛ كونه موجه إلى الملة دون تمييز.

✚ **أما الاتجاه الثاني وهو اصطناعي** فقد حاول فيه ابن رشد أن يؤسس لمقولاته تأسيساً برهانياً علمياً، وذلك أثناء الرد على المتكلمين أو المقولات التي تبناها هو كحلول وأجوبة لمختلف الإشكالات الإلهية.

هذه الثنائية الرشدية التي جمع فيها بين الاتجاه التبليغي التداولي والغرض الاصطناعي الذي يتميز بالصناعة المنطقية البرهانية لمختلف المقولات، تبين أنه كان يقصد بخطابه في الوقت نفسه الجمهور والخاصة من الناس لوجود الأدوات المناسبة لكل فئة مستهدفة، وهذا يثبت من جهة أخرى مكانة وأهمية اللغة الطبيعية في الفلسفة واستحالة وجود قطيعة بينها وبين المكونات المعرفية والثقافية والعقدية للمجتمع، وهو الأمر الواقع الذي لم يستطع ابن رشد الانفلات منه فأصبح منهجه مخضراً يشمل الجدل والبرهان في آن واحد.

لكن وإن كان ابن رشد قد قصد في خطابه الفلسفي الإلهي الجمهور من الناس فإن ذلك لا يعدّ حجة عليه تؤكد ابتعاده عن المسار المنهجي الذي رسمه للعلم، فابن رشد وهو يتحدث عن القدرات المعرفية للجمهور، لم يبلغ إمكانية وصولهم إلى الحقيقة وامتلاك فهم علمية عن مختلف المسائل التي تثير انتباههم وفضولهم المعرفي، فلهذه الفئة الحق في المعرفة حتّى تخلو حياتهم من الخرافة والتناقضات ومنه تصبح لديهم معرفة كافية لتحقق

لهم السعادة والإيمان، لكن الآليات التي ستبلغ بها هذه الفئة هذا المطلب ستكون غير برهانية وغير جدلية لصعوبة الأول وخطورة الثانية ولهذا لا يوجد حرج عند ابن رشد من أن يستعان في بناء الخطاب الموجه لهذه الفئة بآليات تبليغية ذات طبيعة استقرائية تستوفي في نظره شروط التبليغ عند الجمهور، شروط ستمنع من التوسل بالصناعة الكلامية وكذلك البرهانية* لكن اعتماد هذه الطريقة الاستدلالية مشروط بضوابط حسب ابن رشد:

✚ **قلة المقدمات:** انه يشترط أن تكون المقدمات المعتمدة في بناء مختلف الاستدلالات الطبيعية التبليغية، بسيطة من حيث المدلول وقليلة محدودة العدد ليتسنى للفئة المقصودة تتبعها وبلوغ المعنى المقصود مع فهم العلاقات التي تربط بينها وبين النتيجة.

✚ **قرب النتائج:** فمن الضروري أن تكون النتائج المتوصل إليها لازمة لزوماً مباشراً عن المقدمات حتى لا يدخل الجمهور في متاهات تبعده عن النتيجة ومنه نشوء فهم واستنتاجات في أذهانهم مخالفة للمقصود. كما أنّ بعد النتيجة يمكن أن يخلق صعوبات في إدراك العلاقة بين تلك النتيجة والمقدمات التي وضعت كمنطلق لها وهو شرط ذي أهمية ابستمولوجية، لكونه يختصر الطريق ويجعل من العملية الاستدلالية فعّالة وذلك في كل مستويات الناس دون استثناء.

✚ **مشاهدة المثال:** قد تكون هناك حاجة ماسة لاعتماد الأمثلة الشارحة والمدعمة للمقدمات المعتمدة أو النتائج المتوصل إليها، بل قد تكون تلك الأمثلة مدلّلة في آن واحد لإمكانية أن يكون المثال برهانا ونتيجة في آن واحد وقد انتبه ابن رشد لهذا الأداة المعرفية فوضع لها ضوابط تنظم التوسل بها((ينبغي ألا يقع الاستدلال إلا بما كان له مثال في الشاهد ثبتت الحاجة إلى معرفته))¹ وهنا يربط ابن رشد العمل التبليغي بالشاهد أو الواقع ومطابقة المثال له، كون هذا يجنب العقول من الدخول في متاهة الخيال والظنون، الذي قد يتسبب في فساد العملية التبليغية. كما يوجد شرطاً آخر يتمثل في قرب المشابهة وهو شرط يؤكد ضرورة وجود ما يربط الاستدلال والأشياء من حيث المشابهة.

* توظيف الآلية المعرفية عند ابن رشد مشروط بمدى التحكم في استعمالها ولهذا الجمهور من الناس ليس بحاجة إلى المعرفة البرهانية كما أنه يفقد القدرة على استعمالها ويتجلى ذلك في تقسيمه للناس حسب قدراتهم المعرفية، مستأنسا في ذلك بتنوع الخطاب القرآني والدلالات الإستمولوجية التي يحملها في هذا المعنى..

1 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 193.

هذه الشروط الأربعة التي حدّد من خلالها ابن رشد طبيعة الطريق المعرفي الذي يناسب عامة الناس وهو طريق يغنيهم عن طريق الجدل والبرهان، تؤكد الحاجة الماسة والدائمة للعملية الاستدلالية في كل المستويات، ومنه يرفض طريق التصديق والإتباع والتقليد الذي لا يصحبه استدلال صحيح يتماشى وقدرات الناس المعرفية* وقد حاول ابن رشد أن يلتزم بهذه الشروط أثناء وضع الأدلة التي تبين وجود الله "دليل العناية" و"دليل الاختراع" وهي أدلة بسيطة متاحة للجمهور وقويّة عند أهل البرهان كما كانت متماشية والطريقة الشرعية والطبيعية، وإن كان ابن رشد يقدّم هذه الأدلة كبديل لأدلة المتكلمين "دليل الجواز" و"دليل الحدوث" والتي رأى أنها مخالفة لطريقة الشرع ولا تحقّق المطلوب في قالب حاجي جدلي وليس برهاني فهو يتّوّل بهذا الطريق ليس لأنه طريق كلامي بل لأنه مجرد وسيلة استدلالية غير متحيّزة لأي توجه مذهبي أو فكري فهي ليست حكراً على أحد.

فقد استعان بها كطريق ثانوي يقدّم بها أدلته البرهانية لكونه كان يخاطب أهل الجدل من جهة ومن جهة أخرى لما في هذا الطريق من توجيه للعقول وقدرة على الإقناع. وإن كان ذي وجهة تبليغية اقتضت الاستعانة باللّغة الطبيعية فإن ذلك لا يعدّ عيباً ولا انحرافاً عن نهجه البرهاني الذي لا يمكن أن يقدّم في قالب لغوي جاف يحول دون قيامه بوظائفه كفيلسوف، من نقد وتصحيح للمفاهيم وتوجيه للعقول لما هو حق. فقصدته من الاستعانة بالآليات استدلالية اشتهر بها علماء الكلام لا يفهم منه انه قد تحوّل من فيلسوف إلى متكلم أو أنه قد تنازل عن قناعاته المنهجية، خاصة وأنه كان يصرّح بأهمية تلك الآليات عندما تكون مضبوطة بضوابط برهانية علمية.

بفتح ابن رشد خطابه الفلسفي الإلهي وغير الإلهي على كل فئات المجتمع يكون قد أكّد على أن المعرفة والفهم حق طبيعي اجتماعي لكلّ الفئات، فكلّ فئة تحتاج إلى من يبصّرها ويهتم بها ويجعل لها حظاً في مشروعها الفكري فيخصّها بالحديث عن طريق تأليف خطاب فلسفي يتماشى وقدراتها، لكن هذا لا يعني النزول بالخطاب الفلسفي إلى

* يرى ابن رشد انه يوجد تشارك الفرق بين العامة والخاصة، يكمن في درجة معرفتها فالجمهور يكتفي بما أدركه من الأشياء بالحس. أما الفلاسفة فهم يزيدون عليه بما أدركوه بواسطة البرهان. انظر ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 153.

المستوى البسيط والمكوث هناك بل تأتي مرحلة الصعود بالناس إلى مرحلة يكون الفرد فيها قد اكتسب أبجديات التفكير وأدوات التحليل والفهم، هذه الأخيرة التي قد تنقله بعد أن يخبر البحث والنظر إلى مرتبة الخاصة التي تؤهله لفهم الخطاب البرهاني.

لكن الوصول إلى هذا الغاية يحتاج إلى الضغط ولو بطريقة فيها نوع من التصعيب على عقول الناس كي لا يألّفوا السهل والبسيط وهذا لا يكون إلا بتوظيف واستعمال مصطلحات فلسفية قوية وإن كانت عويصة وغريبة عن ما هو متداول لغرض تنبيه العقول ودفعها إلى البحث والاجتهاد وهو أمر ظاهر في الخطاب الرشدي، حتى أنّ طه عبد الرحمن قد اعتبر هذا الوضع المعرفي دليلاً على عدم اختلاف ابن رشد عن علماء الكلام رغم توجيه النقد إليهم ولومهم على اعتماد مصطلحات صعبة الفهم.

فقد استعمل ابن رشد مصطلحات صعبة وغريبة المنبت -يونانية الأصل، أرسطية التأسيس¹ - حاول فيما بعد تبيئتها مع ما هو مألوف في لغة المجتمع وما يقابلها في النص الشرعي وهنا يكون قد وقع فيما كان قد أخذ عليه المتكلمين بحسب طه عبد الرحمن، فقد توجّه بخطابه لعامة الناس واستعمل مصطلحات غريبة ومستعصية على عقولهم إلى جانب كونها غير متداولة عندهم وغير حاضرة في النص لشرعي. فقد كان بإمكانه الاستعانة بها مباشرة وتجنّب التحوير والتحيين لما في ذلك من جهد ومضيعة للوقت وكذلك المخاطرة بعقول الناس مثل "الخلق، التكوين، الإنشاء، الإبداع، الإخراج، الفطور التصوير" وغيرها من المصطلحات الواردة في القرآن والمفهومة ولو نسبياً عند الناس ((تحمل معاني مدركة للجمهور))² لكنه لم يفعل* بل قد أدار ظهره للقاعدة التبليغية التي تؤكد أنّ كل مصطلح ((يحرك في الذهن جملة من المضامين التي تشكّل عنه رؤية فكرية مستقلة))³ فإذا كان يقلّد أرسطو فإن هذا الأخير تحرك في إطار بيئته الثقافية والعقدية لكن الأمر يدلّ على أنّ ((فلاسفة الإسلام أرادوا أن يقهروا الجمهور العربي قهراً على استيعاب الرؤية اليونانية

1 انظر طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان-ط 1، 2013، ص 72.

2 طه عبد الرحمن، تجديد الرؤية، ص 166.

* حسب طه عبد الرحمن يرجع السبب في عدم توسل ابن رشد بالألفاظ القرآنية رغم انه ذكر بعضها مثل "الخلق، الفطرة" لكن بعد أن استعمل مصطلحات أرسطية، وذلك يرجع إلى انه لم يجد لها من الإجرائية ما يكفي لجعلها مصطلحات ذات صبغة علمية فلسفية. طه عبد الرحمن، تجديد الرؤية، ص 206.

3 طه عبد الرحمن، تجديد الرؤية، ص 167.

بوصفها رؤية فلسفية، وعلى إسقاط رؤيته الخاصة بوصفها غير فلسفية¹ لكن وإن كان طه عبد الرحمن يلوم ابن رشد على هذا التوجّه، فهذا لا يقلل من قيمة العمل الذي قام به الذي يعبر عن الانفتاح والقدرة على الاستفادة من الغير والتميز في مصطلحاته عن غيره من المتكلمين وإن كان يعود فيما بعد إلى المصطلح القرآني لتقريب المعنى أكثر وفي ذلك محاولة منه على استعمال مصطلحات من صنع الإنسان بعد الرجوع إلى الواقع -عالم الشهادة- الذي يعتبر منبعاً خصباً لنحت المفاهيم والألفاظ التي تحمل الحقيقة.

انه بهذا العمل يريد أن يستدرج ويوجّه عقول الناس إلى واقعهم ويحملهم مسؤولية تطوير لغتهم الأم مثل بقية الأمم الأخرى وإن كان هذا الأفق لا يتحقق إلا بعد المرور من التقليد "تقليد الإنسان" ثم تقليد القرآن وبعدها امتلاك البيان فكان مثلاً يضيف إلى مصطلح الخالق لفظ الصانع أو المخترع وهو مقصد ابستمولوجي وحضاري يستحق المخاطرة والضغط على عقول الناس لتتجاوز المؤلف وتمضي نحو الإبداع. لقد أكد بهذا التوجه أنّ بناء الخطاب الفلسفي يحتاج إلى تحمّل مسؤولية حمل مطرقة النقد والنحت والاختبار بحيث يوجهها المفكر إلى كل ما حوله ليس لأجل الهدم والقضاء على كلّ بناء بل لأجل تحسّس المواطن التي يمكن التعويل عليها أثناء نسج المعرفة. فالباحث بحاجة إلى الإمساك بكل ما يساعده للعبور إلى العلم ومنه لا ينظر إلى منشأ اللفظ بل إلى قدرته على حمل معان جديدة تتماشى واستشكالاته الحضارية.

هذا ما حمل ابن رشد إلى الاستعانة بالمصطلح البشري اليوناني ثم البحث عمّا يقابله في اللفظ القرآني، وهي نظرة اجتهادية لا تتعارض وموقفه الأساسي في كيفية التعامل مع ثقافات وعلوم الذين يخالفوننا في الملة، فالمسألة عنده لم تكن مرتبطة بموافقة ما هو مؤلف وشائع بين الناس بل هي مرهونة بما يمكن أن نستفيد منه من ذلك الجديد الصعب والغريب لتوجيه عقول الناس إلى الرجوع إلى الواقع لتطوير اللغة وإثرائها بالألفاظ التي تغني العلم وتحوّل بالممارسة إلى ألفاظ تداولية بالعادة. إذا تمّ أخذ بعين الاعتبار، نقطة الخلاف بين مقصد المتكلم ومقصد الفيلسوف الذي يسعى إلى تقديم نماذج في المنهج والتفكير، التي بدورها يمكن أن تساهم في تطوير الكفاءات الفكرية داخل المجتمع. فحتى

1 طه عبد الرحمن، تجديد الرؤية، ص 168.

وإن كان ابن رشد قد تناول موضوعاً قد سبقه إليه المتكلمون بحكم الأسبقية الزمنية فذلك يعود إلى إدراكه ضرورة إقحام الفلسفة في مثل هذه المواضيع لما لها من أهمية داخل المجتمع كونها انشغال يستقطب الجميع ومنه لا يعقل أن يغرّد الفيلسوف خارج السرب أو يعيش على هامش التاريخ. فتناول ابن رشد لمثل هذه المواضيع مهم في إظهار المؤهلات المعرفية للفلسفة والتي ستساعد الفيلسوف على الوصول إلى اليقين ومعالجة واستشكال قضايا فلسفية ذات أهمية داخل البنية الفكرية والثقافية والعقدية للمجتمع الذي ينتمي إليه - المجتمع المسلم-.

فأهمية تلك القضايا ودورها في بناء رؤية الإنسان إلى الوجود وما لهذه الرؤية من دور فعّال في توجيه الفكر وتنسيقه جعل ابن رشد لا يهمل ولا يضيّع هذه الفرصة ليقدم مواقف الفلسفية من تلك القضايا حتّى يستطيع أن يشقّ لطريق البرهان سبيله في المنظومة الفكرية ويضبط طبيعة العلاقة التي تجمعها بالطرق الاستدلالية الأخرى.

أمّا فيما يخصّ توّسل ابن رشد بطريق الحجاج واستعماله مختلف الأدوات المعرفية التي شاع استخدامها ضمن هذا الطريق، فهو أمر مفروض عليه، كون هذا الطريق أصبح معهوداً داخل المجتمع لدرجة أنه شكّل عادات فكرية لا يستقيم ولا يفهم الخطاب الفكري إلا إذا نسج على منوالها وبذلك كان على ابن رشد وإن كان لا يرى في تلك الطّرق إلا سنداً ثانوياً لطريق البرهان الاستعانة بهذه الطرق المألوفة لإبداء أطروحته الفلسفية في إطار معرفي متاح لمختلف فئات المجتمع، كلّ حسب مستواه.

وفيما يخصّ صعوبة مصطلحاته فيمكن القول أنّ ابن رشد قد استفاد من الخطاب الكلامي الذي مهّد له الطريق وعودّ العقول على المصطلح الصعب وهذا لا يعدّ عيباً كون الفكر سلسلة متواصلة الحلقات، فقد كان يوجه خطابه إلى مجتمع قد تعودّ وألف المصطلحات العويصة والغريبة أحياناً، لدرجة أنه أصبح يمتلك مؤهلات الفهم والنظر التي يمكن أن تساعد على استقبال الخطاب الفلسفي الحامل لمفردات غير مألوفة. هذا الوضع الفكري الذي حاول ابن رشد استغلاله والاستثمار فيه أثناء بنائه لخطابه الفلسفي، فقد كان يراعي التسلسل الفكري الذي تشكّل داخل مجتمعه، وإن تخلّل هذه التسلسل اختلافاً في الغايات والمنهج وهو ما كان بين ابن رشد وغيره من مفكري الإسلام فلاسفة ومتكلمين.

خامساً: موقفه من طريقه في التدليل على وجود الله:

التداخل الرشدي مع طريق المتكلمين بالنسبة ل طه عبد الرحمن، لم ينحصر فقط في توّسّله بمختلف الأدوات الاستدلالية التي كان يعتمد عليها علماء الكلام ولا في وقوعه في نفس الأمر الذي لامهم عليه، وهو صعوبة المصطلحات التي نسج بها أطروحاته الفلسفية، بل المسألة تتعدّى إلى المستوى المعرفي حيث خالفهم ظاهرياً في أدلة إثبات وجود الله، والتي كان يرى أنها ابعده عن الشرع والعقل، لكن عند تحليل البنية المنطقية لتلك الأدلة يتضح جلياً تطابقها مع أدلتهم، فهي وليدة عملية مقابلة قام بها ابن رشد مع أدلة المتكلمين فكل من دليل "العناية ودلي "الاختراع" قد وضعهما انطلاقا من دليل الإرادة الذي يوجد ضمناً في أدلته رغم سكوته عنه، لكن في حقيقة الأمر الحديث عن العناية الإلهية والاختراع يستلزم منطقياً الانطلاق من بديهية الإرادة الإلهية، ومنه تصبح هذه المقدمة دليلاً معتمداً غير مصرّح وهو اللبنة المنطقية التي تلزم عنها بقية الأدلة ((استنتج دليل الاختراع من دليل العناية بواسطة دليل الإرادة استعان بدليل كلامي في الوصل بين دليليه))¹، إلى جانب هذا فهو لم يلتزم بشرط البساطة في بناء أدلته التي اعتبرها سلسلة ومتاحة لكل العقول ومتوجة بشرف البرهان ((أمّا أنّ هذا النوع من الدليل قطعي، وانه بسيط. فظاهر من هذا الذي كتبناه، وذلك أنّ مبناه على أصليين معترف بهما عند الجميع... فينتج عن هذين الأصليين بالطبع أنّ العالم مصنوع وأن له صانعاً، وذلك أنّ دلالة العناية تدلّ على الأمرين معاً، لذلك كانت أشرف الدلائل على وجود الصانع))².

لكن في حقيقة الأمر فقد جاءت أدلته مركبة ومعقدة ناتجة عن انتقال ذهني غير صريح من نتائج ومقدمات كانت بدورها مقدمات لأقيسة أخرى تجنّب ذكرها رغم اعتماده لها ضمناً حتّى يضمن شرطه الابستمولوجي وهو البساطة و البرهانية³، فقد أسّس أدلته على أدلة ثلاث: دليل "العناية" ودليل "الاختراع" وكذلك دليل "الإرادة" الكلامي الذي يبرز حضوره في دليل العناية الموسّع حسب تعبير طه عبد الرحمن نظراً لقول ابن رشد ((إنّ

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص169.

2 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص195.

3 تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص170.

دلالة العناية تدلّ على الأمرين معاً¹) فعبارة "الأمرين" تعبّر عن اجتماع دليل العناية المضيق ودليل الاختراع وهذا عين التعقيد الذي قد يتسبب في تشتيت العقول وانحراف الفهوم.

لقد كان الخطاب الرشدي مستعصياً بسبب رفضه الصريح لطريق المتكلمين ولغتهم الطبيعية وكذلك إتباعه الكلي للغة الأرسطية، الأمر الذي جعل من منهجه يوصف باللامنهج فماهو بالبرهاني ولا بالجدلي ومنه قدّم خطاباً فكرياً صعباً لا يتماشى ومطالب الجمهور المعرفية، بسبب بعد لغة خطابه عن اللغة الطبيعية المتداولة.

كل هذا يؤكد، حسب طه عبد الرحمن فشل اللغة الاصطناعية والاستدلال البرهاني كما تصوّره ابن رشد، في بناء خطاب فلسفي تداولي يرفع من قيمة الفلسفة ويخدم الناس علمياً وعقدياً، ومنه يكون هناك تواصل بين الطرفين فضلاً عن وجود فرصة استثمار دلالات وإشارات هذه المقترضات في بناء الفكر الفلسفي وترسيخه²، لكن الحال كان عكس ذلك بحيث اختار ابن رشد خطاباً لا يلبي احتياج المخاطب فحتمت الأدلة التي كان قد استعان بها كانت بديهيات راسخة في الثقافة العربية الإسلامية ومنه لم يقدم أي جديد لهذه الثقافة.

1. حضور آلية التمثيل في الخطاب الرشدي:

يوصل طه عبد الرحمن عملية الفحص والتفكيك لبنية الخطاب الفلسفي الرشدي ليضع يده على الدلائل التي تؤكد لجوئه إلى الآليات الكلامية وتنازله عن طريق البرهان ومن بين هذه الآليات التي وضع يده عليها واعتمدها كحجّة ابستمولوجية تبين عدم التزام ابن رشد بالمنهج البرهاني، آلية التمثيل التي اشتهر به المتكلمين في استدلالاتهم الإلهية وعلماء الفقه في استنباط الأحكام الفقهية* وذلك لقوتها الإنتاجية و التبليغية((لا أحد ينازع أنّ آلية التمثيل من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالاً ومن أشدها تأثيراً في الخطابات الإنسانية،

1 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 195.

* طه عبد الرحمن: يرى أنّ المجال التداولي الإسلامي يقتضي من المتفلسف الاعتماد على تقنية فلسفية مناسبة لبناء فلسفة عربية إسلامية حقيقية موافقة للظروف الثقافية وذلك باختيار الأدوات المعرفية المنطبعة بالخصوصية العملية للمجال التداولي الإسلامي العربي. انظر طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع"إبداع"- لبنان- ط1، 2016، ص78.

2 طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر، ص79.

* يعتبر ابن تيمية هذا النوع من القياس-التمثيلي- من أقوى الأقيسة المنتجة التي يمكن استعمالها في التشريع، وهو يفوق القياس الأرسطي في قوته الإنتاجية، وذلك لقيامه على مقدمات يقينية تنتهي بنتيجة كانت مجهولة. انظر حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ابي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، رؤية للنشر والتوزيع-القااهرة- ط1، 2010، ص

والخطاب الفلسفي واحد منها))¹، هذه الآلية التي كان موقف ابن رشد منها صريحا فقد رفض أن تُعتمد في بناء الخطاب الفلسفي كوسيلة أساسية في الاستدلال بل تبقى مجرد وسيلة ثانوية وإن تم استخدامها في بناء الخطاب الفلسفي ((فليس ذلك بضار إذا تقدّم فعرف بجوهر هذه القوّة ومكمن الجهة التي بها وقعت المحاكاة بينهما))² وهو خطاب رشدي يوحي بورود احتمال توّسّله بهذه الآلية كوسيلة استدلالية ثانوية.

وهو ما سعى طه عبد الرحمن التحقّق منه مؤسّساً عمله التحليلي للخطاب الفلسفي الرشدي على قناعة فكرية منهجية ثابتة وأكيدة مفادها أنّ العمل الفلسفي الذي هو جزء من الخطاب الإنساني لا يمكن أن يخلو من آلية التمثيل كفاعل أساسي في العملية الاستدلالية وذلك يرجع إلى الضرورة العلمية، فالآلية التمثيل تمنح المفكر السيولة والسهولة المعرفية والمنهجية في بناء خطابه الإنساني عموماً والفلسفي بالخصوص وبذلك يرى أنّ الفيلسوف القرطبي لا يمكن أن يشذ عن هذه القاعدة حتّى وإن قيل عنه أنه كان نموذجاً في تأسيس خطاب فلسفي عقلاني برهاني، وقد علّق على هذا القراءة قائلاً ((فليكن لهم ما شاءوا من أحكام وأقوال فيه. إلا أن تكون هذه الأحكام مبنية على مجرد فحص لمضامين النص الرشدي، سواء بالوقوف عند حدود منطوقه أو مجاوزته إلى طلب ما خفي في ثناياه))³ وقد وجّه انتقاداته وملاحظاته إلى مختلف الأعمال الفكرية التي اشتغلت على الخطاب الرشدي خاصة تلك التي اهتمت بالجانب المنهجي* ساعياً من خلال عمله النقدي تبيان ضرورة قراءة التراث العلمي والفكري العربي الإسلامي قراءةً موصولة بأسباب نشوءه وتكوين مقولاتها التي يعدّ الشرع من أهم الأسباب الفاعلة فيها والمساهمة في بناءها.

فبالنسبة إليه يوجد فرق بين التأسيس النظري للمنهج والممارسة الميدانية في مختلف المباحث الفكرية والعلمية، كما أنّ نسبية المنهج تفرض على الباحث الانفتاح على مختلف المناهج والتزوّد منها وهو الأمر الذي قام به ابن رشد دون أن يصرّح به، رغم أنه كان قد اتخذ موقفاً نقدياً من طرق المتكلمين في الاستدلال فقد كان كذلك يستعين بمنهجهم الجدلي

1 طه عبد الرحمن، تجديد الرؤية، ص174.

2 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تح محمد فؤاد الأهواني، ص55.

3 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص22.

*يخص بالذكر هنا المفكر المغربي محمد عابد الجابري، الذي اعتبره بعيداً عن الدراسة العميقة للخطاب الرشدي، وتبرز انتقاداته لهذا المفكر في مؤلفات عديدة، منها تجديد المنهج في تقويم التراث، حيث يقول ((انتقلنا إلى تحليل النموذج وهو نموذج محمد عابد الجابري، فوضّحنا أنّ هذا النموذج التقويمي دخلت عليه آفتان عظيمتان)) انظر ص21-22.

وبمختلف أدواته الاستدلالية، فقد كان يستعين بألية التمثيل أو القياس التمثيلي كوسيلة معرفية بارزة وأساسية في خطابه الفلسفي وليس كوسيلة ثانوية مثلما كان ينظر إليها في خطابه التنظيري للمنهج.

بالنسبة لطفه عبد الرحمن عند النظر في الموقف الرشدي من القياس التمثيلي نجده يقرّ بأهميته في بناء الحقيقة كونه يدرك ورود هذا الطريق في النص القرآني لغرض إيصال وتبليغ الحقيقة للناس وهو يسمى هذا القياس بالقياس الشرعي الذي تتوفر فيه الخصائص الخطابية، التي تسهل على المتلقي للنص إدراك الحقيقة وتكوين فهم معين عن الموضوع الذي ورد في ذلك القياس. وعلى أساس تلك الخصائص وضع ابن رشد بعض القواعد التي يجب على مستخدمي هذا الطريق الالتزام بها حتى لا تكون التبعات أسوء على العقول وهي القواعد التي لم يلتزم بها علماء الكلام ممّا جعله يقول بوجود فرق بين التمثيل القرآني والتمثيل الكلامي ومنه يبرّر لنا استعانته بالتمثيل المماثل للقياس الشرعي والمخالف للتمثيل الكلامي.

2. أسباب رفض ابن رشد القياس التمثيلي الكلامي:

حسب طفه عبد الرحمن رفض ابن رشد لألية التمثيل الكلامي مؤسس على موقف معرفي وليس منهجي، فرفضه لا يعني فساد وعقم هذا الطريق، بل الأمر يعود إلى المنطلق الذي يعتمده المتكلمين وهو قياس الغائب على الشاهد ومنه رفض أطروحتهم من وجود الكون وقولهم بحدوث العالم وما ترتب عنها من مواقف حول صفات الله وإرادته وعلاقتها بمبدأ السببية)) (لا غرابة في ذلك متى علمنا أنّ هذه النظرية تعارض أقوى ما تكون المعارضة أصل الأصول في إلهياته، وهو قدم العالم))¹ فرفضه لقياس التمثيل ليس رفضاً للمنهج والأداة في حدّ ذاته ولهذا كان يستعين به بقوة في مختلف المواضيع، بحيث يصبح هذا الطريق أساسياً وليس ثانوياً مثلما صرّح به.

فقد استعان بألية التمثيل في بناء خطابه الفلسفي سواء في الإلهيات أو مختلف المواضيع الأخرى، كالمبحث المتعلق بقيمة الفلسفة حيث جاء كتابه "فصل المقال" على

1 طفه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث المصدر السابق، ص 183.

شكل مقابلة بين الشريعة والفلسفة أراد من خلالها المماثلة بين الأحكام التي تنطبق على الشرع فيما يتعلق بممارسة النشاط العقلي وضرورته الشرعية وممارسة النشاط العقلي في الفلسفة و يبرز ذلك حسبه في ثلاث مستويات:

المستوى الأول هو تعميم التمثيل على مكونات حد الفلسفة، بحيث كان يقيس أصول الفكر الفلسفي على أصول الشرع نفسه المتمثل في الفقه وأصول الفقه محاولاً بذلك نقل الأحكام المتعلقة بقانون الفقه إلى ميدان الفلسفة لاستنتاج ضرورة وأهمية الفلسفة من أهمية وضرورة الفقه، ويبرز ذلك في قوله ((إذا تعيّن العمل بالأصل الفقهي، تعيّن العمل بالأصل الفلسفي المشابه))¹ وهو استنتاج يقوم على رأي ابن رشد يقضي بوجوب الفلسفة مثل وجود الفقه ((فقد يجب على المؤمن بالشرع، الممثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم، قبل فيعرف هذه الأشياء التي تنتزل من النظر منزلة الآلات من العمل، فإنه كما أنّ الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام، وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها))²، وهو طرح يؤكد التلازم بين الضرورة الشرعية التي تلزم الفرد بتعلم مقاييس النظر في الشرع والتفقه في الدين وضرورة تعلم المقاييس العقلية القائمة على النظر العقلي لفهم الموجودات.

كما استعان ابن رشد بالتمثيل للتأكيد على أن الخطأ قد يصدر من الفيلسوف مثلما يقع فيه الفقيه وإن كان يتحرى الصواب في مقدماته ونتائجه وهو الشيء الذي يشفع له، فلا يرميه غيره بالتهافت بل يوصف بالمجتهد وعلى أساس التشابه في أعمال النظر للوصول إلى الحقيقة يجب التعامل مع الفيلسوف وأخطائه بنفس الطريقة التي نتعامل بها مع الفقيه وإذا كان هذا الأخير يرجع إلى أعمال الفقهاء الذين سبقوه، فالفيلسوف كذلك ملزم بالرجوع إلى من سبقه من الفلاسفة.

فلقد كان ابن رشد يعتمد التمثيل بين الفقه والفلسفة لإيجاد مكانة تليق بمقام الفلسفة والفيلسوف داخل المجتمع وهي طريقة يستطيع من خلالها تبليغ رسالته إلى مختلف المستويات، وفي هذا اعتراف رشدي بالنجاعة العلمية و التبليغية لقياس التمثيل وبضرورة الرجوع إليه حينما تسدّ الأبواب أمام صاحب البرهان، لكن التمثيل الذي يقصده هو المماثل

1 طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص176.

2 ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، مصدر سابق، ص24.

للتمثيل الوارد في الشرع، لما يتميز به من خصائص تجعله محققاً لمقاصد عدة منها ما يتعلق بإفهام الجمهور من الناس ومنها ما يتعلّق بتوجيه أهل النظر والبرهان إلى مسائل خفية في ظاهر النص، لكن يمكن استنباطها عن طريق التأويل وذلك للوصول إلى فهم واسع للشرع ومنه امتلاك المادة المعرفية والمبادئ الشرعية والعلمية التي تساعد العالم والفقهاء والفيلسوف لبناء الحقيقة، وذلك حسب التخصص وزاوية النظر والبحث.

فالتمثيل الشرعي جاء متماشياً وملائماً لقدرات الناس المعرفية، كما أنه كان يتوقّر على شرط وجود اشتراك بين الموضوع الأساس والموضوع الممثل مع تبيين نسبة هذا الاشتراك حتّى لا تظهر فهوم غريبة عن الشرع وعن طبيعة الموضوع الممثل لأجله، لكن دون أن ينطلق ذلك القياس من الشاهد ليصل إلى الغائب بل يجب أن يكون القياس من الغائب على الشاهد كي لا نقع مثلاً في التشبيه والتجسيم وغيره من التبعات التي قد تدخل الإنسان في شبهات عقديّة.

وهي شروط كافية حسب ابن رشد لإعطاء الفيلسوف الحق في التوسّل بطريق التمثيل دون الخوف من الخروج عن طريق البرهان والدخول في متاهات الجدل مثلما حدث لعلماء الكلام، الذين لم يحترموا الضوابط الشرعية العلمية المنظمة لطريق التمثيل كما أنهم وظفوا هذه الوسيلة في طريق الجدل الذي يقصد به الانتصار والغلبة لا بلوغ الحقيقة.

لكن عند الرجوع إلى التوسّل الرشدي لطريق التمثيل حسب طه عبد الرحمن يتضح أنّه لم يلتزم بتلك الشروط حيث لبس قياسه لباس الجدل والحجاج فجاءت نتائجه غير مضمونة البلوغ، فالى جانب عدم احترامه للضوابط التي قام بانتخابها لتنظيم طريق الاستئناس بالتمثيل كي يكون محققاً لمختلف المقاصد التدايلية فقد وقع فيما وقع فيه المتكلمون من اعتماد أمثلة معقدة كثيرة المقدمات، لا يوجد توافق بينها وبين الموضوع المراد توضيح معالمه حيث ((لا يقف ابن رشد عند حدّ إتباع الخصم في استخدام قياس الغائب على الشاهد، لإثبات اتفاق الآلهة كما اثبت الخصم اختلافهما بواسطته، بل يتعداه إلى المقارنة بين أولوية الاتفاق وأولوية الاختلاف، فيستعمل من جديد قياس الغائب على الشاهد

في صورته المعروفة بقياس الأولى*، ويستنتج أنّ الأليق هو الاتفاق وليس الاختلاف من غير أن يورد دليلاً على ذلك أو يذكر علة توجب هذه الأولوية¹ في هذا النص يبيّن طه عبد الرحمن أنّ ابن رشد أراد أن يثبت وجود الله ووحدانيته انطلاقاً من آية الفساد** وذلك بترجيحه للقول بوحدة العالم وكذلك بتفضيله تأويل النص القرآني الذي يقرّ مبدأ الاتفاق- اتفاق الآلهة- عكس قول الأشاعرة بالاختلاف الذي يقرّ ضمناً بإمكانية تعدّد العوالم مع وحدانية الله وهو طرح في متناول فهم الجمهور، طرح لا يتسبّب في نشوء شعور داخلي ينبئ بوجود تعارض بين ذلك الفهم وعقيدة التوحيد والاعتقاد بعظمة الخالق وقدرته وإرادته.

هذا الطرح الكلامي الذي يخالف الطرح الرشدي -القائل فيه بوحدة العالم- الذي يفتح المجال أمام تعدّد واختلاف الفهوم كونه يحمل في باطنه معان مجازية أخرى تدفع إلى الاعتقاد أنّ الاتفاق ممكن مع تعدّد الآلهة، بحيث يستقلّ كلّ إله بعالمه ويتمتع بإرادته المطلقة وهذا يرجع إلى الضعف الإجرائي الذي جاء عليه القول الفلسفي لابن رشد فهو صعب الفهم ويفتح المجال للتفكير في وضعيات يكون عليها الوجود، قد تُدخل صاحبها في متاهات لا مخرج منها؛ كالتساؤل عن إمكانية تعدّد الآلهة ووجود الاتفاق بينها لاستقلال كل إله بعالمه وهذا يفتح الباب أمام التفكير في مسودية هذه الآلهة، فهذه وضعيات فكرية قد تطرح في الوسط الفكري العقدي إمّا لغرض الفهم والاستفسار أو لغرض إثارة الشكوك وفي هذا مخاطرة بعقيدة الناس وفتح لباب التأويل على كل الناس وهو الأمر الذي كان يحذّر منه ابن رشد ويلوم عليه علماء الكلام. فقد جاء قول ابن رشد صعباً وغير متاح للجمهور من الناس وهذا يؤكد حسب طه عبد الرحمن عدم برهانية ويقينية الخطاب الفلسفي الرشدي.

لكن إذا كان طه عبد الرحمن قد أثبت بالدليل ثبوت توّسل ابن رشد بألية التمثيل وتمييزه بين التمثيل الشرعي والكلامي فإنّ ذلك التوّسل يبيّن مرونة الموقف النقدي الذي

* استعمل ابن رشد حسب طه عبد الرحمن مختلف أنواع قياس التمثيل: التي تتمثل في قياس المساوي الذي يقوم على قاعدة "ما يصدق على المساوي يصدق على مساوية" وقياس الأولى الذي يقوم على قاعدة "ما يصدق على الأكثر يصدق على الأقل" أنظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 177.

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 216.

** هي الآية التي قال فيها الله تعالى: ((ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)) من سورة الأنبياء، الآية 22.

اتخذ ابن رشد من طريق المتكلمين الذي لا يعارض ولا يفرض هذه الآلية. بل يؤكد أنّ مؤاخذاته النقدية تنصب على الأسس الكلامية في حدّ ذاتها ثم النتائج التي توصلوا إليها. ومنه يميّز بين الأداة المعرفية والمادة المعرفية، فهو لا يرد الخلل إلى الأداة الاستدلالية بعينها، بل يرده إلى الأسس التي تُعتمد أثناء توظيف الطرق الاستدلالية فعندما يكون المنطلق فاسداً فالنتيجة ستكون حتماً فاسدة وإن تمّ التوسل بأحسن وأدق الطرق المعرفية.

بهذا التوضيح يكون ابن رشد قد بيّن أنّ الوسيلة تبقى حيادية لا تتحمّل مسؤولية النتائج التي يصل إليها المفكر ومنه يمكن استخدام نفس الأداة والوصول إلى نتائج أخرى مخالفة تماماً لما وصل إليه الغير بحيث تكون أقرب إلى اليقين إذا كانت المقدمات المعتمدة كمادة خام لتلك الأداة الاستدلالية يقينية وبرهانية، هذا التوضيح الاستيمولوجي يحمل تصريحاً رشدياً غير مباشر بإمكانية استعانهه بهذا الطريق واختلافه في ذلك التوظيف عن المتكلمين أين سيكون وفيا للبرهان وموافقا لعلم الطبيعة والشرع مع حرصه على أن تكون صناعته هته موافقة لطبيعة المباحث والقضايا التي سيوظف فيها هذه الوسيلة المعرفية - القياس التمثيلي- لتكون نتائجه ضرورية ومن مقدمات ضرورية.

أمّا فيما يتعلّق بصعوبة المادة المعرفية التي اعتمدها ابن رشد وانطلاقه من قناعته بوحدة العالم، لإثبات وجود الله ووحدانيتها فذلك مرتبط بالزاوية التي ينطلق منها ابن رشد في بناء قوله الإلهي فإن كان طه عبد الرحمن يرى أنه اعتمد على تمثيل معقد ومركب من مقدمات عديدة قد تفتح المجال أمام فرضيات تتعارض مع عقيدة التوحيد فإن ابن رشد ينطلق من حقائق ثابتة عقدياً بصراحة النص وذلك واضح ومعلوم عند كل الناس بما فيهم الجمهور ومنه لا يمكن أن ترد في أذهانهم فرضيات وتخمينات تتعارض مع تلك النصوص، كما أنه ينطلق من الواقع العيني الذي لا يبرز فيه للعيان إلاّ عالماً واحداً يميّز بالوحدة والاتفاق وإن كان يحمل بداخله التعدّد والتنوع والاختلاف، فالطرح الرشدي محصّن شرعاً وواقعاً وهو الأساس الذي جعل ابن رشد يختاره ويقول به.

لكن وإن اعتمد طه عبد الرحمن على حضور الجدل في الخطاب الإلهي الرشدي لغرض إثبات خروجه عن طريق البرهان من جهة وكذلك التأكيد على عدم ملائمة هذا

الطريق لمثل هذه المباحث، يمكن القول أنّ توّسل ابن رشد بطريق لا يلزم عنه بالضرورة تحوّل ابن رشد من الخطاب الفلسفي البرهاني إلى الطريق الكلامي وما يؤكد ذلك هو:

أ. انطلاق ابن رشد من مقدمات شرعية ثابتة ترتبط بوحداية الله وقدرته وإرادته لها وهي مقدمات تقوم على النصوص الدينية التي لا تحتاج إلى تأويل، لأنها نصوص إيمانية لا يجوز تأويلها لوضوحها واتفاق ظاهرها مع باطنها وهو أمر بيّن بذاته واضح لدى الجميع. وقد سبق التأكيد على أنّ الشرع عند ابن رشد بمثابة مصدر ثابت لاستنباط واستنتاج المبادئ والمقدمات التي يقوم عليها البرهان، لذلك لا يعدّ توّسله بألية التمثيل خروجاً لا عن الشرع لا عن طريق البرهان.

ب. وما يؤكد برهانية ابن رشد أثناء اعتماد التمثيل هو انطلاقه من حقائق حاضرة في عالم الشهادة، فمجرد الرجوع إلى الوجود أو عالم الطبيعة إلّا ويتجلى للناظر وجود نظام وتوافق يحكم هذا الوجود. كما يؤكد دخول مختلف الظواهر التي تشكل العوالم الصغرى - مختلفة فيما بينها- في نظام يجعلها متوافقة داخليا وكذلك خارجيا وذلك يعود للعناية الإلهية وعلمه الكلي الذي يشمل الجزئيات لكن بطريقة لا تشبه علم الإنسان. فاستقراء عالم الطبيعة يؤدي إلى القول بوحدته ووحداية الله وقدرته التي تختلف عن قدرة وإرادة الإنسان.

ت. إنه يجعل من عالم الشهادة مرجعية أساسية في بناء مبادئه وفرضياته واستنتاجاته التي تربطها علاقة ضرورية بالمقدمات، هذه الأخير التي جاءت قليلة وبسيطة تجاوز فيها التصريح بكل المقدمات التي يمكن احتمالها عن طريق الإفراط في التخيل، مثلما فعل المتكلمون. فإطلاق العنان للخيال والتخيلات وإن كان فيه فائدة في شحذ الفكر غير مقبول عند ابن رشد حتّى لا يكون مجبرا على القول بموقف مخالف للواقع والشرع، فالتخيل - الافتراض الذهني- قد يجرّ صاحبه إلى مواقف توافق ذلك التخيل لكنها تخالف ظاهر الشرع وتفتح المجال أمام فهم وإن كانت صحيحة فهي بعيدة وصعبة المنال.

ث. فالواقع -الطبيعة- هو بمثابة ضابط علمي برهاني ينظّم الفكر ويساهم في بناء الخطاب الفلسفي البرهاني ولذلك كان يردّد دائما قوله ((إنّ المقصود بالبرهان إنما هو أن يُعلم الشيء بالأشياء التي بها وجوده، إذا كان هذا العلم الموافق لعمل الطبيعة والمطابق لها،

كما أنّ العلم الصناعي هو العلم الموافق لعمل الطبيعة¹) وهذا يؤكد أنّ الزاوية* التي ينطلق منها طه عبد الرحمن في تحليل بنية الخطاب الرشدي تختلف عن المنطلق الرشدي الذي كان يطمح بتقديم منهجاً علمياً دقيقاً قادرٍ على تنظيم الفكر وإن تعدّد داخلياً. فالأهم عند ابن رشد هو الانسجام والتناسق الداخلي والخارجي، فعندما تكون لغتنا الفلسفية برهانية واضحة المقدمات لازمة النتائج فسيسهل علينا التوافق والتفاهم ويصبح الخيال الإنساني خلاقاً وبنّاءً لا يخالف الوجود كما هو موجود ويصب في نهايته إلى معرفة خالق الوجود.

سادساً: لا برهانية ابن رشد في الترويج للفلسفة في المجتمع:

يرى طه عبد الرحمن أنّ ابن رشد لم يتوسل بالأدوات الاستدلالية الكلامية في مبحث الإلهيات فقط بل استعانته بها يكاد يكون ملازماً لكل مشاريعه الفكرية والمعرفية، فحتّى مشروعه الفكري الذي كان يسعى من خلاله إلى نحت مكانة للفلسفة داخل المجتمع ومنه تقريبها من الناس لم يكن لينجح فيه باعتماد طريق البرهان. لفقدان هذا الأخير القدرة التبليغية والتواصلية بسبب لغته الصورية المنفصلة عن اللغة الطبيعية، وقد كان ابن رشد مدركاً لهذا المأزق الاستيمولوجي الذي استطاع الخروج منه بالرجوع إلى اللغة الطبيعية وأدواتها التدلالية والتزوّد من المنتج المفهومي المعرفي و المقصد الكلامي في بناء معالم مشروعه الفكري.

هذا الحضور الذي يتجلى في التعريف الذي قدّمه ابن رشد للفلسفة، حيث استعان بآليات تقريرية* اشتهر بها علماء الكلام، فعند الرجوع إلى تعريف ابن رشد للفلسفة يرى طه عبد الرحمن انه يحتفظ بجزء من تعريف أرسطو للفلسفة - دراسة الوجود كما هو موجود- لكن في الشطر الثاني من تعريفه يتجاوز التعريف الأرسطي حيث يقول ((إن كان فعل التفلسف ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنّما تدلُّ على الصانع بمعرفة صنعتها وأنه كلاًّ

1 ابن رشد، شرح البرهان، ص292.

* لا يمكن التقليل من المنطلق الذي ينطلق منه طه عبد الرحمن في مكاشفته للعمل الرشدي ومنه إبراز طبيعة التقنيات المعرفية التي تؤسّل بها أبي الوليد في بناء خطابه الفلسفي، وهي مكاشفة ساهمت في العلاقة التكاملية بين المناهج و دوره هذه العلاقة في تكوين معالم التراث الفكري العربي الإسلامي .
* الآليات التقريرية عبارة عن الآليات التي تخص إنشاء الأحكام وضبط مضامينها، وتندرج ضمنها آليات التعريف والادعاء، انظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص157.

كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم))¹ هذا التعريف الذي وقف عنده طه عبد الرحمن محدداً كلماته المفتاحية التي تبيّن النسق الفكري الذي بني على أساسه موقف ابن رشد من الفلسفة.

لقد استعمل كلمات مفتاحية مختلفة المنشأ، فقد حافظ في الجزء الأول من تعريفه على النسق الأرسطي حيث أصبح قناعة ثابتة لديه لما تحققه من غرض تبليغي يمكن من خلاله توطيد مكانة الفلسفة كون الفلسفة عبارة عن ممارسة النظر العقلي في الوجود وهو أمر محمود في الشرع، لكن عندما وجد الجزء الثاني من تعريف أرسطو لا يخدمه، قام باستعمال مصطلحات أخرى غريبة عن التعريف الأرسطي لكنها مألوفة في الوسط الفكري الذي ينتمي إليه، اشتهر باعتمادها المتكلمون مثل مصطلح-الدلالة على الصانع- حيث قيّد ابن رشد فعل التفلسف والنظر في الوجود لغاية إدراك ومعرفة الصانع ومنه جعل للتفلسف غاية وهي الاعتبار، وهو مدلول جديد أقحمه ابن رشد في بناء تعريفه للفلسفة محاولاً في الوقت ذاته الحفاظ على المعنى الأرسطي، حيث طابق بينه وبين مفهوم العقل ويضبط مدلوله باعتباره قياس عقلي-القياس الأرسطي- ثم تبعه بعملية جمع ذلك الحدّ بمقتضى الشريعة والحكمة² ومنه يكون ابن رشد قد وضع وظيفة للفلسفة لم تكن موجودة عند أصحابها وهي وظيفة استعارها من علماء الكلام كون النظر عندهم مقيد ويهدف إلى الدلالة على الموجد، عكس النظر الفلسفي فهو مطلق ولذاته((نظر الفيلسوف في الإلهيات نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدلّ على الموجد))³ ومنه يغلب التوجه الكلامي في تعريف ابن رشد للفلسفة الذي جعل من النظر العقلي يرمي إلى بناء العقيدة والدفاع عنها بطرق عقلية يجب أن لا تتعارض مع الشرع.

سابعا: مشروعية النقد الرشدي للمعرفة الصوفية حسب طه عبد الرحمن:

1. موقف طه عبد الرحمن من المعرفة الصوفية:

الملاحظ حسب طه عبد الرحمن أنّ الذين اقتصرُوا على العقل المجرد في المعرفة لم يزدادوا إلاّ إعراضاً عن الله ومنازعة في شرعه فكيف يؤمن جانب معرفة يكون حالها

1 ابن رشد، فصل المقال، ص22.

2 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث المصدر السابق، ص158.

3 ابن خلدون، المقدمة، اعتناء بدراسة أحمد الزغبي، دار الهدى عين مليلة - الجزائر- 2009، د ط، ص548.

مجانبة معرفة الله أو مخاصمتها؟ وكيف يطمأن إلى نتائجها ولو سوّلت للمستفيد منها أنها تأتيه بالخبر المطلوب؟ لأن الأمن والاطمئنان لا يمكن أن يلحقاه إلا من لدن المعرفة الغيبية التي كان ينبغي أن تخالطها؛ وما دامت قد قطعت صلتها بهذه المعرفة، تارةً بحجة الموضوعية العلمية وتارةً أخرى تحت حجة استقلال المعرفة العلمية، وأخرى بدعوى تعدد المعرفة الغيبية، فقد حرمت نفسها من كل وسائل جلب الهداية إليها وكلّ سبيل تحقيق تمام التسديد وتمام النفع لأصحابها))¹.

يرى طه عبد الرحمن أنّ التجربة الروحية لها دور فعّال في تمكين الإنسان من امتلاك اليقين ومعرفة الله وكذلك معرفة الوجود، وهذا يؤكد العلاقة التكاملية بين مختلف العلوم مهما كان مشربها، وضعية كانت أم غيبية((لا حاجة لنا بنا هنا إلى مزيد من بسط الكلام في تداخل الحقيقة العلمية مع الحقيقة الغيبية الشاملة، وفي بطلان الدعوى التي طالما تعلل بها المتوسلون بالعقل المجرد، والتي تقول بأن المنهج العلمي يقتضي الفصل بين هاتين الحقيقتين))² فهو يرفض الدعوى التي تدعي ضرورة إحداث قطيعة بين الغيبيات والعلم تحت أية حجة كانت، بما فيها الموضوعية والعقلانية لتعدد العقلانيات وموضوعية شرط الموضوعية((إنّ العقلانية من حيث هي ممارسة حيّة ينبغي أن لا تتقيد بقيود نسق منطقي معيّن، حتّى ولو اتسع. لأنه لن يتسع بما يكفي لأن يحيط بكل شيء تدور عليه العقلانية))³ فهو يريد أن يكون هناك جسراً معرفياً يربط بين العلوم المختلفة في الموضوع والمنهج مؤكداً بذلك مركزية العلوم التي تجعل من الدين موضوعاً لها بالنسبة لغيرها من العلوم؛ لما لهذه العلوم من دور في تأسيس الرؤية إلى العالم، هذه الرؤية التي توجه الفكر العلمي سواء أثناء وضع القواعد العلمية أو عند وضع الفرضيات العلمية التي تعتبر بمثابة مشروع مؤقت للقانون العلمي.

على أساس هذه الرؤية يرى أنّ محاولة ابن رشد في فرض وتعميم منهج البرهان الأرسطي بحجة الموضوعية والموضوعية هو عمل غير علمي كون البرهان يختلف من علم لآخر، كما أنّ المنهج الأرسطي مرتبط برويته الفلسفية للعالم وعلى هذا لا مجال

1 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص147-148.

2 العمل الديني وتجديد العقل، المصدر نفسه، ص149.

3 طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص147.

لفرض أي منهج كان على أي علم أو إقصاء علم من العلوم -العلوم الصوفية- بحجة عدم خضوعها لامتحان البرهان وغياب الموضوعية فيها((إنّ العلم في الإسلام لا تصنعه عقول البشر من غير تسديد بالوحي وأنّ العقل كآلية لا ينفع إلاّ من حيث ارتكازه على الاشتغال الشرعي، فكيف لا يُخل بمقتضيات الحقيقة العلمية ويمنع نفسه من تبين طبيعة الممارسة الإسلامية من يدخل في العلم وهو يطالب عزله من التسديد الإلهي بإسقاط جانب الوحي وجانب العمل الشرعي منه))¹ انه يرى أنّ المعرفة الصوفية جزء لا يتجزأ عن العلم ورفض الاستعانة بها والأخذ منها في العلوم الأخرى ينمّ عن الجهل والذاتية التي تغلق الباب أمام العلم ليستزيد بحقائق علمية يمكن أن تساهم في تطويره وتغيير مساره ومنه فتح أفق العلم واسعاً.

بالنسبة لظه عبد الرحمن المعرفة الصوفية علمية وخادمة للمعرفة العلمية كونها تجعل العلم دائم البحث لإدراك الحقائق الوجودية التي تنجلي على الإنسان المداوم في البحث والمرتبطة بالجانب الغيبي لهذا الكون((فالمداومة على الاشتغال بالله عملية تُحقق تّوسع رحاب المعرفة، وعلامة تّوسعها أن المقرب ينتقل من العلم بالموجودات إلى العلم بموجدتها، ثمّ من العلم بالموجد إلى العلم بالموجودات، فيصير نظره متراوفاً على الدوام بينهما. فإنّ نظر بعينه وعقله في الموجودات، لم ير إلاّ تجليات أسماء الموجد، وإنّ نظر بقلبه إلى الموجد، ظهرت له بدائع آية وجلائل آلائه))² فالمعرفة الصوفية لا تمدّ العلم بالمعرفة فقط بل تؤكد له كذلك أهمية الممارسة العملية -التجربة- في تطوير الحقيقة فالصوفي يلجأ إلى تلوين وتبديل عباراته وكذلك بتبديل فهمه لعبارة غيره بتلون حاله ومعرفته((لم يجد الصوفي حرجاً في تصحيح فهمه والاستمرار على حمل العبارة على معان متفاوتة من غير أن يكون هذا التفاوت مضرّاً بالتواصل ولا مخلاً بالتعاقل))³ فالتجربة الصوفية عنده لا تتعارض مع العقل وتستوفي شروط كماله المتمثلة في اقتران العلم بالعمل -اجتماع المقال والحال و اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية ومبدأ سلامة الزيادات((سبب القول بعدم التقاء المعرفة الصوفية بالمعرفة العلمية يرجع إلى عدم تبين

1 ظه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل المصدر السابق، 147.

2 العمل الديني وتجديد العقل ، المصدر نفسه، ص149.

3 العمل الديني وتجديد العقل ، المصدر نفسه، ص149.

وجوه الشيء المدرك التي تستحق أن يقع بها الاعتراف بالتبعية الأصلية، فيقظة الصوفي تتجلى في كونه أحرص من غيره أن لا تفوته جهة من الجهات فيما يدركه، في نفسه وفي الأفق من حوله، يمكن أن يحقق بواسطتها التقرب المأمور به وممارسة العبدية¹ فالممارسة الصوفية في حقيقة الأمر مفيدة للمعرفة البشرية عندما تكون صادقة وخالصة لله تعالى وسليمة التوجه صحيحة المعتقد ، فهي تنير طريق العلم والعالم وتبين له جوانب مجهولة لديه يعجز أن يدركها بمنهجه الوضعي.

بهذا الطرح يفتح طه عبد الرحمن بالباب واسعا أمام تداخل المناهج المعرفية سواء تلك التي يكون العقل أساسها الأول أو الطرق التي تعتمد على الروحانيات أو المنحى الصوفي الحدساني، فهو يرى أنّ بناء الحقيقة لا يمكن أن يتم بالاعتماد على العقل لوحده بل حتى الروح قادرة على مدّ العقل وتوجيهه عن طريق الحقيقة الكشفية والقيم الأخلاقية الروحية بحيث تتفتق قدراته المعرفية والإدراكية ليمسك بالحق.

وقد أكد هذا الطرح في مؤلفه " العمل الديني وتجديد العقل" حيث بين العلاقة التكاملية القوية بين التجربة الصوفية والمعرفة العقلية لدرجة أنها يمكن أن تكون من الأسباب المساهمة في إثراء المعرفة، فهي وإن كانت لا تمدّ العقل بخصائص موضوعية للأشياء ولا بآليات معرفية إجرائية ((ولكنها مع ذلك تمدّك بشيء آخر لا يقل فائدة ولا تأثيرا عما يمدّك به النظر، وهذا الشيء هو.. مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية))² وإن كانت هذه الإمدادات عبارة عن قيم أخلاقية روحية، فإن ذلك لا يقلل من دورها في تسديد العقل البشري أثناء البحث عن الحقيقة؛ إذ يمكن لها أن تساهم في اتساع ما صدق الآليات المعرفية نحو إمكانات وآليات تكون سبباً في الحدوس المعرفية التي تشكل الفارق بين العلماء والمفكرين.

فبقدر تعمقهم في التجربة الروحية واستئناسهم بالقيم الروحية يكون تعمقهم في المعرفة التي تجمع بين النظر والعمل، وهي المسألة التي حسب رأيه يخالف فيها بعض

1 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل المصدر نفسه، ص153.

2 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص128.

فلاسفة الإسلام أمثال ابن باجة وابن رشد* بالخصوص¹ مؤكداً بذلك أنّ العقل ليس مرتبة واحدة، بل هو مراتب متعدّدة بعضها أعدل من بعض؛ فيها ما هو متصل بالحواس وفيها ما هو متصل بالروح، لأنه لا توجد قوة إدراكية مستقلة عن الأخرى بل كل من القوى الحسية والعقلية وكذلك الروحية متصلة فيما بينها حيث يكون التأثير بينها تأثيراً متبادلاً))وبذلك صحّ أن التجربة الروحية تفعل في المعرفة العقلية أضعاف ما تفعله التجربة الحسية فيها، إن إغناء لقدراتها أو تنويعاً لمراتبها أو تمديداً لأطرافها))².

لقد أعطى المشروعية الابستمولوجية للتجربة الروحية الصوفية وأكدّ لا معقولية المحاولة الرشدية في حصر هذا الطريق في زاوية ضيقة الأفق، ومحدودة الانتشار والتأثير في توجيه الفكر البشري، فهو يرى أنّ النقد الرشدي لطريق الصوفية غير مؤسس وغير مشروع.

2. لا مشروعية -برهانية- النقد الرشدي للمعرفة الصوفية:

رغم أنّ ابن رشد كان قد اعتبر الألفاظ التي كان يستعملها المتصوفة غامضة وتحتل التأويل والاختلاف في الفهم، فإنه لم يجد أي حرج في الاستعانة بمصطلحاتهم عن طريق اعتماده على آلية المقابلة التي تتمثل في توظيف لفظ مع لفظ آخر يمكن أن يكون بينهما تماثل وهنا تكون العلاقة التي تجمع بينهما هي المطابقة، وعندما يكون هناك اختلاف في المدلول تكون العلاقة فيما بينهما علاقة معارضة لوجود تعارض وتضاد بين اللفظين وهي آلية غالبية في القول الفلسفي الرشدي، حيث كان يستخدمها بطريقة ممنهجة ودقيقة حتى تحقّق له الغرض التبليغي الذي يسعى إليه؛ فعندما يكون التضاد بين اللفظين شائعاً عند الناس يقوم برفعهما من التوظيف العادي إلى مرتبة الاصطلاح الفلسفي))وذلك بأن يسند إليهما أوصافاً إجرائية ترسخ الفروق بينهما وإما أن ينقلهما عن وجههما الاصطلاحي

* حسب طه عبد الرحمن، السبب الذي جعل من ابن رشد لا يستفيد من هذه التجربة رغم وضوح قوتها عنده كونه لم يرفضها رفضاً مطلقاً، كونه كان يسترىق السمع على بعض شيوخها وهو ابن العباس، لكنه لم يستطع الإقبال عليها بشكل صريح كونه كان حبيساً للبرهان الأرسطي وبذلك يكون ابن رشد في حالة تيه بين هذا النسق وهذه العقلانية التي وضعته في مآزق منهجية وبين طريق الصوفية الذي كان يرى أنه تجربة ذاتية لا يمكن إدراجها ضمن طريق الحق والمعرفة. انظر: المصدر نفسه، ص130.

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل المصدر نفسه، ص128.

2 حوارات من أجل المستقبل، المصدر نفسه، ص129.

السابق إلى وجه اصطلاحى جديد يُعْطَى إجرائية الأول))¹ وهذا بدوره يؤكد أنّ العملية مقصودة وليست مجرد زلّة قلم أو تأثير غير مباشر بالمنهج الكلامي ولا باللغة الصّوفية.

كما أنه لا يتوقف عند حدّ الاستعانة بالمقابلة التي يكون فيها التعارض بين اللفظين شائعاً وبارزاً بل كان يستعمل هذه الأداة عندما يكون التعارض غير شائع بين اللفظين؛ إذ يقوم بوضع أوصافاً وأحكاماً جديدة ثم يقوم بتوظيفها في بناء خطابه الفلسفي مبرزاً في الوقت نفسه تعارضهما ومن الأمثلة الشاهدة على ذلك مقابله بين المصطلح الصوفي الظاهر والباطن الذي شاع استخدامه عند المتصوفة فكان ((يصرف المدلول الصوفي للباطن ويستبدل به مدلولاً فلسفياً، فيصير معناه عنده هو معنى البرهان))² وهو لا يتوقف عند هذا الحد في استعمال الألفاظ الصوفية وإلباسها لباس الفلسفة، بل تعدّى ذلك إلى استعارة المعاني الصوفية وإقحامها في المدلول الجديد فيجعل التمكن من إدراك الباطن الذي يعني عنده الحقيقة البرهانية لا يتحقق إلاّ عند الرّاسخون في العلم أو كما يسمّيهم بالعارفين بالله في كتابه فصل المقال³ كما أنه يستعير من الصوفية مدلولاً آخر للباطن الذي يعتره أهل العرفان سرّاً لا يتاح إلاّ لمن سار في طريق العرفان وهو متلهف وعطشان، عند ذلك تدركه وتتعمده رحمة الرحمن فيكشف له البيان ويبقى محصور على صاحب هذه الهبة لا يبوح بها لعامة الناس. كذلك يجعل ابن رشد البرهان إلقاء في العقل ومدداً من الله ((قد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين))⁴ وهو يجعل الإفصاح عنه خاصاً بخاصة الناس مع إبقائه محضوراً على العامة لما يمكن أن ينجم عنه من تبعات سلبية كالتكفير ورفضهم للحكمة لعجزهم عن إدراك الحقائق البرهانية.

وإذا كان هذا هو حال لفظ الباطن فالأمر سيان بالنسبة للفظ الظاهر، فهو يحمل نفس المدلول عند كل من الصوفية وابن رشد حيث يرى أن الظاهر يتمثل في ما ليس ببرهان ويغلب عليه الضن وينقصه الإقناع وعند الصوفية هو الأمر الذي لا يحمل سرّاً ولا الهام مخصوص. فإن كان ابن رشد قد لام أهل العرفان على لغتهم التي كان يرى أنها لا تقدم ما

1 طه عبد الرحمن، ال حوارات من أجل المستقبل مصدر نفسه، ص154.

2 حوارات من أجل المستقبل المصدر السابق، ص154.

3 ابن رشد، فصل المقال، ص24.

4 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص163.

ينكشف لهم بدقة ووضوح فقد وجد هو كذلك في هذه اللّغة المعين الدلالي الذي يغطّي عجز اللّغة البرهانية ويكفيه لتبليغ مقاصده الفكرية المختلفة، فقد كان يستعين بلغة الصوفية بالاعتماد على أدوات استدلالية شاع استخدامها عند أهل العرفان وكذلك علماء الكلام وهم أهل الجدل والمناظرة.

لقد وصل طه عبد الرحمن من خلال دراسته التقويمية والتفكيكية للخطاب الرشدي إلى نتيجة يرى فيها أنّ ابن رشد لم يكن وفاقاً للمنهج البرهاني، وذلك يتجلى في حضور المنهج الجدلي بقوة في مختلف المباحث التي طرقها، فقد كان يستعين بمختلف الأدوات الاستدلالية الكلامية رغم نقده السابق لها، ومنه لا مجال للحديث عن برهانية ابن رشد وإن حق أن نقول أنه كان كذلك فإن ذلك الالتزام لم يخدم الفكر الإسلامي ولا الإنساني لما فيه من تقوقع على منهج واحد أو سجن للعقل البشري في نسق ضيق يحدّ من حرية الفكر ويقطع الطريق أمام إنتاج مناهج علمية وفكرية جديدة في مختلف العلوم.

كما انه بهذا التوجه المنهجي قد صدّ الباب أمام انفتاح العلوم على بعضها البعض وهو عين الخطأ. فمنطق العلم يبيّن أنّه لا وجود لعقلانية واحدة ولا وجود لمنهج واحد ووحيد بل تطور العلم يشهد على تعدّد المناهج وتنوعها وتكاملها في آن واحد، وهو تكامل تعدّي كل التوقعات بحيث أصبحت العلوم الإنسانية تستفيد من العلوم الطبيعية سواء من جانب المعرفة أو المنهج وهو أمر كان عند ابن رشد غير مقبول خاصة عندما اشترط اعتماد البرهان في الفلسفة الأولى أو في بناء الخطاب الفلسفي، ومنه أقصى اللّغة الطبيعية من هذا الخطاب واشترط اعتماد لغة اليقين-لغة صناعية- في الفلسفة، وهو أمر محال في الفلسفة كونها ذات طبيعة إنسانية تداولية ما يستوجب اعتماد اللّغة الطبيعية والخيال البشري الواسع حتى يستطيع الخطاب الفلسفي أن يحمل انشغالات الإنسان وأشكلتها وفق إطارها الثقافي والحضاري.

حتى لا تكون الفلسفة مجرد رموز مجردة لا روح لها أو خطاب ارسنقراطي طبقي يجعل من الفيلسوف طائرا يغرّد خارج السرب ومنه يصبح هناك انفصام بينه وبين المجتمع الذي ينتمي إليه.

بالنسبة لطفه عبد الرحمن الفلسفة لا يمكن أن تكون إنسانية إلا إذا كانت لغتها طبيعة ومبادئها تداولية مألوفة، حتى تحقق مختلف المقاصد التبليغية والتقويمية والتعليمية ولهذا لم تكن قراءته للخطاب الفلسفي الرشدي تهدف إلى إثبات انحرافه عن منهج البرهان فقط بل ليؤكد أن تطبيق أي منهج على أي موضوع مشروط بمدى قابلية طبيعة الموضوع لذلك المنهج وكذلك مدى موسوعية ومرونة هذا الأخير، فالمنهج العلمي قابل للتكييف والاستفادة من بقية المناهج الأخرى مع اشتراط توضيح كل الدواعي العلمية التي فرضت ذلك العبور المعرفي والتصريح بها.

هذا التصريح هو الشرط العلمي الذي غاب عند ابن رشد، حيث استعان واستعار بمختلف الآليات المعرفية التي كانت حاضرة في علم الكلام وقام بتوظيفها لغرض تحقيق مقاصده المختلفة والتي بدورها لم تكن تختلف عن مقاصد المتكلمين في جوهرها لكن دون التصريح بذلك أو توضيح الأسباب التي دفعته إلى استخدام آليات اشتهر بها خصومه.

إن استهداف ابن رشد الجمهور من الناس جعله ملزم على إتباع طريق المتكلمين في مخاطبتهم لهذه الفئة من الناس وكذلك الاستئناس باللغة الصوفية ومختلف المعاني التي كانوا يستخدمونها لإبراز مدركاتهم العرفانية، فإن كان هدفه هو تصحيح المفاهيم وتقديم بدائل معرفية ومنهجية فإن بلوغ هذه المقاصد مشروط باعتماد لغة بسيطة من حيث الألفاظ وقوية من جانب البلاغة وهي ميزات لا تتوفر في الخطاب الاصطناعي البرهاني، فنجاح الخطاب الرشدي إذن كان مشروطاً باعتماده لغة مألوفة لأن الخطيب الناجح هو الذي يستطيع أن يتحدث عن أفكار غير مألوفة بلغة مألوفة، فالكلمات التي تمكنا من تعلم شيء هي كلمات سارة جدا مؤثرة في الوجدان، فقد أكد أرسطو من قبل ابن رشد أن الخطابة بمختلف أدواتها التي تبدو في ظاهرها تزيينية انفعالية لا يمكن أن تلقي بظلالها على وظيفتها المعرفية¹.

فالوظيفة الإقناعية هي تعليمية ومعرفية بالدرجة الأولى وهي وظيفة يمكن أن تتحقق ببسر باعتماد اللغة الطبيعية ومختلف آلياتها الاستدلالية، وهو أمر لم يغيب عن ابن رشد لذلك غلب على خطابه الفلسفي الطابع الجدلي.

1 عبد العزيز لحويق، نظرية الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لاكوف ومارك جونسون، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع-عمان- الطبعة 2015، م1، 1436هـ، ص44.

بهذا العمل التحليلي لطفه عبد الرحمن بيّن كذلك أهمية علم الكلام ودوره في بناء وإثراء التراث الفكري العربي الإسلامي في مختلف اتجاهاته العلمية ومنه رفض التقليل من شأنه وقيّمته الحضارية والمعرفية. فهو إنتاج فكري أصيل لم يكن لاهوتي المقصد مثلما يروّج له، بل كانت مقاصده مرتبطة بحياة الإنسان المسلم بمختلف أبعادها العقدية و القيمية والاجتماعية بل حتّى المعرفية فقد قدّم هذا العلم حلاً ابستمولوجية تتعلق بطبيعة المنهج الذي يجب اعتماده لبناء العقول وتوجيه الفكر والسلوك بحيث جعل من طريق الحجاج - المناظرة- الذي يزاوج بين الجدل والخطابة طريقاً استدلالياً فعالاً في تحقيق مختلف المقاصد، كما حاول رواد هذا العلم تقديم نظريات علمية تبين مختلف الضوابط العلمية والأخلاقية التي تنظم هذا الطريق، حتى يؤتي ثماره ولا يبقى يراوح مكانه في مستوى السفسطة وهي ضوابط لها علاقة بالانتماء الحضاري والعقدي الذي ينتمي إليه المتكلمين*.

فالجدل بمثابة خيار منهجي صالح لبناء الخطاب الفلسفي القادر على التأسيس لفهوم جديدة تتماشى وروح العصر، فهوم تجعل من الحوار والمناظرة ثابتاً من الثوابت التي يؤسّس عليها هذا الخطاب، حوار يمس كل المستويات، لكن ليس لغرض الهدم والتشكيك بل لغرض البناء والتأسيس لحياة يتخللها الفهم المرن لمختلف أساسيات الحياة دينية كانت أو دنيوية والانفتاح على مختلف الرؤى واحترامها مع ضرورة تقبل روح الحجاج والمغالبة الفكرية، لما في ذلك من تأثير في فتح باب الاجتهاد وكسر قيود التعصب المذهبي الذي يمنع النقد والدرس العلمي لأساسيات مختلف المذاهب. كما بيّن الحاجة الماسة للحدس كطريق معرفي مباشر لا يمكن الاستغناء عنه تحت حجة العقلانية أو الموضوعية أو البرهانية.

يبدو أنّ إبراز طه عبد الرحمن لا برهانية ابن رشد وكلاميته في أنّ احد لا يهدف إلى التقليل من جهد الفيلسوف ابن رشد، بل أنّ هدفه هو تبليغ دعوته لمحبي ابن رشد وإيصال رسالة علمية وفلسفية لهم تتمثل في أنّ الإقتداء الحقيقي بهذا الفيلسوف لا يكون بالإصرار على تأكيد عقلانيته وأهمية منهج البرهان في بناء الحقيقة، بل يكون بقراءة اعماله ابستمولوجياً لتحديد الآليات الاستدلالية التي اعتمدها فعلياً في بناء خطابه الفلسفي ومنه الاستفادة من توجّهاته المنهجية الفعلية، التي تأكّد له أنّها كلامية المنهج والمعرفة وإن

* انظر الفصل الأول من هذا المذكرة، المبحث الثاني ص ٢٢٢

اختلفت في مضمونها. ومنه يصبح من باب الفطنة أن لا نكرّر التجربة الرشدية في رفض مختلف المناهج التي تخالف طريق البرهان ونقل من مكانة وقيمة علم الكلام ونرفض إدخاله في ما صدق الفلسفة، أننا مطالبون بأن نحذوا حذوه بشكل علني وصريح ونستعين بفن المناظرة ومختلف الأدوات التدليلية ونعمل على التأسيس لعلم كلام جديد يهتم بمشكلات العصر عقديّة كانت أو قيمية أو اجتماعية دون إهمال الجوانب الأخرى المرتبطة بالسياسة والاقتصاد والمعرفة وكذلك البيئة وأخلاقيات العلم.

هذا هو المخرج الوحيد الذي يجعل من الفلسفة، تتمتع بقدرة إستشكالية، تشارك بها المجتمع في همومه وتتكلّم بلغته الطبيعية التداولية. من دون هذا يصبح الخطاب الفلسفي الذي ننشد من خلاله اليقين فارغاً في محتواه عاجزاً في مبتغاه، كون المرجو من الخطاب الفلسفي ليس تقديم اليقين النهائي بل تمكين الناس من اكتساب القدرة على الاستشكال والنظر والتحلّي بثقافة الحوار والتعايش الفكري والثقافي والقدرة على الاعتراف وبالأخر والتواصل معه.

لكن كلّ هذه المقاصد في حقيقة الأمر ليست غريبة عن المشروع الفلسفي لابن رشد وذلك يتجلّى في مختلف مؤلفاته التي تبين أنه كان يسعى دوماً إلى المساهمة في تطوير طرق التفكير والنظر، لأجل التأسيس لفهوم مرنة وقريبة من الحق واليقين سواء تعلّق ذلك بفهم الدين أو الوجود. كما أنه كذلك لم ينكر أهمية طريق الجدل والخطابة أو الحجاج والمناظرة ولا حتى طريق العرفان في تمكين الإنسان من المعرفة وفهم مختلف الأفكار والفهوم التي تُتداول بين أوساط المجتمع أو تزويد روح الباحث بالقيم النبيلة التي تجعل من الحق هو مبتغاه الوحيد.

فإن كان يدعو إلى البرهان فإنّ ذلك لا يعدّ رفضاً أو جحوداً للطرق الاستدلالية الأخرى، فأصناف الدلائل الثلاث الخطابية والجدلية و البرهانية قادرة على تبليغ الحقيقة إلى الناس كل على حسب قدرته، فأصول الشرع إذن عنده يمكن أن تدرك إمّا بطريق الجدل أو بالموعظة أو بالبرهان وهو يرفع من قيمة طريق البرهان لأنه في نظره بعيد عن الخيال والضنون، كما أنه يعتبر مرجعية علمية نستطيع من خلالها ضبط عملية التأويل وتنظيم حرية الفكر والنظر في مختلف المباحث.

فطريق البرهان وإن كان طريقاً مستعصياً تواجهه بعض الأزمات الإبستمولوجية لا يمكن الاستغناء عنه، خاصة وأنه طريق مرّن يقبل الانفتاح على مختلف الطرق الاستدلالية الأخرى ويقبل الاستفادة من أدواتها المعرفية والإقناعية، مع الحفاظ على شروط البرهان التي تفرض الابتعاد عن المقدمات الضنية وإن كانت شائعة بين الناس أو كانت الحقيقة البرهانية قد لقيت استغراب واستنكار الناس لتجاوزها المألوف. ففرض الناس للحق لا يعدّ دليلاً على رفضه أو بطلانه.

فالتمسك الرشدي بمنهج البرهان يرجع إلى إدراكه أنّ الخطاب الصوري البرهاني يقوم على قواعد صورية محدّدة، ومضبوطة في الوقت الذي ينبني فيه الخطاب الطبيعي على مسالك تستجيب لخصوصيات ومقتضيات من قبل الحجاج والجدل وغيرهما من الأساليب التدلالية التي لا تنفك عن المضمون، وهي أمور لا يأخذها طريق البرهان بعين الاعتبار كونه لا يرهّن الحقيقة بمقتضيات ثقافية أو إبديولوجية معينة كما انه لا يسجنها في العادات الفكرية السائدة ولا يرهّن الحقيقة بمقتضيات غير علمية -حجيّة- ربما قد يتسبب غيابها في إحداث خلل في المنهج والمعرفة.

انه لا يريد أن يؤسس المعرفة على عوامل ذاتية ترتبط بقدرّة المُحاجج أو الشخص الموجه له الحجاج ((فقيمة اليقين أَلحاجي تبقى دائماً متعلّقة بمن وجّه إليه بقصد إقناعه، فيمكن دائماً إعادة التشكيك في نتائج الحوار ومن ثمّ إبطالها عبر تفاعل حجاجي أستأنف انطلاقاً من نتائج الحوار السابق أو في استقلال عمّا تمّ تحصيله من قبل))¹ لقد ادرك فيلسوف قرطبة هذه الثغرات الموجودة في طريق الجدل ولهذا لم يقبل التنازل عن طريق البرهان وإن كان يستعين بغيره من الطرق لما يوفّره طريق البرهان من موضوعية تجعل الحقيقة مرتبطة بالواقع والعقل والشرع، فطريق البرهان هو الذي يخلق داخل العقل مناعة وحصانة معرفية تمكنه من تمييز الصحيح من الخطأ، والموضوعي عن الذاتي.

كما أنه سجّل ملاحظاته النقدية التي تستوجب الحذر من الحدوس العرفانية، ليس لكونها باطلة، بل لانعدام الأدوات التدلالية البرهانية التي يمكن من خلالها اختبار تلك

1 حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق-المغرب- ط2 2013، ص101.

التجليات ثم تزويدها بالمقدمات التي تجعلها متاحة للعقول كافة، وهو عمل يعبر من خلاله عن رؤيته لإشكالية المنهج وعن مشروعه المعرفي الذي يرى من خلاله حاضر ومستقبل العقل البشري عموماً والعربي المسلم بالخصوص. و منه يكون قد مارس حقه في النقد لا أكثر ولا أقل.

إنّ توّسل ابن رشد بمختلف الطرق المعرفية بمثابة تأكيد صريح على قناعاته بتعدّد العقلانيات وضرورة الانفتاح على كل الأنساق المعرفية دون تحييز حتّى وإن لم يصرّح بذلك أثناء تنظيره لنظرية المعرفة بلفظ بيّن وصریح، لكن يمكن القول أنّ التوظيف العملي والعلمي لمختلف الطرق هو بمثابة تصريح واضح للقيمة المعرفية لتلك الطرق وإمكانية التوّسل بها دون الخروج عن ضوابط البرهان.

وهو ما كان ملتزماً به قدر الإمكان، وهو وفاء ابستمولوجي لطريق البرهان، هذا الوفاء الذي يبرز في تحلّيه بالعلمية عندما لم يقممه بشكل اعتباطي في بناء الخطاب الفلسفي، كونه ادرك ضرورة تكييفه مع طبيعة مواضيع الفلسفة ومقاصدها وذلك بتطعيمه بمختلف الأدوات المعرفية التي شاع استخدامها في طريق الجدل والخطابة، كون شهرة تلك الطرق بتلك الأدوات لا يعني أنها حكراً عليها ولا يمكن حضورها في طريق البرهان.

فالانتقال المنهجي الذي مارسه ابن رشد هو دليل على وعيه بنسبية طريق البرهان وحاجته إلى التطوير والتدعيم، والاستفادة من قوّة مختلف الطرق المعرفية عند حدود الإمكان وذلك بعد دراستها وتبيين نقائصها التي تعرقل الوصول إلى الحقيقة.

وهذا ما يبرّر موقفه النقدي تجاه تلك الطرق وأصحابها، ذلك النقد الذي يمكن أن يقرأ قراءة ايجابية تؤكد حرصه على تقنين كلّ الطرق المعرفية وتنقيتها من كل التوّسلات غير العلمية الأمر الذي يجعل من مؤاخذاته النقدية موجهة إلى الاستنتاجات الكلامية التي أدلوا بها للجمهور دون أن يكون هذا الأخير مالکاً للمفاتيح الفكرية والمعرفية التي تمكّنه من فهم المقاصد الحقيقية للمتكلمين وإن كانت مصطلحاته هو كذلك فيها قدر من الصعوبة، هذا الصعوبة التي وجد في اللّغة الطبيعية وطريق الجدل والخطابة حلاً لها. فاللّجوء الرشدي لتلك الطرق هو دعوة منه إلى حرية الانفتاح على مختلف الطرق عندما يكون البرهان

ضابطاً معرفياً خاصة أنه قد أوضح أنّ البرهان مضبوط بقواعد عقلية واقعية، كلّها العلم وأكدها الشرع، فأينما حضرت هذه القواعد كان البرهان حاضراً وتبقى مسألة اللّغة المعتمدة مقرونة بطبيعة الموضوع والقضية التي أراد المفكر دراستها.

إلى جانب هذا يمكن اعتبار كتاب - مناهج الأدلة في إثبات عقائد الملة- تصريح رسمي وعلمي من ابن رشد على مشروعية مختلف المناهج وإقدامه على استخدامها في عمله المعرفي والعقدي، فعبرة - مناهج الأدلة - تدل على أنه سيلجأ إلى طرق عديدة للتأسيس لمختلف الأدلة التي تمكّنه من إثبات عقيدة التوحيد ومنه يسقط اللوم عنه وتزول المبررات التي تشكك في برهانية خطابه الفلسفي أو تقول بضيق افقه المعرفي وإسقاطه لمختلف الطرق من ميدان العلم، ومنه تتأكد نزعة العلمية وتحليه بالروح العلمية التي ألزمته الاستعانة بالمناهج الأخرى التي اشتهر بها علماء الكلام.

لقد سلك ابن رشد مسلكاً معرفياً علمياً حاول أن يشرّع من خلاله للانفتاح والتكامل المعرفي ويبيّن فيه حقيقة منهجية ثابتة في البحث مفادها أنّ التأسيس النهائي للمنهج لا يتم بطريقة قبلية إنما يكون بطريقة بعدية أي بعد اختبار ذلك المشروع على أرض الواقع- البحث العلمي- فيتم الكشف عن مختلف النقائص وتوضع مختلف التعديلات التي تسهم في تأكيد التوجه العلمي لذلك المنهج، ومنه يسهل على الباحث توظيفه دون التخوّف أو الشعور بالحرص والتناقض عند إجراء أي تعديل منهجي أثناء الممارسة العلمية لذلك المنهج بشرط التصريح بمختلف التغيرات مع تحري الصدق النظري الصوري أو الواقعي والشرعي في المقدمات التي يقوم عليها القياس البرهاني وذلك حسب طبيعة الموضوع.

المبحث الثالث: تقديرات عاطف العراقي عن برهانية ابن رشد في أعماله الفلسفية:

لا يخفي عاطف العراقي إعجابه وتقديره للفيلسوف ابن رشد، وذلك يرجع إلى طبيعة المنهج الذي تبناه في تأسيسه لمختلف أطروحاته الفلسفية أو أعماله المعرفية والنقدية، سواء تلك التي كان فيها شارحاً ومحللاً وناقداً لغيره من المفكرين والفلاسفة المشاركين والمخالفين له في الملة، مثل الفلسفة الأرسطية أو الإنتاج الفكري للذين يشاركونه في الملة من علماء الكلام وفلاسفة وعلماء الفقه وكذلك طرق الصوفية في طلب اليقين.

بالنسبة إلى عاطف العراقي، المنهج المعرفي هو المعيار الأساسي في تقليد وسام التقدير والاعتبار لأي مفكر، وهذا يعود إلى دور وعلاقة المنهج في بناء المنظومة الفكرية والمعرفية والثقافية التي تمنح للفرد مختلف الكفاءات التي تؤهله للمساهمة في بناء الحضارة وترك بصمته في تاريخ الفكر الإنساني، وهو يرى أن ابن رشد قد ساهم في إرساء جملة من الأسس والقواعد المعرفية التي تشجع الإنسان على التحرر من كل القيود ومنه حرية ممارسة الشك والنقد، مع التحلي بروح الاختلاف والانفتاح الثقافي الذي يمكن أن يساهم في تأسيس المشروع الحضاري لأي مجتمع.

فقد وضع ابن رشد خارطة طريق إنسانية عالمية خالدة تبين العوامل الحقة التي يجب الاهتمام بها لبناء المجتمع المؤهل لبناء الحضارة واكتساب المؤهلات التي تمكنه من نحت مكانته بين الأقوياء، فالمسألة عنده مرتبطة بشروط موضوعية بحته تتمثل في منهج التفكير وبعد ذلك تحضر العوامل الأخرى التي لا تقل أهمية عن الأولى ولهذا كان يحرص على تقديم مشروعه المعرفي في مختلف مؤلفاته مع إبراز دور العلم والعقل في بناء المعتقد وفهم الشرع.

لقد ساهم في وضع الأسس الكونية التي تصلح للتأسيس لأي مشروع حضاري كون ((تأسيس أي مشروع حضاري ينبغي أن يكون قائماً على العقل والعقل فقط، ينبغي أن يكون مؤسساً على الفكر التجديدي العلمي البناء بحيث نطرد تماماً كل فكر رجعي ونحذف تماماً أي فكر لا معقول))¹.

لقد نال شرف هذا التقدير بسبب قوة وعقلانية المنهج الذي دعا إليه والذي حاول تطبيقه في مختلف الأعمال الفكرية التي تركها لنا وهو موقف ليس بالجديد ولا الوحيد ولا يرجع إلى ما أحدثه فكر ابن رشد من تأثير في الفكر الفلسفي عند الغرب، فلقد نال شهادات التقدير والاعتراف قبل ذلك بكثير وهي شهادات صادرة من علماء لهم وزنهم في تاريخ الفكر الإسلامي أمثال: ابن الأبار، ابن فرحون، ابن أبي أصيبعة وابن بشكوال². وحتى يؤسس عاطف العراقي لموقفه هذا، عمل على تحري وإتباع تجليات حضور المنهج

1 عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص220.

2 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص43.

البرهاني في مختلف الأعمال الرشدية وبذلك كان في كلّ محطة يؤكد صحة موقفه من التزام ابن رشد بالرهان في مختلف أعماله المعرفية.*

أولاً: حضور البرهان في تعامله مع الفلسفة الأرسطية:

إذا كان ابن رشد لا يخفي إعجابه بأرسطو وبتأججه المعرفي، فإنّ هذا الإعجاب حسب عاطف العراقي لم يكن عائقاً ابستيمولوجياً أمام الالتزام بالنزعة العقلية البرهانية التي تقوم على النقد والتحليل وطلب الحق والاعتراف به بكل روح علمية، وإن كان صاحبه يخالفنا في المعتقد، فالحقيقة هي المطلب الوحيد الذي يجب الاشتغال عليه اثناء دراسة أي منتج علمي أو فكري لمن سبقنا من العلماء والمفكرين.

هذا المطلب الذي جعل ابن رشد يتعامل مع الإنتاج الأرسطي بطريقة منهجية تحليلية حاول من خلالها استنتاج هذا العمل وإن كان قد وصل إليه بلغة مترجمة قد تكون غير وفيّة للمعنى الأصلي والحقيقي لفكر أرسطو، هذا التنوع في تناول ذلك الموروث يمكن أن يقرأ قراءة معرفية تتعلق بمطلب ابن رشد من دراسته لأرسطو، وكذلك بطبيعة المنهج الذي كان يحرص على الالتزام به عند مباشرته لهذا العمل ((فلسفته تعدّ تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره. ولهذا نقول عنه إنه فيلسوف العقل في الإسلام، بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذ مواقف خاصة به اثناء قيامه بتلك الشروح وتفضيله البرهان ورفعته فوق مرتبة الجدل والخطابة))¹ فقد انقسمت أعماله حول أرسطو إلى ثلاثة طرق²:

1. الشرح الأكبر:

يتناول فيه ابن رشد كلّ فقرة من فقرات أرسطو ويوردها كاملة ويوضحها جزءاً جزءاً بحيث يتميّز النص الأرسطي عن النص الرشدي الذي يبرز فيه موقفه التحليلي. وهو بهذا

* موقف عاطف العراقي من برهانية وعقلانية ابن رشد يمكن استخلاصه في مختلف أعماله الفكرية التي أنتجها هذا المفكر، سواء تلك التي صدرت على شكل مقالات أو مداخلات في مختلف الملتقيات الفكرية التي كانت تهتم بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي عموماً أو التي كان موضوعها الفكر الرشدي تحديداً. أو مختلف المؤلفات التي كانت تتعلق بالفكر الرشدي " النزعة النقدية في الفلسفة الرشدية، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، الفيلسوف ابن رشد، ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية" وغيره من الأعمال الأخرى التي يبين فيها نظرته التجديدية في قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي.

1 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر-الإسكندرية، ط2010، ص62.

2 عاطف العراقي، النزعة العقلية، مصدر سابق، ص64.

العمل يحاول إبراز الاختلاف بين فهمه هو وموقف أرسطو حتى لا يحدث خلطاً بين هذا وذاك.

2. الشرح الأوسط:

في هذا النوع من الشروح يقوم ابن رشد بذكر الكلمات الأولى من الفقرة ثم يقوم بشرح ما تبقى من الفقرة بلغته هو مكتفياً بذكر عبارة قال للتمييز بين قول أرسطو وما فهمه هو من ذلك القول، وهو بهذه الطريقة يبقى محافظاً على توضيح معالم النص الأصلي الذي يعمل على تحليله وهنا تبرز عقلانية وبرهانية منهجه في الشرح، إذ يحرص على الأمانة العلمية من جهة كما يبرز ضرورة التدخل العقلاني لفهم واستنتاج النصوص البشرية منها أو غير البشرية، لكن مع الحفاظ على روح النص ولذلك كان يحيل القارئ إلى النص الذي يعمل على تفسيره واستنتاجه لغرض فهم مقصده و منطلقاته المعرفية وبذلك فهو يحافظ على حرية الغير في نقد فهمه أو الاجتهاد في تقديم فهم آخر للنص الأصلي.

3. التلخيصات:

أمّا في هذا النوع يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دون أن يعرض مذهب أرسطو بنصه بل مضيفاً حاذفاً مع البحث عن الكتب الأخرى لأرسطو لتدعيم وتكملة فهمه ((هذه التلخيصات تعبر إلى حدٍ كبير عن الفكر الحقيقي لابن رشد، فهو يناقش فيها الأفكار المختلفة للفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، ويشير أيضاً إلى تفاسير الشراح من اليونان من تلامذة أرسطو كالإسكندر الأفروديسي و ثامسطيوس و ثاوفراسطس))¹ وقد حاول في هذا النوع من الأعمال أن يكون مؤلفاً متحرراً من كل الأنساق الفكرية وفق ما يسمح به البرهان ((تلخيص المعنى وكتابته على لسان الملخص))². هذا التنوع في منهجية التعامل مع الإنتاج الأرسطي هو محاولة رشدية لقراءته بطريقة برهانية تتماشى ونسقه الأصلي من جهة فيقبل ما يتوافق مع العقل وتعاد قراءة ما يبدو في ظاهره مخالفاً لذلك، إمّا لهدف تصحيح القراءة أو تجاوز الطرح وتقويمه بإعادة شرحه وتلخيصه من جديد، هذا المنحى الذي يرجع إلى قناعة ابن رشد بيقينية ما وصل إليه أرسطو لمطابقته للوجود كما هو موجود.

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية المصدر نفسه، ص 69.

2 النزعة العقلية، المصدر نفسه، ص 69.

وبذلك يحدّد ابن رشد معياره في دراسته لأرسطو وهو الوجود كما هو موجود، فهو بمثابة مرجعية علمية كونية وبرهانية صالحة لقراءة أيّ عمل فكريّ وهي المرجعية نفسها التي اعتمدها في قراءته لأعمال مفكري الإسلام بمختلف توجهاتهم النقدية مثل نقد الغزالي للفلاسفة وكذلك المعرفية كأطروحات المتكلمين والفلاسفة¹. مثلما كان حريصاً على حضور البرهان اثناء تأسيسه لمختلف مقولاته سواء في الإلهيات أو الطبيعيات أو في الفقه والشّرع سعياً منه إلى إحداث تجديد عقلي في التوجهات الفكرية ونحت مكانة للفكر الفلسفي النقدي في منظومة الفكر العربي الإسلامي في عصره. فقد كان يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء في كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة، بل يذهب عاطف العراقي إلى اعتبار كتبه الشارحة أعلى في الحس الفلسفي النقدي من كتبه المؤلفة كفصل المقال ومناهج الادلة وتهافت التهافت، تلك الكتب التي ترتبط بأسباب وجوانب تاريخية، على خلاف شرحه لكتب أرسطو وخاصة كتاب الميتافيزيقا، التي تبرز فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية².

على هذا المنوال يقرأ عاطف العراقي الممارسة العقلية النقدية لابن رشد لمنهج البرهان في شرحه لأرسطو وتوظيفه لمقولاته، فهو يرى أنّه اعتمد منهجية معرفية دقيقة التزم فيها بالأمانة العلمية والحيادية في آن واحد جاعلاً بين يدي الغير النصوص الأصلية المتاحة له كمرجعية يمكن الرجوع إليها في تقييم وتقويم قراءته هو لأرسطو، مثلما كان لا يجد حرجاً في الرجوع إلى قراءات غيره من المفسرين والاستعانة بها لفهم النص الأرسطي وقد كان يشير إلى ذلك بصريح العبارة سواء كان مؤيداً وموظفاً أو مخالفاً ومعارضاً³. كما جعل من الوجود كما هو موجود أساساً برهانياً يمكن اعتماده في قراءة مختلف النصوص سواء لأجل شرحها أو تأويلها، ويمكن القول أنّ اعتبار عاطف العراقي تقديم ابن رشد لهذا الشرط أو هذا الأساس والاعتماد عليه في مشروع المعرفي دليلاً منهجياً وعلمياً قوياً في تأكيد حضور النزعة العقلانية والنقدية البرهانية في تعامله مع الفكر الأرسطي وذلك يعود إلى أهمية الواقع أو الوجود الذي كلما تطوّرت كشوفات العلم حوله

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية، المصدر السابق، ص81.

2 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، ص65.

3 عاطف العراقي، تجديد المذاهب الفلسفية، ص194-195.

ازداد فهمنا لمختلف النصوص وأصبح نقدنا لها وتعاملنا معها إما تواملاً أو تجاوزاً مبرراً علمياً وليس عقدياً أو إيديولوجياً.

لقد اعتمد عاطف العراقي على البنية المنهجية التي اعتمدها ابن رشد في قراءة الفلسفة الأرسطية و على مدى حضور العقل والممارسة النقدية في ذلك المشروع الفلسفي وهي بنية بارزة عند ابن رشد ولم يهتم بالبنية اللغوية التي اعتمدها في تشييد هذا العمل عكس ما قام به طه عبد الرحمن الذي كان يعمل على إبراز ابتعاد ابن رشد عن طريق البرهان وميله العملي والمنهجي إلى طريق المتكلمين ولغتهم الطبيعية، المنهج الذي يعرف بالحجاج أو المناظرة الذي يجمع بين طريق الجدل والخطابة.

وإن اختلفت المقاربتان فكل واحدة منها تساهم في الطرق بمطرفة نقدية البناء الفكري الرشدي، للكشف عن معالمه المنهجية والمعرفية ومدى حضور الذات في أعمال ابن رشد التي أراد من خلالها تعقل الماضي المتنوع وكذلك الحاضر الذي يتميز بتنوع المحركات الفكرية التي تسعى إلى التأسيس للسياق الثقافي والفكري الذي ينظم مسار الفكر.

بالنسبة لعاطف العراقي رجوع ابن رشد إلى العمل الأرسطي وقيامه بتحليله وإبراز أهميته المعرفية يعتبر مرجعية أساسية يمكن من خلالها التعرف على فلسفة ابن رشد وموقفه النقدي والمعرفي ومدى حضور البرهان في مختلف أعماله الفلسفية. ولقد استأنس ببعض الأعمال الرشدية التي تثبت هذه الرؤيا، وهي أعمال تتعلق بتفسيره لأعمال أرسطو "تفسير ما بعد الطبيعة" الذي يعتبره من الكتب التي ((تضمنت فلسفته، شأنها في ذلك شأن كتبه الشارحة الأخرى، فهو كما قلنا يناقش ويحلل ويفند آراء بدت عنده خاطئة بل يدخل في تفسيره هذا جانباً إيجابياً في مذهبه، ومن هنا كان لابد من الرجوع إلى شروحه على كتب أرسطو وخاصة هذا الكتاب، إذا أردنا أن نتعرف على حقيقة مذهب فيلسوفنا في كل مجال من مجالاته))¹ في هذا العمل يمكن التعرف كذلك على الموقف النقدي الرشدي لغيره من فلاسفة الإسلام بالخصوص أبي نصر الفارابي وابن سينا.

1 عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية، ص176، 175.

إنها أعمال تبرز حضور التأليف عند ابن رشد في شروحه لأرسطو، كونه كان لا يترك فرصة إلا واستغلها ليمارس وظيفته كفيلسوف يحتفظ بحقه في إبراز فهمه ومواقفه أو رفض مختلف المقولات التي قال بها غيره من المفكرين* والفلاسفة وقد كان حريصاً على الوفاء للبرهان وذلك بذكر أقوالهم ومفهومهم ومبرراتهم كما هي، مشيراً إليها بعبارة قال، ثم يبدأ بمناقشتها وتحليلها مبرزاً نقاط القوة والصدق فيها أو نقاط الضعف ومكامن الخطأ والمغالطات التي قد تنتج عن تلك المقولات.

ومنه يعتبر رجوع ابن رشد إلى أرسطو رجوع معرفي بالفعل، وإن كان في بداياته وليد إعجاب بالقوة. كما أنه كان غير منقطع عن سياقه الفكري ومختلف المشكلات التي كانت تطرح في زمانه، ولهذا اشتغل ابن رشد بشكل بارز "بمقالة اللام" كغيره من فلاسفة الإسلام وذلك لما تضمنته من ((بحوث ترتبط بالمجالات الدينية، بحيث كانت موضوعات هذه المقالة دافعة لهم، إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين))¹ لقد كان ابن رشد وهو يتعرض بالشرح والتفسير لمختلف المقولات والمباحث الفلسفية يحرص على إبراز مبررات موقفه التواصلية أو التجاوزية لمختلف المقولات. لهذا يتساءل عاطف العراقي عن الوقت الذي سترجع فيه إلى الشروح الرشدية لفهم فلسفته ((نوجه نظرنا إلى هذه الشروح والتفاسير ونجمع بينها وبين المؤلفات))² وهو تساؤل يريد من خلاله تجديد الرؤية إلى الشروح والتفاسير التي قام بها ابن رشد والعمل على دراستها دراسة نقدية تحليلية بعيدة عن كل الأحكام القيمية حتى تتمكن من التعرف على مكامن الإبداع عند هذا الفيلسوف فننتعرف على النسقية الفكرية التي كان يسير عليها اثناء ممارسة نشاطه الفكري المتعدّد المناحي ((فقد دعانا إلى هذا الطريق المفتوح وذلك حين سعى بكل قوته إلى شرح كتب

* في المقالة الأولى: الفا الصغرى بين فيها إمكان علم الطبيعة متبعاً طريقة إبطال النداعي إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل، بمعنى الاستمرار إلى غير نهاية، منتهياً في ذلك إلى وجوب الوقوف عند علل أولى، وقائلاً إن الفلسفة هي البحث في العلل القصوى النهائية... وهو يعرض هذا الموقف ((نجدّه على سبيل المثال ينقد الأشاعرة مستقيداً من تفرقة أرسطو بين أهل الجدل وأهل البرهان)). أنظر عاطف العراقي، المصدر نفسه، ص 179-180.

1 عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية، ص 178.

2 تجديد في المذاهب الفلسفية، المصدر نفسه، ص 204-205.

أرسطو، وكأنه يريد أن يبين أنّ الثقافة المحلية وحدها تعد تعبيراً عن الطريق المظلم، تعد تعبيراً عن العدم))¹.

ثانياً: موقفه من حضور البرهان في نقده لمفكري وفلاسفة الإسلام:

لا يخفي عاطف العراقي اختياره لابن رشد كمثل شرعي للفكر الفلسفي العقلي في الفلسفة العربية الإسلامية، دون أن يقلل من قيمة غيره من الفلاسفة وما قدموه من إسهامات فكرية وفلسفية لها سياقها التاريخي والإشكالي. فالوضع التاريخي لابن رشد كونه آخر فلاسفة العرب والإسلام أتاح له فرصة النظر في موروث فكري ضخم بالاعتماد على ما هو متوفر في زمانه من مناهج وحقائق معرفية.

هذا الوضع جعل ابن رشد يمارس مهامه الفلسفي النقدي على ما يزخر به حاضره من نماذج فكرية ومعرفية متمسكاً بخصائص الفكر الفلسفي الذي ((لا بد أن يقوم على النقد لا مجرد المتابعة لأراء الآخرين))². لقد وضع ابن رشد لنفسه هدفاً معرفياً يرتبط بطريق المعرفة، يتمثل في تجاوز الطريق الخطابي والجدلي لكونهما لا يرقيان إلى مستوى البرهان الذي يقوم على العقل والمبادئ الصادقة بذاتها، مستندا في ذلك على حجة شرعية تتمثل في حثّ الشرع على ضرورة اعتماد النظر والبرهان، ومنه استوجب اعتماد القياس العقلي الذي ظهر إلى الوجود المعرفي في ظل ظروف تاريخية وحضارية مثلما ظهر القياس الفقهي في سياقه العربي الإسلامي ومنه يسقط الحرج من اعتماد البرهان. على هذا الأساس أسس ابن رشد لموقفه النقدي والمعرفي من ما أنتجه علماء ومفكري الإسلام وهو موقف له قيمة فلسفية راقية بالنسبة لعاطف العراقي لما احتواه من قوة برهانية واضحة الملامح وقدرة على التحليل واستخراج مكامن القوة والضعف التي أرجعها في غالب الأحيان إلى ضعف الآليات التدليلية بسبب ضنية أولياتها أو سوء استخدام أصحابها لهذه الطرق بسبب ابتعادهم عن مطلب الحقيقة وانحصارهم في مطلب الغلبة الانتصار على الغير، ولو كان ذلك على حساب العقل والحقيقة.

1 عاطف العراقي، "ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" الأفق الكوني لفكر ابن رشد- أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12-15 ديسمبر 1998، تنسيق محمد المصباحي، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ط1، 2001، ص359.

2 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوف عربياً بروح غربية، ص62.

1. حضور البرهان في موقفه النقدي من المتكلمين:

يرى عاطف العراقي أنّ ابن رشد قد وصف طريق المتكلمين- الجدلي- في بناء مقولاتهم الفكرية في مختلف المباحث الإلهية بعدم الصلاحية؛ حيث اعتبره غير مؤهل ولا يرقى إلى الاتجاه البرهاني الفلسفي كونه يقوم على مبادئ ضنية غير صادقة بذاتها بل تحتاج إلى دعم الجمهور من الناس للحصول على مشروعيتها المنهجية والمعرفية، هذا الدعم الذي لا علاقة له بالأساس العقلي والعلمي بل يعتمد على مدى توافق تلك المبادئ مع ما ألفه وتعوده الناس من أفكار وأراء.

والعادات الفكرية والآراء الشائعة عند ابن رشد لا تصلح دائماً لبناء العلم و إدراك الحق* فقصده الأول من نقده للمتكلمين هو المنهج ثم ما جاؤوا به من مقولات يرى أنها كانت تخالف الشرع وصعوبة المنال والفهم عند الناس. هذا النقد الذي يعتبره عاطف العراقي عقلي وبرهاني كونه بيّن الأسباب التي تحول بينه وبين العلم والبرهان وذلك بقيامه بتحليل المبادئ التي كان يقيم عليها المتكلمين قياساتهم الكلامية فيظهر غرابتها وبعدها عن العقل والشرع، كما كان يحرص على تبيان غياب العلاقة الضرورية بين تلك المبادئ والنتائج التي كانوا يقولون بها دون أن يهمل مسألة صعوبة تلك الأقيسة وكثرة مقدماتها. وما يزيد من برهانية النقد لرشدي للمتكلمين وطريقهم الجدلي هو تحديده الإطار الذي يقوم عليه هذا المنهج وتلك المبادئ وهو إطار لا يرتبط بالعلم كعلم بل((بظروف زمنية معينة أكثر من كونه طريقاً مفتوحاً شاملاً ولازماً لكل عصر ولكل زمان))¹ لقد كان ابن رشد يسعى إلى تأسيس الفلسفة الأولى على أساس عقلي برهاني لا يتعارض مع الشرع والعلم.

برهانية النقد الرشدي للمتكلمين تتجلى حسب عاطف العراقي في الكيفية التي كان يحلّل بها مختلف المبادئ والمعارف التي قالوا بها، وهو أمر يبرز في مواقفه النقدية لأطروحات المتكلمين وهو موقف ينطبق على المعتزلة والاشاعرة لكن بدرجات متفاوتة وذلك يعود إلى الميل العقلي للطرح الاعتزالي عكس الأشاعرة الذين كانوا يقدمون ظاهر

* ابن رشد لا يرفض الأفكار الشائعة بين الناس، بسبب شيوعها بل كونها لا تقوم على اليقين والبرهان، فليس كل ما هو شائع مرفوض، بل يمكن الاعتماد على الأفكار الشائعة عندما تكون مؤسسة على العقل والعلم ويكون مصدرها هو الوسط العلمي وغرضها كذلك علمي بحث لا علاقة له بتوجيه العقول نحو توجه مذهبي معين ول كان ذلك على حساب الحق. انظر موقف ابن رشد من الجدل والتمثيل، الفصل الثاني، ص تحدّد فيما بعد.

1 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوف عربي بروح غربية، المصدر السابق، ص 86.

النص على الرأي، لكن رغم ذلك لا يوجد في النقد الرشدي استثناء لأي فريق من المتكلمين وذلك لاشتراكهما في الطريق الاستدلالي الجدلي، الذي يعتبره ابن رشد غير صالح لبلوغ العلم واليقين¹، وكذلك اعتمادهم على أوليات ظنية يطلبون من الناس التسليم بها بسبب انتشارها بين الناس وإن كانت مخالفة للواقع والعقل.

ولهذا كان يرجع إلى طباع الإنسان والواقع العملي والعقدي لامتحان مقولاتهم فقد انتقد موقفهم من مبدأ العلية ووجود قوة متقدمة بالزمان على وجود الشيء، وهو موقف متعارض مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله، وهذا يبيّن رجوع ابن رشد إلى الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية -الواقع المادي- ثمّ الشرع وكذلك قوانين الوجود التي تنظم الحياة العملية للإنسان أثناء نقده لموقفهم أو إبراز موقفه هو الذي لم يكن مخالفا لموقف أرسطو من حيث الروح، لكنه كان يغذيه بمرجعية جديدة وهي الشرع، ومنه يفتح باب النظر واسعاً ويبيّن أهمية الواقع والشرع في التأسيس للفلسفة والعلم أو التأسيس للموقف النقدي تجاه مقولات المفكرين والعلماء وكذلك التأكيد على موسوعية الشرع وضرورة الابتعاد عن التوقع على فهم أحادي لنصوصه؛ ومنه يصبح استنباط الحقيقة من الشرع مرتبط بالمنهج الذي نعتمده في قراءة النص الديني مع ربط تلك القراءة مع واقع الطبيعة والحقائق العلمية المؤكدة عقلاً وواقعاً.

فعلى هذا الأساس رفض ابن رشد موقف المتكلمين من مبدأ السببية ، وكذلك أدلتهم في إثبات وجود الله ومسألة حدوث العالم من قدمه، لقد جعل من عالم الطبيعة محكاً يمتحن من خلاله أدلة المتكلمين لدرجة أنه كان يستأنس بأمثلة من الواقع ليبيّن لهم وجود طبيعة ذاتية في الأشياء تجعلها تتكون وتتشكل في شكل وجودي معين، وهي طبيعة موضوعية في الأشياء من طرف قوة أخرى خارجة عنها، هذه الطبيعة التي تحفظ النظام والتناغم في الموجودات فالإنسان عند التزاوج ينتج عنه الولد والذرية لكونها طبيعة كامنة فيه وبذلك تكون هي علة في وجود الذرية تفعل فعلها عند توفر الشروط المناسبة وهي التزاوج، وهذه العلة لها علة أولى أوجدتها ووضعها في الإنسان. فعند النظر إلى هذا التبرير يتضح أنه

1 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوف عربي بروح غربية، المصدر السابق، ص 83.

حاضر في نظام الطبيعة ولا علاقة له بالتخمين والتخيل وما هو مألوف بين الناس ويمكن لأي عاقل التحقق منه¹.

بالنسبة لعاطف العراقي فقد كان نقد ابن رشد للمتكلمين برهانياً، و بعيد كل البعد عن طريق الجدل والخطابة، بحيث تتجلى هذه البرهانية في نقده لطريقة تدليلهم لإثبات وجود الله، حيث اعتبر أدلتهم غير برهانية ولا تؤدي حتماً إلى المقصد الذي أرادوه. وكي يؤكد موقفه هذا بدأ في إبراز أوجه الضعف الموجودة في أدلة المتكلمين لإثبات وجود الله، فقد قام بنقد دليل الحدوث باعتباره غير ضروري وغير لازم للاعتقاد بوجود الله، فقد يؤمن المرء بوجود الله دون أن يستند على هذا الدليل أو ينشأ في ذهنه هذا التصور وهو هنا يركز على شرط أساسي في البرهان يتمثل في التلازم الضروري بين المقدمات والنتائج وبذلك يعتبر المقدمات التي اعتمدها المتكلمين غير مستوفية لهذا الشرط كونها لا تلغي التصور الموحى بقدوم العالم ولا تثبت وجود تناقض بين القول بقدوم العالم والاعتقاد بوجود الله ووحديته.

إلى جانب هذا يستند ابن رشد في نقده للمتكلمين على إثبات بطلان المقدمات التي انطلقوا منها في التأسيس لدليل الحدوث وكذلك الممكن والواجب الوجود، فقد رأى أن تلك الأدلة تقوم على ثلاث مقدمات تتمثل في:

✚ الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

✚ الأعراض حادثة.

✚ ما لا ينفك عن الحوادث، حادث.

وهي مقدمات لا علاقة لها بواقع العالم الطبيعي وحقائق العلم الطبيعي، التجربة والمشاهدة الحسية لمختلف المحسوسات تبيّن أنها مكوّنة من صورة ومادة تساهمان في تشكيل العالم المتغير، ومنه يكون وجود الأشياء مسبقاً بوجود مادة وصورة للأشياء وبذلك لا يمكن إطلاق حكم نهائي يلغي إمكانية تصور قدم العالم، خاصة وأن المتكلمين وإن زعموا أنهم يرجعون إلى العقل والواقع، فإن مشاهداتهم جزئية لا تصلح لبناء أحكام كلية ونهائية، فمشاهدة بعض الأجزاء الحادثة في بعض الأعراض لا يلزم عنه الحكم على كل

1 عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية، ص 203.

الأعراض¹ وهو نقد يرتبط بموقف نقدي جوهرى لابن رشد لمنهج المتكلمين في الاستنتاج القائم على الحكم على الغائب انطلاقاً من الشاهد وذلك للاختلاف القائم بين العالمين وبذلك انعدمت خاصية البرهان في استدلالاتهم التي جاءت جدلية خطابية ((فإننا نجده بعد نقده الدليل الأوّل، دليل الحدوث، ينتقد الدليل الثاني، دليل الممكن والواجب، وقيم نقده أساساً على قوله بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات))² فقد أسس نقده على قناعته المنهجية التي تؤكد وجود علاقة تلازم بين الأسباب والمسببات وكذلك على قناعة معرفية تقوم على أطروحة قدم العالم وأخرى تربط الوجود بالمعرفة والفلسفة وفق علاقة تكاملية وشرطية في آن واحد بحيث يكون الوجود كما هو موجود مصدراً أساسياً للمعرفة ويكون البرهان هو الشرط المنهجي الذي نستقرأ به هذا الوجود.

لهذا كان نقده للمتكلمين ((يركز على إبراز ما في آرائهم من مشكلات ثمّ يبيّن لنا كيف أنهم لم يستطيعوا حلها، وبهذا لا تعد برهانية ولا يقينية))³ وهذا يبرز ابستمولوجية النقد الرشدي الذي لم يجد فيه أيّ حرج في الاعتراف بالصواب في مقولات من خالفهم الطرح وذلك بعد عرضها بأمانة وإبراز نقاط الضعف فيها، إنه نقد يهدف إلى التأسيس لعقلانية جديدة يؤكد من خلالها عدم التوقف عند ظاهر الآيات القرآنية ((بل بالقيام بتأويلها لأن ابن رشد يعلم تماماً أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفته، فلسفة مفتوحة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلي، إلا إذا قام بهذا التأويل))⁴.

لقد كان ابن رشد حريصاً في نقده للمتكلمين على إبراز أخطائهم المنهجية والمعرفية باعتماد طريق البرهان وابتعاده عن طريق الجدل والخطابة، جاعلاً من العقل أساساً له في هذا العمل النقدي، لكنه كان كذلك بحسب عاطف العراقي يستعين بالفلسفة الأرسطية كسندٍ وأساسٍ معرفيٍّ، وهو الأمر الذي جعله يقع في بعض الثغرات المنهجية، فلو ((تخلّص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية لكان منهجه النقدي أكثر دقة وتماسكاً ولكنه لم يفعل))⁵ وهو واقع معرفي لا يمكن تجاهله كما أنه لا يمكن أن يكون ذريعة للتقليل من برهانية هذا

1 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، ص 67.

2 ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، المصدر نفسه، ص 87.

3 ابن رشد فيلسوف عربي بروح غربية المصدر نفسه، ص 87.

4 ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، المصدر نفسه، ص 92.

5 ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، المصدر نفسه، ص 93.

النقد ومكانته في التأسيس لنزعة عقلية لو استمرت لاستطاعت أن تمدّ هذا الفكر عمراً جديداً يحدث التغيير في بيئته الأم ولا ينتظر من الأمم الأخرى الإقبال عليه والاستزادة منه للتأسيس للفكر الحر القائم على العقل والنقد)) (لا مفر إذن من إقامة طريق مستقبلنا على الإيمان بطريق العقل، الطريق الذي آمن به ابن رشد أعظم فيلسوف أنجبته حضارتنا العربية، وبحيث يكون الطريق العقلي أو الطريق الرشدي هو المنارة التي نعتصم بها... سنجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة الحضارة المستقبلية))¹.

لقد أسّس ابن رشد عمله النقدي على البرهان، كونه الطريق الوحيد الصالح لتحليل مختلف المواقف واستنتاج مختلف النصوص للتعرف على مقاصدها وبنائها المعرفية، وهذا لكونه يعتبر البرهان الطريق الذي يقّر أننا نعلم الشيء علماً حقيقياً، كون مقدماته تعرف صحتها بالعقل ومدى مطابقتها لواقع الوجود، لا بمدى انتشارها بين وسط الناس².

2. حضور البرهان في موقفه من الفلاسفة:

حسب عاطف العراقي يرتكز ابن رشد أثناء نقده لفلاسفة الإسلام على طبيعة المنهج الذي اعتمده في بناء مقولاتهم وطبيعة المرجعيات التي اعتمدها في تأسيس مختلف المواقف، سعياً إلى مناقشة الأوليات التي أسسوا عليها مواقفهم الفلسفية. وهو الدليل الذي يبرز لنا ابستمولوجية النقد الرشدي وابتعاده عن الذاتية، فقد كان يرفض بكلّ جرأة ما يخالف شروط العقل والبرهان ولا يجد حرجاً في مشاطرتهم في الأفكار والمواقف التي قامت على البرهان. فإذا علمنا أنّ المشاهدة ليست كلية ولا تتحقّق في الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها، فهي مشاهدات جزئية لا تسمح بتقديم أحكام قطعية خاصة.

فالنقد الرشدي ينطلق من قناعته بلا علمية طريق الجدل والخطابة، الذي سلكه فلاسفة الإسلام "الفارابي وابن سينا" متبعين في ذلك طريق المتكلمين، هذا التوجّه الذي جعلهم ينطلقون من مقدمات يغلب عليها طابع الظن والخيال وتتعارض مع منطق العقل

1 عاطف العراقي، "ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" مصدر سابق ، ص357.

2 ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" المصدر نفسه ، ص365.

والشرع فابن سينا مثلاً)) (رغم تمييزه في كتبه المنطقية بين الطريق الفلسفي البرهاني والطريق الجدلي الكلامي ورفع الطريق الأول على الطريق الثاني إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية في بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة كما كشف عن ذلك ابن رشد))¹ فالنقد الرشدي للشيخ الرئيس يقوم على مبررات برهانية مرتبطة بطبيعة المقدمات التي اعتمدها في بناء بعض مواقفه الفلسفية التي غلب عليها الضن وغاب عنها البرهان أو لاستنادها إلى طريق لا يمكن امتحان نتائجه على أرض الواقع وهو طريق الإشراق ذي البعد الصوفي، وهو طريق وإن كان ابن رشد لا يرفضه على الإطلاق فهو ينتقده ويرفض الاعتماد عليه في بناء المعرفة لعدم توقّره على الشروط الموضوعية و البرهانية التي تتيح للإنسان إمكانية التحقق من مختلف المقولات التي يقول بها أصحاب هذا الطريق.

فقد مزج كل من الشيخ الرئيس والمعلم الثاني أفكارهما بمقولات لا يستسيغها العقل البرهاني، خاصة عندما قالوا بنظرية الفيض² التي تسببت في إثارة موجة النقد واتهام الفلسفة والمشتغلين عليها بالكفر والضلال، وقد أسس ابن رشد نقده لهذه النظرية على أسس عقلية بيّن من خلالها صعوبة استساغة هذه النظرية عند كلّ ذي عقل سليم مسلح بالمبادئ المنطقية المستمدة من الواقع وكذلك قواعد المنطق الذي جاء به أرسطو. هذا الأخير الذي كان مرجعية فكرية عند أصحاب هذه النظرية، لكنهم خالفوه ومزجوا أفكارهم بالأفلوطينية المحدثة لغرض البحث عن مرجعية معينة تعطي الشرعية للمعرفة التي يصل إليها الإنسان فإذا كانت المعرفة البشرية بحاجة إلى ضمان يعطيها المصادقية العلمية، فإنّ ذلك الضمان يكمن في اعتماد منهج برهاني عقلاني يجعل من الوجود الطبيعي موضوعاً لاستنتاج الحقيقة.

بعد أن شكك ابن رشد في الأسس العقلية التي بنيت عليها هذه النظرية، انتقل إلى إثبات تعارضها مع روح الشرع -الذي يؤكد قدرة الإنسان على بلوغ الحقيقة مع توجيهه إلى المحيط الخارجي بغية استنطاقه-، كون الحقيقة موجودة فيه بالقوة ويمكن أن تصبح

1 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المصدر نفسه، ص75.

2 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص201.

حقيقة بالفعل عندما يكتشفها الإنسان. كما بيّن كذلك إمكانية القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدا الذي يعتبره قولاً صادقاً بذاته لا يتعارض مع العقل والشرع والواقع، كون الرجوع إلى واقع الموجودات يؤكد أنها وإن كانت متعددة في نوعها وتركيباتها، فهي تتميز بالوحدة، فكل عنصر فيها له وحدته التي تميزه عن غيره من جهة وكذلك تجعله في ارتباط وتناغم مع الأجزاء الأخرى ومنه تشكل ارتباطها وحدة عضوية كلية، وهو يعزي هذا التنوع والوحدة أو الترابط بين الوحدة والكثرة إلى الأوّل تعالى الذي أوجد الموجودات لعلّة سببية وأخرى غائية¹.

مثلاً اثبت كذلك صدق القول بأن الواحد يصدر عنه الكثرة، فقط يكون الواحد متقدم على الكثرة أو ما هو مركب ((وبهذا الطريق يكون ابن رشد قد استطاع تفسير العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى القول بالفيض على النحو الذي يوجد عند الفلاسفة))² فقد كان ابن رشد يسعى إلى حل هذه الإشكالية بربطها بالوجود المادي والغيبى، حتى لا يقع فيما وقع فيه غيره من الفلاسفة ومنه يثبت أن الله تعالى هو مصدر الوحدة والكثرة في آن واحد.

فما يجعل من النقد الرشدي لهؤلاء الفلاسفة برهانياً وعلمياً بدرجة عالية وذي طبيعة ابستمولوجية هو عدم انحصاره في نقد أطروحاتهم الإلهية، التي اعتبرها خليطاً من الكلام والفلسفة، بل وسّع من دائرة نقده وأبدى معارضته للموقف السينيوي، وهذا يدل على أنّ مقصده هو التأسيس لفكر علمي عقلي وبرهاني لا علاقة له بما هو شائع عند الناس. ومن الأمثلة الدالة على هذا التوجّه الابستمولوجي في النقد الرشدي حسب عاطف العراقي يذكر لنا مسألة عدم قيام صاحب العلم الطبيعي بالبرهنة على المبادئ التي يقيم عليها استنتاجاته كون العلم الميتافيزيقي هو الذي يقدّم مختلف المبادئ التي يقوم عليها العلم بكل أقسامه ومواضيعه. لقد رفض ابن رشد هذا الطرح بالاعتماد على أساس عقلي برهاني مستمد من الواقع المادي الذي هو موضوع العلم الطبيعي، من خلاله أنكر وجود قوة وهمية تقدم الحقيقة جاهزة إلى العقل لما لهذا الرأي من إنقاص من قيمة ودور القدرات المعرفية

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 207.

2 النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 208.

البشرية الحسيّة منها والعقلية في امتلاك المعرفة، كما أنّ ذلك الطرح قادر على أن يؤدي إلى عدم الاهتمام بالواقع المادي للموضوع والاستسلام إلى التوهّمات والتخيلات التي قد تبعد الباحث عن الحقيقة كما هي عليه.

هكذا يؤكد عاطف العراقي، التزام ابن رشد بتوجهه العقلي في بناء أطروحاته النقدية هذا التوجه الذي طبع بطابع البرهان القائم على وضع العلم والواقع والتراكمات المعرفية التي تكونت عند البشرية، فقد كان يمارس وظيفته النقدية بكل جرأة وشجاعة علمية، هذه الجرأة والشجاعة التي اكتسبها من استنثاره للمستجدات المعرفية والعلمية التي أسس عليها رؤيته لفلسفة الأرسطية و وكذلك لمفكري وفلاسفة الإسلام.

ومنه يكون ابن رشد قد أكدّ على ضرورة ممارسة النقد العقلي لمختلف الأفكار والفهوم مع الالتزام بالروح العلمية الرّاقية البعيدة عن التشهير بالناس والحط من قيمتهم، كما يجب أن تكون للنّاقد مرجعيات معرفية علمية يؤسس عليها نقده. مرجعيات علمية واضحة المعالم يمكن أن يرجع إليها أيّ باحث عن الحق ليختبر صلاحيتها في بناء المعرفة أو ليتعرف على طبيعة العلاقة التي تربطها ومقولات المفكر أو الفيلسوف، وهذا ما كان يقوم به أثناء نقده للمتكلمين والفلاسفة وكذلك المفكرين الذين انتقدوا الفلسفة والفلاسفة، حيث رجع إلى أرسطو مثلما رجع كذلك إلى الشّرع، في نقده للفلاسفة كونهم كانوا يجعلون من الشرع وأرسطو مرجعية لهم واعتمد على الشرع في اختباره موقف الغزالي من الفلاسفة والفلسفة، كما كان يعود إلى الشرع كذلك في نقد المتكلمين محاولاً إظهار الفرق بين النص الشرعي الثابت والصادق بذاته و فهمهم البشرية المتغيرة والمخالفة أحياناً لروح الشّرع.

لقد اعتبر عاطف العراقي هذا التوجه النقدي العقلي عند ابن رشد نموذجاً معرفياً يجب إتباعه أثناء التعامل مع مختلف الآراء الفكرية، كونه طريقاً يمكن من خلاله إحداث التجديد وبناء الوعي الثقافي الخال من التهوين والتهويل، فكر يقوم على النقد يرفض الوثوقية والتعصب والتفوق المذهبي، هذه الروح النقدية الرّشدية التي في نظره غابت عند الأمة التي ينتمي إليها ابن رشد لكنه وجدت من يتبنّاها¹ عند الغرب، لدرجة أنّ النقد

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص11.

الابستمولوجي عند فلاسفة الغرب أصبح شرطاً معرفياً ضرورياً لتحقيق التطور العلمي والحضاري- القابلية للنقد- الذي لا يتم إلا بالهدم والبناء، بنقد ابن رشد للفلاسفة أكد طبيعة العلاقة التي تربط الفلاسفة فيما بينهم، إنها علاقة تجمع بين الاحترام والنقد.

هذا الأخير هو وحده الكفيل بإبراز دور الفلسفة النقدية في نزع وإسدال الستار عن عصر التقليد وتقديس الأفكار، فلا مكان للمجاملة على حساب الحقيقة وهو ما نحتاجه اليوم لبناء فلسفة عربية معاصرة قادرة على أشكلت الواقع وفهمه((إننا اليوم إذا كنا بين أمرين اثنين لا ثالث لهما إما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد. أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافة، فيقيني أننا لا بد وأن نختار الطريق الأول الذي دعانا إليه ابن رشد))¹ بهذا بين عاطف العراقي الأساس الذي أقام عليه ابن رشد عمله النقدي وهو تمسكه بالعقل، الذي لم يرضى له بديلاً²، لأن الابتعاد عن مسار العقل هو الذي يجعل الفيلسوف يبتعد عن الحق وهو الخلل الذي وقع فيه ابن سينا والفارابي* وغيره من علماء ومفكري الإسلام من متكلمين ومتصوفة.

بهذا يظهر أنّ ابن رشد قد عرف مكنم التغيير الحقيقي الذي يمكن أن يغير من واقع المجتمع، إنه التغيير من الداخل؛ تغيير يتم على مستوى الفكر بحيث يقضي على الأصنام المعرفية التي تسعى إلى السيطرة على العقول وتفرض الوصاية المعرفية والروحانية عليهم وهي ثورة لا يمكن أن ترى النور إلا إذا كانت أسسها إنسانية برهانية متاحة للجميع بشرط توظيف العقل واعتماد الواقع موضوعاً للتفكير ومصدراً للتأسيس لمبادئ العلم والفكر.

3. موقف عاطف العراقي من نقد ابن رشد لطريق الصوفيين:

يؤكد عاطف العراقي وهو يتحدث عن مكانة الاتجاه النقدي في الفلسفة الرشدية³ على استناد ابن رشد على العقل أثناء إبرازه ضعف الطريق الصوفي، الذي على أساسه جاء

1 عاطف العراقي، المصدر نفسه، ص15.

2 فاروق عبد القادر "ابن رشد معاصرنا" الملحق الثالث كتابات نقدية عن بعض دراسات عاطف العراقي لفلسفة ابن رشد -الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص519.
*محمد عاطف العراقي في كتابه ثورة العقل في الفلسفة العربية وإن كان يعتبر ابن رشد نموذجاً للفيلسوف العربي الذي استطاع الاستقلال بتوجهه النقدي العقلاني في تشييد نظرية المعرف وكذلك في تأسيسه لمقولته الفلسفية فهو لا يقلل من حضور التوجه العقلي والنقدي عند غيره من الفلاسفة الذين سبق وأن وجه لهم ابن رشد نقده "الفارابي وابن سينا" فقد كان هذين الفيلسوفين حضمهما من النزعة العقلية التي ساهمت في تهيئة التربة الثقافية لابن رشد للإعلان بكل جرأة بمذهبه الفلسفي. انظر عاطف العراقي، النزعة العقلية في الفلسفة العربية، الفصل الأول مصادر المعرفة عند مفكري وفلاسفة العرب وكذلك الفصول المخصصة للفارابي وابن سينا. لهذا يقول عاطف العراقي أنه وإن كان يرفع من مقام ابن رشد فهذا لا يعني أنه يتفق معه في كل ما قاله في نقده للمتكلمين والفلاسفة، انظر كتابه: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص33.

3 انظر، عاطف العراقي، ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص143-144.

موقفه مخالفاً لغيره من الفلاسفة الذين مزجوا مواقفهم الفلسفية بالنزعة الصوفية، فقد كان يسعى لتشديد نقده على أسس العقل والبرهان محاولاً بذلك الابتعاد عن لغة الإقصاء والتكفير بحيث لم يتعرّض لإيمان الصوفية ولا إلى إقصاء طريقهم في الوصول إلى اليقين. بل كان يكتف بتحديد المؤاخذات المعرفية التي سجّلها على طريق العرفان ويترك الحكم للناس ليعرفوا كيف يميّزوا بين طريق العلم البرهاني وما يصرّح به شيوخ الصوفية من مواقف قد تجلّت لهم بعد زوال الحجاب، لقد التزم بدوره كفيلسوف وهو النقد وإبراز موقفه وما يستند عليه من حجج ويترك محكمة الزمن تعالج الواقع الفكري والروحي للأمة.

لهذا وجه ابن رشد نقده للطريق الذي قال به المتصوفة، باعتباره طريقاً لا يقوم على مقدمات يقينية بذاتها ونتائج لازمة عنها، بل هو طريق يقوم على أساس نفسي غير برهاني لا يرجع لا إلى الحس ولا إلى العقل، بل إلى القلب الذي يستقبل الحقيقة بعد أن يصبح متعلقاً بالخالق خالياً من حب الدنيا، لقد نبّه ابن رشد إلى أنّ القلب حالة فردية لا تخضع للعقل وتختلف من شيخ إلى آخر. فابن رشد يبحث عن الطريق الذي يمكن أن تلتقي عليه جميع العقول، وهو طريق البرهان الذي تتكامل فيه القدرات المعرفية البشرية، من دون أن تكون بحاجة إلى توجيه شعوري داخلي، هذا الأخير الذي قد يختلف من شخص إلى آخر ومنه يتحوّل إلى عامل من عوامل الاختلاف والتعارض وفقدان المرجعية العلمية التي يمكن من خلالها التحقّق من مختلف التصورات والاستنتاجات التي تتشكل في أذهان أصحابها.

ويستند عاطف العراقي في موقفه هذا على قول ابن رشد ((إن هذه الطريقة وإن سلّمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم أناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر، نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شرط في التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحثّ عليها في جملتها حثاً، أعني: على العمل، لا لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بيّن عند من أنصف واعتبر

الأمر بنفسه))¹ هذا النص الذي وجده يبيّن بوضوح وعمق المبررات البرهانية التي جعلت من ابن رشد يتوجه بالنقد لطريق العرفان ويرفض أن يصنّف ضمن طرق المعرفة، لتنافيه مع الطريق العقلي ويستحيل إقامة البرهان على أي قول من أقوال الصوفية.

أمّا فيما يخص تجليات البرهان في هذا الموقف النقدي حسب عاطف العراقي فهي تتمثل في الطبيعة البرهانية للحجج التي اعتمدها في هذا النقد، حيث جاءت بعد النظر في طريق العرفان وما يحمله من مقولات ترتبط بالأذواق الروحية، حيث بحث عن مواضع حضور العقل فيها، ومنه قال بذاتية طريقهم وارتباطه بالنزعات الوجدانية التي لا تتوفر على مبادئ عقلية يمكن التوقف عندها لامتحانها ثم الانطلاق منها للوصول إلى الحقيقة، هنا يكمن وفاء ابن رشد للمنهج البرهاني حيث رفض طريق الاتصال الصوفي لتعارضه مع شروط البرهان من جهة وكذلك لكونه طريق يهدم أسس المعرفة العلمية، لما يمكن أن يتسبب فيه من تعطيل للنظر العقلي وصرف الناس عنه والميل إلى المقولات التي تحرك الشعور وتدخل المرء في حالات انفعالية مؤقتة تبعده عن الواقع.

كما انه كان وفاقاً للبرهان لكونه وجد أن طريقهم لا يتأسس على الوجود الذي يعد مصدراً أساسياً للمعرفة البشرية، كونه يقوم على موهبة إلهية تمنح للسعداء فقط تنزل فيه المعرفة من العالم العلوي إلى العالم السفلي وتبث في قلوب بعض الناس دون غيرهم من الناس وهو يرفض هذا الطريق لتعارضه مع موقفه الذي يقوم على أنّ المعرفة تنتقل بشكل طبيعي للعقل البشري من عالم المحسوس إلى عالم المعقول ومنه إن كان يقبل بطريق الاتصال فهو يقر بتطور طبيعي إنساني للمعرفة² ويرفض أي طريق ليس للعقل والواقع وكذلك الحس أي دخل في تشكيل معالمه.

عن طريق هذا النقد يكون ابن رشد قد حدّد الأسس التي يجب الاعتماد عليها في تحصيل المعرفة في مختلف الميادين حتى التي تتعلق بالإيمان، هذا الأخير الذي يمكن تحصيله بالنظر في الموجودات للتعرف على عظمة خالقها ثم إدراك الغاية من هذا الخلق. لقد أراد بموقفه هذا أن يقطع الطريق أمام الذين يريدون السيطرة على عقول الناس بادعائهم

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في إثبات عقائد الملة، ص117.

2 عاطف العراقي، ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص185.

الإلهام وحصولهم على الحكمة كهبة من الله، ومنه يؤكد أنّ المعرفة لا تحصل إلاّ بالنظر والرّجوع إلى العالم المادي مع أعمال مختلف الأدوات المعرفية التي يمتلكها الإنسان ومنه يكون قد اشترط اعتماد البرهان في بناء الإيمان واعتماد لغة البرهان في نشر المعرفة واتخاذ العقل أساساً للاتصال بالحقيقة.

4. موقف عاطف العراقي من نقد ابن رشد لطريق علماء الفقه:

يقرّ عاطف العراقي أهمية علم الفقه في تقوية الاتجاه النقدي عند ابن رشد ومنه يكون الفقه مرجعاً علمياً مهماً في غرس روح النقد عند فيلسوف قرطبة، لما يوجد في هذا العلم من تعدّد في المواقف وحرص كل اتجاه على التأسيس لمواقفه الفقهية بطريقة برهانية تقوم على العقل والواقع والشرع في آن واحد كما أنه علم لا يضع حداً لحرية الاختلاف ولا يسقف الاجتهاد بل يشترط فقد من المجتهد أن يكون عالماً بالشرع واللغة ومدركاً لروح الشرع ومقاصده ومستعداً على مراجعة أقواله والتراجع عنها إن وجد فيها تعارضاً مع الشرع.

لقد تشكّلت النزعة النقدية عند ابن رشد وهو يشتغل بالفقه وبالاختلاف الموجود بين مختلف المدارس الفقهية ومذاهبها المشهورة، فأصبح لا يجد أي حرج في الإبداء بموقفه الفقهية وإن كان يخالف المذهب الذي ينتمي إليه؛ كون هذا العلم يقوم على الفهم هذه الملكة التي تختلف من شخص إلى آخر وتتأثر بالمستجدات العلمية والاجتماعية ومنه تظهر الحاجة إلى أن يكون هذا العلم في تجدد وتطور مستمر. فعلم الفقه كان بمثابة ميدان خصب تجسّد فيه النشاط العقلي الحر القائم على النقد البناء، ولكون ابن رشد فقيهاً قبل أن يكون فيلسوفاً يمكن أن يكون هذا العلم بمثابة عامل مهم في توجيهه النقدي¹ حيث ترك الكثير من الكتب والرسائل في مجال الفقه مثل مؤلفه الشهير "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" الذي يعتبر كتاباً يجمع بين الفقه كتشريع وفلسفة التشريع التي تتجلى باهتمام ابن رشد بأسباب الاختلاف بين الفقهاء هذا الجمع الذي يبرز حسّه النقدي الرافض للتقليد والداعم للاجتهاد القائم على البرهان والذي يسمى بلغة الفقه بالدراية.

1 عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، المصدر نفسه، ص147.

وعند الرجوع إلى النصوص الرشدية في هذا العلم حسب عاطف العراقي، يبرز التوجه البرهاني بقوة و وضوح، هذا التوجه الذي يرتبط بالواقع كميدان فيه تتم الأشكلة الشرعية وكذلك عملية التحليل والبحث للتأسيس للأحكام الشرعية باعتماد القياس الشرعي الذي يقوم على العقل والشرع في آن واحد، قياس يكون فيه الشرع مرجعية أساسية في تشكيل معالم المنهج البرهاني في علم الفقه مع الاحتفاظ بحق الاجتهاد في الفهم وضرورة الابتعاد عن التقليد بسبب الخصوصية التي يميّز بها هذا العلم، فهو علم يجمع بين النظري والعملية في آن واحد، ففي الجانب النظري يبيّن ويضع الأسس المنهجية والمعرفية التي من خلالها يمكن قراءة الواقع والنص الديني قراءة تأويلية ومن جانب آخر فهو علم يهتم بسن التشريعات والأحكام التي تنظم الحياة الاجتماعية السلوكية للفرد حتى تجعلها متناغمة مع روح الشرع.

ويستند عاطف العراقي في تأكيد هذا التوجه بقول ابن رشد ((إنّ القياس الشرعي إحقاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم، أو لعلّة جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه وقياس علّة))¹ وهو نص يبيّن حضور مبدأ العلّية أو السببية في التوجّه الفقهي الرشدي، هذا المبدأ الذي يمكن اعتماده في تأويل النص الديني لاستنباط الحكم الشرعي لما له من أهمية في ربط الفقه بالشرع والواقع في آن واحد وكذلك في غلق الباب أمام الرافضين للاجتهاد والدّاعين للتمسك بظاهر النص أو الذين يطلقون العنان للتأويل فيتسببوا في إبعاد الناس عن روح عقيدة التوحيد. لكن رغم إقرار عاطف العراقي بحضور النظر البرهاني في الفقه، فإنه لم يتوسع في إبراز تجليات هذا الحضور والكيفية التي كان يوظف بها مبدأ العلّية في استنباط الأحكام الشرعية وكذلك في طريقة تعامله مع المسائل الخلافية والأسس البرهانية التي وضعها لتنظيم علم الخلافات وعلاقة مبدأ السببية بمقاصد الشريعة.

لكن عدم التوسع لا يعني التراجع أو العجز عن إيجاد الأدلة التي تثبت برهانية العمل الفقهي لابن رشد مشرعاً كان أو ناقداً، فقد أبرز لنا حضور مبدأ العلّية وكذلك الموضوعية وروح الاختلاف في ما تركه لنا من أعمال في هذا المجال وتأثير هذا العلم في تكريس

1 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار أشرفية - الجزائر، د ط، 1409 هـ/1989م، ج 1، ص 4.

النزعة النقدية البرهانية عند ابن رشد ومنه يكون وفاء ابن رشد لمنهج البرهان في علم الفقه وموقفه من الفقهاء ومذاهبهم أمراً متضمناً بالضرورة، خصوصاً وأنّ عاطف العراقي يعتبر هذا العلم وهذا التراث المذهبي بمثابة المحضن الأول الذي تدرّب فيه ابن رشد على ممارسة النقد واستثمار آراء الآخرين في بناء الحق وإن كان يخالفهم في التوجه. وقد استأنس عاطف العراقي بشهادة لابن أبي اصيبعة نقلها هو كذلك عن ابن الأبار في كتابه "عيون الأنبياء في طبقات الأطباء" يؤكد فيها النزعة النقدية البرهانية عند ابن رشد في علم الفقه ((إنّ ابن رشد قد أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجّه فأفاد وأمتع به، ولا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقاً، وقد أصبح بذلك أوجد عصره في علم الفقه والخلاف))¹ وهي شهادة تؤكد رحابة الصدر واتساع الأفق عند ابن رشد وتحليه بروح النقد وإيثار الحق وإبراز النقص حتّى وإن صدر منه هو أو من أئمة المذهب الذي ينتمي إليه فقهيّاً، كون مقصده في كل هذا يتمشى وهمه المعرفي الذي يرمي به تنظيم هذا العلم وجعل العقل فيه الغربال الذي يُحتكم إليه في فهم الشرع والواقع.

ثالثاً: موقف عاطف العراقي من برهانية بعض الأطروحات الرشدية:

لقد كان ابن رشد حسب عاطف العراقي وفيما لنزعتة العقلية البرهانية في مختلف أطروحاته الفلسفية، إذ كان يحرص على معالجة مختلف القضايا وربطها بالعقل وفق المبادئ التي تساهم في توجيهه خصوصاً مبدأ السببية، الذي يساهم بقدر كبير في ضبط مقدمات برهانية تكون أساساً في بناء مواقفه من مختلف القضايا التي كان يناقشها أو يؤسّس لها((التساؤل عن السبب والمرجّح مطلب من أهم المطالب العقلية))² فهو يتساءل ويبحث دائماً عن الأسباب الفاعلة والغائية التي من خلالها يمكن فهم وتفسير أي قضية ومنه يرفض الأقوال التخمينية والظنية، كون التصور الذي يقوم على هذا المبدأ-العلية- يمكن تفسيره كما يمكن التحقق من حقيقته وفعاليتة في حدوث الظواهر أو تعليل المواقف الفلسفية والشرعية.

1 نقلاً عن عاطف العراقي الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، المصدر السابق، ص147.

2 الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، المصدر نفسه، ص189.

من خلال هذه النقطة يؤكد عاطف العراقي قيام الطريق الاستدلالي الرشدي على البرهان وابتعاده عن مختلف الطرق الاستدلالية الأخرى التي تقوم حسب اعتقاده على أوليات ظنية تستمد مصداقيتها من انتشارها الواسع بين أوساط الجمهور.

لقد تتبع عاطف العراقي مواطن حضور البرهان في مختلف أعمال ابن رشد* لكن سأرتكز على المسألتين التاليتين: الأولى تتعلق بقدم العالم كونها تبين المنهجية التي اعتمدها ابن رشد في بناء رؤيته إلى العالم، هذه الرؤية التي ستكون قاعدة فلسفية وعقدية لنظريته في المعرفة. أمّا المسألة الثانية التي سأستأنس بها فهي تتعلق بتأسيسه المعرفي لموقفه من القضاء والقدر وحرية الإنسان وهو موضوع فلسفي بالدرجة الأولى يساهم في بناء التصور الذي يجب تكوينه في الذهن عن الكائن البشري وعلاقته بالنظام الطبيعي والغيبى الذي ينظم الوجود.

1. تجليات البرهان في موقفه من مسألة قدم العالم:

لقد اعتمد ابن رشد منهجية تحليلية تميزت بالتناسق والتسلسل الذي يساهم في بناء فهم واضح لموقفه النقدي والتأسيسي لأطروحاته حول مسألة قدم العالم، حيث بدأ باستعراض مواقف المتكلمين والأوليات التي قامت عليها مبرزاً بذلك مكامن الضعف في طرقهم الاستدلالية وما ينتج عنها من إشكالات معرفية ثم عقدية يمكن أن تزيد من تيه العقول محددًا بذلك مواطن ضعفها، ثم انتقل إلى مختلف المؤاخذات التي سجّلها أبي حامد الغزالي على مواقف الفلاسفة في نفس المسألة مبيّنًا بذلك سوء فهمه لهم وضعف حججه النقدية التي لم تكن قائمة على البرهان ولا تهدف إلى بيان الحقيقة بل كانت انتقادات وجهها الغزالي لغرض خلق الشكوك في مواقف الفلاسفة لا غير.

وعندها بدأ ابن رشد في توضيح حقيقة التصور الذي قال به الفلاسفة في مسألة قدم العالم والأسس البرهانية التي يقوم عليها، وعلاقة تلك الأسس بطبيعة الوجود وطبائع وفطرة البشر. حيث كان يحرص على إبراز برهانية موقفهم وعدم تعارضه مع العقل وإن كانت طريقتهم في عرض تصوراتهم قد شابها بعض الغموض والنقص في التبرير. لكنها

* نجد عاطف العراقي في كتابه "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد" يتحرى حضور التوجه العقلي لابن رشد في قضايا فلسفية عديدة مثل مسألة قدم العالم، مشكلة الفيض، قضية القضاء والقدر، وغيره من المسائل، انظر الكتاب من ص 136 على 360.

كانت مؤسسة على مبدأ العلية والعلاقة الضرورية التي تربط بين السبب والمسبب، هذه العلاقة التي كان يستند عليها في تحديد موقفه النقدي الراض لفكرة الجواز والإمكان والقول بقدّم العالم مع إبراز عقلانيته وخلوها من أي تناقض داخل أو خارجي، جاعلا بذلك من قوانين الطبيعة وحركتها الدائمة مصدرا لاستنتاج حقيقة المحرك-الصانع- الذي خلق وأبدع الموجودات وحركتها والقول بقدّم العالم ووجوده قبل وجود الزمن وكما يكون موقفه واضحا استند ابن رشد إلى توضيح معاني ودلالات مختلف الألفاظ التي برز استخدامها في معالجة مسألة قدم العالم، فلجأ إلى العقل في ضبط تلك الدلالات مع ربطها بالواقع والسياق الذي تستعمل فيه ومنه بيّن أن معنى القدم الذي يتحدث عنه يختلف عن المعنى الشائع عند الجمهور والأمر نفسه بالنسبة للفظ الزمن. فهو يرى أنّ معنى القدم في عالم الغيب لا يقصد به التوافق في وجود الله ووجود الأشياء، بل المقصود بالقدم عنده هو وجود صورة و هيوالة الشيء قبل وجود الزمن هذا الأخير الذي أصبح موجودا ببداية حركة الوجود والخلق، وهي حركة مستمرة مصحوبة بالرعاية الإلهية التي أوجدت الموجودات وحركاتها وجعلت لها نظاما سببياً ينظّم مسارها وهو نظام يقبل الفهم و الإدراك، ومنه ينتج الكون والفساد والتنوع في الموجودات.

بالنسبة لعاطف العراقي فقد كان ابن رشد وفيما لنزعه البرهانية في مختلف المحطات الفكرية التي كان يحرص من خلالها على تقديم أطروحته حول مسألة قدم العالم ((قد ساير تماماً نزعه العقلية حين أخذ في بحث كيفية فعل العالم مع كونه قديماً، وكيف نتصور وجود إله فعّال مع ذلك. لقد أخلص ابن رشد لنزعه حين حافظ بادئ ذي بدء على المبدأ القائل بأنّ العلة إذا وجدت وجد معلولها ضرورة، وهذا المبدأ لا يؤدي إلى إنكار القول بخلقه للكون طالما أنّ الكون محدث إحدائاً لا أول له وصادر عن إله ضرورة))¹ لقد كان ابن رشد برهانيا اثناء ضبط مختلف المفاهيم التي كان يستخدمها في بناء أفكاره الفلسفية وذلك لغرض تجنب سوء الفهم والدفاع عن الفلسفة والفلاسفة وتبرئتهم من التهم التي ألحقها بهم أبي حامد الغزالي محاولاً بذلك التأكيد على أنّ العقل قادرٌ على مناقشة مختلف المسائل الإلهية والوصول إلى تصورات يقينية تقوم على البرهان ولا تتعارض مع

1 عاطف العراقي، المصدر نفسه، ص194.

عقيدة التوحيد حيث ربط بين فاعل وموجد العالم من العدم وبين الحركة الدورية القديمة التي بدورها تؤكد الحدوث الدائم للعالم ومنه تؤكد الرعاية الدائمة لله لهذا الوجود.

2. تجليات البرهان في إثباته لوجود الله:

بحسب عاطف العراقي يجدر بنا عند النظر في أدلة ابن رشد لإثبات وجود الله، الحرص على استخراج نزعة العقلانية و البرهانية، والابتعاد عن ذلك التصنيف الذي يقر بوجود تمايز بين ما يسمى بالدليل القرآني والدليل الفلسفي، لأنه كان في كل أعماله الفلسفية ذي نزعة عقلية، يوظف فيه الدليل الشرعي والعقلي بطريقة يخالف فيها الخطابي أو الجدلي ((بل نزع نحوها منزعا فلسفيا و برهانيا، حتى استحالت عنده إلى أدلة تغوص في مجال العقل، وتسائر أجزاء النسق الفلسفي الذي ارتضاه لنفسه وقال به، بحيث يرتبط رأيه بالنسبة للتدليل على وجود الله تعالى، بأرائه في المشكلات الفلسفية الأخرى التي بحث فيها، ومن هذه المشكلات مشكلة الخير والشر ومشكلة السببية))¹ فعند الرجوع إلى الأدلة التي اعتمدها ابن رشد لإثبات وجود الله والتي تتمثل في دليل العناية ودليل الاختراع ثم دليل الحركة يبرز حرصه والتزامه المنهجي في تقديم أدلة مرتبطة بالامكانات المعرفية البشرية، فهي وليدة النظر العقلي في هذا الوجود بمختلف مظاهره وظواهره، ومنه تكون المقدمات التي اعتمدها الفيلسوف القرطبي صادقة عقلاً وواقعاً إذ يكفي الرجوع إلى ظواهر الطبيعة لنكتشف أنها تسير وفق نظام سببي متناغم يلغي أي احتمال بالقول بالصدفة والعشوائية. ومنه يرد كل شيء في الكون إلى أسبابه الضرورية المحددة وقد ربط بطريقة دقيقة بين النظام السببي الذي أوجده الله تعالى وما يسميه هو بالعناية الإلهية أو الغائية وهو ربط منطقي يمكن صياغته في صورة قياس جاء على النحو التالي²:

✚ العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات. (م ك)

✚ كل موجود موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو

مصنوع. (م ص)

✚ العالم مصنوع ضرورة وله صانع. (نتيجة)

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المصدر السابق، ص281.

2 النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المصدر نفسه، ص273.

ومنه يكون استنتاج دليل العناية بطريقة عقلية منطقية برهانية، انطلاقاً من حقائق ثابتة تتمثل في التوافق الموجود بين أجزاء العالم والوجود الإنساني وكذلك مختلف الكائنات الأخرى التي تشاركه هذا الوجود، وهو حقيقة يمكن ادراكها بمجرد الرجوع إلى هذا الوجود، مثلما تدرك حقيقة أخرى تتمثل في وجود غاية لكل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود. هذه الحقائق التي يصدّقها الواقع والعقل وكذلك الشرع تسمح بالوصول إلى نتيجة حتمية يقينية تبين العناية الإلهية وتؤكد وجود الله تعالى.

وهي أدلة وإن كان لها حضور في أطروحات الفلاسفة الذين سبقوه، سواء عند اليونان أو المسلمين¹ فإن هذا لا يلغي الإسهام الرشدي في إعادة بناءها وتوظيفها، وفق نسق عقلي برهاني حاول من خلاله اعتماد مبادئ عالمية تتعدى الحدود المذهبية، حيث جعل من العقل والطبيعة مرجعية أساسية في وضع وتوظيف المبادئ التي انتخبها لتحقيق هدفه المعرفي. كما حاول أن يسوغها في السياق الثقافي والحضاري الذي ينتمي إليه دون أن يكون ذلك على حساب العقل. بهذه الطريقة يكون ابن رشد قد استفاد من الحقيقة أينما كان منبثها وتمكّن كذلك من تقديمها دون التأثير بما ألفه الناس من أفكار نالت رواجاً وتأيداً من طرف الجمهور وكذلك المتكلمين والفلاسفة.

فقد صرّح بالمبادئ التي رأى أنها موافقة للعقل والطبيعة والشرع لتأكيد وجود الله تعالى مبتعداً بذلك عن طريق الجدل والخطابة لاقتناعه بمحدودية تأثير هذه الطرق في إيصال الحقيقة للناس أو تمكينهم من امتلاك وسيلة المعرفة، هذه الوسيلة التي يمكن أن تساهم في تجديد العقول وتطوير الفهوم والرؤى وكذلك إخراج العقل من الحدود المحلية والحضارية إلى افق العالمية، وهي خصائص متحققة في طريق البرهان العقلي الذي يمكن من تجاوز أي تأثير سلبي للسياق الثقافي والعقدي والمذهبي وكذلك الاجتماعي على الحقيقة.

لقد استمد أدلته من الواقع الذي يوجد فيه الإنسان حتى تكون مناسبة للعوام من الناس وخواصهم من العلماء كلٌّ على حسب قدرته المعرفية. هذا الطريق الذي يتدرج فيه من الحس إلى العقل لغرض نقل الناس من النظرة العابرة في الوجود إلى النظرة الاعتبارية

1 عاتق العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المصدر السابق، ص275.

التي يمكن أن يكون من خلالها الإنسان رؤيته للخلق والخالق وإن اختلفت نسبة عمق و يقينية تلك النظرة بين الناس¹ وهي نظرة تساهم في وضع حدّ للقول بالتسلسل إلى ما لا نهاية من الأسئلة التي تبحث عن موجد هذا الوجود.

3. ممارسة البرهان في موضوع الإرادة الإنسانية:

ابن رشد وهو يعالج مسألة القضاء والقدر وعلاقتها بالإرادة الإنسانية حسب عاطف العراقي قد خرج عن نطاق الجدل كما اخرج الموضوع من سياقه الجدلي الميتافيزيقي إلى سياقه الواقعي عن طريق معالجته بطريقة برهانية تقوم على العقل والواقع ومختلف المبادئ التي تشكّل مذهبه ورؤيته للعالم، جاعلاً العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب مبدأً برهانياً ثابتاً في بناء موقفه من هذه المسألة لقابلية هذا المبدأ للإدراك والتعقّل والاختبار. هذا التوجه الذي جعل ابن رشد ((لا يسعى لمجرد التوفيق ومن الخطأ فهم موقفه على أنه استقاه من الآيات القرآنية وحدها، بل إنه طبقاً لمذهبه الفلسفي العقلي لم يشأ أن يخرج مسألة القضاء والقدر من حدود هذا المذهب وأسهه))² فالطريق الذي اعتمده فيلسوف قرطبة في معالجة هذا الموضوع لا يهمل النص الشرعي الذي يحمل اليقين ولكنه يتعامل معه بطريقة عقلية لجأ فيها إلى التأويل لغرض الخروج من الآيات التي يبدو في ظاهرها أنها متعارضة في تقرير طبيعة الإرادة البشرية وعلاقتها بالإرادة الإلهية؛ وذلك عن طريق تبيين دور مبدأ السببية في تيسير السبيل للإنسان لممارسة حريته على أرض الواقع، حيث أكد أنّ إرادة الإنسان ممكنة في ظل وجود النظام الذي يحكم الوجود، حيث ربطها بالعلم والعمل وبعد هذا الطرح الواقعي انتقل إلى تحديد موضع الحرية البشرية في ظل القضاء والقدر الذي اعتبره نظاماً غيبياً واضحاً في معالمه- طريق الجنة وطريق النار أو طريق الخير وطريق الشر- فهو طريق يقبل الاختيار الإنساني.

وبهذا يكون ابن رشد قد قدم حلاً فلسفياً وعملياً لهذا الموضوع دون التعارض مع مقتضيات الإيمان التي توجب الإيمان القطعي بالقضاء والقدر والحساب والعقاب وكذلك الإرادة الإلهية وتنزيه الله عن كل صفات النقص كالظلم مثلاً، عن طريق هذا الطرح

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المصدر السابق، ص 280.

2 النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المصدر نفسه، ص 259.

الواقعي البرهاني جعل الإنسان سيّد نفسه، قادرٌ على صناعة مصيره لكن مع ضرورة تحمل مسؤوليات هذه السيادة واحترام سنن الكون والتغيير((فيجب الربط فيما يرى فيلسوفنا بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجي عن طريق الاعتقاد بأنّ الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدّد ضروري طالما أنّ كلّ شيء في العالم لا بد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحدّدة. ولهذا لا بد من الاعتقاد بأنّ إرادتنا وأفعالنا لا تتمّ ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، أي أنّ أفعالنا تكون مسبّبة عن الأسباب من الخارج وكل سبب عن أسباب محدّدة مقدرة، فهو بالضرورة محدّد مقدر))¹.

بهذا التوجه يسعى ابن رشد إلى أن يغيّر من نظر وتصور الإنسان للإرادة الإلهية والقضاء والقدر وكذلك منظومة الأسباب التي تحكم الوجود وذلك عندما بين أنّ حياة الإنسان لا تستقيم إلا بمواتاة الأسباب، فتحقيق الإنسان لمختلف مقاصده الدنيوية والأخروية مرتبط بمعرفة النظام السببي الذي يحكمها واستغلاله للوصول إلى مختلف المقاصد ومنه يعلن أنه لا شيء مفروض على الاختيار البشري بطريقة مسلّطة.

لقد استعان ابن رشد لتفكيك شفرات موضوع القضاء والقدر على كل ما هو متاح له من أسس ومصادر لاستنباط الأوليات القويّة التي يمكن أن تسهم في بناء تصوّر واضح ومنطقي يتيح الفرصة للإنسان لممارسة حرّيته دون الاصطدام بالواقع الاجتماعي والعقدي وكذلك قوانين الطبيعة، كما قدّم موقفاً يقبل النقد والاختبار عقلاً وشرعاً وعملاً-الممارسة التطبيقية- هذه الميزات التي جعلته طرحاً برهانياً بالدرجة الأولى حسب عاطف العراقي.

عند الرجوع إلى موقف عاطف العراقي من طبيعة المنهج المعرفي الذي اعتمده ابن رشد في التأسيس لمختلف أطروحاته الفكرية والمعرفية، وكذلك مسألة وفائه للمنهج البرهاني، يظهر انه يجعل منه أنموذجاً في العقلانية ورمزاً للوفاء للبرهان الذي مزج فيه بين نزعة النقدية والعقل، دون إهمال الواقع والشرع أثناء تأسيسه لخاطبه الفلسفي والمعرفي، فقد كان البرهان حاضراً في مختلف المباحث التي تناولها ابن رشد، حيث أكد ومارس التعامل العقلاني عند إبرازه لموقفه من الكيفية التي يجب أن نتعامل بها مع الثقافة

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المصدر السابق، ص256،255.

الوافدة على مجتمعه، لدرجة أنه جعل من العقل الغربال الأساسي في قراءة المنتج قراءة نقدية حرة، يكون هدفها الأساسي هو امتلاك الحقيقة، وقد التزم ابن رشد بهذا الشرط المعرفي عند تعامله مع الفلسفة الأرسطية، كما انه اعتمد نفس الطريق في قراءته للمنتج الفكري العربي الكلامي والفلسفي والفقهية، كونه كان لا ينتقد لغرض الإلغاء والإقصاء بل لأجل تقديم موقفه البرهاني ممّا هو سائد، ولهذا لم يكن يجد حرجاً في الاستزادة بأفكارهم عندما لا تحيد عن الحقيقة والبرهان. كما أكدّ عاطف العراقي وفاء ابن رشد للبرهان أثناء بنائه لأطروحاته الفلسفية المختلفة.

لكن عند النظر إلى الأدوات التي اعتمدها عاطف العراقي في تأكيد الوفاء الرشدي للبرهان، نجده يركّز على مدى حضور العقل كمرجعية في الأعمال الرشدية وعلاقة المقدمات التي كان يعتمدها بالعقل والواقع، وهي أسس لها أهميتها في امتحان الفلسفة الرشدية لكن لم يهتم عاطف العراقي بطبيعة اللّغة التي كان يستعملها ابن رشد في مختلف الأطروحات التي كان يدلي بها وكذلك طبيعة الأدوات التدليلية التي كان يستخدمها للتدعيم تلك الأطروحات، علماً أن ابن رشد كان يشترط على الفيلسوف أن يعتمد اللّغة الصناعية وأن تكون مقدماته يقينية لا علاقة لها بالأفكار الشائعة ولا بطريق الجدل والخطابة.

فقد كان عاطف العراقي يؤكد تمكّن ابن رشد من التحرّر من تلك الأفكار الشائعة ومن طريق الجدل والخطابة، بالرغم من أنّ ابن رشد نفسه وإن كان لا يخفي موقفه النقدي لطريق الجدل والخطابة وكذلك للأفكار الشائعة، فهو في الوقت نفسه لم يقل بفسادها المطلق وسقوطها عن طريق المعرفة، فقد كان يشاطر أرسطو عند إقراره بأهمية هذه الطرق وتلك الأدوات في تحقيق الإقناع ودعم طريق البرهان وكذلك إلى حاجة الفيلسوف خصوصاً في الفلسفة الإلهية وكذلك الطبيعية إلى اللغة الطبيعية وطريق الجدل في بناء الحقيقة. فاعتراف ابن رشد بالأهمية المعرفية لهذه الطرق يفتح المجال أمام احتمال استعانتة بها ومزاوجته بين طريق الجدل والبرهان فقد كان يعتبر الأمر بمثابة ضرورة منهجية يفرضها البحث عن الحقيقة وكذلك طبيعة الموضوع ((أول شيء يجب على من شرع في النظر البرهاني في هذا العالم - ما بعد الطبيعة- أن يتقدم فيعرف حلّ هذه الشكوك، لأنه بمعرفتها يستقيم له جهة

النظر البرهاني في هذا العالم))¹. وفي هذا اعتراف منه بوجود تلازم بين الجدل كآلية استدلالية نقدية وطريق البرهان، والقول بالتلازم هنا معناه أنه لا يُسقط طريق البرهان ولا يحيد عنه بل يدعمه بهذه الآلية. وهو الأمر الذي لم يفصل فيه عاطف العراقي، رغم بروز الآليات الحجاجية في فلسفة ابن رشد، وكذلك حضور اللغة الطبيعية الخطيبية وغياب اللغة الصناعية التي اشتهر بها علم التعاليم، الذي اعتبره ابن رشد نموذجاً في اليقين.

لكن وإن كان عاطف العراقي لم يقيم بهذا العمل وذلك حسب ما أتيح لنا من ما تركه من مؤلفات، فإن هذا لا ينقص من قيمة التحليل الذي قام به، فقد قام بمكاشفة للعمل الرشدي وبيّن موقع العقل والنقد فيه، ودور هذا التوجه في تمكين ابن رشد من إبداع فلسفة عقلية قوامها النقد والعقل، وكذلك المساهمة في التأسيس لفلسفة كانت قادرة على نشر ثقافة الاختلاف والانفتاح على مختلف الثقافات دون عقدة نقص أو تفوق.

لقد كان عاطف العراقي وهو يبرز تجليات البرهان في فلسفة ابن رشد، يسعى إلى إبراز أهمية هذا التوجه في دفع الفكر الفلسفي الحر في العقل العربي، وليس التغمي بابن رشد كشخص والبقاء على الأطلال. ومثل هذه الأعمال من شأنها أن تشجع على ضرورة إعادة النظر في طرق قراءة التراث الفكري العربي والبحث عن ما يمكن الاستزادة به لامتلاك المنهج القادر على بناء فكر عقلاني حر، يقوم على النقد والعقل ولا يكون حبيساً للخيال المفرط أو لتصورات وفهوم ربما هي أقرب إلى الخرافة منه إلى العقل والعلم فبالعقل والنقد يمكن التأسيس والتجديد ومنه تصحيح الرؤى عن هذا الواقع أو عن الإسلام الذي لا يرفض التفكير ولا يضع الحدود والموانع للفكر الحر.

رابعاً: حضور البرهان في صناعة الطب حسب عاطف العراقي وطه عبد الرحمن:

قبل التطرق إلى نسبة حضور طريق البرهان في العمل الرشدي في صناعة الطب حسب عاطف العراقي، تجدر الإشارة إلى أنّ ابن رشد لم يكن طبيباً ممارساً لصناعة الطب بشكل مباشر ودائم، بل كان بمثابة مستشاراً طبياً مسؤول عن متابعة أعمال الأطباء الممارسين الذين يشتغلون بالدولة، فمهمته باعترافه هو لم تكن مرتبطة بالعلاج أو تحديد

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، مجلد 3، ص 1400.

طرق علاج مختلف الأمراض التي كانت موجودة في عصره ومنتشرة في مجتمعه، إنما كان دوره هو تقديم نظرية علمية في إبراز ما يحتاج له الطبيب من معارف تتعلق بالمنهج الصالح في هذه الصناعة أو ما يرتبط بطبيعة البدن والأغذية والأدوية وعلاقتها بهذه الطبيعة وما يمكن أن تتركه من تأثير على صحة الإنسان.

فمهمته كانت ابستمولوجية أكثر مما هي علاجية، لهذا كان في مختلف أعماله النظرية في صناعة الطب يحرص على تعريض التراث الفكري والعلمي المرتبط بهذه الصناعة إلى التحليل والشرح والتلخيص وكذلك النقد لإبراز الأسس التي يجب على كل من يريد يشتغل بالطب أن يحيط بها، علماً وعملاً.

على هذا الأساس تقتضي عملية البحث عن تجليات الالتزام الرشدي بمنهج البرهان التركيز على الطريق الذي اعتمده في عملية التنظير لصناعة الطب ومدى تمسكه بمختلف الشروط المنهجية التي كان قد وضعها في تحديد أسس ومعالج طريق البرهان، ومدى حرصه على أن تكون المقدمات التي يقوم عليها الطب صادقة بذاتها لا تتعارض مع منطق العقل ولا مع ما جاءت به العلوم الأخرى خاصة تلك التي تشترك معها في الموضوع أو قد تتقاطع معها كذلك في الرؤية الفلسفية للوجود والطبيعة*.

فقد كان يسعى إلى تقديم أعمال -إن غلب عليها الطابع النظري- معرفية يمكن أن تساهم في إثراء التراث المعرفي والعملية الإنساني في ميدان صناعة الطب، خاصة وأنه كان يرى أن المشتغل بهذه الصناعة وإن كانت خبرته بالطب بمختلف أقسامه كبيرة ودقيقة فهي بعيدة عن اليقين و المطلقة، الطبيب عنده لا يملك اليقين وإن كان ينشده، فلا مجال للحديث عن ملاحظات تجريبية نهائية عن البدن البشري، بسبب نسبية تلك التجارب في كل خطواتها -الحواس والآلات- كما أنه لا وجود لتفسير واحد ووحيد وعام لمختلف الأعراض

* لقد أكد ابن رشد، أن صناعة الطب يمكن أن تلتقي مع بعض العلوم في بعض النقاط المتعلقة بالمنهج وكذلك المعرفة ن الأمر الذي يتيح إمكانية التكامل المعرفي بينها، على هذا الأساس بين أن الطب يمكن أن يستفيد من علوم الطبيعة وذلك لاشتراكهما في الموضوع وهو البدن الذي يعد جسماً مادياً طبيعياً يخضع إلى قوانين الطبيعة التي يحكمها بدورها نظاماً سببياً عالياً يجمع بين السببية الفاعلة والغائية في آن واحد، فكل جسم له سببه في الوجود، السبب الذي أدى إلى وجوده، وكذلك الغاية من وجوده. وهو هنا يربط الطب بالفلسفة التي بدورها تسعى إلى فهم هذا الوجود وتحديد مصدره النهائي، فإذا كان الكون قد أوجد من طرف قوة خارجية حددت لها أسبابه المشكلة لنظامه، كذلك يكون للبدن البشري قوة خارجية هي التي أوجدته وأجدهت مختلف الأعضاء المكونة لها وحددت بينية ووظيفة كل عضو على حدا وعلاقة كل عضو ببقية الأعضاء. لقد ربط ابن رشد بهذا التصور للطب بين الفلسفة وصناعة الطب مبرزاً بذلك وجود ما يعرف الآن بفلسفة الطب التي تتسج بين التصور الفلسفي للوجود والطب ومختلف أقسامه وغاياته العلمية والعملية وكذلك الأخلاقية والجمالية - الطب التجميلي-، هذه الرؤية الفلسفية التي أصبح الطب يستعين بها لتقويم مسار هذه الصناعة وجعلها في مصلحة الإنسانية. أنظر كتاب: أحمد محمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، في فلسفة الطب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر(بيروت)، د ط، 1993.

التي تظهر ببدن الإنسان- صحية ومرضية- لهذا كان يؤكد ضرورة استمرار الملاحظة والمتابعة المستمرة والدقيقة للبدن البشري وما يطرأ عليه من تغيرات أثناء فترة المداوات وربط تلك الملاحظات بطبيعة البدن ومختلف أعضائه وكذلك المكونات الطبيعية لمختلف الأدوية البسيطة منها والمركبة وكذلك بنوع وطرق التغذية والوسط البيئي الذي يعيش فيه الإنسان.

ومنه يصعب التعميم في هذه الصناعة بسبب اختلاف طبيعة كل من البدن والمزاج الذي يكونه وكذلك علاقته بمختلف الأخلاط التي تشكّل ماهيته وصورته، فما يساعد بدن ما في استرجاع توازنه الداخلي-الصحة- قد يكون سبباً في إحداث تعقيدات عند بدن آخر وقد يؤدي إلى الموت، لهذا أكدّ على ضرورة توخي الحذر والتزوّد بأكثر قدر من المعرفة والخبرة التطبيقية مع الاستفادة من تجارب الآخرين، لأجل اجتناب تكرار نفس الأخطاء وامتلاك المعرفة التي يمكن أن توجّه العقل في هذه الصناعة لما هو أنسب وأصلح للنجاح في المهمة العلاجية.

فكلّمًا كان الطبيب ذي خبرة بهذه الصناعة استطاع أن يطرح أسئلة جديدة حول مختلف الأمراض التي تصيب البدن وعن علاقتها بالوسط البيئي ونوعية وطرق التغذية المناسبة للصحة والمذهبة لها، الأمر الذي يمكن أن يفتح الأفق واسعا أمامه لحدس فرضيات علمية جديدة قد تحدث ثورة في صناعة الطب، فإن كان الخيال ضروري في الطب فهو بحاجة إلى ضوابط معرفية وتطبيقية تنظّمه حسب ابن رشد.

ولهذا كانت مختلف أعماله في هذه الصناعة تتركز على تجميع وتنظيم-مع التحليل والنقد والتطوير- المادة المعرفية التي كان يراها ضرورية لتطوير صناعة الطب أكثر.

لم يكن ابن رشد يفصل بين علم الطب والفلسفة، كون العصر الذي عاش فيه كانت كل العلوم تدخل في مجال الفلسفة التي كانت دراسة شاملة للوجود ككل بما يشمله من ميادين وقضايا، هذا التداخل بين الفلسفة وعلم الطب كان له أثر كبير في اختلاف طرق فهم وتفسير الاستطباب((فإن معرفة الداء وأسلوب الصلاح مما كان يختلف عندهم بحسب معتقد الطبيب في طبيعة المادة وماهية النفس وترطيب الجسد وما إلى ذلك من المسائل الموكلة

الآن إلى الفلاسفة دون غيرهم))¹ هذا الوضع الذي جعل نظرة واهتمام ابن رشد بالطب يأخذ طابع الكلي واللفلسفي النظري وإن كان يرجع إلى الواقع في تقديم أرائه لمختلف القضايا التي تعلقت بالطب كأسباب الأمراض، وطبيعة وظائف الأعضاء وكيفية الحفاظ على سلامتها وعلاقة الصحة بالغذاء وغيره من القضايا التي تطرّق إليها في كتاب الكليات* وهذا ما يبيّن أنّ تركيز فيلسوف قرطبة على الكليات لا يفهم منه أنه كان ذا توجه نظري تجريدي إنما كان يربط فيه بين النظري والعملي حريصاً في ذلك على جعل أطروحاته مؤسسة على البرهان ولا تتعارض مع العلم والواقع- التجربة- وحجة عاطف العراقي في ذلك هي قول ابن رشد ((إنّ صناعة الطب صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يلتبس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان، فإن هذه الصناعة ليست غايتها أن تبرئ ولا بد، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب في الوقت الذي يجب ثم تنتظر حصول غايتها))² فالتوجه الرشدي في علم الطب وإن كان ممزوجاً بالفلسفة -وذلك يرجع على ظروف عصره والسياق العلمي والثقافي الذي كان سائداً- فهو غير مقطوع عن التجربة كون الطب عنده مرتبط بمبادئ علمية صحيحة تمّ اكتشافها عن طريق التجريب والممارسة العملية المستمرة.

وهذا يبيّن ابتعاد ابن رشد عن الخيال المفرط البعيد عن الواقع أو التكهن والشعوذة في علم الطب، أو الاستسلام إلى التوجهات الفلسفية والعقدية كليّة، فهو يجعل من التجربة المحك والمصدر الأساسي في وضع الأوليات التي يقوم عليها هذا العلم، هذه الأوليات التي يمكن أن تكون مقدمات صلبة للتأسيس لطريق العلاج أو الوقاية من الأمراض.

وإذا كانت المبادئ التي يقوم عليها هذا العلم تتصف بالكلية فهذا لا يلزم عنه بالضرورة القول بصورية هذه المبادئ، بل هي مبادئ ذات صلة علمية بواقع الإنسان المتعلق ببنيته الجسدية وكذلك بمحيطه الخارجي المرتبط بالبيئة والتغذية وغيره من الظروف الخارجية التي لها تأثير مباشر أو غير مباشر بمختلف الأمراض التي تلحق بالإنسان والعوامل التي

1 نقلًا عن عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص56.

* كتاب الكليات في الطب فريدا في نوعه بالنسبة لتاريخ الفكر النقدي في الطب فهو بالنسبة لفكر ابن رشد ككل ليس استثناء بل هو جزء من كل: جزء من عملية التصحيح التي قام بها في مختلف فروع المعرفة في عصره: في العقيدة وفي الفقه والأصول كما في الفلسفة، إضافة إلى التصحيح الذي كان ينوي القيام به في مجال علم الفلك ولم يتسع له وقته. انظر تقديم محمد عابد الجابري لكتاب الكليات في الطب لابن رشد، في سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 13، 1999.

2 ابن رشد، كتاب الكليات في الطب المصدر نفسه، ص127.

تساعده في استرداد عافيته، وهذا يبيّن أن المبادئ الكلية التي يعتمدها ابن رشد في الطب ذات طبيعة جزئية في بدايتها لكن بفعل تراكم المعرفة وتدخل العقل في صياغتها اكتسبت صفة الكلية وهو بذلك يبقى وفيّاً لمبدأ لا علم إلا بالكليات في علم الطب، خاصة وأنه يرى أن هذا العلم ينقسم إلى قسمين الأول يتعلّق بالعلاج وهو جزئي يصنف ضمن ما يسميه بالكنائش والقسم الثاني نظري يقدم المبادئ التي يقوم عليها هذا العلم، سمّاه بالكليات وهو ضروري دونه لا يمكن أن ينجح التطبيب والعلاج. فهو وإن ((كان قد درس مسائل الطب من جهة أنها مسائل كليّة فليس معنى ذلك أنه أهمل المسائل الجزئية، بل إنه حاول أن يرد الجزء إلى الكل، وهو الذي يعتبر في نظره شيئاً ثابتاً يقينياً يقوم البرهان عليه))¹.

كما لا يفصل بين التجربة والممارسة الفعلية وعلم الطب كونه كان قد جعل من التجربة الدائمة بمثابة المرجع الأساسي في بناء ووضع المقدمات الكلية التي على أساسها يقوم الطبيب بنفسه أية مسألة طبية، فالتجربة هي وحدها التي تعطي القوة لتلك المبادئ كما أنّ التجربة هي التي تبيّن مدى صلاحية مبدأ من المبادئ للتعميم بسبب اختلاف الأبدان في تفاعلها مع العقاقير التي يصفها الطبيب. فالممارسة العملية لمختلف المبادئ التي تمّ استنتاجها ضرورة علمية في الطب لا يمكن الاستغناء عنها، فإن كان العقل يتدخل في علم الطب عن طريق الافتراض فإنّ ذلك التدخل مسبق ومصحوب ومتبوع بالتجربة، وهذا وضع ليس بالغريب عن علم الطب في وضعه المعاصر.

فالتجربة عنده وسيلة قادرة على تمكين الطبيب من التعرّف على الأسباب التي تؤدي إلى فقدان التوازن الصحي أو استمراريته وبقاء الإنسان في صحة دائمة وبهذا يبقى الطبيب الفيلسوف وفيّاً لقواعد البرهان، التي أكدّ من خلالها أنّ العلم الحق هو الذي يبيّن الأسباب التي تؤدي إلى وجود الشيء. فعلم الطب كذلك يجب أن يقوم على مبدأ السببية لاستحالة وجود ظاهرة صحية أو مرضية دون سبب ما و إن صعب التعرّف عليه، فالبحث يجب أن يبقى مستمراً إلى أن يضع العالم الطبيب يده عليه، وعلى أساس هذه القناعة كان ابن رشد يبحث في كتابه الكليات عن الأسباب التي تؤثر في البدن والأعضاء الأساسية التي يمكن أن

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 62.

تتحكم فيه. وفي هذا التوجه الرشدي انتصاراً واضحاً للعقل، كون العقل عنده ليس أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها¹.

فما قدّمه ابن رشد من إنتاج في علم الطب لم يكن مجرد توجيهات عملية في التطبيق بل كان عملاً علمياً حاول من خلاله التنظير المعرفي لهذا العلم، فهو بهذا العمل يقدم تفكيراً علمياً، يمكن من خلاله التقدّم في علم الطب، لذلك كان دائماً يحرص في مختلف أعماله على إبراز طبيعة العلاقة التي تجمع بين العلم الذي يشتغل عليه والعلوم الأخرى وذلك بالبحث عن إمكانية وجود قاسمٍ مشتركٍ يربط بينها.

وعلى هذا الأساس بيّن ابن رشد العلاقة التكاملية بين الطب وعلوم الطبيعة ((وينبغي أن تعلم أنّ صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب إذ كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب العلم الطبيعي. لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية، وينظر الطبيب فيها من حيث يروم حفظ هذه وإزالة تلك))²، لقد جعل ابن رشد الطب علماً منفتحاً على العلوم التي تدرس الطبيعة بالخصوص عندما يكون موضوعها البدن الإنساني أو أحد الموجودات التي تؤثر في هذا البدن، وذلك يرجع إلى ما يمكن أن تقدمه هذه العلوم من حقائق علمية تتعلق بالبدن أو بالموثرات الخارجية، حقائق يمكن أن تساعد الطبيب في فهم وتفسير ما يصيب البدن من أمراض وعوارض وفق مبدأ العلية وبذلك يخرج الطبيب من متاهة التخمين والتخيل والتكهن الذي قد تكون نتائجه متلفة للبدن والصحة ((كلما كان ذهن الطبيب في العلوم الطبيعية أنفذ ورياضته بها أكثر كان على القياس والاستخراجات الطبية أقدر))³.

1. موقف عاطف العراقي من وفاء ابن رشد للمنهج البرهاني:

عند الرجوع إلى موقف عاطف العراقي* من طبيعة المنهج الذي اشترط اعتماده في التأسيس للحقيقة في مختلف مباحثها بما فيه صناعة الطب، يظهر انه يعتبر ابن رشد

1 عاطف العراقي، "ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد-الأفق الكوني لفكر ابن رشد- منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، تنسيق محمد المصباحي- مراكش-ط2001، ص367.

2 ابن رشد، الكليات في الطب، 8.

3 نقلا عن: عاطف العراقي، النزعة العقلية مصدر سابق، ص59.

* تجدر الإشارة إلى انه ليس لدينا دراسة خاصة بعاطف العراقي حول الموضوع، لذلك اعتمدنا على الموقف الكلي الذي اتخذه هذا المفكر من التوجه البرهاني الرشدي في مختلف أعماله، لكن توجد دراسة قدمت لمناقشة دكتوراه فلسفة قام بها، د عبد الرحمن زرق محمود عبد الرحمن، محمد عاطف العراقي عضوا مشرفا ومناقشا فيها، حيث أكدت هذه لدراسة

نموذجاً في العقلانية والصرامة المنهجية كونه كان يستحضر العقل في مختلف أعماله المعرفية، وهو توظيف يقوم على النقد الموضوعي والعلمي الذي كان هدفه الأساسي هو الوصول إلى الحقيقة والابتعاد عن التقليد و الوثوقية مع الحرص على الإقرار بالحق أينما كان مصدره وعدم التعارض مع ما قد قرره العلم في مختلف ميادينها وهو الأمر الذي جعل منه حسب عاطف العراقي يؤكد ويسعى في الوقت نفسه على التماشي مع جديد العلوم والاستئناس بها في مختلف المباحث حتى تلك المتعلقة بالإلهيات والشرعية، وهو ما جعله يؤكد حضور التجريب والواقعية في التأسيس للمعرفة أو التنظير للمنهج.

لقد جعل عاطف العراقي من حضور العقل والتوجه النقدي البناء القائم على التحليل الدقيق للأفكار والمعارف وطرق المعرفة، معياراً يؤكد من خلاله حضور الالتزام بالبرهان في أي عمل معرفي أو علمي، هذا إلى جانب الانفتاح على الحقيقة أينما كان مصدرها وعند إسقاط هذه المعايير على ما تركه ابن رشد في صناعة الطب يظهر أن ابن رشد لم يحد عن نزعة البرهانية أثناء ضبطه للإطار الاستيمولوجي الذي كان يراه خادماً لهذه الصناعة.

أ. حضور النزعة النقدية: التوجه النظري لابن رشد في الطب، فرض عليه الحرص على الإحاطة وذلك وفق ما هو متاح له بأكبر قدر ممكن من ما جادت به مختلف الحضارات في الطب، خاصة الحضارة اليونانية وكذلك إسهامات الأطباء اليهود والمسلمين في هذا الميدان، فعمل على شرحها وتلخيصها حيث شرح ولخص أعمال جالينوس في الطب، كما اهتم بشرح الأرجوزة لابن سينا وهو شرح يقوم على التحليل العقلي والمنطقي الذي يتخلله النقد والتمحيص، فكان بذلك لا يجد أي حرج في توجيه الملاحظات النقدية التي يخالف فيها جالينوس وابن سينا أو التي يؤكد فيها موقفهم، محكماً في ذلك منطق العقل وما وصلت إليه علوم الطبيعة من حقائق وكذلك ما أدته الممارسات التطبيقية للطب على أرض الواقع. مع الإشارة إلى أنه لم يكن يرى بأنه قد جاء باليقين ((ويشبه أن لا يكون في أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة: فإنه غير ممتنع أن تلوح هاهنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على

حضور التوجه النقدي والبرهاني القائم على الفلسفة والتجربة في أن واحد. عنوان الرسالة هو: مفهوم الطب طرق العلاج عند العرب (الرازي وابن رشد) جامعة بنها، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2011.

اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا))¹ فقد كان يقرّ بأهمية ما جاء به غيره في صقل طريق البرهان في الطب وتطويره.

ب. النزعة التجريبية: إذا كانت التجربة والواقع محكا قويا يمكن أن يساهم في توجيه الفكر عند أيّ مفكر حسب عاطف العراقي حتى تكون أفكاره ومواقفه بعيدة عن نسج الخيال والخرافة، فهو يرى أنّ ابن رشد يعتبر رائداً ومثالاً في هذا التوجه، وهو توجه يبرز بوضوح فيما تركه ابن رشد من مؤلفات في الطب، حيث كان يؤكد على الابتعاد عن تعميم الأحكام وطرق العلاج واستعمال الأدوية مع ضرورة اعتماد التجربة والمشاهدة والتطبيق العملي للتشريح والعلاج وتدوين مختلف الملاحظات ثم إخضاعها للتحليل العقلي وفق المادة المعرفية المتوفرة لدى الطبيب((لكن مع هذا كله نجد جالينيوس وسائر الأطباء قد راموا أن يضعوا قوانين يستدل منها على أفعال الأدوية في الأبدان الإنسانية، وهي وإن كانت كما قلنا أدلة ظنية بل إن ذهبنا بها مذهب الترفيع نقول إنها أكثرية لا ضرورية، فإن لها منافع: إحداها أنها تنبه الإنسان إلى التجربة، فإن ساعدته التجربة على ظنه قطع على ذلك ولهذا ما نسمع جالينيوس يقول: إن الألتين اللتين استنبطت بهما هذه الصناعة هما التجربة والقياس. وأيضا فإن هذه الدلائل نافعة في المقايسة بين الأشياء التي شهدت أنها غذائية أو دوائية))² وهو بهذا النص الصريح يؤكد أن الأدوات المعرفية التي يمكن أن تستعمل في الطب تكمن في التجربة أولاً ثم يليها القياس الذي يقتضي اعتماد العقل في نسق منطقي سليم وواضح لتحليل مختلف الملاحظات وربطها بمبدأ السببية ومنه الوصول إلى تفسير المسألة المدروسة وحل المشكلة الصحية المطروحة في إطار برجماتي وأخلاقي هو استرجاع صحة الأبدان وتحقيق سعادة الإنسان.

إذا ما تمّ الرجوع إلى الشروط التي يمكن أن تساهم في بناء طريق البرهان حسب عاطف العراقي والمتمثلة في حضور النزعة النقدية والقياس العقلي الذي يقوم على منطق عقلي واقعي صارم يكتف في المنهج وفق طبيعة الموضوع يمكن القول أنّ ابن رشد كان ملتزماً تمام الالتزام بطريق البرهان في مختلف أعماله التي تركها في صناعة الطب.

1 ابن رشد، الكليات في الطب المصدر نفسه، ص 208.

2 الكليات في الطب المصدر نفسه ، ص 383.

2. موقف طه عبد الرحمن:

إذا كان طه عبد الرحمن يرى أن إقحام ابن رشد لمنهج البرهان ولغته الصناعية في بناء خطابه الفلسفي المتعلق بالفلسفة الأولى -الإلهيات-، وكذلك في مواقفه النقدية لمختلف المسائل الكلامية والفلسفية، التي كانت تشكل ميزة و زبدة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الخالص المستقل، والمختلف عن الفلسفة اليونانية بمثابة خطأ منهجي، جعله يقع في أزمة منهجية كانت قادرة على جعل خطابه الفلسفي غريباً ومستعصياً على الناس، لذلك وجد نفسه مجبراً على اللجوء إلى طريق الجدل واللغة الطبيعية في تشييد مواقفه الفلسفية والنقدية حتى يكون قابلاً للتداول بين الناس ويحمل أدوات الإقناع والتعليم. لقد اعتبر طه عبد الرحمن طريق البرهان الذي يقتضي التجريب والاستقراء غير ممكن في المسائل المرتبطة بالفلسفة بمختلف مباحثها، لكنه لم يكن يرى أنه منهجٌ غير صالح في بناء الحقيقة، فقط هو منهج يمكن تطبيقه في العلوم التطبيقية التي تهتم بدراسة المادة ومنه يمكن القول أن طه عبد الرحمن لا ينكر قيمة طريق البرهان ولغته الصناعية في بناء المعرفة العلمية.

وهذا قد يؤدي إلى القول بأنه قد يدّعم مسألة وفاء ابن رشد لطريق البرهان في صناعة الطب خاصة كون ابن رشد قد أكدّ على ضرورة الاستعانة بالتجريب قبل الفصل في أي مسألة من مسائل الطب، لكن كون ابن رشد قد وظّف آلية النقد والحجاج وهو يشتغل بالطب فذلك قد يحسب عليه ويضعف من قوة وفائه لطريق البرهان أو امكانية الاكتفاء به والاستغناء عن طريق الجدل، علماً أن ابن رشد لم يتخلّص من تأثيره بالنسق الفلسفي الأرسطي حتّى في صناعة الطب.

بهذا يصبح الوفاء الرشدي بمنهج البرهان في صناعة الطب من منظور طه عبد الرحمن أمرٌ نسبيٌ تتفاوت درجة حضوره من كتاب أو مبحث إلى آخر، فعندما يكون الأمر متعلّق بالحديث عن الأمراض وأعراضها وأنواع الأدوية والأغذية وطرق استعماله فإن ذلك قد يجعل من تطبيق البرهان أمراً يسيراً وواضحاً لكن عندما يكون الأمر مرتبط بتحليل ومناقشة مواقف الغير في المسائل الطبية فهنا يصبح ابن رشد مجبراً على الاستعانة

بالأدوات الاستدلالية الجدلية كالتمثيل والاستعارة والمحاكاة بأساليب عقلية محضة*. كما أنّ اللغة التي كان يستعين بها ابن رشد في تناول مختلف المسائل الطبية كانت لغة طبيعية تداولية وهذا يرجع إلى الغرض التعليمي الذي كان ينشده من خلال ما تركه من مؤلفات في الطب، كونه لم يكن يؤلف من أجل التأليف بل كان يعمل ضمن مشروع إصلاح لمنظومة الفكر في عصره وإن كان ذلك وفق تصوره وقراءته للواقع المعاش.

بذلك يمكن القول أنّ ابن رشد وإن كان يعطي للتجربة الأولوية في الطب فهو لم يستطع الاستغناء عن طريق الجدل في هذه الصناعة كونه كان يزاوج بين طريق البرهان والجدل وهي خاصية حاضرة في مختلف الأعمال التي تركها ابن رشد في مختلف القضايا التي كان قد اشتغل عليها.

المبحث الرابع: برهانية ابن رشد في ظل توسلاته بغير طريق البرهان:

أولاً: التمثيل وعلاقته بالبرهان في بناء العلم:

لم يكن ابن رشد الفيلسوف الوحيد الذي جعل من البرهان الذي يقوم على الترابط المنطقي الضروري بين المقدمات والنتيجة شرطاً ضرورياً للتأسيس للخطاب الفلسفي، فقبله كان الفارابي الذي اشترط اعتماد البرهان للوصول إلى اليقين، كون البرهان قادر على تبين طبيعة الموضوع وتحديد طبيعة العلاقة بين المبادئ الأولية والنتائج اللازمة عنها حيث يقول ((والمعلوم بالبراهين إمّا كليّة أو جزئية. ولما كان النظر في ما ينتج الكليات يشتمل على ما ينتج الجزئيات، لزم أن يعرف أولاً أمر ما ينتج من البراهين النتائج الكلية، فظاهر أن البراهين التي تنتج نتائج كلية ينبغي أن تكون مقدماته كليّة))¹ وهي فناعة كانت عند أرسطو من قبل الذي كان يؤكد أنّ العلم البرهاني غير ممكن بدون معرفة المبادئ الأولى² وكأنه هناك شبه إجماع على أنه لا يمكن أن إنتاج الخطاب الفلسفي وكذلك العلمي إلا بالاعتماد على البرهان والابتعاد عن كل ما هو شائع وغير خاضع للمنطق الصارم، لكن

* يبرز هذا التوجه مثلاً عندما كان ابن رشد ينتقد موقف جالينوس من بعض المسائل الطبية مثل مسألة لمن تكون لرئاسة للقلب أم للكبد وكذلك مسألة رئاسة القلب على الدماغ، حيث استعان بطريقة قياسية عقلية وافق فيها أرسطو وخالف بها جالينوس دون أن يرجع في ذلك إلى ما أكدته التجربة والممارسات التشريحية.

1 الفارابي، كتاب البرهان، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، 1987، ص27.

2 نقلاً عن بناصر البعزاتي الصلة بين التمثيل والاستنباط من كتاب التحاج طبيعته ومجالاته ووظائفه تنسيق حمو النقاري منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134 مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء ط 1427/2006م، ص 27.

هذه القناعة المسبقة قد تواجهها بعض العوائق فالتنظير شيء والتطبيق الميداني للبحث الفلسفي والعلمي شيء آخر.

فقد يجد الباحث عن الحق نفسه مرغماً على مخالفة هذه القناعة الاستيمولوجية بحيث يستعين بأدوات استدلالية تبدو أنها غير منطقية وغير مؤكدة برهانياً، ومن بين هذه الأدوات نجد التمثيل -قياس جزئي على جزئي- وهو عملية عقلية من خلالها ينتقل العقل من قضايا معلومة أكدتها له التجربة والخبرة ويقوم بمقابلتها بقضايا مجهولة لكن لوجود تماثل بينها يجعل من تلك الأمثلة دعامة أو وسيلة يسهل بواسطتها عملية التحليل أو التفسير والاستنتاج والإيضاح لما كان غامضاً في بداية الأمر، وهو أمر أصبح ثابتاً في العلم ومختلف طرق التفكير الإنساني.

هل العمل بالبرهان معناه رفض الأدوات الاستدلالية غير البرهانية -التمثيل-؟

بالنسبة لابن رشد التمثيل هو وسيلة استدلالية قيمتها لا تكمن في ذاتها وإنما في الخدمات المعرفية التي يمكن أن تقدمها لنا، فإن كانت تساعد في بناء الحقيقة العلمية اليقينية فهي تساهم في دعم البرهان وبذلك لا وجود لأي حرج في الاستعانة بهذه الآلية ليس كغاية بل كوسيلة ثانوية تتوسط بين العقول المستهدفة والحقيقة البرهانية المجردة التي أنتجها الخطاب البرهاني.

فالهدف من الاستعانة بالتمثيل هو دعم الحقيقة البرهانية وذلك بزيادة التوضيح والتبسيط والشرح لتقريب الحقيقة من مختلف الفئات ومنه يكون التوسل بالتمثل حالة استثنائية مشروط بشروط تتمثل في:

-الشرط المعرفي: الباحث وهو يلجأ إلى استخدام التمثيل عليه أن يكون محيطاً ومدركاً لجوهر الموضوع قبل الشروع في تقديم الأمثلة أو المثال الذي يمكن أن يحاكيه¹ فالباحث لا يمكن أن يستأنس بالتمثيل أو بالمثال لغرض توضيح الموضوع وهو غير ملم أو محيط بالحقيقة الجوهرية لذلك الموضوع، لأن الجهل بذلك يمكن أن يؤدي إلى انزلاقات فكرية معرفية تبعد الباحث عن المقصد العلمي وتدخله في مقاصد أخرى وإن كانت ذات أهمية

1 محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر-المغرب ط2007، ص102.

فهي أدنى قيمة من امتلاك وإيصال الحقيقة كما يمكن أن يتسبب ذلك التمثيل في التشويش على العقول وإبعادها عن الحقيقة وتحول المثال إلى الموضوع هذا في مختلف مجالات البحث الشرعية منها النظرية والطبيعية.

-الشرط المنهجي: اللجوء إلى التمثيل يجب أن يكون مسبقاً بمعرفة الباحث لنقاط التشابه الموجودة بين الموضوع الأصلي والموضوع الثاني وهو المثال المستعان به لغرض التوضيح والتبليغ ودعم البرهان، كما يشترط أن تعرف الجهة التي وقعت عليها المحاكاة كي يكون توظيف هذه الأداة دقيقاً يكون فيه جوهر الموضوع واضحاً معلوماً لا يكون سبباً في تمركز الذهن في المثال والشروود فيه ونسيان المطلب العلمي الذي كان هو السبب في ورود المثال*.

إن أهمية أداة التمثيل في بناء العلم تجعل التوسل بها دائماً محكوماً بضوابط ابستمولوجية بحتة وذلك لا يعدّ تقويضاً لأفق هذه الطريق، بل هو محاولة لتقنين وتنظيم طريق العلم، كما أن هذا التقنين حاضر كذلك في مختلف الطرق الاستدلالية الأخرى¹ فتحقق الشروط يزيل الحرج من استعمال التمثيل في طريق البرهان ((فليس ذلك بضار إذا تقدّم فعرف بجوهر هذه القوة، وعلمت الجهة التي بها وقعت المحاكاة بينهما))² فإمكانية اندراج هذه الأداة ضمن أدوات البحث العلمي أمر ممكن، بحسب ابن رشد، فقد يحتاجه الباحث في مختلف مراحل البحث عن الحقيقة وتصويرها للناس، كما أن تعليم الناس قد يستدعي الاستعانة بالتمثيل لتقريب المعاني والمفاهيم العلمية لمختلف الفئات المستهدفة ((وكان هذا النحو من التعليم إنما يدخل في التعليم البرهاني في الأشياء التي تصعب على الذهن أن يتصورها أولاً بذاتها فيؤخذ أولاً في تفهمها بدل جوهر الشيء تلك الأشياء على جهة التوطئة إلى أن ينتقل الذهن من محاكي الشيء إلى الشيء بعينه))³.

* حدوث مثل ها الأمر ممكن ونضرب مثال على ذلك "توجه عقول بعض المسلمين إلى طرح أسئلة حول صفات الله وكيفية استواءه على العرش، أو صفات الملائكة ولدارة ظهرهم

للفرض المعرفي والعقدي من ورود تلك الأمثلة في النص الديني.

1 انظر الفصل الأول المبحث الرابع التنظير لطري الحجاج في الفكر اليوناني والإسلامي.

2 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تح فؤاد الأهواني، ص55.

3 تلخيص كتاب النفس، تح فؤاد الأهواني ، المصدر نفسه، ص55.

أدرك ابن رشد أنّ التمثيل أداة مرنة سلسلة لها جمالية وتأثير على النفس الأمر الذي قد يجعل الباحث يميل ويركز على المثال وينسى جوهر الموضوع بسبب الارتياح الذي قد يتركه المثال¹ ولهذا أخضع اللجوء إلى التمثيل للضرورة العلمية والتعليمية ثم الإقناعية والتربوية وهو توظيف مؤقت في العلم يسقط اعتماده بمجرد تحقيق الوضوح والفهم ((لأن المقصود من ذلك تصوّر الشيء بما يحاكيه فقط))² فهو ليس مقصوداً بذاته بل هو مجرد وسيلة لا أكثر ولا أقل، وهذا يؤكد التوسل المعرفي البحث لابن رشد بالتمثيل دون أن يكون على حساب البرهان الذي يبقى دائماً هو الطريق الأمثل والأصلح لبناء العلم في مختلف المباحث ومنه يكون توّسله بالتمثيل -الذي يكثر اعتماده في الحجاج - عملاً مشروعاً يعكس انفتاحه الاستيمولوجي ونزعتة البرجماتية في مجال المعرفة، فالحكمة والحقيقة هي ضالته ولا يوجد أي عيب في توظيف التمثيل كطريق يمهّد للبرهان أو يسنده ويدعمه.

مرونة الموقف الرشدي من طريق التمثيل، دليل على إحاطته بمائية هذا الطريق ومختلف الوظائف التي يمكن أن يؤديها ومدى إمكانية وجود نقاط التقاء وتقاطع بين طريق البرهان وبقية الطرق الأخرى التي توظف التمثيل كألية أساسية في بلوغ مقصدها. انه لا يقلل من قدرة هذه الأداة في توجيه العقل إلى بعض العلاقات بين الموضوع الأصلي والمثال وهذا من شأنه أن يقدم إسهاماً برهانياً في طرق مختلف المباحث العلمي والفلسفية وكذلك الشرعية، لكن مع تأطير ذلك بضوابط برهانية تساهم في تنظيم الخيال العلمي لدى الباحث بحيث يبقى في دائرة البحث العلمي التي تقتضي لجام الواقعية والمنطق.

هذا الموقف الاستيمولوجي كان حاضراً كذلك في أعمال فيلسوف قرطبة، فقد كان يشيد أطروحاته الفكرية بالاعتماد على أدوات استدلالية غير برهانية، لكن ذلك التوسل لم يكن اعترافاً ضمنياً بأنه أصبح يقبل بالتمثيل في حظيرة البرهان وإنما هو اعتراف بجواز التوسل به كدعم و وسيلة ثانوية لدعم الخطاب الفكري والعلمي الذي شيد بناؤه على البرهان لكن بالرغم من ذلك، كانت هناك ضرورة إلى دعمه بأدوات استدلالية اشتهر استعمالها في طريق الجدل والخطابة، وذلك يرجع إلى كون المقصد الذي كان يهدف إليه من خلال

1 محمد المصباحي، مع ابن رشد، ص103.

2 ابن رش تلخيص كتاب النفس، فتح فؤاد الأهواني د، المصدر السابق، ص56.

استعانت به بالتمثيل هو الإيضاح وتوصيل الفكرة للغير أي بسبب الوظيفة التداولية التي كان يرمي إليها حتى لا يكون خطابه الفلسفي نخبوي، ومنه يكون قد وضّح طبيعة العلاقة التكاملية بين التمثيل والبرهان وهو موقف نرى انه دقيق من جهة الاعتراف بأهمية التمثيل: فهو يعترف بأهمية وسيلة التمثيل لدعم المنهج البرهاني لهدف التوضيح والإقناع.

ثانياً: عدم التنازل عن المنهج البرهاني:

يؤكد كذلك الضرورة المعرفية لطريق البرهان واستحالة تعويضه بطريق آخر لبناء الحقيقة، وهو موقف نجده كذلك عند المفكرين المعاصرين الذين عُرفوا بمناصرتهم لطريق الحجاج وتأكيدهم على حضوره الدائم في بناء الخطاب الفلسفي والعلمي والفكري بكل أنواعه وتوجهاته، هذا الحضور الذي كان تحت الحاجة والضرورة المعرفية والتواصلية – التداولية – في آن واحد ولأن التمثيل هو وسيلة مهمة في بناء الحجاج يصبح هذا الأخير ضروري ولازم في النشاط العقلي الذي يؤسس للعلم حيث يبرز هذا في معنى قول هذا يقول خايم برلمان ((التمثيل، الذي لا أحد قد نفى دوره في الابتكار، يقدم نمطاً أساسياً من الدليل بالنسبة للبعض، في حين يُنظر إليه بحذر من طرف آخرين؛ لكن يبدو أنه من المحال جداً الاستغناء عنه، كلما تطرّق العقل لميدان جديد أو مألوف قليلاً))¹، من دون شك أنّ التفكير في أيّ مبحث وفي أي مجال من المجالات البحثية يجعل العقل البشري سواء كان متخصصاً أو غير ذلك – من عامة الناس- لا يرمي بتجاربه الماضية في ذاكرة الماضي المهمل، وإنما نجده دائماً يحاول أن يجد علاقات ترابط بينها وبين ما يشغله أو يصادفه من مواضيع في الحاضر، كما انه يحاول أن يربط بين الوقائع المعاشة وتلك المواضيع وهذا من أجل أن يمسك بخيط قد يساعده أو يدلّه على تفسير مقبول لما يشغل عليه، وتسمى هذه العملية بالإسقاط.

إنها عملية فكرية داخلية مركبة تتأسس على إمكانية وجود تشابه وتماتل بين الموضوع الراهن وما يقابله من مواضيع سابقة وهذا ما يسمى بالتمثيل وفيه يسقط علاقات

¹نقلا عن بناصر البعزاتي الصلة بين التمثيل والاستنباط من كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه تنسيق حمو النقاري منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134 مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء ط 1 1427/2006م، ص 29. أنظر Chaïm perelman logique et argumentation presses Universitaire de Bruxelles 1968 P134.

مستفادة سابقاً على مجال مجهول أو يبدع علاقات جديدة من منطلق تشابه ما؛ ومنه ينظر الذهن إلى ما يحدث حوله من خلال تجربته العملية والفكرية السابقة وبذلك يحدث الفهم والابتكار ((يلعب التمثيل دوراً في الابتكار والتدليل والحجاج عبر عمليات التطوير والتمديد التي تسمح بها))¹، وهذا يؤكد أنّ فعالية أداة التمثيل لا يلزم عنها بالضرورة تحصيل معارف نهائية وصحيحة، بل تبقى ظنية احتمالية، لأنها تستند على التجربة الإنسانية والخبرة الحياتية الفردية التي قد تختلف من فرد إلى آخر، هذا الاختلاف الذي يجعل الفهم والاستنتاجات رهينة للذاتية -اهتمامات وميول ورغبات- الأمر الذي يجعل تلك الاستنتاجات لا تضاهي المعارف الناتجة عن أعمال البرهان. ولهذا ضلّ خايم برلمان متشبهاً بالثنائية تمثيل/برهان باعتبارهما آليتين من طبيعتين مختلفتين، لا اندماج متصوّر بينهما² وهذا يعني أنّ حضور التمثيل لا يلزم عنه غياب البرهان وكذلك اعتماد البرهان كمنهج علمي لا يستدعي استبعاد الاستعانة بأدوات استدلالية غير برهانية أثناء النشاط العلمي.

هذا الطرح المعاصر يؤكد أهمية وفعالية التمثيل والطرق التي ينتمي إليها في بناء أي نوع من أنواع الخطاب علمياً كان أم فلسفياً، بسبب الفائدة العملية والعلمية التي يمكن أن يحصلها التوسل بهذه الأداة، إذ يساعد العقل البشري في كل مستوياته على الانتقال المنتج من قضية إلى أخرى دون أن يكون سجيناً لقواعد منطقية معينة، لكن يبقى في الوقت نفسه مطالب بالابتعاد عن الوثوق الكلي بهذه الوسيلة وهو الأمر الذي كان يمارسه ابن رشد في بناء أطروحاته المعرفية والفكرية، فقد كان كغيره من الفلاسفة ورجال العلم يتوسل بمختلف الطرق والأدوات التي كان يرى أنها قادرة على مساعدته على بلوغ مقاصده الفكرية والمعرفية دون أن يجد في ذلك أي حرج لأنه كان يرى أنّ طرق المعرفة وأدواتها المختلفة والمتنوعة موسوعية الاستعمال عندما يكون هذا الأخير محكوم بضوابط منهجية تتعلق بطبيعة الموضوع ومدى فعالية الطريق في خدمة الحقيقة.

فقد كان حريصاً على انتقاء الأمثلة الجيدة والواضحة والقادرة على تحقيق فعل الإيضاح ودعم استنتاجاته البرهانية، لدرجة أنه كان يلجأ إلى تغيير الأمثلة التي كان قد استعملها

1 نقلا عن بناصر البعزاتي الصلة بين التمثيل والاستنباط من كتاب التحايج طبيعته ومجالاته ووظائفه تنسيق حمو النقاري منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة نذوات ومناظرات رقم 134 مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء ط 1 1427/2006م، ص 29.

2 بناصر البعزاتي، الصلة بين التمثيل والاستنباط، للمرجع نفسه الصفحة، 30

أرسطو لتوضيح بعض المسائل بأمثلة من بيئته الثقافية، حتى يحقق الغرض الذي كان يسعى إلى تحقيقه عند توظيفه للطرح الأرسطي وهذا يثبت انه كان يفرق بين التمثيل الجيد الخصب والتمثيل الفقير العقيم الذي يفتح متاهات جديدة على الفكر البشري فيتسبب في تشتيت العقول والتشويش عليها فتتحرف بسببها عن إدراك الحقيقة*.

إنّ التوسل الرشدي بأداة التمثيل ومختلف الأدوات الأخرى دليل على إدراكه أنّ العلم هو نتيجة لتألف ديناميكي بين مختلف الآليات وهو الأمر الذي جعله يقدم للفكر الفلسفي الإسلامي والإنساني إنتاجاً فكرياً ساهم في دفع عجلة العلم قدماً، فمزاوجته بين طريق البرهان والطرق الأخرى؛ لا يمكن أن يقرأ قراءة تنقص من مدى وفاءه للمنهج البرهاني، بل يمكن القول انه بهذا التوجه يكون قد ساهم في نزع عقدة التوقع على منهج واحد أو الامتناع عن الانفتاح على التجارب المعرفية الأخرى لأنها تبقى في كل الأحوال مجرد وسيلة تقبل التعديل والتطوير.

لم يكن ابن رشد وهو يستعين بأداة التمثيل غافلاً عن مقصده البرهاني، كونه كان يقوم بتبديل الأمثلة وفق المقام الذي يتحدث فيه ومعه حتى تكون أفكاره ملائمة لقدرات الناس الفكرية وغير غريبة عن تجاربهم الحياتية في مختلف مستويات الحياة ومدى معرفتهم للعلوم واحتكاكهم بها بسبب حاجتهم لها أو لأنه قد تمّ إبداعها في بيئتهم، فقد كان أحياناً يتراجع عن بعض الأمثلة التي كان قد وظفها لأجل دعم أطروحة ما ويقوم بتبديلها بمثال آخر مختلف تمام الاختلاف عن المثال السابق لكنه يخدم حسب وجهة نظره نفس المقصد الذي قصده في الأول، ويبرز هذا مثلاً:

قضية الانفتاح على الغير والاستزادة بعلومهم: لقد اعتمد ابن رشد على أداة التمثيل حتى يؤكد أهمية الانفتاح على المنتج العلمي والفكري لمختلف الأمم السابقة وتتشكل هذه الأهمية في: أ- اختصار الزمن والاستفادة تجارب الآخرين ب- استثمار الاكتشافات العلمية السابقة والتأسيس عليها. وهو يؤكد هذه الأهمية ويقنع غيره من الناس الخواص والجمهور بضرورة التعامل مع الإنتاج المعرفي دون النظر إلى البيئة الثقافية والدينية التي نشأ فيها

* للمزيد أكثر في الموضوع انظر، بناصر البعزاتي الصلة بين التمثيل والاستنباط من كتاب التحايج طبيعته ومجالاته ووظائفه تنسيق حمو النقاري منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134 مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء ط 1 1427/2006م، ص33-36.

كون العلم لا دين له ولا يتأثر بالثقافات التي نشأ في ضلها وحتى وإن كان هناك احتمال وجود رواسب ثقافية ودينية في العلوم الوافدة علينا فإمكانية امتحان تلك العلوم وتبين الصحيح من الخطأ أمر ممكن ومتاح لنا عن طريق التحقق من طبيعة المبادئ التي أسست عليها تلك العلوم وكذلك مدى تطابق نتائجها مع الواقع والعقل ونتائج العلم الجديدة.

وحتى يثبت للغير أنّ الأمر لا يحتاج إلى تهويل أو تهوين استعان ابن رشد بمثال قام بواسطته بعملية مقابلة ومقارنة أراد من خلالها تبين نتائج إدارة الظهر إلى العلوم التي يكون مبدعها مخالف لنا في الملة، أو في التوجه الفكري، ومنه إقناع الكل بضرورة الانفتاح المعرفي المؤسس على الروية والدراسة والتحليل والتحقق. ويتمثل ذلك المثال في علم التعاليم -الرياضيات- الذي بين من خلاله أننا لا نستطيع أن نتقدم في هذا العلم ونصل إلى نتائج جديدة إذا انطلقنا من الصفر ورفضنا المبادئ والحقائق العلمية التي تأسس عليها هذا العلم عند السابقين، كون ذلك سيعيدنا إلى نقطة الصفر وقد يجعلنا نقع في أخطاء كان من الممكن تفاديها عند الرجوع إلى إبداعات غيرنا في هذا العلم، كما أنه كان يرى أن إهمال ما وصل إليه غيرنا من تقدم في هذا العلم يجعل البحث في المسائل الرياضية أمر صعب المنال.

لكن ابن رشد وإن كان قد توسّل بهذا العلم، كمثال أراد من خلاله تقريب وجهة نظره في هذه المسألة فقد تراجع فيما بعد عن هذا المثال في مؤلفات أخرى وعوض هذا المثال بعلم آخر كان يراه أكثر قدرة على تحقيق المقصد الذي كان يسعى إليه لكونه علم معروف عند الجمهور من الناس وذلك يساعدهم على إدراك المسألة وتعميم حكم ضرورة الانفتاح على كل العلوم دون استثناء، يتمثل هذا المثال البديل في علم الفقه، الذي يعتبره سبارا ضروريا للتشريع للحياة في مختلف مستوياتها كونه علم يجمع بين العملي والنظري في آن واحد. فالتقدم في هذا العلم يقتضي الانفتاح على ما وصل إليه الأولون من العلماء لأجل الاستفادة من جهودهم المنهجية والتشريعية وكذلك قياسها بمختلف المستجدات واكتشاف نسبتها وما هو بحاجة إلى التطوير أو التجاوز فكل هذا يفرض على المشتغل بهذا العلم أن يكون ملما بما جادت به قريحة غيره وإلا عجز عن التطور والإبداع وبقي حبيس التقليد واجترار أحكام وفهوم الغير ولهذا قال ((لو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على

جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مساءل الخلاف التي وقعت المناظرة فيما بينهم في معظم بلاد الإسلام فكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً في حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه¹ لقد وجد في علم الفقه مثلاً ناجحاً لإثبات ضرورة التعاون بين العلماء خاصة وان هذا العلم قريب من الحياة العملية لكل الناس أكثر من الرياضيات التي هي بعيدة عن مدارك واهتمام الجمهور من الناس بسبب استغراقها في التجريد رغم قيامها على البرهان العقلي والواقعي لكنه علم أقل انتشاراً وتداولاً بين الناس بل هو واضح وبديهي عند أهل هذه الصناعة بالخصوص بعض الناس الذين لديهم بعض الاطلاع على هذا العلم.

التراجع الرشدي عن الاستعانة بمثال علم التعاليم وتعويضه بالفقه، لا يعتبر عملية اعتباطية أو عبارة عن استغراق رشدي في أداة التمثيل دون تحقق أو تركيز أو مراعاة لقناعاته المنهجية، مثلما رأى طه عبد الرحمن الذي يرى أن إدراك ابن رشد لقصور طريق البرهان في تأكيد مشروعية الفلسفة جعله بطريقة غير مباشرة يحيد عن طريق البرهان ويتوسل بأدوات استدلالية اشتهر بها علماء الكلام، لكن وإن كان توسل ابن رشد بأداة التمثيل أمر ثابت لا يمكن إنكاره، فإن ذلك لا يمكن قراءته قراءة تحسب على ابن رشد، بل يمكن أن تحسب له بحيث تثبت وفاءه لمنهج البرهان وحضور هذا التوجه لديه وهو يستعين بالتمثيل في تأكيد مشروعية الفلسفة أو تأكيد أطروحاته الأخرى وما يؤكد ذلك هو:

1. الوفاء لشرطه المنهجي في التوسل بالتمثيل:

لقد اشترط ابن رشد على الذي يلجأ إلى استعمال أداة التمثيل أن يكون ملماً بالشيء أو الموضوع الذي يريد أن يمثّل به، وكذلك الموضوع الذي يريد التمثيل عنه لتقريب المعنى للفئة المستهدفة والمراد إقناعها بفكرة ما أو لقبولها أو الاعتراض عليها² (والذي يعلم الشيء بطريق التمثيل والإقناع، فقد يجب أيضاً أن يكون قد تقدّم فعرف الشيء الذي عرفه من قبل المثال)² وهو شرط متحقق عند ابن رشد فقبل أن يكون فيلسوفاً فقد كان فقيهاً ملماً بالفقه وأصوله ومدركاً لأهمية الفقه وعلم أصول الفقه في التأسيس لعقل شرعي قادر على

1 ابن رشد، فصل المقال، ص91.

2 ابن رشد، تلخيص البرهان، تخ محمود قاسم فقرة 1، نقلا عن فؤاد بن أحمد، تمثيلات واستعارات ابن رشد، من منطق البرهان إلى منطق الخطابة، منشورات ضفاف - لبنان - منشورات الاختلاف ندار الأمان - الجزائر - ط 1433هـ/2012م، ص211.

جعل سلوك الفرد المسلم لا يتعارض مع روح الشرع ولا يكون رهينة للوصاية الفقهية والمتفهبين الذي يحفظون الأحكام الفقهية ويرددوها على أسمع الناس، وكتاب البداية لشاهد على مشروعه العملي في مجال الفقه، هذا المؤلف الذي أعلن فيه بداية الاجتهاد ونهاية الاقتصاد الذي قصد فيه الابتعاد عن الاجتهاد بالرأي والانكباب على ما تركه الفقهاء السابقين.

2. التراجع والتحقق من قوة الأمثلة في تحقيق المقصد:

تراجع ابن رشد عن مثال علم التعاليم وتعويضه بعلم الفقه لا يفهم منه انه يقلل من قيمة علم التعاليم ومكانته النظرية والعملية، بل إن الأمر يعود إلى المقصد الذي كان يسعى إلى تحقيقه، المتمثل في خلق ونشر ثقافة الانفتاح والاختلاف بين أفراد المجتمع ومنه تصحيح بعض الأفكار والأحكام السلبية التي ترى ضرورة رفض بعض العلوم التي أبدعتها الأمم التي تخالفنا في المعتقد، وهي رؤيا انتشرت بين أوساط الناس فضاقت الصدور والعقول، هذه الغاية جعلته يستعين باللغة التي يفهما الجميع بما يفهم عامة الناس لذلك جعل من علم الفقه المثال الأمثل للتواصل مع مختلف الفئات في المجتمع، وعلم صناعة الفقه علم متداول بين الناس ولا يختلف فيه اثنان فيما يخص الاستزادة بما وصل إليه الأوائل في هذا العلم والانطلاق منه للتأسيس لأطروحات فقهية جديدة تستجيب لانشغالات المجتمع حتى انه ينظر للذي يريد أن يحيط بكل جوانب هذا العلم لوحده مع القدرة على الانطلاق من الصفر وإدارة الظهر لعلم الأوائل على انه أصيب بنوع من الخبل ((لو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استتبطها النظائر من أهل المذاهب في مساءل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها فيما بينهم في معظم بلاد الإسلام فكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً في حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه))¹ خاصة وأن صناعة الفقه كعلم لا يختلف عن غيره من العلوم في كونه علم يتأسس عن طريق التراكم والتواصل أين يكون الزمن هو الكفيل ببنائه بناءً علمياً بعيد عن التوقع والتقليد المذهبي ((وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيهما إلا في زمن طويل))².

1 ابن رشد، فصل المقال،، تح أبو عمرا ن الشيخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982، ص30.

2 فصل المقال، المصدر نفسه، ص30-.

فلا مجال لاستثناء أي علم من شرط الانفتاح على المنتج العلمي السابق، انفتاح يقوم على الدرس والتحليل والنقد لغرض الاستفادة من جهد الغير والتأسيس للعلم الذي يقوم على شرط البرهان، الذي يعطيه الشرعية العلمية حسب ابن رشد.

3. مراعاة قدرات الجمهور:

لقد كان ابن رشد يلوم المتكلمين على اعتمادهم لخطاب فكري لا يتماشى وقدرات الجمهور رغم قيام ذلك الخطاب على اللغة الطبيعية التي لها كفاءات تداولية كبيرة، وهي كفاءة وغاية لا ينكرها ابن رشد بل هي من المقاصد التي كان يسعى إلى تحقيقها، فهو كذلك كان يطمح إلى بناء وعي وثقافة علمية تختلف قوتها ونسبتها باختلاف القدرات الفكرية للناس وهو الأمر الذي جعله يراجع المثال الذي كان قد اعتمده للتأكيد على ضرورة الانفتاح العلمي.

لقد أدرك أنّ الفقه بمختلف تفرعاته ومباحثه قريب جدا من الثقافة العلمية والعملية عند الناس ولذلك وظفه كمثال ليؤكد استحالة قيام هذا العلم الضروري عمليا ونظريا إلا برجوع المتأخر بالمتقدم هذه الحقيقة التي يؤكدها الواقع أصبحت بمثابة مقدمة صادقة لا ينكرها العام والخاص ومنه تكون عملية الاستعانة بعلوم المتقدمين أمراً لازماً لا يمكن رفضه تحت أية حجة، كون العلوم بمختلف مباحثها ضرورية وذات أهمية عملية ونظرية في آن واحد بما فيها الفلسفة التي يمكن أن تكون بمثابة الدواء الذي يحتاجه المريض المعتل حتى يتمثل إلى الشفاء والحمية التي يحتاجها الصحيح حتى يصبح جسده قادراً على مقاومة الأمراض واتقائها، ومنه يلزم عن الحاجة إلى الدواء ضرورة الاستعانة بالعارفين بذلك الدواء وطرق توظيفه وهم الفلاسفة الذين يعالجون النفوس والعقول، بهذا التمثيل يكون ابن رشد قد اقترب من الجمهور ووضح لهم أهمية الرجوع إلى المتقدمين في مختلف العلوم بما فيها الفلسفة.

4. وجود تشابه بين المثال المعتمد والمثال المقصود:

لم يعترض ابن رشد على أداة التمثيل في حد ذاتها لأنها مجرد أداة استدلالية بل كان يشترط أن يكون هناك تماثل بين المثال المعلوم حكمه مع المثال المجهول، هذا الشرط الذي يمكن أن يساهم في بناء أمثلة يقينية يمكن أن تكون قاعدة استدلالية لبناء الحقيقة بالنظر في

هذا الشرط نفهم انه كان لا يشك في وجود تشابه بين الفقه وصناعاته والفلسفة باعتبارها صناعة الحكمة، وهو الحجة التي تبرر استعانه بأداة التمثيل وتجعله لا يخلّ بشرط البرهان.

5. مراعاة الفعالية - يقينية التمثيل وقوته التبليغية:-

التمثيل عند ابن رشد لم يكن عشوائياً، بل كان يقوم على الدرس والتمحيص لاختيار المثال القوي والصحيح الذي يؤدي دوراً تبليغياً وصناعياً في آن واحد.

تبليغي: يقصد به الإفهام والإقناع لغرض تصحيح الفهوم وترويض العقول لتصبح مهياً لاستقبال الحقيقة البرهانية، لذلك كان يغيّر من الأمثلة ويبدّلها بأمثلة أخرى كان يرى أنها مناسبة علمياً وعملياً لتحقيق مقاصده المتنوعة التي كانت عبارة عن مشاريع معرفية وحضارية، مثل نحت مكانة خاصة للفلسفة¹ في المجتمع الذي ينتمي إليه وكذلك نشر ثقافة الاختلاف وروح النقد وضرورة ممارسة التفكير الحر والمؤسس والابتعاد عن التعصب والاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة والحكم بوجود هوة بين العقل والنقل.

لقد كان ابن رشد يستغني عن بعض الأمثلة الأرسطية في وشروحاته وتفسيراته لأرسطو ويعوّضها بأمثلة من بيئته الثقافية كون المثال مجرد وسيلة تبليغية ليس غاية في حدّ ذاته. كما كان يحرص على أن تكون تلك الأمثلة واضحة ومتداولة وصحيحة، حتّى يكون التمثيل جسراً استدلالياً يمهد الطريق لما هو أكثر تعقيداً وتفصيلاً.

6. صناعي:

هذا الوضع الابستمولوجي للخطاب الفلسفي الرشدي جعل من خطابه متعدّد المستويات يجمع فيه بين الآليات التصنيعية التبليغية وهذا هو عين الحكمة؛ كون الكلام والخطاب يجب أن تتنوع مستوياته لأجل بلوغ الهدف المنشود كون((الكلام يفضل بعضه بعضاً ويتقدّم منه الشيء، ثم يزداد من فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة ويعلو مرقباً بعد مرقب، ويُستأنف له غاية بعد غاية. حتّى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتُحسرُ الظنون وتسقط القوى،

¹ جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، مرجع سابق، ص215.

وتستوي الأقدام في العجز))¹ وهذا يؤكد أنّ الكلام الذي يبني به أيّ خطاب بما فيه الخطاب الفلسفي البرهاني قد تكون له مستويات متدرجة في القوة والعمق وإن كان دقيقاً وواضحاً في كل المستويات يمكن أن تتنوع وتجتمع فيه آليات استدلالية مختلفة تجمع بين التبليغ والتصنيع وهو وضع تفرضه طبيعة الموضوع وكذلك الفئة المستهدفة من الخطاب ثم الرغبة في إشراك أكبر قدر من الناس في النقاش والحوار الفكري وتعويدهم على مشاركة الغير في الأفكار وتقاسمها مع ترك مساحة للاختلاف الفكري، الذي سيساهم في بناء الفكر البشري وتطوير موقفه من الحياة بكل جوانبها، لأجل هذا يستعين الفيلسوف بالتمثيل والاستعارة كآليات تبليغية لكن مع ضرورة تكيفها منهجياً مع طبيعة القدرات الإدراكية لمختلف الفئات الاجتماعية حتى لا يكون الخطاب مجرد هرطقة وكلام غريب في مفرداته ومعانيه.

7. حسيّة التمثيل:

لقد كان ابن رشد يعتمد أمثلة حسيّة معاشة، يمكن لأيّ إنسان التوصل إليها باعتماده أدواته الإدراكية الحسية التي تعد النافذة الأولى التي يطل منها إلى العالم الخارجي، كما أنها قاسم مشترك بين البشرية إلى جانب العقل، لكن لكون الحواس هي الأداة الأولى التي يستخدمها الإنسان كان ابن رشد يوظّف أمثلة حسيّة معاشة يستطيع أيّ إنسان التحقق منها أو الوصول بها إلى استنتاجات مشتركة بين المفكر والجمهور من الناس أو تصحيح بعض المفهوم والمواقف التي أصبحت تبدو لهم صحيحة ومطلقة لا تقبل الشك. كونهم اعتادوا عليها أو أنها شاعت بين الناس.

فالتمثيل الحسيّ يمكن أن يدرك به الإنسان الذي هو بحاجة إلى الأمثلة الحسيّة البسيطة كطريق للتدليل الفكرة والطرح الذي قصده ابن رشد عند لجوئه إلى التمثيل أو الاستعارة² بهذا يكون ابن رشد قد استطاع أن يجد طريق استدلالياً تبليغياً يمكن من خلاله أن يتقاسم مشروعه الفكري والفلسفي مع هذه الفئة من الناس دون أن يتقل عليهم بالبراهين العقلية

1- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق رشيد رضي، دار المعرفة (بيروت) لبنان ص 28.

2- الفت كمال الروبي: "المثل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي" ضمن كتاب المجاز والتمثيل في القرون الوسطى جمال عصفور، ناصر أبو زيد وآخرون، الدار البيضاء،

تأليف، 1993 ص 88.

الاصطناعية التي تحتاج لفهما امتلاك كفاءات فكرية لا يمكن اكتسابه إلا بالتمرس والتدريب على النظر البرهاني.

بهذه الطريقة التدليلية وهذا النوع من الأمثلة يكون ابن رشد قد تجنّب الوقوع في ما وقع فيه علماء الكلام عندما كانوا حسبه يحدثون الناس بلغة غير مفهومة وعن مسائل غير متداولة لديهم، بأمثلته الحسيّة حاول أن يبتعد عن إدخال الجمهور في متاهات الشك والحيرة وإثارة الخلافات والصراعات التي تهدّد تماسك الأمة والتشويش على العقيدة دون تحصيل أي معرفة يرجى منها تطوّر الفهم واكتساب الحقيقة. وعلى سبيل الذكر نجده وهو يسعى إلى توضيح أهمية ودور الفلسفة في المجتمع يستأنس بمثال الطبيب الذي يعالج الأبدان من مختلف الأمراض التي قد تصيبها وقدّم للناس سبل الوقاية من مختلف الأمراض ليبين للناس أنّ الفيلسوف كذلك بمثابة طبيب يهتم بعلاج العقول والنفوس ويقدم الأفكار التي يمكن أن تقيها من الانحراف الفكري الذي يعود بالخطر على كل أفراد المجتمع.

انه بهذا التمثيل الحسيّ الواقعي يكون وفيّاً لطريق البرهان، فقد كان موضوعياً في طرحه مبتعداً عن تأليه الفيلسوف ولا يجعله معصوماً من الخطأ؛ كون الشفاء أمر مقصود من الاستطباب لكنه غير مضمون بالمطلق والأمر نفسه بين الحكماء فهم يصيبون ويخطئون يلامسون الحق ويجتنبوه وهذا كله لا يعدّ حجة لرفض الطب كما انه ليس مبرراً لرفض الفلسفة أو اتهام المنتسبين لها بالكفر والزندقة بسبب غرابة بعض الأفكار وخروجها عن المألوف أو انفتاحهم على ما أنتجته الأمم المخالفة لنا في المعتقد من علوم.

إلى جانب هذا يكون بطريقته هذه في اختيار الأمثلة قد وجد مخرجاً ابستمولوجياً يستطيع من خلاله تقريب بعض المسائل النظرية التي تتعلق بالمسائل الإلهية والحضارية كمسألة وجود الله ووحديته في الإلهيات وعلاقة الحكمة بالشريعة ومساحة الإرادة البشرية ضمن القضاء والقدر وهي مسائل لها صلة بالمعتقد وكذلك وبشروط التحضّر وبناء الحضارات.

لقد كان التمثيل حاضراً في الأعمال الفكرية لابن رشد بمستويات مختلفة في العمق والقوة من دون أن يكون ذلك الطريق الاستدلالي التبليغي سبباً في ابتعاده عن طريق

البرهان أو الوقوع فيما أخذ عليه علماء الكلام، حينما كانوا يخوضون في المسائل الإلهية موظفين في ذلك مفاهيماً فلسفية مجردة وأوليات ظنيّة ومفردات لغوية قوية استعصى على الجمهور من الناس فهما، فاتحين بذلك باب الجدل على الجمهور دون مراعاة قدراتهم الفكرية والمعرفية لإدراك جوهر وحقيقة ما يطرحونه من أفكار وتصورات الخلاف والاختلاف حولها شائع وبارز على ارض الواقع، الأمر الذي فتح باب التأويل العقلي للنص الديني فكثرت الفتن وعمّ الخلاف والصدام الذي كان في كثير من الأحيان يتحوّل من صراع حجاجي إلى صراع اجتماعي سياسي يهدّد استقرار وتماسك المجتمع.

لقد أدرك ابن رشد أهمية الآليات التبليغية لدعم الآليات التصنيعية في بناء مختلف الفهوم أو التأسيس لسلوكيات فكرية واجتماعية لذلك حرص على تطعيم الخطاب الفلسفي بها وعدم الاقتصار على اللّغة الاصطناعية المجرّدة التي لا يمكن أن تغطّي كل مقاصده ومطالبه المعرفية، كما أنها ليست متاحة لكل الفئات لذلك يستحسن التوجّه إليهم باللّغة التي يفهمونها والأدوات التبليغية التي توصل لهم المعاني المقصودة خاصة وأن اللّغة الاصطناعية -لغة علم التعاليم مثلاً- لا تصلح لمعالجة مسائل نظرية حسّاسة تحتاج إلى ثوب لغوي بسيط وواضح، هذا ما يمكن أن يساهم في فتح الشهية الفكرية للمجتمع فينفتح على مختلف العلوم دون استثناء وعلى مختلف الأمم وعلى الحكمة بالخصوص لاكتساب الفكر الحر، لكن يبقى نجاح هذا التوجه المنهجي مشروط بضرورة صحّة المادة الاستدلالية وعدم تناقضها مع الواقع والعقل والشرع.

فقد أدرك أنّ القياس التمثيلي، يمكن أن يفيد في إقناع فئات عديدة من الناس، كما انه يمكن أن يوظّف في مختلف الطرق الاستدلالية كونه مثلما قال بديع الزمان سعيد أنورسي ((يلبس الحقائق المُخبر بها لباس مألوفات الجمهور ومتخيلاته، ولا يكلفه إدراكها على صورتها المجردة))¹ مثلما كان مدركاً للقوة التي يتميز بها قياس التمثيل سواء في الإقناع والبرهان أو في العبور بين مختلف طرق الاستدلال وإيصال الحقيقة لمختلف العقول وفق قالب مألوف، فهو يقدّم حقيقة جديدة غير مألوفة في لغة مألوفة و وساءل تدليلية متداولة. هذه هي الميزة التي جعلته ينجح في استهداف مختلف الفئات فيقرب منهم ولهم الحقيقة حول

1 نقل عن طه عبد الرحمن سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-ط1، ص187.

الموضوع الواحد لكن كل بالطريقة التي يفهمها، وهذا أمر يقرّ به ابن رشد عندما تحدث عن طرق التدليل في القرآن الكريم التي جاءت تخاطب كل المستويات.

وان كان ابن رشد يفصل بين تلك المستويات يبقى ذلك الفصل منطقي وليس واقعي، لذلك لم يكن يحصر طريق التمثيل في موضوع واحد ووحيد بل استعان به في مختلف المباحث حسب ما كانت تقتضيه الضرورة المعرفية والتداولية وفي هذا تأكيد على انه لم يحصر هذا النوع من الأقيسة التدلالية في طريق معين خطبي كان أو جدلي وإلا كيف نفسّر إقراره باستعمال التمثيل عند العلماء وإمكانية استعانتهم بالأمثلة والحقائق المألوفة والمشهورة بشرط أن تتميز بالصدق وعدم مخالفة العلم والشرع، والشرع بالنسبة له حامل لهذا الطريق وقد جعل منه قياساً قويا ومطلقاً غير محدود الأفق والمقصد عقدي كان أو معرفي، تربوي أو سلوكي فقد أكد انفراد الشرع بالمطلقية والكمال سواء في ما قدمه من حقيقة أو توجيهات استشكاليه استدلالية للعقول خاصة وأن القياس التمثيلي في القرآن ((به يصير الوهم مغلوباً للعقل والخيال مجبوراً للانقياد للفكر))¹ لهذا استعان ابن رشد بهذا القياس ورأى انه لا يؤثر على البرهان لوجود شرط التشابه في المثال بين الممثل والممثل به الذي يفرض لزوم وجود تماثل في القانون الذي يحكم الموضوع الأصلي والمثال المستعان به ووجود ضرورة تجمع بينهما وهي ضرورة لا تكتشف إلا بالدّرس والبرهان ومنه يصبح هذا القياس عندما يقحم في طريق البرهان قد اصطبغ به وأصبح جزءاً منه بحيث أصبح التمثيل يستند إلى ما هو مؤكد بالتجربة والاستقراء والتحقق من صدق المعرفة التي نمتلكها عن موضوع المثال الذي سيكون وسيلة توضيح وإقناع وتبليغ ثم معرفة طبيعة العلاقة بين ذلك المثال الوسيلة وموضوع البحث الذي استشكلت حقيقته وصعب إيصاله لمختلف العقول.

ومنه يكون المثال وطريق التمثيل ليس نتاج الإفراط في التخيل والخيال بل هو عمل ذهني فيه الخيال لكنه مؤطر علمياً بقواعد عملية علمية وحضارية تلزم الباحث على التزام الدقة والعمق في اعتماد طريق التمثيل وانتقاء الأمثلة المناسبة معرفياً والفعالة عملياً

1 بدیع الزمان سعید النورسي، إشارات الإعجاز، نقل عن طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المصدر نفسه، ص 188.

والمقبولة حضارياً* بحيث تتماشى والتوجه الحضاري للمجتمع لأنّ المثال الغريب وان كان يقدم الجديد يبقى تأثيره على العقول ضعيف وقد يحتاج إلى الشرح والتعليل وهنا تذهب الغاية من اعتماد التمثيل وهي طي الوقت والتعبير((إنّ الكلام إنما يُستعمل لتفهم الشيء وتلخيصه باستقصاء، وذلك يكون بأخذ جزئيات الشيء ولوازمه مما يكون بأخذ الشيء جُملة ودون تفصيل))¹ وفي هذا تأكيد كذلك على أن فيلسوف قرطبة قد أعاد النظر في موقف من أهمية التمثيل الذي كان يرى أن موضعه الطبيعي الخطابية والشعر لكن بعد تقويمه منطقياً منحه الدرجة المعرفية التي يستحقها ابستمولوجياً، مع تفضيل التمثيل القائم على الكشف عن التشابه الحقيقي².

ثالثاً: طبيعة التمثيل الرشدي ودلالاته الابستمولوجية:

إن التعرّف على طبيعة الوظيفة التي كان يسعى ابن رشد إلى بلوغها من خلال لجوئه للمثال أمر ممكن وذلك بالرجوع إلى نوع وطبيعة الأمثلة، خاصة وأنه كان يهدف من خلال هذا التوجه³ إلى تبسيط وتصوير وتوضيح الأدلة التي كان يعتمد عليها لتأكيد مقولاته الفكرية في مختلف الإشكاليات التي كان يشتغل عليها خاصة تلك التي كانت ذات طبيعة نظرية ومنه يساهم في إرشاد العقول إلى اليقين مثل تشبيهه بين الحائط الذي هو مكوّن بالسما كونه مكوّنه هي كذلك أو مثال وحدانية الله انطلاقاً من كون المدينة لا يستقر أمرها إلا بوجود حاكم واحد.

لقد استعان ابن رشد بأنواع عديدة من الأمثلة منها ما له صبغة أخلاقية وآخر كلامية ومنها ما هو مرتبط بالفقه والتشريع، وهذا يبيّن رفضه للعفوية والاعتباطية في انتقاء وتوظيف الأمثلة مع مراعاة بيئتها الثقافية وسياقها التداولي حتّى تصبح قوية محققة لغرضها التعليمي والحجاجي- الإقناع- محولاً في ذلك اعتماد أمثلة بعيدة عن الضن وما هو شائع في أوساط الجمهور.

* قد كان ابن رشد يحاول الالتزام بهذه الشروط أثناء اعتماده طريق التمثيل فكان لا يستعين بمثال عن علم بجهله مثلما كان ينتقي الأمثلة ويتراجع عن بعضها ويبدلها بأخرى مثلما كان كذلك يلجأ إلى تغيير الأمثلة عندما كان يشرح يتطرق لبعض القضايا التي قال بها أرسطو.

1 ابن رشد، تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، 214.

2 توفيق فائزي، الاستعارة والنص الفلسفي، دار لكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة 1 كانون الثاني/يناير 2016. ص 215.

3 فواد بن أحمد" تطور نظرية المثال عند ابن رشد" مرجع سابق، ص 379.

لقد كانت الأمثلة التي توسل بها لا تخرج عن الإطار المرجعي الذي يعطيها قوتها التداولية والمعرفية، فقد كان يستعين بالأمثلة حتى يستطيع إقناع الناس على أنه لا يوجد موقفاً نهائياً في عالم المعرفة والفكر ومنه يكون كل طرف مطالب بمراجعة مواقفه وأفكاره بل هو مطالب بإعادة النظر في النسق الفكري الذي ينتمي إليه ويترك لنفسه فرصة للانقلاب المعرفي والمنهجي حتى يتسع ماصدق المعرفة وافق العقل البشري فلا يكون ضحية الوثوقية والمذهبية. وهو أمر لا يمكن أن يحققه الخطاب الرشدي إلا إذا تجاوز النخبوية ليصل إلى ابعدها نقطة من الجمهور بحيث توظف مختلف الأدوات التدليلية المبسطة للفهم القادرة على إقناع الناس على مراجعة أحكامهم الفكرية تجاه مختلف القضايا الحساسة داخل المجتمع كمسألة الانفتاح على العلوم التي أبدعها اللذين يخالفوننا في الملة مثلاً.

الابتعاد عن نخبوية الخطاب تقتضي الاستعانة بالأمثلة المعلومة لدى المتوسل وقريبة من ما هو مألوف لدى الجمهور ((الذي يعلم الشيء الذي تمثل به، قبل أن يعرف الشيء الذي عرفه من قبل المثال))¹ فنجاح أداة التمثيل متوقف على نوع المثال الذي تم الاستعانة به وكذلك مدى تحكم ومعرفة طبيعة ذلك المثال؛ فكلما كان المخاطب مدركاً للمثال وللميدان الذي ينتمي إليه ومدى قدرة ذلك المثال على التأثير في فكر المخاطب -الفرد المستهدف- سهل بلوغ الغاية التعليمية المنشودة.

على هذا الأساس استعان ابن رشد بعلم شرعيّ ومعلوم في مجتمعه، وهو علم الفقه ولا يختلف حول أهميته اثنان لغرض تأكيد مشروعية الانفتاح على علوم الغير وذلك انطلاقاً من وجود نقطة تشابه بين هذا العلم والعلوم الأخرى وهي المتمثلة في حاجة كل فقيه إلى الاستعانة بعلوم الأوائل في الفقه للفصل في مختلف القضايا المستجدة لأنه من الصعب ممّا كان أن يعتمد كل عالم على نفسه ويرفض الاستزادة بجهود غيره من العلماء والادعاء بقدرته على الإحاطة بكل ما هو خفي ((لو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام فكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً في

1 ابن رشد، نهافت التهافت، ص207.

حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه))¹ ففي هذا المثل يستأنس ابن رشد بعلم الفقه ويبيّن استحالة رفض ما وصل إليه العلماء في مختلف المذاهب والإدعاء بإمكانية الانطلاق من البداية للإحاطة بكل ما جاء به هؤلاء العلماء ثم بعد ذلك يبدأ في البحث في الإشكاليات المطروحة في بيئته الزمنية والمكانية؛ بل يؤكد أن صاحب هذه الدعوى سيكون محل سخريّة وتهكم كون العلم تراكمي وهي تراكمية تفرضها الضرورة العلمية وطبيعة الإمكانيات المعرفية عند الإنسان وعليه يكون الانفتاح على مجهود الغير من العلم والمعرفة أمراً ضرورياً في كل أنواع العلوم بما فيها الفلسفة ومنهج البحث عن الحقيقة.

لقد أراد ابن رشد من خلال هذا المثل التأكيد على ضرورة التواصل مع الغير والاستفادة من كل العلوم بغض النظر عن بيئتها الحضارية التي نشأت فيها مع ترك باب النقد والاجتهاد مفتوحاً ((يجب علينا إن ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم))².

إنّ اختيار ابن رشد لهذا المثل ليس عملية اعتباطية بل هو اختيار منهجي، حرص من خلاله على الوفاء للشرط المنهجي الذي سبق وأن تحدّث عنه وهو الإمام بطبيعة المثل وعلاقته بالموضوع المراد التمثيل فيه، فقد كان ابن رشد فقيهاً وفيلسوفاً في آن واحد لذلك فهو ملم بهذا العلم وبآلياته المختلفة ومكانة التمثيل أو القياس التمثيلي في نسيجه العلمي، كما أنه مدرك لنقاط التقاطع بين علم الفقه كنوع من الحكمة وبقية العلوم الأخرى سواء من جانب الغاية التي يرمي إليها هذا العلم وهي سعادة الإنسان أو الطريق المعرفي الذي يقوم عليه هذا العلم وهو النظر والآليات المعرفية المتنوعة التي يستعان بها في هذا العلم مع حضور النسبية في ما يتم الوصول إليه من فهم وتشريع وما يقتضيه ذلك من استمرارية الاجتهاد وضرورة الانفتاح على مختلف الفهوم والعلوم.

فإذا كان علم الفقه يحقق السعادة ويساعد الإنسان المسلم ليعيش وفق أحكام الشرع وإبعاده عن الحيرة والتناقضات مع دينه ومطالبه الدنيوية وهو ما يجعله علماً يجمع بين

1 ابن رشد، فصل المقال، ص ص 91، 92.

2 فصل المقال المصدر السابق، ص 92.

النظر والعمل وكان بدوره يقوم على التراكم المعرفي والتكامل مع مختلف العلوم فإن ذلك يؤكد ضرورة العلوم الأخرى لما تحققه من سعادة وما تقدمه من معرفة وصحة ورفاه قد تساهم تيسير طريق العبادة على المسلم، وفتح أفق العقل لمعرفة الصانع -الله- ومنه تظهر الحاجة إلى الحكمة لكونها تحقق نفس الغاية التي يحققها الشرع.

فإذا كانت معرفة الخالق ضرورية فما تتم به هذه المعرفة يكون ضروريا كذلك وهنا يبرز هدف ابن رشد من استعماله التمثيل واختيار علم الفقه كمثال معلوم للفصل في قيمة وأهمية العلوم التي هي في مقام المجهول. حيث ذهب إلى حدّ إبراز طبيعة العلاقة بين الشرع والحكمة عن طريق إبراز التماثل الموجود بين الشرع والحكمة في ما يخص مساعدتها الإنسان على إتباع الأفعال التي تفيد السعادة واجتناب الأفعال التي تفيد الشقاء ومنه يبرز الخير الكثير الموجود في الفلسفة وقد كان لا يدخر أي جهد في استعمال مختلف الأمثلة التي تمكنه من تحديد نقاط الاختلاف والاتصال بين الحكمة والشريعة حتى يحافظ على تمايز كل واحد منهما عن الآخر لأجل نحت مكانة مرموقة ومحترمة للفلسفة داخل مجتمع مسلم متمسك بشريعته وعقيدته، وبذلك يتمكن من فتح الباب واسعا لطريق البرهان¹.

لقد كان ابن رشد وهو يستعين بالأمثلة لغرض تأكيد أطروحاته يسعى إلى الابتعاد عن الاعتباطية والابتدال وكثرة المقدمات وصعوبتها وغرابتها عن ما هو متداول بين الناس وما تمليه البيئة الحضارية التي ينتمي إليها، وهو أمر يتأكد أكثر عند دفاعه عن أهمية المنطق حيث شبّهه بالآلة من جهة وكجزء لا يتجزأ عن الفلسفة من جهة أخرى.

فإقراره بأن المنطق عبارة عن آلة يهدف إلى تأكيد حيادية هذا العلم مثله مثل أية آلة أخرى وبذلك يؤكد أهمية هذه الآلة في تراكم العلوم والتفاعل بين الناس وكونها كذلك فهي ضرورية ومن الواجب التعرف عليها والإحاطة بقواعدها وشروطها ودورها بغض النظر عن البيئة التي صنعت فيها هذه الآلة كونها مجرد طريق يجب النظر فيه والاعتماد عليه.

وهو يضرب مثال الآلة يؤكد أنه الآلة مجرد وسيلة تلزمنا الحاجة إليها إلى استعمالها دون النظر في من صنع هذه الآلة أو الوجوه السلبية التي قد تستعمل فيها هذه الآلة، فآلة التذكية

1 فؤاد بن أحمد، تمثيلات واستعارات ابن رشد، مرجع سابق، ص228.

مثلاً ضرورية لتأدية واجب شرعي الذي يقتضي تمامه صلاحية الآلة وحدثها بغض النظر عن من صنع هذه الأداة، والأمر نفسه ينطبق على المنطق كونه لازم لتذكية العقول ومساعدتها على امتلاك فهم صحيح لمختلف المسائل التي تعترضه وبذلك لا يوجد أي حرج في استعمال المنطق أو الفلسفة التي هي حامل له.

لقد كان ابن رشد يستعين بآلية التمثيل ويختار الأمثلة التي كان يرى أنها قادرة على مساعدته في تحقيق غاياته المعرفية وكذلك التعليمية دون أن يخرج عن نطاق البرهان ولا عن التزامه المعرفي بهذا المنهج، كونه لم يدرج آلية التمثيل ضمن الآليات المنتجة مثل القياس الذي تكون نتائجه لازمة وإن كان يستعين بالتمثيل في بناء القياس عندما يوافق ذلك المثال الواقع والحقيقة العلمية وكذلك قواعد الشرع. فقد اعتمد مثلاً على قاعدة شرعية مفادها "أن ما أسكر كثيره فقليله حرام" لاستنباط حكم التحريم لما يكون سبباً في إذهاب العقول عند الإفراط في تناوله وهو بهذا يجد المبررات المنطقية في هذا التوسل التي تؤكد أن الاستدلال المنطقي ينتقل من الجزء وصولاً إلى الكل وهو يتوفر على كل مقومات اليقينية؛ لأنه قائم على استنتاج تحريم الكثير من تحريم القليل¹.

فحضور أداة التمثيل لم يكن لأجل إفحام الخصوم أو الانتصار لطرف معين على حساب الحق، أو التشويش على الناس وتوجيه عقولهم نحو رأيي ما عن طريق استعمال الأمثلة الشائعة؛ انه كان يستعين بهذه الأداة لأجل إظهار الحق وإقناع الجمهور على ضرورة تجاوز الأحكام المسبقة والنهائية والتزود بثقافة الاختلاف والتمييز بين الغاية وهي امتلاك الحق والمعرفة والوسيلة التي يجب أن تبقى قابلة للنقد والتطعيم والتطوير وهذا يبين الموقف الموسوعي والمرن لابن رشد من طريق البرهان.

1 حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وابن تيمية، رؤية للنشر والتوزيع -القاهر- الطبعة الأولى 2010، ص 220.

**الفصل الرابع:
مستقبل المشروع الاستيمولوجي
الرشدي**

الفصل الرابع: مستقبل المشروع الابستمولوجي الرشدي:

المبحث الأول: أفق الاستشكال الرشدي لمسألة المنهج وعلاقته بالراهن :

عند الرجوع إلى مؤلفات ابن رشد، تستوقفك ملحوظة كان يذکر بها في مؤلفاته الفلسفية والشرعية*، والتي يبيّن فيها الغرض الذي كان يقصده أثناء انجازه لمختلف أعماله وهو غرض يتمركز على طريقة النظر والبحث عن الحقيقة في مختلف المجالات مع حرصه على إبراز ما يمكن تحقيقه من قيم حضارية ومعرفية عند امتلاك الكفاءات المنهجية التي تتلاءم وطبيعة الموضوع وعقول الناس في آن واحد.

تلك القيم التي كانت تتمثل في الاستفادة من علوم الأولين ومن تجاربهم الفكرية والمنهجية لغرض كسب الوقت وكذلك امتلاك قاعدة علمية، يمكن الانطلاق منها للتأسيس للعلم وفهم الوجود ومنه تكوين رؤية واضحة لهذا العالم، لكنه وإن كان يشيد بضرورة انخراط الناس في هذا المشروع الشرعي والحضاري في آن واحد فقد كان كذلك شديد التأكيد على ضرورة التزام الطريق العلمي القادر على تحقيق مختلف المقاصد.

هذا التوكيد الذي كان يرى انه بمثابة الحتمية العلمية التي يجب الالتزام بها، بسبب صعوبة البحث في مختلف المسائل الطبيعية والغيبية، خاصة هذه الأخيرة التي كان يؤكد أنها مسائل يختص بها العلماء، ومنه يؤكد ضرورة الاهتداء بنور العلماء الراسخين في العلم والابتعاد عن التصديق والإتباع الأعمى لكلّ من يدعي أنه امتلك الحق ((فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين في العلم الذين أطلعهم الله على الحقائق؛ ولذلك لا يجب أن تثبت لا في كتاب إلا من الكتب الموضوعية على الطريق البرهاني، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها، على النحو البرهاني)) في هذا النص يقرّ ابن رشد أن الفلسفة الإلهية لا يمكن الخوض فيها بطريقة بناءة تساهم في تنوير العقول والتأسيس لفهم معقول لمختلف المواضيع الإلهية، إلا إذا كانت هذه الفلسفة وهذه الدراسة قد سبقت بتكوين علمي سابق يتمثل في امتلاك معرفة

* نذكر على سبيل الذكر ما ذكره في بداية مؤلفه فصل "فصل المقال" ((الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب أو جهة الوجوب))، فهو هنا يعتمد أسلوباً مباشراً وجريئاً يذكر فيه القضية التي يقصدها وهي إبراز ضرورة الفلسفة وعدم صحة مختلف الدعاوي التي تشهر بها وتزعم أنها مخالفة للشرع. ميرزا في ذلك ما يمكن أن تقدمه الفلسفة من تطوير للعقل وتمكين الإنسان عموماً والمسلم خصوصاً من أدوات النظر التي ستوصل الإنسان إلى التعرف على مصدر ومصير الوجود وهي الغاية نفسها التي يقصدها الشرع. مصدر سابق، ص 23.

ودراية ببعض العلوم الأخرى كعلم الحساب والهندسة والمنطق وكذلك الفلك وهي علوم تقوم على البراهين العقلية، كعلم الحساب والهندسة والمنطق أو استقرائية كعلوم الفلك والطبيعيات. وهذا تأكيد منه على صحة وفعالية موقفه من إشكالية المنهج والعلاقة بين مختلف المناهج وكذلك علاقة العلوم فيما بينها.

بهذا يؤكد ابن رشد طبيعة التكامل الموجود بين العلوم، كون العلوم البرهانية التي تحدت عنها من شأنها أن تنظم الفكر البشري وتمنحه النسقية والانسجام العلمي والعقلي الذي يحميه من التناقض مع الحقائق العلمية المؤكدة، فالعقل الذي يمتلك هذه الكفاءات المنهجية والمعرفية مؤهل للخوض في بناء العلوم التي من شأنها أن تسهم في تمكين الإنسان مع التعامل مع رهانات الحاضر.

فلقد جعل من المنهج حلاً ابستيمولوجياً لفتح أبواب المسائل الفكرية التي تشغل فضول وفكر الإنسان، ولذلك اشتغل على تحديد طبيعة المنهج الذي يمكن أن يساهم في بناء المعرفة وعياً منه بأهمية هذه الإشكالية، لذلك لم يكتف بالأطروحات التي قدمها من سبقه من مفكرين وعلماء وفلاسفة، بل حاول إبداء موقفه بوضوح من تلك الأطروحات وما ترتب عنها من مقولات، ليؤكد أن جوهر وأساس العمل الفلسفي والعلمي يكمن في تناول أهل النظر لهذه الإشكالية لما تحتله هذه الإشكالية من دور في التأسيس للوعي البشري وتمكينه من الأدوات المعرفية التي من خلالها يستطيع أن يضبط معالم رؤيته للعالم.

لقد وضع ابن رشد يده على الجرح الذي يساهم في إحداث الشروخ الثقافية والاجتماعية داخل أي مجتمع كان، فالخلل عنده لا يكمن في عدم امتلاك الثروات المادية بل يكمن في عدم الاهتمام بالمادة الرمادية التي تحتاج إلى تنظيم وتكوين لغرض امتلاك الكفاءات الفكرية التي تؤهلها للتعامل بكل واقعية وعلمية مع رهانات العصر، لهذا كان يسعى دائماً في مختلف الأعمال التي تركها إلى إنقاذ ما هو ضروري من العلم¹، ليبين أن الوسيلة الأساسية التي يمكن أن تساعد على تطوير العلم لا تكمن في حشو الذاكرة بالمعلومات بل في امتلاك المنهج المناسب لطبيعة الموضوع والمؤهل لبناء اليقين.

¹ جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص216.

لهذا يمكن القول المشروع الرشدي لا يزال صالحا ولو بشكل نسبي في تناول الراهن، لأنه بيّن الوسائل و المسائل التي يجب العمل على تصحيحها لإحداث النقلة النوعية او الوثبة الحضارية، والتي تتمثل في :

أولاً: امتلاك المنهج يساهم في إدراك جوهر الإشكال في بناء الحضارة:

ابن رشد عندما كان يعمل على تحديد معالم المنهج البرهاني وعلاقته بمختلف الطرق الاستدلالية الأخرى، التي يمكن أن تساهم في بناء المعرفة العلمية كان مدركاً تمام الإدراك أهمية هذا المشروع في تنظيم وتطوير العلم وبناء الحضارة، وهو الأمر الذي يفرض على المجتمع بمختلف مكوناته الاهتمام بطريقة التفكير، والعمل على إخضاعها للنقد والتطوير قبل الاهتمام بامتلاك المادة المعرفية.

ومنه بيّن أنّ الإشكالية الحضارية والعلمية، لا تكمن في من يمتلك المعرفة، بل في من يمتلك ويتحكّم في الطّريق والمنهج الموصل إلى المعرفة العلمية، فالأزمة عنده هي أزمة منهج وطريقة التفكير، وليس في الغزارة المعرفية والعلمية؛ فعندما يكون المنهج فاسداً لا يقوم على البرهان، تصاب العقول بالعجز وتقع في فخ التقليد واجترار الماضي أو الوقوع في التبعية والرضوخ للوصاية الفكرية، ولقد كان يضرب عدة أمثلة على هذا الإشكالية الحضارية، ففي عالم التشريع مثلاً حتّى وإن كان المنتسب للفقّه يحفظ كل فتاوى العلماء السابقين، فإنه يبقى مشلول العقل ولا يستطيع أن يتقدّم ولو شبراً واحداً في حلّ مشكلات العصر، والأمر نفسه بالنسبة للذي يعتقد أنه عندما يحيط بآراء الأطباء سيصبح طبيباً مؤهلاً لعلاج الأبدان.

لأجل هذا كان يؤكّد ضرورة امتلاك المنهج العلمي الذي يقوم على البرهان، هذا المنهج الذي يؤهل مالكة للاستفادة من الجهود المعرفي البشري والمساهمة في إثرائه وتطويره عن طريق عملية الهدم والبناء في آن واحد مبتعدين عن الأحكام الدّائية والتخيّلات والأوهام التي لا تقبل التكذيب والنقد.

ثانياً: الجمع بين المشروع المعرفي والمشروع الحضاري المتعدّد الأبعاد والأفاق:

فإذا كان التأسيس الرشدي عبارة عن مشروع ابستمولوجي محض، فهذا لا يلغي اتساع أفق هذا الطّرح إلى التنظير للتغيير الحضاري والاجتماعي الذي يقوم على التجديد الفكري البناء الذي يستطيع إحداث تغيير هادي في ذهنيات الأفراد. هذا التغيير الذي سينعكس على الواقع الحضاري والاجتماعي في المجتمع الذي يعيش فيه أو المجتمع الإنساني بصفة عامة.

لقد أكدّ على ضرورة سعي كلّ فرد إلى إعادة النظر في طريقة تفكيره، واعتماد آلية الشكّ والنقد للتحرّر الواعي من القيود المعرفية والروحية، لأجل تحقيق الاستقلالية الفكرية ((فهو لا يقول بأن الحكمة وقف على طبقة خاصة أو سلالة بعينها، وإنما يقول: إنّ لها أدوات يجب أن يحصلها الباحث فيها ولها مهر يجب أن يدفعه الذين يرومون إدراك الحقيقة بوسائلها))¹ فامتلاك هذه الكفاءات الفكرية، سيشيخ الفرصة لكلّ أفراد المجتمع دون تمييز للمساهمة في إنتاج المعرفة والفلسفة، وكذلك بناء مواقف مؤسّسة علمياً عن هذا الوجود وعن الذات والغير، ممّا قد يساهم في انتشار التسامح والتعايش والتحلّي بأخلاقيات الاختلاف والحوار بين كلّ فئات المجتمع عبر كلّ المستويات.

ثالثاً: التنظير للمنهج مفتاح لإصلاح طريق التفكير وبناء مختلف الفهوم:

تناول ابن رشد لإشكالية المنهج يرجع إلى دورها في المساهمة بشكل كبير في توجيه الإنسان إلى النقاط المركزية، التي يمكن أن تسهم في تأطير البحث العلمي وتنظيم مختلف التصحيحات العلمية والعقدية والثقافية التي من شأنها أن تساعد الإنسان في الاستجابة لهموم عصره، دون الوقوع في فخ التقليد، ولهذا كان حريصاً على التزام الدقة في تحديد الأسس والطرق التي تقوم عليها المعرفة العلمية وهي متعدّدة ومتنوعة، منها ما يتعلّق بالمصدر الذي نستنبط منه الحقيقة وطبيعة المعرفة التي يدركها الإنسان وعلاقتها بالذات العارفة ومنها ما يرتبط بطبيعة الطرق التي يمكن أن تخدم البحث المعرفي والضوابط العلمية التي تسمح بالاستفادة من مختلف الطرق؛ حيث حاول أن يضبط خصائص المنهج البرهاني

1 محمد عمارة، ابن رشد فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء، مرجع سابق، ص 24.

وطبيعة المبادئ العلمية التي يقوم عليها هذا المنهج، الذي يتميز بالمرونة والموسوعية في آن واحد .

فالتنظير الرشدي للمنهج، لم يكن يهدف إلى اقتراح طريق معرفي و فقط، بل كان يسعى إلى تقديم الضوابط العلمية التي يجب معرفتها والتقيدها بها، حتى تضمن علمية الفكر وابتعادها عن الخرافة والتبعية الفكرية التي قد تمنع العقل من الإبداع والإنتاج العلمي والفكري الذي يستطيع أن يساهم في تجديد الفكر و إثراء الثقافة، فامتلاك الرؤية الواضحة لطبيعة المنهج الذي يمكن أن يخدم العلم يمكن أن يضع الضوابط العلمية التي على أساسها تتخذُ المواقف الإبيستيمولوجية من مختلف الطرق المعرفية المتاحة بحيث تصبح الحقيقة هي المنفعة الأساسية التي يجب السعي من ورائها عند اختيار أي منهج كان.

فإذا كان يؤكد على ضرورة الرجوع إلى الواقع المادي كمصدر للمعرفة البشرية وعلى أنّ البرهان هو أمثل الطرق للمعرفة، فإنّ ذلك الإصرار لا يعني أنه ذي نزعة مادية بحتة، أو أنه قد أقصى بقية الطرق غير البرهانية، فلقد اعترف بأهمية الانطلاق من الواقع لأنه مصدر علمي أساسي، يمكن أن يمد العقل البشري بالمبادئ العلمية المنطقية التي ستكون بمثابة ضمان إبستيمولوجي صارم لتنظيم و تأطير الفكر البشري، لتحقيق النسقية والانسجام الداخلي والخارجي على المستوى النظري والتطبيقي في مختلف المباحث، وهذا يؤكد مدى إدراكه لأهمية قيام التفكير العقلي على المبادئ العلمية المبررة من الناحية الواقعية والمنطقية. كونها مبادئ تشكّلت عن طريق التراكم المعرفي والاختبار الطويل للحقيقة العلمية التي تنظم مختلف الأبحاث العلمية وهو الأمر الذي يمنع أية محاولة لوضع بعض المبادئ التي تتعارض مع العقل والواقع أو لا تقبل التجريب والتطبيق كون العقل البشري أمر اكتسابي موجود فينا على هيئة مشروع لم ينجز بعد، علينا أن نجتهد ونستعين بكل ما هو متاح من أدوات معرفية لتحقيق هذا المشروع¹.

ولأنه كان يدرك أنّ العقل فينا مجرد صفة عرضية في البداية، وهي قابلة لتتحول إلى جوهر يحقق الكمال البشري، أصرّ على ضرورة تفعيل هذه الملكة وفق طريق البرهان

1 محمد المصباحي، مع ابن رشد، مرجع سابق، ص19.

كما ترك إمكانية التّوسّل بكل الطرق المعرفية المتاحة للباحث إذا كانت تساعد على بناء الحقيقة وتبليغها للناس، وكذلك على ترويض وتدريب العقول حتّى تصبح أكثر جاهزية لاحتضان العلم في مختلف مجالاته، هذه الجاهزية التي يجب أن تكون مصحوبة بالروح النقدية التي تساعد الباحث على التخفيف من احتمال الوقوع في فخ المذهبية.

وهي جاهزية من شأنها أن تساهم في تهيئة الظروف و خلق الاستعداد النفسي والفكري لدى المجتمع، لاحتضان الفلسفة كمنظومة فكرية، يمكن أن تساهم في إحداث تصحيحات ضرورية على مستوى الذهنيات، لتضع حدا للتبعية الفكرية وتقديس المذاهب. فمحاولته لدمج الفلسفة في المشروع الثقافي العربي الإسلامي، من خلال تصحيح التعريف الفلسفي وذلك بجعلها بمثابة النظر في الوجود، الذي يَمكّن من معرفة الصانع ليمهد إلى التغيير العقدي الذي يحتاج إلى هذه الأخيرة يعد بمثابة أكبر الإسهامات الكبرى للرشدية بوجه عام على حد تعبير جمال الدين العلوي)) ولعله لهذا السبب أقدم صاحبنا على وضع كتاب ككتاب تهافت التهافت بعد فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة جامعاً بين التصحيحين العقدي والفلسفي، ومسجلاً في الآن نفسه عودة جديدة إلى الفلسفة بعد أن وضع الأسس الأولى لإصلاح العقيدة ومن ثم إصلاح المجتمع والسياسة))¹ فإذا كنا بحاجة اليوم إلى ابن رشد، فإننا لسنا بحاجة إليه لأجل اجترار أفكاره أو أطروحاته المختلفة، بل نحن بحاجة إليه في مسألة ضرورة إعادة النظر في منظومتنا القيمية والثقافية، وفي تصوراتنا العقديّة وفهومنا للنص الديني، وذلك لغرض التأسيس لرؤية معاصرة لكل هذه المكونات الحضارية، وهو أمر لا يمكن أن يتحقق إلا بامتلاك العلم والنظرة العلمية والروح الفلسفية.

فمعالجة إشكالية المنهج يمكن أن تساهم في وضع اليد على الأسس الابستمولوجية التي يمكن أن تخلّص المجتمعات من الصراعات المذهبية والتعصّب والتوظيف السلبي للدين واحتكار الكلمة، فعندما يغيب الاجتهاد الذي يقوم على النزعة النقدية يعمّ الجهل وتتفوّض دائرة الحوار والتسامح والتعايش وتصعّر العقول ويعمّ الصّراع ورفض الاعتراف بالآخر، والتواصل معه وهذا من شأنه أن يدخل البشرية في مشكلات وهمية بإمكاننا تجنّبها والمضي قُدماً في طلب لمعرفة والعلم.

1 جمال الدين العلوي ، المتن الرشدي، ص 234.

المبحث الثاني: ابن رشد بين الالتزام الابستمولوجي بالبرهان وبرجماتية التوسل:

أولاً: الخطاب الرشدي بين تعدد الآليات والدلالة البرهانية:

إنّ مسألة حضور المنهج البرهاني في الخطاب الفكري الرشدي مرتبطة بنوع الفئة المستهدفة من خطابه، أكثر ممّا هي مرتبطة بطبيعة الموضوع والمبحث الذي ينتمي إليه، فقد عالج ابن رشد المسائل المتعلقة بالإلهيات بطريقتين مختلفتين، وهو يعلّل هذا الاختلاف تعليلاً معقولاً يرتبط بالمقصد الذي يسعى إليه من خطابه والفئة التي يقصدها بذلك الخطاب. دون أن يرى في ذلك أيّ تناقض يهدّد التناسق الداخلي للمشروع الفكري الذي اختاره لبناء العلم، بل الأمر عنده لازم وضروري معرفياً ومنهجياً، كما انه لا يتعارض مع النص الشرعي والمقاصد التي جاء بها الشّارع، سواء تعلقت بالتأسيس لعقيدة التوحيد وترسيخ الإيمان في القلوب أو تمكين الناس من امتلاك معرفة ورؤية واضحة عن هذا الوجود ومصدره وطبيعة موجد هذا الوجود بما يتماشى وقدراتهم المعرفية حسيّة كانت أم عقلية، خاصة وأنّ الخطاب الشرعي قد جاء على طرق مختلفة منها الخطاب الجدلي وكذلك البرهاني فقد تنوعت الأدوات الاستدلالية في هذه الطريق وتعالقت في آن واحد حيث يبرز الحضور المشترك للقياس في هذه الطرق كما تحضر أداة التمثيل وغيرها من الأدوات الاستدلالية لهدف تقريب المعنى من عقول الناس وذلك حسب قدراتهم.

هذا الوضع الابستمولوجي الحاضر في الشرع يعدّ عند ابن رشد سندا ومرجعية منهجية، يمكن الاعتماد عليها في الانتقال أو العبور المنهجي أو التوسل بعدة مناهج عند تناول القضية نفسها، فإذا كان الغرض هو التأسيس للرؤية الواضحة القائمة على اليقين عند الفئة المستهدفة من الخطاب فإنّ ذلك يسمح بتنويع المناهج والانتقال من منهج إلى آخر بشرط أن يكون اليقين هو الناتج من هذا الخطاب وان يحافظ على توازن وانسجام العقول وذلك بملائمة طرق التعليم ((إذا تأملت الشرع وجدته، مع انه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لا يمكن تصورهم إياها دونها؛ فقد نبّه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور؛ فيجب أن يوقف عند حدّ الشرع في نحو التعليم الذي خصّ به صنفاً صنفاً من الناس وألاً يخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية

النبوية))¹، لقد كان مدركاً للضوابط التي يجب الالتزام بها أثناء بناء الخطاب العلمي والفلسفي وهي ضوابط ترتكز على بلوغ اليقين وإيصاله للناس، مع عدم الخروج عن المقصد الذي يرمي إليه الشارع، فلأننا نبحت في مسألة تتعلق بالإلهيات وهي مسألة من مسائل الشرع، فنحن ملزمون باحترام ومراعاة مقاصده العقدية والمعرفية والاجتماعية. وهذا يبيّن مدى التزام ابن رشد بأكسيومية العمل المعرفي سواء كان عملاً نقدياً أو إنتاجياً للمعرفة أو استقصائياً لطرق التأسيس للحقيقة مثل كتاب -مناهج الأدلة- لقوله ((فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع(صلى الله عليه وسلم) بحسب الجهد والاستطاعة))² فالبحت المعرفي عنده وإن كان مدعوماً بالحرية والتشجيع الشرعي والحاجة النفعية، فهو عمل مؤطر بضوابط مختلفة دورها ليس التضييق على العلم بل تنظيمه، حتى لا يكون في أيدي أناس يدعون العلم ويصرحون بأيّ كلام كان دون أن يكون لهم أيّ برهان، وهو أمر لا يرضى به الشرع ولا العقل السليم ولا الفطرة الإنسانية.

فإذا كان طه عبد الرحمن يتحدث عن ضرورة طلب الحقيقة التي قد يكون العقل أحياناً غير قادر على امتلاكها بسبب وجود حدود للعقل والتعقل، وهي الحدود التي لا يأبى الفيلسوف الوقوف عندها لأنها قد تعوقه عن امتلاك الحكمة، ولهذا يبحث الفيلسوف عن سبيل آخر يمكنه من بلوغ الحكمة حيث يلاحقها بكل ما أوتي من السبل((ويستبدل سبيلاً بآخر حتى يقترب شيئاً فشيئاً إلى الحقيقة التي ينشدها والتي يعلم أنها من وراء الأفق))³ هذا الطرح يعد بمثابة قناعة ثابتة عند طه عبد الرحمن والتي يؤكد من خلالها تكامل العلوم والمناهج، فالباحث يمكن أن يبقى وفيما لقناعاته المنهجية لكن يستطيع في الوقت نفسه استعارة سبل أخرى تمكنه من بلوغ الحقيقة وقد تكون تلك السبل مفارقة للعقل البشري. وإذا كان يقصد بتلك السبل التجربة الروحية في العمل الفلسفي، التي يستطيع الفيلسوف التوسل بها، وهو الأمر الذي قام به ابن رشد، كونه لم يرفض التجربة الروحية كمصدر لليقين* لكنه كان يبحث عن السبل المشتركة بين البشرية ولذلك لم يمتنع من الاستعانة بطريق الحجاج

1 ابن رشد، مناهج الأدلة في إثبات عقائد الملة، ص191.

2 مناهج الأدلة في إثبات عقائد الملة، المصدر نفسه، ص132.

3 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر-بيروت-لبنان الطبعة الأولى 2013، ص21.

* انظر موقفه من طريق العرفان، الفصل الأول المبحث الخاص بموقف ابن رشد من طريق العرفان.

الذي اشتهر به المتكلمين وإن كان هذا العبور دليلاً على عدم وفائه المطلق لطريق البرهان فهو كذلك يدل على انتقال منهجي برهاني من البرهان الاستقرائي الاصطناعي إلى البرهان الحجاجي المجرد الذي كان دائماً يحاول أن يقرنه بالواقع -عالم الشاهد- حتى يكون دعماً استدلالياً للطرح البديل الذي كان يقدمه في مختلف المسائل التي كان يبحث فيها والتي كان يرجو من خلالها بلوغ مختلف التصحيحات التي باشرها في مختلف أعماله الفكرية .

فالبرهان الذي يدعو إليه ابن رشد لغرض بناء الخطاب الفلسفي، المؤهل لإنتاج الحقيقة لا يشترط فيه الاستغناء عن اللغة الطبيعية التي تعتمد في بناء الخطاب الحجاجي، أو الذوبان فيها، إلى حدّ الوقوف عند مستوى إنتاج الكلمات والألفاظ البلاغية القادرة على التأثير في نفوس المستمع فقط، لغرض جلب اهتمامه والتأثير عليه وتوجيه فكره إلى أطروحة ما، وإن كانت بعيدة عن الحق. فإذا كانت اللغة الطبيعية وسيلة ضرورية لما لها من وظائف معرفية وتواصلية يبقى التوسل بها عنده مرتبط بتفجيرها من الداخل لأجل نحت وبناء جهاز مفاهيمي خاص بالخطاب الفلسفي البرهاني الذي يختلف عن الأجهزة المفاهيمية لمختلف العلوم الأخرى الطبيعية كانت أو نظرية. ومنه يكون فيلسوف قرطبة قد سلّم بوجود ارتباط بين الخطاب الفلسفي ولغته الطبيعية والمجال التداولي وهو الارتباط الذي يضيف على الخطاب الفلسفي منحى حجاجي .

وفي هذا إشارة ضمنية على إمكانية بناء خطاب فلسفي، يجمع بين المنهج البرهاني والخطاب الحجاجي التبليغي، وما يعطي لهذا التوجّه مشروعيته هو تعدّد وتنوع أنماط الحجاج كوسيلة وأداة مرنة، يمكن اعتمادها في مختلف المجالات والعلوم. فالحجاج كآلية استدلالية ليس حكراً على علم محدّد ولهذا نجد الخطاب الحجاجي البلاغي والحجاج الفقهي والسياسي والحجاج القضائي، انه تنوّع مرهون بالبعد التداولي والمعرفي المقصود ومنه يمكن أن ينشأ من خلال توظيف الفيلسوف لآلية الحجاج ومختلف أدواته الاستدلالية حجاً فلسفياً بمفاهيم فلسفية مدعمة بالبرهان.

هذا الخطاب الذي يبقى مشروطاً بضرورة البحث عن جواهر الأشياء قبل البحث في الأشياء، عن طريق معرفة كل موجود من الموجودات بما هو على الحقيقة بأقصى

أسبابه¹ وهو شرط ابستمولوجي برهاني ضروري عند ابن رشد يخدم الحقيقة أولاً ويؤصل للبرهان ثانياً.

إن الأدوات الاستدلالية عند ابن رشد ليست مجرد وسائل يمكن توظيفها بطريقة آلية، بل هي روح العمل المعرفي لذلك يجب أن تكون هناك علاقة لزومية بين الأدوات المعرفية التي نعتمدها وطبيعة الموضوع الذي نبحث فيه، وهو ما يعرف الآن بملائمة المنهج وأدواته مع الموضوع؛ كون الوصول إلى المعرفة يتوقف على هذه التوافق المنهجي، ومنه يكون ارتحال أو عبور المبادئ والمناهج بين العلوم مشروعاً ومنتجاً للمعرفة العلمية التي لا تتعارض مع الواقع العقلي والشرعي والمادي.

فعلاقة التعاون بين العلوم المختلفة، وعلى مستوى أجزاء العلم الواحد تتم عند بيان الشيء الواحد بعينه بين العلوم، فيعطي احد العلوم الوجود، ويعطي العلم الآخر السبب وهما صنفان: أحدهما الصنائع النظرية التي بعضها تحت بعض، والصنف الثاني: الصنائع العلمية والعملية التي تنظر في شيء واحد، لكن بجهتين مختلفتين: مثل صناعة الموسيقى العملية والعلمية: فإن العملية تعطي العلمية المبادئ التي فيها تنظر العلمية. والعلمية تعطي العملية أسباب تلك المبادئ².

كما يوجد تعاون بين العلوم السفلى والعلوم العليا مثل صناعة التعاليم والعلم الإلهي وذلك أن الطبيعة تعطي الحقيقة لصاحب العلم الإلهي، فتبين أنه هناك موجودات مفارقة للمواد والتعاليمي يعطي عددها من قبل إعطاء الحركات. والإلهي ينظر في جواهرها وجميع ما يلحقها وكذلك كثير من الأمور التي يقررها العلم الإلهي يحلها بما تبين في العلم الطبيعي³. على انه ينبغي أن ندرك نوع التعاون بين العلم الأعلى والعلم الأسفل، فالأخير يعطي وجود الشيء، والعلم الأعلى يعطي سبب ذلك الوجود، وإذا كانت العلوم تتعاون على معرفة وجود الشيء وسببه، وهي العلوم المرتبة بعضها تحت بعض؛ فإنه يوجد مثل هذا التعاون بين بعض العلوم، من غير أن يكون بعضها داخلاً تحت بعض، مثل ما يوجد بين

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ت مورييس بويج، منشورات دار المشرق -بيروت-لبنان، ط4، 1990-1991، ص327.

2 ابن رشد، شرح البرهان ص 368-369.

3 شرح البرهان، المصدر نفسه، ص 369.

علم الطب وبين علم الهندسة؛ فإن الطبيب يبين أن الجرح المستدير أصعب في الشفاء، والمهندس يعطي سبب الصعوبة، وهو لأن الشكل المستدير، بعدم الزوايا التي يسهل من قبلها الالتحام، أو عظم الجسم الذي ينبت فيه، لأنه قد يبين المهندسون أن الجسم المستدير يسع أكبر من الجسم غير المستدير اللذين يساوي محيطهما¹ فالتعاون بين العلوم أمر يقرّ به ابن رشد وإن كان هناك تفاضل بينها فإنه يرجع إلى يقينية الحقيقة التي يقدمها أي علم عن الآخر، ولهذا رفع من مرتبة الفلسفة الأولى كونها تقدم حقيقة موجد هذا الوجود، فمسألة التكامل المعرفي بين العلوم مرتبطة بطبيعة موضوع كل علم وعلاقته ببقية العلوم الأخرى، هذا الأخير الذي ينعكس بدوره على طابع البرهان ونوعه في كل علم².

فهو يقر بالتكامل بين المناهج والعلوم، لكن في الوقت نفسه يشترط في البحث المعرفي أن يقوم على الفحص عن المبادئ الأولى للموجودات، لما يمكن أن يساهم به في معرفة حقيقة الموجودات، ومن امتلاك المقدمات اليقينية التي على أساسها يكون العمل الاستدلالي برهانياً، خال من الظنون والتخمينات الذاتية؛ وهو شرط ثابت في مختلف المباحث بما فيها الإلهيات والاحتكام إليها ضرورة استيمولوجية في مختلف العمليات المعرفية النقدية والتي تهدف إلى إنتاج الحقيقة.

ثانياً: برهانية النقد وعلاقة بالتصحيح العقدي:

النقد الرشدي لغيره من المفكرين، بما فيهم علماء الكلام، لم يكن الهدف منه هو مجرد إبراز نقاط ضعفهم أو الأخطاء التي وقعوا فيها بل يمكن القول أنّ هذا النقد له علاقة قوية بمشروعه الإصلاحية، المرتبط بالتغيير العقدي الذي يرتبط تمام الارتباط، بالتصور الذي يحمله الإنسان في ذهنه عن الله تعالى، فأيّ تشويش في هذا التصور يمكن أن يتسبب في التأثير في ضبط المبادئ التي تنظم العلاقة بين الإنسان وبني جنسه من جهة وبينه وبين الله تعالى من جهة أخرى.

لقد كان ابن رشد يرى أنّ الإنسان بحاجة إلى أن تكون لديه رؤيا واضحة عن الخالق وعن طبيعة إرادته وعلاقتها بإرادته هو كمخلوق ولهذا توجه بالنقد لأدلة المتكلمين في إثبات

1 نقلاً عن فاطمة إسماعيل، مقال في المنهج الفلسفي عند ابن رشد، سلسلة الفلسفة تصدرها الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط 2014، القاهرة- ص 115.

2 فاطمة إسماعيل، مقال في المنهج الفلسفي عند ابن رشد، المرجع نفسه، ص 116.

وجود الله بحيث اعتبرها غير برهانية وليست يقينية وغير مستمدة من الواقع بل كانت تقوم على الضنون والتصورات التي كان كل فريق قد كوّن لها في ذهنه عن الذات الإلهية.

وهو ما جعل أطروحاتهم غامضة تخالف ظاهر الشرع وتتجاوز به بسبب الإفراط في اعتماد التأويل ومنه تقديم تصورات غريبة لم يستطع الجمهور من الناس فهمها بالخصوص عندما كانوا يستعينون في استدلالاتهم بمفاهيم فلسفية غريبة عن ما ألفه الجمهور كمفهوم الجوهر والممكن والإمكان والعلة المعلول ومفهوم النهاية واللانهاية ومفهوم الوجود والضروري لذلك أتوا بما لا ((يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية، أمّا كونه ليس يجري مجرى الطبيعي فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهاناً))¹ وهو هنا يقصد أنّ المقدمات التي اعتمدها ليست تتوفر على الشروط التي تجعلها برهانية كشرط المناسبة والضرورة والكلية والصدق؛ ولأنها لم تكن كذلك كانت استنتاجاتهم ظنية بعيدة عن اليقين ((وأمّا كونه لا يجري مجرى الشرع، فلأن الجمهور لا يقدر على فهم ما يقولون من ذلك فضلاً أن يقع لهم به إقناع))² فقد ابتعد المتكلمين عن جوهر الشرع عندما خاضوا في مسائل هي ظاهرة في نصوص الشرع ولا تحتاج إلى تأويل يمكن أن يجعل من تلك المسائل إشكالات يصعب تفكيكها وتبريها برهانياً.

لقد أراد ابن رشد أن يؤكد أنّ بناء العقيدة وإن كان مرتبطاً بالنصوص الدينية الثابتة التي تقرّ بوجوده و وحدانيته وعدله لا يلغي إمكانية الرجوع إلى الوجود كما هو موجود لإدراك هذه الحقيقة ولهذا جعل الأدلة التي اعتمدها لإثبات وجود الله أدلة مستمدة من ظاهر النص الشرعي و النظر في الموجودات وتقصّي أسبابها الأولى، ومنه جعل من الواقع والتجربة مرجعية علمية صالحة للتأسيس للمعتقد مع ضرورة الوقوف عند حدود الشرع الذي يحث على التفكير في خلق الله لمعرفته وليس التفكير في ذاته وطبيعته.

لقد مارس ابن رشد حركة صعود من الطبيعي إلى الإلهي، لإثبات وجود الله ((لا سبيل إلى تبين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة، والطرق التي يُظن بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة، ولو كانت صحيحة

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص127.

2 الكشف عن مناهج الأدلة، المصدر نفسه، ص127.

لكانت دلائل معدودة من علم الفيلسوف¹، وهذا النص دعوة منه إلى اعتماد الطريق الطبيعي العلمي الذي يبدأ من المحسوس صعوداً إلى الإلهي، وهذا يعلّل الكيفية التي يتم من خلالها الوصول إلى حقيقة مفارقة للمادة، أو جوهر غير مادي انطلاقاً من النظر في جوهر العالم المادي المتحرك، فقد قال بالوحدة في الموضوع والتعدّد في القول بحيث يكون المحرك بيّن في وجوده في العالم المادي والعلم الطبيعي لكنه في الوقت نفسه هو غير محسوس وغير مادي بل هو حقيقة غيبية موجودة عقلاً وواقعاً تعبّر عن جوهر هذا الوجود.

فالتوسّل بمختلف الأدوات الاستدلالية، إذا كان مدعماً بالمبادئ الثابتة والصحيحة الناتجة عن البحث العملي والنظري التأملي في طبيعة وجواهر الأشياء، لا يعدّ خروجاً عن البرهان عند ابن رشد، انه يسعى بهذا التوجه الابستمولوجي المتناقض في ظاهره والتماسك في باطنه، إلى إخراج المقدمات الظنيّة الذاتية، من حقل العلم دون أن يجعل من ماصدق المنهج العلمي ضيقاً، حتّى وإن كان يحرص على أن تمنح الأولوية للبرهان كمحك ومصدر منهجي للحقيقة، فهو لا يمانع من الانفتاح على المناهج الأخرى والاستفادة من أدواتها الاستدلالية ولغتها في البحث؛ كونها في جوهرها برهانية تعتمد على المقدمات لتصل إلى نتائج لازمة عنها لكن الخلل الذي يكمن فيها يرجع إلى طبيعة تلك المقدمات أو المبادئ.

وهو المآخذ الذي سجّله على مقدمات المتكلمين، التي اعتبرها غير يقينية وغير مختبرة بل كانت تخمينية ظنية وشيوعها بين الناس هو الذي كان يضيف عليها صبغة المشروعية والقبول وهو ما لا يقبل به ابن رشد فقد اشترط في البحث المعرفي بصفة عامة والعقدي بشكل خاص ضرورة امتحان مختلف المقدمات التي تؤسس عليها كل الأطروحات حتى لا تكون مناقضة للشرع والعقل ولا مع الواقع المادي والنظري -الغيبيات- مثل مسألة الإيمان بالقضاء والقدر والإرادة الإلهية واثبات إرادة الإنسان. كما اشترط كذلك ضرورة تلاؤم مختلف المبادئ التي نعتمدها للتأسيس للحقيقة مع قدرات الفئات المستهدفة عدم تسبّبها في التشويش على عقول الناس، لتصبح تلك الآليات الاستدلالية نافعة في مجالاتها ومحقّقة لأغراضها التربوية والتعليمية وكذلك والاقناعية.

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة المجلد 3 ص 1423.

لقد سعى إلى إعادة الاعتبار للخطاب الفلسفي، والتأكيد على الدور الذي يمكن أن يؤديه في إثراء أنواع الخطاب وطرق التفكير، لغرض فسح المجال للفلسفة وغيرها من أنواع العلوم، للإسهام في إنجاح مختلف الإصلاحات التي تستهدف الخطاب الديني وكذلك الفهوم العقديّة، مع التأكيد على أهمية الحجاج-الحوار- في هذا المجال إذا كان حجاجاً فلسفياً يقوم على البرهان الفلسفي الذي ((يتكامل فيه البعد التحليلي العقلي المنطقي مع البعد الحجاجي التناظري الإقناعي. والحجاج الفلسفي كأى حجاج تقاس صلاحيته بمعايير خارجية، أي بمعايير قوته وضعفه في الإقناع، غايته ليست في الصحة والصواب بل هي التأثير والتقبّل، إنها لا تقاس بمعايير خارجية، أي برأي أو موقف الآخر منه بل قيمته مباطنة له))¹.

فالحجاج الفلسفي لا يفترط في هذا الشرط، بل يزيد عليه شرطاً آخر يتعلق بالبنية الداخلية للحجاج الفلسفي، التي يجب أن تكون متماسكة ومنسجمة خالية من الغموض والالتباس ولا تعتمد على ما هو شائع بين الناس أو على تصورات فردية تغذيها انتماءات إيديولوجية أو مذهبية ضيقة، همها الوحيد هو التشكيك في معتقدات الناس أو الاستهانة بها، بل الأساس فيها أن تكون صادقة وصحيحة وعلى هذا الأساس يجمع البرهان الفلسفي بين الصلاحية الخارجية والداخلية ((الفيلسوف يشبهه ويصف، ويمثّل ليفهم التصورات الأولية، وليشكل القضايا على شرط أن تكون استدلالية صادرة عن العقل دون أن يتجاهل متطلبات المتلقي))² فحرية التفكير والنقد ليست مطيّة أو مبرراً للتهكم أو الجرأة على المعتقد، كما أنها ليست مبرراً كافياً لكل من يرى نفسه محامياً وحامياً للدين، بل كل فريق من هؤلاء ملزم باعتماد البرهان ومطلب بتحديد وتوضيح منطلقاته الفكرية ومقاصده النقدية.

لقد كان ابن رشد مدركاً لضرورة تكييف خطابه الفلسفي حسب القدرات الفكرية والإدراكية للفئة المستهدفة، وكذلك ضرورة أن يسهم ذلك الخطاب في تطوير تلك القدرات لدى الجمهور، ليكون قادراً على استقبال الأطروحات العلمية وفهمها وكذلك امتلاك مختلف الأدوات الاستدلالية التي تمنحهم كفاءات التحليل والنقد واختبار ما يستقبلونه من أفكار

1 حبيب أعراب "الحجاج والاستدلال الحجاجي" مجلة عالم الفكر المجلد 30، يونيو/أغسطس 2001، مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، ص117.

2 "الحجاج والاستدلال الحجاجي"، المرجع نفسه، ص122.

وآراء، وفي هذا محاولة منه لإشراك كل الفئات في الحراك الثقافي، وإنتاج الثقافة بحسب قدرة كل فرد كل. وثلاثيته الشهيرة بمثابة شاهد على هذا المشروع الثقافي والحضاري حيث كان يتوجه للعامة، لكن في نفس الوقت يسعى لنقل هذه الفئة من الناس إلى خاصة العامة وهي مرحلة وسطى يتكوّن فيها العقل الإنساني ليتحرّر من التقليد والذوبان في الانتماءات المذهبية القاتلة ليخرج من صلبه خاصة الخاصة وهم أهل العلم والذكر.

لا يمكن إنكار حضور طريق الجدل في العمل الرشدي، لكن الجدل الذي اعتمده ابن رشد يختلف عن الجدل الكلامي الذي كان يقوم على المناظرة، ويهدف إلى الإقناع عكس الجدل الرشدي فهو يتم على مستوى الفكر الداخلي للفيلسوف ومنه هو عبارة عن استمرار لنزعة النقدية التي يحرص من خلالها على فحص الطرق الاستدلالية والأفكار التي قال بها من سبقه من فلاسفة دون استثناء، وهي خطوة ضرورية أولى تسبق طريق البرهان ((لأن من طلب معرفة شيء من قبل أن يفحص أولاً عن غموضه يشبه الذين جهلوا أقدامهم على سواء السبيل))¹. فاستعانة ابن رشد بالجدل راجع إلى قناعته بأنه جزء لا يتجزأ عن طريق البرهان، فهو خطوة لازمة تهدف إلى الفحص ثم تليها الخطوة الثانية وهي التأسيس البرهاني. كما انه حقيقة كامنة في طبيعة الفلسفة في حد ذاتها التي تحقق انتقال البرهان من القوة إلى الفعل وهذا يبرّر تأكيد ابن رشد على ضرورة تعلّم ومعرفة الأقاويل الجدلية المثبتة والمبطلّة للدور الابستمولوجي الذي تحقّقه في تمكين الفيلسوف من ممارسة التشكيك البناء ومنه يكون الجدل المقصود هنا هو النقد وليس المناظرة والحجاج على الطريقة الكلامية.

فالجدل هنا له مهمة نقدية إصلاحية من الضروري أن تمارس في مختلف العلوم الإلهية منها والطبيعة ((أول شيء يجب على من شرع في النظر البرهاني في هذا العالم - ما بعد الطبيعة- أن يتقدم فيعرف حلّ هذه الشكوك، لأنه بمعرفتها يستقيم له جهة النظر البرهاني في هذا العالم))². وفي هذا اعتراف منه بوجود تلازم بين الجدل كآلية نقدية

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، الجزء 1، ص180.

2 تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، مجلد 3، ص 1400.

استدلالية وطريق البرهان، وهذا يؤكد أنه لا يسقط طريق البرهان ولا يحيد عنه بل يدعمه بهذه الآلية.

لم يتنازل ابن رشد عن شرطه المنهجي، الذي يقتضي صحة الأوليات التي يجب أن يقوم عليها أيّ طرح فكري وإن كان يستعين بأدوات استدلالية تبليغية، كونه كان على قناعة أنها مجرد وسيلة تقبل التطوير والتعديل والتوظيف في مختلف المباحث، وبهذا يكون قد بين السُّلم المنهجي، الذي يمكن أن يساهم في تقويم الفكر وجعل الحقيقة خالدة و كذلك التأكيد على قابلية مبادئ العلم ومناهجها للارتحال، فهو لم يكن ضد التكامل المعرفي بين العلوم، بل يشترط أن يكون هذا التكامل مؤسساً علمياً؛ أي أنّ الاستعانة بمبادئ أو نتائج علم من العلوم وتوظيفها في مبحث أو علم آخر قد يختلف عنه من حيث طبيعة الموضوع ممكن لكن وفق شروط موضوعية تسمح بأن يكون ذلك التكامل منتجاً للعلم الحق.

وهذا ما بيّنه عندما كان يستعين بالحقائق العلمية في الطب، ويوظفها في مباحثه الفقهية، فالطب يمكن أن يخدم الفقيه وبيّن له علاقة مختلف المسائل التي تعرض عليه بصحة الإنسان وبقائه سليم البدن والذهن وهي مقصد من مقاصد الشرع، وقد كان يستأنس ويستعين بهذا العلم في أعماله الفقهية، حيث ربط وجوب غسل الإناء الذي يلغو فيه الكلب بالمضار الذي يتركه على هذا الإناء واعتبر أنّ عدد المرات التي يغسل فيها والمسح بالتراب وإن كانت تعبدية فهي كذلك تهدف إلى التأكد من نظافة الإناء وتجنّب الإنسان الإصابة بأي مرض خبيث ومنه كانت المقدمات التي بنا عليها قياسه الفقهي عملية يقينية صحيحة وإن كانت غير مفصلة تفصيلاً دقيقاً كما اثبت علاقة علم الطب بعلم الفقه، هذا الأمر الذي يمكن أن يساهم في تغيير نظرة الناس إلى هذه الصناعة والتأكيد أنها خادمة للشرع بخدمتها للإنسان .

مثلاً يمكن لهذا التّوسل بصناعة الطب المساهمة، في نشر الوعي الصحي بين أوساط الجمهور، والتأكيد على أنّ الدّين جاء لأجل الحفاظ على الصحة وان هذه الصحة لا يمكن أن تتحقق إلا بالالتزام بشروطها العملية التي أكدها الشرع و وضحا العلم، ومنه يرفض التصور الذي يجعل من العبادة مجرد طقوس، لا علاقة لها بسعادة وسلامة الإنسان. فمسألة التكامل المعرفي عنده مرتبطة بالمنفعة العلمية والعملية التي يمكن أن يقدمها أي علم

للعلم الآخر وكذلك بما يمكن أن يستفيد منه الإنسان وما يمكن أن تحدثه هذه العلاقة من ثورة على مستوى الفكر والثقافة والعلم وكذلك على الفهوم الدينية ومن تغيير في السلوكيات اليومية لأفراد المجتمع .

لقد كان ابن رشد وهو ويستعين بمختلف الأدوات الاستدلالية حريصاً على حضور البرهان القوي والصحيح فيه ((أفكار الفيلسوف لا يمكن أن تكون عارية من مستلزماتها اللغوية والأسلوبية التي تفيده في انجاز قدر من التأثير العاطفي وتسلك بالمتلقي نحو التنبني العملي لحقائقها))¹ فالتوسل الرشدي بالذخيرة اللغوية والآليات غير البرهانية لا يعدّ انحرافاً منهجياً كون العلاقة بين البرهان الفلسفي ومختلف الأدوات الاستدلالية وأدواتها اللغوية هي علاقة تكامل وليس علاقة تنافر وانفصال.

لهذا كان حريصاً على وصل اللغة التي كان يعتمد لها، بنتائج العلم، والتجربة الواقعية حتى يجعلها واضحة ومحددة المدلول، لغرض تجنب الاختلاف في الفهم والدخول في متهاتات التأويل بحجة أنّ اللغة واسعة ومعاني أفاضها مرهونة بما هو متداول داخل المجتمع. لقد كان يسعى إلى إعطاء اللغة الطبيعية التي كان يستعين بها دلالة صورية وضعية، يمكن من خلالها الخروج من شحّ اللغة الاصطناعية إلى موسوعية اللغة الطبيعية لكن في حدود ما يسمح به توجهه البرهاني*؛ وهذا يبرز فهمه المرن للبرهان الذي يجعل من الخطاب الفلسفي خصباً ومنتجاً للحقيقة ومتداولاً بين مختلف فئات المجتمع؛ الجمهور منهم الذي هو في طريق التدرب على العلم أو الرّغب في التعلم والاستزادة بالحقيقة وكذلك الفئة الخاصة من الناس الذين لديهم نصيب من الحكمة والتجربة مع طريق البرهان ومنه يكون الاختلاف بين الجمهور وطرق المعرفة والاستدلال ليس اختلافاً ضدياً تنافرياً وإنما هو اختلاف إضافي تكاملي كون الإنسان الخاص موجود في قلب الإنسان الجمهوري².

1 لحبيب أعراب" الجمع والاستدلال الحجاجي"مجلة عالم الفكر، ص122.

* لقد كان ابن رشد يسعى إلى ربط الصدق بالتطابق مع الواقع الخارجي، هو توجه تقليدي أرسطي الذي اعتبر من خلاله التطابق بين الواقع والفكر شرطاً ضرورياً لضمان صدق الفكرة أو الحكم. على أساس هذا التصور كان ابن رشد يشترط اعتماد لغة صورية واضحة المدلول وتعكس حقيقة الموضوع ومنه رأى ضرورة اجتناب اللغة الطبيعية التي قد تحمل مدلولات عديدة لارتباطها بواقعها التداولي؛ وهو طرح لا يزال يجد من يناصره ويؤكد على ضرورة اعتماد لغة جلية وغير ملتبسة، أي لغة تطابق الكيفية التي يفهم بها الناس العالم ومنه يصبح من الواجب أن تبني كواضعات لغوية تسند لكل عبارة معنى موضوعياً يحدّد شروط صدقها بكيفية موضوعية. انظر حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا

الشرق- المغرب- ط2013، ص80-81.

2 محمد المصباحي، مع ابن رشد، ص133.

ثالثاً: المصلحة مرجعية أساسية في تنظيم العلم وتطوير المناهج:

إن استعانة ابن رشد بطريق التمثيل وغيره من الأدوات التدليلية لتمير مواقفه الفلسفية والعلمية النظرية منها والعملية* - خاصة تلك التي تتعلق بالتشريع أو تأكيد الحاجة المعرفية والحضارية للفكر الفلسفي داخل المجتمع الذي ينتمي إليه - أمر لا يختلف حوله اثنان وهو يؤكد إقراره دور وقيمة مختلف الأدوات المعرفية في تحقيق الإقناع، وإرشاد العقول إلى الحقيقة، لكن استعانة ابن رشد بهذه الطريق الاستدلالية لا يلزم عنه بالضرورة القول بتراجعها عن التزامه الابستمولوجي الذي جعل من خلاله طريق البرهان امثل الطرق لبناء العلم والتأسيس للخطاب الفلسفي البناء.

فلقد كان مثلاً يستعين بأداة التمثيل بنوع من الحذر، الأمر الذي جعله يؤكد ضرورة وقوف المثال عند حدود المساعدة والإرشاد؛ لغرض تحقيق اليقينية في المقدمات والنتائج فإن كان المثال يساعد على بناء اليقين فهو يحقق ذلك بالعرض وليس بالذات لعدم كفايته حاجته إلى البرهان ((ومعلوم أن القول المنتج بالضرورة إنما هو ما يبيّن نتيجة جزئية من مقدمات كلية؛ لأن الإنتاج مرتبط بصورة القول، كما بيّن أنّ القول الصادق ضرورة هو الذي مقدماته ضرورية، وليس المثال كذلك؛ لأن مواده مأخوذة على جهة الممكن فقط))¹.

هذا التوظيف الذي يؤكد تطور الفكر الرشدي، و انفتاحه على مختلف الطرق المعرفية ومنه يكون اهتمامه بطريق البرهان والجدل غير مقتصر على تحليلها، لغرض انتقادها وإبراز قصورها المعرفي، بل كذلك لأجل تحديد نقاط قوتها، فهي وإن كانت لا توصل إلى اليقين بذاتها، فقد أكد من جانب آخر أنها قد تساعد على بناء اليقين مثلما بيّن أنها آلية تكتسي أهمية تداولية عملية، حيث تساعد على مناقشة كثير من المواضيع التي لها علاقة بالحياة الاجتماعية والسياسية للإنسان كفرد وجماعة.

ولأنّ ابن رشد لم يكن غريباً عن هموم وانشغالات عصره ومجتمعه الثقافية منها والاجتماعية، فقد كان له رأيه في تلك الاستشكلات، لذلك استعان بمختلف الأدوات

* إلى جاني مسألة قيمة الفلسفة داخل المجتمع التي تناولها ابن رشد في " فصل المقال" التي وظف فيها التمثيل لتأكيد قوة أطروحته الفلسفية تناول كطالك بالتمثيل مسائل كلامية وأخرى سياسية -الحكم والدولة- كما تناول بعض المسائل المعرفية التي حاول فيها عن طريق التمثيل إبراز خطورة تعميم المعرفة بشكل جزافي دون تحقق البرهان.
1 فؤاد بن أحمد" تطور نظرية المثال عند ابن رشد" من أليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط- تنسيق الأستاذين، سعيد اليوسكلاوي وتوفيق فانزي، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية و جدة، سلسلة ندوات ومؤتمرات المركز 4، ط2013، ص347.

والآليات الاستدلالية التي يمكن أن تساعد في تحقيق أهدافه وأداء دوره كفيلسوف مع تحقيق التواصل بمختلف القوى المكونة للمجتمع الذي ينتمي إليه لبلوغ معالم التغيير والتطور على مستوى الفهم والتفكير. وهو أمر يبرز عند تصفح مختلف الأمثلة التي كان يستعين بها أثناء التأسيس لخطابه الفلسفي، حيث نجد أنه يقدم مثالا عن الحاكم وعلاقته بالمحكوم ومن يساعده في حكمه، وهو مثال يساهم في إبراز طبيعة ونوع الأمثلة التي يمكن أن تخدم الباحث والمعرفة كما أنه يظهر مختلف الأبعاد التي يمكن بلوغها عندما يحسن المفكر انتقاء الأمثلة ومواقع توظيف طريق التمثيل، فمثال الحاكم كان يسعى من خلاله إلى التأكيد على أنّ استقرار الدولة مرهون بوحدة الملك أي أن يكون هناك حاكمًا واحدًا وهي رسالة سياسية واجتماعية من شأنها أن تساهم في خلق وعي سياسي داخل المجتمع، مثلما يريد من خلاله أن يساهم في التأسيس لمقدمة بديهية في الفكر مفادها أن النظام مرتبط بوجود مدبر واحد سواء في الدولة أو الوجود- إله واحد-.

كما استعان بالتمثيل أثناء تناوله لقضية التأويل وخطورته، وما يمكن تحقيقه من فائدة إذا تمّ الالتزام بجملة من الشروط المعرفية والشرعية* حيث شبه المؤول بالطبيب الذي يصف الدواء إلى مريض ما بحيث ينجح ذلك الوصف في مساعدة البدن على استرجاع قدرته على الشفاء، فإنّ ذلك لا يعتبر مبررا لتعميم ذلك الدواء على كل الناس، وهو بهذا المثال يشبه المؤول بالطبيب من حيث الأهمية والدور فإن كان الطبيب يعالج الأبدان فإنّ المؤول يعالج العقول هذا العلاج الذي يحتاج إلى تراث وتحقق ومعرفة بالشرع ومقاصده المصلحية وكذلك معرفة بطبيعة الإنسان ومطالبه الفطرية.

إنّ استعانة ابن رشد بطريق التمثيل لم يكن تّوسلاً معرفياً خالصاً وإن كان قد اعتمده في بناء المعرفة، بل كان ذي هدف عملي ومدني تعليمي بدرجة اكبر، يمكن من خلاله تقريب الحقيقة من الجمهور مع مراعاة الفروق الفردية في امتلاك المعرفة، وفي هذا التوجه اعتراف بقيمة هذا الأداة في صناعة الوعي داخل المجتمع وكذلك على تأكيد دور وأهمية الفلسفة التي لا يختار أصحابها الخطاب المستعصي على الناس.

* وإن كان ابن رشد قد انتقد طريق التأويل واعتبره مصدر كثير من الشرور التي لحقت بالعقول والاعتقاد فقد أكد إمكانية الاستفادة من هذا الطريق عند احترام بعض الشروط منها ما يتعلق بالشخص المؤول كالفطرة الفاتكة والتوازن الثبات على الحق والخبرة العلمية والمسؤولية، وأما المعرفية منها فنذكر التقيد بطبيعة النص ومعرفة النصوص طبيعة الأحكام التي تحملها ومنها ما يرتبط بالمنهج كالتحكم في اللغة العربية واجتنب قياس الشاهد على الغائب

رابعاً: إصلاح الخطاب الفلسفي ضرورة ثقافية لنشر ثقافة الحوار:

لقد كان ابن رشد يسعى إلى التأسيس لخطاب فلسفي يقيني يقوم على البرهان، خطاب خصب وثري، يمكن أن يستعان به في تنوير العقول وشحذها بروح النقد وثقافة الاختلاف هذا الخطاب الذي يستمد قوته من العقل البشري، كأداة معرفية والوجود كما هو موجود كمرجعية علمية يمكن الالتقاء والتوافق حولها؛ وسبب تفضيله للفلسفة التي تقوم على البرهان هو تميزها بالدقة التي تمنحها المشروعية وتجعل من الجهد المعرفي البشري إمكانية لبلوغ الحقيقة ((فقوة العلوم وضعفها يكمن في مدى قربها أو بعدها من متطلبات الدقة المنطقية))¹ لكن هذا الحرص الرشدي على تطبيق طريق البرهان في الخطاب الفلسفي والعلمي، لا يعني بالضرورة سعيه للتأسيس لخطاب متعال لا يفهمه إلا خاصة الناس-أهل البرهان- فلو كان الأمر كذلك لماذا كان حريصاً على الدفاع عن الفلسفة والتأكيد على أنها ضرورة اجتماعية وحضارية وشرعية كذلك، فهي وإن كانت تختلف عن الشرع من حيث المصدر والآليات التي تؤسس للحقيقة تلتقي معه في الغاية التي تتمثل في تمكين الإنسان من الحقيقة وإن كان ذلك بنسبة مختلفة بين الناس.

هذه هي النقطة المركزية التي تتصل فيها الحكمة مع الشريعة حسب ابن رشد وبذلك يؤكد الأهمية التي يكتسبها الشرع في تنظيم وتعليم أفراد المجتمع وتوجيه سلوكهم إلى ما يحقق سعادتهم، وهي حاجة تنتقل إلى الفلسفة كونها تحقق الغاية نفسها التي جاء لأجلها الشرع الحكيم ومنه تسقط الدعاوي التي تضيق المجال أمام توطين الفلسفة في المجتمع. لكن تحقيق هذا المبتغى وتمكين الخطاب الفلسفي من الوصول إلى عقول الناس يتطلب اعتماد خطاب فلسفي متاح للجميع وهو أمر لم يكن غائباً عن ابن رشد لذلك كان يعمل على اعتماد خطاب فلسفي موجه لأفراد المجتمع، عامتهم وخاصتهم.

لقد كان يرسل رسائل معرفية صريحة مدعمة بالمثال لتكون في متناول الناس بما يفهم العامة منهم، حتى يستطيع الإسهام في التأسيس للفكر الحر المتحرر من الوثوقية ورفض الغير بسبب الأحكام المسبقة التي جعلها البعض بمثابة ثوابت فكرية لا يمكن

1 محمد ابلاغ" تطور الاستدلال في المغرب من ابن رشد إلى ابن البنا المراكشي" من آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، مرجع سابق، ص463.

مناقشتها أو التفكير في إعادة النظر في مصداقيتها المعرفية والشرعية؛ هذه المسؤولية التي اختار ابن رشد تحملها دفعته إلى التعامل بطريقة مصلحية-برجماتية- مع مختلف الطرق الاستدلالية وأدواتها المعرفية حتى لا يضيع فرصة استعمالها إذا كانت تساعد في تحقيق مبتغاه التبليغي ولا توقعه فيما وقع فيه المتكلمون عندما كانوا يصرحون بكل موافقهم للجمهور، لهذا كان يتجنب التصريح في بعض القضايا التي يرى أن التصريح بها لن يخدم لا الشرع ولا المعرفة، مثلما كان يتوسع في بعضها الآخر شرحاً وتفصيلاً خاصة عندما تكون الفئة المستهدفة بخطابه متعلمة أو سائرة في طريق التعلم واكتساب آلية البرهان.

وهو أمر يؤكد الغاية التربوية والتعليمية التي لم يكن ابن رشد ليهملها في إنتاجه الفكري، كونه كان يسعى إلى أن يتعلم الناس طرق اكتساب المعرفة، بما فيها آلية البرهان وأن يدخلوا في هذا العلم من بابه الطبيعي وهو التدرج والتعود على طرق العلم والانتقال من مستوى إلى آخر ولذلك كان يقول عن هذه الفئة ((إن منعها أي -البراهين المجملة- بالجملة صاد لما دعا إليه الشرع، لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس، ولأفضل أصناف أصناف الموجودات))¹ وفي هذا تأكيد منه على ضرورة التقليل من شأن وقدرة أية فئة من الناس في اكتساب الحقيقة كما يؤكد على دور مختلف الفئات داخل المجتمع، واقتران نجاحها في تحمل مسؤولياتها الاجتماعية بارتقائها في قدراتها المعرفية، وتقبلها الانخراط في مختلف المشاريع الإصلاحية التي تستطيع أن تغير من الذهنيات وتوسع من أفق الأفراد ليكتسبوا ثقافة الاختلاف وروح النقد.

وحتى يتحقق كل هذا كان ابن رشد يزاوج في خطابه الفلسفي بين البرهان ومختلف الأدوات التدلالية، التي اشتهر استعمالها في طريق الجدل والخطابة، كما كان يستثمر في ما تم إنتاجه من مادة معرفية عن طريق هذه الآليات، إذا كانت تتماشى وقدرات الناس المعرفية ولا لتعارض مع الحقيقة وفق منظوره هو.

لقد كان يدرج في مختلف مؤلفاته كماً معرفياً، يمكن لكل فرد أن يجد فيه ما يناسبه من حيث القدرة على الفهم والاستيعاب وهذا يؤكد انه لم يكن نخبياً يخص بخطابه خاصة

1 ابن رشد، فصل المقال، ص144.

الناس فقط ولا شعبويًا يختص بخطابه الجمهور من الناس وهو الأمر الذي جعله يستعين بالّلغة الطبيعية المتداولة بين الناس مع احترام معانيها التداولية؛ حتّى يستطيع تجنب صعوبة اللّغة وغموض المصطلح ليوصل أفكاره للناس بمختلف مستوياتهم دون إدخالهم في متاهات فكرية قد تبعدهم عن الحق. وهو طريق ليس بالغريب حسبه عن الشرع، كما انه يتميّز بالموسوعية والمرونة والقدرة على التبليغ ((وأما الأشياء التي لخبائها لا تعلم إلاّ بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده، الذين لا سبيل لهم على البرهان، إمّا من قبل فطرتهم، وإمّا من قبل عاداتهم، وإمّا من قبل عدمهم أسباب التعلّم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلّى إلاّ لأهل البرهان))¹ فهذا التنوّع والثراء المتناغم والمتكامل في المنهج والمقصد هو الذي جعل من الخطاب الشرعي متاحاً لكلّ الناس دون استثناء، يُلزم كل مفكر له طموح حضاري ويجعله مطالب بأن يكون خطابه مزوّد بهذه الخصائص -تكمال المناهج-

وهي قناعة لا ينفرد بها ابن رشد فقط، بل هي قاسم مشترك بين مختلف مفكري وعلماء الإسلام* ومنه كان يرى ضرورة المجاز والاستعارة والتشبيه لغرض إيصال المعنى في قالب محسوس ليسهل على الناس الفهم والإقناع؛ فما دام تقريب فهم الشرع إليهم لا يكون إلاّ بهذه الطرق فمن الضروري التوسّل به كآلية تقرب الناس إلى الحكمة، ولهذا كان لا يجد حرجاً اعتماد التمثيل لغرض تقريب المعاني وتسهيل الإقناع.

فالتوسّل الرشدي بأدوات تبليغية تدلّلية غير برهانية لم يكن عملاً جزافياً يخرج من طريق البرهان، بل كان توسلاً نفعياً حكمته المصلحة المعرفية، كون حضور أدوات الجدل والخطابة في خطابه الفلسفي لا يلزم عنه بالضرورة غياب البرهان، كما أن حضور هذا الأخير لا يفرض خلو هذا الخطاب من البيان والحجاج واللغة الطبيعية التداولية أو التنازل

1 ابن رشد، فصل المقال، ص 110، 109.

* نجد مثلاً ابي حامد الغزالي يقول في كتابه القسطاس المستقيم ((فأقول للعامي ليس الخوض في الاختلافات من عشك فأدرج فياك أن تخوض فيه أو تصغي إليه فتهلك.. فكيف تكون من أهل العلم، ومن أهل الخوض فيه، فياك ثم ايك أن تهلك نفسك، فكل كبيرة تجري على العامي اهن من أن يخوض في العلم، فيكفر من حيث لا يدري)) القسطاس المستقيم، دار الكتاب العلمية (بيروت) لبنان، 1406هـ 1986م، ط 49.

عن الوظيفة التداولية للفلسفة في حدّ ذاتها؛ كونها في كلّ الأحوال خطاب له فئة مستهدفة الأمر الذي يقتضي تسلّح هذا الخطاب بالأدوات التي تجعله ناجحاً في بلوغ مقاصده والوصول إلى الفئة المقصودة والمساهم في تعليمها كفاءات الفهم والنقد والاستقلالية الفكرية.

لم يدّخر فيلسوف قرطبة أيّ جهد في تأكيد مرونة موقفه النقدي وإبراز الأهمية المعرفية لمختلف الطرق الاستدلالية، في فهم الوجود وكذلك الانفتاح على الانفتاح المعرفي على مختلف الثقافات، للاستزادة من علومها وكذلك على تمكين أهل العلم بشكل خاص ثمّ عامة الناس من الأدوات المعرفية التي تكسبهم كفاءة الفهم والتحليل والتأسيس، معلناً بذلك موسوعية طريق المعرفة ومرونة طريق البرهان وقابليته للتطويع والإثراء؛ حتّى يتناسب وطبيعة الموضوع الجديد عندما تكون الغاية الأساسية من هذه الطرق كلها هو بلوغ الحقيقة لا أكثر ولا أقل، فعقلانية ومعقولية المتفلسف لا تستدعي العداء المطلق النهائي نحوى مختلف المناهج لاحتمال وجود فرصة لتحقيق تكامل معرفي وفق شروط علمية موضوعية تتماشى وشروط العلم طبيعة الموضوع ((لذلك يشكّل البرهان المادة والمضمون والآليات التبليغية هي جسور وقنواته، ولذلك فأفكار الفيلسوف لا يمكنها بإطلاق أن تكون عارية من مستلزماتها اللغوية والأسلوبية التي تفيده في انجاز قدر من التأثير العاطفي، وتسلك بالمتلقي نحو التبنّي العملي لحقائقها، فالفيلسوف لا يمكن أن يبيّن حقائقه الفلسفية إلاّ بالعتاد والذخيرة اللغوية))¹.

ثمّ حتّى وإن كان ابن رشد قد لجأ إلى اعتماد آلية الحجاج والبلاغة في بناء أطروحته الفلسفية فإنّ ذلك لا يقلل ولا يشكك في وفائه المنهجي لطريق البرهان كمنهج أساسي في بناء الحقيقة، فهو لم يكن يفكر في التحوّل من البرهان إلى الحجاج والخطابة وإنما كان يقوم باستعارة الأدوات التدلالية وفق إطار يخدم البرهان، بحيث تصبح تلك الأدوات مرتكزاً من مرتكزات البرهان أو مكوناً من مكوناته* وبهذا يبقى ابن رشد ثابتاً في

1 لحبيب أعراب، "الحجاج والاستدلال الحجاجي"، مجلة عالم المعرفة، المجلد 30، يونيو/شتمبر 2001، مجلة دورية تصدر عن المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والأداب (الكويت)، ص 122.

* يقال في هذا المعنى ((لا يمكن التفكير في الاستعارة داخل الخطاب الفلسفي بوصفها محسناً بلاغياً، بل مكوناً داخلياً من مكوناته وربما كانت إحدى مرتكزاته)) نقلاً عن لحبيب أعراب، المقال نفسه المرجع نفسه، ص 123.

مساره وخطه المنهجي، دون أن يكون معزولاً عن واقعه الثقافي الاجتماعي وطموحه التداولي التبليغي. فهو وإن كان يستعير أو يلجأ إلى توظيف آليات كان قد سجّل عليها بعض المؤاخذات المعرفية والمنهجية فإن ذلك النقد لا يلزم عنه بالضرورة القول بأنه يرفضها. بل هو في حقيقة الأمر بموقفه النقدي لتلك الآليات يكون قد اقرّ بدورها المعرفي وبيّن حدودها وإمكانياتها المعرفية والتربوية، فهي عنده وإن كانت تكتسي أهمية وقادرة على خدمة طريق البرهان تبقى غير قادرة لوحدها على بلوغ اليقين والحق الذي ينشده الإنسان الباحث لغرض التأسيس لموقف واضح وقويّ من مختلف القضايا التي لها علاقة ببناء رؤيته لهذا العالم.

فالممارسة الحجاجية عند ابن رشد لم تكن مقصودة لذاتها، بل كانت لغرض تعليمي إقناعي يمكن أن يؤسس للحوار وللمنهج الذي يرتبط بروح التفلسف التي يمكن أن تساهم في اتساع الأفق الأستشكالي للفلسفة، ومنه تصبح الحاجة المعرفية هي التي جعلت من ابن رشد يستعين بما هو غير متاح في طريق البرهان ليس اعترافاً بعقمه بل بمرونته وقابليته للتطعيم و التلقيح بأدوات أخرى دون أن يكون ذلك مخلاً بالارتباط العضوي لخطابه الفلسفي البرهاني، فيشيد بذلك خطاباً يكون أساسه الحجج والاستدلالات البيانية¹، التي تجعله مؤهلاً لتمكين الفيلسوف من القيام بمختلف وظائفه كمفكر داخل المجتمع.

فالنقد الرشدي لآليات الحجاج لم يكن يهدف إلى إقصاء هذا الطريق بمختلف أدواته الاستدلالية من مجال بناء المعرفة، بل هو نقد ابستمولوجي الهدف منه هو أن يكون العمل المعرفي أو الخطاب الفكري بمختلف أنواعه دقيقاً واضحاً يخدم ويحقق الغرض الذي جاء لأجله ذلك الخطاب - علمياً كان أو تربوياً- ولا يترك الإنسان تائهاً في محاولة الفهم والربط بين تصورات الشخصية وما يصرّح به صاحب الخطاب خاصة إذا كان من الذين يعدّون من أهل العلم.

1 لحبيب أعراب، المرجع السابق، ص119.

فكلما كان الخطاب طيِّعاً كان ناجحاً وقادراً على مساعدة الإنسان على بناء فهم واضح عن مختلف القضايا التي تشغله، مع تجنب عناء الإلتباع والانسواء في نسق فكري ما دون اقتناع أو فهم.

لهذا كان يستعين بها أثناء التأسيس لبعض أطروحاته الفكرية مثل قضية الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالإرادة الإلهية بأمثلة المتكلمين، بل حتّى أفكارهم وإن كان يعارضها من جانب المنهج - نتيجة وغاية- فقد استعان بنفس الأمثلة التي كانوا يعتمدونها، ولكن بعد تعريضها للنقد والتعديل، حتّى تصبح سنداً إضافياً فعّالاً في بناء العملية الاستدلالية البرهانية حيث علّق على المثال الذي قدّمه أبي حامد الغزالي أثناء نفيه قدرة الإنسان على خلق أفعاله بحجة أنّ الفاعل الحقيقي هو الله ((إنّ مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثل من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، اعني أن يقول: إنّ القلم كاتب وأنّ الإنسان كاتب، أي كما أنّ الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، اعني أنهما معنيان لا يشتركان إلاّ في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى وإذا أطلق على سائر الإنسان))¹ فإذا كان هذا هو طرح الغزالي فإن تعليق ابن رشد عليه كان يؤكد أنّ تمثيله غير بيّن ((ونحن نقول: إنّ في هذا التمثيل تسامحاً، وإنما كان يكون التمثيل بيناً لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ لهما دام قلماً ثمّ الحافظ للكتابة بعد الكتب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من أنّ الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها، التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها))² وسبب هذا النقد يرجع إلى أنّ الغزالي بحسب ابن رشد لم يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الموجود بين الله والإنسان والكاتب والقلم فهو يقيس الغائب على الشاهد، بحيث كان يمكن أن يكون هذا التمثيل قوياً وصحيحاً لو كان الإنسان هو المخترع لجواهر الأشياء بما فيها القلم، والحافظ له وللكتابة كذلك، لكنها أفعال يختص بها الله تعالى وحده ((لا فاعل إلاّ الله وهو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشّرع))³.

1 أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مسألة في بيان تلبسهم بقولهم إنّ الله فاعل العالم وأنّ العالم صنعه وفعله، تحقيق ليمان دنيا، دار المعارف بمصر - القاهرة - الطبعة الرابعة، 1966، ص137.

2 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في إثبات عقائد الملة، تح مصطفي حنفي مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) 1998، د ط، ص191..

3 نقلا عن لحبيب أعراب، المرجع السابق، ص119. أنظر ابن رشد، تهافت التهافت، تح موريس بويج، ص229.

فابن رشد يطالب بإخضاع هذا التمثيل إلى تعديل ابستمولوجي، يكون الضابط فيه هو ضرورة وجود علاقة تشابه بين أطرف الموضوع وهو أمر ثابت ابستمولوجياً كون ((تعديل التمثيل هنا لا بد منه أن يفضي إلى معرفة أفضل للمستعار له))¹ فابن رشد وهو ينتقد آلية التمثيل يشترط اعتماد الدقة في الألفاظ وضرورة قصر المسافة بين المقدمات والنتائج تخفيفاً في طريق الخطابة لأنه ((في تقصير المسافة بين المقدمات والنتائج تخفيفاً على المتنقل من عناء الطريق الذي قد ينجم عن تشعبها وطولها))² انه يشترط أن يكون الطريق بسيطاً حتى يحقق النتائج المرجوة منه، دون التأثير سلباً على ذهن المتلقي.

هذا الشرط الذي لم يتحقق حسبه عند تمثيلات المتكلمين عكس البرهانين الذين يحرصون على أن تكون مقدماتهم بسيطة ويقينية توصل إلى نتائج لازمة عنها بالضرورة هذه الضوابط التي تضمن كلفة التماثل بين ما ورد في الشرع وجاء به العلم وحمله المثال حتى يساهم في ببناء تصورات عقديّة سليمة تحمل على العمل غير المخالف لقواعد الشرع ((وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تطف الله فيها لعباده... بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان))³

بالنسبة لابن رشد الخلل لا يكمن في الآلية المعرفية ولا في الأدوات التدليلية التي يتوسل بها الباحث، بل في المقدمات والأوليات التي يعتمدها الباحث أثناء توظيفه للمنهج وهذا يؤكد برهانيته حتى وإن كان يستعين بأدوات كان قد قام بنقدها، وهو نقد لا يهدف إلى الهدم، بل إلى التقويم لغرض التوظيف وذلك بعد تتبع مختلف الأدوات وتحليلها ومراعاة وظيفتها، لذلك كان يقول فيما يخص الأقوال الشعرية والتمثيلية أنها ((مقنعة جداً إلا أنها إذا

1 شاييم برلمان، "التمثيل والاستعارة في الفلسفة والعلم والشعر تعريب حمو النقاري، مجلة المناظرة، الشنة الأولى، العدد الأول، شوال 1409هـ/ يونيو 2009م، لمعاهد الرباط-المغرب-ص135.

2 فؤاد بن أحمد، تمثيلات واستعارات ابن رشد، مرجع سابق، ص195.

3 ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص110.

تعقبت ظهر اختلالها))¹ - هو نقد قدمه لموقف المتكلمين فيما يخص مسألة العلم الإلهي- حيث اعتبرها رغم قوتها الإقناعية قادرة على أن تؤدي إلى استخلاصات فيها من الخطورة على العقيدة ما يخشى منه ((جعلوا الإله إنساناً أزلياً))² و ((جعلوا الإنسان كائناً فاسداً))³ فهذا القياس -الغائب على الشاهد- قد جعل المتكلمين يجمعون بين عالمين لا يجمع بينهما إلا الاسم لكن من ناحية أخرى يوجد اختلاف بائن بين العلم الإنساني المحدث والعلم الإلهي غير المحدث كونه قديم وإن كان مرتبطاً بالموجودات فإن ذلك الترابط لا يماثل ارتباط علم الإنسان بها)) (الأمر في العلم الأوّل مقابل في علم الإنسان، أعني أنّ علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه))⁴.

ولحل هذه المشكلة الابستمولوجية لجأ ابن رشد إلى أداة التمثيل لكن باعتماد قياس الشاهد على الغائب لدعم طريق البرهان وتقديم حل ينزّه فيه الله الذي ليس كمثله شيء في الوجود)) (حلّ هذا الشك يستدعي كلاماً طويلاً إلا ها هنا نقصد للنكتة التي بها ينحل، والذي ينحل به هذا الشك هو أن يعرف أنّ الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أنّ وجود الموجود هو علة سبب لعلمنا، والعلم القديم هو وسبب للموجود، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له، فإذا واجب أن لا يحدث هنالك تغيير كما يحدث في العلم المحدث))⁵ وهو هنا يؤسس موقفه على مقدمات صادقة بحيث كل مقدمة تلزم عنها مقدمة أخرى صادقة ويقينية ومنه يتم الوصول إلى نتيجة ضرورية.

فبرهانية هذا التمثيل تعود إلى الصدق الذاتي لمقدماته)) (فبيّن أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة وأوائل غير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من

1 ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص462.

2 ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر نفسه، ص425.

3 تهافت التهافت المصدر نفسه، ص ص 467،468.

4 تهافت التهافت المصدر نفسه ص ص 467، 468.

5 تهافت التهافت ، المصدر نفسه، ص129.

النتيجة))¹ فالمقدمة الأولى التي قال فيها أن وجود الموجود هو علة سبب علمنا؛ هي مقدمة عقلية صادقة يصدّقها الواقع. كون التعلّم والاستدراك يستمد من الموضوع الموجود وبعدها يقدّم مقدمة أخرى يؤكد فيها أنّ هذا الموجود وليد علة خارجة عنه وهي العلم القديم - علم الله- ثم يتبع عمله بأوليات أخرى شرطية يلزم عنها نتيجة صادقة ويقينية تؤكد أنّ علم الله أزلي يقيني مطلق يختلف عن علم الإنسان الذي هو علم متغير ويقبل الانقلاب والتطوير بسبب تطوّر ادراكاته لهذا الوجود((لا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث))² وعند تفحص النقد الذي اتخذه من موقف المتكلمين في هذه المسألة يظهر أنه يستعين بأداة التمثيل - التي تنسب لأهل الحجاج والكلام - لكن دون الخروج عن طريق البرهان المؤسس على يقينية المقدمات والمنتج للحقيقة الصحيحة.

هذه الميزة التي تؤكد أن نقده للمتكلمين سواء ما تعلق بأفكارهم وبطرق استخدامهم للأدوات التدللية هو نقد ابستمولوجي حرص فيه على بناء الاستدلال على مقدمات برهانية صادقة في ذاتها وذلك لهدف الوصول إلى نتائج صادقة عقلاً وشرعاً. بحيث كان ينطلق من الشاهد كواقع معاش ومعاین كان قد بين بواسطة التجربة انه يمكن أن يكون مصدراً للمعرفة البشرية حتّى في الإلهيات ومنه تكون المعرفة البشرية مكتسبة ومستمدة من الموجودات كما هي؛ كما أكد كذلك نسبية هذه المعرفة وقابليتها للتطوير بتطوّر الإدراك البشري لهذا الوجود وما ينتج عن ذلك من علوم وحقائق علمية.

وإن كان يجعل من الوجود المادي منطلقاً في تأسيس مواقفه في ما يتعلق بالمسائل الإلهية فإنه لا يفهم من ذلك انه مغرق في النزعة المادية؛ كونه وجد طريقاً معرفياً بيّن من خلاله دور تلك العلوم المادية في تأكيد وجود صانع - موجد- لهذا الوجود وهو موجود يختلف عن الموجودات تمام الاختلاف ومنه يكون له علم مخالف للعلم البشري.

فالتوسّل الرشدي بمختلف الأدوات الاستدلالية وحضور مختلف الطرق في خطابه الفلسفي كانت تفرضه الضرورة المعرفية والفلسفية في آن واحد.

1 ابن رشد، تلخيص البرهان، تح جيهاي جيرار، 1982، ص 373. نقلاً عن - Dijital Averroes Recherche Environnement.DARE ; adijital project to thomas Institut (www.unikoeln.de)

2 ابن رشد، تهافت التهافت، تح مورييس بويج، صص 467، 468.

أ. **الضرورة الفلسفية:** فهي متمثلة في واجبه كفيلسوف في بناء خطاب فلسفي غير غريب عن اللغة التداولية داخل مجتمعه حتى يستطيع أن يدعم مكانة الفلسفة ويوسع من موقعها الفكري داخل الإطار الحضاري الذي ينتمي إليه. خاصة وأن عملية تبيئة الفلسفة تحتاج إلى أن يكون خطابها أو لغتها غير غريبة عن أدوات التواصل والإيصال في المجتمع وهو ما جعله لا يتوانى في استعمال اللغة الطبيعية في طرح مواقفه الفكرية المختلفة.

كما أن تمكن الفيلسوف من تحقيق دوره كناقد وموجه للفكر ومشجع لروح الاختلاف والنقد يقتضي الاستعانة بالآليات الاستدلالية التي تعطيه هذه الإمكانيات بغض النظر إلى طبيعة الطريق الاستدلالي الذي تنتمي إلى في الأصل جلياً كان أم خطيباً.

ب. **الضرورة المعرفية:** وفيما يخص الضرورة المعرفية فهي تكمن في تقديم زوايا معرفية جديدة يمكن النظر من خلالها إلى مختلف المسائل المتداولة في بيئته الحضارية وكذلك فتح المجال واسعاً لامتلاك إمكانات جديدة لقراءة النص الشرعي باعتماد التأويل دون أن يكون ذلك مخالفاً للثوابت الشرعية أو ما أقره العلم في عالم الشرع والطبيعة.

إذا كان هذا هو مطلب ابن رشد فهو بذلك ملزم بالاستعانة بمختلف الطرق التي تتيح له مختلف الإمكانيات المعرفية والتعليمية، كطريق الحجاج وما يحتويه من أدوات تدليلية ولغوية، لأنه لا يمكن تصور نجاح العمل النقدي دون حضور الحجاج كإطار استدلالى يطبع الخطاب النقدي؛ كون النقد يفرض عليه استدعاء أطروحات غيره من المتكلمين والفلاسفة واختبار مقدماتها والزوايا التي ينظر منها كل مفكر ليعين مدى وجود إمكانات أخرى للنظر في تلك المسائل واتساع ما صدق الفهم البشري واستحالة تضيقه في فهم محدد تحت أية حجة كانت. وبهذا كان ابن رشد فيلسوفاً برهانياً يمارس الحجاج مثل غيره من المتكلمين والفلاسفة، حتى وإن كان ذلك الحجاج لا يتم بينه وبين من يخالفه الطرح بشكل مباشر وعلمي فهو يبقى حجاجاً نظرياً غير مباشر تتم مجرياته داخل الفكر الرشدي بعينه - حجاج ذاتي- حاول من خلاله جعل الحق المقصد الأساسي له وليس تحقيق الغلبة والنصرة أو إقحام الجمهور على احتضان موقفه وتغليب غيره.

ويمكن ملاحظة هذا التوجه في الطريقة التي تناول بها مسألة الإرادة الإلهية وحرية الإنسان وهي مسألة مركزية لها تبعاتها العقدية والاجتماعية سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي.

لقد أدرك انه مطالب باستعراض آراء الغير وإبراز الأسس التي قامت عليها ومقاصدها المعرفية والأخلاقية ومن ثمة يمكنه أن يقوم بنقدها وإبراز موقفه من قوتها ومدى تحقيقها للمقاصد التي كانت ترمي إليها، ثم يقدم الموقف البديل الذي يراه هو اقرب إلى الحق أو انه جزء من الحق لا يمكن إنكاره، حتى لا يُغلق باب الاجتهاد او تُحصر الحقيقة في تصور محدد قد تتجاوزه الظروف الفكرية والعلمية. كل هذا يتطلب ممارسة الحجاج واستعمال مختلف الأدوات الجدلية والخطبية خاصة وانه لم يكن يسعى إلى الدفاع عن الدين بأدلة معينة، بل أراد أن يمنح الفرصة للإنسان عند اكتسابه طريق البرهان لمراجعة تصورات وفهومه للدين والإله وعن ذاته ككائن بشري وذلك بطريقة إرادية حرة لا يلزمه فيها إلا حب الحقيقة فقط والرغبة الملحة على امتلاك العلم الذي يحقق السعادة الدنيوية والأخروية.

إن استعمال مختلف الأدوات المعرفية لا يقوم على موقف نهائي منها بل هو مرتبط بمختلف المشكلات المنهجية التي يصادفها المفكر أثناء تناوله لمسألة ما، وهو أمر ينطبق على ابن رشد الذي كان دائم البحث في الإمكانيات المعرفية* التي تتوفر في مختلف الطرق المعرفية حتى يستطيع الاستفادة منها لبناء وإصلاح الخطاب الفلسفي في ظل سياقه المنهجي والمعرفي، وهو ما كان في حقيقة الأمر؛ فقد كان يستعين بأدوات الحجاج المختلفة عند تناوله مسألة حرية الإنسان وذلك عن طرق خلق جدل فكري بين مختلف المواقف، محاولاً بذلك التأكيد على عدم وجود أي تناقض بين ظاهر النصوص التي يستند إليها كل طرح في تبرير موقفه فيقر بوجود آيات ظاهرها صريح يقول بحرية الإنسان ونصوص أخرى تحمل

* ويتجلى هذا المطلب في مختلف الأعمال التي تركها سواء تلك التي تتعلق بشرح وتلخيص ما أنتجه أرسطو في الفلسفة أو ما أبدعه غيره من المفكرين في صناعة الطب، كما يبرز بوضوح في مؤلفاته الشهيرة التي كانت مسألة المنهج مركزاً أساسياً فيها. انظر جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص ص 214-215-216.

معان صريحة تبيّن افتقاد الإنسان للإرادة، بحجة أنه كبقية الموجودات يخضع لنظام إلهي خارج عن رغبته*.

بعد هذا العرض، يتدخل ابن رشد ويبيّن أن التعارض الذي يظهر في النصوص القرآنية هو نتيجة للفهم البشري وليس نتيجة لحقيقة وروح النص ومقاصد الشرع، ومنه يرد ذلك التعارض والاختلاف في الفهم إلى الغاية التي كان يسعى إليها المشتغل على تلك المسألة -الدفاع عن ثوابت الإيمان مثل القضاء والقدر عند الأشاعرة وتبرير الجزاء يوم القيامة عند المعتزلة- وهي قراءات وإن كانت مؤسّسة تبقى محدودة الأفق تحتاج إلى إعادة ضبط وتأسيس* لأجل ضمان رجوع طريق التأويل إلى روح الشرع، كون هذا الطريق وإن كان له مخاطره يبقى وسيلة معرفية صالحة لاستنباط الحق وتطوير الفهم البشري للنص الشرعي.

ولبلوغ هذه المقاصد اقترح فيلسوف قرطبة اعتماد زاوية جديدة يمكن من خلالها النظر إلى مسألة حرية الإنسان وذلك بالاستناد على المصلحة وسعادة الإنسان -كمقصد شرعي- وكذلك إلى الاختلاف الجوهرية بين عالم الشهادة وعالم الغيب ومنه رفض قياس الشاهد على الغائب عند تناول مثل تلك المسائل التي يعود أثرها على الوجود بأسره، كون الإقرار بلا حرية الإنسان وخضوعه للإرادة الإلهية المطلقة يمكن أن يساهم في تكوين فرد سلبي متواكل غير قادر على أداء وظيفته الحضارية كما بيّن أن الطرح المخالف فيه رفض لمقومات الإيمان وكذلك تجاهل للنظام السببي الذي يحكم الوجود ويوجه إرادة الإنسان.

يبدو أنّ تناول ابن رشد لهذه المسألة يبرز قدرته على استشكال الموضوع وإخراج مختلف الإشكاليات التي تتفرّع عنه إلى العلن دون أن يخشى في ذلك ملامة لائم، كون

* حيث يقول ((وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية، وذلك أنه إذا تؤمّلت دلالات السمع في ذلك وجدت متعارضة. وكذلك حجج العقول...أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة فإنه تُلقى فيه آيات كثيرة تنكّل بعمومها على أن كل شيء بقدر. وأن الإنسان مجبور على أفعاله وتلقى فيه آيات كثيرة تنكّل على أن للإنسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبوراً على أفعاله))الكشف عن مناهج الأدلة،ص188. أثناء تناوله هذه المسألة لم يكن يتخيّر الآيات التي تؤكد موقفه الذي يؤكد فيه حرية الإنسان ((فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها))الكشف عن مناهج الأدلة،ص189. بل كان يعود إلى النص الديني دون أن يمارس عليه تعسفاً انتقائياً لا علاقة له بطلب الحق، دون ان يخشى تعارض ذلك النص مع موقفه هو، وهذا يرجع إلى قناعته بعدم تناقض النص الديني في جوهره، وكذلك جدارة المنهج البرهاني في قراءة كل تلك النصوص للخروج بفهم علمي وشرعي لا يتعارض مع واقعية الإنسان وطموحاته وحرصه على الالتزام بقواعد الشرع ومقتضيات عقيدة التوحيد.

** في هذا التوجه ن قام بعض أعلام الأشاعرة بمراجعة موقفهم التاريخي من العقل وكذلك حرية الإنسان، حيث أعاد الإمام الجويني للعقل مكانته ودوره المعرفي كما أقرّ بالإرادة الإنسانية وعدم تعارض ذلك مع الإرادة الإلهية. وهذا يؤكد تطور الفكر الكلامي وابتعاد رواده عن التزمّت والتعصب الفكري والمذهبي.

نجاح التفكير لا يكون إلا بإدراك عمق الاستشكال، وحسن الاستعانة بكل ما هو متاح من طرق معرفية استدلالية. على هذا مزج ابن رشد طريقه البرهاني بطريق الحجاج لبلوغ مقصده المعرفي وكذلك التداولي.

بهذا التوجه الابستمولوجي الجديد، الذي يخالف بداياته الفكرية يكون قد أعلن ضمناً غنى مختلف الطرق المعرفية، وإمكانية التقائها، لتنتج منهجاً يحضر فيه الحجاج مع ضوابط طريق البرهان، وهو بذلك يفرّق بين مختلف الطرق ويعطي إمكانية تداخلها عندما تقتضي الضرورة ذلك وتتحقّق شروط البرهان، وفي هذا إشارة إلى أهمية التعامل النفعي مع مختلف الطرق الاستدلالية لغرض بناء الحقيقة وجعلها متاحة للإنسان كل على حسب قدراته المعرفية والإدراكية وصالحة لنقل الإنسان من مستوى معرفي إلى آخر عن طريق تعويده وتدريبه على البرهان والنقد وحسن التوسّل بمختلف الأدوات المعرفية، وفي هذا تأكيد غير مباشر أن الخطاب الفلسفي يحتاج إلى الإصلاح الداخلي الدائم حتّى يمكن صاحبه من بلوغ مقاصده النقدية والإصلاحية لان مصير الخطاب الفلسفي المنغلق على نفسه والرافض لمختلف الأدوات التدلالية والحقائق العلمية هو الرفض والموت لا محال.

المبحث الثالث: قيمة الدراسة التحليلية والنقدية للعمل الرشدي.

عند الرجوع إلى القراءة التي اعتمدها كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن للتراث الرشدي، يبدو في الوهلة الأولى أنه هناك اختلاف وتعارض كبير في قيمة الحكم الذي تبناه كل واحد منهما؛ سواء من جانب التقييم العلمي والفكري لأعمال ابن رشد والمكانة التي يعطيها كل دارس لتلك الأعمال في تشكيل معالم التراث الفكري والفلسفي العربي الإسلامي. وكذلك في طبيعة الأثر الذي تتركه تلك الدراسات على مستقبل الفكر الرشدي ومشاريعه الفكرية والمعرفية -المرتبطة بالتنظير للطريق المعرفي- خاصة وأنّ عاطف العراقي كان يعتبر ابن رشد أنموذجاً فكرياً راقياً لتمكّنه من الجمع بين العقلانية الصارمة والأصالة الفكرية والانفتاح على الغير.

بخلاف الطرح الذي تبناه طه عبد الرحمن الذي يبدو في ظاهره قاسياً على فيلسوف قرطبة لدرجة أنه يتشكّل لدى المتتبع لمختلف الأعمال التي ألّفها هذا المفكر، أنه اتخذ منه

موقف العداء خاصة عندما يصرّح قائلاً ((أنا يجب أن لا نكون رشديين)) وهذا يجعل القارئ يعتقد أنه يسعى إلى تنفير الباحثين في التراث من المشروع الرشدي، وأنه لا توجد أية جدوى معرفية أو حضارية يمكن أن يجنيها الباحث الذي يبحث عن بناء فكر عربي موصل ومتواصل في آن واحد.

لكن عند تتبع المكاشفات التي اعتمدها هذا المفكر للطريق الرشدي في بناء أطروحاته الفكرية يتضح أنه قد اعتمد منهجية مؤسّسة لها مبرراتها المعرفية والمنطقية والتي يرى أنها محقّقة لقناعاته المنهجية* حول مختلف القراءات التي تشتغل بالتراث العربي الإسلامي والمنهج المناسب لقراءة هذا التراث حتّى يتسنى اكتشاف واستخراج الخصائص التي جعلته إنتاجاً ماصولاً وموصولاً في آن واحد.

أولاً: أثرها على مستقبل الفكر الرشدي:

لكن وإن كانت الأحكام التي أطلقها طه عبد الرحمن على ابن رشد خصوصاً فيما يتعلق بمدى التزامه بطريق البرهان في مختلف الأعمال التي تركها، تصل إلى حدّ تجريده من صفة الإبداع، فإنه يمكن استخلاص بعض النقاط التي من خلالها تبرز قيمة وأهمية تلك الأحكام في إبراز أهمية التراث الفكري لابن رشد وقوة توسلاته الاستيمولوجية وهو يستعين بمختلف الأدوات المعرفية لتطعيم وإصلاح طريق البرهان ومن بين هذه النقاط التي أراها تعود إلى ابن رشد وليس عليه ما يلي:

1. نسبية القراءات:

فمن خلال هذه القراءتين يمكن التأكيد على أنّ قراءة التراث لا ينبغي أن ينظر لها أنها مطلقة لا تقبل إلا الإلتباع والطاعة والاصطفاف في خندقها إنما هي محاولة لمكاشفة الموروث الفكري والثقافي الذي أنتجه رواده بغية حلحلة وحل مشكلات عصرهم وفهم ما جادت به عقول غيرهم من الأمم لوضع اليد على أسباب الانتكاس وعوامل النضج والنظر الموصل للحقيقة وإن تعددت زوايا النظر. هذا ما يلزم مختلف الرؤى والدراسات على أن تقوم على دراسات تقنية تأتي محررة في أجزاء أو قطاعات فكرية فتستوفيهها منهجا

* يبرز هذا الطرح بقوة في مؤلفه الموسوم بعنوان، تجديد المنهج في تقويم التراث.

ومضمونا حتى نتمكّن من بناء النظريات على أساس بحوث علمية دقيقة، تكون أساساً أو قاعدة تنبني عليها الأحكام المرتبطة بفهم وتقييم التراث؛ وذلك يكون بتعريض الأدوات المنهجية والاستدلالية وكذلك اللغوية التي اعتمدها الفلاسفة للتحليل، لغرض الوقوف على حجيتها وخصوبتها الإنتاجية والتداولية.

وهو توجه منهجي اعتمده طه عبد الرحمن في قراءة التراث العربي الإسلامي مبرزاً بذلك ما يراه صالحاً أو مجسداً لروح الإبداع في ظل الانفتاح على التراث الفكري الإنساني، واضعاً في الوقت نفسه حداً للتقليد والإعجاب المطلق لأي نموذج فكري مهما كان منبته الثقافي والحضاري، وعلى هذا الأساس سلط دراسته على التراث الفكري لابن رشد مبرزاً المآزق المعرفية التي وقع فيها فيلسوف قرطبة وفشله في الوفاء للمنهج البرهاني الذي كان قد رشحه ليكون أمثلاً للطرق لبناء الحق، معطياً بذلك المراتب الثانوية لمختلف الآليات المعرفية التي اشتهر بها صناع التراث الفكري والفلسفي العربي الإسلامي؛ كطريق الجدل والخطابة وطريق الصوفية.

لقد بيّن طه عبد الرحمن أن أيّ موقف نقدي حول طريق معرفي معيّن لا يلزم عنه بالضرورة إسقاطه من ميدان المعرفة، كما وضّح استحالة سجن المعرفة البشرية في عقلانية محدّدة ومحدود ودليله في ذلك استعانة ابن رشد بمختلف الطرق والأدوات المعرفية التي اشتهر استعمالها في طرق معرفية غير برهانية.

بهذا التوجّه تبرز أهمية الزاوية المعرفية التي ينطلق منها طه عبد الرحمن في قراءة التراث الفكري الرشدي، والتي أكّد من خلالها على أهمية تعريض الآليات المعرفية التي اعتمدها ابن رشد للتحليل والتمحيص مثبتاً بذلك أصلها الكلامي الذي يقوم على الحجاج واللغة الطبيعية؛ وهي قراءة من شأنها أن تساهم في إزاحة ستار الإعجاب والانبهار الذاتيين بفيلسوف قرطبة وبغيره من الفلاسفة، لما في ذلك الموقف العاطفي من تأثير سلبيّ على موضوعية الدراسات التي تنصب على التراث العربي الإسلامي، وما تقع فيه من مفاضلة لفيلسوف أو مفكر على آخر.

كما أنّ الطرح الذي تبناه طه عبد الرحمن يمكن أن يساهم في إبراز الأسباب الفعلية المرتبطة بالمنهج التي تجعل من مفكر أو فيلسوف ما مختلفاً عن غيره من الفلاسفة سواء من حيث مضمون عطائه الفكري أو فعالية مشروعه المعرفي في تحقيق الإبداع المأصول والموصول في آن واحد.

وبغض النظر عن مدى إصابة طه عبد الرحمن في موقفه من ابن رشد خاصة ما تعلّق بمدى التزامه بالمنهج البرهاني وتحقق خاصية الإبداع عنده، يمكن القول أنّ التراث الفلسفي الرشدي وغير الرشدي بحاجة إلى مثل هذه الدراسات الجريئة والمؤسّسة لإعادة وضع هذا التراث على طاولة البحث ليس من أجل رثائه أو التقليل من قيمته أو الاستغراق فيه؛ بل من أجل إعادة النظر في الأصول التراثية التي يمكن أن تكون أساساً وسنداً يمكن الاعتماد عليه في بناء تراث فكري وفلسفي يمكن أن يساهم في تحقيق الخصوصية مع فسح المجال للإسهام في بناء التراث الفكري الإنساني.

وهو الهدف نفسه الذي كان محمد عاطف العراقي يسعى لتحقيقه، فقد كان دائماً يكرّر أنه على استعداد دائم للتراجع عن مواقفه الفكرية تجاه ابن رشد وغيره من رواد التراث الفكري العربي الإسلامي إذا أبرزت له دراساته التحليلية -التقنية- مكامن الضعف المنهجي وغياب العقلانية. وذلك لغرض التمكن من امتلاك نظرة موضوعية عن تراثنا الفكري ومنه الابتعاد عن تكرار نفس الأخطاء التي وقع فيها صناع هذا التراث بغض النظر عن الظروف الفكرية التي جعلتهم يقعون في تلك المواقف المعرفية والمنهجية، كون المسألة لا تتعلق بنصب محاكم التفتيش والتجريم لكل من ساهم في نسج خيوط هذا التراث الضخم بل هي مرتبطة بإعادة النظر في الخلفية والأسس المعرفية التي يمكن الاستناد عليها لبناء الحاضر الفكري والفلسفي للمجتمع العربي.

فالظاهر أنّ كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن يسعيان بتوجهاتهما المختلفة لتقديم وصفات معرفية منهجية يمكن من خلالها امتلاك العدة المنهجية اللازمة والمناسبة للنظر في التراث بكل ثقة وموضوعية ليس للتنصل منه أو تصنيمه؛ بل لأجل امتلاك معدة قويّة قادرة على هضم هذا التراث وتحليله والاستفادة منه في اكتساب مناعة فكرية تسمح بالإقبال على الإنتاج الفكري المعاصر دون تهويل أو تهوين أو تكفير أو تخوين لأي كان.

لأن المعرفة وإن كانت عبارة عن حامل للثقافة التي نشأت فيها فهي تحمل بعض القواسم المشتركة بين البشرية جمعاء.

لقد ساهم كل من طرح عاطف العراقي وطه عبد الرحمن في إمطة اللثام عن أهمية حضور العقلانية والموضوعية في قراءة التراث العربي الإسلامي من جهة، كما أكدًا كذلك خصوصاً عند طه عبد الرحمن على أهمية كل الآليات المعرفية خاصة التي تتلاءم والبيئة الحضارية والتقاليد الثقافية التي يتم من خلالها التداول المعرفي بين أفراد المجتمع بمختلف مؤسساته الفكرية التي ظهرت على شكل فرق كلامية ومدارس فقهية وفلسفية برز فيها الاختلاف والتعدّد، هذا الوضع الإيجابي والحضاري الناتج عن حرية الاختلاف والانتماء القائمة على النقد والمعارضة التي تسعى إلى التأسيس لوعي اجتماعي ومعرفي وليس على إقصاء الغير.

ومنه لم يعد هناك مجال للتقليل من شأن وقيمة مختلف الطرق المعرفية التي برزت في التراث العربي الإسلامي وإن كان ظاهر بعض التوجهات أقرب إلى الروحانية منها إلى العقلانية كطريق الصوفية مثلاً أو النزعة الإشرافية التي تبناها كل من الفارابي وابن سينا ومن بعدهم أبي حامد الغزالي؛ وهي تجربة لا يمكن تناسيها و إنكارها للدور الذي أدته في إثراء هذا التراث وإمداد الفكر بتصورات وفهوم وإن كانت تظهر عليها بعض الغرابة فقد ساهمت في تشكيل السياق الفكري للفكر الفلسفي العربي الإسلامي. فلكل هذه التوجهات دور في إمداد العقل العربي الإسلامي بعقلانيات متعدّدة تؤكد خصوبة و ثراء هذا التراث والقدرة الإنتاجية والإبداعية التي يميّز بها الفرد العربي المسلم عندما يكون متشبعاً بالقيم الأخلاقية الإنسانية الراقية ومنفتحاً على مختلف العقلانيات، التي تشكّل كلها هويته الثقافية وتعطيه الشجاعة الأدبية للانفتاح على الغير دون أن يخشى على نفسه الذوبان أو الشعور بعقدة النقص في حالة ما إذا تم الاستعانة بما أنتجته الأمم المخالفة لها في الملة.

فعند النظر في هذه القيمة التي يمكن استخلاصها من ما جادت به أطروحة كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن يتضح أنه لا يوجد اختلاف بين ما كان يطمح إليه ابن رشد من خلال مشروعه المعرفي وما يريد أن يصل إليه أصحاب هذه الدراسات المعاصرة، فالهدف أو المقصد واحد وإن كان هناك اختلاف في المنحى الاستيمولوجي

الذي انتخبه كل واحد لرسم خارطة الطريق التي يمكن أن توصل وتحقق نجاح هذا المشروع الذي يكون التجديد فيه احد تجلياته.

إلى جانب هذا يمكن القول أنّ الدراسة التي قام بها طه عبد الرحمن بالخصوص والتي في ظاهرها يبدو أنها تقلب الميزان على ابن رشد وتنزع عنه صفة الفيلسوف المبدع والمساهم في إثراء التراث الفكري والفلسفي وكذلك الشرعي والعلمي، الذي تزخر به الحضارة العربية الإسلامية حتّى وإن كان طه عبد الرحمن يصرّح بذلك عندما اعتبره عبئاً ثقيلاً على هذا التراث كونه خال من الإبداع الأصيل ومكرّس لروح التقليد، فإنه يمكن أن الاستفادة من هذا المنظور الذي اعتمده طه عبد الرحمن للتأكيد على أنّ ابن رشد كان يتحرك في إطار ما هو متاح له من فهم وبعد نظر وكذلك ما كان منتشر من أزمات معرفية لها علاقة بمنهج وفهم الشّرع ومختلف المسائل المرتبطة بالمعتقد والفلسفة والحياة اليومية للفرد في المجتمع الذي ينتمي إليه، فقد كان هو كذلك يسعى لإرساء معالم واضحة للمنهج المعرفي الذي يمكن أن يساهم في بناء المنظومة المعرفية و القيمة للمجتمع؛ حتى يستطيع أن يستمر في الحفاظ على هويته من جهة ويساهم في بناء العلم والمعرفة كذلك. ومنه يحقق الانتقال من مرحلة التّفوّت على منتج الغير وصولاً إلى مرحلة الإبداع والإسهام في إثراء وإغناء خزانة التراث العلمي والفكري العربي الإسلامي خصوصاً والإنساني عموماً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ المكاشفة التي قام بها طه عبد الرحمن على المنهج الذي اعتمده ابن رشد في تشييد أطروحاته الفكرية والتي اثبت من خلالها حضور المنهج الكلامي واللّغة الطبيعية عند ابن رشد وإن كان لا يصرّح بذلك، هي دراسة يمكن أن تقرأ قراءة تحسب لابن رشد وليس عليه وذلك يتضح في النقاط التالية:

2. مرونة الموقف الرشدي:

فمن غير المعقول أن ينقلب ابن رشد على موقفه بطريقة جذرية دون أن يكون واعياً بذلك الانقلاب أو ذلك التناقض، خاصة وأنه كان لا ينتقد مختلف الطرق المعرفية لأجل إسقاطها من مجال المعرفة بل كان يسعى إلى إبراز الإنزلاقات المعرفية التي يمكن أن تنتج عنها عندما يستسلم أصحابها للأفكار التي ألفها الناس وإن كانت مغلوطة، فالمسألة عنده

كانت مرتبطة بطبيعة المبادئ المعرفية التي كان يستعين بها أصحاب تلك الآليات في بناء أطروحاتهم الفكرية. كما كان يتوجه بنقده إلى اللغة المعتمدة في تلك الخطابات والتي كان يرى أنها كانت تفتقد الدقة وتحتمل التأويل وتضلّل الجمهور الذي لم يكن يملك القدرات المعرفية والفكرية القادرة على تهيئة الأرضية الفكرية لاستيعاب مختلف الخطابات الفكرية والكلامية الموجهة إليه من طرف مختلف الفرق الكلامية.

الأمر الذي يؤكد أن ابن رشد لم يكن لديه أية حسابات ضيقة أو تتكر لمختلف الطرق المعرفية المتداولة داخل بيئته الحضارية وأنه لم يكن حريصاً على إقحام العقلانية الأرسطية عنوة على العقل العربي المسلم، كما أنه لم يكن رافضاً لتعدّد العقلانيات وإلا كيف نفسّر استعانتها بتلك الآليات المعرفية واستعماله للغة الطبيعية. ألا يعني ذلك أنه يؤمن بتعدّد العقلانيات داخل العقل الواحد، وهو الأمر الذي جعله لا يتوقف عند حد استعمال طريق الجدل والخطابة بل ذهب إلى أكثر من ذلك عندما كان يستعين بأفكار غيره من المفكرين متكلمين كانوا أو فلاسفة، فيأخذ ما كان يراه متماشياً والبرهان ويترك جانباً ما وجده مخالفاً له دون الإدعاء بأنه قد امتلك الحق المطلق.

فالانتقال المنهجي والمعرفي الذي كان يمارسه ابن رشد هو انتقال واع يعبر عن وعيه التام لسلبية الانغلاق على نسق فكري واحد، لأنه مجرد اجتهاد بشري لا يمكن أن يوصف بالعصمة و المطلقة، كما أنّ الحقيقة قد تكون واحدة في جوهرها لكنها قد تتعدّد بتعدّد الزوايا التي ننظر من خلالها إلى الموضوع الواحد، لذلك كان يسبح في كل ما هو متاح له من معرفة في عصره ويحرص على ترك أبواب الاجتهاد والانفتاح مفتوحة على غيره، ليثبت مسؤولية مختلف الأجيال الحاضرة والألحقة في تغيير واقعها الفكري والثقافي بطريقة بعيدة عن الوثوقية والإقصاء وتقديس الذات وإنكار الغير.

3. التطور الفكري:

يمكن القول كذلك أن التراجع الرشدي عن مطلقة طريق البرهان وحاجته إلى مختلف الطرق الاستدلالية الأخرى يعبر عن ابتعاد ابن رشد عن الجمود الفكري وتحليّيه بالنقد الذاتي وإن لم يكن يصرّح بذلك صراحة، فإن توسله بتلك الطرق التي كان قد وجّه إليها انتقاداته المعرفية هو تصريح ضمني بتراجعه الابستمولوجي ليس ضد البرهان، بل

لصالح البرهان، فهو بذلك التراجع يؤكد مرونة وموسوعية هذا الطريق وقابليته للتكيف والتكيف ليصبح ملائماً لطبيعة مختلف المواضيع التي كانت تفرض نفسها على طاولة البحث والنقاش المعرفي وهذا يؤكد تطور الفكر الرشدي واستعداده للانقلاب على مواقفه إذا كانت ستتشكل له عائقا ابستمولوجيا يحول دون إتمام مشروعه المعرفي التصحيحي. فالجمود حول طرح منهجي معين وإن ثبت نقصه وكثرة مآزقه لا يعبر عن بعد وقوة النظر ولا على طلب الحقيقة.

ولهذا انقسم موقفه من طريق المعرفة إلى موقفين متعارضين ينتميان إلى مرحلتين متميزتين ((أما الموقف الأول فهو هذا الموقف الذي تُعلن عنه الجوامع في اندفاع وحماس، وأن اشترط البرهان والدلالة والمواطئة لا يخص العلم فحسب ممثلاً هاهنا في العلم الطبيعي، وإنما الفلسفة الأولى أيضاً. ولهذا السبب كما رأينا أقدم ابن رشد على وضع جوامع ما بعد الطبيعة قاصداً فيها استخلاص الأقاويل العلمية أي البرهانية من كتاب أرسطو))¹ ففي هذه المرحلة كان ابن رشد يرى أنّ طريق البرهان هو حتمية ابستمولوجية يجب أن تحترم ويلتزم بها في كلّ المباحث المعرفية سواء تلك التي تعلق بدراسة الطبيعة أو بمسائل ما بعد الطبيعة وهي مواضيع الفلسفة الأولى، لكن استمراره في البحث والنظر في طرق الحقيقة وما تمّ اعتماده من طرق في إنتاج الخطاب الفلسفي الأرسطي والإسلامي جعله يعترف بطرح آخر يؤكد من خلاله أنّ طبيعة المنهج مرتبطة ابستمولوجيا بطبيعة الموضوع ((وأما الموقف الآخر فهو الذي عبّر عنه في شرح ما بعد الطبيعة حيث ذهب إلى أن أحد ما يميّز الفلسفة عن العلم، وإن من حيث عرض مباحثها، هو فصل الجدل عن البرهان في العلم واختلاطهما في الفلسفة))².

فقد انتصر ابن رشد من جديد لطريق البرهان عندما أكدّ أنه يمكن أن يحدث تلاقح بينه وبين مختلف الطرق الأخرى، لأجل بناء الحقيقة ثمّ إيصالها لمختلف الفئات المقصودة من الخطاب المعرفي دون استثناء، لكن مع ضرورة احترام القدرات الفكرية لكل فئة

1 جمال الدين العلوي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال -المغرب- ط6 1986، ص224.

2 المتن الرشدي، المرجع نفسه، ص224.

مستهدفة وهو ما جعله لا يتوانى في استخدام الخطاب الفلسفي الطبيعي الذي يتغذى بالقيم الروحية الشرعية القادرة على إيصال الأفكار للناس كل على حسب قدرته وحيرته الفكرية.

ومنه يكون ابن رشد قد أكد أن اللغة الفلسفية قد تتخذ عدة أوجه وأن اللغة الطبيعية يمكن أن تكون حاملاً قويا لها، دون أن يكون ذلك مبرراً عن سقوط شرط البرهان عن الخطاب الفلسفي.

لقد أكد طه عبد الرحمن على حضور طريق المتكلمين في مختلف أطروحاته الفكرية سواء التي تعلقت بعلوم الشرع أو الإلهيات، حيث بين الرجوع الرشدي إلى مختلف الأدوات الاستدلالية الحاضرة بقوة في طريق الجدل والخطابة، لكن هذا يؤكد من جانب آخر أن الالتزام الابستمولوجي بأي منهج كان لا يعني بالضرورة رفض الاستعانة بالطرق الاستدلالية الأخرى وإن تمّ نقدها ابستمولوجياً؛ وهذا ما ينطبق على ابن رشد الذي مارس وظيفته النقدية على مختلف الطرق الاستدلالية كفيلسوف له مشروع الفلسفي - الذي كان يسعى من خلاله إلى المساهمة في التأسيس لعقل معرفي يملك الكفاءات التي تؤهله للإبداع - فقد كان يسعى إلى التأكيد على أن الوسيلة المعرفية تحتاج على الدوام إلى نقد ومراجعات تعرّض من خلاله مختلف المقدمات التي ينطلق منها الباحث إلى الإمتحان.

استعانة ابن رشد بمختلف الأدوات المعرفية غير البرهانية، يؤكد أنه لم يكن يمنح الثقة المطلقة لهذا الطريق، هذا الوضع الذي جعله يطعم خطابه الفلسفي بمختلف الأدوات المعرفية التي يمكن أن تجعله متاحاً لمختلف العقول. فقد أدرك ضرورة إعادة النظر في موقفه الصّارم الناقد للطرق الاستدلالية غير البرهانية أو الرافع من شأن طريق البرهان الذي يقتضي الابتعاد عن الخيال الواسع واللغة الطبيعية التي قد يشوبها الغموض ومنه الاعتماد على اللغة الصناعية.

لكن الإشكال الذي وقع فيه ابن رشد هو أنّ الوفاء الكلّي والمطلق لهذا القناعة المنهجية قد يمنعه من بلوغ مقاصده الفلسفية المختلفة؛ وهو السبب الذي جعله يتراجع عن تلك الصرامة المنهجية التي قد تضيّق من أفق المناهج وتسجن الفكر في عقلانية واحدة ووحيدة -العقل البرهاني- ليؤكد بذلك أن الالتزام الابستمولوجي الحقيقي لا يتمثل في

الانقطاع عن مختلف المناهج أو التقيّد الحرفي والمطلق بمنهج واحد* بل أن الالتزام الابستمولوجي الحق هو الذي يخدم العقل والمعرفة ولا يسجن العقل في نسق فكري واحد قد يقوّض من أفقه المنهجي والمعرفي، انه الالتزام الذي يتميز بالتوظيف الموضوعي والنفعي للمنهج حتّى يوافق الإمكانيات التطبيقية التي قد تلزم الباحث على تدعيم اختياره المنهجي بمختلف الآليات الاستدلالية وذلك بسبب وجود إمكانية تكامل تلك الآليات مع المنهج الأساسي في البحث.

وهو الأمر الذي لم ينكره حتّى وإن كان قد ضيق من هذا الاحتمال، فهو لم ينفه بشكل مطلق، بل كان يشترط دائماً لتحقق هذا التكامل أن تكون هناك علاقة ابستمولوجية بين مختلف المناهج والمواضيع، أو وجود مصلحة علمية تقتضي الاستعانة بأدوات معرفية ليست أصيلة في المنهج المعتمد، فلقد كان يرى أنّ التقاطعات المعرفية بين المواضيع هي التي تجعل من التكامل المعرفي بين مختلف العلوم ممكناً، كما أنّ الحاجة المعرفية كذلك تجعل من الاستعانة بمختلف الأدوات الاستدلالية أمراً مشروعاً من الناحية العلمية، لكن مع الحرص التام على الابتعاد عن المقدمات الضنية والأفكار الشائعة بين الناس إلا إذا تمّ التثبت من صدقها عقلاً وواقعاً حتى تبقى روح البرهان حاضرة على الدوام.

ومنه يكون لجوء ابن رشد لطريق الحجاج أو ما يعرف بطريق المتكلمين يؤكد أنه في حقيقة الأمر كان ملتزماً ابستمولوجياً بطريق البرهان حيث التزم بحدود هذا المنهج ولم يقمحه بطريقة تعسفية في مختلف المباحث المعرفية حتى لا يكون خطابه الفلسفي غريباً غير قابل للتداول؛ وفي هذا تأكيد على عدم تعصبه لخياره المنهجي وكذلك انفتاحه على الخيارات المنهجية الأخرى دون أية عقدة، فلكلّ طريق استدلالي حدوده وإمكاناته المعرفية وهي حدود يجب مراعاتها أثناء التأسيس للحقيقة والتنظير لمنهج البحث عن المعرفة.

لقد كان ابن رشد يميّز بين جعله لطريق البرهان أمثل الطرق لما كان يرى فيه من قوة وقدرة على بلوغ اليقين وبين علاقته بمختلف الطرق الاستدلالية الأخرى ولهذا لم يبلغ

* هذه القناعة حسب طه عبد الرحمن كانت سائدة عند رواد التراث العربي الإسلامي بمختلف توجهاتهم العلمية، حيث كانوا يستعملون كل ما هو متاح لهم من مناهج وأدوات معرفية تدرجية لغرض بلوغ مقاصدهم العلمية والتداولية، وهو الأمر الذي تميّز به هذا التراث. وهو الأمر الذي كان ابن رشد يرفضه بنقده لطريق المتكلمين وتقليلهم من قيمته المعرفية مثلما كان يرفض وجود تكامل كلي بين العلوم والمعارف.

الإمكانات المعرفية والاقناعية التي تتوفر في تلك الطرق واحتمال دعمها لطريق البرهان إذا تمرّس صاحبها على البرهان، لكنه رهن التّوسل المنهجي بالمصلحة المعرفية وهذا يوحي في الوهلة الأولى بوجود انقلاب فكري عند ابن رشد؛ تراجع من خلاله عن توجيهه البرهاني لكن وان كان هذا التحوّل عبارة عن انقلاب ابستمولوجي فهو لا يدل على تراجع ابن رشد عن وفائه لطريق البرهان، بل هو مؤشر صحّي يؤكد تطور الفكر الرشدي وانفتاحه عملياً على مختلف المناهج، وفي هذا إعلان ضمني منه على ثراء مختلف الطرق مع إمكانية تكاملها وتداخلها عندما تكون هناك نقاط التقاء بينها، بحيث يمكن أن يساهم علم ما بمنهجه وحقائقه في حل مشكلات علم آخر قد يختلف عنه في الموضوع والمطلب، وهو ما أقرّ به ابن رشد عندما أكدّ أهمية طريق التجريب وكذلك علم الطب في تزويد علم الشرع بطرق النظر في استنباط الأحكام الشرعية، وذلك بالاستئناس بمختلف الحقائق العلمية التي يمكن أن تسهّل على المشرع وضع الحكم الشرعي المناسب لمختلف المسائل الفقهية.

فالتّوسل الرشدي بمختلف الأدوات الاستدلالية هو انفتاح ابستمولوجي مشروط بضوابط نفعية وأخرى منهجية، مرتبطة بمدى حضور البرهان في تلك التوسّلات، وقد كان حريصاً على هذا الشرط حتى يبعد أساليب الخيال الجامحة من مجال البحث عن المعرفة وهو مقصد معرفي مشروع يمكن أن يساهم في تدريب العقول على طرق البحث وفق سياق منطقي معقول قد يتيح الفرصة أمام المتمرّس لإيجاد وابتكار عقلانيات جديدة يمكن أن تساهم في إثراء العلم البشري.

فإصرار ابن رشد على التزام البرهان لما فيه من دقة منطقية في مختلف الاستشكالات والاستدلالات جاء لأجل تحقيق تشبّع معرفي بالأساليب المنطقية البرهانية وهو إصرار معقول وحاضر كذلك عند طه عبد الرحمن الذي أكدّ بدوره ضرورة إتباع مفكري العرب نسق منطقي معلوم وعدم تقليد مفكري الغرب في نزوعهم نحو الاستغناء عن أساليب الدقة المنطقية وتغليب التخيل، وذلك للفارق الكبير بين مفكري الغرب المتشبعين بالأدوات الاستشكالية والاستدلالية المتميزة بالدقة المنطقية ومفكري العرب الذين لا يزالون في بداية الطريق، هذه البداية التي تلزمهم إتباع المنطق المعلوم ((لأن من كان لا يقدر على أن يسوق أدلته على نسق المنطق المعلوم الذي يتبعه جمهور الفلاسفة، فأجدر به

أن لا يقدر على أن يسوقها على نسق منطق غير معلوم يخترعه من عنده)¹ فهذه الرؤية التي كوّنها طه عبد الرحمن عن واقع الفكر العربي هي التي جعلته يقرّ بهذا الطرح الذي يلزم فيه مفكري العرب على الالتزام بنسق منطقي معلوم ومحدّد، لأنه يرى أنّ هذا الالتزام سيساهم في تقديم حلولاً معرفية تستطيع أن تساهم في بناء فكر عربي أصيل لا يخلو من الإبداع.

و يمكن القول أن هذا الانشغال كان حاضراً كذلك عند ابن رشد الذي نظر إلى واقع الفكر العربي في عصره وقام بتحليله وتحديد عناصر قوته وضعفه فأدرك أنّ الخلل يرجع إلى طريق التفكير والاستدلال فحاول أن يساهم في حل هذا الوضع باقتراحه طريق البرهان المعلوم والناجح حسبه كأنموذج ابستمولوجي يجب الالتزام به في بناء الحقيقة.

لقد ساهم كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن في إبراز الشروط المعرفية التي يمكن أن تساهم في مكاشفة أعمال ابن رشد، بحيث ركّزاً على دراسة الأدوات المعرفية التي كان ابن رشد يستعين بها في مختلف أعماله الفكرية، حيث أكد عاطف العراقي على دور النزعة العقلية البرهانية التي تبناها ابن رشد في إنتاج الحقيقة واعتبرها السبب في تميّزه عن غيره من الفلاسفة والمفكرين وجعل منها شرطاً منهجياً لاستكمال ما بدأه ابن رشد، كما ركز طه عبد الرحمن على محدودية هذا الطريق وإدراك ابن رشد لذلك. الأمر الذي جعله ينقلب على نفسه ويستعين بالطرق الاستدلالية التي كان قد اعتبرها طرقاً ثانوية وقد قدّم طه عبد الرحمن الشواهد التي تؤكد هذا الطرح.

4. مرونة الموقف الرشدي من طرق المعرفة:

عند الرجوع إلى كل من المكاشفة التي اعتمدها طه عبد الرحمن وكذلك محمد عاطف العراقي على العمل الرشدي وما اعتمده من آليات معرفية، يبرز بوضوح حقيقة الموقف الابستمولوجي الرشدي من طريق الجدل والبرهان في آن واحد، فهو لا يدع إلى اعتماد طريق برهاني خالص ومنفصل عن الطرق الاستدلالية الأخرى الحاضرة بقوة في مجال صناعة المعرفة والتأسيس للعلم، كما انه لا يسعى من خلال موقفه النقدي لطريق

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 40.

الجدل إلى رفضه ومعارضة استعماله في العلم، لأنه كان يستعين بهذا الطريق في إبراز مواقفه المختلفة من مختلف المسائل التي تحوّلت إلى إشكاليات أو مشكلات فلسفية وعلمية. ممّا قد يجعل القارئ لأعماله يظن أنه قد وقع في تناقضات معرفية ومنهجية تجعله غير ملتزم بخارطة الطريق التي رسمها للعلم والعلماء.

فعند الرجوع إلى التتبع التقني الذي اعتمده طه عبد الرحمن وكذلك عاطف العراقي وهما يعرضان منهج ابن رشد في أعماله الفكرية إلى النقد والتمحيص، يظهر أن ابن رشد كان مرناً في مناقشته لمختلف الطرق الاستدلالية، هذه المرونة التي تحكمها النزعة النفعية المعرفية والحرص على عدم الوقوع في الأخطاء التي وقع فيها غيره، بحيث سعى إلى إبراز الإمكانيات التركيبية لطريق البرهان؛ هذه الإمكانيات التي تسمح للبرهاني أن يبقى على خط البرهان ويستعين في الوقت نفسه بمختلف الطرق المعرفية الأخرى حتى يستطيع تحقيق أهدافه المعرفية.

بهذا أصبح الموقف الرشدي من التركيب بين المناهج عكس ما يشاع عنه وهو أنه يفصل بين المناهج ويقصي كل الطرق غير البرهانية من مجال العلم ومناهجه، فهو إن كان يقول بوحدة الحقيقة لا يلزم أن نقول عنه أن يقول بوحدة المنهج، بل الأمر مخالف لذلك.

5. طريق البرهان يقتضي حضور الجدل:

لقد أكد ابن رشد في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة التلازم الضروري بين طريق البرهان وطريق الجدل ومنه يتعذر البرهان دون الجدل، هذا التلازم الذي يفرض على البرهاني أن يكون عالماً بطريق الجدل متحكماً في أدواته التدلالية واللغوية، قادراً على توظيفه عند الضرورة دون أن يُخل بطريق التحليل والتركيب والنقد والبناء وتقصي اليقينية في المقدمات التي يتأسس عليها التفكير البرهاني.

هذا الإقرار المعرفي بأهمية طريق الجدل في تدعيم طريق البرهان يرجع إلى حاجة البرهاني إلى اعتماد طريق الهدم والبناء الذي يستلزم ممارسة النقد، الذي بدوره يشكّل روح الفلسفة وعمود الجدل ومنه يكون الفيلسوف البرهاني بحاجة إلى المزاوجة بين كل ما هو متاح من طرق معرفية ليبقى على طريق البرهان من جهة ويحقق أهدافه المعرفية من جهة

أخرى، فهو لا يستطيع أن يؤسس لموقفه دون التعرّض للمواقف السابقة له سواء عن طريق التشكيك فيها وإبراز نقاط ضعفها أو بالقيام بتوظيفها واستثمارها منهجياً ومعرفياً لما تحويه من نقاط قوّة. وهي خطوة ضرورية لازمة لممارسة البرهان¹ بهذا يمكن أن يكون البرهاني جدلي في آن واحد ((إذا كان من تمام حصول العلم بالشيء، أعني العلم البرهاني أن يتقدّم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة في ذلك الشيء، ثمّ يعرف حلّها من قبل البرهان الذي يكون في ذلك الشيء))² فتعلّم الجدل والتحكّم فيه ليس لأجل تحقيق ثروة معرفية نظرية بل لغرض الاستعانة به عند الحاجة، خاصة وأنّ الفيلسوف غير قادر على التنازل عن وظيفته النقدية.

ومنه يتضح أنّ ابن رشد لم يكن يسعى إلى رفض طريق الجدل، بل كان هدفه هو إبراز المواضع التي يجب أن يحضر فيها هذا الطريق وما يلزمه من دعائم برهانية ليصبح فعالاً في بناء العلم، وليس لغرض إثارة الشكوك والانتصار لموقف ما. فتمام العلم أصبح منوطاً بتلازم الجدل والبرهان، أي بإيراد الأقاويل المشكّكة والغامضة أولاً، تلك الأقاويل ذات الطابع المشكّك التي لا نعلم مقدارها في الغموض ما لم يتقدّم فتعلّم بأقاويل جدلية* ومنه يصبح الجدل جزء لا يتجزأ من طريق البرهان يكمله ويشكل معالمه الفلسفية النقدية وكذلك العلمية ((كل مطلب علمي إنما يحصل على التمام إذا تقدّم الإنسان فعرف الأقاويل الجدلية المثبتة والمبطلّة، لأنه إذا لم يتشكّك الإنسان في الشيء لم يعرف مقدار ما حصل له من معرفته بعد الجهل به، ولا مقدار ما ذهب عنه من معرفته قبل أن يعرفه))³.

وقد كان ابن رشد دائماً يبيّن ذلك البعد النقدي الجدلي في مختلف أعماله الفكرية دون أن يجد في ذلك حرجاً أو يرى أنه قد حاد عن طريق البرهان، لأنه لم يكن يفصل بين النقد والبرهان لإدراكه أنّ فعالية النقد تقتضي ممارسة الحجاج الذي يتطلب الأخذ والرد في آن واحد، لكن ما يميز الجدل الرشدي هو أنه فردي يتم داخل الفكر ذاته يحاول من خلاله

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، مج 1، ص 180.

2 تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر نفسه، ص 181.

* لذلك كان تأكيد ابن رشد على تعلم الجدل قبل البرهان ليس من أجل البحث في الإلهيات فحسب، بل أيضاً لأن هذا أمر ضروري في العلم الطبيعي كذلك وهو في هذا يشاطر أرسطو ((أن الأفضل في التعليم أن يتقدّم الفحص الجدلي في مطلوب مطلوب عندما يروم إقامة البرهان على ذلك المطلوب الواحد)) وهكذا أصبح تعلم الجدل مطلباً ضرورياً قبل إقامة البرهان، ليس في الإلهيات فحسب بل في العلوم كلها. نقلًا عن: فاطمة إسماعيل، مقال في المنهج عند ابن رشد، مرجع سابق، ص 174.

3 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر نفسه، ص 167.

استعراض أفكار الغير ومناقشتها مع حرية التشكيك والمعارضة والتزام الحق كمطلب مركزي لا علاقة له بالأمور المذهبية أو بفهوم وتصورات معينة لمسألة من المسائل الإلهية منها أو الطبيعية أو الشرعية، وهو جدل لا يمكن أن يستغني عنه أيُّ مفكر يطمح إلى المساهمة في بناء الفكر والعلم بما فيهم ابن رشد؛ الذي كان يرى أن الفكر لا يستقيم عند صاحب البرهان وذلك في مختلف المسائل العلمية والإلهية إلا إذا مارس الجدل الذي يفصل فيه في مختلف الأقاويل المتعارضة وذلك بعد أن يكون ملماً وعارفاً بها، وعارفاً كذلك بالعلم الذي تنتمي إليه ((أن يتقدم فيعرف حلّ هذه الشكوك، لأنه بمعرفتها يستقيم له جهة النظر البرهاني في هذا العلم))¹ فهو هنا يجعل من التحكم في طريق الجدل ومختلف أدواته التدلالية شرطاً منهجياً إذا تحقّق سوف يساهم في تدعيم طريق البرهان وهو تحكم منهجي توّسلي تطبيقي وليس تحكماً نظرياً. حيث يتجلى هذا المنحي الفلسفي والمنهجي في آن واحد في التلاخيص التي ((أعدت للعلم الأرسطي وربما لما بعد الطبيعة الأرسطية، مناخها الطبيعي مناخ الجدل والنقد والحوار الذي يقضي باختلاط الجدل والبرهان))²

بهذا تكون الدراسة التي قام بها طه عبد الرحمن بالخصوص، قد ساهمت في توضيح الرؤية حول الموقف الرشدي من إشكالية المنهج ومن طبيعة الحلول المعرفية التي كان يستعملها في تناول مختلف المسائل المتنوعة التي كان يعمل على أن يقدم فيها قولاً برهانياً يمكن أن يساهم في تنوير الفكر بشكل عام. فإثبات طه عبد الرحمن الحضور القوي لطريق الجدل في أعمال ابن رشد يكون قد ابرز من جهة أخرى النظرة المرنة لابن رشد لإشكالية المنهج ولتعامله الابستمولوجي المرن مع مختلف المناهج ولتوظيفه البرجماتي والمعرفي لطريق البرهان إلى جانب الطرق الأخرى.

وهو توظيف وإن كان محكوم بالنفعية فقد كان كذلك مؤطر بقواعد العلم البرهاني هذه القواعد التي تسمح بالحفاظ على العلاقة الضرورية بين مختلف العلوم البرهانية والواقع المادي الطبيعي للوجود ببعده الطبيعي والميتافيزيقي في آن واحد، كونه يرى أنّ معرفة الطبيعة يساهم في امتلاك معرفة الإلهيات وذلك للتوافق الموجود بين عمل البرهان وعمل

1 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مج 3، ص475.

2 جمال الدين العلوي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر-المغرب-ط 1 1986، ص224.

الطبيعة ((إنّ المقصود بالبرهان إنما هو أن يعلم الشيء بالأشياء التي بها وجوده، إذا كان هذا العلم الموافق لعمل الطبيعة والمطابق لها، كما أنّ العلم الصناعي هو العلم الموافق لعمل الصناعة))¹ وهو بهذا يضع الضابط الموضوعي الذي يمكن الرجوع إليه عند التّوسل بأي أداة معرفية أو عند الاستعانة بأي مجهود معرفي لأي مفكر مهما كان انتماؤه الحضاري.

من دون شك إن وجود مثل هذه الضوابط قد يساعد المتوسل بطريق الجدل على الابتعاد عن النزعة الجدلية العقيمة التي لا تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة وهو ما يسميه هو بالأقوال السفسطائية، فالخلل لا يكمن في الأداة الاستدلالية بعينها بل في طبيعة الغاية المنشودة من الاستعانة بتلك الوسيلة المعرفية، فإذا كان الهدف هو الوصول إلى الحقيقة وتبليغها للناس كلّ حسب قدراته المعرفية فسيكون صاحب هذا الطريق ملتزماً باعتماد المبادئ الكفيلة بتمكينه من بلوغ الحقيقة مبتعداً في ذلك قدر الإمكان عن الأفكار التي قد تجعله يجانب الصواب والحقيقة، هذه الأخيرة التي سيقبل بها كل من ينشد المعرفة ولا يهتم بمن قال بها وهو الأمر الذي قام به ابن رشد بالذات عندما كان يأخذ من غيره من الفلاسفة والمفكرين ويعارضهم في أن واحد*.

ومن الأمثلة التي يمكن الاستئناس بها لتأكيد التزام ابن رشد بهذه الضوابط العلمية أثناء استعانته بطريق الجدل في بناء مواقف البرهانية من مختلف المسائل نذكر مثلاً موضوع حرية الإنسان، فقد كان حريصاً على معالجة هذه المسألة بطريقة حجاجية برهانية لا تخرج عن نطاق الواقعية، حيث أكد أنّ الحرية خاصة بشرية مرتبطة بشروط أو بقوى الإنسان المختلفة، فالفعل الحر عنده ليس فعلاً عقلياً خالصاً بل هو نتيجة لتكامل مختلف القوى التي يتمتع بها الكائن البشري؛ من قوة عاقلة وقوة عملية وقوة نزوعية شهوانية. هذه القوى التي تشكل نظاماً سببياً يساهم في تدعيم الفعل الحر عنده ((فإن العقل ليس يظهر له

1 ابن رشد، شرح البرهان، مصدر سابق، ص292.

* يؤكد جمال الدين العلوي في مؤلفه، المتن الرشدي أنّ الفكر الرشدي قد عرف تطوراً في مشروعه الفكري، حيث انتقل من مشروع ضبط ما هو ضروري في مختلف الميادين، على مشروع جديد تشكلت معالمه بوضوح بعد أن أصبحت الظروف الاجتماعية والفكرية وكذلك السياسية مهياً لاستقبال مشروع التأسيس للخطاب الفلسفي الذي هو أعلى مرتبة في كمال الفكر والعقل البشري. وكما يحق هذا المشروع لم يكن ابن رشد يجد أي حرج في تكلمه ما بدأه غيره من الفلاسفة سواء تعلق الأمر بأرسطو الذي اعتبره أنموذجاً في الكمال البشري، فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي الذي كان قد أشاد بمختصراته في المنطق أو الغزالي الذي توجه بالنقد للفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ورد عليه ابن رشد بكتاب تهافت التهافت، وهما كتابين يندرجان في مشروع واحد وهو الانتصار للفلسفة بعينها وتأكيد على ضرورة نقد كل إنتاج فلسفي. كما يحاول كذلك ابن رشد إكمال ما بدأه الغزالي في مؤلفه مقاصد الفلاسفة ((نعم إن الإحالة إلى الغزالي ليست تميّناً لمشروعه المناهض للفلسفة بالجملة، أو لما كان يعتقد أنه الفلسفة الحق بقدر ما هو نقد أولي يعلنه ابن رشد ليعلن في الآن نفسه عن هوية خطاب جديد، كما قلنا في موضع آخر، ولكنها مع ذلك تحمل خاصة ينبغي النظر إليها في سياق البحث عن مدى إسهام مشروع الغزالي في تكوين بدايات هذا المشروع الرشدي الجديد))، انظر جما الدين العلوي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، ص216.

تحريك دون شهوة وهي التي تسمى إرادة واختيار، كما أن التخيل ليس يظهر له تحرك ولا تحريك دون الشهوة التي تسمى شهوة بالحقيقة، والفرق بين الإرادة والشهوة أنّ الإرادة هي التي تحرك بحسب موجب العقل، والشهوة بحسب موجب التخيل¹ وهو هنا يربط حرية الإنسان بعالمه الداخلي لكن دون أن يهمل علاقتها بالعالم الخارجي المتمثل في نظام الطبيعة وكذلك القضاء والقدر، حيث بين أنّ نظام الأشياء يحرك الفعل البشري ويجعله يشتهي ويريد ويختار في آن واحد ((والمحرك الأول في هذه الحركة هو الشيء المشتهى بما هو مشتهى لأن هذا الذي هو الذي يحرك ولا يتحرك))² وهنا يربط بين حرية الاختيار والعالم الخارجي؛ عالم الأشياء والظواهر مثبتاً بذلك أنها ممارسة في ظل مختلف الحتميات.

فإن كان ابن رشد قد مارس الجدل في بناء موقفه البرهاني من مسألة الحرية فإن ذلك الجدل قد كان محكوماً بقواعد علمية -قانون السببية- الذي يتيح الفرصة لأي كان كي يرجع إليه ويتحقق من وجوده ومن صحة موقفه هو من المسألة، مثلما يمكن أن يختبر ذلك الموقف بالرجوع إلى التجربة الواقعية للسلوك الإنساني. ومنه يبدو أن التركيب الرشدي بين طريق البرهان وطريق الجدل لا يخرج عن جوهر البرهان وروحه - خاصة وأن الطابع الجدلي يعدّ خاصية مهمة في الخطاب الفلسفي وكذلك العلمي - كونه مرتبط بقانون السببية الذي يرى أن معرفة الإنسان له هي التي تجعل تصورات وأحكامه ضرورية ولازمة. فكلما كانت معرفته بالأسباب تامة كانت معرفته بالمسببات تامة ومنه امتلاك المقدمات الصحيحة التي تؤسس البرهان متوقف على مبدأ السببية³.

بهذا تؤكد هاتين الدراستين ابستمولوجية التوجه البرهاني عند ابن رشد، وحرصه الدائم على اختبار مختلف الطرق المعرفية للاستفادة منها منهجياً، هذا التوسل الذي يؤكد قلقه المنهجي الدائم الذي ينبع من إدراكه لحقيقة ابستمولوجية تتمثل في نسبية المنهج وحاجته الدائمة للتعديل والإضافة، كون المنهج وإن ضبط بشكل قبلي فإنه يبقى دائماً يخضع إلى التعديل والتغيير، في ظل شروط علمية واضحة تضمن امتلاك الآليات التي تختبر بها المعرفة.

1 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، مصدر سابق، ص 124.

2 تلخيص البرهان، المصدر نفسه، ص 128.

3 محمد عبد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص 116.

ثانياً: أفق وأبعاد هذه الدراسات في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي:

دون شك لم يكن كل من عاطف العراقي وكذلك طه عبد الرحمن يسعيان من خلال مكاشفتهم للعمل الرشدي ودراستهما للأدوات التدليلية التي اعتمدها في بناء خطابه الفلسفي الوقوف عند تمجيد هذا العمل أو الحط منه أو إبراز نقاط ضعفه وقوته. بل يمكن القول أنّ ابن رشد وإن كان محطة بارزة في أعمال هذين الرجلين فهو ليس الغاية القصوى لهما. كون كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن قد أعلنوا مسبقاً أنهما يسعيان إلى تسليط الضوء على مكامن القوة والضعف المعرفي لكل رواد الفكر الفلسفي والعلمي العربي الإسلامي وقراءته قراءة لا تجعل منهما بمثابة قضاة يحكمون على رواد ذلك الفكر، بل الهدف هو الكشف عن الأدوات المعرفية التي اعتمدها هؤلاء الرجال في إنتاج أعمالهم وما تحمله من حلول منهجية وربما معرفية قد تساهم في تبصير الدارس لهذا التراث ليضع يده على الأدوات المعرفية التي تمكنه من فهم مشكلات عصره وتجاوز البكاء على الأطلال واجترار مشكلات وخطابات السابقين ومنه المراوحة في مكان واحد وافتقاد الطرق المعرفية التي تمكننا من معالجة مشكلاتنا من دون أن نستورد حلول الغير ونرهن مصيرنا بهم وبمناهجهم المعرفية.

لقد كان كل من عاطف العراقي وطه عبد الرحمن يمارسان عملية الرجوع إلى الماضي للارتواء من التراث ثم يعودان إلى الحاضر لغرض تقديم موقفهم من الوضع الفكري للإنسان العربي المسلم بصفة خاصة والإنسانية بصفة عامة، لقد كان ابن رشد مثله مثل غيره من المفكرين والفلاسفة العرب بمثابة محطة فكرية يجب الوقوف عندها لكن دون الركون فيها. محطة يمكن من خلالها استرجاع الأنفاس والرؤى للتأسيس لرؤى فيها من الجدة والقوة ما يمكن أن يساهم في تقوية طريق الفكر وفتح ما صدقه ليتسع افق العقل العربي لما لا نهاية من الأفكار والحلول.

فبغض النظر عن المواقف التي اتخذها كل من عاطف العراقي الذي جعل من ابن رشد رائداً وممثلاً للفكر العقلاني المستنير في تاريخ الفكر العربي، أو طه عبد الرحمن

الذي قام بتغريب ابن رشد ومنه الهجوم على الرشديين¹ لما كان يرى من تقليد في فكر ابن رشد ومن إعجاب غير مؤسس للذين يعتبرون أنفسهم رشديين. يمكن القول أنّ هذه الرؤى وإن اختلفت فهي بمثابة ثمرة تحسب للفكر الرشدي - محبين أو مخالفين - ودليل على أهميته وعلى ضرورة الرجوع إليه مرّاتٍ أخرى لغرض استنطاقه من جديد وذلك للتّمكن من التأسيس لموقف واضح وعميق لفكر هذا الفيلسوف وفكر غيره من الفلاسفة المسلمين ليتم التأكيد على خلود أفكارهم وفلسفاتهم دون استثناء.

فالقراءات المتعددة والمتعارضة لفكر ابن رشد ستزيد من شهرة هذا الفيلسوف وستدفع المشتغلين بالتراث والفلسفة إلى العودة إليه في كل مرة يظهر فيها صوت ينادي بالرجوع إليه أو بممارسة القطيعة معه. فالفكر الرشدي في كل الأحوال سيستفيد من مختلف القراءات وذلك سيؤسس من أفاقه وسيعطيه أبعاداً معرفية وحضارية جديدة وما الملتقيات والندوات التي تعقد لغرض دراسة فكره أو لغرض المرافعة على مختلف الرؤى التي تشكلت عند دارسيه، إلاّ دليلاً على أهمية فكر هذا الرجل الذي لم يعد الاشتغال بفكره والتخصص في جزئيات هذا الفكر محصوراً عند الذين يشاركونه في الملة بل أصبح موضوع بحث في مختلف المخابر الفكرية التي تنتشر في مختلف الجامعات العالم.

1. طموح عاطف العراقي من قراءته لابن رشد:

لقد كان عاطف العراقي يشيد بعقلانية ابن رشد وبرهانية المنهج، الذي اعتمده في تناول مختلف المسائل التي كان يعمل على مناقشتها، وإبداء موقفه النقدي من مختلف الأطروحات السابقة، هذا الالتزام الذي كان حاضراً كذلك في ما كان يقدمه من بدائل معرفية ومنهجية، فقد كان يعتبره رمزاً وممثلاً للعقلانية البرهانية في التراث الفكري العربي متميزاً بنزعة النقدية والتزامه بالعقل البرهاني طوال مشواره الفكري.

وقد ساهمت القراءة التي اعتمدها عاطف العراقي في إبراز الملامح الفكرية الأصيلة في الفكر الرشدي، كما أوضحت أهمية الحلول المنهجية والثقافية التي قدّمها لحل مختلف الإشكاليات الفلسفية والشرعية وكذلك الحضارية التي كانت تطرح في عصره.

1 عباس ارحيلة، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-المغرب- ط 2013، ص143.

لكن وإن كانت هذه القراءة ذات أهمية في إبراز مقام الفكر الرشدي واتساع افقه الفكري والحضاري، فإنه لا يلزم عن هذه القراءة أن عاطف العراقي قد كان متحيزاً لفيلسوف قرطبة ولمختلف الأطروحات المعرفية التي قال بها، فهو لا يرد أن يكون رشدياً عن طريق اجترار أفكاره بل كل ما يشغل عاطفا لعراقي هو ما يمكن الاعتبار به عند النظر إلى الحلول المنهجية والحضارية التي قدمها ابن رشد.

فبالنسبة لعاطف العراقي ابن رشد بمثابة محطة من محطات الفكر العربي التي يجب التوقف عندها لكن دون البقاء فيها؛ لأنها تمثل جزءاً من الماضي، يجب النظر فيها دون ادخار أي جهد في نقدها، يمكن القول أن اهتمام عاطف العراقي* بـابن رشد ليس لأجل ذاته بل هو إكبار واهتمام بالمشروع الابستمولوجي والفلسفي الذي اشتغل عليه. هذا المشروع الذي يرى فيه عاطف العراقي ملامح القوة والقدرة على بعث التفكير الفلسفي الحقيقي في الفكر العربي المعاصر بل وحتى في مدّ الفكر الفلسفي الإنساني بأدوات معرفية قادرة على إثرائه وجعله أكثر موسوعية ومرونة((الفيلسوف صاحب النسق الفلسفي المذهبي، والذي يقيم آراؤه داخل هذا النسق اعتماداً على منهج محدد يلتزم التزاماً تاماً بخصائص الفكر الفلسفي وما ينبغي أن يكون عليه الموقف الفلسفي))¹ فالاهتمام الذي يوليه لهذا الفيلسوف ذي أبعاد مختلفة لها علاقة بالمشروع الفكري الذي يشتغل به هو ذاته ومن بين هذه الأبعاد*:

أ. **التشخيص الجيد لجذور أزمة الواقع الثقافي العربي:** بالنسبة لعاطف العراقي الأزمات المختلفة التي يعيشها الفكر العربي والتي جعلته يعجز عن الخروج من القراءات الإيديولوجية لتراثه ولواقعه لدرجة أن الحلول التي كانت تُقدّم بقيت عاجزةً وغير قادرة على إحداث أي تأثير في هذا الواقع المأزوم؛ كونها جاءت في غالب الأحيان لإثبات وفرض مختلف الإيديولوجيات العلمانية منها والدينية أكثر مما جاءت للبحث عن الجوانب المعرفية والمنهجية الكامنة في الموروث الفكري العربي. بالنسبة لعاطف العراقي الإشكال

* يمكن اعتبار التوجه الذي اعتمد عاطف العراقي أثناء قراءته لأعمال ابن رشد أنه يميل لعاطف العراقي إلى اعتبار ابن رشد واحداً في كل كتبه وأن أرسطية جزء من تفكيره، ولكنها ليست كل تفكيره. لتتمكن من تجاوز النص الأرسطي إلى ما يقتضيه مذهبه هو ومنه تكون هذه القراءة مرتكزة على الجانب الفلسفي البرهاني عند ابن رشد دون التركيز على الجانب الديني. انظر عبد الهادي عبد الله، النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، مركز دراسات فلسفية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، ص 7.

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مصدر سابق، ص 13.

* تمّ استخلاص هذه الأبعاد من خلال تصريحات عاطف العراقي في مختلف المناسبات الفكرية والثقافية التي كان تتاح له والتي لها علاقة بهوم الفكر العربي أو بالتراث الفلسفي العربي وفاقه المعرفية والحضارية، أو من خلال مولفاته هو شخصياً أو الكتابات التي كتبها للتقديم لمختلف الأعمال الفكرية والأكاديمية.

لا يكمن في وجود الأزمات بل في سوء فهم أسبابها وطبيعة الحلول التي يجب اعتمادها لامتلاك القدرة على حلّها، رغم أن التراث الفكري العربي يزخر بالتجارب الفكرية التي تبين كيفية تحديد خيوط الأزمة ومنه وضع اليد على الأدوات التي يمكن أن تساهم في علاجها، فإذا كانت أمراض الأبدان من اختصاص الأطباء فإنّ أمراض المجتمعات من اختصاص الفلاسفة الذين تسلّحوا بالعقل والبرهان واعتمدوا النقد في بناء مواقفهم الفلسفية من مختلف القضايا التي تطرح في عصرهم، وهو يعتبر ابن رشد واحد من هؤلاء الفلاسفة الذين عرفوا كيف يشخصون جذور الأزمة؛ إذ كان يرى أنّ الخلل يكمن في طريق التفكير والاستدلال لذلك جعل مختلف مؤلفاته تتمحور حول إشكالية المنهج لأنه أدرك أنّ استقامة المنهج سيؤدي لا محال إلى وضوح الرؤى وموضوعية المواقف وعلمية و الغايات.

فاختيار عاطف العراقي لابن رشد كأنموذج من نماذج عديدة، تميزت بتوجهها العقلاني يهدف إلى التأكيد على أنّ العقل البشري عندما تعطى له الفرصة وتوفّر له أجواء البحث والإبداع، خصوصاً الحرية يستطيع أن يحدث الثورة القادرة على التجديد ودفع روح الإبداع؛ وهي ثورة ستحدث من ((داخل الفكر الفلسفي العربي ذاته، وليس ثورة في الخارج))¹ فهو يرى أن ابن رشد قد سبق وأن بيّن أنّ مرد مختلف الأزمات يرجع إلى سوء توظيف العقل وعليه يجب إتباع هذا الرجل دون اجترار أفكاره أو تقديسها وبذلك تصبح أوّل مهمة يقوم بها مفكري العرب هي إعادة قراءة التراث الفكري العربي بعيداً عن كل الأحكام القيمية القبلية ((اعتقد أننا لو التزمنا بتلك الثورة الداخلية، فسيكون بإمكاننا أن نعيد الرّوح إلى الآراء التي تركها لنا أجدادنا من مفكري وفلاسفة العرب، وسيكون بمقدورنا فهم كثير من المواقف التي وقفها هؤلاء الفلاسفة، إزاء المشكلات التي بحثوا فيها))² فالعائق الأول أمام النهوض هو غياب المصالحة مع الذات -الميراث-.

كما أنّ اختيار عاطف العراقي المنهج العقلاني كطريق للتجديد يرجع إلى قيام هذا الأخير على البرهان وابتعاده عن الجدل والكلام الذي لا يرتفع إلى مستوى البرهان فطريق الجدل عنده وإن كان هناك من يعطي له الدور الأساسي في نشوء الفكر الفلسفي في

1 عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص20.

2 ثورة العقل في الفلسفة العربية ، المصدر نفسه، ص20.

الإسلام* وهو طريق لا نجده عند الفيلسوف الذي يبحث عن الحق في ذاته، وذلك وفق منهج برهاني يقيني المقدمات.

لقد كان عاطف العراقي يبحث عن المنهج الذي يستطيع أن يحدث داخل الفكر العربي بالخصوص حركة فكرية تقوم على روح الاختلاف والنقد والاجتهاد، وهو مطلب لا يمكن أن يتحقق إلاّ باتّباع العقل والابتعاد عن الجدل العقيم، الذي لا يوصل إلى الحق، بل يفتح الباب واسعاً أمام تعدّد الحقيقة. أو بصدور بعض الأحكام التي تفتقد إلى مقدمات يقينية ومنطقية ((إننا ندرك أنّ التقدّم نحو إرساء دعائم الفلسفة العربية يرتبط ارتباطاً تاماً بالتقدّم نحو أعماق العقل، إننا كلّما تحركنا شوقاً وعن وعي نحو العقل، تقدمنا خطوة أو أكثر من خطوة نحو تدعيم أسس البرهان واليقين... استطعنا التمييز بين مجال عقلي ومجال غير عقلي))¹ وبذلك يرى أنّ المنهج العقلاني البرهاني كفيل بتمكين الفكر الحر من امتلاك الآليات المنهجية والمعرفية التي تجعله يميز بين الحق في ذاته والأفكار التي يروج لها تحت غطاء ايدولوجي ما بأنها الحق بعينه وإن كانت غير ذلك؛ فامتلاك الأدوات المنهجية كفيل بمنح الفكر الاستقلالية والقوة التي تجعل الفرد لا يخشى دخول عالم الأفكار والنقد.

على هذا الأساس كان عاطف العراقي يسعى إلى إجراء مكاشفة لمختلف أشكال التفكير التي برزت في التراث الفكري العربي محاولاً ففي ذلك الابتعاد قدر الإمكان عن الأحكام المسبقة التي ترفع أو تحط من أيّ مشروع فكري ما. فالشرط الأساسي الذي كان يرى فيه ضماناً استيمولوجياً لقوة الفكر وخصوبته هو حضور البرهان المشروط باعتماد المبادئ العلمية والعقلية التي لا تتعارض لا مع العقل ولا مع منطق العلم ومختلف كشوفاته. على هذا الأساس اعتبر ابن رشد رائداً للعقلانية وأنموذجاً فكرياً يمكن الاقتداء والاهتداء به لخوض ميادين البحث والإبداع ((فإن اتجاهه العقلي وموقفه من الفلاسفة السابقين عليه سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام، والنسق الفلسفي الدقيق الذي قام بتشبيده في مجال الفكر الفلسفي، كل ذلك جدير بأن يجذب اهتمام الباحثين لدراسة جانب أو أكثر من جوانب

* يقول في هذا الصدد ((وإذا كنا نجد فريقاً من المشرفين وبعض المؤلفين في مجال الفكر الفلسفي العربي في مصرنا المعاصرة يذهبون إلى أنّ الفرق الإسلامية التي اتخذت من الجدل طريقاً، هي التي يجب أن نلتزم عندها الحركة الفلسفية في الإسلام، فإننا نقول لهم لكم دينكم لنا دين)) المصدر السابق، ص22.

1 عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، المصدر نفسه، ص22.

فكر هذا الفيلسوف))¹ فترشيح المشروع الرشدي لإحداث الثورة الفكرية يعود إلى حضور مختلف الآليات التي يمكن أن تساعد على نهوض الفكر في المشروع الرشدي وهي آليات من الضروري الاستفادة منها كتجربة فكرية متميزة، لكن في حدود الإمكان الزمني والثقافي.

فالنظر العقلي الذي نبّه إليه ابن رشد بمثابة مفتاح مرّن يمكن الاستعانة به في مختلف العصور وذلك لما يفتحه من آفاق للإنسان فرداً وجماعة في الانخراط في المشروع الفكري والحضاري للمجتمع، فهو يعزّز الثقة بهذه الملكة البشرية ويربطها بمختلف الأدوات المعرفية الأخرى المتاحة للإنسان كالحواس مثلاً وذلك في إطار منهجي واضح المعالم يكون الإنسان فيه الفاعل الأساسي في صناعة المعرفة.

لقد أراد عاطف العراقي من خلال اختياره للمشروع الرشدي أن يؤكد مسؤولية الفرد العربي في إحداث الثورة الفكرية، هذه المسؤولية التي تقتضي وضع حد لكل أشكال الوصاية التي تكبل حرية الإنسان وتجعله غير قادر لاتخاذ أيّ قرار يمكنه من كسر ورفض النزعة التقليدية التي تتغنى بالماضي أو تلك التي تنسب التحضر والإبداع لغير العرب من الأمم فقط؛ فإذا كان الفرد العربي مثل غيره من الأفراد يمتلك أدوات الإبداع فهو مطالب بأن يبدأ السير في مسار البحث والتفكير دون أن يخشى العثرات والصدمات التي ستكون كثيرة وصعبة لا محال في طريق العلم.

فالنظر العقلي هو الوحيد القادر على بعث روح النقد البناء في الفكر العربي ومنه خلق حوار فكري نقدي وظيفته الأساسية هي البناء؛ هذا الحوار القادر على امتحان مختلف الأطروحات والتوجهات الفكرية التي تبرز في أية مرحلة من مراحل تطور الفكر، وهذا يعود إلى نجاحه في تمكين ابن رشد من فتح آفاق النظر الفلسفي على العرب وذلك بمختلف الأعمال التي أنجزها في الفلسفة اليونانية، حيث بيّن أن الفكر ملك للإنسانية جمعاء، وأن الحكمة ضالة كل إنسان، وأنه من الطيش الفكري أن ندير بظهرنا لإبداعات الغير بسبب

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مصدر سابق، ص 20.

الاختلاف الديني والحضاري، خصوصاً أنّ الحكمة لا تتعارض مع الشرع وإن كان لكل واحد منهما طريقه الخاص في بلوغ وإيصال الحكمة للناس.

ب. **الانفتاح ضرورة حضارية لازمة:** فالتوجه البرهاني عند ابن رشد كان بمثابة إعلان صريح على ضرورة الانفتاح على أي إنتاج فكري، مع الاحتفاظ بحق النقد والإبداع كما أنه تأكيد قويّ على نسبية الفكر البشري ومنه ضرورة تعريضه للدرس والتحليل دون أن الوقوع في فخ التكفير والإقصاء. ومنه يصبح الفكر العربي المعاصر بحاجة إلى هذا التوجه أو المنهج إذا كان يبغى اللحاق بالركب الحضاري والتمكّن من المساهمة في إثراء الفكر البشري والاستفادة من التراث العربي وكذلك الغربي. هذا الهدف الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بالتوقف عن البكاء على الأطلال وادعاء الأصالة والتمايز عن الغير، دون دفع ضريبة الفكر النقدي الحر المتمثلة في طرح كل التراث الفكري العربي على طاولة النقاش والنقد البناء دون الخوف من اكتشاف فساد بعض الأحكام المسبقة التي أصبحت مثل العقيدة عندنا حول هذا التراث ((إننا إذا شئنا للفلسفة العربية التقدم فليس أمامنا إلاّ طريق احد هو طريق العقل وهو ما نادى به قدامى الفلاسفة منذ آلاف السنين))¹ إنه يؤكد أهمية التوجه الابستيمولوجي الرشدي في إخراج الفكر العربي من دائرة الجدل العقيم للوصول إلى دائرة البرهان، الأمر الذي يقتضي الوثوق في العقل واعتماد الوضوح والبرهان مع الاعتقاد بأهمية الطبيعة في مدّ هذا العقل ما يحتاجه من معطيات تساعده على نسج الحقيقة وتغيير مسار الفكر ثمّ مسار السلوك داخل المجتمع فيعم بذلك التسامح والتعايش الفكري والثقافي وتكون الروح العلمية العملة التي ينفق منها المجتمع المثقف لبناء صرح العلم والفلسفة.

فبواسطة هذا المنهج يمكن امتلاك الأدوات التي تضمن بقاء الفكر على طريق البرهان، طريق يرد كلّ شيء إلى أسبابه التي تدرك بالعقل، هذا الأخير الذي هو بمثابة قدرة إدراكية قادرة على تمكين الإنسان من التأسيس لحياته الأخلاقية والدينية والسياسية خصوصاً إذا تمّ توظيفه وفق طريق برهاني واقعي لا يتعارض مع منطق العقل، هذا الطريق الذي سيسمح بإعادة النظر في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وكذلك بعلاقته مع الطبيعة أو علاقته مع المعتقد الديني. وهو ما يحتاج إليه الفكر العربي المعاصر الذي انقسم

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، المصدر السابق، ص24.

حسبه إلى اتجاهات إيديولوجية وإن كانت مختلفة فهي تكاد تكون متفقة على قاعدة واحدة وهي التبعية لتوجه فكري ما تراثي كان أم غربي.

فطريق العقل هو الوحيد الذي سيمنح الفكر العربي الجرأة على استرجاع حريته من مختلف القراءات التي لم تكن إلا سببا في سجنه في قفص التقليد والتقييد والذوبان إما في الماضي أو في الحاضر الغربي.

إن الرجوع إلى ابن رشد والافتداء به حسب عاطف العراقي بمثابة خارطة طريق ستساعد على ضبط معالم الطريق وتأكيد قاعدة معرفية وحضارية ثابتة لا يمكن اجتنابها إذا كانت هناك رغبة حقيقية في استعادة دور الريادة والقيادة المعرفية والحضارية. فالإقبال على ما أبدعه الغير والانفتاح عليه عن طريق الدرس والشرح والتحليل العقلي والنقدي هو شرط ضروري لامتلاك قوة التغيير الفكري لأن ذلك الانفتاح سيكون بمثابة انجاز فكري أصيل تتجلى فيه روح الإبداع والإنتاج وسيحمل بداخله إضافات ولمسات جديدة قد تصلح لتكون نقاط انطلاق لفكر جديد. فالمفكر العربي ليس مطالب بالضرورة أن ينطلق من الصفر أو أن تكون أعماله الفكرية والأدبية منقطعة الصلة مع ما جادت به قريحة البشر. وكي يؤكد هذا الطرح استأنس عاطف العراقي بشروحات ابن رشد للفلسفة الأرسطية هذه الأعمال التي يرى أنها تحمل بداخلها الفلسفة الرشدية الأصيلة¹ التي كانت المخاض الذي ولدت من خلاله مؤلفاته المعرفية والتي كانت اشكاليته المركزية مرتبطة بطريق التفكير وكيفية التعامل مع الوافد من الثقافات والأفكار، فبمجرد أنك تفتح وتتعامل مع الفكر وفق روح عقلية نقدية يبدأ الإبداع والتجديد.

ت. الحاجة إلى النزعة النقدية: لقد اشتغل محمد عاطف العراقي على الفلسفة الرشدية وحاول أن يبين من خلال ذلك أنّ قوة المشاريع الفلسفية، لا تتمثل في غزارة المادة المعرفية التي تقدمها، بل في طبيعة المنهج الذي تقوم عليه وكذلك على حضور النقد البناء فيها. فالعبرية التي انفرد بها ابن رشد ترجع إلى النزعة النقدية التي أقام عليها مختلف أعماله الفكرية؛ هذه النزعة التي أتاحت له فرصة التعامل بمرونة مع الوافد الثقافي والفلسفي

1 عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية، مصدر سابق، ص151.

اليوناني وكذلك الإنتاج الفكري المحلي، محاولاً الاستفادة من مختلف الجهود الفكرية للمساهمة في بناء مشروع الفلسفي الذي يسعى من خلاله إلى التأكيد أنّ التحكم في المناهج الفكرية واعتماد النقد كآلية معرفية هو أساس التجديد والتطور في الفهم والمعرفة. و هو بدوره يؤكد أنّ هذا الحل المنهجي الذي اعتمده ابن رشد يبقى صالحاً لكل أنماط التفكير وإن اختلفت سياقاتها الثقافية والحضارية، فامتلاك روح النقد وممارستها دون خوف وتردد وانتقائية، مع حضور شروط البرهان سيساهم لا محال في فتح افق الإبداع والاختلاف في الفكر العربي المعاصر، بحيث يتم الابتعاد عن طموح الانتصار للذات أو لمذهب ما ومنه تصبح الممارسة الفلسفية حرّة ومؤكدة لحرية التفكير وتعدّد الزوايا التي ننظر منها إلى الحقيقة. وبذلك يوضع حد للنظرة الدوغمائية والتعصب الفكري أو ما يسمى بالبكاء على الأطلال والافتخار بالتراث وتقديسه من جهة ومن جهة أخرى تجاوز ذلك التوجه الفكري المنبهر بالفكر الغربي لدرجة الخضوع له.

فالتسلّح بالنقد كفيل بالابتعاد عن الأحكام التقليدية والخاطئة التي تكونت عن فلسفة هذا الفيلسوف¹ وهو وإن كان يقصد ابن رشد، فهو يعني كذلك مختلف الفلاسفة والحركات الفكرية الكلامية، فالتوجه النقدي عند عاطف العراقي ليس مجرد فناً بل هو ((علما يعدّ معبراً عن جانب موضوعي مشترك وليس عن بعد ذاتي. فالنقد له أسسه الموضوعية المشتركة))² لقد أصبح التوجه النقدي الذي جسّده ابن رشد في فلسفته بمثابة مرجعية يجب الرجوع إليها إذا كانت هناك رغبة بتجديد الفكر العربي. كونه أكد أنّ النقد حق وواجب فلسفي يجب ممارسته حتّى يتمكّن الفيلسوف من أداء وظيفته الفكرية والحضارية دون أن يكون ذلك النقد مطية تُخطئ من خلالها أفكار الغير أو ندعو إلى رفضها وعدم الانفتاح عليها تحت أية حجة كانت.

فقد كان ابن رشد دائماً يحرص على تحرّي الموضوعية في أعماله النقدية بحيث كان يربط بين مواقفه النقدية بالواقع والعلم والشرع في آن واحد دون أن يكون عمله النقدي رفض كلي لما جاء به الغير، بل كان لا يجد أيّ حرج في الإقرار بصواب المواقف

1 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مصدر سابق، ص 21.

2 عاطف العراقي، ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر-الإسكندرية-2000، ص 11.

وإتباعها وتوظيفها في بناء أطروحاته الفلسفية، هذه القناعة التي جعلته لا يجد أي حرج في الاستعانة بالغزالي وكذلك الفارابي وابن سينا مثلما كان يرفض بعض أفكارهم كونه ((كان حريصاً في نقده على تبيين أوجه الصواب والخطأ في مواقف من سبقوه))¹ هذه الروح النقدية التي تكاد تكون مفقودة عند مفكري العرب حسب عاطف العراقي* هذا الغياب الذي تسبب في فقره وزيفه في آن واحد، عكس الفكر الغربي الذي يتميز بالنضج والحيوية لأنه يمرّ عبر النقد القوي والموضوعي الذي يهدف إلى تقوية الأفكار وصقلها وعدم عملاقة الأرقام. بحيث يُلزم كل من يسعى إلى مرتبة الخلود الفكري أن يكون قوياً وأصيلاً في أفكاره بما فيه الكفاية حتى يتمكّن من طرق باب الفلسفة والعلم. كون الإنتاج الفكري الذي يمرّ عبر مصفاة النقد الدقيق والموضوعي سيكون موجهاً للبشرية جمعاء، بحيث يتخطى حدود الزمان والمكان.

لقد كان النقد سبباً قوياً في ازدهار ماضي الأمة العربية بالعديد من التيارات الفكرية والفلسفية((وجدنا في الماضي فلاسفة من طراز ممتاز أمثال الفارابي وابن سينا في المشرق وابن باجة وابن طفيل وابن رشد في المغرب العربي))² هذا الازدهار الذي لم يكن محصوراً في مجال الفلسفة فقط، بل كان حاضراً في مجال الأدب وغيره من المجالات الفكرية والعلمية، دون أن يكون ذلك الإبداع على حساب إيمانهم بدينهم أو بوطنهم، فالحاجة إلى الروح النقدية والنقد الجاد أصبح أكثر من ضرورة بالنسبة للفكر العربي، لغرض وضع حدٍّ للرداءة والتخلف الفكري والعلمي، فامتلاك هذا الشرط المعرفي والحضاري سيّمكن من التأسيس لنظرة تحليلية موضوعية للتراث والماضي والحاضر في آن واحد ومنه امتلاك موقفاً واضحاً عن الذات والغير، هذا الأخير الذي أصبح ينتج الفكر والعلم.

فلحدوث الثورة والتجديد الفكري في المجتمع العربي حسب عاطف العراقي يجب استثمار مختلف المناهج المعرفية الممكنة والمتاحة، هذا الاستثمار الذي يجب أن يكون مصحوباً بثورة نقدية داخلية قبل أن تكون خارجية، التي يمكن أن تساهم في تصحيح

1 عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، مصدر سابق، ص 92.

* عاطف العراقي لا يقدّم موقفاً كلياً ونهائياً لكنه غير راضٍ على فئة من المفكرين العرب التي يعتبرها مفسدة في الأرض ويسمّيها برواد البيروني فكر، التي جعلت من النقد طريقاً تسترزق به وتكتسب به ود أصحاب النفوذ والمال والمكانات الاجتماعية، انظر كتابه ثورة النقد، ص 10، 11، 12، 13، 14، 15.

2، ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، ص 21.

الأخطاء وتكشف عن الزائف وذلك عن طريق تسليط النقد على كل ما يوجد في ساحة الفكر والإبداع، فيحترق الهش ويبقى القوي صامداً، خاصة وأن هذه الثورة ستشمل جميع المجالات الفكرية والثقافية والسياسية، لهدف الانتصار للعقل والحق، دون التطاول على الخصوصيات الثقافية والعقدية لتجنّب الفوضى وتحوّل النقد من معول بناء إلى معول هدم لا ينشر إلاّ المغالطات والقضايا التي لا تساهم لا من قريب ولا من بعيد في بناء فكر حر وعقلاني جديد، قادر على إعادة العقل العربي إلى مجال الإبداع والإنتاج الفكري، الذي سيساهم بدوره في تنوير العقول وبناء منظومة فكرية وسياسية واجتماعية تقوم على التسامح والتعايش الثقافي والعقدي داخل المجتمع العربي، الذي هو مطالب بتنظيم بيته الداخلي قبل التفكير في الانفتاح أو الانغلاق على نفسه ورفض التعامل مع التجارب الفكرية والعلمية والسياسية الناجحة عند المجتمعات الغربية خصوصاً.

فعن طريق النقد، يمكن أن يعم الفهم العقلاني لمختلف مكونات الهوية ومنه التمييز بين ما هو ثابت فيها وما هو متغيّر سواء كان ذلك في مجال العلم أو الدين، إننا مطالبون بالاستفادة من الحلول المنهجية التي اقترحها ابن رشد في مشروعه الفلسفي، فنزعته البرهانية والنقدية هي التي جعلته ينظر إلى الأمام أكثر من النظر إلى الخلف-الماضي- الذي يجب أن يكون النظر إليه انطلاقةً ممّا أصبح يملكه من معرفة علمية وفلسفية، فإذا تحقّق هذا الشرط يستطيع المجتمع أن يعيد ضبط وتحيين أفكاره ومفاهيمه المختلف سواء تلك المتعلقة بنظرته إلى الذات أو إلى الغير فتأسيس أي مشروع حضاري ((ينبغي أن يكون قائماً على العقل والعقل فقط، كما ينبغي أن يكون مؤسساً على الفكر التجديدي العلمي البناء بحيث نطرد تماماً كل فكر رجعي وتحذف تماماً أيّ فكر لا معقول))¹ ومنه يجب أن نتعلّم من ابن رشد أنّ الشروع في تشييد الحضارة والعلم، يجب أن يكون مسبقاً بامتلاك الأدوات المعرفية القوية بما فيها آلية النقد، هذا الأخير الذي سيكسب العقل مناعة فكرية تجعله لا يخشى الانفتاح على أفكار الغير والشروع في صناعة المعرفة والقيم.

فبواسطة هذه النزعة النقدية يصبح الفرد العربي مدركاً لضرورة ضبط منظومته الأخلاقية من جديد حتّى لا تكون عائقاً أمام تطوره الفكري والعلمي والاجتماعي وهو الأمر

1 عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص220.

الذي فعله ابن رشد؛ حيث سعى إلى تقديم مفهوم جديد عن الحرية البشرية، حتى يتمكن من التأسيس لوعي اجتماعي يكون فيه الفرد منخرطاً و مسؤولاً داخل المجتمع، فقد كان حريصاً على أن يقدم مفهوماً إنسانياً للحرية لا يعزل فيها الإنسان عن سياقه الحضاري والاجتماعي والسياسي، لأنه كان مدركاً أن لمفهوم الحرية تداعيات كبيرة على واقع الإنسان في مختلف مستويات الحياة وكذلك على مكانته ودوره في الدولة وكذلك في استتباب الأمن والاستقرار السياسي والاجتماعي.

ومنه يجب على مفكري العرب أن يراجعوا مفاهيمهم وأفكارهم ولا يتسرعوا في التصريح بها إلا بعد أن يربطوها بالسياق الحضاري الذي ينتمون إليه مع الاستفادة من مختلف الأفكار البناءة وإن كانت لمفكرين يخالفوننا في الدين والحضارة.

بهذا يكون عاطف العراقي قد استعان بابن رشد ليؤكد موقفه من الأسباب الحقيقية التي يمكن أن تساهم في ثورة العقل العربي، ومنه يؤكد أن النقد آلية معرفية وحضارية تسمح بمراجعة كل المفاهيم والقيم والقواعد التي تتحكم في تنظيم العلاقات الاجتماعية والثقافية بين الأفراد في المجتمع الواحد والمجتمعات الأخرى. ومنه يمكن القول أن المجتمعات التي تخشى أو ترفض النقد وتعتبر المفكر الناقد خارج عن الملة أو أنه قد تحالف مع أعداء الأمة والدين محكوم عليها بالتخلف والجمود والتقليد ((ولن تفيق من هذه الحالة إلا بأن نقوم بدك أرض التقليد دكاً، ولن نسلك هذا الطريق إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو أن النظرية المنفتحة التي تقوم على تقديس العقل))¹ فالصحة الكبرى التي يطمح إليها عاطف العراقي مرهونة بإتباع طريق ابن رشد.

ث. ضرورة إبعاد الانتماء العقدي في مسألة الانفتاح على مختلف الثقافات: لقد اعتبر عاطف العراقي الفيلسوف ابن رشد منارة فكرية يجب الاستفادة من نورها حتى تتضح أمامنا معالم الطريق فيسهل علينا الانطلاق بخطى ثابتة أكيدة، دون الخوف من الاستفادة من آثار خطى الغير حتى لا نضل السبيل ونقع في متاهات قد نستغرق جهدنا ووقتتنا للخروج منها، فمعالجة الجفاف الفكري حسب عاطف العراقي لا يكون إلا بفتح النوافذ أمام كل

1 عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، المصدر السابق، ص 46، 45.

التيارات الحديثة والتيارات التي توجد في عصرنا بغض النظر عن مكان وجودها وميلادها¹ هذا الانفتاح الذي سيبعد العقل العربي عن القضايا الزائفة كتلك التي تتبنّى التصدي والهجوم على الحضارة الغربية أو تدعوا إلى أسلمة المعرفة وتصوّر وجود تعارض وصراع بين التقدم العلمي والأخلاق.

ومنه يجب إبعاد المعتقد الديني عن مسألة الانفتاح العلمي والثقافي وعن الإبداعات الفكرية البشرية، التي تحمل الحكمة وترمي إلى تنوير العقل الإنساني وإن اختلفت توجهاتها ونتائجها، وهو الطرح الذي تبناه ابن رشد عندما تناول مسألة الانفتاح على ثقافة وفلسفة اليونان، فلقد دعانا فيلسوفنا العملاق إلى ضرورة التمييز بين مجال الدين ومجال الفلسفة وهو ((تمييز لو وضعه العرب في حسابهم لاستطاعوا تجنب المحاولات الفاشلة التي تخلط بين مجال الدين ومجال العلم لاستخراج نظريات علمية من الآيات القرآنية الكريمة))² يجب أن يكون موقف العقل العربي من مسألة الانفتاح الثقافي غير مخالف للموقف الرشدي هذا الموقف الذي سمح بالاستفادة من مختلف العلوم ومن الحكمة اليونانية دون أن يخشى الوقوع في فخ التقليد أو الذوبان في الغير.

فلغة الإقصاء والرفض لا تجدي ولا تخدم العقل العربي خاصة وانه في وضع لا يحسد عليه وقد تزيد في تفوقه وانكماشه، فالانفتاح على الغير بمثابة قاعدة ثابتة ولازمة لكل من يطمح إلى التطور والرفق العلمي والثقافي. بذلك تسقط كلّ المبررات التي يعتمدها كل من يعتبر ما ينتجه الغير من علوم وفكر مستنير بضاعة فاسدة يجب رفضها لتجنب ما يسمى بالغزو الفكري والثقافي، هذه الفزاعة التي يلوح بها بعض المنتسبين للفكر العربي لغرس الخوف المرضي في نفوس الناس من كل ما هو أجنبي غربي.

بالنسبة لعاطف العراقي لا يوجد أمامنا خياراً آخر يعوّض ضرورة الانفتاح والتعامل مع هذا الزخم العلمي والثقافي الهائل الذي يأتي من الغرب، حاملاً معه الفنون الراقية والأدب الجاد الذي يمكن أن يفيدنا في تحقيق عملية التجديد ومنه اللحاق بالركب ولو

1 عاطف العراقي، ثورة النقد، مصدر سابق، ص22.

2 عاطف العراقي، ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص48.

متأخرين. فالانفتاح الثقافي على الغرب سيمكن العقل العربي من اكتساب أدوات معرفية جديدة ستساعده على فهم واقعه ومشكلاته وإبداع حلول مناسبة لوضعه الحرج.

كما سيسمح هذا التوجه الإنساني للعقل العربي من مراجعة موقفه من ذاته ومن الغير الذي يخالفنا في الدين والحضارة، والاقتناع بضرورة التحلي بالتسامح والتعايش مع مختلف الثقافات.

لم يعد هناك أي مبرر لتوظيف الدين والمعتقد في رفض الانفتاح على ثقافات الغير وذلك لثبوت عدم صلاحية هذا الطرح، فقد أكد ابن رشد وهو عالم في الدين، أن الدين يحث على الانفتاح والاستفادة من تجارب الغير الفكرية منها والعلمية بل حتى العملية إذا لم تكن متعارضة مع روح الشرع، كما أكد أن هذا الأخير جاء لإسعاد الإنسان والحفاظ على مصلحته ومنه تصبح هذه الغاية بمثابة المعيار والسلم الذي نعتمده في التعامل مع الوافد علينا من فنون وثقافات وعلوم.

هذا هو الحل الأمثل الذي يجب اعتماده حسب عاطف العراقي، فالانفتاح على الغير من شأنه أن يزودنا بالعلم الذي سيسمح لنا بفهم الحياة والدين، بطريقة تسمح لهذا الدين الكريم بإسعاد الإنسان. فنحن اليوم أمام أمرين اثنين لا ثالث لهما، إما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والمنارة التي نهتدي بها أو نركن إلى اللامعقول والخرافة ((والمجتمع العاقل هو الذي يختار الطريق الأول الذي شقّه لنا ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون))¹ كونه دعانا إلى إعمال العقل والالتزام بالعلم وقوانين البرهان مع التزود بالحس النقدي الذي سيكون مناعة فكرية تسمح لأهل الفكر بالأخذ بالأفكار التي لا تتعارض مع العقل والعلم وطرح الأفكار التي تفدّ إلينا إذا تأكد مخالفتها لهذا الشرط.

إن اختيار عاطف العراقي لابن رشد كأنموذج للفكر العقلي الحر القائم على النقد والبرهان ومحاولته إبراز أهمية المشروع الرشدي وما يحمله من حلول معرفية ومنهجية حضارية، ثم نجاح هذه الحلول عند الغرب وفشلها عند العرب هو محاولة منه إلى الكشف عن الأسباب الحقيقية التي تؤدي إلى تخلف المجتمعات عن الركب الحضاري وعجزها عن

1 عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، لمصدر السابق، ص63.

صناعة العلم والحضارة ومنه الوقوع في فخ الخرافة والتعصب و الوثوقية. فإذا كانت دعوة ابن رشد إلى الانفتاح وإعمال العقل والبرهان في بناء الفكر عبارة عن ضرورة وحتمية لتطوير الفكر وبناء المعرفة فإن عكس هذه الدعوى سيغلق أبواب الاجتهاد ويقوّض من ما صدق العقل والمعرفة وينشر التعصب ومحاربة الفكر الحر.

فمن خلال إبراز قوّة المشروع الرشدي، يكون عاطف العراقي قد بيّن أنّ من يتحمّل مسؤولية التخلّف الذي عاشته الأمة العربية قبل وأثناء وبعد ابن رشد، هم أولئك الذين وضعوا حدوداً غير علمية للعقل واعتبروه عاجزاً عن إدراك الحقيقة أو التأسيس للمعتقد، أو الذين ساهموا في إثارة بعض الإشكاليات التي لا علاقة لها بتحقيق التطور والانفتاح الفكري* كتلك المسائل التي ترتبط بالقضايا الإلهية، فقد كانت سبباً في فتح المجال أمام التأويل المذهبي للنص الديني ومنه إثارة الاختلاف والخلاف الذي تبعه الصراع والتعصب الخال من روح الاختلاف والتسامح الفكري، فانتشرت بذلك ظاهرة التكفير واتهام الناس في عقيدتهم خصوصاً بعد أن تمّ إقحام عامة الناس في هذا الصراع.

كل هذا كان سبباً في جمود الفكر وابتعاده عن مشكلات العصر الحقيقية التي تتعلق بالتفكير في الطرق والأسباب الكفيلة بتطوير العقول ونشر العلم وقيم التعايش والتسامح الفكري والعقدي في آن واحد، فأصبح أفق الفكر ضيقاً وتعرّض أصحاب الفكر الحر إلى السجن والمضايقة فلم يسلم ابن رشد منها حيث اتهم في عقيدته وأحرقت كتبه وعزل عن الناس وحلقات العلم. وهو الأمر الذي نشر الخوف في أوساط الفكر الحر وأعطى الفرصة لأصحاب الفهم الضيقة للدين من فرض أفكارهم التي ((لا تسمح بأي تأويل عقلي للدين أو أي تعاطف مع الثقافات الأخرى))¹ وبهذا يؤكد عاطف العراقي أنّ أسباب التخلّف والجمود ترجع إلى الانغلاق على الذات ورفض الانفتاح الثقافي بحجة الغزو الثقافي وكذلك محاربة محاولات التجديد في الفهم البشري للنص الديني.

*في كتابه، ثورة العقل ف الفلسفة العربية، ص152-153، يؤكد أنّ هجوم الغزالي على الفلاسفة وكذلك ترسيخه لطريق العرفان للوصول إلى اليقين، هو من الأسباب التي حالت دون تحقيق التطور الفكري، فقد حجر على العقل وقوّض من مساحته، فاسحاً المجال إلى طريق العرفان الصوفي الذي يعتمد على القلب وليس على العقل، وه ومخالف تمام الاختلاف للطرح الذي تبناه اطه عبد الرحمن من هذا العالم الفيلسوف ن إذ يعتبره فيلسوفاً أصيلاً استطاع بنقده للفلاسفة المشائين أن يؤكد أنه لا توجد عقلانية واحدة وهي العقلانية اليونانية، بل هناك عقلانيات عديدة يمكن من خلالها الوصول إلى الحقيقة، جاعلا بذلك القلب مر العقل مركزاً في التعقل، وقد اعتبر طه عبد الرحمن أن هذا الطريق أصيلاً وقادر على بعث التفلسف الحيز

1 عاطف العراقي، ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص200.

بهذا يكون عاطف العراقي قد استعان بابن رشد واستغل المشروع الرشدي، ليؤكد من جهته أنّ الحل الأمثل للنهوض العلمي هو الانفتاح على مختلف الثقافات وفي إقحام العقل لفهم الدين ومراجعة مختلف الفهوم المرتبطة به، لأجل تحيّن فهم الإنسان للدين ولمشكلات الحياة والإنكباب عليها لغرض الوصول إلى حلول عصرية وعلمية لتلك المشكلات، وذلك لا يكون إلا بالابتعاد عن الخرافات وتصنيم المذاهب ورفض كل أشكال الوصاية الفكرية والروحية ((أليس ممّا يدعو إلى الأسف أن يحاول نفر منا من خلال فهم متحجّر للنصوص الدينية، فرض الوصاية الفكرية علينا وإلجام عقولنا وممارسة أعمال محاكم التفتيش))¹.

يجب أن يثور العقل العربي على مثل هذا الأشكال من الفكر والممارسات، مقتدياً بذلك بابن رشد فنأخذ منه التجربة في روحها ومنهجها وطموحها، كونه سعى إلى استثمار كل ما هو متاح في عصره من علوم وثقافات ومناهج وممارسات حتى ينحت مكانته الخاصة في هذا العصر الذي لا مكان فيه إلاّ للأقوى، فعاطف العراقي لا يدع إلى تبني أفكار ابن رشد بعينها إنما يريد أن يؤكد أهمية إتباع مساره الفكري الحر الذي سيسمح بالتأسيس لرؤية جديدة لواقع الفكر العربي ولـمستقبله ((فلنقبل إذن على التزوّد من فلسفة وفكر هذا الرجل الكبير، ولا مانع من أن نتفق معه تارة أو نختلف معه تارة أخرى))² فالمسألة ليست مرتبطة حسب عاطف العراقي بإتباع فيلسوف ما أو أن نكون رشديين أو غير رشديين بل إنها تكمن في ما يمكن أن يساهم في تلبية حاجتنا إلى الثورة الفكرية التنويرية.

فنحن بحاجة إلى الاستفادة من كل مفكر ساهم في تنوير العقل العربي في السابق هذا الفكر الذي يقوم على الانفتاح على كل الأفكار والتيارات، لأنه سيفتح الباب على العقل العربي للاستفادة من تجارب الغير دون تكرارها أو تكرار أخطائهم وكذلك التخلّص من عقدة الخوف من الغرق والذوبان وفقدان الهوية، كما أنه لم يعد هناك أي مبرر للبكاء على الأطلال والتغنيّ بأمجاد الماضي والحنين للرجوع إلى ما تركوه من موروث، هذا

1 عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ي، المصدر السابق، ص203.

2 الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، المصدر نفسه، ص208.

الموروث الذي تحكمه ظروفه الثقافية والعلمية وكذلك الاجتماعية أو الوقوع في مائة التهويل والتخوين.

فالإقبال على هموم عصرنا وما أنتجه الفكر الحر، أصبح بمثابة حتمية حضارية ستسمح بالنظر إلى الماضي لفهمه، دون نسيان الحاضر والمستقبل، هذا هو قانون التقدم شئنا أم أبينا فأوربا((لم تتقدم إلاّ عن طريق السعي بكل قوتها وابتداء من عصر النهضة نحو تحقيق مبدأ التنوير، بحيث وجدنا ثقافة أوروبية جديدة تختلف في أسسها ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى، لقد جعلت النموذج هو ابن رشد))¹ فنهوض الفكر العربي مرتبط بحسبه بالافتداء بهذا الفيلسوف وغيره من المفكرين، الذين آمنوا بقدرة العقل البشري على امتلاك الحقيقة وصناعة القيم وبناء الفهم. وذلك بعد أن يتم التسلّح بالمنهج المناسب، المؤهل على إفراغ الفكر من الخرافة والجهل وفتح نوافذ التفكير على مصراعيه والتشجيع على الإبداع والاختلاف الذي بدوره سيفتح الباب أمام الخلافات والتصادمات الفكرية، التي ستكون مشجّعة على التنافس الفكري للتأسيس البرهاني والعقلي لمختلف الأفكار وذلك في مختلف ميادين الإبداع الفلسفي والأدبي والفني فتصبح الرؤية واضحة ومعالم المجتمع ثابتة يحدّد فيها الثابت والمتغير، دون مزايدات ثقافية أو دينية.

فالحرية الفكرية ستتيح الفرصة لكل المفكرين والمتفقيين للإبداع، أمّا التجارب الروحية وإن كانت لها أهميتها فهي تجارب فردية لا يمكن أن يحدث بالنسبة لها اتفاق بين أفراد البشرية²، فالعقل العربي بحاجة إلى هذا الاختلاف الفكري المؤسس على العقل والنقد لأنه سيخفف من تأثير أشكال التعصب والانكماش المذهبي والأيدولوجي أو الأصوات التي ترفض الانفتاح على مختلف الثقافات. فالحل يكمن في ترجمة هذه الثقافات القوية والتعامل معها بروح علمية نقدية متسامحة تمكّن العقل من الاستفادة من جهود الغير والمساهمة في إثرائها في الوقت نفسه وإن كانت هذه المرحلة صعبة فهي غير مستحيلة.

1 عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ، مصدر السابق ص، ص330، 313.

2 عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص154.

2. طموح طه عبد الرحمن من قراءته لابن رشد:

القراءة التي اعتمدها طه عبد الرحمن للعمل الرشدي والتي تركز على الدراسة التقويمية لمختلف الآليات المعرفية الحاضرة في العمل الرشدي، لم تكن تهدف فقط إلى إثبات عدم وفائه لطريق البرهان - الذي كان قد جعل منه شرطا معرفيا صارما وضروريا لإنتاج العلم - هذا الانقلاب المنهجي الذي يعتبره بمثابة بديهية معرفية ثابتة في مسار البحث المعرفي، وهي حقيقة لا يمكن إنكارها أو مخالفتها وفي حالة تم ذلك يقع الباحث في مأزق معرفية يصعب عليه الخروج منها، مثل نخبوية الخطاب وكذلك غموضه وانفصاله عن الواقع والسياق الثقافي والحضاري- وهو ما وقع فيه ابن رشد عندما اعتبر طريق البرهان طريقاً ثابتاً ولازماً لكل أشكال المعرفة العلمية، فوجد نفسه في مأزق منهجي جعله ينقلب على قناعاته المنهجية ويستعين بآليات معرفية أخرى كان قد اعتبرها غير قادرة على بناء الحقيقة؛ لأنّ دراسة أي موضوع متوقف على مدى قابلية الموضوع للمنهج المعتمد أو المزمع اعتماده ومنه لا مجال للتعسف المنهجي الذي يهدف إلى التطبيق الكلي والمطلق لمنهج محدد على موضوع ما، بل علمية الدراسة تقتضي إخضاع الطريق إلى بعض التعديلات المنهجية الرامية إلى تطعيمه بمناهج أخرى حتى يتسنى الكشف عن بعض جزئيات الموضوع التي كانت مستعصية أو لحل بعض المشكلات المنهجية وهو ما يسمى بعبور المبادئ واستعارة المناهج أو التكامل المعرفي.

فمن خلال المكاشفة التي اعتمدها طه عبد الرحمن للعمل الرشدي، أراد التأكيد على بعض النقاط التي كان يرى أنها أساسية لفهم التراث الفكري والعلمي العربي الإسلامي وكذلك لامتلاك الأدوات اللازمة لبناء خطاب فلسفي أصيل ومتميز قادر على حمل الانشغالات المعرفية والحضارية الراهنة للمجتمع العربي والإسلامي. ومن بين هذه النقاط نذكر:

أ. تعدد المناهج ودوره في نشأة التراث: بالنسبة ل طه عبد الرحمن إنّ التراث الفكري والعلمي الضخم الذي تمّ إنتاجه من طرف علماء ومفكري الإسلام، لم يكن وليد توحيد أو وحدة منهجية أو الاقتصار على لغة صناعية ثابتة أو التقوقع والانكباب على الموروث الفكري والثقافي الوافد، بل هو يرى أنّ الإبداع الحقيقي قد تحقّق عندما استطاع

رواد وصنّاع هذا التراث استثمار كل ما كان متاحاً لهم من أدوات معرفية لغوية كانت أو منهجية، بحيث عملوا على تطويرها وتفعيدها لتصبح قادرة على مواكبة انشغالاتهم المعرفية، وكذلك على ترجمة فهمهم وكشوفاتهم الفكرية والعلمية في مختلف المسائل التي كانت تعترضهم، فعملوا على توظيف اللّغة الطبيعية المتداولة بينهم واستعانوا بطريق الجدل والخطابة في بناء العلم وإيصاله إلى الناس متحرّين في ذلك الدقّة والوضوح واستعمال الأمثلة كشاهد يبسط المعرفة ويوصلها غلى مختلف المستويات.

لقد بيّن من خلال دراسته للعمل الرشدي أنّ التوقع حول منهج معيّن وإن كان قد ساهم في تطوّر ودقّة علم من العلوم، قد يوقع صاحبه في صعوبات منهجية ومعرفية قد تجعل خطابه الفكري غامضاً وغير قادر على تحقيق المقاصد المعرفية والتعليمية للمفكر. وهو ما وقع فيه ابن رشد حيث اكتشف عدم قدرة طريق البرهان بلغته الصناعية على بناء خطاب فلسفي تداولي في الإلهيات وعلم الفقه وغيره من العلوم وهو السبب الذي جعله يستعين بمختلف الأدوات التدلّيلية التي كانت معتمدة في طريق الجدل والخطابة لدرجة جعلته يتحوّل من فيلسوف برهاني إلى فيلسوف كلامي ((فكلّ ما يمكن أن ينقله النظر من خلال الرموز اللغوية لا يتعدّى أن يكون تصورات لأعيان خارجية ليس بينها وبين الرموز أيّ تقابل يختص فيه كل رمز لغوي بالدلالة على عين خارجية واحدة))² وبذلك يصبح التوسّل الرشدي بطريق المتكلمين بمثابة إثبات على نسبية طريق البرهان ومحدوديته من جهة وقدرة طريق خصومه على احتضان الخطاب الفلسفي وإيصاله إلى مبتغاه الإقناعي والتعليمي.

ومنه يصبح التكامل بين المناهج واقع لا مفرّ منه وإن كان ابن رشد قد أدار له ظهره في البداية ثم انقلب على نفسه وأصبح يستعين بمختلف الطرق التي كان قد انتقدها بقوة. ومنه ((يبقى في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد أو قل بابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية والسائدة حالياً، منهج لا يقلّ عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، وهو حقيقة يجب

1 طه عبد الرحمن، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، ندوة حول ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس أكادال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة، ندوات ومناظرات رقم 175، ص 192 208.

2 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 26.

التسليم بها))¹ وبهذا يستثمر طه عبد الرحمن دراساته التقويمية لأعمال ابن رشد للتأكيد على اتساع ما صدق العقل وكذلك طريق المعرفة وعدم انحصاره في مفهوم ومعنى واحد للعقل أو انحصاره في منهج عقلي محدّد بل الباب واسع لا يتسع المجال إلى تضييقه، وعليه يجب التعامل مع كل الطرق المعرفية بطريقة نفعية تهدف إلى امتلاك المعرفة والقدرة على بناء خطاب فلسفي أصيل يعكس خصوصيات حامله.

فرفض طه عبد الرحمن النموذج المعرفي الذي اقترحه ابن رشد، والذي استعاره من الفلسفة الأرسطية، يكون قد أكدّ من جهة اتساع إشكالية المنهج وعدم انحصارها في طريق البرهان، أو في نموذج معرفي واحد ومحدّد. فهو يؤكد على ضرورة الضرب في التراث الفكري العربي الإسلامي للتعرفّ على قوة المناهج الاستدلالية، التي استطاع روادها التأسيس لعلوم كثيرة لم ترتبط فقط بعلوم الشرع والإلهيات بل كذلك بعلوم الطبيعة والرياضيات والمنطق وغيرها من العلوم.

وهي مناهج لا تزال تحافظ على قوتها المعرفية. فإذا كان طه عبد الرحمن يتقدّم التوجّه الرشدي في فرض نموذج محدّد على العقل الإسلامي فهو بطريقة أخرى يرد على بعض المفكرين العرب الذين تعاملوا مع الفكر الغربي واعتبروه أنموذج الفكر العلمي وسعوا بكل الوسائل إلى إقناع بني جلدتهم بهذه الفكرة وبذلك الانقطاع عن التراث والإنكباب على النموذج الغربي²، وهذا ما لم يقبل به هو. وبذلك واجهه عن طريق إثبات فشل مثل هذه التوجهات والأصوات التي كانت تكرّس التقليد -تقليد العقلية الأرسطية- وهو فشل كفيل بالاستفادة من الدرس وعدم تكرار نفس التجربة، فإذا كان ابن رشد قد انقلب على هذه القناعة وعاد إلى ما كان متداولاً في مجتمعه من مناهج ولغة فإنه جدير بالعقل العربي أن يفقه الدرس ولا يقع في نفس الأخطاء التي وقع فيها ابن رشد.

فإذا كان رواد الفكر العربي يطمحون إلى إحداث ثورة فكرية وإنتاج خطاب فلسفي وعلمي، فمن الأجدر بهم أن لا يتنازلوا عن حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف وذلك بالاحتفاظ بحق اختيار الكيفية والمنهج الذي يؤسسون من خلاله ذلك الخطاب الأصيل الذي

1 طه عبد الرحمن، العمل والذيني وتجديد العقل، ص21.

2 عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب ط2013، ص73.

يجب أن يعبر عن منظورنا وتصوراتنا لواقعنا وواقع الإنسانية جمعاء، مع إمكانية الاستفادة من جهود الغير إذا لم تكن متعارضة ولاغية لحق الاختلاف والإبداع، وتتماشى والثقافة العربية الإسلامية، فالانفتاح على الغرب أو على مختلف الثقافات ممكن، لكن دون الوقوع في اجترار فلسفات الغرب التي لا ينكر قوتها وفعاليتها ونجاحها في فهم مشكلات الإنسان الغربي، ومنه يوجّه نقده نحو ثقافة الفكر الواحد ويؤكد أنّ هذا التوجه يعيق عملية التفلسف ويوقع في التبعية ويكرّس التقليد.

ومنه يصبح الفيلسوف العربي ملزم برفض ونقد الفكر الواحد والأحادي الذي يتسلّط ويهيمن ويوجّه ويقطع أسباب العطاء والإبداع¹، فهو بهذا النقد الذي وجهه إلى ابن رشد يكون قد واجه كل الأصوات التي تسعى لضرب الحصار على العقل العربي وسجنه في نسق فكري واحد ووحيد، سواء تلك التي تدعي الرجوع إلى التراث والسلف أو التي ترى أن الثورة الفكرية والتجديد المنشود لا يكون إلا بإتباع المنتج الغربي بكل حيثياته وممارسة القطيعة مع كل ماهو تراثي. فالحل عنده في اعتماد طريق يصل الفكر بأصوله ويربطه بما هو جديد سواء كان محلياً أو أجنبياً.

ب. إثبات أهمية علم الكلام وحاجتنا إليه: من بين المسائل التي توقف عندها طه عبد الرحمن بشكل مستفيض، مسألة نقد ابن رشد للمتكلمين واعتبارهم قد ظلوا طريق الحق وابتعدوا عن مقصد الشرع، بإفصاحهم العلني لبعض المسائل الإلهية للجمهور وكذلك اعتمادهم طريق التأويل دون ضوابط برهانية، فقد حلّ هذا النقد وبين أنّ ابن رشد لم يختلف عن المتكلمين لا في المنهج أو في مواقفه من مختلف المسائل الكلامية وذلك حسب طه عبد الرحمن يرجع لإدراك ابن رشد أهمية تلك المسائل في تشكل وتصحيح الوعي العقدي لدى الناس بمختلف مستوياتهم، كما أنه كذلك كان مدركاً أنّ الفيلسوف إذا غاب عن مثل هذه الانشغالات ولم ينخرط فيها سيكون قد حكم بغرابة الفلسفة ونخبويتها وهو أمر كان يسعى إلى نفيه عنها وبذلك وجد نفسه مرغماً على اقتحام مبحث الإلهيات واعتماد طريق المتكلمين في بناء مواقفه التي لم يكن مخالفاً فيها من سبقه من المتكلمين.

1 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي-بيروت- ط2005، ص17.

بهذا يكون طه عبد الرحمن قد استطاع أن يحقق مطلباً أساسياً في مشروعه الفكري الذي رسمه لنفسه وهو يدع إلى تجديد الرؤية إلى التراث، إنه التأكيد على أهمية علم الكلام ودوره في بناء وإثراء التراث الفكري الإسلامي في مختلف اتجاهاته، وبذلك يرفض التقليل من قيمة هذا الموروث الفكري الأصيل، كما لا يمكن اعتباره طريقاً فكرياً يمكن وضعه في أرشيف المكتبة التراثية، فهو علم قابل للتجديد وقادر على احتضان مشكلات المسلمين المعاصرة وتمكين المفكرين من إيجاد مخارج وزوايا جديدة يمكن من خلالها تناول مستجدات العصر، ومنه التنظير للسلوك العقدي ومنح السند النظري والعلمي الذي يمكن أن يساهم في فهم عقيدة التوحيد في ظل روح العصر، دون اجترار مواقف السابقين من المتكلمين.

فقد بين أن هذا العلم قابل للتجديد والاستمرارية والاستفادة من مختلف العلوم المناهج الجديدة وبهذا لا ضرر أن نعود إليه ونشتغل به وإن كان هذا الرجوع مصحوباً بالنظرة النقدية التي تهدف إلى توجيه الفكر نحو ما يمكن أن يخدمه بعيداً عن تهمة التكفير والتقليل من الشأن العلمي لهذا العلم الذي يستطيع أن يساهم في تطوير علوم الشرع وكذلك التأسيس لخطاب فلسفي أصيل يستطيع أن يساهم في التنظير للمنظومة القيمية والأخلاقية التي بدورها سترسم معالم الحياة الاجتماعية السياسية.

ت. التأكيد على الحل الابستمولوجي الكلامي: من جهة أخرى يؤكد على أمر أكثر أهمية، يتعلق بإشكالية المنهج وقوته التأسيسية والبنائية للمعرفة البشرية، وذلك بغض النظر عن الدور الذي يحققه طريق البحث والفهم في نشر الوعي وخلق نشاط فكري متنوع داخل أي مجتمع بما فيه المجتمع المسلم، خاصة عندما يساهم هذا الطريق في فتح أفق الحوار والاختلاف ويقلل من الوثوقية ولغة الإقصاء، هذه الثقافة التي كان المجتمع المسلم بحاجة إليها عندما أصبح بحاجة إلى علوم تمكنه من فهم دينهم وفهم هذه الحياة.

بالنسبة ل طه عبد الرحمن فقد كان علم الكلام من التوجهات المعرفية الهامة التي ساهمت في خلق حوار فكري راق وشجاع في مختلف المسائل الإلهية والعقدية والعملية ومنه التأكيد على الطبيعة العقلية لمختلف المسائل الدينية، وكذلك تمكين المتكلمين من بناء خطاب فكري فلسفي أصيل قادر على فتح أفق الخيال الذي يمنحه المرونة والقدرة الإنتاجية

لأنّ ((إنتاجية الأدلة في الفلسفة الحية* من كون جانبها الإستنتاجي يستند بالضرورة إلى الجانب التخيلي وأيضاً من كون الجانب الإستنتاجي المترجم ينتقل فيها إلى رتبة التخيل متى ظهر أنه يستغل على فهم المتلقي))¹ الأمر الذي أدّى إلى تعدّد وتنوع الرؤى واختلافها وبروز المدارس الفقهية والكلامية التي قدّمت الكثير للفرد المسلم وجعلته يدرك أنّ العقل إمكانية معرفية مؤهلة لطرق مختلف المسائل.

كما ساهم هذا العلم في تأكيد مسألة ابستمولوجية مفصلية، تتمثل في قابلية الدين والمعتقد للتعلّق، لقد اثبت علم الكلام أنّ الدين الإسلامي خال من الأسرار، ولا يخشى العقل وعمليات التعلّق وإن اختلفت وتعارضت، وذلك يرجع إلى الأدوات المعرفية التي يستخدمها علماء الكلام في بناء أطروحاتهم، فقد استطاعوا أن يختاروا الطرق والأدوات المعرفية الأصلح لبلوغ مقاصدهم الإقناعية والمعرفية، من دون أن يكون خطابهم غريباً عن ما هو متداول داخل المجتمع أو موجهاً إلى نخبة محدّدة. فقد كانت خطاباتهم تستهدف كل الجمهور وهو ما ساهم في خلق مناخ فكري يقوم على المناظرة والحوار، وكذلك نشر ثقافة دينية قائمة على العقل والحجة، لكن ابن رشد لم يأبه لهذه الإيجابيات وركّز على بعض النقاط السلبية التي نتجت عند اتساع رقعة الكلام وانتشاره حتّى بين أوساط عموم الناس الذين يفتقدون لأداب المناظرة وعلوم الدين، الأمر الذي قد يكون سبباً في ظهور نوع من السفسطة في المسائل الإلهية. لكن لو كان كل كلام المتكلمين سفسطة وباطل لماذا كان ابن رشد نفسه يستعين بمواقفهم وبطريقهم المعرفي في كثير من المسائل الفكرية التي تتميز بطابعها النظري؟

من دون شك لأنه وجد في علم الكلام حلاً ابستمولوجية يستطيع من خلالها أن يؤسس لخطابه الفلسفي الذي هو في حقيقته جدلي كلامي أكثر ممّا هو برهاني فلسفي* لكنه

* الفلسفة الحية عند طه عبد الرحمن هي التي تقوم على إنتاجية الخيال الصريح كالمجازات والاستعارات والحكايات، وهو ما ساعد فلاسفة الغرب على بناء خطاب فلسفي حي غزير بالأدلة إلى درجة عرضها بطريق رياضي، كونهم لا يفضلون بين الخيال الممارسة الأدبية. انظر، طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف، ص103، 102.

1 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف، ص102.

* طه عبد الرحمن بهذا الموقف يفند قول ابن رشد بان خطابه في الإلهيات هو خطاب فلسفي برهاني، كما يرد على بعض الدارسين المعاصرين للفكر الرشدي، أمثال محمد عابد الجابري الذي يقول عنه انه لم يعتمد منهجاً علمياً في تقويم التراث الرشدي، بحيث ركّز على المضمون وأهمل الآليات والأدوات الاستشكالية والمعرفية التي استخدمها ابن رشد في تأسيسه لخطابه الفكري. انظر: عبد العلي الحري، صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط2015، ص196. كذلك انظر، طه عبد الرحمن تجديد المنهج، ص29.

رغم ذلك كان قاسياً في نقده للمتكلمين وطريق الجدل وقضى بنخبوية الفلسفة وتعاليمها وبعقم الخطاب الكلامي.

لقد أراد طه عبد الرحمن من خلال مكاشفاته التقنية للخطاب الرشدي وإثباته الحضور الغالب لطريق المتكلمين في بنية ذلك الخطاب التأكيد على أنّ طريق المتكلمين ومنه علم الكلام يعد خياراً منهجياً ضرورياً من الناحية العلمية والحضارية:

أمّا من الناحية العلمية فهو يساهم في تطوير الفهوم وتأسيسها في نطاق حاجي بناءً يسمح بتعريض كل الأحكام إلى الشك والنقد ومنه دفع الباحث على ضرورة الاستمرار في البحث ورفض الوقوف عند تصورٍ محدّدٍ ووحيدٍ لأيّ مسألة من المسائل العقدية والاجتماعية، وهذا من شأنه أن يساهم في تنوع الفهوم وتعدد التوجهات الفكرية التي ستثري الساحة الفكرية والثقافية وتبعث حركية الفكر أكثر.

و أمّا من الناحية الحضارية فعلم الكلام لا يعتبر مجرد توجّه معرفياً وحسب، بل هو طريقاً من طرق اختبار كل الأفكار التي تنتشر داخل المجتمع والردّ على الأصوات التي ترفض الاجتهاد وتقوّض حرية التفكير.

فهو وإن كان قد جاء لأجل الدفاع عن عقيدة التوحيد بطرق عقلية، يستطيع الآن أن يساهم في إعادة النظر في مختلف الفهوم العقدية وكذلك طرح مختلف المسائل القيمية التي تفرضها متغيرات الحياة، وكذلك امتحان مسألة قدرة الدين على الإسهام في حل مشكلات الإنسان المعاصر سواء كانت مرتبطة بالإيمان أو بالقيم وعلاقتها بالدين أو علاقة الدين بمختلف توجهات الحياة ومستوياتها أي اختبار أطروحة الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان.

بهذا يمكن أن يكون علم الكلام خياراً منهجياً للمفكر الذي يختار الخطاب العقلي الفلسفي طريقاً في البحث عن الحقيقة، ويجعل من المسائل الإلهية والإنسانية اهتماماً معرفياً له، كون هذه المسائل حسب طه عبد الرحمن تحتاج إلى عقل مسدّد بالدين وبفهم مرّن لتعاليم الدين، وكذلك إلى طريق المناظرة التي تقوم على اللّغة الطبيعية المتداولة بين أفراد المجتمع حتّى يتم الإقناع والتأسيس لفهوم جديدة أكثر قوّةً وانفع للناس، كي لا يكون فهمهم للدين وتمسكهم بتعاليمه سبباً في غربتهم وابتعادهم عن مشكلات وطموحات الإنسان

المعاصر، ومنه تظهر بوادر ميلاد علم كلام جديد يعتمد خطاباً فلسفياً تداولياً يُنزل الفلسفة من برجها العاجي ويجعلها ترافق مشكلات الإنسان، بعيداً عن التجريد العقلي المجرد واللغة الاصطناعية المتكلفة التي تخلق الفجوة بين المفكر وعامة الناس.

بهذا يكون التداخل الذي كشف عنه طه عبد الرحمن في الخطاب الفكري الرشدي والخطاب الكلامي، بمثابة حجة قوية يؤكد من خلالها أن النقد الرشدي لعلم الكلام بالإضافة إلى كلاميته، غير كاف للحكم على المتكلمين بالسفسطة وبعدم صلاحية طرقهم في تحقيق مقاصدهم التعليمية والتربوية والعقدية، بل الأمر عكس ذلك تماماً فهذا التداخل هو دليل قاطع على أن طريق المتكلمين -الخطاب الكلامي الجدلي- هو الفلسفة الأصيلة والقادرة على احتواء وتبني مشكلات العصر، بحيث يجعل الفلسفة مرتبطة باليومي، وهو ما كان عند المتكلمين حيث كانوا على ارتباط واتصال دائم بمشكلات مجتمعهم عكس ابن رشد الذي غرق في النسق الأرسطي ولم يستطع أن يخرج منه إلا باعتماد الكلام طريقاً ابستمولوجياً وفي استعمال مطرقة النقد التي كان بواسطتها في كثير من الأحيان يعيد تشكيل مواقف المتكلمين عن طريق الهدم والبناء.

لقد استغل طه عبد الرحمن حضور طريق الجدل في الخطاب الرشدي ليدافع عن قناعته الفكرية المتعلقة بالحاجة إلى علم الكلام -علم كلام جديد- وكذلك إلى أن تكون لغة الفلسفة طبيعة تداولية ((لا دليل فلسفي بغير لسان طبيعي))¹ وبذلك يلفت الأنظار إلى هذا العلم وما يحمله من آليات معرفية مرنة قادرة على إبعاد الفلسفة عن النخبوية وجعل الدين موضوعاً متاحاً معرفياً وسلوكياً.

هذا من جهة ومن جهة أخرى يبدو أن طه عبد الرحمن يطلب أخذ العبرة من ابن رشد، فإذا كان هذا الأخير قد شن حملته النقدية على المتكلمين بشكل صريح، فإنه لم يتوانى في الاستعانة بطرقهم الاستدلالية وعليه تقتضي الفطنة عدم تكرار التجربة الرشدية في رفض الجدل والخطابة وإنكار أصالة علم الكلام واعتباره تجربة فكرية تراثية لا يجب الرجوع إليها بحجة أنه لاهوتي المنحى وعقدي المقصد. وكذلك عدم جعل من الخطاب

1 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف، ص105.

البرهاني المنهج العلمي الوحيد لبناء الخطاب الفلسفي، وأنه إذا كنا فعلاً رشديين وندّعي أنه فيلسوف العقل والتسامح والحرية فما علينا إلا أن نحذوا حذوه؛ لكن بشكل صريح فنستعين مثله بطريق المناظرة ونعمل على التأسيس لعلم جديد يكون بديلاً عن الخرافة وكذلك حلاً للعقلانية الصارمة المجحفة في حق الروح، والمهملة للمطلب الفطري الإنساني وهو الحاجة إلى السند العقدي في التأسيس للقيم التي توجّه سلوكياته. لأنّ رجوع ابن رشد إلى هذا العلم وإلى الطرق المعرفية المتداولة هو رجوع ضروري واضطراري بعد أن كان قد ظلّ الطريق، خاصة عندما حبس نفسه في التقليد الأرسطي الذي جعل مكانة الفلسفة في عصره على محكّ صعب، مجهولة المستقبل لغرابة لغتها عن ما هو متداول إلى جانب صعوبة مقولاتها وهو ما تسبّب في وقوعه في حرج ابستمولوجي جعله يلجأ إلى تطعيم خطابه بالفلسفة الكلامية. وهو الشرط الذي يجب الالتزام به في زمننا هذا لنبني خطاباً فلسفياً أصيلاً يتشكّل مضمونه على مقتضى الخصوصية الإشارية لكل لسان حتّى يكتسب المشروعية التي تجعله ينتسب إلى لسان من ألسن العالم¹.

لقد استثمر طه عبد الرحمن الحلول المنهجية التي اعتمدها ابن رشد ليؤكد استحالة قيام العلم والفلسفة على طريق واحد ومنه يؤكد ما يسميه بالتكامل المعرفي كواقع يلزمننا على الانفتاح على العلوم الشرعية للتأسيس للفلسفة والعلوم الإنسانية، كما بيّن من خلال مكاشفته للمنهج الرشدي الحاجة إلى علم كلام جديد يجمع بين الفلسفة والدين ويربط بين العقل والروح.

هذا العلم الذي سيساهم في تقريب* العلم من الإنسان لما يتميز به من إمكانات تداولية يمكن أن تخفف من قلق العبارة في الخطاب الفلسفي عن طريق تجاوز القلق التعبيري الذي يتحقّق باعتماد اللغة المتداولة بين أوساط المجتمع فتقرب المعاني وتسهّلها للناس حتّى يزول القلق الاعتقادي والقلق المعرفي².

1 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف، المصدر نفسه، 105.

* المقصود بالتقريب ليس تسهيل الألفاظ أو اعتماد ألفاظ وأفكار بسيطة بل هو تحزّي السلامة في العبارة وتحزّي الصحة في الاعتقاد وتحزّي العمل في المعرفة انظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 279.

2 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 277.

ث. موت الفلسفة الخالصة وميلاد فلسفة حياة أصيلة: لم يعد هناك مجال حسب طه عبد الرحمن للفصل بين الاستنتاج والتخييل، أو إخراج القول الفلسفي عن وصفه التخيلي إلى الوصف الإستنتاجي، وذلك يرجع إلى فشل هذا التوجه بزعامة ابن رشد الذي لم يتبع خطوات معلمه وشيخه ابن طفيل* الذي أبدع في رائعته الخالدة ((حي بن يقضان)) باعتماده التخيل إبداعاً فلسفياً استطاع أن يعالج فيه قضايا إستشكالية حضارية مستغنيا في الوقت نفسه عن التدايل الصناعي البرهاني المجرد.

حسب طه عبد الرحمن علينا أن لا نكرّر التجربة الرشدية وأن نتجاوز موقفه من طريق التخيل ونرجع إلى أودية البيان العربي لنستقي منه كل العبارات التداولية التي تستطيع أن تحتضن انشغالاتنا وأن نعود إلى خيالنا الذي سيمنحنا فرصة إنتاج فلسفة حياة مثلنا مثل الأمم التي استطاعت أن تنتج فلسفة حياة خاصة بها، بما فيها الفلسفة اليونانية التي كانت تحمل في نصوصها الأصلية كماً معتبراً من ((المجازات والاستعارات المقصودة وغير المقصودة))¹ والتي أسقط منها المترجمون هذه النصوص لتصبح أقولاً اعتبارية برهانية وبذلك قطعت عن الخطاب الفلسفي العربي الأسباب التي تجعله خطاباً فلسفياً حياً.

انه يدافع عن إحدى قناعاته التي يرى من خلالها لا برهانية الخطاب الفلسفي، ومنه ضرورة عقد جلسة صلح بين الخطاب الفلسفي العربي والتخييل الذي سيوسّع من افقه الإبداعي والاستيعابي، حتّى يصبح القول الفلسفي متداولاً؛ فيقبل المتلقي عليه فيتحقق الإرتياض العقلي المطلوب، ومنه يتهياً القارئ والمتلقي بالندرج لاستقبال الخطاب الفلسفي المركز ((حتّى إذا اطمأن إلى أنّ المتلقي قد استعدت قريحته للتجريد المطلوب، ارتحل به إلى الممارسة الاستنتاجية الصريحة، وقد أضحت في غاية المناسبة لما استأنس به من التخيل الجميل))² انه يؤكد أن بعث الفلسفة الحيّة لا يكون إلاّ بالتّوسل بالأدوات التبليغية

* يعتقد طه عبد الرحمن أنه لو لم يسد ابن رشد الطريق الذي فتحه أستاذه، لكان للفلسفة العربية اليوم شأن آخر/ ولما دارت دورتها الثانية كما تدور العقلاء، لأن أستاذه ابن طفيل وصلها بما يجب أن توصل به، ألا وهو أدوية البيان العربي، فهل بعد هذا نعدو طريق الصواب إن قلنا بأن مؤلفات ابن رشد كانت من الفلسفة العربية بمنزلة المحرقة من العقلاء، فأوراقها احترقت هذه الفلسفة لتدور اليوم دورتها الثانية كما تحترق العقلاء بعيدان الحطب الذي تجمعه)) وهو قول يرى فيه أن ابتعاد ابن رشد عن التخيل وفصله الصريح بين العبارة والإشارة لا اعتقاده بظنية هذا المسلك وبأن الأدوات الحجاجية لا تليق لبناء اليقين وأنها خاصة لعامة الناس و فقطه. وهو ما جعل خطابه الفلسفي منغلق وغير موصول، وكذلك جامدة عاجزة عن الاستنتاج والاستدلال، وهو ما جعله يتراجع عن موقفه دون أن يصرّح بذلك ويستعين بما كان قد رفضه. انظر: طه عبد الرحمن، الحق في الاختلاف، ص103.

1 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف، ص104.

2 الحق العربي في الاختلاف، المصدر نفسه، ص105.

التي بين أيدي المتلقي ليصبح هناك حوار بناء يوصل ويصل الفلسفة بالنخبة والعامّة في آن واحد.

لكن وإن كان طه عبد الرحمن يؤكد ضرورة الاستعانة بالتخييل واللغة الطبيعية في بناء الفلسفة الحيّة، فهو لا يقول بالأخذ بالخيال وحده لأن ذلك قد يؤدي إلى إنتاج خطاب لا يستسيغه العقل ولا العلم.

عند النظر إلى هذا الطرح والبعد الذي يسعى طه عبد الرحمن إلى تبليغه وبلوغه يتضح أنّ مكاشفته لابن رشد تهدف إلى الوقوف عند التجارب الفكرية التي يزخر بها التراث الفلسفي العربي الإسلامي لتحديد الأدوات التدلّيلية والتبليغية التي يمكن أن تساهم في إنتاج الفلسفة الحية وكذلك الابتعاد عن التوجهات المنهجية التي قد تحول دون بلوغ هذا المقصد المشروع.

وهو مطلب لا ينفرد به طه عبد الرحمن لوحده، وإنما هو مطمح محمد عاطف العراقي كذلك بل ويمكن القول أنه طموح الكثير من المشتغلين بإنتاج الخطاب الفلسفي العربي الذي يستطيع الوصول إلى أبعد نقطة في التبليغ وكذلك على ترويض العقول وتعويدها على الخطاب الفلسفي. وهو ما كان يطلبه ابن رشد في مشروعه المعرفي، هذا المطلب الذي جعله يتوسل بكل ما هو متاح إليه من آليات معرفية وتبليغية ليتمكن من تقريب الفلسفة من الناس وغرس روح النقد وثقافة الاختلاف بين أفراد المجتمع عموماً وأهل الفكر خصوصاً بعيداً عن الرغبة في الانتصار لأية فكرة وإن كانت تخالف الحق.

وإذا كان الخطاب الرشدي لا يزال حاضراً في محفل الدراسات الفكرية وتعدّد له الملتقيات والمؤتمرات التي تعرض فيها مواقف المناصرين والمخالفين لهذا الفيلسوف؛ فإن ذلك يؤكد أنه استطاع أن يقدم فلسفة حيّة حضر فيها الوصل بين مختلف الآليات المعرفية المتاحة والممكنة وهو وصل يقوم على التوظيف الابستمولوجي القائم على ضوابط نفعية ومعرفية تتحقّق فيها البرهانية والمرونة في آن واحد؛ لأجل تحرّي الحقيقة التي لا تتعارض مع معطيات الواقع ولا أحكام الشرع ومتماشية مع تطور العلم وكذلك الظروف الثقافية

والفكرية للمجتمع مع الحرص على التخفيف من تداخل الأحكام الذاتية في الإنتاج العلمي الفكري.

ج. **التأكيد على أهمية العروج الروحي في بناء إنسان جديد:** لقد اثبت طه عبد الرحمن وجود تداخل ضروري بين الخطاب الفلسفي والإلهيات وهو تداخل حاضر كذلك بين الإلهيات والصوفيات، ومنه حضور الصوفيات في الخطاب الفلسفي وهي حقيقة ثابتة عند مفكري وفلاسفة الإسلام بما فيهم ابن رشد ((ويتجلى أساسا في كلامهم عن مراتب المعرفة وعن مسألة الاتصال، وليس نصيب فلاسفة المغرب من هذا التداخل بأقل من نصيب فلاسفة المشرق، فقد تكلم ابن رشد ومن قبله ابن طفيل وابن باجة في الاتصال كما تكلم الفارابي وابن سينا قبلهم فأنهضهم كلام هؤلاء إنهاء إلى تجديد النظر في هذه المسألة))¹ فتناول ابن رشد وغيره من الفلاسفة للصوفيات وطريقها إلى الحقيقة هو محاولة منه لتقريب الفلسفة من التصوف؛ لما في هذا العلم من قوة في توجيه النفوس والعقول وتثبيت الحقيقة في القلوب.

وهي حقيقة أدركها ابن رشد بالمخبرة والمكاشفة، لما كان له من فرص الالتقاء بأهل هذا العلم، فقد ذكر محي الدين ابن عربي في كتابه (الفتوحات المكية) حيثيات اللقاء* الذي كان بينه ابن رشد وإعجابه بعلمه الرباني ((ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد، وكان يرغب في لقائي لما سمع، وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي. فكان يظهر التعجب ممّا سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه حتّى يجتمع بي فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبيّ ما بقل وجهي، ولا طرّ شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ، محبّةً وإعظاماً، فعانقني، وقال لي: "نعم"، قلت له "نعم". فزاده فرحه بي لفهمي عنه. ثمّ إنّي استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: "لا". فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ فيما عنده وقال: "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟" قلت له "نعم لا"، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها"، فاصفرّ لونه وأخذ الأفل فطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بناء، ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق

1 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف، المصدر نفسه، ص 146.

* يرجع تاريخ لقاء وتجاوز شيخ الصوفية محي الدين ابن عربي (560-638) وابن رشد إلى ما بين سنتي 576 و578هـ وسن ابن عربي أن ذلك حوالي 17 سنة، بينما سن ابن رشد حوالي 57 سنة، ويرجع سبب هذا اللقاء إلى الصداقة التي كانت تربط بين ابن رش ووالد ابن عربي (علين العربي) توفي حوالي 590هـ.

أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمانه رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس، ولا بحث ولا مطالعة، ولا قراءة وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها))¹ وهو نص وإن كان يوضح فيه صاحبه إعجاب ابن رشد بما فتح الله عليه من فتوحات دون أن يسعى لإنكارها، فإنه كذلك يقرّ بمكانة ابن رشد المعرفية -أرباب الفكر والنظر- كما يبيّن حقيقة موقف ابن رشد من طريق أهل العرفان، فهو لا يلغيه بل يحترمه ولكنه يعتبره غير متاح لكل الناس وابن رشد يسعى لوضع طريق ممكن ومتاح لمختلف المستويات كل حسب قدرته.

بالنسبة لطفه عبد الرحمن وإن كان ابن رشد قد توجه بالنقد لطريق الصوفية، فإن هذا النقد لا يصلح كي يكون حجة تؤكد رفضه وعداوته لهذا العلم ولطريق العرفان الذي يقوم على العروج الروحي، فالنقد الرشدي للتصوف مجرد ملاحظات عابرة حاول من خلالها التأكيد على الاختلاف بين ما يدع إليه هو وما جاء به أهل التصوف من طرق لمعرفة الحق ((فلم يتعد هذا النقد ثلثي صفحة واحدة-من كتاب مناهج الأدلة- ولم يرد فيه ما يمكن أن يختلف معه فيه الصوفي ولا ما يمكن أن يعده اعتراضاً عليه؛ فقد نقد طريقهم من جهتين*))².

لكن طه عبد الرحمن وهو يتوجه بهذا النقد، للنقد الرشدي لطريق الصوفية لم يكن يسعى إلى التوقف عند هذا الحد وهو نقد النقد، أو وصف ابن رشد بجهل جوهر هذا الطريق وأهميته في بناء الإنسان، وهذا لإدراكه حقيقة الطرح الرشدي في هذه المسألة وإن كان قد حسبه سجيناً للنسق الأرسطي، فالنصوص التي تركها صريحة وشاهدة على حقيقة موقفه؛ فهو لا ينكر أهمية الروح وتزكية النفس وكل ما يساهم في تزكيتها وتطهيرها ومساعدتها على تحصيل العلم الذي يقوم على النظر ويحقق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة ((يا قوم إنّي لست أقول أنّ حكمتكم هذه الإلهية أمر باطل ولكن أقول إنّي حكيم

1 ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر(بيروت) د ت، د ط، مج 1، ص 153-154.

* الأولى: أنها ليست عامة للناس، والصوفي لا يقول أبداً أنّ طريقته كذلك، بل يجعل طريقة من هم فوق الخاصة، ويدعوهم بخاصة الخاصة. والثانية أنها ليست كافية لحصول المعرفة العلمية، والصوفي لا يدعي قط أن التجربة الصوفية وسيلة لمعرفة ترتيب المسببات في الظواهر الكونية. انظر الحق العربي في الاختلاف، المصدر نفسه، ص 147.

2 الحق العربي في الاختلاف المصدر نفسه، ص 147.

بحكمة إنسانية))¹ وهو نص يوضح عدم رفض ابن رشد لطريق الصوفية في بلوغ الحكمة عن طريق العروج الروحي الذي يعتمد أرباب هذا الطريق؛ بل كان يعمل على التأسيس لطريق معرفي إنساني متاح لكل الناس كما أنه لم يكن منكرًا لأهمية الصفاء والنقاء الروحي-التركيبية الروحية الإيمانية- في تيسير الطريق نحو بلوغ الحقيقة ((لسنا ننكر أنّ إماتة الشهوات شرطاً في صحّة النظر مثلما تكون الصحّة شرطاً في التعليم وإن كانت ليست مفيدة له... لا لأنها كافية بنفسها كما ظنّ القوم، بل كانت نافعة في النظر على الوجه الذي قلنا))² وهي نصوص لا تخفى على طه عبد الرحمن، لكنه بالرغم من ذلك لم يفوّت الفرصة على نفسه لتوجيه النقد لمبررات ابن رشد في نقد طريق الصوفية* وذلك لأجل قطع الطريق أمام كل من يجعل من موقف ابن رشد حجةً قطعية لتوجيه اتهاماته للصوفية واعتبارها عدوة للعقلانية وسبباً من أسباب التخلف والجمود والابتعاد عن العمل والعلم وتحول العبادة إلى طقوس قشرية جامدة لا علاقة لها بالدين الحق.

انه عن طريق هذا النقد يريد أن يؤكد أهمية التصوف كطريق روحي إيماني مرّن في تسديد العقل (العقل المسدّد) وتأييده (العقل المؤيّد) كون ((العقل المسدّد يحتوي العقل المجرد، صارفاً مفسده، والعقل المؤيّد يحتوي العقل المسدّد مجتنباً عوائقه))³ وذلك لبلوغ الحكمة التي تتصل مع الدين والأخلاق والعمل في آن واحد. وهو بهذا يردّ على مشروع بارز يتمثّل في المشروع الدنيوي أو الدهراني للحدائث* وهو آلية تفريق المجموع أو آلية فصل المتصل⁴ الذي من خلاله فصلت الحياة عن الدين عن طريق فصل الأخلاق والعلم والسياسة والفن عن الإيمان والدين ومحاولة جعل من العقل صانعاً للقيم ومن الفن مصدراً لبعث الروحيات في الإنسان الحدائثي، وهو بالنسبة لظه عبد الرحمن مشروع له من الخطورة البالغة على حياة الإنسان لأنه يجعل من الإنسان الصانع الأوّل والأخير للقيم وهذا قد يحوّل الإنسان إلى كائن تائه يغرق في أطروحاته القيمية المتعارضة، ومن جهة أخرى

1 نقلًا عن عبد المجيد الغنوشي، عمل مؤتمر ابن رشد، ج 1، ص 265.

2 ابن رشدن الكشف عن مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص 117.

* سبق وأن تطرقنا لهذه الاعتراضات في الفصل الثاني من البحث، موقف طه من نقد ابن رشد للمتصوفة.

3 طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية-النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت) ط 2، ص 11.

* يتمثّل المشروع الدهراني في الفصل بين الدين والأخلاق، الذي قد يفتح الطريق لظهور بعض الدعوى التي تقوم على أحوال شعورية ونماط سلوكية غير مسبقة، تصادم الوجدان قدر مصادماتها للعقل مثل القول بأخلاقية بلا ألوهية أو بروحانية بلا إله أو بروحانية بلا إيمان. وهي دعوى تزيد في بؤس الحياة الإنسانية. انظر طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 12.

4 بؤس الدهرانية-النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين المصدر نفسه، ص 13.

قد يفتح هذا التوجه الباب لبعض المنتسبين للفكر الحر حسب رأيه للقدح في الدين والدعوة إلى الفصل بين كل ما هو دنيوي وما هو ديني.

لقد كان ابن رشد فرصة ومحطة فكرية، سمحت ل طه عبد الرحمن من إبداء وإبراز معالم مشروعه الفكري والفلسفي في مختلف الجوانب، فعن طريق مكاشفته النقدية لموقف فيلسوف قرطبة من التصوف أراد أن يرد على كل من يقدح في الدين ويشكك في دوره على توجيه الحياة الإنسانية* ومنه دعا إلى فلسفة جديدة يرى أنها ليست غريبة عن روح الدين وجوهر الإنسان، وقد اعتبرها فلسفة حيّة وسماها بالفلسفة الائتمانية التي لا تقصي العقل المجرد بل تجعله منضوياً داخل العقل المؤيد ومنه يصبح العقل فعلاً ((إدراكياً داخلياً يصدر عن قلب الإنسان الذي يرتبط بالقصد، هذا الأخير الذي يعترف بضرورة أن يكون للعقل اتجاهاً يتوجه إليه لبناء ادراكاته ومنه يصبح للعقل الذي يقصده طه عبد الرحمن اتجاهاً أفقي وعمودي؛ أمّا الأفقي فهو الذي يربطه بعالم المادة وأمّا العمودي فهو أساسي لكونه يحفظ العقل في اتجاهه الأفقي فلا ينحرف -ينقلب- وبذلك يحصل التسديد الذي يقوم به هذا العقل** وهو تسديد مرتبط ومشروط بالعمل الديني الحق الموجه للقلب، هذا الأخير الذي يعتبره طه عبد الرحمن مصدر الإدراكات العقلية التي تتميز بشدة النقلب ومثانة الصلة التي تربطها بكل قوى الإدراك التي يملكها الإنسان؛ فسلامة القلب تحقق سلامة المعارف والمدرجات خصوصاً وأنّ القلب هو كذلك مصدراً للقيم الأخلاقية التي على أساسها تؤسس الأحكام الشرعية. ومنه توجّه الأعمال والتصرفات التي يعتبر صلاحها من صلاح القلب¹ فبواسطة القلب المتعقل والمدرّك يستعيد الإنسان فطرته محققاً بذلك هويته ومعنى وجوده بحيث يتجرد من روح التملك وفردانيته ويتحمّل مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله.

فبواسطة التعقل القلبي يصبح الإنسان مسؤولاً عن كل الموجودات وعن العالم ومنه يدرك ضرورة التخلّق والإحسان والتسامح وغيره من الفضائل الأخلاقية التي تمكنه من التخلّص من أطماعه الأنانية الضيقة، التي لا تتحقق إلا على حساب الغير إنساناً كان أو أي

* يتجلى هذا الرد في مؤلفات عدة ل طه عبد الرحمن مثل: بؤس الدهرانية، روح الدين، الدين الحياء، بسؤال الأخلاق ن سؤال العمل

** يعطى طه عبد الرحمن مفهوماً آخر للعقل، يرتبط بسياق التراث الفكري العربي الإسلامي الموصول بالدين وهو مفهوم مرتبط بالقلب مستنداً في ذلك على المدلول القرآني الذي يبيّن أنّ عملية التعقل تحدث على مستوى القلب لقوله تعالى ((افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها)) سورة الحج، الآية 46. وهي آية تدلّ على أنّ التعقل محله القلب. انظر طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012، ص77.

1 طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المصدر نفسه، ص77.

موجود من الموجودات. إذا كان هذا التحول ضروري لبناء إنسان جديد فهو مشروط بحسبه بالتزكية التي تجعل من الإنسان قادراً على مجاهدة نفسه عن طريق تمكين القيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة-الدين السماوي- وكذلك ((تفجير الممكنات الأخلاقية والمكونات الروحية لدى الفرد والجماعات سعياً إلى الرقي بإنسانيتهم التي بها يتميّزون عن غيرهم من الكائنات))¹ هذه التزكية التي لا تتحقق إلا بالربط بين سلوك الفرد وبعده الإيماني الروحي الذي يجعله لا يقطع عن المطالب الدنيوية ولا الأخروية وهو مقصد الصوفية*.

بهذا يؤكد طه عبد الرحمن أهمية التصوّف كطريق سلوكي روحي، يحقق التنمية الخلقية الروحية، التي يتأدب فيها الإنسان مع الخالق والمخلوق فيطلب ((التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي))² ليس كفرد ينشد الارتقاء والصفاء لوحده، بل كفرد ينتمي إلى جماعة ويحي في وسط فيه من الموجودات ما يشاركه هذا العالم.

فأهمية الأثر الذي تتركه التزكية على الإنسان ببعده الفردي والجماعي والكوني تؤكد أهمية وضرورة الطريق الذي يحقق هذه التزكية وهو طريق التصوف الحق الذي لا علاقة له بالخرافة والشعوذة والطقوس القشرية الجامدة، هذا الطريق النابع من التعبد الشرعي الخالص القادر على تمكين الإنسان من التصدي للآفات الأخلاقية والروحية - الخرافة والتواكل وغيرها من الطقوس الجوفاء- للفرد والجماعة.

إن تأكيد طه عبد الرحمن على ضرورة الاهتمام بالطريق الذي يحقق الارتقاء الروحي والأخلاقي للإنسان يعود إلى الدور الذي يؤديه في إخراج الفرد من نطاق التعلق بوجوده الضيق إلى نطاق التوجه إلى أفصح وجود قد يتعدى المجتمع إلى العالم وما فوقه فهو طريق يسمح بتفجير القيم الفطرية في الإنسان ليصبح إنساناً عالمياً لا تحبسه انتماءاته المذهبية والجغرافية بل حتى الدينية على التحلي بمكارم الأخلاق. فهذه الثورة الأخلاقية

1 طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص ص 16-17.

* هذا الطرح الذي يقول به طه عبد الرحمن له جذوره التاريخية في التراث الفكري الصفي الإسلامي، هذه الجذور التي تعدّ مرجعيات هامة لطه عبد الرحمن، ومن بين هؤلاء الشخصيات نجد ابن سبعين الذي اتخذ موقفاً صارماً من الفلاسفة وطريقهم البرهاني في بلوغ الحقيقة حيث يقول عنهم ((أنا الفيلسوف فهو كثير السلاح قليل النطاح، طويل العدة قصير المدة والنجدة، نعت بحوله وقوته ويشقى بنفسه وهمته ويعجن قوت قلبه بغير ملح ولا ماء، ويجهد عمره بلم ولما لا يندياه ظفر ولا لأخراه أتجر... يعلن الحق وينصر ضده ويحفظ الباطل ويبذل فيه جده، ثم يسفست بالطبيعة وما بعدها وأخرى بالتعاليم ومقاصدها، ويطنن بين ذلك المعاني المنطقية ويموّه على المؤمن بالألفاظ الوحشية)) ابن سبعين، بد العارف، تح وتقديم جورج كتورة، دار الأندلس ودار الكندي بيروت- ط 1978، ص 1، ص 96

2 طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 18.

التي يحدثها طريق التصوف في الإنسان تسمح بتجديد الذات من أجل تجديد الغير نهوضاً بواجب تطوير الإنسانية، فهذا الطريق سيساهم بفعالية في إصلاح الإنسان وإعادة ضبط مقصده الوجودي الذي يجب أن يخرج من ضيق الدهرانية إلى فسحة الحياة الإيمانية أو الائتمانية.

فمن خلال مكاشفة طه عبد الرحمن لموقف ابن رشد من التصوف يمهد لمشروعه النقدي للتوجهات الفكرية والسلوكية التي تجعل من المادة أساس الحياة أو تحاول أن تقدم بدائلاً معنوية مفصولة عن الدين كالفن مثلاً أو تحاول التقليل من دور الدين الحق في توجيه الإنسان وتنظيم حياته في مختلف مستوياتها وأبعادها. فبالنسبة إليه وإن سُجّلت بعض المؤاخذات على طريق الصوفية فإن ذلك لا يلزم عنه أنّ هذا الطريق يقضي على النظر أو يعارض العلم ويؤجل متطلبات الإنسان المادية إلى أجل غير معلوم، فالأمر على خلاف ذلك كون طريق التزكية مرناً يتماشى والسياق الذي يكون فيه الإنسان بحيث يبقى الشرع وما شرّعه من عبادات هو المرجع الأوّل والأخير في ضبط وسائل وطرق التزكية المنشودة من التصوف.

فلا مجال إذن عنده للحديث عن إمكانية الاستغناء عن طريق التزكية الذي يمنح للإنسان تغذية خلقية لا تنفصل عن الرّوح والدين وهو ما يجعل منه دائم السعي للقيام بمسؤولياته الائتمانية تجاه الوجود بأسره وذلك عن طريق تربية تجعل من طلب التنمية المعنوية على قدر طلب التنمية المادية ((فإن زاد زاد وإن نقص نقص حتى يقع الوازن بين المكونات المادية والمكونات الرّوحية للإنسان))¹ وهو ما يسميه بتجديد الإنسان الذي يسعى إلى تزكية روحه ومجاهدة النفس وتقويمها لاستعادة فطرته كي يتحمّل الأمانة الكبرى ((فالأمل معقود على هذا الإنسان المجدّد في قيام مجتمع يستبدل بآفات الاجتماع آيات مبهرات وفي تحقّق تاريخ يستبدل بعثرات التاريخ ثورات مبصرات))² هذا الإنسان الذي لا يتحقّق إلاّ بتصحيح تصوره عن العبادة وكذلك مراجعة موقفه من طريق التصوف الديني الذي يكون جوهره هو التعبّد والتقرّب إلى الله والتأدب مع الخالق والمخلوق، وهو تعبد يقوم

¹ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص 18.

² ، بؤس الدهرانية-النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين المصدر نفسه، ص 181.

على العلم الذي يجمع بين النظر والعمل ((العلم الذي تصلح به أحوالنا وتسعد به حياتنا))¹ وهو علم لا تحقّقه إلاّ الروحانيات التي تورثها الأعمال المأخوذة من الدين الحق ((ليس في روحانيات التزكية إلاّ العبادات التي شرعها الدّين المنزل))² ومنه يكون التصوف الذي يتحدّث ويُرافع له طه عبد الرحمن، هو التصوّف الذي يقوم على التزكية والتربية النابعة من العبادات، التي جاء بها الشّرع وبذلك يغلق الطريق أمام مختلف الطقوس والشعوذات والبدع التي شاعت عند بعض المنتسبين حسب زعمهم إلى التصوف.

إنّ التصوف الذي يدع إليه طه عبد الرحمن ويريد أن ينحت له مكانا محترما في هذا العصر، هو تصوف يبعث إلى العلم والعمل الخارجي المرتبط بشؤون الحياة المادية وكذلك العمل الداخلي الذي يهتم بتزكية وتقويم النفس، كما انه تصوف يقوم على العلم العقلي والقلبي في أن واحد وهو علم يحقق التعليم الحقيقي الذي يزكو بالإنسان كون التعليم ((إذا نظّرتة وحقّقته إنما هو غسل لأوساخ النفس، وأوساخها لا تزول إلاّ بمشاركتها وغسلها لنفسها))³ حتّى يُشعر هذا العلم الإنسان بمسؤوليته التدبيرية على المستوى الخارجي والداخلي، هذه المسؤولية التي تحمل الفرد على مراجعة ذاته والحرص على ارتقائها أخلاقياً فيتحوّل من الإنسان الرّاحف الذي يحبس وجوده في المتطلبات الغريزية الضيّقة إلى القيم العارضة التي تجعل منه إنساناً جديداً مع الابتعاد عن الطقوس الجوفاء والجمادة والقشرية التي تبعده عن روح الدين والعصر في أن واحد.

يبدو أنّ المكاشفة النقدية التي اعتمدها طه عبد الرحمن على النقد الرشدي لطريق التصوف لا تهدف إلى الحط من القيمة النقدية والإصلاحية للموقف الرشدي في حدّ ذاته بل لها أبعاد تأسيسية يسعى من خلالها إلى رد الاعتبار لطريق التصوف من جديد والتأكيد أنه يحمل مفاتيحاً قادرة على حل مشكلات الإنسان الحداثي، الذي يكاد يغرق في الماديات، كون العلوم النظرية لوحدها وإن كانت لها أهمية في مدّ الإنسان بمختلف الأدوات المنهجية والمعرفية فهي غير كافية لتمكينه من امتلاك ذاته والسير بها نحو الكمال الأخلاقي ((العلم النظري ينبهنا على موضع الماء والصابون لا غير، وقد يوجد في النفوس من يمشي

1 طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص228.

2 طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص161.

3 ابن سبعين، بد العارف، تح وتقديم جورج كتورة، دار الأندلس ودار الكندي بيروت- ط 1978، ص96.

ويطلب على فائدته بنفسه حتّى يجدها دون المرشد))¹ هذه المفاتيح التي لم تكن غائبة عن ابن رشد كونه كان يقرّ بأهمية هذا الطريق في تمليك الإنسان الحكمة وتحقيق السعادة وما السعادة التي أباها وهو يتحاور مع محي الدين ابن عربي ووجوده في زمانه إلا اعتراف ضمنى منه بأهمية تلك الحكمة والطريق الموصل إليها في تحقيق السعادة.

يمكن القول أنّ ابن رشد كذلك كان يطمح من موقفه من التصوف إلى التأكيد على ضرورة هذا الطريق من جهة، لأنه طريق يساهم بطريقة فعّالة في تنقية النفوس من كل النوايا الفاسدة التي تعكّر صفو الحياة وكذلك تعيق البحث عن الحقيقة، هذه النوايا التي كانت سببا في انتشار العداوة بين الناس وبين المنتسبين للعلم والفكر وجعلت البعض يسعى من خلال ما يملكه من معارف إلى السيطرة على عقول الناس وسجنهم في نسق وسياق فكري واحد، فالتربية الروحية أمر ضروري لا مجال لأي عاقل أن ينكره، لكنه يلح على أنّ التربية والأخلاق غير كافية لتحصيل الحقيقة بالطرق المتعارف عليها والمتاحة لكل البشرية. كما أنّ نجاعة هذا الطريق التربوي والروحي مرهونة بتحقق الضوابط الشرعية التي تمنعه من الانحراف عن الشّرع ومن إنتاج إنسان خامل عاجز عن بلوغ العلم وتحقيق المقصد من الخلق والدين. وإلا كيف يمكن تفسير التقدير الذي كان يكرهه ابن رشد لابن عربي وهو لا يزال شابا يافعاً ويقبل أن يحاوره ويسأله عن مدى وجود توافق بين ما قد يصل إليه المرء بالنظر وما يصل إليه القلب برياضة النفس والتركيب، أين يدخل الإنسان السالك إلى خلوته جاهلا ويخرج منها باذن ربه عارفاً وهي نعمة لا تتاح إلا لأرباب الشوق والذوق. وهي فئة نادرة حسب ابن رشد لذلك كان يسعى إلى التأسيس لطريق ممكن ومتاح للبشر بعد رياضة وترويض العقل على النظر مع توفّر القدر الكافي من الأخلاق والنقاء.

المبحث الرابع: ماذا نريد من ابن رشد؟

كل المؤلفات التي تركها ابن رشد، هي في حقيقتها شاهدا ابستيمولوجيا وحضاريا يبرهن على ((أي مدى كان ابن رشد يريد أن يظلّ مفكراً مسلماً يتحمّل بكل ثقافته الفلسفية والمعرفية العلمية المتوافرة في عصره جميع المشاكل التي تولّدت عن المقارعة بين ظاهرة

1 ابن سبعين، بد العارف، المصدر نفسه، ص97.

الوحي القرآني وبين الموقف الفلسفي المحض الأكثر صرامة¹، هذا المشروع الذي يجب أن لا يرتاب منه كل من يطمح إلى التجديد وإحداث التغيير الفكري والاجتماعي داخل بيئته. لقد أصبح الانخراط في مثل هذا المشاريع، أكثر من واجب على كل المفكرين العرب والمسلمين، ولذلك هم بحاجة إلى أن يستحضروا بعض النماذج الفكرية في تاريخهم ليحاوروها فلسفياً وعلمياً، مثلما اختار ابن رشد أبا حامد الغزالي ((1111م)) كمحاور² لكي يستطيع أن يفتح الباب لنفسه لإبراز مواقفه الفلسفية والعلمية، من مختلف الاستشكالات التي كانت تطرح في مختلف المباحث سواء الإلهية أو الفقهية، ومنه التقدم إلى مجتمعه بمشروعه الابستمولوجي، الذي يبرز فيه أهمية ودور كل الطرق التدلالية، في بناء الحقيقة وكذلك أسس الرؤية التي يجب أن نعتمدها في بناء الموقف النقدي من تلك الطرق، وعلاقة الفلسفة بالعقيدة، ودور كل واحدة منهما في تحقيق سعادة وسيادة الإنسان، وهو مشروع موسوعي يتجلى في مختلف الأعمال التي تركها للبشرية سواء تلك المرتبطة بدرسه للفلسفة اليونانية أو ما تركه من مؤلفات شخصية.

لقد اتبع ابن رشد خطى الغزالي، رغم أنه كان يخالفه في الرؤية، وهو إتباع يتمثل في تحسس الزوايا المركزية، التي يجب توجيه النظر إليها بالدرس والتحليل، كونها ترتبط بمصادر وطرق التشريع -علم الفقه- حيث جاء الغزالي بالمقتصد في الفقه وتبعه ابن رشد بالضروري في الفقه وكذلك بداية المجتهد، وطرق البحث في المعتقد-الإلهيات- وكتاب فصل المقال ليرد فيه على كتاب الغزالي التفرقة بين الإسلام والزندقة، وكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي الذي قابله ابن رشد بكتابه تهافت التهافت. هكذا خطّ ابن رشد معالم طريقه المعرفي، فقد أدرك حقيقة الواقع الذي يعيش فيه والمفاصل الأساسية التي يجب وضع اليد عليها، لإعادة ترتيبها وتقويمها حتى تتقوى من جديد ويستوي صلب وجسم المجتمع وبذلك يستطيع استئناف الطريق نحو التحضر والرفي.

1 محمد أركون، ترجمة هاشم صالح "ابن رشد راند الفكر العقلاني والإيمان المستنير" مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-دولة الكويت،-، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع-أبريل/يونيو 1999، ص12

2 ابن رشد راند الفكر العقلاني والإيمان المستنير، المرجع نفسه، ص12.

لم يكن ابن رشد متخوفاً من هذا الإتياع، للغزالي ولغيره من الفلاسفة مسلمين كانوا أو غير مسلمين كونه كان يدرك أنّ الطريق صعب ويحتاج إلى آثار تُتبع ومعالم تحترم، كي لا يضل الطريق ويفشل في مهمته الحضارية.

فطبيعة المشروع الذي انخرط فيه، جعله لا يتوقف عند حدود تصوّر مخصوص، ولا ادّعاء امتلاك الحقيقة، كما انه لم يدعي أنه هو وحده الذي يمتلك الأهلية لقيادة كل المفكرين لتحقيق الثورة الفكرية التي يمكن أن تساهم في تغيير حال المجتمع، ولهذا كان يراجع مسلمّاته كلما اقتضى الأمر، ذلك إمّا لوجود مستجدات علمية أو لإمساكه لمعطيات جديدة لم تنبجس له في البداية، وهو ما ساهم في تطوّر فكره وانقلابه فكرياً على ما كان قد ثبّته ابستمولوجياً، عند إقراره بضرورة التقيّد بالمنهج البرهاني، لكن مراجعته لفعالية هذا المنهج واستمراره في اختباراه جعله يدرك المآزق المنهجية التي وقع فيها اثر تلك المسلمات فقام ((بتصحيح القناعات بالقدر الذي يستجيب للمتطلبات))¹ محاولاً الابتعاد عن التوقع والتعصب، وهو المطلوب من المفكر والمثقف الذي يسعى إلى إثراء الحلول التي تعتمد لحل مختلف المشكلات التي تحول دون تقدّم المجتمع وحفاظه على هويته.

فما يمكن أن يؤخذ من فكر ابن رشد ليس ما أنتجه من مادة معرفية وأفكار، كانت عبارة عن حلول منهجية ومعرفية كان قد قدمها في سياقه الثقافي والاجتماعي، بل العبرة تكمن في المسار الفكري الذي اتبعه، هذا المسار الذي حدّد فيه مقصده وأدرك من خلاله الزاوية التي يجب أن يلازمها لحماية العقل من الجهل والتعصب والتخلف، وكذلك على تحريرها من كل أشكال الوصاية. فلقد اختار الاشتغال بطريق التفكير والبحث، حيث أكدّ على ضرورة الاهتمام بطريق التفكير والتدليل عن طريق مراجعته وتطويعه مع مختلف الاهتمامات الفكرية والحضارية، معرفية كانت أم تشريعية أو عقديّة، هذا التطويع الذي قد يلزم المفكر بضرورة التنازل عن قناعاته المعرفية وربما الانقلاب عليها، وهو أمر واجب إذا تمّ التأكد من قصر الطريق وضعف الرؤية التي كانت قد تشكّلت في أذهاننا عن الذات والعالم والإنسان. كون المطلوب هو الوصول إلى الحق الذي يحقق سعادة الإنسان وليس

1 طه عبد الرحمن، ثغور المراقبة مقارنة لصرعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، مكتبة نومديا83، الرباط-المغرب- ط 1440/01/2018م، ص204.

الانتصار للذات وللانتماءات المعرفية والإيديولوجية التي قد يختارها المفكر للتقوي بها وإيصال تصوراتهِ للغير.

لقد بيّن ابن رشد، استحالة إقصاء أي مبحث من المباحث أو أي مصدر من المصادر التي تشارك في تشكيل هوية الإنسان، من طرق النظر والنقد البناء، كما أكد أن حرية الفكر والنقد لا تعني تبني الفكر الاقصائي الذي يتوقع في زاوية مذهبية ومعرفية ضيقة، بل المطلوب هو الانفتاح على الكل والاستماع للجميع، وتقصي الحقيقة التي تحقق سعادة الإنسان في أي مبحث من المباحث وإن كان مصدره ليس بشريا، والمقصود هنا هو الدين، الذي يعتبره ثابتا من الثوابت، لا يمكن التقليل من قيمته وشأنه في تنظيم الإنسان ومدّه بالحقيقة وتمكينه من التشريع لحياته، لكن بشرط مراجعة مختلف الفهوم التي أنتجها الإنسان عبر الزمن لهذا للنص الديني دون الخوف من المروق والوقوع في الكفر.

على المثقف المتمكن والعارف بالدين وبالعلوم والثقافات أن يقتحم هذا المجال بشجاعة مع التسلح بالعلم والموضوعية، للاستفادة من المنظومة الفقهية التي تثري التراث الفقهي والفكري العربي الإسلامي، مع العمل على إثرائها بالمادة العلمية والمنهجية، التي يمكن أن تمدّ العون للفقيه لضبط مسار علم الفقه وأصوله في ما يخدم الإنسان وفق مستجدات عصره، فالفقه ليس وعضا ولا إرشادا يحرك مشاعر الناس بل هو علم يقوم على التعليل السببي الذي يعطي المشروعية لهذا العلم ويجعل تشريعاته ممكنة التطبيق على أرض الواقع دون التعارض مع مصلحة الإنسان.

لم يعد هناك مجال لإقصاء هذا العلم عن دوره في إكساب الناس ثقافة العيش والتعامل مع مستجداتهم وفق معرفة للواقع والأولويات ((لأن الأصل في الثقافة ليس كما ساد الاعتقاد بذلك، أن تكون إنتاجاً قومياً أو محلياً، وإنما أن تكون إنتاجاً إنسانياً وعالمياً، أي "مؤنسا للأمثال" و"معالما للأغيار" بما أن الثقافة عملية تكوينية، لا خاصة كيانية))¹.

1 طه عبد الرحمن، ثغور المراقبة، مصدر سابق، ص211.

فالمجتمع الآن بحاجة إلى بداية ونهاية جديدة في الفقه، وإلى فصل مقال جديد وكشف عن مناهج للأدلة في العقيدة، وإلى منظور جديد لقراءة ما يبدهه الغير من أفكار وعلوم ونظريات في الفلسفة والأدب والفن والسياسة والاقتصاد، دون أن يُلزم المجتمع على اجترار أفكار ابن رشد أو الإلتباع الحرفي للطريق الذي اقترحه هو للمعرفة.

هذا هو الشرط الضروري لتحقيق التصحيح الفلسفي والفكري الثقافي الذي يهدف إلى الحفاظ على نقاء الذهن، وصفاء الفكر، واستمرارية البحث عن الحقيقة ((ولعله لهذا السبب أقدم صاحبنا على وضع كتاب ككتاب تهافت التهافت، بعد فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، جامعا بين التصحيح العقدي والفلسفي، ومسجلاً في الآن نفسه عودة جديدة إلى الفلسفة بعد أن وضع الأسس الأولى لإصلاح العقيدة ومن ثم إصلاح المجتمع والسياسة))¹ فالمسألة ليست محصورة في أن يكون الفرد المثقف رشدياً أو غير ذلك، بل بيت القصيد يكمن في امتلاك القدرة والقابلية في الانخراط في مشروع حضاري، يمكن أن يجعل الخطاب الفلسفي في مستوى الرهانات التي يفرضها العصر، هذا المشروع الذي يمكن أن يفكّ حصار الزمن عن الوجود العربي في التاريخ: الماضي والحاضر والمستقبل ((في سجن حوائط ثلاثة. الأول الماضي الذي ما زال يعيش فيهم لا يستطيعون منه فكاكاً، يفكر لهم، ويحدّد رؤيتهم للعالم ومعايير سلوكهم ولّى تاريخياً وما زال حاضراً شعورياً. والثاني المستقبل والقفز إليه، لم يحضر بعد لكننا نريد أن نعيشه فنعيش زمان غيرنا ونترك زماننا))² لقد أصبح التحرر من كل الأفكار التي تركز الانحصار في حيز زمني أو ثقافي ما ضرورة وحتمية تؤكد الحاجة إلى امتلاك الآليات المعرفية التي تؤسس من ما صدق المعرفة والفكر وتكسر جليد التقديس والتخويف والتخوين، ومنه فتح المجال واسعاً أمام الحريات وغرس روح النقد والتسامح كقيم علمية وأخلاقية.

هذه الحرية وتلك القيم التي حاول ابن رشد التأكيد عليها في مختلف خطاباته العلمية والفلسفية، حرية تقوم على مبدأ الوصل بين العلوم وذلك وفق شروط ابستمولوجية خالصة تحكمها المنفعة العلمية والقواسم المشتركة بين العلوم. ومنه يصبح الفقه مرتبطاً بالطب

1 جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، مرجع سابق، ص234.

2 حسن حنفي، "رهانات الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري" رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، جامعة محمد الخامس أكادال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم165،-المغرب- ط1،1431هـ/2010م، ص24.

والفلك والاقتصاد ارتباطاً متعبداً متبادلاً يؤكد حاجة كل علم إلى العلم الآخر ليحافظ على التطور العلمي ومصحة الإنسان في ظل الضوابط الشرعية والواقعية.

فالحرية مطلب إنساني وحضاري، وشرط أساسي لتوطين الأمن الثقافي والسياسي والاقتصادي داخل المجتمع، لذلك سعى ابن رشد إلى تناول هذا الموضوع ليبين لمجتمعه وللإنسانية جمعاء أنّ مسألة الحرية أوسع بكثير في أن تحصر في دائرة النفي والإثبات، أو تختلق لها قيوداً غيبية واجتماعية تقوّض من مجالاتها، بل هي ممارسة ملازمة للإنسانية تتحقق وتتوسع أكثر عندما يكون العمل مصحوباً بالعلم الدنيوي والديني في آن واحد ومنه يصبح من الضروري الانتباه إلى هذا المنظور الرشدي والحرص على تحقيق مقاصده وفق ما تسمح وتتيحه ظروف العصر.

وهو مطلب يمكن أن يحقق عندما تعطى للفلسفة حريتها وتوفر للفلاسفة والمفكرين الشروط التي تمكنهم من القيام بدورهم الحضاري، لأنه ((كلما تعرضت الفلسفة لمحنة في العالم العربي الإسلامي، إما بإحراق كتبها أو بتجريم أهلها أو ملاحقة محبيها، إلا وكان ذلك مؤشراً على ضمور وجود الحرية، والعكس صحيح))¹ فالحرية هي مؤشر صحي على أن الوضع الثقافي مستقر ويسمح بحدوث التجديد الثقافي الذي يمهد للثورة الحضارية التي ستقضي على الاستبداد لبعض الأنظمة الثقافية التي تشوّه الحقيقة وتكرّس الوصاية والتحكم في عقول الناس، ومنه يستطيع الإنسان أن يصنع سعادته بنفسه، دون أن تكون تلك السعادة على حساب الغير ولا على حساب الهوية.

إنه الاستثمار في الإنسان بعينه، قبل الاستثمار في مظاهر الحضارة والرفاه، فالتفكير في مراجعة المنظومة الثقافية وغيرها من المنظومات، هو أولوية يجب الاشتغال عليها. ومنه التأكيد على تشجيع المفكرين لاقتحام هذا المطلب الحضاري لأجل إعادة ضبط المفاهيم وترتيب البيت الداخلي للمجتمع، مع ترك فرصة الاستفادة من تجارب الغير وغلق الباب على كل أشكال التعنت والرفض أو التقليد الأعمى والإتباع الحرفي لمختلف التجارب البشرية الناجحة في مختلف المجتمعات. فصوت العقل ونور العلم ومصباح الحرية هو

1 محمد المصباحي، "رهان الحرية في العالم العربي"، رمانات الفلسفة العربية المعاصرة، نفس المرجع، ص93.

وحده الذي سيضمن السير الهادئ والأكيد نحو التقدم والتطور ومنه إنتاج إنسانا منسجماً مع ذاته ومع غيره، إنسانا يثق في العلم والعلماء ويدرك أن التغيير الحقيقي الذي لا يزول بزوال الداعين له هو التغيير الذي يحدث على مستوى العقول، ومنه تصبح الطبقة المثقفة بكل توجهاتها مطالبة بإنتاج الأفكار العملية التي تستطيع إحداث هذا التغيير، عندها سيكون المجتمع مستعداً للإنساق للمثقف والاهتداء بصوته والثقة في رؤيته للحاضر والمستقبل وتقديمه وتزكيته ليكون في مقدمة من يحمل مشعل التغيير.

فالمجتمع بحاجة إلى إنسان لا يخشى النقد ومراجعة مسلماته وفهومه، ليتخلص من نزعة تصنيف الأفكار والمذاهب ويتسلح بالشجاعة العلمية والأخلاقية، التي تجعله يعترف بالحق، أينما كان ويقر بالخطأ وإن كان هو صاحبه، هذه المراجعة التي ستجعل من انقلابه الفكري مؤسساً على العلم والفهم العقلاني للواقع المعاش، فلا يسجن نفسه في سجن الماضي ولا سجن المستقبل ولا يبقى يرواح مكانه لا هو في الماضي ولا هو في الحاضر.

إنسان يحترم العقل الفلسفي الذي كان قد دافع عنه ابن رشد وغيره من الفلاسفة وذلك للدور الذي يمكن أن يؤديه هذا العقل في تفعيل الفكر الحر والحفاظ على حق الإنسان في التساؤل والنقد ((تكمّن فائدة ابن رشد اليوم، بل ليس فقط ابن رشد- وإنما جميع الفلاسفة العرب الكلاسيكيين- إنّ هؤلاء المفكرين يمكن أن يخدموا كوسطاء ليس فقط من أجل إعادة الاعتبار إلى الفكر الفلسفي بين المسلمين اليوم، وإنما من أجل دحض الصورة السلبية والعنجهية التي يشكلها الإنسان الأوروبي (أو الغربي) عن الإسلام والثقافة العربية))¹.

لقد بين ابن رشد طبيعة المشاريع التي يجب أن يخوضها المفكر الحر، وطبيعة الخطاب الذي يجب أن يعتمد في التأسيس لتلك المشاريع، بحيث يبتعد عن خدمة مصالحه الشخصية الضيقة وينخرط في ما كان قد سخر جهده ومعارفه وعلاقاته لخدمته وذلك عن طريق استخدام إمكانياته وكفاءاته الفلسفية لأجل الإسهام في بناء وإعداد رؤى مرنة ولينة

1 محمد أركون، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير" مجلة عالم الفكر، ص 25.

في قراءة النص الديني وفهمه وكذلك ((على جعل المناظرة حول الشؤون الدينية الأكثر حساسية أمراً ممكناً))¹.

فإذا كانت هناك حاجة إلى ابن رشد أو غيره من الفلاسفة والمفكرين، الذين ساهموا في بناء التراث الفكري والعلمي العربي الإسلامي، فإنّ هذه الحاجة ليست محصورة في التعرف على ما أنتجوه من أفكار ومعرفة، إنما هي مطلب حضاري يكمن في الإقتداء بهم في خوض معركة التغيير الفكري وتطوير الذهنات السائدة، التي رضيت بالاستهلاك والتقليد، وأصبحت تفتقد لأبسط المكونات التي تزرع في النفس الثقة والإرادة في التضحية لأجل حدوث التغيير، وذلك باعتماد خطاب فلسفي وأدبي وديني مرن، مؤسس على روح الاختلاف والتسامح، مع الابتعاد عن الذهنية الوصلية أو الإقصائية التي تريد أن تروّج لمشروعها على حساب إلغاء المشاريع الأخرى((إن ابن رشد على تمكن حضوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم لم ينفق جاهه قط في شيء يخصّه ولا في استجرار منفعة لنفسه، إنما كان يقصره على مصالح بلدته خاصة ومنافع بلاد الأندلس عامة))² هذا ما يجب الاهتداء به، فالمطلب الحقيقي الذي يجب أن يحرص عليه أهل الفكر والثقافة هو أن توفر لهم كل الأجواء الاجتماعية منها والسياسية والثقافية وكذلك المادية التي تساعدهم على تأدية دورهم الطبيعي كمفكرين وكمثقفين وهو الاشتغال بهموم المجتمع الثقافية والفكرية والعلمية ومحاولة المساهمة في تنوير العقول وتمكين أفراد المجتمع بمختلف مستوياتهم من مختلف الكفاءات الفكرية والسلوكية والذهنية التي تؤهلهم للانخراط في العمل والعلم لأجل البناء وترميم ما يمكن ترميمه من فهوم وتصورات نحو الذات والدين والغير.

فابن رشد لم يشتغل على تحقيق مصالحه الخاصة ولا على تحقيق الغنى، بل كان صاحب أفق حضاري واسع حاول من خلاله وضع الدعائم الفكرية التي يمكن أن تساعده على تبليغ المجتمع هذا الأفق؛ لهذا كان حريصاً على فتح باب الاجتهاد واسعاً في كل ميادين البحث المتاحة وذلك في المراحل الأولى من بداية مشروعه الفكري((بل يمكن القول أنّ تفكير ابن رشد في ضرورة فتح باب الاجتهاد يرجع إلى المرحلة الأولى من نشاطه

1 محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، المرجع نفسه، ص 24.

2 محمد عبد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط 2، 2000، ص 124.

العلمي))¹ وهي المرحلة التي كان فيها قاضيا وفتيا في آن واحد، فقد كان بإمكانه أن يرضى بهذه السلطة التشريعية والقانونية ويفرض على الناس إتباع مذهبها فقهيا وحيدا وهو المالكية، لكنه كان يدرك خطورة سجن الناس في مذهب واحد وإلغاء بقية المذاهب الفقهية الأخرى، خطورة تكمن في تكريس تقديس المذهب السائد وقتل روح الاجتهاد والنقد وتضييق أفق البحث والتفكير في إمكانية وجود الحلول الفقهية في مذاهب أخرى.

يمكن القول أن بداية المجتهد كان ممارسة علمية نقدية لابن رشد وهو في منصب رسمي في الدولة، كي يثبت أن الحق واحد في جوهره وقد يتعدّد في زواياه ومنه يبقى باب الاجتهاد مفتوحا وإمكانية الاستفادة من المذاهب الأخرى ممكنا، عندما تتحقق برهانية تلك الاجتهادات الفقهية. فإذا كان ابن رشد حريصاً على ترك باب الاجتهاد مفتوحا والانفتاح الثقافي مشروعاً فإن ذلك يؤكد من جهة أخرى حرصه على غلق باب التعصب و الوثوقية والسفسطة لما في ذلك من خطورة على عقول الناس وتأثير على استقرار النفوس والمجتمعات. وهذا يؤكد أن دور المفكر الحقيقي ليس في إثارة الأزمات والانتصار إلى رؤية معينة ومحاربة الأفكار والتوجهات الدينية والإيديولوجية بالخطابات التي يتعمّد فيها العزف على الأوتار الحساسة في المجتمع -الدين- الحرية- التحضّر- الغزو الثقافي وغيرها من الدعاوي التي يلوّح بها ضعاف الفكر وأصحاب النوايا الهدامة.

إنما دوره يكمن في منح الفرصة لكل، للاجتهاد الفكري، والتأسيس لرؤاه والتعبير عنها في خطاب فلسفي وفكري هادئ، مع الاحتفاظ بحق النقد ونقد النقد، مع الحرص على عدم تمييع المسائل واستغلال قنوات الإعلام ووسائل النفوذ للتشهير بأيّ كان، أو تمرير أفكار معينة وإقصاء الأفكار المخالفة، مثلما يجب أن تبقى بعض المواضيع في مكانها الأكاديمي خاصة تلك التي لم تنضج بعد أو التي تتعلق بالمعتقد الديني لتجنب تغليب الناس والتشويش على عقولهم وخلق التضاربات والصراع الذي لا فائدة ترجى منه، وهو ما كان ابن رشد يعارضه عند نقده للمتكلمين ويعمل على محاربتة في أعماله الفكرية.

1 محمد عبد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 124.

لقد أكدّ ابن رشد أنّ الخطاب الفكري الناجح، هو الخطاب الذي لا يهمل الطبيعة الخارجية ولا يقصي المقدس ولا يهمل الإنسان المحكوم بسياق ثقافي واجتماعي محدّد ومختلف من ظرف إلى آخر. حيث لم يهمل المباحث الغيبية ولا التشريعية كما جعل من علوم الطبيعية قاعدة علمية صلبة يمكن الرجوع إليها في الغيبيات ليؤكد إنسانية المعرفة سواءً من ناحية المنشأ أو الغاية، لقد كان يؤكد ضرورة الرجوع إلى الطبيعة واستقرائها لإنتاج العلوم التي تفيد الإنسان كصناعة الطب مثلاً وخدمة علوم الشرع -الفقه- للتأكيد على أن المعرفة ليست هبة من خارج الطبيعة وإنما ((هي نتاج علاقة ضرورية ناشطة بين الذات الإنسانية والعالم المادي المنعكس في ذهن الإنسان))¹.

ولهذا فالمفكر العربي المعاصر، إذا أراد أن يستفيد من ابن رشد، فهو مطالب بالعمل الجاد والمستمر للتأسيس للخطاب الفكري الحيوي القادر على إنتاج وإعادة إنتاج الفكر، عن طريق البحث المستمر والمنفتح القائم على روح النقد كل ما هو بذاته أي قائم بذاته كالتبيعة والدين ليصبح في خدمة الذات الإنسانية في إطار سياقها الحضاري الذي يميزها عن غيرها من السياقات، فالمفكر مطالب بإنتاج مشاريع ثقافية ممكنة، وحيوية، يمكن أن تحتضن مشكلات الإنسان، وهو أمر لا يتحقّق إلا باحترام البيئة الثقافية لكل مجتمع ومنه يكتسب ذلك المشروع القدرة على إحداث التغيير ولو بشكل نسبي.

1 عمار عامر، "مشروع الخطاب الرشدي في الفكر العربي الإسلامي" العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، حلقة دراسية تحرير فتحي حسن الملكاوي وعزمي طه السيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن -عمان- ط 1420/1، 1999م، ص 281.

خاتمة

خاتمة البحث:

وتأتي خاتمة هذا البحث لترصد أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال تناولنا لإشكالية الالتزام الاستيمولوجي الرشدي بالمنهج البرهاني من منظور قراءات الفكر العربي المعاصر، عاطف العراقي وطه عبد الرحمن نموذجاً:

✚ استئناف المراجعة النقدية التحليلية للتراث الإسلامي مطلب عقلي وعلمي في آن واحد، بشرط أن تكون هذه المراجعة مؤسسة على ضوابط عقلية واضحة بعيدة عن الانتقائية، بحيث يراعى فيها بنية النص المقروء مع وضعه في سياقه الخاص سواء تعلق ذلك بلغة النص أو الظروف الثقافية والاجتماعية التي أنتج فيها هذا النص، دون السعي إلى تحطيم هذا التراث أو التشكيك فيه وفي ثوابته باسم النقد أو التفكيك كما يجب الابتعاد عن التخندق الذي يطمح إلى تحقيق آفاقاً إبديولوجية معينة، سواء تعلقت بتقديس هذا التراث أو التشكيك في قيمته.

ومنه يمكن القول أنّ إحياء الفكر الرشدي، وإبراز أهمية المشاريع التي كان يشتغل عليها لغرض إثراء وتطوير طرق التفكير في عصره لا يمكن أن يتحقق دفعة واحدة ولا بتوجه فكري واحد، بل إنّ هذا الإحياء مثلما كان يؤكد محمد المصباحي لا يمكن أن يتحقق إلا بتعدّد وتنوّع محبّي ابن رشد ولكن أيضاً بتعدّد وتنوّع منتقديه.

فالتراث الرشدي مثل غيره من الجهود الفكرية التي تشكّل التراث الإسلامي بحاجة إلى دراسات تحليلية نقدية مختلفة حتّى تستطيع الكشف عن ما يمكن الاعتبار به وأخذه من فكر ابن رشد، خاصة فيما يتعلّق بكيفية التعامل مع مختلف الأدوات المعرفية المتاحة وطبيعة الضوابط التي يجب اعتمادها عند توظيف مختلف الطرق في مختلف المباحث الفكرية، وهي ضوابط يمكن أن تساعد الباحث على ملازمة الغاية العلمية التي يمكن أن تساعد الإنسان على بلوغ السعادة.

✚ الطبيعة المعرفية والأخلاقية للتنظير والتوسل بالمنهج: فالضوابط التي وضعها ابن رشد لتنظيم عملية التنظير والتوظيف العملي للمنهج لا تنحصر في مستوى محدّد، فهي ليست معرفية بحتة ولا أخلاقية خالصة، بل هي جامعة للمستويين بحيث جعل من المصلحة المعرفية وكذلك الإنسانية مرجعية مهمّة في انتقاء واختيار المنهج، أمّا المصلحة المعرفية

فهي تتمثل في ما يليه أو يحققه المنهج من تقدم في العلم وحل مختلف المشكلات العلمية والعملية التي تظهر أثناء البحث، كفهم وتفسير مختلف الظواهر العلمية أو حلّ بعض الأزمات الإبتيمولوجية المرتبطة بالمنهج. وفيما يتعلّق بالمصلحة الإنسانية فهي تكمن في مدى مساهمة المنهج المعتمد في تحقيق سعادة الإنسان.

✚ الالتزام الإبتيمولوجي لا يلغي الانفتاح المنهجي: فملازمة منهج معرفي ما لا يلزم عنه بالضرورة رفض الاستعانة بالمناهج المعرفية الأخرى، لأن التوظيف الإبتيمولوجي للمنهج، يجعل الموضوع هو الذي يفرض كيفية التعامل معه، وليس المنهج هو الذي يفرض على الموضوع آلياته في البحث العلمي الصحيح، وهذا يؤكد مرونة التنظير المنهجي. فانتخاب ابن رشد لطريق البرهان ليس يدل على رفضه للطرق الأخرى أو إنقاص من قيمتها المعرفية و التدايلية، بل هو حرص منه على تأدية وظيفته كفيلسوف، والتي تتمثل في توضيح رؤيته لطرق البحث والتفكير وكذلك تحديد الشروط المعرفية التي يجب ملازمتها التي بدورها تفتح افق الفكر واسعاً وتقوّض من الوثوقية والتفوق المذهبي والمنهجي، وذلك بمراعاة تحقّق شرط البرهان في البحث وطلب الحقيقة والابتعاد عن أيّة رغبة ذاتية في الانتصار للذات أو لمذهب من المذاهب على حساب المذاهب والرؤى المخالفة.

فالانفتاح على العلوم والتوسّل بمختلف الأدوات المعرفية ممكن، لكن بشرط تأسيس ذلك على قواعد علمية تضمن وجود نقاط التقاء بين مختلف المناهج والعلوم، وكذلك الاعتماد على مقدمات علمية مؤكدة علمياً ولا تتعارض مع منطق العقل والواقع وكذلك الشرع بحيث تبقى تلك المبادئ معرضة للرفض والتجديد والتجاوز إذا كان في جديد العلم ما يلزم ذلك أو ظهرت أزمات ومآزق في تطبيق المنهج على موضوع ما. لهذا كان ابن رشد من خلاله تنظيره لطريق الحقيقة ومختلف تطبيقاته لطريق البرهان والتي كان فيها منفتحا ومتوسلاً بطريق الخطابة والجدل وفق ما كان يراه متماشيا وطبيعة البرهان يؤكد على ضرورة امتلاك المنهج العلمي الذي يقوم على البرهان، هذا المنهج الذي يؤهل مالكة للاستفادة من المجهود المعرفي البشري والمساهمة في إثرائه وتطويره عن طريق عملية الهدم والبناء في آن واحد مبتعدين عن الأحكام الدّاتية والتخيّلات والأوهام التي لا تقبل التكذيب والنقد.

✚ الواجب الابدستيمولوجي وعلاقته بمطلب التغيير داخل المجتمعات: فتطور العلم مرتبط بقيام أهل الفكر والعلم بدورهم في التأسيس لطرق الفكر ومنهاج العلم البرهاني وذلك لارتباط هذا العمل الابدستيمولوجي بتطور المجتمعات، ولهذا يصبح المفكر ملزم بالنظر في مختلف المناهج السائدة واستئناف النظر فيها من جانب فعاليتها المعرفية والمنهجية وقوة المقدمات التي تقوم عليها وذلك عن طريق التحليل والنقد، لما في ذلك العمل من دور في تطوير المجتمعات وتوجيه سلوكيات الفرد وتصحيحها للتماشى ورهانات العصر ومختلف الأزمات التي يمكن أن تلحق بالبشرية في أي ظرف من الظروف بحيث لا يتحوّل الفرد في المجتمع إلى كائن أناني لا يفكر إلا في نفسه وما تحتاجه من متطلبات مادية ولو كان ذلك على حساب الغير وعلى حساب القيم الإنسانية .

لهذا يجب أن يحرص العلماء في كل العلوم على تنظيم مختلف الطرق الاستدلالية برهانية كانت أو حجاجية حتى تكون كلها في خدمة الحقيقة العلمية وتحقيق سعادة الإنسان في آن واحد، فقد كان ابن رشد يؤكد أهمية الخطابة والحجاج في الإقناع وتدريب العقول والنفوس على طلب الحقيقة وتوسيع أفق الفكر والتفكير واكتساب الإنسان رحابة التفكير وإبعاده عن النظر الضيق الذي يغذيه التعصب ورفض أفكار الغير ومنه إقصاء المخالف واتهامه بالقصور والخروج عن المألوف أو بوصفه بأوصاف غير أخلاقية لا تمت بأية صلة بالعلم وبأخلاق العلماء وأهل الفكر والثقافة. فأى استقالة أو تأخر للمفكرين عن مراجعة طرق الفكر ومناهج العلم من شأنه أن يحرم المجتمعات من المشاريع المعرفية والثقافية التي يكون هدفها الأساسي هو استقرار وسعادة الإنسان خاصة في مجال السياسة. هذا المجال الذي يكثر فيه الاختلاف والتعارض وهو يحتاج إلى ثقافة الاختلاف التي لا تجعل من اختلاف الرؤى والمواقف مصدرًا لنشر الخلافات التي قد تنتشر التعصب، فعندما يستأنف التنظير للمنهج سيستفيد عالم السياسة من الفكر الهادئ المنضم الذي يكرس روح المناظرة القائمة على طلب الحق مع اعتماد المبادئ الفكرية المستقاة من جهود العلماء في مختلف المجالات والتخصصات سواء تلك العلوم التي تدرس الطبيعية أو التي تدرس الإنسان ببعده الإنسانية الاجتماعي بما فيها العلوم المتخصصة في الدين. فأى تجديد في ما يتعلق بالمنهج من شأنه أن يساهم في اتساع افق الفكر البشري وتطوير طرق التفكير ومن ثمة حدوث التغيير والتصحيح الذي يحقق سعادة الإنسان.

✚ لا مكانة للتقديس في مجال العلم: المشروع الابستمولوجي الرشدي متعدّد الأبعاد والأهداف، غايته المركزية هي معرفة الحق وتحقيق سعادة الإنسان، ولهذا أكدّ من خلال توسلاته بمختلف طرق المعرفة إلى جانب طريق البرهان أنه لا يوجد أي جهد فكري أو معرفي مصدره الإنسان يتمتع بصفة التقديس أو عدم حاجته للضبط المنهجي-النقد-، وتحديد الطريق الاستدلالي الذي يجب أن يعتمد في دراسته وتطبيقاته مثله مثل المبادئ العلمية التي يجب الاستناد إليها أثناء البحث، مع ضرورة الابتعاد عن ما هو مألوف وشائع بين الناس. فكل العلوم حتّى تلك التي تهتم بالدين ونصوصه المقدسة هي بحاجة أكثر من غيرها إلى إعادة النظر في المناهج التي تعتمد في دراسة مختلف المسائل الدينية المرتبطة بحياة الإنسان واستقراره في مختلف المستويات.

✚ التكامل بين العلوم: إذا كان ابن رشد يؤكد على ضرورة الانفتاح على مختلف الثقافات فإن ذلك يرجع إلى دور هذا السلوك الحضاري في نشر العلم بين أوساط المجتمع وتعميم فائده المعرفية والعملية فهو كذلك لا يعارض الانفتاح على مختلف العلوم والحرص على الاستفادة منها وتأسيس علاقة تكامل متعدية بين مختلف العلوم، إذا كان في ذلك مصلحة علمية أو عملية. وهو تكامل لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بالتّمكّن من مختلف العلوم والإحاطة بأبجدياتها (الموضوع - المنهج- النتائج) وما يمكن أن تقدمه للإنسان لتحقيق سعادته الدنيوية التي توازن بين مطلب العقل والنفس والبدن وتخلق علاقة انسجامٍ وتناسقٍ بين حياة الفرد والجماعة.

لقد وضع ابن رشد قاعدة برجماتية تجمع بين المنفعة العلمية والعملية عند محاولة العبور من علم إلى آخر لغرض الاستفادة من ذلك العلم إمّا من حيث المنهج أو اللغة أو الحقيقة العلمية التي يقدمها، وهي قاعدة لا تزال فعّالة إلى حدّ الآن. بل يمكن القول أنها لازمة ابستمولوجية لا يمكن إهمالها لما لها من دور في تعريض مختلف العلوم إلى النقد والتحليل لغرض تطويرها لتصبح قادرة على الإجابة على تساؤلات الإنسان وحلّ مشكلاته المعرفية والعلمية التي تنتجها تفاعلات الحياة المعاصرة.

لهذا بيّن ابن رشد علاقة علم الطب بعلوم الشرع، سواء ما تعلق بالفقه أو بأصول الفقه هذه العلاقة التي يجب أن تفعل بقوة في عصرنا هذا حتّى لا يكون هناك انفصام وهوة

بين علوم الشرع وعلوم الطب والإنسان فيصبح بذلك عالم الشرع منعزلاً عن العلوم ويكون عالم الطب مغترباً عن الدين، بالرغم من التقائهما في خدمة سلامة وسعادة الإنسان ومنه أصبح من الضروري أن يستأنس الفقيه بعلم الطب وبالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ليفهم مشكلات الإنسان وفق روح عصره ويقدم له الحلول الشرعية التي لا تبعده عن دينه ولا عن طموحه الفردي والجماعي، كما يصبح العالم في مختلف العلوم بما فيها الطب محاط ومزود بالقيم الشرعية الفاضلة التي يمكن أن تؤطر أبحاثه العلمية وطرقه العلاجية.

آفاق البحث:

لقد جاء هذا البحث كمحاولة متواضعة لإبراز الهم المنهجي الذي كان يشغل ابن رشد وكيفية تعامله مع مختلف المآزق المنهجية التي كانت تواجهه أثناء تطبيقه لطريق البرهان في مختلف المباحث، بالخصوص عند بناء الخطاب الفلسفي الذي اكتشف فيه حاجته إلى اللغة الطبيعية للتخفيف من صعوبة مفرداته الفلسفية لأجل جعل خطابه متداولاً ومتاحاً لمختلف الفئات المستهدفة.

كما سعيت كذلك إلى إبراز قيمة مختلف الدراسات التحليلية والنقدية التي انصبت على أعمال ابن رشد ودورها في إحياء الفكر الرشدي، وإبراز ضرورة انخراط المفكر في مختلف الهموم التي تشغل المجتمع لأجل المساهمة في تنوير المجتمع وتغيير طرق الفكر حتى تتخلص العقول من مختلف القيود التي تسجنها في سجن التقديس والإعجاب بالنفس أو بالغير. فبالرغم من كثرة هذه الدراسات واختلافها يمكن القول أنها لم تستهلك ابن رشد سواء تلك التي أنجزت في الجامعة الجزائرية وكذلك الجامعات العربية والغربية، فرغم كثرة هذه الدراسات وكثرة الذين تبنوا الاتجاه العقلاني الذي دعا إليه هذا الفيلسوف باختلاف أطيافهم الفكرية ومشاريعهم المعرفية*.

لقد تأكد لي من خلال هذا البحث أنه يمكن استنتاج ودراسة الإنتاج الفكري والفلسفي الرشدي من جوانب عدة وهذا ما حاولت القيام به، حيث عملت على البحث عن مكامن الهموم الإبتيمولوجية التي حملها المشروع المعرفي الرشدي بالتركيز على كيفية

* وميزة هؤلاء أنهم يتوزعون على خارطة العالم العربي الإسلامي مشرقاً ومغرباً، فنجد من بينهم الشيخ محمد عبده، أنطون فرح، عبد الرحمن بدوي، عاطف الراقي، طه عبد الرحمن، زينب الخضري، محمد عابد الجابري، طيب تيزيني، عبد المجيد الغنوشي، محمد المصباحي وجمال الدين العلوي، عبد الرزاق قسوم وغيرهم. انظر: عبد الرزاق قسوم، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، أو عاطف الراقي. الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص598.

تأسيسه لطريق لبرهان دون أن يسقط في المذهبية الضيقة، والطريقة الاستيمولوجية البرهانية التي كان من خلالها يتّوسل بمختلف الطرق المعرفية الأخرى. فلقد كان ينظر للفكر البشري بصفة عامة عن طريق تحديد الضوابط المنهجية والمعرفية التي تؤسس للبرهان وتسمح بالتّوسل بمختلف الطرق الاستدلالية غير البرهانية؛ وكذلك الإطار الاستيمولوجي النظري الذي من خلاله يحدّد الكيفية التي يمكن من خلالها بناء الحقيقة العلمية في جميع المباحث بما فيها المسائل التي تتعلّق بالشرع.

ولأجل هذا أمل أن يكون هذا البحث المتواضع مساهما في إبراز النزعة الإبتيمولوجية لهذا الفيلسوف أثناء تطبيقاته لطريق البرهان ودافعا آخر للاستمرار في قراءة الفكر الرشدي قراءة تقنية تقوم على التحليل والنقد مع الابتعاد عن تقويله أقاويل لم يقلها أو الدخول في مزايدات فكرية لا أساس لها عن طريق مقارنته بما جاء به رواد الفكر الفلسفي والعلمي المعاصر لوجود نقاط التقاء أو تشابه.

إنّني أطمح أن تكون هذه الدّراسة بمثابة محاولة أكاديمية للانتقال من الدراسات التاريخية لرواد الفكر الفلسفي العربي الإسلامي والشروع في دراسات تشريحية تكشف عن موسوعية الإنتاج الفكري الضخم لابن رشد والقيمة العلمية والمنهجية التي حملها هذا الفيلسوف العقلاني مع العمل على التّعرف على مدى قدرته على اكتشاف وتحديد مختلف المشكلات الإبتيمولوجية التي يمكن أن تظهر في طريق العلم ومدى موضوعية ومنطقية الحلول المعرفية التي اقترحها لتجاوز مختلف الأزمات المعرفية.

فالرجوع إلى ابن رشد من شأنه أن يبيّن للنّاس بمختلف مستوياتهم أنّه كان مدركاً وواعياً للمهمّة النبيلة لرواد الفكر الفلسفي العقلاني الحر وهم الحكماء، هذه المهمّة التي تتمثّل في بناء المعرفة وليس زرع الشكوك ونبش المعتقدات مهما كانت طبيعتها، فلقد بيّن أنّ احترام المعتقد هو من خلّق الفيلسوف وأنّه ليس هناك أي مبرر للتطاول على عقائد الناس تحت حجة حرية التفكير، ولهذا أردّد ما قاله المفكر والباحث محمد عاطف العراقي ((لو سرنا في طريق التقليد مئات السنوات وانحرفنا عن نهر العقل، فلن نستطيع التقدّم خطوة واحدة في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية وكشف ما فيها من مواطن القوّة والضعف، بحيث

نستطيع وصل ما انقطع، أي حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخاً ممتداً وليس تاريخاً انقطع بموت الفيلسوف العربي ابن رشد¹.

فالمرتجى من هذا البحث المتواضع أن يكون دفعة جديدة تفتح المجال للإنكباب ودراسة ما أنتجه ابن رشد وغيره من المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين بطريقة تحليلية نقدية نستقرأ عبرها الإنتاج الرشدي حتى نتمكن من تحديد أساسيات البحث العلمي والفلسفي الذي سيمكّننا من امتلاك المنهج العلمي الذي بدوره سيفتح المجال واسعاً ويمكن إنجاز محاولات التجديد وقراءة الموروث الفكري والانتقال إلى إحداث الثورة العقلانية من الداخل. لمواصلة البناء الذي ساهم في وضع بعض لبناته ابن رشد، وهو عمل ليس بالسهل ويحتاج إلى انخراط كل المهتمين بالفكر العلمي والفلسفي الحر مهما كانت توجهاتهم الفكرية والإيديولوجية، التي لن تؤثر سلباً على عملية البناء عندما يكون القاسم المشترك هو الفيصل والمتمثل في الحقيقة كغاية والعقل والبرهان كأساس معرفي ومنهجي صارم لا يترك مكاناً للذاتية والظنون ((فإحياء الرشدية لا يمكن أن يتحقق إلا بتعدّد وتنوع محبّي ابن رشد، ولكن أيضاً بتعدّد وتنوع منتقديه، وبالإيمان بأنّ كلّ قراءة له هي قراءة مشروعة بشرط أن تلتزم بالحد الأدنى من قواعد الصناعة الفلسفية))².

1 محمد عاطف العراقي. ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف ((القاهرة)) 1978، الطبعة الرابعة، ص13.

2 محمد المصباحي. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص6.

فهرس المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:

- القرآن الكريم

المصادر الخاصة بابن رشد:

- محمد بن احمد أبو الوليد ابن رشد: [الترتيب بحسب سنة التأليف]

1. الضروري في الفقه أو مختصر المستصفي [نحو552هـ]، تحقيق جمال الدين العلوي، دار المغرب الإسلامي،- بيروت- ط 1 1994
2. جوامع السماع الطبيعي، لأرسطو [نحو554هـ]، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى حيدر آباد، 1365هـ.
3. كتاب الكليات في الطب [نحو557هـ] مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت) ط 1 1999.
4. الكليات في الطب [نحو557هـ]، تحقيق خ، موريس فورتياس وك ألباري تدي مور اليس، مدريد 1987.
5. رسائل ابن رشد الطبية [بين 557-588هـ]، تحقيق ج، شحاتة قنواتي وسعيد زايد، القاهرة 1987.
6. بداية المجتهد ونهاية المقتصد (رفقة ضميمة في العلم الإلهي) [نحو563هـ]، دار اشريفة - الجزائر-، د ط، 1409 هـ/1989م، ج 1.
7. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، [نحو563هـ] دار الفكر للطباعة والتوزيع ((بيروت لبنان)) 2005، الجزء الثاني.
8. تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل [نحو563هـ]، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار الكتاب-القاهرة-، 1980.

9. تلخيص البرهان [565هـ]، تحقيق جيهامي جيران، 1982، نقلاً عن Dijital Averroes Recherche Environement.DARE ; adijital progect to thomas-Institut (www unikoeln de)
10. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان[نحو565هـ]، تحقيق وشرح عبد الرحمن بدوي، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب -الكويت - الطبعة الأولى، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب السلسلة التراثية، 1984/1405.
11. تلخيص كتاب النفس[569هـ] تحقيق الفرد إفري، مراجعة محسن مهدي، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، القاهرة. دون طبعة دون سنة الطبع.
12. تلخيص كتاب النفس[569هـ]، تحقيق فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى.
13. تلخيص الخطابة[نحو570هـ-571هـ] تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات(الكويت)و دار العلم (بيروت) د ط. 1980.
14. الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون[نحو572هـ]، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة وشروح ل محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ((بيروت)) 1998.
15. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.[نحو 574هـ] تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ و جلول البدوي. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ((الجزائر))1982.
16. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال[نحو574هـ]،دار المعارف-القاهرة الطبعة الثالثة،1999.
17. الكشف عن مناهج الأدلة في إثبات عقائد الملة[نحو575هـ]، تحقيق مصطفى حنفي مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) 1998، د ط.
18. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة[نحو575هـ]، تقديم محمد عابد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية -بيروت- لبنان، الطبعة الأولى آذار/مارس1998.
19. الكشف عن مناهج الأدلة[نحو575هـ] تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو مصرية، ط2، 1964.

20. تهافت التهافت [نحو576هـ]، تقديم محمد عابد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 2008.
21. تهافت التهافت [نحو576هـ]، تحقيق سليمان دنيا، ط02 ((القاهرة))، دار المعارف 1980.
22. تهافت التهافت [نحو576هـ]، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1968
23. تفسير ما بعد الطبيعة [بين سنتي588-590] تحقيق موريس بويج دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت 1967 الطبعة الثانية ((في خمسة أجزاء)).
24. " تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد" [نحو588-590هـ] محمل من موقع حكمة من أجل اجتهاد ثقافي hekma.org/ تفسير-ما-بعد-الطبيعة-لابن-رشد-د-محمد-عاطف يوم 2019/02/17 الساعة 23:19
- قائمة المصادر الخاصة ب محمد عاطف العراقي:**
25. محمد عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر- القاهرة- ط 2، 1973.
26. تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف بمصر، ط 2، 1974.
27. ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة 1978..
28. النزعة العقلية عند ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى 1984.
29. ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر-الإسكندرية- 2000، د.ط.
30. الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عاماً من ذكرياتي مع التنوير، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الثانية 2005.
31. ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى 2010.
- المصادر الخاصة ب طه عبد الرحمن:**
32. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، شركة بابل للطباعة والنشر-الرباط-، الطبعة الأولى 1989.

33. فقه الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي-بيروت- ط1، 1995.
34. فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي-بيروت-الطبعة الأولى 1996.
35. العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1997.
36. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998، الطبعة الأولى.
37. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب- الطبعة الثانية، 2000.
38. حوارات من اجل المستقبل، دار الهادي لطباعة والنشر والتوزيع-بيروت لبنان- ط 1424، 1-هـ-2003م،
39. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي-بيروت- الطبعة الأولى 2005.
40. سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب- الطبعة الأولى، 2012.
41. الحوار أُنقأً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان -، الطبعة الأولى 2013.
42. بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر-بيروت- الطبعة الأولى، 2014.
43. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية. دت
44. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع،-بيروت-ط1، 2015.
45. ثغور المرابطة مقارنة اتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، مكتبة نوميديا83، الرباط-المغرب- ط الأولى، 1440هـ/2018م.

قائمة المراجع باللغة العربية:

46. إبراهيم بن عبد الله بورشاشن، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، بيروت، دار المدار الإسلامي 2010.
47. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار الفكر القاهرة، الجزء الثاني. 1983.
48. إبراهيم مشروح طه عبد الرحمن، قراءة في مشروع الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي-12- مكتبة مؤمن قريش، ط1 (بيروت)، 2009.
49. ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء نشرح وتحقيق نزار رضا منشورات دار مكتبة الحياة -بيروت -.
50. ابن سبعين، بد العارف، تح وتقديم جورج كتورة، دار الأندلس ودار الكندي - بيروت- ط 1، 1978.
51. ابن عثمان عمر بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، الجزء الأول، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ((مصر)) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1384هـ-1965م.
52. ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر (بيروت) د ت، د ط، مج 1.
53. أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد التريكي، دار الغرب الإسلامي بيروت -لبنان- الطبعة الثالثة، 2000.
54. أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الأحمي الشاطبي، الموافقات، تح وتفق بكر بن عبد الله ابو زيد، المجلد 2، دار ابن عفان-السعودية- ط1418، 1998م.
55. أبي بكر بن العربي المعافري، كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن انس:مجلد 2، د محمد عبد الله ولد كريم، دار العربي الإسلامي،-بيروت- ط، 1992
56. أبي حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، دار الكتاب العلمية(بيروت) لبنان، 1406هـ 1986م، د ط.

57. أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مسألة في بيان تلبسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وأن العالم صنعه وفعله، تحقيق ليمان دنيا، دار المعارف بمصر -القاهرة- الطبعة الرابعة، 1966.
58. أبي نصر الفارابي، كتاب البرهان، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، 1987.
59. اجيناس جولد ستينر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة وتحقيق محمد يوسف موسى، المركز القومي للترجمة، -القاهرة- سلسلة ميراث الترجمة العدد 1963، 2013
60. احمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، دون طبعة، 2009.
61. أحمد محمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، في فلسفة الطب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر(بيروت)، د ط، 1993.
62. ارثور سعيد ييف، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي ANEP الجزائر، الطبعة الثانية، 2001.
63. أرسطو، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، ت وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار المشرق بيروت-لبنان-، دط، 1986.
- أرسطو، الخطابة، تح وتر، عبد الرحمن بدوي دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، 1986.
64. أنطون فرح ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبدو وأنطون فرح، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، ANEP -الجزائر-، 2012.
65. بيار جيرار جيهامي، مفهوم النسبية بين المتكلمين والفلاسفة(بين الغزالي وابن رشد) دراسة تحليلية، المكتبة الفلسفية، دار المشرق-بيروت- الطبعة الثانية، 1992.
66. بيار دوهيم، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية، 2009.

67. تقي الدين الحكيم، الأصول العامة للفقہ المقارن، مدخل إلى دراسة الفقہ المقارن، تحقيق ونشر المجمع العالمي لأهل البيت-قم-، ط1418، 2/1997م.
68. توفيق فائزي، الاستعارة والنص الفلسفي، دار لكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة 1 كانون الثاني/يناير 2016.
69. جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، دراسات موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، ((قم)) الطبعة الثالثة /مؤسسة النشر الإسلامي.
70. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال -المغرب- ط1986، 1.
71. الجويني، الشامل في أصول الدين، ((القاهرة))، 1960-1961. الجزء الأول. لم تذكر الطبعة.
72. الجويني إمام الحرمين، الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق د فوينة حسين محمود، مطبعة عيسى ألبابي الحلبي وشريكاه القاهرة، دون طبعة، 1399هـ- 1979، ص24.
73. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمد شرف الدين يالتقيا، المجلد الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان- د ط، د س ط.
74. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، افريقيا الشرق -المغرب- ط2013، 2.
75. حسن مجيد أعبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت 1995.
76. حمادي لعبيدي، ابن رشد وعلم الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت 1991.
77. رجاء أحمد علي، الله والعالم في الفلسفة ابن رشد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 2010.
78. رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده، دار الفكر اللبناني بيروت، الطبعة الأولى، 1990.

79. زينب عفيفي: ابن باجة وأرائه الفلسفية، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى 2000.
80. زينب محمود الخضري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، دون طبعة، 2000. التأكد من توظيفه في الفصل 3-4.
81. سيف الدين ماجدي: العقل والنص عند لفلاسفة والمتكلمين، منشورات دار علاء الدين، سورية، الطبعة الأولى 2008.
82. طراد حمادة، ابن رشد في كتاب فصل المقال، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع -بيروت-لبنان، ط1423هـ/2002.
83. عباس ارحيلة، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-المغرب- ط 2013، 1.
84. عباس ارحيله، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2013، الطبعة الأولى.
85. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة طبعة دارالهدى عين مليلة - الجزائر-د ط 2009. - عبد الرحمن زرق مفهوم الطب طرق العلاج عند العرب(الرازي وابن رشد) جامعة بنها، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2011.
86. عبد الرحمن التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، دون طبعة 1998.
87. عبد الرحمن حنكه الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، دار القلم (دمشق)، ط 1414، 4هـ/1993.
88. عبد العزيز لحويديق، نظرية الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، كنوز للمعرفة للنشر والتوزيع-عمان- الطبعة 2015، م1/1436هـ.
89. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق رشيد رضي، دار المعرفة (بيروت) لبنان

90. عبد الهادي عبد الله، النص ألرشد في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، مركز دراسات فلسفية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د س ط.
91. عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر(بيروت)، الطبعة 1399، 5/1979
92. غلام حسين الابراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع -بيروت- ط1434، 1هـ-2013.
93. غيضان السيّد علي، الفلسفة الطبيعية النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 2009.
94. فاطمة إسماعيل، مقال في المنهج الفلسفي عند ابن رشد وزارة الثقافة، الهيئة العامة لقصور الثقافة (القاهرة)، ط2014، 1
95. الفت كمال الروبي: "المثل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي" ضمن كتاب المجاز والتمثيل في القرون الوسطى جمال عصفور، ناصر أبو زيد وآخرون، الدار البيضاء، تانسيفت، 1993.
96. فؤاد بن أحمد، تمثيلات واستعارات ابن رشد من منطق البرهان إلى منطق الخطابة، منشورات ضفاف، دار الأفاق بيروت -لبنان- د ط، 1433هـ-2012.
97. فؤاد بن أحمد، منزلة التمثيل في فلسفة ابن رشد، منشورات ضفاف، دار الأفاق بيروت -لبنان- الطبع الأولى 1435هـ-2014.
98. فوقية حسين محمود، الجويني إمام الحرمين، سلسلة أعلام العرب رقم 4، ط1، 1960، ط2، 1970.
99. القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر-القاهرة- د ط 1965.
100. قدرى حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون طبعة 2002.
101. كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1990.

102. محمد أبو القاسم حاج أحمد، ابستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهدى للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2004
103. محمد الخضري بك، أصول الفقه، بطلب من المكتبة التجارية الكبرى بمصر - القاهرة- الطبعة السادسة، 1389هـ/1969م.
104. محمد ألمصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر - المغرب - الطبعة الأولى 2007.
105. محمد ألمصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 1988.
106. محمد ألمصباحي، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1998.
107. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة د ط، 1422هـ/2001م "الطبقة الثانية والعشرون -القاضي عبد الجبار".
108. محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت، مطبعة أمير -قم- ط 1818، 2هـ/1998م.
109. محمد سرّو، النظر والتجريب في الطب الأندلسي بين ابن رشد وابن زهر (دراسة ابستيمولوجية تحليلية)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة-اليونسكو- 1436هـ/2015م، (الرباط، المملكة المغربية)، د ط.
110. محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى أكتوبر 1998.
111. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السادسة 1993.
112. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت- ط 2، 2000.
113. محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ن القاهرة، الطبعة الثانية 1983.

114. محمد عمارة، ابن رشد فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة- القاهرة- الطبعة الأولى، 1433هـ-2012.
115. محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المنتبي، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة 2012.
116. محمود قاسم، نظرية المعرفة وتأويلها عند توماس الإكويني، مكتبة الأنجل والمصرية، بدون تاريخ.
117. المختار بن الطاهر التليلي، ابن رشد وكتابه المقدمات، الدار العربية للكتاب، ليبيا، لم تذكر الطبعة، 1988.
118. مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي -تاريخه وتطوره، دار الكلم الطيب-دمشق-بيروت- الطبعة الأولى 1430هـ/2000م
119. النقاري حمو، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق ألحاجي الأصولي، الرباط، دار الأمان 2005.
120. نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، الغاية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية لطباعة الكتاب، 1992، د ط،
121. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت مجاهد عبد المنعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان- ط 2، 1425هـ/2005م
- المراجع باللغة الفرنسية:

122. Chaïm perelman logique et argumentation presses Universitaire de Bruxelles 1968 p134.

الموسوعات والمعاجم:

123. إسماعيل العربي، معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، منشورات دار الأفق المغربية، لم تذكر الطبعة.
124. الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر -تونس- المؤسسة الوطنية للكتاب-الجزائر- د ط 1991.

- 125.** جماعة من الأكاديميين الإنجليز، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل وآخرون، إشراف زكي نجيب محمود ن دار العلم بيروت، لم تذكر الطبعة
- 126.** جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت لبنان، 1982.

أعمال المؤتمرات والندوات الفكرية العلمية:

- 127.** أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون عل وفاة ابن رشد، المغرب، بعنوان الأفق الكوني لفكر ابن رشد، مراكش 12، 15 ديسمبر 1998، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية ن الطبعة الأولى 2001.
- 128.** أعمال الندوة الوطنية حول ابن رشد، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته 1198هـ الموافق 1998، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر (2)، نشر في مجلة دراسات فلسفية، مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة جامعة الجزائر 2، عدد خاص، السنة الثالثة، العدد الخامس السداسي الأول 1998.
- 129.** أعمال مؤتمر ابن رشد، بمناسبة الذكرى المؤوية لوفاته من 03 إلى 08 ذو الحجة 1393 الموافق ل 9/4 نوفمبر 1978. المؤسسة الوطنية لفنون المطبعة، في جزئين، الجزء الأول 1985، الجزء الثاني، 1983.
- 130.** آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، سلسلة ندوات ومؤتمرات، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (وجدة)، ط2013، 1
- 131.** رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 165، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، مطبعة الأمنية-الرباط ط1431، 2010/1.
- 132.** العطاء الفكر لأبي الوليد بن رشد" حلقة دراسة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (عمان) 1999، نط1، 1999.
- 133.** علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، سلسلة محاضرات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مطابع المدني المؤسسة السعودية بالقاهرة. 1427هـ / 2006م

134. كتاب ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس آكدال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة، ندوات ومناظرات رقم 175، ط 2، 2013،

135. كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى يومنا هذا، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب منوبة- تونس-، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، مجلد XXXIX، ط دس.

136. كتاب علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة الطبعة الأولى-1417هـ/1996م

المجلات والدوريات:

137. مجلة دراسات فلسفية، مجلة محكمة، قسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، العدد السابع، 2011.

138. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، قراءات ابن رشد، العدد الثامن، 1999.

139. مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-دولة الكويت- ، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع-أبريل/يونيو 1999.

140. مجلة عالم الفكر، مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- المجلد 30 الكويت- يونيو/سنتمبر 2001.

141. مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول، شوال 1409هـ/ يونيو 1989 م، المعاهد الرباط- المغرب .

142. مجلة فكر ونقد، العدد 15، يناير 1999.

143. Anaquel de Estudios Arabes 2006. Vol/17-159-171

الملخص:

Abstact: