الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين–سطيف2–

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية قسم الفلسفة

رقم التسجيل:.....

الرقم التسلسلي:.....

أطروحة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

تخصص : فلسفة القيم و ابستمولوجية العلوم الانسانية

تمثـلات التكامـل المعـرفي عند ابـن رشـد

– مسـاءلة في الأسـس والتطبيقـات–

إعداد الطالبة:

العمزاوي نبيلة

لجنة المناقشة :

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	مؤسسة الانتساب	الصفة
د. اليزيد بوعروري	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة سطيف 2	**رئيسـا**
د. زهير قوتال	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة سطيف 2	**مشرفا ومقررا**
د. سعودي كحول	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة قالمة	**عضوا ممتحنا**
د. عبد السلام بوزبرة	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة المسيلة	**عضوا ممتحنا**
د. لطيفة عميرة	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة سطيف 2	**عضوا ممتحنا**

السنة الجامعية :2021 / 2022 م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى صاحبة أمنية الخيّمة الطفلة شهد السورية.

إلى الوالدين الكريمين.

إلى مملكة الجميل: إخوتي.

إلى مصدر الطمأنينة: الأستاذ زهير قوتال.

إلى الصديقتين: العمرية بن برغوث وإيمان قرقي.

إلى أهل المحبة الذين تعرفت عليهم في مساري الدراسي.

أهديكم هذا العمل

شكر وتقدير

أحمد الله حمدا كثيرا طيبا مباركا يليق بجلاله أن وفقني لإتمام هذا البحث، سائلة إياه بأن يكون ثمرة خير لما هو قادم، وأتقدم بجزيل الشكر وغاية الامتنان للدكتور زهير قوتال لتكرمه للإشراف على هذا البحث، وإخراجه وفق الشروط المنهجية والمعرفية، التي ترتقي بالبحث إلى مستوى العلمية والأكاديمية، كما أتوجه بالشكر للبرفسور عبد العزيز بوالشعير الذي وجه بحثنا في مراحله الأولى بتقديم التوجيهات المعرفية والمنهجية.

والشكر أيضا لكل من ساعدني من قريب أو بعيد في الحصول على الكتب من داخل الجزائر ومن خارجها.

مقدمة

مقدمـــة:

لن نجانب الصواب إذ ادعينا بأن أبا الوليد ابن رشد قد قدّم تمثّلا خاصا حول المعرفة، مِثله في ذلك مثل باقي ممثلي الفكر الإسلامي التراثي من فلاسفة ومتكلمة وصوفية، حيث تعود خصوصية هذا التمثل إلى ما يسمى بالوضع المعرفي **la position Epistémologique** المنبني على العقل كمبدأ لإدراك الأشياء من حيث هي ماهيات وعلاقات، الأمر الذي في ضوءه يمكن الإجابة على أكبر عدد ممكن من التساؤلات، كما يمكننا من خلاله- أي العقل- فهم وتفسير مختلف مظاهر الاختلاف والاتفاق في الفهم الرشدي المضّمر منها والظاهر، هذا الاعتقاد السابق يجد ضمانته في كون الإنسان مخصوص بصفة التفكير التي تكفل له تعقُّل الموجودات وإدراجها ضمن نُظمٍ رمزية خاصّة، ما يُؤكد لنا مسألة هامّة تمثُل أمام وعينا وهي أن كيّانية الإنسان والمجتمع لا يمكن فهمها وتعقلها إلا في ضوء هذا المعنى. هكذا يكون الوضع المعرفي بمثابة المحك إمّا في تقرير العطالة المعرفية وافتقاد رساليتها وإمّا تقرير الدافعية والنهوض بها، وهو تخصيصٌ لا يختلف في أمره أكثر الأقوال تعارضا وأشدّ الآراء تضاربا، ما يُشيد بذلك هو التأويل المتعدد والقراءة المكثفة للنصّ الرشدي الذي لا تحضر وحدته إلا على صعيد الاسم، ففي ثنايا هذه الوحدة ضرب من الفهم غير المصرّح الذي يسمى في أدبيات التأويل المسكوت عنه وغيرَ المفكر فيه.

نحن إزاء هذه اللُعبة التأويلية إلاّ أن نسوّغ هذا الضرب من التعارض قائلين أن فيلسوف قرطبة قد مارس الفعل المعرفي بما هو فعل يستلزم حضور الذات وموضوع المعرفة في مجالين تداوليين مختلفين، من حيث الأفق والتفكير، الأول يوناني والثاني إسلامي، كشف لنا هذا الفعل المعرفي اللّحظة التاريخية الحرجّة التي فكر فيها فيلسوفنا والتي لازمت القرن السادس هجري، ليُصبح بذلك علامةً لأخطر سؤال يطفح على سطح الفكر وهو محاولة التقريب ما بين نواميس الحكمة وأصول الشرائع عبر استعمال العقل، ليُمثِل هذا المعطى النظري القاعدة الأساس التي اشتغل عليها سؤال التكامل المعرفي **la complémentarité Epistémologique** عند ابن رشد، حيث يقف بنا عند نوعية العلاقة بين العلوم والمعارف معبرا عن نقلة نوعية في تبصُّر المتن الرشدي لتخريج المضّمر منه من

البطون، بهذا نكون قد وُضِعْنا أمام عين الإحراج الفلسفي الذي طرحه الأفق المعاصر في المعرفة ونتج عنه القول بتكاملية المعارف، ذلك أن التّأزم الذي شهدته منظومة المعرفة المعاصرة وتشتّت هيكلها بفعل تقويض أسسها الديكارتية –النظام والفصل والعقل المطلق– كان مدّعاة لامتثال ما يعرف بالمعرفة المركبة التي تحتوى المعرفة الأولى– التبسيطية– وتُجاوِزها، رسمتْها عبارة كتاب الفيلسوف الفرنسي إدغار موران **Edgar Morin** في موسوعته المنهج **la Méthode** المسمى بمعرفة المعرفة **la connaissance de la connaissance** بما هو تمَثُّل للواقعة الكبرى التي نزلت على التّصور الفلسفي للمعرفة وعلامة العصر القائم على التّجاوزات، لكن ما العمل في معرفة المعرفة؟.

إن هذا السؤال ينطوي على مطلبين للبحث ولكنهما على قرابة شديدة أولهما يتعلق حصرا بمعنى منهج العمل والثاني يرتبط ضِمّناً بماذا يمكن أن نعني بالمعرفة نفسها؟ لكن بين المطلوبين قرابة ألاّ وهي الوقت الذي بين الإمكانين وهما الأزمة فالتجاوز، لذلك لا ينبغي فهم منهج العمل باعتباره جزءا من الإمكان الداخلي للمعرفة القائمة وجعله تابعا لها، وإنما يشكِّل ما بعد المعرفة ومقام كلي لها، هذا المقام جاء بوسم التركيب الذي ما فتئ التقليد العقلاني الأرسطي الديكارتي طمّسه وفرض أفقه كإمكان وحيد للمعرفة، بيد أن هذا النحو من الإشارة للدلالة الجديدة التي خُصّت بها المعرفة في سياقها المعاصر دور في ارتسام إمكانية استئناف القول الرشدي – بما هو قول يحيل لفضاء معرفي مخصوص– كمُحاولة تشتغل بفتح أفق الحداثة عليه، ثمَّ النظر لعواقب هذا الإمكان الذي ابتدعه فيلسوفنا ضمن ملّة ممتنعة بما لديها من فصل الخطاب، عبر خلخلة متنه المتوزع بين الجوامع والتلاخيص، التعاليق والمقالات والمؤلفات الموضوعة، الأمر الذي يعكس اهتمامات ابن رشد المعرفية المتعددة المرتبطة بعلوم المنطق والطبيعيات والإلهيات والأخلاق والفقه وغيرها من العلوم، وما هذا إلاّ أمّارة حسبما نظن إلى امتحان أنفسنا إلى أيّ مدى يمكن لأدواتنا ومعارفنا القيام بهذا؟.

أسباب اختيار الموضوع

إنّ اختيار موضوعنا المدروس ضمن هذا السّياق يأتي استجابة لأسباب ذاتية تمليها الرغبة بضرورة تدارس التراث الإسلامي بمدارسه المختلفة والكشف عن أهمية التقاطعات الفكرية الموجودة بين الثقافة اليونانية والإسلامية، ذلك أن المضمون المعرفي الذي استوعبه ابن رشد من الفلسفة اليونانية، خاصة ما تعلق منها بأرسطو، مضافا إليها من جهة ثانية، زاده الغنيّ من التراث الإسلامي بكل تشعباته بدليل تلك الدارسات النقدية التي تناول بها مذاهب المتكلمين، كما يبرز في كتابه «**مناهج الأدلة**» وتلك الأعمال التي أفردها للرّد على بعض الفلاسفة الذين تقدموه خاصة الفارابي والغزالي، هو ما شكل لحظة التوتر الكبرى للقاء الفكريين الغربي والإسلامي. إلى جانب هذا قلّة الدراسات التي تُعرفنا بموضوع التكامل المعرفي عند ابن رشد وهو ما نأمّل تحقيقه، أما الأسباب الموضوعية لهذا الاهتمام أن هذا الإشكال- في مبلغ علمنا- لم يتمّ العروج عليه من طرف الباحثين ومساءلته بالمعنى الذي صُغناه هنا من حيث أنه يحمِل الكثير من الأمور التي نسعى لإبانتها وهي:

1- محاولة استيعاب فلسفة التكامل المعرفي
2- التمكن من الأدوات المنهجية في قراءة التراث اليوناني والإسلامي
3- استيعاب المضامين الفلسفية وبيان أهمية الأطر الفكرية في ذلك

أهمية الموضوع.

يلوح واضحا لنا أن غرض سؤالنا في هذا المقام البحثي هو تمكين القول حول حقيقة المشروع التكاملي عند ابن رشد، حتى لا يتحول حديثنا حول المسألة إلى مجرد تأملات وخطرات انتقائية حسب أبي القاسم حاج حمد، حيث أن مسارات التحليل في هذه الأطروحة لا تقف عند الحدود الزمنية للنصّ إنْ موافقة أو مخالفة، بل تنحو إلى الاشتغال بالمساءلة التكاملية للمعرفة التي فَرضت على الخطاب المعرفي أسئلة تُجاوز الفهم التقليدي لها بتحوير الحمولة الزمانية والدلالية للمسألة- التكامل المعرفي- إلى مجال وأفق فكري وزماني آخر وهو زمن ابن رشد، ما يصنع المفارقة ويؤهلنا

لاستكشاف أوجه كانت خفية عنّا من فكر ابن رشد والعبور بها إلى مجال الاعتراف، هذا الاعتراف ليس بالأمر السّهل لأن المفارقة الزمنية تجعل من المقابلة بيّننا وبيّنه عسيرة. لكن ما يخفّف حِدّة اللّقاء أن التدقيق والفحص في المسائل التي يطرحها خطابه هو الطريق لتوضيح معنى المقابلة التي خُضنا غمارها، مقابلة لا تعنى المواجهة والمخالفة والتّضاد فقط، بقدر ما تعنى الأخذ والعطاء، هذه هي حقيقة الاعتراف المقرّ بوجود شيءٍ مِنّا فيه وشيءٌ مُنه فينا، ما يضفى على المقابلة طابع النسبية، فلا مجال لإقصاء أفق على حساب آخر، مشيرا إلى ضرورة الوعي بمحدوديّة الرشدية بنفس الجهة التي ينبغي أن نفهم بها ما تختزنه من إمكانات هائلة.

إشكال الموضوع.

إن الطرح السابق لطبيعة موضوع الدراسة يقودنا إلى مساءلة التكامل المعرفي عند ابن رشد من مداخله ومخارجه، حيث تُعنى مداخله العامّة بالتأسيس النظري للمعرفة، فابن رشد مثله مثل باقي الفلاسفة لا يفكر إلا ضمن دائرة عامّة هي دائرة النظر الكبرى التي تحدد معطيات الافتراض الضمني الموجه للأنموذج الرشدي المسمى «فكرة المطابقة» أي مطابقة الأذهان لما في الأعيان عبر مقومات التصور والتصديق والاستدلال، مع تحديدٍ لماهية المبدأ العقلي الضامن لاتِّساق هذا الافتراض. أمّا المداخل الخاصّة فإنها ترتبط بالعناصر القريبة من إشكالية التكامل المعرفي من ضبطٍ مفهوميّ لمصطلحات الدراسة وبيانٍ لمكانة الاتّساق الفكري في المنظومة التكاملية، مع وقفة عند الحدود الشارحة للقول التكاملي عند ابن رشد من عدمه. أما المخارج فبدورها تتبع الإجراء المنهجي السّابق نفسه حيث يرتبط العام منه – المخارج- بما وضع في المداخل العامّة من خلال التطرق لواقع الممارسة العلمية عند ابن رشد، بالكشف عن موضوع المعارف ومناهجها المتبعة مع بيانٍ لتراتبها ونوعية معاييرها، إضافة إلى وضع صيغة ماهوية لهاته المعرفة تنسجم مع أنموذجه النظري المساغ، هذا التخريج العام يقابله تخريج خاصّ يتبع معرفيا ما قيل من معطيات في المداخل الخاصّة يتمثل في أبعاد النظرية التكاملية عبر صياغة صورة الوجود عند ابن رشد.

عبر هذه المداخل والمخارج يمكن طرح الإشكال العام المتعلق ببحثنا على النحو التالي: «**هل استطاع أبو الوليد ابن رشد عبر أنموذجه البرهاني القائم على فكرة مطابقة الأذهان لما في الأعيان من تأسيس نظرية في التكامل المعرفي؟**» وتحقيق هذا المطلب يمر عبر الإجابة عن الأسئلة الفرعية التي نراها تساهم في بناء موقف كلي عن الإشكال العامّ وهي كالآتي:

1- ما لمراد بمصطلح التكامل المعرفي عند ابن رشد؟.
2- ماهي منهجية البناء المعرفي التي أسست لنظرية ابن رشد في التكامل المعرفي؟.
3- ماهي تجليات منهجية البناء المعرفي في مستوى واقع الممارسة المعرفية عند ابن رشد؟.
4- ماهي حدود القول بالتكامل المعرفي عند ابن رشد؟..

منهج البحث:

توسلنا في موضوعنا المبحوث بالمنهج التحليلي بسبب كثرة الشخوص المفهومية في المتن الرشدي والذي ساعدنا في تفكيك وتشريح جميع النصوص المتعلقة بالموضوع واستخراج عناصر الإشكال واستيعابها، إلى جانب توظيف المنهج المقارن عبر أوجه التشابه والاختلاف والتداخل لبيان علاقة الأفكار الرشدية بالمتن الفلسفي اليوناني والإسلامي، كما تطلب الأمر ضرورة الأخذ بالمنهج النقدي لإبراز مصداقية الأطروحة ومشروعيتها من خلال الجدل الفكري العربي المعاصر حول المسألة التكاملية في المعرفة عند ابن رشد.

هيكلة البحث.

للإجابة عن الإشكال المطروح حول امتلاك ابن رشد لنظرية في التكامل المعرفي قمنا بتوزيع المادة المعرفية تبعا لمنهجية تنطلق من العام إلى الخاص وهي بعيّنها لبّ التوليفة الرشدية التي اتبعها المؤلف في تآليفه، ليسَّهل في ضوئها تفّهم الشيء بشكل دقيق وهذا الترتيب للمادة المعرفية صيغ كالآتي:

مقدمة: وفيها قدمنا تعريفا لموضوع الدراسة «**تمثلات التكامل المعرفي عند ابن رشد– مساءلة في الأسس والأبعاد–**» ببيان أهميته مقارنة بما يتداول في حقل الدراسات الرشدية ومبررات الاشتغال به، لنعرج بعدها إلى تحديد الإشكالية التي يروم البحث الإجابة عنها عبر تفرعاتها، ليُتبع ببيان منهج الدراسة، تلاها ذكرٍ لأهم الدراسات السابقة حول الموضوع والذي يضيء العتامّة عن اشكاليتنا في أوجه من أوجهها، لنختم البحث بهيكلة موضوع الدراسة .

الفصل الأول: موسوم بـ **«ببيان القصد من مصطلح التكامل المعرفي عند ابن رشد»** سعينا فيه إلى ضبط الدلالة الفلسفية العامة والخاصة من مصطلح التكامل المعرفي وعليه تضمن الفصل ثلاث عناصر **الأول:** التكامل المعرفي وسؤال الدلالة؛ المبنى والمعنى. **ثانيا:** التكامل المعرفي وسؤال التوسطات؛ بحث في الأوصاف الخاصة والعامة للمفهوم. **ثالثا:** استفهام مصطلح التكامل المعرفي عند ابن رشد.

الفصل الثاني: اختص بالوقوف عند **«منهجية البناء المعرفي عند ابن رشد»** إذا ركزنا فيه على العناصر التي تبرز معالم المنهجية ووجهتها من خلال العناصر الثلاث التالية: **أولا:** مقومات البناء المعرفي. **ثانيا:** مكانة القول اللايقيني في البناء المعرفي عند ابن رشد و**ثالثا:** مبدأ الاتساق المعرفي عند ابن رشد.

الفصل الثالث: تمّ عنونته **بـ«واقع الممارسة المعرفية عند ابن رشد»** قمنا فيه بذكر تجليات منهجية البناء المعرفي (البرهان) في المعرفة من خلال ثلاث عناصر **أولا:** موضوع ومنهج المعرفة، ثانيا: تراتب المعارف، **ثالثا:** شروط الفعل المعرفي، **رابعا:** دلالة المعرفة.

الفصل الرابع: جاء بعنوان **«حدود القول بالتكامل المعرفي عند ابن رشد»** وهو عبارة عن تتبع استقصائي لمستويات التي تَمَثل فيها معنى التكامل المعرفي، وقد جاء بسط هذا ضمن عناصر خمس، **الأول:** وحدة الفكر واتساقه. **ثانيا:** وحدة الحكمة والشريعة **ثالثا:** الطبيعة المنهجية والمضمونية للعلوم. **رابعا:** صورة الوجود بين الوحدة والتعدد.

الخاتمة: جاءت لتضع نظرية ابن رشد في التكامل المعرفي تحت محك النقد والتقويم عبر البحث عن إمكانها ضمن التصور التراثي الإسلامي، مع استشراف لأفاق الموضوع المبحوث على صعيد التراث عموما وابن رشد خصوصا .

توظيف المصادر والمراجع.

إن مُساءلتنا لمطلبنا المعرفي الموسوم بتمثلات التكامل المعرفي عند ابن رشد اقتضى منّا الاعتراف بعواصة المجال التراثي بمدارسه وإشكالاته، ممّا جعل مُرام استقصائنا عسيرا يضطّر فيه الباحث الإطالة في التّبصر والتّدبر وإحكام التّصورات حقّ المعرفة، ليسير لخفايا النص حتى لا تفوتنا أجزاء المعنى ومؤلفاته، والعسر هنا ليس بالعرض في الكتابة الفلسفية لابن رشد، وإنّما طبع اِلتَحَمَ بمدونته الذي استشعرنا ثِقَله علينا ووجهاته في تحرير قولنا في مقام الأشكلة والمفهمة والتدليل، خدمةً لمقصِد البحث، بالتالي فإن حوارنا مع النص لم يكن كان معركة وجودية غير مأمونة العواقب يمكن توضيح ذلك بصعوبة العبارة الرشدية، خاصّة ما تعلق بنص ما بعد الطبيعية أضف إلى ذلك عدم قدرتنا على تدارك الكثير من المضامين المتعلقة بالمطالب الإلهية والمنطقية، إلى جانب كثرة المادة المعرفية حول شُعب فكره وقلّتِها فيما تعلق بموضع التكامل المعرفي عنده، إذا أخذناها تِبَعا لمعيار الأكثر تفسيرية، ما أفقدنا البوصلة البحثية في الموضوع؛ لذلك قمنا بتوظيف المصادر التي تمُّس الموضوع والتي أصل فيها ابن رشد المسألة التكاملية وهي: **شرح برهان أرسطو**، قدم فيه شروط تعاون العلوم النظرية والعملية، أما ضبط معنى الاستكمال ومعانيه الثانوية وضحه شارحنا في **شرح كتاب النفس لأرسطو**، أما **مقالة الباء من تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو**، تناولت إشكال العلاقة بين العلوم وفق منحى تشكيكي ينسجم مع متطلبات ما بعد الطبيعة، في حين كان كتاب **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال** مصدرا لفهم تكاملية الوضع الوجودي عند فيلسوفنا

أما بالنسبة للمراجع فقد ابتعدنا عن الدراسات ذات التوجه الأيدولوجي الفجّ، رغم قربها من المسألة المبحوثة وإقرارهم بانفصالية ابن رشد المعرفية كما يظهر مع فرح أنطون الذي رأى أن روح

الفلسفة الرشدية يكمن في الانزياح لخطاب العلم والعقل وما يتبع ذلك من جعل الدين أمرا خاصا بين الخالق والمخلوق لا دخل له في الحياة السياسية، وبحصر الأخلاق في جانبها الطبيعي وبما تقتضيه العلاقات الإنسانية، والإقرار بعالمية صاحب البرهان من حيث تأكيده طلب الحقيقة أينما كانت، هذا النزوع للفصل توافق مع معطيات الواقع التاريخي الذي تمثل آنذاك في عجز الفكر الإسلامي على مجاوزة قصوره، ما عزز محاصرة الدين من طرف العلوم الحديثة. كما أن صاحب نقد العقل العربي محمد عابد الجابري سار في نفس المنحي الانفصال يعبر إخضاع المعرفي للأيديولوجي ففي كتابه «**نحن والتراث**» أكد أن كل من الفقه واللغة والكلام والفلسفة والتصوف تنطلق من السياسة، وهذا الأمر ينطبق على أطروحة الانفصال المعرفي عند ابن رشد من حيث خضوعه لإيديولوجية الدولة الموحديّة وهو ما قاد ابن رشد حسب الجابري، وهي رفع قلق العبارة الأرسطية والرد على الغزالي ظاهريا والتيار التيار الأشعري ضمنيا والكشف عن إنزلاقات ابن سينا من ناحية أخرى، مع تحديدٍ لمنهجية الأخذ بالظاهر في الشريعة لتحقيق مطلبه الانفصالي.

الظاهر مما حرصنا على تحديده في السطور السابقة من القراءات الأقل تفسيرية أنها تعالج أحد التمثلات الخاصّة بمسألة التكامل المعرفي وهي الرؤية إلى العالم، التي انتهت إلى القول بالرؤية الفلسفية عند ابن رشد وفصلها عن الرؤية الشرعية للعالم، عبر سجالية العقل والدين، ما جعلنا نقر إنها لم تأتِ بجديد فيما يتعلق بالموضوع الذي نتحدث فيه، فقد ظلّت محصورة في نطاقها الأيديولوجي فأصحاب القراءة العِلمانية لم يكن هدفهم ابن رشد، بقدر ما كان همّهم تقرير أهمية الغرب وضرورة تبني أطروحاتهم في الفكر ونبذ التراث، عبر تسجيل أرجحيّة العقل الأوروبي على العقل العربي، وبالتالي مركزية هذا العقل- أي العقل الغربي- وهامشية العقل العربي وكأن ابن رشد، قد مثّل لهم تلك الركيزة التي تدّعم موقفهم للخروج من سلطة التراث لأنّها مبرر للتخلي عن التراث نفسه، مثلما حدث مع فرح أنطون الذي تأثر بما تبناه المستشرق الفرنسي أرنيست رينان **Josef Ernest Renan** صاحب كتاب «**ابن رشد والرشدية**»، فأصالة ابن رشد حسبه تكمن في شقه الأرسطي فقط، وعليه فإن لذلك شروحاتها ابن رشد لأرسطو هي الحاوية لفلسفته، ما يعنى أنه لم

يكن مبدعا بالمعنى الحقيقي، وما قام به سوى عرض لمذاهب لم يضعها، هذا الاستقلال للعقل على حساب الدين كما تمثله فرح أنطون يعاكس حقيقة ما جاء في المتن الرشدي الذي يثبت العلاقة بشكل ما.

كما أن القراءة الانفصالية عند ابن رشد لم تتِم وفق مقتضيات التأسيس الإبستمولوجي التي تشير حسب أبو يعرب المرزوقي إلى «**محاولة تحرير الوجود عموما، والوجود الإنساني خصوصا من كل استغلال مذهبي للعلم**» فالنقد الذي يعتبر لب العمل الإبستمولوجي استخدمه الجابرى بطريقة تعسفية من حيث تغيِّبه في مساءلة فيلسوف الفردوس الإسلامي المفقود ابن رشد كما يحلو أن يسميه عبر التستر على جميع هفواته والعمل على تبريرها عكس ما أظهره تجاه منظومتي البيان التي مثلاها الفكر الكلامي ومنظومة العرفان التي مثلها ابن سينا والغزالي، رغم أنه قد تنبه الجابري لتداخل القول الفلسفي بالبياني عند ابن رشد حينما أعلن ابن رشد أن التأويل هو «إخراج اللفظ من الدلالة **الحقيقية إلى الدلالة المجازية**» هذا الإخراج الذي يشير إلى إمكانية تعدد معاني النص والاختلاف حوله، ولم يقف الحدّ عند هذا بل إصراره، أن ظاهرية ابن حزم حبلى بالمشروع الرشدي ومُثَقلة بكل مضامينه العقلية والنقدية رغم أن ظاهرية أبا الوليد لها باطن على خلاف ظاهرية ابن حزم، فالنص لا باطن فيه فكله برهان، وبهذا المعنى يكون مفهوم الراسخون في العلم عند ابن حزم ليس كما هو عند ابن رشد الذي يعني الفلاسفة باعتبارهم الأعرف بمعاني ذلك الباطن ومن ثمّة تشريطهم بعدم إفشاء هذه التأويلات في ضوء ذلك تختلف علاقة الشرع بالعقل فالعقل عند ابن حزم في خدمة الشرع فقط، أما ابن رشد فقد حاول التوفيق بينهما، إضافة لتداخل القول الفلسفي مع القول الكلامي، ما يمكن الإشارة له عبر كتبه النقدية أن الجابري قد بذل كل جوانب التي تؤكد تعصبه للعقل الرشدي على حساب باقي العقول.

لما كشفنا عن هذه النواقص، اتجهنا لتبني المواقف المعرفية العدّلة معتقدين بالجدوي الكبيرة لها وبالآثار الكبرى التي يمكن أن تترتب عنها لاقترابها من حقيقة النّص الرشدي، وتغليبها الجانب المعرفي على الجانب الأيدولوجي، كما نعتقد بضرورة التمييز بين هذا المحاولات وفق معيار ثنائي الدلالة،

يقف الأول منه بنا عند حدود النصّ التراثي في نصيّته، في حين الثاني يتجاوز التحليل إلى إبداع دلالات وأقوال وتقديم رؤية فلسفية، ونحن نتقصّد بهذا الإيراد لجملةٍ من الدراسات، الإشارة إلى ما سنضفيه في بحثنا لسقوط مباحثته من ضمنيات تحليلها مرجحين فكرة تقديم عرض موجز عمّا يميزها ويطبعها من فرضيات وأفكار، ونبتدئ أولا بالدراسة التحليلية التي خصها الباحث التونسي رمضان بن منصور وهي في الأصل أطروحة دكتوراه منشورة على شكل كتاب الموسومة ب«**قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد**»، **عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، 2013**، حيث تعتبر من البحوث التحليلية الهامّة لمضامين المتن الرشدي الأكثر تعقيدا وهو المتعلق بالجانب الميتافيزيقي المنطقي، حيث استفدنا منها أيّما استفادة في فهم مغاليق هذا المتن تفسيرا وشرحا ومقارنة ويمكن توضيح ذلك من جهتين: الجهة المنهجية بتتبع المواضيع عبر كل مقالة مع بيان طبيعتها ف كشف الباحث كيف أن ابن رشد نظر لموضوع الجوهر وكيف تعامل مع الشكوك الواردة في مقالة الباء في علم ما بعد الطبيعة ففي ما يخص موضوع الجوهر نجد رمضان بن منصور حيث أن القسم الأول من المقالات اهتمت بطبائع الجوهر المحسوس التي مثلتها كل من الألف الصغرى والكبرى والباء والجيم والدّال والهاء التي وصفها بالموطئة لما سيقال في الجزء الثاني من التفسير الذي يشمل كل من الزاي والطاء واللام والميم والنون حيث تنقسم بدورها هذه المقالات الممثلة للجزء الثاني إلى المهتمة بالجوهر المحسوس وهو محور مقالات الزاي والهاء والطاء والياء بينما الشق الثاني من هذا الجزء فإنه يتفحص الجواهر المفارقة مع مقالات اللام والميم والنون. أما بالنسبة لموضوع الشكوك فقد وقف بنا الباحث عند بنية المقالة عند ابن رشد مع ذكر الإضافات التي أضافها على أرسطو والشراح المقالة من حيث التقسيم المقالة لثلاث أجزاء وكذلك تقليصه حجم الشكوك الواردة إلى عشرون شكا بدلا من ستة وعشرين عبر رد بعض الشكوك الفرعية إلى شك واحد. أما المسألة الثانية؛ تتمثل في التوضيح الدقيق للمصطلحات ببيان مقامات التوظيف يراعى فيها سياق الاستعمال فقد عشنا مع النص الرشدي كقراء مبتدئين خلطا مفاهيميا كان حجرة عثرة في بناء موضوع بحثنا والإمساك بإشكاليته، من أمثلة ذلك تمييز مصطلحيين المنطق الخاص والمنطق العام، حيث إنّ استعمال المنطق من جهة

آلاته وقوانينه جاء بمسمى الاستعمال الخاص، واستعماله من جهة الأصول والمسلمات أُطلق عليه الاستعمال الأصولي، في حين أن الناحية المضمونية عالج الباحث فيها أحد تمثلات التكامل المعرفي عند ابن رشد وهو علاقة البرهان بعلم الوجود بما هو موجود، مع الإشارة العرضية لتقاطع بعض العلوم ببعضها البعض، والذي انتهى به أن تحليل الشكوك الواردة في مقالة الباء تؤكد أن أوائل البرهان موضوع علم الوجود غير أن هذه الأوائل هي نفسها التي سماها أرسطو في كتابه البرهان بالمقدمات العامة الأول، التي ينطلق منها البرهان اليقيني؛ هكذا إذن تمثل أوائل البرهان القاسم المشترك بين المنطق والميتافيزيقا.

إلى جانب هذا، قد استفدنا ضمن السياق التحليلي نفسه من دراستين أجنبيتين باللغة الفرنسية، الأولى للمستشرق الفرنسي روجيه أرنالديز **Roger Arlandes** في كتابه ابن رشد: عقلاني في أرض الإسلام؟ **Averroès un rationaliste en Islam** والدراسة الثانية لعليّ بنمخلوف **Ali Ben Makhlouf** بعنوان ابن رشد Averroès حيث وجّهتهما نفس الفكرة، وهي الدفاع عن وحدة ابن رشد الفكرية ورفض جملة المقاربات التجزيئية، التي مثلها كل من توما الأكويني وأرنيست رينان وديبور وغيرها، هذه الوحدة التي تلمسها الباحثون من مساءلتهم للفقه والطب وشروحاته لأرسطو طاليس، والحق أن المباحث التي اشتغل عليها الباحثون، قد قدّمت لنا نظرة شاملة حول ابن رشد، فالأول اهتم بنقد حجج علماء الكلام، إضافة لتناوله لمشكلات المعرفة والعالم وغيرها من المسائل، التي يُظهر فيها عقلانيته المنفتحة المعترفة بالآخر، والتي توقفنا عندها في هذا الكتاب في مواضع عدة، خاصة ما تعلق بالجانب الفقهي عند ابن رشد، وهو يعاكس الحكم الأوّلي لقارئ عنوان كتابه دون النظر في مضمونه، والذي يُظهر أن أرنالديز نصير للعقلانية، أما الكتاب الثاني لصاحبه علي بن مخلوف، فإنه يتميز عن الكاتب السّابق، بمنهجه المنطقي التحليلي وقدرته على طرق جميع الموضوعات عند ابن رشد، محللا إسهامات فيلسوف قرطبة في البرهان مع إعادة المكانة للشعر والخطابة في عملية إنتاج المعارف، إضافة لربطه بين محتوى الفلسفة الرشدية بمقتضيات الفلسفة المعاصرة خاصة ما ارتبط بها بالمنطق والفلسفة التحليلية، حيث أشار في الجزء

المتعلق بالبلاغة إلى أخذ ابن رشد بالمنطق الموسّع وهو في هذا يربطه بالفيلسوف الأمريكي كواين صاحب مفهوم الفلسفة الجذرية .

أما الدراسات التفاعلية البنائية فقد تميزت بها الدراسات المغربية على وجه التحديد، وهو ما نلحظه مع طه عبد الرحمان ومحمد المصباحي وجمال الدين العلوي، حيث أثبت صاحب كتاب «**تجديد المنهج في تقويم التراث**» تداخلية القول الفلسفي بالقول الديني عند فيلسوف قرطبة، وإن كان هذا الأخير حسبه قد أصّل نفسه ضمن القائلين بالتجزيء، عبر مسالك ثلاث، أولها تصفية العلوم الخارجية والداخلية، فقد كانت تصفية العلوم الخارجية عبر تلخيص واختصار النصوص وتصنيف العلوم المختلفة، ما قاده إلى حذف ما لا يرقى بحسبه للعلوم، منها حذف مقدمة المستصفى الغزالي، بحجة أنها لا تفي بالغرض ومجرد زيادة وإقحام مفسد للبناء العلمي، وهو بذلك يدعو لعودة المنطق إلى نطاقه المعرفي اليوناني الذي هو الفلسفة، مقطوعا عن أصول الفقه. أما تصفية العلوم الداخلية كانت بفصل أصول الفقه عن العلوم الإسلامية المندمجة فيه، بتجريده من المطالب الكلامية والفروع الفقهية والقضايا اللغوية، في حين أن ثاني مسالك التجزيء عند ابن رشد، كان بتقرير ما بين العلوم من مباينة في طبائع موضوعاتها، وهذا كله وفق مقتضى العلمية الذي بناه على أساس البرهان العلمي، محتذيا بأرسطو فلا علم إلا بالبرهان، المبني على مقدمات ومبادئ ضرورية، ما يعني اختلافا في مقدمات العلوم، ومنه فإن العلوم لا يمكن أن تقيم علاقات بين ذاتية، أما الطعن في أطروحات التداخل والقدح في أهلها، كان ثالث مسالك التجزيء حسب طه عبد الرحمان، فقد عارض ابن رشد بشدة المنزع التداخلي لدى الغزالي وابن سينا والفارابي، لذلك اتجه طه في بيان تهافت هذه الموقف الظاهري، القائل بالتجزيء تبعا لهذه الأصول، من خلال التأكيد أن الخطاب البرهاني عند ابن رشد يطفح بشتى أنواع التداخل، مع العلوم الأخرى، وفي مقدمتها العلم الإلهي، ذلك أن الخطاب الإلهي عند ابن رشد، لا يمكن أن يكون برهانيا من جهة مصطلحاته ومفاهيمه، فكثيرا ما يستعمل للفظ الواحد معاني مختلفة تختلف باختلاف سياقات كلامه، ولا ينبه قط على هذا الاختلاف.

هذا بعجالة كل ما يهم الفكرة الجوهرية التي حكمت الدراسة القيّمة للأستاذ طه عبد الرحمان. أما بخصوص دراسة محمد المصباحي فهي دراسة ضمنية تفاعلية تحليلية بنائية حاور ابن رشد على ما يقرب ثلاثين سنة، فأحسن الإنصات له عبر سلسلة من أعماله المختلفة كإشكالية العقل عند ابن رشد، الوحدة والوجود عند ابن رشد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، وغيرها من الكتب ممّا دفعه إلى تشكيل موقف عدل، يكشف فيه إمكانات وتناقضات فيلسوفنا، وذلك عبر آلية تقوم من جهة على تتبع معان الأسماء في سياقاتها المختلفة، وتحديد علاقاتها ببعضها البعض، ومن الجهة الثانية، متابعة تحول الأسماء إلى مفاهيم فإشكالات، من خلال علاقة القول الفلسفي ببقية الأقاويل الأخرى، وهذا معناه أن «**الدلالة هي علّة اللبس والإشكال، وأداة الخروج منهما**» لا يقف الأمر عند حد الاستفادة بهذه الأداة في جزئية من بحثنا، بل إنّ هناك جانباً آخر من الاستفادة، هو معالجة المصباحي لأحد الجزئيات ذات الصلة بإشكال التكامل المعرفي عند ابن رشد، والذي يكمن في قراءته لعلاقة البرهان بالجدل عبرة نظرة معرفية دقيقة لمفهوم الواحد، والتي أظهر من خلالها استطاعة أبي الوليد تجاوز توتر التشظي المعرفي، بين مظاهر الاختلاف القائمة بين العلمين وطبيعة الوحدة المتوخاة.

كما كان لنا في المقاربة التي قدمها المحقق جمال الدين العلوي لكتابات ابن رشد، القدر الأكبر في رفع لبس النصوص الرشدية، عبر فرز ما يمثلها في نقائها وخلوصها، وبين ما كان ممهدا لتشكلها وبلورتها، وتسهيل تنظيم معطيات بحثنا مع التطور الفكري الذي شهده فيلسوف قرطبة، لذلك فإن أهمية الفهم الذي طرحه العلوي عبر خاصة كتابه **المتن الرشدي** هو ضرورة النظر للتراث الرشدي في وحدته لا في تجزيئه إلى قطاعات، وضحها من خلال قطبيين اثنين، الأول بالتركيز على رصد مؤلفات ابن رشد، من خلال تتبع الفهارس القديمة والحديثة للموجود والمفقود، من هذا المتن، إضافة إلى الاهتمام بالمؤلفات الموجودة اليوم، بلغتها الأصلية مع مراعاة التراتب الزمني لها، أما القطب الثاني هو تأويل لما جاء من معطيات لتلك المؤلفات، وحدة الخطاب وكليته عند العلوي تفضي إلى أن فكر الفقيه الفيلسوف قد نمى وتطور عبر مراحل أربع، لكل مرحلة أسبابها وعواملها؛ الأولى لم يكن لابن رشد مشروع بعينه وعلاجه للكثير من المسائل المطروحة كان عبر وسائط فكرية متعددة، ففي المنطق كان

الفارابي وفي علم الهيئة بطليموس، أما في علم النفس فتبرز المرجعية المشائية، وفي الفقه الغزالي، لذلك ما حاول إثباته ابن رشد في هذه المرحلة هو رغبته في حفظ الضروري من المعرفة البرهانية التي تضمن الكمال الأول للإنسان في جميع المجالات، وطابع الكتابة المعبر عن ذلك هو المختصرات. ثمّ مرحلة التصحيح الفلسفي، حيث تبنى ابن رشد الرؤية الأرسطية التي وجهت فهمه، وتعد التلخيصات بأصنافها الشاهد على هذا التمثل، ليستهدف ابن رشد في المرحلة الثالثة تصحيح العقائد ممّا دخلها من مغالطات المتكلمين وتشويشات أبي حامد الغزالي وابن سينا، عبر مؤلفاته(الفصل والكشف والتهافت)، وأخيرا مرحلة نضج الموقف الرشدي، وعلامتها مراجعة الشروحات السابقة أكثر من مرة وإلغاء بعض من التأويلات السابقة في كتاباته المتقدمة، شهدت هذه المرحلة حسب العلوي، نقلة ابن رشد من مجال الفلسفة إلى الطب.

نحن لا نروم من كلّ ما قلناه، تعداد مزالق دراسة في مقابل ما تفردت به دراسة أخرى، وإنما حسبنا الإشارة إليهما استحضارا بما يمكن أن نعده متصلا أو قريبا من موضوع بحثنا، الذي سنباشر تقليب النظر في قضاياه ومساءلته لتكون المفارقة التي ستسلكها أطروحتنا من حيث التباين والإضافة على النحو الآتي:

1- تبني أداة إجرائية كنا قد أشرنا لها في استعمالها عند محمد المصباحي باستخدامها في تحليلينا على مستوى مقام الأشكلة والبرهنة وهى أداة انبنى عليها النص التراثي اليوناني والإسلامي وهي أداة خولت لنا فهم القلق الذي اكتنف النص التراثي عموما الرشدي على الوجه الأخص.

2- شمولية مساءلتنا للمسألة التكامل المعرفي عند ابن رشد حيث تستجمع في جعبتها كل المقومات التي يبنى عليها موضوع التكامل المعرفي الأسس المضامين المفاهيم الأبعاد لا التشاغل على الحدود المتماسفة مع الموضوع .

3- أن دراستنا تنظر لابن رشد في كليته وتعدده فلا نقف عند متنه الفلسفي كما ذهبت إليه بعض التوجهات أو متنه الفقهي بل بالعكس فأصالة ابن رشد في الفلسفة والفقه فلا استقلال لابن

رشد الفيلسوف على ابن رشد الفقيه مثل دراسات لذلك سنقف على وحدة ابن رشد ونناقش كل الأطروحات التي تفصل بينهما أو تقلل من شأن أحدهما على الآخر .

صعوبات البحث:

واجهتنا مجموعة من الصعوبات في إنجاز هذه الدراسة تمثلت في:

أولا: تغير المشرف على البحث، ما ترتب عنه إعادة التأطير الإشكالي و الهيكلة الخاصة بفصوله من جديد بحذف بعض الفصول والإبقاء على بعضها.

ثانيا: ندرة بعض المصادر والمراجع والمقالات المفيدة في بحثنا.

الفصل الأول

في بيان القصد من مصطلح التكامل المعرفي عند

أبو الوليد ابن رشد

توطئة:

إن التواجد في عالم العقل عبر ضبط كائناته المفاهيمية، يكفل الإدراك الصحيح لمحل النزاع الفكري وتحديد عينه، ذلك أن المرء يمكن أن يقع في مغالطات مضمونية ومنهجية نتيجة تصور الشيء على خلاف ما هو عليه، وهذا القول بضرورة تحديد المفاهيم يحمل في طياته تبريرية تدارس مصطلح التكامل المعرفي، خاصة أنه من المفاهيم المعقدة التي لا تتوقف عند حدودها اللفظية بل في تعدد حضورها بما صدقاتها الدلالية، من خلال دوال أخرى مقاربة لها في المعنى، حسب ما يشير إليه الاشتغال التراثي والمعاصر بالمفاهيم على العموم واشتغال عند ابن رشد على وجه الخصوص، في ضوء دعواه القائلة **«بنموذجية المعرفة البرهانية»** ولتحديد القصد من مصطلح التكامل المعرفي عند ابن رشد يكون عبر الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما هي الدلالة الفلسفية العامة لمصطلح التكامل المعرفي؟

2- ما هي الدوال المقاربة في المعنى لمصطلح التكامل المعرفي في سياق الاشتغال المصطلحي التراثي والمعاصر؟

3- ما هو الإطار النظري الذي حضر فيه مصطلح التكامل المعرفي عند ابن رشد؟.

4- ما هو المعنى الفلسفي الذي خصّ به ابن رشد مصطلح التكامل المعرفي؟.

1/ التكامل المعرفي وسؤال الدلالة: المبنى والمعنى.

إن المفهوم ([1]) باعتباره مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كليّ، يحيلنا لكيفية تشكله عبر مراتبه الدلالية الثلاث اللغوية والاصطلاحية والشرعية« **لأن الوضع المعتبر فيه (للمفهوم) إما وضع اللغة وهي اللغوية، كالأسد للحيوان المفترس أولا. وهو إما وضع الشارع وهي الشرعية التي هي من وضع الشرع، كالصلاة للأركان وقد كانت للدعاء اولا، وإما وضع العرف وهى العرفية المنقولة عن موضعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال»**[2].

نبه الزركشي ضمن هذا المعنى إلى أن «**الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية، فإن في اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع، وأما في الشرعية والعرفية فبمعنى غلبة الاستعمال دون المعنى السابق، فإنه لم ينقل عن الشارع وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معانيها الشرعية، بل غلب استعمال الشارع لهذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني حتى**

([1]) لابد أن ننوه هنا أن ابن رشد لم يستخدم مفردة المفهوم **(concept)** في متنه المعرفي وإنما استعمل مفردتي الاسم **(nom)** والمصطلح **(terme)** التي تقعان في نفس الرتبة الدلالية التي تشير إلى الوجود اللغوي باعتباره **«لفظا يدل على معنى غير مقترن بزمان محصل، أعنى بالمحصل الماضي أو المستقبل أو الحاضر»** أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول النحو**، تحقيق: منصور علي عبد السميع، دم، الصحوة، ط1، 1431ه-2010م، ص105. فكيف إذا نبرر استخدمنا للمفهوم كمفردة دخيلة في ضوء الخصوصية اللغوية لابن رشد؟ إن التبرير سيكون من دلالة الاسم نفسه باعتباره دالا عن شيء ما فكل الأمور التي يخطر الإنسان إلى الاعتراف بها سواء مع نفسه أو غيره، تكون بواسطة ما يلفظه من أسماء، هي دليل على ما في نفسه، وعلى ما عند الذي يخاطبه، وهذا يلزم أن يكون الشيء الذي يقوله المتكلم مفهوما ومن ثمة يكون المفهوم أشمل من الاسم، وهذه الخصوصية يكشف عنها الجانب التأثيلي فالمفهوم على وزن مفعول كصيغة من الصيغ الاشتقاقية لمادة الفعل الصحيح فهم والفهم هو معرفتك الشيء بالقلب فهمه فهما وفهامة؛ علمه الأخير عن سيبويه، وفهمت الشيء عقلته وعرفته، وفهمت فلانا وأفهمته وتفهم الكلام فهمه شيئا بعد شيء ورجل فهم، سريع الفهم؛ ويقال فهم وفهم وأفهمه الأمر وفهمه إياه جعله يفهمه؛ واستفهمه سأله أن يفهمه وقد استفهمني الشيء فأفهمته وفهمته تفهيما، أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، لبنان- بيروت، دار صادر، ط2، دت، ج12، ص459. وما تطرحه اللغة ثلاث معاني لا غير الإدراك والمعرفة والمساءلة، لكن ما أن ننتقل إلى الدلالة الاصطلاحية حتى تتكشف لنا معاني جديدة، وخصائص ترتبط بالمفهوم، تثري الجانب اللغوي وتعضده، وفي مقدمتها معنى التّصور لدرجة أن طابق أندري لالاند في موسوعة بين المفهوم والتصور وقد ذكر جميل صليبا تخريجا لطيفا لهذا المعنى في معجمه الفلسفي هو: **«ما يمكن تصوره وهو عند المنطقيين ما حصل في العقل سواء بالقوة أو الفعل»** جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، لبنان- بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م، ج2، ص403. وبهذا يكون التّصور هنا **«التمثل الذي يكون غاية في الإحكام»** حمّو النقاري، **روح التفلسف**، لبنان-بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017م، ص32. وبهذا المعنى فعلاقة المفهوم بالمصطلح أو الاسم هو أن المفهوم تصور عقلي لم يتحول بعد إلى مصطلح (اسم) بينما المصطلح (الاسم) هو المتصور أو الفكرة وقد تبلورت في قالب لفظي قابل للتداول، ومن هنا يجب التأكيد على الأسبقية الزمنية للمفهوم على المصطلح الذي يخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ما يعني أن المفهوم هو **«الصورة الذهنية سواء أن وضع بإزائها الألفاظ أو لا، وإذا وضع له لفظ أصبح معنى»** أبو البقاء الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، بيروت: لبنان، مؤسسة الرسالة، ط2، 1419ه-1998م، ص860.

([2]) بدر الدين الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير: عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ط2، 1413ه-1992م، ج2، ص154

صارت الحقيقة اللغوية مهجورة وكذلك العرف، فإن أهله لم يصنعوا لفظ القارورة مثلا للطرف من الزجاج على جهة الاصطلاح كما أن الشرع لم يضع لفظ الزكاة لقطه طائفة من المال للفقراء، بل صارت هذه الألفاظ شرعية وعرفية بكثرة الاستعمال دون أن يسبقه تعريف بتواضع الاسم »[1].

هذه المعاني إذا، ستكفل لنا استخراج الأوصاف العامة والخاصة التي يتميز بها مفهومنا من جهة، ويضاد بها غيره من المفاهيم من جهة أخرى، وعليه نقول أن مصطلح التكامل المعرفي عبارة عن مركب وصفي يتكون من مفردتين التكامل والمعرفي، والبدء بمفردة التكامل **complémentarité** فقد ورد في لسان العرب لابن منظور أنه مشتق من فعل كمل وكامل الشيء أي تتمة أجزائه فأكملت الشيء أي أجملته وأتممته[2] وهو نفس المعنى الذي أشار له القاموس اللغوي الفرنسي ذلك أن الجذر اللّغوي الذي يمثله الفعل أكّمل **compléter** يشير إلى جعله كاملا بإضافة الجزء الناقص (**Rendre complet en ajoutant ce manque**) أكمل نفسه ليصبح كاملا ليشكل كلا متناغما يكمل كل منهما الآخر بشكل رائع (**se compléter vpr1.Devenir complet ,2 former un tout harmonieux; ils se complètent à merveille**)[3].

هذا الأمر اللغوي يضع كّمُل كمرادف للفعل الثلاثي تتمّ فالتّمام هو ما بلغ منتهاه وغايته « **تمّ الشيء ما تمّ به وتتمة كل شيء ما يكون تمام غايته كقولك هذه الدراهم تمام هذه المائة وتتمتة هذه المائة وفي الحديث أعوذ بكلمات الله التامات قال ابن الأثير، إنما وصفه كلامه بالتمام لأنه لا يجوز أن يكون أن يكون شيء من كلامه نقص أو عيب**»[4]. وهو عكس الكامل الذي هو عبارة عن استجماع جميع الأجزاء المكونة له وهذا لا يعني نهايته.

---

(1) المرجع نفسه، ص154-155.

(2) أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، المرجع السابق، ص 598.

(3) fadwa Aoun, **la mémoire: Dictionnaire de poche plus**, éditions du edisoft, 3ère éditions, 2007,126.

(4) أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، ج 12، المرجع السابق، ص67.

الظاهر أن مصطلح التكامل في إطاره اللغوي العربي والفرنسي يرد ضمن سياق إيجابي يتواءم مع التعريف الاصطلاحي الوارد في المعاجم الفلسفية، حيث يحضر في معجم اللغة الفلسفية الفرنسي «**Dictionnaire de la langue philosophique**» بمعنيين التّام **complet**والمركب **complexe**، يشرح بول فولكي **Paul foulquié** صاحب هذا المعجم، المعنيين من خلال مجالهما التداولي قائلا: complet تقال في الرياضيات عن نظام بديهي بالنسبة لكل زوج من القضايا المتناقضة (المتنافية) الذي تمت صياغته في النظام نستطيع أن نبرهن على واحدة أو أثنين على الأقل، إذا كان النظام متناسقا لنستطيع أن نبرهن إلا على قضية واحدة [1].

أما **complexe** صفة تشير إلى الذي يحتوي على عدد نسبي كبير من العناصر من مختلف الفضاءات أو يشكل كلا يمثل بنفسه جوانب متنوعة ففي التحليل النفسي هو نظام تصورات بشحنة عاطفية قوية يتطور على هامش الشعور الواضح ويتمكن عليه مشكلا ونواة للسلوكات الممكنة التي توجه وتحدد رد الفعل تجاه نوع من الوضعيات التي يتواجد فيها الفرد[2]، فتعقد الذات نتاج إدراج لعناصر مختلفة في منظومة نفسية معينة لها دور في ردات الفعل الناتجة هذه المنظومة وبالتالي فمفردة التكامل تشير إلى تجميع الأشياء وربط الأجزاء المفصولة ويطلق مجازا على ترابط أجزاء الكائن الحي أو ترابط المجتمع؛ كما تشير إلى إدراج عنصر جديد في منظومة معينة نفسية أو عقلية، تسمى هذه الوحدة بالوحدة المتكاملة ليكون بذلك التكامل ضد التفكيك[3].

بعد هذه الدلالة اللغوية فالاصطلاحية التي زودتنا بها المعاجم نقف عند الدلالة الشرعية التي هي حسب الزركشي تطلق على معنيين: «**ما في كلام الشارع، وما في كلام حملة الشرع من**

---

(1) «Complet –(Math). Se dit d'un système axiomatique grâce auquel, pour tout couple de propositions contradictoires formulées dans les termes du système, on peut démontrer l'une des deux au moins. Si, de plus, le système est cohérent, on n'en peut démontrer qu'une seule. Le système est alors qualifié de décidable» Paul foulquié, **Dictionnaire de la langue philosophique**, Paris Boulevard Saint- Germai, Presses universitaires de France, 2édition, 1962, p108.

(2) «Complexe, adj. Qui contient un plus ou moins grand nombre d'éléments de différentes espèces ou formant un tout qui, d'ordinaire, présente lui-même des aspects diversifiés» ibidem, p108.

(3) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، المرجع السابق، ص332-333.

المتكلمين والفقهاء»[1] والموضع القرآني الذي ورد فيه اللفظ قوله تعالى﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ المائدة (الآية03) ولبيان هذه المدلول نعود إلى تفسير القطب الرازي لهذه الآية الكريمة في كتابه مفاتيح الغيب والوقوف عند هذه الدلالة، أن الموضوع ينتمي للمجال التداولي الإسلامي فرصد المضمون الذي يحاول أن يقدمه الرازي لمسألة الكمال كما وردت في الآية الكريمة يخضع بحسبنا لقاعدتي الفهم المنهجي وهما ركن المأتى والمصير المعرفي ذلك أن: «**الفهم القويم يتطلّب وضع الشيء في إطاره وقوالبه حتى لا يتيه وراء التفريعات التي قد تذهله عن مبتغاه، فلا يُتخيل فهم؛ بغير مسبق من ناحية ومن جهة أخرى؛ لابد من الإقرار بالبعد الغائي الذي يحث الفهم أكثر والاستفادة والتزودّ بما هو أنفع وأفيد**»[2] فالجانب الذي أضاءه صاحب مفاتيح الغيب يمثل أحد جوانب مدلول التكامل في رحاب القرآن الكريم وهو المتعلق بالمبدأ والذي صاغه على النحو الآتي: «**لو كان الدين ناقصا قبل ذلك، ذلك يوجب أن الدين الذي كان صلى الله عليه وسلم مواظبا عليه أكثر عمره كان ناقصا وأنه إنما وجب الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة**»[3] ، أما الجانب الثاني من التفسير فقد أشار له الباحث محمد الشريف الطاهر في بحثه الموسوم «**بالتكامل الإبستمولوجي في الرؤية التوحيدية**» **قائلا على جهة المساءلة كما هو شأن الرازي سابقا «هل يعد اكتمال الدين مع النبي يعني أن بعده زوال الدين؟ لأن بعد الكمال زوال كما وصف ذلك أبو بكر رضي الله عنه**[4]. «

---

(1) بدر الدين الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، المرجع السابق، ص166.

(2) الحاج أوحمنة دواق، **المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبستمولوجيا التوحيدية**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد68، ربيع 1433ه-2012م، ص92.

(3) محمد الرازي فخر الدين، **مفاتيح الغيب**، لبنان- بيروت، دار الفكر، ط1، 1401ه-1981م، ج 11، ص140

(4) محمد الشريف الطاهر، **التكامل الإبستمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة باتنة1، سنة 1440ه-1441م، 2020م، ص22. يُروى عن الأثر أنه لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها إلا أحدا وثمانين يوما أو اثنين وثمانين يوما ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة، وكان ذلك جاريا مجرى إخبار النبي صلى الله عليه عن قرب وفاته وذلك عن إخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما يؤكد ذلك ما روى أنه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على الصحابة فرحوا جدا وأظهروا السرور العظيم إلا أبا بكر رضى الله عنه فإنه بكى فسئل عنه فقال: هذه الآية تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه ليس بعد الكمال إلا الزوال، فكان دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف من هذه الآية على سر لم يقف عليه غيره. المرجع السابق، ص142. ( ) محمد الرازي فخر الدين، **مفاتيح الغيب**، لبنان- بيروت، دار الفكر، ط1، 1401ه-1981م، ج 11، ص140.

الإجابة عن الجانب الأول من منظور الرازي المتعلق بركن المأتى المعرفي الذي يتمحور سؤاله هل الدين كامل أم ناقص؟ هو تفسير القفال ([1]) «**أن الدين ما كان ناقصا البتة، بل كان دينا كاملا، يعني كانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت، إلا أنه تعالى كان عالما في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه؛ فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم وأما في آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة وحكم ببقائها إلى يوم القيامة؛ فالشرع أبدا كان كاملا، إلا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص والثاني كمال إلى يوم القيامة فلأجل هذا المعنى قال اليوم أكملت لكم دينكم**»[2]. فالقفال يأخذ بالبعد الزمني فالواقع متغير وهذا ما يحمل المفردة القرآنية دلالات أرحب «**فالدين الإسلامي كان كاملا مع جميع الأنبياء وكل بحسب عصره لا إلى العصر الذي يليه، ثم نما الدين وتكامل حتى اكتمل في آخر الزمان مع محمد صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فالكمال لا يعني أنه بلغ التمام؛ بل الكمال صورة زمنية تتجه من كمال إلى كمال آخر أكمل منه في حركة تطورية**»[3].

أما الإجابة عن الجانب الثاني الذي يمثل ركن المصير المعرفي مضمونها «هل يعد اكتمال الدين مع النبي دليلا زواله؟ فهو قائم على وجوب التفرقة بين مفهومين جوهرين وهما الكمال والتمام، حيث يطلق لفظ التمام على «**الدرجات التي يتطلبها وجود جميع الأشياء اللازمة لوجود شيء ما أي إذ لم يوجد بعضها، فيكون الشيء في ماهيته ناقصا، فهو لم يوجد كله بل وجد بعضه، فهذا شيء قابل للزيادة والنقصان**»[4] وهذا المعنى قد أشار له ابن رشد في تحديده لأنواع التمام وهو

([1]) لقد وقع اختيار الرازي على هذا التفسير باعتباره أكثر تفسيرية عن باقي الوجوه الأخرى الأول منها الذي رأى أن المراد من قوله (أكملت لكم دينكم) هو إزالة الخوف عنهم وإظهار القدرة لهم على أعدائهم؛ وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا: اليوم كمل ملكنا؛ وهذا الجواب ضعيف لأن ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا، والثاني يرى أن الآية تشير إلى ما يحتاجون إليه في تكاليفهم من تعلم الحلال والحرام وهذا حسب الرازي ضعيف كذلك لأنه لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين إليه من الشرائع كان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وأنه لا يجوز. المرجع السابق، ص 140

([2]) المرجع نفسه، ص140-141.

([3]) محمد الطاهر الشريف، **التكامل الإبستمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية**، المرجع السابق، ص23.

([4]) مرتضى المطهري، **الإنسان الكامل**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، لبنان- بيروت، مؤسسة البعثة، ط2، 1412ه-1992م، ص10.

الذي سماه «**ويقال على الذي لم ينقصه شيء من نوع فضيلته**»[1] ومفهوم التمام بهذه الجهة مرادف للكلي الذي تشير دلالته إلى الذي: «**يحمل على الأشياء الجزئية فتصير واحدة**»[2] . أما الكمال فهو «**درجات يمكن أن يصل إليها الشيء بعد أن أصبح تاما درجة بعد درجة، إذ لم يكن هذا الكمال؛ فالشيء موجود بتمامه ولكن إذا أضيف إليه الكمال؛ ارتفع درجة واحدة، يعتبرون الكمال خطا عموديا والتمام خطا أفقيا، أي أن الشيء عندما يبلغ نهايته أفقيا يقال أنه تمّ وعندما يتحرك عموديا يكون متجها نحو الكمال، يقال أن فلان كمل عقله فهو كان عاقلا قبل ذلك ولكن عقله قد ارتفع الآن درجة**»[3] .

إذا كان لفظ التكامل على ما أظهره التحليل السابق قد ورد ضمن سياق إيجابي فإن لفظ المعرفي **épistémologique** عكس ذلك حيث أن المعاجم اللغوية لا تفيدنا إلاّ في إضاءة بعض من جوانب المصطلح في دلالته اللغوية الأصيلة، وعليه فمفردة المعرفي التي رُدّت ضمن مشتقات مادة عرف في اللّسان العربي أحد معانيها هو تتابع الشيء متصلة بعضه ببعض، والآخر على السكون الطمأنينة، ويراد بالأصل الثاني السكون إلى الشيء لأنه من أنكر شيئا توحش منه ونبا عنه، بهذا فالمعرفة في اللّغة ضد الإنكار، فاستناد المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه بخلاف ما لم يتبين في النفس فإنها تنكر كما دلت على المجاوزة وعلى ما هو عال مكرم طيّب ونقول ما أطب عرفة[4] .

ومنه نستطيع أن نفهم دلالة المتفرع الاصطلاحي المعرفي المكتشف ضمن سياق مخصوص تطرحه لنا موسوعة اليهود واليهودية عبد الوهاب المسيري قائلا عنه أنه كل ما يتناول الصيّغ الكلية والنهائية «**فالكلّي ما يفيد الشمول والعموم، وهو لا يعني الكليات بالمعنى الفلسفي، أي الحقائق التي لا تقع تحت حكم الحواس بل تدرك بالعقل والمنطق وحسب وعلى هذا، فإن**

---

(1) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الدال**، تحقيق: موريس بويج، لبنان- بيروت، المطبعة الكاثوليكية، دط، ج2، ص 624. والتّام عند فيلسوفنا لا يتوقف عند هذا المعنى، بل وأيضا يشير إلى الكل ويقال على ما له غاية فاضلة وماله غاية تامّة

(2) المصدر نفسه، ص669.

(3) مرتضى المطهري، **الإنسان الكامل**، المرجع السابق، ص10.

(4) أبو الحسن بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، سوريا: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دت، ج4، ص281

كلمة كلي في هذه الموسوعة تشمل كل شيء في جوانبه كافة، ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع، أما النهائي فتعني نهاية الشيء وغايته وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء»[1].

إن هذا المواضعة الاصطلاحية التي تقدمها موسوعة اليهود واليهودية تظهر لنا الأثر الأصلي (اللغوي) الثاوي في مفردة المعرفي الكامن في معنى العلو والسكون وهو بذلك يجاري مقابله الأجنبي الإبستمولوجيا ويبرز الكثافة الدلالية من حيث تمكنه الاستدلالي والإستشكالي، هذا التمكن يظهر بعد الإبانة عن المصطلح في موطنه الأجنبي فمصطلح الإبستمولوجيا **Epistémologie** من حيث الاشتقاق اللغوي تعني نظرية أو دراسة **logos** العلم **épistémè**[2] أما من ناحية الاصطلاح فقد أُبين عن معاني قد خفيت في أصلها اللغوي تتمحور حول مدلول الإبستمي هل يشير إلى المعرفة أو العلم، حيث يحضر هذا المصطلح في سياقه الغربي الفرنسي كاختصاص «**يبحث في المشاكل الفلسفية التي يطرحها العلم عبر دراسة نقدية للمبادئ والفرضيات ونتائج مختلف العلوم مخصصة لتحديد أصولها المنطقية(غير سيكولوجية) وقيمها وامتدادها الموضوعي وهو مرادف لفلسفة العلم**»[3] .

يتفق بول فولكي مع الوضعيين المناطقة الذين اقتصروا في فهمهم للإبستومولوجيا على أنها التحليل المنطقي لقضايا العلم، فليست الإبستمولوجيا وفقا لهذا المعنى إلا جزءا من فلسفة العلم وطريقة خاصة من طرق معالجتها وهذا وجهة نظر أحد المؤلفين لمجموعة من القراءات في فلسفة العلم الذي يبدأ بتمييز أربعة طرق مختلفة لممارسة فلسفة العلم أ/ وهي دراسة العلم في علاقته مع العالم ومع المجتمع، محاولة وضع العلم في مكانه من مجموعة القيم الإنسانية، الدراسات النظرية التأملية التي تستمد من نتائج العلم من أجل إقامة ما أطلق عليه بحق فلسفة الطبيعة، والطريقة الأخيرة هي

([1]) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، القاهرة، دار الشروق، ط1،1999م، ج1، ص122.

([2]) «Epistémologie. étymol: étude ou théorie (logos) de la science (epistèmè). Paul foulquié, **Dictionnaire de la langue philosophique** .ibidem, p217.

([3]) «Acception plus commune en France et plus conforme à l'étymologie: discipline traitant des problèmes philosophiques posés par la science. Ibidem, p217.

التحليل المنطقي للغة العلم وهى في نظر بلانشيه الطريقة الوحيدة التي تستطيع أن تتلاءم مع ما يعنيه لفظ إبستمولوجيا[1].

أما معناه في البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية نظرية المعرفة عموما لا بمعناها العلمي الضيق، بمعنى أنه في اللغة الانجليزية يطلق مصطلح الإبستمولوجيا على نظرية المعرفة **théorie de la connaissance**التي تتناول العلاقة بين ذات العارفة وموضوع حيث ذهب جميل صليبا في معجمه الفلسفي إلى أن المعرفة تطلق على معنيين؛ الأول: الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني: إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل، أي على حصول صورة الشيء في الذهن[2].

غير أن هذا المعنى للإبستمولوجيا الذي يمتد من أفلاطون إلى كانط يخرجه روبير بلانشيه ويحافظ على المطابقة التي طرحها بياجي والتي يضعها كأحد أنواع الإبستمولوجيا إلى جانب مقاربتي الوضعية المنطقية وغاستون باشلار والمسوغ وراء ذلك أن العلم والروح العلمية سواء نظر إليهما من خلال دورهما في تقدم المجتمعات أو نظر إليهما من خلال دورهما في بناء الفرد وتتمته ملكاته فإنهما يكتملان بشكل مطرد وبدون أن يصلا إلى حد الكمال وبهذه الأسباب مجتمعة فإن أية نظرية في الإبستمولوجيا الارتقائية سواء كان ميدان تاريخ العلم أو علم النفس الطفل لابد أن تتسع بالضرورة في نهاية الأمر لتتحول إلى نظرية في المعرفة والدليل على هذا أن أية نظرية إبستمولوجية ارتقائية تهدف إلى استعراض جميع المراحل التي توصلنا من خلالها إلى ما يعتبره اليوم معرفة علمية بمعنى أنها تنظر إلى المعرفة من خلال أشكالها السابقة على الشكل العلمي[3] .

لهذا البيان المعجمي قيمة جليّة في هذا الباب، إذ يحترز به من الإيحاء الناتج عن اختزال المعرفي في معناه الضيق فقط والذي يتناول موضوعات مثل طبيعة المعرفة ومصادرها وإمكانية تحققها

([1]) روبير بلانشيه، **نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)**، ترجمة: حسن عبد الحميد، تقديم، محمود فهمي زيدان، دم، دد، دط، 1986م ص48-49.

([2]) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، المرجع السابق،ص394.

([3]) روبير بلانشيه، **نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)**، المرجع السابق، ص 48.

ومصداقيتها وكيفية التعبير عنها، ولكنها تعني أيضا المسلمات الكامنة وراء المعرفة وهذا المجال ينقلنا من المعنى الضيق إلى المعنى الموسع فالإبستمولوجيا على هذا النحو تعني أيضا «**توضيح المقولات القبلية في الفكر الإنساني وهذا المعنى العريض يتداخل مع الميتافيزيقا فالأسئلة الكبرى والكلية والنهائية في ذاتها الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا ولذا كان من الأجدى أن نتحدث عن الميتافيزيقا وهذا ما يفعله أنصار ما بعد الحداثة ولكن هذه الكلمة فقدت مكانتها تماما في اللغة العربية واللغات الأوروبية سواء بين المتخصصين أو بين العامة وأصبحت مرتبطة في العقول بالخزعبلات والخرفات ولذا سنحتفظ بكلمة معرفية ونسقط مرجعيتها الإنجليزية نظرية المعرفة والفرنسية فلسفة العلوم ونرجع بالكلمة إلى المعجم العربي حيث تعرف المعرفة بأنها إدراك الشيء على حقيقته فعرف الشيء أدركه بعلمه وحيث أننا نرى أن إدراك الشيء على حقيقته يعني ضرورة التجريد للوصول إلى المعنى الكلي**»[1].

انطلاقا من خصائص التكامل من حيث التّمام الوحدة والتّجميع وخصائص المعرفي من حيث الكليّة والغائيّة تكون فحوى دعوى التكامل المعرفي أنها «**عملية انفتاح الحقول المعرفية المختلفة واستفادة كل منهما من معطيات الآخر القائم على الفهم والوعي بالوجود الكوني والإنساني والتكوين البنيوي السنني المنتظم والغايات من ذلك التكوين من أجل تطوير القدرات الذاتية لكل حقل معرفي على حدّة أولا، وتطوير الحقول المعرفية القطاعية أو النوعية الكلية ثانيا، والوصول عبر ذلك كله إلى تكامل معطيات كل هذه الحقول المعرفية القطاعية أو النوعية الكلية ثالثا، لتحقيق شاملة لميزانية المعرفة الكلية للإنسانية رابع**»[2] وعلى ذلك فالمعارف التي يصل إليها الإنسان بالبحث يجب ألا يناقض بعضها بعضا سواء من حيث ذاتها أو من حيث الوسيلة التي يقع تحصيلها، كما تكون متكاملة في تأديتها لما يريد الإنسان أن يحققه من أهداف، دون

([1]) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية**، المرجع السابق، ص 123-124.

([2]) الطيب برغوث، **التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سنني كوني متوازن**، ، الجزائر، دار النعمان،2017م، السداسي الأول، ص24.

أن يصير بعضها دافعا إليه، بينما بعضها الآخر يكون عنه وذلك هو التعارض المعرفي المناقض للتكامل .

2/ التكامل المعرفي وسؤال التوسطات: بحث في الأوصاف العامة والخاصة للمفهوم .

خلصنا من تدارس مصطلح التكامل المعرفي ضمن الأوضاع الدلالية السابقة (اللغوية والاصطلاحية والشرعية) إلى أنه من الناحية الاسمية لم يرد في المدونة التراثية ولا الرشديّة، الأمر الذي زادنا تأكيدا أن هذا المصطلح مُكتشف في فضاء ثقافي مخصوص وهو الفضاء المعاصر، ولكن لا ريب أنه يتناسب ويحضر في شاكلة مدلولات تتقاطع نسبيا أو كليا معه من الناحية المضمونية يشترك مصطلح التكامل المعرفي مع جملة من المصطلحات التي زخرت بها المدونة التراثية والمعاصرة، إمّا موافقة أو مخالفة من حيث أوصافه العامة والخاصة، ولإثبات هذا المنحى الخصوصي لمصطلح التكامل المعرفي نستعين بآلية المقابلة والمقارنة لتكون الدراسة على قدر كاف كفيل بإثراء خصوصيته المصطلح المدروس، وجملة المصطلحات المقاربة له في أوصافه العامة في الطرح التراثي الإسلامي هي مفهوما التوفيق والتقريب المعرفي، يُقصد بالتوفيق المعرفي على الوجه العام طريقة تلفيقية ناتجة عن خلط وجهل بحقيقة المذهب أو المجال المراد جمعه بالآخر، وضروبه اثنان، أحدهما، موصول بمجال التداول الأصلي الإسلامي، وهو الوصل ويكون الوصل إمّا على جهة التساوي مثل الكندي والفارابي وابن سينا، وإمّا على جهة التساوي مثلما هو عند أبو سليمان السجستاني، والثاني مقطوع عن مجاله الأصلي وهو المسمى فصلا، والفصل كذلك يكون على جهة التساوي كما هو حال توفيقية ابن رشد أو على جهة الترجيح كما هو عند البطليموسي، وبالتالي فالتوفيق بجميع صنوفه يوجب التّعارض[1] .

أما التقريب المعرفي فقد شاع استخدامه في الكتب التراثية ليدُل على معان عدّة كالبيان والتسهيل والاختصار والتنقيح وتجنب التعقيد والغموض والإطالة، موصولة بدلالتها اللغوية التي تشير إليها لفظة «قرب» الثلاث وهي خلاف البعد في المكان، وفي المعنويات، العلم والزمان والنسب، التقرب إلى الله سبحانه بالذكر والعمل الصالح ابتغاء مرضاته وثالثا، الدنو والوسطية والاقتصاد في

(1) طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، دت، ص 274- 276.

جميع الأمور، وترك الغلو والتقصير فيها وهذا عبر «**سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب**»[1]. وهذا أبي بكر محمد بن فورك الإصبهاني «**أن أُمّلي عليكم حدودا ومواضعات ومعاني وعبارات دائرة بين العلماء بأصول الدين وفروعه، مما ارتضاها شيوخنا رحمَهم الله، وقام الدليل عندي بصحتها وأوجزها ليقرب تناولها ويسهل حفظها، فأجبتكم إلى ذلك رغبة في الثواب وجزيل الأجر عند المآب**» [2]. وقد كان تأصيل مصطلح التقريب بمعناه المعرفي مع ابن حزم الأندلسي في كتابه «التقريب لحد المنطق» فهو عملية شرح وتصحيح واختصار وتجميع قائلا: «**ولن نعدم إن شاء الله فيه– المرتبة الرابعة من مراتب التأليف التي هي شرح مستغلق= التقريب– بيان تصحيح رأى فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة وجمع أشياء مفترقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة وترك حذف شيء من ذلك البتة**»[3].

إن هذا النص يخرج التقريب من معناه الضيق الذي هو شرح المستغلق الذي يفيد معنى التبسيط كاستطراد عن حديث سابق يقول فيه «**والأنواع التي ذكرنا سبعة لا ثامن لها: وهى شيء لم يسبق إلى استخراجه فيستخرجه، وإمّا شيء ناقص فيُتَمِمَه، وإمّا شيء مخطأ فيصححه، وإما شيء مستغلق فيشرحه، وإما شيء طويل فيختصره، دون أن يحذف منه شيئا يخل حذفه إياه بغرضه، وإما شيء مفترق فيجمعه، وإما شيء منثور فيرتبه**»[4] ليكون التقريب وفق الاستخدام الحزمي قائم بين مجالين، يسعى للحفاظ فيه على مقتضى المجال التداولي الأصلي الإسلامي، وأسباب التواصل المعرفي وعليه نقل أن التقريب هو جزء من التكامل المعرفي يختص بالجانب الخارجي للمعرفة لا الداخلي.

---

(1) أبو البقاء الكفوي، **الكليات: معجم المصطلحات والفروق اللغوية**، المرجع السابق، ص 262

(2) أبو بكر ابن فورك الاصبهاني، **كتاب الحدود في الأصول: الحدود والمواضعات**، قرأه وقدم له وعلق عليه، محمد السليماني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1 ،1999م، ص75.

(3) ابن حزم الأندلسي، **رسائل ابن حزم الأندلس: رسالة التقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عباس، بيروت- لبنان**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983م ، ص103

(4) المرجع نفسه، ص103.

ننوه هنا، ضمن هذا السّياق الذي يقف بنا عند الأوصاف العامة لتكامل المعرفي أنه لا يُكْتَفي بالدائرة التراثية الإسلامية للمفاهيم بل أيضا بالدائرة المعاصرة حيث تحضر الكثير من المصطلحات ضمن هذه الأوصاف العامة في مقدمتها مصطلح الجدل المعرفي والتناهج والتركيب، يعود مصطلح الجدل المعرفي إلى أبي القاسم حاج حمد وهو «**التفاعل ضمن الوحدة الناظمة حيث يتم تحليل عناصر التفاعل ثم يعاد تركيبها فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة**»[1] ويُتبها بشرح موسع للجدل بقوله: «**وليس بمنطق الاستلاب الذي يلغي جميع العناصر ويحل في بعضها البعض**»[2].

على الرغم من تطابق المعنى بين استعمال الحاج حمد للجدل مع التكامل المعرفي، فإننا استحسنا هذا الأخير بحكم الحمولة السلبية التي ألحقت بمصطلح الجدل في الممارسة المعرفية سواء الغربية التي أقامت الجدل على مبدأ النفي أو السلب، فالجدل الهيجلي مثلا يتكون من الفكرة والنقيض والمركب أي الفكر عند هيجل هو تطور من قضية إلى نقيضها إلى قضية تركيبية من النقّيضين، لكنها مخالفة لهما، وهكذا تصل الفكرة إلى المطلق الذي لا يخلو من الصّراع والتناقض، بمعنى أن هذا المركب يثير بدوره نقيضا جديدا[3]. أو الإسلامية التي أدخلته ضمن الألفاظ التي تنبني على العداوة والخصام فهو يقوم على نوع من التنافس والتنازع الرامي إلى الغلبة والإفحام، فإن كلمة جدل وإن وردت في القرآن والسنة مقرونة بصفات المدح والتنوية والحوار الهادئ فقد وردت كذلك بمعاني تقتضي الإنكار والمنع حتى اقترنت بالبدعة والضلال والرفث والفسق والكفر[4].

أما مصطلح التناهج **L'interdisciplinarité** وملحقاته يعكس تصور ما يربط ما بين المواضيع فيما بينها (الأشياء فيما بينها) وإدراك الطريقة التي تؤخذ بواسطتها الأشياء بصفة إجمالية، بالتالي فالهدف ليس فتح الحدود بين التخصصات وتحويل المبادئ المنظمة للمعارف فالتناهج هنا

([1]) محمد أبو القاسم حاج حمد، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية**، لبنان- بيروت، دار الهادي، ط1، 1465ه-2004م. ص144.

([2]) المرجع نفسه، ص144

([3]) خاليد فؤاد طحطح، **في فلسفة التاريخ**، الجزائر، منشورات الاختلاف1430ه 2010م ص50

([4]) حسان الباهي، **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، المغرب- الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، دط، 2004م.، ص18.

تمهيد لما هو وهو ينطبق- من منظور إدغار موران- على فهم ما يربط بين المواضيع فيما بينها وإدراك الطريقة التي تؤخذ بواسطتها الأشياء بصفة إجمالية، الهدف من هذه الفكرة (الروح) ليس فتح التخوم بين التخصصات وتحويل المبادئ المنضمة للمعارف، التناهج هنا هو إذن فاتحة لما هو عابر للتخصصات الذي قد يبني المعارف بصفة إجمالية في معرفة واحدة، قادرة على استيعاب الأساس المركب الذي تعتمد عليه الكيانات الطبيعية التي كانت دائما محل تساؤلات بشرية كبرى، الكون، الحياة والنهاية وجود الإنسا ن[1] .أما فيما يخص مصطلح العبر المنهاجية **transdisciplinarité** فهو مقاربة تسعى إلى تجاوز التخصصات من أجل الوصول إلى وحدة المعرف بمحو كل تخصص يكبح المعرفة التي يرغب العلم السيطرة عليها[2].

هذا النزوع نحو الوحدة يعود بجذوره لخطاب الوضعي- الوضعي المنطقي الذي يعكس لنا رؤية اختزالية للمعرفة تقوم على ضرورة التسليم بأن جميع المعارف والعلوم تختزل في نوع واحد من العلوم أي منهجه ولغته. هذا الأمر هو ما أكدته الإبستمولوجيا المعاصرة التي تذكر بأن الاختزال الذي تحقق باسم مختلف التخصصات يكتسي مكانة خاصة إيجابية ويعطي معنى للعلم كمشروع فكري، هكذا فإن فيلسوف العلوم جيل غاستون غرانجي**Gilles-Gaston Granger** اقترح تعريف العلم كمعرفة بالموضوع وبالمفهوم، هذه المعرفة نفسها التي كانت نفسها لما كانت ناشئة بعمل يخضع لهدف تمثيل كل شيء مشترك مع شكل يختلف عن طبيعته الخاصة، حيث هذا المعنى، يفترض العلم أن تقسم الحقيقة إلى موضوع بهدف التعامل مع هذه الحقيقة لعزل العناصر ومحاولة إنتاج تشابكها

(1) =l'interdisciplinarité s'applique a contrario à «concevoir» ce qui relie «les objets entre eux et à globaliser les savoirs». Le but est, dans cet esprit, « non pas tant d'ouvrir les frontières entre disciplines que de transformer ce qui génère ces frontières ; les principes organisateurs de la connaissance» l'interdisciplinarité est donc ici le prélude à la transdisciplinarité qui fondrait d'emblée connaissance-scientifique et autres d'ailleurs- en un savoir capable d'embrasser le complexe sur le lequel se basent les «entités naturelles sur lesquelles ont toujours porté les grandes interrogations humaines ; le cosmos, la vie et, à limite, l'être humain» Jacoues Hamel , **sociologie et interdisciplinarité, un mariage** de raison ?, Revue-a-contrario, vol3,n1, 2005, p110.

(2) =Quant à la transdisciplinarité, elle cherche à outrepasser les disciplines afin d'atteindre à l'unité de la connaissance en gommant pour ce faire toute réduction et toute spécialisation vues, de manière péjorative, comme freins au savoir que la cherche délibérément à dominer, Si ces griefs peuvent parfois avoir du poids face au développement des sciences, certaines nuances sont néanmoins de mise en ce qui concerne la science. Ibidem, p110

وتوضيفها بفضل تمثيل مشكل بواسطة ورموز ومفاهيم، ومعنى هذا أن مصطلح الاختزال يكافئ إذن تقسيم الحقيقة وجعلها عديمة الشكل بصفة مؤقتة حتى تتفتح على المعرفة العلمية . التقسيم هنا يخضع للوظيفة الابستمولوجية المعدة للدخول في اتصال مع الحقيقة بصفة دقيقة وواضحة من خلال وضع تعقيداتها بين قوسين لأن هذا هو شرط المعرفة العلمية بذاته[1] .

وينبغي التنويه هنا، أن الأسس الأنطولوجية بالمعنى الواسع لمقاربة ما بين التخصصات لا تنحصر فقط في قوانين تكوين وسير الحقيقة الطبيعية كما قدمه **léo Apostel** في مقاله «**العلاقات ما بين التخصصات في العلوم الإنسانية**» بل تشمل كذلك قوانين الحقيقة الاجتماعية أي المجتمعات البشرية ، فالبحث عن الأسس الأنطولوجية للتناهج يجب أن يأخذ حاليا في الحسبان كون الحلقات الجديدة التي تربط فيما بينها مختلف الميادين الدراسة للتخصصات لا تظهر فقط بمناسبة اكتشاف علمي بل كذلك خلال النشاط العلمي المبذول من طرف الإنسان للتحكم في الحقيقة الواقع ، علاقات من هذه الطبيعة تتطور اليوم التفاعلات بين العلوم الطبيعة العلوم التقنية والعلوم الإنسانية، ليس فقط على الصعيد الفلسفي أو النظري نفهم بأن الإنسان والمجتمع مرتبط ارتباط وثيقا بالطبيعة إنها فكرة نابعة الآن بوضوح عن الممارسة الاجتماعية الفورية للإنسان[2] .

([1]) =l'épistémologie contemporaine rappelle en effet la réduction réalisée au nom des différentes disciplines revêt un véritable statut positif et donne son sens à science en tant qu'entreprise intellectuelle, le philosophe des sciences Gilles-Gaston Granger propose ainsi de définir la science comme une connaissance par objet et par concepts, cette connaissance étant elle-même générée par un travail qui obéit à l'objectif de représenter toute chose associée à «réalité» sous une forme distincte de sa nature propre. sous ce chef, la science exige le découpage de la réalite en un objet dans le but de «manipuler» cette réalité pour en isoler les éléments et tenter de reproduire leur imbrication et leur fonctionnement grâce à une représentation expressément et uniquement façonnée au moyen de symboles et de concepts, c'est-a-dire par des abstractions considérées comme moyens pour représenter et non pas pour séparer ou disjoindre, ainsi que le suggérerait le terme pris au pied de la lettre» ibidem, p111

([2]) = les fondements ontologiques de l'approche interdisciplinaire ne se limitent pas aux seules lois de formation et de fonctionnement de la réalité naturelle, mais s'étendent également à celles de la réalité sociale (c'est-à-dire aux sociétés humaine), surtout si l'on considère la relation objective qui unit nature et société. La recherche des fondements ontologiques de l'interdisciplinarité doit, à l'heure actuelle, tenir compte du fait que ces nouveaux chaînons qui relient entre eux les différents domaines d'étude des disciplines ne se révèlent pas uniquement à l'occasion d'une découverte scientifique, mais également au cours de l'activité pratique déployée par l'homme pour maîtriser la réalité. C'est sur des relations de cette nature que l'on voit, aujourd'hui, se développer de plus en couramment les

.في حين تنكشف أوصافه الخاصة عبر مصطلح التسافل المعرفي الذي يعد بحسب الباحث محمد الشريف الطاهر الأنسب لمضمون ما يناقض التكامل المعرفي استنادا على ما ورد في تفسير السيد لقوله تعالى ﴿ **لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾ **سورة التين الآية 4-5** فمضمون التفسير يتضح في أن «**عناية الله تتجلى في خلقه وتركيبه على النحو الفائق سواء في تكوينه الجثماني البالغ الدقة والتعقيد أم في تكوينه العقلي الفريد، أم في تكوينه الروحي العجيب، والتركيز على هذا المقال في خصائصه الروحية فهي التي تنتكس إلى أسفل السافلين**»[1].

ينقسم التسافل المعرفي إلى تسافل تفككي عبارة عن جملة الممارسات الإدراكية التي تعمل إمّا عل تقويض عناصر ومفردات أيّ نسق معرفي، مثل هدم المركزيات كمركزية الإله والإنسان فالطبيعة، وإمّا تفكيك روابطها وعلائقها عن طريق تجميد كامل العلاقات والإقرار بعلاقة أحادية تسلطية كعلاقة العقل بموضوعاته، والتسافل المعرفي الثاني هو التسافل الانتكاسي حيث ينتكس الفكر نحو دركات سفلى يكسب في كل دركة خسرانا ما ففقدان العقلانية يهوي بالإنسان إلى درك الجهل وخسران الأخلاق يهوي بصاحبه نحو الحيوانية وخسران الروح البعد عن الله.[2] الهدف من ذكر هذا الوقف المفهومي للمصطلحات هو الإضاءة على كل جوانب وزوايا مصطلح التكامل المعرفي كل من زواية حيث نجد كل من التوفيق والتقريب والجدل المعرفي يقف بنا عند مستوى الرؤية الوجودية التي تقر بأن مرجعية العلوم خارجها أما التناهج والتركيب المعرفي مربوطة بمرجعية داخل العلوم أي خدمة بعضها البعض في إطار وظيفي يقف عند قوة تفاعلات التخصصات المشتركة في جسم العلوم.

---

interactions entre sciences naturelles, sciences technique et sciences humaines, Ce n'est plus seulement sur le plans philosophique ou théorique que l'on comprend que l'homme et la société sont étroitement liés à la nature ; c'est une idée qui se dégage maintenant de plus en plus clairement de la pratique sociale immédiate de l'homme». Stanislave Nikolovich Smirnov, **L'approche interdisciplinaire dans la science d'aujourd'hui ; fondements ontologiques et épistémologiques** ;Interdisciplinarité et sciences humaines, volume1, Imprimerie des Presses Universitaire, p55.

([1]) سيد قطب، **في ظلال القرآن الكريم**، المرجع السابق، ص3933. ح

([2]) محمد الشريف الطاهر، **التكامل الإبستمولوجي في الممارسة المعرفية التوحيدية**، المرجع السابق، ص45-46.

3-1/ استفهام([1]) التكامل المعرفي في ضوء المتن الرشدي.

إن الشكل الدلالي المستخدم عند فيلسوفنا المعبر عن معنى التكامل المعرفي في متنه هو لفظ الاستكمال والذي جيء به في خضم الإشكال النفسي العقلي، الذي طرحته سيكولوجيته ([2]) ومفاده بيان علاقة النفس بمختلف قواها (النباتية، الحساسة، المتخيلة، النزوعية، الناطقة) بالجسم أهي علاقة اتصال أم انفصال؟. والتي انتهى فيها ابن رشد للإقرار أن **«النفس كمال (صورة) لجسم طبيعي آلي (عضوي)»**[3]. لكن ما فتئ هذا التعريف ضمن سياقه النفسي إلاّ أن يخلق بؤرة توتر جديدة تمثلت في أن **«توطيد الوحدة بين النفس والبدن يفضي إلى جعل وضعية العقل بالقياس إلى النفس- باعتباره كمالا له- حرجة فإلى أي مدى يكون تعريف النفس بالكمال عاما وشاملا لكل قواها- بما فيها العقل؟»**[4].

([1]) يأتي لفظ الاستفهام هنا بمعنى طلب التصور وهو ما يقابله في اللسان الفرنسي **la conceptualisation** حيث تشير إلى كيفية بناء المفهوم وهو نتيجة لجهل المستفهم لمعنى المفهوم أو شكه فيه. وهو ما يثبته الاصل اللاتيني conceptus المشتق من الفعل اللاتيني **concipere** المركب من الحرف **com** الدال على تمامية الفعل ومن الفعل**capere** الدال على الإمساك أو شمول الاحتواء أو كمال القبض أي في التمثل الذي يكون في الغاية من الإحكام ولا يتحقق هذا التمثل الذي يكون في الغاية من الإحكام إلا بفعلٍ تفلسفي يُسمى اصطلاحا **conceptualisation**. حمو النقاري، **روح التفلسف**، المرجع السابق، ص32. وبالتالي فالاستفهام هو كيفية منهجية **«فبناء المفاهيم ضرورة منهاجية بالمعنى الواسع لكلمة المنهج وما تتيحه من معارف ودلالات، إذا تشمل الحركة على التنظير، والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تطرح أولا وقبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم فالمنهج هو أساس المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه»** عبد الفتاح سيف الدين، بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية، ضمن كتاب: **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف: على جمعة وسيف الدين عبد الفتاح، مصر- القاهرة، ط1، 1418ه/1998م، ج1، ص54. وقد عقب الأستاذ حاج أوحمنة دواق في هذه المسألة أي بناء المفاهيم أن القول السابق قد يوقعنا في تناقض نتيجة سرعة الاستنتاج، إذ كيف تكون قضية المنهج مسألة مفاهيمية ثم الأزمة المفاهيمية ذات اعتبار منهجي أو أصل منهاجي بقوله الذي أستخلصه أن واضع المفاهيم بادئ الأمر؛ يحتاج إلى أسلوب منظم يهيكل المادة التصورية، ويضع لها الحدود المعبرة عنها، ثم قبل ذلك يحوز معطيات مفاهيمية أولى بسيطة تعينه على عملية النظم ذاتها **«فالعلاقة تكاد تكون دورية بين وضع المنهج للمفاهيم، وحضور الأخيرة في صناعة المنهج وتشكيله»** الحاج أوحمنة دواق، **الإبستمولوجيا الكونية والمنهج التوحيدي: قراءة في مشروع أبو القاسم حاج حمد**، فرجينيا: الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دط،1436ه- 2015م، المرجع السابق، ص 121.

([2]) يراد بالسيكولوجيا أعلاه بعلم النفس التقليدي وهو علم يدرس مختلف الكيفيات والأحوال النفسية والبيولوجية والنفسية والفيزيقية والميتافيزيقية لذلك كانت المعرفة بأمر النفس نافعة في كل علم يقصد تعلمه.

([3]) إن الجسم الطبيعي عند ابن رشد صنفين منه ما هو غير قابل للحياة وهو الجماد و منها ما هو قابل للحياة وهو الذي يوسم بالآلية وعليه يكون الجسم الطبيعي الآلي هو الجسم الحي القابل للنفس المتحرك بآلات للقيام بأفعال الحياة مثل الاغتذاء النبات وحركة الحيوان والنفس وفقا لتعريف ابن رشد لا تحل إلا في هذا الجسم. غيضان السيد علي، **الفلسفة الطبيعية والإلهية : النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد**، دم، دار التنوير،2009م، ص.126

([4]) محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، لبنان- بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1،1988م، ص.18

لتكون إجابة ابن رشد عن هذا الحرج أن تعريف النفس بالكمال ليس تعريف متواطئ تكون فيه كل قوى النفس نفس الماهية، بل تعريفا مشككا ومشتركا، فهو تعريف مشكك من حيث أنه يعترف لقوى النفس بماهية واحدة ولكنه يقيم فيما بينهما اختلافا في درجة ارتباطها بالجسم وتباينا في مرتبتها وتقدمها الزمني والمنطقي في مستوى النفوس المحايث للجسد (النباتية-الحيوانية)، ويقال كذلك باشتراك الاسم فيكون الاختلاف بالحدّ والماهية بين قوى النفس أو بالأحرى بين العقل وغيره من القوى الأخرى وهذا هو الكمال المفارق[1].

بهذا يكون مفهوم الكمال مرن دلاليا حيث لم يستعمله ابن رشد فقط لتحليل أنشطة وأحوال نفسية متصلة بالجسم على عند نحو من الأنحاء بل وأيضا للتعبير عن مظاهر عقلية روحية قد تكون مرتبطة بوشائج معينة بالبدن، أي بالأحرى أن التعدد الدلالي الذي أضفاه ابن رشد عليه مكنه من فهم كل مستويات الوجود وكيفياته المختلفة المنتمية إلى مجالات الأحوال والانفعالات النفسية والبيولوجية والفيزيائية والميتافيزيقية إلى الفعل وصلا الكمال النهائي الذي يمثل صورة الصور وعليه «**فهناك الكمال المنطبع والكمال المفارق، الكمال الفعلي والكمال المنفعل، الكمال الإرادي والكمال الطبيعي الكمال الإستعدادي والكمال الفعلي**»[2].

إن هذه الكيفية التي حضر بها مفهوم الكمال ضمن علم النفس عبر مستوياته المختلفة يحيلنا لرصد معناه، فلما كان كمال أي شيء هو حقيقته، أي معناه أو مبدأه الذي يحركه، أو غايته التي يتجه إليها، أو فعله الخاص الذي يقوم به، الإنسان هي صورته أو ماهيته التي تفصله عن غيره من الحيوانات. ليكون بذلك الكمال « **إخراج القوة إلى الفعل والوصول إلى غايته النهائية**»[3]. ولما كان كل نزوع حركة مثل تحول الماء إلى الهواء دفعة. بهذا يكون الكمال الإنساني الذي يقدمه ابن رشد على أنه زيادة في وجوده —الإنسان- لحيازته ملكة العقل التي تقف به عند الضروري من المعرفة التي تضمن لكل علم إنساني الحصول على المرتبة الأولى من الكمال من جهة الأفضل عبر انتقال من

---

(1) المرجع نفسه، ص.19

(2) محمد المصباحي، **مع ابن رشد**، المغرب، دار توبقال، ط1،2007م، ص82-81.

(3) المرجع نفسه، ص81.

رتبته المادية = بالقوة، الهيولانية إلى رتبته التعقلية (بالفعل) عبر تأثير العقل الفاعل في المخيلة بقصد الوقوف عن الكلي والتام. والكل.

لكن حرص ابن رشد على أن حقيقة فعل الاستكمال بما هو نزوع من القوة إلى الفعل يتوسل بمعاني الضروري الذي يفيد «**يدل على الأشياء التي وجودها دائما، أو عدمها دائما**»[1] أي الذي لم يزل ولا يزال، كقولنا الإنسان باضطرار ناطق وبالتالي فإن هذه المعاني ليس وجودها لاختيارنا بل مفروضة بأمور خارجة عن إرادة الإنسان. ووجوب حضوره في العلوم ينسجم مع العلوم النظرية لكن يصطدم ظاهريا بالعلوم العملية القائمة على فكرة الممكن ويضعنا في مفارقة أن الضروري كما أردفناه سابقا باعتباره قائم على فكرتي الوجوب والدوام وهو ما يتعرض تعارضا حادا مع حدّ الممكن الذي جوهر العلم العملي، لذلك نقول أن لما كان حد الصناعي هو «**أن يكون لصاحب الصناعة قوّة على أن يستنبط منها ما يحتاج في استنباطه**»[2] فإن هذا المعنى يوجب وجوب إدراج الضروري فيه من حيث أن «**ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري أو ليكون به المصنوع أتمّ وأفضل، إن لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة**»

إن التطّواف في خضم هذا الأمر هام جدا لبحثنا من حيث يمكننا من فهم كيفية حضور الضروري في العلوم النظرية و العملية قصد استكمالها على الوجه الأتمّ وهي كيفية سماها ابن رشد استظهار **expliciter=** التذكرة فكثيرا ما تتواتر في كتبه باعتبارها أصلا موضوعا كل فسيراد حفظ الأصول العامة لعلم ما كمقدمات مناسبة لعلم آخر على جهة التذكرة لا التفصيل وليس إذا قيد معنى عام بمعنى خاص تكون طبيعة أحدهما هي طبيعة الثاني لأنه لو رجعنا في طلب تحديد هذا المفهوم إلى متعلقه اللّغوي لسبق إلى فهمنا ثلاث معاني أولها؛ الاستعانة فيقال استظهرت به أي استعان وفي حديث على كرم الله وجهه يستظهر بحجج الله وبنعمته على كتابه والمعنى الثاني الحفظ والقراءة على ظهر القلب ومنه يقال استظهر فلان القرآن أي حفظه وقرأه ظاهرا. أما المعنى الثالث

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص العبارة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، مصر، مطبعة دار الكتب، دط، 1978م، ص90.

([2]) إبراهيم بورشاشن، **هل نحن في حاجة إلى ابن رشد؟**، المغرب، سليكي أخوين، ط1،2015م، ص91.

هو إقامة الاستظهار مقام الاحتياط يقول الأزهري «معنى الاستظهار في كلامهم (الفقهاء) الاحتياط والإستيثاق وهو مأخوذ من الظهري وهو ما جعلته عدة لحاجتك» ومنه استظهار الحائض في كلام الفقهاء وهو» أن المرأة إذا استحيضت استمر الدّم فإنها تقعد أيامها استظهرت بثلاث أيام تقعد فيها ولا تصلي ثم تغتسل وتصلي»

لهذا البيان اللغوي قيمة جلّي في مقصدنا الاصطلاحي خاصّة أننا نعثر في المتن الرشدي على تعريف لفعل التّذكر باعتباره «**طلب المعنى الماضي بإرادة إذا نسيه المرء وإحضاره بعد غيبته بالفكرة فيه** «ونحن نعلم أن المدلول الاصطلاحي في إطار علم التأثيل **étymologie** يقتضي: «**إما موافقة الاصطلاح صيغ ومعاني ألفاظ هذا القول اللغوي فيكون مدلولا ظاهريا يتبادر إلى الفهم، وقد يخالف هذا المدلول صيغ ومعاني هذه الألفاظ إن زيادة أو نقصانا، فيكون مدلولا خفيا يحتاج إلى الفهم والغوص فيه**»، بهذا ففعل التذكر المشتق من التذكرة يتقاطع مع أحد معاني الاستظهار اللغوية وهي الحفظ من جهة المخالفة على نحو الزيادة ذلك أن مفهوم التذكر لا يقف عند حدود الحفظ بل باعتباره ذكر متصلا أما التذكر فحفظ منقطع حيث يرى ابن رشد أن «**الحفظ لم يزل قائما بالنفس من وقت إدراكه في الزمان الماضي إلى الزمان الواقف أما التذكر فهو طلب هذا المعنى الذي كان مدركا في الزمان الماضي بإرادة إذا نسيه الإنسان وإحضاره بعد غيبته بالفكرة فيه ولذلك ألا يكون التذكر إلا خاصا بالإنسان**»[1].

إن اللجوء للاستظهار أو على جهة التذكرة قصد تقعيد العلوم واستكمالها ولتثبيت ذلك لابد من توافر شروط خاصة بالأصول المستظهرة في المتن المعرفي وهي الكلية التي تشير إلى «**الذي يحمل على الأشياء الجزئية فتصير واحدة**»[2] والتمامية التي تعني «**الشيء الذي لم ينقصه شيء من نوع فضيلته**»[3] لذلك كان «**العلم بالشيء(العلم بالأسباب) إنما يحصل بالتمام** »[4] لكن مفهوم

---

(1) أبو الوليد ابن رشد،، **المقالة الأولى من تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو**، ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، لبنان- بيروت، دار القلم، ط2، 209-208.

(2) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الدال**، ج2، المصدر السابق، ص669.

(3) المصدر نفسه، ص624

(4) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقق: أحمد فؤاد الأهواني، دم، مكتبة النهضة المصرية، ط1، ص66.

التمام عند ابن رشد هو **« بجهة ما مرادف للكلي»**[1]، هذا المعنى للمفهوم الكمال عند ابن رشد من جهة الأفضل سيعيدنا مجددا إلى السياق اللغوي الذي فرقنا فيه بين الكمال والتمام، وانتهى بنا إلى الإقرار بالدلالة التوسعية لتكامل باعتباره «**جمعا بين أجزاء شيء ما مع بقاء القدرة على النماء فهو يتكامل لكنه لا يعرف التمام لأنه في حركة دائمة نحو نيل كمالات أرقى وأوسع**»[2] .

(1) **أبو الوليد ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: عثمان أمين، مصر- القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، 1958م، ص28.

(2) محمد الشريف الطاهر، **التكامل الإبستمولوجية في الممارسة المعرفية التوحيدية**، المرجع السابق، ص25.

نتائج الفصل الأول:

1- أن التأثيل اللغوي والاصطلاحي لمصطلح التكامل المعرفي كشف لنا الخواص الضمنية له من حيث التمام والوحدة والتجميع بالنسبة للتكامل والكلية والغائية بالنسبة للمعرفي.

2- أن فحوى التكامل المعرفي العامة في ضوء الخواص الضمنية تشير إلى انفتاح العقول المعرفية واستفادة كل علم من الآخر ضمن وعى خاص بالمضامين ومناهج العلوم قصد تطور وتنمية قدرات كل حقل معرفي.

3- أن مصطلح التكامل المعرفي من المصطلحات الحادثة في الحقل الاصطلاحي تنتمي إلى فضاء مخصوص وهو الفضاء المعاصر من حيث أنه يعكس التجربة الانفصالية للعلوم الحداثية .

4- أن مصطلح التكامل المعرفي ورد في المدونة التراثية والمعاصرة في شاكلة دوال مقاربة له في المعنى من قبيل التوفيق والتقريب والتناهج .والتركيب.

5- أن الدالة اللفظية التي عبر بها ابن رشد عن مصطلح التكامل المعرفي هي الاستظهار من أجل حفظ الأصول العامة لعلم ما كمقدمات مناسبة لعلم آخر على جهة التذكرة لا التفصيل.

الفصل الثاني

منهجية البناء المعرفي عند أبو الوليد ابن رشد

توطئة:

إن ناظم المعرفة في مستواها النظري والعملي عند أبي الوليد ابن رشد هو البرهان، الذي ما فتئ يشير له في مواضع مختلفة ومتباينة، لدرجة أن التحم البرهان باسمه، فما أن ذُكِر أحدهما حتى حضر معه الآخر، ذلك لما يتضمنه من مواصفات الدّقة والشمول والكلية، فالأقاويل البرهانية، تبعا لهذا يتحدد غرضنا من بسط منهجية البناء المعرفي البرهاني عند ابن رشدد عبر الإجابة عن الأسئلة الفرعية الآتية وهي:

1– ما هي مقومات البناء المعرفي البرهاني ؟.

2– ما مكانة القول اللايقيني في المعرفة البرهانية ؟.

3– ما هو المبدأ الضامن للاتساق المعرفي ؟.

1- مقومات البناء المعرفي البرهاني عند ابن رشد([1]):

إن النّاظر المتّصفح لأعمال ابن رشد، لن يُعسر عليه الظفر بهوية البناء المعرفي الخاص به، والذين كاد نجزِم، بأنّه من الصّعب فهم مقاصده دون الوقوف عنده، وهو نظرية البرهان، حيث يُشكل كل من التّصور والتّصديق والاستدلال المقومات لهذا البناء، ففي التصور ندرك حقيقة الأشياء منها المفردة، كتصور معنى إنسان أو حديد أو معدن، ومنها المركبة، إما تركيبا إضافيا، مثل حديقة علي، وكتاب إبراهيم، وإما تركيبا وصفيا، مثل الحيوان الناطق، وزيد الفاهم، وعليّ العاقل، كما تشمل الأشياء المركبة أيضا، ما يسمى بالمركبات التامّة، المشكوك فيها، أو المتوهمة، مثل محمد سافر، من غير أن نتيقن لهذه النسبة، فكل هذه الأمثلة تندرج تحت التصور وهي عاريّة من الحكم[2].

في حين يشير التصديق إلى صورة الشيء في الذهن مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات، مثل الإنسان كاتب، والورد جميل، فكل مثال من هذه الأمثلة، هو جملة تصديقية مؤلفة من أمور أربع: أولها الموضوع، وهو المحكوم عليه، وثانيا المحمول، وهو المحكوم به، ثم النسبة الحكمية، وهي الارتباط الحاصل بين الموضوع والمحمول، وأخيرا الحكم، وهو إيقاع النسبة أو انتزاعها، أو اعتقاد ثبوت نسبة المحمول للموضوع أو سلبها عنه، بالتالي إذا قلت الإنسان كاتب فالإنسان موضوع وهو المحكوم عليه وكاتب محمول وهو المحكوم به وهذان الأمران لفظيان- أيّ يعبر عنهما بألفاظ- وفي هذه الجملة أمران آخران ليسا بلفظين، هما النسبة الحكمية والحكم، وقد يُذكرون لفظا يشير إلى النسبة الحكمية يسمى رابطة مثل هو و كان، ولكن قد تخلو القضية عن ذكره، وتُسمى القضية الثنائية عند حذفه

([1]) أبو الوليد ابن رشد، هو أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد فيلسوف عربي. ولد في قرطبة (الأندلس) سنة 520ه/116 وتوفي 9 صفر 596ه/10 كانون الأول في مراكش (المغرب) ، ينتمي الى أسرة لها مكانة مرموقة في العلم، حيث كان أبوه وجده من قضاة الشرع في قرطبة، تكوّن ابن رشد تكوينا علميا حيث درس الفقه القرآني والكلام والفلاسفة، وقد ساعده وضعه السياسي نتيجة احتكاكه بالخليفة أبو يعقوب يوسف المنصور، الانفتاح على المعرفي اليوناني من خلال تقديم شروح كثيرة للمدونة الأرسطية، غير أن الوضع لم يدم طويلا بحكم ضغط العناصر السلفية المناوئة للفلسفة في زمن الخليفة يعقوب المنصور، وذلك بسجنه عام 592ه/1195م، ليتم الإفراج عنه بعد ذلك، ويُمضي عاميه المتبقيين بمراكش أين توفي بها، ومن آثار أبو الوليد ابن رشد الفكرية شروحه في شكل جوامع وتلاخيص وسطى وكبيرة لكتب أرسطو في النفس، وما بعد الطبيعة والسماء والعالم الخ، ومؤلفاته الخاصة في علم الكلام؛ كتهافت التهافت ومناهج الأدلة في عقائد الملة. أما في المنهج، نجد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال وفي الفقه، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 2006، ص24.

([2]) محمد حسن مهدي بخيت، **علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات**، الأردن- إربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2013م، ج1، ص10.

وثلاثية عند ذكره، والأمر الرابع في الجملة التصديقية الحكم وهو الحكم بمفهوم المحمول على كل فرد من أفراد الموضوع[1].

أما مقوم الاستدلال، فيتم فيه حصر الطريقة المثلى للانتقال من حكميّن إلى حكم ثالث لعلاقة بينهما، وهو مُتَفرِعٌ عن البحث في القضية وأنواعها وأحكامها، من حيث السّلب والإيجاب، والكل والجزء، فإذا كان طريق الاستدلال، هو انتقالُ الذهن من حكم إلى آخر بلا واسطة بينهما، سُمى استنتاجا أو استدلالا مباشرا، وإذا كان انتقال الذهن من حكم إلى آخر بواسطة الحدّ الأوسط، سُمى قياسا أو استدلالا غير مباشر[2].

تثبت هذه المقومات الثلاثة، أن الطرح الرشدي في المعرفة، ينطلق من أنّ النفس تشكل مادة ومحلا لانطباع أثار الواقع، الذي يمتلك نظاما وهيكلا خاصا به، وما سعيُ العقل إلاّ محاكاته «**ففي الألفاظ والآثار التي في النفس، ما هو مفرد وفيها ما هو مركب، والأمر فيها متحاذٍ متطابق، فإنّه كما أن المعقول المفرد ليس بحق ولا باطل، كذلك اللّفظ المفرد، ليس بصدق ولا كذب، وكما أن المعقول المفرد، إذا اقترن به في الذهن معقول آخر، حُمِّل عليه، فاعتقد أنه ذاك أو ليس، كان الاعتقاد حقاً أو باطلاً، فكذلك اللّفظ المفرد، إذا اقترن به لفظ آخر، وحُمِّل عليه، فقيل إنّه كذا أو ليس كذا، كان صدّقا أو كذبا**»[3] لذلك فالمسعى النظري عند فيلسوفنا يكمن في نحت هذه المقومات الثلاث وتخريجها تخريجا يحقق مطابقة الأذهان ما في الأعيان، أي اعتبار الواقع ما يمكن مطابقته وتوافقه بأذهاننا، لذلك سنسعى إلى فهم الآلية التي سُوّغ بها هذا الافتراض المبثوث في ثنايا هذا البناء على النحو التفصيلي الآتي:

1-1/المقوّم التصوري:

يذهب ابن رشد، إلى تحقيق افتراض المطابقة على مستوى التّصور، بإنشاء مفاهيم مستقلة عن اللّغة التي أُنشئت بها ويكون ذلك عن طريق إقصاء كل ما هو عرضي في ضبط حدود الأشياء

([1]) المرجع نفسه، ص10.

([2]) المرجع نفسه، ج2، ص75.

([3]) أبو على ابن سينا، **الشفاء: العبارة**، تحقيق محمود الخضيري، القاهرة، دار الكاتب العربي، دط، دت، ص6.

للوصول لتصوراتها ([1])، لذلك قيل في معنى الحدّ بأنه «**قول مفهم ذات الشيء ومعناه**»[2] أيّ يُفهِم معنى المحدود بالأشياء الذاتية له، وهذا باستحداث ما يسمى في عُرف المنطق بالكليات ([3]) عن طريق تنظيم المحدود (الموجود) في أصناف التي هي النوع والجنس والفصل النوعي والخاصة والعرض العام والعرض الخاص، المجموعة الأولى تجرّد ما هو جوهري، أيّ المشترك الأساسي بين الموجودات، والثانية، أي الخاصة والعرض العام، تُجرد ما هو عرضي، أيّ المشترك غير أساسي بين الموجودات، هذا المحدود قد صنفه ابن رشد بحسب الألفاظ الدالة عليه إلى أربعة أقسام هي: الجوهر الكلي والعرض الكلي والجوهر الجزئي والعرض الجزئي «**فالموجودات منها ما يحمَل على موضوع وليست في موضوع، وهذا هو الجوهر العام، مثل الحيوان والإنسان، ومنها ما هو في موضوع وليس يُحمَل على موضوع البتّه، وهذا هو شخص العرض المشار إليه، مثل هذا السواد المشار إليه، وهذا البياض المشار إليه، الموجود في الجسم المشار إليه، ومنها ما يحمَل على موضوع، وهو أيضا في موضوع، وهذا هو العرض العام، مثل حمّلنا العلم على النفس وعلى الكتابة، ومنها ما ليس**

([1]) يذهب الشيخ ابن تيمية إلى رفض الفكرة القائلة لحاجة التصور للحدّ، مؤكداً أن التّصور سابق له، إذ كيف يمكن أن نعترض على من لا يحمل تصورا للمحدود الذي عليه، حيث يمكن للمستمع تصور المعاني من غير تخاطبٍ بالكلية، ومن ثمّ لا يُشترط الحدُّ في التصور، لأن الشيء المتصور لدى الإنسان، يكون إمّا بالحواس الظاهرة، كالطعم واللون، أو بالأمور الحسية الباطنة كالجوع والشبع، وكل هذه التصورات غنية عن الحدّ، ثمّ إن التصورات والتصديقات البديهية، هي أمر نسبي إضافي، فتيقنها يختلف من شخص لآخر، فهناك من يعلمها بالحسيّات، وغيره لا يعلمها إلا تواترا، وآخر لا يعلمها إلا ظنّاً، ومن لم يسمعها فهي من المجهولات عنده، بالتالي فسقوط هذا الشرط أمر قائم، خاصة وأن هذا الأمر، قد اعترف به المناطقة عبر إمكانية نقض الحدّ، بالطرد أو العكس، أو معارضته بحدّ آخر، والمعلوم أن كليهما– النقض والمعارضة– لا يمكن أن يطعنا في الحد، إلا بعد تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب، تقي الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: شرف الدين المكتيبي، بيروت– لبنان، ط1، 1426هـ– 2005م، ص52–56.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط1، 1405هـ– 1984م، ص 133

([3]) انحصرت الكليات في خمس، لأن المحمول على الشيء إذا نُسِب إلى أفراده، فإمّا أن يكون عين الماهية، أو جزء منها، أو خارجا عنها، فإن كان تمّام الماهية فهو النّوع، كالإنسان بالنسبة لأفراده، فإنه تمّام الماهية، وإن كان جزء الماهية، فإمّا أن يكون أعمّ منها وهو الجنس، كالحيوان بالنسبة للإنسان، وإمّا يكون مساوياً لها وهو الفصل، كالناطق بالنسبة للإنسان، وإن كان خارجا عنها فإن كان خاصًا بها فهو الخاصّة، كالضاحك بالنسبة للإنسان، وإن كان عامّاً يشملها ويشمل غيرها، فهو العرض العام، كالمشي بالنسبة للإنسان، فإنّه عرض عام لا يختص بالإنسان، وبذلك فهي تنقسم إلى ثلاث أقسام، لأنَّ الكلِّي إن كان تمام ماهية ما تحته من أفراد، فهو النوع، وإن كان داخلا فيها، أي جزء من الماهية، فهو الخاص والعرض العام، والداخل في الماهية، يُسمى ذاتيا والخارج يُسمى عرضا، وقد يُطلق الذاتي على ما ليس بخارج، فيكون ما هو تمام الماهية داخلا في الذات، وتكون القسمة ثنائية. محمد حسن مهدي بخيت، **علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات**، المرجع السابق، ج1، ص 179.

يُحمَل على موضوع أصلا ولا هو في موضوع، وهذا هو شخص الجوهر المشار إليه، مثل زيد وعمر»[1].

مما تقدم، يتبين أنّ أشكال الحمّل المختلفة عند ابن رشد توجد ضمن مقولات تعبر عن الموجود بأقسامه للمحمولات، التي تحمل على شيء ما هي المقولات التي هي في الأصل تعبر عن الموجود بأقسامه لذلك «**فالكليات وظيفتها هي البحث عن ذاتيات الأشياء، دون تحديد لنوعية الحمّل والعلاقة، أمّا المقولات، فإنها تعبر عن جملة المفاهيم العامّة التي يتصور الفكر بواسطتها الوجود، أو هي الصفات التي يُخبِر بها الإنسان عن الموجودات، وهي من ناحية أخرى، محمولات متمايزة فيما بينها، إذ لا يمكن رد بعضها إلى بعض، بل تُرَد إليها جميع المحمولات الأخرى، كيفما اختلفت ومهما تعددت**»[2]. لهذا الأمر مخرجان منطقيان اثنان هما: القول بمساواة الحدّ للمحدود، والفصل بين التصور والتصديق.

إن المخرج المنطقي الأول- الذي هو مساواة الحدّ بالمحدود- يكون بنحت العبارة لتساوي المحدود حتى تقع المطابقة التّامة، وإذا وجدت العبارة الدالة على الحقيقة فلن نستبدل بها غيرها وهذا الأمر- الحدّ- يمكن معرفته من وجهين، الأول تُسمى بطريقة التقسيم([3]) التي عبر عنها ابن رشد في مقالة الزاي بقوله «**الحدود التي تكون على قدر القسم**»[4] وتعود هذه الطريقة إلى أفلاطون، لكن الشارح الكبير ومعلمه قد أخذ بها، والتي تتمثل في أخذ جنس من المحدود وتقسيمه لفصوله الذاتية له، ثم تنظر للمحدود تحت أي فصل هو من تلك الفصول؟ فإذا وجدته، ضمّمت ذلك الفصل إلى الجنس، الذي كنت أخذته، ثم تنظر، فإن كان مساويا للمحدود فقد وجِد جنس الحدّ وفصله، وكمل الحدّ،

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات لأرسطو**، تحقيق: محمود قاسم، ، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، دت، ص79- 80.

([2]) طه عبد الرحمان، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، ، لبنان -بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع ط1، 2015م، ص114، 115.

([3]) إن طريقة القسمة **la méthode de division** عند ابن رشد تحمل دلالة أوسع، من حصرها فقط في كونها آلة تخوّل للمنطقي الوقوف عند الحدود، إنما تمثل منهجا شكوكيا **Méthode dianoématique** لحل بعض الشكوك اللاحقة بالحدود والتي عبرها عنها قائلا: «**لما سأل (أرسطو) كيف يكون الحد واحدا وهو ذو أجزاء كثيرة، وكيف يكون المحدود واحداً، والحدّ الدال عليه، ذو أجزاء كثيرة، وشك في ذلك يريد أن يجعل مبدأ الفحص عن ذلك عن الحدود، التي تعطيها القسمة ليظهر له من ذلك الشك**» أبو الوليد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الزاي**، تحقيق: موريس بويج، لبنان- بيروت، المطبعة الكاثوليكية، دط، 1938م، ج2، ص950. ولتوضيح كيفية استخدام القسمة لحل الشك، المرتبط بوحدة موضوع المحدود. يمكن العودة إلى: رمضان بن منصور، **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا**، إربد- الأردن، عالم الكتب الحديث، ط1، 2013 م، ص111، 112.

([4]) أبو الوليد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الزاي**، ج2، المصدر السابق، ص947.

وإن لم يكن مساويا له، علمت أن ذلك الجنس والفصل إنما هو حدّ لجنس المحدود لا للمحدود، فيأخذ اسم ذلك الجنس بدل الحدّ المذكور، وتقسّمه أيضا إلى فصوله الذاتية، ثم تنظر المحدود تحت أيّ فصل فتأخذه وتقسّمه إلي ما تقدم من الجنس والفصل ثمَّ تنظر هل هو مساوٍ لفظاً وحده أمّ لا، فإن ساواه فقد تمّ الحدّ وإلاّ فعلت كما تقدم هكذا[1].

الظاهر أن طريق القسمة يمكننا من «**الوقوف على جميع الأشياء التي يمكن أن توجد للشيء بطريق القياس**»[2]، حيث يجري فيها التمييز بين المحمولات واستثناء ما لا حاجة إليه، فالشيء إمّا هذا أو ذاك، ويحصل هذا، عند التقيد بشروط ثلاث، أحدها، أخذ الأشياء التي تحمَل على الشيء من طريق ما هو، بمعنى أن نبين أن هذا الجنس، سواء الجوهري أو العرضي، هو جنس لذلك الأمر لذلك «**واجب علينا عندما نقصد تحديد أمر ما – فنتخيّر المحمولة الموجودة له، من طريق ما هو– أن نتصفح في الأشخاص التي هي غير مختلفة، ذلك المعنى الذي نقصد تحديده. فإن وجدنا واحدا في جميعها، تبين لنا من ذلك أن تلك الطبيعة، التي نروم تحديدها طبيعة واحدة، وأنّ لها حدّا واحدا. وإن وجدنا ذلك المعنى في جملة من تلك، والأشخاص غيره في جملة أخرى، علمنا أن الذي نقصد تحديده ليس بمعنى واحد، بل هو معنيان أو أكثر من ذلك**»[3].

والشرط الثاني، أن تكون الأجناس المقسومة معروفة للشيء، الذي يحمل عليه وتكون قسمته إلى الفصول التي تنقسم إليها قسمة لا يقع فيها خطأ، مثل أن يزداد في المقسومات ما ليس فيها، أو ينقص منها ما هو فيها، أو يتخطى القاسم القسمة من الفصول الأول إلى غير الأول، مثل أن يتخطى قسمة الحيوان إلى المشاء والسابح، بأن يقسمها إلى ذي الرجلين وذي الأرجل الكثيرة.[4]

والشرط الثالث أن نقف بالتقسيم عند جملة تكون مساوية للمحدود «**متى قسمنا الجنس العالي أولا إلى فصليه المتقابلين، ثمّ ننظر ذلك الشيء المقصود تحديده، تحت أيّ الفصلين المتقابلين هو داخل منهما، فإذا وجدناه تحت أحدهما نظرنا هل مجموع ذلك الفصل**

([1]) عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله العاني، الكويت، دار الصفوة للطباعة والنشر، ط2، 1413هـ-1992م، ص63.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، الكويت، دد، ط1405،1هـ-1984م، ص125.

([3]) المصدر نفسه، ص145.

([4]) المصدر نفسه، ص126.

والجنس هو مساوٍ لذلك المحدود، أو هو أعم منه؟. فإن كان أعمّ منه، قسمنا ذلك الفصل أيضا إلى فصلين متقابلين، ثم ننظر تحت أيهما هو المحدود، فإذا وجدناه داخلا تحت أحدهما، نظرنا إلى الجملة المجتمعة من الجنس الأول والفصول التي بعده. فإن كانت مساوية للنوع أو الجنس المقصود تحديده، فقد وجدنا حده وإن كانت أعم، فعلنا في ذلك مثل فعلنا قبل»[1].

من خلال الاعتبارات السابقة، نستطيع أن نخلص إلى طريقة التقسيم (الحدّ من الأجناس) تحدّ الأشياء «**من جهة كونها أمورا معقولة وكلية**»[2] رغم أنه لا ينفع أن يقاس منها، حسب ابن رشد، أعني أن «**يستنبط منه شيء مجهول من شيء معلوم، من قبيل أن النتيجة ليس ينبغي أن توضع في القياس مسلمة، وأما القسمة، فإن الذي يجتمع منها هو والأشياء التي توضع فيها، على وتيرة واحدة، أعني أنها إن تسلم وتوضع، لم يقع الإقرار بها**»[3]، ومثال ذلك أنه «**إذا أردنا أن نبين من القسمة أن كل إنسان حيوان مشاء ذو رجلين، وعلى طريق التسليم لأجزاء هذا القول، نسأل: أليس كل إنسان حيوانا؟ فإذا سُلِّم لنا هذا، وضعناه، ثمّ نسأل بعد ذلك: أهو مشاء أو سابح؟ فإذا سُلِّم لنا أنه مشاء، سألنا بعد هذا: ها هو ذو رجلين أو ذو أرجل كثيرة؟ فإذا سُلِم أنه ذو أرجل ذو رجلين، جمعنا جميع ما سُلِم لنا وقلنا إنه حيوان مشاء ذو رجلين، وذلك ليس شيئا غير الأشياء التي تسلم وجودها**»[4].

أما الطريق الثاني، فهو طريق التركيب ([5]) وهو مذهب الحكيم أرسطو ويكون «**باختيار جميع المحمولات على الشيء، من طريق ما هو، والتي لا تتعدى جنس ذلك الشيء، ولا تتجاوزه**

([1]) المصدر نفسه، ص145.

([2]) رمضان بن منصور، **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا**، المرجع السابق، ص108.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص 125.

([4]) المصدر نفسه، ص125.

([5]) يؤكد ابن رشد وباقي الشّراح المناطقة، أن الحدود أمر بديهي، لا يمكن أن نمر إليها بتوسط، لذلك أُخرج من عملية اقتناص الحدّ كلاً من طريقيّ البرهان والاستقراء، فأولا لا يمكن بيان الحدّ من جنس بيان الأشياء الخفية بالأشياء الظاهرة، بأن تكون الأشياء الخفية تلزم من الاضطرار عن الأشياء الظاهرة، والبيان الذي بهذه الصفة، هو البيان الذي يكون بالبرهان. المصدر السابق، ص128. وهو طريق قال به كسانقراطيس وهو «**طريق غير مدفوع، غير أنه ليس ينتفع به في التحديدات كلها**» أبو نصر الفارابي، **كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجة على البرهان**، تحقيق: ماجد فخري، لبنان– بيروت، دار الشروق، دط، دت، ص52. وقد تمّ إبطاله من وجهين الأول: أنه إذا سلك في اقتناصه القسمة أو التركيب،

إلى ما فوقه([1]) **ثُمّ يتمّ جمّعها، إلى أن يعثر منها على أول جملة، يكون كلّ واحد منها أعمّ من الشيء، ويكون جميعها مساوياً للشيء المقصود تحديده، فإن اجتمع منها ما كانت هذه صفته، كان ذلك هو الحدّ التّام للشيء المُراد تحديده»**[2]. بمعنى أنّه يجب جمع الأوصاف التي تصلح أن تحمل على الشيء المحدود كلها، ثم نطرح العرضي من المحمولات، ونبقي الذاتي منها، ثمّ ترجع إلى الذاتي فتأخذ منها المقول في جواب ما هو؟ فتجمعها كلها، ثم تطرح الأعم فالأعم حتى تنتهي إلى الجنس الأقرب، ثم ترجع إلى الفصول فتجمعها كلها، ثم تطرح الأبعد فالأبعد حتى تنتهي للفصل القريب جدا، وحينئذ فيكمل فالوجه في تصير الحدود بهذه بطريقة التركيب. مثاله في ذلك «**أنا نجد الثلاثة يُحمَل عليها من طريق ما هو أنها عدد فرد، وأنها عدد أول بالمعنيين اللذين**

وكان لا يتوصل إليها، إلا بعد تصفح جميع ذاتيات الشيء المطلوب وحدّه، كان الحدّ المقتنص بهذا الطريق معلوما، فأول العقل لا يحتاج إلى الدليل، فإذن اقتناص الحدّ لا يحتاج دليل، والثاني أنه لابد في طلب البرهان من وسط يحمل على المحكوم عليه، على أنه حدّ له، لا على أنه جنس له ولا فصل، ويحملا عليه الحكم، على أنه حد له أيضا، مثاله: أن يدعي أن حد العلم المعرفة، فيقال لنا: وما الدليل عليه؟ فلابد أيضا من طلب وسط يُحملُ على العلم، على أنه حدّ له، وتحملُ المعرفة عليه، على أنها حدّ له أيضا وليكن ذلك الحدّ الاعتقاد، فنقول: لكل علم بالاعتقاد يؤخذ له على أنه حدّ، وكل اعتقاد يؤخذ العلم له على أنه حدّ، فالمعرفة تؤخذ له على أنها حدّ. فإذاً كلّ علم فالمعرفة تؤخذ له على أنها حدّ، فينازع في كل واحد من مقدمتي هذا الدليل، لأنها حدّ، ويطلب البرهان كما طلب على الحدّ الأول، فيحتاج إلى أن يبينهما بدليلين. فينازع أيضا في كل مقدمة من مقدمتي كل واحد من ذينك الدليلين. فإمّا أن يتسلل الأمر إلى غير نهاية، وهو محال، وإمّا أن يقف عنده وهو أمر بيّن بنفسه. عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، المرجع السابق، ص93-94. ومعنى هذا القول أن الحدّ يحتاج بدوره إلى توسط حدّ آخر، وهذا الوسيط يتطلب وسيطا آخر، وهكذا إلى ما لانهاية له، وحدّ الشيء هو «**منعكس على الشيء ومحمول عليه من طريق ما هو، فيلزم في الحدّ الأوسط الذي يريد به الإنسان أن ينتج أن الطرف الأكبر حدّ للأصغر، وأن يكون بوسط؛ وحدّ الشيء هو منعكس على الشيء ومحمول عليه، من طريق ما هو مساويا أيضا**» أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص 124. إذا المشكلة تكمن في الحد الأوسط، إذ ينبغي أن يكون مساويًا للحدّ الأكبر وللحدّ الأصغر، وهذا محال في البرهان، لأن الشيء لا يكون له حدان تامان، طالما أن تعريف الحدّ هو ما يجمع من الجنس والفصل، وذلك ما لا يقبل التبديل، وعلى هذا، فإن البرهنة على الحدّ تفترض عدم تساوي الحدّ والمحدود، فتكثر الحدود لمحدود واحد، والحدّ الحقيقي واحد، أما طريق الاستقراء الذي يُسمى كذلك بالطريقة التحليلية، التي نبتدئ فيها من الغاية إلى الفكرة، فقد تمّ رفضه على اعتبار أن «**الاستقراء إنّما هو بيان الأمر الكلي من جميع جزئياته، والحدود ليست للأمور الجزئية**» المصدرنفسه، ص128. وعليه فإنه «**لو استقرئ من الجزئيات المحسوسة قول على أنه حدّ، فإن ذلك القول، إمّا أن يؤخذ على أنه حدّ، لكل واحد من الأشخاص، فينقل إلى أنه حدّ للكلي، كما إذا وُجد حكم في الجزئيات نُقل إلى الكلي، أو على أنه حد لنوع الأشخاص**»أبو علي ابن سينا، **البرهان من كتاب الشفاء**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، مصر، مكتبة النهضة المصرية، دط، 1954م، ص211. ومعنى هذا أن الاستقراء لا يشمل جميع الجزئيات، لذلك يظهر لنا أن مهمة المستدل اختزال الواقع فيما يفترض أنه كلياته، عبر استخلاص قوانين عامّة من أمثلة خاصة، لحساب نظام الكليات الصورية التي بمنزلة هيكل الواقع، لذلك فإن الاستقراء ذو قيمة اكتشافية، ولكن ليس له قيمة إثبات مطلقة. ثمّ أن الاستقراء من ناحية أخرى «**إنما يتبين به أن شيئا موجود لشيء، أعني قولا حمليًّا والحدّ هو قول منبئ عن ذات الشيء**» أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص128.

([1]) يقدم ابن رشد مثالا عن المحمولات التي تتجاوز طبيعة جنس الشيء (الموضوع)، من قبيل، حمل صفة الوجود على الثلاثة فقولنا عن الثلاثة أنها موجودة هو شيء يتعدى طبيعة الجنس، الذي فيه الثلاثة وهو العدد، فمعنى الموجود أعم من معنى العدد.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص140.

يقال بهما في العدد إنه أول، أعني الذي لا يتركب من عدد، والذي لا يعدّه إلا الواحد فقط، إذ كان الأول في العدد يقال على هذين المعنيين، فنجد هذه المحمولات كلّ واحدٍ منها أعمّ من الثلاثة، وجميعها مساوٍ للثلاثة، وذلك أن الفردية توجد لها ولغيرها، والأول الذي ليس هو مركبا من عدد، يوجد لها وللاثنين، وكذلك الأول بالمعنى الثاني يوجد لها ولجميع الأفراد، وأما هذه المحمولات الثلاثة فليس توجد لغيرها، فحدّ الثلاثة ضرورة انّبنت منه ذاتها أنها: عدد فرد أول»[1].

فالحد الحقيقي، عند ابن رشد، هو ما ركب من جنس وفصل، وأن ما أطرد بوصف واحد وانعكس فهو رسم لا حدّله، أي تلك الحدود التي تأخذ في حدّ المحدود، أعراضه الذاتية، وبهذا إن قولنا: الإنسان الضاحك رسم، وقولنا: الإنسان حي ناطق مائت حدّ، هكذا يعلمنا ابن رشد كيفية تركيب الحدود، حيث نطرح الأعمّ فالأعم ونحافظ على الأخص فالأخص، فتتركب من ذلك جملة مساوية للحدّ الحقيقي للشيء المراد ضبطه. وهو ما يفسر التفضيل النظري لما يُعرف بالحد التّام عن بقية الحدود الناقصة، وتحقيق هذا – الحد الحقيقي- يحصل عند التقيد بشروط ثلاث هي «**أن تكون محمولات الشيء المحدود ظاهرة الوجود وتكون محمولاته من طريق ما هو وأنه متى ابتدئ في التركيب من أنواع ما، وقصدنا أخذ حدّ الجنس الذي يعمّ تلك الأنواع، لم يمكن إلا أن تكون تلك المحمولات على تلك الأنواع من طريق ماهي معلومة لنا قبل ذلك**»[2]. لكن هذا المعنى من التركيب القائم على المركب الماهوي من الجنس والفصل، هو تركيب يقوم على أساس فكرة العلّة، قد تمّ رفضه من طرف أصوليّ الإسلام، وليس منع هذا، معناه تكليف الحادّ بأن يأتي في حدّه بعبارة واحدة «**إذ المقصود اتخاذ المعنى بدون اللّفظ، والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست هي حدوداً منبئة عن حدود**»[3]. هذا الإقرار بتداخل الحقائق عبر عدم إيراد ذاتيات الحدّ قد أدى إلى عدم قبول الأصوليين لفكرة العلل في مبحث الحد وفي غيره من الأبحاث. والظاهر من هذا أن غاية الحدّ عند ابن رشد والمناطقة هي «**التعريف لا التمييز بالذاتيات المساوية للمحدود في المعاكسة؛ بل والمساوية له في المعنى، حتى لا يكون شيء من المعاني الذاتية للمحدود، إلاّ**

([1]) المصدرنفسه، ص 140

([2]) أبو نصر الفارابي، **كتاب البرهان**، المرجع السابق، ص57.

([3]) عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، المرجع السابق، ص95.

وقد تضمنه الحدّ واشتمل عليه؛ فإن أخلّ شيء من ذلك، اقتصارا على التمييز، فما دل على ماهية، لأن ماهيته ليست ببعض مقوماته وببعض ذاتياته، بل بإجماع جميع معانيه الذاتية، فمن عرف بعضها ولم يعرف البعض ما عرف ذاته بالتمام»[1].

هكذا إذا، يجب أن يُفهم هذا الموضع، وهو أن المناطقة يجتزئون ملامح الشيء عبر التنبيه بالمشترك فقط (الجنس) ثم ما يختص به المحدود (الفصل)، دون أن يعني هذا المطابقة المطلقة، أي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، وعلّة ذلك «**أن الأشياء التي لا يمكن تحديدها لا نهاية لها، لأن العلوم التصديقية غير متناهية، وهي تابعة للتصورات، وأقل ما يشمل عليه التصديق تصوران**»[2]، فليس لذهن الإنسان القدرة على تجريد الأقدار المشتركة بين الأشياء ([3]) «**فالقوة البشرية لا تقوى على التحفظ على كل شيء إلا على الندور، وهي كثيرة وأعصاها على الذهن**»[4]. هذا العسر المتعلق في رعاية الترتيب، في الأمور المتعلقة بالحدّ، يكشف لنا أن الفعل الحقيقي للحدّ هو حصول التمييز بين المعرف وغيره ([5]) ويحصل ذلك «**بالوصف الملازم للمحدود طردا وعكسا، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه**»[6]. هذا المنهج قدّ قرره المناطقة في التعريف –بالرسم– «**كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته**»[7] إلاّ أنهم

([1]) أبو على بن سينا، **البرهان من كتاب الشفاء**، المرجع السابق، ص227.

([2]) تقيّ الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، المرجع السابق، ص63.

([3]) تعود صعوبة تجميع الأقدار المشتركة في الحد إلى الأسباب الآتية: **أحدها**؛ الاشتباه بين الجنس القريب والجنس البعيد، مثل أن يحدّ الخمر بأنه مائع مسكر ويذهل عن الشراب الذي هو تحته وهو أقرب منه، **الثاني**: الاشتباه بين الذاتي واللازم **والثالث**: اشتراط جميع الفصول الذاتية لاسيما إذا وجد فصل حصل به التمييز والمساواة في الاسم في الحمل، كالجسم ذي النفس الحساس ومساواته لفظ الحيوان مع إغفال المتحرك بالإرادة، وهذا من أغمض ما يدرك أما **الرابع**: احتمال تقسيم الجنس بالفصول الآخرية دون الأولية، مثل قول الجسم ينقسم إلى الناطق وغير الناطق، فقد قُسّم بما ليس هو الفصل القاسم أوليّا؛ بل ينبغي أن يقسم أوّلا إلى النّامي ثم النّامي ينقسم إلى الحيوان وغير الحيوان ثم الحيوان إلى الناطق وغير ناطق. المرجع نفسه، ص61، 62.

([4]) المرجع نفسه، ص 61.

([5]) تبنى هذا الموقف علماء علم الأصول الدين متكلمة وفقهاء كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني وأبي المعالي الجويني وأبي إسحاق الإسفرايني وابن فورك والقاضي أبي يعلي وابن عقيل من الحنابلة وأبي على وابنه أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وابن النوبخت ونصير الدين الطوسي من الشيعة ومحمد بن الهيثم وغيره من الكرامية، تقيّ الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، المرجع السابق، ص14–15. هذا ما يعنى أن للمسلمين منطقهم الخاص والذي كشف عنه وشرحه علماؤه ومفكروه وخاصة علماء أصول الدين المتكلمة والفقهاء.

([6]) تقي الدين بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية، إدارة الثقافة والنشر جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، ط1، 1991م، ج3، ص320.

([7]) تقي الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، المرجع السابق، ص56.

أنهم لم يعتمدوه لكون التعريف بالحدّ في نظرهم أدق وأقرب للحقيقة، وهو ما ذهب إليه ابن رشد ومن سلك مسلكه من أهل الإسلام.

بالتالي فإن الغاية من حدّ التعريف، أمر مرود ، ودرك ذلك من أوضح الأمور «**فالحدّ هو مجرد قول الحاد ودعواه فالقول مثلا، الإنسان حيوان ناطق هو مجرد دعوى وقصة خبرية تحتاج إلى بيان؛ وهي خالية من الحجة والبرهان، فإذا كان المستمع يعلم بصدقها، فإنه لم يستفد شيئا من المعرفة بهذا الحد، وإن كان لا يعلم فإن مجرد قول الحاد لا يفيد السامع شيء أيضا وخصوصا أن المخبر الذي لا دليل معه هو ليس بمعصوم**»[1]. وعليه فهذا التمييز هو الذي سيجعل ابن تيمية ([2]) يولي الأهمية للألفاظ التي تنبه على ما يميز الشيء بمعنى أن «**الحد يفيد ما تفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمى وبين غيره، أما تصور الحقيقة فلا لكنها قد تفضل ما دل عليه الاسم بالإجمال وليس ذلك من إدراك الحقيقة في شيء ولا يشترط في ذلك أن تكون الصفات ذاتية بل هي بمنزلة تقسيم والتجزيء للكل كالتقسيم لجزئياته**»[3].

بالتالي فلا فرق بين قولك الإنسان حيوان ناطق وبين قولك الإنسان هو الحيوان الناطق، إلا من جهة الإحاطة والحصر في الثاني لا من جهة تصوير حقيقته باللفظ والإحاطة ، والحصر هو التمييز الحاصل بمجرد الاسم وهو قولك إنسان وبشر، فإن هذا الاسم إذا فهم مسماه أفاد من التمييز ما أفاده

([1]) المرجع نفسه، ص ص74.

([2]) إن الاختلافات بين ابن رشد وابن تيمية لا ينبغي أن تحجب عنّا أوجه الشبه بينهما في ما يتعلق بموقفهما النقدي من علم الكلام والفلسفة السينوية التي حادت عن النصوص الشرعية فبغض النظر عن الاختلافات الواضحة بين أبي الوليد وابن تيمية، فإن التشابه شديد بينهما من حيث المنطلقات المنهجية وتطبيقاتها النقدية التي مرساها ضد كل من ابن سينا والتراث الكلامي، ويكفي القول هنا أن ابن تيمية كابن رشد ينطلق من رؤية سلفية قائمة على الإيمان بموافقة صريح العقول لصحيح المنقول، وضرورة تخليص النص الشرعي من التأويلات الفاسدة التي أسقطت عليه، واتهام فلاسفة الإسلام بالمشرق، خاصة منهم ابن سينا، بالانحراف عن أصل الأرسطية والأخذ من الغنوصية الحرانية والفلسفة الإسماعيلية واعتبار المنهج الكلامي منهجا تأويليا فاسدا بسبب طابعه الجدلي ومنطلقاته الوهمية القائمة على قياس الغائب على الشاهد، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وتمييزه بين الواجب والممكن الذي تسرب إلى الفلسفة السينوية وكذا القول بالجوهر الفرد ونفى الأسباب إلى غير ذلك من مواطن الاتفاق في الرؤية النقدية بين الرجلين، سواء ما تعلق منها بنقد المفاهيم والنظريات الكلامية والفلسفية أو حتى بنقد بعض أعلام المتكلمين، خاصة منهم الأشاعرة والغزالي من بينهم بوجه أخص أو حتى بعض الفلاسفة في الإسلام انظر إلى: عبد العزيز العماري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، لبنان- بيروت، جداول، ط 1، 2013م.

([3]) تقي الدين ابن تيمية، **الانتصار لأهل الأثر المعروف بنقض المنطق**، تحقيق: عبد الرحمان بن حسن قائد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ط1، 1435هـ، ص311.

الحيوان الناطق في سلامته عن المطاعن[1]. بهذا نصل من هذا التحليل إلى الإقرار أن تغاضي ابن رشد عن البعد الإستعمالي في الحدّ واعتباره قولا بدون قائل وبلا سياق ولا مقام يتنافى كليا مع الفطرة حيث إنّه لا يمكننا أن نتصور المحدود بدون أن نكون عالمين بصدق قول المخبر، وصدق القول لا يعلم بمجرد ذكر الحد لذلك حصول التصور إلا بعد العلم بصحة الحد ووضعه لتلك الأمور مجرد تكلف.

أما **المخرج الثاني** هو الفصل بين التصور والتصديق، والذي أوجبه ابن رشد وفق شرط التعريف الماهوي للتصور والتصديق كما أشرنا له سابقا، فالتصور بحكم أنه إدراك لصورة الشيء من غير حكم عليها بالنفي أو الإثبات، على وجه الجزم أو الظن، أما التصديق فهو ناتج عن الأول، في حين أن الأمر في الحقيقة خلاف ذلك فلا وجود لتصور عار من الأحكام، وإنما هو نتاج تصديق سابق ففي عرف الحس الباطن والظاهر ما يؤكد ذلك «**فالمحسوسات المذوقة مثلا كالعسل لم يفده الحد في تصورها، ومن لم يذق ذلك كمن أخبر عن السكر وهو لم يذقه لم يمكن أن يتصور حقيقته بالكلام والحدّ بل يمثل له ويقرب إليه ويقال، طعمه يشبه كذا أو يشبه كذا وكذا وهذا التشبيه والتمثيل ليس هو التحديد الذي يدعونه، وكذلك المحسوسات الباطنة مثل الغضب والفرح والحزن والغمّ ذلك أنه من وجدها فقد تصورها، ومن لم يجدّها لم يمكن أن يتصورها بالحدّ، ولهذا لا يتصور الأكمّه الألوان بالحد ولا العنين الوقاع بالحد**»[2].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام المثبت بكون التصور ذاته التصديق هو ما الذي يضفيه التصديق إلى التصور إذا كان ذاته تصديقا؟[3] الإجابة عن ذلك أن التصور الذي هو تصديق أو جملة من التصديقات احتيج فيه إلى تصديق جديد لم يكن معروفا عند المخاطب وهذا ما نتلمسه في قول ابن تيمية «**إن قلت؛ فما التصور القائل للتصديق المشروط فيه؟ قيل هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس هو الخالي على جميع القيود السلبية والثبوتية**»[4].

([1]) تقي الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، المرجع السابق، ص312.

([2]) المرجع نفسه، ص309.

([3]) توفيق فائزي، **الاستعارة والنص الفلسفي**، بيروت- لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2016م، ص253.

([4]) تقي الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، المرجع السابق، ص355.

1-2/ المقوّم التصديقي.

المراد بالمطابقة في هذا المستوى هو تأليف المفاهيم بعضها مع بعض مع تقرير صدقها أو كذبها بأحد الوجهين: إما بوجه صوري أو بوجه مادي، سواء كانت القضية الحاصلة بهذا التأليف صادقة صدقا صوريا أو صدقا ماديا، ذلك أن مقتضى الصدق يستلزم أن تكون هناك مطابقة الأذهان لما في العالم، الذي هو الوجود المحيط بكل شيء، وبالتالي فمطابقة القضية للعالم ماهي إلاّ الإخبار عن حاله، وبهذا الاعتبار «**ليست الحقيقة شيئا، لكنها صفة ممكنة لحكم من حيث إنه يعبر عما هو موجود لأن الصدق والكذب مقولتان وصفتان للغة لا للأشياء فلا يوجد صدق ولا كذب**»[1].

إذن هنا يطرح السؤال عن طبيعة هذا الفعل الذي يحاول أن يجعل تطابق التمثل بشيء ما عند ابن رشد ولاشك أن الإجابة عن ذلك تُرسَم عبر تضيق القول القضوي من بعديّه الإنشائي والإستعمالي. والمقصود بالبعد الإنشائي، حسب ابن رشد، هو ذلك القول الذي لا يعطينا خبرا معينا يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، والجمل الإنشائية كثيرة، منها طلبي وغير طلبي، مثل خذ هذا القلم، لا تهمّل في دراسة المنطق، أيُّ مسألة في المنطق صعبة؟ ذلك أن هذه المركبات كلها لم تخبر بشيء، إنما أفادت الأمر بشيء، أو النهي عن شيء، أو السؤال، وليس شيء من ذلك محتملا للصدق والكذب، وكل ما ليس محتملا للصدق والكذب، فلا يكون قضية[2]. لذلك أكد على الأخذ بالبعد الإخباري الذي يفيد خبرا يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، مثل قولنا القمر مضيء وهى قضية صادقة، ومثال الكاذبة القمر مضيء نهارا، وإقصاء لبعدها الإنشائي الذي لا يمكن أن يعطينا خبرا معينا. أما البعد الإستعمالي لقد توجه ابن رشد إلى دراسة الألفاظ من حيث إنّها تشير إلى الفكر أو التصور، ولا يدرسها من ناحية التي تتعرض لها علوم اللغة فيتجاوز بذلك مقام الاستعمال وتتعد اللفظ وهذا ما يذكرنا بما قاله عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز حيث روى عن ابن الأنباري أنه قال ركب الكندي المتفلسف إلى ابن العباس وقال له «**إني لأجد في كلام العرب حشوا فقال له أبو العباس: في أيّ موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجدّ العرب يقولون: عبد**

([1]) برتراند أوجيلفي، الحقيقة، ضمن كتاب: **مفاهيم عالمية: الحقيقة من أجل حوار بين الثقافات**، ترجمة: عبد القادر قنيني، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م، ص53.

([2]) يوسف محمق، **المنطق الصوري: التصورات والتصديقات**، الدوحة- قطر، دار الحكمة، ط1، 1414هـ-1994م، ص80.

الله قائم، ثم يقولون إن عبد الله قائم، ثم يقولون إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني»[1].

يظهر هذا أن العبرة من المعنى عند ابن رشد هو العقلي لا اللّغوي، فالمعنى الذي يحضر في النفس أبديّ يكون مستغنيّا عن اللفظ ولن يعمل اللفظ إلاّ على جعله مغتربا عن المعنى المعقول، لكن هذا التجريد والسّعي الحثيث في توحيد المعنى قصد إثبات مشروعية المطابقة قد عرضّه لامتحان عسير على صعيد العبارة، هذه المطابقة أطلعتنا على الفروقات بين تركيب بنية اللغتين مركزا على تفرد اللغة العربية ببعض الجوانب ورصد ذلك على المستوى مركبات العبارة الاسم والفعل والحرف، فالاسم «**لفظ يدل على معنى غير مقترن بزمان محصل، أعني بالمحصل الماضي أو المستقبل أو الحاضر، مثال قولنا زيد لفظ يدل على معنى غير مقترن بزمان محصل**»[2]. أما الفعل «**فهو لفظ يدل على معنى مقترن بزمان محصل (الماضي أو الحاضر أو المستقبل)، مثل قولنا قام أو يقوم أو صح أو يصح، لفظ يدل على معنى مقترن بزمان محصل**»[3] أما الحرف فإنه «**لفظ يدل على النسب التي تتكون بين الأسماء أنفسها وبين الأسماء والأفعال، ولذلك قيل في حدّه إنه لفظ يدل على معنى في غيره**»[4]، فمن أولى الصعوبات، التي واجهها ابن رشد، وجود أسماء تبدو أجزائها دالّة، كعبد الملك، وهنا تتسرب اعتبارات مقاصد المتكلم «**ذلك أن عبد الملك الذي هو اسم لرجل، إذا أفرد عبد أو الملك، لم يدل على جزء من المعنى الذي عليه مجموعهما، كما يدل عليه في قولنا عبد الملك، أما إذا أردنا أنه عبد الملك، فإن عبدا يدل هاهنا على جزء من المعنى، الذي دل عليه قولنا عبد الملك، ولذلك الملك يدل على جزء من المعنى**»[5]. معنى هذا أن

([1]) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، لبنان- بيروت، دار الكتب العالمية، ط1، 1409هـ-1988م، ص 242.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في النحو**، تحقيق: منصور على عبد السميع، دم، الصحوة، ط1، 1473هـ-2010م، ص105.

([3]) المصدر نفسه، ص106.

([4]) المصدر نفسه، ص106.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطو طاليس في العبارة**، تحقيق: محمد سليم سالم، مصر، مطبعة دار الكتب، دط، 1987م، ص 18.

قولنا عبد الملك من حيث هو صفة يدل على جزء المعنى، ومن حيث هو لقب فليس بذاته يدل جزؤه على جزء المعنى بل العرض. أضف إلى ذلك؛ هناك اعتراض متعلق بالأسماء التي من قبيل لا إنسان لا حيوان وهذا الصنف من الأسماء سُميّ اسما غير محصّل لأنّه «**لا يستحق أن يسمى اسما بإطلاق إذ كان لا يدل على ملكة ولا هو أيضا قول سالب لأن دلالته دلالة اسم المفرد وإن كان مركبا ولذلك قد يلحقه السلب كما يلحق الاسم المحصل**»[1] ، بمعنى أن قولنا لا إنسان لا يدل دلالة سلب الذي هو «**الحكم بنفي شيء عن شيء**»[2] إذا قيل من غير أن نقرنه باسم أو كلمة مصرح بها إنّما يدل على عدم الإنسانية وبالتالي لا يصدق ولا يكذب مادام لم يقرن بملكة أو صورة موجودة. والعدم كما حدّه في كتاب المقولات «**وهو أن يفقد الموضوع الملكة التي شأنها أن تكون فيه في الوقت التي شأنها أن تكون فيه من غير أن يمكن وجودها في المستقبل**([3]) **فإنه يقال أدرر لمن لم تكن له أسنان في الوقت الذي من شأنه أن تكون له أسنان، وأعمى لمن لم يكن له بصر في الوقت الذي أن يكون له بصر ولذلك لا يقال فيما يولد من الحيوان لا بأسنان ولا ببصر مثل أجراء الكلب أنه أدرر و لا أعمى**»[4].

ما يلزم خروج قول لا إنسان على عدم الإنسانية ولا صح على عدم الصحة وهو المعنى المفرد الذي يدل عليه قولنا مرض عن إطار الصدق والكذب وذلك أنه إذا كان قولنا «**إنسان ليس بصادق ولا كاذب ما لم يقرن به خبر مع أنه يدل على ملكة وصورة موجودة فأحرى أن يكون قولنا لا إنسان لا يدل على صدق أو كذب؛ إذا كان ليس يدل على وجود محصل وإنما يدل على وجود غير محصل**»[5]، إلى جانب الأسماء والأفعال، وجد ابن رشد عسرا في التعامل مع ما يُعرف بالأسماء المصرفة التي يُطلق عليها كذلك الاسم المائل ([6]) «**فالاسم أيضا إذا نصب أو خفض**

([1]) المصدر نفسه، ص23.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب العبارة**، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت- لبنان، دار الفكر اللبناني ، ط1، 1996م، ص89.

([3]) بهذا المعنى أن الملكة هي التي تتغير إلى العدّم وليس العكس فإن الأعمى لا يمكن أن يكون بصيرا ولا الأصلع ذا جمّة. أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات لأرسطو**، تحقيق: جيرار جهامي، لبنان- بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1996م، ص65.

([4]) المصدر ننفسه، ص65.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب العبارة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص 118.

([6]) الاسم المائل لم يوجد في كتب النحو إلا أنه كان موجودا كمصطلح في القرن الرابع من الهجرة من كتب المناطقة.

خفض أو غيّر تغييرا آخر ممّا أشبه ذلك؛ لم يقل فيه أن اسم بإطلاق بل إسما مصرفا»[1]، وعليه إذا أضيف كان أو يكون أو هو الآن لهذه الأسماء مثل قولنا زيدا كان بالنصب أو زيد يكون بالخفض لم يصدق ولم يكذب[2]. إن هذا الأمر لا يقف عند هذا الحد، لأن أهم صعوبة واجهت ابن رشد هو ما تعلق بمكونين للعبارة هما الكلمة والحرف المرتبط بما يسمى الرابطة الكلامية **la copule** التي تقوم بربط الموضوع بالمحمول تسمى في الفارسية هيست وإيستن في اليونانية، حيث تنبه ابن رشد لهذه الصعوبة «**فليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام هيست في الفارسية ولا مقام إيستن في اليونانية**»[3]. إذ كيف سيعبر ابن رشد، مثله في ذلك مثل باقي الفلاسفة، عن هذه الرابطة التي تحوي في جعبتها معان عدة: منها ما يشير إلى حلول محمول في موضوع **inhérence d'un attribut a un sujet**، وآخر إلى نسبة فرد إلى فئة **appartenance d'un individu a une classe**، أما المعنى الثالث يقصد به تلازم محمول لمحمول آخر **implication d'un attribut par un attribut**، ولن ننسى هنا أن هذه الرابطة جمعت عند أرسطو أحيانا بين محمول(جنس) وموضوع (نوع) فاكتسبت صفة ما ورائية واكتفت بوصل المحمول بالموضوع وصل الفرد بصنفه، فكتب صفة منطقية بحتة[4].

إن ما قام به أبو الوليد ابن رشد هو وضع ضمير واسم مشتق ليعبر عن هذه الرابطة مجردة من الحمولة المضمونية في أصلها ويحملان معنى مخالف وهما الهوية والماهية «**فأقرب الألفاظ شبها بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ هو في مثل قولنا زيد هو حيوان أو موجود في مثل قولنا، زيد موجود حيوانا**»[5].هذا الإبدال مجرد من الحمولة المضمونية لأصله ويحمل معنى مخالف له ،فمن ناحية يُعدُ اللفظ الأول الذي تبناه ابن رشد من الخوالف، بلغة الفارابي أي الضمائر، وبالتالي لا تدل على الوجود وإنما على الهوية، يمكن توضيح ذلك بـما ذهب إليه شارحنا في تفسيره لمصطلح الهوية ما

([1]) المصدر نفسه، ص23

([2]) المصدر نفسه، ص25

([3]) أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، لبنان- بيروت، دار الشروق، ط2، 1990م، ص112.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص منطق أرسطو: المدخل**، تحقيق: جيرار جهامي، لبنان-بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1996، ص90.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب العبارة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص88.

نصه: «**وينبغي أن تعلم أن اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي في أصله وإنما اضطر إليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من طرف الرباط أعني على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره هو حرف (هو) في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان**»[1] أما من ناحية اللفظ الثاني الذي هو الموجود فإنه يطلق على معنيين، أحدهما، يطلق على كل من المقولات العشر ويقال على الصادق وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن، كقولنا هل الطبيعة موجودة؟ وهل الخلاء موجود؟ ويقال على ماهية كل ماله ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور[2]. بذلك فإن محاولة الشارح للحفاظ على المعنى الرابطة الكلامية بين الموضوع والمحمول التي تسمى هيست، كان بوضع مقابل مفهومي قد أخرجها وأبعدها كل البعد عن أصلها المعنوي لتفهم هذه الرابطة في ضوء «**علاقة أحكام الذهن والواقع الإنيّ حيث لم نعد ندري على أي موجود نتحدث عن الهوية أو الماهية**»[3].

1-3/ المقوم الاستدلالي:

سعى ابن رشد عبر المقوم الاستدلالي إلى تسويغ افتراض المطابقة مثله في ذلك مثل المقومين السابقين بتحليل مادة البرهان من خلال النظر في الصورة المنطقية العامة للعلوم والخواص الكلية، وكذا الشروط التي ينبغي أن تتوافر في مقدماته ثم مطالبه ونتائجه، لا من حيث أحد الموجودات ولكن من حيث اعتبارها تفضي إلى اليقين التام[4]،ولما عرفنا هذا نفصل فيما نقصده من المعرفة اليقينية الذي سمّاه فيلسوفنا قرطبة برهانا هو عبارة عن نسق فرضي استنتاجي يتأسس على ما هو بين «**قياس يقيني**»[5] والمعنى المقصود هنا باليقين هو القياس الذي يأتلف من مقدمات يقينية[6]، بمعنى أن أن اليقين هنا يلزم أن يتوافر في صلب القياس وليس في آخره (نتيجة) ولو كان اليقين محصورا في

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الدال**،ج2، المصدر السابق، ص557.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: عثمان أمين، القاهرة، ، دط، 1958م، ص8.

([3]) أبو الوليد رشد، **تلخيص منطق أرسطو: المدخل**، المصدر السابق، ص93.

([4]) جمال الدين العلوي، نظرية البرهان عند ابن رشد، ضمن كتاب: **حلقة وصل بين الشرق والغرب؛ أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون**، الرباط- المملكة المغربية، مطابع المعارف الجديدة، دط، 1406هـ- 1986م، ص66.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص49.

([6]) المصدر ننفسه، ص182.

النتيجة فقط فهذا يعني «**أن المقدمات التي يتألف منها القياس ليست يقينية**»[1]. يتخذ هذا اليقين على مستوى المقدمات صور أربع: الصدق والأولية وعدم التوسط والمناسبة «**فإن قصدنا بالبرهان علما محققا في الغاية من اليقين بحسب ما وضعنا، وكان يلزم عن ذلك أن تكون مقدمات البرهان الذي يفيد هذا العلم صادقة ومبادئ أولى معروفة بنفسها غير معروفة بوسيط أي بقياس، وأنّ تكون ثالثا أعرف من النتيجة وأن تكون رابعا عللا للنتيجة فإنه بهذه الجهة تكون مناسبة للأمر الذي تبين بها، أعني بكونها علّة**»[2].

لاستجلاء المعنى التفصيلي لهذه الشروط يقف أبو الوليد عند كل واحدة على فرادة وهي كالآتي: فكون مقدمات البرهان صادقة؛ ذلك أن كذبها سينتقل إلى النتيجة «**فيؤديان بنا أن نعلم ما ليس بموجود مثل أن نعلم أن القطر مشارك للضلع**»[3] لكن الصدق المقصود هنا الصدق الضروري لا العرضي، أمّا كونها أوائل ([4]) معناه أنها غير معروفة بوسط «**وذلك أن هذه البراهين هي التي ليست**

([1]) محمد مزوز، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المملكة المغربية الرباط، مؤمنون بلا حدود،2017 ط1، م، ص62.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي،المصدر السابق، ص183، 184.

([3]) المصدر نفسه، ص 184.

([4]) إن أوائل = مبادئ البرهان **les premiers principes de la démonstration**– ابن رشد لا يرى فرقا بين قولنا أوائل ومن قبل أن الأول والمبدأ يدلان على معنى واحد – مصطلح يشير إلى أوائل المعرفة لا أوائل الوجود التي تأتي تحت مسمى أوائل الجوهر **les premiers/ principes de la subsumes** أو المعارف الأول **les choses évidents les plus**./**naturellement** والذي يُقصد بها "تلك الأمور البينة بنفسها التي لا تحتاج إلى برهنة لكي تثبتها وتمتثل غلى برهنة أو استدلال وتتمثل أساسا في المبدأ الأول الله سبحانه والمبادئ المفارقة من الهيولى العقول المفارقة والتي ستكون موضوعا للمقالة اللام كما تشير لذلك مقالة الألف الصغرى، أما أوائل البرهان وفق فهم ابن رشد هي تلك الأمور التي تمثل نقطة انطلاق المعرفة ومصدر كل استدلال نظري في العلوم النظرية والعملية وهو ما صرح فيلسوفنا في موضعين الأول في مقالة مما بعد الطبيعة قائلا: «**ويقال اسم المبدأ على مبدأ التعليم وهو مثل المقدمات في البرهان والحدود وهذا غير المبدأ الذي هو مبدأ التعليم لأن هذا هو مبدأ حصول العلوم المطلوبة في الصناعة والآخر هو مبدأ تعلم الصناعة أي من حيث يبدأ في تعلمها ومبدأ تعلم الصناعة غير مبادئ العلم المطلوب فيها وبالجملة فكل مبدأ فهو مبدأ وجود وإما مبدأ تعليم وقد يعرض كما قيل في بعض الصنائع أن تكون مبادئ الوجود هي بعينها مبادئ التعليم وقد تكون في بعضها غيرها**» ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الدال**،ج2، المصدر السابق، ص480،479. والثاني في شرح البرهان «**ومبدأ البرهان هو مقدمة غير ذات وسط، والمقدمة غير ذات وسط هي التي ليس توجد مقدمة أخرى أقدم منها**» ابن رشد أبو الوليد، **شرح شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص189. الظاهر من هذا أن الشارح قد استخدم عددا من المترادفات لا نعثر بينها على اختلاف دلالي واضح فكلها تدرك دون واسطة وهذه المصطلحات مثل المعقولات الأوّل، مبادئ العلوم، أوائل التصديق، المقدمات العامة الأول، أوائل المعرفة العامة، الأوائل المشتركة، الأمور العاميّة الخ. وما يفسر هذا التعدد في المفردات لأوائل البرهان حسب مانسييون Massignonراجع لاختلاف النصوص من الداخل، ذلك أن هناك نوعين من المصطلحات التي تعبر عن أوائل البرهان، الأولى تلك التي لها خاصية مشتركة وهي نعوت موصوفة أي التي تنتهي باللاحقة «ية» SUFFIXE مثل الآراء العامية في اللسان اليوناني نقلت إلى العربية «يّة» ما يشير أن الأسماء المنطقية المجردة التي تنتمي بمثل هذه اللاحقة تعود تاريخيا إلى عصر الترجمة المبكر في الحضارة العربية أما بقية فهي المصطلحات المختلفة من الناحية والدلالية والشكلية مثل أوائل العلوم المعرفة العامية L. Massignon, **Notes** sommaires sur la formation

ليست تحتاج إلى غيرها، وغيرها محتاجة إليها، وكل ما كان سببا لوجود شيء بحال ما، فهو أحق بتلك الحال، أعني إن كانت البراهين الأوّل هي السبب في أن وجد هذا المعنى للبراهين الثواني، أعني التي مقدماتها ذوات أوساط، فلا سبيل أن تعلم ألاّ بالبرهان»[1]. فالبرهان لا يمكن أن يقوم إلاّ انطلاقا من معرفة متقدمة، وذلك لأن هناك «**أمورا يمكن أن يقوم عليها البرهان وأمورا أخرى تندّ عن كل برهان، وهذه المبادئ ما كان في فطرة المتعلم قبوله وهو المسمى الأصل المعروف بنفسه (العلم المتعارف) من قبل أن المقدمات التي هي من جنس العلوم المعروفة بنفسها هي معترف بها بذاتها بالنطق الداخل والنطق الخارج»**[2] أما الأصل الموضوع فهو «**الذي يقبله المتعلم عن المعلم لحسن ظنه بالمعلم، فيكون عنده من باب المقبولات لا من باب المقبولة بذاتها أي المعقولة»**[3]. فحدّ الفرقة بينهما أن المتعلم بالأصل الموضوع يبقى عنده ظن مّا والظن يسمى بجهة ما علما، ثالثا المصادرات أو المسلمات وهي التي يتسلمها المتعلم من المعلم إمّا أن لا يكون عنده علم بها لا مقبول ولامعقول وإما العلم المقبول الذي عنده في ذلك الشيء هو ضد الأمر ومقابله «**أما لا يكون عنده علم بها لا مقبول ولا معقول وإما أن يكون العلم المقبول الذي عنده في ذلك الشيء هو ضد الأمر ومقابله»**[4].

من هنا نتبين أن البرهان في صورته العامة «**نسق فرضي استنتاجي يتأسس على ما هو بين ومعروف بنفسه أو ما نسلم أنه بتلك الصفة، أو ما نفترض أنه كذلك؛ وهذا يعني أن للكشف عن المطلوب المجهول لابد أن تكون لدينا معرفة سابقة هي التصديق بأمور أولية لا تقبل البرهنة نؤسس البرهان عليها ؛ وهذا هو نظام المعرفة العلمية؛ ولا نظام سواه؛ وهو السبيل الذي يفضي بنا إلى اليقين التام أعني إلى الاعتقاد في هذا الأمر أو ذاك أنه لا يمكن أن يكون**

---

des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs, in le discours philosophique, volume IV, p 63/1122. نقلا عن بن منصور رمضان، **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا**، المرجع السابق، ص 161-165.

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص 185.

([2]) المصدرنفسه، ص 314.

([3]) المصدر نفسه، ص 316.

([4]) المصدر نفسه، ص 316.

في أي وقت من الأوقات بخلاف ما هو عليه الاعتقاد الذي ينبغي أن ينتهي بنا إليه البرهان المطلق»[1]. أما ناحية كونها **أعرف وأقدم من النتيجة؛** إمّا بالنسبة إلينا، وإما بالنسبة للطبيعة، ذلك أن الأقدم يطلق بوجهين؛ الأول: يراد به الأمور المحسوس المشار إليها وهو الذي يسميه الأعرف عندنا والثاني: الأمور المشتركة لأشياء أكثر من واحد التي تسمى الكليات، وهي الأعرف عند الطبيعة، وعليه فالمقدمات الأقدم عندها هي الكليات ويعني أنها أقدم، فمن قبل أنها علل ذلك أن العلة متقدمة في الوجود على المعلول[2]. ما يبرز بعد هذا الإبانة إيمان ابن رشد ومن نحا نحوه بوجود قوة استبصارية هي التي بها ندرك ما لا برهان عليه كالجواهر البسيطة والأوليات العقلية مثل الكل أكبر من الجزء، ما يشير إلى أن هذا النسق المنطقي الفلسفي مجرد وضع مفهومي ذهني، بتحديد بدياته والتسليم على ضوئها بالنتائج.

لكن ابن رشد في تأصيله للمعرفة اليقينية لم يكتفي بالوقوف شروط المقدمات، بل أشار لخصائصها، التي تكون بها مقدمات البرهان ضرورية وهى الكلية والذاتية والأولية، وهى خواص وشروط، فالمقصود بخاصية الكلية هو أن «**يكون محمول المقدمة موجودا لكل الموضوع لا لبعضه، وفي كل الزمان لا في وقت دون وقت»**[3] وهذا هو الشرط الذي يضفي على البرهان طبيعته الكلية، ومثال الحكم الكلي «**حكمنا على كل إنسان أنه حيوان، فإن معنى الكليّة فيه هو أن كل شخص حكمنا عليه بأنه إنسان فكان حكما صادقا، فإن حكمنا عليه بأنه حيوان: صادق، أي كلما يوصف بأنه إنسان يكون ذلك الوصف صادقا فإن حكمنا عليه بأنه حيوان هو صادق ولابد، وذلك في كل زمان»**[4] في حين تشير خاصية الذاتية إلى «**تلك المحمولات إما المأخوذة في حدود الموضوعات سواء كانت حدا تام أو جزء حد، أو المأخوذة – المحمولات– موضوعاتها في حدودها»**)[5] ومن الأمثلة التوضيحية على الصنف الأول من

([1]) جمال الدين العلوي **نظرية البرهان عند ابن رشد**، المرجع السابق، ص58.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص178.

([3]) المصدر نفسه، ص218.

([4]) المصدر نفسه، ص218.

([5]) المصدر نفسه، ص 219، 220.

المحمولات الذاتية التي تكون حدودا قولنا الإنسان حيوان ناطق أما التي محمولاتها أجزاء من الحدود بمنزلة «**أخذ الخط في حد المثلث وذلك أن حد المثلث هو الذي تحيط به ثلاث خطوط، فالخط من حد المثلث يجري مجرى جزء الفصل**»[1]، في حين أن أمثلة الصنف الثاني من المحمولات الذاتية من قبيل الاستقامة والانحناء الموجودين في الخط، ذلك أن كل خط إما أن يكون منحنيا، أو مستقيما، أو مستديرا[2].

وإذا تؤمل هذا ظهر لنا أن «**المحمولات المأخوة في حدود الموضوعات هي الأسباب الموجودة في الشيء، لا الأسباب الخارجة عن الشيء ومن هنا كان السبب الخارجي المسمى فاعلا، ليس من المحمولات الذاتية للبراهين وإن كان ليس هناك مانع يمنع من أن ينسب إليه المفعول بالذات فإن هذا المفعول لا يؤخذ في حده إلا بالعرض وبهذا يخالف صنفي المحمولات الذاتية التي قلنا إنها إما أن تؤخذ في حدود موضوعاتها وتؤخذ موضوعاتها في حدودها**»[3]. وأخيرا شرط الأولية ([4])، عند ابن رشد، يحمل المعنى الأرسطي نفسه والذي مفاده أن: «**الذي يحمل على الشيء بما هو ذلك الشيء**»[5] ومعنى هذا أن يكون المحمول موجودا وجودا أوليا في الموضوع دون وسط، سواء هذا سببا من الأسباب الموضوع أيّ «**الأسباب التي تقوّمت منها تلك الموضوعات**»[6] أو من قبل طبيعة له أخرى موضوعة، أعني طبيعة مركبة «**سواء كانت تلك الطبيعة مساوية للموضوع، مثل حمل اللون على الجسم: فإنما يحمل عليه بتوسط السطح**

([1]) المصدر السابق، ص 219.

([2]) المصدر نفسه، ص222.

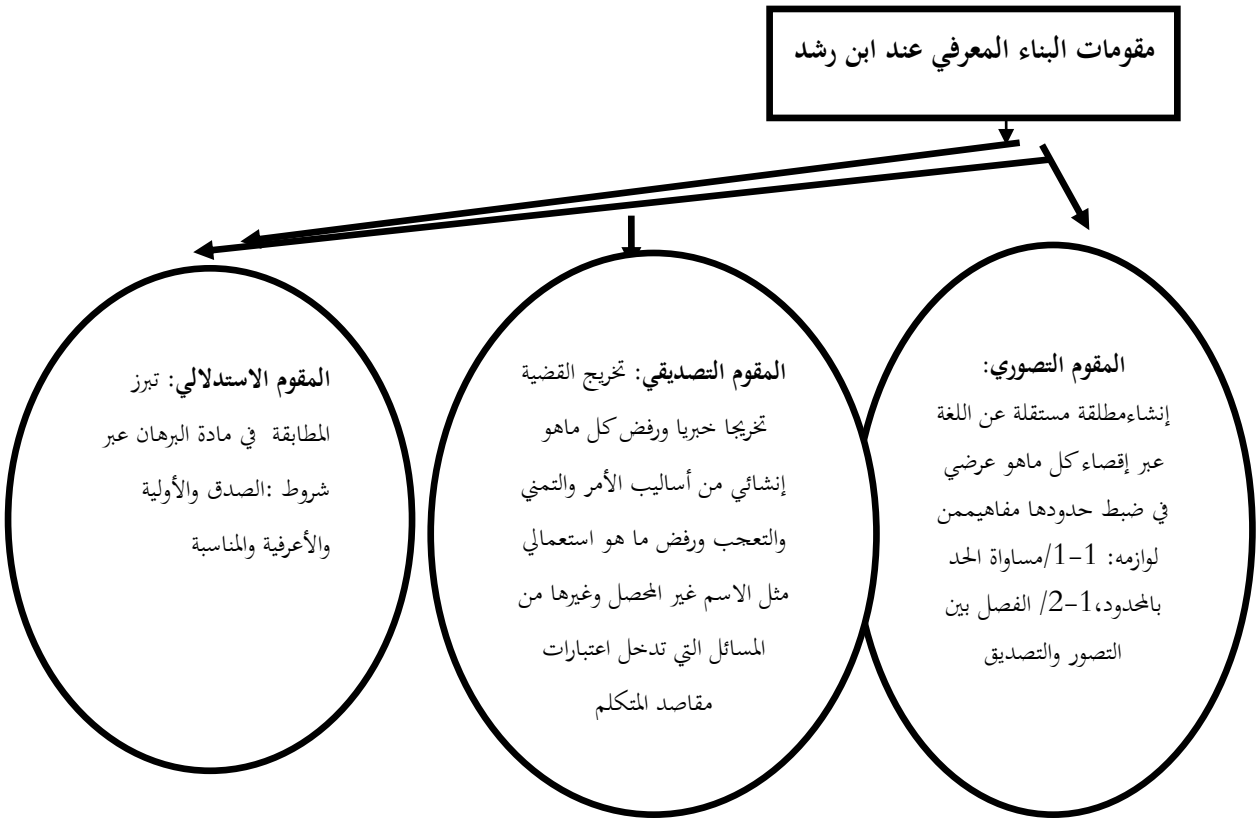
([3]) المصدر نفسه، ص225- 226.

([4]) قد اختلف الشراح حول دلالة الأول في مبحث البرهان، فهناك من اتجه إلى تحديده بكونه بأنه الذي «**لا يحمل على جنس الموضوع**» وآخرون الذي «**لا يحمل على الموضوع من قبل حمله على شيء**»، وبالتالي فالمحمول الأول هو خاص بالموضوع، ومحمول من غير وسط، المصدر نفسه، ص230. لكن معنى الأول في الأعراض كما يذهب ابن رشد ليس هو الذي يوجد دون وسط، لأن الذي فهم من المحمول الأول المحمول الخاص الذي لا يحمل بوسط، عسر عليه أن يكون في المطلوبات محمولا أول ، كما نجد ذلك لدى كثير من الشراح، مثل الإسكندر وتامسطيوس. وكذلك، من حمل الأول على الذي لا يحمل على جنس الموضوع كما فعل الفارابي، فقد ظن فيما ليس بأول أنه أول. عبد العزيز لعمول، **مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد**، بيروت– لبنان، دار الفارابي،ط1، 2016م، ص93.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص231.

([6]) المصدر نفسه، ص230.

وهو مساو للجسم، أو كانت أعم مثل حمل الزوايا المعادلة لقائمتين على المثلث المختلف الأضلاع: فإنما يحمل عليه بتوسط المثلث المطلق، وهو أعم من المختلف»[1].



الشكل1: افتراض مطابقة الأذهان ما في الأعيان

2- منزلة القول اللايقيني في الأنموذج البرهاني عند ابن رشد.

المقصود بالقول اللايقيني هو مرتبتين من مراتب المعرفة، نقولها تجوزا، الأولى، تشترك مع البرهان في مجال معرفي واحد، وهو الحقيقية، وهي ثلاث صنوف، الخطابة والجدل والسفسطة، والثانية تناقضه في المجال المعرفي، وهو القول الشعري لاشتغاله بالمجاز، وهذا ما يشير إلى أن الأذهان تتباين في استعداداتها، والأشياء تتباين في تعقيداتها، والألفاظ تتنوع في درجة وضوحها، في التعبير عن الأشياء،

([1]) المصدر نفسه، ص231.

فاللّفظ تبعا لهذا، ينقسم باعتبار استعماله في المعنى، إلى حقيقة ومجاز ([1]) والحقيقة لغة من الثبات والحق واللفظ الحقيقي هو في الاصطلاح اللفظ المستعمل، فيما وضع له أولا في اصطلاح المتخاطبين به «**فالحقيقة هي اسم لما أريد به وضع له فعلية من حق الشيء إذا ثبت بمعنى فاعله بمعنى حقيق**»[2]. وقد ورد معنى الفعلية على عند القرافي أوجه أفضل «**ففعلية إمّا بمعنى فاعلة فيكون معناها الثبات، أو مفعولة فيكون معناها المثبتة، لأن هذا هو شأن فعيل من غير فعل، بضم العين يكون إمّا فاعلا أو مفعولا ويعدل عن ذلك إلى فعيل للمبالغة، وأمّا اسم الفاعل من فعل فهو فعيل بأصالته من غير مبالغة، نحو ظرُف فهو ظريف وشرُف فهو شريف**»[3]. أما التاء فيه «**للنقل لا للتأنيث وفي الاصطلاح هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به**

([1]) هذا الاستعمال في ضوء مبنى اللغة العربية، لا اليونانية، ذلك أن التأثيل اللغوي لمصطلح الحقيقة la vérité في سياقه اليوناني يكشف لنا أن المقابل لها، ليس المجاز ولا الكذب، وإنما النسيان، فإذا عدنا إلى الأصل اللغوي ل (**Alètheia**) وجدنا أن الكلمة مكونة من الجذر **Lèthé** أي النسيان ومن حرف النفي A وتصبح الحقيقة في مفهوم (**Alètheia**) هي ما ليس بمختف أو ما لا يُنسى، وهذا التعبير السالب أو العدمي يوحي بتأويلين، أحدهما موجب، متحرر، وثانيهما سالب عدمي، فتأويل الموجب المتحرر يعود لأفلاطون، فالحقيقة عنده ما هو معلوم منذ الأبد، ويكفي أن نجدها بمجهود التذكر، إلا أن الظن أو الرأي **opinion** ورسوخ بنية المحسوس، وحضور الجسم، كلها أمور تمنع الإدراك المباشر للماهيات أو المثل، وهي نماذج سائر الأشياء، وهي وحدها الحقائق الصحيحة، ويصف أفلاطون هذه البنية للمعرفة، من خلال بعض (الأساطير) التي تحكي مغامرات الحياة السابقة للنفوس، وهبوطها إلى هذا العال عالم الأشياء المحسوسة والأجسام، التي ليست إلا نسخا للصور في ذاتها، وضرورة تحوّلها ورجوعها إلى مكانها موضع **Topos** أو مسكنها المعقول بواسطة الفلسفة، إلا أنه يمكن أن نتصور وجها آخر أكثر جذرية لتأويل لفظ إليثيا **Alètheia**، بمعنى الانكشاف لا مجرد نسيّ متندر به، وإنما عن حجاب تكويني، وعن فقدان ملازم لفعل المعرفة، وبهذا المعنى، لا يكون للحقيقة محتوى إيجابي فقط، وإنما سلبي على نحو مزدوج: إذ تقوم الحقيقة في انكشاف المكتوم الأول، المضروب دونه الحجاب، والتعريف بالمنسي الذي هو نفي النفي، وهذا السلب للنسيان لا يجوز أن يكون حالة، وشرطا لإمكان المعرفة، وإنما هو حركة خاصة لفعل المعرفة ذاته، الذي قد يبتدئ هو نفسه بنسيان. ولماذا؟ لأن المعرفة هي التسمية، ووضع الاسم يستبدل بالأشياء الواقعية عناصر من اللغة، وهي عناصر من داخلها، يحدث أن تقع الأشياء نفسها في النسيان حتى تجري على وجه الضبط في الخطاب. وهكذا شرح هيدجر مصطلح **Alètheia** معتمدا على نظرية اللغة التي تضع في مستوى التلفظ بالعبارة ذاته، الإبعاد الأول على مسافة من الواقع الحقيقي، مما لا يمكن الالتفاف عليه، إذا أردنا أن يتم إنجاز فعل المعرفة، لكن فلسفته قد تكون مهمتها تذكر بآثار الخسران، فالقول أو التسمية هو أن نستبدل بالشيء ذاته شبكة من ضروب الدال: **signifiant** التي تقنع وتخفي هذا الشيء وتزيله عن الحركة ، إذ تبرزه على مستوى الرمز أو الثقافة. ولكن الخطاب أيضا المحل الذي يمكن أن تقال فيه الخاصية المعدمة للقوة البيانية وبدون مثل هذا المشروع للصدقيّة وكشف القناع المكون للتلفظ بالعبارة، قد يتخذ الخطاب كواقع حقيقي بدون حدود وكأنه مطلق بذاته. برتراند أوجيلفي، الحقيقة، ضمن كتاب: **مفاهيم عالمية: الحقيقة من أجل حوار بين الثقافات**، المرجع السابق، ص55،56.

([2]) محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1990، ص 94.

([3]) أبو العباس الصنهاجي القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، بيروت-لبنان، 1424هـ2004م، دار الفكر، ط1، ص40،41.

التخاطب، احترز به من المجاز الذي استعمل فيما وضع له، في اصطلاح آخر([1])»[2] بمعنى آخر هي «**كل لفظ يبقى على موضوعه، وقيل ما اصطلح الناس على التخاطب**».[3]

أما المجاز، هو اللّفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، يقول عبد القاهر الجرجاني في **أسرار البلاغة** عنه – المجاز-: «**أنه مفعل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا**»[4]. تظهر أهمية هذه المباينة بين الحقيقة والمجاز في مستوى المتن الرشدي نفسه بقوله «**القصد هاهنا إنّما هو التكلم في القول الجازم، وأمّا ما عداه من الأقاويل التامة فهو يتكلم فيها في كتاب الخطابة والشعر**»[5]. ذلك أن ميزة الشعر هي أن ما يحاكيه، أو يخيّله بتجاوز زوج التصديق وقد ذهب صاحب كتاب «**إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**» إلى رصد هذه الفجوة من حيث «**أن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له**»[6]. وعن أهمية المجاز فإن للمسيري عبد الوهاب كلام نفيس في هذا السياق، أورده في كتابه **الحقيقة والمجاز** يقول

([1]) معنى هذا أن الوضع يطلق على أمرين أحدهما: جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا والثاني: غلبة استعمال اللفظ على المعنى حتى يصير هو المتبادر إلى الذهن حال التخاطب به أي حتى يصير أشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات الشرعي والعرفي الخاص والعرفي العام، و الاستعمال هو «**إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز**» المرجع نفسه، ص24. ونبه الزركشي إلى أن «**اللغوية أصل الكل ،فالعرف نقلها عن اللغة إلى العرف والشرع نقلها عن اللغة والعرف، وأن الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية، فإن في اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع، وأما في الشرعية والعرفية فبمعنى غلبة الاستعمال دون المعنى السابق، فإنه لم ينقل عن الشارع وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معانيها الشرعية، بل غلب استعمال الشارع لهذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني حتى صارت الحقيقة اللغوية مهجورة وكذلك العرف، فإن أهله لم يصنعوا لفظ القارورة مثلا للطرف من الزجاج على جهة الاصطلاح كما أن الشرع لم يضع لفظ الزكاة لقطه طائفة من المال للفقراء، بل صارت هذه الألفاظ شرعية وعرفية بكثرة الاستعمال دون أن يسبقه تعريف بتواضع الاسم** » بدر الدين الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير: عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ط2، 1413هـ-1992م، ج2، ص154-155. لذلك يرى الجرجاني في المعنى المصاغ أعلاه المخاطب إن استعمل الصلاة بالدعاء في الشرع فإنها تكون مجازا لأنها في اصطلاح الشرع حيث وضعت للأركان المخصوصة مع أنها موضوعة للدعاء في اصطلاح اللغة.

([2]) محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، المرجع السابق، ص94.

([3]) المرجع نفسه، ص95.

([4]) عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، بيروت – لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، دط،1978م، ص342.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب العبارة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، ص 15.

([6]) محمد بن على الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبي حفص سامي الأثري، تقديم: عبد الله السّعد وسعد الشتري، الرياض، ط1، 1421هـ، 2000م، ج1، ص135.

فيه «**ووظيفة المجاز– في تصور بعض علماء البلاغة العربية– أنه يضفي جمالا على التعبير، ويزيد من مقدرته التأثيرية من خلال الإيجاز أو المبالغة، أو تصوير المعاني المجردة ، أو إضفاء طبيعة حيّة على الجماد، أو إضفاء الطابع الإنساني على الحيوان، أو إبراز الصور البلاغية بمظهر جميل يؤثر في العاطفة، ونحن نذهب إلى أن المجاز اللغوي– أي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل– قد يكون مجرد زخارف ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك، فنحن نتحدث عين الماء، ويدّ الكوب، ورجل المائدة، وهذه كلها صور مجازية نستخدمها دون أن نشعر، نظرا لشيوعها وبساطتها، ولا يمكن إدراك بعض الظواهر الإنسانية المركبة، ولا الإفصاح عنها دون اللجوء إلى المجاز المركب، أي استخدام المجاز أمر حتمي، في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، خصوصا تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عال من التركيب**»[1].

بعد هذه الوقفة للفرقة الواقعة بين المجاز والحقيقة، نوضح صنوف المعرفة الثلاث، المرتبطة بمجال التصديق وهي على النحو الآتي؛ أن الخطابة «**قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة، ويعني بالقوة الصناعة التي تفعل في المتقابلين، وليس تبلغ غايتها فعلها ضرورة، ويعني بالتكلف أن تبذل مجهودها في استقصاء فعل الإقناع الممكن، ويعني بالممكن الإقناع الممكن في ذلك الشيء الذي فيه القول، وذلك يكون بغاية ما يمكن فيه ويعني بقوله في كل واحد من الأشياء المفردة، أي في كل واحد من الأشخاص الموجودة في مقولة من المقولات العشر**»[2]. ما يعنى هذا أن الخطابة لا تفارق سائر الصنائع من حيث كونها لا تختص بجنس خاص وإنما النظر في جميع الأشياء غايتها الإقناع وهذا النوع من التصديق هو دون الظن القوي «**فعلى تفاضل إقناعاتها (الأقاويل الخطابية) ليس منها شيء يوقع الظن المقارب باليقين وهو**

([1]) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصر– القاهرة، دار الشروق، ط1، 1432 -2002م، ص12-13.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، مصر القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دط، 1387هـ-1967م، ص28.

التصديق الجدلي»[1] حيث تستعمل في تخريج أقوالها ما يشبه القياس والاستقراء، الأول: يسمى الضمير والثاني: يسمى مثالا ([2]) «**فالخطباء إذ تؤمل أمرهم، ظهر أنهم إنما يفعلون جميع التصديقات، التي تكون بالقول بهذين الصنفين، أعني إمّا بالمثال، إما بالضمير، وذلك أنهم يؤومون بفعلهم هذا، أن تشبهوا بالاستقراء والقياس، والذين يفعلون من ذلك إنما يفعلونه بما هو مثال بالحقيقة، وضمير بالحقيقة أو بما يظن به أنه كذلك، وليس كذلك**»[3].

التخريج المعرفي الأول المسمى ضمير، لا يتوفر على مقدمتين وثلاث حدود (أصغر وأكبر وأوسط) يقع الإنتاج فيه بحسب الاحتمال أو العلامة ([4]) وهكذا يصبح القول الخطابي، أكثر قابلية للهضم من طرف الوعي العامّي، لأنه لا يعتمد على استدلال منطقي صارم، بل يعتمد على الكلام المرسل، وهو كلام يصادر على مقدمات مشهورة بين الناس، ولا يناقش مدى صحتها بدعوى بداهتها ووضوحها، إن الضمير هو اختزال زمان المنطق وانقضاض مباشر على النتيجة، لتجاوز تعقيد الاستدلال الذي يعتمد على القياس، نظرا لعسر فهمه لدى الجمهور، والسرعة في الربط بين مقدمة واحدة والنتيجة المراد تقريرها، عن طريق ادعاء البداهة والوضوح[5]. ولجوء الخطابة إلى «**إضمار وطيّ إحدى مقدمتي القياس، لأنه ليس بمقدور الجمهور فهم لزوم النتيجة عن مقدمات كثيرة، ولا المباعدة بين النتيجة والشيء، بل إنما يأتون بمقدمة واحدة ثم يردفونها بالنتيجة، مثل أنهم يقولون هذا يدور بالليل فهو لص، ولا يقولون كل من يدور بالليل، فهو لص، وهي المقدمة الكبرى**»[6].

([1]) أبو نصر الفارابي، **كتاب البرهان**، المرجع السابق، ص20.

([2]) يشترك كل من الاستقراء والمثال في إثبات أن هذا الشيء موجود كذا أو غير موجود كذا من أجل وجود ذلك الشيء، أو لا وجوده في شبيهه، كما يشترك الضمير والقياس بوضع فيلزم عنه شيء آخر. أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص36.

([3]) المصدر نفسه، ص35.

([4]) إن العلامة بمثابة الحد الأوسط وتبعا لذلك فإنها تتخذ من الأوضاع ما يتخذه الحد الأوسط في الأشكال الثلاثة بيد أنه في الشكل الأول تكون النتيجة كلية وفي الشكل الثالث جزئية.

([5]) محمد مزوز، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المرجع السابق، ص 50-51

([6]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص39.

أما المثال، فهو الوسيلة الثانية للتخريج المعرفي، يفيد التصديق بما فيه من قوة القياس، وهو بالجملة ليس فيه حكم كلي على جزئي ذلك «**أن المثال إنّما يصير فيه من جزئي إلى جزئي لاشتراكهما في أمر كلّي، إذا كان الحكم المنقول من أحدهما إلى الآخر، موجودا للجزئي الأعرف، من أجل ذلك الكلّي أو يُظن به أنه يوجد من جهته**»[1]، أيّ نبين وجود الطرف الأكبر في الأصغر، بأن نبين وجود الأكبر في الأوسط بوجود الأكبر في الشبيه بالأصغر، إذا كان وجود الأوسط في الأصغر والأكبر في الشّبيه، فالطرف الأصغر أبيّن من الذي نريد أن نبيّنه وهو وجود الأكبر في الأصغر[2]، ميزة المثال أنه أكثر إقناعا من الضمير، بالتالي فإن دلالة الكلي في السياق الخطابي تشير إلى انطباع نفسي، ومثال ما يُعرض من هذا، أعني النّقلة من جزئي لجزئي، بواسطة الكلي (الشفاء)، «**قول القائل إنّ كذا إنّما كان كذا، لأنّه مثل كذا، مثل أن يقول إنّ فلانا ينتفع بشراب السكنجبين، لأن فلانا انتفع به، وهو الذي يُسمى فلانا**»[3].

يوضح لنا هذا التحليل أن الأمر، بين المعرفة البرهانية والسوفسطائية والخطابية يصل إلى حد التناقض على مستوى المقدمات والنتائج، فإن الأمر خلاف ذلك مع المعرفة الظنية، التي يمثلها الجدل، وما يهمنا هو التفرقة بين الجدل والبرهان، من الوجهة النوعية للمقدمات – أما مسألة ضرورة الجدل للعلوم، سنرجأ الحديث عنها لاحقا، فإذا كان البرهان يقوم على مقدمات أوليّة فإن «**الخطاب الجدلي يتكون من مقدمات مشتركة، تؤدي إلى تصديق مبني على شهادات الجميع أو الغالبية، لكنه ليس مبني على طبيعة الشيء نفسه، عكس ما هو معمول به في البرهنة، القبول الجدلي (التصديق =الموافقة) يرتكز على كون أن الآخرون متفقين على نفس الرأي، وليس على أن كون الرأي معرفة، وعليه تكون المقدمات الجدلية قابلة أن تتضمن أخطاء (تكون خاطئة) وبالتالي لا يكون لها موضوع خصوصي، لكن يكون موضوع، وهذا ليس حسب**

([1]) المصدر نفسه، ص47.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص القياس لأرسطو**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، دم، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط1، 1408هـ-1988، ص 208، 209.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، لبنا- بيروت، دط، دت، ، ص20.

ما تكون عليه الأشياء نفسها، بل حسب ما هو متفق عليه من هذه الأشياء»[1]. هذا المعنى قد استهل به ابن رشد، في تلخيصه لكتاب الجدل عند أرسطو، مبينا الغرض صناعة الجدل ([2]) لاستنباط الطريق الذي به يُهيأ لنا العمل، من مقدمات ذائعة، قياسا في كل مسألة تقصد، سواء إذا كنا سائلين أو مجيبين، ذلك أن الجدل لا يقوم إلا بعمل يشترك فيه سائل ومجيب فكلاهما فاعلان. لكن لابد أن ننوه أن الجدل، وإن كان يستعمل- أحيانا- مقدمات صادقة، فإن صدقها ليس ذاتيا، بل هو عرضي لذلك «**من قسّم، من الأدباء (أيّ المناطقة)، المقدمات البرهانية والجدلية والخطبية من قبل أنحاء الصدق والكذب، فهي قسمة عرضية**»[3]. بمعنى أن المقدمة الجدلية قد يتفق مع كونها مشهورة/ذائعة، أن تكون صادقة، أي يعرض لها الصدق بالمصادقة والاتفاق، إذا لم تكن كاذبة بالكل، أو قد تكون كاذبة بالجزء، ومقدمات الجدل ليس ضرورية، بل ممكنة فقط، لأن المضمون الذي تراهن عليه هذه المقدمات، يجوز أنه يعتقد فيه العكس، مثلما هو الأمر عند المتكلمة حيث آراءهم آراء البعض[4]. الظاهر من هذا أن القول البرهاني يسعى نحو اكتشاف الحقيقة، والكشف عن طبيعتها، لذلك كان يستعمل اللفظ المتواطئ الدّال على معنى واحد، في حين أن

([1]) «le discours dialectique est composé de prémisses communes, et de telles prémisses donnent lieu à un assentiment fondé sur le témoignage de tous, ou du plus grand nombre, mais il n'est pas fondé sur la nature de la chose en elle-même, contrairement à ce qui se passe dans la démonstration. L'assentiment dialectique repose donc sur le fait que d'autres partagent la même opinion, non sur le fait que l'opinion est une connaissance. Il s'ensuit que les prémisses dialectiques peuvent être fausses. Il s'ensuit aussi qu'elles n'ont pas de sujet spécifique, mais, qu'à la manière de la rhétorique, elles composent un prédicat et un sujet, non pas en se calquant sur leur composition en dehors de l'âme- c'est- a- dire, non pas selon ce que les choses sont en elles- mêmes- mais seulement sur ce qui est communément admis de ces choses» Ali Ben Makhlouf, **Averroès**, Ibidem, p 96,97.

([2]) لم نورد النص من الغرض كاملا في المتن لطوله يقول ابن رشد: «**هذه الصناعة هي بالجملة الصناعة التي نقدر بها إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياسا على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه وعلى حفظ كل وضع لكي يروم السائل إبطاله"؛ إذا كنا مجيبين وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع ، فإنه ليس من شأن السائل أن يبطل ولابد ما تضمن المجيب حفظه، ولا من شأن المجيب أن يحفظ عن الإبطال ما تضمن حفظه ولا بد بل شأن كل واحد منهما إذا أجاب السؤال والجواب؛ أن يأتي بغاية ما يمكن في ذلك الوضع من الحفظ أو الإبطال، كالحال في صناعة الطب فإنه ليس يلزم الطبيب أن يبرئ ولابد وإنما الذي يلزمه ألا تغفل شيئا مما توجبه الصناعة، وأن يأتي في ذلك المرض بكل ما يمكن فيه**» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الجدل لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، دم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1980م، ص4، 5.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص199.

([4]) مزوز محمد، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المرجع السابق، ص 70.

الهدف الذي يتوخاه القول السوفسطائي([1])، هو التضليل والتغليط، أعني تضليل المخاطب من أجل الانتصار عليه فقط، باللجوء إلى المغالطات ([2]) سواء كانت في اللفظ أو في المعنى، ومن ثمّة «**فالقول**

([1]) القول السفسطائي هو «**قياس يُوهم بلزوم نتيجة هي نقيض النتيجة التي وضعها المخاطب، وذلك أنّه إذا لزمت عن المقدمات التي اعترف بها المخاطب**» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص السفسطة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، مصر القاهرة، مطبعة دار الكتب، دط، 1972م، ص 5. فيلزمه عن ذلك «**أن يكون الشّيء بعينه موجودا كذا، وغير موجود كذا**» أبو الوليد بن رشد، المصدر السابق، ص5. بمعنى أن مقدماته راجحة في الظاهر لا في الحقيقة بن سينا، أبي على الحسين، **الشفاء: كتاب الجدل**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، دط، 1385هـ-1965م، ص14. وهذا النّوع من القياس يُسمى تبكيتا سوفسطائيا والمقصود بالتبكيت هنا؛ ليس الغلبة بالحجة والبرهان الذي محله اليقين – إن التّبكيت الذي يكون على جهة اليقين هو ما سماه ابن رشد بالتبكيت الحقيقي وعرفه بأنه «**القياس الذي يلزم عنه نتيجة هي نقيض النتيجة التي وضعها المخاطب، فيلزمه عن ذلك أن يكون الشيء بعينه موجودا كذا؛ وغير موجود كذا**» أبو الوليد ابن رشد بن رشد ، **تلخيص السفسطة لأرسطو**، المصدر السابق، ص5. ومعنى ذلك أن نضع مقدمات للاستدلال عن صدق أو كذب هذه الدعوى الآتية: الخمر حلال أو حرام؟. المقدمة الكبرى=كل مسكر حرام، أما الصغرى= الخمر مسكر؛ النتيجة= الخمر حرام، وعليه تكون النتيجة نتاج للاعتراف بالمقدمتين الكبرى والصغرى- بل الغلبة بالحجة الواهية وعليه «**فالتّبكيتات السوفسطائية التي يُظن بها أنها تبكيتات حقيقية وإنّما هي مضللات**» المصدرنفسه، ص1.

([2]) المغالطة هي تمويه وتلبيس يصطنعه المخاطب ليخيّل أن ما يقوله حق، وتسمى المغالطة السوفسطائية إن تشّبه المغالط بالفيلسوف ومشاغبية إن تشّبه بالجدلي، فموضوع القياس المعاند والممتحن والمغالط واحد من جهة الموضوع، مختلف من جهة العرض ابن سينا، أبي على الحسين، **الشفاء: كتاب الجدل**، المرجع السابق، ص16. إن مكمّن الغلط في التبكيت السوفسطائي يندرج ضمن الصنف المادي للمنطق- إن مسالك الغلط حسب علم المنطق نوعان **الأول**: المسلك الصوري هي موقوفة على متعلقات علم المنطق خاصّة في قواعد وقوانين الاستدلالات المباشرة وغير المباشرة، إلى جانب ما يشمل عليها من استنباط واستقراء وتمثيل، والثاني: المسلك اللّغوي للغلط – الذي ينحصر في **المغالطات اللفظية والمعنوية** بقرينة قوله «**والتّبكيت والتّغليط منه ما يكون من قبل الألفاظ من خارج، ومنه ما يكون من قبل المعاني**». أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص السفسطة لأرسطو**، المصدر السابق، ص14. ويقصد من الخارج تلك الأصوات التي تتركب من بعض الحروف الهجائية التي يتلفظ بها المتكلم أثناء الكلام، بُغية الإفادة و قصد الحديث للسّامع، أمّا ما يكون من قبل المعاني فهي فعل داخليّ مضمور في الأذهان، وبذلك يتم التناسق بين اللفظ و دلالته المعنوية، إنها قسمة أو تصنيف يوجبها الحسّي المنطقي منعا للتداخل و الاضطراب بين المفاهيم، حيدر أحمد ميلاد، **التحرز من السفسطة: قراءة في تلخيص السفسطة لابن رشد عن أرسطو**، مجلة كلية الآداب بمصراتة، العدد5، ص191. يُرجع ابن رشد الغلط الذي يقع في الألفاظ إلى إقامة الألفاظ مقام المعاني، فيتجه ذهن المخاطب فيتوهم أن اللّفظ لا ينطوي على أيّ معنى وأنّه مجرد صوت يلفظه الإنسان ويعني به شيئا ما فالألفاظ لا تساوي المعاني، إذ تكاد هذه الأخيرة غير متناهية في مقابل تناهي الألفاظ. وهذه الأمكنة ستّة أصناف **أحدهما**: اشتراك اللفظ مثل المتعلم عالم ووجه المغالطة هنا بأي معنى نأخذ لفظ العالم لأنّه يصدق بمعنيين الحاضر والمستقبل. **الثاني**: اشتراك التأليف مثل ضرب زيد، فيحتمل معنيين إمّا زيد ضارب أو مضروب، **الثالث**: الذي من قبل الإفراد مثل قولك سقراط عالم بالطب فتكون المغالطة أخذ علم سقراط بإطلاق **الرابع**: الذي من قبل القسمة مثل الخمسة زوج والفرد واللّبس هو في حمّل الزوجيّة والفرديّة على الكلّ، فالزوجية والفردية إنّما تصدق كل واحد منّها على جزء من الخمسة غير الجزء الذي يصّدق عليه الآخر، **الخامس**: اشتراك شكل الألفاظ مثل قولنا عاصم ومعصوم أن تكون صيغة لفظ المذكر مؤنث أو الفاعل والمفعول، **السادس**: من قبل الإعجام مثل ضرب زيدا عمرا. أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص السفسطة لأرسطو**، المصدر السابق، ص16-23. أمّا الغلط من ناحية المعاني سبع مواضع؛ **الأول**: من جهة ما بالعرض وذلك بإجراء ما بالعرض مجرى الذات «**فيظن أنما بالعرض يوجد لأحد ذينك الشيئين بالذات**» المصدر السابق، ص28. مثال ذلك قولنا زيد غير عمرو وعمرو إنسان، فزيد غير إنسان فبدلا من أن تحمل الغيرية على زيد وعمر بالعرض حمّلت عليهما بالذات وهو ما ورّث أن يكون زيد غير إنسان **الثاني**: أخذ المقيد مطلقا مثل قولنا ما ليس بموجود متوهم والمتوهم موجود في ما ليس بموجود فهو موجود، **الثالث**: فهو التغليط من قبل اللاّحق ويقصد به توهم حصول أمر ما عن حكم ما سواء حسّيا أو عقليا، فالحسي قولنا «**أن كل منتفخة الجوف قد يغلب على ظنه أن كل منتفخة الجوف حامل**» المصدر نفسه ص35. حيث تم توّهم عكس الموجبة الكلية كلية وهي في الأصل جزئية، لأن السبب في انتفاخ الجوف ليس الحمل فقط هناك أسباب أخرى الغلط **الخامس**: المسمى بالمصادرة على المطلوب الأول وهي «**أن نتخذ من المطلوب البرهنة عليه مبدأ**

البرهاني له هدف معرفي، بينما القول السوفسطائي هدفه العناد»[1]. ذلك أن السفسطة مهنة تؤمّن عيش صاحبها عن طريق إساءة استخدام البرهان والخداع، باستخدام المهارة المنطقية في البرهنة الظاهرية، على أخطاء علمية أو أخلاقية «**فالسفسطائي يكتب رزقه من حكمة ظاهرية، ولكنها غير حقّة، يؤكد على الحكمة غير الحقة، وجعلها تجارة، لأن اهتمام السوفسطائي الفعلي، إنما ينصب على تناول أجره، وهكذا فإن العلم أو الفلسفة هو الاستخدام غير العقل في البحث عن الحق واكتشافه»**[2]. لذلك لم يُسئ أفلاطون حين جعل الكلام السفسطائي فيما ليس بموجود، ولم يجعله داخلا في الموجود، والسبب في ذلك، أن أكثر كلام السوفسطائي هو فيما بالعرض[3].

هذا من ناحية التّمايز بين البرهان والسفسطة، أمّا بين البرهان والجدل، فإن التّفرقة تظهر في كون القياس الجدلي، يتأسّس على مقدمات مشهورة، حيث لا تهتم بصدق مقدماتها أو صحتها، فأنت بمقدورك أن تقيم البرهان جدليا، معتمدا على مقدمات تعتقد أنت نفسك أنها خاطئة أو كاذبة، ولكنك تقيم برهانك قصدا، من أجل إظهار النتائج المتناقضة غير المقبولة، التي تؤدي إليها تلك المقدمات، كما أنك قد تقوم بالاستدلال ابتداء من مقدمات تفترض صحتها، لكي ترى ما هي النتائج التي ستتمخض عنها، إن قبلت بها، وفي كلّتا الحالتين فإن هدفك المباشر ليس إظهار الحق بل المحافظة على الاتساق، وينتهي الأمر بذلك إلى نتائج ظنية تقارب اليقين، أو ينتهي إلى الظن الغالب، أما القياس البرهاني فهو يتأسس على مقدمات أوائل بالطبع وينتهي لليقين[4]. يحملنا هذا

البرهان و ذلك بأن نضع في المقدمات ما يجب علينا أن نثبته في النتيجة فتفسد البرهنة» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص القياس لأرسطو**، المصدر نفسه، ص12. مثل قولنا كل إنسان بشر وكل بشر ضحّاك وعليه فكل إنسان ضحاك، **السادس**: أخذ ما ليس بعلة للنتيجة على أنه علة وهذا عندما «**يأخذ في القياس مقدمة ما تلزم عنها نتيجة كاذبة، فأوهم الآخذ أن النتيجة إنّما لزمت عن تلك المقدمة**» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص السفسطة لأرسطو**، المصدر نفسه، ص40. مثال ذلك قول القائل: إنه ليس النفس و الحياة شيئا واحدا، فالحياة كوّن ما، و إذا كانت الحياة كوّنا، والحياة هي ما كان و فرغ والكون ما يتكون، فما يتكون فقد كان هذا خلف لا يمكن فإذا ليست النفس والحياة شيئا واحدا. أبو الوليد ابن رشد، المصدر نفسه، ص40. فهذا التعليل ليس بالعلة فإن دّل الكون على الوجود بعد العدم دلّ الفساد على العدم بعد الوجود، فالعدم والكون كلاهما وجود وكذلك الحياة كون فهي وجود والنّفس أيضا كون فهي وجود وإن جرينا قول القائل يكون قول الوجود غير موجود، وهذا ضرب من القولين الوخيم المضلل. أبو الوليد ابن رشد، المصدر نفسه، ص199. **السابع**: أخذ المسائل الكثيرة مسألة واحدة وهذا ما يوقع المجيب في الخطأ فبدلا من أن يجيب على كل مسألة في فرادة يجيب على كلّها مثل السؤال الآتي: هل هذا وهذا إنسان. المصدرنفسه، ص42.

([1]) محمد مزوز، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المرجع السابق، ص56،57.

([2]) ألفريد إدوارد تايلور، **أرسطو**، ترجمة: عزت قرني، لبنان- بيروت، دار الطليعة، ط1، 1992م، ص 21.

([3]) أبو الوليد ابن رشد: **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الهاء**،ج2، المصدر السابق، ص719. .

([4]) محمد مزوز، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المرجع السابق، ص59.

الأمر؛ إلى القول أن قوة التّصديق في هاته الأقاويل لا تحمل نفس القيمة المعرفية، فإذا كان المطلوب لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ولا في وقت من الأوقات،؛ فإن المعرفة التّصديقية الحاصلة في المقدمات، تكون عندئذ برهانية مطلقة، أما إذا كان المطلوب أن يكون في بعض الخلاف بخلاف ما هو عليه، فإن المعرفة التصديقية عندئذ جدلية فيها، وحين يكون الكذب الحاصل في المقدمات أقل من الصدق، في مقابل ذلك، إذا ما كان المطلوب تساوى فيه حالات الضرورة، لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، فإن المعرفة التصديقية تكون عندئذ خطبية، فيها تعادل الصدق مع الكذب، التصديق الخطابي الكذب يساوي الصدق، أما إذا كان المطلوب يمكن أن يكون في حالات بخلاف ما هو عليه فإن المعرفة التصديقية تكون عندئذ سوفسطائية، فيها يكون الكذب الواقع في المقدمات أكثر من الصدق.

يحيلنا التفصيل السابق، في طبيعة المعرفة وتحديد صنوفها، عن قدرة القول الرشدي في استنطاق القضايا والإمساك بناصية الحقائق، التي تتضمنها وفق معيار اليقين، الذي يحثنا للنظر فيما نريد معرفته، كما هو دون زيادة أو نقصان «**فالعلم اليقيني– كما يقول ابن رشد– هو معرفة الشيء على ما هو عليه**»[1] لذلك فالإحاطة البرهانية يجب أن لا تتأتى ممّا نريد نحن أن ننطق به، وإنما ممّا تُسمعنا هي إياه، لكن بعيدا عن الصياغة البرهانية للمعرفة، عند ابن رشد، التي تحقق الإمكان المنهجي في بناء المعرفة، المعتمد على التجريد والدقة والشمولية والتطابق، وقد أحالنا ابن رشد، في أكثر من موضع استدلالي، إلى لحظتين تتضاد وفي بعض الأحيان تتناقض مع اللحظة الاستدلالية البرهانية، وهما البيانية والجدلية، اللتان ارتسمتا في أحضان العلم البرهاني، الذي قال عنه مارتن هايدجر **Martin Heidegger** يوما بأنه لا يفكر، حيث أشار ابن رشد لهاتين اللحظيتين في السياق المرتبط بالمبحث النفسي([2]) عند الإنسان «**فهم الذين قوّتهم الخيالية غالبة عن القوة الفكرية، ولذلك نجد هؤلاء لا يصدقون بالأمور البرهانية إذ لم يصحبها التخيّيل، فلا يقدرون أن يصدقون، بأنه لا ملاء ولا خلاء خارج العالم، ولا يقدرون أن يصدقوا بأن هاهنا موجودات**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: محمد عابد الجابري، لبنان–بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م، ص513.

([2]) سنقف عند المبحث النفسي بنحو من التفصيل من حيث ماهيته في الفصل الثالث من هذا البحث لعلاقته الرئيسية بمسألة رئيسة من بحثنا المدروس التكامل المعرفي عند ابن رشد

ليست بأجسام ولاهي في مكان ولازمن»[1]. لكن إذا كنا قد فصلنا في معنى الجدل سابقا، بحكم أنه قول جازم، فإن الأمر غير واضح بالنسبة للقول الشعري، الذي أخرجه ابن رشد من سلم الحقيقة، فميزة الشعر بما يحاكيه أو يخيّله، يتجاوز زوج التصديق والتكذيب، فالمخيلات هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها، بل لتخيّل شيئا على أنه شيء آخر، وعلى سبيل المحاكاة، يذكر أبو نصر الفارابي في هذا السياق قائلا «**ونسبة صناعة الشعر إلى سائر الصنائع القياسية كنسبة عمل التماثيل إلى سائر الصنائع العملية وكنسبة لعب الشطرنج إلى قود الجيوش في الجيش، وكذلك المحاكون بأبدانهم وأعضائهم وأصواتهم يحكون أشياء كثيرة وبما يعملونه، فما يخيّله الشاعر بالأقاويل في الأمور مثلما يخيّله صانع تمثال الإنسان في الإنسان والمحاكي لسائر الحيوانات من تلك الحيوانات التي يحاكيها ومثل ما يخيّله اللاعب بالشطرنج في أعمال الحرب**»[2]، لذلك أنه أخص بالصبيان ومخاطبة الجمهور.

المقصود بالقول الشعري عند ابن رشد، هو «**القول المخيّل**»[3] الذي يخضع إلى ما يسمى بالتحوّل (الإدارة، أو الانقلاب) وبالتعرف (الاستدلال)، يراد بالتحول الانتقال من الضد إلى ضدّه، والانتقال من وصف الشيء إلى ضده، وأما التعرف، فهو الانتقال من المعرفة إلى الجهل، أو العكس والاعتراف بمنجزات الفاعل الناجح، وقد يستعمل التحول والتعرف، في الأشياء المتنفسة وفي الأشياء غير المتنفسة، لا من جهة ما يقصد به عمل أو ترك، بل من جهة التخييل فقط، أعني المطابقة[4]. ولهذا القول صور بيانية مختلفة، تمثل ظاهرة انزياح اللفظ عن سياقه العادي والذي تعني أن «**القول يكون بهذه الصفة، متى أفاد في المعنى المدلول عليه أمرا لم يكن بعد عند السامع أو أن كان لم يكن على التمام**»[5]، والتي جاءت بمسمى التغيير عند فيلسوفنا حيث «**يكون المقصود يدل**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الألف الصغرى**، تحقيق: موريس بويج، بيروت- لبنان، المطبعة الكاثوليكية، دط، 1938م، ج1، ص47.

([2]) أبو نصر الفارابي، المرجع السابق، ص 58.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر ومعه جوامع الشعر للفارابي**، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة، دط، 1491هـ-1971م، ص57

([4]) محمد مفتاح، **مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمثاقفة**، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص81.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص 539

على لفظ ما، فيستعمل بدل ذلك اللفظ لفظ آخر»[1]. فينصرف فيه المستعمل ويجري اللغة على ما يستجيب لمقاصده في العبارة من باب المجاز لا من باب الذي يجرى فيه المستعمل على العادة والعرف والاحتذاء[2]. وقد وصف أبو الوليد ابن رشد، هذا الانزياح في المعنى أو التغييرات، بما «**يعرض لأهل المدينة من التعجب من الغرباء الواردين عليهم لهم أنفسهم؛ كذلك الأمر في الألفاظ الغريبة عند ورودها على الأسماع**»[3].

إن ضروب التغييرات التي يمكن أن تطرأ على العبارة خصها شارحنا بدراسة مستفيضة في كتابه تلخيص الشعر، كانت في الموضع الشعري بقوله: «**التغييرات** ([4]) **تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه؛ وبالجملة بإخراج القول غير مخرج العادة، مثل: القلب والحذف والزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب، ومن السلب إلى الإيجاب، وبالجملة: من المقابل إلى المقابل؛ وبالجملة بجميع الأنواع التي تسمى عندنا مجازا**»[5]. ولما كان التغيير خروجا عن الاستعمال العادي، صار له ضروبا وأنواعا كثيرة تابعة لكيفية الخروج، ولكن ما يهمنا في هذا الموضع، هو ضربين من التغيير فقط، وهما التمثيل**l'analogie** (التشبيه) والإبدال le **paradigme** وهذا المستوى من التغيير، يقف بنا عند أحد مستويات الخطاب وهو الدلالي.

التغيير الأول الذي سمى تمثيلا، يشكل صنفان، إما مضاف وإما من سائر المقولات، وهو أن يستعمل لفظ شبيه الشيء مع لفظ الشيء نفسه، ويضاف إليه حرف الدال في ذلك اللسان على التشبيه، هذا ما يتطابق مع المعنى اللغوي للتشبيه الذي هو « **الاشتراك عبارة عن فعل المتكلم هو التشريك في ما بينهما مباينة حيث يبحث فيه عما يتعلق به من الطرفين ووجه الشبه وأداة**

([1]) المصدر نفسه، ص532

([2]) سفيان بوعنينة، **الانزياح اللغوي عند ابن سينا وابن رشد**، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد11، 2015م، ص43.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص 541.

([4]) إن التركيز في معرض حديثنا أعلاه على ظاهرتي التبديل والتشبيه في مقابل باقي التغييرات الأخرى يخدم الغرض المقصود ، لذلك من أراد الاطلاع على هذه الضروب ما عليه إلا العودة إلى: **تلخيص كتاب الشعر لأبي الوليد ابن رشد**.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر**، المصدر السابق، ص 151.

الشبه»[1] الظاهر في هذا النوع من التشبيه، هو أن يكون المثبت فيه، هو شبه الحدين زيد كالأسد، فإن هذا القول يعطي تشبيها يدور حول نطاق من المقارنة والمقايسة، من غير إبدال وإنابة بحيث يُؤتى فيه بالمشبه والمشبه به، ووجه الشبه مع ذكر أداة التشبيه كحاجز منطقي، يفصل بين الطرفين، ويؤكد على معنى المماثلة الجزئية، بعيدا عن التطابق أو التوحد أما التغيير الثاني، الذي سمى **إبدالا**، إما إبدال من الشبيه، وإما إبدال من اللازم، وهو أن يؤتى بذلك اللفظ بلفظ الشبيه به، أو بلفظ المتصل به، من غير أن يؤتى معه بلفظ الشيء نفسه، وهذا المعنى ينطبق على ما يعرف بالكناية والبديع[2].

والمقصود بالإبدال الاستعاري كنحو قولنا زيد أسد، فهي تشبيه بليغ مختصر وموجز حذف فيه المشبه أو المشبه به، مع وجود قرينة لفظية أو حالية مانعة من إرادة المعنى الأصلي للمشبه أو المشبه، مع وجود قرينة لفظية أو حالية مانعة من إرادة المعنى الأصلي، للمشبه أو المشبه به، والأصل في الإبدال الاستعاري هو قياس، لأن الاستعارة من حيث التركيب المنطقي، هي نوع من القياس المختزل، يعرف بالقياس الإضماري، حذفت مقدمتاه واكتفى فيه بالنتيجة، فإن قلت مثلا عن الشيخوخة بأنها عشية العمر، فالاستعارة التي في لفظ عشية هي في الحقيقة نتيجة لمقدمتين مضمرتين، وذلك على النحو التالي: المقدمة الأولى الشيخوخة آخر العمر، المقدمة الثانية: العشية آخر النهار، النتيجة الاستعارية: عشية العمر(الشيخوخة) لهذا متى عثرنا في النص الفلسفي لابن رشد، على تعبير استعاري، وُجب علينا أن نحلله منطقيا، ونظهر مقدماته المضمرة، ونوضحها في سياقها أو مرجعها الخاص، حتى يسهل إدراك المعنى الفلسفي المجرد الذي تروم الصورة الاستعارية تمثيله وتقريبه من الأذهان.

أما الإبدال اللزومي، فهو قريب ما يدعى عند البلاغيين بما يدعى بالمجاز المرسل والكناية، وهو الذي تربط بين طرفيه غير علاقة المشابهة، وهو ينقسم أقساما تبعا لما ينقسم إليه اللاّزم: «**إمّا متقدم على الشيء وإما مقارن له، وإما متأخر عنه، والمتقدم صنفان: إما سبب الشيء وإما كلى الشيء، والمقارن: إما زمان الشيء، وإما مكانه وإما أنواعه القسيمية وإما مقابلاته الأربعة أعني**

([1]) محمد الأنباني، **حاشية الرسالة البيانية لمحمد الصبان**، مصر، المطبعة الأميرية، ط1، 1415هـ، ص37-38.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**،تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص 532.

الأضداد والموجبة والسالبة والعدم والملكة والمضافين والأشياء الموجودة بالعرض والمتأخر هي لواحق الشيء»[1]. هذا الفهم الخاص بضربي التغيير، يضعنا مجددا أمام المسألة المفاهمية عند ابن رشد، حيث يستدعى منّا تفسير المعنى الذي خصّه أبو الوليد ابن رشد لمصطلح التمثيل، والذي حمله في هذا المقام بمعنى التشبيه المقرون بحروف التشبيه، ووضعه كمقابل للتشبيه، الذي يوضع فيه بدل التشبيه الشبيه للإبدال من الشبيه، الذي تمثله الاستعارة والإبدال اللزومي، بشقيه المجاز المرسل والكناية، وهو ما يجعلنا نتساءل حول حقيقته، بمعنى هل يقال بتواطؤ مع التشبيه عموما أو التشبيه المقرون بالحروف، أم يقال باشتراك الاسم فقط، لذلك نقول أن المعنى الخاص بالتشبيه المقرون، وهذا المعنى الخاص للتشبيه يضاد المعنى المقابل له الذي سماه ابن رشد إبدالا، ذلك أن المعنى الذي حمِّل عليه هذا التشبيه، أي الإبدال الذي يكون من الشبيه المسمى استعارة، ومن اللازم المسمى مجازا مرسلا، وكناية، يلغي التمايز بين طرفي المقارنة ويجعل الشيء غيره، حيث يقيم في هذا ابن رشد، تمييزا بين ما يعرف بالتشبيه المقرون والاستعارة بقوله: والتشبيه يجري مجرى الاستعارة، إلا أن الاستعارة تجعل الشيء غيره والتشبيه يحكم عليه بأنه كغيره، لكن يوجد تشبيه آخر يدور في نطاق الإبدال وليس تمثيلا، وهذا الأمر يجعلنا نقول أن هناك فرقا بين التمثيل والتشبيه وأن هذا الأخير أحد المعاني التي تقال عليه، ذلك أن المتشابهات في التمثيل، هي العلاقات لا الحدود كما في قولنا زيد كالأسد بحيث يقوم التمثيل على نوع من المقارنة والموازنة، بين العلاقات في مجالين مختلفين، من حيث الطبيعة والجنس، وهو ما يطلق عليه الاشتراك في الاسم، كما هو الحال عند التحدث عن علاقة الذات بالصفات بين الله والإنسان، فإن تلك الصفات من قبيل الوجود والعلم والإرادة والفعل بين المجالين، لا يحمل بتواطؤ، بل بتناسب قريب من الاشتراك في الاسم، وهو ما يعني أن الاختلاف في المعنى بين الله والإنسان اختلاف مطلق، وهذا النوع من التمثيل يقتضي الوحدة في النسبة بين طرفين. أما من حيث الجنس فقط وهو ما يطلق عليه النسبة إلى شيء واحد فالتمثيل هنا لا يقتضي النسبة بين الطرفين كما هو الحال في الاسم المشترك، وإنما الأولوية أو العلية لأحد حدوده كما هو الحال في

(1) المصدر نفسه، ص547.

الحمل الذاتي على ذلك الحد الأول وهو الجوهر[1]. فقد أشار في مقالة الباء مما بعد الطبيعة أنه علة المقولات العشر بقوله «**بأنها واحدة بالمناسبة والمقايسة أي يوجد في كل واحد من المقولات العشر ما نسبته إلى مقولة مقولة نسبة واحدة مثال ذلك أنسبة صورة الكيف إلى الكيف وصورة الكم إلى الكم وإن كانت الصورة في واحد منها ليست تدل على معنى واحد؛ وكذلك الأمر في العدم الموجود في كل واحد منها وفي الهيولى والمحرك فاسم الهيولى والعدم والصورة والمحرك يقال عليها بتناسب**»[2]. كما يشمل مفهوم الاستعارة في جانبها الخاص فمدام أن التمثيل محوره العلاقات فإن الاستعارة محورها العلاقات، ففي هذا المضمار كل تمثيل تشبيه، وليس شبه العلاقتين وبذلك يكون مصطلح التمثيل في مدونة ابن رشد أوسع من يحصر في التشبيه، لأن المهم فيه هو العلاقات لا الحدود بحيث يقال باشتراك فينطبق على التشبيه كما قلنا وعلى التناسب كذلك ولذلك فهو أشمل منه فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيل، إلا إذا كان المثبت هو شبه العلاقتين وليس شبه الحدين فإذا قلت زيد كالأسد في الشجاعة فإن هذا القول لا يعطي تمثيلا ولكن تشبيها، لأن المثبت فيه هو شبه الحدين زيد والأسد وليس شبه العلاقتين.

بعد هذه الوقفة التحليلية، عند ماهية الجدل والبيان عند ابن رشد، سنعرج في مسّعانا الآتي، إلى استظهار السّياق الإستعمالي المتباين، وبيان مهام كل منهما في المتن المعرفي، لفيلسوفنا، وهما بحسبنا مهمتين، المهمة الأولى، توسم **بالتمهيدية، ترتبط بالجدل** تظهر في إطار البحث لبلوغ المقدمات اليقينية البرهانية في علميّ الطبيعة وما بعد الطبيعة، وهذان العلمان يقدمان نفسيهما باعتبارهما علمين برهانيين، وهذا ما يفسره بكيفية مباشرة في سياقات مختلفة وكنموذج على هذا ما عرضه في القول الميتافيزيقي «**من تمام حصول الشيء أعني العلم البرهاني أن يتقدم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة في ذلك الشيء ثم يعرف حلها من قبل البرهان الذي يكون في ذلك الشيء**»[3]. فمن ناحية الجدل نتيجة الخلط بين ما هو بالذات وما بالعرض في جميع العلوم ماعدا علوم التعاليم،

([1]) محمد المصباحي، **الوحدة والوجود عند ابن رشد**،

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الباء**، تحقيق: موريس بويج، لبنان- بيروت، المطبعة الكاثوليكية، دط،1938م،ج1 ، ص1552.

([3]) المصدر نفسه، ص166-167.

حيث لا تكاد الحدود تتضح بين البرهان والجدل، بل سنجد أحيانا أن العالم يضطر إلى الاستعانة بالقول الجدلي ضروريا للوصول إلى اليقين أو الحقيقة العلمية بحكم أنه من أراد أن يقف على الحق في مطلوب مّا أمكننا بهذه الصياغة (الجدل) أن نأتي في ذلك المطلوب بقياسين متناقضين أحدهما يثبته والآخر يبطله بغية التميز بين الجزء الصادق في ذينك القولين المتناقضين من الكاذب والجزء الكاذب في المتناقضين[1]. هذا الأمر له فائدة من الناحية العلمية ذلك أنهلا يمكننا بلوغ مقدمات برهانية في المطالب الميتافيزيقية مثلا إلاّ إذا نظرنا فيها أولا نظرا جدليا فهو الذي يفضي بنا إلى العلم المطلق، أمّا إذا ما استغنينا عن تقديم الجدل فقد نحصل على علم ولكنه علم دليلي وليس بعلم مطلق[2]، لذلك قلّ ما نجد أرسطو، حسب ابن رشد، يبرهن شيئا في العلوم إلاّ قدم قبل البرهان على ذلك تشكيكا جدليا[3]؛ فقد ذهب ابن رشد فيما يقول على بن مخلوف في كتابه «**ابن رشد**» إلى ربط الجدل بعلم البرهان بحيث أنها جزء مرتبط بالبرهان، فبالنسبة لابن رشد يتعلق الأمر بتمييز ممارسة الجدلية في خدمة العلم عن ممارسة التي لها معنى الجدل المستعمل من طرف اللاهوت[4].

في إطار هذا المعنى الرشدي للجدل فإنه استخدامه في التوطئة النظرية يختلف في العلوم البرهانية التي تتوسل بها فكل واحد منهما يسلك مسلكا خاصا لذلك وللتدليل على ذلك نعود إلى مقالة الباء التي تقدم الصورة التي يتمايز بها استخدام هذه الآلية بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة:« **في العلم الطبيعي رأى أن الأفضل في التعليم أن يقدم الفحص الجدلي في كل مطلوب عندما يروم إقامة**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الجدل لأرسطو**، المصدر السابق، ص10،11.

([2]) رمضان ابن منصور، **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا**، المرجع السابق، ص17.

([3]) أبو الوليد ابن رشد ، **تلخيص الجدل لأرسطو**، المصدر السابق، **ص11**.

([4]) «Ce lien entre dialectique et démonstration a pour ciment la théorie de la définition qu'Averroès ne veut décidément pas abandonner aux géomètres: cesderniersn'ont Pas le souci de démontrer les essences, mais simplement de démontrer les existences.Si leur pratique de démonstration est louable en en soi, on ne peut leur confier le travail de définir, encore moins les prendre comme modèles, comme ont été tentés de En prenant pour instrument de mesure des lieux examinés dans les Topique la démonstration ,Averroès a contribu Contribue à donner plus de systématicitè à l'idée d'une dialectique non réductible à la mise en discussion, encore moins à la mise en place de ce qui est communément partagé: cette dialectique irréductible, proposé comme alternative à la méthode des géomètres, est partie liée à la démonstration Le faire les dialecticiens antérieurs à Aristote». Ali Ben Makhlouf, Averroès, Ibidem, p100,101.

البرهان على ذلك المطلوب الواحد وأمّا في هذا الكتاب (ما بعد الطبيعة) فرأى أن يقدم الأقاويل الجدلية في جميع المطالب العويصة التي هي في هذه الصناعة ويفرد القول فيها على حدّة ثم يأتي بالبراهين التي تخص مطلوبا مطلوبا في الموضع اللائق به من مقالات هذا العلم»[1].

يمكن الإشارة للعديد من المواضع التي تمّ فيها استخدام الآلية الجدلية كتوطئة نظرية غير أننا سنكتفي هنا بمثالين **الأول** يرتبط بما يعرف بالمسائل الغامضة المرتبطة بمّا بعد الطبيعة و**الثاني** يرتبط بدلالة الأسماء، حيث ذهب ابن رشد في إطار فحص للمسألة من المسائل الغامضة التي تبحث في الأدلة المنطقية التي تثبت أن الجوهر أحق باسم الوجود من بقية المقولات؟ والتي جاءت منطوية في الشك الآتي: «**هل الحدّ الحقيقي نجده للجواهر أم للأعراض؟** كما أن موضع النظر للأسماء شهد استخدام الجدل كموطأ لمعنى الدلالي المناط استعماله في علم ما، ذلك فالأفضل في النظر هو الوقوف على معانيها مسألة مسألة، والمعلوم أن عند ابن رشد ضربان من الاستعمال للأسماء، استعمال ما بعد طبيعي وبهذا الوجه يبدو أن المنهجية الاستدلالية القائمة على اعتبار الجدل كموطأ للمعرفة والدلالة عند ابن رشد كأمر محمود ومشهور يجعل علاقة الجدل بالبرهان علاقة قوية وليس حدثا طارئا. ثمّ إن فعل التوطئة لا يقف عند الجدل، بل يتعداه للبيان فنجد أن التمثيل كما أقررنا سابقا في موضع ماهية الآلية، هو تشبيه فكرة أو معنى بصورة ويشترط أن يكون بين أمور وعناصر مختلفة وربما متقابلة على أساس أن يتعلق الاختلاف بالتفاوت بالمقدار، والتقابل بالمغايرة في الماهية. ويسعى التمثيل إلى العثور على الجنس المشترك بين الحدود المتناسبة أو المتماثلة الأمر الذي يجعله توطئة إلى صياغة الحد أو الماهية بجهة ما من هنا يظهر أن اكتشاف علاقة الاندراج تحت جنس عام هو إحدى وظائف التمثيل بالرغم من الاختلاف الواضح بين العناصر المندرجة تحته، فقد كان غرض ابن رشد من تشبيه الشريعة بالطب مثلا، هو الوقوف على الجنس المشترك بينهما وهو الصحة مع فارق بسيط

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الباء، ج1**، المصدر السابق، ص167.

وهو أن الطبيب يهتم بالصحة الفردية لأبدان الناس بينما يعنى صاحب الشريعة بالصحة الجماعية لأنفس المدينة.

أما **المهمة الثانية** فهي تقريب الفهم فإن المخول بهذه المهمة الآلية البيانية فالعسر الذي يكتنف عملية فهم وإدراك الأشياء في ذاتها إدراكا مباشرا تجعل الفيلسوف والعالم يلجأ إلى بديل أو شبيه يحاكيها وهذا النحو من التعليم (البيانية) إنما يدخل في التعليم البرهاني في الأشياء التي تصعب على الذهن أن يتصورها أولا بذاتها، فيؤخذ أولا في تفهمها، بدل جوهر الشيء، تلك الأشياء على جهة التوطئة إلى أن ينتقل الشيء من محاكي الشيء إلى الشيء بعينه، لأن المقصود من ذلك تصور الشيء بما يحاكيه فقط، كما يقصد ذلك بذاته في التعليم الشعري، من المواضع البيانية الموضحة لهذه المهمة هي تلك الأمثلة التي استأنس بها ابن رشد في متنه منها ما هو متعلق بالمفاهيم ومنها ما هو متعلق بالعلاقات ومنها ماهو متعلق بالحقائق، فالمتعلق بالمفاهيم نجده في ذلك الاستصعاب الذي واجهه فيما يتعلق بإدراك العقول المفارقة من جهة حيث لجأ إلى تمثيلها بالشمس بالقياس إلى ضعيف النظر قائلا: «**ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس، شبه قوة العقل بالإضافة إلى إدراك المعقولات البريّة من الهيولى بأعظم المحسوسات، التي هي الشمس، إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة، كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا، بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير ليس معقولا لشيء من الأشياء، كما لوصيّت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار**»[1]. ومن الجهة الثانية كان عبر تشبيه العقل الهيولاني بغير المكتوب من اللوح، الغرض منه تأويل خاص لنظرية المعرفة موجه ضد نظرية التذكر الأفلاطونية التي تعتقد أن النفس البشرية ممتلئة أصلا بالمعرفة ولكنها نسيتها وأنه يمكن استعادة ذكرى تلك المعرفة بالمنهج الجدلي الصاعد من المحسوس إلى اللامحسوس.

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الألف الصغرى**، ج1، المصدر السابق، ص8.

أما الموضع الثاني([1]) فهو مرتبط بالعلاقات حيث ورد في تهافت التهافت لتوضيح خطورة ذكر بعض الآراء للجمهور قائلا: «**فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها، فإن السموم إنما هي أمور مضافة، فإنه قد يكون شيء في حق حيوان سمّ، هو غذاء في حق حيوان آخر، وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان، أعني قد يكون رأى هو سمّ في حق نوع من الناس، وغذاء في حق نوع آخر، فمن جعل الآراء كلّها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس، ومن منع النظر مستأهله، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموما لجميع الناس، وليس الأمر كذلك لجميع الناس، وليس الأمر كذلك، بل فيها ما هو سمّ لنوع من الإنسان وغذاء لنوع آخر، فمن سقى السمّ من هو في حقه سم فقد استحق القود أيضا وإن كان في حق غيره غذاء، ومن منع السمّ ممن هو في حقه غذاء حتى مات، وجب عليه القود أيضا، فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا، ولكن إذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقه سم على أنه غذاء، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه** »[2]. في ضوء هذا البيان وتدعيم إمكان المطابقة الذي تبناه ابن رشد قاده إلى ربط المشروع البلاغي والشعري بمصير الأعمال المنطقية.

أما من ناحية البيان ومعنى هذا يقتضي من الفيلسوف أن يعتني بقوله بحيث تكون غايته أن لا يلتفت لا إلى ما يبلغه القول بل غايته أن يلتفت إلى هيئة القول وتآليفه وهذا قد يكون في بعض لحظات تنامي القول وما أكمل القول حين يكون مميلا للقارئ بحسنه مع كونه مبرهنا على ما يبرهن

([1]) يمثل هذا الموضع الشرعي حيث يفسر لنا ابن رشد وجود التمثيل في الملة أن أن المعاني التي تلك التمثيلات معان مختلفة فهي لا تعلم إلا بالبرهان والناس متفاوتون فمنهم من لا تبلغ قوته أن يفهم تلك المعاني إن لم تمثل له بأمثال وتقرب له بتشبيهات حيث كافة الصور البيانية المختلفة من تشابة واستعاره وقصاص، ففي قصة يوسف عليه السلام تتوافر فيها العادات أو الأخلاق والإقناع أو الفكر، كما أن ما يكون هما هو التحول والتعرف وداعي الألم، يمكن استخلاص نوعين من التحولات فيها: صغرى وكبرى، إن التحولات الصغرى متعلقة بكل شخصية: يعقوب افتقد يوسف ثم اجتمع به، ويوسف انتقل من المحنة إلى التملك في الأرض: الإلقاء في غيابة الجب، ثم التقاط بعض السيارة إياه، ودخول السجن ثم استخلاص الملك إياه فالتمكين له في الأرض؛ وإخوة يوسف انتقلوا من وهم الانتصار إلى الخسران، وأما التحولات الكبرى فهي الانتقال من اليأس إلى الأمل، ومن الضعف إلى القوة وكان يساوق هذه التحولات عمليات التعرف: من الغفلة إلى اليقظة، ومن الجهل إلى المعرفة عبر أنواع من العلامات والقرائن والاستدلالات وقد كان كل حدث مثير للشفقة والخوف: محاولة القتل والاسترقاق والسجن والاتهام بالسرقة وفقدان البصر والمجاعات.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص 357-358.

عليه، ولكن الغاية من الاعتناء بالقول بجعله حسنا هي جعل السامع يستحسن ما يملى عليه، إلا أننا نجد قوله فلسفيا يعتني به في نظمه العباري على حساب النظم البرهاني الذي تولد فيه الأحكام المقتضاة من ربط المفاهيم التي وضعها الفيلسوف «**ولكن لابد من نظم البرهان نظما آخر هو نظم الجمل والعبارات التي تفتح إمكانية تحسينها والاعتناء به**[1].وثمّ كون القول الفلسفي تخييلا في صميمه يعني «**أن تحققه في نصّ هو بمثابة نشر للتأثير قصد البلوغ إلى قلب السامع لا على أن ذلك حق، بل على أنه نقل تأثيري لما سلمه الفيلسوف في البداية، فيظهر أول الأمر أنه استدلال على حق و ما هو إلا نشر لما سلم في الصور التخيلية المختفية وراء المفاهيم**»[2].

لكن لننتبه نجد أن ابن رشد قد قام بتقنين استعمال التمثيل **و** (التشابه) وذلك لأهميته في البرهان «**فلولا أخذ التشابه لما أمكن أن نتخلصّ على معنى كلّي فضلا عن الذاتي لذلك كانت الرياضة في أخذ التشابه والتفصيل هي التي يوقف بها على المعاني الذاتية في الصناعات البرهانية**»[3]. لذلك فاستعماله ينضبط بشرطين الأول؛ المعرفي: وهو ضرورة معرفة جوهر الشيء قبل الإقدام على ضرب المثال الذي يحاكيه، ويقدم ابن رشد هذا الشرط بمناسبة تفسيره لمثال علاقة أطراف خطوط الدائرة بمركزها لشرح وظيفة الحس المشترك في صلته متعددة الجهات بوظائف الحواس الخارجية، والثاني منهجي؛ يتجلى في وجوب معرفة جهة التشابه أو المحاكاة مثلا إذا أردنا أن نستعمل مثال النور لتفسير الوظيفة المزدوجة للعقل الفعال، فيجب أن نعرف بأي جهة سنستعمله، هل من أجل أن يضيء الألوان والأشكال فقط، أم لكي يضيء العين، أم من أجل يضيئهما معا في نفس الآن أو استعمال مثال الوسط المشف لتوضيح دور العقل بالقوة[4]. هذا الربط يجعل من حقيقة التصديق كمفهوم يشمل جملة المفاهيم ابتداء من الحقيقة إلى غاية الإقناع كأشكال موافقة « **فمصطلح التصديق في الحقيقة لا ينحصر في الحقيقة الموضوعية للقضايا بل ينطبق كذلك على الهدف المنشود من طرف البلاغة، إقناع شخص بجعله يتبنى أطروحة التصديق، هو الذي**

([1]) توفيق فائزي، **الاستعارة في الدرس الفلسفي**، المرجع السابق، ص .284

([2]) المرجع نفسه، ص285.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، المصدر السابق، ص 521.

([4]) محمد المصباحي، **مع ابن رشد**، المغرب، دار توبقال للنشر، ط1، 2007م، ص102.

يسمح بإدماج البلاغة ضمن الفنون المنطقي، بحيث أشار أرسطو أن علماء البلاغة قد أهملوا الأدلة البلاغية»[1].هذا المعنى العام لمصطلح التصديق وهو القبول هو مصطلح وضعه الفيلسوف الأمريكي كوين كأساس لفلسفته الجذرية ([2])، نخلص إلى أن حضور الجدل كقول محمود ومشهور والبيان كقول مجازي له حضور قوى في المتن البرهاني عند ابن رشد ليس بالأمر العرضي بل هو أعمق من ذلك بكثير والدليل أنا كلاهما قادران على إمدادنا بمعاني برهانية.

2- مبدأ الاتساق في الأنموذج البرهاني:

يبرز لنا التحليل السابق أن الطرح الرشدي لمقومات الأنموذج البرهاني وموقع كل من الجدل والبيان فيها غايته سوى إثبات أفضليته على غيره من المناهج في المعرفة والمبدأ الخفي وراء تحقيق هذا المسعى هو المبدأ العامّ الموسوم بمبدأ عدم التناقض وهو أحد المبادئ العامة للفكر ([3]) وأقوها يقينا وصدقا وظيفته التشريع لكل قول ممكن في الوجود والمعرفة بشقيها النظري والعملي عبر ضمان الاتساق فيها، لكن قبل الوقوف عند ماهية المبدأ ودلالة الاتساق فيه تقتضي الضرورة المنهجية بيان كيفية تشريع هذا المبدأ، الذي جاء في سياق محاولة إقناع السوفسطائي بوجود النطق الداخلي كمصدر للأحكام «**فمدام هذا المعاند يضطر إلى الاعتراض ببعض ما وضع حتى يلحقه التوبيخ ويظهر عجزه وانقطاعه لأنه لا يعترف بنطقه الداخل فمضطر إلى أن نجعله منقادا قسرا**

([1]) «le terme de tasdiq (l'assentiment) n'est donc pas confiné a la vérité objective des propositions .Il s'applique aussi au but vise par la rhétorique: persuader quelqu'un en lui faisant adopter une position. C'est même l'assentiment qui permet l'intégration de la rhétorique dans le domaine des arts logiques .En effet ,Aristote avait souligné que les rhéteurs avaient négligé les preuves rhétoriques» Ali Ben Makhlouf, Averroès , Ibidem, p113.

([2]) تقوم الفلسفة الجذرية عند كوين على تبني أن فكرة التعبير اللغوي ذو مغزي وليس ذو معنى، بحكم الثغرة الواسعة بين المعنى والتسمية فعبارة نجمة المساء يُسمى جسما فيزيائيا كبيرا ذا شكل كروي، وهو يندفع بقوة عبر الفضاء بعيدا عن مكاننا ببضعة ملايين من الأميال، وعبارة نجمة الصباح تُسمى الشيء ذاته وفقا لإثبات أحد البابليين، الذي قام بملاحظته غير أنه لا يمكن اعتبار العبارتين لهما نفس المعنى ذاته، وإلا لكان بإمكان ذلك البابلي أن يستغني عن ملاحظته ويرضى بالتفكير بمعاني كلماته؛ لذا فإن كوّن المعاني متضادة يوجب أن يكون شيئا آخر، غير الشيء المسمى، الذي صار هو واحد ونفسه في الحالتين، لذلك ينبغي الفصل بين المعنى والمرجع لأن أنطولوجيا الإنسان أساسية لمخططه المفاهيمي، الذي به يترجم كلّ خبراته بما في ذلك أكثرها ابتذالا، وعليه فإن رفض فكرة المعنى عند كوين معناه «**افتراض عالم لا وجود فيه إلا للغة، ولا وجود لشيء تشير إليه اللغة، والواقع أننا نستطيع أن نقرّ بوجود عالم ملئ بالأشياء وتسمح لألفاظنا الفردية والعامة بأن تشير إليها بطرقها المتعددة بما يرضي قلوبنا دون النظر في موضوع المعنى**» ويلارد فان أورمان كواين، **من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية فلسفية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: يوسف تيبس، لبنان- بيرت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م، ص 63،54،114.

([3]) المنطق الأرسطي يقوم على مبدأين إلى جانب مبدأ عدم التناقض الأول هما مبدأ الهوية والثاني مبدأ الثالث المرفوع.

بنطقه الخارج»[1]، فمن الواضح أن من ظن «**أن الأشياء تابعة للظنون يلزمه أن تكون الأشياء حقا وباطلا»**[2].

حيث يشرح ابن رشد هذا الأمر بنحو من التفصيل **قائلا**: «**أن كثيرا من الناس يظنون في الشيء ظنونا متضادة أي يعتقد واحد فيه أنه موجب وصادق ويعتقد الآخر أنه سالب ويرى الذي يعتقد فيه أنه موجب أن الذي يعتقد فيه أنه سالب مغرور ومخطئ وكاذب وكذلك الذي يعتقد فيه أنه سالب يعتقد فيه أنه حق ويعتقد فيمن يعتقد أنه موجب أنه مغرور وكاذب ويلزم عن ذلك أن يكون الشيء الواحد بعينه حقا وباطلا معا أما حقا فمن قبل اعتقاد بعض الناس فيه أنه حق وأما كذبا فمن قبل اعتقاد بعض الناس فيه أنه باطل وكذب»**[3] لذلك فإن مكمن الغلط عندهم حسب ابن رشد وأستاذه أرسطو هو:« **إن كانت الموجودات تابعة لاعتقادات الناس فسيلزم أن يكون الناس جميعا صادقين»**[4]

عليه نقول أن تقديم تعريف لمبدأ عدم التناقض يكون عبر ذكر خواصه وهي طريقة أرسطية وليست رشدية وما يثبت هذا النوع من النزوع قوله «**إنه لما وصف الأول الذي هو أعرف من كل شيء بالأوصاف الذي تخصه بما هو أوّل في المعرفة أخذ يعرف أي هو هذا الأول الذي تنطلق عليه تلك الصفات»**[5]. قد استعمل ابن رشد للدلالة عن مبدأ التناقض عددا من الألفاظ دون ذكر التسمية ([6]) وهذه الألفاظ سواء مفردة **من** قبيل الأول بالحقيقة والأول بالمعرفة والمبدأ أو المقدمة والرأي العام أو مركبة يظهر في قول ابن رشد« **أعني بأوائل البرهان المقدمات الكلّية الأوّل التي منها يتهيأ لنا التماس البرهان على كل شيء يطلب معرفته [...]كقولنا هل يمكن للشيء الواحد أن يكون موجبا وسالبا معا أم لا يمكن ذلك وأشباه ذلك»**[7]. والمعنى المركب السابق الذي

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الجيم**، ج1، المصدر السابق، ص407.

([2]) المصدر نفسه، ص405.

([3]) المصدر نفسه، ص405.

([4]) المصدر نفسه، ص406.

([5]) المصدر نفسه، ص.348

([6]) أول من استعمل تسمية مبدأ عدم التناقض هو الإسكندر الأفروديسي حسب ما يشير له تفسير ما بعد الطبيعة.

([7]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الباء**،ج1، المصدر السابق، ص175.

الذي جاء في صيغة سؤال هل يمكن للشيء الواحد أن يكونا موجبا وسالبا معا أم لا؟ هو الذي يعبر وأكثر توصيفا بحسبنا عن مبدأ عدم التناقض لكن الحديث عن التقابل **l'opposition**([1]) الذي يكون عبر الإيجاب والسلب قد يثار بصدده شك مفاده أن التقابل عن طريق المضاف وعن طريق التضاد والعدم والملكة يشارك التقابل عن طريق الموجبة والسالبة. لكن ابن رشد يحل ذلك بالتمييز بين التقابل المسمى تناقضا مع باقي الصور من المتقابلات.

يرى فيلسوفنا أن كلَّ إيجابٍ سلباً يقابله وأن لكل سلب إيجاباً يقابله، ومن شروطه أن لا يجتمعا في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد وذلك من حيث كون السلب والإيجاب موجودين في النفس لا خارج النفس الأمر الذي أدى به إلى القول بأن «**التقابل بين الإيجاب والسلب يكون بالحقيقة متى كان المعنى المحمول والمعنى الموضوع فيهما واحدا من جميع الجهات، أما متى لم يكن واحدا إما من قبيل اشتراك الاسم، أو من قبيل الاشياء التي حفظ منها في كتاب السفسطة فليسا بإيجاب ولا سلب متقابلين**»[2]. إن وضع ابن رشد شرط «**من كل جهة**» وهو خلاف تقابل المضاف الذي هو «**تقابل في شيء واحد من جهتين مثل النبوة والأبوة والكبير والصغير فإنه يمكن أن يكون شيء واحد بعينه كبيرا وصغيرا بالإضافة إلى شيئين**»[3]. بمعنى أن «**المضافان ليس من شرطهما أن يوجدا في جنس واحد، كالفاعل والمفعول الذي يمكن أن يكون أحدهما في جنس والآخر في جنس آخر**»[4]وبهذا تقال ماهية المضاف بالقياس إلى ماهية الآخر إما بذاته أو بنحو من أنواع النسبة لما يقابله، أمّا التقابل المسمى تضادا فيقتضي وحدة في الجنس كما يقتضي تبادلا في المواقع بين المتضادين، فالأسود يضاد الأبيض وكلاهما ينتميان إلى جنس اللون، الأمر الذي يتيح انتقال الضد إلى ضده داخل الجنس الواحد نفسه، وبالتالي ما فالأمر هنا

([1]) جاء الحديث عن نظرية المتقابلات في معرض الحديث عن المقولات باعتبارها تشكل لواحق عرضية لها، والمتقابلات «**هي الأشياء المتعاندة التي ليس يمكن أن تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد**» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، المصدر السابق، ص109، وهذه الأشياء المتعاندة تم حصرها في أربع صور وهي: تقابل المضاف، مثل: الضعف والنصف. وتقابل التضاد، مثل: الخير والشر. وتقابل العدم والملكة، مثل: العمى والبصر. وأخيرا تقابل الإيجاب والسلب، مثل: زيد جالس، زيد ليس جالس.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب العبارة**، تحقيق: محمد سليم سالم، ص53-54.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الجيم**،ج1، المصدر السابق، ص348.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، المصدر السابق، ص113.

اختلاف في الصورة لا في الجنس لذلك يمكن القول بأن «**الضدية التامة التي تقال بالحقيقة هي التي تشمل الأضداد التي تدخل تحت جنس واحد، وتتباعد من حيث الصورة غاية البعد، الأمر الذي لا يتيح إمكانية اجتماع الضدين في موضوع واحد، فكون أحدهما هو فساد للآخر ضرورة، فالمتضادان إذن، متباعدان في الوجود غاية البعد، ولذلك قيل في حدهما بأنهما اللذان الموضوع لهما واحد، وهما متباعدان في الوجود غاية البعد**»[1]. وهكذا نعرف أنّ التناقض بين النفي والإثبات إنّما يتحقق فيما اشتركا في الموضوع الذي يتناولانه، واتفقا في الشروط والظروف المكانية والزمانية وغيرها. وأمّا « **إذا لم يتّحد النفي والإثبات في كلّ هذه الشروط والظروف، فليس بينهما تناقض، ولا يوجد أو المنطق الذي يحكم باستحالة صدقهما في هذا الحال**»[2]

إن التشريع لهذا المبدأ جعل ابن رشد ينظر له من زاويتين فهو من المبادئ العامة غايته احتضان جميع العلوم النظرية نفسه أن يتحول إلى مبادئ خاصة إذا ما اختصت بالنظر في صنائع نظرية جزئية وهو ما يسمى بالأصل الموضوع[3] وهذا الأمر قد أشار له ابن رشد في مقالة الألف الصغرى قائلا « **صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم ومنها خاصة بعلم علم وليس يمكن أن يكون الإنسان أديبا في تعلم كل صناعة إلاّ بتعلم العام منها والخاص وقد جرت عادة أرسطو أن جعل العام منها في علم المنطق والخاص في علم علم**»[4]. وإذا تحقق بيان ماهية مبدأ عدم التناقض فمن الواجب أن نترقى للوقوف عند حقيقية الاتساق؛ التي تكون عبر اعتبار المفاهيم موجودات والقضايا حقائق والأدلة أنساقا فالمقصود بالوجود للمفهوم أنه لما كانت هذه الأخيرة صفات**prédicats** معلومة، وكان التناقض في الصفة يلغيها من جهة المنطق الاتساقي، فإن المفاهيم التي تقع في التناقض لا تكون صفات، فلو قال القائل الدائرة مربعة فإن المنطق الاتساقي يقضي بأنه لما كان التدوير مناقضا للتربيع، فإن حصول التناقض في هذا المفهوم يؤدي إلى رفع الخاصية الوصفية عنه لانتفاء إمكان تعقله، ومتى كان التناقض ينفي خاصية الوصف عن المفهوم المتناقض، نزل المفهوم المتناقض

([1]) المصدر نفسه، ص110.

([2]) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، بيروت– لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ط3، 1430هـ-2009م، ص315.

([3]) رمضان بن منصور،،**قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا**، المرجع السابق، ص.288

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: الألف الصغرى**، ج1، المصدر السابق، ص48

منزلة العدم، فتصح التسوية بين التناقض والعدم على مستوى المفهوم وتخرج كل المعلومات من المفهومات[1].هنا في ضوء هذا الفهم لا ينفع المعترض أن يقول: «إن الممكن معدوم» مع أنه لا أحد ينازع في وصفه المفهومي؛ ذلك لأن الفلسفة الخالصة لا تعده معدوما إلا عدما خارجيا إلا عدما خارجيا، وتقر له بالوجود الذهني، وقد تذهب في هذا الإقرار إلى حد افتراض عالم لا يقل وجودا عن العالم الخارجي إن لم يفقه في معنى الوجود تقيم فيه هذه الممكنات من المثل والمعاني والصور والكليات كما هو معلوم، وإذا ثبت أن المتناقض المفهومي لا صفة له، وأن مالا صفة له ، وأن ما لا صفة معدوم، لزم أن تنحصر الصفات في الموجودات، وأن لا يدخل في المفهومات إلا ما كان غير متناقض، فيكون اتساق المفهوم مساويا لوجوده[2].

أما ضمان الصدقية للقضايا يكون بنفي التناقض في الحكم باعتبار القضايا مجرد أحكام، والقضايا التي تقع في التناقض بسبب ذكر المعدومات فيها إن في محل الموضوع أو في محل المحمول منها، لا تكون أحكاما، وتوضيح ذلك أن الذي يجعل القضية محتملة للصدق والكذب هو تعلقها بالدلالة الوجودية للمفاهيم التي تتركب منها، فإن حصلت هذه الدلالة وقامت بشرط المطابقة الذي تقتضيه، صدقت وصارت حقيقة من الحقائق، وإن فاتها هذا الشرط، كذبت وصارت باطلا، أما إذا فقدت هذه الدلالة الوجودية، فقد تعذّر الحكم عليها بهذه القيمة أو بتلك، فلنسم الخلو عن القيمة التصديقية باسم الهُجر بضم الهاء، ومتى كان التناقض ينفي خاصية الحكم عن القضية المتناقضة، نزلت هذه القضية منزلة شبهة محض فيتكافىء التناقض والاشتباه وإذا ثبت أن المتناقض التصديقي لا حكم فيه، وأن ما لا حكم فيه مشتبه، لزم أن تنحصر ذوات الأحكام في المتحققات، وأن لا يدخل في التصديقات إلا ما كان غير متناقض، فيكون اتساق القضية مساويا لتحققها[3].أخير إيجاد النسق للدليل عبر تعلقه بالدلالة اللزومية للقضايا التي تدخل في تركيبه، فإن حصّل هذه الدلالة وقام بشرطها، صح وكان برهانا؛ وإن فاته هذا الشرط، فسد وكان غلطا؛ أما إذا خلا عن هذه الدلالة اللزومية بأن أنتج الصدق والكذب معا، فقد انفتح فيه باب استنتاج أي شيء؛ فلنسم الخلو عن

([1]) طه عبد الرحمان، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، المرجع السابق، ص 132

([2]) المرجع نفسه، ص132-.133

([3]) المرجع نفسه، ص 133.

اللزوم باسم الهذر بفتح الهاء وتسكين الذال، ومتى كان التناقض ينفي عن الدليل خاصية اللزوم، نزل الدليل المتناقض منزلة القصص المحض فيتكافىء التناقض والقصص على مستوى الدليل في إطار المنطق الاتساقي[1]. يمكن أن نعتبر مفهوم التناقض ثمرة من ثمار النظر المنطقي بها يحدد فيها بصرامة تامة أمر الصدق والكذب.

بهذا الأمر نصل إلى أن تأصيل ابن رشد للمنظور المنطقي في المعرفة كان عبر ربط البرهان بالعقل من خلال إبداع تقنيات ووجوه متفننة محصورة الخطوات بها يتمكنون من تأويل التعالقات سليمة التركيب والمآل الدلالي المقصود عند المناطقة إما الصدق وإما الكذب بالتأويل إذن تتعين قيمة أو دلالة التعالق سليم التركيب، ولا يتم هذا التأويل ولا ينجز إلا بفضل التقنيات التي ابتدئها المناطقة ومرجع هذه التقنيات الأساس هو الثوابت لا المتغيرات، أي الصورة لا المضمون وعليه سيعود التنصيص على صب الاهتمام على صورة القول إلى التنصيص على صب الاهتمام على ثوابته وعلى إحالات هذه الثوابت التعالقية وذلك على حساب مضامينه ومحتوياته التي ستصبح بمثابة فراغات لا يهم المنطقي تعيين ما تتضمنه وما تحتويه[2] «**فمنهجية ابن رشد مبنية على اعتبار الحقيقة الفلسفية واحدة غير أن طرق التعبير عنها تتعدد وتتكاثر وهو قول باطل من منظور طه ولابد من الأخذ بنقيضه وهو أن حقائق الفلسفة كثيرة كثرة أقوالها**»[3]. المترتب من هذا التقرير عدم جدوى الأنموذج البرهاني في المعرفة كطريق وحيد للعلم واليقين، وعلى كل حال هذا الأمر يثبت لنا فعل التفلسف فعل اعتباري يختلف مصداقه بحسب الناظر، وبالتالي فإن الدعوى للتفلسف تخضع للصدق والكذب دون أن يستلزم عنها أن الحقيقة الوحيدة وهذا ما يؤهلها أن تحوي ما لا يعد ولا يحصى من الإمكانات.

([1]) المرجع نفسه، ص134.

([2]) حمو النقاري، **المنطق في الثقافة الإسلامية**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2013م، ص52.

([3]) طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،، ط1، 1998م، ص318، 319

نتائج الفصل الثاني

1- أن النظام المنطقي الذي أسس عليه ابن رشد بناءه المعرفي قائم على افتراض ضمني مفاده إن اعتبار الواقع ما يمكن مطابقته مع أذهاننا من خلال تقنين الحدود برفض كل ما هو عرضي ونظمها ضمن ما يعرف بالكليات، وتضيق القضايا عبر الأخذ بالبعد الخبري فقط وتحديد شروط وخواص مقدمات من صدق وأولية وعدم التوسط.

2- ترتب عن تبني النموذج البرهاني عند ابن رشد تقزيم باقي الأقوال التي لا تحتكم لمعيار اليقين من قبيل الجدل والخطابة والشعر والسفسطة. غير أنه في مواضع التي يستعصى فيها تقديم حلول أو صعوبة فهم الأشياء وتصورها استعان بالجدل والبيان.

3- أن اتساق المفاهيم والقضايا والأدلة في المنظومة المعرفية يضمنه المبدأ العقلي المسمى بمبدأ عدم التناقض، فيحفظ للمفهوم وجود والصدق في الدليل ويرفع القضية عن الشبهة.

الفصـــــل الثـالث

واقع الممارسة المعرفية عند أبو الوليد ابن رشد

توطئة:

يبدو أنه لا مناص بعد حديثنا في الفصل الأول من البحث، إلاّ الإقرار بأن عملية البناء المعرفي لابد تستند إلى ضوابط خاصة، تقوم على معطيات ومقاصد أنموذج معرفي مّا، دَرُجنا على تسميته المنهجية، وهو ليس بالحكم الناجز، بل اجتهاد قائم على تفعيل أوجه الصواب وتصويب أوجه الخطأ، والذي له تجليات في البناء نفسُه عند ابن رشد، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الولوج إلى هذه التجليات، دون إيضاح المنهج المتبع، لإحكام نظرنا وهو بعينه لُب التوليفة الرشدية في التأليف، والتي تنطلق من الكليات (الأعرف) إلى الجزئيات (الأخفى)، حسب ما أبانه في كتابه «**الضروري في النحو**»، وهو ما سهل علينا الانتقال وضبط كل ما يحيط بهذه التجليات، على نحو أكثر دقة، وذلك عبر الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما هو موضوع المعارف ومنهجها؟

2- كيف تتراتب المعارف وما هو المعيار الذي تحتكم إليه؟

3- ماهي الشروط التي يستند إليها الفعل المعرفي؟

4- ماهي دلالة المعرفة عند ابن رشد؟

1/ موضوع ومنهج المعرفة.

إن تحديد موضوع المعرفة وأنواعها عند أبي الوليد، ينسجم بما جاء في مدونته بمسمى العقل، وهو قسمين نظري وعملي، هذا التقسيم الذي خصّه فيلسوفنا للعقل، يرجع إلى خلفية وجودية، مرتبطة بحقيقة الذات الإنسانية، والتي حدّدها من خلال تصورين، الأول: ماهوي يصرح فيه أنّ «**ماهية الإنسان هي الإنسان من جهة، وليست الإنسان من جهة، أي هي صورة الإنسان، وليست هي الإنسان، الذي هو مجموع الصورة والمادة**»([1]) أما الثاني، فهو التصور الوجودي الذي تبلور في خضم تعظيم الفلاسفة للشرائع« **فالقوّم (= الفلاسفة) يظهر من أمرهم أنهم أشدّ الناس تعظيما لها(الشرائع) وإيمانا بها، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية، والصنائع العملية، وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلاّ بالفضائل الخلقية؛ وإن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم**»([2]).

ليس غرضنا من ذكر هاذين السياقين الخوض في حقيقة الإنسان وتقديم إجابة عن أيّهم الأحق بذلك، وإنما الإبانة فقط عن الخلفية الكيانية وراء الفعل التقسيمي للمجال المعرفي عند ابن رشد، الذي سماه، كما ذكرنا، عقلا وعليه نقول إنّ المعرفة النظرية، تختلف عن المعرفة العملية، من حيث كونها تقوم على مبدأي الصواب والخطأ، وقد أشار ابن رشد لذلك في إطار حديثه عن فعليّ العقل «**لأن أشهر الاختلافات التي ينقسم فعل العقل يكمن في اثنين أحدهما؛ يقال تصورا والآخر موافقة (تصديقا)**»[3]، عبر الإقرار بأن «**فهم الأشياء البسيطة اللامركبة فسوف يكون بالمعلومات**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الزاي**، ج2، المصدر السابق، ص836.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص554.

([3]) «Et puisque la plus notoire (famosior) des différences qui caractérisent l'action de l'intellect réside dans les deux actions appelées, l'une, conception, et l'autre, assentiment. Averroès, **l'intelligence et la pensée sur le de anima,** traduction: Alain De libera, 2édition, Paris, GF Flammarion, 1998, p123.

التي ليست مخطئة ولا مصيبة وهو التصور، أما الفهم فيه للأشياء المركبة فسوف يكون بمعلومات فيها باطل وصواب».[1] ما يعني أن التصويب والتخطيء يرتبط بفعل التّصديق لا التّصور وبذلك فإن فعل العقل الذي يسمى تصوراً، دائما ما يكون صائبا، خلاف فعل التّصديق، الذي يستلزم إسناد شيء لشيء آخر.

لكن الفُرقة بين هاتين المعرفتين، لا تتوقف عند هذا الأمر وفقط، بل وأيضا تتحدد من حيث المقصد «**فمن الممكن أن نرى في أمر الصناعات العملية أنها إنما تقوم أصلا بسبب الضروري فقط لوجود نقص عارض للإنسان في وجوده بدونها؛ مثلما أن العديد من الحيوانات ما كان ليكون موجودا سوى لما يحمله من خصائص بطبعه مثل الشكل السداسي في خلية النخل أو نسيج بيت العنكبوت وأما ما يخص الجزء النظري فإن وجوده في الإنسان ليس من أجل الضرورة بل من أجل الخير الأسمى؛ الذي هو لأدعي للعناية مما هو من أجل الضرورة**».[2] ما يعني أن المعرفة النظرية، تتوخى بلوغ أعلى مراتب الكمال، وهو الوجود الأفضل، أما المعرفة العملية فهي تكتفي بالضروري ([3]) فقط، ومعنى الضرورة في هذا السياق، هي ما لا يمكن أن يعيش الحيوان بدونه، أما الأفضل، فهو ما كان زيادة وكمالا لذلك الشيء.[4] لكن هذه الفُرقة لا تعني انعدام الخدمة بين الضروري والأفضل ذلك أن الكمال الإنساني وتحقيقه في العلوم العملية التي تندرج ضمن جنس الممكن على الأكثر([5]) ومن أجل بلوغ هذا الممكن يتوسل إليه «**بأمور ضرورية لا بإطلاق**([1])

([1]) «Mais la perception des choses simples, non composées- ce que l'on appelle conception- se fait par des intelligibles qui ne sont ni falsifiables (falsantur) ni vérifiables (veridicantur), tandis que la perception des choses composées par l'intellect se fait grâce à des intelligibles qui comportent fausseté et vérité», op-cit, p123, 124.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص السياسة لأفلاطون**، ترجمة: حسن محمد العبيدي بيروت، دار الطليعة، ط1، 1998م، ص155.

([3]) إن حضور مفهوميّ الضروري والأفضل في النص الرشدي كان ضمن سياقان مختلفين وهما السياق المنطقي والميتافيزيقي والنفسي.

([4]) إبراهيم بورشاشن، **هل نحن في حاجة إلى ابن رشد،هل نحن في حاجة إلى ابن رشد؟**، المغرب، سليكي أخوين، ط1، 2015 م، ص87.

([5])إن الممكن الذي يشير له ابن رشد هو الممكن الأكثري، ذلك أن اسم الممكن لفظ عام يطلق على عدّة مقولات، فهو يطلق على الممكن الأقلي والممكن بالتساوي والممكن الأكثري، ويشتركان في اقتسامها للصدق والكذب، لكن يختلفان في كون كل من الممكن الأقلي والأكثري يتعلقان بالمستقبل، فالثاني الأكثري يكون «**أحد المتقابلين فيه أحرى بالصدق من الآخر إذا كان وجوده أحرى من لا وجوده**» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص العبارة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص91. بمعنى هذا الأخير «**ليس في حاجة إلى مرجّح، ذلك أنه قريب من الوجود، وبعيد عن العدم، فيترجح من ذاته على خلاف الممكن بالتساوي، أي بين الوجود والعدم، فهو بحاجة إلى مرجح خارج عنه**» أبو الوليد ابن

ونخص منها الأشياء التي وجودها ضروري في الوقت الذي هي فيه موجودة مثل وجود الإنسان مدام موجودا»[2].

إلى جانب هذا، تتجه المعرفة النظرية نحو الكليّ، أما المعرفة العملية فإنها تتجه نحو الجزئي «**فلما كان العقلين (النظري والعملي)–كما يذهب إلى ذلك ابن الصائغ– ينظران في المعقولات**([3]) **التي تستند إلى خيالات أشخاصها، إلا أن نظر الجمهور إلى المعقولات العملية إنما هو من أجل أشخاصها المحسوسة، وفي العلم النظري الأمر في ذلك بالعكس، أعني أن نظرهم إلى الأشخاص إنما هو من أجل المعقولات**»[4]. هذه الدلالة التي خُصّت للعقل العملي تجعل من الجزئي غاية لمعقولاته ما يمكنُه من التّماس بالقوى الحسية كقوّة الخيالية والنّزوعية، التي تحركه نحو الفعل وعدمه، لكن هذا الاشتراك لا يعني أن لهذا الأخير معنى واحد، بل له معان مختلفة، فقد يفضّل الفرد –على ما تظهره التجربة العملية–انحيازه لجانب معين من قواه النفسية «**فإن كان الفرد من الذين تغلب عليهم النفس الشهوانية أو الغضبية، مال إما النفس الشهوانية أو الغضبية مال إلى تحريك الخيال والنفس النزوعية، لكن إن كان ممّن تغلب عندهم النفس العاقلة على ما سواها، مال إلى التّحرك نحو الخيّر واللذيذ في ذاته، وهو الموافق لمبادئ العقل والمقدّر للعواقب التي تترتب عن الأفعال**»[5].

رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص 111. أما الممكن الأقلي يكون «**كذب أحد المتقابلين فيهما أحرى بالكذب من الثاني**» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص العبارة**، تحقيق: محمد سليم سالم ،المصدر السابق، **ص92**. بالتالي فإن الممكن على التّساوي «**لا يكون فيها وجود الشيء أحرى من عدمه ولا عدمه أحرى من وجوده**» المصدر نفسه، ص89. فيكون تبعا خارج هذا المعنى حسب ابن رشد «**ذلك بحكم أن أحد المتناقضين يوجد لكن لا على التحصيل في أنفسهما بل أنهما في طبيعتهما من عدم التحصيل مثل ما هو عندنا، لذلك لا يمكن أن يحصل في الجنس معرفة**» المصدر نفسه، ص 91.

([1]) هناك صنف ثاني من الضروري عند ابن رشد وهو الضروري بإطلاق وهى تلك الأشياء التي وجودها دائما، أو عدمها دائما. المصدر نفسه، ص90.

([2]) المصدر نفسه، ص90.

([3]) إن المقصود بالمعقولات في قول ابن الصائغ هي معقولات العلم الطبيعي باعتبارها أقرب إلى الأمور الشخصية المحسوسة، لا معقولات الأمور التعالمية التي معقولاتها مخترعة، لا تتصور على ما هي عليه في وجودها، من حيث أنها تستند إلى مثالات أشخاصها. أبو الوليد ابن رشد، **كتاب النفس** ، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1951م، ص 91،92.

([4]) المصدر نفسه، ص92.

([5]) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ط1، لبنان– بيروت، دار الطليعة،1998 م، ص48.

لذلك فالقوّة النظرية التأملية تتحكم في باقي القوى بتحديد المقدار وحدود الفعل وآثاره، وهذا البت في طبيعة العقلين النظري والعملي ينقلنا إلى الإقرار أن «**الفلسفة النظرية أو التأملية تختلف عن الفلسفة العملية في هدفها، وبالتالي في موضوعها وفي طبيعتها المنطقية الصورية. إن هدف الفلسفة النظرية هو التأمل المحَرّر من الغوص في الحقائق التي هي مستقلة عن إرادتنا وغايتها هي المعرفة وحدها، أما موضوع العلم العملي فإنه المعرفة ولكنه ليس محض المعرفة، بل وكذلك كيفية تحويل معرفتنا لتكون مفيدة من أجل اختراع وسائل نستطيع بها أن ننجح في مجابهة مسرى الأحداث**»[1]. والتفصيل الحقيقي لهذا التمييز في مستواه النظري والعملي يكون على النحو الآتي:

إن العلوم الممثلة للمعرفة التي غايتها النظر والمعرفة فقط، تشمل العلم الكلي الموسوم بعلم ما بعد الطبيعة(الميتافيزيقا) ([2]) والعلم الجزئي بشقيّه الطبيعي والتعاليمي، والسبب وراء هذا التّفرع في المعرفة النظرية «**شيء عَرُض بالواجب لانقسام الموجودات أنفسها بهذه الأنحاء الثلاثة، وذلك أنّه لمّا تُصفحت الموجودات وُجِد بعضها قوامها إنّما هو في هيولى، فجُعل النّظر في هذا النوع من الموجودات وفي لواحقها على حدّة، وذلك بيّن لمن زاول العلم الطبيعي، ووُجِد أيضا بعضها تظهر في حدودها الهيولى، وإن كانت موجودة في هيولى، وذلك بيّنٌ أيضا لمن نظر في التعاليم، فجعل النظر في جميع أنواع هذه ولواحقها على حِدّة، ولمّا لاحت في العلم الطبيعي**

([1]) ألفرد إدوار تايلور، **أرسطو**، ترجمة: عزت قرني، لبنا- بيروت، دار الطليعة، ط1، 1992م، ص 22.

([2]) يذهب الباحث عبد الجليل الكور في كتابه «**بعيدا عن العلمانية والإسلامنية**»، أن كلمة الميتافيزيقا اليونانية من المصطلحات التي فشل مستعملوا اللّسان العربي في ترجمتها، بقولهم ما بعد الطبيعة أو أسوء منها ما وراء الطبيعة، فلفظة ما بعد التي وضعت كمقابل للّفظ الإغريقي ميتا [méta] الذي لا يعني أكثر من [بعد] كظرف يدل على الترتيب مكانيا أو زمانيا، في حين أن تركيب ما بعد يفيد «**شيئا معيّنا يأتي بعد ذلك الشيء الذي تضاف إليه بعد**» فهو يصلح –بالأحرى- في مقابل التركيب الأجنبي/l’au-delà .E/the after life f (بمعنى ما بعد الحياة أي حياة البرزخ والحياة الآخرة اللّتين هما تعيين ل "ما" المبهمة). والحال أن المصطلحات التي يدخل في تكوينها لفظ بعد مثلا ميتا-فيزيقا بمعنى بعد – الطبيعيات لا يقصد بها سوى «**تلك المباحث التي تتناول فيها المبادئ والأصول المقومة لما يدرس ابتداء وقبلا من دون أي توقف انعكاسي**» بعد الطبيعيات ليست شيئا يأتي بعد الطبيعيات وإنما هي مبادئ الطبيعيات وأصولها كموضوع للتفكير النظري، وهو التفكير النظري الذي سماه أرسطو الفلسفة الأولى؛ ثُم صار يُسمّى- بعد أندرونيق الروديسي مصنف أعمال أرسطو- بعد- الطبيعيات والذي ربما يحسن من أجل ذلك أن يسمى البعد – طبيعيات. ولهذا، فإنّ لإيراد لفظ بعد مضافا إلى أي اسم مثلا بعد الحداثة، بعد العلمانية، يظهر أنّ الأمر يتعلق بانتساب المضاف إلى المضاف إليه، بما يعني أن اللفظ الثاني لا يتحدد إلاّ باعتبار الأول تحديد الحداثة أو العلمانية بالنسبة إلى بعدها.

مبادئ أُخَر، ليست في هيولى ولا هي موجودة بحال مّا، بل موجودة وجودا مطلقا، كان من الواجب أن يكون فيها لصناعة عامّة تنظر في الوجود مطلقا»[1].

وعليه نقول، أن علم ما بعد الطبيعة هو ذلك العلم «**الذي يفحص عن الحق بإطلاق**([2])»[3]. يأخذ هذا العلم كليته من طبيعة موضوعه الذي هو الجوهر غير متحرك (الموجود الأول) والغاية من ذلك ما هي إلاّ «**النظر في الموجود بما هو موجود وفي الأعراض الذاتية له**»[4] وصيغة بما هو موجود تنزع عن الموجود كل مميزاته العرضية، فهو بذلك متعري عندما يُعرض أمام نظر الفيلسوف، والعلم الذي ارتضاه في ذلك ابن رشد هو المعنى الأرسطي لعلم الفلسفة وهو معرفة الكلّي والشامل والضروري، بإدراك علل الأشياء وأسبابها، غير أن ما يؤخذ على تعريف ابن رشد للتّفلسف من منظور محمد المصباحي هو«**ربطه الفلسفة بالبرهان، هذا الربط الذي أدى إلى تصور الفلسفة علما خالصا، ممّا أبعدها عن الجدل والسفسطة والخلق وأغرقها في التفسير**»[5].

إن ما يميز مصطلح علم ما بعد الطبيعة أي «علم الوجود بما هو موجود» تداخله مع الكثير من المصطلحات التي وردّت في المدونة الرشدية كالفلسفة الأولى، والحكمة المطلقة (العليا)، وعلم الجوهر، التي تبدو أنها مترادفةٌ لا اختلاف فيها، فيُفهم منها ما يُفهم من مدلول مصطلح ما بعد الطبيعة، لكن الأمر على خلاف ذلك في الحقيقة الدِلالية الإستعمالية التي تثبت التباين الواقع بين

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، المصدر السابق، ص2، 3.

([2]) إن النظر في الموجود العام أو النظر إلى الأشياء نظرة كلية، ليس من اختصاص الميتافيزيقا فقط، بل وأيضا من اختصاص حكمتي الجدل والسفسطة، وإن كانت صناعة الجدل «**ليس يُتقصد لفحصها غاية معروفة سوى الغلبة، وصناعة الحكمة تقصد غاية معروفة وهي معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هي موجودة، وأيضا فإن صناعة الجدل ليس لها موضوع خاص وصناعة الحكمة لها موضوع خاص، وهو الموجود المطلق أعني بما هو موجود، وأما صناعة الجدل فإنها تنظر في الموجود بأي وجود اتفق من قبل أنها تنظر في الموجودات من قبل الشهرة، والشهرة تلحق الموجود المطلق كما تلحق الموجود المقيد، فهي تنظر في جميع موضوعات الصنائع الجزئية والكلية منها التي هي الحكمة**» أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص328. في حين أن «**الهدف الذي يتوخاه القول السوفسطائي هو التضليل والتغليط، أعني تضليل المخاطب من أجل الانتصار عليه فقط، وذلك باللجوء إلى المغلطات**» محمد مزوز، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المرجع السابق، ص57.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الألف الصغرى**،ج1، المصدر السابق، ص4.

([4]) المصدر نفسه، ص298.

([5]) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص73.

هذه المصطلحات، والتنبيه لهذا الأمر ضروري لأن عدم الوعي بالتّعدد الدِلالي عند شارحنا، قد يوقعنا في خلط مضموني واسع، وعليه نقول مفصلين في أمر هذه المصطلحات، أنّ محور اهتمام الحكمة المطلقة هو العلة الغائية «**فإن سلمنا أن كل علم يسمى حكمة –فيما يقول فيلسوفنا– فواجب أن يكون العلم الذي يُسمى حكمة بإطلاق، هو الذي ينظر من الأسباب في السبب الغائي والأقصى لجميع الموجودات من قبل جميع الأسباب هي من قبل هذا السبب أيّ من أجله**»[1].

في حين أن علم الجوهر ينظر في السبب الصوري للشيء، لأن الشيء المعلوم يعرف بأنواع كثيرة وأكثر ما يعرف به هو جوهره، ليكون بذلك علم الجوهر هو أتمّ علمٍ يكون للشيء « **فإذا طلبنا أن نُعرِف كل واحد من الأشياء ببرهان، فإنما نعتقد أنا عرفناه إذا اعتقدنا أنّه قد عرفناه بما هو، أيّ بجوهره وحدّه**»[2] مثال ذلك «**أنه إذا أردنا تعريف المربع المساوي للسطح الذي يكون ضلعه وسطا في النسب بين ضلعي السطح، أعنى أنه إذا قال قائل ما هو المربع المساوي فقيل له الذي يكون ضلعه وسطا في النسب بين ضلعي المساوي له**»[3] ينتمي علم الجوهر إلى الحكمة المطلقة مادام أنّه ينظر في السبب الصوري، الذي هو السبب الثاني إلى جانب السبب الغائي الناظر فيه من طرف الحكمة المطلقة بدليل «**إن التي تسمى حكمة هي التي تعرف مع السبب الغائي الأول السبب الأول الصورة والجوهر أيضا فان العلم الذي ينسب إلى معرفة العلل الأول التي هي في غاية التعريف للأشياء هو العلم أيضا الذي هو أحرى أن يسمى حكمة**»[4].

في حين يقتصر مصطلح الفلسفة الأولى ([5]) على الفحص والنظر عن الجواهر المفارقة «**كذلك**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الباء**، ج1، المصدر السابق، ص190.

([2]) المصدر نفسه، ص191.

([3]) المصدر نفسه، ص191

([4]) المصدر نفسه، ص190.

([5]) يذهب محمد المصباحي في كتابه «**الوحدة والوجود عند ابن رشد**» أن نعت الفلسفة بالأولى يثير تساءلين؛ الأول: هل معنى لفظ الأولى يشير على على أن هناك فلسفة ثانية وأن ابن رشد يدخل الفلسفة ضمن نظام من الفلسفات تحتل فيه الفلسفة الأولى المقام الأول ؟وثانيا: تساءل متولد عن الثاني هل قولنا بان الفلسفة الأولى تشتغل علّة الموجود المفارق يقصد منه الوجود الأول فقط أم أن أوليتها تهتم بعامة المجود المفارق؟ محمد المصباحي، **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، الدار البيضاء– المغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، 1423هـ–2002م ، ص118. للإجابة عن هذا السؤال نورد مجموعة من الأقوال من تفسير ما بعد الطبيعة وهي على النحو الآتي: « **إذا كان هاهنا جوهر ما غير متحرك، فهذا الجوهر الموجود هو الأول وعلم هذا الجوهر هو العلم الكلّي والفلسفة الأولي**» أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الهاء**،ج2، المصدر السابق،

الحال في أجزاء هذا العلم (ما بعد الطبيعية) وذلك أن الأول منها (الفلسفة الأولى) هو الناظر في الجواهر المفارقة لا أعنى الأوّل في التعليم بل الأوّل في الوجود»[1].

إلى جانب هذا القسم الأوّلي للمعرفة النظرية، هناك قسم آخر هو العلم الجزئي بشقيّه الطبيعي والتعاليمي، وحدّ العلم الجزئي هنا «**هو ذلك العلم النّاظر في الموجود بحال ما**»[2] أيّ «**ينظر في الأعراض التي تعرض لجزء من أجزاء الموجود**»[3] وبهذا المعنيين توجه العلم الطبيعي «**للنظر في الموجود المتغير، أي في الجسم الطبيعي الواقع في الحركة والتغير ويدرس الأعراض الذاتية له بما هو متحرك و في حركة**»[4] أما علم التعاليم «**فيأخذ الأعداد والكميّات منفصلة عن الموجود الحسي وينظر كذلك في أعراضها الذاتية**»[5].ولكل من علميّ الطبيعة والتعاليم، فروع تمثل مستويات لوجودهما، فالعلم الطبيعي يشمل كل من السماع الطبيعي([6]) السماء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية التي تهتم بالجانب الطبيعي، وتركيب الموجودات في استنادها على عنصرين المادة والصورة «**حيث تعتبر المادة مبدأ هيولانيا لا وجود له بذاته، بل بالصور التي تتعاقب عليه، ومن هذه المادة تحدث الموجودات الأولى مع طبائعها النار والماء والهواء، لتتشكل الأجسام**

ص714. فهذا القول بأولية الفلسفة الأولى مرّدها لاهتمامها بالموجود الأول المفارق، أمّا القول الثاني: «**وإنما قال في الفلسفة الطبيعية إنها ثانية للفلسفة الأولى وعمل لها لأن الأمور المفارقة التي هي الموضوع الخاص بالفلسفة الأولى، هي مبدأ موضوع العلم الطبيعي، فكأن العلم الطبيعي هو ثان لها في المرتبة، وموضوعه أيضا عمل من أعمال موضوع الفلسفة الأولى التي هي الأمور الإلهية**» أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الزاي**،ج2، المصدر السابق، ص935. ويظهر من هذا التعريف أنه تهتم بجميع الموجودات المفارقة لكن هذه الأوّلوية لا يعني أنها لا تنظر في الموجود الثاني الطبيعي وإنما على العكس، وهو ما أشار إليه أرسطو في نفس المقالة أي الهاء في صيغة استشكالية قائلا «**وخليق أن يسئل سائل هل الفلسفة الأولى كلية أو هي لجنس ما أو لطبيعة ما؟**» أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الهاء**،ج2، المصدر السابق، ص713. ليجيب بعدها بالتصريح الآتي «**لا لكن إن كان هذا العلم كليا فهو أحرى أن يكون مشتركا لجميع الموجودات**» المصدر نفسه، ص714.

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الجيم**، ج1، المصدر السابق، ص319.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو**، المصدر السابق، ص 2.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الجيم**،ج1، المصدر السابق، ص299.

([4]) المصدر نفسه، ص299.

([5]) المصدر نفسه، ص299.

([6]) يعدّ السماع الطبيعي من أهم الفروع على الإطلاق لأنه يتناول المفاهيم الفيزيائية التي تستعمل في الأجزاء والمستويات الطبيعية الأخرى ففيه يتم تحديد موضوع هذا العلم أي علم الطبيعة والمفاهيم الأساسية له كمفهوم الحركة المتصل والمنفصل والزمان والمكان والتناهي الخلاء والتغير، المادة والصورة القوة والفعل الخ . أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، لبنان بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م، ص21، 22.

المركبة عن هذه الأجسام البسيطة، بفعل الاختلاط وفقا لمقادير الاسطقسات ([1]) وكيفياتها، لكن المادة بخواصها كسبب أقصى للتحريك والفعل، تحتاج إلى الصورة والغاية كأن الطبيعة هنا أشبه بالصناعة حيث يعمل الاثنان من أجل الصورة»[2]. هذا الأمر–الصورة– هو الذي يدفعنا للحديث عن علاقة الاسطقسات بالجرم السماوي التي هي «**بمثابة علاقة الهيولى بالصورة، إنها استعداد لتلقي صور المرّكبات تحت تأثير حركة الأجرام السماوية وهكذا تنتهي سائر الحركات في عالمي الكون والفساد والأجرام السماوية إلى محرك أقصى هو الفلك المحيط أو السماء الأولى الذي يترك من تلقائه حركة دورية أزلية لا يلحقها الكون والفساد، ثم إن عالم الطبيعة يتعلّق بعالم الأحياء، والأخير يسير في تركيب مواده مسار هذا العالم. إذ إن الأجسام المتشابهة منها ما يتركّب عنه شيء آخر كالمعادن ومنها ما يتركب عنه ليصير تركيبا آليا كما يحدث في أجزاء الحيوان والإنسان كما جاء في الآثار العلوية**»[3].

تشكل هذه الفروع الأولى، السماء والعالم والسماع الطبيعي والكون والفساد موضوعات الحيوان ([4]) لفهم أعضائه وتكونه، وكذلك النفس التي موضوعها قوى النفس ووظائفها المختلفة، فابن رشد وهو يخوض في القضايا المتصلة بالنفس يُحيل إلى العلم الطبيعي بفروعه الأربعة السابقة فخلال تحديده للمقصد من تلخيصه النفس يقول « **الغرض هاهنا أن نثبت من أقاويل المفسرين في علم النفس ما نرى أنه أشدّ مطابقة لما تبيّن في العلم الطبيعي وأليق بغرض أرسطو**»[5] أما فروع علم التعاليم فهي علم العدد ([6]) وعلم الهندسة وعلم المناظر (البصريات) وعلم النجوم (الفلك) وعلم الموسيقى

([1]) يراد بالاسطقس العنصر

([2]) المصدر نفسه، ص16، 17.

([3]) المصدر نفسه، ض17، 18

([4]) إن المحتوى التفصيلي لكتاب الحيوان غائب بحكم أن التلخيص الذي قدمه ابن رشد للكتاب اكتفى به بجزئية الأخرين وهما: أعضاء الحيوان وكون الحيوان – لم يقف عند باقي أجزائه وهو تاريخ الحيوان أو أخباره – من عداد النصوص المفقودة. جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، البيضاء المغرب، دار توبقال، ط1، 1986م، ص19.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة النفس لأرسطو**، تقديم: رفيق العجم وآخرون، لبنان–بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م، ص270.

([6]) الإشكال الذي يطرحه هذا العلم – علم العدد الرياضي– على مستوى البناء الوجودي أنه قد أوقع الفكر الكلامي المشائي خاصة مع ابن سينا في في مأزق، نتيجة الخلط بين موضوعيّ الواحد العددي والواحد الوجودي في عرف الموروث الفيثاغوري الذي حول الأعداد إلى كائنات ميتافيزيقية بعدما أخرجوها من حدود المفارقة التعليمية، لتصبح ذات كفاية وجودية تتمتع بصفة المبدأ العام لجميع الموجودات، وهو الأمر المرفوض بقوّة عند كل من ابن

(الألحان) وعلم الأثقال والأوزان وعلم الحيّل (الميكانيك)، والمتأمل في هذه العلوم أنها تبدأ من الموضوعات الأكثر تجريدا وتنتهي إلى الموضوعات الأقل تجريدا وذلك يرجع إلى البعد أو القرب من المادة فموضوع العدد مثلا هو الوحدة أما موضوع الهندسة النقطة، وكذلك الشأن بالنسبة لسائر الفروع الأخرى إذ تنخفض شدّة التجريد في موضوعاتها كلما اقتربنا من المادة حتى ننتهي إلى علم الأوزان و علم الحيل[1]. هنا لابد أن ننوه إلى الاختلاف والتمييز بين صاحب العلم الطبيعي وصاحب العلم الرياضي في التعامل مع العلة المادية «**فصاحب العلم الطبيعي فيما يوضح ابن رشد يقوم بالتحقيق من طبيعة الموجودات الطبيعية من حيث هي مكوّنة من مادة وصورة، وكذلك يقوم بالتحقق ممّن علتها الفاعلة والعلة الغائية التي تروم بلوغها، في حين صاحب العلم الرياضي من جهة أخرى يقوم باستقصاء الأجسام الطبيعية أو الصلدة والسطوح والأشكال والنقاط من حيث إنها مفصولة ومجردة عن المادة. فهو لا يعبأ كثيرا ولا يشغل نفسه مع أسئلة العلة الفاعلة والعلة الغائية من حيث إن تلك الموجودات مستقلة عن الحركة والتغير**»[2].

أما المعرفة العملية تشمل عند ابن رشد علمين هما: العلم المدني وعلم تدبير الأسرة، الأول: اصطلاح فلسفي يوناني خالص يعود لأرسطو طاليس، القصد منه – المركب الوصفي علم مدني– تحرير فهمنا لظاهرة الاجتماع البشري المسمى المدينة خارج الوصايّة الفقهية وجعله موضوعا كباقي الموضوعات المطروحة للنظر والمساءلة من حق العالم والفيلسوف النظر فيها، ففي كتاب «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**» يشرح لنا صاحبه معنى الوصاية الفقهية للسياسة والأخلاق

سينا وابن رشد، أي أن يكون مبدأ الوجود رياضيا الذي هو الواحد، فالأول الذي هو ابن سينا يرى أن طبيعة الواحد الذي هو مبدأ عدد هو جنس للموجودات العشرة وبالتالي فهو من الأعراض اللازمة للشيء وليس مقوما لها لذلك فهذا الوجود الممكن نتيجة هذه العرضية يفتقر لمبدأ داخلي يتأسس عليه لذلك قام ابن سينا بقذف الواحد خارج الوجود متجردا من عدديته المولدة للكثرة إلى وجوديته البسيطة التي جاءت تحت مسمى الوجود بذاته، هذا الشرخ لمفهوم الواحد بين الواحد جوهرا والواحد عرضا لاحقا للموجودات والتمييز بينهما كان يحقق هدفه أن يصبح الواحد جوهرا فاعلا للوجود أي مؤسسا له قصد التأسيس الميتافيزيقي للعلم. أما ابن رشد فهو خلاف لابن سينا المقر بمساوقة الواحد للوجود باعتبار ما، بل أن المساوقة ذاتية معيدا الوحدة بين الوجود والواحد هذا الفهم متولد من أن الواحد المسّاوق للوجود ليس هو الواحد العددي وان كانت الخصائص هذا الأخير قد نظرت للواحد الوجودي (المقولي)= الممكن وبالتالي فهذا الوجود يحتوى داخله ما يفسره ومن ثم ننتهي إلى التأسيس العلمي للعلوم.

([1]) محمد مزوز، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المرجع السابق، ص123.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **في جوهر الأجرام السماوية**، ترجمة: عماد نبيل، لبنان–بيروت، دار الفارابي، ط1، 2011م، ص29، 30.

وكيف تُخْتزِل العلم المدني في التدبير الأسري الذي هو أنقص التدابير قائلا: «**الرابع علم السياسات وهي خمسة أنواع الأول علم سياسة النبوة علم سياسة الملك وتحته الفلاحة والملاحة والرعاية، وهو الأول المحتاج إليه في أول الحال (الأمر) لتأسيس المدن والثاني علم قود الجيش ومكايد الحروب والبيطرة والبيزرة وآداب الملوك، الرابع العلم المدني كعلم سلامة العامة وعلم سياسة الخاصة وهى سياسة المنزل، الخامس علم سياسة الذات وهو علم الأخلاق**»[1].

التعريف السابق ذو حمولة مضمونيّة مفادها أن جوهر السياسة هي الأحكام السلطانية فقط، وبالتالي لا تحتاج إلى عقل سياسي مُنظِّر –أيّ الفلاسفة والعلماء ([2])– بل تحتاج إلى رؤية شرعية، وإذا خُوِّل للعقل السياسي النظر فمجاله تدبير المنزل وفقط، هذا المنطلق جعل الذي ابن رشد رفض فكرة الوصاية الفقهية للسياسية بربط السياسة بالعقل عن طريق تحديد موضوع هذا العلم وأقسامه تبعا لمنهج المقايسة الشبيهة التماثلية «**ذلك أن موضوع هذا العلم يتضمن الأشياء الإرادية التي مبدأ وجودها منّا، ومبدؤها هو الإرادة والاختيار، مثلما هو العلم الطبيعي الذي مبدؤه الأشياء الطبيعية، ومبدأ ما بعد الطبيعة هو الله، وموضوعها الأشياء الإلهية**»[3]. بعد هذا التحديد لمعنى العلم المدني يقوم بتقسيمه إلى مبحثيّ الأخلاق والسياسة، ليكون بذلك هذا العلم ما هو إلاّ ترابط الإتيقي مع البوليطقي لأن ما يصدق على الفعل الأخلاقي يصدق على الفعل السياسي. صرح ابن

([1]) مصطفي بن عبد الله كاتب حلبي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لبنان– بيروت، دار إحياء التراث العربي، دط، دت، ج2، ص1290.

([2]) السبب في عدم أهلية الفلاسفة للحكم، أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمور كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمّة ولا صنف من الناس؛ ويطبقون من بعد ذلك الكلّي على الخارجيات، وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة وإنما يتفرغ ما في الخارج عما في الذهن، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بنسبة أو مثال، وينافي الكلّى الذي يحاول تطبيقه عليها، و لا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلّهما اختلفا في أمور؛ فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض؛ إذ نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم. صديق بن حسن القنوجيّ، **أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2، 1978م، ج1، ص234، 235.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص السياسة لأفلاطون**، المصدر السابق، ص65.

رشد بهذا الترابط في كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون قائلا «**والجزء الأول من فن السياسات متضمن في كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس**»[1]. والمقصود بمكونيّ الإتيقي والبوليطقي للعلم في ضوء الشبهة التماثلية التي أقامها فيلسوفنا بين العلم المدني وعلم الطب «**فإن الجزء الأول منه (النظري) يُفحص فيه عن العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة، وفي ما يتعلق بعضها ببعض، وكيف يؤثر بعضها ببعض، أما الجزء الثاني (العملي) يتم الفحص فيه عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس وأيّ منها الحاكمة، لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام، وأي العادات تعيق الأخرى**»[2] أما علم تدبير الأسرة أساس المدينة ذلك أن قيامها لا يرجع إلى البنية النظرية وإنما يعود إلى امتناع وجود الفئة المفكرة والمربية، ومن ناحية ثانية أن ابن رشد يرى امتناع المدينة يعود إلى نوع التعليم المبرمج أصلا[3].

لذلك فعلم تدبير الأسرة ينظر في الشروط النفسية والاجتماعية والعقلية لمكونات الأسرة والعلاقة القائمة بين هذه المكونات، و هو ما استدعى من فيلسوفنا أن يقف عند طبيعة كل المرأة وعلاقتها بالرجل وكيفية التنشئة والتربية الخاصة بالصبيّة، فبدأ بالمرأة برفضه للتصور الدّوني الأفلاطوني بوصفها الخادمة التي مهمتها النسل وتوفير المتعة والغذاء وإقصاءها من المشاركة في الحياة العامة «**ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب، ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن، وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه**»[4].

([1]) المصدر نفسه، ص 66.

([2]) المصدر نفسه، ص 66.

([3]) عبد القادر بوعرفة، **الفكر السياسي عند ابن رشد**، إربد- الأردن، عالم الكتب الحديث، ط1، 2017م، ص190.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ترجمة: أحمد شحلان، تحقيق: محمد عابد الجابري، لبنان بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1998م، ص 125.

يقوم طرح ابن رشد على تأكيد المساواة النوعية بين الرجل والمرأة «**إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها[الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم في بعض الاختلاف، أعني أن الرجال أكثر كدا في الأعمال الإنسانية من النساء، وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء**»[1]. لذلك فابن رشد يتجاوز هذا المعنى لاختلاف القائم على فكرة التفوق والذي يقزّم دور المرأة في المجتمع إلى تبني معنى أكثر رحابة للاختلاف يقوم على فكرة العناية التي تشير إلى ضرورة تكليف النساء بما يتواءم وإستعدادتهن العقلية والجسدية والروحية بقرينه قوله «**وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد في النوع إنما يُقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البيّن إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلاّ أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة**»[2]. هذا التصور فتح للمرأة إمكانية الولوج إلى الكثير من المهن وتقلد الوظائف التي كانت حكرا على الرجال كالرياسة. كذلك من العلوم العملية صناعة الطب لأنها تستعمل الروية والتجربة والتدبير ومنها نستفيد معرفة الطب ولذا نسمع عن جالينوس يقول «**أن الآلتين اللّتين استنبطت بهما هذه الصناعة هما التجربة والقياس**»[3] ومعنى القياسية هنا متى ارتضنا على هذه الأشياء ورمنا أن نعطي فيها الوجود والسبب معا عسر ذلك وكان سهلا علينا إذا شهدت التجربة بشيء ما أن نعطي السبب في ذلك وبالجملة فبهذا النظر تكون هذه الصناعة قياسية ويمكننا أن ننتقل من دواء إلى دواء ومن غذاء إلى غذاء عندما يقصر أحدهما عما قصدنا منه من المعالجة لذلك نجد جالينوس وسائر الأطباء قد راموا أن يضعوا قوانين يستدل منها على أفعال الأدوية في الأبدان الإنسانية وهي وإن كانت كما قلنا إنما هي دلائل ظنية، بل إن ذهبنا بها مذهب الترقيع نقول أنها أكثرية لا ضرورية وأن

([1]) المصدر نفسه، 124.

([2]) المصدر نفسه، ص 124.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **كتاب الكليات**، تحقيق: محمد عبد الجليل بلقريز، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1421هـ- 2000م، ص217.

لها منافع أحدها أنها تنبه الإنسان إلى التجربة فما جاء بالتجربة على ظنه قطع به ولذا من ليس عنده من معرفة إلاّ التجربة فقط فليس يمكنه ذلك[1].

يورث التباين المطروح على مستوى موضوع المعارف تباينا في المنهج، فمعرفتنا تستلزم تسّبيقا معرفيا خصّه فيلسوفنا بمفردة الأقدم أو الأعرف من خلال نوعية هذا التسّبيق تتحدّد مسلكية المعارف يقال الأقدم على ضربين «**أحدهما الأعرف عندنا والآخر الأعرف عند الطبيعة وأن الأعرف عند الطبيعة هي الأشياء البعيدة عن الحسّ وهي أسباب الأشياء المحسوسة أعني الأسباب المشتركة لأشياء أكثر من واحدة**»[2]. على هذا النحو؛ فإن اكتساب المعرفة إمّا «**أن ينطلق من الأعرف عندنا وأقل معرفة عند الطبيعة ليصل بعد ذلك إلى التي هي أكثر معرفة عند الطبيعة**»[3]. ويسمى هذا المسلك استقراءً، وإما أن ينطلق من الأعرف عند الطبيعة وهو المسلك الاستنباطي يقوم كلا المنهجين (الاستقرائي والاستنباطي) على مفهوم النقلة ([4]) بمعناها المنطقي ([5])

([1]) المصدر نفسه، ص217.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح كتاب البرهان وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص188.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **من تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الزاي**، ج2، المصدر السابق، ص781.

([4]) هناك نقلة ثالثة مسماة المثال تركنا الحديث عنها في الموضع التحليلي أعلاه إلى الفصل اللاحق من البحث بحكم أنها ليست برهانا في حد ذاته وإنما شبيهة به

([5]) إن لمفهوم النقلة دلالة أخرى عند ابن رشد إلى جانب الدلالة المنطقية المذكورة أعلاه، وهي الدلالة الطبيعية التي يقصد بها أحد أنواع الحركات الطبيعية وهي الحركة التي في الأين (الوضع) « **فأنواع الحركة ستة: الكون ومقابله الفساد، والنّمو ومقابله النقصان، والاستحالة، والتغير في المكان وهو المسمى في لساننا نقلة**» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص المقولات لأرسطو**، المصدر السابق، ص73. وهي الحركة المكانية التي ينتقل فيها الجسم الطبيعي من مكان لآخر، حيث يسكن ليحقق كماله الطبيعي، هذه الحركة المكانية أتمّ وأقدّم الحركات من ناحية الطبع يقول ابن رشد «**ولو كانت المتحركات الأولّ التي في هذا العالم حادثة متكونة لكان لها حركة أولى متقدمة عليها إمّا بالزمان وإمّا بالمكان وإلاّ لم يوجد مبدأ أوّل للحركة**» أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، المصدر السابق، ص123. وبذلك فحركة النقلة هي التي تفعل الكون بأن تدني الكائن من المكوّن والمكوّن من الكائن، مادام المتحرك حركة النقلة موجودا فالمتكوّن قبل تكوّنه يكون غير موجود، والموجود أحرى وأوّلى بأن يكون سببا لغير الموجود لذلك يمكن القول بأن حركة النقلة علّة وسبب لوجود الكون والفساد ومن ثمة فهي متقدمة بالطبع علي سائر الحركات الأخرى. ابن رشد أبو الوليد، **تلخيص الكون والفساد**، ط1،لبنان– بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994م، ص وهذه الحركة تتميّز بالضرورة والتناهي والدائرية والأزلية «**فأما الحركة على الدائرة إذا كانت إلى جهة واحدة فهي ضرورة، وإنّ تكررت إلى غير نهاية، لأن المتحرك ليس يرسم نقطة بالفعل لأنه ليس مبدأ ومنتهى بالطبع كالحال في الخط المستقيم.، ولذلك أي نقطة فرضت عليها فهي مبدأ ونهاية ووسط وهذا أمر الدائرة بين بنفسه** » أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، المصدر السابق، ص137. هذا النوع من الحركة هي جوهر وجود الأجرام السماوية على الرغم أن حركتها ليست حركة جوهرية يحدث بمقتضاها الكون والفساد بل هي بالأحرى مكانية ومن الأدلة التي تلقي الضوء على أن وجود الأجرام السماوية يتقوم بالحركة هو أن كثرة الأجرام السماوية واختلافها بالنوع ترجع إلى اختلاف جهات حركتها ومن أهم خصائص حركة الأجرام السماوية، لأن الحركة لا تقع تحت طائلة أي واحدة من المقولات العشر لكنها في الواقع توجد فيها في عدد من الأشكال فمثلا في مقولة الوضع توجد الحركة كحركة النقلة وتوجد في مقولة

إمّا نقلة من الجزئي إلى الكلي الذي سميناه استقراءً، مثل قولنا أن الملاح الحاذق هو الأفضل والفارس الحاذق هو الأفضل والنجار الحاذق الخ، فهذه الجزئيات نستطيع أن نصل بها إلى حكم كلي، أن الصانع الحاذق هو الأفضل، وإمّا نقلة من الكلى إلى الجزئي الذي سميناه استنباطا مثل قولنا إن كل إنسان فان=مقدمة كبرى، سقراط إنسان=مقدمة صغرى، إذن: سقراط فان=نتيجة. إذا ما سلمنا أن النتيجة منطوية بالقوّة في المقدمة الكبرى انطواء الجزء في الكل.

في ضوء هذا التحليل، فإن كل علم نظريا كان أو عمليا يتخذ منهجا خاصا به، حيث نجد أن العلم النظري الكلي ما بعد الطبيعة والعلم النظري الجزئي الطبيعة يتبعان المنهج الاستقرائي فالبحث الميتافيزيقي ينطلق «**من معرفة طبائع الجواهر المحسوسة ليدخل بعدها للنظر في طبائع الجواهر المطلقة**»[1]. أما بالنسبة للعلوم العملية ما قد رسمه متعلق بعلوم الطب التجريبي أمّا الأخلاق والسياسة نجد أن ابن رشد لم يرسم لنا منهجا في الكتب الخاصة بهذا المجال المنهج المتبع فيها ويمكن تسويغ ذلك بأمر الأول ما قد أشار لها أرسطو في كتابه الأخلاق النيقوماخية «**إن العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط في كل نوع من الموضوعات إلاّ بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذي يعالج وربما يكون من وضع الشيء في غير محله أن ينتظر من الرياضي احتمال مجرد أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل**»[2] ومعنى أن هناك مواضيع غير دقيقة في ذاتها مثل الأخلاق وسيكون من الخطأ أن ننتظر من الرياضي حججا مقنعة ومن الخطابي براهين علمية .والثاني: ضياع تلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق لأرسطو ما قدّ يكفل لنا سدّ بعض الثغرات المرتبطة بالمنهج في العلوم العملية وتعويضه بتلخيص ابن رشد للضروري للسياسة وهو

الكيف كتحول وتوجد في مقولة الكم كزيادة ونقصان وفي مقولة الجوهر ككون وفساد. وقد استقصى ابن رشد هذا النوع من الحركة بنوع من التفصيل إلى الكتب الآتية جوهر الأجرام السماوية ولاستزادة أكثر عن أنواع الحركات والتغيرات المختلفة وبيان الفروقات بينها وبين حركة النقلة يمكن العودة إلى أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي** ص122-137. وإلى المراجع الآتية: عبد العزيز لعمول، **مبحث المقولات في فلسفة أبو الوليد ابن رشد**، ص 256-267، عزيز بوستا، **كتاب العالم بين الكون والحدوث لدي ابن رشد: من كون وفساد إلى الحدوث الدائم للعالم**، ص17-25.

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الزاي**،ج2، المصدر السابق، ص784.

([2]) أرسطو طاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، القاهرة، دار الكتب المصرية، د ط، 1343هـ-1924م، ج1، ص173.

تلخيص متعلق بعمل أفلاطوني لا أرسطي الذي يمثل شذوذا عن طبيعة التأليف الأرسطي المعروف بذكر المنهج المتبع عند أيّ مطلوب.

لكن نجد الإجابة مبثوثة في سياق بعيد كل البعد عن هذا المجال، حيث نعثر عليه في مقالة الزاي فيما بعد الطبيعة عبر مجانسة رشدية بين المسلك المتبع في العلوم النظرية (ما بعد الطبيعة وذلك المتبع في العلوم العملية (الأخلاق) فكلاهما ينطلقان من معرفة الجزئيات وهي الأمور التي تكون أعرف عندنا وصولا إلى معرفة الكليات وهي الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة، يقول ابن رشد موضحا هذه المجانسة «**إن الحال في المعرفة النظرية في هذه الأشياء(الميتافيزيقا والعلم الطبيعي) كالحال في المعارف العملية وذلك أنه كما أن المصنوعات التي تصنع أولا ينتقل منها إلى المصنوعات التي هى أبين عند الصناعة اذا كانت تلك أبين كذلك الحال في المعرفة النظرية ففي الأفعال الإنسانية أيّ في الصنائع الفاعلة مثل صناعة التمدن وصناعة الطب إنما تستنبط الخير الكلي الذي للناس من الأشياء التي هي خير واحد إذا كانت هذه أعرف عندنا**»[1].

هذا النحو من التعدد المنهجي الذي مرده تباين موضوعات العلوم لتبيان أسبابها ورّث لنا أن الكلية التي تنشدها العلوم التي تنطلق من المحسوس خلاف الكلية التي تنشدها العلوم الاستنباطية فالكلية الأولى ضرب من الذات ذلك أن نقل الحكم من الجزئي إلى الكلي إنما وقع هنا لغلبة ظن مستند إلى سريان الكلي في الجزئي، أما الكلية التي تنشدها العلوم الاستنباطية التي يحصل فيها اليقين بالمقدمات الكلية وهذا يُظهر لنا أن البرهان المستعمل فيها ليس واحدا في حدّ ذاته بل صنوف شتى حيث يقال بتقديم وتأخير. يشير هذا أن كل صناعة تستعمل بنوع محدد من البراهين يتواءم ومنهجها، فبراهين العلم الرياضي من نوع البراهين المطلقة التي يحصل فيها المعلوم من قبل العلة ولذلك تمثل العلم المقول بتقديم، أما براهين العلم الطبيعي وعلوم العلمية فجلّها براهين وجود يحصل فيها المعلوم من قبل النتيجة لذلك فهي تمثل العلوم التي تقال بتأخير، وإن كان علم الطبيعة يأخذ ببرهان الوجود فإنه يكون جانب برهان الجدلي، لذلك إذا عبرنا عنها بلغة القياس الحدود نقول أن

(1) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الزاي**، ج2، المصدر السابق، ص 782-783.

«**الصلة التي توجد بين الحدّ الأوسط والأكبر في برهان الوجود صلة شيء متأخر عن شيء متقدم، في حين أن الصلة التي توجد بينهما في برهان السبب هي صلة شيء متقدم**»[1] غير أن استخدام علميّ ما بعد الطبيعة وعلم السياسة والطب لبرهان الوجود لا يأخذ من جهة الضرورة وإنما من جهة الأفضل، لذلك نجد أن علم ما بعد الطبيعة «**يتحرى من البراهين ما هو أشد عموما وأليق بغرض هذا العلم فيخرج تلك البراهين الطبيعية هاهنا مخرجا أعم من مخرجها في العلم الطبيعي**».[2] أما ما تعلق بالعلوم العملية فإن مفهوم الكمال الإنساني هنا مرتبط بما هو ممكن وما يجعل هذا الأمر هكذا، أن مفهوم الممكن مرتبط بالمستقبل، ولو قلنا بالضرورة في الأمور التي ستحدث في المستقبل لارتفعت طبيعة الممكن، وهو أمر يؤدي إلى نتائج فلسفية غير مقبولة، إذ أنّه لن يعود هناك شيء يحدث باتفاق، ولا يعود هناك شيء معدّ أن يكون أو لا يكون، فيؤدي هذا إلى ارتفاع الرويّة والاستعداد للتأهب للخير وهو ما يعتبره ابن رشد في غاية الشناعة وخلاف الفطرة الإنسانية[3].

لتوضيح كيفية إنتاج المتقدم من المتأخر مثل أن «**يبين مبيّن أن هذه المرأة والدة من قبل أن لها لبنا، وأن هذا الموضع فيه نار من قبل أنه فيه دخانا**»[4] لأن الولادة كانت أولا ثمَّ كان اللبن أيّ أن الولادة كانت السبب الضروري في وجود اللبن، وكذلك النّار في وجود الدخان ويصنف هذا البرهان إلى صنفين: **الأول**؛ ذوات أوساط والذي يشير له بقوله الآتي: «**إن البرهان الذي يفيد وجود الشيء فقط يكون من مقدمات ذوات أوساط وهي المقدمات التي هي أسباب بعيدة**»[5]. هذا النوع بمنزلة الإجابة المقدمة في مثال الحائط القائل «**لما لا يتنفس الحائط فيقال: لأنه ليس**

([1]) نعمة محمد إبراهيم، **تصنيف ابن رشد البرهان على أساس الوجود والسبب: دراسة تحليلية**، مجلة آداب الكوفة، العدد1، 2014م، ص17.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الألف الصغرى**، ج1،المصدر السابق، ص22.

([3])المصدر السابق، ص83.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص 274.

([5]) المصدر نفسه، ص78.

بحيوان»[1] فالحيوانية سبب بعيد لتنفس الحائط والسبب في ذلك أن هناك من الحيوانات تشمل ما لا يتنفس مثل الحيوانات التي لا دم فيها وأن العلة القريبة لذلك أنها ليس بذي رئة.

أما **الثاني**؛ يشير إليه قول ابن رشد الآتي: «**إن البرهان الذي يفيد وجود الشيء فقط قد يكون من مقدمات غير ذوات أوساط**»[2]. القصد من مقدمات غير ذوات أوساط تلك التي تكون «**الحدود الوسط فيه أمور معلولة ومسببة عن الطرف الأكبر**»[3]. هذا البرهان فيه تفرعين وقرينة ذلك قوله: «**والأمور المتأخرة التي تؤخذ حدودا وسطا في أمثال هذه البراهين صنفان: إما أمور مساوية للطرف الأكبر الذي هو العلة ومنعكسة عليه، وإما أمور الطرف الأكبر أعم منها**»[4]. **الوجه الأول**: يسمى برهان غير ذوات الأوساط المنعكسة وهو بمنزلة مَن بيّن أن قُرب الكواكب المتحيّرة منّا يرجع إلى كونها لا تضطرب (يقصد اللّمعان أي أن ضوئها لا يزيد ولا ينقص) عند النظر إليها، وهنا يظهر أن عدم الاضطراب هو المعلول وسببا في قرب الكواكب منّا. وهما بذلك منعكسان ذلك أن السبب الحقيقي في قرب الكواكب المتحيّرة منّا ليس هو عدم اضطراب ضوئها حين ننظر إليها، بل قربها منّا هو سبب في عدم اضطراب ضوئها، أما **الوجه الثاني**: يُسمى دليلا أيّ الذي «**الوسط فيه معلول عن الأكبر من قبل أنه أعرف من الأكبر وليس ينعكس عليه الأكبر من قبل أنه أعم منه**»[5]

لا يسعنا من رحمّ الإشكال المرتبط بأنواع البراهين وهما برهان «**اللّم والأن**» إلاّ الإقرار، أن ابن رشد والفلاسفة المشائين عموما «**افترضوا أن لكل شيء سببا ضروريا وأثرا، ويعتبر البرهان القياس الفلسفي بامتياز، فهو القياس الذي ينتج العلم حقا وهو الذي يؤدي إلى اليقين، وبذلك فالبرهان هو تقرير ذهني**»[6].تشبث ابن رشد بمبدأ المباينة بين العلوم لتباين طبائع موضوعاتها، وهذا كله وفق مقتضى العلمية الذي بناه على أساس البرهان العلمي، محتذيا بمعلمه بحيث لا علم إلاّ بالبرهان مبني على مقدمات ومبادئ ضرورية، وبالتالي اختلاف مقدمات العلوم المختلفة شيء أكيد

([1]) المصدر نفسه، ص359.

([2]) المصدر نفسه، ص78.

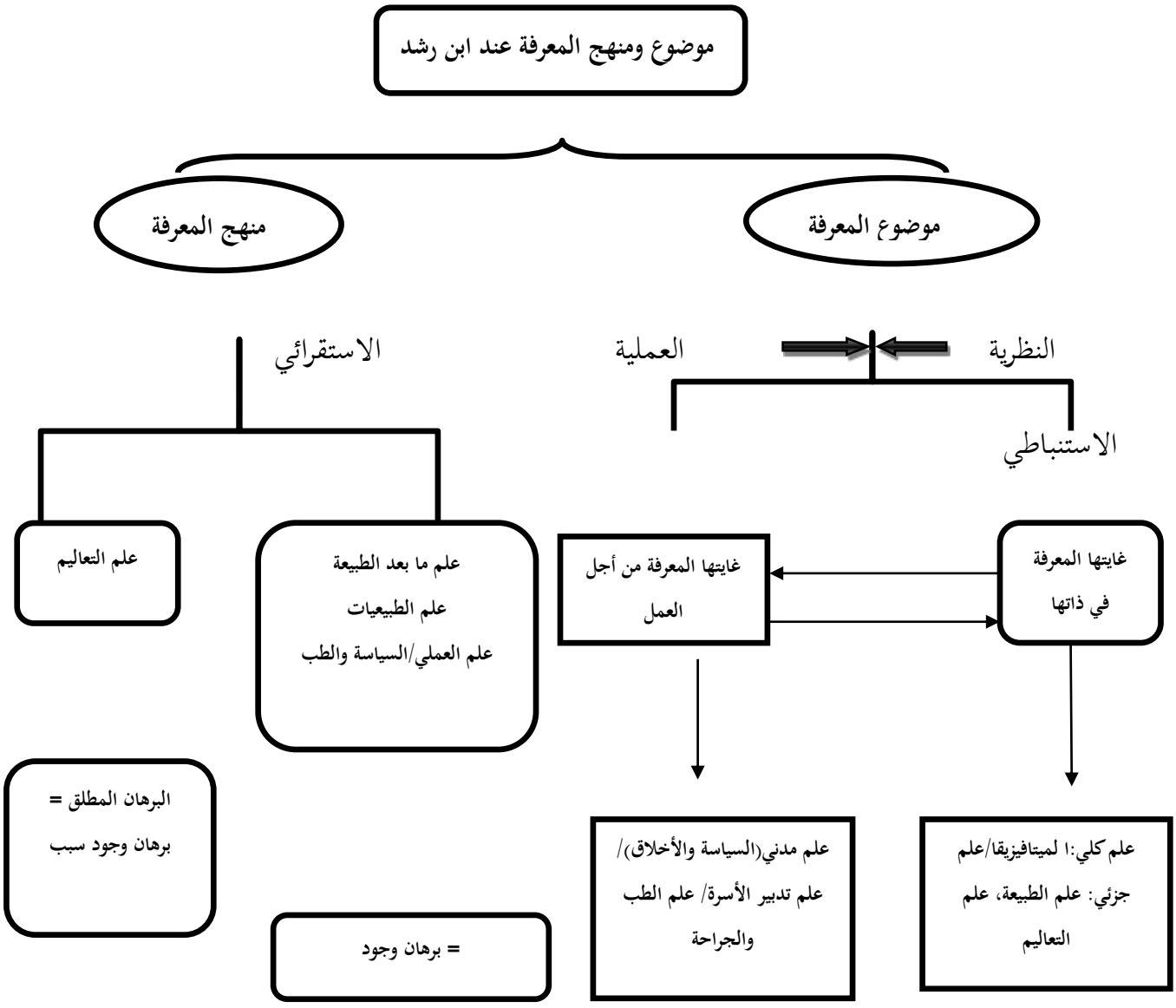
([3]) المصدر نفسه، ص78.

([4]) المصدر نفسه، ص78

([5])المصدر نفسه، ص357.

([6]) توفيق فائزي، **الاستعارة والنص الفلسفي**، المرجع السابق، ص97.

باختلاف طبائع أجناس موضوعات هذه العلوم، وتبعا لذلك فالعلوم لا يمكن بموجب التحليل السابق إن يمد بعضها بعضا لا من حيث عناصرها ولا خصائص ها وعلاقاتها، فلا جمع بين مناهجها ولا قيام للتداخل بين موضوعاتها .وهنا بحسب طه فإن ابن رشد غفل على استثمار **التكميلية** بين العلوم **والشمولية** الثابتة لعلم العلوم، لينسد بذلك باب رصد التحولات التداخلية التي طرأت على العلوم والمعارف بحيث أضحت لا تعرف حدودها .[1]



الشكل رقم 4: موضوع ومنهج المعرفة عند ابن رشد

([1]) طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع السابق، ص130.

2- تراتب المعارف عند ابن رشد

إن عملية تصنيف العلوم ([1]) جزء من مهمة المفكر فلا يجوز لمن أخذ يسهم من الدراسة الفلسفية أن يهمل هذه الناحية، لأن مزاولتها تعني دربة فكرية على رؤية الأصول والفروع، وإبراز للقدرة على التصور الواضح لأنواع المقولات، حيث باشر ابن رشد إلي تبني ترتيب معين للمعارف منطلقا «**بوصف ما كان واقع العلوم بناء لما ينبغي أن يكون من توجهات العقل إلى مواضيع المعرفة سواء على مستوى تربوي بالإرشاد إلى كيفية استيعاب العلوم وتمثله، أو على مستوى إبداعي بالتنويه على المستخدمين من مناطات الاستكشاف العقلي**»، لذلك لابد أن نخوض في معنى الترتيب عند فيلسوفنا بالرغم من عدم إفراده لتصنيف خاص به مثله في ذلك مثل باقي الفلاسفة المسلمين لكن المتتبع لما قيل سابقا حول موضوع ومنهج المعرفة يلحظ حضورا خفيا لفكرة المعيارية مكنتنا من تخريج هذا الترتيب من القوة إلى الوجود مبيّنة كيف أن «**العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا وبعضها طريقا إلى بعض والمُوفق -كما يقول الغزالي- مراعي ذلك الترتيب**»[2].يبدو أن المسوغ الذي يكمن في وصل فكرة الترتيب بالمعيارية هو أن «**انعدام الوحدة في التصنيف سيؤدي حتما إلى استحالة التأسيس، أعني أن عدم وصولنا إلى تصنيف موحد للعلوم، لن يسمح لنا بتأسيس العلوم النظرية تأسيسا متمايزا وواضحا. وهذا سيؤدي إلى اختلاط الرؤى والمذاهب في الحقل الفلسفي؛ لأن الفلسفة هي مجموع هذه الممارسات العلمية الثلاثة، بالإضافة إلى المنطق والعلوم العملية**»[3]. هنا يجلى لنا الوصف لنقول أن مدار الترتيب العلوم عند ابن رشد يفهم من زاويتين هي تباين العلوم ووثاقة البرهان وتفصيل معناها على النحو الآتي:

أولا: أنه إذا كانت العلوم تتباين فإن تتباين عند ابن رشد من جهتين، جهة أشرفيتها وجهة درجتها وبيّن أن أشرفية العلم تنبثق عند ابن رشد من أشرفية الموضوع سواء من حيث تفضيلة العقل

([1]) ويمكننا حصر التيارات المختلفة التي تعكس ظاهرة التصنيف في الثقافة الإسلامية من خلال نموذجين الأول؛ النموذج الآخذ بالقسمة الثنائية مثله أبو إسحاق الكندي وجابر ابن حيان والخوارزمي وأبو الحسن العامري وابن حزم وابن خلدون والثاني؛ الآخذ بالقسمة الثلاثية قد مثله كل ابن سينا وابن رشد وهناك تصنيفات تشذ عن هذين النوعين وهذا ما نلحظه عند الفارابي.

([2]) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين: كتاب العلم**، بيروت- لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ-2005م، ص64.

([3]) محمد مزوز، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المرجع السابق، ص156.

النظري عبر الدعوة إلى تحريره مع إبقاء العقل العملي يقبع في التقليد وهذا نكون نتحدث عم مجالين متضادين لاعتقاده أن الأخير: «**فالجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا؛ إذا كان لا سبيل إلى البرهان على وجود العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية**»[1] ما يعني أن كل الفضائل العملية تؤخذ بالعبادة أي تسليما وتقليدا من الشريعة لكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن الشريعة مجرد أحكام أخلاقية أو نصائح عملية وتدبيرات سياسية، بل هي أيضا نظام من المعتقدات والأحكام النظرية لا تعرض جوانبها النظرية عرضا صريحا متماسكا على نحو برهاني وإنما تشير إليه على شكل تنبيهات التي تعتبر من الخواص الذاتية للقول الشرعي بالتالي فالفلسفة هي شريعة الحكماء وثمرتها ترتبط بالخاصة وبالتالي تحقيق السعادة للإنسان دون الآخر لاعتقاده أن هذا الأخير لا يرقى أن يكون موضوعا للتأمل الفلسفي، أو من حيث تفضيلة لموضوع علم ما بعد الطبيعة عن باقي العلوم النظرية عندما تكون داخل المجال العلمي نفسه لذلك حد الفلسفة بطريق معرفة وجود الله تعالى موصفا ذلك قائلا:« **إذا كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فلأن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها؛ وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ**»[2]

تعود هذه الأشرفية إلى أمرين هما؛ أن الموضوع الأكثر علم أكثر الموضوعات تجريدا وبعد عن الهيولى تحتل الصدارة في الترتيب عن باقي العلوم المختلطة بالمادة يقول ابن رشد «**ذلك أنه لما تُصفحت الموجودات وُجد بعضها قوامها إنما هو في هيولى، فجُعل النظر في هذا النوع من الموجودات، وفي لواحقها على حدة، وذلك بين لمن زاول العلم الطبيعي. ووجد أيضا بعضها ليس تظهر في حدودها الهيولى، وإن كانت موجودة في هيولى، وذلك بيّن أيضا لمن نظر في التعاليم، فجعل النظر في جميع أنواع هذه ولواحقها على حدة، ولما لاحت في العلم الطبيعي**

([1]) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، تقديم: طيب تيزيني، بيروت-لبنان،الفارابي،دط،1988م، ص116.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل الدين والمجتمع)**، تحقيق: محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 1997م، ص85-86.

مبادئ آخر ليست في هيولى، ولا هي موجودة بحال ما، بل موجودة وجودا مطلقا، كان من الواجب أن يكون النظر فيها لصناعة عامة تنظر في الوجود مطلقا»[1]. وثانيا أن مبادئ علم ما أقل بساطة من العلم ذي المبادئ المركبة مثال ذلك **حال علم العدد مع علم الهندسة، فإن مبدأ العدد هو الواحد، ومبدأ الأعظام هي النقطة، والوحدة هي ذات غير منقسمة لا وضع لها، والنقطة هي ذات غير منقسمة لها وضع .فإذا النقطة أقل في البساطة من الوحدة»**[2].

أما تباين العلوم من **جهة الدرجة**، فيُقصد به ابن رشد تلك العلوم التي تكون حقيقتها واحدة بالطبيعة وهو على وجهين ([3]) إما علوم تشترك في الموضوع نفسه وتختلف من جهة الزيادة أو النقصان، أو الجهة «**فالصنائع التي تتعاون على بيان الشيء الواحد بعينه بأن تعطي إحداهما الوجود وتعطي الأخرى السبب، 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 المبادئ**»[4]ولتوضيح دلالة الزيادة والنقصان ضمن هذه العلوم التي يكون «**موضوع الصناعة فيها تتنزل منزلة الجنس لموضوع الصناعة التي هي أخصمنها** »[5] من قبيل «**صناعة الهندسة فإنها تنظر في العظم من جهة ما تنقصه الهيولى، وصناعة العلم الطبيعي تنظر فيه من جهة الزيادة، أي من جهة زيادة المادة عليه**»[6] وإما علوم تنتمي إلى جنس نفسه وينظران له من جهة واحدة وهو الأمر الذي ينطبق على تلك «**الصنائع الداخلة تحت جنس من الأجناس، والنظر فيها وفي ذلك الجنس من جهة**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، المصدر السابق، ص.5

([2]) محمد مزوز، **جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المرجع السابق،154 ص نقلا عن أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، المصدر السابق، ص123.

([3]) هناك وجه من أوجه علاقة العلوم حينما يكون موضوعيّ علمين مختلفين، فلا حديث عن نموذج الصورة والمادة لأنه ليس يمكن أن تشترك في الحدّ الأوسط.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص368 ،369.

([5]) المصدر نفسه، ص295.

([6]) المصدر نفسه، ص 295.

واحدة فإنهما صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة، مثل الصناعة الناظرة في الأجسام المستقيمة الأبعاد، والناظرة في الأجسام المستديرة: فإنهما صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة وهي الهندسة وليستا صناعتين مختلفتين»[1]

ثانيا: أن العلوم تختلف من وثاقة البرهان «**فإن اليقين يتفاضل حتى في العلم الواحد بعينه مثل أن نبرهن على الشيء ببرهان مطلق أو ببرهان وجود وهو الذي يسمى الدليل وإذا كان يتفاضل في العلم الواحد فهو أحرى أن يتفاضل في العلوم المختلفة الأجناس**»[2] على ضوء تكون العلوم التي تبين موضوعاتها بعللها أي بأمور متقدمة عليها أوثق من تلك التي تبين موضوعاتها بأمور متأخرة عنها لذلك «**فالبراهين التعاليمية هي في المرتبة الأولى من اليقين وان البراهين الطبيعية تتلوها في ذلك**»[3] لكن عندما يجري الكلام هنا عن وثاقة البرهان نجد أن هناك سؤالا يطرح نفسه بقوة يتمثل في مكانة البرهان الميتافيزيقي من ذلك؟.

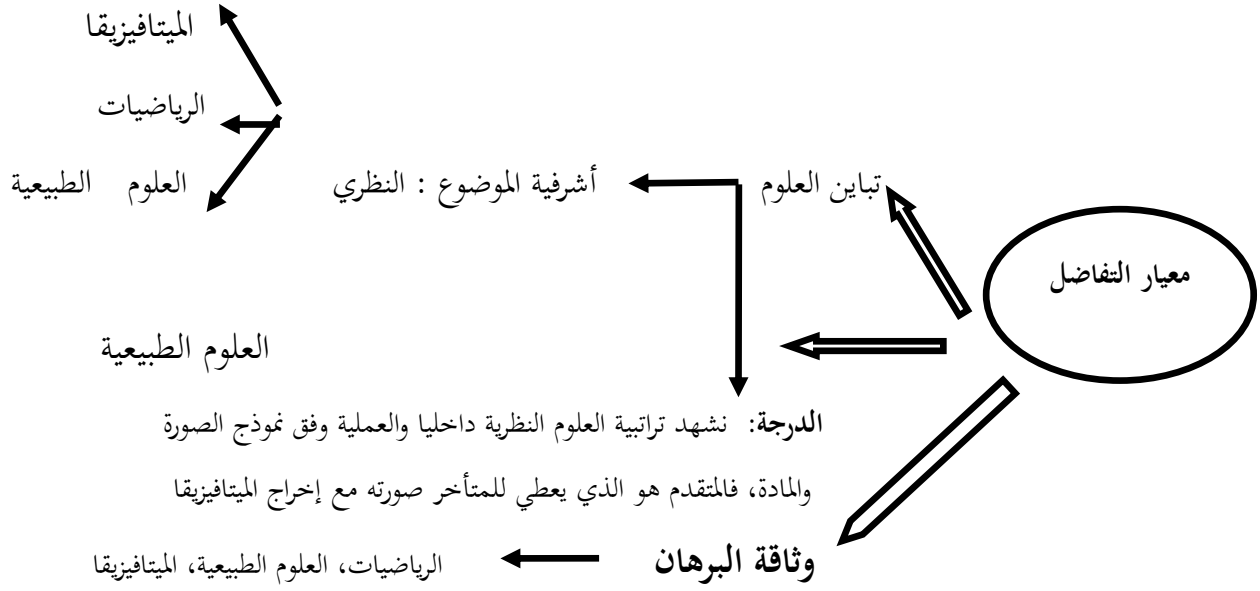
الإجابة بطبيعة الحال تتحدد عبر موضوع علم ما بعد الطبيعة الذي يهتم بالأعراض العامة للموجود بما هو موجود ونحن نعلم أن «**البرهان لا يقوم على أمر من الأمور إلا من خلال أسبابه القريبة التي تخصة لا من أسبابه البعيدة، وإنما كان ذلك كذلك؛ لأن الأسباب الغير خاصة معدودة فيما بالعرض، ولذلك من جعل أن أحد أقسام البراهين، البراهين التي تأتلف من الأسباب الغير خاصة فقد أخطأ، كما يُظن بأبي نصر، أعني أنه يجعل البراهين التي تأتلف من أسباب غير خاصة من أصناف البراهين المقولة بتأخير، والحق أنها ليست منها، لا بتقديم ولا بتأخير**»[4] ترتيبنا أن توضع تبعا لذلك أن نضع قائمة بتراتب العلوم تحتل فيها العلوم الرياضية قمتها والعلوم الطبيعية قاعدتها مع تصنيف داخلي لمكوناتهما وفق معيار الخصوص والعموم لتنتهي بالعلوم ما بعد الطبيعة في الرتبة.

([1]) المصدر نفسه، ص 295،296.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الألف الصغرى**،ج1، المصدر السابق، ص.51

([3]) المصدر نفسه، ص 50.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان**، المصدر السابق، ص48.



3/ شروط الفعل المعرفي .

إن البيان المضموني السابق سيورث بطبيعة الحال فهما خاصا بالمعرفة عند فيلسوفنا، القائم على العقل كمبدأ لنظام فكري متناهي وغائي ومطلق، وعملية سوغ الدلالة تتوارى وراء شروط البناء المعرفي التي بحسبنا تنقسم إلى صنفان الأول؛ شروط البناء الإنتاجية التي تقف بنا عند جملة القوى المساهمة في الفعل المعرفي، والثاني، شروط البناء التنظيمية التي ترصد لنا كيفية انتظام المعرفة عبر صيرورة التجريد وقولبتها في كليات نظرية. ففي المستوى الأول من الشروط الموسوم بالإنتاجية لابد من توفر جملة من القوى في فعل الإدراك المعرفي، وهي على التوالي القوة الحاسّة وهذا النوع من القوى ينسب إلى جسد الحيوان من أجل وجود النفس به، والكلام فيها ينحصر في أربعة أقسام «**منها معرفة ماهية هذه القوى وماهية جزء جزء منها، ومعرفة الآلات التي بها يتم فعل هذه القوى، ومنها معرفة مدركات هذه القوى وهي المحسوسات، ومنها معرفة كيفية إدراك هذه القوى بهذه المحسوسات**»[1].

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **المقالة الأولى من تلخيص كتاب الحاسّ والمحسوس لأرسطو**، ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، لبنان بيروت، دار القلم، ط2، 1980م، ص191.

أدرج ابن رشد ماهية الحس ضمن القوى المنفعلة بقوله «**إنما يقبل الحس المحسوس من جهة أنه يتحرك عنه وينفعل عنه، وذلك أنه يستحيل عن المحسوسات وينفعل عنها**»[1]. تشير استحالت (أي أنها تتغير- عن المحسوسات) وبذلك ينفي أبو الوليد أن تكون هذه القوى من جنس القوى الفاعلة «**إذ لا يعقل بتاتا لو وضعنا أن القوى الحاسة هي فاعلة أن يقول لماذا لا تحس الحواس من ذاتها دون فاعل خارجي، فضروري أن يقول لو كانت فاعلة أن تحس من من ذاتها و ألاّ تحتاج في الإحساس لفاعل ما خارجي**»[2]. الرد الأكثر وضوحا ودحضا لمقولة فاعلية الحس «**إن الحس ليس موجودا بالفعل لا كن بالقوة، فلو كان يحس ذاته لكان الشيء سيخرج من القوة إلى الفعل من ذاته ومن غير مخرج، وليس الأمر كذلك، فإنه كما أن ما هو بالقوة ليس يحترق من ذاته دون حضور المحرق من خارج، كذلك في الحس بالقوة، ولو أمكن في الحسّ أن يحس موضوعه، لا مكن في الخشبة أن تحترق من ذاتها دون حضور النّار من الخارج** »[3].

معنى هذا أن الحس ليس من جنس القوى الفاعلة التي تفعل من ذاتها دونما قد تحتاج إليه في الفعل الذي ينشأ عنها محرك خارجي، ولذا فلا تحس من ذاتها، كما أن الوقود لا يتقيد من ذاته دون محرك خارجي أي النّار، كما أن الوقود انقد من ذاته لأمكن إذن أن يتقيد بدون النار الموجودة بالفعل، كذلك لو أحست الحواس من ذاتها من جهة كونها قوى فاعلة لأمكن عندئذ أن نحس بدون فاعل خارجي[4]. بالتالي« **فكل ما يعدّ من جنس الانفعال لا يملك وجودا إلاّ من غيره أي من الفاعل ولذا لو لم يكن الفاعل لما كان هو أما كل ما يعد من جنس الفعل فيملك وجودا من ذاته لا من غيره**»[5]. وللحس وجودين، وجود بالقوة قبل أن يكتمل ملكاتها بمحرك خارجي ووجودا بالفعل عندما يكون قد اكتملت ووجدت بمحرك خارجي يقول ابن رشد « **نقول في الشيء أنه يحس يقال على ضربين أحدهما بالقوة والآخر بالفعل مثال ذلك انه قد يقول فيمن هو نائم أنه**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، القاهرة، المكتبة العربية، دط، 1994م، ص67.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس**، ترجمة: إبراهيم الغربي، تونس، بيت الحكمة، ط1، 2001م، ص135.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، المصدر السابق، ص67، 68.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص135.

([5]) المصدر نفسه، ص 136.

يحس ويسمع ومعنى ذلك انه بالقوة، ونقول أيضا فيمن هو يقضان وقد صار إلى الفعل بحواسه انه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه يحس بالفعل»[1]. قد قسّم ابن رشد هذه القوة أي الحاسة إلى قريبة وبعيدة «**البعيدة كالقوة التي في الجنسين على أن يحس والقريبة كقوة النائم والمغمض عينه على أن يحس. أما القوة البعيدة وهي التي تكون في الجنين فقد تبيّن وجود وجودها في كتاب الحيوان، والمحرك لها هو ضرورة غير المحرك للقوة القريبة، التي تبين من أمره أي المحسوسات بالفعل»**[2]. على هذا النحو فإن الكلام عن شيء ما من حيث يظن أن وجوده هو أن يفعل ويحرك خلافا لما يظنه أنه ينفعل ويتحرك حيث «**لما كان خروج الشيء من القوة إلى الفعل حركة وكان كل حركة لها محرك إذ كانت فعل غير تام فوجب أن يكون الحس تحركا وانفعالا**([3])»[4] وقد أدرج هذا القوة ضمن جنس الحركة كونها فعل غير مكتمل خلافا للذي يحرك فهو وجوده مكتمل، وعليه نصل إلى القاعدة الآتية «**الذي يعد من جنس الانفعال لا يملك وجودا إلاّ من غيره أي من الفاعل، ولذا لو لم يكن الفاعل لما كان هو، أما كل جنس الفعل فيملك وجودا من ذاته لا من غيره»**[5].

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، المصدر السابق، ص68.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص42.

([3]) يحيل مفهوم الانفعال إلى دلالتين إحداهما؛ إفساد المنفعل من طرف الضدّ الذي ينفعل عنه كانفعال الساخن عن البارد والرطب عن الجاف، والثاني هو حفظ للمنفعل بالقوّة بما هو في الكمال، وبالفعل من جهة كون ما هو بالفعل شبيها لا ضدّا، أي المخرج له من القوة إلى الفعل، على العكس من الهيئة التي هي في الانفعال الأول (الإفساد) ممّا يعني أن هذا النوع من الانفعال الذي هو حفظ المنفعل بما هو محرك له بالفعل لا إفساد له، فلا ينظر في أي شيء ما بعد أن لم يكن ينظر فيه إلاّ من كان يعرف ذلك الشيء. وهذا ليس بالتغير حسب المعنى الأول؛ الذي هو إفساد المنفعل «**لأن هذا التحول ليس هو من اللاّوجود بل إضافة للمتحولّ وتدرّجا نحو الاكتمال بدون ما قد يكون هناك من إفساد أو تحولّ من اللاّوجود فهو يوضع كالتحول من الجهل إلى العلم، وكأنه يقصد أن هذا الشيء أبعد [ما يكون] عن التغير الحقّ بصفتين: فالتغير الذي هو حفظ للمنفعل مزدوج أي التغير من اللاّوجود إلى الاكتمال، والتغير من الاكتمال الأول إلى النهائي، وتلك هي الإضافة التي يشير إليها**» ومعنى هذا؛ أن التغير يقال بوجهين أولهما التحول الذي يقع في هيئات اللاّوجود عند المنفعل من الفاعل، والآخر التحول الذي يقع في الهيئة القارة والصورة الموجودتين في المنفعل إلى الفاعل، وهذا الانفعال إفساد للمنفعل لا حفظ له فقط. أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب اللنفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص138، 139.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، المصدر السابق، ص68.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، ص136.

أما بعد هذا البيان في ماهية القوى الحسية سنقف عند كل جزء من أجزاء هذه القوة المتعلق بالشق الخارجي للإدراك وهي الحواس الخمسة ([1]) إذ منها «**ما هو ضروري في وجود الحيوان ومنه ما هو موجود لمكان أفضل، وهذه كلها تختلف أيضا في الحيوان بالقوة والضعف، فأما التي وجدت في الحيوان من أجل الضرورة، فهي حاسة اللمس وحاسة الذوق، وأما التي وجدت من جهة الأفضل فحاسة السمع وحاسة البصر وحاسة الشّم**»[2]. يعود هذا الأمر كون حاسة الذوق واللمس ضرورية في بقاء الحيوان لأنها بمنزلة الأشياء التي ترد بدنه من خارج إلى الداخل، وذلك بحاسة الذوق يميز الطعم الملائم من غير الملائم، وبحاسة اللّمس يميز الأشياء والأمور التي تفسد بدنه من خارج والتي تحفظه وتناسبه، وأما الحواس الأخر في فعلها يكون على جهة الأفضل مثل البصر فهي حاسة لتقبل معاني الألوان مجردة عن الهيولى من جهة معان شخصية[3]، أما السمع فهو القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الآثار الحادثة في الهواء عن مقارعة الأجسام بعضها بعضا المسماة أصواتا[4].

ليختتم ابن رشد المقالة الأولى من تلخيص الحاسّ والمحسوس بالقول في خصوصية إدراك هذه الحواس الخمس فيقول: «**وأما خصوصية إدراك هذه الحواس الخمس في الحيوان فإنها ليست على جهة واحدة، وذلك أنها في الإنسان تدرك فصول الأشياء ومعانيها الخاصة وهي التي تتنزل من الشيء المحسوس منزلة اللب من الثمرة، وفي الحيوان إنما تدرك الأمور التي من خارج، ونسبتها إلى الأشياء نسبة القشر إلى اللب من الثمرة والدلالة على ذلك أن البهائم لا تتحرك عن هذه الحواس حركة الإنسان عنها، فإن الإنسان يطرب عند سماع الألحان ولا تطرب البهائم**»[5].

([1]) إن قوى الإدراك الموسومة بالحس الباطن إلى جانب قوى الإدراك الخارجية التي أشرنا لها أعلاه تشكل التي ماهية الحس وآثرنا عدم ذكر قوى الإدراك الداخلية الخمس الحس المشترك والتخيل والمصورة والحافظة والذاكرة لكونها تتعلق بالشروط التنظيمية لا الشروط الإنتاجية.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، المصدر السابق، ص 152، 153.

([3]) المصدر نفسه، ص29.

([4]) المصدر نفسه، ص35.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الحاس والمحسوس**، المصدر السابق، ص206.

هذا بالنسبة لشروط الإنتاجية أما الآن سنقف عند الجانب التنظيمي للمعرفة؛ يؤكد فيلسوفنا أن «**الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده في الهيولى، وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك أن هذا الوجود(= في البصر) هو وجود للون مدرك لذاته والذي له في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته وقد تبين أيضا في علم النفس أن للون وجودا أيضا في القوة الخيالية، وأنه أشرف من وجوده في القوة الخيالية، وله في العقل وجودا أشرف من جميع هذه الموجودات**»[1]. هذا التراتبية تكشف لنا أن الفعل المعرفي ينتظم وفقا لنموذج ينطلق من الإدراك الحسي وصولا إلى الإدراك العقلي عبر واسطة قوى الإدراك الداخلي الموسومة بالحس الباطن قد عبر أبو الوليد عن سيرورة الفعل المعرفي وتشكله في قوالب كلية «**إنه إذا تؤمل كيفية حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنا مضطرون في حصولنا لها أن نحس أولا ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس فاته معقول ما فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبدا ولا يمكن فيه إدراكه، وأيضا فإن من لم يحس أشخاص نوع ما، لم يكن عنده معقوله، كحال في الفيل وليس هذا فقط بل يحتاج مع هاتين القوتين إلى قوة الحفظ وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة أخرى حتى ينقدح لنا الكلي ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا في زمان**»[2].

تقوم أوّل حاسة من الحواس الداخلية (الباطنية) المسماة بالحس المشترك ([3]) بتجميع كل الإحساسات الآتية من الحواس الظاهرة المشتركة مثل الحركة والعدد والشكل والمقدار والمتغايرة مثل

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص281.

([2]) أبو الوليدابن رشد،**رسالة النفس**، المصدر السابق، ص94.

([3]) يستبعد وينفي ابن رشد أن يكون الحس المشترك حاسة سادسة وذلك لعدم وجود عضو خاص بالمحسوسات المشتركة من ناحية ومن لا وجود لمحسوس آخر خاص به مثل الماء أو الهواء أو الضوء الخ « **وإذا كان يظهر بالتأمل أنه ليس يتأتى هنا وجود آلة أخرى ولا هنا متوسط آخر، فبين أنه ليس يمكن أن توجد ها هنا آلة أخرى**» أبو الوليدابن رشد،**تلخيص كتاب النفس**،، المصدر السابق، ص57.كما يرى أيضا أنه إن وجدت هنا حاسة أخرى، فسوف توجد لحيوان آخر غير الإنسان فيوجد للأنقص ما لا يوجد للأكمل وهذا محال، وإذا احتج أحد بالقول بوجود أعضاء للحيوان غير موجودة للإنسان ولكن بوجه أشرف فإن اليد للإنسان أتم فعلا من هذه وأشرف. غيضان السيد علي، **الفلسفة الطبيعية والإلهية: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد**، دم ، دار التنوير، دط، 2009م، ص156.

الأبيض والحلو «**فلما كنا بالحس ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى نقضي مثلا على هذه التفاحة أنها ذات لون وريح وطعم وشكل، وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها، وجب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة، وذلك أن القوة التي تقضي على أن هذين المحسوسين متغايران هي ضرورة قوة واحدة**»[1]. لتأتي الحاسة المصورة([2]) فتقوم باحتفاظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس الجزئية بحيث يبقى فيه بعد غيبة المحسوسات «**ففي الحس المشترك قوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها**»[3]. ليقوم الخيال بالحكم على المحسوسات بعد غيبتها ولذلك «**كانت أتمّ فعلا عند سكون فعل الحواس كالحال في النوم**»[4]. أما في حال الإحساس فإن هذه القوة تكاد ألا يظهر لها وجود، وإن ظهر فبعسر ما يفترق من الحس[5].

الظاهر بذلك أن وظيفة هذه القوى هي استكمال الآثار المتبقية من الحس المشترك. إلى جانب ذلك توجد قوتين وهى الحافظة والذكرة « **تخص الأولى (الحافظة) معاني أجزاء الشيء المحفوظ على التوالي والاتصال فإذا أحضرتها ركب بعضها إلى بعض المميز ورسمها المصور، والثانية (الذاكرة) إنما تحضر أجزاء الشيء بحركة منقطعة غير متصلة**»[6] فالثانية ليست إدراكا حسيا ولا تخيلا وإنما هي من تأثير أحدهما بشرط انقضاء مدة من الزمن وعليه كما يقول ابن رشد « **إنه يظهر من أمرها أنها جزئية ومحتاجة في فعلها أن تتقدمها قوتان، قوة الحس وقوة التخيل، ولكنها رغم احتياجها لهما إلا أنها متباينة عنهما، ثم يميز من خلال حديثه عن القوة الذاكرة بين فعلى الذكر والتذكر، ويرى أن الذكر هو استرجاع في الزمان الحاضر للمعنى الذي كان مدركا في**

([1]) أبو الوليدابن رشد،**كتاب النفس لأرسطو**، تحقيق: فؤاد الأهواني، المصدر السابق، ص54.

([2]) إن ابن رشد كثيرا ما يقفز مباشرة من الحس المشترك إلى المتخيلة دون ذكر المصورة وهو ما يؤكده في قوله «قد تبين من هذا القول أي وجود هو وجود هذه القوى، وما جوهرها وإنها غير المصورة وغير المميزة وإنما يتم فعلها بمشاركة المميزة والمصورة وذلك إما في التركيب أو في التفصيل»

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **كتاب النفس**، تحقيق: فؤاد الأهواني، المصدر السابق، ص 63.

([4]) أبو الوليدابن رشد، **رسالة النفس لأرسطو**، ص75

([5]) غيضان السيد علي، **الفلسفة الطبيعية والإلهية: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد**، المرجع السابق، ص 162.

([6]) ابن رشد أبو الوليد، **تلخيص الحاس والمحسوس**، المصدر السابق، ص213.

الزمان الماضي، لأننا لا نسمي ما حصلت معرفته لنا الآن ذكرا، ولا مما يتوقع وجوده، وإنما يذكر المرء ما قد حصلت له المعرفة به في الزمان الماضي، أما التذكر فهو طلب هذا المعنى الذي كان مدركا في الزمان الماضي بإدارة وذلك إذا نسيه الإنسان، وإحضاره بعد غيبته بالفكرة فيه، ولذلك يشبه ألا يكون التذكر إلا خاصا بالإنسان، وأما الذكر فإنه لعامة الحيوان»[1].

بذلك فابن رشد يعطي دورا هاما للحس والخيال والعقل في تشكيل المعرفة فالإدراك الحسي يكفل للإنسان الاتصال بعالمه الخارجي مستقبلا منه (العالم والمحسوسات) مختلف الانطباعات الحسية؛ فالسمع مثلا في الإنسان هو الطريق إلى التعلم؛ لأن التعليم إنما يكون بالكلام، والكلام إنما يتأدي إليه عن طريق السمع وكل حاسة من حواس الإنسان هي الطريق إلى المعقولات الأول الحاصلة له في ذلك الحس وبخاصة السمع والبصر. لكن الحس وحدّه غير كافي، لإدراك المعرفة لذلك لابد من قوة أخرى هي قوة العقل «**فكان بعض الحيوان وهو الإنسان، ليس يمكن فيه وجود بهاتين القوتين فقط، أي الحس والتخيل، بل بأن تكون له قوة يدرك بها المعاني المجردة من الهيولى، ويركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها عن بعض، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده، وذلك إما من جهة الاضطرار فيه، وإما من جهة هي نافعة في وجوده، وذلك من جهة الاضطرار فيه، وإما من جهة الأفضل، فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة أي قوة النطق»[2].**

معني الإنسان يفكر بالنسبة لابن رشد هو «**أن يطلق في ذاته تدخلا لمبدأين؛ الأول: خاص بالتجريد، ويتمثل في تحقيق المقاصد التي تم تصورها بتنشيط المفهوم المعطى في (تقديم =عرض تمثيل حسّاس)، والمبدأ الثاني: خاص بالاستقبال وبالتفكير أي يستقبل المقاصد التي**

([1]) المصدر نفسه، ص208-209

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص84.

تمّ فرزها بهذه الطريقة المبدأ الأول هو العقل الفاعل والثاني المادي»[1]. ومادام أن العقل لا يتعامل مباشرة مع العالم وإنما يتعامل معه بواسطة الخيال «**في الحقيقة بدون مقصّد تخييلي يجعلها (الصور) مفهومة في فعل يفرزها، لا يستطيع العقل الفاعل أن ينتج أشكالا مفهومة في فعل من شأنه أن يستقبل من طرف العقل المادي»**[2]. بمعنى أنه يتعامل مع المحسوسات التي تمّ حفظها في الخيال «**إن النفس لا تفهم شيئا بدون الخيال، كما أن الحواس لا تحسّ شيء بدون حضور المحسوس»**[3]. بالتالي فما يميّز قوة الخيال كما أبنا سابقا «**أنها تحكم على المحسوسات بعد غيبتها ولذلك كانت أتمّ فعلا عند سكون فعل الحواس كالحال في النوم»**[4].

لكن ما يميز المعاني الخيالية، أنها تضل شخصية وهيولانية، وهو ما صرح به أبو الوليد ابن رشد حينما قال: «**أن المتخيلات إنما نتصورها من حيث هي شخصية وهيولانية ولذلك لا يمكن أن نتخيل ألوانا إلا مع عظم وإن كان سيظهر من أمرها أنها أرفع رتب المعاني الشخصية»**[5]. وعليه لا يمكن أن نعتبر هذه المعاني كلية وشاملة ومحددة لأنها ممزوجة بالحواس، لذلك لابد للوصول للماهية الحقة للأشياء وجود قوة أخرى فصنف المعرفة الخيالية لا يرقى إلى مرتبة العلم لأنه لا علم إلاّ بالكليات، في حين أن المعرفة الخيالية تمتاز بالجزئية وبالعطالة التي تمنعها من التحول الذاتي إلى المعقولات، في الوقت الذي لا يوجد بداخل الإنسان قوّة قادرة على استثمار ما بداخل هذه الخيالات أو المعاني الخيالية من بذور المعقولية، فهي ليست متحفزة بذاتها، ولا تملك ما يسندها أو

---

(1) « Que signifie une phrase comme l'homme pense? Pour Averroès, seulement ceci: l'homme a le pouvoir déclencher en lui l'intervention de deux principes (non d'effectuer lui-même leur activité) l'un d'abstraction, actualiser les «intentions imaginées» en activant l'intelligible en puissance enveloppé dans la présentation sensible, «dénuder la chose de son idole» l'autre de réception penser, c'est-a-dire recevoir l'intention ainsi dépouillée. Alain de libera, **la querelle des universaux de Platon a la fin du Moyen Age**, paris, éditions du seuil, 1996 p207.

(2)«Son l'intention imaginaire qu'il intelligibilise en acte en la «dépouillant», l'intellect agent ne saurait produire de forme intelligible en actesusceptible d'être reçue par l'intellect matériel». Ibidem, p207.

(3) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص 233.

(4) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص75.

(5) المصدر السابق، ص77.

يحركها من داخل الإنسان، ولذلك ستبقى على عتبة العالم جاثمة إن لم تتدخل قوّة مفارقة أو فعل مفارق، يخرجها إلى ضوء النهار إلى نور المعرفة[1]. هذه القوّة هي قوّة العقل.

مجرى العقل، حسب ابن رشد، شبيه بمجرى الطبيعة –الحس– من حيث الانفعال والفعل فكلاهما بحاجة إلى موضوع حقيقي وإلى صور تحمل هذا الموضوع «**لأن التصور العقلي، كما يقول أرسطو هو مثل الاستقبال بالحس يكتمل بالوسيط لموضوعين في الواحد منهما هو الموضوع الذي به الحس يصبح حقيقة(إذا كان المحسوس خارج الروح)، والآخر الموضوع الذي يكون به الحس صورة موجودة كما أنه من الضروري أن يكون المعقول حقيقة، وهذا يتعلق بالصور، إذا كانت تصورات حقيقية، والثاني الذي يحمل كل معقول حقيقي وهو العقل المادي**»[2]

والمقصود بهذا «**أن في العقل فعلان؛ فعل القبول وفعل التكوين فيكون فينا عقل يقبل كل معقول وفينا عقل يفعل كل معقول**»[3]. هذه الإشارة إلى أن «**الاستقبال بالنسبة لأحدهما والإنتاج بالنسبة للآخر ليسا نشاطان يبرران طرح ماهيتين مختلفتين**»[4]. وقد كان أفضل تمثيل لهذه الوحدة صورة النار «**لقد كان ألكسندر الأفردوسي محقا عندما شبهه (العقل) بالنار لأن النار حسب طبيعتها، قادرة على إتلاف كل جسم بواسطة القوة المتواجدة بها، مع ذلك، ورغم هذا، فإنها تتألم بصفة ما بسبب ما تتلفه، ويشبه النار وفق نمط معين من التشابه، إذا اكتسبت ممّا يتلف**

([1]) محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، لبنان–بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1988م، ص 129.

([2]) «Car, puisque concevoir par l'intellect , comme le dit Aristote, c'est comme percevoir par le sens, et que percevoir par le sens s'accomplit par l'intermédiaire de deux sujets, dont l'un est le sujet par lequel le sens devient vrai(et c'est le sensible extérieur à l'âme) et l'autre, le sujet par lequel le sens est une forme existante (et c'est la perfection première de la faculté sensorielle), il est aussi nécessaire que les intelligibles en acte aient deux sujets, dont l'un est le sujet par lequel ils sont vrais, à savoir les formes qui sont des images vraies, et le second, celui qui fait de chaque intelligible un étant du monde(réel), et c'est l'intellect matériel». Averroès, **l'intelligence et la pensée**, op-cit,p69.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس لأرسطو**، تحقيق ألفرد عبري، المصدر السابق، ص 129.

([4])«Réservoir pour l'un et produire l'autre ne sont pas des activités qui justifient qu'on pose deux substances distinctes» Ali Ben Makhlouf, **Averroès**, Ibid, p163.

شكلا ناريا أوّل من الشكل النار المتلف»[1].إن حال العقل بالفعل (أي الذي يفعل) **l'intellect agent** حاله من المعقولات حال الضوء من الألوان بجهة، وذلك أنّه كما أن الضوء هو الذي يصيّر الألوان ألوانا بالفعل بعد أن كانت بالقوة، وهو الذي يعطي الحدّقة المعنى الذي به تقبل الألوان وهو الشفاف؛ كذلك هذا العقل هو الفاعل للمعقولات والمخلق لها، وهو المعطي للعقل الهيولاني ((الممكن) **l'intellect matériel** الذي به يقبل المعقولات، أعني أنه يعطي العقل الهيولاني شيئا فشيئا شبيها بالإشفاف من البصر[2] «**العقل الفاعل يؤثر في الخيال، ونتيجة هذا الفعل هي التي تؤثر في العقل المادي، عكس ما يجري في الإحساس أين المحسوس يؤثر في المعنى**»[3] فعلاقة العقل بالخيال ليست علاقة قابل بمقبول، أي ليست كعلاقة العين بالنظر، بل هي علاقة المحرك بالمتحرك والمحسوس بالإحساس، ومن ناحية أخرى، لو اعتبرت القوة الخيالية هي العقل الهيولاني القابل، فسيكون ما يحرك هو القابل، والعقل القابل يصير عقلا بالفعل، ومن ثمة سيقبل العقل ذاته، من جهة، ويحرك ذاته، فيغدو المحرك يحرك نفسه، من جهة ثانية، وكلا الأمرين محال، لأنه لا يمكن للشيء أن يقبل نفسه، ولأن المحرك لا يحرك إلا إذا كانت فيه قدرة على التحريك[4].

من ثمّ لا يمكن أن يكون الخيال قوّة للمعقولات أو موضوعا لها، لأنّه كما أن معنى اللون المدرك ليس كمالا للّون بالقوّة بل كمالا للبصر، فكذلك الموضوع الذي تستكمله المعقولات، ليس هو المعاني الخيالية التي هي المعقولات بالقوّة، بل هو العقل الهيولاني **يقول ابن رشد**: «**كما أن اللون**

([1]) «Alexandre a raison de l'assimile au feu! Car le feu est naturellement capable d'altérer tout corps par la puissance qui existe en lui, et pourtant, malgré cela, il pâtit d'une certaine manière à cause de ce qu'il altère, et il s'assimile à lui sur un certain mode de ressemblance, dans la mesure ou il acquiert de ce qu'il altère une forme ignée inférieure à la forme ignée lettres ,p119.Ali Ben par: E.Barbotin, les belles Aristote**, De anima**, Traduit altérante» نقلا عن.Makhlouf, Averroès, Ibidem, p163.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفيس لأرسطو**، تحقيق: ألفرد عبري، المصدر السابق، ص129.

[3] «L'intellect agent agit sur le fantasme, et c'est le produit de cette action qui agit sur l'intellect matériel, ou plus exactement, qui est reçu par l'intellect matériel. Contrairement a ce qui se passe dans la sensation, ou lesensible agit sur le sens» Alain de libera, **la querelle des universaux de Platon a la fin du Moyen Age**, ibidem, p209

([4]) محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، المرجع السابق، ص52.

ليس هو الكمال الأول للون الذي هو المعنى المدرك، ولكن اللّون الذي يكمله معنى اللون هو البصر كذلك فإن الموضوع الذي تستكمله المعقولات، ليس هو المعاني الخيالية التي هي المعقولات بالقوّة، بل هو العقل الهيولاني فهو الذي علاقته بالمعقولات تُماثل علاقة معنى قوة اللّون بقوّة الرؤية»[1].

على هذا البيان،، اتضح أن علاقة الخيال بالعقل الهيولاني هي علاقة الوظيفة/الموضوع الخارجي، أي علاقة الإبصار/المنظور عوض الذات/النظر أي علاقة العين والنظر([2]) ومن ثمّ سيغدو دور الخيالات التحريك لا القبول، خصوصا وإن قابل الكليات، يتعين أن يكون كليا ومفارقا، وإلاّ أفسدا المعرفة العقلية[3] ويمكن انطلاقا ممّا قلناه أن نميز خصائص القول المعادي للمعرفة المتمثل في جانبها الكلي من خلال ثلاث ضروب ([4]) **الأول:** ضرب المجال الإدراكي؛ قلنا فيما سبق في ضبط هيئة العقل أنه قبول بمعنى أنه ينفعل، وانفعاله خلاف انفعال الحسّ فطبيعة هذا الانفعال تحدد لنا نوعية المجال الإدراكي الخاص به ذلك أن: «**القبول العقلي للمعقولات يجعله يقبل كل الصور الهيولانية من ناحية ومن ناحية ثانية أن المتقبل ضروري أن يتجرد من طبيعة المتقبل وألا يكون جوهره جوهر المتقبل في الصنف، إذ لو كان المتقبل من طبيعة المتقبل لتقبل إذن الشيء ذاته، ولكان إذن المحرك متحركا، من عنا فضروري أن يفتقر الحسّ المتقبلل للون إلى اللون**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، المصدر السابق، ص122.

([2]) يعتبر ابن باجة أن الصور الخيالية شرط وجودي للعقل الهيولاني وموضوعا لقوّته، ويتصور علاقة الخيال بالعقل علاقة القابل بالمقبول (كعلاقة العين بالنظر) وهذا يجعل القوّة الخيالية هي العقل الهيولاني القابل، لذلك سيكون ما يحرك هو القابل، والعقل القابل يصير عقلا بالفعل ومن ثمّة سيقبل العقل ذاته من جهة ويحرك ذاته، فيغدو المحرك يحرك نفسه، ولأن المحرك لا يحرك إلاّ إذا كانت فيه قدرة على التحريك، أي أن يكون هو بعينه خارجا إلى الفعل، وحتى في هذه الحالة سيكون للعقل صورة، ممّا سيمنعه من الإدراك الكلّي، ويخالف طبيعته التي تقتضي الخلو من أي تحديد وأي خروج للفعل، وعلى هذا النحو فإن الحالّ الباجوي يخالف المبدأ الميتافيزيقي الذي بموجبه ينبغي أن يكون القابل بالقوة لا بالفعل لأن القابل بالحقيقة هو ما كان قوّة وإن كان بالفعل فبالعرض والمقبول ما كان فعلا وإن كان قوّة فبالعرض ،كما يخالف المبدأ الوجودي – الأحيائي الذي بموجبه لا يمكن أن يكون الموجود بالفعل موضوع تكوّن وإيجاد، إذا الموجود بالفعل لا يخرج إلى الفعل عن الموجود بالفعل، وعندما ننظر إلى هذا المشكل من زاوية معرفية، يتأكد لدينا عدم إمكان جعل القوة الخيالية موضوعا لقوة العقل الهيولاني، لأن القوة الأولى حسية ولا تدرك إلاّ الجزئيات بينما يختص العقل بإدراك الكليات، وربما التناقض مرده إلى الخلط الذي وقع عند ابن باجة لمفهوم الاستعداد؛ ذلك أن الاستعداد الموجود في المعنى الخيالي كي يصير معقولا، ليس هو ذات الاستعداد الذي في العقل الهيولاني كي يصير نفس المعقولات بالفعل كلها، ففي الخيال الاستعداد مبدأ محرك كي يكون محركا، أما استعداد العقل الهيولاني فهو استعداد المتحرك كي يصير متحركا وقابلا. محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، المرجع السابق، ص 52-53.

([3]) المرجع نفسه، ص53.

([4]) ندين بهذا التقسيم لضروب للأستاذ محمد المصباحي في كتابه إشكالية العقل عند ابن رشد.

والحسّ المتقبل للصوت إلى الصوت»[1]. بالتالي يؤكد فيه ابن رشد« **أن العقل الهيولاني ليس له صورة مادية، فليس هناك في هذا التقرير، غير الإمكانية التي تقبل صورة المعقولات المادية ومنه ليس هناك طبيعة أخرى»**[2] فالبر غم من قبول العقل لصور الأشياء فإن قوام قوّة هذا القبول غير مخالط لصورة من الصور وعليه: «**لا يظهر من هذا الاستعداد صورة من الصور**»[3].

معنى هذا؛ أن الإدراك في هذا المستوى يدرك جميع الصور دون تقيّد بواحدة منها، مثلما هو الأمر مع القبول الحسي، الذي يتميز بإدراكه الواحدي والجزئي لصور المحسوسات، يقول فيه «**من الواضح عند أرسطو، العقل المادي مختلف عن المادة الأولى، ذلك أنه يتضمن بالقوة كل المفهومات للتصورات المادية الكلية، غير أن المادة الأولى تتم بالقوة كل التصورات الجسمية المفردة دون أن تعرفها أو تدركها، والذي جعل هذه الطبيعة لها القدرة على التمييز والمعرفة مقارنة بالمادة الأولى التي لا تقدر على المعرفة ولا على التمييز، لأن المادة الأولى تستقبل صور مقسومة، بمعنى أنها فردية وخاصة، لكن العقل الهيولاني يستقبل الصور الكلية**»[4]فحاسة الذوق مثلا لا تستطيع أن تدرك الألوان والأصوات، إذ لكل نوع من المحسوسات حاسة خاصّة به، لكن هذه الخصوصية تنتفي مع المعرفة العقلية والتي هي معرفة كلية وعمومية، فيظهر لنا من أمر المتقبل العقلي (العقل الهيولاني) أنّه «**يلزم أن يتّعرى من طبيعة صنف ذلك المتقبل لا**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص229.

([2]) Ayant expliqué que l'intellect matériel n'pas une forme matériel, il commence à le définir en fonction de cela, et il dit qu'il n'a, sous ce rapport, d'autre nature que celle de la possibilité de recevoir les formes intelligibles matérielle, Et il dit ; Et ainsi il n'a pas d'autre nature, etc. C'est- à- dire ; puisqu'il est dénué de toute forme matérielle et intelligible , ce qui, de l'âme, est appelé «intellect matériel» n'a pas d'autre nature ou essence qui le constitue comme matériel que la nature de la possibilité .Averroès, **l'intelligence et la pensée**, op-cit,p57

([3]) ابن رشد أبو الوليد، **تلخيص النفس لأرسطو**، تحقيق: ألفرد عبري، ص 122.

[4]il est clair que, chez (Aristote) ,(cet intellect) l'intellect matériel diffère de la matière première, car il est en puissance toutes les «intentions» des formes matérielles universelles, alors que la matière première est en puissance toutes les formes sensibles singulière sans les connaître ni les percevoir, Et la raison pour laquelle cette nature est capable de distinguer et de connaître, tandis que la matière première ne peut ni connaître ni distinguer, est que la matière première reçoit des formes divisées, c'est – dire individuelles et singulières, alors que cette (nature) reçoit des formes universelles. Ibidem, p58.

من طبيعة جنسه»[1]. وعدم الملكية لهذه الصور الهيولانية يشير على أنه ليس ذلك الجوهر (العقل الهيولاني) بجسم ولا صورة في جسم؛ إذن فهو لا ممتزج بالهيولى بتاتا، فرغم تقبله لصور أشياء هيولانية لا يملك في ذاته صور هيولانية أي متركبة من هيولى وصورة؛ وهو ليس أيضا «**أيّة صورة من الصور الهيولانية**»[2]. سواء من زاوية النوع أومن زاوية القوة والضعف يقول ابن رشد «**إن الحواس إذا أحسست محسوسات قويّا لم تقدر على إنتاج ماهو دونه عند انصرافها عن المحسوس القوي**»[3]. أما إدراك المتناقضات يتميز هذا الاستعداد بما خاصية التوسيع الإدراكي حيث لا يظهر هذا العقل صورة من الصور لأنّه لو ظهر ذلك يلزم أحد الأمرين «**إمّا أن تمنع تلك الصورة المباينة التي نريد أن نعرفها (أي امتلاك العقل لصورة خاصة تحوله عن تقبل صورة مغايرة)؛ وإما أن تكون غيّرتها إذا قبلتها**»[4]. معنى هذا أنه «**من نظر إلى الشمس لم يقدر أن ينظر إلى ما دونها، والسبب في ذلك أن العين تنفعل وتتأتى من المحسوس القوي، وأما العقل فإنه خلاف بخلاف ذلك، أعني إذا انصرف عن النظر إلى المعقول قوى كان نظره إلى ما دون ذلك المعقول أسهل وأفضل، والسبب في ذلك قوة الحس مخالطة لموضوعها مخالطة وقوة العقل غير مخالطة أصلا**»[5].

الثاني: ما تمثله خاصية الحياد والشمول المعرفي التي تحيل إلى شيء خارج الذات والموضوع، فتأسيس معرفة موضوعية ثمنه إلغاء الفرد؛ ذلك أن هذا الأخير لا يملك سوى مبدأ الاختلاف، ولهذا فالحياد يصبح تبعا لذلك غريبا عن الإنسان وعن الطبيعة والأشياء ذاتها، لأن قراءة هذه الأخيرة من قبل الذات بما هي ذات فردية، أي من حيث أنه لا يرقى قراءتها إلى مستوى القراءة العقلية التي وحدها الكفيلة بالكشف عن النواة العقلية بل تكون سوى قراءة نسبية ومنعدمة ومتباينة بتباين أحوال الأفراد وحيثياتهم ومستوياتهم، لذلك يتضح بأن «**ما يميز قوة العقل الهيولاني عن غيرها من القوى**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب االنفس**، المصدر السابق، ص 230.

([2]) المصدر نفسه، ص229-230.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص النفس لأرسطو**، تحقيق ألفرد عبري، المصدر السابق، ص125-126.

([4]) المصدر نفسه، ص 122.

([5]) المصدر نفسه، ص126.

هو فراغه التام من أي محتوى من صور الأشياء لا بالقوة ولا بالفعل، ما يعني أن قوة العقل الهيولاني تملك نوع من الحياد الذي يمكنه من الحكم المجرد والصّادق على المعرفة وعلى العالم، فالعقل ليس شيئا إنه لا يملك طبيعة محدودة ومحددة لأنه تلك الإمكانية لكي يصير كل شيء عن طريق المعرفة، بل إن هذا اللا شيء هو شرط الكل وخصوصا شرط ومجال حرية الإنسان وقدرته السيطرة على العالم»[1].لما كان فقدان العقل للعنصر المادي وعدم ملكيته لعضو جسمي بقرينة قوله «**ليس بجسم ولا بمقدرة في الجسم**»[2] يجعل المعرفة العقلية تتسم بالشمول المعرفي كمّا وكيفا، ومسوغ ذلك أن المادة معيق لشمولية المعرفة ومعطياتها والبقاء في مستوى المعرفة الحسية لا يمكننا سوى من معرفة جزئية ومحدودة وشخصية، سواء تعلق الأمر بالعالم أي بموضوعات المعرفة الحسية أو بالذات العارفة المرتبطة بالمعطيات المادية وبالأجهزة المحصورة مداها ونوعية إدراكها، تحصر الإنسان في عالم محدود وتطوقه في دنيا المظاهر الجزئية الزائلة ولا تنتقل به إلى شمولية العلم[3]. حيث أنه لا علم إلا بالكليات، فإنه يتوجب التخلص مما يحجب القدرة المعرفية في أفق الجزئيات والظواهر المحسوسة، من أجل تحقيق التواصل التام والشامل بين الحقيقة والإنسان وبين الإنسان والإنسانية، إن المعرفة النظرية تتجاوز حدود المعطيات الحسية كما وكيفا في الزمن والمكان ومن أجل بناء مفاهيم وعلاقات وقوانين كلية تتجاوز العينيات المحدودة والجهوية التي تنقلها الحواس كما تتجاوز أذواق الناس ومشاعرهم وانتماءاتهم التاريخية، إلى المدى العميق مدى الماهية الدفينة والخالدة للأشياء[4].

4/ دلالة المعرفة.

إن المطارحة السابقة لشرطيات الفعل المعرفي عند أبو الوليد ابن رشد تكشف لنا عن وجود ثغرة أنطولوجية للمعرفة هذه الثغرة مرتبطة بإشكالية أزلية المعقولات فمادام العقل لا يستطيع التعامل

([1]) محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، المرجع السابق، ص 43.

([2]) أبو الولي بن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص227.

([3]) محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، المرجع السابق،ص44.

([4]) المرجع نفسه، ص 44.

مباشرة مع العالم المحسوس وإنما يكون تعامله معه بواسطة الصور الخيالية، حيث يقوم بتصير المعقولات بالقوة الموجودة في الصور الخيالية إلى معقولات بالفعل، ومادامت القدرة الخيالية تقوم بتصيّر المعاني المحسوسة الموجودة خارج النفس نطرح السؤال الآتي: «**لو كانت الموجودة داخل النفس (الخيال) من الكائنات الفاسدة لا ترتب عن ذلك أن المعقول فاسد بمعنى أنه لو كان فعل المعرفة التعقل أزليا لكان المعقول أزليا وعلى هذا السبب تكون لصور المحسوسة المتعلقة بالفعل خارج النفس ولا هيولانية وهذا ضد ما يوجد في تلك الصور**»[1]. الظاهر أنه لو كانت المعاني التي يفهمها العقل من بين الصّور المتخيلة أزلية، لكانت معاني المقدرات المتخيلة، ولو كانت هذه أزلية (صور المتخيلة) لكانت المعاني المحسوسة إذن أزلية، إذا فالمعاني المحسوسة بالنسبة لهذه المقدرة هي كالمعاني الخيالية بالنسبة للمقدرة العقلانية، ولو كانت المعاني المحسوسة أزلية لكانت إذن المحسوسات أزلية أو لكانت المعاني المحسوسة معاني أخرى غير معاني الأشياء الموجودة خارج النفس في الهيولى، إذ يمتنع أن نضع كون تلك المعاني نفسها تارة أزلية وطور فاسدة، إلاّ لو كان ممكنا أن تتحول الطبيعة الفاسدة فتصبح أزلية[2].

إن المعرفة على هذا النحو معقدة وليست مبسطة إذ ليس هناك سوى المركب حيث تقوم المعرفة باجتثاث موضوعها من محيط مركب من أجل وضعه داخل وضعيات بسيطة مختزلة ولذلك فالمعرفة تبعا لذلك هي عملية استكشافية ضرورية من أجل بعض الخاصيات وبعض القوانين العامة، فهناك جهل منطوي في فكرة المعرفة عند ابن رشد هكذا نجد أنفسنا منذ البداية أمام مفارقة المعرفة التي تؤدي بنا إلى الاعتراف بالظلامية المتوارية في قلب الفعل المعرفي هذا التواري بحكم احتشاد علاقة الذات بالموضوع في إطار أزلية وفاسد المعقولات التي تكشف لنا عن قلق المعرفة. جوهر هذا الإدراك أنه عبارة عن ترجمات وإعادة بناء يقوم بها العقل على مستوى المعاني الخيالية بتعامله مع المادة المحفوظة هناك أي تلك المعاني التي تشمل الإشارات التي التقطتها الحواس وقامت بتشفيرها على المخيلة. وبذلك تكون المعرفة من منظور ابن رشد تبعا للنظرية الشانونية، هي عبارة عن استخراج

(1) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص233.
(2) المصدر نفسه، ص233.

المعلومة من الضجيج وإعادة تنظيمها وتشفيرها على مستوى الخيال ليتعامل بها معها العقل وبقولبتها في شكل معاني كلية.

حيث تقوم المعرفة بفعلين الأول فعل النزع آو التعري حيث يقوم الحواس والعقل بتعرية الصور من هيولاتها، فالحس ينزع الصور الحسية على مستوى تعامله مع المحسوسات أي العالم الخارجي، والعقل كذلك ينزع من المعاني الخيالية ما بقى من الترسبات الهيولانية، ليأتي الفعل الثاني وهو فعل الفهم حيث يقوم بوضع في قوالب كلية تمثل الحدّ التام لشيء فهذا العقل الفاعل كما وصفه أرسطو «**يوجد لدينا في النفس بما أننا نبدو معريّن للصور من هيولاتها أولا ثم فاهمين لها وتعريتها ليست غير جعلها معقولة بالفعل بعد أن كانت بالقوة كما أن فهمها ليس إلا تقبلها**»[1].

تعود تعقيدية الفعل المعرفي إذا إلى «**أن الفعل الذي يقوم بخلق المعقولات وإنشاؤها عائد إلى إرادتنا ومزداد فينا من جهة ازدياد العقل الذي هو فينا أي النظري وقد تبين بعد، أن العقل الذي يخلق وينشئ المعقولات والمتعقلات هو العقل الفاعل، لذا قالوا إنّ العقل الذي هو حسب الحالة العادية هو ذلك العقل ولكن يعرض له الضعف تارة وتارة الزيادة بسبب الامتزاج**»[2]. هذا هو جوهر المعرفة غير ثابتة فهي عملية مستمرة ولذلك نقول إنّ المعرفة هو عملية عليا معقدة تعطي للإحساسات صورتها المميزة ومعناها الخاص في شكل قوالب نظرية عبر مرحلتي التعرية والفهم. بالتالي فسؤال المعرفة عند فيلسوفنا يكشف عن استفزازية من ناحيتين الأولى: أن المعرفة لاتصل إلى حالة من التشبع أو الامتلاء والرضا المطلق، فهي لا تنتهي إذ لانهاية لها في الزمان والمكان والكيف باستمرار النوع البشري وباستمرار العالم، والثانية: إمكانية الاتصال «**بالمعقولات المفارقة التي تعتبر أشرف المعقولات الهيولانية وتصورها هو الكمال الأخير**»[3]. فلا وجود لحقائق تند عن العقل أي القدرة العقلية، فكل شيء في إمكان العقل، حتى النومين الكانطي لأن

([1]) المصدر نفسه، ص232.

([2]) المصدر نفسه، ص232-233.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس** ، تحقيق: فؤاد الأهواني، المصدر السابق، ص88-90.

العقل في ذاته إمكان مطلق، شريطة هذا الاتصال التحرر من المعطيات الحسية وأسسها الزمانية والمكانية، وعلى تجاوز المقولات المنطقية الضابطة للمعرفة النظرية، ليعانق الحقيقة الميتافيزيقة ذاته.

لكن هذا الاتصال الذي يقول به فيلسوفنا ليس أكثر من تدّرج من المحسوس إلى المعقول، حتى يتسنى للفرد بعد ذلك أن يصل إلى الله، أي قال بتطوّر طبيعي للمعرفة وأنّكر طريقة المتصوفة القائلة بالكشف ([1])«**ففيما يخص الصوفيين فإن طرق بحثهم ليست مكونة من مقدمات منطقية وقياس لكن كانوا يدعون بأن المعرفة، أي معرفة الله والكائنات الأخرى هي شيء مُلقى في الروح**»[2] فلا اتصال بالعلم والبحث، فبالعقل يكتسب الإنسان الحقائق العلمية، وبهذا الجهد العلمي المتواصل **تحصل لنا السعادة فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى**

([1]) يقوم استفهام المعرفة عند أهل التصوف والعرفان، برفض العقل كمبدأ وجودي مؤطر للمعرفة وهو ما يصوره لنا ابن عربي في نصٍّ ذلك الحوار الذي دار بينه وبين ابن رشد، لما في هذه الشهادة من أهمية في الإضاءة على التفرقة بين المبدأ التصوري للمعرفة عند كلا الاتجاهين، والذي أورده هذا الأخير ضمن سياق حديثه عن القطب مداوى الكلوم-. أدريس عليه السلام – في الباب الخامس عشر من موسوعته العرفانية «**الفتوحات المكيّة**» الموسوم في معرفة الأنفاس ومعرفة الأقطاب المحققين وأسرارهم: «**ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبى الوليد ابن رشد، وأنا صبيّ ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاما؛ فعانقني وقال لي: نعم؟ قلت له نعم فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك (الموافقة الكلية بين نتائج التصوف والفلسفة العرفانية) فقلت لا؟ فانقبض وتغير لونه؛ وشك فيما عنده وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؛ هل هو من إعطاء النظر؟ قلت نعم لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه وقعد يحوقل وعرف ما أشرت إليه وهو عين هذه المسألة**». محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: أحمد شمس الدين، ، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، دط، دت، ج1، ص235. يترتب على هذا أن «**فالمعرفة العقلية – أي الفلسفية ليست هي المعرفة العليا الحقّة وبعبارة أخرى ليست هي الحكمة ذاتها؛ وسبب ذلك هو أنّ التحضير الفلسفي لا يختص إلاّ بقوى محدودة هي القوى العاقلة بينما يستمد التحضير للحكمة من الكتاب الكلي للإنسان نفسه، وإذا هناك تحضيرا آخر للحكمة أسمى منزلة من التحضير الفلسفي لا يلجأ فيه إلى العقل بل إلى النفس والروح وهذا نستطيع أن نسميه بالتحضير الباطني**» عبد الواحد يحي(**René Guenon**) اعرف نفسك بنفسك: بحث صوفي فلسفي، **مجلة المعرفة**، العدد1، ج1، 1349هـ- 1931م، ص64. هذا الأمر قد ترتب عنه استنفار المتصوفة المعرفة النظرية (الكلامية والفلسفية) القائمة على فكرة الواسطة والتقييد الحياد **لذلك كانت عند الشيخ الأكبر** « **مخربة الديار مبددة الشمل**» محي الدين ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ- 2001م، ص236. وبذلك فالمعرفة في عرف التصوف تجربة ما بعدية ذات بعد وجداني لا يتحقق إلا عبر إفراغ الذات من كل المعارف والكمالات الفردية والمدنية توطئة لتحقيق الكمال المطلق من المعارف أما ما هو خارج عن الإدراك العقلي، بحكم موضوعه، فإن الشعور بقصور إدراكه هو حقيقة العلم به، يقول ابن عربي «**فإن قيل لك: فما هو العلم؟ فقل: درك المدرك على ما هو عليه في نفسه، إذا كان دركه غير ممتنع. وأما ما يمتنع دركه، فالعلم به هو لا دركه، كما قال الصديق: العجز عن درك الإدراك إدراك. فجعل العلم بالله هو لا دركه، فاعلم ذلك. ولكن لا دركه من جهة كسب العقل، كما يعلمه غيره، ولكن دركه من وجوده وكرمه ووهبه كما يعرفه العارفون أهل الشهود لا من قوة العقل من حيث نظره**» محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، المرجع السابق، ص143.

([2]) «Quant aux soufis, leurs méthodes de recherche ne sont pas discursives, C'est -à-dire composées de prémisses et de syllogismes. Mais ils prétendent que la connaissance de Dieu et des autres êtres est quelque chose qui est jeté». Alain De libera, **Averroès, L'Islam et la raison**, traduction; Marc Geoffroy, G.F, Flammarion, p107.

حصول هذا الكمال»[1]. هذه الرغبة الملحاحة لتّواصل الميتافيزيقي يفسرها ذلك التفاؤل الذي تلمسناه في تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، الذي يمنح فيه ابن رشد القدرة للعقل البشري على إدراك الحق المطلق، يتعلق هذا المثال بمقارنة حال العقل في الإنسان بحال العيون في الخفاش حيث يقول ابن رشد معلقا على مثال العقل والخفاش وبرؤية مليئة بالتفاؤل «**وإما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس يشبه أرسطو قوة العقل منّا أي العقل الإنساني بالإضافة إلى إدراك المعقولات البريّة من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش، فإنه لو كان ذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بأن صيّرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير ليس معقولا لشيء من الأشياء كما لو صيّرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار**[2]. بهذا فإن ابن رشد يُلمح على أن العقل قادر بالفطرة على إدراك أعز مطالب علم ما بعد الطبيعة وهي الأمور المفارقة، بل إنه يستبعد أن يوجد تماثل بين استحالة نظر الخفاش على الشمس واستحالة نظر العقل للأمور المفارقة .

يظهر من التقديم السابق أن إدراك الحق ليس ممتنعا نهائيا عند أبي الوليد، والدليل على ذلك «**ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان التشوق باطلا والمعترف به أنه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل**»[3]. على هدي هذا الإقرار النظري، فإن ابن رشد يؤمن بإمكانية المعرفة والوصول إلى الحق، حتى وإن تعلق الأمر بالعلوم الإلهية، ويمكن توضيح هذا الأمر بالعودة إلى مثالين؛ أحدهما يعود إلى محاورة أفلاطون والآخر إلى مثال الخفاش من تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، فيما يسمى بشك مانن **Menon** وهو ذلك العبد الذي يستخرج منه سقراط المعارف السابقة والتي جاءت صيغته على النحو الآتي «**لا يخلو**

(1) أبو الوليد ابن رشد، **مقالة في الاتصال**، المصدر السابق، ص124.

(2) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الألف الصغرى**، ج1، المصدر السابق،ص8.

(3) المصدر نفسه، ص 05.

المتعلم للشيء أن يكون إما عارفا به وإما جاهلا، فإن كان عارفا به فلا حاجة إلى تعلمه وإن كان جاهلا به فمن أين إذا صادفه يعرف أنه مطلوبه؟!»[1].

بنا السوفسطائيون على هذا الشك مغالطتهم المعرفية قصد إبطال التعلم (المعرفة) القائلة: «**بضرورة لزوم أن يكون الشيء مجهولا معلوما معا، أيّ إمّا أن يكون الإنسان لا يتعلم شيئا بجهله، وإمّا أن يتعلم ما قد علمه**»[2]. أجاب أفلاطون عن هذا الشك، بوضعه «**أن التعليم تذكر، وسلّم أن المطلوب قدّ كان معلوما قبل أن يعلم، مبيّنا أن المطلوب مجهول الطبع لم يكن لنا قط معلوما بالفعل، وإنما كان معلوما بالقوة**»[3] لتكون إجابة ابن رشد تحفظ التصور الأرسطي وتتجاوز الطرح الأفلاطوني والسوفسطائي «**أن الشيء معلوم من جهة الأمر الكلي العام ومجهول من جهة الأمر الخاص، فنحن نطلبه من قبل الجهة المجهولة فيه، ونعرفه إذا صادفناه من قبل الجهة المعلومة عندنا منه**»[4]. مثل ذلك تلك الأشياء الجزئية عن الحس، الداخلة تحت أمر كلّي قد عُلم، مثل أن يكون عندنا علم كلي بأن المثلث زواياه مساوية لقائمتين ولا تكون نعلم بوجود مثلث ما مشار إليه أو مخصوص أنه بهذه الصفة كأنك قلت: المثلث المرسوم في هذه الدائرة المحسوسة لأنّا[5] لم نحسه بعد ولا كان عندنا علم بوجوده، فإذا أحسسناه بأن كشف لنا مثل عنه حصل لنا عند الكشف عنه معرفة وجوده بالحس وعلمه معا، أعني أن زواياه مساوية لقائمتين؛ وذلك أن كونه مثلثا يحصل عن الحسّ، وكون زواياه مساوية لقائمتين يحصل عن العلم الكلي وهو أن كل مثلث فهو بهذه الصفة. على هذا النحو، فإن المعرفة بأن زويا المثلث مساوية لقائمتين، تكون حاصلة قبل كشفه من جهة، وغير حاصلة من جهة، فنحن نجهله من جهة ونعلمه من جهة، وليس نجهله ونعلمه من جهة واحدة، وذلك أن المثلث المستور قبل كشفه لنا نعرف أن زواياه مساوية لقائمتين بالقوة، من جهة أن نعرف وجود ذلك الكلي المحيط بهذا المثلث المشار إليه، وهو علمنا بوجود الزوايا مساوية

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص176-177.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص175.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص177.

([4]) المصدر نفسه، ص177.

([5])المصدر نفسه، ص173.

لقائمتين المثلث كما هو، فنحن نعرفه بالقوّة ونجهله بالفعل فإذا كُشف لنا عنه حصل لنا العلم بالأمرين جميعا[1]. بالتالي فوجه حلّ هذا الشك التّعلق بإمكان التعلم (الاكتساب المعرفي) هو على نحو الآتي «**إن المطلوب لو كان مجهولا على الإطلاق ومن جميع الجهات لما كان السبيل إلى علمه؛ ولو كان أيضا معلوما على الإطلاق، لكان تعلمه عبثا**»[2].

(1) المصدر نفسه، ص175.

(2) المصدر نفسه، ص177.

الفصل الرابع

حدود القول بالتكامل المعرفي عند أبو الوليد ابن رشد

توطئة:

أحالنا القول الرشدي السابق في منهجية البناء المعرفي وتجلياته في مستوى الممارسة المعرفية، إلى الإقرار بالدعوى التي أقامها ابن رشد، وهي القول ببرهانية المعرفة نتيجةً للترتيب العلميّ الدقيق والتخطيط الموضوعي الذي انبنى على قضايا فطرية ومقترحات موضوعية، وهو ما سينعكس على تمثل الصلة بين مكونات الفعل المعرفي المختلفة، الأمر الذي سيحيلنا لتساؤل عن مستويات التكامل المعرفي عبر الإجابة عن الأسئلة الفرعية الآتية:

1- هل هناك وحدة واتساق في تفكير ابن رشد؟

2- هل الوضع المعرفي عند ابن رشد يقر بوحدة الشريعة والحكمة أو أنه مجرد مسلك توفيقي ؟

3- هل الطبيعة المنهجية والمضمونية للعلوم تؤكد مظهر الخدمة والاستعمال البيني بين العلوم؟

4- هل صورة الوجود تعكس النظرة التكاملية؟

1/ وحدة الفكر واتساقه.

إن الكشف عن مكانة الاتساق الفكري في التكامل المعرفي تكون بالوقوف عند طبيعة تفكير ابن رشد هل هي طريقة واحدة أو متضاد ؟ تتم بحسبنا عبر مسألة تبدوا لنا كفيلة بتحقيق ذلك وهي نمط الكتابة الرشدية (التأليف) الأمر الذي يخول لنا الوقوف والحكم على تكاملية ابن رشد من عدمها، والمسوغ للاهتمام بهذه المسألة هي تلك المحاولات لنزع الممارسة الفقهية عن ابن رشد والتي لحقت كتابه المتعلق بالخلاف العالي ([1]) بداية المجتهد وكفاية المقتصد ([2]) فقد ورد التشكيك في نسبة هذا الكتاب لصاحبه – قاضي ابن رشد– حسب المراكشي في كتابه الذيل والتكملة قائلا:« **ونقلت من خطّ التأريخي المقيد المفيد أبي العباس بن على بن هارون ما نصه: أخبرني أبو عبد الله محمد بن أبي الحسين بن زرقون أن: القاضي أن أبا الوليد بن رشد استعار منه كتابا مُضّمنه أسباب**

([1]) يشير مصطلح الخلاف العالي إلى أحكام الفقه المشتملة على أراء المخالفين من المذاهب المجتهدين وفقهاء الأمصار وغيرها فهو بذلك يقابل الخلاف داخل المذهب أو الخلاف الصغير كالخلاف داخل مذهب مالك أو أبي حنيفة أو الشافعي وإن كان لم يعثر على تعريف محدد له وإنما وردت إستعمالته في مواطن عدة تشير لنفس معنى الخلاف الكبير وقد ذكر صاحب كتاب المستوعب في الخلاف العالي بعض الاستعمالات الذي يشتمل أيضا على الخلاف الصغير وإن كان مصطلح الخلاف لم يحد تعريفه كما يذهب إلى ذلك وإنما وردت استعمالاته في مواطن عدة مرادفا للخلاف الكبير. محمد العلمي، **المستوعب لتاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكية**، الرباط: المغرب، دار الأمان، ط1، 1431هـ- 2010م، ج1، ص28. والمعنى المخصوص للخلاف العالي كما يحضر عند ابن رشد الحفيد هو الأخذ بالأسباب والعلل الذي يمثل نقلة نوعية عن المنحنين الأثري والجدلي في الخلاف العالي الأول الذي مثلته مصر والقيروان والثاني الذي مثله مالكية العراق وذلك باستوعابهما .

([2]) سنأخذ هنا بتسمية الكتاب كما وردت عند المؤلف عند وردها في المتن لا كما وردت في كتب التراجم بمسمى بداية المجتهد ونهاية المقتصد فقد قال رحمة الله عليه «**ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب: «بداية المجتهد وكفاية المقتصد»** أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب الكتابة**، تحقيق: محمد صبحي حسن الحلاق، جدة- سعودية، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1415هـ ج4، المصدر السابق، ص269 وبالمقارنة بين تسمية المؤلِّف وبين ما أطلق عليه غيره، لا يظهر فرق كبير، إلاّ أن تعبير المؤَّلف أدقّ؛ وإن كنا لم إذ إنه كفاية للمقتصر عليه ، والذي اختاره ابن رشد رحمه الله تعالى لكتابه أَوْلى وأسلم مما أطلقه غيره عليه؛ إذ فيه قطع لجميع النزاعات في هذا الشأن، وإن كان الاسم الذي أطلق عليه غيره، له ميزة من جهة المقابلة اللفظية: «البداية، والنهاية» والكتاب بهذا الاسم «**بداية المجتهد وكفاية المقتصد**» بداية لمن بلغ رتبة الاجتهاد، وكاف لمن يريد الاقتصار عليه لما احتواه من المسائل الفقهية العديدة في مختلف المجالات التي تحتاجها المجتهد، والفقيه، والمفتي، والقاضي، وغيرهم من المشتغلين بالعلوم الشرعية، قال ابن رشد رحمه الله تعالى: «**فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رُتبة الاجتهاد، إذا حصلّ ما يجب له أن يُحَصِّل قبله من القدر الكافي له في علم النحو، واللغة، وصناعة أصول الفقه**» أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب الصرف**، ج3، المصدر السابق، ص374. وقال في موضع آخر « **بيّد أنّ قوّة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد، إذا تقدم فَعَلِمَ من اللغة العربية، وعَلِمَ من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك**» أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب الكتابة**، المصدر السابق، ص269.

الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان، فلم يُردّه إليه وزاد فيه شيئا من كلام الإمامين أبي عمر بن عبد البر وأبي محمد بن حزم ونسبه إلى نفسه»[1].

في مقابل هذا النزع للممارسة الفقهية الذي جاء من باب إنكار الكتاب ونسبته لابن رشد نجد في المقابل نفيا للممارسة الفقهية من باب آخر الوجاهة الاجتماعية وهو ما ذهب إليه على أومليل في دراسته المعنونة « **السلطة الثقافية والسلطة السياسة**» حيث يؤوم غرض الكتاب حسبه ضمان السلامة لأن نموذج الفيلسوف مستقل عن الثقافة الإسلامية ولذلك لا حديث عن عمق فلسفي في كتاب البداية يقول على أومليل «**ليس في الفلسفة ما يدعوهم إلى العناية بشؤون المدينة، بل على العكس فعالم الفلسفة ولما آل إليهم قد أصبح من التجريد والتعالي بحيث لم يعد يتعلق بأرض ولا بمجتمع بعينهما**»[2] لأن السلطة العلمية في المجتمع الإسلامي تنال بعلوم الطب والفقه، ذلك أن المفارقة التي فتحها الإقرار المتعلق بصاحب التكملة والتذيلة وصاحب السلطة الثقافية يجعلنا نتساءل على مدى مشروعية هذا الموقف؟ وللإجابة عن ذلك نستأنس بالفكرة التي أقام عليها الباحث بورشاشن بحثه في ضبط علاقة الفقيه بالفيلسوف من خلال كتابي ابن رشد الأول البداية الذي ذكرناه سابقا الذي عُدّ نشازا عند البعض والثاني كتاب الكليات الذي ينتمي لدائرة العلوم الفلسفية في إثبات دعوانا من عدمها وهذا لن يكون إلا وفق المحددات المنهجية في التأليف الكتابي وهي على التوالي:

2-1/ المحدد الزمني لمراجعة المتن: يشير هذا المحدد إلى تزامن فترة مراجعة الكتابين رغم التشكيك الذي يحيط بمعطيات تأليف الكتابين فالكليات يعود تاريخ تأليف تقريبيا 1162 /557

(1) محمد بن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة**، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2012م، ج4: السفر السادس، ص 23.

(2) على أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسة**، بيروت- لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1998م، ص199.

([1]) أما كتاب البداية بحسبنا لا يوجد له تاريخ تقريبي رغم وجود موقف يصرح بتاريخ تقريبي للكتاب بسنة 1168 -563 استنادا للمؤشر المبثوث في خاتمة كتاب الحج الذي هو جزء من البداية يقول فيها فقيهنا «**وكان الفراغ منه (يقصد كتاب الحج) يوم الأربعاء التاسع من جمادي الأول الذي من عام أربعة وثمانية وخمسمائة (584) وهو جزء من كتاب المجتهد الذي وضعته منذ أزيد من عشرين عاما أو نحوها**»[2]. فالناظر في هذا بتمعن يظهر أن تاريخ 584 تاريخ الانتهاء من كتاب الحج وتاريخ 563 هو تاريخ تأليفه وما يدعم قولنا هذا أن كتاب الحج ليس آخر ما كتب في البداية وإنما كتاب الأقضية بدليل قوله: «**كمل كتاب الأقضية وبكماله كمل جميع الديوان**»[3] ما يعني أن لفظ الديوان استعمله ابن رشد كلفظ مخصص يشير إلى جميع أبواب البداية خلاف لفظ كتاب الذي يطلقه ابن رشد على الأبواب الكبرى من المؤلف كباب الطهارة والزكاة والحج والنذور الخ.

([1]) يوجد مؤشرين ذو دلالة قوية على التاريخ التقريبي لكتاب الكليات أولهما هو ما أثبته ابن رشد في **كتاب شفاء الأمراض** من كتاب الكليات يقول فيه: «**ولذلك ما كانت هذه الصناعة تحتاج بعد حصول الأمور الكلية التي فيها إلى تجربة تحصل منها مقدمات جزئية تستعمل في شخص شخص. وليس يمكن أن تكتب هذه المقدمة من كتاب إذا كانت غير متناهية. وهذا الجزء من الطب هو الذي أرى أنه يعوقنا عن الكمال في هذه الصناعة، وذلك أني لم أزاولها كبير مزاولة اللهم إلا في نفسي أو في أقرباء لنا أو أصدقاء، ولم أكن أيضا أتولى علاجهم، بل كنت أتصفح ما يعرض لهم من في وقتنا الذين هم أبعد خلق الله عن هذه الصناعة. ما خلا هؤلاء القوم بني زهر وبخاصة أبا العلاء وابنه أبا مروان هذا المعاصر لنا، فإن هؤلاء القوم كما قلنا على الطريقة الطبية**» أبو الوليد ابن رشد، **الكليات**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص517. عابد الجابري أما المؤشر الثاني قوله ابن رشد في نهاية كتاب الكليات الذي تفردت بذكره كل من نسخة غرناطة- أكده لنا جمال الدين العلوي- ونسخة بيترسبورغ –أكده لنا عابد الجابري- قائلا « **فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنانيش فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سببا إلى خروجه؛ وهو كما قلنا الأقاويل الجزئية التي قيلت فيه وهي شديدة المطابقة للأقاويل الكلية؛ أي أنه مزج هنالك مع العلاج العلامات وأعطى الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش، ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج**» المصدر السابق، ص 583، وعليه تبعا لهذين المؤشرين يقول جمال الدين العلوي في كتابة المتن الرشدي «**أن أبا مروان ابن زهر توفى سنة 557، فمن الممكن أن نستخلص أن تأليف كتاب الكليات يرجع إلى ما قبل السنة المذكورة، أو يرجع إلى السنة نفسها في احتمال آخر، وإذا كان المؤشر الأخير لا يفيد بالقطع أن تأليف بالقطع أن تأليف كتاب الكليات تم قبل وفاة أبي مروان، فإن الاحتمال الأول قد يفيد ذلك، ومن ثم يمكن القول بأن تاريخ تأليف الكتاب يرجع إلى سنة 557 هـ أو قبلها بقليل**» جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، المرجع السابق، ص60،61.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب الحج**، المصدر السابق، ج2، ص326.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب الأقضية**، المصدر السابق، ج4، ص 458.

أمام هذا التضارب يبقى لنا احتمال نرجحه بحسبنا في هذه المسألة هو أن المقارنة في المحدد الزمني للمراجعة بدلا من أن تكون بين ديوان البداية بجميع أبوابه يرجح جزء منه وهو كتاب الحج لتوفر المعطي التاريخي في تأليفه ومقارنته بكتاب الكليات وعلي ضوء ذلك نقول؛ أن فعل المراجعة في المتن الرشدي فيما موضعنا هذا المرتبط بالمؤلفات الموضوعة لابن رشد يشير إلى جملة الإضافات والتعديلات والترتيبات التقديمات والتأخيرات التي أحدثها المؤلف على متنه بفعل جملة من التأثيرات المعرفية والسياسية والمراجعة في هذا الشق لم تكن مراجعة لنصوصها الكاملة، وإنما كانت مقتصرة فحسب على مراجعة مواضع بعينها هي بالذات المواضع التي انتهى بصددها إلى تأويل آخر مخالف لما ذهب إليه من قبل- وهو ما يعكس حالة حيوية وقناعة فكرية نتاج تمرّص وتفحص، وعليه لنقول أن السبب في تأليفه لكتاب الحج وجعله في هذه الرتبة يعود لأسباب سياسية لا يمكن فصلها على فتوى ابن رشد الجدّ الشهيرة في تفضيل الجهاد على الحج التي تعود إلى فترة عهد المرابطين (520-483هـ) (1134-1092م) حين سأله أمير المؤمنين يوسف بن تاشفين هل الحج أفضل لأهل الأندلس أو الجهاد؟. فأجاب ابن رشد الجد «**ورفض الحج ساقط عن أهل الأندلس، في وقتنا هذا، لعدم الاستطاعة، التي جعلها الله شرطا في الوجوب، لأن الاستطاعة :القدرة على الوصول، مع الأمن على النفس وذلك معدوم في هذا الزمان، وإذا سقط فرض الحج؛ لهذه العلة صار نفلا مكروها لتقحم الغرر فيه فبان** بما **ذكرناه: أن الجهاد الذي لا تحصى فضائله في القرآن والسنة المتواترة والآثار أفضل منه والذي أقول به: إن الجهاد أفضل لما ورد فيه من الفضل العظيم**»[1] أما كتاب الكليات فيما يشير له المخطوط مدريد لكتا باعتباره الإخراج الثاني للكتاب بعد نسخة غرناطة أو بيتيرسبورغ (حسب ترجمة بوناكوسا – الذي يقرّ بوجود مخطوط ثالث - كان حوالي 1184/1194.[2] «**ولهذا فإننا عندما نتحدث عن أكثر من صياغة واحدة فإننا لا نعني أن أبا الوليد قدم صياغة جديدة للنصوص الكاملة للمؤلفات التي راجعها وإنما نعني فحسب**

(1) ابن رشد الجدّ، **مسائل أبي الوليد ابن رشد الجدّ**، المغرب، دار الآفاق العلمية، ط2، 1414هـ-1993م، ج2، ص 902، 903.

(2) أبو الوليد ابن رشد، **الكليات في الطب: مقدمة المحقق**، تحقيق: محمد عابد الجابري، لبنان- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999م. ص111.

صياغات أخرى لمواضع محددة، ولعل الأمر أشبه بما نقوله اليوم عن الطبعات عندما نميز الطبعات الأولى والثانية أو غيرها من الطبعات وإن كثرت وتعددت فنحن إذن أمام طبعات ثانية أعيدت صياغة بعض المواضع وفق ما انتهى إليه في مرحلة متأخرة ، كما سنحدد وجوه ذلك فيما بعد»[1] .

السبب في هذه التغيرات معرفي بحتّ حيث تم إحلال فقرات محل فقرات من الصياغة الأولى أو إضافة فقرات أخرى دون حذف أو تعديل وذكر هذه المواضع لا يتم إلا بعد مقارنة النسخ الثلاث المعروفة اليوم ولهذا فإن قولنا هاهنا إنما هو استخلاص أولى من مقارنة سريعة بين النسختين غرناطة بين ونسخة **بيتيرسبورغ** الذي حققها عابد الجابري ومن أهم مواضع المراجعة الموضع الذي طرح فيه ابن رشد معارضته لوجهة نظر جالينوس عند شرحه لوظيفة الشرايين والعروق والأوردة وعلاقتهما بالقلب وتوزيع الدم وقد يكتسي نقلنا للموضع بنصه كاملا أهمية خاصة لما يكشفه من أمور تصحح بعض ما وقع التسليم به خطأ ففي نسخ نسخة من مخطوط غرانطة الذي حققه الأستاذ عبد الجليل بلقريز يقوم ابن رشد بذكر موقف جالينوس فقط «**وأما العروق فهي قسمان شرايين وهى التي تحمل الروح والدم الذي في القلب وهذه لاشك أنها من أجل حمل هذا الدم والروح وإنما جعلت متشعبة في جميع البدن ومتفرقة فيه لتوصل إليه الشيء المبثوث فيها أما من الروح فقط وإما من الروح والدم. والقسم الثاني من العروق وهى الغير ضوارب ليس يوجد بالحس فيها روح اللهم إلا أن يؤدي إلى وجود ذلك القول كما يزعم جالينوس في الكبد أنع معدن الروح الطبيعي التي قلنا فيها أنهم يعنون بها القوة الغاذية وإنما الظاهر من منفعة هذه العروق أنها جعلت لتوزيع الدم المنطبخ في الكبد على سائر الأعضاء ولذلك جعلت متشعبة كالحال في الشرايين»**[2] ومعنى هذا أن النظرية الطبية لجالينوس ترى أن ثمّة مصدران للدم الذي في الجسم، دم

(1) جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة**، البيضاء المغرب، دار توبقال، ط1، 1986م. ص157.

(2) أبو الوليد ابن رشد، **كتاب الكليات**، تحقيق: عبد الجليل بلقريز، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1421هـ- 2000م. ص67.

الأوردة مصدره الكبد ودم الشرايين فمصدره القلب وهو يحمل إلى أعضاء الجسم الروح الغريزي وهو الروح الحيواني الذي به يكون الإحساس وبه يتميز الحيوان عن النبات.

ليأتي ابن رشد مراجعا هذا الموقف ومستدركاً المسألة، بإضافة تصوره الخاص بعد الفقرة المذكورة سابقا على ما تشير له نسخة **بيتيرسبورغ** «**لكن ينبغي أن تعلم أن أرسطو يرى أن غذاء جميع أعضاء البدن إنما يكون باختلاط هذين الدمين(= الآتي من القلب والآتي من الكبد؛ وأن الدم الذي في الكبد والعروق غير الضوارب هو المادة للدم الذي ينبعث من القلب في الشرايين؛ وأن هذا الدم هو له كالصورة؛ أعني أنه المتمم له المنضج المصير له غذاء قريبا بالفعل؛ وجالينوس يرى أن الدم الذي يأتي من الكبد في الأوراد إلى الأعضاء هو الغذاء القريب وحجة الحكيم أن الذي للدم بما هو دم هو أن يكون غذاء للأعضاء ولما كان هذان النوعان من الدم يظهر من أمرهما أنهما يجريان إلى كل عضو وجب أن يكون كل عضو يتغذى منهما؛ ولما كان أحدهما نيئا والآخر نضجا وجب أن يكون النضج يجري من النييء مجرى المفيد للصورة والتمام ، وهذا أمر قد تبين على التمام في كتاب الحيوان لأرسطو وجالينوس**»[1] فالأعضاء حسب ابن رشد متبعا في ذلك رأى أرسطو تتغذي بدمي الشرايين ويرى أن الدم الآتي من الكبد نيء، بينما الآتي من القلب ناضج، وبالتالي هو الذي يكون منه جوهر الغذاء وحقيقته.

2-2/المحدد النوعي للمتن: يتميز كتاب بداية المجتهد عن باقي كتب الخلاف العالي بتفرده نوعيا واستقلاله الذاتي لعدم التزامه بمذهب واحد كباقي الفقهاء لدرجة أنه لم يجار حتى التقليد الرسمي الذي كان يشكل سلطة علمية في الأندلس إلا في حدود المقصود وفق نظر العقل الذي لم يرى عيبا في ذكرها والإشادة به، ولكي يحصل لنا بيان نوعية المؤَلف وقفنا منزلة هذه الأصول وكيفية تعامل ابن رشد معها في كتابه ومن السادة نجد ابن عبد البر الذي جوّد في الخلاف الفقهي من حيث نسبة المذاهب لأصحابها من فقهاء الأمصار، كما أنه جوّد في الحديث عبر توثيق سند الأحاديث

(1) أبو الوليد ابن رشد، **الكليات في الطب**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص177.

وتمحيصها وبيان السقيم منها مع أن مذهبه لا مدخل للنظر مع صحيح الأثر وأنه لا قياس مع النص لدرجة أن شكل سلطة علمية عند ابن رشد الحفيد، ففي كتابه الاستذكار يستقصي ابن عبد البر «**شرح الموطأ كله (التمهيد) على شرط الإيجاز والاختصار وطرح ما في الشواهد من التكرار والاقتصار على الحجة والشاهد على فقر دالة ونُكَتِ كافية لتكون أقرب إلى حفظ الحافظ وفهم المطالع**»[1].

هذا الأمر ما سهل على طلبه العلم الوقوف عند معاني الحديث وما ورد في بابه من الأثار وأقوال الفقهاء الأمصار في بيان المسائل الفقهية والأحكام وبسط الدلائل في يستنبط المسائل والكشف وليس صدفة نجد ابن رشد الحفيد يشيد بهذا الكتاب في البداية «**فهذا هو الذي رأينا أن نثبته في هذا الكتاب من المسائل التي ظننا أنها تجري مجرى الأصول، وهي التي نطق بها في الشرع أكثر ذلك، وأكثر ما عوّلت فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتاب الاستذكار**»[2] ولكن على الرغم من أن عبد البر قد كان مرجعا هام في رصد الخلاف الفقهي من حيث نسبة المذاهب إلى أصحابها من فقهاء الأمصار لكن لم يقف بنا عند منشأ الخلاف وهو جوهر كتاب البداية، كما نجد أن فقد احتفى ابن عبد البر بالكافي من المعرفة الفقهية على ما تشير له خطبه الكتاب التي تقدم لطالب العلم (الفقه) «**مختصرا لجميع المسائل التي هي أصول وأمهات لما يبنى عليها من الفروع والبينات في فوائد الأحكام ومعرفة الحلال والحرام يكون جامعا مهذبا وكافيا مقربا ومختصرا مبوبا يستذكر به عند الاشتغال**»[3] هذا الأمر طبع الكتابة الرشدية عموما وليس فقط الفقهية التي جاءت على جهة التذكرة، كما قد استفاد من كتاب جامع ببيان العلم وفضله في تأكيده.

([1]) ابن عبد البر النمري، **الاستذكار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دمشق-بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط1، 1414هـ-1993م، ص89.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب طهارة النجس**، المصدر السابق، ج1، ص 220.

([3]) ابن عبد البر النمري، **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، 1422هـ-2002م، ص9.

أما المالكي المتأخر ابن رشد الجدّ فقد اخترق متن البداية في أكثر من مناسبة، وهو ما يظهر في استحسان حفيدة لحكم آسر الحيوان المرتبط بنص حديث النبي صلى الله عليه وسلم «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدهم فليغسله سبع مرات**»[1] حيث جعل المعنى المقصود من الحديث معنى معقولا معللا ذلك لاحتمال أن يكون الكلب حاملا للأمراض يقول ابن رشد الجد « **والذي أقول به في معنى أمر النبي صلى الله عليه وسلم بغسل الإناء سبعا من ولوغ الكلب فيه، أنه أمر ندب وإرشاد مخافة أن يكون الكلب كلبا يدخل على أكل سؤره أو مستعمل الإناء قبل غسله منه ضرر في جسمه، والنبي صلى الله عليه وسلم ينهي عما يضر بالناس في دينهم ودنياهم**»[2] وهذه الطريقة يطلق عليها ابن رشد الحفيد المذهب الفقهي الجاري على المعاني وهو ما كان له عظيم الأثر عند صاحب البداية بنبذ التقليد وضرورة ربط الأصول بالفروع فقد قرر ابن رشد الجدّ «**أن العالم على الحقيقة هو العالم بالأصول والفروع لا من عني بحفظ الفروع ولم يتحقق بمعرفة الأصول**»[3] وهو معنى يتطابق مع الحدّ الذي قدمة ابن رشد الحفيد للمجتهد من حيث «**معرفة الأصول التي يستنبط عنها حكمه الشرعي وهي تمثل قواعد علم الأصول ومعرفة الأدلة التفصيلية وأن تكون عنده القوانين والأحوال التي بها يستنبط**»[4].

2-3/ المحدد التواصلي للمتن: يكشف التحليل لكتاب البداية عن هذا البعد المتعلق بحضور المعطى الطبي ومن البيّنات على ذلك من فمن مواضع حضور الطب ذلك الموضع بعدم تعجيل دفن الغريق الذي يقول فيه «**ويستحب تعجيل دفنه لورود الآثار بذلك، إلا الغريق مخافة أن يكون**

([1]) الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي ، دار طيبة،2006م، رقم الحديث 279، ص143.

([2]) ابن رشد الجد، **المقدمّات الممّهدات لبيان ما اقتضته رُسوم المدّونة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق: محمد حجي، لبنان- بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ- 1988م، ج1. ص90.

([3]) ابن رشد الجدّ، **فتاوى ابن رشد**، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دم، طبعة مؤسسة جواد، ط1، 1407هـ-1987م، دار الغرب الإسلامي، ج2، ص917.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، لبنان- بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م، ص137.

الماء قد غمره فلم تتبين حياته. قال القاضي: وإذا قيل هذا في الغريق فهو أولى في كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق، وغير ذلك ممّا هو معروف عند الأطباء حتى لقد قال الأطباء: إن المسكوتين لا ينبغي أن يدفنوا إلا بعد ثلاث سنوات»[1] وفي موضع آخر من الكتاب متعلق بحيض المرأة نشهد كذلك حضور المعطى الطبي «**وسبب اختلافهم في ذلك: عسر الوقوف على ذلك بالتّجربة واختلاط الأمرين؛ فإنه مرّة يكون الدم الذي تراه الحامل دم حيض، وذلك إذا كانت قوة المرأة وافرةً والجنين صغيراً، وبذلك أمكن أن يكون حملٌ على حملٍ، على ما حكاه بقراط، وجالينوس وسائر الأطباء، ومرّة يكون الدم الذي تراه الحامل لضعف الجنين، ومرضه التابع لضعفها ومرضها في الأكثر، فيكون دم علة ومرض، وهو في الأكثر دم علة**»[2] فهذه الدلائل والبّينات حول اللّقيا بين المتنين تفند دعوى الاتهام التي الصقها ابن زرقون وأيدها هارون حول كتاب البداية التي لا سند لها.

رابعا/ المحدد المقاصدي للمتن الكتابين: يقول ابن رشد «**إن هذا الكتاب إنما وضعناه ليتبع فيه المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، إذا حصل ما يجب أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه وبهذا يسمى فقيها لا يحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان؛ كما نجد متفقهة زماننا أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وهو بين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان يقدم لا يجد في خفافه لقدمه فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع للقدم خفا يوافقه**»[3] غير أن التمييز لا يأخذ بالتراتب الزمني فحسب، كما يبدو في الظاهر، وإنما يقوم أيضا على ما بين الصنفين من اختلاف في الاستراتجية والمقاصد، وذلك أن كتاب الكليات وبداية المجتهد بالرغم

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب الموت**، تحقيق: محمد صبحي حسان الحلاق، مصر: القاهرة، ط1، 1415هـ، ج2، ص8.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب الغسل** ج1، المصدر السابق، ص146.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد: كتاب الصرف** ج3، المصدر السابق،ص374.

من اختلاف موضوعيهما فإن القصد من تأليفهما عند ابن رشد قصد واحد كما سنبين ذلك وهو اختصار شديد وضع دساتير وقوانين للقول الطبي والقول الفقهي، ولهذا كان كتاب كليات لا جزئيات وكان كتابه في الفقه كتاب أصول لا فروع.

2 / وحدة الشريعة والحكمة.

يحيل البحث في مسألة علاقة الشريعة بالحكمة عند أبو الوليد ابن رشد على مفهوم تحليلي هام يُسمى بالوضع المعرفي بماهو صيغة جديدة لما يفاد عادة بمفهوم عقلية أو روح أو رؤية ([1]) يكشف لنا «**أن علاقتنا بالعالم تصورية في الإدراك قبل أن تكون علاقة سلوكية في التفاعل**»[2] الأمر الذي يحدد المهمة التي يُعنى بها الإنسان وهي تتعلق بنحو من التدبر يكمن في إيجاد نظرة إلى العالم فيها جذور كل الأفكار والمعتقدات وألوان النشاط المتصلة بثقافته، وبالتالي فعلاقة الشريعة بالحكمة تعكس هذه الروح ومعناها، حيث شغلت هذه القضية الفلسفة الإسلامية، ولا يخفى في هذا المقام أنه

([1]) ندين بمصطلح الوضع المعرفي للمفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي الذي أورده في كتابه «**نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد**» وهو مصطلح يقترب من كثير من المصطلحات التي تشترك معه مثل عقليه وروح اللتان «**تشيران إلى شيء آخر يوجد ما بعد موضوع التحليل ويؤثر فيه ويوجهه**» أبو يعرب المرزوقي، **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد**، تونس، الدار المتوسطة للنشر، ط1، 1428هـ-2007م، ص29. كما يقترب من مصطلح الرؤية إلى العالم التي تشير في دلالتها الألمانية (**weltanschauung**) إلى الفكرة أو النظرة إلى العالم لكن التأثيل اللغوي لمصطلح الرؤية إلى العالم يكشف عن تلك الحمولة السلبية التي تكمن في التمركز حول الشق المادي فقط من حيث أنه يُحمّل على معنى الإحساس بالكون، حيث يشرح بول فولكي **Paul foulquié** مركبي هذا المعنى في معجمه اللغة الفلسفية « **Dictionnaire de la langue philosophique**» معرفا الرؤية «**vision**» من حيث هي اسم مؤنث بأنها «فعل النظر أو ما قد رئي»[1] (**ce qui est vu ؛ (action par de voir**) إذ يشير ويرتبط هذا الفعل في دلالته الحقيقية لا المجازية بوظيفة الأعين «بواسطتها(الرؤية) تسمح الأعين بإدراك العالم الخارجي» (**laquelle les yeux permettent la perception du monde extérieur)**، أما العالم فيشير إلى **الكون الخارجي من حيث هو مجموعة الكائنات المدركة للحواس، بما في ذلك الجسم نفسه وخلايا الإدراك ، العالم الخارجي يعارض العالم الداخلي للوعي «extérieur monde. L'ensemble des objets perçus par les sens, y compris le corps propre = et les organes de la perception. Le monde extérieur s'oppose au monde intérieur de la conscience»** Paul foulquié, **Dictionnaire de la langue philosophique**, **ibidem**, p122. للوقوف عند هذا المصطلح يمكن إلى: محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف**: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، الجزائر، منشورات الاختلاف، دط، 1435هـ-2014م، ص431-515.

([2]) المرجع نفسه، ص431.

من الدلائل والعلامات التي احتج بها الباحثون وفي مقدمتهم طه عبد الرحمان على أن المسعى الرشدي هو خلاف لما يظهره من وصل بين حقيقتين وإنما يرسخ لفصل قائم على« **اعتبار الشريعة مع تقديم الفلسفة عليها على خلاف مقتضى قاعدة التفضيل العقدية لمجال التداول، فيكون هذا التوفيق بمنزلة الفصل بينهما مع ترجيح الفلسفة**»[1].

حيث أن هذا الفصل جاء على جهة تسمى بالتساوي ([2]) الذي يقوم على افتراض التعارض بين الفلسفة والشريعة خارج المجال التداولي الاسلامي والظاهر من هذا أن التوفيق يوجب التعارض ولا يعنيه الانتماء إلى مجال مغاير ولا يتقيد بمجاله الخاص فلو أخذنا مفهوم التيوس في المجال اليوناني، أو الإله في المجال الإسلامي، فالقائل بالتوفيق لا يرى الحاجة إلى وصل هذين المفهومين أو فصلهما، لأنهما في نظره يشتركان معا في الدلالة على الصانع الذي ليس فوقه صانع وهو خلاف للنظرة التكاملية للمعرفة «**فإن مفهوم التيوس قيمته العقدية عند اليوناني هي أنه المبدأ الأول في مراتب الوجود، بينما عند المسلم فهو أنه المستحق بالعبادة دون سواه، وشتان بين القيمتين الأولى، تجعل الإله مقصودا نظريا والأخرى، تجعله مقصدا عمليا، أما لغويا فتيوس يدل على السيار وهو يدخل في تحديد مفهوم الألوهية بالمعنى الفلسفي وهي الحركة والفلك والكوكب في حين أن الإله من منظور المسلم هو المعبود الذي يربط بين معنى الطاعة والخضوع والعمل التي تؤخذ في تعريف الألوهية بالمعنى الإسلامي، والقيمة المعرفية لتيوس اليوناني، هي أنه الصانع في حين أن قيمته التأصلية المعرفية في مجال تداولنا الإسلامي الخالق والفارق بين القيمتين، أن الأول، يصنع من شيء، أما الثاني يخلق من لا شيء**»[3].

لكن حال الأمر حسب محمد المصباحي هو أن ابن رشد لم يفصل بين الحكمة والشريعة، وإنما فصل بين الحكمة وعلم الكلام، أي فصل بين التفكير في الوجود والتفكير في الشريعة خوفا على

([1]) طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع السابق، ص274.

([2]) عد للعنصر الثالث من الفصل الأول الموسوم بالتكامل المعرفي لأوصاف العامة والخاصة بالتكامل المعرفي.

([3]) طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع السابق، ص276.

القول الفلسفي من أن ينقل من طبيعته البرهانية غير المقيدة بمقاصد الملل والنحل والثقافات إلى طبيعة جدلية سفسطائية أو خطابية أو كلامية وموازاة لاحتياطه هذا من اختلاط جنس القول الكلامي بجنس القول الفلسفي، حرص فيلسوفنا على أن يبعد الفلسفة عن القول الصوفي كيلا تند الفلسفة عن نطاق العلم وتلتحق بمنطقة العلامة[1]. وهو ما يصوره لنا ابن عربي في نصٍّ ذلك الحوار الذي دار بينه وبين ابن رشد، لما في هذه الشهادة من أهمية في الإضاءة على مسألة وحدة الشريعة والحكمة، والذي أورده هذا الأخير ضمن سياق حديثه عن القطب مداوى الكلوم-. أدريس عليه السلام – في الباب الخامس عشر من موسوعته العرفانية «**الفتوحات المكيّة**» الموسوم في معرفة الأنفاس ومعرفة الأقطاب المحققين وأسرارهم: «**ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبى الوليد ابن رشد، وأنا صبيّ ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاما؛ فعانقني وقال لي: نعم؟ قلت له نعم فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك (الموافقة الكلية بين نتائج التصوف والفلسفة العرفانية) فقلت لا؟ فانقبض وتغير لونه؛ وشك فيما عنده وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؛ هل هو من إعطاء النظر؟ قلت نعم لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه وقعد يحوقل وعرف ما أشرت إليه وهو عين هذه المسألة**»[2].

هذا الأمر قد ترتب عنه استنفار المتصوفة المعرفة النظرية (الكلامية والفلسفية) القائمة على فكرة الواسطة والتقييد الحياد **لذلك كانت عند الشيخ الأكبر « مخربة الديار مبددة الشمل»**[3] ونتيجة هذا المعنى ساوى ابن رشد بين التأويل والبرهان ما فتح النص الشرعي أمام الإنسان بحكم أن للحقيقة وجهين أحدهما ظاهر والآخر باطن هذا التمييز بين الظاهر والباطن ليس تمييزا بين الحكمة والشريعة، بل إن الشريعة نفسها تحمل هذا التمييز، فينقسم الشرع نفسه ظاهرا وباطنا، كما انقسم

---

(1) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص30.

(2) محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: أحمد شمس الدين، ، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، دط، دت، ج1، ص235.

(3) محي الدين ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ- 2001م، ص236.

القرآن عند الصوفية إلى ظهر وبطن وحد ومطلع، ومن الواضح أن هذا الأمر هو الذي سيسمح ببناء جسر بين القول الفلسفي والشرعي فعندما يتعارض ظاهر الشرع مع الحقيقة الفلسفية فتتدخل آلية التأويل الذي بات عنده مرادف للبرهان.

إن تحقيق الوحدة عند ابن رشد بين الباطن الشرعي والبرهان الفلسفي تكون عبر «**إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز**»[1]، هذا المجاوزة من المعنى الظاهري إلى المعنى المخفي محكوم بشروط خاصة بالمؤول وهم الفلاسفة والراسخين بالعلم والمؤول وهو النص من ناحية المؤول طوق الممارسة التي يكفلها الفلاسفة والراسخين في العلم دون العامة التي تقف على المعنى الظاهري واشترط في ممارسي التأويل تطويق أنفسهم بقاعدتين قاعدة التحريم والكتمان، فمن جهة حرم ابن رشد على العامة مزاولة التأويل لعدة أسباب أهمها يرجع لعدم حيازتهم لشروط الممارسة الفلسفية الثلاثة وهي ذكاء الفطرة العدالة الشرعية والفضيلة العلمية ومن جهة أخرى وتبعا لما سبق /فرض على الراسخين في العلم كتمان ما توصلوا إليه من معرفة علمية على العامة فهي من العلم الذي لا سبيل إلى إفشائه في غير مواضعه[2].

يمكن توضيح ذلك بدليل معرفة وجود الله حيث «**يبدو إذن أن دلائل وجود الصانع في النص القراءني تتلخص وفق الحجتين التاليتين: حجة العناية الإلهية وحجة الخلق، من الواضح أن هاتين الطريقين تخصان العلماء والعوام، الفرق بين المعرفتين ليس إلا في كمية التفاضل، أي العوام سوف يكتفون بمعرفة العناية الإلهية والعناية من حيث ما يدرك بمعرفة ابتدائية ترتكز على الإدراك الحسي، بينما العلماء سوف يضيفون إلى ذلك ما يدركونه بالبرهان، العلماء لا يتجاوزون العوام فقط من حيث هذين الدليلين بل كذلك من حيث عمق معرفتهم، العوام من الناس يرون الكائنات بنفس الطريقة التي يرون بها الأشياء التي لا يعرفون صنعها، بل يعرفون فقط بأنها أشياء مصنعة وأن لها صانع، لكن العلماء يتفحصون الأشياء التي يعرفون مصنعها**

([1]) أبو الوليد ابن رشد ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص97.

([2]) المصدر نفسه، ص94،95.

جزئيا ويعرفون الحكمة التي تشهد عليها، والذي يعرف الأشياء بهذه الطريقة الثانية سوف يعرف صانعها بصفة أفضل»[1] فهو إذن من السر الفلسفي الذي هو أشبه بأسرار الصوفية التي منعوها على الخلق .وقد كان صارما في حكمه هذا إلى درجة أنه كان مستعدا لوصف من يقوم بإفشاء نتائج المعرفة العلمية بين الناس بالكفر وإنه إن صرح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس عليهم اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر، بهذا النحو يكون القاضي ابن رشد قد طوّق الجمهور بتحريم مزدوج كيلا يتجاوز الظاهر من المعاني إلى الباطن، أو يتخطى مجال الخطابة والجدل والشعر إلى البرهان ومجال الرمز إلى مجال المعرفة.

أما الشروط الخاصة بالمؤول وهو النص نجد أن ابن رشد لم يترك باب التأويل مفتوحا ليشمل كل الآيات الكريمة، فليس من حق المؤوّل أن يعطي أي معنى لظاهر الآية، وإنما حدّد قانونا للتأويل حيث مايز بين نوعين من الآيات التي يمكن تأويلها والتي ينبغي أخذها على ظاهرها، أي الذي لا يقبل التأويل « **الظاهر من الشرع أنه لا يجوز تأويله فإذا كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان يكابد فهو بدعة»**[2] والمبادئ التي لا تؤول أبدا عند فقيهنا المعنى الظاهر فيها هو المعنى

([1]**)** Il est avéré que les preuves de l'existence de l'Artisan (dans le texte révélé) se laissent toute range sous l'un de ces deux arguments générique: l'argument de la providence et l'argument de la création. Il est évident que l'une et l'autre voie sont destinées aussi bien à l'élite- et par « l'élite», j'entends les savants- qu'à la foule. La différence entre les deux connaissances n'est que dans la quantité de détails, C'est –à-dire que la foule sera limitée à connaître de la providence et de création ce qui peut être appréhendé par une connaissance élémentaire reposant sur la perception sensorielle, alors que les savants ajouteront ce qu'en peuvent appréhender les sens ce qu'ils appréhendent par la démonstration, les savants ne dépassent pas seulement la foule dans ces deux ordres de preuves en quantité, mais aussi par la profondeur de leur connaissance d'une seule et même chose, les gens de la foule considèrent les être de la même façon qu'ils considéreraient des objets dont ils ne connaissent pas la fabrique, Ils savent seulement que ce sont des objets fabriqués, et qu'ils ont un artisan. Mais les savants, eux, sont semblables à quelqu'un qui examinerait des objets dont il connaîtrait en partie la fabrique, et la sagesse dont celle-ci témoigne. Il ne fait aucun doute que celui qui connaît les objets de cette seconde manière connaît mieux leur artisan en tant qu'il est artisan que celui qui sait seulement à propos de ces objets qu'ils sont fabriqués. Alain de libera, **Averroès: l'islam et la raison**, ibidem, p112-113.

([2]) أبو الوليد ابن رشد ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق:: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص 111.

الحقيقي، وهو في هذا ملتزم بالمنهجية الأرسطية فقد نبه أرسطو في كتاب المواضع بألاّ نبحث عن البرهان فيما يخص الأمور البعيدة عنّا مثل وجود أو عدم وجود المعجزات فابن رشد كان قد احترم هذا الموضوع الممنوع حتى يتجنب أن يبني وهما عن أصول لا يجازف أحد من الناس أن يتخذها معتقدات.

الظاهر من هذا الأمر، أن أهم إنجاز قام به ابن رشد هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة، وضع أفق كتاب ما بعد الطبيعة(أرسطو) داخل الأفق الميتافيزيقي الإسلامي ، لذلك اهتم بالشرح من حيث هو تدبير للحقيقة هنا تظهر أن إمكانية التفلسف المستفهمة لا تقع خارج ممارسة الشرح، من حيث هو تدبير للحقيقة، ما يعني أن التفلسف ليس إحداثا لما هو غير موجود، وأن حقيقته محجوبة في ضرب من الأقوال، لذلك فإن المناط بعهدة الفلاسفة هو الشرح والإيضاح، الأول باستحداث الأفق الأصلي للتفلسف، والثاني بالعناية بما يُتَحجب ضمّن ذلك الأفق من إمكانية الحقيقة وهذا هو المعنى الجديد لمقام الشرح الذي يتجاوز إبتذاليته المعهودة بكونه تقليدا صناعيا قد عرفته الفلسفة في عهد غياب النصوص المؤسسة[1].

لذلك نقرّ أن ابن رشد لم تعنيه فكرة التأصيل ولا مكانة لها في مؤلفاته، مثلما هو الأمر عند الغزالي؛ فهو لا يطمح إلى الإفلات من تاريخ الميتافيزيقا أو ابتداع فلسفة جديدة، لأن المشكل الذي يخصّه هو الخوف من إبطال صناعة الفلسفة ضمن الملّة، وليس نقض هدفه نقض هذه الأطروحة أو تلك، لذلك فإن كتابه الفصل- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**- هو كتاب في اللافلسفة الأمر الذي يدل على أن ابن رشد لم يختر سبيل الفلسفة المحضّ« **إنه حرص بالقدر نفسه على أن يبقى في مدينة الملّة بوصفه قاضيا ينازع بكل قواه من أجل التحكم في آلة الإجماع، وبالتالي فإن الأمر المهم هو كيفية التشريع للوجود العمومي للفلسفة وهو ما يفسر عدم تركه لمؤلفات مبتكرة تخصه وبهذا المعنى لم يطمح إلى تأصيل فلسفي يخصه وذلك أن**

([1]) فتحي المسكيني، **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، بيروت- دار الطليعة، ط1، 2011م، ص109م.

التأصيل الجوهري إنما كان في رأيه هو تأصيل العنصر الفلسفي بما هو كذلك داخل خارطة الملّة من حيث هي أرض لا فلسفية»[1].

لكن لا ينبغي أن يظن أن الأمر عند ابن رشد كان يتعلق بمسعى توفيقي بين الشريعة والحكمة، لأن من يريد التوفيق لا يسلك مسلك الترادف والتلازم- الذي يفيد أن ما تدل عليه الفلسفة يدل عليه الشرع والعكس، وقد أدى القول بالترادف والتساوق بين الحكمة والشريعة إلى الحيلولة دون طرد أحدهما من الآخر- بل مسلك التقابل والتضاد، لقد طبق فيلسوفنا على الحكمة والشريعة العلاقة نفسها التي نظر بها إلى الواحد والموجود، فهما متكافئتان في الموضوع والجوهر مختلفتان في الجهة، ومن ثم يمكن أن نستلهم المبدأين اللذين أسس عليهما ابن رشد لعلاقة الحكمة بالشريعة وهما مبدأ وحدة الموضوع ومبدأ التلازم المنعكس[2]

3/ الطبيعة المنهجية والمضمونية للعلوم.

لما كان الوصول إلى تصور الوحدة بين العلوم لا يكون إلا بطريق يوصل إليه ويعرف به، لذلك استرشدنا بآلية صورية منطقية وهي آلية الخدمة والاستعمال وهي تلك الخاصية التي تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم آخر هو آل من آلته، ولهذا تكون الآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها، بحيث لو صُرف عنها هذا الاستخدام صارت علوما مقصودة لذاتها، فخاصيّة الخدمة هنا؛ هي صفة الشيء الذي يقوم بما يحصل به منفعة لشيء آخر، وإذ وصف العلم بكونّه خادما لغيره، فمعنى ذلك أن هذا العلم قائم للغير بأمر من شأنه أن يستفيد منه[3].

لقد وضع ابن رشد أربع صور لآلية الخدمة والاستعمال بين العلوم الأول؛ التي تتباين بالموضوع فليس يمكن أن تشترك في الحد الأوسط الثاني :التي تشترك في الموضوع وتختلف بالجهة؛ الثالث= التي

([1]) فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت**، لبنان- بيروت، دار الطليعة،ط1، 1997م، ص114-115.

([2]) محمد االمصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص35-36.

([3]) طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع السابق، ص84.

تشترك في الموضوع نفسه وتختلف من جهة الزيادة أو النقصان، وبيان هذه الأداة المنطقية في هذه الحدود رغبة منّا ترسيخ أقدامنا على أرض الحكمة الرشدية« **بإحكام مسالك التفكير والنظر حتى لا نرسل الأحكام حسب توصيف طه عبد الرحمان على عواهنها ولا ندّع في الكلام بغير حساب حتى لا يتطرق القلق في مفاهيمنا ولا التداعي إلى بناءاتنا ولا الفساد في استنتاجاتنا»**[1]. بهذه الآلية المنطقية الصورية سنحقق كفايتنا المنهجية في وضع المفاهيم وإنشاء دعاوى وصوغها وتقديم تقريرات لقواعد وإيراد لاعتراضات وهو ماله طاقة استدلالية يلعب دور فعالا في بناء المعرفي للعلوم وفهم الروابط القائمة بينها وهذه الحدود على النحو الآتي:

3-1/ علاقة الخطابة بعلم أصول الفقه: إن الحديث القائم في إمكان العلاقة القائم هنا بين الخطابة التي تنتمي للمجال الحكمي وأصول الفقه الذي ينتمي للمجال الشرعي، قد يوصف بالأمر غير الوارد تدارسه بسبب الاعتراض الرشدي على إدخال المنطق في الأصول ووصله به، بحكم أنه صناعة لفظية في جوهره ذلك أن أخص الإشكالات التي يعالجها علم أصول الفقه هو «**الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبيّ صلى الله عليه وسلم، وهذه الأشياء إما لفظ وإما قرينة**»[2] وبالتالي فإن علم أصول الفقه علم لفظي، فابن رشد لا يكاد يعترف بمصطلح أصول الفقه علما على جميع محتوياته، فقد أقصى منه صراحة مباحث علم المنطق، ولم يجار الغزالي الذي أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة واعتبر إطلاق أصول الفقه على النظر في الأحكام، وفي الاجتهاد والتقليد إنما هو تجوز في العبارة حيث «**لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءا لها، فدعوها بأصول الفقه**» فأصول الفقه على الحقيقة عند ابن رشد هو ما تناوله في الجزء الثالث في كتابه: أي القول في النص والمجمل، والظاهر والمؤول، والألفاظ الخاصة، ودلالات الألفاظ بمفهومها، والأوامر والنواهي والقول في القياس وفي الإقرار وفي الفعل «**فكان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في الأكثر راجعا إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها، وكانت الألفاظ إنما تقتضي ذلك بالقرائن التي**

([1]) طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المرجع السابق، ص385.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، المصدر السابق، ص101.

تقترن بها، ولكن ليس أي قرينة اتفقت لكن القرائن التي يشهد الشرع بالالتفاف إلى جنسها، فإن الحال في ذلك كالحال في المخاطبة الجمهورية، فكما أنّ القرائن التي يعوّل عليها الأعرابي عند مخاطبة غيره تكون معلومة عند المخاطب»[1].

يهتم أصول بدلالات الألفاظ من جهة ما يدل على الحكم بصيغته، وإلى ما يدل بمفهومه ومعقوله،، وكذلك علم بدلالات قرائن هذه الألفاظ إمّا عن فعل رسول الله أو إقراره على الحكم[2]، وتبعا لذلك نفهم دعوته لحذف المقدمة المنطقية لأبي حامد الغزالي، الظاهر أن خلفية هذا الموقف ليست معاداة المنطق، وإنما الحرص على عدم دمج علمين يختلفان من حيث الموضوع يقول البطلموسي «**وقد قال أهل الفلسفة، يجب حمل كل صناعة على القوانين المتعارف عليها بين أهلها، وكانوا يرون أن إدخال صناعة هي أخرى إنما يكون لجهل المتكلم أو لقصد المغالطة والاستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى عند ضيق الكلا**»[3].

لكن دعوانا المتمثلة بإمكان هذه العلاقة مبنيةٌ على أن البلاغة العربية التي ورد عبرها الكلام الإلهي هي قول خطابي وحد الخطابة كما بتّ فيها فقيهنا «**قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة**»[4] وقد وقف ابن رشد عند حدود كل كلمة من هذا التعريف فقال: ويعني بالقوة «**الصناعة التي تفعل في المتقابلين، وليس يتبع فعلها ضرورة**»[5] ويعني بتكلف «**أن تبذل مجهودها في استقصاء فعل الإقناع الممكن**»[6] ويعني بالممكن «**الإقناع الممكن في ذلك الشيء**

([1]) المصدر نفسه، ص126.

([2]) المصدر نفسه، ص101.

([3]) جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية**، مصر، مطبعة السعادة، ط1، د ت. ص 126.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص15.

([5]) المصدر نفسه، ص15.

([6]) المصدر نفسه، ص15.

الذي فيه القول، وذلك يكون بغاية ما يمكن فيه»[1] ويعني بقوله الأشياء المفردة أي «**في كل واحد من الأشخاص الموجودة في مقولة من المقولات العشر»**[2].

ما يعني أن القول الفقهي يعتمد على ما بتّ في الخطابة من المقومات لإنتاج الحقيقة والدفاع عنها وما يسّوغ هذا الأمر من المنظور العام هو «**كون اللاحق من الدعوى والأحكام، بالنسبة لناظر من الناظرين، يشكل سياقا تأويليا للسابق من دعاويه وأحكامه، سياقا تتأسس إجرائيته على الإيمان بأن التتالي والتتابع في الأحكام والدعاوي لا ينبغي أن يكون مجرد تكثير وتعديد في المعارف، لا ينبغي أن يكون مجرد تكثير وتعديد في المعارف، بل ينبغي أن يكون حافظا لتماسك واتساق هذه الدعاوي والأحكام المتوالية وعدم تناقضها، ومن هذه الجهة قد يصبح السابق من الأحكام منسوخا باللاحق منها، وقد يصبح معمّما ومطلقا بعد أن كان خاصا ومقيدا، وقد يخصص ويقيّد بعد أن كان عامّا ومرسلا»**[3] أما المبرر الخاص هو تشبيه ابن رشد الحاكم بالفقيه بقوله «**والحاكم في الأمور الكائنة هو الذي يعينه الرئيس، مثل القاضي في مدننا هذه وهي مدن الإسلام»**[4].

حيث أن «**اختصاص القاضي يشمل المنازعات المدنية والجنائية: ويكمن في تطبيق التشريع الديني (الشريعة) على شكل قواعد تشريعة خاصة، والفروع المستمدة من الأصول القرآنية (الشرع»**[5] وبالتالي هو «**الحكم الذي يقرر وحده ويصدر الحكم»**[6] ولما كان الفقيه يحكم يحكم على ما وقع فيه الخلاف والنزاع من المسائل الفقهية المطروحة جُعل من الكلام الفقهي (أصول الفقه) قريبا من الصناعة الخطابية ذلك «**أن المخاطبة التي تكون على جهة التشاجر والتنازع بين**

([1]) المصدر نفسه، ص15.

([2]) المصدر نفسه، ص16.

([3]) حمو النقاري، **المنطق في الثقافة الإسلامية**، المرجع السابق،. ص32.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص52.

([5]) «la compétence du cadi comprend le contentieux civil et pénal. Elle réside dans l'application de la législation religieuse (sharia)» Roger Arlandes, **Averroès un rationaliste en islam**, Ibidem, p31.

([6]) « Mais le cadi est le juge qui seul décide et rend la sentence» Ibidem, p31.

يدي الحكام، والمخاطبة التي تكون على جهة الإرشاد والتعليم هي لصناعة واحدة، وهي هذه الصناعة»[1].

على ضوء ما قيل من مؤشرات حول إمكان الرابطة بين الخطابة والفقه فإن البحث عن تموضع الأصول الخطابية كيف علمنا الإسلامي واجب، وبيان ذلك يمر عبر جانين المضموني والمنهجي، المقصود بالجانب الأول أن صناعة الكلام تتم وفق مقتضيات أمر صناعي سماه ابن رشد الضمائر التي هي أحرى بأن توقع التصديق الخطبي والمقصود بالضمائر هنا هي «**المقاييس التي هي عود التصديق الكائن في هذه الصناعة أعني الذي يكون عنها أولا وبالذات**([2])»[3]. هذه الأقيسة التي سميناها ضمائر، تتشكل مضامين مقدماتها «**من أمور معلومة محصلة**»[4] حيث تحضي بأعلى درجات القبول وتحصيلها «**إما عند الحكام وإما عند المقبولين من الناس عند الجمهور وإما عند المقبولين عند الحكام وهم الذين ارتضوهم وذلك بأن تكون المقدمات بيّنة لكل هؤلاء المقبولين أو لأكثرهم وكذلك لكل الحكام أو لأكثره**»[5].

هذا الأمر عينه بنسبة للأدلة التفصيلية في أصول الفقه والفارق أن التحصيل فيها من الكتاب والسنة، على ضوء الأمر المعلوم المحصل الذي يصدر الخطيب والفقيه منه حكمه، فإن الدليل

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص5.

([2]) إن المعاني الفاعلة للتصديق أنواع النوع الأول الأقاويل الانفعالية والخلقية التي يقصد بها توطئة الحكام وإعدادهم لقبول ما يراد بهم من التصديق بالشيء الذي فيه الإقناع والنوع الثاني الأقوال التي يقصد بها إثبات الفضيلة للمتكلم ليكون قوله أقنع عند الحاكم والمناظر والنوع الثالث هو النوع الذي خصصناه للتحليل أعلاه وهي الأقاويل المستعملة أولا في وقوع الإقناع بالشيء المقصود إيجاد الإقناع فيه وهى صنفا الأقاويل القياسية المستعملة في هذه الصناعة أعنى الضمائر والمثل. المصدر السابق، 248 ،249 والنوع الأول والثاني من هذه المعاني هي خارجة التصديق في الأصل كونها تجري مجرى الأشياء المعينة في وقوع التصديق مثل التكلم في الخوف والرحمة والغضب وما أشبه ذلك من الانفعالات النفسانية التي ليست معدة نحو الأمر المقصود تبينه أولا وبالذات وإنما هي معدة نحو استمالة الحكام والمناظرين ولذلك كانت كأنها موطئة للتصديق لا فاعلة فيه. المصدر السابق، ص5 .والخطباء إذا تؤمل أمرهم ظهر أنهم إنما يفعلون جميع التصديقات التي تكون بالقول بهذين الصنفين ، أعني إما بالمثال، وإما بالضمير، وذلك أنهم يؤومون بفعلهم هذا أن يتشبهوا بالاستقراء والقياس؛ فالأقاويل المثبتة أو المبطلة في الخطابة إذا صنفان أحدهما شبيه بالاستقراء وهو المسمى المثال والآخر شبيه بالقياس وهو المسمى الضمير. وما يميز الضمير عن المثال في الخطابة أنه يتطرق إليه العناد أكثر من تطرقه إلى المثال لذلك كان المثال أقنع منه في هذه الصناعة، بالتالي كان عقد مقارنتنا بين أصول الفقه والخطابة من مدخل الضمائر لما يتميز به كلا العلمين من عنادية بارزة. المصدر نفسه، ص5.

([3]) المصدر نفسه، ص5.

([4]) المصدر نفسه، ص472، 473.

([5]) المصدر نفسه، ص472، 473.

المستعمل في حكمه هذا إما رأيا والرأي هو ما كان «**قضية موضوعها أمور كلية لا جزئية، وذلك في الأمور المؤثرة والمجتنبة =العملية لا في الأمور النظرية = العلمية، إذا كانت تلك القضية نتيجة ضمير، ومبدأ لضمير آخر، من غير أن يصرح بالقياس المنتج لها، ولا بالمقدمة الثانية التي تستعمل معها جزء ضمير، ولا بالنتيجة اللازمة عنها، فإنه إذا صرح بمقدمتي القياس المنتج لها كان القول ضميرا ؛ وكذلك إذا صرح بالرأي من حيث هو مبدأ لضمير وصرح بالنتيجة اللالزمة عن ذلك كان القول أيضا ضميرا، وذلك أن القضية الكلية لا يخلو أن تكون إمّا مبدأ ضمير، وإما نتيجة ضمير أو ما جمع الأمرين جميعا، وذلك هو الرأي إذا لم يصرح بالمقدمات المنتجة لها؛ ولا بالمقدمات التي تستعمل معه جزء ضمير، ولا بالنتيجة اللازمة عنه من حيث هو مبدأ**»[1] .

أما الدليل المنبثق المتولد من السنة فهو على ضربين إما دليل منبثق من سنة عامة يراد بها «**تلك السنن الغير مكتوبة التي يعترف بها الجميع، مثل بر الوالدين وشكر المنعم**»[2] و إما دليل منبثق من سنة خاصة يراد بها تلك «**السنن المكتوبة التي لا يؤمن أن تنسى إن لم تكتب وهى التي تخص قوما قوما وأمّة أمة**»[3] ودائما ما يتم ترجيح العامّة- غير مكتوبة – على الخاصة- المكتوبة- إذا كانت الأولى مضادة للشيء الذي يَقصد تثبيتَه الشاكي أو المعتذر ويقويها، وهناك مواضع ست يمكن أن ترصد هذا الأمر -ممّا تزيف به السنة المكتوبة – منها «**أن الإنسان إذا اقتصر على ما توجبه السنة المكتوبة لم يكن محسنا ولا حليما ولا صفوحا، إذ كان الإنسان إنما يوصف بهذه الأشياء إذا اقتدى بالسنة العامة على ما تبين، وبالجملة فإنما يتطرق المدح والإكرام من قبل السنن الغير مكتوبة، لأن فاعل الواجب لا يمدح ولذلك لا يسمى من يعطي القدر الواجب من المال في السنة المكتوبة سخيا**»[4].

([1]) المصدر نفسه، ص 471-475.

([2]) المصدر نفسه، ص165.

([3]) المصدر نفسه، ص165.

([4]) المصدر نفسه، ص231-232.

إلى جانب هذا، نجد «**إن السنن المكتوبة إنما يقتصر عليها العامّة من الناس الذين لا روية عندهم، وذلك أنها أمور مفروغ منها، فأما الاقتداء بالسنن الغير المكتوبة وتقديرها فهو لذوي الرويّة والخواص من الناس**»[1] كما أنها- السنن المكتوبة- من ناحية أخرى «**شاقة إذ كانت تقصر الإنسان على أشياء محدودة،**»[2] عكس السنن العامة فهي «**ملائمة لطبائع الإنسان وهو أهم**»[3] لذلك **فإنه** «**كثيرا ما يكون ترك هذه السنن –العامة– أنفع وأفضل وأزيد في الخير، إذ كان الشيء المحدود لا يلائم كل إنسان ولا في كل حين، وأما السنن الغير مكتوبة فقد تقدر تقديرا يلائم كل إنسان وفي كل زمان**»[4] ونتيجة لهذا كانت السنة الغير المكتوبة-الخاصة- من ناحية تختلف عن السنة المكتوبة-العامة- من حيث أنها «**أبدية غير متغيرة لأنها في طبيعة الناس**»[5] ومن ناحية أخرى تختلف عنها لكونها «**ليست مقبولة من الغير، وإنما هي معروفة بالطبع**»[6] ما يعني أن «**السنة المكتوبة مظنونة، ومقبولة من الغير**»[7] .

على هذا فإن السنة العامة هي التي يفعل بها الحاكم أفعالا مختلفة بحسب النافع لشخص شخص ووقت وقت، والحاكم هو بمنزلة المخلص للفضة من الخبث، ولذلك قد يجب على الحاكم الفاضل ألا يقتصر على السنة المكتوبة فقط، بل يستعمل السنتين معا حتى يتخلص له الحق في ذلك، ويتقرر لديه القول الخاص بالقضية التي يحكم فيها. ولذلك متى حكم في شيء، وكانت السنة المكتوبة ضد الغير مكتوبة، أو كانت فيه سنتان متضادتان، فقد يجب على الحاكم أن يستعمل السنة القديمة أحيانا، اعني الغير المكتوبة، في موضع، ويطرحها في موضع آخر؛ وكذلك الحال في السنة المكتوبة، ففبهذا الوجه يسقط التعارض الذي بينهما في الظاهر ويصح الجمع، وهذا الذي قاله بيّن من فعل الفقهاء

([1]) المصدر نفسه، ص232.
([2]) المصدر نفسه، ص232.
([3]) المصدر نفسه، ص232.
([4]) المصدر نفسه، ص232.
([5]) المصدر نفسه، ص232.
([6]) المصدر نفسه، ص233.
([7]) المصدر نفسه، ص 233.

وهذا عندنا في السنن المكتوبة المتضادة، على ضوء هذا التسبيق للأصل العام على الخاص في معنى السنن، تتحدد طريقة الاستفادة الموجودة بينهما متى «**إحتِيجت فيه السنة المكتوبة إلى الزيادة والنقصان بحسب ما تفتضيه السنة الغير مكتوبة**»[1].

يمكن توضيح ذلك أنه «**إذا كانت الزيادة على الخير المكتوب سمى إحسان، وإن كانت الزيادة على الشر المكتوب سمى حسبة، وإن كان نقصانا من الشر المكتوب سمى صلحا وحلما واحتمالا**»[2] وعلية فإن النظر الى السنة العامة كمرجعية للسنة الخاصة يرجع لسببين اثنين يرجع الأول إلى كون «**السنة المقدرة (المكتوبة) لا تنطبق على كل شخص ولا في وقت ولا عند كل مكان لم تكن كافية فيما تقدر من الخير والشر في معاملة شخص من أشخاص الناس**»[3] أما السبب الثاني فهو «**ليس يستطيع أحد أن يضع سننا كلية عامة بحسب جميع الناس في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، لأن ذلك غير متناه، أعني تبدل النافع والضار**[4]، لذلك «**غاية الماهر في وضع السنن، أن يضع من ذلك ما هو أكثري، أعني لأكثر الناس في أكثر الأزمنة وأكثر المواضع**»[5].

في حين أن الدليل المتولدّ من الشهادة (الخبر) نظر له أبو الوليد من زاويتين «**زاوية المخبرين بالخبر، وزاوية الأشياء المخبر عنها في الخبر، سواءً معقولة أو محسوسة**»[6] والحديث في الشهادة وفق هذا المعنى الخطابي من عبر الزاويتين يضعنا قبالة علم أصول الفقه من خلال استحضار جملة من المفاهيم التي بت فيها الحفيد الفقيه في الجزء الذي يتضمن النظر في أصول الأحكام من قبيل التواتر والإجماع وأقوال السلف، فالتواتر هو طريق في نقل النصوص والمعاني تفيد اليقين بغض النظر عن نوع المنقول، نقل كلام الله أو كلام رسول الله أو أي حد سواهما وقد ضبطه خطيبنا باعتباره «**ما**

([1]) المصدر نفسه، ص220.

([2]) المصدر نفسه، ص220.

([3]) المصدر نفسه، ص220.

([4]) المصدر نفسه، ص221.

([5]) المصدر نفسه، ص221.

([6]) حمو النقاري، **المنطق في الثقافة الإسلامية**، المرجع السابق، ص 36.

أخبرت به جماعة لا يمكن حصرهم أنهم أحسوه وما أخبرت به جماعة عن جماعة أخرى لا يمكن حصرهم أنهم أحسوه، وما زادت الجماعة على واحد فصاعدا بالغا ما بلغت إذا إستوا أولها ووسطها وآخرها في أنهم لا يمكن حصرهم أو يعسر»[1].

هذا المعنى قد كان صاغه فقيهنا في مختصره (المستصفى) بأنه «**خبر مستفيض ([2]) يحصل عنه اليقين([3]) في أمور ما وعند أحوال ما ما من غير أن ندري من أين حصل ولا كيف حصل ولا متى حصل**»[4] موسعا المعنى الخطابي للتواتر بتطرقه لمراتب اليقين بين الذاتية والعرضية والاكتساب. أما أما الإجماع فهو «**اتفاق أهل الملة وتواطؤهم على أمر ما في الملة فمستنده أيضا في الإقناع شهادة الشرع لهم بالعصمة**»[5]، وأخيرا أقوال السلف التي يراد بها «**الشهود القدماء المعروفين المقبولين عند جمهور الناس المشهور فضلهم**»[6]. وهم على أصناف حسب نوع الشهادة فإن كانت الشهادة على أشياء سالفة فإن «**الشهود عليها هم الأسلاف لا محالة**»[7] أما إذا كانت

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **جوامع الخطابة**، ص191 نقلا عن حمو النقاري، **المنطق في الثقافة الإسلامية**، المرجع السابق، ص37.

([2]) المستفيض عند الفقهاء مرادف للمشهور والبعض فرق بينهما، ويفترق المتواتر عن المستفيض من جهات ثلاث، الأولى، اختلافهما في الابتداء واتفاقهما في الانتهاء، فالاستفاضة هي أن ينتشر الخبر من ابتدائه بين البر والفاجر، ويتحققه العالم والجاهل ولا يختلف فيه، ولا يشك فيه سامع إلى أن ينتهي، وعنينا بذلك استواء الطرفين والوسط، قالا؛ وهذا أقوى الأخبار وأثبتها حكما. والثاني، التواتر، وهو أن يبتدئ به الواحد بعد الواحد حتى يكثر عددهم، ويبلغوا قدرا ينتفي عن مثلهم التواطؤ والغلط فيكون في أوله من أخبار الآحاد وفي آخره من المتواتر. والثاني، أن خبر الاستفاضة لا تراعي فيه عدالة المخبر، وفي المتواتر يراعي ذلك، والثالث، أن الاستفاضة تنتشر من غير قصد له والمتواتر ما انتشر عن قصد لروايته، ويستويان في انتهاء الشك ووقوع العلم لهما وليس العدد فيها محصورا، وإنما الشرط انتفاء التواطؤ على الكذب من المخبرين. عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله العاني، دار الصفوة للطباعة والنشر، ط2، الكويت، 1413هـ-1992م، ج4، ص150،149.

([3]) إن القطع في الخبر المتواتر عند ابن رشد سببه صفات النفوس بدليل قوله « **بل التصديق الحاصل عن التواتر من فعل النفس، وكأنها نسبته إليها نسبة**» أبو الوليد ابن رشد، **مختصر المستصفي**، المصدر السابق، ص69 .وبهذا يتفق مع الأشاعرة ويخالف المعتزلة القائلين أن القطع يحصل بالأسباب المجردة.

([4]) المصدر نفسه، ص67.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **مختصر المنطق**، ص195. نقلا عن: أبو الوليد ابن رشد، **مختصر المستصفى**، المصدر السابق، ص 91.

([6]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص238.

([7]) المصدر نفسه، ص239.

الشهادة على أشياء موجودة فإن«**الشهود عليها من زماننا**»[1] أما إذا كانت الشهادة على أمور مستقبلية فإن «**الشهود هم قوما تقدموا وقوما موجودين في زماننا**»[2].

أما الصورة الثانية فقد ارتبطت بالمنهج بمقاميه النظر والتناظر وهذين المقامين وان كانا نفس الجذر الثلاثي للفعل نظر حيث يحافظان على المعنى اللغوي من الذي يرتبط بمقام التخاطب ففي المستوى الأول النظر يمكن أن نقف عند بعض المواضع منها موضع فحوى الخطاب والذي يسميه ابن رشد كذلك بدليل الأحرى والأولى كما هو ظاهر في كتابه البداية، حيث يشير في معناه الأصولي إلى «**أن يكون المسكوت عنه أحرى من المنطوق به في تعلم الحكم**»[3] ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**﴾ سورة الإسراء الآية(24). ونقف عند المعنى نفسه في نصّ الخطابة لابن رشد قائلا «**إن الذي يضرب أبويه يضرب أقاربه وذلك أنه إذا كان الأقل وجودا موجودا ضرورة؛ وذلك أن ضرب الأبوين أقل وجودا من ضرب القرابة وأما في الإبطال فعكس هذا، أعني أنه إذا لم يوجد الأكثر فالأقل غير موجود، وذلك أنه إذ لم يضرب القرابة فأحرى ألا يضرب الآباء فإذا أستعمل هذا الموضع في الإثبات انتقل فيه من الأقل إلى الأكثر؛ وإذا استعمل في الإبطال انتقل فيه من الأكثر إلى الأقل**»[4] .

هناك ما يعرف بموضع المخالفة والذي يعرف كذلك بدليل الخطاب وتخصيص الشيء بالذكر وهو إثبات حكم مسكوت عنه بصورة مخالفة ومعاكسة للحكم المنطوق به وهو ما صاغه ابن رشد قائلا «**أن يرد الشيء مقيّدا بأمر ما، أو مشترطا فيه شرطا ما، وقد علق به حكم، فيظن أن ذلك الحكم لازم لذلك الشيء من جهة ما هو مقيّد وموصوف، وأن الحكم مرتفع عنه بارتفاع تلك الصفة ولازم نقيضه**»[5] ، مثال ذلك قوله تعالى ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ سورة البقرة

([1]) المصدر نفسه، ص239.

([2]) المصدر نفسه، ص239.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، المصدر السابق، ص 127.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص479-480.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، المصدر السابق، ص119.

الآية(222) فدلت الآية بمفهومها المخالف على حلّ المباشرة إذا انتفت الحالة المعنية بالتحريم وهي الحيض، هذا المعنى الأصولي له ما يطابقه في الخطابة في نص ابن رشد الآتي «**فأحد المواضع المثبتة المأخوذة من الأضداد وذلك أنه ينبغي أن ننظر هل ضد المحمول موجود لضد الموضوع، فإن وجد حكمنا أن المحمول موجود له، وإن ألفيناه مسلوبا عنه حكمنا أن المحمول مسلوب عن الموضوع**»[1]،

أما ثالث هذه المواضع، ما يسمى عند الأصوليين بدليل قلب العلة وهو تعليق نقيض الحكم بأن يبين المعترض حكما مخالفا لحكم المستدل بعلّة المستدل وهذا المعنى نجده في نص الخطابة لابن رشد مفاده: **أن ينظر في الشيء الذي يجعل دليلا على الشكاية، فيقيم منه دليلا– إذا أمكن– على الاعتذار، أو يكون الشيء الذي يعتذر به يفهم منه نفسه دليل على الشكاية** »[2]. وقد وقف شارحنا عند نوعين من القلب أشار لهما أرسطو هما القلب الذي يقصد به صحة مذهب المعترض وإبطال مذهب المستدل صريحا وهو أن «**يكون في طباع الدليل ذلك مثل أن يوجد إنسان في وسط الدار واقفا فيقال إنه لص لأنه وجد في هذا الموضع فيقول هو: لو كنت لصا؛ لم أكن واقفا في وسط الدار**»[3] والنوع الثاني: جعل المعلول علة والعلة معلولا وهو «**أن يكون في ذلك القول موضع يستدل به منه ضد استدلاله، فإن كان في اعتذار استدل منه على الشكاية وإن كان في شكاية استدل منه على الاعتذار**» وذلك كأن «**يتهم إنسان بأنه سرق شيئا من منزل اتفق أن قُتل صاحبة فيه، فيقول: لم أسرق منه شيئا، ولا قتلت صاحبه فإن في مثل هذا الموضع تتأكد التهمة عليه، إذ كان قد أخطأ وزل في أن أجاب عن ما لم يسئل عنه**»[4].

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص477-478.

([2]) المصدر نفسه، ص478.

([3]) المصدر نفسه، ص499.

([4]) المصدر نفسه، ص511.

نجد كذلك من المواضع الهامة التي أشار لها ابن رشد ولها بعدها الأخلاقي **دليل عدم العمل بالرأي** وهو **أن ننظر هل يفعل المشير بالأمر ذلك الشيء الذي أشار به إذ ممكن له فعله، فإنه إن لم يفعل ما أشار به وهو له ممكن كان فيه موضع توبيخ به**[1] وقد ذكر هذا المعنى بالموضع الذي خصّه بالحديث عن مرتبة التصديق الحاصل عن الأخبار قائلا «**وكذلك ردّ مالك لكثير من الأحاديث إذ لم يصحبها العمل**»[2] وهو ما يورث ضرورة تفعيل النظر دائما الذي يعتبره ابن رشد ليس لازم لزوما مطلق لأن الإنسان «**قد يشير بالشيء وهو يضنه في وقت ما يشير به خيرا، ثم يتبين له أنه ليس بخير فلا يفعله وهو قد كان أشاربه ومن هذا أن يروي الراوي الحديث ويترك العمل به**»[3].

أما في المستوى الثاني المتعلق بمقام التناظر من الاتساق المنهجي يعتم بأطراف المناظرة التي «**لقد تكلم أرسطو في الكتاب الأول من عمله، عن المدافع والمرافع وعن القاضي وعن المشرع بالرجوع إلى المؤسسات الإغريقية ،إذن كان يجب على الشارح أو المفسر أن ينقل أفكار أرسطو كي يجعلها ذات معنى في النظام القانوني للإجراءات الإسلامية**[4]. هذه الأطراف هي عارض وآخر معروض عليه، ما يعني متكلما وهو الخطيب ومخاطبا وهو المناظر السامع والحاكم الشاهد وموضوع التخاطب، ذلك أن الكلام الخطابي مركب من ثلاثة من «**قائل وهو الخطيب، ومن مقول فيه وهو الذي يعمل فيه القول ومن الذين يوجهون إليهم القول وهم السامعون،**

([1]) المصدر نفسه، ص489.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، المصدر السابق، ص70.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص 498، 499.

([4]) «Interrogeons en effet son Commentaire de la rhétorique. Aristote, au début du livre premier de son ouvrage, parle du plaideur, du juge et du législateur, en se référant évidemment aux institutions grecques. Il fallait donc que le commentateur transposât les idées d'Aristote pour les rendre significatives dans l'ordre juridique de la procédure musulmane» Roger Arlandes, **Averroès un rationaliste en islam**, Ibidem, p33.

والغاية بالقول إنما هي متوجهة نحو هؤلاء السامعين؛ والسامعون لا محالة إما مناظر وإما حاكم وإما المقصود إقناعه»[1].

الظاهر من تمام الإقناع في القول الخطابي بأجناسه المختلفة –المشورية والمشاجرية والمنافرية– توفر مناظر وحاكم، والناظر في حقيقية هذين الطرفين والمعنى المعطى لهما سيلزمنا بالإقرار بضرورة وجودهما في في الصناعة الفقهية، فالمناظر مساو للمتكلم من الناحية التناظرية لذلك فهو ملزم بالتدليل على رأيه لا المعارضة فقط، حيث ينتهض «**للتشكيك على القول المقنع والإبطال له**»[2] وهذا الفعل الذي يقوم به الناظر يؤسس عبر الحجة (الضمير أو المثال)) للحصول على الإقناع والاقتناع على أتم وجه «**فالكلام الخطابي عند ابن رشد إنما يكون أتمّ فعلا وأكثر إقناعا إذا رأى المخاطب به أنه لم يبق فيه موضع فحص ولا تأمل ولا معارضة إلا وقد أتى بها فتزيفت**»[3] ما يبين أن التناظر تفاعل يسعى فيه المعترض إلى اعتماد آليات محددة وانتهاج مسالك معينة تمثل لأوجه المعارضة وهو متعلق بالأساس بالقياس وشكله ومقدماته ونتائجه «**فقد يتعمد مثلا على إدراج عدد من المقدمات التي تكفي لحصول النتيجة المطلوبة، وقد يكبر هذا العدد أو يقل بحسب المخاطب وقد نلجأ إلى طي بعض المقدمات أو السكوت عن بعض المقتضيات التي يمكن أن نستلزمها العبارة، وقد يكون المطوي والمضمر أحيانا أكثر من الظاهر والمصرح به كما يمكن القيام بتغيير الترتيب فنبدأ بذكر النتيجة لندلل عليها بعدئذ**»[4].

هذا الأمر المتعلق بالوصول لنتائج من خلال توليد الأحكام له مكانة هامة في القول الفقهي وان كان ابن رشد قد عارض في مختصره لاعتباره القياس ليس أصلا من أصول الشريعة وبالتالي ليس ضروريا تبعا لذلك، أما الحاكم من الناحية التناظرية أعلى من المناظر المتكلم والسامع لذلك «**لا**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص51.

([2]) المصدر نفسه، ص203.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، المصدر السابق، ص 202، 203.

([4]) حسان الباهي، **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، المغرب– الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، د ط، 2004م.ص17.

يطلب بالدليل على ما حكم به بل تمييز حجّة كل واحد من الفريقين أعني المتكلم والمناظر»[1]. ما يؤكد لنا مركزية الحاكم في العرف الخطابي من حيث «**ترجحيه أحد قوليّ المتخاطبين إذا كانت الأقاويل المستعملة فيها غير يقينية»**[2]. وعليه ففعل الترجيح الذي خوّل للحاكم قائم في أصله على النظر في الأدلة والذي اعتبره ذا أهمية بالغة وهو ما يشير له قوله «**إن المواضع ثلاث أصناف: إما موضع مثبت وإما موبخ وإما سفسطائي والمواضع بالجملة هي صفات للمقدمات وأحوال لها عامة يتطرق منها إلى وجود المقدمات، والذي سلف القول فيه من أحوال المقدمات هي أيضا صفات أخص من المواضع»**[3].

لكن إيجابية هذا الموقف من مسألة ترجيح الأدلة لا تظهر في سياقها الشرعي عند ابن رشد حيث اعتبرها أمورا ممتنعة عن الضبط كونها «**تقترن بدليل دليل وسند سند تكاد لا تتناهى»**[4] لذلك حسبه –ابن رشد– «**لا حاجة لنا إلى تعدادها– كما يروم أهل صناعة الفقه– إذ كان الإنسان يمكنه من تلقاء نفسه الوقوف على ما فيها يفيد غلبة الظن مما ليس يفيد. فأما من كان له فراغ ، وأحبّ أن يثبتها ههنا فليفعل، لكن يجب أن يثبت القرائن التي يقع بها ترجيح طرق النقل في كتاب الأخبار، والتي يقع بها ترجيح المفهوم في الجزء الثالث من هذا الكتاب»**[5].

أما الصورة الثالثة التي تعضد العلاقة القائمة بين أصول الفقه والخطابة هو أن غايات القول الخطابي تحضر ضمنا في أصول الفقه، وهى قيم أشار لها ابن رشد في موضع حديثه عن الحاكم قائلا: «**والحاكم: إما أن يكون حاكما في الأمور المستقبلية وهى النافعة والضارة؛ وإما في الأمور التي قد كانت؛ والأمور التي قد كانت منها ؛ والأمور التي قد كانت منها ما توجد في الإنسان وتلك**

(1) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص203.
(2) المصدر نفسه، ص 259.
(3) المصدر نفسه، ص 475-475.
(4) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، المصدر السابق، ص146.
(5) المصدر نفسه، ص146.

هي الفضائل والرذائل، ومنها ما توجد بغير اختياره بل من إنسان آخر وهو الجدل والعدل»[1] ويمكن أن ندلل على هذه القيم ضمن الكلام الفقهي الذي يمثله مختصر المستصفى بوضع قيمة معينة كحالة نموذجية لمقصد معين من مقاصد الشريعة الثلاث ([2]) فيكون العدل نموذجا في ذلك، ونبتدأ قولنا بقيمة العدل الذي يمثل «**ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور**»[3] فلذلك صارت الأحكام التي ليس فيها جور ولا ظلم أحكام عادلة حيث تشير في سياقه الخطابي إلى ما يعطيه الفاضل بها لكل امرئ من الناس ما يستحق وذلك بقدر ما تأمر به السنة، والجور هو «**الذي يأخذ به المرء الأشياء الغريبة التي ليس له أن يأخذها في السنة**»[4] وقد نظر لها أنها أحد الأحوال التي ينبغي أن يكون عليها المتكلم المناظر «**والمتكلمون يكونون مصدقين في أقاويلهم أكثر ذلك لعلل ثلاث؛ لأنه قد يُصدق المرء بهذه الثلاث دون قول مثبت. وهذه الثلاث هي المعرفة والفضيلة والألفة، أعني أن لا يكون مستوحشا من الذي يشير عليه إما لمكان جهله به أو مباينته له في الجنس أو المكان أو اللسان**»[5]. وقد كان سياق الإشارة لقيمة العدل في الكلام الفقهي عند ابن رشد ضمن حديثه عن الدليل الموسوم بقول الصحابي الذي يعتبره «**مجتهد من المجتهدين، لكن النفس أميل إلى أقوالهم لمّا انضافت إليهم من القرائن**»[6] وهذه القرائن هي أن «**عدالتهم مقطوع مقطوع بها بتعديل الله جل وعزّ لهم، وتعديل رسوله، في غير ما آية من كتاب الله جلّ وعزّ وفي غير ما حديث عنه صلى الله عليه وسلم**»[7] وبهذا فعدالة هي عبارة عن استقامة السيرة والدّين، ويرجع حاصلها إلى «**هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب**»[8]. وبناءً

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص52.

([2]) مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيق مصلحة العباد.

([3]) أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، المرجع السابق، ص430.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص144، 145.

([5]) المصدر نفسه، ص51.

([6]) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، المصدر السابق، ص97.

([7]) المصدر نفسه، ص76،77.

([8]) أبو حامد بن محمد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، 1993 م. ص125

على هذا عُدّ كلّ طعن في ما نقل عن طريق الرواة العدول طعنًا في الدين وأحكامه وهو ما يحفظ الدين في مقاصده الضرورية.

بعد هذا الكلام يتضح أن علم أصول الفقه مندرجا في الخطابة مادة ومنهجا والاندراج وهو ما يدعم أحقية إدخال المنطق ففي علم الأصول نجد «**أن الخطباء والفقهاء إن لم يكن عندهم علم المنطق واستعملوا الأقاويل الخطبية فقط من غير أن يتقدّموا فيعرفوا هذه الأشياء التي هي عمود البلاغة إنما يتكلمون في أشياء تجرى من البلاغة مجرى التزيين والتنميق الذي يكون في ظاهر الشيء وصفحته، لا في الأشياء التي تتنزل منها منزلة ما به قوام الشيء ووجوده، وإن كان قد يظن بما فعلوا من ذلك أنهم بلغوا الغاية من الأقاويل الإقناعية وجروا في ذلك عن طريق الصواب والعدل**»[1] من هذه المعالجة «**نفهم بأنه بين ابن رشد الفقيه وابن رشد الفيلسوف كان هناك توافقا تاما، وأن مضارباته حول المسائل الفقهية ارتكزت على الوجود، بحيث أن الموضوع بدون شك ليس إثبات بالحجج المؤيدة ولكن تحديد طريقة فهم النصوص، والقدرة على تقديمها في مجموعة وترتيب مرضي من أجل العقل**»[2] .

3-2/ العلاقة بين علمي الطبيعة وما بعدها.

لقد لاح لنا في غير ما موضع من الفصل الثاني إلى طبيعة موضوع علميّ الطبيعة وما بعدها، حيث أن الموجود المتحرك أو الساكن يشكل موضوعا للعلم الأول، أما تحديد موضوع العلم الثاني فإنه يخضع لقسمة ثنائية ([3]) الجزء الأول منها ينظر في الموجود بما هو موجود والثاني ينظر في الموجود

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، المصدر السابق، ص18، 19.

([2]) Dans ces conditions, nous comprenons qu'il ya ait eu entre l'Averroès juriste et l'Averroès philosophe un accord parfait, et que ses spéculations sur les questions de droit s'appuient raisonnablement, sur une logique dont l'objet n'est pas sans doute de prouver par des arguments apodictique, mais de définir une méthode de compréhension des textes, capable de les présenter dans un ensemble et un ordre satisfaisants pour la raison. Roger Arlandes, **Averroès un rationaliste en islam**, Ibidem, p43-44.

([3]) تحدث صاحب فصل المقال عن اشتراك القسم الأول من الفلسفة، مع العلم الطبيعي في موضوع فحصهما، وهو «**الموجود بما هو موجود**» في مواضع عدة مدللا في أكثر من مكان عن ذلك الاشتراك في خضم علم ما بعد الطبيعة نفسه ومنها قوله في الألف الكبرى ضمن حديثه على فكرة الاستحالة «**إنه قد تكلم في العلم الطبيعي في هذه الأشياء (الاستحالة) إذا كان هو الموضع الذي يجب أن يتكلم فيها وإنما يذكر في هذا**

المفارق، وابن رشد استطاع أن يصرح بمنحيين يمكن أن نفهم بهما طبيعة العلاقة بينهما الأول المنحي **الوجودي** والذي لم يجد حرجا بالاعتراف به الذي يهتم بجانب تسلّم الفلسفة لموضوعاتها ومبادئها من العلم والثاني: **السببي** الذي يقف بنا عند تسلم العلم الطبيعي للأسباب الصورية من علم ما بعد الطبيعة، بالنسبة بالمنحى الأول فإن جلّ نصوص ابن رشد واضحة بشأن دفاعها عن هذا الوجه من العلاقة هو شرحه في شرح البرهان «**وقد يشك في هذا فيقال: إننا نرى الصناعة الجزئية المتأخرة تعطي مبادئ الصناعة العامّة التي هي تحتها، مثلما يعطي العلم الطبيعي والتعاليمي مبادئ في العلم الإلهي، فإن الأمور المفارقة إنما يتسلم صاحب العلم الإلهي إنما يتسلم العلم الإلهي وجودها من صاحب العلم الطبيعي وعددها من صاحب علم الهيئة التعاليمي، والفرق بين ذلك أن الصناعة الجزئية إنما تعطي الكلية مبدأ وجود لا مبدأ سبب**»[1].

ليعقب شارحنا عن هذا القول «**ولست أعني أن الجزئية تعطي في الكلية شيئا متأخرا يستعمل في الكلية حدا أوسطا، إنما تعطي الجزئية للكلية ما ينزل منها منزلة موضوع الصناعة أو جزء موضوع**»[2]، ما يعنى أن العلم الجزئي علم الطبيعة هو الذي يعطي لعلم الكلي علم ما بعد الطبيعة الموضوع أو جزءا من الموضوع دون محو لخصوصية كلا العلمين حتى الشق الأول من الذي يشترك في موضوع مع الفلسفة «**إنما اختص هذا العلم بهذه المعرفة لأن الأمور التي يوقف بها**

العلم على جهة التذكير، بما تبين من ذلك في العلم الطبيعي، ثمّ ينظر فيها في هذا العلم من حيث هي موجودات، وذلك من جهة ما هي مبدأ الجوهر لا من جهة ما هي مبدأ جسم طبيعي، فان هاهنا أشياء يفحص عنها في هذا العلم أي الطلب فيها والمسئلة إنما تكون من جهة ما هي مناسبة لهذا النظر، ثم يأتي البرهان على صحة المسئلة أو إبطالها من العلم الطبيعي، مثل ما يسئل هل هاهنا جوهر أول متقدم على الجواهر المحسوسة، ثمّ يضع ما تبين من ذلك في العلم الطبيعي من أن هاهنا محركا أولا لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض وإنه مبدأ للجسم المتحرك دورا وفي هذا العلم أيضا، يحل الشكوك الواردة في وجودها» أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الألف الكبرى**،ج1،، المصدر السابق، ص92،91، أما القسم الثاني من الفلسفة– العلم الإلهي– ينظر في الجوهر المفارق، في حين يبحث العلم الطبيعي في الجوهر المادي المحسوس، وإن كان يقف على وجود الجوهر المفارق، لكن دون أن يكون هو موضوعه الخاص. ولذلك يمكن القول للوهلة الأولى بأن علاقة القسم الثاني من الفلسفة مع العلم الطبيعي لا تندرج لا ضمن النموذج التعاليمي، ولا ضمن النموذج الذي ينتظم العلاقة بين العلوم التعاليمية والعلوم الطبيعية أو يندرج العلوم الذي أو يندرج ضمن علاقة العلم النظري بالعملي، لأن هذه المجموعة الثلاث من العلوم تشترك في موضوع واحد، أي أنها تنظر في موضوع ذي مادة، سواء كانت مادة عاقلة في العلوم التعالمية، أو محسوسة في العلوم الطبيعية، في حين يتميز موضوع القسم الثاني من الفلسفة بأنه موضوع مفارق للمادة بمعنييها المحسوس والعاقل. محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص 106.

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص285.

([2]) المصدر نفسه، ص 285.

على وجود هذه الأسباب هي أمور عامة وذلك أيضا بعد أن يسلم هاهنا ما لاح في العلم الطبيعي من وجود محرك لا في هيولى»[1] وقد أشار فيلسوفنا لهذا في كثير من المواضع إلى تسلم العلم الإلهي مبادئه من العلم الطبيعي ومنها «**الفعل أيضا الذي هو المحرك يوجد متقدما بالزمان على المتحرك ويرتقي ذلك إلى تحرك أول ومحرك أول ليس فيه قوة أصلا يريد ما تبين في السماع من أن الأمر يرتقي في المتحركات إلى محرك أول هو فعل ليس فيه قوة أصلا»**[2] وفي نفس المقالة يصرح قائلا « **فقد تبين في العلم الطبيعي أنه ليس شيء من التي لا تفسد بالجوهر فيها قوة على أن تفسد جواهرها وهذا شيء ذكره هاهنا ذكرا مجملا وبيانه على التمام هو في آخر الأولى من السماء والعالم فإنه هناك يبين أنه ليس يمكن أن يكون أزلي فيه قوة على الفساد»**[3].

بهذا الاعتراف نجد أن ابن رشد يؤكد على نسبية القاعدة التي مفادها «**أن الأعلى من العلوم يمنح مبدأ الوجود للعلم الذي تحته**» مخالفا بذلك الطرح االمشائي الذي أخذ بالمعنى المطلق لها- القاعدة- منذ الإسكندر الأفردوسي إلى ابن سينا ما ورث لنا اعتقادا يُلزم بهيمنة الميتافزيقا على جميع العلوم وبالتالي إعطاءها الحق في البرهنة عليها، حيث تظهر نسبية القاعدة عند ابن رشد أن ظاهرة التسليم تقف بنا عند حدود العلوم الجزئية فقط حيث أن العلم الأعلى يقدم الأسباب أي الصور للعلم الأدنى ذلك «**إن الصناعة العالية تعطي التي تحتها الأسباب التي تطلبها، مثل صناعة الهندسة، فإن كثيرا مما يوقف عليه يأخذه صاحب المناظر سببا فيما يظهر من صناعته، مثل إعطائه السبب في أن ما بعد يظهر أصغر من قبل أنه قد تبين في علم الهندسة أن القاعدة الواحدة نفسها من المخروط إذا كانت الخطوط التي تخرج من مركز المخروط إليها أطول، كانت زاوية المخروط أصغر. ثم يضيف إلى هذا أن ما يرى بزاوية أصغر يرى أصغر، فيتم له**

([1])أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة (المقدمة)**، المصدر السابق، ص4.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الطاء**،ج2، المصدر السابق، ص1198.

([3]) المصدر نفسه، ص1200.

إعطاء السبب في علمه، وكذلك النغم المتفقة إنما جرت العادة بأن تعطي أسباب الاتفاق فيها في الصناعة اللحنية من قبل النسب العددية»[1].

كما يقول موضحا نفس المعنى «**وينبغي أن تعلم أنه ليس يكون موضوع صناعة جنسا لموضوع صناعة أخرى إلاّ بأن تكون الصناعة الأعلى تنظر في شيء ما مطلق، وتنظر فيه صناعة أخرى بتقييد، مثل صناعة مثل صناعة العدد والموسيقى، فإن صناعة العدد تنظر في النسبة مطلقا، وصناعة الموسيقى تنظر في النسبة الصوتية العددية، وهذه هي التي يسميها أرسطو الصنائع التي تنظر في الشيء من جهة النقصان والزيادة وذلك أن الصناعة التي تتنزل منزلة الجنس تنظر في الشيء من جهة النقصان، مثل صناعة الهندسة فإنها تنظر في العظم من جهة ما تنقصه الهيولى، وصناعة العلم الطبيعي تنظر فيه من جهة الزيادة، أى من جهة زيادة المادة عليه، وهذه الصنائع بالجملة تعطي الأعلى منها السبب في الشيء الواحد بعينه، أعني السبب القريب، كما قال، وتعطي السفلى الوجود مثال ذلك أن صناعة الموسيقى توقف على النغم المتفقة، أعني على وجودها، ثم تعطي السبب فيها من قبل صناعة العدد**»[2]. والمقصود بهذا من منظور فيلسوفنا أن الفيلسوف الأول ينظر في مبادئ موضوع العلم الطبيعي ولكن نظره هذا محكوم بشرط يحقق للعلوم الطبيعية كفايتها البرهانية، وبالتالي فصاحب الفلسفة الأولى عند يسعى لبيان مبادئ الجوهر الطبيعي بيانا أنطولوجيا، يعتمد في بيانه على ما صادره من العلم الطبيعي، وبهذا المعني يعارض ابن رشد ابن سينا في اعتقاده المقر «**بأن مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزليا أو غير أزلي صاحب الفلسفة الأولى، هو الذي يتكلف بيان وجوده فقال أن صاحب العلم الطبيعي يضع وضعا وأن الطبيعة موجودة أن صاحب العلم الإلهي هو الذي يبرهن وجوده ولم يفرق بين الجوهرين في ذلك**»[3].

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق :عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص 284-285.

([2]) المصدر نفسه، ص295.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة اللام**،ج3، دار الشروق، ص1423-1424.

أما الوجه الثاني من تلك العلاقة فهو الوجه السببي، والذي يتمثل في أخذ العلم الجزئي صورته من الفلسفة الأولى فعلم ما بعد الطبيعة يعطي للعلم الطبيعي مبادئ الأسباب لأنه غير قادر على برهنة موضوعاته، وبالأحرى أن يبرهن على موضوعات العلم الطبيعي، باعتباره ينظر في الوجود بما هو موجود، وفي لواحقه العامة، فإنه لا يستعمل أي نوع من البراهين المعروفة، والسبب في ذلك أن البرهان لا يقوم على الجواهر، بل يقوم على الأعراض الذاتية، والموجود بما هو موجود ليست له أعراض ذاتية، بل أعراضه عامة، كما أن علم ما بعد الطبيعة لا ينظر في الأسباب القري ، بل ينظر في الأسباب البعيدة، أي في مبادئ الموجودات وقد برر ابن رشد ذلك بقوله «**هذه الصناعة – الفلسفة الأولى– هي التي تتكفل بإعطاء أسباب موضوعات الصنائع كلها، أعني من حيث هي أحد الموجودات لا من حيث هي موضوعات الصنائع**»[1] .

معنى هذا أن الأسباب البعيدة هي جنس موضوعات الصنائع والتي هي الأسباب القصوى والمطلقة (السبب الغائي الصوري لا السبب الهيولاني والمحرك) هي علة لموضوع العلم الطبيعي المحسوس «**فالأوائل بإطلاق يجب أن تطلب للموجودات التي هي بإطلاق، وإن عرض لبعضها أن تكون محسوسة غير مطلقة، فإنما تطلب لها هذه الأوائل من حيث هي موجودة بإطلاق، لا من حيث هي موجودات ما كأنك قلت متحركة أو تعاليمية**»[2] لذلك «**فواجب ألا تعطي صناعة من الصنائع أسباب موضوعاتها التي هي بها أحد أنواع الموجودات، إذ كان صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يعطي هذه، وهذه الأسباب في الحقيقة هي أسباب جنس موضوع الصناعة، لا الأسباب الخاصة بموضوع الصناعة**»[3]، وقد أردف ابن رشد هذا الأمر؛ أي طبيعة جنس الموضوعات بقوله «**وأعني من حيث هي أحد الموجودات، لا من حيث هي موضوعات الصنائع، أعني إذ أخذت بالجهة التي تنظر فيها الصنائع، مثال ذلك أن صاحب الفلسفة**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبدالرحمان بدوي، المصدر السابق، ص297.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الجيم**،ج1، المصدر السابق، ص299-300.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المصدر السابق، ص297.

الأولى هو الذي يصحّح ويعطي الجهة التي هو بها العدد موجود، أعنى الجهة التي هو بها ذلك الموضوع موجود خارج النفس، لا الجهة التي هو بها موضوع لتلك الصناعة»[1].

إن تمييز ابن رشد بين هذه الأسباب أي الأنطولوجية لا المعرفية لأن العلم الجزئي لو كان يتسلم صورته الخاصة من الفلسفة لكانت هي التي تخرجه إلى الفعل (الاستكمال) أي يصبح الصورة سارية في الموضوع قائمة به، طالما أنها هي التي تضفي على موضوعه الخاص ماهيته، فلا يوجد أحدهما منفصلا عن الآخر أبدا. فلا يوجد بصر بدون عين، ولا سرير بدون خشب ولا نفي بدون جسم أي أإن الصورة والموضوع يشكلان معا مركبا واحدا بالذات وتبعا لهذا تصبح معارف العلوم متضمنة في الفلسفة الأولى على نحو قبلي لذلك يجب أن تكون الفلسفة من البعد عن العلوم الجزئية بحيث لا تتدخل في أي كيان علمي خاص لكي لا تتشوه وظيفة الفلسفة بتحويلها إلى غرض معرفي أي أن «**فالفلسفة تنظر في مبادئ العلوم كلها لا بقصد المعرفة ولكن بقصد التأسيس ودرء الشبهات والشكوك التي تثار بشأنها، وبهذا النحو تكون الفلسفة هي الجبهة الأمامية للذود عن نظام العلوم والحفاظ على أمن مبادئها، وهذا ما يضفي على دور الفلسفة طابعا محافظا على الدوام**»[2].

بعد هذا التوضيح لجانبي العلاقة بين علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعة عند ابن رشد وهو عملية تسلم الفلسفة لموضوعها من العلم الطبيعي أو كيفية تصدير لسبب البعيد للعلوم التي تحتها يؤكد لنا أن المعيار الذي يجب أخذه في تحديد العلاقة ليس طريق الاتفاق في الموضوع والاختلاف في الجهة كما هو شأن القسم الأول من الفلسفة الذي موضوعه علم الوجود بما هو موجود ولا الاختلاف في الموضوع والصورة كما شأن القسم الثاني من الفلسفة الذي موضوعه العلم الإلهي وإنما طريق الاختلاف في النظرة إلى الموضوع وإلى المبادئ ، إن جهة النظر هي العبارة المفتاح لعلم ما بعد الطبيعة والطبيعة، فالفلسفة كالعلم كلاهما ينظران في الموجود وفي مبادئ الموجود، لكن جهة النظر هي التي

([1]) المصدر نفسه، ص297.

([2]) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص 98.

تميزهما، فعلم ما بعد الطبيعة باعتباره علما كليا ينظر في الموجود بما هو موجود، بينما الفيزياء تنظر في الموجود نفسه من حيث هو في حركة.

4/ صورة الوجود بين الوحدة والتعدد.

لقد وجّهنا المسار الفاحص في مسألة التكامل المعرفي عند ابن رشد، إلا أن هناك وضعا معرفيا مخصوصاً يؤسس للوجود عبر المبدأ الموسوم بالعقل، وبالتالي فإن إدراك هوية المبحث الوجودي عند فيلسوفنا، ستكون ضمن هذا المعنى من التسبيق– أي تسبيق المعرفي على الوجودي– لذلك سنرصد هذا الأمر، عبر الوقوف عند مفهوم الوجود وطبيعة العلاقة بين مراتبه (الله، الطبيعة، الإنسان) ففيما يخص تحديد معنى مفهوم الوجود سنستأنس بالمساءلة الدلالية للأسماء التي أصّلها أرسطو([1]) والتي ستكون لنا حسب توصيف شارحنا؛ بمثابة الأصول الموضوعة لما نريد قوله في مُدركنا التصوراتي الخاص بمفهوم الوجود، وما يترتب عليه من حكمٍ عن ماهية مراتب الوجود وطبيعة العلاقة بينهما، حيث تحضر الأسماء عند أرسطو في مرتبتين دلاليتين ([2]) متباينتين هما: المعنى المشترك اشتراكا لفظيا او معنويا الذي يسمى تواطأ والمعنى المشكك.

([1]) إن أول من وعى في التاريخ الفلسفي بالبحث الدلالي هو الفيلسوف اليوناني سقراط ولكن في إطار رؤية أخلاقية للعالم، بمعنى أن سؤاله عن العالم كان سؤالا أخلاقيا لا وجوديا، لذلك وقف عند الكلي وهو منهمك بإحراج السفسطائيين بواسطة سلاح الحدّ سؤال «**ما هو**» حيث كان يهدف إلى تقديم تعريفات لا تتعدى التصورات الأخلاقية، ويمكن المكاشفة عن الكلي(المثال) في تلك المحاورات السقراطية التي نقلها أفلاطون والمعروفة بمحاورات أفلاطون المبكرة التي ينصّب موضوع مناقشاتها الرئيسي حول تعريفات الأشياء، ففي «**خارميدس**» يدور الحوار حول ماهية العفة، وفي «**لاخيس**» عن ماهية الشجاعة وفي «**أوطيفرون**» يتساءل عن ماهية التقوى وفي «**هيبياس**» الأصغر عن ماهية الجميل. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، لبنان، جداول، ط 1، 2011م، ص162،163. وقد كانت لهذه المقاربة اللّسانية المنطقية، دورا في فهم مسألة «**صورة الوجود في التصور الإسلامي**» بدعوى مفادُها، أن منهجية التفكير التراثي إنبنت على آليات لغوية منطقية وحجتنا في ذلك أن جلّ الأعمال الموطئة للتفكير الفلسفي قد كانت منطقية ولغوية، وعليه فعملية التقويم التراثي كما يشير إليه المفكر المغربي طه عبد الرحمان «**يغلب عليها الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتّة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشِئت وبُلِغَت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية**» طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع السابق،ص23.

([2]) تمّ التطرق مسألة التفصيل الدلالي للأسماء في الفصل الأول من البحث الموسوم «**ببيان القصد من مصطلح التكامل المعرفي عند أبو الوليد ابن رشد**»

تبعا لهذا التأسيس يذهب ابن رشد إلى الأخذ بالدلالة الاشتراكية أيّ القول بأن الوجود مشترك لفظي([1]) والحقيقية أن من «**يعترف بالاشتراك اللّفظي للوجود لا يستطيع أن يتحدث عن القدر**

([1]) القول بالاشتراك اللفظي للوجود قد أكدّه إلى جانب ابن رشدالإمام أبي الحسن الأشعري وأبي الحسن البصري والمتأخرة من الأشاعرة «**فالمنقول عن أبي الحسن الأشعري –كما يصرح صاحب المقاصد– أن وجود كل شيء غير ذاته (عين ذاته) وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك اللفظي**» سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، لبنان–بيروت، عالم الكتب، ط2، 1419هـ–1997م، ج1، ص307. أما الحسن البصري وأتباعه فقد صرح شارح المواقف بمذهبه قائلا: «**الوجود مشترك اشتراكا معنويا أي هو معنى واحد تشترك فيه الموجودات بأسرها وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير أبي الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة**» الشريف الجرجاني، **شرح المواقف لعضد الدين الإيجي**، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، لبنان–بيروت، دار الكتب العلمية،ط1، 1419هـ– 1998م، ج2، ص112. ممّا يشير إلى أن الأشياء تتغاير في معانيها وموقفهم هذا مبني على نفي أحوال أبي هاشم والقول بأن الوجود عين ماهيته وهو المعتمد لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم – المقصود أن لا واسطة بين الوجود والعدم هو أن الوجود لو كان صفة زائدة كانت الماهية من حيث هي عند الوجود متصفة بالوجود والعدم، لكن الماهية من حيث هي عند الوجود لا تكون متصفة بالوجود أو العدم، فيثبت إذن أن الوجود ليس زائدا على الماهية بل هو عين الماهية، مثال ذلك: لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم الذي ليس بأسود بالسواد، فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود معا، وإنه تناقض ولابد أن ننوه هنا أن هذا يمثل الدليل الأول من مجموع ثلاث أدلة استعملها الأشعري لإثبات موقفه من أن الوجود عين الماهية وهى نفس الأدلة لإثبات مسألة الاشتراك اللفظي. المرجع السابق، ص 128، 127. ليجري القول أن الوجود صفة نفسية يدل الوصف بها على نفس الذات، بالتالي فهي تشتمل على التجوّز الذي يعني تشبيهه بالصفة الحقيقية كالعلم لجامع أن كلاهما يقع صفة في اللفظ فيقال ذات الله موجودة، كما يقال الله عالم واستعاروا اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه، لكن المتأخرة من الأشاعرة كالآمدي والشهرستاني والرازي قالوا بالاشتراك اللفظي، في ضوء الأخذ بالأحوال معدّلة عن صياغتها الهاشيمية وتبنيها كنظرية في الكليات الوجود هو الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة ومعنى قولهم الواجب بالذات الثابت لها ثبوتا لا ينفك عنها وما في قولهم ما دامت الذات مصدرية ظرفية أي مدة دوام الذات ودام تامة، وأظهروا الفاعل في قولهم مادامت الذات دفعا لما يتوهم عند إضماره من عود الضمير على الحال وفائدة قولهم مادامت الذات التنبيه على الذات ملزومة للوجود فمتى تحققت الذات تحقق وجودها وقولهم غير معللة هو بنصب غير على أنه حال ولا يصح فعل دام ناقصة والصفات السلبية لأنها ليست بحال عندهم وهو مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه، وتخريج الصفات المعنوية بدوام معانيها لا بدوام الذات، وإما بقولهم غير معللة بعلّة ويكون قولهم مادامت الذات ليست للإحتراز ولكن لبيان الواقع، وخروج المعنوية بغير معللة تكون المعنوية تعلل بالمعاني، ألا ترى أن القادر معلل بقيام القدرة بالذات والمريد معلل بقيام الإرادة وهلم جرا. محمد محي الدين عبد الحميد، **حاشية شرح جوهرة التوحيد للشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي**، مصر، مطبعة السعادة، ط2، 1955م– 1385هـ، ص72. في هذا الموضع من التحليل يُكشف عن التباس

الجامع بين مراتب الوجود فالذين يصرون على تنزيه الله تعالى أكثر مما يجب يستطيعون أن ينكرو وبسهوله أي قدر جامع أو سنخية بين مراتب الوجود؛ يستلزم القول بالتباين والانفكاك العيني في مراتب الوجود وليس يخاف على أهل البصيرة أن القول بمثل هذا التباين والانفكاك العيني لا يسمح بالتحدث عن حقيقة واحدة»[1]. هذا يثبت أن هناك وجودان أحدهما أزلي ليس في طبيعته الحركة والآخر مادي لا ينفك عن الزمان طبيعته محوره الحركة والتغير.

بالتالي فالاختلاف واقع بين طبيعتين لا تنتميان إلى نفس الجنس، وهو ما يقودنا إلى إثبات التقابل الجذري الذي هو روح دلالة الاشتراك بالاسم، يقحمنا هذا القول لمعاينة ماهية كلا الوجودين تبعا للفهم الرشدي، يضم الوجود المفارق جنسين يتفقان في كونها مفارقان للمادة دون أن يعني ذلك تجانس طبيعتهما وهو الجوهر الإلهي المطلق والجرم السماوي، وكلاهما أزليين (قديمين) والمراد بالأزلية

قد أخذ على ظاهره فقول كل من الأشعري والمتأخرة بالاشتراك اللفظي الأول في ضوء الوجود عين ماهيته والثاني الوجود زائد عن ماهيته، قد نوه له المحقق النراقي بقوله «**فإن كان مراده ما يفهم في بادئ النظر أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق فهو غاية الشناعة وإن كان مراده أنه لا تمايز بينهما في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج شيء هو الماهية وشيء آخر هو الوجود فهو حق ويكون مذهبا على حدة**» أبو ذر النراقي، **قرة العيون في الوجود والماهية**، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، بيروت- لبنان، دار المحجة البيضاء، ط1، 1430هـ-2009م، ص75. لذلك نقول أن قول الأشعري بكون الوجود عين الموجود لا يأخذ على كونه متحدان مفهوما ومصداقا، لكن جمعا من المحققين أولوا العبارة وقالوا: أن معنى الوجود عين الذات أنه ليس له تحقق في الخارج زائد على تحقق الذات بل هو أمر اعتباري أي المقصود أنه ليس للماهية من حيث هي تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكوهن هناك شيئان متحققان في الخارج كالجسم والبياض وهذا لا ينافي كونه أمرا اعتباريا يلاحظ الذهن زيادة على ملاحظة الذات ونظيره إمكان الحادث فإن الإمكان أمر اعتباري يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات وحينئذ يرجع قول الأشعري إلى قول الرازي وعلى هذا لا يكون في عد الجود على مذهب الأشعري تسامح. محمد محي الدين عبد الحميد، **حاشية شرح جوهرة التوحيد للشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي**، المرجع السابق، ص72. بالتالي فالقول بالاشتراك اللفظي الذي نسبه المتأخرة للأشعري وأصحابه كما يراه ابن تيمية قول يجانب الصواب بل اتفقوا على أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث واسم الوجود يعمهما، بل الوجود في الخارج الثابت ليس هناك شيئان وهذا قول الجمهور من أهل الإثبات وهو قول عامة النظار من مثبتة الصفات من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم.

([1]) غلام حسين الإبراهيمي الدنياني، **عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية**، تعريب: عبد الرحمان العلوي، ط1، 1434هـ، 2013م، ص97.

أنهما خارج الزمان وتبعاته من التغييرات «**لذلك نقول في الأمور الأزلية أنها ليست في زمان إذا كان الزمان ليس ينطبق على وجودها وقد نقول أيضا إن حركة الجرم العالي ليست في زمان أو كان الزمان مساوقا لها وليس يفضل عليها من طرفيه، بل إن قيل أنها في زمان فمن جهة أن أجزائها في زمان**»، فالزمان لا يفهم إلا مع الحركة ([1]) ولزوم الزمان عن الحركة أشبه بلزوم العدد عن المعدود ولذلك حدّه ابن رشد «**إنه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها**»[2].

ينظر ابن رشد للوجود الإلهي باعتباره عقلا محضا وعلما خالصا، فالموجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا، ذلك أن النظام الموجود هاهنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه، قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجودا وأن يكون معقولا. فحقيقة الله إذا تطابق العقل وهو الذي يفيد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها ولكن أية دلالة يعطيها ابن رشد للعقل؟ إنها تلك الدلالة التي تنظر له باعتباره علة فاعلة موصولة بالعلة المحركة والصورية والغائية، هذا الوصل له دلالته المعرفية هو إثبات فعل الله المستمر في الموجودات ونفي العطالة عنه ([3]) التي تأباها الطبيعة كما أصلها الفيضيين مع الفارابي وابن سينا عبر افتراض

([1]) نفي الخاصية الزمانية عن هذين الوجوديين لا يعني أنها مقولتي الزمان والحركة غير أزلية لارتباطها بوجود الكائن الفاسد كما أبنا إذ من غير الممكن أن تكون الحركة عند ابن رشد حدثت حدوثا أة تفسد فسادا «**إلا أنه من غير ممكن أن تكون جميع الموجودات كائنة بعد إن لم يكن منها شيء موجود أصلا ولا فاسدا فسادا لا ينفي منها شيء أصلا وذلك أن الحركة غير ممكن أن تعقل أنها حدثت حدوثا بعد أن لم تكن شيء متحرك أن يعقل إنها حدثت حدوثا بعد إن لم يكن شيء متحرك أصلا ولا أنها تفسد فسادا لا يبقى معه شيء أصلا**» أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة اللاّم**،ج3، دار الشروق، المصدر السابق، ص1560. والسبب هنا بالقول بأزلية الزمان والحركة «**أنه لا يمكن للإنسان أن يفهم معنى الحادث والفاسد ما لم يظهر معنى المتقدم ومعنى التقدم والتأخر ولا أكثر تقدما وتأخرا إلا بفهم الماض والمستقبل اللذين هما أجزاء الزمان وذلك أنه إن كان الحادث هو الذي وجد بعد آن لم يكن الذي عدمه قبلا وجوده والقبل والبعد من فصول الزمن، فالزمن إذا متى فرض حادث كان في زمن وكذلك بعد كل زمان زمن وبالجملة متى رفع الزمان يظل معنى الحدوث والفساد**» المصدر نفسه، ص 1560-1561.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص169.

([3]) إن القول باستمرار الفعل الإلهي ونفي العطالة عنه معناه أن العلة الموجودة في الكون ليس فعلها الخلق، بمعنى الإيجاد من العدم ولا الإعدام للموجود وإنما هي علة تركب أجزاء العالم، وهو بذلك يعطي مصطلحات الفعل والإيجاد معنى جديدا يقرب من معنى النظام مفهوما يساوي العاقة الجدلية والتأثر والتأثير، أي القوانين التي تحكم الوجود والنظام والاستمرار لأجزاء هذا العالم، وهو

وسيط بين المبدأ الأول. فقد سمى العالم بالعقل الأول مختلف عن المبدأ يحمى وحدته، ويتحمل عبء تفسير الكثرة وإيجاد العالم، وعليه لا مبرر للقول بالتفرقة بين الماهية والوجود في عقول التي يفيض بعضها عن بعض، والتي تؤدي إلى فيضان أجسام الأفلاك السماوية فالواحد تصدر عنه الكثرة ذلك أن القاعدة عند الفارابي، ثم عند ابن سينا أن «**الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولهذا السبب لا يصدر عن الله إلا شيء واح، ثمّ عن هذا تصدر عند الفارابي اثنينية، ويجعل ابن سينا هذه العملية ثلاثية، حيث يصدر عن كل عقل ثلاثة أشياء: عقل ونفس وجسم**»[1]

يعني أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، والكثرة تنبع من المعلول الأول التي تنبع من ذاته لأنه ممكن الوجود بذاته واجب بغيره، بمعنى أن المعلول الأول يعمل لإمكان في ذاته (بأن يكون أو لا يكون) والمبدأ الأول هو الذي أعطاه الوجود، ومن هذا العقل صدر آخر وهكذا إلى غاية العقل العاشر، وفعلا فالفيضيين يرون أن الله يفعل بطبيعته وليس عن رويّة، فكل شيء يفيض عنه مثلما يفيض عن الشمس نورها، هكذا يضطر ابن سينا والفارابي إلى التكلف والتعسف في تعليل إيجاد هذا الكون المتعدد من الواحد البسيط، وقد خفا على نظرهما ما في رأيهما من تناقض واضطراب، ويصبح بذلك المبدأ الأول لا فعل خاص به يقوم به مما سيجعله مبدأ عاطلا عن الفعل وهو الأمر الذي تأباه الطبيعة «**فالقول بالفيض يؤدي حتما إلى ضرب من وحدة الوجود ويتنافي مع القول بالخلق من**

يخالف طرح المتكلمين الأشاعرة خاصة ويناقض كذلك التصور اللاهوتي الكاثوليكي أو البروستانتي التي يتلخص موقفها في فكرة الخلق من العدم التي تعني أن الطبيعة ليست أزلية، وأنها مخلوقة محدثة، بمعنى أن وجودها، وهو ما ينفيه ابن رشد نفيا قاطعا، إذ الفعل عنده لا يتعلق بالعدم أصلا، ولا يتعلق إلا بموجود، وهو يرى أن الشك أمر يلزم ضرورة من قال: «**إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق، أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل، بل اخترعه اختراعا؛ وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل، فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين، أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عدمه، وأما في الإعدام فينقله من الوجود إلى الفعل إلى الوجود بالقوة، فيعرض أن يحدث عدمه، وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النوع؛ فإنه يلزمه هذا الشك، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا، أعني في الإيجاد والإعدام**» المصدر نفسه، ص209.

([1]) أحمد فؤاد الأهواني، **الفلسفة الإسلامية**، مصر الهيئة المصرية للكتاب، دط، 1985م، ص138.

عدم ويخضع الله للضرورة فلا يكون إيجاد العالم عن إرادة ومشيئة بل عن فيض ضروري ولهذا أنكره المسلمون»[1]. وهذا هو المنظور العلي الرشدي عن العلية الأفلاطونية التي تبناها كل ابن سينا والفارابي من حيث أنها علية اتصالية لا انفصالية.

أما الوجود الثاني المفارق يمثله الجرم السماوي وهو جسم([2]) أزلي مادته([3]) – لفظ جسم ومادة تقال هنا باشتراك مع المادة والجسم الكائن الفاسد –؛ تسمى أثيرا ذا طبيعة بسيطة: يتألف من أبعاد لا مادية ما يجعله لا يعاني التضاد كما هو في العناصر، والتغير سواء في الجوهر أو في الكيفية بساطته، إذا من جهتين من جهة المادة ومن جهة الصورة التي تعفيه من مظاهر التضاد والتغير، حيث تبين من ناحية المادة أنها لا تمتلك القوة أصلا، وأقصد بها القوة التي في جوهر، فإنه يكون بالقوة بالنسبة لشيئين متناقضين[4]، يقول مصرحا «**أما المتنقلة فماداتها بالفعل إذا كان المتنقل هو شيء موجود بالفعل ولذلك ما كان من النقلة غير كائن ولا فاسد، فليس له المادة التي للكائن الفاسد وهى التي هي بالقوة**»[5].

([1]) المرجع نفسه، ص136.

([2]) هناك الكثير من العلوم التي حددت ماهية الجسم وقد جاء تحديده عند ابن رشد له من الناحية الطبيعية من حيث هو «**الذي له طول وعرض وعمق**» أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الدال**، ج2، المصدر السابق،ص597. لأنه «**الممتد في جميع الأبعاد الثلاثة**» أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، المصدر السابق، ص52 فلو أخذ الطول فقط فإنه يطلق على الخطّ، وإذا أخذ العرض والطول فإنه يطلق على السطح، وإذا أخذ معهما العمق، فإنه يطلق على الجسم، فالعمق هو الذي يعنيه إذ أخذ به تعريف الجسم« **فما كان ممتدا في ثلاث جهات فهو عمق أي فهو شيء له عمق لأنه إذا كان له عمق فله طول وعرض وإذا كان له هذه الثلاثة فهو جسم**» أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الدال**، ج2 المصدر السابق،ص597.

([3]) إن مفهوم المادة في فلسفة ابن رشد يحمل دلالات عديدة ومتناقضة أحيانا فابن رشد يستعمل مفهوم المادة كاسم متواطئ أحيانا، وكاسم مشترك أحيانا، كما يعتبره أحيانا من الأسماء التي تحمل دلالة التشكيك، إلا أن اختلاف هذه الدلالات هو اختلاف في جهات النظر إلى المادة ، أكثر مما هو اختلاف في موضوع النظر.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **في جوهر الأجرام السماوية**، المصدر السابق، ص150-149.

([5]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة اللام**،ج3، دار الشروق، المصدر السابق، ص1447.

أما من ناحية الصورة فقد تبين بأن الصورة التي يتحرك بموجبها الجرم السماوي، لا يمكن أن ينتمي إلى جنس صور العناصر الأربعة الزائلة نفسها باعتباره جسما لا خفيفا ولا ثقيلا، لأنه إذا كانت الصورة السماوية تنتمي إلى أجناس صور العناصر الأربعة؛ فإنها ستكون إما ذات طبيعية ثقيلة أو خفيفة وأنها سوف تتحرك بمقتضى ذاتها في نمط عرضي، لذلك فالصورة السماوية تعود إلى جنس النفس، ينطلق ابن رشد ليبرهن على ذلك ففحص الموجودات التي تمتلك النفس في عالم الكون والفساد فوجد أن هناك مبدأين لنوعين من الحركة هما «**مبدأ الحركة المستقيمة= حركة الميل والثاني مبدأ التحول في المكان =الحركة التقدم، أعني بالحركة المستقيمة هي الحركة التي تكون نحو الأعلى والحركة نحو الأسفل وفي هذه الحالة فإن المحرك ينتج الحركة بدون إرادة، وهذا النوع من الحركة لا يحدث بسبب النفس في تلك الموجودات التي تتصف بأنها تمتلك نفسا، بل إنها تحدث بسبب طبيعة العناصر الأربعة التي تتكون منها أجسام هذه الموجودات وهي المسؤولة عن الإعاقة والسكون، أما حركة التقدم التي تكشف لنا عن المبدأ الذي من أجله تحول الحركة مساراتها في المكان وهذا النوع من الحركة يحدث بسبب النفس الموجودة في تلك الموجودات التي توصف بأنها تمتلك النفس**»[1]. يترتب على الذي قلناه أن مبدأ حركة الجسم السماوي يمكن أن تنتمي فقط إلى جنس النفس وأن الحركة التي دورية في الطبيعة (النقلة) هي الحركة الوحيدة الملائمة للنفس وعلى الرغم من أنها تمتلك الحركة لكنها لا تعاني الإعاقة والسكون، والسبب الوحيد الذي يحدث للنفس في الموجودات الأرضية ويجعلها لا تتحرك حركة دورية؛ هو أنها توجد في جسم يتركب من العناصر الأربعة ويتحرك حركة مستقيمة، والنفس السماوية لا توجد في جرمها بشكل مماثل لوجود النفس الأرضية.

أما الوجود المادي فهو يشير إلى الأجسام الكائنة الفاسدة، وهي نوعين: «**بسائط ومركبات، وكل واحد من هذين الصنفين مركب من هيولى وصورة**»[2] حيث تشكل المادة والصورة مبدأ المتكون

(1) أبو الوليد ابن رشد، **في جوهر الأجرام السماوية**، المصدر السابق، ص 152.

(2) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة الكون والفساد**، المصدر السابق، ص.108

الذاتي([1])، فالمادة هي مبدأ الوجود بالقوة والصورة هي مبدأ الوجود بالفعل، حيث تشير المادة إلى «**الشيء الموجود بذاته من غير أن يكون كيف ولاكم ولا غير ذلك من سائر هويات المقولات وإنما قال ذلك بدلا من قوله أنها موجودة بالقوة جميع هذه الأشياء أعني المقولات العشر على ما تبين في السماع الطبيعي**»[2] فالهيولى تبعا للتعريف لا تحتوي في ذاتها على شيء يمكن إدراكه، حينما تتصور في ذاتها بدون صورة الذي يعطيها القوام الأنطولوجي، بل إن وجودها يلزمه العدم وإن كانت لا تساويه. هذا المعنى لمركبيّ الوجود المادي يحلينا إلى الإقرار أن الصورة هي التي تحدد ماهية الشيء وغاية الوجود الطبيعي على خلاف الهيولى التي تمثل جوهر لقبول الاستعداد، يقول ابن رشد في هذا «**والأمور المادية إنما وجدت من أجل الصورة وذلك ظاهر عند التأمل إذ كانت هي الغاية الأولى في الكون، ولو كانت الصورة من ضرورة المادة لما كان هاهنا فاعل كما يرى ذلك كثير من قدماء الطبيعيين ولكان مبدأ الأمور الطبيعية باتفاق**»[3]

فالأجسام البسيطة هي الكيفيات الأربعة المسماة إسطقس (الماء، الهواء والنار والتراب وقد اعتبرها ابن رشد «**الأجسام التي توجد صورها في المادة الأولى وجودا أولا، ولا يمكن أن تتعرى منها المادة**»[4] وهذا الأسطقس يجب أن يكون هو السبب في سائر الأسطقسات، وهو المادة الأولى «**مثال ذلك فالخشبة مثلا جسم متكون إذا احترقت استحالت إلى عناصرها الأولى وهي جزئين**

([1]) إن الأمور الفاسدة الكائنة تتشكل من مبدأين ذاتيين، وهما الذي أشرنا لهما أعلاه إضافة لمبدأٍ آخر بالعرض، المسمى العدم والسبب في عرضيته أنه ينتمي لدائرة اللاوجود لا الموجود، وقد ميز ابن رشد بين نوعين من العدم المطلق الذي ليس فيد إمكان أصلا والثاني العدم الإضافي أو المقيد الذي يقال بالإضافة إلى الموجود والذي عرفه في كتاب العبارة أنه «**رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه في الوقت الذي شأنه أن يوجد فيه**» أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص العبارة لأرسطو**، المصدر السابق، تحقيق: محمد سليم سالم، ص 104.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الدال**، ج2، المصدر السابق، ص776.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، المصدر السابق، ص42.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة النفس**، المصدر السابق، ص 28.

ناري وترابي»[1]وعلى هذا «**فالمادة القريبة الاسطقسات هي المادة الأولى المطلقة وصورها هي المتضادات الأولى الموجودة فيها أعني الثقل والخفة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة»**[2] أما المركبة من الأجسام يتم تركيبها من البسائط السابقة عبر المماسة والفعل والانفعال والمخالطة «**فالموجود لا يكون موجودا عن أكثر من موجود واحد إلا بالاختلاط والاختلاط لا يكون دون فعل وانفعال والفعل والانفعال لا يكون إلا بالتماس»**[3] بالتالي فإنما يثبته التفصيل السابق لأجسام الكائنة الفاسدة بنوعيها أنها لكل جسم فعل الخاص، ومكانه الخاص فالطبيعة عند ابن رشد «**مبدأ وسبب لأن يتحرك به ويسكن الشيء الذي فيه أولا وبذاته لا بالعرض»**[4] أي أنها لها من ذاتها أن تفعل وتتغيّر وتقبل الانفعال، وهذا التعريف كما يتبدي لنا يضم المفرادت الناظمة لمعنى الحركة في الطبيعة من حيث ذاتيتها وأوليتها «**وإنما قلنا أولا وبذاته لا بالعرض لأن ههنا أشياء صناعية مبدأ تحريكها فيها بالعرض كالطبيب يبرئ نفسه»**[5] وبما أنها كذلك فهي أولية أي سارية في الشيء وليست قوة خارج عن الشيء مفارقة له «**وإنما قلنا أولا لأن هاهنا أشياء صناعية مبدأ تحريكها فيها لا أولا كالسفينة تتحرك عن نفس الملاّح، ولذلك أمكن أن تفارق»**[6].

هذا الفهم القائم على أن إثبات الطبائع عند ابن رشد مخرجات معرفية وأنطولوجية، فعلى صعيد المعرفي **أولا:** استطاع تفسير التغيرات الواقعة في عالمنا عكس ما ذهب أصحاب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ القائلين بأنه لا عمل للطبيعة أصلا، بل يعود عملها إلى الله مباشرة أي «**إذ لا فعل ولا عمل ولاحد غير الله تعالى، وإنما نسبت الأفعال إلى المخلوقين على المجاز كما يقول زالت الشمس**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماء والعالم**، تحقيق: رفيق العجم وجيرار جهامي، بيروت- لبنان، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م، ص79.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة الكون والفساد**، المصدر السابق، ص108 ،109.

([3])المصدر السابق، ص102.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، المصدر السابق، ص38.

([5]) المصدر نفسه، ص38

([6]) المصدر نفسه، ص38.

ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به»[1]وهذا بسبب «**عدم قابلية الأجزاء التي لا تتجزأ للفعل والانفعال والاستحالة»**[2].ومن الناحية الثانية، تفسير التنوع الواقع في عالمنا الطبيعي، وكيف أن لكل موجود خصائص ثابتة مطردة وقوانين معينة، فالمؤكد «**والمعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه؛ لم يكن به طبيعة تخصه ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولاحد»**[3] معنى هذا: أن ارتفاع الأسماء والحدود بحكم ارتفاع ذوات الموجودات، وتماثلها لتصير شيئا واحد يبطل المعارف والعلوم؛ لأن القول باتفاق أي فعل مع فاعل آخر يلزم عنه اختلاط الذوات والحدود ثانيا، فصل العقل عن الوجود الطبيعي علامة هذا الفصل أن الوجود الذي يحتكم على نظام ولا ترتيب ولا تأثير للموجودات لبعضها في البعض الآخر هذا النفي للسببية في الموجودات جعل من مسلمات العقل ومبادئه الأولية مجرد عادات طبع عليها ولا مصداقية لها في ذاتها[4].

أما الوجود الإنساني ينظر ابن رشد للذات الإنسانية من خلال اعتبارين، الأول، ماهوي سياقه الفلسفة، والثاني وجودي سياقه الشريعة، بيان هذه المعنيين يتوارى وراء تلك المعاينة الأولية التي يمكن وصفها بالسطحية التي انطلق منها ابن رشد وهي المعاينة النفسية للذات الإنسانية بوصفها نفسا وجسدا، فكلا منهما جوهر قائم بذاته، هذا الإقرار بذاتية كلا الجوهرين أحدث قطيعة جذرية مع الفهم الأفلاطوني ومن تبعه، المقرّ بجوهرية النفس فقط على حساب الجسد، وتبعا لذلك فالنفس والجسد عند فيلسوفنا أمران غير متغايران بحكم أن «**من يقول أن النفس استكمال البدن، وأن**

([1]) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مصر، مجلة الرابطة العربية، دط، 1367هـ-1948م، ص 128.

([2]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: الألف الكبرى**، ج1، المصدر السابق، ص71

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط3، دت، ج2، ص782،783.

([4]) عزيز بوستا، **العالم بين الكون والحدوث لدى ابن رشد**، المرجع السابق، ص181.

البدن لا يوجد غير متنفس، فليس عنده شيئان متغايران»[1]، وفهم أن النفس صورة لجيم آلي يجعل من التركيبة الجسدية متناغمة كليا مع النفس التي تحركه بمعنى أن الجسد يحس ويتحرك ويعقل في نفس الوقت مع النفس، فلم يعد الإنسان مجموعا عرضيا ومتضادا بين جوهرين متقابلين أي: لم يعد نتيجة اجتماع عنصرين منفصلين على صعيد الماهية، ومتماسيّن على صعيد الوجود، بل أضحى الإنسان وحدة أصلية بين أمرين مرتبطين وجوديا وماهويا[2].

هذا التموضع لأنيّة الوجود الإنساني عند هذا المستوى الذي تكون فيه النفس ككل متصل أيّ بجميع قواها مع الجسد مستكملة إياه على نحو أفضل، لا يشكل بحسبنا سوى مبدأ التحديد المميز لانبثاق الإطار الحاضن للحقيقة الجذرية للوجود الإنساني في قطبيه الماهوي والوجودي وهو الإطار العقلي الذي انبثق كمفارقة من تحليلية ابن رشد ذلك أن القول أن النفس صورة وكمال الجسد سيجعل من وضع العقل الذي هو قوة من قوى النفس التي أقررنا سابقا أنّها متصلة بالجسد قلقا بفعل انفراد فعله الخاص بالعقل، يقول في الشرح الكبير لكتاب النفس «**أما التعقل فهو حدّ خفي وذو إشكال كبير إذ اعتقد أن انفعاله الخاص غير مشترك مع الجسم بتاتا، ولكن كما قال لو كان التعقل تخيلا أو ذا اشتراك مع التخيل لامتنع إذن أن يكون خارج الجسم أي أن يكون خارج شيء ما موجود في الجسم**»[3]هنا يقع الإنسان بين ثنائية المحايثة والمفارقة أو المادية واللامادية الوحدة والتكثر، وهو ما يجعلنا نتساءل مجددا بماذا تتحدد إنيّة الإنسان في خضم المعاينة العقلية؟.

للإجابة عن ذلك عن هذا المسألة ننطلق من أحد التعريفات التي يقدمها أبو الوليد ابن رشد للعقل قائلا فيه «**ذلك انه ليس من العقل من معنى الانفعال إلا القبول فقط دون أن تكون هناك تغيرا أصلا، لا في المقبول، ليس ينبغي أن يعتقد (أي العقل) أنه شيء من الأشياء بالفعل قبل**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: مقالة الهاء**، ج2، المصدر السابق، ص1099.

([2]) محمد المصباحي، **مع ابن رشد**، المرجع السابق، ص 52.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص 34.

أن يستكمل بالمعقولات»[1] إن كان «**العقل من طبيعته أن يقبل صور الأشياء المحفوظة الطبائع»**[2] فإننا نقول أنه «**ليس طبيعته إلا الاستعداد فقط، أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط ولا شيء يوجد في هذا الاستعداد»**[3] ومعنى هذا القول، أن العقل عبارة عن فراغ أنطولوجي شبيه بالعدم وهو ما شبهه أرسطو بـ «**الاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة، يعني أنه كما أن ذلك الاستعداد الموجود في وجه اللوح ليس مخالطا للوح حتى يكون قبول اللوح الكتابة انفعالا كذلك أمر العقل مع المعقولات»**[4] .

على هذا فإن القوة تشكل استعدادا لقبول أو ورود شيء من الخارج على الداخل، وهو بذلك خلاف للاستعداد الموجود في الطبيعة «**فالقوة في الطبيعة هي استعدادها لأن تصير موضوعا مقبولا في العقل البشري، وقوة الإنسان (العقل منّا) هو أن يصير ذاتا قابلة للعالم»**[5] وعليه نقول أن الذات الإنسانية تبعا للقول لا تعرف ذاتها إلا بالآخر الطبيعي هذا المنظور الذي أن العقل الإنساني لا يدرك ذاته أقام معرفي، وهو الاتصال بالعالم المادي، ولكن هذا الإقرار بمادية العقل سيفرز القول بمادية الوجود الإنساني عند ابن رشد، والقول بمادية الوجود الإنساني ينطلق من الربط العميق بين النفس والعقل والجسم. لكن موقف ابن رشد من مادية الوجود الإنسان من خلال العقل يظهر خلاف الموقف الأفروديسي عبر تأكيده أن هناك كمالا مختلف نوعيا وكيفيا لكمال سائر القوى، وهو العقل إذ يستقل بيولوجيا وأنطولوجيا ومعرفيا عن حتميات الجسد ومتغيراته، وبالتالي فالوجود الإنساني ليس من مرتبة الوجود المادي «**من أجل ذلك، لم يكن أرسطو متأكد بوضوح عندما عرف النفس**

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس لأرسطو**، تحقيق: ألفرد عبري، المصدر السابق، ص 128.

([2]) المصدر نفسه، ص122.

([3]) المصدر نفسه، ص223.

([4]) المصدر نفسه، ص128.

([5]) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص17.

بأنها كمال أول لجسم طبيعي عضوي، من أن الجسم يستكمل بنفس الكيفية من قبل كل القوة، أو أنه توجد قوة لا تستكمله، أو أنه توجد قوة تستكمله ولكن بكيفية أخرى»[1]

لذلك فالذات الإنسانية تبعا لما صيغ تعرف بفعلها التواصلي مع الآخر الطبيعي، وقد اعتبر محمد المصباحي أن «**فعل المعرفة شهادة على قدرة الذات في تحقيق العقل منّا (العقل الإنساني الاتصال الأخير بالعقل الفعال»**[2] والعقل الفعال عند ابن رشد هو ملكة مفارقة غير كائنة ولا فاسدة «**ففينا عقل من جهة انه يفعل كل معقول، وهذا العقل حاله من المعقولات حال الضوء من الألوان بجهة، وذلك أنه كما أن الضوء هو الذي يصير الألوان ألوانا بالفعل، بعد أن كانت بالقوّة، وهو الذي يعطي الحدقة المعنى الذي به يقبل الألوان وهو الإشفاف، كذلك هذا العقل (الفعال) هو الفاعل للمعقولات والمخلق لها، وهو المعطي للعقل الهيولاني المعنى الذي به يقبل المعقولات، أعني أنه يعطي العقل شيئا شبيها بالإشفاف من البصر»**[3] وعلى ما يظهر أن العقل منا لاتصاله بالعقل الفعال والوصول على الذات المطلقة، يستلزم التخلص من موقفه المعرفي من العالم والتوقع حول ذاته.

لكن إذا أردنا الوصول على الذات المطلقة من منظور فيلسوفنا، سيكون الأمر من خلال الاتصال الميتافيزيقي، لكن هذا الاتصال لا ينبغي فهمه من منطلق صوفي، والذي هو اتصال ذوق ومجاهدة وجدانية وإنما هو مجاهدة عقلية، من الصعود من المحسوس إلى المعقول، وبهذا يصل الفرد على الله ، وهذا الاتصال يقتضي امتلاء معرفيا «**فما أظلم بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمال»**[4]. فالذات الإنسانية في شقها النوعي المطلق لا تدرك ذاتها إلاّ بالاتصال

([1]) أبو الوليد ابن رشد، **شرح كتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق، ص405.

([2]) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص18.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، المصدر السابق، ص 129.

([4]) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس مع مقالة في الاتصال**، تحقيق: الأهواني ، المصدر السابق، ص124 نقلا عن رشيدة السمين، **الجسد في فلسفة ابن رشد**، المرجع السابق، ص 174.

الميتافيزيقي أي الاتصال بالغير المفارق، وهذا الإعلان النوعي يستغرق الوجود الإنساني في الدلالة الميتافيزيقة المطلقة، ما سيسقطه في مجال الحيوانية، ويبطل عنه وسم النطقية عنه، لكن الإقرار هذا، سيحلنا لمثالية أفلاطون والإقرار بتعالية الوجود الإنساني، ويصبح الإنسان من جهة هذا الشكل كما يقول ثاميسطيوس **«يشبه الإله في كونه كل الكائنات بأية صفة كانت وعالما بها بأية صف كانت، إذا الكائنات ليست شيئا آخر سوى علمه»**[1]

لكن كما أقررنا سابقا أن قول ابن رشد بمثابة فراغ أنطولوجي فهو يحتاج إلى مخرج من القوة إلى الفعل، وهو يشير إلى عدم ملكيته لمعرفة فعلية في ذاته وهو ما سيفتح كشفا مستمرا للمطلب المعرفي على مستوى عالم الأشياء الفردية؛ وبالتالي إن كان فيلسوفنا نادى بضرورة الاتصال المعرفي والميتافيزيقي، فهذا الفهم يشير على أن ما يعبر عن إنيّة الذات الإنسانية الوجودية في بعدها النظري والمعرفي هو (العقل) يكون بقبولها للآخر الطبيعي والذي يسمى معرفة، إمّا ما يعبر عن إنيّة الذات الانسانية الماهويّة هو الاتصال الميتافيزيقي بالعقل الفعّال، وعليه نقول أن الذات الإنسانية التي مقومها العقل وبما أنه حسب تحليلنا السابق أن حدّية الوجود الإنساني في بعدها المعرفي الاتصالي التي تتقوّم بالعقل باعتباره حيوانا ناطقا في إطار ما يسمي بنظرية الكمال تفضي بنا على مستوى الإنسان إلى ضرب الوحدة الذاتية للإنسان، والمخرج من هذه المعضلة أن نؤكد أن أنية الإنسان لا تتقوّم بالماهية بل بالعلاقة العرضية، وذلك بإضافتها للغير المادي والميتافيزيقي مع اختلاف في طبيعة الإضافة فالإضافة الأولى تبحث عن ذات فردية، والثانية تبحث عن ذات مطلقة وبالتالي فالكوجيطو التعريفي للإنسان عند ابن رشد هو أن «**الإنسان ليس يوجد بما هو موجد بل يوجد بما هو مضاف إلى العالم أو إلى العقل الفعال**»[2].

هذا بالنسبة لماهية الوجود، أما طبيعة العلاقة بين مراتبه؛ فإن مشروعيتها تنبثق عند شارحنا الأكبر من طبيعة العقل الإنساني نفسه الذي يكمّم الأشياء عبر تحويلها إلى علاقات ونسب مقدرة

(1) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، المصدر السابق،ص305.

(2) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص19.

بمكيالنا الخاص الذي صنعناه بعقلنا، فيكون التقدير هو الأساس الذي يقوم عليه كل بناء ونظام فكري ما، وهذا المكيال عند ابن رشد يسمى الواحد المعرفي، له فقه خاص به قد بثت مضامينه على مستوى مقال ما بعد الطبيعة لأرسطو، ليتم البتّ في ماهية وأنواعه ووظائفه، في دراسة مستقلة للأستاذ محمد المصباحي في كتابه «**الوحدة والوجود عند ابن رشد**» حيث انتهى النظر فيه إلى أنه علم يكفل إدراك النسب والمقدار بين الأشياء، والمعنى المتقدم للواحد المعرفي لا يمكن أن يوجد إلاّ عبر مقولة الكمّ باعتبارها الممّر الذي يعبر به عبره الواحد إلى باقي المقولات، هذا النحو من الانتماء للكمّ بالضبط المنفصل يُفهم على أن هذه المقولة تسمح بتجلي مجموعة من المواصفات المقومّة للواحد وهي البساطة، عدم الانقسام، الأولية، المبدئية، الكلية، ثم المكيالية، وليس معنى الانتماء هو الخضوع لهذه المقولة واعتبار الواحد يدخل تحتها؛ لأن الخضوع يجعل من الواحد عرضيا لا ذاتيا، بهذا الوجه يعتبر الواحد «**مبدأ للعدد لا عدد فإنه لو كان عددا كان يعرف بالواحد وهو محال**»[1].

ما يعني أن مفارقة الواحد للعدد تضمن الاستقلال لما يكيله فيكون نموذجا مكياليا للمكاييل في أجناس المقولات والموجودات المنتمية إليها، فمن حيث هو مبدأ للعدد يساهم في تشكيل جوهر العدد دون أن ينعكس ذلك على ذاته، ومن حيث هو مكيال؛ فإنه موجود في كل مقولة لا من حيث هو واحد كمي بل من حيث هو من طبيعة جنس الموجود الذي يكيله، فالواحد في الجوهر جوهر وفي الكيّف كيف « **فكما نقول أن الموجود ينقسم إلى جوهر وإلى كم وكيف وغير ذلك من سائر المقولات كذلك نقول أن الواحد منه واحد جوهر وواحد كيف أعني أن الواحد ينقسم بأقسام معادلة لاسم الموجود**»[2]. من هذا المعنى يكتسب حريته إزاء المقولات ليكون قادرا على أن يحُمل ويحضر فيها، لكن الرغبة في التقدير لا تعني أن الواحد هو في سائر الموجودات المتعالية والمفارقة

(1) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: مقالة الياء**، ج3، دار الشروق، المصدر السابق، ص1248.
(2) المصدر نفسه، ص1279.

والحسية «**إذا ليس الواحد واحدا في جميع الأشياء كما ظنوا**»[1] فلا ينبغي: «**أن يكون الواحد الذي هو مكيال جميع الأشياء إلا لو كانت جميعها لها طبيعة واحدة بعينها**»[2].

لكن النظر الفلسفي للواحد الذي سميناه فقها لا ينتهي عندّ حد توصيفه بل يقف عند تقسيماته المختلفة في منزلتها من معنى متقدم فيه يمثل الواحد بالعدد المعنى الأولي وأساس الموجود المتعالي، والواحد بالنوع الذي يمثل الموجود المفارق والواحد بالجنس وبالنسبة الذي يمثل الموجود الحسي ومعنى هذا أن لكل صنف من أصناف الوجود مكيالة الخاص. حيث حينما نتأمل في أنواع الواحد المعرفي، نجد أن الكشف عن نمط العلاقات في نسق وجودي ما يُحتاج فيه إلى ما سميناه سابقا الواحد بالنسبة، فرغم ارتباطه بجنس الموجودات الحسية الخاضعة لنظام المقولات العشر؛ فإنه يكفل تفسير الوجه العلائقي الموجود بين الوجود المحايث والمفارق على حساب مختلف الوحدات الأخرى مثل الواحد بالنوع والواحد بالعدد، هكذا نستطيع أن ندرك أن العلاقة بين الوجوديين ليس من قبيل التقابل الضدين أو تقابل الملكة والعدم، لأن التضاد يقتضي وحدة في الجنس كما يقتضي تبادلا في المواقع بين المتضادين، في حين أن الأمر ليس كذلك في هذه النازلة التي نحن بصددها فلا اشتراك في الجنس أو في الموضوع بين العالمين الطبيعي وما بعد طبيعي، في هذا النوع من التقابل الإضافي يكون الوجود فيهما مطابقا لماهيته في كلا الوجدان، فالوجود صفة وهي الذات بعينها وبهذا «**فقول القائل أن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره، فقول مغلط جدا، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر، خارج النفس**»[3]وعلى هذا تثبت العينية—الوجود عين ذاته– على مستوى الوجود المفارق الله من حيث أن الماهية والوجود يذوبان في وحدة المبدأ الثاني، أي أن المبدأ الأول واحد لأنّه موجود بذاته لا بغيره، فتكون ماهيته هي

([1]) المصدر نفسه، ص 1266.

([2]) المصدر نفسه، ص 1260.

([3]) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص338.

وجوده أو أنه لا ماهية لهو في الحالتين معا لا يمكن لماهيته أن تتعداه إلى غيره، أي لا يمكن أن يشترك مع موجود آخر في حقيقته، فوحدته لا تعني توحيده بغيره بل تعني أحديته ووحدانيته.

أما من حيث الوجود المركب أي المقولاتي فإن ابن رشد قد دافع عن وحدة نوع، أعني أن تكون أنواعا شتى بعضها أفضل من بعض، فالتغاير الموجود فيها إنما هو من جهة تقدم بعضها على بعض في النوع الواحد الذي تشترك فيه «**وعليه فإن التقدم هنا يكون على مستوى الأفراد داخل النوع الواحد تقدم قائم على مبدأ الشرف والأفضلية الذي يعود إلى مقدار وجهة ما تدركه هذه العقول من المبدأ الأول فالأقل شرفا لا يعقل من الأول ما يعقله الأكثر شرفا**»[1] مع ذلك فإن هذه الوحدة النوعية للعقول المفارقة لا تستوجب تواطؤ في الاسم بينها هذين الصنفين لهما بينهما إذا لو كانت الجواهر العقلية واحدة ومتطابقة لما تعددت، وتفاضلت ولصارت عقلا واحد وجه حملي اتصالي بالنسبة **للموجود الحسي** ومقولة الجوهر هي التي تلعب دور الدلالة المركزية، فهي الموضوع الذي تُحمَل عليه باقي المقولات التسع. ومن هذه الجهة يمكن الكلام عن حمل ذاتي للوجود على المقولات، فالوجود يُحمَل حملاً ذاتيا على الأشياء، لكن من خلال مقولة الجوهر. وهذا ما يجعل علاقة التقديم والتأخير قريبة من علاقة الاسم المقول بتواطؤ التي تضمن الحمل الذاتي بامتياز. وبهذه الجهة يصبح الجوهر هو الموجود الحق، أما بالنسبة **للموجود المفارق** فإن الحمل فالأمر خلاف ذلك فلا وجود لحمل ذاتي. أما النوع الثالث من العلاقة يقتضي اشتراك أجناس منفصلة في جنس واحد أعمّ ويعبر عن علاقة محمول بموضوع أي عن نسبة جنسية، وهي التي توجد بين المقولات العشر والوحدة هنا التي تسمى بالتشكيك في الاسم وإن كانت النسبة السببية لا تخلو من هذا المجال وبخاصة بين الجوهر وباقي المقولات، ولعله لم يقل بوجود النسبة السببية بين المقولات؛ لأنها لا يمكن أن تعمم على

(1) محمد المصباحي، **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، المرجع السابق، ص223-224.

سائر المقولات، إذ لا يمكن للمقولات العرضية أن تكون أسبابا لبعضها البعض لأنها قائمة بغيرها لا بذاتها حتى تكون علة لغيرها[1].

([1]) المرجع السابق، ص226 .

نتائج الفصل الرابع.

1- أن تفكير ابن رشد في متنه سواء الفلسفي أو الفقهي واحد من حيث التزامه بالترتيب المنهجي وتوظيف المعطيات المعرفية من مجال إلى آخر، دون حدوث أي نشار، مع الأخذ بأسلوب الاختصار وعدم التعصب لفكرة المذهب الواحد في التفكير.

2- أن التأكيد على وحدة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد من خلال مبدأي التلازم والانعكاس في الموضوع والاختلاف في الجهة اعتراف بضرورة انفتاح الذات على الآخر الذي يستند على وجوب حرية التفكير في النص من جهة والتعامل مع الوجود لاستكشافه.

3- الوضع المعرفي عند ابن رشد واحد بني على التصور الأرسطي للعلوم، وبالتالي فإن عودته لأفق الملة عبر توظيف ثنائية الظاهر والباطن وتحديد شروط التأويل بهدف التحكم في آلة الإجماع.

4- أن طبيعة العلوم المنهجية والمضمونية تؤكد ضرورة استظهار أصول علم ما كمقدمات مناسبة لعلم آخر إما يشاركه في الموضوع ويختلف معه في الجهة مثلما هو واقع بين علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعة وإما تتباين معه في الموضوع، كالحال بين الخطابة وأصول الفقه.

5- أن بنية الوجود عند ابن رشد بنية متماسكة، تحكمها فلسفة الواحد الذي يضمن ضبط الماهيات وحدود العلاقات بين مباني الوجود الثلاث الله الإنسان والعالم.

الخاتمة

الخاتمة:

ختاما لما تم طرحه من الضروري إعادة جمع مجمل النتائج المتوصل إليها في هذه الفصول الأربع، بداية من الحديث عن دلالة مصطلح التكامل المعرفي وصولا إلى حدود القول بالتكامل المعرفي عند ابن رشد، لنؤكد على الحقائق التالية وهي:

- أن مفهوم التكامل المعرفي مفهوم مرن دلاليا، أو بالأحرى أن التعدد الدلالي الذي أضفاه الاشتغال التراثي والمعاصر عموما وابن رشد خصوصا، مكننا من القول أن هناك ضروبا من التكامل المعرفي تحيل إلى خصوصية التجربة الحضارية والأفق المفكر ضمنه، وعليه فإن فهم الغزالي للتكامل المعرفي خلاف فهم ابن رشد وابن سينا وغيره من الفلاسفة، ثم أن مقاربة ابن رشد للتكامل المعرفي تُظهر لنا أن صاحب الفصل لم يستعمله فقط لتحليل أحوال العلوم وهي تؤسس لبعضها البعض، عبر استعمال مقدمات عامة من علم لآخر على نحو من الأنحاء، وإنما لتعبر عن مظاهر أكثر تعقيدا مرتبطة بوشائج التفكير وكيفية اتساقه ووضع الحكمة والشريعة وصورة الوجود.
- قد عكف ابن رشد في إطار نظريته التكاملية على تحقيق وحدة تفكيره من خلال الحفاظ على الترتيب المنهجي نفسه، سواء في متنه الفقهي أو الفلسفي، كالانطلاق من الأخفى إلى الأعرف والأخذ بأسلوب الاختصار والمجمل، وذلك بما ينسجم مع غرض التأليف، إلى جانب الانفتاح على المذاهب المختلفة، في مقابل هذا، سعى ابن رشد إلى ضمان الوحدة ضمن المستوى الموسوم بالوضع المعرفي عبر وحدة الشريعة والحكمة من خلال تبني التصور العلمي الأرسطي وتوجيهه نحو أفق الملة الإسلامية من خلال الاستعانة بآلية الإجماع من خلال توظيف ثنائية الظاهر والباطن وتحديد شروط التأويل ومراتب الناس لتباين مراتب الفهم، وهو ما يكشف أن مدار التفلسف والتشريع يصب في الموضوع نفسه وهو النظر للموجودات ولكنه يختف في الجهة وهذه هى النظرة الوحدوية في شقها التلازمي الإنعكاسي.
- هذا وقد استثمر ابن رشد الطبيعة المنهجية والمضمونية للمعارف لتأصيل الوصلة بين العلوم ضمن فكرة حضور المقدمات في علم آخر، تبعا لشرط المناسبة، والغرض من استعمال هذه الأصول الموضوعة، منح الامتياز للتصور العلمي الأرسطي بتدعيم فكرة الضروري في العلوم وهو ما يتضح في

المستوى الداخلي للعلوم كما هو حاضر بين علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعة إذ يظهر أن المادة الأولى والمحرك الأقصى لا يمكن بيانهما في الفلسفة الأولى وإنما من العلم الطبيعي، وبذلك يستحيل وجود سبيل غير سبيل البرهنة العلمية كونه يحيل لخصائص الموضوع، والمستوى الخارجي كما هو موجود بين علم الخطابة وعلم أصول الفقه، الذي تنكر له فيلسوفنا الفقيه بحجة تباين موضوعهما، لنؤكد على اندراج علم أصول الفقه بمكوناته المضمونية والمنهجية والقيمية ضمن الأصول العامة لعلم الخطابة.

- لنصل في الأخير إلى المستوى الأكثر تعقيدا في تكاملية ابن رشد وهو المستوى الوجودي الذي أضفى عليه معنى خاص جعله يتفرد بمكانة متميزة في تاريخ الفلسفة من وجهين الأول من حيث إدراكه لماهية المراتب الوجودية والعلاقة بينهما في ضوء من التسبيق المعرفي، الذي أبان الامتياز الممنوح للعقل في التأسيس للوجود، أما الوجه الثاني، نظرة ابن رشد الوحدوية القائمة على المساوقة بين الواحد والوجود، والتي تحققت عبد منهج التفصيل الدلالي لاسم الواحد والكشف عن الواحد المركزي الذي هو الواحد بالنسبة، الذي يمكن من خلاله تطويق هذا التعدد في الواحد، هذا المعنى الثنائي مكنه من تقديم حل متميز لمسألة خلق العالم عبر القول بقدمه، وذلك باعتبار الله المبدأ الأول في الوجود علة غائية وصورية وفاعلة ومحركة، يتم من خلاله حفظ العالم ونظامه واستمراريته وتركيب أجزائه دون نزع الفعل من الطبائع، وأن أشياء العالم دائم في حدوث مستمر، لتكون تبعية العالم للمبدأ الأول تبعية دائمة فلا تراخي بين الفاعل وفعله، وعليه لا تعارض بين الزمن والأزل والكثرة والوحدة والإرادة والضرورة، وبهذا الاعتبار استطاع معارضة نظرية الخلق الكلامية ونظرية الفيض الفلسفية مع الفارابي وابن سينا، وإخراج فكرة القدم الأرسطية من الشناعات المترتبة عنها، وضمن هذا السياق تتحد العلاقة بين مراتب الوجود انسجاما مع أنواع الوحدة فتكون علاقة تقابل إضافي إذا كنا أمام الوحدة اللاجنسية كما هو الأمر بين العالم الطبيعي والمفارق حيث أنه لا اشتراك في الجنس، وتكون العلاقة علاقة شبيهة بعلاقة الاسم المقول بتواطؤ التي تضمن الحمل الذاتي عبر مقولة الجوهر، وهي علاقة التشكيك.

بالتالي فإن الجدل الذي ورثته هذه النتائج يحمل في طياته معنى حاولنا استخراجه لتحديد شروط إمكان نظرية ابن رشد التكاملية ضمن التصور التراثي الإسلامي، حيث يعتبر نص الفيلسوف الألماني إيمانوال كانط **Immanuel Kant** الذي يجيب فيه عن سؤال ما هي الأنوار؟. **Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?**) من أهم التحديدات التي أصبحت أنموذجا لقياس حدود التنوير المفترض في مذهب فلسفي خاص أو مشروع حضاري عام، وقد يبدو استحضار كانط والتنوير لبيان قيمة المساءلة التكاملية للمعرفة عند ابن رشد مجانبا للصواب، لكن مسوّغنا هو أن كانط تحدث عن التنوير كإمكانية ومجال مفتوح أمام الجميع، يكفل لهم الحرية لاستعمال عقولهم بكيفية جيّدة وآمنة، لذلك عرفه بأنه «**قدرة الإنسان على استخدام عقله والخروج من عجزه الذاتي**» الذي يعني أن العقل الذي بلغ درجة من النضج يستطيع من أن ينتزع ذاته من كل وصايّة وأن يقود التطور التاريخي، ولكي يتحرر العقل من وصاية التقليد والأحكام الجاهزة يجب أن يعود إلى ذاته وأن يعمل على اكتشاف إمكانياته الحقيقية وحدوده، هكذا إذا فإن التنوير على المستوى النظري يُرادف النقد، وهذه هي مهمة نقد العقل الخالص التي تحدد إمكانيات العقل النظري وحدوده، هنا تتحول الفلسفة من نقد المعرفة إلى نقد العقل ذاته بما هو مؤسس للمعرفة أو مصدرا لها، ومدلول كون الفلسفة هي علم نقد العقل هو أن الفلسفة مُلزمة بابتداء مهمة جديدة تتمثل في مراجعة مسلمات العقل النظري وتكوّن مبادئه المتعددة وقد أتاحت هذه المنظورية الجديدة التي أسس لها كانط الكشف عن كثير من أوهام العقل.

على ضوء هذا المعنى نضع مقاربة ابن رشد للتكامل المعرفي لنحدد تنويريته من عدمها، ولتحقيق ذلك نقول أن ما حدد فهم فيلسوفنا للعلاقة القائمة بين المعارف هو النظرة الأرسطية الذي ورث لنا الاستخفاف بباقي العلوم التي كان ينهض عليها المجتمع الإسلامي كعلم الكلام والفقه والفنون والعمران، وبالتالي إبعاد العقل عن الإنسان والتاريخ ، هذا لا يعني أن ابن رشد أهمل النظرية التكاملية وإنما طبيعتها غريبة عن الوجود الخاص بالثقافة الإسلامية، ومحاولة منه لإثبات مشروعية قوله هذا رصد الإشكالات المعارضة خاصة ما ارتبط منها بالمجال الديني وأعاد ترتيبها وفق نسق الهويّة الراجع لما سُمِي بوحدة العقل

بذلك قد انتظم ابن رشد في سلك أرسطو وسلك مسلكه، لكنه لم يسلك مسلكه في ردوده على الفلاسفة السابقين ومخالفته لأستاذه أفلاطون، هذا التعلق الشديد بأرسطو عرقل مغامرات العقل الرشدي لاستكشاف طرق جديدة للتفكير وآل به إلى إهمال دوره النقدي الفعال. حيث أغفل ما كان يمكن أن يثري فلسفته.

نتيجة لذلك لم يشغل نفسه بمحاولة التأصيل للعلوم تبعا لمجاله الأصلي، الذي يعبر حقيقةً عن ذاتية الوجود الإسلامي، كما عوّدتنا مدوتنا التراثية مع المشائية نسبيا (ابن سينا وابن باجة وابن طفيل) والغزالي وابن خلدون بصورة أكثر وعيًا بمتطلبات هذا الوجود، حيث أبانوا الإمكان الحقيقي الذي يحمله هذا الوجود، وأنّه من السُّخف الاستمرار بالظّن أن دخول الفلسفة اليونانية (الأرسطية، الأفلاطونية) إليها يوافق ميلاد العقل فيها، بل على العكس من ذلك، فالمجتمع الإسلامي كان له منطقه الخاص الذي يختلف تماما عمّا هو موجود عند اليونان ونحن في تفهمنا لبنية علم الكلام نتلمح هذه الأصالة فالمنطق كان في عرف المتكلمة لا يشير إلى ما يفهمه الفيلسوف اليوناني، ذلك أن الناظر في البعد الإستشكالي والاستدلالي لهذا العلم يؤكد هذا التميّز، حيث يُظهر لنا الشق التقريري من الوجهة الإستشكالية أن علماء الأصول (المتكلمة) قد بنوا تقريراتهم على مسألة الحد والقضية الأرسطية، مع مخالفتهم لبعض التفاصيل والشروط نقدا وتطويرا، فالحد وفق الشرط الكلامي هو حصول التمييز بين المعرف وغيره، وهو المنهج الذي قرره المناطقة في التعريف (بالرسم)، إلاّ أنهم لم يعتمدوه لكون التعريف بالحدّ في نظرهم أدق وأقرب للحقيقة، لذلك جاء في تعريفهم لا يشترط تحصيل الماهية، كما أن ما يُسمى بالقضية الكلية التي تعتبر مادة البرهان عند أرسطو تمّ إنكارها لعدم فائدتها عند المسلمين، لأنه إذا كان لابد في كل برهان من قضية كلية فيجب أن نعلم كونها كلية والعلم بها بديهي، فكان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأولى، أما في الشق المفهومي فقد خرج بعضهم على مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض.

أما الكشف عن أصالة علم الكلام من الوجهة الاستدلالية تظهر بإتباع المتكلمة صورا من الأقيسة سنكتفي هنا بتحليل صورة وحيدة من أدلة العقول وهو قياس الغائب على الشاهد، حيث يقابل هذا القياس قياس المناطقة المسمى التمثيل، واللّذان يبدوان كأنهما من طبيعة واحدة إذ في كلاهما انتقال من

جزئي إلى جزئي إلاّ أنهما في الحقيقة أشدّ اختلافا في معرض القول الأرسطي والكلامي، ووجه الخلاف أن المتكلمة يزعمون أنّ قياس الغائب على الشاهد موصل إلى اليقين، بينما التمثيل الأرسطوطاليسي يوصل إلى الظن، ما يعني أن قياس المتكلمة الذي ينتقل فيه من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى لوجود جامع بينهما بواسطة تحقيق علمي دقيق يقوم على فكرتي التعليل والاطراد، الأولى التي تشير أن لكل علة معلول والثاني التي تعني أن العلة الواحدة، إذا وجدت تحت ظروف مشابهة أنتجت معلولا مشابها وقد المتكلمة التعليل على نحو يخالف الوجهة الأرسطية فالعلاقة القائمة بين العلة والمعلول هي تعاقب حالتين إحداهما بعد الأخرى بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثتين، المترتب عن هذا التقرير؛ أن هذا النقد الذي قدمه المتكلمة في مجال الفكر الإسلامي للمنطق لا يخلوا من التفكير المنطقي وربما يعود اختلاف تصور المتكلمين للمنطق عن نظيره الأرسطي، هو المتكلمين لم يكن لديهم الوقت الكافي لبلورة منظومة استدلالية متسقة وذلك لأنهم وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى خوض مناظرات مع المتكلمين النصارى واليهود والثنوية على وجه السرعة؛ وهذا ما يفسر التطور السريع لعلم الكلام، لذلك نجد أن حجج علم الكلام قد صيغت في لحظة الخصومة والمدافعة .

بالتالي فالقول بأن الثقافة الإسلامية ينقصها العقل هو تصور منّحرم، لأنّه يفرض أن هناك نظاما وحيدا يتّسم بالإطلاق والكليّة وهو النظام اليوناني، مدعيا مطابقته للوجود نفسه، كما طرحه ابن رشد، فالوجود الذاتي الإسلامي ليس امتدادا لذلك، وقد عبر عن هذا أبو حامد الغزالي، صائغا الإمكان الثقافي الذي يحمله وجودنا الإسلامي عبر تمحيص منهجي دقيق لمكونين أساسين لهاته الثقافة وهما المكون اللغوي والفقهي، يؤكد فيهما أسبقية المعطى والوقائع على الاستدلال المنطقي، الخالي من المحتوى والمستند إلى فرضيات لا صلة لها بالتجربة، فلا شيء دون التجربة يمكن أن يحدد الصادق من الكاذب مادامت التعيّينات الموجودة وجودا حقيقيا توقيفية (تحكمية) أي خاصة ممكنة وغير ضرورية، حتى يمكن استنتاجها، فاللغة حسب الغزالي هي وضع توقيفي لأمة ما، أي لها قوانينها الخاصة وهو ما يذكرنا بالاعتراض الذي قدمه السيرافي ضد متى بن يونس والذي مفاده ضرورة الوقوف عند المعاني المتميزة لحرف الواو وأحكامه عند أهل العقل وهو من الأحرف الدائرة عند العرب، الأمر الذي يؤكد أن

الاستنتاج المنطقي الذي يقتصر على القوّة الصورية لا يجدي نفعا في معرفة اللغة لأنها تجريبية كما أقررنا. والأمر نفسه مع الفقه فهو توقيفي أيضا، فالسبب الفقهي يخالف السبب الطبيعي فلا حتمية فيه ولا غائية، بوصفه أمارات تمكننا من تعليل الأشياء عبر التعرف على الحكم، ومن ثمّة نقول أن الصيغ اللغوية والأحكام الفقهية وحتى مجرى الوجود الطبيعي عبارة عن معطيات لا تتضمن أيّة عقلانية غائية تجعل منها منظومات منغلقة علينا يصعب اكتشاف حكمتها وتناسقها، بالتالي على العقل عوض أن يفرض عليها نظام العقلانية الغائية أن يمحصها ويصفها ليستخرج منها ما يحتاجه الإنسان، أما المعرفة الوجودية ليست من مشمولات العقل إنها من مشمولات الإرادة والسلوك.

لقد استطاع أبو حامد الغزالي حسب أبو يعرب المرزوقي أن يعيد العقل لمكانه الأصلي بعد أن كان يمثل المطلق في الرؤية الرشدية، من حيث يمثل الجزء الضئيل من المعرفة أفقده كل مدى وجودي في ما بعد الطبيعة وعلم القيم والطبيعة، فلا فاعلية له إلا في الرياضيات والمنطق –مادام مبدأ العقل هو مبدأ عدم التناقض– إذ لا يمكن أن نستوفي شروطه إلا في هذين الفنين، أما المعارف الأخرى فليس للعقل فيها علم ضروري، ومرد ذلك إلى أن المعرفة، في هذه الميادين، ليست تحليلية ولا تحصيلية، بل هي تجريبية تبقى الطبيعيات إذن، وكذلك ما بعد الطبيعة ممكنة ولكن من حيث هي علم أساسه الاعتقاد والعادة، والأمر نفسه مع علم القيم فليست القيم ذات وجود موضوعي لتعلم عقليا، مادامت تعيّنات الموجود الحقيقي ممكنة، متساوية الإمكان، وهذا هو نظام الاجتهاد الذي صاغه الغزالي، يكون فيه العقل نوعا من الإرادة الإنسانية التي بدورها جزء من الإرادة الإلهية اللامتناهية، فالواقع نفسه طبيعيا كان أو إنسانيا أو وجوديا كلام وأحكام وأفعال ترجع إلى إرادة الله الحرة التي لا تطابق بالضرورة عقل الإنسان ومصالحه، وبهذا يصبح الوجود متحررا من الضرورة المزعومة والتناسق العقليين، ذلك أن هذه الإرادة غير قابلة للتعرف. ففي الحالة الأولى ضمن وحدة العقل مع ابن رشد ينطلق الناظر من ضرورة احترام ما وضعه من حدود وقواعد ليكون العلم في ضوء ذلك مجرد تحصيل حاصل، إذ تؤول المعرفة إلى دراسة الحدود وقواعد تركيب القضايا فيصبح الوجود نسقا منطقيا، والمعرفة مقالا سليم الصورة لا غير. لذلك نفهم استغناء هذا الوضع عن التجربة أما في الحالة الثانية ضمن وحدة الشريعة مع الغزالي يكون الناظر قادرا على

احتواء إشكالات الواقع الكوني بكل تحدياته وإيجاد منافذ لصياغة حلول، التي هي غاية ذلك العلم مادام من أخص خصائصها الصلاحية في كل مكان والثبات الممتد على مر الزمان والمتأمل.

بعد هذه القراءة التحليلية نؤكد أن موضوع التكامل المعرفي قد هيأ لنا أفقا إدراكيا لتفهم التراث الإسلامي بتشعباته المختلفة التي لا يمكن الإحاطة بها عناصرا وإشكالات ونماذج في دراسة مخصوصة كهذه حيث أن أفاق البحث تُفتح أكثر ممّا تُغلق وما أملنا في المستقبل إلاّ الوقوف عند هذه المسائل التي تولدّت من رحم هذا الإشكال والتي يمكن صوّغها في جملة المواضيع المقترحة الآتية:

1- إشكال الواحد الوجودي وعلاقته بالفلسفة التكاملية.
2- منزلة الكلي في المدونة الإسلامية التراثية
3- مكانة العقل العملي عند ابن رشد
4- سؤال الماهية والوجود عند ابن رشد
5- وحدة الله عند ابن رشد؛ بحث في علاقة الذات بالصفات
6- نظرية الحدّ الأرسطية عند ابن رشد؛ دراسة تحليلية لكتابيّ ما بعد الطبيعة والبرهان
7- التكامل المعرفي بين أبي حامد الغزالي وابن رشد
8- أثر الفكر الأشعري في فلسفة التكامل المعرفي عند الغزالي
9- دلالة التكامل المعرفي في المدرسة المشائية
10- التكامل المعرفي في مدرسة الحكمة المتعالية

وغيرها من المواضيع آملين أن نكون قد أوفيّنا بحق الموضوع بماهو حق يتطلب عدالة الفعل من خلال إتمام مسار البحث والوقوف عند النقاط التي تمّ تناسيها

والله أعلم

قائمة المراجع

القرآن الكريم

الحديث النبوي

1)الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي، دار طيبة،2006م، رقم الحديث 279، ص143.

قائمة المصادر والمراجع

- ✓ **قائمة المصادر**
- ✓ **باللغة العربية**

1) أبو الوليد ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس**، ترجمة: إبراهيم الغربي، تونس، بيت الحكمة، ط1، 2001م.
2) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق: جمال الدين العلوي، لبنان- بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.
3) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ترجمة: أحمد شحلان، تحقيق: محمد عابد الجابري، لبنان بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م.
4) أبو الوليد ابن رشد، **الضروري في النحو**، تحقيق: منصور على عبد السميع، دم، الصحوة، ط1، 1431هـ- 2010 م.
5) أبو الوليد ابن رشد، **الكليات في الطب**، تحقيق: محمد عابد الجابري، لبنان- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999م.
6) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: محمد صبحي حسن الحلاق، السعودية- جدّة، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1415هـ،ج1.
7) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: محمد صبحي حسن الحلاق، السعودية- جدّة، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1415هـ، ج2.

8) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: محمد صبحي حسن الحلاق، السعودية- جدّة، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1415هـ، ج3.

9) أبو الوليد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: محمد صبحي حسن الحلاق، السعودية- جدّة ، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1415هـ، ج4.

10) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: الألف الصغرى، الألف الكبرى، الباء، الجيم**، تحقيق: موريس بويج، لبنان- بيروت، المطبعة الكاثوليكية، دط، 1938م، ج1.

11) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: الباء، اللام**، تحقيق: موريس بويج، لبنان- بيروت، المطبعة الكاثوليكية، دط، 1938م،ج3.

12) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو: الدال، الهاء، الزاي، الطاء**، تحقيق: موريس بويج، لبنان- بيروت، المطبعة الكاثوليكية، دط، 1938م،ج2.

13) أبو الوليد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة: الياء، اللام**، تحقيق: موريس بويج، لبنان- بيروت، دار المشرق، ط2، ج3.

14) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، لبنان- بيروت، د ط، دت.

15) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق: محمد سليم سالم، مصر- القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دط، 1387هـ-1967م.

16) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص السفسطة**، تحقيق: محمد سليم سالم، مصر القاهرة، مطبعة دار الكتب، د ط، 1973م.

17) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص السياسة لأفلاطون**، ترجمة: حسن محمد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، لبنان- بيروت، دار الطليعة، ط1، 1998م.

18) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص القياس لأرسطو**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط1، 1408هـ-1988.

19) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر ومعه جوامع الشعر للفارابي**، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة، دط، 1391هـ-1971م.

20) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطو طاليس في العبارة**، تحقيق: محمد سليم سالم، مصر، مطبعة دار الكتب، دط، 1978م.

21) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس وأربع رسائل لابن الصائغ وإسحاق بن حنين وابن رشد ويعقوب الكندي**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1951م.

22) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، القاهرة، المكتبة العربية، دط، 1994م.

23) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق: عثمان أمين، القاهرة، دد، دط، 1958م.

24) أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص منطق أرسطو: المدخل**، تحقيق: جيرار جهامي، لبنان-بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1996م.

25) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط3، دت، ج2.

26) أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: محمد عابد الجابري، لبنان-بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م،

27) أبو الوليد ابن رشد، **جوامع الكون والفساد**، تحقيق: أبو الوفا التفتازاني وسعيد زايد، دم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1992م.

28) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماء والعالم**، تحقيق: رفيق العجم وجيرار جهامي، لبنان-بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م.

29) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، تحقيق: رفيق العجم وجيرار جهامي لبنان-بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م.

30) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة الكون والفساد**، تحقيق: رفيق العجم وجيرار جهامي، لبنان-بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م.

31) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة الكون والفساد**، تحقيق: رفيق العجم وجيرار جهامي، لبنان-بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م.

32) أبو الوليد ابن رشد، **رسالة النفس**، تقديم: رفيق العجم وجيرار جهامي، لبنان-بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994م.

33) أبو الوليد ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط1، 1405هـ- 1984م.

34) أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عابد الجابري، لبنان- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997م.

35) أبو الوليد ابن رشد، **في جوهر الأجرام السماوية**، ترجمة: عماد نبيل، لبنان-بيروت، دار الفارابي، ط1، 2011م.

36) أبو الوليد ابن رشد، **كتاب الكليات**، تحقيق: عبد الجليل بلقريز، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1421هـ- 2000م.

37) أبو الوليد ابن رشد، **نصّ تلخيص منطق أرسطو: تلخيص كتاب العبارة**، تحقيق: جيرار جهامي، بيروت- لبنان، دار الفكر اللبناني، ط1، 1996م، ج3.

38) أبو الوليد ابن رشد، **نصّ تلخيص منطق أرسطو: كتاب المقولات**، تحقيق: جيرار جهامي، لبنان- بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1996م، ج2.

39) أبو الوليد، **تلخيص الجدل لأرسطو**، تحقيق: محمد سليم سالم، دم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1980م.

✓ **باللغة الفرنسية**

1) Averroès, **l'intelligence et la pensée sur le de anima**, traduction: Alain De libera, Paris, GF Flammarion, 2édition, 1998.

✓ **قائمة المراجع**

✓ **باللغة العربية**

1) إبراهيم البيومي غانم وآخرون، **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف: على جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، مصر- القاهرة ، دار السلام، ط1، 1429هـ-2008م، ج2.

2) إبراهيم بورشاشن: **هل نحن في حاجة إلى ابن رشد، هل نحن في حاجة إلى ابن رشد؟**، المغرب، سليكي أخوين، ط1، 2015 م.

3) ابن رشد الجد، **المقدمّات الممّهدات لبيان ما اقتضته رُسوم المدّونة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق: محمد حجي ابن رشد الجد، لبنان- بيروت، ط1، 1408هـ-1988م، ج1.

4) ابن رشد الجدّ، فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، طبعة مؤسسة جواد، ط1، 1407هـ-1987م، دار الغرب الإسلامي،

5) ابن رشد الجدّ، **مسائل أبي الوليد ابن رشد الجدّ**، المغرب، دار الآفاق العلمية، ط2، 1414هـ-1993م، ج2.دار الغرب الإسلامي، لبنان- بيروت، ط1.

6) ابن عبد البر النمري، **الاستذكار**، تحقيق:عبد المعطي أمين قلعجي، دمشق-بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط1، 1414هـ- 1993م.

7) ابن عبد البر النمري، **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1422هـ- 2002م.

8) أبو العباس الصنهاجي القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، لبنان- بيروت، دار الفكر، ط1، 1424هـ- 2004م.

9) أبو بكر ابن باجة، **تدبير المتوحد**، تونس، دار سراس، د ط، 1994م.

10) أبو بكر ابن فورك الاصبهاني، **كتاب الحدود في الأصول: الحدود والمواضعات**، تحقيق: محمد السليماني، لبنان- بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م.

11) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين: كتاب العلم**، لبنان-بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1426هـ- 2005م.

12) أبو حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار**، تحرير: عبد العزيز عز الدين السيروان، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1407-1986م.

13) أبو حامد بن محمد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي بيروت، دار الكتب العلمية،.1993م.

14) أبو ذر النراقي، **قرة العيون في الوجود والماهية**، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، لبنان- بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 1430هـ-2009م.

15) أبو على الحسين ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، بيروت- لبنان، مؤسسة النعمان، ط2، 1413هـ-1993م، ج4.

16) أبو على الحسين ابن سينا، **الشفاء: كتاب الجدل**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، د ط، 1385هـ- 1965م.

17) أبو على الحسين ابن سينا، **الشفاء: كتاب الجدل**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دط، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1385هـ-1965م.

18) أبو علي الحسين ابن سينا، **البرهان من كتاب الشفاء**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، مصر، مكتبة النهضة المصرية، د ط، 1954م.

19) أبو علي الحسين ابن سينا، **الشفاء: الإلهيات**، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط2، 1380هـ-1960م، ج1.

20) أبو علي الحسين ابن سينا، **الشفاء: العبارة**، تحقيق محمود الخضيري، القاهرة، دار الكاتب العربي، د ط، دت.

21) أبو نصر الفارابي، **كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجة على البرهان**، تحقيق: ماجد فخري، د ط، لبنان- بيروت، دار الشروق،

22) أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، لبنان- بيروت، دار الشروق، ط2، 1990م.

23) أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، ط2، لبنان بيروت، دار الشروق، 1990م.

24) أبو يعرب المرزوقي، **الابستمولوجيا البديل**، تونس، الدار التونسية، ط1. 1985.

25) أبو يوسف الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، د ط، ج1.

26) أحمد فؤاد الأهواني، **الفلسفة الإسلامية**، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، د ط، 1985م.

27) أرسطو طاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، القاهرة، دار الكتب المصرية، د ط، 1343هـ-1924م، ج1.

28) أرسطو طاليس، **في النفس**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، لبنان- بيروت، دار القلم، ط2، 1980م.

29) أرسطو طاليس، **منطق أرسطو**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، لبنان- بيروت، ط1، 1980م، ج1.

30) أرسطو طاليس، **منطق أرسطو**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، لبنان: بيروت، ط1، 1980م، ج1.

31) ألبرت شفيتسر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مصر- القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د ط، 1963م.

32) ألفرد إدوار تايلور، **أرسطو**، ترجمة عزت قرني، لبنان- بيروت، دار الطليعة ، ط1، 1992م.

33) بدر الدين الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير: عبد الله العاني، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1413هـ-1992م، ج2.

34) بول ريكور، **الوجود والماهية والجوهر بين أرسطو وأفلاطون**، ترجمة: فتحي أنقرو وأخرون، تونس، دار سيناترا: المركز الوطني للترجمة، ط1، 2012م.

35) تقيّ الدين ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: شرف الدين المكتيبي، لبنان- بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.

36) تقي الدين ابن تيمية، **الانتصار لأهل الأثر المعروف بنقض المنطق**، تحقيق: عبد الرحمان بن حسن قائد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ط1، 1435هـ.

37) تقي الدين ابن تيمية، **الانتصار لأهل الأثر المعروف بنقض المنطق**، تحقيق: عبد الرحمان بن حسن قائد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ط1، 1435هـ.

38) تقي الدين بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية، إدارة الثقافة والنشر جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، ط1، 1991م، ج3.

39) توفيق فائزي، **الاستعارة والنص الفلسفي**، بيروت- لبنان، ،دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2016م.

40) جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية**، مصر، مطبعة السعادة، ط1، د ت.

41) جمال الدين العلوي وآخرون، **حلقة وصل بين الشرق والغرب؛ أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون**، الرباط- المملكة المغربية، مطابع المعارف الجديدة، 1406هـ- 1986م.

42) جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة**، البيضاء المغرب، دار توبقال، ط1، 1986م.

43) الحاج أوحمنة دواق، **الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي: قراءة في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد**، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د ط، 1436هـ- 2015م.

44) حسان الباهي، **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، المغرب- الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، د ط، 2004م.

45) حمو النقاري، **المنطق في الثقافة الإسلامية**، لبنان- بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013م.

46) حمو النقاري، **روح التفلسف**، لبنان-بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017م.

47) خاليد فؤاد طحطح، **في فلسفة التاريخ**، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 1430هـ-2010م.

48) رشيدة السمين، **الجسد في فلسفة ابن رشد**، تونس، دار نقوش عربية، ط1، 2016.

49) رمضان بن منصور، **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا**، الأردن- إربد ، عالم الكتب الحديث، ط1، 2013 م.

50) رووبير بلانشيه، **نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)**، ترجمة: حسن عبد الحميد، دم، جامعة الكويت، د ط، 1986م.

51) زكرياء بن محمد القزويني، **أثار البلاد وأخبار العباد**، بيروت، دار صادر، د ط، د ت.

52) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، لبنان- بيروت، عالم الكتب، ط2، 1419هـ-1997م، ج1.

53) الشريف الجرجاني، **شرح المواقف لعضد الدين الإيجي ومعه حاشيتا السّالكوتي والحلبي على شرح المواقف**،، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، لبنان-بيروت، دار الكتب العلمية. دط، دت، ج2.

54) صديق بن حسن القنوجيّ، **أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2، 1978م، ج1.

55) صديق بن حسن القنوجيّ، **أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2، 1978م، ج1.

56) طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة: القول الفلسفي- كتاب المفهوم والتأثيل**، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005م.ج2.

57) طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.

58) طه عبد الرحمان، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، لبنان –بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2015م.

59) الطيب برغوث، **التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سنني كوني متوازن**، الجزائر، دار النعمان، د ط، 2017م.

60) عبد الحكيم أجهر، **سؤال العالم: الشيخان ابن عربي وابن تيمية من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف**، المغرب- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2011م.

61) عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، تعريب: على الموسوي، لبنان- بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2010م، ج1.

62) عبد العزيز العماري، **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**، لبنان: بيروت، جداول، ط1، 2013م.

63) عبد العزيز لعمول، **مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد**، بيروت- لبنان، دار الفارابي، ط1، 2016م،

64) عبد القادر بوعرفة، **الفكر السياسي عند ابن رشد**، إربد- الأردن، عالم الكتب الحديث، ط1، 2017م.

65) عبد القادر بوعرفة، **المدينة والسياسة: دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد**، القاهرة، مؤسسة فريدريش إيبرت الألمانية، ط1، 2006م.

66) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مصر، مجلة الرابطة العربية، د ط، 1367هـ- 1948م.

67) عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: عمر سليمان الأشقر، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1409هـ- 1988م، ج4.

68) عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: عمر سليمان الأشقر، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1409هـ- 1988م، ج4.

69) عبد النبي الحري، **صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر**، الدار البيضاء- المغرب ، المركز الثقافي العربي، ط1، 2015م.

70) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصر- القاهرة، دار الشروق، ط1، 1432 هـ- 2002م.

71) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، القاهرة، دار الشروق، ط1، 1999م، ج1.

72) عزيز بوستا، **كتاب العالم بين الكون والحدوث لدي ابن رشد: من كون وفساد إلى الحدوث الدائم للعالم**، المغرب- طنجة، مطبعة سيليكي أخوين، ط1، 2016م.

73) على أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسة**، لبنان- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1998م.

74) على عبد الهادي عبد الله، **النص الرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة**، بيروت- لبنان، دار الهادي. ط1، 1426هـ- 2005م.

75) علي بن مخلوف وآخرون، **مفاهيم عالمية: الحقيقة من أجل حوار بين الثقافات**، ترجمة: عبد القادر قنيني، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م.

76) غلام حسين الإبراهيمي الدنياني، **عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية**، تعريب: عبد الرحمان العلوي، ط1، 1434هـ- 2013م.

77) غيضان السيد علي، **الفلسفة الطبيعية والإلهية: النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد**، دم ، دار التنوير، دط، 2009م.

78) فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، لبنان، جداول، ط1، 2011م.

79) فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت**، لبنان- بيروت، دار الطليعة،ط1، 1997م.

80) محمد أبو القاسم حاج حمد، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية**، لبنان- بيروت، دار الهادي، ط1، 1465هـ-2004م.

81) محمد الأنباني، **حاشية الرسالة البيانية لمحمد الصبان**، مصر، المطبعة الأميرية، ط1، 1415هـ.

82) محمد الرازي فخر الدين، **مفاتيح الغيب**، لبنان- بيروت، دار الفكر، ط1، 1401هـ- 1981م، ج 11.

83) محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1990م.

84) محمد العلمي، **المستوعب لتاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكية**، المغرب – الرباط، دار الأمان، ط1، 1431هـ- 2010م، ج1.

85) محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، لبنان- بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1988م.

86) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، لبنان- بيروت، دار الطليعة، ط1، 1998م.

87) محمد المصباحي، **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، المغرب- الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، 1423هـ- 2002م.

88) محمد المصباحي، **مع ابن رشد**، المغرب، دار توبقال للنشر، ط1، 2007م.

89) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، لبنان- بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط3، 1430هـ- 2009م.

90) محمد بن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة**، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2012م، ج4: السفر السادس.

91) محمد بن على الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبو حفص سامي الأثري، الرياض، دار الفضيلة، ط1، 1421هـ، 2000م، ج1.

92) محمد حسن مهدي بخيت، **علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات**، الأردن- إربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2013م، ج1.

93) محمد حسن مهدي بخيت، **علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات**، الأردن- إربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2013م، ج1.

94) محمد محي الدين عبد الحميد، **حاشية شرح جوهرة التوحيد للشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي**، مصر، مطبعة السعادة، ط2، 1385هـ- 1955م.

95) محمد مزوز ،**جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا**، المملكة المغربية- الرباط، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2017 م.

96) محمد مفتاح، **مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمثاقفة**، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.

97) محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: أحمد شمس الدين،لبنا- بيروت، دار الكتب العلمية، د ط، دت، ج1.

98) محي الدين ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ- 2001م.

99) مرتضى المطهري، **الإنسان الكامل**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، لبنان- بيروت، مؤسسة البعثة، ط2، 1412هـ- 1992م.

100) مصطفي بن عبد الله كاتب حلبي،**كشف المظنون عن أسامي الكتب والفنون**، د ط، لبنان- بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت، ج2.

101) ويلارد فان أورمان كواين، **من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية فلسفية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: يوسف تيبس، لبنان- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م.

102) يوسف محمق، **المنطق الصوري: التصورات والتصديقات**، الدوحة- قطر، دار الحكمة، ط1، 1414هـ- 1994م.

✓ **باللغة الفرنسية.**

1) Alain de libera, **la querelle des universaux de Platon a la fin du Moyen Age**, Paris, G.F, Flammarion, 2000.

2) Ali Benmakhlouf , **Averroès**, Paris, Edition *Perrin*, 2009.

3) Alain de libera, **Averroès**, **L'Islam et la raison**, traduction: Marc Geoffroy, Paris, G.F, Flammarion, 2000.

4) Roger Arlandes, **Averroès un rationaliste en islam**, Paris, Edition Balland, 2 édition, 1998.

5) Thomas D'aquin, **contre Averroès**, tr: Alain de libera, Paris, G.F, Flammarion, 1994.

- ✓ **المعاجم والقواميس.**
- ✓ **باللغة العربية.**

1) أبو البقاء الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، لبنان- بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1419 هـ- 1998م.

2) أبو الحسن أحمد بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، سوريا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ت، ج4.

3) أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، لبنان- بيروت، دار صادر، د ط، د ت، ج11.

4) أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله كبير وآخرون، القاهرة، دار المعارف، دط، د ت.

5) أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، لبنان- بيروت، دار صادر، د ط، د ت. ج4

6) أبو منصور الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عبد المنهم خفاجي ومحمود فرج العقدة، الدار المصرية،1387هـ- 1967م، ج6.

7) أيمن حمدي، **قاموس المصطلحات الصوفية: دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، د ط، 2000م.

8) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، لبنان- بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م، ج2.

9) عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، لبنان- لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978م،

10) عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، دط، بيروت: لبنان، 1978م، دار المعرفة للطباعة والنشر، ص342

11) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، ط1، لبنان- بيروت، دار الكتب العالمية، 1409هـ-1988 م.

12) عبد المنعم الحفني، **معجم مصطلحات الصوفية**، بيروت، دار المسيرة، ط2، 1407هـ-1987م.

13) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت- لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 2006.

14) محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، بيروت، مكتبة لبنان، د ط، 1990م.

15) محمد علي التهانوي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: على دحروج، بيروت- لبنان، ناشرون، ط1، 1996م، ج1.

✓ **باللغة الفرنسية:**

1) fadwa Aoun, **la mémoire**: **Dictionnaire de poche plus**, éditions du edisoft, 3ère éditions, 2007.

2) Paul foulquié, **Dictionnaire de la langue philosophique**, Paris Boulevard Saint- Germai, Presses universitaires de France, 2édition, 1962.

✓ **المجلات:**

✓ **بالعربية:**

1) الحاج أوحمنة دواق، **المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبستمولوجيا التوحيدية**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد68، ربيع 1433هـ-2012م.

2) حيدر أحمد ميلاد، **التحرز من السفسطة: قراءة في تلخيص السفسطة لابن رشد عن أرسطو**، مجلة كلية الآداب بمصراتة، العدد5، د ت.

3) سفيان بوعنينة، **الانزياح اللغوي عند ابن سينا وابن رشد**، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد11، 2015م.

4) عبد الواحد يحي(**René Guenon**) اعرف نفسك بنفسك: بحث صوفي فلسفي، **مجلة المعرفة**، العدد1، 1349هـ- 1931م. ج1.

5) العمزاوي نبيلة، **روح التفلسف عند أبي الوليد ابن رشد– بحث في الدلالة والأبعاد–**، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 28، 2018م.

6) نعمة محمد إبراهيم، **تصنيف ابن رشد البرهان على أساس الوجود والسبب: دراسة تحليلية**، مجلة آداب الكوفة، العدد1، 2014م.

✓ **بالفرنسية**

1) Jacoues Hamel , **sociologie et interdisciplinarité**, **un mariage de raison** ?, Revue-a- contrario, vol3,n1, 2005.

2) Stanislave Nikolovich Smirnov, L'approche interdisciplinaire dans la science d'aujourd'hui **;** fondements ontologiques et épistémologiques **; Interdisciplinarité et sciences humaines**, volume1, Imprimerie des Presses Universitaire.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الشكر.

الاهداء .

مقدمة..... 02

الفصل الأول: في بيان القصد من التكامل المعرفي عند أبو الوليد ابن رشد

1- التكامل المعرفي وسؤال الدلالة: المبنى والمعني..... 18

2- التكامل المعرفي وسؤال التوسطات: بحث في الأوصاف العامة والخاصة للمفهوم..... 26

3-استفهام التكامل المعرفي في ضوء المتن الرشدي..... 32

الفصل الثاني: منهجية البناء المعرفي عند أبو الوليد ابن رشد

1- مقومات البناء المعرفي البرهاني..... 39

2- منزلة القول اللاييقيني في الأنموذج البرهاني..... 57

3- مبدأ الإتساق في الانموذج البرهاني..... 75

الفصل الثالث: واقع الممارسة المعرفية عند أبو الوليد ابن رشد

1- موضوع ومنهج المعرفة.....

2- تراتب المعارف.....

3- شروط الفعل المعرفي.....

4- دلالة المعرفة.....

الفصل الرابع: حدود القول بالتكامل المعرفي عند أبو الوليد ابن رشد

1- وحدة الفكر وإتساقه.....

2- وحدة الشريعة والحكمة.....

3- الطبيعة المنهجية والمضمونية للعلوم.....

4- صورة الوجود.....

خاتمة.....

قائمة المصادر والمراجع.....

عنوان الأطروحة: تمثلات التكامل المعرفي عند ابن رشد- مساءلة في الأسس والتطبيقات-

ملخص.

في هذا العصر، يعيش العالم أزمة متعددة الأبعاد، لأن العلوم في صورتها اليوم مشبعة بجرعات مفرطة لدرجة ضياع معانيها، وهذا يعني أن مصير الإنسان والغاية منه تم إخفاءها لصالح منطق مبسط، لذلك بالتالي فإن خطأ المعرفة- التبسيطية- أنها لا تفكر في نفسها، تؤكد هذه الأزمة في نفس الوقت مبدأ التكامل والتواصل المعرفي في فهم العالم والوجود مما يسمح لنا بمعرفة مميزات الفكر العالمي الذي هو حاضر بقوة في المعرفة والإنتاج العلمي في الحضارة الإسلامية. إن فكر ابن رشد(أفيروس) واحد من نماذج الحضارة الإسلامية، بحيث أن تحليله العقلاني يمثل مفهوم ومنظور جديد للعلاقة بين الشريعة (القانون) والحكمة. هذا ما يشرح ظواهر الوجود المادي ويقيم الإنتاج البشري المتنوع في جميع المجالات، ليكون التحليل التكاملي لابن رشد مثاليا، يجب أن يكون أساسه منطقيا مما يوجب دراسة مشكلة التصنيف والتطور المعرفي، وكذلك دور العقل عند فيلسوفنا. إذ، عندما نتحدث عن التكامل المعرفي، فإننا نقصد العلاقة الوجودية التي يؤطرها والذي يسمح بدوره بمعرفة الرابط بين المعرفة والأخلاق، في مشروع التكامل المعرفي الذي يسمح أهمية ما توافق عليه الغربيون مع ابن رشد أثناء التعارف الأوروبي، حيث حرر الفكر الحديث بالتأكيد فلسفة ابن رشد من سيطرة التقليد الإسلامي المغلق لأنه ساهم في هذا الانقطاع المعرفي من خلال تقييم التفكير النقدي.إذا، إن فكرة التكامل المعرفي عند ابن رشد هي مقدمة لفهم التراث الإسلامي وفي نفس الوقت محاولة بهدف إصلاح هذا الفكر، من أجل نظام معرفي أكثر دينامكية وأكثر قوة.

الكلمات المفتاح: التكامل المعرفي، الوضع الوجودي، ترتيب المعارف، العقل، الحكمة والشريعة

Titre de la thèse: les représentation de la complémentarité épistémologique chez Iben rushd-

Questionnement sur le fondement et les applications-

Résume:

En ce siècle, le monde vit une crise multidimensionnelle, parce que la science, dans sa forme aujourd'hui, est saturée par des doses excessives, au point de perdre son esprit, c'est-à- dire, le destin de l'homme et sa finalité furent dissimulés au profit d'une logique simplificative, l'erreur de la connaissance c'est qu'elle ne pas à elle-même .Cette cris certifie en même temps le principe de la complémentarité et de la communication des connaissances dans la compréhension du monde et l'existence ce que nous nous permet de reconnaitre les caractéristiques de la pensée globale, fortement présent dans la connaissance et la production scientifique dans la civilisation musulmane. La pensée d'Ibn Rushd (Averroès) l'une des modèles de la civilisation musulmane, ou son analyse rationnelle présente un concept et une nouvelle vision de la relation entre charia (la loi) et la sagesse. Qui explique les phénomènes de la l'existence matérielle et évaluer les diverses productions humaines. Dans tous les domaines, il faut que son fondement soit sensé, Ce qui nécessite l'étude du problème de la classification et l'évolution de la connaissance, ainsi que de rôle de raison chez notre philosophe. Dons, quand on parle de épistémologique, on veut dire la relation ontologie qui l'encadrée. Et qui permet à son toue de connaitre la liaison entre la visionnaire, l'épistémologique et la morale. Dans le projet d'une complémentarité épistémologique. Ce qui expliquent l'intérêt de l'occidentaux ont accordée à I'Ibn Rushd lors de la renaissance européenne. La pensée moderne a certainement libéré la philosophie d'Averroès de l'emprise de la tradition islamique close, puisqu'il a contribué à cette une rupture épistémologique en valorisent la pensée critique. Donc, l'idée de la complémentarité épistémologique chez Averroès est une introduction pour le compréhension l'héritage islamique. Et en même temps un essai afin de reformer, cette pensée. Pour un système épistémologique plus dynamisme et plus puissant.

Mots clés: la complémentarité épistémologique, la situation existentielle, la classification des connaissances, la raison, la sagesse et charia