مجلة الريادة للبحوث والأنشطة العلمية
Al-Riyadah Journal For Researches And Scientific Activities
العدد الثاني عشر
سبتمبر September 2025
المجلد الاول

اختلاف طبيعة علاقة النظر الجدلي بالعلمين الطبيعي والميتافيزيقي عند ابن رشد

د. احمد عيسى سعيد كردي
كلية الآداب. الاصابعة /جامعة غريان
ahmed998iii8@gmail.com

الملخص:

يتناول هذا البحث تحليل اختلاف طبيعة علاقة النظر الجدلي بكلٍّ من العلم الطبيعي والعلم الميتافيزيقي في فلسفة ابن رشد، من خلال الكشف عن الأسس المنهجية والإبستمولوجية التي تحكم توظيف الجدل وحدوده في بنية العلوم عنده، منطلقًا من إشكالية مركزية مفادها تحديد موقع الجدل ضمن سلم المناهج المعرفية، وحدود مشروعيته في تحصيل المعرفة اليقينية، ويعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي القائم على تتبع نصوص ابن رشد، ولا سيما شروحه الكبرى والوسطى لأرسطو وكتبه في الفلسفة والكلام، للكشف عن تصوره للتمييز بين أنماط الاستدلال من حيث القوة واليقين، حيث يبيّن أن ابن رشد يقرّ بحضور الجدل في العلم الطبيعي بوصفه نمطًا استدلاليًا ذا وظيفة تمهيدية وإقناعية، مرتبطًا بطبيعة موضوعات هذا العلم القائمة على التغير والحس والتجربة، وبما يسمح به من مقولات ظنية واحتمالية، في حين يتخذ موقفًا نقديًا صارمًا من إدخال الجدل في العلم الميتافيزيقي الذي يتناول الموجود بما هو موجود، والمبادئ الأولى والعلل القصوى، باعتباره علمًا لا يقوم إلا على البرهان اليقيني الخالص، ويخلص البحث إلى أن هذا التمييز لا يعكس موقفًا إجرائيًا فحسب، بل يعبر عن رؤية متكاملة لدى ابن رشد للتراتبية المعرفية للعلوم، وسعيه إلى حماية الفلسفة الأولى من الخلط المنهجي بين البرهان والجدل، لما يترتب على ذلك من اضطراب في المفاهيم وإضعاف في اليقين العقلي وإفساد لوظيفة الفلسفة بوصفها علمًا برهانيًا.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد، النظر الجدلي، البرهان، العلم الطبيعي، العلم الميتافيزيقي، التراتبية المعرفية، المنهج الفلسفي، شروح أرسطو.

Abstract:

This paper provIdes an in-depth analysis of the differing nature of the relationship between dialectical reasoning and both natural science and metaphysical science in the philosophy of Ibn Rushd (Averroes), by examining the methodological and epistemological principles that govern the use and limitations of dialectic within the structure of the sciences, and by addressing the central problem of determining the status

of dialectic within the hierarchy of cognitive methods and its legitimacy in attaining certain knowledge. Employing an analytical and critical approach grounded In Ibn Rushd's major philosophical writings, particularly his Aristotelian commentaries and theological works, the study demonstrates that Ibn Rushd acknowledges the role of dialectical reasoning in natural science as a preliminary and persuasive mode of argumentation, suited to a domain characterized by change, sensory perception, and empirical observation, and therefore compatible with probabilistic and non-demonstrative conclusions, while firmly rejecting the application of dialectic In metaphysics, whichh investigates being qua being, first principles, and ultimate causes, and consequently demands strictly demonstrative and Intellectually certain reasoning. The paper concludes that this distinction reflects Ibn Rushd's comprehensive hierarchical conception of the sciences and his commitment to methodological rigor aimed at preserving the demonstrative nature of metaphysics, safeguarding philosophical certainty, and preventing epistemological confusion between dialectical and demonstrative forms of reasoning.

Keywords:
Ibn Rushd (Averroes), Dialectical Reasoning, Demonstration (Burhān), Natural Science, Metaphysical Science, Hierarchy of Sciences, Philosophical Method, Aristotelian Commentaries.

المقدمـة

أهمية الموضوع وسياقه في الفلسفة الإسلامية: يشغل موضوع النظر الجدلي وعلاقته بالعلوم مكانة بارزة في التراث الفلسفي الإسلامي، إذ يمس جوهر التفاعل بين الفلسفة وعلم الكلام خلال مرحلة ازدهارهما في الحضارة الإسلامية. فقد دارت مناظرات حادة حول مناهج الاستدلال ومراتبها، وبلغت ذروتها في الجدل بين أبو حامد الغزالي والفلاسفة، ثم ردّ ابن رشد على الغزالي في تهافت التهافت. يتصل هذا الموضوع بمسألة المنهج في تحصيل الحقيقة: هل يكون اعتمادًا على البرهان العقلي اليقيني أم على الجدل المنطقي المبني على المشهورات، وأثر ذلك في العلوم الطبيعية والإلهية. ومن ثمَّ، تتضح أهمية البحث في تمييز ابن رشد بين منهج البرهان ومنهج الجدل، لما لذلك من دور في رسم حدود المعرفة العلمية وضمان عدم الخلط بين مراتب اليقين ودرجات الإقناع في الفكر

الإسلامي الوسيط. إنَّ إعادة فحص هذه القضية تسهم في فهم أعمق لتراثنا الفلسفي الإسلامي ولموقع ابن رشد فيه كمدافع عن العقلانية البرهانية في وجه التأويلات الجدلية السائدة في عصره.

سبب اختيار ابن رشد تحديدًا: يُعتبر أبو الوليد ابن رشد (1126–1198م) شخصية محورية لفهم هذا الموضوع نظرًا لمكانته الفريدة كفيلسوف عقلاني وكبير شُرّاح أرسطو في الحضارة الإسلامية. تميّز ابن رشد بوضوح رؤيته المنهجية؛ فهو الذي أكّد على أولوية الدليل البرهاني وضرورة النظر العقلي حتى في قضايا العقيدة، منطلقًا من قناعته بأن الشريعة نفسها تحث على التأمل العقلي الصحيح. كذلك استفاد ابن رشد من أجواء عقلانية مهّدت لها حركة الموحدين في الأندلس والمغرب – التي شددت على فهم الدين بالعقل – لتوجيه نقد منهجي صارم للجدل الكلامي وأساليبه. وقد تبنّى ابن رشد منهج أرسطو المنطقي بحذافيره، فشرح كتب الأورغانون وخصوصًا كتاب البرهان شرحًا مستفيضًا، كما خاض في نقد تناولات المتكلّمين والفلاسفة السابقين لمسائل العلم الطبيعي والإلهي. لكل ذلك، يُعدّ ابن رشد الخيار الأنسب لهذا البحث: فهو يجمع بين موقع المفسّر الأمين لفلسفة أرسطو، وبين موقع المجدّد الناقد في سياق الفلسفة الإسلامية، مما يسمح برصد تطور المفهوم الجدلي وتطبيقاته بوضوح عبر نصوصه الشارحة والناقدة.

إشكالية البحث: تتمحور إشكالية هذا البحث حول توضيح **طبيعة العلاقة بين منهج النظر الجدلي وكلٍّ من العلم الطبيعي (الفلسفة الثانية) والعلم الميتافيزيقي (الفلسفة الأولى) عند ابن رشد.** بعبارة أخرى: ما حدود المشروعية التي يمنحها ابن رشد للجدل بوصفه منهجًا عقليًا ضمن العلوم النظرية؟ ولماذا يقبل توظيفه (جزئيًا أو تمهيديًا) في مجال العلم الطبيعي بينما يرفض حضوره الاستدلالي في مجال العلم الإلهي أو الميتافيزيقا؟ تتفرع عن هذه الإشكالية أسئلةٌ تفصيلية تبحث في تصور ابن رشد لمفهوم الجدل نفسه ومنزلته بين صنوف المعرفة، ثم في خصائص كل من العلم الطبيعي والعلم الإلهي ومنهجية البحث فيهما، وصولًا إلى تبعات التمييز المنهجي بينهما. إن طرح الإشكالية بهذا الشكل يساعد على تفكيك الموضوع إلى عناصر محددة، بحيث ندرس بُعدًا مفاهيميًا أولًا (لمعرفة ما المقصود بالنظر الجدلي في السياقين الأرسطي والإسلامي)، ثم بُعدًا منهجيًا وتصنيفيًا ثانيًا (لموقع الجدل ضمن تصنيف العلوم عند ابن رشد)، ثم بُعدًا تطبيقياً في العلوم (علاقة الجدل بالبحث في

عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة)، وأخيرًا بُعدًا نقديًا واستنتاجيًا يتعلق بدلالات موقف ابن رشد الفلسفية.

أسئلة البحث: ينبثق عن الإشكالية الرئيسة مجموعة من الأسئلة التي سيُجيب عنها البحث عبر مباحثه المتنوعة، وأهمها:

1. ما تعريف الجدل عند أرسطو والفلاسفة المسلمين، وما الفرق بينه وبين البرهان من حيث القوة المعرفية ومنهجية الاستدلال؟
2. أين يضع ابن رشد منهج الجدل ضمن تصنيف العلوم ومراتب المناهج المعرفية، وما علاقته بمخاطبة الجمهور مقابل مخاطبة الخواص؟
3. ما هي خصائص العلم الطبيعي ومنهجه عند ابن رشد، وكيف يمكن – إن أمكن – تسويغ استخدام الجدل فيه كمدخل تمهيدي أو مكمل للمنهج التجريبي والحسي؟
4. ما طبيعة العلم الميتافيزيقي ومرتبته اليقينية عند ابن رشد، ولماذا ينتقد إدخال الجدل فيه، مع بيان حججه ضد المناهج الجدلية في الإلهيات (سواء عند المتكلمين أو بعض الفلاسفة السابقين)؟
5. ما دلالات التمييز المنهجي بين العلمين الطبيعي والإلهي لدى ابن رشد، فلسفيًا ومعرفيًا، وكيف أسهم ذلك في الدفاع عن الفكر الفلسفي البرهاني ضمن السياق الإسلامي؟ تشكل هذه الأسئلة خارطة الطريق للبحث وسيجري تناولها تباعًا.

المنهج المعتمد وحدود البحث: يعتمد هذا البحث منهجًا تحليليًا نقديًا يقوم على قراءة نصوص ابن رشد الأساسية قراءة فاحصة، مع الاستعانة بشروح المفسرين المعاصرين حولها. سيتم تتبع مفهوم النظر الجدلي في كتابات ابن رشد المنطقية (كشرحه لكتاب الجدل من الأورغانون وشرحه لكتاب البرهان) وفي مؤلفاته الفلسفية والكلامية (مثل فصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت). كما سنستفيد من دراسات حديثة تناولت علاقة الجدل بالبرهان في الخطاب الرشدي، إضافة إلى المقارنة بأفكار ابن سينا وغيره لإبراز تمايز النهج الرشدي. وستكون المقاربة تاريخية–مقارِنة أيضًا، بإظهار انتقال المفاهيم من أرسطو إلى الفارابي وابن سينا وصولًا إلى ابن رشد. وينحصر نطاق البحث في العلوم النظرية عند ابن رشد (الطبيعيات والإلهيات خاصة) دون التطرّق التفصيلي للعلوم العملية أو رياضيات إلا بمقدار ما يخدم توضيح الفكرة. أما حدود البحث الزمنية فتقتصر على القرون الوسطى (الفلسفة اليونانية ثم الإسلامية الوسيطة)، دون امتداد التحليل إلى التأويلات اللاحقة في عصر

النهضة أو العصر الحديث، إلا في الخاتمة لبيان الأثر إن لزم الأمر. بهذا المنهج المتكامل، يسعى البحث إلى توثيق استنتاجاته بأكبر قدر من الدقة اعتمادًا على نصوص ابن رشد نفسها وشروحاتها، مع مراعاة الإحالة إلى المراجع في كل فقرة لضمان الأمانة العلمية كما هو مطلوب.

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والمنهجي للنظر الجدلي عند ابن رشد

يُمهدّ هذا المبحث لفهم الأساس النظري لمفهوم النظر الجدلي ومنهجه، من خلال تتبع جذوره عند أرسطو وتمييزه عن البرهان، ثم استقصاء موقعه ضمن منظومة العلوم كما صنفها ابن رشد. بذلك نضبط المصطلحات والمفاهيم قبل الانتقال لدراسة تطبيقاتها.

أولاً: مفهوم النظر الجدلي في التراث الفلسفي الأرسطي

1. **الجدل عند أرسطو**: يُعرَّف الجدل (Dialectic) في المنطق الأرسطي بأنه فن استخدام الأقيِسة الاحتمالية التي تقوم على مقدمات مقبولة عمومًا (المشهورات والآراء المعلومة عند الجمهور) للوصول إلى نتائج غير يقينية تمامًا ولكن معقولة. وقد أشار أرسطو إلى أن الجدل – بخلاف السوفسطائية – ليس لمجرّد المغالطة أو الانتصار بالرأي، بل هو منهج مهم للبحث والنقاش الفلسفي يهدف إلى اختبار المبادئ الأولى عبر الحوار العقلي. ففي كتاب المواضع (Topica)، يعرض أرسطو فوائد الجدل كتمرين ذهني يتيح للفيلسوف الاطلاع على شتى الآراء المتناقضة في المسائل الفلسفية، مما يساعده على فحصها وتمحيصها تمهيدًا للوصول إلى الحقيقة. من هنا، فالجدل الأرسطي أداة منهجية للبحث عن العلم بقدر ما هو أيضًا أسلوب للإقناع المنطقي. لقد اعتبر أرسطو أن الاستخدام المنظم للجدل يسهم في تربية العقل على المحاججة الصحيحة، وبالتالي يمكن أن يكون مقدمة للبرهان أو طريقًا إلى اكتشاف الحدود الوسطى في البرهان.(ابن رشد،1967: 80). وخلاصة الأمر أن الجدل عند أرسطو منهج مشترك بين الفيلسوف والمجتمع: فهو يسمح بمحاورة الآراء السائدة ويختبر صدقها دون ادعاء اليقين النهائي، ما لم ترتقِ مقدماته إلى مستوى الحقائق البرهانية.

2. **الفرق بين الجدل والبرهان**: يضع أرسطو تمييزًا صارمًا بين منهج البرهان (Demonstration) ومنهج الجدل من حيث قوة اليقين ومستوى الحقيقة في المقدمات. فالبرهان هو أرقى أنواع الاستدلال، ويعرّفه أرسطو بأنه القياس المؤلف من مقدمات صادقة يقينية، معروفة بذاتها، تؤدي إلى نتيجة

يقيني. وبالتالي، البرهان ينتج علمًا قطعيًا؛ أي معرفة ضرورية بالمسبَّبات اعتمادًا على عللها الحقيقية. أما الجدل، فقياس من مقدمات مقبولة أو مشهورة لا يشترط فيها اليقين التام. ومن ثم فإن نتائج الجدل ليست يقينية بل ظنية راجحة. لقد أكد أرسطو أن الجدل مفيد لاستكشاف الآراء واختبارها، إلا أنه ليس كافيًا لوحده لإثبات المبادئ اليقينية التي يتوقف عليها البرهان. في الاستخدام، يستعمل البرهان في العلوم للوصول إلى اليقين (خصوصًا في الرياضيات والطبيعيات والإلهيات عند اليونان)، بينما يُستعمل الجدل في المناظرات الفلسفية والقضايا الخلافية التي لم تبلغ درجة اليقين أو لمعالجة مقدمات أولية قبل تأسيسها برهانيًا. هذا الفرق المنهجي انعكس أيضًا لدى فلاسفة الإسلام: حيث عدّوا البرهان منهج الخاصة من أهل العلم، والجدل أداة المناقشة مع الخصوم أو إقناع الجمهور المتعلم. ويمكن القول إن البرهان يمنح العلم (المعرفة اليقينية)، بينما يمنح الجدل الرأي الغالب (المعرفة الظنية)؛ وكلاهما ضروري لكن في مستويين مختلفين من الخطاب العقلي.

3.انتقال المفهوم إلى الفلسفة الإسلامية: انتقل مفهوم الجدل الأرسطي إلى الفكر الإسلامي عبر حركة الترجمة للمنطق اليوناني (الأورغانون)، حيث تُرجم كتاب الطوبيقا إلى العربية بعنوان "كتاب الجدل". واطلع فلاسفة مثل الكندي والفارابي وابن سينا على هذا المفهوم وطوّروه ضمن سياق التصنيف الإسلامي للعلوم. غير أن الجدل اكتسب معاني إضافية في الثقافة الإسلامية. فمن ناحية، صار يدل على منهج علماء الكلام في الاستدلال على العقائد والدفاع عنها، إذ استخدم المتكلمون أساليب المناقشة الجدلية كثيرًا للرد على الخصوم، مما جعل ابن رشد وأمثاله يصفون علم الكلام بأنه صناعة جدلية في جوهره.(ابن رشد،1983: 105) ومن ناحية أخرى، ناقش الفلاسفة المسلمون دور الجدل بالنسبة للفلسفة: فالفارابي مثلًا ميّز بين الجمهور الذين يناسبهم القياس الجدلي والإقناعي، والخاصة الذين يطلبون اليقين القياس البرهاني. كما اعتبر بعضهم أن الجدل يمكن أن يكون مقدمة وتمرينًا للعقل قبل بلوغ مرتبة البرهان. وقد ورث ابن رشد هذه التقاليد الفكرية، فتعرّف على موقف الفارابي وابن سينا من الجدل ووازن بينها وبين أصول أرسطو المنطقية. لكنه في الوقت نفسه عايش هيمنة منهج المتكلمين الجدلي في عصره، والذي رآه منحرفًا عن الجدل الأرسطي المنضبط نحو مجرد سفسطة دفاعية عن عقائد محددة. لذلك جاء مشروع ابن رشد ليعيد للجدل معناه الأصلي

كمنهج منضبط داخل نطاق الفلسفة، مع وضعه في مرتبته المناسبة أدنى من البرهان. بعبارة أخرى، أخذ ابن رشد مفهوم الجدل إلى مستويين:

أ/ مستوى منطقي نظري بوصفه جزءًا من الآلات المنطقية المستعملة في البحث (وفق التراث الأرسطي).

ب/ مستوى نقدي تطبيقي بوصفه منهجًا استخدمه المتكلمون وخلطوا به بين الظن واليقين في مسائل ما ينبغي أن يُفصل فيها بالبرهان. سنرى تفصيل ذلك في مباحث قادمة.

ثانياً: موقع النظر الجدلي في تصنيف العلوم عند ابن رشد.

1. مراتب المناهج المعرفية: نظر ابن رشد في تصنيف العلوم نظرة خاصة تُبرز تراتبية المناهج العقلية بحسب درجة اليقين وطبقة المخاطَبين. وقد ورث تقسيمًا عامًّا شائعًا منذ الفارابي يقسم المناهج إلى: منهج برهاني للخاصة من أهل الحكمة، ومنهج جدلي لطبقة الوسَط من المتكلمين والمثقفين، ومنهج خطابي إقناعي للعامة. أشار ابن رشد في كتابه فصل المقال إلى أن الناس يختلفون بالفطرة في تصديقهم للمعارف: فمنهم من يقنعه البرهان العقلي (وهم أهل البرهان أو الخاصة)، ومنهم من تكفيه الجدليات (وهم أهل الكلام ونحوهم)، وآخرون يقنعهم الخطاب الوعظي والتمثيلي (وهم العامة). لذلك اعتبر الشرع أن ظاهر النصوص يلائم الجمهور (أي منهج الوعظ)، أما باطنها فإنه يلائم أهل البرهان بعد التأويل الصحيح. وفي ذلك إشارة واضحة إلى مرتبة الجدل: فهي مرتبة وسطى بين البرهان القطعي والخطابة الإقناعية. تؤدي هذه المرتبة وظيفة مهمة هي إقناع من لديهم قدر من التعليم والثقافة بالحجج العقلية من دون الوصول إلى اليقين البرهاني. هكذا وضع ابن رشد الجدل في منزلته المنهجية المناسبة؛ فلا يُرفض تمامًا ولا يُقبل بلا شرط، بل يُستعمل حيث تكون الغاية إقناع العقول الجدلية بحقيقة ما، أو حين تكون المقدمات غير متيقنة تمامًا ولكنها راجحة ومشتركة القبول. ويمكن القول إن ابن رشد استوعب منطق أرسطو بتقسيم صناعاته (تحليلات برهانية، وجدل، وخطابة، وشعر، وسفسطة)، لكنه أيضًا أعاد تأويل ذلك في ضوء الحاجة الماسّة لترسيخ منهج برهاني ضمن الفكر الإسلامي الذي طغت عليه الأساليب الجدلية للمتكلمين.(بن عدي،2022: 59)

2. الجدل بين الإقناع والبرهان: يوضح ابن رشد أن منزلة الجدل هي بين الإقناع البلاغي من جهة، والبرهان اليقيني من جهة أخرى. فالجدل يتشارك مع الخطابة في سعيه للإقناع، لكنه يفوقها لأنه

خطاب موجه لخاصة الجمهور ممن عندهم مسكة من عقل ومنطق. وفي الوقت نفسه، يتشارك مع البرهان في كونه عملية استدلال عقلي بقياس، لكنه أدنى منه لكون مقدماته غير يقينية تامة. لذلك يرى ابن رشد أن صناعة الجدل ضرورية لتثقيف العقول وتهيئتها لفهم البرهان؛ إذ بفضلها يتدرج المتعلم من قبول المشهورات إلى البحث عن الحقائق. وقد نبّه يوسف بن عدي (وهو باحث معاصر مختص بابن رشد) إلى هذه الفكرة بقوله إن من أبرز منافع الجدل عند ابن رشد دوره في إنتاج القول البرهاني؛ حيث يُتاح للفيلسوف أن يطّلع عبر الجدل على مختلف الأقوال المتضاربة حول قضية ما(بن عدي، 2022: 201)، مما يعينه في صياغة برهانه على أسس أكثر متانة. فلا تعارض عند ابن رشد – من حيث المبدأ – بين أن يشارك القول الجدلي والقول البرهاني في تناول موضوع معين، خاصة فيما يتعلق بالقضايا العامة كطبيعة الوجود المطلق، إنما الاختلاف يكمن في درجة الوضوح واليقين في كل منهما. ولهذا نجده يعتبر الجدل خادمًا للبرهان وممهّدًا له، لكن دون أن يرقى لمستواه. وبهذا المعنى، تكون صناعة الجدل أشبه بجسر يربط التفكير العامي شبه العقلي بالتفكير العلمي الصارم، وفي الوقت ذاته يحمي البرهانَ نفسه من العزلة، إذ يتيح له التواصل مع من لم يبلغ مرتبة اليقين عبر خطاب جدلي عقلاني ولكن غير قطعي. هذا التوسط للجدل هو سرّ قيمته عند ابن رشد ضمن منظومة المعارف.

3. علاقة الجدل بالجمهور والخاصّة: اتخذ ابن رشد موقفًا نقديًا من علم الكلام الأشعري وغيره، واعتبره خطابًا جدليًا موجّهًا للعامة رغم صعوبة فهمه حتى على أهله. فهو يرى أن المتكلمين أخطئوا مرتين: مرة حين ظنّوا أسلوبهم يفهمه العامة، ومرة ثانية حين ظنّوه كافيًا لبلوغ اليقين. يقول ابن رشد منتقدًا منهجهم: الطريقة التي اعتمدوها (أي المتكلمون) طريقة جدلية عقيمة تعسر حتى على أصحاب الصنعة، فكيف تمسّ إفهام الجمهور؟ ناهيكم بأنها طريقة غير برهانية، لا تفضي إلى معرفة يقينية بوجود الباري تعالى. في هذا النص يصرّح ابن رشد بثلاث نقاط مهمة:

أ/ الجدل الكلامي نخبوي معقّد يفوق فهم العوام (وبالتالي لا يحقق مقصد إقناع الجمهور الذي يتذرع به المتكلمون).

ب/ الجدل الكلامي ليس برهانيًا وبالتالي لا ينتج اليقين في قضايا العقيدة الإلهية.

ج/ نتيجة لذلك فهو عقيم من جهة تحصيل العلم الحقيقي. ومن هنا شدد ابن رشد على أن مخاطبة الجمهور ينبغي أن تكون بوسائل بيانية وخطابية ملائمة لإفهامهم، أما القضايا الدقيقة فلا ينبغي خلطها لهم بالجدليات الفلسفية لأنها تلبس عليهم دينهم دون أن تعطيهم يقينًا وأما الخاصّة من العلماء والفلاسفة، فإن كان بعضهم (كالمتكلمين والفلاسفة المشائين غير الراسخين) قد يكتفي بالجدل، إلا أن مرتبتهم العلمية تبقى دون مرتبة الحكماء البرهانين. ولعل ابن رشد تأثر هنا بتقسيم الفارابي للطبقات الفكرية في الأمة: فاعتبر نفسه ومنهجه ممثلًا للفلاسفة الحقيقيين البرهانين، في مقابل الفلاسفة الجدليين الذين يمزجون الفلسفة بالكلام فيقعون في الخلط المنهجي. وعليه، فإن علاقة الجدل بالجمهور هي أنه وسيلة إقناع شبه عقلية يستفيد منها أهل الفكر في مخاطبة العامة عند الضرورة (شريطة تبسيطه ليقترب من البيان)، أما علاقته بالخاصّة فهي أنه أداتهم في الحوار فيما بينهم عند غياب دليل قطعي أو عند التمهيد لبحث برهاني. ولكنه لا يُعد عند الخاصّة غاية نهائية ولا أعلى طرق الإقناع، بل مجرد خطوة في طريق العقل الفلسفي الذي غايته البرهان اليقيني. هذه النظرة الهرمية للمناهج والطبقات المعرفية تظهر جليًا في نقد ابن رشد للمتكلمين وفي تصنيفه الخاص للعلوم كما سيتضح.

الفصل الثاني: طبيعة علاقة النظر الجدلي بالعلم الطبيعي عند ابن رشد

بعد تأسيس المفاهيم العامة، ننتقل إلى دراسة العلاقة بين منهج الجدل والعلم الطبيعي (أي الفيزياء والفلسفة الطبيعية بالاصطلاح القديم) كما يفهمه ابن رشد. سنعالج خصائص العلم الطبيعي ومنهجه أولًا، ثم ننظر في مدى مشروعية توظيف ابن رشد للجدل في مجال الطبيعيات، مع أمثلة نصية من شروحه على أرسطو توضح موقفه التطبيقي.

أولاً: خصائص العلم الطبيعي ومنهجه

1. موضوع العلم الطبيعي: العلم الطبيعي عند ابن رشد هو العلم الذي يدرس الموجودات المتغيرة المحسوسة؛ أي الأجسام المادية بما فيها من حركة وتغير. وهو يقابل ما سمّاه القدماء "الفلسفة الثانية" أو العلوم الجزئية، في مقابل الفلسفة الأولى الإلهيات (بن عدي،2022 :300). وقد تبع ابن رشد في تحديد موضوع هذا العلم أرسطو، الذي جعل الطبيعة موضوعًا لكل ما له مبدأ حركة وسكون في

ذاته. فموضوع العلم الطبيعي إذن هو الموجود باعتباره متحركًا متغيرًا. ويشمل ذلك دراسة العناصر والعالم تحت القمري والعلوي (وفق تقسيمات القدماء)، والبحث في أسباب الظواهر الطبيعية الأربع: المادية والصورية والفاعلة والغائية. لكن ما يميز طرح ابن رشد أنه أكد استقلالية موضوعات العلم الطبيعي عن مبادئ ما بعد الطبيعة: فالعالم الطبيعي له خصائصه وقوانينه التي ينبغي البحث فيها ضمن حدود الطبيعة نفسها. لقد عارض ابن رشد نزعة ابن سينا إلى ردّ كل الظواهر إلى علل ميتافيزيقية أولى، ورأى بدلاً من ذلك أن كثيرًا من المسائل يمكن للعلم الطبيعي أن يفسرها من داخل نطاقه (كالأشكال والصور والعوامل الطبيعية) دون حاجة مباشرة لإقحام الميتافيزيقا. وهذا ما سنفصّله في المطلب الثاني. ولكن إجمالًا، يتحدد موضوع العلم الطبيعي عند ابن رشد بأنه الموجود المحسوس المتغير، بما يتضمنه من حركات وتحولات، مما يستلزم منهجًا يعتمد الملاحظة والتجربة بجانب التحليل العقلي.

2. طبيعة المعرفة الطبيعية (التغير، الحس، التجربة): يعتبر ابن رشد المعرفة في مجال الطبيعيات معرفة خاصة الطبيعة من حيث هي متغيرة ومحسوسة. لذلك منهجها يجمع بين الاستقراء الحسي والتركيب العقلي، أي بين التجربة والمشاهدة من جانب والقياس العقلي البرهاني من جانب آخر. لقد كان أرسطو يضع أسس المنهج العلمي الطبيعي على الملاحظة الحسية للظواهر ثم تعقّلها بحثًا عن عللها، وهذا ما أيّده ابن رشد. فهو يرى أن اعتماد الحواس والتجارب الحسيّة أمر جوهري للوصول إلى مبادئ عامة لكن موثوقة في الطبيعيات. كما يشير إلى أن التغير خاصية أساسية للطبيعة، وبالتالي فإن كل معرفة طبيعية يجب أن تراعي مسألة الحدوث والانقسام والحركة. فلا يمكن مثلاً اليقين بنتيجة في علم الطبيعة إلا بعد اختبارها تجريبيًا والتأكد من وقوعها دائمًا أو أغلب الأحيان وفق نظام ثابت، وحينها يتم تعقّل العلة وضمّ القضية إلى نسق البرهان. وهذا يميز العلم الطبيعي عن العلم الرياضي (الذي موضوعه كميات مجردة ثابتة) وعن العلم الإلهي (الذي موضوعه موجودات غير متغيرة إذا وجدت). كذلك نوّه ابن رشد إلى أهمية منهج القياس التمثيلي والاستقراء في الطبيعيات؛ حيث نرقب ظاهرة ما ونقيس عليها حالات مشابهة. ومع أن هذا المنهج الاستقرائي لا يعطينا يقينًا كليًا بمفرده، إلا أنه ضروري كمرحلة أولى للوصول إلى القضايا الكلية التي يصوغها البرهان. إذن، طبيعة المعرفة الطبيعية عند ابن رشد تجمع ثلاثة عناصر(مزوز،2017: 50)

أ/ التغير والحركة كمادة للدرس.

ب/الحس والتجربة كمنبع للمعطيات.

ج/العقل والتحليل البرهاني لصياغة القوانين واستخراج العلل. وهذا تركيب متوازن بين الفكر والمشاهدة يُبرز نزعة ابن رشد العلمية بالمقارنة مع أسلافه من المشائين.

2. **حدود اليقين في العلم الطبيعي:** رغم إيمان ابن رشد بقوة العقل في فهم العالم الطبيعي، إلا أنه أدرك حدود اليقين في هذا المجال مقارنة بالرياضيات والميتافيزيقا. فهو يوافق أرسطو أن كثيرًا من قضايا الطبيعيات هي حقائق أغلبّية لا كلّية مطلقة، لأن المادة والتغير ينطويان على قدر من الاحتمال. على سبيل المثال، قد يصل عالم الطبيعة إلى قانون فيزيائي معين (كقانون الحركة)، لكنه يظل قابلًا للاستثناء لو ظهرت عوامل جديدة. لذا فاليقين في العلوم الطبيعية هو يقين نسبي أو إجرائي وليس ضروريًا منطقيًا دائمًا، باستثناء بعض المبادئ العامة. ابن رشد يعترف بذلك حين يشير إلى أن البرهان في الطبيعيات أضعف منه في الرياضيات بسبب طبيعة الموضوع. ومع ذلك، هذا لا يعني أن العلم الطبيعي ليس علمًا حقيقيًا عنده؛ بل هو كذلك لكن بدرجة أضعف من الميتافيزيقا في اليقينية. ويدلل ابن رشد على ذلك بأن العلوم الطبيعية تستعين أحيانًا بمقدمات مستمدّة من التجربة أو الاستقراء وهي لا ترقى لليقين إلا بعد تكرارها وتأكيدها، بينما المقدمات البرهانية الرياضية مضمونة اليقين بذاتها. وعمليًا، رأى ابن رشد أن مستوى اليقين في أي علم نظري يعتمد على طبيعة موضوعه: فحيث يكون الموضوع أشد تجريدًا وثباتًا (كالأعداد والموجود بما هو موجود) كان اليقين أمتن، وحيث يكون الموضوع محسوسًا متغيرًا (كالأجسام الطبيعية) كان اليقين أصعب منالًا (العلوي:1980: 144). لذلك تظل الطبيعيات عنده علماً نظرياً برهانياً، ولكن بمرتبة أدنى من الرياضيات والإلهيات من جهة شمول اليقين. هذه النظرة فيها إنصاف للواقع العلمي: فلا يُطالَب علم الفلك أو الطب مثلًا بنفس درجة اليقين الموجودة في الهندسة أو المنطق. وقد شدّد ابن رشد على أن ذلك ليس انتقاصًا من شأن العلم الطبيعي، بل اعتراف بطبيعته المزدوجة (حسّ وعقل). وربما لهذا السبب بالتحديد وجد مجالًا للمنهج الجدلي ليلعب دورًا في مباحث الطبيعيات، كما سنرى في المطلب التالي، حين تكون اليقينات التامة غير متوفرة أو حين يكون الهدف تعليميًا تمهيديًا.

ثانياً: مشروعية توظيف الجدل في العلم الطبيعي

1. الجدل بوصفه منهجًا تمهيديًا: في ظل الحدود المذكورة لليقين في العلوم الطبيعية، اعتبر ابن رشد أنه لا بأس من توظيف الجدل أحيانًا كنهج تمهيدي في دراسة القضايا الطبيعية، بهدف تهيئة ذهن الطالب للبرهان أو ملء الفراغ حيث يعوز البرهان. والمقصود بالجدل هنا استخدام حجج قائمة على المقبولات أو الأقيسة الاحتمالية لمناقشة مسألة طبيعية قبل التوصل إلى اليقين فيها. لقد لاحظ ابن رشد أن أرسطو نفسه اتبع هذا الأسلوب في كتاباته: فمثلاً في كتاب الفيزياء (الطبيعيات) يبدأ أرسطو بطرح آراء سابقة مختلفة (على نحو جدلي) حول المادة والحركة والخلاء... ثم يفنّدها ويستخلص منها مقدمات يقينية يبني عليها برهانه. يرى ابن رشد أن هذه الطريقة جدلية في جوهرها، لكنها مفيدة تعليميًا لأنها تعرّف القارئ على مواطن الخلاف وتدرّبه على استنباط الحق عبر الحوار مع الآراء الأخرى. وفي شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة ألمح ابن رشد إلى اختلاف منهج أرسطو التعليمي في الطبيعيّات عنه في الإلهيات: إذ يقول إن أرسطو "في العلم الطبيعي رأى أن الأفضل في التعليم أن يروم الفحص الجدلي في كل مطلوب على حدة؛ وأما في كتاب ما بعد الطبيعة فرأى أن يقدّم الأقوال الجدلية في جميع المطالب العويصة لهذه الصناعة ويُفرِد القول فيها، ثم يأتي بالبراهين الخاصة بكل مطلوب في الموضع المناسب من مقالات هذا العلم. ولعلّ الذي رآه في هذا العلم (أي الإلهيات) هو الأفضل في التعليم فيه.". يستفاد من كلام ابن رشد هذا أمر مهم: وهو أن الجدل استخدم منهجيًا في تعليم العلوم الطبيعية لدى أرسطو على نحو جزئي محدود (مسألة بمسألة)، بينما في الميتافيزيقا قدّم أرسطو أولاً خلاصة جدلية عامة لكل المسائل قبل معالجتها برهانيًا. إذن، المبدأ التربوي الذي يشير إليه ابن رشد هو: استعمال الجدل في العلم الطبيعي أمر جائز بل أفضل أحيانًا في التعليم، لأنه أقل تعقيدًا ويعرّف الدارس على الآراء بصورة تدريجية. وبذلك يكون الجدل منهجًا تمهيديًا أو مرحليًا لا غنى عنه في بعض مواضع العلم الطبيعي، خصوصًا حين لا تكون براهين الأمور واضحة تمام الوضوح للمبتدئ. لكن هذا لا يعني تحويل العلم الطبيعي إلى سجالات خلافية، بل يظل الهدف النهائي هو الوصول إلى برهان تجريبي/عقلي متين يدعم ما تم الترجيح الجدلي له ابتداءً. ويمكن اعتبار هذا الموقف محاولة من ابن رشد للتوفيق بين حاجة التعليم المبسّط والمنهج العلمي الصارم.(كريم،2023: 233)

2. العلاقة بين الجدل والتجربة: إن توظيف الجدل في الطبيعيات عند ابن رشد يرتبط أيضًا بعلاقته بالتجربة والملاحظة. فحين تواجهنا ظاهرة طبيعية نبدأ بجمع معطيات حسية عنها، ثم يمكن أن ننظر فيها نظريًا بشكل جدلي بطرح فرضيات ممكنة وتصورات مختلفة لتفسيرها (وهذا شبيه بما يُعرف اليوم بطريقة الفرضية والاستنتاج). هذه المرحلة الجدلية شبيهة بالعصف الذهني الفلسفي حول الظاهرة: يستعرض الباحث احتمالات شتى ويحللها بمنطق مقبول ولكن غير حاسم. ثم تأتي الخطوة الحاسمة وهي اختبار هذه الفرضيات بالبرهان التجريبي أو العقلي للوصول إلى التفسير الصحيح. في هذا السياق، يكون الجدل قد أدى دورًا تحضيريًا مهمًا، لكنه لا يغني عن التجربة أو البرهان. ويدرك ابن رشد جيدًا هذا التكامل: فالجدل بدون ارتكازه في النهاية على تجربة أو تحصيل عقلي سيبقى دورانًا في حلقة الاحتمالات. وضرب بعض الباحثين مثالًا من تراث ابن رشد: فعندما ناقش مسألة الأثير أو المادة السماوية، وردت في شروحاته آراء متعددة نقلها عن فلاسفة سابقين (كأفلاطون وأفلاطونية محدثة) في طبيعة الأجرام العلوية، ثم رجّح رأي أرسطو برهانيًا بعد تحليل تلك الأقوال. هذا التحليل الأولي لتلك الآراء هو جدل فلسفي، ولكنه اقترن بأرصاد فلكية (عند أرسطو) وبقياسات عقلية حول طبيعة الحركة الدائرية للكواكب مثلا، ما جعله ينتهي إلى يقين نسبي في كون السماوات مكونة من مادة خاصة. عليه، يمكن القول إن العلاقة بين الجدل والتجربة عند ابن رشد هي علاقة تكامل إذا حُفظ لكل منهما دوره: الجدل للعصف الذهني والنقاش النظري، والتجربة للتحقق وإقامة البرهان الحسّي. بل إن ابن رشد يرى أن الجدل بدون سند تجريبي قد ينحرف إلى سفسطة، والتجربة بدون نظر عقلي قد تبقى مشوشة بلا استنتاج. من هنا نفهم حرصه على الجمع المنهجي بين الإرث الأرسطي العقلي (بما فيه الجدل) وبين مبدأ المعرفة التجريبية في الطبيعة. وهذا الجمع جعل ابن رشد بحق من رواد التفكير العلمي المنهجي في تاريخ الفكر الإسلامي.

3. أمثلة نصّية من شروح ابن رشد لأرسطو: حافظت شروح ابن رشد الكبرى على أرسطو على منهجية التمييز بين الجدل والبرهان في الطبيعيات. ومن الأمثلة البارزة ما ذكرناه آنفًا من شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة حيث قارن أسلوب أرسطو في البرهان بأسلوبه في الجدل في التعليم. مثال آخر نجده في شرح كتاب النفس وشرح كتاب السماء والعالم: فعند مناقشة قضايا مثل خلود النفس أو أزلية العالم، ينقل ابن رشد حجج المتكلمين والفلاسفة السابقين (وغالبيتها جدلية) ثم ينقدها ويطرح

برهانه الخاص الموافق لأرسطو. في معرض ذلك يوضح صراحةً أن بعض تلك الحجج ليست يقينية بل مشتركة أو خطابية. حتى أن بعض الباحثين استنتج من تحليل نصوصه أن ابن رشد يقيم حاجزًا منهجيًا بين نوعين من الخطاب: خطاب جدلي يصلح للمناقشة العامة والردود، وخطاب برهاني يتفرد بالتحقيق العلمي. من الناحية التاريخية، كان ابن رشد ملتزمًا إلى حد بعيد بنص أرسطو، لذا استخدم منهج هذا الأخير في عرض الآراء الخصوم (الجدل) ثم البرهنة. وقد مدح ابن رشد أرسطو ضمنيًا على هذا الأسلوب التعليمي، وطبّقه هو نفسه في كتبه. ففي مقدمة شرح ما بعد الطبيعة مثلاً يتحدث عن الأسباب التي جعلت المسائل الإلهية أصعب تعليمًا من الطبيعية، ومنها أنه رأى أرسطو اضطر لتكثيف الجدل فيها أكثر. ويمكن أن نقتبس مرة أخرى قول ابن رشد من شرحه لما بعد الطبيعة حيث لخّص منهج أرسطو: "في العلم الطبيعي جعل البحث الجدلي في كل مسألة بمفردها، أما في العلم الإلهي فجعل الأقوال الجدلية في المسائل العويصة كلها مقدمة ثم أتبعها بالبراهين"(كريم،2023: 250). هذا النص من أهم الشواهد على وعي ابن رشد المنهجي، ويمكن اعتباره تطبيقًا صريحًا لمشروعية الجدل في الطبيعيات (حيث المسائل مشتتة ويمكن بحثها واحدة واحدة جدليًا)، خلافًا للإلهيات التي سنرى أنه يرفض فيها اعتماد الجدل كوسيلة لإثبات الحقائق العليا. وباختصار، تعكس الأمثلة النصية من شروحه التزام ابن رشد بالفصل بين مرحلة الجدل ومرحلة البرهان في البحث العلمي، مع إعطاء كل مرحلة حقها المناسب لطبيعة العلم وموضوعه.

الفصل الثالث: طبيعة علاقة النظر الجدلي بالعلم الميتافيزيقي عند ابن رشد

ننتقل الآن إلى الفلسفة الأولى أو العلم الميتافيزيقي عند ابن رشد، لنبين كيف تتغير النظرة إلى الجدل حين يكون الموضوع هو الموجود المطلق وأسباب الموجودات الأولى. سنعرض ماهية هذا العلم ومرتبته اليقينية كما تصورها ابن رشد أولًا، ثم نبرز نقده لاستعمال الجدل في هذا المجال، وبيان أسباب رفضه له والنتائج المترتبة على ذلك نقديًا.

أولاً: ماهية العلم الميتافيزيقي ومرتبته المعرفية

1. موضوع الميتافيزيقا عند ابن رشد: يُطلِق ابن رشد على الميتافيزيقا تسمية "الفلسفة الأولى" أو "العلم الإلهي" ويُحدّد موضوعها بأنه الموجود بما هو موجود. وهذا التحديد مأخوذ حرفيًا من أرسطو، بمعنى أن هذا العلم يدرس أحوال الوجود العامة وعلله القصوى التي لا ترتبط بموضوع محسوس

خاص. فموضوع الميتافيزيقا يشمل: الوجود المطلق (بما في ذلك مبادئ الوجود الكلية مثل الوحدة والكثرة، الجوهر والعرض)، والعلل الأولى (كالسبب الأول أو المحرك الأول والله عند الفلاسفة)، والمبادئ القصوى للمعرفة (كالمبادئ المنطقية العليا: قانون عدم التناقض وغيره). ويرى ابن رشد مع أرسطو أن هذا العلم هو أشرف العلوم النظرية لأن موضوعه أشمل الموجودات وأعلاها تجريدًا. بيد أنه نبه إلى نقطة مهمة وهي ضرورة تميز موضوع الميتافيزيقا عن موضوع العلم الطبيعي: فإذا كان العلم الطبيعي يبحث في الجوهر المحسوس المتغير، فإن الميتافيزيقا تبحث في مبادئ ذلك الجوهر المحسوس وأسبابِه المطلقة. وهذا ما يمنحها صفة الأولية والأفضلية على بقية العلوم. لكن ابن رشد ينتقد فهمًا شائعًا اعتبر موضوعات الميتافيزيقا منفصلة تمامًا عن عالم الطبيعة (كما عند بعض الأفلاطونيين والمتكلمين الذين قسموا الوجود إلى عالمين منفصلين: عالمي سرمدي وعالم فاسد). فهو يؤكد وحدة الوجود وترابط مستوياته: فالميتافيزيقا وإن كانت تدرس المبادئ الكلية المجردة، إلا أنها لا تنفصل تمامًا عن الموجودات المحسوسة لأنها عللها وأصولها. بكلمات أخرى، العلم الإلهي عند ابن رشد يعطي الأسباب القصوى لموضوعات كل العلوم، لكن من حيث هي موجودات عامة لا من حيث هي موضوعات تلك العلوم الجزئية. وقد ورد في إحدى خلاصات الباحثين لهذه الفكرة: "إن الفلسفة الأولى تعطي أسباب موضوعات الصنائع كلها من حيث هي موجودات، لا من حيث هي موضوعات تلك الصنائع". وهكذا ظل ابن رشد وفيًا لتعريف الميتافيزيقا الكلاسيكي، مع حرصه على عدم توسيع موضوعها ليبتلع موضوعات العلوم الأخرى كما فعل ابن سينا. (منصور،2024: 69)

2. العلم بالموجود بما هو موجود: إن معرفة "الموجود بما هو موجود" تعني عند ابن رشد السعي إلى أقصى درجة من التجريد والكلية في المفاهيم، بحيث ندرس الوجود بغض النظر عن أي تخصيص مادي أو تعيّن جزئي. وهذا يقتضي استخدام أعلى درجات التجريد العقلي التي يمثلها البرهان العقلي المحض. فالمعرفة المطلوبة هنا ليست معرفة حسية أو تجريبية – إذ الموجودات ككل لا تقع تحت الحس مباشرة – بل هي معرفة عقلية استدلالية تبدأ من مبادئ أولى. لذلك سميت الميتافيزيقا أيضًا "علم العلل الأولى": لأنها تبحث عن العلة الأولى للوجود برمته (الله سبحانه عند الفلاسفة)، وعن العلل الأولى للمعرفة (كالمبادئ العقلية القبلية). وقد أكد ابن رشد في أكثر من موضع أن غاية الفلسفة الأولى هي اليقين بهذه القضايا القصوى. ومن أمثلة مسائل "الموجود بما هو موجود" التي

ناقشها ابن رشد: مسألة الواحد والكثير – أي كيف يتصف الموجود من حيث هو موجود بالوحدة أو الكثرة – ومسألة الجوهر والعرض على أعم مستوى، ومسألة واجب الوجود وممكن الوجود (التي تناولها ابن سينا واعتبرها ابن رشد جدلية غير برهانية)، وكذلك مسألة العقل والنفس من جهة كلياتها ومبدأها الأول، وغيرها. هذه كلها أسئلة لا تخص علمًا جزئيًا بعينه بل يشترك فيها كل موجود. ومن ثم فهي تندرج في نطاق الفلسفة الأولى. وقد ذهب ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة إلى تقسيم مباحث الميتافيزيقا أقسامًا تتماشى مع أقسام كتاب أرسطو: فقسم منها يبحث في الموجودات المحسوسة من حيث وجودها العام (ما نسميه اليوم المشترك الوجودي)، وقسم ثانٍ يبحث في الموجودات المفارقة (كالعقول والأفلاك وربما الذات الإلهية)، وقسم ثالث يتناول المبادئ العامة للمعرفة والبرهان. لكنه (أي ابن رشد) حافظ على وحدة موضوع الميتافيزيقا رغم هذه التنويعات، فقال إنها كلها أجزاء من موضوع واحد هو الموجود المطلق، وإن تعددت مناهج النظر فيها. هذه الصورة الشمولية للميتافيزيقا تبرز سبب اعتباره سيدة العلوم: لأنها تعطي الصورة المكتملة لخريطة الواقع، وتعطي معنى الكل. وبالمقابل، فهمُ ابن رشد لموضوع الميتافيزيقا بهذا الشكل يبرر موقفه المتشدد من منهج البحث فيها – كما سنرى – إذ عدّ أي انحراف جدلي أو ظني في هذه المنطقة خطرًا على المعرفة بأسرها. (منصور،2024: 70)

3. مطلب اليقين والبرهان: يعد اليقين الشرط الأهم في نظر ابن رشد للبحث الميتافيزيقي الصحيح. فالمسائل الإلهية العليا – مثل وجود الصانع وصفاته، وعلل الموجودات الأولى – ينبغي أن تُبحث باستدلالات يقينية حصراً، وإلا اختلط الحق بالباطل. ويستند ابن رشد هنا إلى تقليد أرسطي راسخ: حيث تُعتبر الميتافيزيقا تتويجًا لسلسلة المعارف، فلا يدخلها الباحث إلا وقد تمرّن على طرائق البرهان في الرياضيات والطبيعيات وأتقن المناهج المنطقية. من هذا المنطلق، ينتقد ابن رشد بشدة أي محاولة لإثبات مسائل metaphysical بغير البرهان القطعي. وقد صرّح في كتاب فصل المقال بأن الشرع نفسه يحث على النظر العقلي البرهاني لمعرفة الله وسائر الموجودات، مستشهدًا بآيات مثل ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾. لذا فهو يرى أن طريق المتكلمين الجدلي لا يوصل إلى حق اليقين بالله وملكوته، بل الطريق الصحيح هو البرهان الفلسفي الذي يجمع بين صدق العقل ونور الوحي. إن مطلب اليقين هذا جعل ابن رشد يُعلِي شأن البرهان المنطقي في الميتافيزيقا: فلا مكان فيها للمقدمات الظنية أو

الخيالية، بل المطلوب مقدمات كلية ضرورية صادقة بذاتها(الدباس،2017: 224). وقد علّق في شرحه لمباحث أرسطو الميتافيزيقية بأن هذا العلم "لا يستعمل إلا البراهين المنطقية أي المقدمات العامة التي ليست خاصة ولا شخصية"، أي أنه يستند إلى مبادئ عقلية عامة لا تختص بعلم أدنى. وكذلك قال إن "مبادئ الموجودات لا تُبرهن لأنها إما مُسلّمات أو مصادرات أو أصول موضوعة"، بمعنى أن الميتافيزيقا تبدأ من مبادئ عقلية أولية مسلم بصحتها (مثل مبدأ العلية، مبدأ عدم التناقض) ثم تستنبط منها نتائجها. وهذا أيضًا جانب من جوانب يقينية هذا العلم: فهو مبني على مسلّمات عقلية أولى لا خلاف فيها عند العقول السليمة. لذا كل البرهان فيه هو برهان قياسي منطقي وليس برهانًا تجريبيًا أو جدليًا. ونتيجة لهذا التشديد على اليقين، اعتبر ابن رشد البرهان في الميتافيزيقا هو المعيار الفاصل بين الفلسفة الحقّة والتفلسف الجدلي. فحيثما وجد البرهان وجد العلم الإلهي الصحيح، وحيثما دخله الظن والجدل دخلته البدع والأوهام. من هنا نفهم لماذا كان ابن رشد شديد الانتقاد للمتكلمين وبعض الفلاسفة في كيفية معالجتهم لقضايا الإلهيات، وهو ما سنُعرضه فيما يلي:

ثانياً: نقد ابن رشد للنظر الجدلي في الميتافيزيقا

1. أسباب رفض الجدل في الفلسفة الأولى: يؤسس ابن رشد رفضه لمنهج الجدل في مباحث الميتافيزيقا على أسباب معرفية عميقة. أولها أن قضايا الميتافيزيقا تتطلب اليقين التام كما أسلفنا، بينما الجدل لا يعطينا سوى الظن أو الرأي الراجح. فكيف يمكن قبول الظنيات في أشرف العلوم وأصعبها؟ إن السماح بذلك من وجهة نظره يفتح الباب واسعًا للاختلافات والتناقضات في العقائد الأساسية، كما حصل فعلًا عند المتكلمين الذين تعددت فرقهم بتعدد حججهم الظنية. السبب الثاني هو خطورة الخطأ في الميتافيزيقا: فإذا كان علم الطبيعة يخطئ أحيانًا في جزئية هنا أو هناك ولا يترتب على ذلك إلا خطأ علمي يمكن تصحيحه، فإن الخطأ في علم الإلهيات قد يفضي إلى انحراف في العقيدة وفهم خاطئ للإله وللمبدأ الأول. وابن رشد كشخصية تجمع بين الفقيه والفيلسوف كان واعيًا لهذا الخطر: فقد رأى بعينه كيف أدت المناهج الجدلية الكلامية إلى تصوير مشوّه لبعض المفاهيم الإلهية، مثلاً تصورهم لله على أنه ذات بصفات على نحو جدلي أثار إشكالات (كقولهم بحدوث العالم زمنًا لتأكيد تنزيه الله، فوقعوا في مشكلات العقل حول الزمن والقدم). لذلك يقول في مناهج الأدلة إن طريقة المتكلمين في إثبات وجود الله مثلًا عقيمة ولا تفيديقينًا، مما ترك الناس في

شك أو في اعتقاد تقليدي غير مؤسس. ثالث الأسباب هو ما يمكن تسميته الخلط المنهجي: أي أن إدخال الجدل في الإلهيات يخلط بين النظرة الأنطولوجية (من جهة العلل القصوى) والنظرة الابستمولوجية (من جهة طرق الإثبات). ابن رشد حريص على التفريق بين المقامين: فالميتافيزيقا تبحث علة العلل للوجود، لكن لا يعني ذلك أن منهجها علّي جدلي كمنهج من يبحث عن علة أي شيء مباشرة في علة العلل. بل ينبغي أن يكون المنهج برهانيًا داخليًا. أما المتكلم فيخلط بين هذين، فتراه مثلاً يريد إثبات سبب ظاهرة طبيعية معينة (كحركة جسم) مباشرة بإحالتها إلى القدرة الإلهية (جدلًا)، بدل أن يبرهن عليها بسببها المباشر ثم يردّ الكل إلى الله. هذا الخلط يفقد الفلسفة الأولى دورها كعلم مستقل مبني على براهين خاصة به. وقد ألمح ابن رشد إلى شيء من هذا القبيل في سياق تفريقه عن منهج ابن سينا: حيث رأى أن ابن سينا يجعل العلم الأعلى قادرًا على تقديم العلل للعلم الأدنى ويجيز نقل البرهان من علم لآخر، بينما ابن رشد يقلب العلاقة مصرًّا على استقلالية كل علم بعلله المباشرة. ضمنيًا هو يقول: لا ينبغي للميتافيزيقا أن تتدخل جدليًا في كل صغيرة وكبيرة من العلوم الأخرى بدعوى أنها علم العلل الأولى. هذا ما حصل في كلاميات ومجادلات من سبقه، فأدى إلى إفساد العلمين معًا: الطبيعي والإلهي. بناءً على هذه الأسباب، اتخذ ابن رشد موقفًا واضحًا: لا جدل في الميتافيزيقا عندما يتعلق الأمر بإثبات الحقائق؛ بل ينبغي الاقتصار على البرهان الصارم، وتأجيل أي استخدام للجدل إلى مرحلة لاحقة بعد إرساء الحقائق، كنوع من مناقشة الآراء الأخرى أو تعليم المبتدئين (ولكن ليس كوسيلة للوصول للحقيقة ذاتها).

2. **الجدل والخلط المنهجي:** أشرنا إلى الخلط المنهجي أعلاه كأحد دوافع ابن رشد لرفض الجدل في الإلهيات. ويمكن توضيح ذلك أكثر. يقصد ابن رشد أن هناك خلطًا وقع فيه الكثيرون – من فلاسفة ومتكلمين – بين مستويات مختلفة من النظر: نظر فلسفي برهاني يبحث عن علل الموجودات في حدود موضوعه، ونظر جدلي كلامي يتجاوز حدوده فينسب علل الموجودات إلى أمور عامة دون برهان. مثال مشهور هو قضية ترتيب العلوم وأولويتها: ابن سينا اعتبر الميتافيزيقا العلم الأعلى الذي يمنح التفسير النهائي لكل العلوم، فجعل ترتيب البحث الفلسفي يبدأ من الإلهيات (في كتابه الشفاء مثلًا يقدّم الإلهيات على الطبيعيات)، وهذا من منظور ابن رشد خطأ منهجي. لأن ترتيب التعليم المنطقي يجب أن يبدأ من المحسوس إلى المعقول، ومن الطبيعي إلى الإلهي. وكذلك ترتيب البرهان:

العلوم الأدنى لها مقدماتها الخاصة ولا ينبغي أخذ مقدمة من علم أعلى لإثبات نتيجة في علم أدنى إلا بضوابط صارمة. ابن رشد يُرجع هذا الخلط عند ابن سينا إلى تأثر الأخير بأجواء كلامية أو أفلاطونية ترجح الوحيانيات على العقليات التجريبية(فتح الدين،2009: 33). لذلك عكف ابن رشد على تصحيح المسار: فقلب العلاقة بأن جعل البرهان في العلم الطبيعي مكتفيًا بذاته في الكثير من الأمور، وأكد أن الفلسفة الأولى تأتي تتويجًا لتعطي العلل القصوى دون أن تتدخل كبديل عن علل العلوم الأخرى المباشرة. وعليه، رفض ابن رشد جملةً الطريقة التي كان المتكلمون وكذلك بعض الفلاسفة الإشراقيين يتناولون بها مسائل الوجود: حيث كانوا يمزجون أدلة تتعلق بالله مباشرة في كل نقاش حتى لو كان الموضوع طبيعياً (مثل قول بعضهم الحركة دليل حدوث العالم، والحدوث دليل وجود الله – وهذا في نظره قياس مع وجود الفرق، وفيه قفز جدلي). إن أرادوا إثبات وجود الله، فعليهم أن يسلكوا طريقًا برهانيًا خاصًا في الميتافيزيقا يوصل إلى واجب الوجود (كما حاول ابن سينا وإن كان ابن رشد انتقد بعض براهينه أيضًا). أما أن يتخذوا كل برهان طبيعي غير كامل ذريعة للقفز إلى النتيجة الإلهية، فهذا جعل برهانهم جدليًا هشًا. لذا يصف ابن رشد كثيرًا حجج المتكلمين والفلاسفة غير المشائيين بأنها "خلط بين الصناعات"؛ كأن يستعملوا مقدمة خطابية أو جدلية في قياس يفترض أنه برهاني. ومن الأمثلة التي انتقدها مباشرة: دليل الجوهر الفرد عند المتكلمين لإثبات حدوث العالم – فهذا عنده قياس فاسد لأن مقدماته ظنية لا ترقى لمستوى برهان، فكيف تُبنى عليها قضية ميتافيزيقية عظيمة كهذه؟ كذلك انتقد تقسيم ابن سينا لمراتب الموجود (واجب بذاته، ممكن بذاته واجب بغيره) واعتبره قولاً غير برهاني وبدعة في أصول أرسطو، لأنه أدخل تصورًا كلاميًا في ثوب فلسفي دون برهان حقيقي عليه. كل هذا يبين حساسية ابن رشد من تداخل الجدل مع البرهان في العلم الإلهي. فهو يريد أن يكون منهج البحث في الإلهيات نقيًا خالصًا قدر الإمكان من شوائب الظن والتخمين، حفاظًا على نقاء العقيدة وصحة الفلسفة معًا.

3. نقد المتكلمين والفلاسفة الجدليين: ضمن سياق ما سبق، وجّه ابن رشد نقدًا لاذعًا لكل من اعتمد الجدل في الفلسفة الأولى، سواء من المتكلمين أو الفلاسفة. أما المتكلمون (كالأشاعرة والمعتزلة)، فقد اتهمهم بأنهم أساءوا لكل من الجمهور والخاصة بمنهجهم: فلا هم قدموا علمًا يقينيًا يفيد الخاصة، ولا سلم الجمهور من تشويش أفهامهم بأدلة معقدة لا تناسبهم. فيرى ابن رشد أن علم

الكلام مجرد صناعة جدلية خطابية تدعي الدفاع عن العقيدة، لكنها في الحقيقة أدخلت الناس في متاهات دون أن تمنحهم اليقين. وقد سبق وذكرنا قوله إن طريقتهم جدلية عقيمة لا تفيد علمًا يقينيًا. وزاد على ذلك في فصل المقال أن كثيرًا من الخلاف بين المسلمين نشأ من تأويلاتهم الجدلية المختلفة، ولو أنهم لزموا البرهان أو تركوا العامة على إيمانهم الفطري لما حصل الاختلاف بهذا الشكل. كذلك انتقد ابن رشد منهج الفلاسفة المشارقة الذين مزجوا الفلسفة بالكلام أو بالإشراق، مسمّيًا إياهم الفلاسفة الجدليين. ولعل المقصود هنا بالأساس هو ابن سينا ومدرسته. فابن رشد وإن أقرّ بعبقرية ابن سينا لكنه رأى فيه جانبًا جدليًا واضحًا، خاصة في إقحامه لمعتقدات دينية في الفلسفة بشكل غير برهاني. من ذلك مثلاً نقده لابن سينا في مسألة قدم العالم: حيث اعتبر ابن رشد أن ابن سينا دافع عن قدم العالم بحجج فيها شيء من الجدل تأثرًا باعتبارات دينية واجتماعية، بينما المفترض أن يحسم الأمر بالبرهان الطبيعي والمنطقي وحده. وكذلك أبدى ابن رشد امتعاضه من محاولة ابن سينا الجمع بين المنطق الأرسطي ومفاهيم إشراقية (كالفيض) دون برهان واضح، مما جعل شرحه لأرسطو خليطًا غير متسق برأيه. ففي حين كان الغزالي في تهافت الفلاسفة يتهم ابن سينا وأتباعه بأنهم فلاسفة بحتة، فإن ابن رشد بالعكس يلمح إلى أنهم "ليسوا فلسفيين بما يكفي" لأنهم أدخلوا الميتافيزيقا فيما ليس منها وجدّلوا في مواضع تستوجب برهانًا. وهكذا يتضح موقع ابن رشد كناقد: فعلى صعيد المتكلمين اتهمهم بالقصور المنهجي واعوجاج الأسلوب (لا برهاني ولا مناسب للجمهور)، وعلى صعيد بعض الفلاسفة اتهمهم بمداهنة غير برهانية وبالخلط بين برهان أرسطو ويقينياته وبين مناهج جدلية غريبة عن الأرسطية. إنه بهذا النقد الشامل أراد تنقية العلم الإلهي وتخليصه من كل ما علق به من شوائب المناهج الأخرى. وقد ترتب على جهوده في هذا الصدد إعادة الاعتبار بقوة لبرهان أرسطو المنطقي وجعل الفلسفة الأولى مجالاً مقصورًا على أهل البرهان وحدهم، لا يتجرأ عليه أصحاب الجدل إلا ويُكشف قصورهم. وربما لهذا السبب بالذات ألف ابن رشد كتابيه فصل المقال ومناهج الأدلة إلى جانب تهافت التهافت: ليبيّن مشروعية الفلسفة (البرهانية) في الإسلام من جهة، وليضع منهجًا بديلاً منهجيًا في علم الكلام قائمًا على الاستدلال اليقيني قدر الإمكان من جهة أخرى. ورغم أن هذه الجهود لم تحظَ بقبول واسع في الشرق الإسلامي (بسبب هيمنة التيارات الكلامية والتصوف فيما بعد)، إلا أنها شكّلت ذروة التفكير الفلسفي العربي في نقد الذات وتصحيح مسار استخدام العقل.

رابعاً: دلالات التمييز بين العلم الطبيعي والميتافيزيقي عند ابن رشد

بعد استعراض تفصيلي لموقف ابن رشد من توظيف الجدل في العلم الطبيعي ونبذه إياه في الميتافيزيقا، نبلغ الآن مرحلة استخلاص الدلالات العامة لهذا التمييز. سننظر في التراتبية المعرفية للعلوم كما كرّسها ابن رشد، ثم في الأبعاد الفلسفية والمعرفية الكامنة وراء موقفه، وأثر ذلك في الفكر الفلسفي الإسلامي عموماً.(العبيدي،1995: 48)

أولاً: التراتبية المعرفية للعلوم

1. ترتيب العلوم عند ابن رشد: قسّم ابن رشد العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام كبرى:

أ/ العلوم الجزئية أو الطبيعية والرياضية التي تنظر في الموجود من حيث هو متغير أو من جهة مقدارٍ ما.

ب/ العلم الكلي أو الميتافيزيقي الذي ينظر في الموجود بإطلاق ومن حيث علله المطلقة.

ج/ وبينهما تأتي العلوم المنطقية كوسائل وأدوات تنظّم التفكير في كليهما. هذا التصنيف هرمي حيث تتصدر الميتافيزيقا القمة من جهة الشرف الموضوعي، لكنها في سلم التعليم والمعرفة تأتي عادة بعد إتقان العلوم الأخرى الأدنى. وقد نوّه ابن رشد أن ترتيب دراسة العلوم ليس مجرد ترتيب زمني، بل ترتيب منهجي معرفي ينبني على طبيعة كل علم. فالمنطلق الطبيعي هو الأحسّن والأيسر فهمًا، ثم يرتقي العقل شيئًا فشيئًا إلى المجرد الصرف. ولعل هذا واضح في منهجية أرسطو التي أقرها ابن رشد: فأرسطو بدأ بالمنطق ثم الرياضيات والأخلاق والطبيعيات قبل أن يضع خلاصة آرائه في الميتافيزيقا متأخرًا. وابن رشد في تلخيصه لموقفه بيّن أن "تصنيف العلوم ليس إحصاءً بل تأسيس للعلوم على قاعدة معينة وبحث عن علاقة الأولوية بينها". وأولوية العلم الإلهي عنده لا تعني تهميش العلوم الأخرى، بل تعني أنه يمنحها غايتها النهائية (وهي معرفة العلة الأولى) دون أن يحل محلها. وأولوية العلوم الطبيعية أنها الأساس الذي تُبنى عليه المعرفة التجريبية الصحيحة التي بدونها لا ترتقي إلى الإلهيات. هذا التصور الهرمي كان بمثابة ردّ فعل على انقلاب سلم الأولويات عند الغزالي وابن سينا اللذين قدما الإلهيات على غيرها. يقول أحد الباحثين في عرض فكرته: "هل تقديم العلم الإلهي على الطبيعي تكريس لرؤية مذهبية؟ لقد قلب ابن رشد العلاقة إذ انتصر لاستقلالية العلم الطبيعي وخصوصيته دون أن ينكر مكانة الميتافيزيقا العليا ولكن وضعها في موضعها الصحيح".

وهذا القلب سمح له أن يعطي لكل علم حدودًا لا يتجاوزها: فالعلوم الجزئية تبحث في جزئياتها ولا تخرج عن نطاقها إلا بإذن المنطق والبرهان، والعلم الكلي يبحث في كلياته ولا يتدخل مباشرة في تفاصيل العلوم الجزئية. النتيجة أن حصل نوع من التوازن في نظرة ابن رشد لوحدة المعرفة: وحدة لا تلغي التخصص، وتراتبية لا تعني الهيمنة المطلقة لأحد أجزاء السلسلة على الباقي. إن هذه التراتبية المعرفية الرشدية تمثل تطورًا مهمًا في تاريخ الفكر العلمي، لأنها تضمنت بذور التفكير في منهجيات مختلفة للعلوم واحترام خصوصية كل مجال، وهو ما يشبه في روحه ما وصل إليه العلم الحديث من تفرقة بين مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية وغيرها.

2. **اختلاف المناهج باختلاف الموضوعات:** من أبرز الدلالات الفلسفية التي رسخها ابن رشد من خلال تمييزه بين العلم الطبيعي والإلهي، هي قاعدة: منهج كل علم مشتق من طبيعة موضوعه. فقد أكد مرارًا أن العلوم "لا تشترك أبدًا في النظر إلى الموضوع نفسه من الجهة نفسها"(العبيدي،1995: 54)، وبالتالي "يستحيل نقل البرهان من موضوع إلى موضوع آخر". معنى ذلك أن ما يصلح منهجًا وبرهانًا في علم ما، قد لا يصح استخدامه في علم آخر له موضوع مغاير. وقد أعطى أمثلة: فالمقدّمات الخاصة بالطبيعيات غير تلك الخاصة بالرياضيات أو بالإلهيات، ولا يمكن لعلمين أو أكثر أن يستعملا المقدمة نفسها في برهانهما. هذا الكلام يمثل ما اصطلح ابن رشد على تسميته "جهة النظر": أي زاوية بحث كل علم. فإذا نظرنا للموجود من جهة الحركة فنحن في الفيزياء، وإذا نظرنا له من جهة الكم فنحن في الرياضيات، وإذا نظرنا له من حيث الوجود المطلق فنحن في الميتافيزيقا. وكل جهة تتطلب أدوات إثبات تخصّها؛ فالفيزيائي يعتمد التجربة والمشاهدة (مع قليل من الجدل كما رأينا)، والرياضي يعتمد البرهان العقلي المحض المستند إلى مسلّمات، والميتافيزيقي يعتمد التحليل العقلي البحت انطلاقًا من المبادئ الكلية. وإذا خلط عالمٌ منهج علمه بمنهج علم آخر بدون مراعاة اختلاف الموضوع وقع في مغالطة. وهذا للأسف كان شائعًا: فابن رشد يرى أن علماء الكلام خلطوا منهج الوعظ بمنهج البرهان فاستشهدوا بآيات وأخبار في غير محلها لإثبات قضايا عقلية، وخلطوا أيضًا منهج الفقه بمنهج العقيدة فأدخلوا القياس الجدلي الظني في كل شيء. كما أن بعض الفلاسفة خلطوا الرياضيات باللاهوت (كما في مزج الأفلاطونية المحدثة بالرياضيات لإثبات نظريات التصوف العددي). إزاء ذلك، خط ابن رشد مبدأ صارمًا: "من المستحيل أن يستعمل علمان

أو أكثر المقدمة نفسها" لأن لكل علم مقدماته الخاصة. نعم، هناك مبادئ مشتركة عليا كقانون عدم التناقض، لكنها تُستعمل بصور مختلفة في كل علم (فالطبيعيات تستعمله في المحسوسات، والإلهيات في المعقولات). لقد منح هذا المبدأ للعلوم استقلاليتها epistemological وفي الوقت ذاته حافظ على ترابطها ontologically عبر التسلسل العلّي. وعندما قال ابن رشد "الفيلسوف الأول (عالم الميتافيزيقا) لا يملك من القوة المعرفية ما يمكنه من النظر في هذه الأسباب الأربعة باعتبارها حدودًا وسطى في قياس برهاني، لهذا يكتفي بالنظر فيها من زاوية الشمول والعموم، بينما ينظر العالم الطبيعي أو الرياضي في هذه الأسباب من زاوية خاصة"(العبيدي،1995: 59)، كان يلخّص رأيه بأن الرياضي والطبيعي ينظران في الأسباب المباشرة (كحدود وسطى في برهان تخصصي)، أما الميتافيزيقي فينظر إليها من حيث كليّتها فقط دون الدخول في تفاصيلها التخصصية. والنتيجة أن كلا المنهجين (الخاص والعام) مطلوب، بشرط أن لا نخلط الخاص بالعام. وهذا درس منهجي بليغ سبق به ابن رشد عصره: فمثلاً في العلوم الحديثة لا يمكن لعلم الأحياء أن يبرهن بمعادلات رياضية بحتة على ظواهره لأن موضوعه يختلف، ولا يمكن لعلم اللاهوت (في المفهوم الغربي) أن يستخدم طرق الفيزياء المخبرية... لكل مجال طريقته، وإن كان العقل والاتساق المنطقي يجمع الكل في منظومة أكبر. وهكذا أسس ابن رشد – ربما من غير قصد مباشر – لفكرة تعدد مناهج المعرفة وتكاملها بدل صراعها أو دمجها قسرًا.

ثانياً: الأبعاد الفلسفية والمعرفية لموقف ابن رشد

1.حماية البرهان: من أهم الدوافع وراء موقف ابن رشد الصارم من الجدل في الميتافيزيقا وتمييزه للمناهج، هو رغبته في حماية منهج البرهان من أن يُقوَّض أو يُشوَّه. لقد أدرك ابن رشد أن البرهان الفلسفي هو أعظم مكتسبات العقل البشري (من أرسطو تحديدًا)، وأن الحضارة الإسلامية لا يمكنها التقدم في العلوم دون استيعابه وحمايته من المعارضين أو المحرّفين. فحين انتقد المتكلمين واتهمهم بإدخال الظنون في العقليات، كان في جوهره يدافع عن نقاء المنهج البرهاني. وحين صوب على ابن سينا والفلاسفة الإشراقيين، كان يريد إعادة البرهان الأرسطي إلى مركز الصدارة بعد أن رأى أنهم تهاونوا فيه لصالح رؤى تصوفية أو جدلية. ومن خلال كتاباته – خاصة فصل المقال – نجد ابن رشد في موقف المحامي عن العقل البرهاني: إذ يؤكد أن الشرع لا يتناقض مع الحقيقة البرهانية،

وأنه متى ما ظهر تعارض ظاهري فالحل التأويل الذي يحفظ للفلسفة حقها دون إضرار بالدين. إن هذا التصور ينبع من ثقة هائلة بقدرة البرهان على الوصول إلى الحقيقة، حتى في أشرف المسائل. وربما تلخص عبارة منسوبة له هذا المعنى: "إن الحكمة هي النظر في الأشياء حسب ما تقتضيه طبيعة البرهان". ولعلّه استوحى ذلك من قول الفارابي عن الفيلسوف أنه لا يقول إلا بالبرهان. لقد كان ابن رشد يرى في منهج البرهان العقلي حصنًا يجب أن يبقى منيعًا أمام محاولات التشويه، سواء جاءت من خطاب الوعظ أو الجدل أو السلطة. إذ ذكر في سياق نقده للغزالي أن تهافت الفلاسفة أدى إلى نفور الناس من الحكمة ظنًا منهم تعارضها مع الدين، فكان لا بد من رد علمي (تهافت التهافت) يدرأ هذه الشبهة. وبذلك يكون قد حمى البرهان من هجوم الغزالي. وكذلك حرص في مناهج الأدلة على إظهار كيف يمكن الاستدلال على العقائد الأساسية برهانيًا لا جدليًا، دفاعًا عن منهج البرهان حتى في ساحة علم الكلام. من جانب آخر، اتخذت مسألة حماية البرهان عنده بُعدًا تربويًا وسياسيًا: فهو يعتقد أن إخضاع الفلسفة للرقابة المتعصبة (كما حدث في نهاية حياته حين اضطهد الموحدون الفلاسفة) أمر كارثي للعقل والدين معًا. فالحقيقة واحدة ولا تضاد بين دين حق وفلسفة حق. وبالتالي فإن مصادرة منهج البرهان بحجة دينية جمودٌ يضر بالإيمان الصحيح نفسه. من هنا نفهم حرارة دفاعه عن الفلسفة البرهانية – في كل ما كتب – كرسالة إصلاحية في عصره. إنها بالنسبة له ليست ترفًا ذهنياً، بل ضرورة شرعية وعقلية لصون فهم الدين من التخبط والتمسك بظواهر النصوص على حساب المعقول، وأيضًا لصون عقول الخواص من الانجرار وراء تناقضات الجدل العقيم. لقد تنبّه ابن رشد مبكرًا لما يمكن أن نسميه أزمة العقل في الحضارة الإسلامية حينها، فرأى أن خلاصها يكون بحماية المنهج البرهاني وإفساح المجال له ليزدهر كما ازدهر عند اليونان. وإن كان مسعاه لم يؤت أُكُله في الشرق، فقد أثّر كثيرًا في الغرب اللاتيني في نهضة التفكير المدرسي العقلاني. وبكل الأحوال، فإن موقفه ذاك سجل علامة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي.(أبو زيد،1998: 69)

2. الدفاع عن العقل الفلسفي: يقترن بحماية البرهان هدف آخر لابن رشد هو الدفاع عن العقل الفلسفي نفسه بوصفه أرقى تجليات النظر الإنساني. فابن رشد كان يدرك أنه يقف في نهاية عصر ترجمة الفلسفة، في وقت بدأ التيار المعادي للفلسفة يشتد (سواء من فقهاء متشددين أو من صوفيين

أو حتى من جمهور يتهم الفلسفة بالإلحاد). لذا رأى من واجبه توضيح أن العقل الفلسفي – الذي يستخدم البرهان ويترفع عن السفسطة – لا يتعارض مع الإيمان بل يخدمه. فجاء تمييزه بين مناهج الخطاب (برهاني، جدلي، خطابي) في فصل المقال وسيلة لتبيان أن العقل الفلسفي متميز عن الجدل الديني. وأن ما يذمّه الفقهاء في حق بعض الفلاسفة هو في الحقيقة يخص الفلاسفة الجدليين الذين حادوا عن نهج البرهان وأدخلوا التخمينات في مسائل العقيدة. أما الفلاسفة الحقيقيون (كأرسطو ومن يسير على خطاه برأيه) فهم أهل برهان ويقين، وبالتالي فهم أهل الحق الموثوق. بهذه الطريقة دافع ابن رشد عن شرعية اشتغال الفلسفة في المجتمع الإسلامي، معطيًا أمثلة تاريخية إسلامية (كالفارابي وابن سينا رغم تحفّظه على منهجهما، إلا أنه اعتبرهما سعيا للحكمة) وأيضًا أمثلة من الصحابة (كابن عباس) الذين مارسوا قدرًا من التأويل العقلي. لقد أراد أن يقول لمخالفيه: إن العقل الفلسفي البرهاني هو هبة إلهية للبشر ينبغي عدم كبتها، بل توجيهها توجيهًا صحيحًا. ولم يكتفِ بالتبرير النظري، بل ضرب نموذجًا بتفسيره العقلي للنصوص في فصل المقال وغيرها ليُريَ كيف أن البرهان يمكن أن يتسق مع ظاهر الشرع عند التأويل المناسب. أيضًا ضمن دفاعه عن العقل الفلسفي، بيّن الآثار السلبية لسيطرة العقل الجدلي الكلامي: فرأى أنها أوقعت الأمة في جمود معرفي ونزاعات مذهبية، وأبعدتها عن العلوم الحقيقية. ولمّح إلى أن الفلاسفة الجدليين لم يُثمروا تقدمًا علميًا حقيقيًا بل بقوا يكررون أنفسهم في دوامة فروق كلامية عقيمة. بينما العقل الفلسفي البرهاني هو الذي أسس العلوم وأثمر حضارات (كما فعل أرسطو وشيعته). بهذا الخطاب، كان ابن رشد يقوم بمهمة إعادة الاعتبار للعقلانية العلمية في زمن بدأ يميل إلى اللاعقلانية (إما عبر تصوف أو تقليد نصوصي). إن موقفه هذا جعل الكثيرين يعتبرونه فيلسوف العقلانية في التراث الإسلامي بلا منازع. فهو الذي أعاد وهج أرسطو بعد أفول، وهو الذي أسس مدرسة مشرقية في الأندلس والمغرب واصلت المشروع العقلاني (ولو بشكل محدود تاريخيًا). ويمكننا القول أن جهود ابن رشد في التفريق بين الجدل والبرهان كان جوهرها إعلاء شأن العقل الخالص في ميادين الفكر، وتنحية ما دونه عندما يتعلق الأمر بتحصيل العلم الحقيقي. وقد وصل في ذلك إلى حدّ أنه في نهاية حياته لم يتردد في انتقاد حتى بعض آراء ابن سينا الذي كان يعدّه الناس إمامًا في الفلسفة، وذلك فقط لأن تلك الآراء لم تستوفِ شرط العقل

البرهاني الصارم. هذه الصرامة هي التي حفظت اسمه في تاريخ الفكر بوصفه رمزاً لانتصار العقل على النقل الجامد وعلى التأويلات الباطنية غير المنطقية.(مدكو،1965: 56)

3. أثر هذا التمييز في الفكر الفلسفي الإسلامي: ترك تمييز ابن رشد بين منهج الجدل والبرهان، وبين العلم الطبيعي والميتافيزيقي، بصمات مهمة – وإن كانت غير مباشرة أحيانًا – على تطور الفكر اللاحق. فعلى المدى القريب في حضارته، تأثرت به مدرسة الغرب الإسلامي (كأمثال ابن طملوس وتلاميذ أبو الوليد) الذين حاولوا المضي قدمًا في نهجه الدفاعي عن البرهان. لكن سرعان ما أوقف السياق التاريخي انتشار فلسفته في العالم الإسلامي، لأسباب سياسية واجتماعية (سقوط الموحدين، وظروف المشرق). ومع ذلك، فإن أعماله التي ترجمت إلى اللاتينية أثّرت بعمق في الفلسفة المدرسية الأوروبية. ومن ضمن ما أثّر به فصل المقال وفكره المنهجي: حيث تجد عند توما الأكويني وغيره صدى لفكرة عدم تعارض الحقيقة البرهانية مع الإيمان الصحيح، وفكرة تقسيم جمهور المخاطَبين إلى برهانيين وجدليين وخطابيين – وهي أفكار مأخوذة من ابن رشد. أما في الفكر الإسلامي اللاحق، فعلى الرغم من تراجع الفلسفة المشائية، إلا أن تمييز ابن رشد تسرب بطرق أخرى. مثلاً في علم أصول الفقه طُوّرت مباحث تتعلق بمناهج الاستدلال القطعي مقابل الظني، وربما كان للاطلاع على كتبه أثر هناك. أيضًا ظهر لاحقًا عند بعض العلماء كابن خلدون تقدير لمنهج البرهان في العلوم وإدراك لضرورة اختلاف أساليب التعليم باختلاف العلوم – وهذه أفكار يحتمل أنها استفادت من التراث الرشدي المنقول في المغرب. كذلك في العصر الحديث، حين أعيد إحياء التراث الرشدي على يد مفكرين مثل محمد عبده في مصر أو مدرسة محمد إقبال في الهند، كثيرًا ما نُظر إلى ابن رشد كرمز للفكر العلمي العقلاني الذي يجب استلهامه في نهضة العالم الإسلامي. وجرى تأكيد تمييزه بين العلم "الدنيوي" (الطبيعي) والعلم "الديني" (الكلامي) وأن لكل طريقته، في سياق الدعوة لتحديث مناهج التعليم. إضافة إلى ذلك، فإن دراسة أكاديمية حديثة في التراث العربي الفلسفي بيّنت أن لقاء الجدل والبرهان إما كان فاشلًا أو خصاميًا عند بعض الباحثين، كما في مثال ابن سينا وابن رشد، مما يعني أن سؤال ابن رشد عن حدود المنهج ما زال حياً في أذهان الباحثين إلى اليوم. ويمكن القول إن تمييز ابن رشد الحازم وضع قاعدة منهجية ظلّت بمثابة مرجع لكل نقاش لاحق حول علاقة العقل بالنقل، أو العلم بالدين: فكلما احتدم الجدل في هذه العلاقة، استُعيد طرح ابن رشد بطريقة ما، سواء لتأييده

(باعتباره رائد التنوير العقلي) أو لنقده (كما فعل بعض المعاصرين الذين انتصروا للتصوف أو أعلوا شأن "الذوق" مقابل العقل). في كل الأحوال، يبقى لإرث ابن رشد الفكري ثقله، ولا يمكن تجاهل تقسيمه الواضح للعلوم والمناهج. إنه يمثل مرحلة نضج في تاريخ الفكر الإسلامي، نجحت في استيعاب أرسطو كاملاً ونقد الفلسفة السابقة وتقديم مشروع توافقي بين الدين والعقل، حتى لو تأخر تأثير هذا المشروع. وربما خير ختام لهذا السياق قول أحد الباحثين المعاصرين: "قراءة نصوص الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية تحتاج لمزيد من النظر والتدارس أكثر من أي وقت مضى"، في إشارة إلى ضرورة استلهام أمثال ابن رشد في عصرنا. فهذا يؤكد أن دلالات تمييزه المنهجي تتجاوز زمانه لتخاطب مشكلات راهنة حول العلم والإيمان ومنهجية التفكير.(تادرس،1984: 123)

الخاتمـة:

توصل هذا البحث، عبر تحليل نصوص ابن رشد وشروح المعاصرين لها، إلى جملة من النتائج المركزية: أولها أن ابن رشد أقام تمييزًا منهجيًا صارمًا بين استعمال النظر الجدلي في العلوم الطبيعية واستعماله في الميتافيزيقا. فقد بان لنا أن الجدل عنده أداة مفيدة ومشروعة بقدر محسوب في مباحث الطبيعة، حيث يُستثمر لإعداد النفوس وتثقيف العقول تمهيدًا للبرهان، بينما هو غير مرغوب بل مرفوض في مباحث الإلهيات حين يتعلق الأمر بإثبات الحقائق العليا. ثاني النتائج أن مفهوم الجدل نفسه تبلور عند ابن رشد من خلال استلهامه لأرسطو وتصحيحه لانحرافات طَرأت عليه في بيئة الفكر الإسلامي. إذ أعاد للجَدَل معناه الأصلية كمنهج احتمالي موجّه للنقاش الفلسفي والصناعة المنطقية، بعد أن كان قد تداخل مع علم الكلام الدفاعي. ونتيجة لذلك، استعاد البرهان مقامه الأسمى في تراث ابن رشد بوصفه طريق اليقين في كل معرفة، خصوصًا في الفلسفة الأولى. ثالثًا، كشفت الدراسة عن مدى استقلالية العلوم عند ابن رشد، حيث شدّد على أن لكل علم مقدماته الخاصة ووجهة نظر منفصلة، مما يحول دون انتقال البراهين من علم لآخر دون ضوابط. ظهر هذا بوضوح في معارضته لمسلك ابن سينا القاضي بتسيّد الميتافيزيقا على العلوم الطبيعية، وفي مناصرته لاستقلال نسبي للعلم الطبيعي في مبادئه القريبة. رابعًا، تبيّن أن دوافع ابن رشد كانت مزدوجة: معرفية خالصة (رغبة في اليقين وعدم الخلط المنهجي)، ودينية–إصلاحية (الدفاع عن عقلانية الإيمان وتنزيه العقيدة عن شبهات المتكلمين). وهذا ما جعله ينجح في تقديم خطاب متماسك يربط فيه بين صحة التفكير

الفلسفي وصحة فهم الشريعة، مؤكدًا عدم التعارض بينهما متى ما احترمنا مراتب الاستدلال وشروطه. خامس النتائج وأكثرها شمولًا، أن مشروع ابن رشد أرسى معيارًا للتفكير العلمي في الحضارة الإسلامية قوامه: لا يُقبل في العلم إلا البرهان، ويُقبل في الجدل ما يخدم البرهان ولا يضره. وهذا المعيار على بساطته كان خلاصة قرون من التفاعل مع المنطق الأرسطي وآثار علم الكلام، فجاء تتويجًا لمسار الفلسفة الإسلامية العقلانية.

الإجابة عن الإشكالية: في ضوء ما تقدم، يمكن الإجابة عن إشكالية البحث بأن العلاقة بين النظر الجدلي وكلٍّ من العلم الطبيعي والعلم الميتافيزيقي عند ابن رشد هي علاقة انتقائية مشروطة: إذ يسمح ابن رشد للنظر الجدلي بأن يتشابك مع البحث الطبيعي بقدر ما يفيد في التعليم والتمهيد للبرهان دون أن يُضعف من المنهج التجريبي العقلي، في حين أنه يقيم حاجزًا أمام تسلل الجدل إلى نسيج البرهان الميتافيزيقي نظرًا لخطورة ذلك على اليقين المطلوب في مباحث الإلهيات. وبهذا المعنى، فإن ابن رشد يُقر بأن للجدل "فائدة تتعدى إلى العلوم النظرية" وحتى إلى السياسة، لكنه يصر في الوقت ذاته على أن "دوره الرئيسي في الفلسفة الأولى" يجب أن يبقى محدودًا جدًا وربما منعدمًا. وهكذا وُفّق في تقديم رؤية منهجية توفّر لكل مجال معرفي ما يلائمه: فالطبيعيات ميدان واسع قد تبدأ فيه المعرفة بالجدل والاستقراء قبل أن تصل إلى البرهان، وأما الإلهيات فهي ميدان رفيع يجب أن تنتهي فيه المعرفة إلى البرهان اليقيني، ولا مكان فيه للجدل إلا في مراحل استعراضية بعدية (كعرض شبهات الخصوم والرد عليها). إذًا حلّ ابن رشد إشكالية البحث عبر ترسيم حدود واضحة: الجدل = ممكن ومفيد في الطبيعيات (كخادم للبرهان)، الجدل = غير موثوق في الميتافيزيقا (حين يكون بديلاً عن البرهان). وقد رأينا حججه المفصلة في ذلك. وبذلك تكون إشكالية البحث قد وُفّيت حقها من التوضيح: فابن رشد قد أجاب ضمنيًا عن السؤال "متى وكيف يجوز استعمال الجدل؟" بقوله: "يجوز في الأحوال التي لا يملك فيها العلم اليقين الكامل أو لأغراض التعليم، ولا يجوز عندما تكون الحقيقة المطلقة هي المطلوبة". وهذه خلاصة ضوابطه المنهجية التي استنبطناها.

إن بحثنا هذا يفتح المجال لعدة آفاق دراسية جديرة بالاهتمام. منها مثلاً مقارنة منهج ابن رشد المنطقي بمناهج علماء مسلمين آخرين (كابن سينا، والغزالي، وفخر الدين الرازي) لمعرفة مدى تفرّد المشروع الرشدي أو تقاطعه معهم في قضايا الجدل والبرهان. وكذلك دراسة تأثير هذا المشروع

على علم الكلام اللاحق؛ فهل أخذ المتأخرون كعضد الدين الإيجي أو سيف الدين الآمدي شيئًا من توجهات ابن رشد لتقوية النزعة البرهانية في علم الكلام؟ هذا سؤال يحتاج لتقصٍ تاريخي. كما أن هناك مجالًا آخر يتمثل في تحليل حضور الفكر الرشدي في عصر النهضة الأوروبي بشكل أعمق، لا سيما فيما يخص رؤيته لتقسيم العلوم، إذ من المعروف أن فلسفة العلم الحديثة قامت على التفريق بين مناهج العلوم المختلفة – وهو ما لمسنا جذوره عند ابن رشد. فدراسة مقارنة بين فرانسيس بيكون (الذي نقد المنطق الأرسطي ونادى بالاستقراء) مثلًا وبين ابن رشد قد تكشف مفارقات مثمرة حول الموقف من الجدل والاستقراء. كذلك يمكن التوسّع في البعد التطبيقي المعاصر: أي استلهام منهجية ابن رشد في الحوار الحالي بين العلم والدين، وبين العقل والإيمان. فالكثيرون يرون فيه نموذجًا مبكرًا للتوفيق غير المفتعل بينهما، وبالتالي يمكن قراءة أعماله بحثًا عن حلول إرشادية لقضايا عالقة اليوم (كإشكالية نظريات العلوم الحديثة مقابل المعتقدات الدينية). ومن ناحية أخرى، يبقى تراث ابن رشد نفسه بحاجة لمزيد من التحقيق والنشر الكامل، خاصة شروحه على كتب المنطق وأجزاء من تفسير ما بعد الطبيعة. ولعل نشرها يقدّم نصوصًا إضافية تعين الباحثين على فهم أدق لفلسفته في الجدل والبرهان. وأخيرًا، نلفت أن استيعاب درس ابن رشد في عصرنا – درس احترام البرهان والعقل – هو ضرورة فكرية وتربوية، خاصة في المجتمعات التي تعاني من انتشار التفكير اللاعقلاني. لذا فإن إعادة قراءة ابن رشد وتبسيط أفكاره لجمهور أوسع تعد أيضًا أفقًا عمليًا لنشر ثقافة الحوار العقلاني واحترام التخصص العلمي. وبهذا نختم بحثنا، الذي نرجو أن يكون قد وفّى الموضوع حقه وألقى ضوءًا كافيًا على النظر الجدلي وعلاقته بالعلم الطبيعي والميتافيزيقي عند ابن رشد، أحد أعلام الفكر الإنساني.

المـــــراجع

1. ابن رشد، محمد أبو الولي.(1967). شرح ما بعد الطبيعة (التفسير الكبير لميتافيزيقا أرسطو). تحقيق موريس بويج. دار المشرق.بيروت.
2. ابن رشد، محمد أبو الوليد.(1983). فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ضمن ثلاثية ابن رشد (مع مناهج الأدلة وتهافت التهافت). تحقيق محمد عمارة. دار المعارف. بيروت.
3. بن عدي، يوسف.(2022)."في الاتصال بين الجدل والبرهان في الخطاب الرشدي. مراجعات نقدية". مجلة تبين للدراسات الفلسفية، العدد 39 .
4. بن عدي، يوسف.(2022) شرح ما بعد الطبيعة في ضوء منطق أرسطو. نظرية البرهان الفلسفي عند ابن رشد. الدوحة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.بيروت.
5. مزوز، محمد.(2017) جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن سينا وابن رشد. مؤمنون بلا حدود. بيروت.
6. العلوي، جمال الدين.(1980). إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية . المغرب.
7. كريم، نعيم.(2023) قراءة في كتاب ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. موقع مؤمنون بلا حدود.
8. منصور، أشرؤف.(2024) (مترجم). ابن رشد الجدل الكلامي والفلسفة الأرسطية عن ريتشارد تايلور. مؤمنون بلا حدود.
9. الدباس، حامد أحمد.(2017). الحقيقة بين تأويل الدين وبرهان العقل.قراءة في منهجية ابن رشد. جريدة الدستور.الأردن.
10. فتح الدين، عبد اللطيف.(2009). مفهوم العلم عند ابن رشد. مجلة التفاهم. العدد.27. سلطنة عمان.
11. العبيدي، حسن مجيد.(1995). العلوم الطبيعية عند ابن رشد. دار الشؤون الثقافية. بغداد .
12. أبو زيد، نصر حامد. (1998)ابن رشد. التأويل والتعددية". مجلة العربي العدد 474. الكويت
13. مدكور، إبراهيم.(1965). منهج البحث عند مفكري الإسلام وبعض فلاسفة الغرب. دار المعارف. القاهرة.
14. تادرس، أميرة إبراهيم.(1984). مفهوم البرهان عند أرسطو.الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة.