الإمكان الإبيستيمولوجى للبحث الميتافيزيقى بين ابن رشد وكانط

د. أشرف حسن منصور [1]

مقدمة:

يعرف عن كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) أنه من أهم ناقدى الميتافيزيقا فى تاريخ الفلسفة. إذ عمل فى كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» على إثبات أن الميتافيزيقا ليست ممكنة كعلم، نظراً لما ينطوى عليه البحث الميتافيزيقى من تجاوز للقدرات المعرفية للعقل البشرى، مما يدفع هذا العقل إلى التناقضات الذاتية التى أطلق عليها كانط «الجدل الترانسندنتالى». والحقيقة أن تبرير البحث الميتافيزيقى كان أحد الموضوعات الهامة التى شغلت ابن رشد (١١٢٦- ١١٩٨) فى شروحاته على أرسطو وكذلك فى أعماله الخاصة مثل «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت». إذ تعامل ابن رشد مع رفض للميتافيزيقا مثيل للرفض الكانطى لها، وهو محاولة الغزالى إثبات تهافت مبحث الميتافيزيقا وبطلان قضاياه الأساسية فى كتابه «تهافت الفلاسفة»؛ فجاء الرد الرشدى مؤكداً على المشروعية المعرفية للبحث الميتافيزيقى، وكان هذا الرد موضوعاً دائم الظهور عبر كل مؤلفات ابن رشد الفلسفية، خاصة «تفسير ما بعد الطبيعة» و«جوامع ما بعد الطبيعة». وبالتالى فنحن أمام إنكار كانطى لإمكان البحث الميتافيزيقى فى مقابل تبرير رشدى لهذا البحث، مما يشجعنا على القيام بهذه الدراسة المقارنة التى تبحث فيما إذا كان من

---

١) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

الممكن أن يصمد التبرير الرشدى للميتافيزيقا أمام النقد الكانطى، وما إذا كان ممكناً أن تشكل النظرية الرشدية فى مشروعية الميتافيزيقا نقداً غير مباشر لكانط الذى أنكر أى مشروعية لمثل هذا العلم.

وقد قسَّمتُ هذه الدراسة إلى أربعة أجزاء. فى الجزء الأول تناولت وجه الشبه الوحيد بين كانط وابن رشد والمتمثل فى نقد كانط للميتافيزيقا من منطلق عدم مشروعية الانتقال من المشروط إلى اللامشروط، ومن عالم الظاهر والخبرة التجريبية إلى عالم الأشياء فى ذاتها غير الحاضر أمامنا فى حدس حسى، وهو ما يناظر نقد ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد. وفى هذا الجزء أثبت أنه على الرغم من هذا التشابه الوحيد فى نقد الميتافيزيقا، إلا أن كانط يستخدمه لرفض كل البحث الميتافيزيقى، فى حين يستخدمه ابن رشد لرفض نوع واحد فقط من الميتافيزيقا وهو الميتافيزيقا الكلامية الجدلية. وفى الجزء الثانى أتناول كيفية إثبات ابن رشد لمشروعية البحث الميتافيزيقى، بتمييزه بين البحث الجدلى والبحث البرهانى فيها، وبكشفه عن كيفية الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وتمييزه لهذا الانتقال عن قياس الغائب على الشاهد. وفى الجزء الثالث أتناول موقع الجدل من البحث الميتافيزيقى عند ابن رشد وكانط، وأميز بين الفهم الرشدى والفهم الكانطى للجدل، وأوضح كيف عمل كانط على رد كل الميتافيزيقا إلى الجدل مما ساعده على رفضها جملة وتفصيلاً، والتوقف عن الحكم على مسائلها وإنكار علميتها، وفى المقابل أوضح كيف عمل ابن رشد على إدماج المقال الجدلى فى صميم البحث الميتافيزيقى باعتباره هذا المقال مقدمة ضرورية تزيل الغموض عن المسائل الميتافيزيقية الغامضة بطبيعتها. وفى الجزء الرابع أتناول كيفية تميز ابن رشد بين البحث الجدلى فى الميتافيزيقا والبحث البرهانى، موضحاً الجهة المشروعة لإثبات وجود موضوعات الميتافيزيقا عن طريق تناول العلاقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود عند ابن رشد وكانط. وفى الخاتمة أركز كل ما توصل إليه البحث من نتائج.

أولاً – استخدام كانط لنقد قياس الغائب على الشاهد

إن أول ما تقع عليه يد الدارس لفلسفتي كانط وابن رشد هو تشابههما في موقفيهما من الوجود، إذ يشتركان في تقسيمه إلى عالم الغيب وعالم الشهادة لدى ابن رشد[١]، وعالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها عند كانط[٢]. عالم الغيب إذن وعالم الأشياء في ذاتها هو العالم الميتافيزيقي عن جدارة. لكن الذي يبدو للوهلة الأولى من ثنائية واضحة يمكن أن تشي بانفصال العالمين عندهما، يزول سريعاً بإدراك أن كانط هو وحده الذي أنكر على المعرفة البشرية قدرتها على الولوج داخل عالم الأشياء في ذاتها، وأن ابن رشد وحده هو الذي لديه تبرير إبيستيمولوجي فلسفي عقلاني ومنطقي، لإمكان معرفة عالم الغيب، أو المجهول بتعبيره. إن كانط هو الذي قطع الطريق أمام أي إمكانية لمعرفة عالم الأشياء في ذاتها، وفي المقابل يكون إثبات ابن رشد لإمكان معرفة هذا العالم وبالتالي لإمكان البحث الميتافيزيقي رداً رشدياً على كانط. ومهمتي في هذه الدراسة توضيح كيف فتح ابن رشد المجال الميتافيزيقي أمام المعرفة البشرية، وكيف أثبت قدرة العقل البشري على الوصول إلى علم ميتافيزيقي منضبط ودقيق، وهذا ما يجعلنا نتمكن من توجيه نقد رشدي لكانط الذي سد الطريق أمام إمكان قيام أي علم ميتافيزيقي مشروع[٣].

في هذا الجزء من الدراسة سوف نكشف عن وجه التشابه الوحيد بين كانط وابن رشد، وهو الذي يظهر في استخدام كانط لنقد تطبيق مقولات ملكة الفهم البشري التي ليس لها من انطباق عنده إلا على عالم الظاهر والخبرة التجريبية، على عالم الأشياء في ذاتها، وهو النقد الذي يمثل الركيزة الأساسية لديه في رفضه لإمكان

---

١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٠٨-١٠٩.

2) Kant, ***Critique of Pure Reason***. Translated by Norman Kemp Smith. (London: Macmillan, 1961), A236ff/ B295ff.

٣) المقصود بالميتافيزيقا في هذه الدراسة هو ميتافيزيقا الوجود، لا ميتافيزيقا الأخلاق التي ذهب كانط إلى أنها هي الميتافيزيقا الوحيدة الممكنة والمشروعة.

قيام الميتافيزيقا كعلم مشروع. هذا النقد يتطابق مع النقد الرشدى لقياس الغائب على الشاهد. لكن على الرغم من هذا التشابه إلا أنهما يختلفان بعد ذلك فى موقفيهما من الميتافيزيقا وعلميتها. فبينما استند كانط فى رفضه لعلمية الميتافيزيقا على الاختلاف بين عالم الظاهر والخبرة التجريبية والمقولات البشرية المرتبطة بهما من جهة وعالم الأشياء فى ذاتها من جهة أخرى، فإن ابن رشد وبعد أن نراه ينقد قياس الغائب على الشاهد لا نراه يقدح فى صحة الميتافيزيقا بل يثبت لها المشروعية العلمية بمنهج آخر مختلف عن قياس الغائب على الشاهد، وهو منهج الانتقال البرهانى من المعلوم إلى المجهول بعد التيقن من استواء طبيعة الطرفين، والذى ينطوى على توظيف برهان الدليل. ويتمثل أحد أهداف هذه الدراسة فى الكشف عن ذلك المنهج الذى استخدمه ابن رشد لتبرير إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم.

موضوعات الميتافيزيقا التى نقدها كانط:

نظر كانط إلى الميتافيزيقا على أنها هى العلم الذى يتناول ثلاثة موضوعات أساسية: النفس والعالم والألوهية. وأطلق على المباحث الفرعية الثلاثة للميتافيزيقا ثلاثة أسماء وحدد لكل مبحث فرعى قضاياه التى بحث فيها عبر تاريخ الفلسفة: علم النفس العقلى Rational Psychology وهو يبحث فى جوهرية النفس وبساطتها وروحيتها وخلودها. وعلم الكوزمولوجيا العقلية Rational Cosmology، وهو يبحث فى طبيعة العالم من حيث كونه قديماً أو محدثاً، مكوناً من أجزاء بسيطة أم مركباً، وجوده من علة حرة ذات إرادة أم من حتمية طبيعية، وأخيراً، هل الكائن الضرورى بإطلاق هو خارج العالم أم جزء منه؟ وعلم اللاهوت العقلى Rational Theology، وهو الذى يبحث فى أدلة وجود الله التى تتركز فى الدليل الأنطولوجى، والدليل الكوزمولوجى، والدليل الطبيعى اللاهوتى[1].

---

1) Ibid: A334-5/ B391-2.

ذهب كانط فى توكيد قطعى إلى أن كل هذه العلوم الميتافيزيقية غير مشروعة وغير ممكنة[1]، نظراً لأن العلم المشروع عنده هو الذى يستند على حدس حسى وخبرة تجريبية؛ ولما كنا لا نستقبل حدساً حسياً لا بالنفس ولا بالعالم باعتباره كُلاً ولا بالألوهية، فقد أخرج كانط هذه الموضوعات من مجال البحث العلمى وأخرج الميتافيزيقا كلها من فئة العلوم المشروعة. وفى القسم الثانى من كتابه والمسمى «الجدل الترانسندنتالى» Transcendental Dialectics، عالج كانط هذه الموضوعات الثلاثة على أنها توقع العقل البشرى فى جدل مع نفسه وفى التناقض، وأطلق عليها «الأوهام الترانسندنتالية» Transcendental Illusions. فالأقيسة التى يتوصل بها العقل الخالص إلى وجود النفس وخصائصها وصفاتها هى عند كانط «أقيسة فاسدة»[2] Paralogisms؛ والبراهين التى يتوصل بها العقل الخالص إلى إثبات طبيعة العالم من حيث القدم أو الحدوث، البساطة أو التركيب، الحرية أو الضرورة، وجود أو عدم وجود الكائن الضرورى بإطلاق، هى كلها براهين متناقضة أطلق عليها كانط اسم «النقائض» [3] Antinomies؛ والكائن اللامشروط الذى يعد الشارط الأول والنهائى لكل الشروط وهو الإله أو المثال الأعلى للعقل الخالص Ideal، أطلق عليه كانط «المثال الترانسندنتالى»[4] Transcendental Ideal.

وهكذا اعتمد نقد كانط للميتافيزيقا على عدم مشروعية تطبيق مقولات الفهم البشرى على عالم الأشياء فى ذاتها، وعلى موضوعات لا نستقبل منها حدوساً حسية ولا نشكل على أساسها أى خبرة تجريبية؛ ذلك لأن العلم المشروع عند كانط هو العلم الذى يتم تأسيسه على حدس حسى (الرياضيات) وخبرة تجريبية (الفيزياء)،

---

١) وتتكرر الكلمات الدالة على عدم المشروعية وعدم الإمكان بالنسبة للميتافيزيقا كثيراً في «نقد العقل الخالص»، وكذلك تتكرر الكلمات المقابلة مثل «مشروع» و«ممكن» والتي يحصرها كانط في المعرفة التجريبية بعالم الظاهر.

Kant, ***Critique of Pure Reason***, Avii, Axiv, Bxviii, Bxxx, A12/B26.

2) Ibid: A341/B399.

3) Ibid: A421/B449.

4) Ibid: A572/ B600

وقد كان هذان العلمان يشكلان النموذج المحتذى فى عصر كانط للحكم على علمية أو عدم علمية أى بحث آخر. فكل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لحدس حسى أو خبرة تجريبية ليس جديراً بأن يكون موضوعاً علمياً، وبالتالى فالميتافيزيقا ليست علمية نظراً لعدم علمية موضوعاتها.

وإلى هذا الحد فقط يتفق كانط مع ابن رشد فى نقد قياس الغائب على الشاهد. لكن وعلى الرغم من هذا الاتفاق، سنرى كيف أن ابن رشد قد أثبت مشروعية البحث الميتافيزيقى ومشروعية موضوعاته على الرغم من نقده لقياس الغائب على الشاهد. واستباقاً لما سيأتى بيانه نقول إن قياس الغائب على الشاهد هو من آليات الخطاب الجدلى، لأنه يستند على المقدمات المشهورة[1]، ولما كان القياس المعتمد على الشاهد لمعرفة الغائب يستند فى الحقيقة على المشهور - لأن الشاهد فى هذا القياس فى حكم المشهور لا فى حكم البين الواضح بنفسه -فإن قياس الغائب على الشاهد هو قياس جدلى بالدرجة الأولى، ولهذا رفضه ابن رشد فى سبيل قياس آخر برهانى فى مجال الميتافيزيقا.

لقد رد كانط الميتافيزيقا كلها إلى الجدل، ونظر إلى منهجيتها فى التفكير على أنها أقيسة فاسدة ونقائض وأوهام ترانسندنتالية. وسوف نرى فيما يلى كيف أن ابن رشد قد تناول العلاقة بين الميتافيزيقا والجدل وكيف قدم حلولاً عديدة لمشكلة الخلط بينهما وحاول فض الاشتباك بينهما، وحدد لكل خطاب مجاله الخاص. فلم يكن ابن رشد فاصلاً للمقال الدينى عن المقال الفلسفى وحسب، بل فاصلاً للمقال الجدلى عن المقال البرهانى فى مجال البحث الميتافيزيقى أيضاً.

---

١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١١٦؛ ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠، ص ٣٢، ٣٦-٣٨.

على الرغم من أن كانط يشترك مع ابن رشد فى نقد قياس الغائب على الشاهد، إلا أن كانط يستخدم هذا النقد لرفض البحث الميتافيزيقى كله ولكل علوم الميتافيزيقا الثلاثة، من حيث إنها تستند كلها على هذا النوع من القياس. أما ابن رشد فهو يستخدم هذا النقد فى حدود خاصة للغاية. فهو لا يرفض به كل البحث الميتافيزيقى، بل يرفض نوعاً معيناً منه وهو الذى ينتقل من الوجود الذى تفهمه النفس إلى الوجود خارج النفس، أو الذى يقيس الوجود خارج النفس على تخيل النفس لهذا الوجود. ففى «تهافت التهافت» يرفض ابن رشد أن يكون العالم متناهياً فى الزمان، مرجعاً هذا الاعتقاد إلى أن النفس تتصور أن ما وقع فى الماضى انقضى، وما ينقضى فهو متناه بالضرورة، وما تناهى فله بالضرورة بداية[1]. كما يرفض فى نفس

---

١) فى معرض نقد ابن رشد لفكرة حدوث العالم عند الغزالى بناءً على أن ما حدث فى الماضى متناه وأن له بداية فى الماضى، يقول: «والسبب فى هذا الغلط أن الشىء إذا كان فى النفس بصفة أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة. ولما لم يكن شىء مما (= تصوره النفس) وقع فى الماضى (لا) يُتصور فى النفس إلا متناهياً، ظُن أن كل ما وقع فى الماضى (وقوعاً فعلياً) أن هكذا طباعه خارج النفس» أى متناه. ومعنى هذا أن النفس، وابن رشد يقصد بها الفكر الإنسانى، تعتقد فى أن كل ما حدث فى الماضى فهو حادث لأن ما حدث فى الماضى له بداية فى تصور النفس له. (تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٣٠). وما يهمنا فى هذا النص العبارة الأولى منه والتى تنكر أن يكون كل ما تتصوره النفس فى ذاتها على هيئة موجود خارج النفس وعلى الحقيقة على نفس هذه الهيئة، ذلك لأن موقف ابن رشد هنا مشابه لنقد كانط لفكرة لا تناهى العالم من حيث المكان والزمان بناءً على لا تناهيهما فى النفس، أو فى ملكة الفهم بتعبير كانط. فقد اكتشف كانط فى «الإستطيقا الترانسندنتالية» أن المكان والزمان لا متناهيان بالنسبة للوعي الإنسانى وحسب، وفى «الجدل الترانسندنتالى» أوضح أن لا تناهى المكان والزمان فى الوعى لا يعنى أنهما لا متناهيان فى الحقيقة (نقد لقياس الغائب الأنطولوجى على الشاهد الابستيمولوجى)؛ فالوجود فى الفكر عند كانط يختلف عن الوجود خارج الفكر، ذلك لأن المعرفة البشرية لا تعرف إلا الظاهر، وما تدركه فى الظاهر حسب شروطها القبلية فى المعرفة لا ينطبق على الشىء فى ذاته. فكل ما يدركه الوعي الإنسانى هو عالم الظاهر حسب الشروط الذاتية للمعرفة الإنسانية، وليس من حقنا أن نمتد بما هو شرط ذاتى لمعرفة الظاهر إلى معرفة عالم الأشياء فى ذاتها لأنها هى الغائب الذي لا يستقبل الوعي الإنساني منه أية حدوس حسية أو خبرة تجريبية. إن نقد ابن رشد السابق للغزالى ونقد كانط للتوسيع اللامشروع لمقولات ملكة الفهم فى معرفة الشىء فى ذاته متشابهان لأنهما =

الكتاب أيضاً قياس الإرادة الإلهية التى فى الغائب على الإرادة الإنسانية التى فى الشاهد. وفى «الضميمة فى العلم الإلهى»، وكذلك فى «التهافت» يرفض أن يكون فى العلم الإلهى كلى وجزئى قياساً على العلم الذى فى الشاهد وهو العلم الإنسانى[1]. وبخصوص الإرادة أيضاً فهو يرفض تأخر الإرادة عن المراد وعن الفعل بالنسبة لإرادة الإله قياساً على الإرادة التى فى الشاهد وهى الإرادة الإنسانية[2]. ابن رشد إذن يوظف نقد قياس الغائب على الشاهد لرفض نوع واحد فقط من الميتافيزيقا وهو الميتافيزيقا الكلامية، والأشعرية منها على وجه الخصوص، وينظر إلى الميتافيزيقا الكلامية هذه على أنها تدخل فى باب الجدل وفى الخطاب الجدلى. وفى المقابل يدافع ابن رشد عن ميتافيزيقا أخرى هى الميتافيزيقا البرهانية، وهى ميتافيزيقا أرسطو مع تطوير ابن رشد لها وإكماله إياها. وفى مقابل التمييز الرشدى بين الميتافيزيقا الكلامية الجدلية والميتافيزيقا البرهانية، حكم كانط على كل بحث ميتافيزيقى بأنه جدل، وأنكر على الميتافيزيقا أن تكون برهانية وبذلك سحب منها صفة العلمية.

= يندرجان معاً تحت قياس الغائب (الذي هو عالم الأشياء فى ذاتها) على الشاهد (الذي هو عالم الظاهر) ونقد لأخذ الشروط الذاتية الإنسانية للمعرفة على أنها شروط للأشياء في ذاتها. لكن الشاهد الذي يقاس عليه هذا الغائب عند ابن رشد فى النص السابق ليس هو الشاهد المحسوس فى العالم الواقعى المشاهد، بل هو شاهد النفس، أو الوعي الإنساني بالتعبير الكانطى، أى ما تتصوره النفس باعتباره شاهداً حسب قدراتها وشروطها المعرفية الذاتية. لقد أوضح لنا النص الرشدى السابق أن لديه جانباً آخر لنقد قياس الغائب على الشاهد، أكثر اتفاقاً مع النقد الكانطى؛ لأن الشاهد الذي يرفض ابن رشد قياس الغائب عليه هنا هو شاهد النفس الإنسانية، أى ما تتصوره النفس فى ذاتها والذي لا يمكن أن يقاس عليه ما هو موجود حقيقة خارجها. فالنقد الكانطى أيضاً يتركز حول عدم إمكان توسيع الابستيمولوجى كى يستوعب الأنطولوجى.

١) ابن رشد، ضميمة في العلم الإلهي. في، ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ١٢٨-١٢٩.

٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١١٢.

الميتافيزيقا التى نقدها كانط هى الميتافيزيقا الجدلية:

والسؤال هنا هو: كيف حوَّل كانط الميتافيزيقا كلها إلى جدل؟ (وذلك كى يسحب منها كل صفة علمية). يتمثل هذا التحويل فى أنه ركز فى نقده للميتافيزيقا على نوع واحد فقط منها وسكت عن باقى الأنواع الأخرى. هذا النوع الذى تناوله كانط بالنقد هو النوع الجدلى عن جدارة، وهذا ما سهل عليه وضع براهين علم النفس العقلى فى صورة أقيسة فاسدة، وبراهين الكوزمولوجيا العقلية فى صورة نقائض، وبراهين وجود الله على أنها ترتكب مغالطة إثبات وجود الشىء من مجرد فكرته[1]. ذلك لأن براهين علم النفس العقلى فاسدة بالفعل طالما كان هذا العلم يثبت نفساً مفارقة للبدن، بسيطة وروحية وتشكل جوهراً قائماً بذاته وخالدة. وما سكت عنه كانط هو مذهب ميتافيزيقى آخر فى النفس، يعالجها على أنها ليست مفارقة للبدن بل مرتبطة به وتشكل معه وحدة واحدة، وتموت بموته وليست أبداً جوهراً مستقلاً عن البدن فى أفعالها. هذه الميتافيزيقا المختلفة فى النفس هى الميتافيزيقا الأرسطية - الرشدية - السبينوزية التى استبعدها كانط من نقده وسكت عنها عن قصد، وهذا بسبب اختياره لأكثر مذاهب ميتافيزيقا النفس جدلية كى يثبت جدلية الميتافيزيقا كلها.

وكذلك نجح كانط فى تقديم علم الكوزمولوجيا العقلية على أنه متناقض مع ذاته ووضع براهينه فى صورة نقائض مواجهة لبعضها البعض وأطلق عليها اسم «النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص» **The Cosmological Antinomies of Pure Reason**، وما مكنه من وضع هذه البراهين فى صورة نقائض أنه اختار أكثر الأفكار نقائضية فى تاريخ الفلسفة: الحدوث والقدم، البساطة والتركيب فى طبيعة العالم، الحرية والضرورة، وجود أو عدم وجود الكائن الضرورى بإطلاق[2]، واستبعد تماماً الحلول الوسطى المقدمة لهذه النقائض وأبرزها حلول ابن رشد نفسه. والدليل على أنه اختار الشكل النقائضى لوضع إشكالية القدم والحدوث، أنه عالج

---

1) Kant, ***Critique of Pure Reason***, A336-8/ B393-6.
2) Ibid: A409ff/ B436ff.

هذه الإشكالية على أنها تخص الزمان والمكان[1]، ومعالجتها من هذه الجهة يوقع حتماً فى التناقض الجدلى، فى حين أن هذه الإشكالية لا تحل إلا باستبعاد الزمان والمكان واللجوء إلى الحركة وحدها كما فعل ابن رشد. فقد رأى ابن رشد أن السبيل الوحيد للفصل فى إشكالية القدم والحدوث هو الحركة، وذهب إلى أن العالم قديم بحركة السماء القديمة، حادث بالحركات الجزئية الحادثة[2]. حل النقيضة إذن هو التوسط فيها والقول كما قال ابن رشد بالقدم بالكل والحدوث بالجزء، وكذلك بالقدم واللاتناهى من جهة الحركة، والتناهى من جهة المكان. وهو المذهب الذى سكت عنه كانط واستبعده عن قصد كى يتمكن من إبراز التناقض فى أكثر المذاهب الميتافيزيقية تناقضاً.

وكذلك فعل كانط فى النقيضة الثالثة التى قدمها فى صورة برهانين متناقضين على سببية تفعل بحرية وسببية تفعل بالضرورة الطبيعية المطلقة[3]. وكان قصده فى ذلك هو مواجهة مذهب الخلق بالمذهب الدهرى الذى يقول إن الطبيعة تسير نفسها بنفسها فى حتمية وأنه ليست هناك إرادة حرة تفعل فيها. لكن أضمر كانط هنا

---

١) يذهب كانط فى نقده لنقيض القضية القائل بأن العالم لا متناه ولا محدود إلى أن هذا الموقف غير مشروع؛ صحيح أن حد العالم غير معطى فى الحدس الحسي وبالتالي غير موجود تجريبياً، إلا أننا لا نستطيع أن ننظر إليه على أنه كذلك بطريقة مطلقة. أى أن عدم وجود حد للعالم تجريبياً وإبستيمولوجياً لا يعنى أن العالم غير محدود فى ذاته أنطولوجياً (A521/ B549). ونلاحظ هنا استخدامه لنقد قياس الغائب على الشاهد، ذلك الذي يتحول على يديه من مجرد قياس إلى توسيع مقولات ومبادئ ملكة الفهم القبلية إلى البحث فيما يتجاوز الخبرة التجريبية. هذا بالإضافة إلى أن كانط يوسع من نقده ويمتد به إلى كل الميتافيزيقا بكل أنواعها، المثبتة لتناهى العالم والمثبتة للاتناهيه فى الوقت نفسه، فى حين أن ابن رشد نقد فكرة الحدوث فقط ودافع عن القدم. إن نفس نقد قياس الغائب على الشاهد يستخدمه ابن رشد لإثبات القدم ونقد الحدوث، ويستخدمه كانط لرفض إمكانية الفصل من الأساس بين القدم والحدوث. أي أن كانط يستخدم نقد قياس الغائب على الشاهد؛ لكن الشاهد الذي يرفض قياس الغائب عليه هو الشروط القبلية الذاتية للمعرفة البشرية.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٦٥، ١٦٩.

3) Kant, ***Critique of Pure Reason***, A444ff/ B472ff.

سؤالاً يقول: كيف يمكن أن نفهم فاعلية الإله وسببيته إذا كان هناك هذا التناقض بين نوعي السببية: سببية الحرية وسببية الضرورة الطبيعية؟ إن كانط يشير بذلك ومن طرف خفي إلى الصراع الفلسفي حول الطبيعة الحقيقية للفعل الإلهي: هل هو حتمي تماماً أم يسير وفق إرادة حرة؟ والذي غاب عن كانط في هذه النقيضة أن فاعلية الإله لا يمكن قياسها على الحرية الإنسانية ولا على الضرورة الطبيعية. وفي هذا السياق يظهر لنا ابن رشد وحله لهذه الإشكالية الذي قدمه في «تهافت التهافت». إذ بعد أن ميز بين نوعين من الفاعل: الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبيعة (الفاعل بالإرادة هو مثل الإنسان يبني بيتاً، والفاعل بالطبيعة هو مثل النار تحرق)، تساءل عن حقيقة الإله باعتباره فاعلاً: هل هو فاعل بالإرادة أم هو فاعل بالطبيعة؟ هذه هي النقيضة الكانطية الثالثة بالضبط؛ فالقضية فيها تشير إلى الإله باعتباره فاعلاً بالإرادة الحرة المقاسة على الإرادة الإنسانية غير الخاضعة للحتمية الطبيعية، ونقيض القضية يشير إلى الفعل الإلهي باعتباره حتمياً وباعتباره هو نفسه قانون الطبيعة الضروري. أي أن هذه النقيضة الثالثة تشير إلى التناقض في فهم فعل الله بين فهمه كفاعل بالإرادة وكفاعل بالطبيعة والذي أبرزه ابن رشد. اكتفى كانط بوضع النقيضة هكذا وبتلك الصورة النقائضية، وما غاب عنه أنه عندما وضع الفعل الإلهي في هذه الصورة النقائضية فقد كان يقيسه على فعل الإنسان وفعل الطبيعة، ويكون كانط بذلك قد وقع في قياس الغائب على الشاهد، وكأنه قال: فعل الله إما أن يكون مثل الفعل الإنساني حراً غير خاضع لحتمية وضرورة الطبيعة، أو يكون طبيعياً حتمياً مثل القانون الطبيعي. أما ابن رشد فنراه يتوسط في نظريته في الفعل الإلهي بين الفعل بالإرادة والفعل بالطبيعة، ويرفض أن تقاس الإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية وعلى الفعل الطبيعي على السواء، ويذهب إلى أن الإرادة الإلهية لا هي هذه ولا هي تلك، بل هي إرادة مختلفة لا تشترك مع الإرادة الإنسانية إلا في الاسم[1]. ذلك لأن الفعل الإلهي حتمي وضروري ولا يمكن تغييره مثله مثل الفعل

---

١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٣٨، ١٤٠-١٤١.

الطبيعى، لكنه فى الوقت نفسه عن حكمة وتدبير وإرادة وضعت للطبيعة قانونها، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. وهكذا نجح ابن رشد فى تفادى إشكاليات النقيضة الكانطية الثالثة.

تعامُل كانط مع موضوعات الميتافيزيقا على أنها أوهام ترانسندنتالية :

يعرِّف كانط الوهم الترانسندنتالى بأنه ذلك النزوع، الذى يفسره على أنه طبيعى متأصل فى العقل البشرى، لأخذ المطلب المنطقى بضرورة وجود وحدة تامة فى الفكر على أنه مطلب أنطولوجى بضرورة وجود نفس هذه الوحدة فى الأشياء ذاتها بمعزل عما إذا كانت هذه الوحدة معطاة فى الخبرة التجريبية أم لا [1]. أى أن الوهم الترانسندنتالى عند كانط هو نتيجة قياس الغائب على الشاهد، والشاهد هنا هو الشروط الذاتية للمعرفة البشرية. هذا القياس فى حد ذاته يفسره كانط أولاً على أنه مغالطة Fallacy، وثانياً على أنه توسيع غير مشروع للشرط الذاتى للمعرفة كى يستوعب الضرورة الأنطولوجية للوجود. أى أن التوسيع اللامشروع عنده هو فى حد ذاته مغالطة فى أخذ الشرط الذاتى للمعرفة Subjective Condition على أنه ضرورة أنطولوجية Ontological Necessity.

لكن هل طبق كانط نقده لقياس الغائب على الشاهد على وجه صحيح أم أنه أخطأ فى تطبيقه؟ أعتقد أنه بالغ فى تطبيقه، ذلك لأنه سلم منذ البداية بأن شرط المعرفة يجب أن يكون خاصاً بالذات العارفة وحدها، وبذلك فصل بينه وبين الضرورة الأنطولوجية. صحيح أن ابن رشد قد مارس نقداً شبيهاً بذلك[2]، إلا أنه لم

---

1) Kant, ***Critique of Pure Reason***, (A297/ B354).

٢) يقول ابن رشد حول مواضع السوفسطائيين التى هى أساليبهم فى تضليل المخاطب وإفحام الخصم إنها سبعة مواضع مغلطة، وأهمها بالنسبة لموضوعنا اثنان: «أحدها إجراء ما بالعرض مجرى ما بالذات، والثانى: أخذ المقيد مطلقاً بأن يؤخذ ما سبيله أن يصدق مقيداً فقط على أنه صادق بإطلاق ...» (ابن رشد: تلخيص السفسطة. تحقيق محمد سليم سالم. وزارة الثقافة، القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٧). أخذ المقيد مطلقاً يشبه قياس الغائب على الشاهد، لأن هذا =

يفصل بين الشرط الإبيستيمولوجي والضرورة الأنطولوجية كما فعل كانط، ولم ينكر على المعرفة البشرية إمكان إدراكها للحقائق الأنطولوجية العليا للأشياء.

وقد كان كانط متناقضاً مع نفسه فيما يخص نظريته فى الوهم الترانسندنتالى. ذلك لأنه أنكر فى نقده للكوزمولوجيا العقلية إمكان توصل العقل الخالص إلى تصور ترانسندنتالى للعالم باعتباره كلاً على أساس أن العالم فى كليته غير خاضع للحدس الحسى وغير معطى باعتباره كلاً للخبرة التجريبية[1]، لكنه يعود فى الأجزاء الأخيرة من «نقد العقل الخالص» ليؤكد على أن وحدة المعرفة ليست ممكنة إلا بناءً على افتراضنا لوحدة نسقية ترانسندنتالية للطبيعة؛ فليس هناك فرق بين ما أطلق عليه «العالم باعتباره كلاً مكتملاً مكتفياً بذاته» والذى وصفه بأنه وهم ترانسندنتالى من جهة، وبين «الطبيعة باعتبارها وحدة نسقية ترانسندنتالية». يقول كانط عن هذه الوحدة: «من الصعب بالتأكيد أن نفهم كيفية ضرورة وجود مبدأ منطقى يضفى به العقل وحدة على القواعد [المنظمة للمعرفة البشرية] إلا إذا افترضنا أيضاً مبدأً ترانسندنتالياً تكون به تلك الوحدة النسقية مفترضة قبلياً باعتبارها متضمنة فى الموضوعات... فكى نضمن محكاً تجريبياً [للحقيقة] فليس أمامنا من خيار سوى افتراض الوحدة النسقية للطبيعة باعتبارها صادقة موضوعياً وضرورية»[2]. ومعنى هذا أن كانط الذى سبق وأن أنكر إمكان التفكير المشروع فى العالم باعتباره كلاً

= القياس يتضمن تطبيق شروط الشاهد التى هى مقيدة وخاصة به وحده على الغائب الذى لا نعرف ما إذا كان مقيداً بشروط تقيد الشاهد أم لا. يناظر هذا الموضع عند كانط أخذ شروط المشروط على أنها شروط اللامشروط، مثل النظر إلى النفس على أنها جوهر بسيط روحى وذات هوية واحدة قياساً على المشروط الذي هو الأنا أفكر وطبيعته الإبيستيمولوجية؛ كما أن كل ما يقوله كانط عن انقسام علوم النفس والكوزمولوجيا واللاهوت حسب مقولات الكم والكيف والعلاقة والجهة هو من نفس النوع. كل الفرق أن كانط يطلق على القياس الميتافيزيقى أنه توسيع غير مشروع، والتوسيع هو توسيع لشروط المقيد على المطلق. ولأن الاستدلال الميتافيزيقى يتضمن الحكم على الغائب بالشاهد، ولأن هذا الحكم عند القدماء وابن رشد خاصة هو فى حقيقته جدل، فلهذا السبب يطلق كانط على الاستدلالات الميتافيزيقية «الجدل الترانسندنتالى».

1) Ibid: A484/ B512.
2) Ibid: A651/ B679.

complete whole فى «النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص»، عاد فى الجزء المعنون «المبدأ التنظيمى للعقل الخالص بالنظر إلى الأفكار الكوزمولوجية»[1] ليعلن عن ضرورة افتراض وحدة نسقية للطبيعة Systematic Unity of Nature. صحيح أنه قَبِل الطبيعة باعتبارها كلاً نسقياً على سبيل الافتراض الضرورى لاكتمال المعرفة البشرية بالطبيعة ولإضفاء الوحدة والنسقية على المعرفة البشرية ذاتها، إلا أن نقده لوجود هذه الوحدة النسقية كحقيقة أنطولوجية قائمة خارج المعرفة البشرية يهدم الافتراض نفسه، وكأنه يقول «فكِّر فى الطبيعة كما لو أنها تشكل وحدة نسقية»، على سبيل الافتراض النظرى البحت غير المدعم بأساس أنطولوجى، لأنه سبق وأن قطع الطريق أمام أى بحث أنطولوجى فى حقيقة العالم فى ذاته. إن كانط لا يهمه ما إذا كان فى العالم وحدة نسقية أم لا، وكل ما يهمه أن تكون هذه الوحدة النسقية فى المعرفة البشرية وحسب، بصرف النظر عن وجودها أو عدم وجودها فى الواقع الأنطولوجى الحقيقى. لقد سبق لكانط أن أعلن أن التفكير فى العالم باعتباره كلاً هو وهم ترانسندنتالى، لكنه عاد ليقول إن الوحدة النسقية للطبيعة يجب افتراضها باعتبارها مبدأ قبلياً ترانسندنتالياً لضمان حقيقة المعرفة.

وقد كان مبرر كانط فى هذا التناقض الذى وقع فيه هو نظريته فى التمييز بين الاستعمال الإنشائى Constitutive Employment والاستعمال التنظيمى Regulative Employment لأفكار العقل الخالص، وكذلك نظريته فى التمييز بين الواقعية الترانسندنتالية Transcendental Realism والمثالية الترانسندنتالية Transcendental Idealism. ففيما يخص التمييز الأول بين الاستعمالين الإنشائى والتنظيمى لأفكار العقل الخالص، ذهب كانط إلى رفض الاستعمال الإنشائى لها إذا كانت ستوظف باعتبارها أفكاراً تتصف بالواقعية الأنطولوجية أو تعبر عن واقع ترانسندنتالى، أى ميتافيزيقى[2]. فالعقل البشرى لا يمكنه حسب قدراته القبلية المتأصلة فيه الفصل فى

---

1) Ibid: A508/ B536.

2) Ibid: A643/B671.

الطبيعة الحقة للعالم، ولا يمكنه الفصل فى طبيعة النفس الإنسانية ولا حقيقة الإله وعلاقته بالعالم ونمط فعله فى هذا العالم. وعندما يحاول العقل البشرى البحث فى هذه المسائل يقع فى التناقض ضرورة ولا يصل إلى أى يقين أبداً. وهذا هو الاستعمال الإنشائى لأفكار العقل الخالص، أى استعمالها لإنشاء أو تأسيس معرفة بالأشياء فى ذاتها. أما الاستعمال الآخر الذى قبله كانط لأفكار العقل الخالص فهو الاستعمال التنظيمى، أى استخدامها لإضفاء الوحدة والنسقية على المعرفة البشرية وحسب. فلما كانت المعرفة البشرية فى حاجة إلى تصور عن الوحدة التامة الكاملة لمجمل عمليات التفكير، فإن تصوراً عن الأنا أفكر ضرورى لهذه المعرفة، وليس التصور الميتافيزيقى عن النفس باعتبارها الجوهر الروحى البسيط. ولما كانت المعرفة البشرية فى حاجة إلى النظر إلى الطبيعة على أنها كل نسقى مكتف بذاته وكامل داخل ذاته وذلك كى تستقيم عملية التفكير فيها، فعلى المفكر حسب كانط أخذ هذه النظرة للطبيعة كما لو كانت صحيحة، أى باعتبارها افتراضاً نظرياً وحسب[1]. ولما كانت المعرفة فى حاجة إلى فكرة الإله باعتباره العلة الحرة الخالقة للعالم كى تستطيع تفسير أصل هذا العالم وكيفية نشأته، فعلى المفكر حسب كانط افتراض مثل هذه الفكرة أيضاً، كما لو كانت حقيقية[2]. وهذا هو الاستعمال التنظيمى لأفكار العقل الخالص كما وصفه كانط.

وليس هذا هو تناقض كانط الوحيد فى فلسفته كلها؛ ذلك لأنه عامل أفكار النفس والعالم والإله فى «نقد العقل الخالص» على أنها أوهام ترانسندنتالية، ثم عاد فى «نقد العقل العملى» ليقبلها باعتبارها مسلمات للفعل الأخلاقى العملى، وكان لسان حاله يقول «افعل كما لو أن الإنسان حر، وكما لو أن هناك مملكة للغايات، وكما لو أن

1) Ibid: A509,A517-518/B545-546,B537

2) Ibid: A617-618/B645-646.

هناك مُشرِّعاً أخلاقياً للكون[1]. فكيف يصف كانط أفكار الحرية وعالم الغايات النهائية والألوهية فى «نقد العقل الخالص» بأنها أوهام، ثم يقبلها فى «نقد العقل العملى» باعتبارها مسلمات للعقل العملى الأخلاقى؟ إما أن يكون الوهم وهماً على الحقيقة وبالتالى نستغنى عنه تماماً، أو لا نعتبره وهماً من الأصل. لكن يبدو أن كانط قد انتهى إلى النظر إلى الأوهام على أنها مفيدة عملياً وإبيستيمولوجياً فى الوقت نفسه. والحقيقة أن هذا كان رجوعاً منه إلى نظرية ازدواجية الحقيقة التى كانت سائدة فى العصور الوسطى وعصر النهضة لدى الرشدية اللاتينية.

من هنا نرى كيف أن كل القضايا الميتافيزيقية التى رفض كانط الفصل فيها بناء على نظريته فى عدم مشروعية البحث الميتافيزيقى، كان ابن رشد قد قدم لها حلولاً بمنهج مختلف، نظراً لاعتقاده فى إمكان البحث الميتافيزيقى من جهة، ولنجاحه فى التمييز بين الميتافيزيقا والجدل من جهة أخرى. لنبدأ فى الجزء التالى بتوضيح كيفية تبرير ابن رشد للبحث فى الميتافيزيقا ونقارنه بالرفض الكانطى لها.

ثانياً – الميتافيزيقا بين المشروعية واللامشروعية

منهج البحث الميتافيزيقى:

فى مقابل كانط الذى نظر إلى طريقة البحث فى الميتافيزيقا على أنها توسيع غير مشروع لمقولات ملكة الفهم البشرى كى تستوعب موضوعات عالم الأشياء فى ذاتها (عالم الغيب)، وعلى أنها طريقة خاطئة فى تطبيق طريقة البحث فى عالم الظاهر على البحث فى عالم الأشياء فى ذاتها، نرى ابن رشد لا يفرد للبحث الميتافيزيقى طريقة خاصة بل يصرح بأنها هى نفس طريقة البحث فى الطبيعة. يقول ابن رشد: «وأما

---

1) Kant, **Critique of Practical Reason**. Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath. (Cambridge University Press, Cambridge, 1997), pp. 155-157ff.

أنحاء التعليم المستعمل فيه [فى علم ما بعد الطبيعة][١]، فهى أنحاء التعليم المستعملة فى سائر العلوم. وأما أنواع البراهين المستعملة فيه أيضاً، فهى أكثر ذلك دلائل، إذ كنا نسير أبداً [دائماً] من الأمور التى هى أعرف عندنا إلى الأمور التى هى أعرف عند الطبيعة. لكن كما قيل: جل ما فى هذا العلم إما أن يكون أموراً بينة، أو قريبة من البينة بنفسها، أو أموراً تبينت فى العلم الطبيعى»[٢]. أما قوله «أنحاء التعليم المستعمل فيه، فهى أنحاء التعليم المستعملة فى سائر العلوم» فيعنى أنه ليس هناك منهج خاص بالميتافيزيقا، بعكس كانط الذى ذهب إلى أن منهج التفكير الميتافيزيقى يقوم على تجاوز الخبرة التجريبية وتوسيع مقولات ملكة الفهم على نحو غير مشروع لاستخدامها فيما لا يخضع للحدس الحسى. ففى حين فصل كانط فصلاً حاداً بين منهج للتفكير فى الطبيعة ومنهج للتفكير فيما بعد الطبيعة، حاكماً على الأخير باللامشروعية، يصرح ابن رشد هنا بأن المنهج واحد، والسبب فى ذلك يرجع إلى أن العلم واحد. كما تعنى عبارة ابن رشد السابقة أن هناك تداخلاً أصلياً بين البحث الطبيعى والبحث الميتافيزيقى لا يمكن الانفكاك منه. وهذا هو ما تؤكده المنظومة الأرسطية عبر كل أجزائها. فالعلم الطبيعى وعلم ما بعد الطبيعة متداخلان ويكملان بعضهما البعض. أما علم النفس الأرسطى فهو يتصف بالجانبين الطبيعى والميتافيزيقى معاً كما أشار ابن رشد إلى ذلك فى كل شروحه على كتاب النفس، وخاصة فى شرحه الكبير[٣].

---

١) ما بين هذين القوسين [ ] زيادة مني لتوضيح النص.

٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له د. عثمان أمين. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٥٨. ص ٧.

٣) حيث يشير ابن رشد إلى ضرورة معرفة الجانب العاقل من قوى النفس لمعرفة الفلسفة الأولى:
Averroes, ***Long Commentary On The "De Anima"***. Translated with Introduction and notes by Richard C. Taylor, with Therese-Anne Druart, subeditor (New Haven & London: Yale University Press, 2009), P. 327.

وأما قوله «وأما أنواع البراهين المستعملة فيه أيضاً، فهى أكثر ذلك دلائل»، فيعنى أن براهين الميتافيزيقا أدلة تشير إلى مطالبها وتؤدى إليها على نحو غير مباشر، ذلك لأن موضوعات الميتافيزيقا مفارقة، ومن طبيعة البرهان على المفارق أن يدل وحسب، أى يشير إلى الجهة التى يكون عليها المفارق موجوداً مع الاحتفاظ بمبدأ اختلاف وجوده عن الوجود المحسوس. أما طبيعة البرهان على الحسى والطبيعى والمشاهد فهو الإشارة لا الدلالة، لأن البرهان فى علوم الطبيعة يشير إلى المحسوس. الدلالة إذن تكون للمفارق والإشارة للمحسوس. صحيح أن ابن رشد قد ذهب إلى أن الميتافيزيقا تستعمل البراهين مثلها مثل العلم الطبيعى، إلا أنه خصصها عندما ذهب إلى أنها دلائل، وهى دلائل يقينية بالطبع لأنها تستند على ما تبرهن فى العلم الطبيعى.

وإذا كان تخصيص ابن رشد للبراهين فى موضوعات الميتافيزيقا على أنها دلائل يحمل اعترافاً ضمنياً منه بعدم اختلاف البرهان فى الميتافيزيقا عن البرهان فى العلم الطبيعى، إلا أن هذا لا يعنى أبداً أن البرهان فى الميتافيزيقا يتجاوز الخبرة التجريبية بحجة أنه يدل على مطلوبة، ذلك لأنه يأخذ مقدماته من العلم الطبيعى ويستنتج منها الضرورى فى مجال المفارقات. ولهذا السبب أكمل عبارته السابقة بقوله: «إذ كنا إنما نسير أبداً من الأمور التى هى أعرف عندنا إلى الأمور التى هى أعرف عند الطبيعة»؛ والأمور التى هى أعرف عندنا هى المنطق ومقولاته، والأمور التى هى أعرف عند الطبيعة هى نفس هذه المقولات لكن كما تتجلى فى جانبها الطبيعى والمابعد الطبيعى[1]. فهى مقولات واحدة فى جانبيها الطبيعى والما بعد الطبيعى، لأنه ليس هناك انفصال بينهما حسب ابن رشد وأرسطو، على العكس من كانط الذى

---

١) لكن الملاحظ أن عبارة ابن رشد تبدو أنها ناقصة إذا حكمنا عليها بأنها تبرر مشروعية الميتافيزيقا، ذلك لأنها تقول «إذ كنا إنما نسير أبداً من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة»، وكان يجب على ابن رشد أن يكملها هكذا «ونسير من الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة إلى الأمور التي هي أعرف عند ما بعد الطبيعة».

فصل بين عالم الظاهر وعالم الأشياء فى ذاتها أولاً، تمهيداً لقطع الطريق أمام أى امتداد لمقولات الفهم البشرى إلى المجال الميتافيزيقى.

صحيح أن علم ما بعد الطبيعة هو البحث فى المفارقات، إلا أن هذه المفارقات ليست منفصلة عن الطبيعة بل هى محايثة لها ومخالطها، وهذا كما أثبت ابن رشد نفسه فى شروحه على كتاب النفس، إذ أوضح كيف أن كل قوة من قوى النفس هى كمال للقوة الأدنى منها حتى الارتقاء إلى العقل الهيولانى الذى هو الكمال الأخير للنفس الحاسة والكمال الأول للقوة العاقلة. والهيولانى مفارق، أى أنه موضوع ميتافيزيقى عن جدارة، لكنه فى الوقت نفسه داخل فى صميم مبحث النفس الأرسطى الذى يصنف عادة على أنه من العلوم الطبيعية[1]. هذه المحايثة للمفارق داخل المحسوس، ومخالطته للطبيعى غائبة عن كانط الذى المفارقات عنده هى المتعاليات المتجاوزة للعالم الطبيعى وكأنها فى عالم آخر منفصل مثل عالم المثل الأفلاطونية.

وأما قول ابن رشد: «جل ما فى هذا العلم إما أن يكون أموراً بينة، أو قريبة من البينة بنفسها، أو أموراً تبينت فى العلم الطبيعى»، فيعنى أن علم ما بعد الطبيعة يعتمد على الأمور الواضحة بذاتها، أى البديهيات، والأمور القريبة من البديهيات التى هى المبرهنات المؤسسة عليها؛ أو نتائج العلم الطبيعى، ذلك العلم المعتمد على المشاهدات الحسية وعلى التفكير فى المحسوس والمخالط للمادة. ومعنى هذا أن علم ما بعد الطبيعة ليس بدعاً بين العلوم، ومنهجه ليس خاصاً به وحده، بل هو المنهج العلمى الواحد المشترك بين كل العلوم. كما لا يختص بموضوع متمايز منفصل تماماً عن موضوعات العلم الطبيعى. وأبرز مثال على ذلك، أن المحرك الأول مبرهن عليه فى علم الطبيعة[2] قبل أن تكون طبيعته وطبيعة فعله موضوعاً لعلم ما بعد الطبيعة

---

١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤. ص ١٢٤.

٢) ابن رشد: الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣. ص ٤٤، ١٣٤-١٣٥، ١٣٨.

(فى مقالة اللام). كما أن نفس المقولات المحمولة على موضوعات العلم الطبيعى هى ذاتها المحمولة على موضوعات ما بعد الطبيعة لكن بجهة أخرى. فبينما تُحمل المقولات على موضوعات العلم الطبيعى باعتبارها محسوسة، فإنها تُحمل على موضوعات ما بعد الطبيعة من جهة أنها مفارقة، لكن مفارقتها هذه لا تجعلها منفصلة عن العالم الطبيعى، بل تجعلها هى المبادئ البعيدة لمبادئ الطبيعة.

وتتضمن العبارة الأخيرة فكرة أن علم ما بعد الطبيعة لا يعتمد على قياس الغائب على الشاهد، ذلك لأن الانتقال «من الأمور التى هى أعرف عندنا إلى الأمور التى هى أعرف عند الطبيعة» هو انتقال من الأعرف إلى الأعرف، لا من الشاهد إلى الغائب. والمشكلة التى وقع فيها كانط أنه أنكر إمكانية معرفة الأعرف عند الطبيعة فى ذاتها، وقصر المعرفة على الأعرف عندنا عن الطبيعة وحسب. وليس هناك مجهول فى هذه النقلة الرشدية مما هو أعرف عندنا إلى ما هو أعرف عند الطبيعة؛ هناك فقط مطلوب. ومشكلة كانط أنه عالج المطلوب الميتافيزيقى على أنه مجهول وترانسندنتالى متجاوز للخبرة التجريبية، أى لما يمكن أن تتوصل إليه المعرفة البشرية بيقين وصدق؛ وبذلك حكم بلامشروعية البحث فيه، فى حين أن الشروط القبلية للمعرفة ذاتها وحسب تحليلات كانط غير معطاة للحدس الحسى ولا للخبرة التجريبية لأنها هى ما يؤسس هذه الخبرة ابتداءً.

كل ما يقوله ابن رشد هنا هو رد غير مباشر على النقد الكانطى، وذلك لأن ما بعد الطبيعة ليس مجهولاً وليس غائباً بل هو مفارق للمحسوس وحسب، لا للعالم المحسوس كله كما اعتقد كانط وكما أكد هو على ذلك فى تمييزه بين عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها. والمفارق عند ابن رشد ليس شرطاً فيه أن يكون مجهولاً أو غائباً، لأنه حاضر بالفعل فى الشاهد باعتباره المبدأ البعيد له، مثل وضع العقل الهيولانى الذى هو مفارق بالنظر إلى قوى النفس الأخرى، فى حين أنه محايث للعملية المعرفية إذ هو حاضر فيها وهو الذى يشكل لها الأساس النهائى. كما أن قوله إن البحث فى علم ما بعد الطبيعة يستند على «أمور تبينت فى العلم الطبيعى...»

يعنى أن الأمر هنا ليس انتقالاً من الشروط الذاتية للمعرفة إلى الشروط الأنطولوجية للوجود فى ذاته كما ذهب كانط، بل الانتقال هنا هو من الشاهد بالنسبة إلينا إلى الشاهد بالنسبة للطبيعة، إلى الغائب فى ما بعد الطبيعة، ذلك الذى لا يخضع للمشاهدة الحسية بل للمشاهدة العقلية، أى للنظر العقلى. لقد كان ابن رشد مدركاً لمدى التداخل بين الميتافيزيقى والطبيعى ولعدم إمكانية الفصل الحاسم والتام بينهما[1]، ولمحايثة المفارق للمحسوس بدرجة مكنته من تبرير مشروعية البحث الميتافيزيقى من داخل العلم الطبيعى، سواء كان علم الطبيعة أو علم النفس.

ابن رشد وكانط حول المعلوم والمجهول:

إن الميتافيزيقا البرهانية اليقينية عند ابن رشد لا تتضمن قياس الغائب على الشاهد، بل تتأسس فى الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ وبالتالى فكل الفرق بين الميتافيزيقا الجدلية من جهة والميتافيزيقا البرهانية من جهة أخرى هو فى قياس فاسد فى حالة الأولى، وانتقال مشروع وعلمى تماماً فى حالة الثانية؛ والفرق هو أيضاً بين «الغائب» و«المجهول»، إذ ليس هناك أى ترادف بينهما. فالمجهول يستوى فيه أن يكون فى الطبيعة أو فى ما بعد الطبيعة. ذلك لأن كل المبادئ الأولى للطبيعة مثل الأسباب الأربعة هى مجهولة بالنسبة لنا على الرغم من أنها عاملة فى المجال المحسوس ولا تنتمى للغيبيات، وكذلك الحال بالنسبة للمحرك الأول الذى هو مجهول أيضاً لكنه مفارق وليس مخالطاً ومحايثاً لأشياء الطبيعة كالحال بالنسبة للأسباب الأربعة. واستنباط المجهول من المعلوم عند ابن رشد يجب أن يستند على شىء مشترك بينهما.

---

١) حول وحدة الموضوع بين العلم الطبيعي والميتافيزيقا، انظر: محمد المصباحي، «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»؛ منشور في «الوجه الآخر لحداثة ابن رشد»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٠٩.

لكن كيف نعرف أن شيئاً مشتركاً بينهما ونحن نجهل المجهول أصلاً؟ هذه هى العقبة التى وضعها كانط ورفض على أساسها الميتافيزيقا كلها. فالمعلوم عند كانط هو المشروط بشرياً والمقيد بحدود المعرفة البشرية، وليس من حقنا حسب كانط مدّه إلى المجهول، لأنه ليس هناك أى طريق بالنسبة لكانط نعرف منه أى شيء مشترك بين عالم الظاهر المعلوم لنا وعالم الأشياء فى ذاتها الذى نجهل عنه كل شيء. لكن ابن رشد كان قد حل هذه الإشكالية، وذهب إلى أننا يمكن بالفعل أن ندرك الواسطة بينهما، وهى تتمثل فى أن الانتظام والترتيب والضرورة فى الطبيعة تشير كلها إلى نظام وترتيب وضرورة فى عالم ما بعد الطبيعة[1]. فالحتمية شاملة والضرورة واحدة فى الكون كله. ومعنى هذا أن المجهول ليس مجهولاً إلا بالنسبة لإدراكنا الحسى وحده والذى لا يستطيع تعقل حضور المفارقات ودورها الأساسى فى المحسوسات، أما النظر العقلى فهو وحده الذى يستطيع أن يعقل ما ليس مجهولاً إلا للحس وحده، ذلك لأن المفارق من طبيعته ألا يكون موضوعاً للحس وهو موضوع للعقل وحده. إن الانتقال من المعلوم إلى المجهول عند ابن رشد يستند على أساس أنطولوجى مشترك بينهما يكتشفه العقل فى مجال المعلوم والمُشاهد، وهو الضرورة التى تحكم العالم كله، والتى يجب أن تكون شاملة للطبيعة ولما بعد الطبيعة، وإلا لكانت ضرورة ناقصة لو اقتصرت على الطبيعة وحدها. إن مشروعية الميتافيزيقا عند ابن رشد تستند على محايثة المفارق للطبيعى وعلى قدرة العقل البشرى على تعقل حضور هذا المفارق فى الطبيعى[2].

---

١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٠٥-٥٠٧.

٢) المرجع السابق، ص ٥١٤-٥١٥.

الوضع البرهاني للبحث الميتافيزيقي حسب ابن رشد[١]:

كان ابن رشد حريصاً على توضيح أن الميتافيزيقا تصل بالفعل إلى مرتبة العلم البرهاني اليقيني طالما فهمناها على أسس أرسطية. ذلك لأن أرسطو في نظر ابن رشد قد أقام الميتافيزيقا على أسس ثابتة من العلم الطبيعي وجعلها الامتداد المنطقي لهذا العلم. ولذلك نرى ابن رشد يؤكد دائماً على أن طريقة البحث في علم ما بعد الطبيعة هي نفسها طريقة البحث في سائر العلوم وهي المتأسسة في البحث في الدليل الذي يمكننا من الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ سواء كان هذا المجهول منتمياً إلى المجال الطبيعي أو المابعد طبيعي. وبذلك شدد ابن رشد على أن البرهان المستخدم في الميتافيزيقا هو برهان الدليل[٢].

وبرهان الدليل هو الذي ينتقل من المسببات إلى الأسباب، وقد قال عنه ابن رشد إنه هو المستخدم في كل العلوم، وأن العلم الميتافيزيقي يستخدمه أيضاً. هذا النوع من البرهان هو الذي يواجه به ابن رشد طريقة المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد، ذلك لأن برهان الدليل لا يبدأ بالغائب أو المجهول كمطلب ثم يقيس عليه الشاهد، بل يسير على العكس من المعلوم، أو «من الأعرف عندنا»، إلى المجهول أو «الأعرف عند

---

١) استفدنا في هذا الجزء من الأبحاث التالية، التي أكدت لنا صحة تحليلاتنا السابقة من جهة، ولفتت انتباهنا إلى المزيد من النصوص الرشدية المؤكدة لصحة هذه التحليلات من جهة أخرى:

Di Giovanni, Matteo: "Demonstration and First Philosophy. Averroes on Met. Zeta as Demonstrative Examination (al-Fahs al-burhani). ***Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale***, 20 (2009), pp. 95-126; Di Giovanni: "Averroes and the Logical Status of Metaphysics", in Margaret Cameron and John Marenbon (eds.), ***Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500.*** (Leiden/ Boston: Brill, 2011), pp. 53-74.

٢) ولذلك رأيناه يقول: «وأما أنواع البراهين المستعملة فيه [في علم ما بعد الطبيعة] أيضاً، فهي أكثر ذلك دلائل، إذ كنا نسير أبداً [دائماً] من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة». تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٧.

الطبيعة»، ومبرر هذا الانتقال هو الدليل الذى يستخدم بعد معرفة استواء طبيعة المعلوم والمجهول. أما كانط فقد اعتقد أن كل البحث الميتافيزيقى هو من نوع قياس الغائب على الشاهد ولذلك سحب منه المشروعية. أما ذهاب ابن رشد إلى أن برهان البحث الميتافيزيقى هو برهان الدليل فهو تأكيد على علمية هذا البحث ويقينيته وأنه فى مستوى واحد مع بقية العلوم. ذلك لأن البرهان المنتقل من العلة إلى المعلول نادر فى العلوم، وهو البرهان اليقينى التام أو المطلق.

كما أن برهان الدليل كان يوصف قبل أرسطو ولدى السوفسطائيين بأنه برهان ذاتى، أى أنه يبرهن على وجود الشىء بالنسبة لنا فقط لا بالنسبة للأمر فى ذاته، وبذلك سحب منه السوفسطائيون كل يقين[1]. لكنه تحول عند أرسطو إلى برهان يقينى، وذلك لأن أرسطو أخرجه من كونه يوضح مجرد وجود الشىء بالنسبة للذات العارفة إلى كونه يوضح وجود الشىء فى نفسه، وذلك عن طريق إشراط الدليل بأن يكون طبيعياً أو من أشياء بينة بذاتها[2]. والمثال على ذلك أن الدخان يمكن أن يكون دليلاً لنا على وجود النار، لكن الدخان ليس دليلاً يقينياً على وجود النار، نظراً لإمكان استمراره فى التصاعد حتى بعد غياب النار. أما الضوء الشديد فهو دليل يقينى على وجود النار. والدخان دليل ذاتى، أى بالنسبة لنا فقط، لأن من شرط الدليل الموضوعى أن يكون معلولاً مباشراً للشىء، وهذا ما يتوافر للضوء ولا يتوافر للدخان، فالنار يمكن أن يصدر عنها الدخان ويمكن ألا يصدر. كما يمكن أن يستمر الدخان فى التصاعد بعد خمود النار. وبالتالى فبرهان الدليل هو الذى ينتقل من المعلول المباشر للشىء إلى الشىء الذى هو له علة[3]. وبالتالى فعندما يقول ابن رشد إن البراهين المستخدمة فى علم ما بعد الطبيعة هى دلائل، فهو يقصد أنها من

---

١) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان. في: نص تلخيص منطق أرسطو، المجلد الخامس. دراسة وتحقيق د. جيرار جهامي. دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٢، ص ٣٧٨.

٢) ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٤، ص ١٧٩-١٨٠.

٣) المرجع السابق: ص ١٨٢-١٨٣.

نوع برهان الدليل، الذى يتوصل من المعلول إلى العلة بعد التيقن من استواء طبيعة المعلول وطبيعة العلة، ومن أن هذا المعلول لا يمكن أن يصدر إلا من هذه العلة الواحدة.

الاشتراك فى الموضوع بين المنطق والميتافيزيقا والجدل، والاختلاف فى المنهج:

وفى شروحه على كتب أرسطو فى البرهان وما بعد الطبيعة الجدل، أكد ابن رشد على أن المنطق والميتافيزيقا والجدل تشترك فى موضوع واحد هو الوجود المطلق[1]. ففى تلخيصه للجدل يلاحظ أنه يشترك مع علم ما بعد الطبيعة، وفى شرحه للبرهان يلاحظ اشتراكه مع الجدل فى البحث فى نفس الوجود العام المطلق وجهاته، وفى شروحه على ما بعد الطبيعة يلاحظ اشتراكها مع المنطق ومع الجدل كما رأينا. وهذا يعنى اشتراك الثلاثة فى البحث فى موضوع واحد. لكن الفرق بينها هو فى منهج البحث. فالبحث الجدلى فى الميتافيزيقا ظنى والبحث البرهانى فيها يقينى. وهذا ما يجعلنا نتوصل إلى التخطيط التالى للعلاقة بين مجالات البحث الثلاثة:

١. المنطق والجدل والميتافيزيقا تشترك فى موضوع واحد (الوجود المطلق)

٢. البحث فى الميتافيزيقا يمكن أن يكون منطقياً.

---

١) وهذا ما يظهر واضحاً في تحديد ابن رشد لمهمة صاحب علم ما بعد الطبيعة في كونها منطقية لكنها في الوقت نفسه ميتافيزيقية، أي في كونها تهدف البحث في أنحاء الوجود المنطقي، أي العقلي، لمبادئ الوجود الخالص: «... وينبغي لنا أن نفحص أيضاً عن اللواحق الذاتية التي تخص الموجود بما هو موجود، مثل الهو هو، والغير، والشبيه وغير الشبيه، والمضاد وغير المضاد... فينبغي أن نفحص عن جميع الأشياء التي جرت عادة الجدليين أن يفحصوا عنها بالأقاويل المرضية الشريفة، أي المشهورة المحمودة. وإنما كان هذا هكذا لأن صاحب هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] يشارك الجدلي في الفحص عن هذه الأشياء لكون كلتى الصناعتين تنظر في الموجود المطلق». (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٧٨. فلا يقف الأمر عند حد الاشتراك في الموضوع، بل يصل كذلك إلى الاشتراك في المطالب. وكل الفرق بينهما هو في جهة النظر، أي المنهج المستخدم، فهو برهاني في علم ما بعد الطبيعة، وجدلي في الفحص الظني في الميتافيزيقا. إن كانط بدلاً من أن يعثر على طريق آخر أكثر وثوقاً للبحث الميتافيزيقي، قطع الطريق أمام إمكان أي بحث علمي في الميتافيزيقا.

٣. البحث المنطقى فى الميتافيزيقا يمكن أن يكون جدلياً أو برهانياً.

٤. البحث الجدلى فى الميتافيزيقا يعتمد على المنطق وحده ويتوصل إلى كيانات ميتافيزيقية بالضرورة المنطقية وحدها وبالتحليل والتركيب المنطقيين، فى استبعاد للضرورة الطبيعية.

٥. البحث البرهانى فى الميتافيزيقا هو المعتمد على المقدمات اليقينية المطابقة لطبيعة الموجود الجزئى والمبرهن عليها فى العلم الطبيعى؛ وهو الذى يجمع بين الضرورة المنطقية والضرورة الطبيعية فى الوقت نفسه.

الفرق بين البحث الطبيعى والبحث الميتافيزيقى فى المبدأ الأول:

لما كان البحث فى المبدأ الأول مشتركاً فى العلمين الطبيعى والميتافيزيقى، فقد كان ابن رشد حريصاً على التمييز بين هذين النوعين من البحث بالتمييز بين الفروق الدقيقة بينهما. فالبحث الطبيعى فى المبدأ الأول يثبت أنه موجود، من جهة كونه المحرك الأول، والبحث الميتافيزيقى يبحث فى طبيعته وطبيعة علاقته بالموجودات بعد أن يتسلم وجوده من صاحب العلم الطبيعى. ففى مقابل ابن سينا الذى اعتبر أن البرهنة على المبدأ الأول من اختصاص العلم الإلهى أو الميتافيزيقا، أصر ابن رشد على أن المبدأ الأول يجب البرهنة عليه طبيعياً وفى العلم الطبيعى وانطلاقاً من المبادئ الطبيعية. أما أى مطلب آخر متعلق بماهية هذا المبدأ الأول فهو اختصاص الميتافيزيقا.

وهذا ما يظهر واضحاً فى شرحه الكبير على «السماع الطبيعى»[1]، فى تعليقه على فقرة لأرسطو ملتبسة المعنى، تؤدى فى ظاهرها إلى القول إن المبدأ الأول يتبرهن فى الفلسفة الأولى، وهذا تفسير غير صحيح وقع فيه ابن سينا. ففى تعليق ابن رشد على عبارة أرسطو القائلة: «... أما بالنسبة للمبدأ الأول بالنظر إلى صورته، وما إذا كان

---

١) لم يصلنا الشرح الكبير للسماع الطبيعي، ووصلتنا منه ترجمته اللاتينية التي ترجم ولفسون بعض عبارات منها إلى الإنجليزية في كتابه عن كريسكاس. وقد استعنا بها.

واحداً أو كثيراً، وماذا يكون [هويته] فإن البحث الدقيق فيه هو مهمة الفلسفة الأولى»[1]. ويقول ابن رشد تعليقاً على هذه العبارة: «وينبغي أن نقول إن وجود هذه الفئة من الموجودات، أي الموجودات المفارقة للمادة، يجب أن يتبرهن فقط في هذا العلم الطبيعي»[2]. هنا يتبين أن ابن رشد يتدخل في النص الأرسطي لينبه على أن وجود المبدأ الأول ووجود كل المفارقات هو مطلب العلم الطبيعي وفيه تتبرهن، توضيحاً لعبارة أرسطو السابقة التي يمكن أن يفهم منها أن وجود المفارقات هو موضوع برهان الفلسفة الأولى. «وأن ذلك الذي يقول إن الفلسفة الأولى هي التي تسعى للبرهنة على وجود الموجودات المفارقة هو على خطأ [اعتقاداً منه أن] الموجودات المفارقة هي موضوعات الفلسفة الأولى»، وهي ليست موضوعات الفلسفة الأولى بل موضوعات العلم الطبيعي؛ «ذلك لأنه قد تبين في التحليلات الثانية أنه يستحيل على أي علم أن يبرهن على وجود موضوعه وأنه يسلم بوجود موضوعه إما لوضوحه الذاتي وإما لأنه قد تبرهن في علم آخر. ولكان ذلك غلط ابن سينا جداً عندما قال إن صاحب الفلسفة الأولى يبرهن على وجود المبدأ الأول، وذلك كما فعل في كتابه الإلهيات، إذ استعمل منهجاً اعتقد أنه ضروري ولازم في هذا العلم ولذلك وقع في الغلط البين»[3]. ويقصد ابن رشد من المنهج الذي استعمله ابن سينا واعتقد أنه ضروري ولازم، برهان الواجب والممكن في إثبات المبدأ الأول «واجب الوجود بذاته».

---

1) Aristotle, ***Physics***, I,9, 192a, 34-36.

2) Averroes, ***Commentaria Magna in Libros Physicorum***, I, com.83, f.47, fg; in Wolfson, Harry, ***Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arab Philosophy*** (Cambridge: Harvard University Press, 1929), P. 691.

3) Ibid: P. 692.

والملاحظ أن كانط قد انتقل إليه برهان الواجب والممكن من فلاسفة العصور الوسطى المتأثرين بابن سينا [1]، وقد عُرف فى العالم اللاتينى تحت اسم «الدليل الأنطولوجى»، وهذا ما يتضح فى تسمية كانط الإله بـ «الموجود الضرورى بإطلاق» Absolutely Necessary Being، والأصل السينوى لهذه التسمية واضح للغاية، لأن الموجود الضرورى بإطلاق هو «واجب الوجود بذاته» عند ابن سينا.

وعلى هذا يكون القصد الحقيقى لعبارة أرسطو السابقة أن البحث فى طبيعة المبدأ الأول (صورته حسب نص أرسطو) وهويته ونمط وجوده (ما إذا كان واحداً أو كثيراً) من اختصاص الفلسفة الأولى، لكنه سكت عن مهمة إثبات وجود هذا المبدأ الأول، مما دفع ابن رشد إلى التدخل فى النص ليؤكد أن البرهنة على وجوده، وكذلك وجود كل المفارقات، من اختصاص العلم الطبيعى.

أين نعثر على مبحث الميتافيزيقا الخاصة عند ابن رشد؟

إذا كانت الميتافيزيقا هى البحث فيما لا يخضع للخبرة التجريبية حسب كانط، ومن هنا سبب رفضه لمشروعيتها، فإن ابن سينا كان هو المسؤول عن تحول الميتافيزيقا إلى علم مقطوع الصلة بالعلم الطبيعى، إذ قصر موضوعها على المفارقات والجواهر البريئة من المادة [2]. أما ابن رشد فإن كل موضوعات الميتافيزيقا مبرهن عليها فى العلم الطبيعى لا فى الميتافيزيقا. ولذلك نرى أن موضوعات الميتافيزيقا

---

١) وهذا ما يظهر في عمل مبكر لكانط في المرحلة قبل النقدية، وهو بعنوان "الدليل الوحيد الممكن على وجود الله". فبعد أن يفحص كانط كل الأدلة الفلسفية على وجود، يفندها كلها ويذهب إلى أنها غير مناسبة للبرهنة على مطلوبها إلا الدليل الأنطولوجي. وعند نظري في هذا الدليل وجدت أنه إعادة صياغة لبرهان الواجب والممكن عند ابن سينا. أنظر في ذلك:

Kant: "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God", in *Theoretical Philosophy 1755-1770.* Translated and Edited by David Walford and Ralf Meerbote. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 195-201.

٢) ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. المحقق: آية الله حسن زاده الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٨ هـ ص ١٢-١٤، ٢٤.

الثلاثة: الإله والعالم والنفس العاقلة، مثبتة ومبرهن عليها فى العلم الطبيعى قبل أن تكون مطالبها المتعلقة بها موضوعات الفلسفة الأولى. فالإله باعتباره المبدأ الأول والمحرك الأول الذى لا يتحرك، مبرهن على وجوده فى المقالتين السابعة والثامنة من «السماع الطبيعى»[1]؛ والعالم من حيث قدمه وحركته الأزلية مبرهن عليه أيضاً فى نفس المقالتين وكذلك فى المقالة الأولى من كتاب «السماء والعالم» والمنتمى هو الآخر إلى العلم الطبيعى. أما النفس العاقلة بأقسامها الثلاثة: العقل الهيولانى والعقل المستفاد والعقل الفعال[2]، فمبرهن عليها فى كتاب النفس الذى ينتمى أيضاً إلى العلم الطبيعى، إذ كانت هذه الأقسام هى الامتداد الميتافيزيقى الطبيعى للبحث الطبيعى فى النفس عند أرسطو وابن رشد معاً.

أما إذا كنا نقصد بالميتافيزيقا البحث فى الوجود المطلق، أو الوجود بما هو موجود، فإن ابن رشد لا ينظر إلى مثل هذا البحث على أنه مستقل بذاته وقاصر على الميتافيزيقا وحدها، ذلك لأن هذا هو ما تشترك فيه الميتافيزيقا مع المنطق. فالمنطق هو الذى يبحث فى أنحاء وجهات الوجود ويقول فيها قولاً عاماً، مما يجعله يلامس الميتافيزيقا بل ويتداخل معها. وهو كذلك يتناول المقولات التى هى فى الوقت نفسه الأنماط الأنطولوجية للوجود والتى تدرسها الميتافيزيقا. فالمعروف أن أرسطو قد درس المقولات مرتين: مرة فى كتب المنطق ومرة فى كتاب ما بعد الطبيعة. وبالتالى فإن الوجود المطلق هو موضوع مشترك بين الميتافيزيقا والمنطق، والبحث المنطقى فيه هو أساس البحث الميتافيزيقى.

---

١) ابن رشد: الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣، ص ١١٣-١١٤، ١٤١، ١٤٣.

٢) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤. ص ١٢٤ وما بعدها.

لكن إذا كانت موضوعات الميتافيزيقا هى امتدادات منطقية للمبادئ الطبيعية، أو هى الجانب الأنطولوجى للمبادئ المنطقية، فما هو البحث الميتافيزيقى المستقل بذاته عن العلم الطبيعى وعلم المنطق والذى مارسه ابن رشد؟ وبعبارة أخرى: إذا كان البحث فى العالم من حيث قدمه وأزلية الحركة فيه هو بحث طبيعى لا بحث ميتافيزيقى، فأين نجد البحث الميتافيزيقى الخالص للعالم؟ وإذا كان البحث فى قوى النفس العاقلة، المفارقة بطبيعتها لقوى النفس الغاذية والحاسة والمتحركة، هو مجرد امتداد للبحث الطبيعى فى النفس، فأين نجد بحث ابن رشد الميتافيزيقى فى النفس العاقلة؟ وإذا كان البرهان على وجود المبدأ الأول أو المحرك الأول هو فى العلم الطبيعى، أى فى المقالتين السابعة والثامنة من كتاب «السماع الطبيعى»، فأين نجد بحث ابن رشد الميتافيزيقى فى طبيعة هذا المحرك الأول وطبيعة علاقته بالعالم؟ نجد كل هذه الأبحاث الميتافيزيقية الخالصة فى رسائل ابن رشد الفلسفية:

١. فالبحث الميتافيزيقى فى العالم من حيث تأهُّل مادة الجرم السماوى للحركة الأزلية المتصلة والعلاقة بينها وبين الاسطقسات الأربعة، نجده فى «رسالة فى جوهر الأجرام السماوية»[1].

٢. والبحث الميتافيزيقى فى النفس من حيث أزليتها والتمييز بين الجزء الأزلى منها والجزء الفاسد، وكيفية تحقق هذه الأزلية بالاتصال بالعقل الفعال، وبيان حقيقة العلاقة بين أجزاء قوى النفس العاقلة (العقل الهيولانى والعقل المستفاد والعقل الفعال)، نجده فى رسائل ابن رشد فى النفس[2].

---

1) Averroes, ***De Substantia Orbis.*** Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986), pp. 32-42 passim.

٢) ابن رشد: «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟» منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠؛

Kalman P. Bland, ***The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni)***. PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972.

٣. والبحث فى طبيعة الله وكيفية خلقه للعالم وطبيعة علمه وطبيعة العلاقة بين هذا العلم والموجودات، نجده فى «الضميمة فى العلم الإلهى»، وكذلك فى شرحه على مقالة اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة».

فبعد أن برهن أرسطو على مجرد وجود المفارقات: المبدأ الأول والجوهر السماوى والنفس العاقلة، خصص ابن رشد الرسائل السابق ذكرها للبحث فى المطالب الخاصة بكل موضوع منها. وربما شعر ابن رشد بضرورة وضعه لهذه الرسائل لعلمه أن كل المطالب الخاصة والتفصيلية المتعلقة بهذه المبادئ المفارقة غير متحققة فى كتب أرسطو، وأن بعض هذه المطالب لم يظهر إلا بعد أرسطو، مثل طبيعة الخلود الممكن للنفس العاقلة وطريقة تحققه، وهو المطلب الذى ظهر لدى شراح أرسطو اليونان منذ الإسكندر الأفروديسى وظل يلح على الشراح التالين بما فيهم المسلمين وحتى ابن رشد.

ثالثاً – الميتافيزيقا والجدل

حكم كانط على الميتافيزيقا كلها بعلومها الثلاثة بأنها جدل ترانسندنتالى، أى جدل متأصل فى طبيعة العقل البشرى، وتناقض أصلى للعقل كلما أخذ يفكر فى الموضوعات الميتافيزيقية التى تتجاوز مجال الظاهر والخبرة التجريبية. والحقيقة أن ابن رشد قد سبق له أن تعامل مع إشكالية العلاقة بين الميتافيزيقا والجدل وقدم حلولاً لهذه الإشكالية نستطيع أن نستخرج منها ردوداً رشدية على كانط وعلى ضمه للميتافيزيقا بالكامل إلى الجدل وسماحه للجدل بأن يبتلع كل المباحث الميتافيزيقية. فكى يحكم كانط على الميتافيزيقا باللامشروعية، كان عليه أن يقدمها فى صورة جدلية، أى صورة غير علمية تسهل عليه توضيح تناقضاتها الداخلية ومن ثم رفضها بالكامل. لكننا نستطيع أن نرد عليه رداً رشدياً بتوضيح كيفية فصل ابن رشد بين الميتافيزيقا الجدلية والميتافيزيقا البرهانية. فلم يكن ابن رشد مقتصراً فى

فلسفته على فصل مقال الحكمة عن مقال الشريعة، بل نجد لديه كذلك فصلاً للمقال الجدلى عن المقال البرهانى فى مجال الميتافيزيقا، ومن هنا نستطيع الحديث عن «فصل المقال فى تقرير ما بين الجدل والميتافيزيقا من الاتصال» لدى ابن رشد.

الأصول السينوية للميتافيزيقا التى نقدها كانط[1]:

الحقيقة أنه من جراء انتقال الصيغة السينوية للميتافيزيقا إلى العالم اللاتينى، تحول مبحث الميتافيزيقا إلى مبحث مستقل بذاته ومقطوع الصلة بالعلم الطبيعى. وهذا هو السبب فى أن علوم الميتافيزيقا الثلاثة التى نقدها كانط ذات أصل سينوى واضح. فعلم النفس العقلى الذى ينقده كانط هو العلم الميتافيزيقى الذى ينظر إلى النفس على أنها مستقلة عن البدن، وعلى أنها جوهر روحى مفارق للمادة، وهذه هى نفس صفاتها السينوية، لا صفاتها الرشدية، إذ لم يكن ابن رشد يفصل بين النفس والبدن ولم يكن يعتقد فى جوهرية للنفس مستقلة عن البدن. وعلم الكوزمولوجيا العقلية الذى ينقده كانط يحمل هو الآخر ملامح سينوية واضحة، ذلك لأن إشكالية قدم العالم وحدوثه فى النقيضة الكوزمولوجية الأولى منفصلة عن نظرية الحركة الأرسطية[2]، وكانط يعالجها من جهتى المكان والزمان فقط. وعزل الحركة عن الإشكالية هو أثر للميتافيزيقا السينوية. وكذلك نجد أن قضية النقيضة الرابعة حول ما إذا كان هناك سبب ضرورى للعالم سوء كان خارجه أو داخله يشكل نهاية لتسلسل الأسباب الذى يمكن أن يمر إلى ما لانهاية، هو الآخر أثر للميتافيزيقا السينوية، ذلك لأن الانتهاء بالإله مباشرة باعتباره السبب الأول والمبدأ الأول هو

---

١) والجدير بالملاحظة كذلك أن الميتافيزيقا التي كان يعتنقها كانط في الفترة قبل النقدية كانت أيضاً سينوية.

٢) مثلما هو حالها عند ابن سينا في «الإلهيات». ويتضح هذا بجلاء أكثر في «المبدأ والمعاد»، حيث يحلل برهان الواجب والممكن الصفحات من ٢ إلى ٢٧، والتي عندها فقط يبدأ برهان الحركة الأرسطي باعتباره مجرد داعم ومؤيد لبرهان الواجب والممكن: المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، ١٩٨٤.

طريقة ابن سينا [١]، لا طريقة ابن رشد الذى أرجع الأسباب لا إلى المبدأ الأول مباشرة بل إلى المتحرك الأول، أى الفلك السماوى المتحرك حركة أزلية، ومنه انتقل إلى إرجاع حركته إلى المحرك الأول الثابت. وبالتالى فإن تجاوز دور المتحرك الأول أو الفلك السماوى وإرجاع الأسباب إلى المبدأ الأول مباشرة كان هو الذى يميز الميتافيزيقا السينوية وهو نفسه الذى انتقل إلى كانط فى النقيضة الرابعة. أما عن علم اللاهوت العقلى فقد أرجع كانط كل أدلته على وجود الله إلى الدليل الأنطولوجى، الذى هو صيغة أخرى من برهان الواجب والممكن السينوى.

وبالتالى فإن كل النقد الذى وجهه ابن رشد لميتافيزيقا ابن سينا ينسحب بالضرورة على الميتافيزيقا التى نقدها كانط. إن سبب تهافت الميتافيزيقا التى نقدها كانط وعدم علميتها هو أنها كانت ذات أصول سينوية سبق لابن رشد نقدها وبين أنها جدلية ولم تكن تتبع قواعد البرهان، وذلك قبل كانط بستة قرون. ولذلك فإن النقد الذى يوجهه ابن رشد لابن سينا يرينا أن كانط لم يكن يتعامل مع الصيغة البرهانية الأرسطية للميتافيزيقا بل مع الصيغة السينوية المحرفة، الجدلية والظنية للميتافيزيقا، والتى ورثها العالم اللاتينى من ابن سينا عن طريق ألبرت الكبير وتوما الأكوينى. يقول ابن رشد إن الطريق الوحيدة للبرهنة على المبدأ الأول هو من الحركة، وهو الطريق البرهانى اليقينى الوحيد. فمن حقيقة الحركة فى العالم يتم التوصل إلى ضرورة وجود متحرك أول أزلى، ومن هذا المتحرك الأزلى يتم التوصل إلى المحرك الأول الثابت الذى هو المبدأ الأول للحركة الأزلية. هذا المحرك الأول هو السبب الأول للحركة دون أن يكون هو نفسه متحركاً ودون أن يلامس المتحرك الأول، وبالتالى فهو جوهر مفارق. وهذا الطريق الطبيعى هو وحده طريق إثبات وجود الإله الذى هو المبدأ الأول والجوهر المفارق والعلة الفاعلة للعالم. أما طريق

---

١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. القسم الثالث: الإلهيات. تحقيق سليمان دنيا. دارالمعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، ص ٢٣-٢٤، ٢٧.

ابن سينا وهو برهان الواجب والممكن فليس طريقاً برهانياً، لأنه يعتمد على تحليل تصورات منطقية دون سند من العلم الطبيعي. وبالتالي يأتي برهان الواجب والممكن السينوي مقنعاً من جهة الترابط المنطقي، لكنه ليس برهانياً يقينياً. يقول ابن رشد في ذلك: «ولذلك لا سبيل إلى تبيين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة، والطرق التي يظهر بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة»[١]. أي هدفها الإقناع فقط دون اليقين البرهاني. وبذلك تكون الميتافيزيقا السينوية جدلية لا برهانية، لأن الجدل هو الهادف إلى الإقناع فقط بمقدمات مشهورة[٢]، في حين يهدف البرهان إلى اليقين بالأدلة اليقينية.

وهكذا يستند إمكان البحث الميتافيزيقي عند ابن رشد على البحث الطبيعي، ذلك لأن موضوع الميتافيزيقا وهو الجوهر المفارق مبرهن عليه في المقالتين السابعة والثامنة من «السماع الطبيعي» قبل أن يكون موضوع بحث كتاب "ما بعد الطبيعة"؛ إذ تبرهن هاتان المقالتان على وجود المحرك الأول والذي هو الجوهر الأول؛ بعكس ابن سينا الذي ذهب إلى أن البحث الميتافيزيقي مستقل بنفسه ويمد نفسه بمقدماته الأولى وبموضوعه الذي يبرهن هو عليه. فقد اعتقد ابن سينا أن الفلسفة الأولى لما كانت «أولى» فهي بدون افتراضات مسبقة وبدون براهين على موضوعها تتسلمها من أي علم آخر[٣]. والذي جعل ابن رشد يؤكد على أن موضوع الميتافيزيقا يتسلم وجوده صاحب الميتافيزيقا من صاحب العلم الطبيعي، أن هذا الموضوع هو المحرك الأول الثابت القديم، ولا يمكن البرهنة على وجود مثل

---

١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٤٢٣.

٢) يقول ابن رشد في «تهافت التهافت»: «ولذلك من رام من هذه الجهة»، وهي جهة الواجب والممكن، «إثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا برهاني. وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا... هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون، وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا». ص ٥٤.

٣) ابن سينا: الإلهيات، ص ١٣-١٧.

هذا المحرك الأول إلا على أساس البحث الطبيعي في الحركة. ويعطى العلم الطبيعي برهان وجوده فقط، أما البحث في طبيعة هذا الوجود وجهاته المختلفة وعلاقته بغيره من الموجودات فهو المطالب الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة[١].

إلا أن نظرة ابن سينا للميتافيزيقا باعتبارها علماً مستقلاً بنفسه ومزوداً نفسه بالبراهين على وجود موضوعه هي التي انتقلت إلى أوروبا العصور الوسطى. فقد كان للفلسفة السينوية تأثيرها في أوروبا المسيحية، ذلك التأثير الذي كان موضوع الكثير من الدراسات[٢]. ومن العصور الوسطى انتقل التصور السينوي للميتافيزيقا إلى فلاسفة أوروبا المحدثين، وبرز لدى لايبنتز وكريستيان فولف اللذان نظرا إلى الميتافيزيقا على أنها مقطوعة الصلة بالعلم الطبيعي[٣]. وهذه النظرة هي ذاتها التي انتقلت إلى كانط واتضحت في كتابه «نقد العقل الخالص». فالهوة السحيقة التي أقامها كانط بين علمي الرياضيات والفيزياء من جهة والميتافيزيقا من جهة أخرى

---

١) انتشر نقد ابن رشد لخروج ابن سينا على ميتافيزيقا أرسطو وإنشاءه لميتافيزيقا خاصة به مبتعدة عن قواعد العلم البرهاني عبر كل مؤلفاته. لكنه كان موضوع تركيز عدد من رسائله الفلسفية، ومنها رسالة في «المحرك الأول»، وهي مفقودة في أصلها العربي ولم يصلنا منها إلا ملخصاً بالعربية وضعه أحد الرشديين اليهود في القرن الثالث عشر وهو موسى بن يوسف اللاوي، وترجمه إلى العبرية. وقام ولفسون بدراسة هذا الملخص في:

Wolfson, Harry: "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover". *Hebrew Union College Annual*, vol. 23, no.1, (1950-1951), pp. 683-710 (at 690).

٢) انظر أبرز دراسة في اللغة العربية، د. زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين. مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٩ وما بعدها، ص ٥٣ وما بعدها. انظر أيضاً:

Wippel, John F.: "The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics", in John Wippel, ***Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II.*** (Washington DC, Catholic University of America, 2007), pp. 31-64.

٣)كان كانط يعتمد في محاضراته في الميتافيزيقا على مؤلفات باومجارتن التي كانت عرضاً نسقياً مبسطاً لميتافيزيقا كريستيان فولف. انظر في ذلك:

Kant, ***Lectures on Metaphysics.*** Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon. (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), pp. xvii-xviii, 48, 75, 84, 117, 126, 134, 143.

كانت تحت تأثير ذلك الميراث السينوى القديم الذى أقام هذا الفصل من البداية. أما عن التأثير السينوى الواضح لدى كانط فهو يتجلى فى أن نظرة كانط للميتافيزيقا كانت نظرة سينوية، وقد كانت الميتافيزيقا التى نقدها ذات أصول سينوية واضحة. ويظهر هذا فى أن كانط كان ينظر إلى الإله على أنه «الموجود الضرورى بإطلاق» Absolutely Necessary Being كما قلنا، وهو نفسه مفهوم «واجب الوجود بذاته» عند ابن سينا، مما يتماشى مع اعتقاد كانط فى أن الدليل على وجود الله هو الدليل الأنطولوجى وحده وإليه تُرَد كل الأدلة الأخرى. والدليل الأنطولوجى هو صيغة أخرى وتنويع على دليل الواجب والممكن السينوى. ولأن الميتافيزيقا السينوية قد قطعت صلتها بالعلم الطبيعى البرهانى وصارت تصورية بحتة حتى تحولت إلى جدل وباتت ظنية كما قال ابن رشد عنها، فقد تمكن كانط من نقدها وإثبات طابعها الجدلى هذا فى الجزء المسمى «الجدل الترانسندنتالى» من كتابه.

«نقد العقل الخالص» باعتباره إحياء لـ «تهافت الفلاسفة»:

ولما كانت الميتافيزيقا التى نقدها كانط ترجع فى أصلها إلى الميتافيزيقا السينوية التى تعتمد على استنباط الضرورة الوجودية الأنطولوجية من الضرورة المنطقية وحدها (برهان الواجب والممكن، وبراهين مفارقة النفس للبدن وخلودها عند ابن سينا)، وهو ما يظهر واضحاً فى استنباط كيانات ميتافيزيقية من مجرد تصورات عقلية فى نقد كانط لهذا النوع من الميتافيزيقا، فإن هذا هو ما جعل نقد كانط لها يتشابه كثيراً مع نقد الغزالى للميتافيزيقا السينوية فى كتابه «تهافت الفلاسفة»[1]. هذا النقد الذى وجهه الغزالى كان هو أحد دوافع ابن رشد لتمييز الصيغة السينوية التى نقدها الغزالى عن الصيغة الأرسطية الأصلية، والحكم على الصيغة السينوية بأنها

---

١) كان موضوع التشابه هذا هو محل دراسة المرجع التالي: عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط. دراسة تحليلية مقارنة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٣.

ظنية ووقعت فى الجدل، فى مقابل الصيغة الأرسطية البرهانية اليقينية والوحيدة للميتافيزيقا. وبالتالى فإن تمييز ابن رشد بين نوعى الميتافيزيقا هذين وفصله للميتافيزيقا الجدلية السينوية عن الميتافيزيقا البرهانية الأرسطية يكشف لنا عن عدم استيعاب النقد الكانطى للميتافيزيقا الرشدية، لأن الأخيرة كانت مُنشأة خصيصاً لتجاوز نوع الميتافيزيقا التى نقدها كانط والتى أثبتنا أصولها السينوية.

إن كانط الذى وضع الإشكالات الميتافيزيقية التقليدية فى صورة نقائض كوزمولوجية للعقل الخالص كان يقصد أن يضعها فى هذه الصورة النقائضية كى يثبت عدم إمكان حلها ويسد الطريق أمام تجاوزها. وكان يضع برهان كل قضية ونقيضها فى شكل برهان خلف، وعند استخدام برهان خلف لإثبات القضية وبرهان خلف آخر لإثبات نقيضها يكون كانط قد أوقع قارئه فى حيرة، إذ وضع أمامه المشكلة دون أن يقدم حلاً لها. وهذا ما أدى بعدد من المفكرين، من عصر كانط وحتى الآن إلى القول إن هناك نزعة شكية قوية فى «نقد العقل الخالص»[1]. والحقيقة أن هذا ما يرشح كتاب كانط هذا لأن يكون إحياءً ل «تهافت الفلاسفة» للغزالى[2].

---

١) انظر في ذلك: د. أشرف حسن منصور، سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا. دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٨٣ وما بعدها.

٢) الموضوعات التي تناولها كانط في الجدل الترانسندنتالي موزعة على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي وبالتالي فإن ردود ابن رشد على الغزالي هي ردود على كانط أيضاً. فأغاليط علم النفس العقلي في كتاب كانط هي: الجوهرية، والبساطة والشخصية والمثالية أو الروحية؛ وهي تناظر مسألة الغزالي في تعجيز الفلاسفة "عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بذاته" (الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠. ص٢٠٦) وبالتالي «يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها» (٢٢٨). أما عن النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص، فالنقيضة الأولى هي نقيضة القدم والحدوث، وهي المسألتان الأولى والثانية في تهافت الغزالي (٤٨، ٨١)، والنقيضة الثانية هي حول طبيعة العالم بين البساطة والتركيب، وهو النزاع الشهير بين النظرية الأرسطية في المادة والصورة والنظرية الذرية في الجزء الذي لا يتجزأ التي يدافع عنها الغزالي (١٦٤)؛ =

وإننى لا أجد خيراً من عبارات ابن رشد التى رد بها على الغزالى كرد غير مباشر على إنكار كانط لإمكان البحث الميتافيزيقى ولقدرة العقل على حل إشكاليات الميتافيزيقا.

ينقد ابن رشد الغزالى لكونه شكك فى قدرة الفلاسفة على إثبات وجود الله من دليل القدم ولم يضع إزاءه دليلاً آخر من الحدوث، ووضع إشكالية القدم بذلك فى إشكاليات أخرى مما زادها عواصة وتعقيداً حتى صار من المستحيل حلها، وقابل الشكوك بشكوك. وفى نظر ابن رشد فإن هذا ليس هدماً لمذهب الفلاسفة ولا تفنيداً له، وفى ذلك يقول: «أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات فليس تقتضى هدماً، وإنما تقتضى حيرة وشكوكاً عند من عارض إشكالاً بإشكال، ولم يبن عنده أحد الإشكالين، وبطلان الإشكال الذى يقابله. وأكثر الأقاويل التى عاندهم بها هذا الرجل هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض... وتلك معاندة غير تامة»[1]. لم يفعل كانط شيئاً سوى ما قاله ابن رشد عن الغزالى، إذ وضع إشكالات الميتافيزيقا فى صورة نقائض، ووضع القضية فى صف ونقيضها فى صف مقابل، ووضع للقضية برهان خلف يثبتها بإثبات بطلان نقيضها، ووضع لنقيضها أيضاً برهان خلف يثبتها بإثبات بطلان نقيضها، وبذلك حكم على كل الميتافيزيقا بأنها جدل وأخرجها من مجال العلم المشروع. لكننا سنرى الآن كيف أنقذ ابن رشد الميتافيزيقا من الوقوع فى الجدل، مما يشكل أمامنا رداً رشدياً على الرفض الكانطى للميتافيزيقا.

= والنقيضة الثالثة هي حول الحرية والضرورة، ويقابلها مناقشات الغزالي للسببية وإنكاره لها ونظريته في الإرادة الإلهية فوق الطبيعية والمخالفة لها (١٥٤، ١٧٨)؛ والنقيضة الرابعة هي حول وجود أو عدم وجود كائن ضروري بإطلاق، وهي تظهر في تهافت الغزالي في المسألتين الثالثة والرابعة حول العالم من حيث إن الله صانعه وفاعله وأن هذا مجاز لديهم وليس حقيقة (٨٩)، وتعجيزهم عن الاستدلال على وجود صانع للعالم (١١٠).

١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٤.

فى حين أرجع كانط أغاليط ونقائض الميتافيزيقا إلى جدل طبيعى للعقل الخالص، فإن ابن رشد أرجع أخطاء النظر فى أمور ما بعد الطبيعة إلى عدم الاستخدام السليم للبرهان العقلى من جراء البدء بمقدمات جدلية. ولذلك كان الجدل عند ابن رشد هو طريقة خاطئة فى التفكير والاستدلال ناتجة عن الجهل بقواعد البرهان السليم، مما يعنى ثقة ابن رشد فى قدرة العقل على الوصول إلى اليقين فى أمور ما بعد الطبيعة إذا اتبع المنهج العلمى البرهانى. أما كانط فهو بعد أن رد الميتافيزيقا كلها إلى جدل، نظر إليه على أنه جدل طبيعى أشبه بالخداع البصرى الضرورى الذى يمكن أن يقع فيه أى شخص مهما حرص ورغماً عنه. يقول كانط: «يوجد إذن جدل طبيعى لا يمكن تجنبه للعقل الخالص – وهو ليس مثل العامل الكسول الذى يورط نفسه بسبب نقص فى معرفته، أو مثل ذلك الذى يمكن لسوفسطائى أن يتصنعه لإرباك المفكرين، بل هو [جدل] لا ينفصل عن العقل البشرى، والذى حتى بعد أن يتم الكشف عما به من تزييف، سيبقى لاعباً ألغازاً للعقل موقعاً إياه فى اضطرابات تتطلب التصحيح باستمرار»[1]. إذا أخذنا هذا الكلام لننظر به إلى «تهافت الفلاسفة» للغزالى، فسوف يتضح لنا أنه كان موضوعاً لإرباك الخصم وحسب باعتراف الغزالى نفسه، مما يجعل توصيف ابن رشد لما فعله الغزالى فى هذا الكتاب بأنه سفسطة صحيح تماماً. يقول الغزالى: «فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مُطالب مُنكر لا دخول مدعٍ مثبت، فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً... ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم»[2]. فالغزالى لا يريد الوصول إلى الحقيقة فى تناوله لمذاهب الفلاسفة بل مجرد التكدير عليهم وإرباكهم، حتى لو تطلب ذلك منه الاستعانة بمذاهب كلامية متناقضة مع بعضها البعض أو لا يتفق هو نفسه معها،

---

1) Kant, ***Critique of Pure Reason***, A298/ B355.

٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٤٣.

«فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[1]. والحقيقة أن كانط قد فعل كل ذلك بالضبط، لا للدفاع عن جانب معين من جانبى الخلاف الميتافيزيقى حول العالم، ولا لتصحيح ما أسماه أغاليط المذهب الفلسفى حول النفس، بل للتمكن من إنكار إمكان الفصل فى المسائل الميتافيزيقية أصلاً. لكن كل الفرق هو أن كانط الذى أرجع أخطاء الميتافيزيقا وتهافتها إلى جدل ذاتى للعقل الخالص، طبيعى وحتمى ولا يمكن الفكاك منه، فإن الحيرة والإرباك والتكدير والتغبير هى أشياء يحدثها الغزالى بنفسه فى المسائل الميتافيزيقية وعلى نحو مقصود.

فصل المقال فى تقرير ما بين الجدل والميتافيزيقا من الاتصال:

وفى مقابل هذا الاشتراك بين كانط والغزالى فى محاولة بيان تهافت الفلسفة دون تقديم حلول للمسائل الميتافيزيقية المتناقضة، وفى مقابل إيقاعهما للبحث الميتافيزيقى فى الصعوبات الجدلية التى رفضا على أساسها إمكان الفصل فى قضايا الميتافيزيقا فصلاً علمياً يقينياً، نجد أن ابن رشد قد نجح فى رده على الغزالى فى الفصل بين القول الجدلى والقول البرهانى فى البحث الميتافيزيقى. فابن رشد الذى شرح كتاب الجدل لأرسطو والذى تتبع الأقاويل الجدلية التى خالف بها الغزالى الفلاسفة فى كتابه، هو خير من نستعين به لتوضيح طريق إمكان القيام بفض الاشتباك بين الميتافيزيقا والجدل فى كتاب كانط. إن كانط الذى رد الميتافيزيقا كلها إلى جدل وقدم خطابها على أنه جدلى كله هو الذى يستدعى أمامنا محاولة ابن رشد فى «تهافت التهافت» لفصل المقال فى تقرير ما بين الجدل والميتافيزيقا من الاتصال. وما نقصده بذلك، أن ابن رشد قد وضع يده على ما تشترك فيه الميتافيزيقا مع الجدل، وكشف عن الجهة التى يختلفان فيها فى البحث فى موضوعات واحدة[2].

---

١) المرجع السابق: الصفحة نفسها. يقول الغزالي أيضاً: «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم»، ص ٧٩-٨٠.

٢) حول دور الجدل في تصحيح الآراء وإزالة الغموض عن القضايا الميتافيزيقية، انظر، محمد المصباحي، «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة»، منشور في،

يذهب ابن رشد إلى أن من موضوعات علم ما بعد الطبيعة النظر فى موضوعات العلوم الجزئية، وهو يقصد بها الكليات والمقدمات العامة الكلية التى تبدأ بها هذه العلوم، أو بالتعبير الحديث: الأمور العامة للوجود. فكل علم جزئى يبدأ بمسلمات ومصادرات حول موضوع دراسته ولا يبرهن عليها لأن هذه البرهنة ليست داخلة فى اختصاصه بل داخلة فى اختصاص«صناعة عامة»، أى علم يهتم بالكليات فى حد ذاتها ويتخصص فى البحث فيها، وهى المقولات الأنطولوجية التى تصف نمط وجود الأشياء. هذه الصناعة العامة إما أن تكون هى الميتافيزيقا أو الجدل، ومهمتها إزالة «الأغاليط الواقعة» فى مقدمات العلوم الجزئية. أما الميتافيزيقا فهى تزيل الأغاليط بأقاويل صادقة، وأما الجدل فيبطلها «بأقاويل مشهورة ليس يؤمن أن ينطوى فيها كذب»[1]. ومعنى هذا أن الميتافيزيقا والجدل يشتركان فى مهمة إزالة الأغاليط التى تعرض لمقدمات ومبادئ العلوم الجزئية. وهنا يكتشف ابن رشد اشتراكاً بين الميتافيزيقا والجدل، إذ هما يبحثان فى الأمور العامة للوجود بما هو موجود. وكل الفرق أن الميتافيزيقا تأخذ بالمقدمات اليقينية التى نتوصل إليها بالنظر فى طبيعة الموجودات، أما الجدل فيأخذ مقدماته من المشهور والمقبول بين الناس. لقد كان ابن رشد على وعى تام بالمهمة المنهجية والنقدية للميتافيزيقا، وميز بين هذه المهمة من جهة وصناعة الجدل من جهة أخرى. لكن فى حين جعل ابن رشد الميتافيزيقا مستوعبة للجدل، جعل كانط الجدل مستوعباً للميتافيزيقا حتى صارت هى ذاتها جدلية ورفض مشروعيتها العلمية على هذا الأساس. إن المسألة إذن هى مسألة استيعاب: ما الذى يمكن أن يستوعب الآخر: الميتافيزيقا أم الجدل؟

= دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة. منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٨٨، ص ١٥-٢٧.

١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، مرجع سابق. ص ٥-٦.

الخطأ فى البحث الميتافيزيقى حسب ابن رشد:

بعد أن تعرفنا على كيفية برهنة ابن رشد على إمكان البحث الميتافيزيقى، من حقنا الآن أن نتساءل: هل كل البحث الميتافيزيقى عند ابن رشد صحيح ومعصوم من الخطأ أم أن هناك أخطاء خاصة بمثل هذا النوع من البحث؟ وما هو مصدر الخطأ فيه؟ وما هى طبيعته؟ وكيف نتلافى هذا الخطأ؟ الحقيقة أن إجابة ابن رشد على كل هذه التساؤلات تلتف حول تمييزه بين استخدام المقدمات الجدلية واستخدام المقدمات البرهانية اليقينية فى البحث الميتافيزيقى. فكل أخطاء الميتافيزيقا سببها البحث فى مسائلها بمنطق الجدل لا بمنطق البرهان. لكن ما الذى يجعل المفكر ينقاد إلى البحث الجدلى فى الميتافيزيقا؟ يبنى ابن رشد إجابته على فكرة أرسطو حول الانقياد إلى الآراء الشائعة بفعل الألفة والتعود والنشأة، وذلك بأن يطبق هذه الفكرة فى نقده لعلم الكلام الذى هو عنده أبرز مثال على البحث الجدلى فى المسائل الميتافيزيقية. فقد ذهب أرسطو إلى أن من أهم أسباب تبنى الآراء الخاطئة الاعتياد عليها [1]. ويوظف ابن رشد هذه الفكرة بذهابه إلى أن علم الكلام يقدم نموذجاً للآراء التى إذا اعتاد عليها المتلقى منذ تعلمه، قبلها كأنها حقائق مسلم بها ولم يفحصها ولم يقف على الخطأ فيها، وأدى قبوله الاعتيادى لها إلى القول بأشياء مخالفة للعقل. ويرجع ابن رشد هذا الخطأ إلى الخلط بين الهدف العملى وهو الاجتماع البشرى الذى لا يستقيم إلا بآراء معينة قد تكون خاطئة نظرياً لكنها نافعة عملياً – وهو فى ذلك يشبه كانط الذى قطع بعدم إمكان البرهنة على خلود النفس ووجود الله فى «نقد العقل الخالص» ثم رجع عن قوله هذا فى «نقد العقل العملى» وقَبِل ما رفضه فى نقده الأول صيانة للأخلاق، وقام ببرهنة على خلود النفس ووجود الله من جهة العقل العملى – وبين الهدف النظرى المتمثل فى البحث عن الحق فى ذاته ومن

---

١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الأول، ص ٤٢.

أجل ذاته دون اعتبار للمصلحة العملية. ونلاحظ أن ابن رشد في نصه الآتي يلخص كل ما سوف يقوله كانط في كتابيه المذكورين: «وذلك أن أكثر الآراء التي تضمنها هذا العلم [علم الكلام] فهي آراء ناموسية وضعت للناس لطلب الفضيلة، لا لتعريفهم الحق، فألغز فيها عن الحق إلغازاً»[1]. والملاحظ هنا أن نقد ابن رشد للميتافيزيقا الكلامية يستبق نقد كانط للميتافيزيقا الجدلية؛ فهو يضع يده على السبب في أخطاء الميتافيزيقا والمتمثلة في وضع آراء بها للمصلحة العملية في حين أنه لا مجال فيها لهذه المصلحة بل مجالها الأصح طلب الحق لذاته بصرف النظر عن أي مصلحة عملية. ودخول الآراء العملية في الميتافيزيقا حسب ابن رشد هو سبب أخطائها وسبب الألغاز التي فيها. والملاحظ كذلك أن استخدامه لتعبير «ألغز عن الحق» يفيد معنى الوهم الذي قصده كانط وأطلق عليه «الوهم الترانسندنتالي». ومن الواضح أن إدخال الآراء ذات المصلحة العملية هو ما يفسد الميتافيزيقا كلها ويجعل منها جدلاً كلامياً.

وعندما تفسد الميتافيزيقا تتحول إلى جدل كلامي ومن ثم إلى العلم المسمى علم الكلام. والملاحظ أن الطابع الجدلي للميتافيزيقا والذي لا يوصل إلى أي حقيقة ثابتة كان هدف نقد كانط في الجزء الأكبر من «نقد العقل الخالص» والذي يحمل عنوان «الجدل الترنسندنتالي». لكن في حين أن كانط قد أرجع أخطاء الميتافيزيقا وفشلها في الوصول إلى اليقين إلى طبيعة العقل البشري نفسه، أرجعها ابن رشد إلى خلط المصلحة العملية بها، وهذا في نظري نقد اجتماعي للميتافيزيقا الكلامية نادراً ما نقع عليه في تاريخ الفلسفة[2]؛ وهو ما يظهر في قوله: «والسبب في هذا كله أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع؛ والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة. فأخذهم بالفضائل

---

١) المرجع السابق: ص ٤٣.

٢) إذ لم يعاود مثل هذا النقد الاجتماعي للميتافيزيقا الظهور إلا في عصر الحداثة الأوروبية على يد سبينوزا والمادية الفرنسية وهيجل وماركس والاتجاه الماركسي الذي يعد لوكاتش وأدورنو أبرز ممثليه في مثل هذا النقد.

أمر ضرورى لجميعهم. وليس الأمر كذلك فى أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء. إذ ليس كلهم يصلح لذلك»[١]. ونتبين مما سبق كيف أن ابن رشد يدافع عن الميتافيزيقا كعلم وذلك بالفصل والتمييز بينها وبين علم الكلام الذى أدخل فى الميتافيزيقا الآراء الهادفة إلى المصلحة العملية. والحقيقة أن هذا هو من أهم أهداف ابن رشد فى شرحه على ميتافيزيقا أرسطو. إنه بذلك يعود إلى العلم الأصلى والأساس الأول فى صياغته الأدق على يد المعلم الأول. إنه ينشغل فى شرح مطول لميتافيزيقا أرسطو هادفاً نقداً غير مباشر لعلم الكلام، وللصيغة الأشعرية منه على وجه الخصوص والعودة إلى الميتافيزيقا الأصلية فى نقائها الأرسطى الأول، مميزاً إياها عن ما جرى لها بعد أرسطو من تشويه قلبها إلى جدل كلامى.

وفى مقابل كانط الذى أرجع أصل أخطاء الميتافيزيقا إلى طبيعة متأصلة فى العقل البشرى تجعله يبحث فى أسئلة لا يقدر على الإجابة عنها حسب طاقته وقدراته المعرفية[٢]، وذهابه إلى أن الجدل الميتافيزيقى جدل طبيعى للعقل مع ذاته وأنه ضرورى وحتمى ومتأصل فى طبيعة العقل البشرى[٣]، وفى مقابل كل هذا التصعيد المثالى وإضفاء الصفة الطبيعية على تناقضات الميتافيزيقا وجدليتها، يأتينا ابن رشد بتفسير آخر اجتماعى لتحول الميتافيزيقا إلى جدل وللخطأ فى القضايا الميتافيزيقية، وهو طباع الناس الراجعة إلى التنشئة الاجتماعية وأسباب اجتماعية أخرى منها العادة والألفة ونقص التعليم، مما يعنى أن التنوير يأتى عن طريق الثقافة والتعليم، وابن رشد هنا مستبق لعصر التنوير كله[٤]. إنه يقصد أن قبول الآراء الجدلية المسؤولة عن فساد الميتافيزيقا وإلغازها يأتى من قبل الاعتياد على قبول المشهورات دون فحصها. وهذا الاعتياد هو طبع فى فئة من الناس وهم العامة والجدليون. ومن هنا نستطيع

---

١) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

2) Kant, ***Critique of Pure Reason***, Avii-Aviii.

3) Ibid: A294, B350, A297-8/ B353-4.

٤) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٤٦.

إدراك أن طبعاً اجتماعياً معيناً يأتى من انتماء إلى فئة اجتماعية يناظره طبع فكرى ملازم له. كما ينقد ابن رشد نظرية الخلق من العدم ويرجعها إلى الاعتياد والألفة لآراء ليست برهانية بل جدلية لكونها مشهورة من كثرة تعرض بعض المتعلمين لعلم الأشعرية.

والملاحظ أن كل هذا النقد الذى يوجهه ابن رشد لعلم الكلام موضوع فى ثنايا شرحه على أرسطو، إذ هو يستطرد ليدمج نقده لعلم الكلام الأشعرى داخل نصه الشارح لأرسطو، وذلك لأنه يستخدم ميتافيزيقا أرسطو ويوظفها فى نقده لعلم الكلام الأشعرى. لكن هذا الذى يبدو استطراداً وخروجاً من ابن رشد على موضوعه الأصلى وهو شرحه لأرسطو، هو فى حقيقته أحد الأهداف الأصلية لهذا الشرح من البداية. لقد كانت الهموم الفكرية لعصره هى الموجهة لشرحه لأرسطو، وبالتالى فإن هذا الشرح هو وليد زمانه ويجد دوافعه الفكرية من داخل الشرط التاريخى الذى كان يعيشه ابن رشد.

دور الجدل فى البحث الميتافيزيقى:

إن ابن رشد لا يستبعد الجدل تماماً من البحث الميتافيزيقى، بل على العكس، إذ يعترف بأهميته كتمهيد لمجال البحث ليخلصه من الآراء المتناقضة فيه، وهى خطوة ضرورية قبل البحث البرهانى فى موضوعات الميتافيزيقا. أما كانط فقد توقف عند الطابع الجدلى الذى تظهر عليه مباحث الميتافيزيقا وأخذ هذا الطابع على أنه يهدم الميتافيزيقا كعلم. لكن ابن رشد كان مدركاً لمدى التداخل بين الجدل والميتافيزيقا، وكانت المهمة التى أخذها على عاتقه هى وضع الجدل فى مقامه الصحيح داخل البحث الميتافيزيقى، لا الاستغناء عنه تماماً. يقول ابن رشد: «... من تمام حصول العلم بالشىء، أعنى العلم البرهانى، أن يتقدم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة فى

ذلك الشيء، ثم يعرف حلها من قبل البرهان الذى يكون فى ذلك الشيء»[١]. وهذا معاكس لكانط الذى اكتفى بإبراز تناقض الميتافيزيقا فى «الجدل الترانسندنتالى» دون البحث عن حل لهذا التناقض. إن منهج ابن رشد فى «تهافت التهافت» هو التطبيق العملى لما قاله فى العبارة السابقة حول أهمية البدء بالجدل فى البحث الميتافيزيقى. لقد كان ابن رشد مدركاً للطابع الجدلى للمسائل الميتافيزيقية قبل كانط، لكن ما يفرقه عن كانط أن إدراكه هذا لم يعقه عن الاستمرار فى البحث الميتافيزيقى بالبرهان، واضعاً المقال الجدلى فى مكانه المناسب من الميتافيزيقا. يقول ابن رشد عن الطبيعة الجدلية للمسائل الميتافيزيقية: «وذلك أن شأن هذه المسائل أن توجد فيها أقاويل مشككة؛ فليس يعلم مقدارها فى الغموض ما لم يتقدم فتُعلم بأقاويل جدلية»[٢]. أى أنه من الضرورى البدء بالجدل فى البحث الميتافيزيقى، لا للانتهاء عنده والاكتفاء به والحكم من ذلك بعدم علمية الميتافيزيقا، بل لتجاوزه نحو البحث البرهانى، ولاستخدام الجدل استخداماً منهجياً تعليمياً وحسب. والحقيقة أن كتابه «تهافت التهافت» كانت وظيفته الأساسية هى التطبيق العملى لما أعلنه فى هذا الكتاب من وظيفة منهجية وتعليمية للجدل. فكتاب التهافت هو كتاب جدلى باعتراف ابن رشد نفسه. إذ بعد أن ملأ الغزالى كتابه بالشكوك على الفلاسفة وبالأقاويل الجدلية والسوفسطائية التى حاول بها إبطال نظرياتهم، أراد ابن رشد أن يصحح هذه الشكوك لكن بخطاب جدلى تمهيداً وإعداداً للمتعلم لتلقى الآراء الميتافيزيقية الصحيحة فى كتب البرهان.

وكان ابن رشد على وعى أيضاً باختلاط الآراء الجدلية بالميتافيزيقا، مما يتبعه ضرورة استخدام الجدل مع البرهان، مع تقديم الجدل على البرهان فى البحث الميتافيزيقى تبعاً لتقدم الآراء الجدلية فى الميتافيزيقا معرفياً وتاريخياً. ذلك لأن الآراء

---

١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦٦.
٢) المرجع السابق: ص ١٦٧.

الجدلية كانت هي المسيطرة على البحث الميتافيزيقي قبل أرسطو، والشكوك الجدلية متقدمة بطبيعتها في المسائل الميتافيزيقية معرفياً، وهذا ما يفرض على منهج البحث الميتافيزيقي أن يبدأ بالجدل. وفي ذلك يقول ابن رشد: «ولعل الذي رأى من ذلك في هذا العلم هو الأفضل في التعليم في هذا العلم[1]، لمشاركته لعلم الجدل في عموم النظر، والتباس الأقاويل البرهانية التي فيه كثيراً بالأقاويل الجدلية، ولكون الموضوع للعلمين واحداً وهو الموجود المطلق؛ ولاقتضاء طبيعة الأقاويل الجدلية أن تتقدم في الترتيب[2] الأقاويل البرهانية، رأى أرسطو أن يجعل هذا النحو من النظر» وهو الفحص في الأقاويل الجدلية وضبطها بقواعد الجدل «جزءاً مفرداً برأسه من أجزاء هذا العلم»[3]. إن ابن رشد يعدد في هذا النص أسباب البدء بالجدل في البحث الميتافيزيقي، لأن البحث عن الحقيقة في هذا العلم يقتضي البدء بالأقاويل الجدلية المتناقضة، ثم حلها والانتقال منها إلى البحث البرهاني. أما كانط فلم يهدف إلا إلى التشكيك وبث الريبة، هادفاً إنكار مشروعية كل بحث ميتافيزيقي.

وأسباب البدء بالجدل عند ابن رشد هي:

- أن الميتافيزيقا والجدل يشتركان في جهة النظر والبحث، وهي الطريقة الكلية التي تركز على العموميات والكليات، لا في طريقة النظر، إذ تعتمد الميتافيزيقا البرهان ويعتمد الجدل المقبولات والمشهورات.

---

١) أي لعل الذي رآه أرسطو في هذا العلم وهو علم ما بعد الطبيعة، وهو البدء بالجدل هو أفضل لهذا العلم؛ ذلك لأن كل العلوم الأخرى لا تبدأ بالجدل بل بالمقدمات اليقينية والمبادئ الأولى الواضحة بذاتها، ولا يأتي الفحص عن الآراء الجدلية في هذه العلوم الأخرى إلا بعد وضع الرأي البرهاني الصحيح. أما علم ما بعد الطبيعة فمن الأفضل بالنسبة لطبيعة موضوعاته أن يتم البدء بالآراء والشكوك الجدلية، للتخلص منها في البداية قبل البحث البرهاني في مطالب هذا العلم.

٢) الترتيب المعرفي والترتيب التاريخي معاً كما أثبت الفارابي في غير كتاب، منها «كتاب الحروف» و«كتاب السياسة المدنية».

٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦٧.

- أن الميتافيزيقا من طبيعتها أن تشهد التباساً بين الأقاويل البرهانية والجدلية. لكن ليس معنى هذا الالتباس أن تفقد الميتافيزيقا مشروعيتها العلمية وتنحى جانباً كما فعل كانط، بل الحق هو أن ننقى الميتافيزيقا ونطهرها من الآراء الجدلية لا أن نسحب منها كل مشروعية بحجة احتوائها على أقاويل جدلية مثلما فعل كانط.

- اشتراك الميتافيزيقا والجدل فى موضوع واحد وهو البحث فى الموجود المطلق. ولم ينتبه كانط إلى وحدة الموضوع هذه، بل قد فهم هذه الوحدة على أنها تعنى جدلية البحث الميتافيزيقى نفسه، أى أنه خلط بين احتواء البحث الميتافيزيقى ضرورة على البعد الجدلى، وكون الميتافيزيقا نفسها كمبحث، جدلية. فبسبب وحدة الموضوع اختلط الأمر على كانط ونظر إلى الميتافيزيقا ذاتها على أنها هى الجدل نفسه، ولم يميز بين البحث الجدلى والبحث البرهانى فى مسائل الميتافيزيقا.

- أن من طبيعة البحث فى الميتافيزيقا أن تكون الأقاويل الجدلية سابقة معرفياً وتاريخياً على الأقاويل البرهانية. هذه الأسبقية هى التى عتمت على كانط رؤية الحل البرهانى الأرسطى لهذه الأقاويل الجدلية. وما لم يذكره ابن رشد فى شرحه هنا، أن الأقاويل الجدلية عاودت الظهور بعد أرسطو ولم يقض أرسطو عليها بالكامل. وبالتالى تكون الأقاويل الجدلية سابقة على التقعيد العلمى للعلم الميتافيزيقى وتالية عليه أيضاً. أى أن العلم الميتافيزيقى محاصر من ماضيه السابق على أرسطو، ومن مستقبله التالى لأرسطو بالجدل. وهذا ما أدى إلى صعوبة النظر البرهانى فى هذا العلم نظراً لقصر ومحدودية اللحظة العلمية البرهانية فيه وهى لحظة أرسطو، تلك اللحظة التى حاول ابن رشد استعادتها.

كل هذه الأسباب، التى لم يضعها كانط فى اعتباره، هى التى جعلت الجدل متقدماً على البرهان فى البحث الميتافيزيقى، عند أرسطو فى كتابه «ما بعد الطبيعة» وعند ابن رشد أيضاً الذى جاء كتابه «تهافت التهافت» محققاً لمنهج أرسطو بالبدء بالجدل فى البحث الميتافيزيقى. إننى أتفق مع كل الدراسات التى رصدت تشابهات وتوافقات وتطابقات بين الغزالى وكانط، لأنهما يشتركان بالفعل فى الموقف العام من الميتافيزيقا، إذ يرفضانها بناء على رأيهما فى محدودية العقل البشرى، تلك الرؤية التى لا يشاركهما ابن رشد فيها.

ويستمر ابن رشد فى شرحه على أرسطو فى موضوع البدء بالشكوك والأقاويل الغامضة والمتعارضة والمتناقضة بهدف حلها قبل الوصول إلى الحق بالبرهان، وهو نفس منهجه فى «تهافت التهافت»، ويظهر هذا فى قوله: «والسبب فى وجوب الابتداء بالفحص فى المسائل الغامضة لأن العلم المطلوب الذى يحصل بعد منها هو العلم الذى به ينحل الغموض الذى كان فى تلك المسائل من قبل الشكوك الواردة فيها، وذلك أن المسائل التى فيها الشكوك من قبل الأقاويل المتعارضة فيها هى المسائل الغامضة أو أكثر ذلك»[1]. نلاحظ فى هذا النص ما يلى:

١. أن المسائل الغامضة تنتج أقاويل متعارضة

٢. أن الأقاويل المتعارضة تنتج الشكوك

٣. أن الحل هو إزالة الغموض عن المسائل الغامضة ابتداءً.

وهذا هو المنهج الجدلى الذى اعتمده ابن رشد فى «تهافت التهافت». وكل هذه الخطوات المنهجية تشكل الجزء الجدلى الأول من البحث الميتافيزيقى، الذى يأتى بعده البحث البرهانى الموصل إلى الحق. لكننا نلاحظ أيضاً أن ابن رشد لم يتوسع فى البحث البرهانى فى «تهافت التهافت»، ذلك لأن أغلبه يركز على البحث الجدلى

---

١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦٩.

السابق ذكره، دفاعاً عن الفلسفة والبرهان ضد شكوك الغزالى. أما نتائج البرهان فى العلم الميتافيزيقى فقد ذكرها سريعاً فى «التهافت» دون البرهنة الكاملة عليها، وكان كلما عرض له رأى برهانى فى مسألة ميتافيزيقية، مثل مسألة النفس، قال إن هذا ليس موضع تفصيل القول فيه، وأحال القارئ إلى كتب البرهان فى هذه المسألة.

ولأن ابن رشد قد اتبع فى «تهافت التهافت» الطريقة الجدلية فى الدفاع عن الميتافيزيقا، فإن كتابه ذاك يعد تأسيساً جديداً، أو بالأحرى إعادة تأسيس للميتافيزيقا، بتطهيرها مما لحق بها من شكوك وأقاويل جدلية، وإنقاذها من تهم الكفر والبدعة والزندقة التى ألحقها بها الغزالى.

ويؤكد ابن رشد على أن الطريق المتبع لحل غموض المسائل الميتافيزيقية وما فيها من أقاويل متناقضة يختلف عن الطريق الذى ينشأ منه هذا الغموض من الأصل. ومعنى هذا أنه يميز بين نوعين من الجدل: الجدل الذى يوقع الغموض والجدل الذى يحل الغموض. الجدل الذى يوقع الغموض هو الجدل بالمعنى السلبى وهو ما وصفه بالقول الجدلى أو المخاطبة الجدلية، وهذا هو الجدل الترانسندنتالى الذى نقده كانط. أما الجدل الآخر الإيجابى فهو الذى يحل الغموض، وهو الجدل الذى استخدمه ابن رشد فى «تهافت التهافت» وغير المختفى تماماً من فلسفة كانط.صحيح أن الاثنين ينتميان إلى الخطاب الجدلى، إلا أن ابن رشد قد ميز بينهما بدقة غير موجودة فى مؤلفات أرسطو نفسها. والذى دعا ابن رشد إلى تطوير هذا التمييز، الصراع الفكرى الدائر فى عصره بين المتكلمين الجدليين والفلاسفة البرهانيين. ونجد فى هذا التمييز بين نوعى الجدل أصل الاختلاف بين الجدل الترانسندنتالى الكانطى الذى لا يوصل إلى الحقيقة بل إلى الشك والريبة والتوقف عن الحكم والتخلى عن المسألة كلها وسحب الثقة والمشروعية عن الميتافيزيقا كلها، والجدل الإيجابى الذى يحل المتناقضات فى مركب جديد فى سبيل القيمة الثالثة والتى برع ابن رشد فى اكتشافها، وطوره من بعده هيجل. والخطأ الذى وقع فيه كانط أنه أخذ الطريق الجدلى السالب الموقع فى التناقض والالتباس على أنه هو طريق

الميتافيزيقا ذاتها، ولم ينتبه إلى طريق جدلي إيجابي يحل التناقض، وجد لدى ابن رشد من قبله وهيجل من بعده. يقول ابن رشد: «ولما ذكر أن سبب الابتداء بالفحص عن الأشياء الغامضة هو أن وقوع ذلك الغموض متقدم على ارتفاعه، والجهة التي منها يقع الغموض غير الجهة التي منها يرتفع الغموض، والجهة التي يقع منها الغموض شبيهة بالرباط، والجهة التي ينحل بها الغموض شبيهة بحل الرباط... كذلك إذا لحق العقل الأقاويل المتضادة وجب أن تكون الطريق التي منها تنحل الشكوك غير الطريق التي منها تقع الشكوك... فإنه من عرف الشيء قبل أن يعرف مقدار غموضه يشبه الذين تكون أقدامهم على السبيل المستقيمة وهم لا يعرفون أن أقدامهم عليها»[1]. والملاحظ أن تعبير «الأقاويل المتضادة» هي نقائض العقل الكوزمولوجية عند كانط. كما أن كلمة «الشكوك» وكلمة «الرباط» يعبران عن القيود التي كبل بها كانط العقل البشري وأحكم وثاقه، وكأن العقل من نتاج هذه الشكوك مكبل ومربوط برباط وثيق لا يستطيع منه فكاكاً، وهذا ما شعر به بعض أوائل قراء «نقد العقل الخالص» المعاصرون لكانط ومنهم سليمان ميمون وهيردر والمثاليون الألمان.

لا عجب أن الميتافيزيقا التي نقدها كانط ليست هي ميتافيزيقا أرسطو بل هي من إنشاء كانط نفسه من عناصر مدرسة لايبنتز - فولف، والمعروف عن لايبنتز أنه أعاد إحياء الجدل اللاهوتي المسيحي القديم الذي أخفاه وراء العقلانية الظاهرية لفلسفته، لمواجهة عقلانية سبينوزا الراديكالية، ذلك الجدل اللاهوتي الذي كشف عن آثار سينوية واضحة كما قلنا. إن الميتافيزيقا التي نقدها كانط تشكل نسقاً منطقياً مترابطاً يحتوي على أغاليط ونقائض، وهذا النسق هو من إنشاء كانط نفسه أكثر من كونه تعبيراً عن مذهب ميتافيزيقي معين، وهذا هو المعنى الحقيقي لمقولة كانط في بداية كتابه الذاهبة إلى أنه لن ينقد الكتب والمذاهب والأشخاص بل سينقد قدرة

---

١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦٩-١٧٠.

العقل البشرى على المعرفة الخالصة غير المرتبطة بأى خبرة تجريبية[1]. إن كانط هو الذى بنى هذا البناء الميتافيزيقى الذى ينقده، فى حين أن ابن رشد فى دفاعه عن الفلسفة فى «تهافت التهافت» يذهب إلى ضرورة ذكر أقاويل الخصم بكاملها والرد عليها، وأن يأتى المرء بالحجج التى تدعم موقف خصمه بقدر ما يأتى بالحجج التى تدعم موقفه هو، لا أن يعبر المرء بعبارته وإنشائه الخاص عن وجهة نظر من ينقده ثم ينقد هذا الإنشاء. وهكذا نرى أن ابن رشد كان أميناً أكثر من كانط فى نقده للميتافيزيقا الكلامية الجدلية. إن الرد الرشدى المناسب على كانط هو القول إن العقل الخالص الذى ينقده كانط هو من اختراعه، وأن ابن رشد كان أكثر توفيقاً منه عندما وجه نقده، لا للعقل الخالص بل لكتاب بعينه وهو «تهافت الفلاسفة» ولشخص بعينه هو الغزالى الذى أرجع ابن رشد الأخطاء التى وقع فيها إلى ظروف زمانه ومكانه[2]، أى إلى مصالحه وأهوائه الشخصية.

رابعاً – العلاقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود بين ابن رشد وكانط:

أقام كانط هوة سحيقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود، إذ أضفى طابع الذاتية على مقولات الفكر وحصرها فى الشرط الإنسانى المتناهى وجعلها قاصرة على هذا الشرط فقط، ذاهباً إلى أن مقولات الفكر الإنسانى متناهية مثل تناهى الوجود الإنسانى، لكونها مجرد شروط ذاتية للمعرفة البشرية، لا شروطاً موضوعية لوجود الأشياء فى ذاتها مستقلة عن معرفة البشر بها[3]. وقد هدف كانط من ذلك قطع الصلة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود بحيث لا تستطيع مقولات الفكر التعبير عن الوجود الحقيقى خارج الذات العارفة. وكانت هذه الآلية المنهجية هى

---

1) Kant, ***Critique of Pure Reason***, A xii.

٢) يقول ابن رشد: «ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن في كتبه»، تهافت التهافت، ص ١٣٤.

3) Kant, ***Critique of Pure Reason***, A26/ B42 ff.

التى مكنته من رفض الميتافيزيقا وإنكار أى طابع علمى يمكن أن تدعيه لنفسها. أما ابن رشد فنراه، مستبقاً سبينوزا فى ذلك، يذهب إلى أن مقولات الفكر، أى الأشكال المنطقية فى التفكير والاستدلال والتصورات الذهنية عن الأشياء، تابعة لأشكال الوجود وللأنماط التى توجد عليها الأشياء خارج النفس، لأنها هى السبب فى نشأة مقولات الفكر من البداية. ونراه يقول أيضاً فى «تهافت التهافت» إن النظام والترتيب المنطقى للفكر هو نفسه النظام والترتيب الأنطولوجى للموجودات[1]، لأن الترتيب المنطقى تابع لترتيب الأشياء فى الوجود.

وبذلك لا نجد فجوة كانطية عند ابن رشد بين الفكر والوجود، ولا نجد تشكيكاً فى إمكانية الفكر لأن يصل إلى حقيقة الوجود، ذلك لأن الفكر الصادق عنده، أو القول البرهانى اليقينى، هو المطابق لحقيقة الوجود. هذه الصلة الوثيقة بين الفكر والوجود هى التى تجعل ابن رشد يؤكد فى «تفسير ما بعد الطبيعة» على برهانية البحث الميتافيزيقى، أى علميته، والمتأتية عنده من كون البحث الميتافيزيقى هو بحث برهانى منطقى، ويعتمد على برهان الدليل. فالعقل البشرى عند ابن رشد يصل إلى المعرفة اليقينية فى البحث الميتافيزيقى طالما كان منطقياً متبعاً لقواعد البرهان من جهة، ومؤسساً على المبادئ الطبيعية التى تبرهنت فى العلم الطبيعى من جهة أخرى. وكذلك نراه يؤكد على اشتراك الموضوع بين المنطق والبحث الميتافيزيقى. فالمنطق لديه يحكم على الوجود العام المطلق، وهو نفسه (الوجود العام) موضوع الميتافيزيقا. يقول ابن رشد: «وينبغى أن تعلم أن هذا الدليل دليل منطقى، وأكثر براهين هذا العلم [الميتافيزيقا] هى براهين منطقية. وأعنى بالمنطقية هاهنا مقدمات

---

١) يقول ابن رشد: «ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وكان العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول". تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص ٣٦٥. ويقول سبينوزا: "إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء».

Spinoza, ***Ethics***, II, P7, in ***Complete Works***, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002)

مأخوذة من صناعة المنطق... إذ كانت هذه الصناعة تنظر فى الموجود المطلق، والمقدمات المنطقية هى موجودة لموجود مطلق مثل الحدود والرسوم وغير ذلك مما قيل فيها»[١]. مقولات المنطق التى تعامل معها أرسطو فى كتبه المنطقية بالجهة المنطقية هى ذاتها مقولات الوجود أو الأنحاء التى توجد عليها الموجودات، ذلك لأن أرسطو كان يعتقد فى أن للمقولات جانبين، منطقى وأنطولوجى فى الوقت نفسه. وفى النص السابق يؤكد ابن رشد على هذه الهوية ومن ثم يؤكد على أن البحث الميتافيزيقى البرهانى اليقينى هو البحث المستخدم لقواعد المنطق نظراً لاشتراك الموضوع بينهما وهو الموجود العام المطلق. وذلك فى مقابل كانط الذى فصل المنطق عن الميتافيزيقا وجعله منطقاً للمعرفة البشرية المتناهية وحدها ولأشكال التفكير الإنسانى وحده وأسماه التحليلات الترانسندنتالية Transcendental Analytics، قاصداً من هذه التسمية أن يشير إلى أن أشكال المنطق نتوصل إليها بتحليل العمليات المعرفية لا بتحليل الموجودات الخارجية. صحيح أن منطق المعرفة البشرية يتم التوصل إليه من الشرط الإنسانى، إلا أن هذا لا يعنى أن هذا المنطق هو مجرد منطق ذاتى خاص بالمعرفة البشرية وحدها ومقطوع الصلة بالوجود، كما لا يعنى أن النظام والتراتب بين أفكارنا لا يقابله نفس النظام والتراتب بين الأشياء، لأن الفكرة الصادقة اليقينية كما يقول لنا ابن رشد ما هى إلا فكرة مطابقة لحقيقة شىء موجود خارج النفس.

لكن لما كانت العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا بهذا الوثوق والتداخل، فقد كان على ابن رشد أن يميز بين استعمالين للمنطق فى البحث الميتافيزيقى. الاستعمال الأول هو استخدام المنطق كأداة أو قانون للبحث الميتافيزيقى بمقدمات منطقية عامة دون النظر فيما إذا كانت هذه المقدمات مطابقة للوجود أم لا، وهو البحث المنطقى الصرف فى الميتافيزيقا دون التسلح بمبادئ العلم الطبيعى. هذا الاستعمال للمنطق يهمه التماسك المنطقى للأفكار ويستنبط أفكاراً ميتافيزيقية متماسكة منطقياً، أى

---

١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني، ص ٧٤٩.

مقنعة كما قال ابن رشد عن إلهيات ابن سينا، دون أن تكون يقينية، وتكون يقينية بأن تكون مطابقة للوجود[1]. وقد ضرب ابن رشد على هذا الاستعمال للمنطق في البحث الميتافيزيقي نظرية المثل عند أفلاطون[2]. فالأخير اعتقد أن الكليات كيانات مفارقة مستقلة في وجودها عن الجزئيات المحسوسة، وبذلك فالبحث المنطقي الذي مارسه أفلاطون في مجال الميتافيزيقا أخذ التصورات الكلية المستقلة عن موضوعاتها الجزئية في المعرفة البشرية على أنها مستقلة أيضاً عن جزئياتها في الوجود الواقعي، ومن هنا اعتقاده في مفارقتها للعالم المحسوس.

وهذا هو نوع البحث المنطقي الجدلي في الميتافيزيقا، والذي يعمل على مد وتوسيع مقولات الفكر إلى المجال الأنطولوجي دون أساس كاف من العلم الطبيعي. وهذا هو نفسه نوع البحث الميتافيزيقي الذي نقده كانط في «الجدل الترانسندنتالي»، خاصة عندما نقد علم النفس العقلي من منطلق أن الجوهرية والبساطة واللامادية التي تظهر بها الأنا أفكر في عمليات التفكير هي صفات لنفس عاقلة توجد في استقلال عن البدن، لكن لم يكن استقلال هذه الأنا أفكر واتصافها بصفات خاصة بها سوى أخذ الاستقلال المنطقي والمعرفي للأنا أفكر على أنه

---

١) وأبرز مثال يضربه ابن رشد على ذلك هو أن قسمة ابن سينا للوجود إلى الواجب والممكن ليست حاصره، لأنها منطقية تصورية وحسب ولا تطابق الوجود الحقيقي. والسبب في ذلك أن ابن سينا قد استنبط منهما متوسطات عديدة ليس لها ما يقابلها في الوجود المحسوس، مثل الواجب بذاته والواجب بغيره، كما أن الممكن ينقسم إلى الممكن بالإضافة إلى الواجب والممكن في ذاته. وهذا ما أدى بابن سينا إلى إدخال تصور ميتافيزيقي جديد، منطقي لأنه مستنبط من مقدماته المنطقية التي وضعها في الواجب والممكن، لكنه لا يطابق الوجود الطبيعي، وهو الممكن بذاته الواجب بغيره، وهو العالم أو السماء حسب ابن سينا. والسبب في عدم مطابقته للوجود الطبيعي وللمبادئ الطبيعية ولطبيعة وجود السماء هو أنه كما يقول ابن رشد يستحيل على الذي في طبيعته الإمكان أن تنقلب طبيعته هذه إلى الطبيعة الأزلية، أي الواجبة. فانقلاب الطبائع مستحيل عند الطبيعة وعند العقل أيضاً.

٢) بجانب برهان الواجب والممكن السينوي الذي أشرناه إليه في الهامش السابق.

استقلال أنطولوجى لنفس عاقلة أو مفكرة[1]. والحقيقة أن الدليل الأوضح على أن كانط كان ينقد الميتافيزيقا الأفلاطونية بالتحديد وامتداداتها السينوية هو أنه فى بداية باب «الجدل الترانسندنتالى» من «نقد العقل الخالص» والذى ينقد فيه الميتافيزيقا، قد عرَّف الأفكار تعريفاً أفلاطونياً واعتمد هذا التعريف طوال نقده التالى للميتافيزيقا[2]. فقد اختار التعريف الأفلاطونى للأفكار كى يتمكن بعد ذلك من الحكم على كل الأفكار الميتافيزيقية بأنها غير واقعية ومقطوعة الصلة بعالم الخبرة الحسية.

ويتبين نقد ابن رشد لهذا النوع من التوسيع المنطقى لمقولات الفكر إلى المجال الأنطولوجى فى تفسيره لنقد أرسطو لنظرية أفلاطون فى المثل، بقوله إن أرسطو قد نقد الذين «يعتقدون أن الكليات هى الجواهر وأنها هى مبادئ الجوهر المحسوس، يشير بذلك إلى أفلاطون. وذلك أنه كان يعتقد فى الأجناس أنها طبائع مفارقة وأنها ليست موجودة فى الجزئيات على أنها شىء مجتمع منها. وذلك لأن الكليات إنما هى عند أرسطو شىء يجمعه الذهن من الجزئيات... »[3]. ومعنى هذا أن الكليات عند أرسطو تخالط الجزئيات وليس لها وجود قائم بذاته فوق الجزئيات؛ أى أن أى بحث ميتافيزيقى يعتقد فى الوجود الأنطولوجى المستقل للكليات هو توسيع لمقولات الفكر وتشييئها وأقنمتها وإضفاء الصفة الأنطولوجية على ما هو فكرى وحسب؛ وهذا هو نفسه فحوى نقد كانط لموضوعات الميتافيزيقا الثلاثة: النفس والعالم والإله، إذ هى عنده موضوعات فكرية ليس من حق المعرفة البشرية أن تعتقد فى وجود حقيقى أنطولوجى لها خارج الذهن. ومعنى هذا أن الميتافيزيقا التى نقدها كانط ليست هى الميتافيزيقا الأرسطية – الرشدية، التى تعتقد فى مخالطة الكليات للجزئيات، بل هى الميتافيزيقا التى تعتقد فى الوجود المستقل للكيانات الكلية. وهذا هو السبب فى أن علم النفس العقلى الذى نقده كانط هو الذى يفصل بين النفس

---

1) Kant, ***Critique of Pure Reason***, B407-B413.

2) Ibid: A313/ B370 ff.

٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٤١٧.

والبدن وينظر إلى النفس على أنها مفارقة للبدن وروحية وخالدة، وأن علم اللاهوت العقلي الذى نقده كانط هو فى حقيقته مذهب واحد فقط فى الألوهية وهو المذهب التأليهى Theism، الذى يفصل بين الإله والعالم معتقداً فى المفارقة المطلقة بينهما، وليس أى مذهب آخر فى الألوهية مثل مذهب وحدة الوجود مثلاً والذى يعتقد فى وحدة الإله والعالم وفى أن الفعل الإلهى هو فعل الطبيعة وليس فعلاً فوق الطبيعة[1].

ويتضح بمزيد من الجلاء أن الميتافيزيقا التى نقدها كانط هى الميتافيزيقا الأفلاطونية لا الميتافيزيقا الأرسطية، من توضيح ابن رشد لنقد أرسطو لنظرية أفلاطون فى الوجود المستقل للكليات، لأن هذا النقد هو نفسه الذى وجهه كانط لعلوم الميتافيزيقا الثلاثة. يقول ابن رشد: «... وأما أفلاطون فكان يضع الكليات أموراً قائمة خارج النفس موجودة بذاتها»[2]. وهذا هو ما تفعله علوم الميتافيزيقا الثلاثة حسب كانط، إذ اعتقدت فى الوجود الأنطولوجى المستقل لموضوعاتها. ثم يعطى ابن رشد السبب فى مسلك أفلاطون الخاطئ، وأنه تأسس فى أخذ ما هو مستقل منطقياً على أنه مستقل أنطولوجياً، دون النظر فيما إذا كانت هذه الأفكار مطابقة للوجود القائم أم لا: «وهو يقول عن أفلاطون فى ذلك أنه إنما رأى هذا الرأى لأن نظره كان على جهة المنطق»[3]. أى أن أفلاطون كان يتوصل بالمنطق وحده إلى الوجود الأنطولوجى المستقل للكليات دون أن يتبين ما إذا كان قوله هذا مطابقاً للموجود المحسوس أم لا، أو ما إذا كان مدعماً بمبادئ العلم الطبيعى أم لا. «ويريد بالنظر المنطقى، النظر الذى يكون من مقدمات غير مناسبة. وبالجملة من غلب عليه الجدل كثيراً ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جداً وبعيدة عن طبيعة الشىء»[4].

---

١) سبق أن عالجت هذا الموضوع في كتابي: سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة كانط. دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٣.

٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، الصفحة نفسها.

٣) المرجع السابق: ص ١٤١٨.

٤) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

وهذا هو الوهم الترانسندنتالى الذى تناوله كانط Transcendental Illusion، إذ هو الاعتقاد فى أمور خارجة عن طبيعة عالم الخبرة التجريبية وبعيدة عنها.

والملاحظ أن ابن رشد يتهم أفلاطون بالوقوع فى الجدل[1]، أى أنه ينقد البحث الجدلى فى الميتافيزيقا ويفرقه عن البحث البرهانى؛ والبحث الجدلى فى الميتافيزيقا هو نفسه الذى نقده كانط لكن دون أن يضع مكانه بديلاً برهانياً، لأنه قطع الطريق أمام أى بحث برهانى فى الميتافيزيقا.

والبحث فى الميتافيزيقا بالمنطق وحده، أى الوصول إلى الضرورة الأنطولوجية من مجرد الضرورة المنطقية، هو السبب فى أخطاء الميتافيزيقا وتحولها إلى الجدل، وهو نفسه أساس الدليل الأنطولوجى على وجود الله، والذى نقده كانط، وسبق وأن نقده ابن رشد فى صيغته السينوية وهى برهان الواجب والممكن. فالواجب والممكن من المقولات المنطقية الصرف، وخطأ ابن سينا أنه حولها إلى مقولات أنطولوجية. وهو نفسه النقد الذى وجهه كانط للدليل الأنطولوجى عندما ذهب إلى أن هذا الدليل يعتقد فى أن الضرورة المنطقية لموجود ما كافية للتدليل على وجوده الحقيقى. وتبين نفس هذا النقد فى قول ابن رشد: «والعلة فى ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضى به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة». والكلام المقنع هذا هو الكلام المتماسك والضرورى منطقياً دون أن يكون كذلك تجريبياً أو حسب طبيعة الأشياء ذاتها؛ «فالبحث المنطقى» فى الميتافيزيقا وغير المدعم بالبحث الطبيعى فى طبائع الأشياء، «هو البحث الذى يتبع فيه صاحبه الإقناع من غير أن يطلب مطابقة الموجود بأقاويله... »[2]. إن السبب فى الطابع الجدلى للميتافيزيقا وفى الخطأ فى البحث الميتافيزيقى هو الاعتماد على البحث المنطقى

---

١) وهو نفس الاتهام الذي يوجهه ابن رشد للميتافيزيقا السينوية عبر أعماله كلها.

٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، الصفحة السابقة.

وحده دون محاولة مطابقة هذا البحث وتدعيمه بما تبرهن فى العلوم الطبيعية، ودون البحث فى مطابقة أو عدم مطابقة نتائج هذا النوع من البحث الميتافيزيقى لطبيعة الموجودات.

وإذا كان البحث الجدلى فى الميتافيزيقا هو البحث المنطقى الخالص والمعتمد على التحليل القبلى للتصورات وعلى استنباط بعضها من البعض الآخر، منتهياً إلى الاعتقاد فى أن ما استنبطه الذهن تصورياً وبالضرورة المنطقية وحدها يجب أن يتصف بالضرورة الواقعية والاستقلال الأنطولوجى (وهو ما يتضح فى برهان الواجب والممكن عند ابن سينا، وفى الدليل الأنطولوجى حسب نقد كانط به)، فإن نقطة الخلاف هنا هى حول التصورات الكلية وطريقة التعامل معها فى البحث الميتافيزيقى؛ أى مدى مشروعية إلحاق الاستقلال الأنطولوجى لما يتوصل إليه العقل من الكليات. إن الخطأ الذى وقع فيه ابن سينا ومن قبله أفلاطون، وهو نفس الخطأ الذى يأخذه كانط على علوم الميتافيزيقا الثلاثة، هو الاستمرار فى استنباط تصورات كلية أكثر عمومية وشمولاً وتجريداً مع إلحاق الوجود الواقعى بها فى الوقت نفسه. فكانط ينقد علم النفس العقلى مثلاً لأنه ينتقل من الأنا أفكر الذى يجب أن يصاحب كل التصورات والعمليات المعرفية، وهو مجرد وظيفة منطقية ومعرفية بحتة، إلى استنباط صفات لهذا الأنا أفكر لياحقها به على أنها صفات واقعية لكيان واقعى، كأن يكون جوهراً مستقلاً، يتصف بالروحية واللامادية والخلود. والواضح أن ما يتوصل إليه علم النفس العقلى بهذه الطريقة لا يمكن مطابقته بواقع العمليات الفكرية والمنطقية التى يقوم بها الأنا أفكر، ومن ثم يتحول إلى علم ترانسندنتالى خالص متجاوزاً كل خبرة تجريبية وكل عالم الظواهر؛ أى أنه يصير مقطوع الصلة بأى بحث طبيعى تجريبى. هذا الاستخدام اللامنضبط للتصورات الكلية وهذا التوسيع اللامشروع لمقولات ملكة الفهم البشرى هو السبب فى عدم مشروعية الميتافيزيقا حسب كانط.

لكن ليس كل توسيع للتصورات الكلية إلى عالم ما فوق الحس غير مشروع عند ابن رشد. ذلك لأنه كان يدافع عن إمكان البحث الميتافيزيقى من منطلق إمكان التوسع فى اكتشاف كليات أكثر عمومية وشمولاً وتجريداً ومفارقة للمادة، فقط فى الحالات التالية:

١) إذا كانت هذه الكليات قد ثبت أنها مبادئ للطبيعيات، حتى لو كانت مبادئ مفارقة.

٢) وإذا كان البحث الميتافيزيقى سيحافظ على ارتباطها الوثيق بالمبادئ القريبة للوجود المحسوس.

٣) وإذا كانت هذه المبادئ المفارقة قادرة على تفسير المبادئ المخالطة للمحسوس وتفسير الوجود المحسوس فى الوقت نفسه؛ أى إذا ثبت أنها مبادئ مفارقة للمبادئ الطبيعية.

٤) إذا ظلت هذه المبادئ المفارقة قادرة على التفسير الطبيعى للظواهر الطبيعية، ولا تخلى السبيل أمام أى تفسير آخر غيبى.

٥) إذا كانت هناك علاقة تراتبية من الكليات المخالطة للمادة إلى الكليات المفارقة، بحيث إن الأقل تجريداً ومفارقة منها والأكثر تجريداً ومفارقة يقعان على خط متصل واحد يستطيع العقل البشرى البرهنة عليه بالدليل.

٦) إذا كانت هناك مبادئ مفارقة فيجب أن تتبرهن أولاً فى العلم الطبيعى، بمعنى أن العلم الطبيعى هو الذى يجب أن يبرهن على وجودها وعلى كونها مفارقة، لا العلم الميتافيزيقى.

خاتمـــة:

رفض كانط إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم من منطلق فصله بين عالم الظاهر وعالم الأشياء فى ذاتها. عالم الظاهر هو الوحيد المتاح للمعرفة البشرية حسب القدرات القبلية لها، أما عالم الأشياء فى ذاتها فلا نعرف عنه أى شىء حسب كانط. وفى مقابل هذا الرفض الكانطى لعلمية الميتافيزيقا، نجد أن ابن رشد قد نجح فى إثبات علميتها، من منطلق اكتشافه لوحدة المنهج والموضوع بين العلم الطبيعى وعلم ما بعد الطبيعة، واكتشافه لحضور المفارق داخل المحسوس، ولإمكانية معرفة هذا المفارق ابتداءً.

وفى حين أرجع كانط النزاع الميتافيزيقى الذى وضعه فى صورة أغاليط ونقائض وأوهام إلى نزاع العقل الخالص مع نفسه بطريقة حتمية لا يستطيع مقاومتها، فإن ابن رشد أرجع النزاع بين المتكلمين والفلاسفة إلى نزاع اجتماعى وأيديولوجى. المتكلمون عند ابن رشد هم الذين يستخدمون الأقوال الجدلية التى تستند على المشهورات تقرباً من العامة، وتوهماً منهم أنهم يدافعون عن معتقداتها، فى حين أنهم لا ينجحون إلا فى بث الفتنة والتشويش على العامة. أما الفلاسفة فخطابهم برهانى ويوافق الشرع فى الوقت نفسه. يتمتع تحليل ابن رشد للنزاعات الميتافيزيقية الكلامية ببعد اجتماعى حسب تقسيمه للناس إلى عامة وخاصة، وهو بعد مختف تماماً عند كانط، الذى قام بتصعيد النزاعات الميتافيزيقية إلى المجال الترانسندنتالى المجرد وقطع صلتها بمنشأها الاجتماعى.

إن الميتافيزيقا ذاتها باعتبارها علم الوجود بما هو موجود، العلم الذى يطلب الحق لذاته بصرف النظر عن أى مصلحة عملية، هى علم مشروع تماماً فى نظر ابن رشد، وكل أخطاء الميتافيزيقا بالنسبة له آتية من وضع الآراء العملية فيها، إذ أن

هذا المبحث ليس هو مجالها الأصلى. إن ابن رشد يشير من طرف خفى إلى ضرورة تنقية الميتافيزيقا من الأحكام العملية القيمية، أى يطلب حياداً قيمياً أخلاقياً فى البحث الميتافيزيقى كما يقول المحدثون. ومعنى هذا أن لدى ابن رشد فصلاً بين المقال العملى الأخلاقى من جهة والمقال العلمى البرهانى من جهة أخرى، وأن نتيجة الخلط بين المقالين هى الوقوع فى أخطاء الميتافيزيقا كما أشار ونبه.

بيبليوجرافيا

أولاً – المصادر:

١. ابن رشد:

- تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابرى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨
- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابرى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
- فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابرى. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
- تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الثالث.
- الجوامع فى الفلسفة. كتاب السماع الطبيعى. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسبانى العربى للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣.
- تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له عثمان أمين. مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ص١٩٥٨.
- تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الجدل. تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠
- تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبرى. مراجعة د. محسن مهدى. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤
- شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى. المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٤
- تلخيص كتاب البرهان. فى: نص تلخيص منطق أرسطو، المجلد الخامس. دراسة وتحقيق د. جيرار جهامى. دار الفكر اللبنانى، بيروت ١٩٩٢

- Averroes, De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986)
- Averroes, Long Commentary On The "De Anima". Translated with Introduction and notes by Richard C. Taylor, with Therese-Anne Druart, subeditor (New Haven & London: Yale University Press, 2009)
- Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni). PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972.

أ. كانط:

- Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith.(London: Macmillan, 1961)
- Critique of Practical Reason. Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath. (Cambridge University Press, Cambridge, 1997)
- Theoretical Philosophy 1755-1770. Translated and Edited by David Walford and Ralf Meerbote. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)
- Lectures on Metaphysics. Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon. (Cambridge, Cambridge University Press, 1997)

ثانياً – المراجع العربية:

- محمد المصباحي، «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»؛ منشور في «الوجه الآخر لحداثة ابن رشد»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨
- محمد المصباحي، «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة»، منشور في، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة. منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٨٨

- ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. المحقق: آية الله حسن زاده الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٨ هـ
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. القسم الثالث: الإلهيات. تحقيق سليمان دنيا. دارالمعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥
- ابن سينا: المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نورانى. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، ١٩٨٤.
- عبد الله محمد الفلاحى: نقد العقل بين الغزالى وكانط. دراسة تحليلية مقارنة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٣.
- أشرف منصور، سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط فى المعرفة والميتافيزيقا فى ضوء فلسفة سبينوزا. دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٣
- الغزالى: تهافت الفلاسفة. تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخرى. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠.

ثالثاً – المراجع الأجنبية:

- **Al-Tamamy, Saud MS, Averroes, *Kant and the Origins of the Enlightenment: Reason and Revelation in Arab Thought.* (I.B.Tauris & Co Ltd, 2014)**
- **Di Giovanni, Matteo: "Demonstration and First Philosophy. Averroes on Met. Zeta as Demonstrative Examination (al-Fahs al-burhani). *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 20 (2009), pp. 95-126**
- **Di Giovanni: "Averroes and the Logical Status of Metaphysics", in Margaret Cameron and John Marenbon (eds.), *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500.* (Leiden/ Boston: Brill, 2011), pp. 53-74.**
- **Sgarbi, Marco: "Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment", in Akasoy, Anna & Guido Giglioni (editors), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 255-269.**

- Spinoza, *Complete Works*, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002)
- Wippel, John F.: "The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics", in John Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (Washington DC, Catholic University of America, 2007)
- Wolfson, Harry, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arab Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1929)
- Wolfson, Harry: "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover". *Hebrew Union College Annual*, vol. 23, no.1, (1950-1951), pp. 683-710