

مقدمة

"ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف"، ابن تيمية، المنطق.
"ما هي الحقيقة إذن؟ إنها حشد من الاستعارات والمجازات المرسلة
والتشبيهات بالإنسان"، نيتشه، كتاب الفيلسوف.

"إن جل التصورات الفلسفية التقليدية لا تسند إلى الاستعارة سوى دور
صغير، أو لا تسند إليها أي دور في فهم العالم وفهم أنفسنا"، ج. لايكوف
وم. جونسون، الاستعارات التي نحيا بها.

تقع مسألة تقويم آلية التمثيل وتحديد دورها في المباحث العلمية والفلسفية
في صلب انشغالات الفلاسفة والمناطق قديما وحديثا. وإذ نجد التمثيل ومفعولاته،
من حيث هو آلية إنشائية للمعرفة أو وسيلة كشفية فاعلة في النظر، موضوع تفكير
مسترسل من أفلاطون إلى اليوم، فإن أقل ما يمكن أن نقول عن نتائج هذا التفكير
وهذه الانشغالات أنها جاءت مطبوعة بتباين جدير بالاعتبار في التعامل مع منزلته
وأدواره المعرفية والمنهجية.⁽¹⁾

وبينما تذهب دراسات إبستمولوجية ومنطقية، في العصر الحديث، إلى اعتبار
التمثيل وجها من وجوه الاعوجاج في التفكير، ومن أساليب التغليب، أو على الأقل
لا يمكن التعويل عليه بصورة أساسية، كما لا يمكن الثقة في كل منتوجاته،⁽²⁾ فإن

(1) وقد عبر عن ذلك أحد الدارسين بالعبرة المجازية التالية:

"Tropically speaking, analogy can be called both a foster parent and a bastard child of philosophy", David B. Zilberman, *Analogy in Indian and Western Philosophical Thought*, edited by Helena Gourko and Robert S.Cohen (Netherland: Springer, 2006) p. 235.

(2) يصنف بعض الدارسين التمثيل في خانة التفكير غير السليم Crooked Thinking انظر: روبرت
ثاولس، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة حسن سعيد الكرمي (الكويت: منشورات عالم
المعرفة، 1979) الفصل الثالث؛ وانظر أيضا: وليم شانر، الطريق إلى التفكير المنطقي، ترجمة عطية
محمود هنا (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1961) حيث يقول: "من أساليب التفكير المفضلة
للمغالطين البراهين التي تعتمد على الاستدلال عن طريق التمثيل"؛ ص 90 وما بعدها؛ وانظر:

دراسات أخرى انتهت إلى نتائج مخالفة تماماً، بحيث تثبت له أدواراً في العمليات المفهومية والاستدلالية لا يمكن المنازعة فيها،⁽¹⁾ بل من هذه الدراسات ما ذهب إلى حد اعتباره الآلية الأكثر خصوبة ومرونة وانفتاحاً، من قبيل دراسات إيمانويل ساندر،⁽²⁾

غاستون باشلار Gaston Bachelard الذي يؤكد أن مراكمة الأفكار العلمية المعتادة لكم ضخم من التمثيلات والصور والاستعارات يجعلها تخطئ شيئاً فشيئاً طريقها نحو التجريد؛ ويقول في الاتجاه نفسه: "إن علماً يقبل بالصور، هو العلم الذي يكون أكثر من أي ميدان آخر، ضحية الاستعارات. لذا على الفكر العلمي أن يكافح، بدون توقف، ضد الصور والتمثيلات والاستعارات"؛ أو بعبارة هو: "Une science qui accepte les images est, plus que tout autre, victime des métaphores. Aussi l'esprit scientifique doit-il sans cesse lutter contre les images, contre les analogies, contre les métaphores"; *la formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 8^{ed} (Paris: Vrin, 1972) p. 38.

بل إن من الباحثين من ذهب إلى حد اعتبار التمثيل النموذج المثالي للاستدلال الذي يجب تجنبه. وانظر بخصوص تعارض المواقف من التمثيل وخصوبته، أبحاث الأستاذ بناصر البعزاتي،³ الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن حمو النقاري (منسقا)، *التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه* (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2006)؛ الاستدلال والبناء: خصائص العقلية العلمية (الرباط/ الدار البيضاء: دار الأمان/ المركز الثقافي العربي، 1999) ص 412-442؛⁴ الاستدلال: مستويات من القوة والثاقفة، ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، *آليات الاستدلال في العلم* (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000).

(1) يعدّ خايم برلمان من الدارسين الذي نهى إلى دخول التمثيل مكوناً مركزياً في الفلسفات العقلانية، وأعادوا النظر في موقع الاستعارة وربطها بالحجاج. في نظر برلمان، يقدّم التمثيل، الذي لا أحد ينفي دوره في الابتكار، نمطاً أساسياً من الحجة بالنسبة للبعض، في حين ينظر إليه آخرون بحذر؛ لكن يبدو أنه يستحيل الاستغناء عن التمثيل كلما تطرّق العقل لميدان جديد أو قليل الألفة. ويمكن القول إن دراستنا هذه هي في جوانب منها إعمال جزئي لدعوة برلمان إلى كتابة تاريخ للفلسفة عن طريق الأمثلة، انظر: Chaïm Perelman, *logique et argumentation* (Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1968); *le champ de l'argumentation* (Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1969); *l'empire rhétorique* (Paris: Vrin, 1977); *rhétorique et philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie* (Paris: P.U.F., 1952); id. & Lucie Olbrechts-Tyteca, *traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (Paris: P.U. F., 1958)؛ ودراسة له مترجمة إلى العربية: التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ترجمة حم النقاري، *مجلة المناظرة* 1 (1987) ص 123-136.

(2) تنبهنا دراسة إيمانويل ساندر على ضرورة مراجعة الفصل الكلاسيكي في وظائف التمثيل بين الوظيفة التعليمية والوظيفة الكشفية الفرضية، ومن ثم إمكانية إدراك الجسور بين التمثيل كتقنية بيداغوجية ووسيلة للكشف والافتراض، انظر: Emmanuel Sander, *l'analogie du na.f au créat.f: analogie et catégorisation* (Paris: L'Harmattan, 2000); 'Penser par analogie,' *Les Grands Dossiers* (Juin- Juillet- Août (2006) 44-47. *des Sciences Humaines* 3

وموريس دورول،⁽¹⁾ وجورج لايكوف،⁽²⁾ ورونيه لوكريك،⁽³⁾ وميشال سير،⁽⁴⁾ وآخرين. ويمكن أن نقول إن التنازع بخصوص مكانة التمثيل قد اتخذ طابعا مذهبيا أيضا. فقد ذهب بعض الإبستمولوجيين والمناطق والفلاسفة من ذوي المذهب العقلاني إلى تمكين القياس أو (السلجسموس συλλογισμός)، وهو ما يعرف عموما بالبرهان، من المنزلة الأرقى في سلم الآليات المنهجية، وذلك بالنظر إلى صرامته وضرورته وإنتاجيته. أما ذوو الاتجاه التجريبي، فقد انتصروا للاستقراء (الأباغوجي απαγωγή) باعتباره بوابة المعرفة بالكليات. والمذهبان معا أنزلا التمثيل والمثال المنزلة الدنيا. هذا مع أننا نجد بعض المشتغلين بتاريخ العلم والعلوم المعرفية وبعض الإبستمولوجيين والمناطق، قد كشفوا عن الأدوار التي قد تضطلع بها آليات التمثيل والاستعارة في تخصيب الفرضيات العلمية.

انعكس التعارض بخصوص منزلة التمثيل وأهميته، والذي كان نتيجة خلافات مذهبية بين المختصين من الباحثين في الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم، على تقويم الدارسين لمنزلة وأهمية التمثيل عند الفيلسوف الأندلسي أبي الوليد ابن رشد (520-

(1) دراسة موريس دورول المعنونة بالاستدلال بالتمثيل من الدراسات المبكرة التي انتهت إلى الأدوار المعرفية الغنية للتمثيل في كل مراحل تفكير الانسان، في الوقت الذي كانت التصورات الوضعية السائدة تنفي عنه أي قيمة في بناء المفاهيم والاستدلال، اللهم إلا قيمة التفهيم. إن الاستدلال بالتمثيل في نظره هو بناء للفكر، في جميع مستوياته، أي ابتداء من المقاربات المتواضعة للفكر الطفولي الذي يفرط بعفوية في استعمال التمثيل حتى الأشكال الأسمى من العلم الحديث. انظر:

Maurice Dorolle, *le raisonnement par analogie* (Paris: P.U.F., 1949).

(2) تعتبر دراسات جورج لايكوف ثورية في مجالها، وقد استفدنا منها كثيرا، إنما يمكن أن نشير هنا إلى فكرة هيمنة السلوك الاستعاري على التصورات البشرية؛ وهي فكرة يلتقي فيها جورج لايكوف مع برلمان؛ انظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة (البيضاء: دار توبقال، 1996)؛ وجورج لايكوف، الاستعارات التي تقتل، ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم (البيضاء: دار توبقال، 2005).

(3) أفادنا العرض الذي ساهم به هذا الباحث، والمناقشة التي تلتها في تبين أدوار التمثيل، والعلاقات الملتبسة بين المثال والدعوى: René Leclercq, 'La logique de la découverte,' in *Art et science: de la créativité* (Paris: 10/18, 1972) p.190, 194, 195-196.

(4) نهنا السيد ميشال سير إلى تعدد وتباين مجالات التمثيل أو المثال، وفي هذا المعنى يقول: "تنزلق الأناLOGيا من الطبيعة إلى العادات، ومن المقايضة إلى التبادل بالمال، ومن السياسي إلى الديني؛ ومن أرسطو، الباحث في العدل التوزيعي، إلى كتاب أفليدس، العاشر؛ ومن العلوم الصلبة إلى العلوم اللينة وعكسيا؛ أصول الهندسة، ترجمة عبد الجليل بادو (البيضاء: الفنك، 1998) ص 223؛ والأکید أن الوثاقفة والخصوبة ليست نفسها في كل المجالات، بل متفاوتة.

595/1126-1198). وقد كان من الطبيعي أن يعثر كل دارس في نتائج هذا التعامل المتعارضة ما يخدم دعواه.

فقد نأى المرحوم محمد عابد الجابري بفلسفة ابن رشد وبمنهجه "البرهاني/ العقلاني" عن كل استعمال للتمثيلات والاستعارات التي رأى فيها سمة ملازمة للفكر المشرقي عامة (ابن سينا، الغزالي، علماء الكلام...)، معولا في ذلك على أقاويل فيلسوف قرطبة التي ينتقد فيها القياس التمثيلي الذي درج على استعماله علماء الكلام خاصة. ومن هذه الجهة، فلا جدوى من البحث عن التمثيل عنده بالنظر إلى أنه يكاد يكون الاستثناء في تاريخ المعارف الإسلامية التي أساسها التمثيل. فـ"الأنالوجي" الذي يعتبر "المنهج الضعيف ابستمولوجيا [...] هو نفسه السائد في الثقافة العربية"، بل هو أساس العلوم الإسلامية قاطبة. وأن تميز أو "عبقريّة ابن رشد" تكمن في تجاوز أطروحات ابن سينا القائمة على التمثيل وردود الغزالي عليه إلى مناقشة الأساس المنطقي المنهجي للاستدلال التمثيلي الذي اعتمده الشيخ الرئيس والمتكلمون عموما، وإظهار ضعفه.⁽¹⁾ ولمكان هذا التميز الذي صنّعه عقلانية ابن رشد وبرهانيتها أمكن بل وجب استلهامه في العصر الحالي.⁽²⁾

لكن دراسات انشغلت بأسلوب الكتابة عند ابن رشد، وبطبيعة الأقاويل التي

(1) محمد عابد الجابري،³المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، نحن والتراث، ط. 6 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993) ص 214-216؛ وانظر حوارا كان أجري مع المرحوم الجابري، -F083F584-384A000B92FC.htm 3282-45DE-904F-<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/F083F584-384A000B92FC.htm>

(2) للمفارقة، يمكن أن نعتبر عودة الجابري إلى ابن رشد عملية تمثيلية بامتياز. فإذا كان يسهل علينا أن نجد في دراساته إقصاءً للجوانب التمثيلية والتخييلية، أو على الأقل ميولا إلى اعتبار حضور آليات التمثيل والاستعارة والصور أمرا عارضا في فكر ابن رشد، فإننا نجد فيها بالمقابل توظيفات شتى لهذه الجوانب التخيلية والتمثيلية يقول الجابري: "لا شيء يمنعنا من أن نختم بهذه الصورة الشعرية: لقد ركب ابن رشد على أكتاف أرسطو فأطل على الفكر الحديث. أما من سبقه من المشاءين قبل الإسلام وبعده فقد بقوا جميعا يمشون خلف المعلم الأول مشدودين إلى ما قبله"؛ ابن رشد: سيرة وفكر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 217. بل إن الجابري يدعو إلى التعامل مع ابن رشد كنموذج أمثل؛ ومن ثم الاقتداء بمنجزاته لحل بعض المسائل التي تمس العالم اليوم. وتذهب بعض الدراسات، من منطلقات "ما بعد الحداثة"، إلى حد الحديث عن إمكانية أمثلة allégorisation ابن رشد ذاته، يقول ألفرد عبري Alfred Ivy: "من الممكن طبعا تحويل ابن رشد إلى أمثلة"، أو بعبارة هو: "It is of course possible to 'allegorize' Averroes" أنظر دراسته:

'Ibn Rushd's Use of Allegory,' in Murad Wahbah & Mona Abousenna (Eds), *Averroes and the Enlightenment* (New York: Amherst, Prometheus Books, 1996) p.122.

سخرها في بناء خطابه الفلسفي، انتهت إلى أن إعلانه عن برهانية أقواله، لا يتعدى حدود الرغبة والطموح، ولا وجود له حقيقة في المشروع الفلسفي، لأن نمط كتابته ومنطوق تأليفاته يكشفان عن طبيعة خطابه الفلسفي. فقد كانت تأليفاته إما "أصيلة"، وهي في الغالب غير برهانية بصريح قوله (إذ كانت إما نقدية أو عملية أو ثيولوجية)، وإما شروحا على نص أرسطو، وجنس الشرح لم يكن قط خطابا برهانيا، من جهة أنه فعل يؤمن مقدما على سلطة معرفية تقف وراء النص.⁽¹⁾

وكان الأستاذ عبد الله العروي قد نبه على سجل عام يتعلق بطبيعة تعامل مفكري الإسلام مع المنطق الأرسطي، وانعكاس هذا التعامل على الموقف من التمثيل والاستقراء. وعموما فقد انقسم هؤلاء المفكرين إلى فئة رأت في "النص الأرسطي المضمن في الكتب الثمانية [الأورغانون]"⁽²⁾ نصا تقريريا عاطلا مجردا من كل سوابقه ولواحقه، وفئة ثانية فهمت أن النص الأرسطي "لا بد أن يكون أشمل وأعمق من ذلك"، فحلف النص توجد "الثقافة اليونانية بأصولها المختلفة"⁽³⁾. وقد أدى هذا التعامل الاختزالي مع الأورغانون من قبل أنصار أرسطو إلى "حصص المنطق في البرهان والاستنباط دون التمثيل والاستقراء، وإلى جعله آلة للتهذيب والعرض أكثر منه وسيلة اكتشاف وابتكار"⁽⁴⁾. ويعود الفضل إلى ابن رشد في تخصيص كلمة برهان لهذا النوع من الأقيسة التي تورث اليقين؛ وهكذا "أصبح من المسلمات بعده أن الحكماء يعتمدون البرهان، وأن المتكلمين والأصوليين يعتمدون القياس (التمثيلي

(1) بخصوص مسألة التفسير وعلاقتها بالبرهان انظر: محمد المصباحي، 'النص المتصل والتفسير'، ضمن دلالات وإشكالات (الرباط: عكاظ، 1988) ص 27 - 31؛ و'مفارقات التفسير عند ابن رشد: من التوافق مع النص إلى الانفصال عنه'، ضمن محمد مفتاح وأحمد أبو حسن (منسقين)، التحقيب: التقليد - القطيعة - السيرة (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1997) ص 87 - 88، 92-93؛ Cf. George F. Hourani, 'Averroès musulman,' in *Multiple Averroès* (Paris: Les Belle Letters, 1978) p.30; Alfred Ivry, 'la logique de la science de l'âme,' in A. Sinaceur (Dr.), *Penser avec Aristote* (Toulouse, Ères-UNESCO, 1991) p.689; Arthur Hayman, 'les types d'arguments dans les écrits théologiques et politiques et polémiques d'Averroès,' *id.*, pp. 653-64.

(2) عبد الله العروي، مفهوم العقل. مقالة في المفارقات (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996) ص 119. يبدو أن الأستاذ العروي لم ينتبه إلى أن النص المنطقي الأرسطي هو خمسة أجزاء وليس ثمانية، ولم يعتبر ثمانية إلا في عرف التقليد الإسلامي الذي ورثه أهله عن التقليد الاسكندراني.

(3) مفهوم العقل، ص 119.

(4) نفسه، ص 123.

أو الاستقرائي)، والأدباء والخطباء المجاز⁽¹⁾. لكن المفارقة هي أن خصوم الأرسطية هم من وصلوا المنطق ببطانته الثقافية، إذ أن "الذين اكتفوا بقياس المماثلة وأعرضوا عن قياس الانطواء أو البرهان، [...] الذين قاموا فعلا باستقراء اللغة والشعر والفقه، متجهين بذلك اتجاهها وضعيا وصفيا بعيدا عن كل حقيقة باطنية غير آيلة إلى رسالة منزلة، وكانوا بذلك أكثر وفاء لروح المنهج الأرسطي الصرف، أولئك هم بالضبط الذين ناصبوا العداء للمنطق كعلم قائم بذاته"⁽²⁾. فابن تيمية مثلا، إذ نراه يفضل قياس المماثلة على قياس الانطواء، يعترض على البرهان وعلى المنطق عامة، بالنظر إلى غموضه وإلى كونه لا يفيد إلا أمورا كلية مقدرة في الذهن، ولا يفيد العلم بشيء موجود محقق في الخارج⁽³⁾.

ويمكن أن نقول بوجه عام إن إغفال الأستاذين الجابري والعروي للوظائف التي قامت بها آليتا التمثيل والاستعارة في بناء فلسفة ابن رشد، وكذا تصنيفهما له ضمن التيار المناهض للتمثيل والاستقراء، إنما هما أمران يعودان إلى عدد من الأسباب التي لا تتصل اتصالا مباشرا بنصوصه، وبالمسائل النظرية التي كانت تشغله في هذه النصوص؛ ذلك أنه من شأن العودة إلى هذه الأخيرة أن تكشف عن أوجه تسخيرها للتمثيل وللاستعارة. وربما كانت تلك أسباباً مذهبية مرتبطة مثلا بمقتضيات الانتصار والدعوة للمنهجين الاستنباطي والاستقرائي باعتبارهما معيارين نموذجيين لتقويم الأنساق النظرية والعلمية للمفكرين المسلمين. وفضلا عن كون هذه المقتضيات استجابة لأسئلة تقع خارج النص الرشدي، فقد كانت أيضا صدى لأسئلة تقع تقريبا خارج المعالجة العلمية والمنهجية للاستقراء والاستنباط؛ وهي المعالجة التي كشفت، بما لا يدع مجالا للشك، أن الاستقراء والاستنباط آليتين علميتين منتجتين ومفيدتين في البناء وفي التنسيق العلميين؛ ولكنها كشفت أيضا أن التمثيل، هو كذلك، يقوم بأدوار في المعرفة وفي الحجاج، أدوار يضاهاها فيها الاستقراء والاستنباط، بل قد يطويهما طيا، بالنظر إلى مرونته وخصوبته.

وكان الأستاذ علي بنمخلوف قد أكد في دراسة له حول "التمثيل والاستنباط dérivé" ملاحظة ذ. الجابري ذاتها تقريبا، حين رأى إن "التمثيل قد اتخذ في

(1) نفسه، ص 133-134.

(2) نفسه، ص 111، 124.

(3) نفسه، ص 136.

العالم العربي الإسلامي عدة صور. فقد احتل الاستدلال التمثيلي في النحو موقعه إلى جانب الممارسة الجارية للعرب لأجل تعليل علاقة تعدية الحدود (...); أما في الفقه فقد كان يعني تمثيل نازلة مستجدة بنازلة أصل، وهذا هو القياس التمثيلي الذي استعمله الفقيه بانتظام؛ أما في الميتافيزيقا فقد اتخذ صورة التمثيل الحملي لا التناسبي. في حين يدخل التمثيل، في المنطق، تحت صورة استقراء في المقدمات الجدلية⁽¹⁾. وهكذا، فهذه الصور ما هي إلا تمظهرات لنفس الشيء الواحد، ولا يفرق بينها سوى مجال التطبيق، أو على الأقل توجد قرابة بين مختلف وجوه التمثيل. وقد ظهر لبنمخلوف أنه يمكن الانطلاق من مفهوم المجانسة أو التواطؤ homonymie للبحث عن هذه القرابة وتحديد طبيعتها.⁽²⁾ لكن الرجل لم يفحص من صور التمثيل سوى صورتين اثنتين، هما التمثيل في بعده الميتافيزيقي،⁽³⁾ والقياس الفقهي.⁽⁴⁾ وإن كان قد أشار في دراسة سابقة إلى انقلاب تقي الدين بن تيمية على المنطق الأرسطي في صيغته البرهانية، وسعيه إلى أن ينزل فكر المثل والاستقراء المنزلة الأولى، وهو الفكر الذي يجد أصله في النصوص الدينية أو "السماع"؛ فاعتبر التمثيل والعلامة "مالكين قوة أكبر من السلجسموس الذي حكم عليه بالإغراق في التجريد"⁽⁵⁾. وهي النتيجة التي كان قد انتهى إليها ذ. عبد الله العروي وذ. حمو النقاري، كما سنبين بعد قليل.

لكن الذي يمكن أن نلاحظه في دراسة بنمخلوف هو أن الصور المنطقية للتمثيل لم تحظ عنده بما يكفي من الاهتمام، واكتفى بردها إلى صورة الاستقراء، لاسيما إذا قارناها بصور التمثيل الأنطولوجية والثيولوجية. وربما يعود اهتمامه بهذه الصور الأخيرة إلى المنزلة التي احتلتها هذه الواجهات في فكر القرون الوسطى الأوروبية

Ali Benmakhlouf, 'Analogie et dérivation: pour une théorie des flexions,' in A. (1) Benmakhlouf (dr.), *Tout est -il relatif?* (Casablanca: Le Fennec, 2001) p.18.

Benmakhlouf, 'Analogie et dérivation,' p.18. (2)

(3) انشغل بنمخلوف بأربعة مستويات من التمثيل في الميتافيزيقا: أولا، تأسيس هذا المفهوم في نص الميتافيزيقا لأرسطو؛ وثانيا قراءة ابن رشد لهذا المفهوم في شروحه؛ وثالثا تتبع امتدادات هذا المفهوم عند توما الأكويني، ورابعا تحول هذا المفهوم الميتافيزيقي إلى مبدأ ناظم للمعرفة عند إيمانويل كنت، انظر: نفس المرجع، ص 19-23.

Benmakhlouf, 'Analogie et dérivation,' p.24-25. (4)

Ali Benmakhlouf, 'L'universel oblique,' in A. Benmakhlouf (dr.) *Routes et déroutés de l'universel*, (Casablanca: Le Fennec, 1997) pp.38-39. (5)

حيث طُبعت، كما هو معروف، فلسفات بكاملها.⁽¹⁾ وهكذا فقد قرأ بنمخولف هذه الأبعاد الأنطولوجية والثيولوجية للتمثيل عند ابن رشد بما بعدها، أعني في ضوء ما تمخض عنها من مسائل في فلسفة توما الأكويني، والتحويلات التي عرفت في فلسفة إيمانويل كنت. هذا مع أن البعدين المنهجي والمعرفي للتمثيل قد مثلاً عمود هذه الأبعاد التي حظيت بالاهتمام؛ لذلك فمن شأن توجهنا بالنظر إلى نظرية المثال في مستوياتها المنهجية والمنطقية، أن يعيننا على فهم أكمل لباقي الأبعاد.

أما في سجل خاص بابن رشد، فقد أظهر الأستاذ محمد المصباحي، اعتماداً على نصوص أبي الوليد، أن القول الجدلي أو المنهج "الجدلي الإشكالي" قد كان منافساً للقول البرهاني عنده، أو على الأقل إن هذا القول البرهاني قد كان مدخولاً من قبل القول الجدلي ومتفاعلاً معه؛ وتبعاً لذلك، فإن البرهان لم يكن المنهج الوحيد الذي عول عليه أبو الوليد في إنشاء فلسفته وعرضها. وقد ذهب إلى تأكيد هذه النتيجة في دراسة حديثة، انتبه فيها إلى مسألة تعارض طلب البرهان مع ممارسته التمثيل عند ابن رشد، حيث سعى إلى "الوقوف على مكانة التمثيل والتناسب داخل مشروعه البرهاني، أي التعرف على أوجه استعمال التمثيل في كتاباته"⁽²⁾، ومدى تعارض أو تزكية هذه الاستعمالات مع قصده البرهاني. وقد بين "أن انتقاد ابن رشد للخيال ولطرائقه، ومن

(1) يقول مارتن هيدغر عن هذا التقليد الفلسفي: "يبدو مفهوم المماثلة (أو التشكيك) analogie لأول وهلة أنه لا يعدو كونه مجرد مفهوم مدرسة اختفت تقريباً، وكذا قليل الأهمية؛ هذا رغم أنه، من حيث كونه يتحكم في الدائرة المقولية للواقع معينا كان أو مفارقاً، يحمل تعبيراً مفهوماً عن عالم معيش لإنسان القرون الوسطى، عالم أسبغ عليه الكثير من الحظوة والقيمة، عالم يحيل على التعالي. إن المماثلة هي التعبير المفهومي لصورة من صور المعرفة، قائمة على علاقة أساس للنفس بالإله، وقائمة على العالم الجواني كما كان يعاش أثناء القرون الوسطى في امتلاء نادر؛ ذكره فليب سكريتان Philippe Secrétan في كتابه: *L'analogie* (Paris: PUF, 1984) p.5. ويقول الباحث إتيان جيلسون في كتابه الطومانية: "ما كان يطلبه توما الأكويني من المماثلة هو أن يسمح للميتافيزيقي بأن يتحدث عن الله من غير أن يقع في كل لحظة في التباس كامل. ويجب إذن، لكي تتفادى هذا الالتباس أن نركز على النسبة التي تربط المعلول بالعلة، وهي الرباط الوحيد الذي يتيح لنا أن نرتقي، بدون أن نقع في خطأ ما، من المخلوق إلى الخالق؛ ذكره الطاهر وعزيز في كتابه المناهج الفلسفية (البضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990) ص 53-52. وعن ميتافيزيقا المماثلة عند المعلم إيكارت، أنظر إحدى الدراسات المبكرة لألان دوليبرا: Cf. Alain de Libera, *le problème de l'être chez Maître Eckhart*, Cahier de la Revue de théologie et de philosophie 4 (1980).

(2) محمد المصباحي، البرهان والتمثيل عند ابن رشد، ضمن بنابر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور القياس التمثيلي (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2004) ص 161.

بينها التمثيل، لم يمنعه من استعماله له استعمالا واسعا لتأدية مهام جليلة منهجية ومعرفية واستكشافية وإقناعية. ويرجع انتقاد ابن رشد للتمثيل ولقوته -الخيال- إلى أنه لا يمكن صياغة المفاهيم الفلسفية المجردة والأسئلة المركبة والنظريات المعقدة بطريقة التمثيل والمحاكاة أي بأداة الخيال⁽¹⁾. ويمكن أن نقول إن هذه الدراسة كانت تمديدا لمجال البحث في التمثيل عند أبي الوليد. فقد تقدم قبل ذلك بدراسة عن "دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد"⁽²⁾، تلتقي في بعض جوانبها بدراسة بنمخلوف عن "التمثيل والاستنباط"، خاصة في فحص الاستعمالات الأنطولوجية والميتافيزيكية للتمثيل عنده⁽³⁾. وقد عالج ذ. المصباحي في هذه الدراسة بعض استعمالات ابن رشد للتمثيلات في المجالات الميتافيزيقية والشرعية والمدنية، وانتهى فيها إلى "أن طبيب قرطبة استعمل المثال الطبي لأغراض دلالية وقولية وعملية شتى لأنه ينطوي على فكرة التناسب الحملي، أو التناسب البرهاني. فقد استعمله

(1) نفسه، ص 182.

(2) محمد المصباحي، مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار توبقال، 2006)؛ مجلة مدارات فلسفية 6 (2001).

(3) كان هذا الأفق الميتافيزيقي للتمثيل موضع بحث جدي للعديد من الدراسات. وقد انتهت هذه إلى أن ابن رشد يستعمل عدة مصطلحية واسعة للتعبير عما نسميه هنا بالتمثيل. كما تؤكد بعض هذه الدراسات أن التقليد الذي عرف في القرون الوسطى بميتافيزيقا التمثيل، أو بالتشكيك في اسم الوجود l'analogie de l'être ليس في الأصل تقليدا أرسطيا، وإنما هو من إنشاء الشراح، وإن كانت أصول هذا المنهج التشكيكي تعود إلى أرسطو، أو بالأحرى إلى جملة واردة في كتاب ما بعد الطبيعة يشير فيها إلى أن الوجود يقال على معانٍ؛ أما في الفكر المكتوب بالعربية فيتحدث المؤرخون عن ثاودروس أبي قُرّة (128-203هـ) باعتباره من رواد هذا المنهج. كما تؤكد هذه الدراسات على أن التمثيل قد اضطلع بأدوار مشهودة في ما يتعلق بإشكالية وحدة موضوع الميتافيزيقا؛ وقد تطور المفهوم في القرون الوسطى ليتخذ مستويين: مستوى منطقي لساني ودلالي ومستوى آخر أو على الأصح مستويات أخرى ثيولوجية خالصة. انظر محمد المصباحي، 'دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي لابن رشد'، مع ابن رشد، ص 110-111؛ انظر بخصوص هذا تعدد معاني التمثيل وانعكاساته المذهبية محمد المصباحي، 'التباس اللغة الفلسفية: نموذج ابن رشد'، تحولات في تاريخ الوجود والعقل (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995) ص 163-177. وانظر روبر بنديكتي، 'في نظرية المعرفة عند ثاودروس أبي قرة: إحداث منهج المماثلة في الفكر العربي'، مجلة التراث العربي Cf. Pierre Aubenque, 'sur la naissance de la doctrine pseudo aristotélicienne de. (1980) 1 l'analogie de l'être,' *les études philosophiques* 3-4 (1989) pp. 291-304; Alain de Libera, 'Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être,' in *id.*, pp. 318-45; Jules Vuillemin, 'l'analogie,' in *de la logique à la théologie, cinq études sur Aristote* (Paris: Flammarion, 1967) pp.18-33; Ali Benmakhlouf, 'Analogie et dérivation: pour une théorie des flexions,' p.19-21.

استعمالاً تحليلياً لتوضيح وحدة المنسوب إلى شيء واحد بالنسبة لمعاني أسماء ما بعد الطبيعة وبخاصة معاني اسم الموجود، كما استعمله لتوضيح علاقة النص بالتأويل، وعلاقة الشريعة بالتأويل، وعلاقة الشريعة بالجمهور، ومجموعة من القضايا المعرفية⁽¹⁾.

وتلتقي دراسة أنجزها لوران غريبيه Laurent Gerbier مع الدراسة الأخيرة للمصباحي في التأكيد على دور التمثيل بالطب في بناء قضايا العلم المدني عند ابن رشد. وقد ركز غريبيه على ما أسماه بالمقايضة الاستمولوجية analogie épistémologique بين العلم المدني وعلم الطب عند أبي الوليد، التي تسمح لنا بإدراك أهمية المنجز الرشدي ومدى انفصاله عن أفلاطون والفارابي. بفضل التمثيل أو المقايضة تمكن ابن رشد من إدراك وجوه المقارنة وأدوارها المعرفية بين الصناعتين الطبية والمدنية، وبفضلها حصل الربط بين الجزئي والكلبي في العلم المدني على غرار الربط القائم بين الكليات والتفاصيل في الصناعة الطبية.⁽²⁾

وقبل ذلك كانت دراسة الأستاذ طه عبد الرحمن، التي جاءت في سياق نقدي معروف يرد فيه على قراءة ذ. محمد عابد الجابري وعلى تقويمه لآليات اشتغال الفكر العربي الإسلامي. والحقيقة أن ذ. طه قد ركز على أمرين أساسيين: الأول هو أن أغلب الأحكام التي كونها جمهور الباحثين بخصوص فلسفة ابن رشد، قد اعتمدت أساساً المضامين والمحتويات النظرية، ولم تنتبه إلى الآليات التي توسل بها في تشييد هذه المضامين، أو قل لم تؤسس حكمها على فحص للآليات التي اشتغل بها فيلسوف قرطبة.⁽³⁾ ذلك أن من شأن هذا الانتباه أن يكشف لنا واقع اعتماده التمثيل آلية لبناء وتبليغ

(1) محمد المصباحي، 'دور النموذج الطبي في القولين الفلسفي والعلمي عند ابن رشد'، مدارات فلسفية، مرجع مذكور، ص 82.

(2) Laurent Gerbier, 'La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture', *Astérion* 1 (juin 2003), <http://asterion.revues.org/document13.html> averroïste,

(3) يقول ذ. طه عبد الرحمن مثلاً: "يبدو أن كل مؤرخي الفلسفة أطبقوا على أن ابن رشد من هذه الفئة المعترضة على آليات التمثيل في تأسيس الخطاب الفلسفي عموماً والإلهي خصوصاً، بل جعله بعضهم نموذج المفكر البرهاني. فليكن لهم ما شاءوا من أحكام وأقوال فيه، إلا أن تكون هذه الأحكام مبنية على مجرد فحص لمضامين النص الرشدي، سواء بالوقوف عند حدود منظوقه أو مجاوزته إلى طلب ما خفي في ثناياه؛ أما أن تكون مبنية على تعقب آليات بنائه لهذه المضامين، فلا نكاد نعرف أحداً منهم على كثرة ما جاء به بعضهم من طويل الدراسات وعجيب الإدعاءات، دخل في استنطاق النص الرشدي من جهة الأسباب الاستدلالية التي توسلت بها مضامينه؛ ولا ندعي نحن الإقدام على أمر صعب ولا الإتيان بشيء عجب، وإنما طرق هذا الباب قد يؤدي إلى تصحيح كثير

أفكاره. وهكذا فقد وظف ابن رشد التمثيل وقياس الغائب على الشاهد في نصوصه الفلسفية والثيولوجية، مثله في ذلك مثل المتكلمين الذين ينتقدون لمكان استعمالهم ذلك القياس بالذات. وعموما فقد كشفت دراسة ذ. طه عن وجود ثلاث زوايا من لاشتغال أبي الوليد على التمثيل: نقده لاستعمال المتكلمين لآلية القياس التمثيلي، واستعماله هو لهذه الآلية في خطابه الثيولوجي، وإشاداته باستعمال الشريعة لها.⁽¹⁾

وربما كانت دراسة الأستاذ حمو النقاري، الذي انتبه إلى الأهمية المعرفية والنظرية للاستدلال بالشاهد على الغائب في الفكر الإسلامي، وخاصة من خلال المقارنة بين الأنساق الكلامية والأصولية والفلسفية، تلتقي في بعض الجوانب مع مقاربة الأستاذ طه عبد الرحمن، مع تأكيدها على غنى المقاربة الأصولية للاستدلال بالشاهد على الغائب من ناحيتي التصور والتصديق معا.⁽²⁾ وقد نظر في أطروحته التي نشرت حديثا، في مشروعية التمثيل وعزوف الفلاسفة عنه وتقليلهم من قيمته المنهجية والمعرفية، ثم سعيهم إلى قولته في النموذج القياسي الأرسطي، تعبيرا عن إعجابهم بهذا النموذج.⁽³⁾ كما قدم دراسة لمفهوم المثال من ناحية التصور عند ابن رشد،⁽⁴⁾ أثبت فيها من جهة أنه، مثله مثل الفارابي، كان يرد الشريعة أو الملة إلى "تخييلات وتمثيلات يخاطب بها العموم، تفيدته التقرب من المعاني الحكيمة التي توجد براهينها في الفلسفة المنادية بامتلاكها والاجتهاد داخلها"⁽⁵⁾. فليست الآراء الملوية مجرد قضايا "تنصف بكونها ليست من المعلومات (المقدمات اليقينية) وبإمكان كذبها وبالاتكال في القضاء بها على الغير، وبإمكان عدم إفادة استعمالها للعلم واليقين، ولكنها أيضا

من الأحكام في التراث عموما وفي هذا الفيلسوف خصوصا، هذه الأحكام التي طارت في الناس كل مطار وصارت تجري على الألسن مجرى الأمثال؛ تجديد المنهج في تقويم التراث (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994) ص 175؛ ومع أنه يمكن للقارئ نتحفظ على الصيغة الكلية التي وردت بها أحكام ذ. طه فإننا نعتبر بحثنا استشكالا لهذا الأحكام بالذات.

(1) طه عبد الرحمن، نفس المرجع، ص 162-194.

(2) حمو النقاري، الاستدلال في علم الكلام، الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجا، ضمن عبد السلام بنميس (منسقا)، آليات الاستدلال في العلم (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2000) ص 144-148.

(3) حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي (الرباط: دار الأمان، 2005) ص 167-179.

(4) نفسه، ص 174.

(5) نفسه، ص 167-168.

مجرد تخيلات وتمثيلات"⁽¹⁾. وَيَعْتَبُرُ ذ. النّقاري ابنَ رشد خير شاهد على قوله بأن "تناول فلاسفة الإسلام لآلية الاستدلال بالشاهد على الغائب تناول مأسور بتمكن النظرية القياسية اليونانية من قلوبهم وباعتقادهم الجازم بأن كل تدليل لا يصح إلا إذا رد أو أمكن رده إلى قالب من قوالب هذه النظرية"⁽²⁾؛ بينما يَعتَبُرُ ابنَ تيمية بالمقابل نموذج المفكر الذي انتقد القياس الأرسطي وانتصر للتمثيل باعتباره أحد أهم خصائص المعرفة العقلية.⁽³⁾ فقد كان قياس التمثيل في نظر ابن تيمية "أكمل وأبين وأفضل من قياس الشمول (السلجسموس)"⁽⁴⁾، لذلك "كانت قواعده صالحة لأن يبنى عليها الاستدلال في جميع الميادين المعرفية، لا ميدان الفقه فحسب"⁽⁵⁾.

لكن الأستاذ محمد مرسلّي الذي انتبه، على غرار ما فعل ابن تيمية من قبل، إلى مشكلة الاسم والمسمى في التمثيل والقياس، رأى أن التعدد الدلالي فيهما قد يؤدي بباحث ما إلى "إقامة التعارض بينها لينتصر لواحد منها على حساب الآخر مقيماً هكذا سلالمة من السمو وإعلاء المنزلة لما انتصر له"⁽⁶⁾. وهذا خلاف ما انتهت إليه دراسات ذ. النّقاري وذ. طه. لذلك ذهب إلى القول بضرورة التمييز لا التفاضل بين مهام القياس ومهام التمثيل في المعرفة، وكما يقول فـ"التمثيل لانبئائه على أخذ الشابه يظل آلية استدلالية لا غنى عنها للإنشاء والتركيب؛ بينما يظل القياس آلية لا غنى عنها كذلك لإقامة سلاسل الاستنباطات النافعة في التحليل والاستنتاج"⁽⁷⁾؛ من هذا المنظور تصبح العلاقة بين التمثيل والقياس "أكثر وضوحاً وتتغني الحاجة النظرية لإقامة المقارنة الهادفة لتبرير الواحد منهما بالآخر أو لإقامة التفاضل بالانتصار لواحد

(1) نفسه، ص 168.

(2) حمو النّقاري، 'الاستدلال في علم الكلام، الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجاً'، ص 148.

(3) ابن تيمية، المنطق، من مجموع فتاوي ابن تيمية، المجلد التاسع، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، ط. 3 (المنصورة: دار الوفاء، 2005) ص 129.

(4) حمو النّقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية (الدار البيضاء: ولادة، 1991) ص 205.

(5) نفسه؛ مع أن هذا الموقف يحتاج اليوم إلى إعادة نظر، بالنظر إلى طبيعة التمثيل وحدوده عند ابن تيمية ذاته. وانظر اعتراض العروي: "هل حاول الفقيه الحنبلي أن يضع مقابل القياس الأرسطي الذي ينتقده نمطاً آخر من البرهان يفرض نفسه على المسلم وغير المسلم، على المؤمن وعلى الزنديق؟" مفهوم العقل، مرجع مذكور، ص 111-112.

(6) انظر: محمد مرسلّي، 'القياس والتمثيل في المنطق العربي'، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر (البيضاء: دار توبقال، 2004) ص 115.

(7) محمد مرسلّي، 'القياس والتمثيل في المنطق العربي'، ص 121.

منهما على حساب الآخر"⁽¹⁾.

وكان ذ. عبد المجيد الصغير، من منطلق يعكس أساسا ما انتهت إليه دراسات طه عبد الرحمن وحمو النقاري، قد ذهب إلى بيان أن ابن رشد لم ينج من استعمال القياس التمثيلي، رغم شدة انتقاده لهذه الآلية وخاصة في صيغتها الكلامية.⁽²⁾ فهو "حتى في صلب عرضه وإنشائه لفلسفته الإلهية على الطريقة البرهانية الأثيرة لديه لم يستطع التخلص من قياس التمثيل بأشكاله المتعددة، وخاصة في صورته المعروفة بقياس الأولي الذي مارسه علماء الأصول كثيرا"⁽³⁾. وعموما فعلى "الرغم من نقد ابن رشد لذلك القياس في استخدامه الكلامي ونقد ابن حزم له في استخدامه الأصولي"⁽⁴⁾، فالفضل يعود إلى "علوم الإسلام، خاصة منها علم الكلام وعلم أصول الفقه" في ترسيخ ممارسة القياس التمثيلي. ويؤكد الصغير على أن مسألة التمثيل كانت الأرضية المشتركة التي التقى فيها ابن رشد بالغزالي "وكأن مفاد خاتمة الكشف عن مناهج الأدلة أن أزمة الخلاف بين الاتجاهات الفكرية في الإسلام ناجمة بالأساس عن هذه المشكلة، مشكلة التمثيل، الأمر الذي حدا بابن رشد إلى أن يقدم لنا في تلك الخاتمة محاولة تطبيقه لرصد مستويات حضور التمثيل في النص الشرعي انطلاقا من رأي الغزالي في مراتب الوجود ومنزلة التمثيل فيها"⁽⁵⁾.

لكن لا بد أن نذكر هنا، من أجل الوقوف على هذا التحول الحاصل في الانشغال بالآليات، دراسات الأستاذ بناصر البعزاتي الذي انتبه منذ بداية العقد الأخير من القرن العشرين إلى أهمية آلية التمثيل بالقياس إلى الاستنباط والاستقراء ومنافعه في عمليات الاستكشاف وبلورة الأفكار العلمية. وقد اعتمد البعزاتي عدة مداخل لإظهار منافع آلية التمثيل: فالأبحاث في العلوم المعرفية وفي تاريخ الأفكار والدراسات المنطقية والإبستمولوجية والأنتربولوجية كلها تنتهي إلى الإقرار بأهمية آلية التمثيل في الإدراك وفي الاستدلال وفي الاستكشاف وتكوين الأحكام والتمثيلات.

(1) نفسه.

(2) عبد المجيد الصغير، 'مستويات الخلاف ومرتبات الإقناع في ثلاثية ابن رشد'، ضمن آليات الاستدلال في العلم، مرجع مذكور، 2000.

(3) عبد المجيد الصغير، 'التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي'، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور قياس التمثيل، مرجع مذكور، ص 94.

(4) نفسه، ص 95.

(5) عبد المجيد الصغير، 'التمثيل وخطاب التبرير'، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور قياس التمثيل، مرجع مذكور، ص 146.

وهكذا ف"لا إدراك بدون تكوين مسبق"⁽¹⁾؛ بمعنى أن "الفعل الإدراكي فعل تمثيلي في جميع الحالات"⁽²⁾. والاستدلال عموماً "لا يتم الاستدلال انطلاقاً من أحكام مفردة إلى حكم عام كلي [الاستقراء]، بل من خلال نقل علاقات من مجال وقائعي إلى آخر، ومن ميدان علمي إلى آخر، عبر إدراك تشابهات معينة، بناء على المعارف السائدة"⁽³⁾. كما أن "الاستدلال في العلم يستثمر الصور الاستعارية والنماذج التمثيلية ويتدقق تدريجياً، من خلال إعادة سبك العبارات عبر التكميم والتجريب والتريض"⁽⁴⁾. فتوليد الدعاوى يتم في صيغة تمديد الأحكام ونقل المستفاد من المعارف المتوفرة إلى مجال مجهول؛ أي أن توليد الأفكار عملية استكشافية تمثيلية في العمق؛ ليست استنباطية صورية ولا استقرائية. كل استدلالنا تمثيلية، كما يقول. ولا مجال لأن نطلب أن يقدم استدلال تنبؤي في صورة تحليلية برهانية، لأن التنبؤ عملية نقل استكشافي تمثيلي لحكم معين من معرفة متوفرة عن حالة ما إلى حالة أخرى مطلوب معرفتها. يقول في هذا المعنى: "إن الاستدلال الذي يقارن بين حالات مسألتين في تشابههما واختلافهما، هو الذي يتهيأ للتعديلات المتتابعة، فكل نتيجة تمثيلية قابلة للمراجعة، لأن التمثيل بذاته لا يؤدي إلا إلى نتيجة تقريبية ومفيدة بمجال مخصوص. هكذا يؤكد التمثيل الطابع المؤقت للمعارف العلمية، وقابليتها للمراجعة، بيد أن المراجعة لا ينتج عنها تفنيد لقوانين بل تجديدها أو تخصيصها أو إعادة سبكها"⁽⁵⁾. وبالجمل ف"استعمال تمثيل ما يترك الجدل مفتوحاً لأدلة لاحقة بكيفية متميزة، وأهم من ذلك، فالتمثيل يعبر عن خاصية الانفتاح التي يتميز بها الفكر العلمي، ويفترض الانفتاح جدلاً نقدياً وبناءً بين مختصين، بدل الانغلاق في صيغ قارة من الفهم، ومن هنا اندماج التمثيل مع الطابع الدينامي للمعرفة"⁽⁶⁾.

إن دينامية التمثيل ومرونته وانفتاحه ونسبية نتائجه، كل هذه الخصائص كانت غائبة عن تفكير ابن رشد، في نظر البعزاتي. فبالنظر إلى انخراط أبي الوليد في سلك الأرسطية المتشدد تجاه آليات لا تنتج اليقين والصدق لم يكن متوقفاً أن يحيد ابن

(1) بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء، ص 237.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 102.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص 419.

(6) نفسه، ص 231.

رشد عن هذا التقليد. لكن الواقع هو أن موقف ابن رشد أعقد من يختزل في موقف ورد عنده في نص واحد أو اثنين، وأن يعول في صياغة موقفه من التمثيل فقط على الصدى الذي تعكسه الكتابات الرشدية التي تحاول حصره في دائرة الفلاسفة المشاءين المتمسكين بشرائط البرهان والرافضين لكل الأقوال والآليات الأخرى.

وأخيرا يجب أن نشير إلى أن بناصر البعزاتي يلتقي مع حمو النقاري وطه عبد الرحمن في حكمه بخسة منزلة التمثيل عند ابن رشد. ومهما يكن، فإن تشكيكه في خلو الأبنية الفكرية والعلمية وتحرره من الاستعارية والتمثيلية⁽¹⁾ يقوي من عزمنا على القول بعدم انفلات ابن رشد من هذا الشك.

أما مقالة استفان هارفي Steven Harvey التي درس فيها الأمثلة التي استعملها ابن رشد في تلخيص كتاب القياس، وكشف فيها عن آفاقها الثيولوجية، فقد انتبعت إلى الهواجس التي تحكمت في اختيارات أبي الوليد لأمثله، ومدى انسجام هذه الأمثلة مع طموحاته الفكرية.⁽²⁾ أما الباحث مايكل بلوشتاين Michel Blaustein فقد فحص منافع القول الخطابي (الضمير والمثال)، وحدود إمكانية وجود أغراض نظرية لهذا القول معتمدا على تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد، دون أن يتعدى ذلك إلى باقي النصوص؛ وأهمية هذه الدراسة تكمن في تبيينها على الوظائف المعرفية الممكنة للأقاويل الخطبية.⁽³⁾ وقد أفادتنا دراسة السيدة ديورا بلاك Deborah L. Black إذ أظهرت طبيعة دخول الشعرية (القياس الشعري أو المخيل) والخطابة (المثال والضمير) في الأرغانون وإسهام ابن رشد، وغيره من المناطقة المسلمين في بناء تصور ابستمولوجي لأغراض الأقاويل المنطقية، بما في ذلك المثال والاستقراء.⁽⁴⁾ في حين تتقاطع دراسة السيد سليم كمال مع دراسة ديورا بلاك، حيث أعاد النظر في

(1) نفسه، ص 72.

(2) Steven Harvey, 'Averroes' Use of Examples in His *Middle Commentary on the Prior Analytics*, and some Remarks on His Role as Commentator,' *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997).

(3) Michel Blaustein, 'The Scope and Methods of Rhetoric in Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric*,' in Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Muhsin Mahdi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

(4) Deborah L. Black, 'Le 'syllogisme imaginatif' dans la philosophie arabe: contribution médiévale à l'étude philosophique de la métaphore,' in A. Sinaceur (Dr.), *Penser avec Poetics in Medieval* 245-73; *Logic and Aristotle's Rhetoric and Aristotle, op. cit.*, pp. *Arabic Philosophy* (Leiden/New York: København/Köln, Brill, 1990).

نصوص ابن رشد الشعرية والخطابية والجدلية مبرزا من خلالها نظرية السياق ودور المجاز والمثال وعلاقتها بالحقيقة في خطابه.⁽¹⁾

ونلاحظ اليوم، في سجل آخر، أن العناية بمصنفات اعتبرها ابن رشد منطقية كشروحه على كتابي الشعر والخطابة لأرسطو، لم تكن من داخل المنطق أو الفلسفة بحصر المعنى، بقدر ما كانت من خارجها، أي من حقل الدراسات الشعرية والبلاغية.⁽²⁾ وقد أسفرت هذه العناية عن ظهور دراسات عالجت مفاهيم الاستعارة والمحاكاة والتمثيل البلاغي والتغيير وغيرها. لكنها دراسات ظلت تقارب هذه المفاهيم من الناحية الأدبية والجمالية عموما، ولم تتجاوزها إلى إبراز الأبعاد المنطقية والابستمولوجية والتداولية لهذه المفاهيم، وهي الأبعاد التي أكد عليها ابن رشد في غير ما موضع. لكن، وبالنظر إلى الأهمية التي تولى اليوم إلى آليات التمثيل والاستعارة في إنشاء المعارف وتطورها وتداولها، فإنه ربما لم يبق هناك من داع إلى التمسك باختصاص المجالات البلاغية والشعرية والجمالية بهذه الآليات دون غيرها من المجالات العلمية والفلسفية، حيث ظهر أنها توظف في الشعر وفي الأدبيات والنصوص الدينية عموما، كما توظف في الإنتاجات النظرية العلمية والفلسفية.

ولا يمكن أن نختم (مع ما في الختم من اختزال) كلامنا عن هذه الدراسات، دون أن نشير إلى عمل عمدة، يتمثل أولا في نشر الأستاذ مارون عواد لنص تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة لأرسطو، وثانيا في المجلدين الضخمين اللذين رافقا النصّ المحقق والمترجم، وقد دمج فيهما الباحث المحقق مقدمات وشروح ومقارنات متعلقة بقضايا الخطابة الرشدية، بما في ذلك علاقة المثال بالضمير وقيمه الصدية وتأليفه، وعلاقته بالقياس والاستقراء؛ فضلا عن دراسات أخرى له انشغلت في جملتها بتفاصيل القول الخطابي في الفلسفة الإسلامية عموما، والرشدية خاصة.⁽³⁾

هكذا يتضح أن موضوع التمثيل عند ابن رشد، الذي اتخذنا منه عنوانا لدراستنا، لم يعد بكرة. ويجب أن نعترف منذ البداية أنه قد ظهر لنا بعد قراءتنا الأولية لهذه

Salim Kemal, *the Philosophical Poetics of Al-farabi, Avicenna and Averroes. The* (1) Routledge Curzon, 2003). *Aristotelian Reception* (London / New York:

(2) نشير إلى أعمال الأساتذة ألفت كمال الروبي وعبد الباسط لكراري ومحمد مفتاح ومحمد العمري وعلي الغزيوي وآخرين.

Maroun Aouad, *Commentaire Moyen d'Averroès à la Rhétorique d'Aristote*, édition (3) critique du texte arabe et traduction française et introduction et notes, 3 volumes (Paris: Vrin, 2002).

الدراسات أن عودتنا إلى موضوع مطروق لن يقدم البحث في الموضوع، لكن بعد فحصنا لمقدمات هذه الدراسات ومطالبها ووجهات نظرها ونتائجها استقر رأينا على أمرين اثنين: إن حصول تراكم نافع بخصوص مسألة التمثيل يجعل مسألة تقويم هذه الدراسات أمراً مشروعاً بل مطلوباً؛ والثاني، هو أن استفادتنا من هذه الدراسات جعلت عودنا يقوى أكثر على شق مسلك خاص بدراستنا (من حيث مقدماتها ومطالبها وجهة نظرها) توخينا منها النظر إلى التمثيل عند ابن رشد نظرة متكاملة تجمع بين فحص دراسة نظيراته للتمثيل، وفحص ممارساته له على نحو مفصل. ومن هذه الجهة يصح أن نقول أن دراستنا هذه تدرج ضمن سياق بحثي أطلق منذ سنوات.

ولكن لا بد أن نشير بخصوص منزلة التمثيل من هذه الدراسات إلى أمرين: فقد تبين أن منها ما كان التمثيل فيها موضع بحث بالقصد الأول، ومنها ما كان الموقف من التمثيل لازماً عن تصورها للآليات الأخرى التي اشتغل بها الخطاب الفلسفي الرشدي؛ والحقيقة أن الأمر لا يتعلق بآليات، وإنما بآلية واحدة عدت سمة ملازمة للفكر الرشدي، وهي البرهان.

والأمر الثاني هو أن بعضاً من هذه الدراسات التي نظرت في التمثيل أو البرهان عند ابن رشد قد نحت منحى تقابلياً. فهي تثبت شيئاً لتبطل شيئاً آخر. فأن تثبت أن الخطاب الرشدي برهاني، فهذا يلزم بالقول بخلوه من التمثيلات والاستعارات. وأن تثبت اشتغال الخطاب الرشدي بهذه الآليات، فهذا يلزمنا بإسقاط البرهانية عنه، بل ربما بإخراجه عن دائرة القول العلمي إلى دائرة الأقوال الخطابية. من هنا جاء تقابل آخر كان الأصل في النظرة التقابلية للتمثيل والبرهان: أعني تقابل القول البرهاني العلمي والقول الخطابي. وتقابل آخر هو أصل الأصول في هذه الرؤية التقابلية التي حكمت الفلسفة التقليدية: أعني تقابل العقل والخيال. وكأن الخطابة لا مدخل لها في المعرفة، والخيال لا مدخل له في العقل.

والحقيقة أن هذه التقابلات كلها في حاجة إلى إعادة نظر أو على الأقل إلى أن نلطف من حداثتها. من هنا وجب علينا أن نقول منذ البداية إن نزع سمة البرهانية النقية عن الاشتغال الفلسفي والعلمي لدى أبي الوليد لا يعني بأي حال من الأحوال إنكار القيمة العلمية عن هذا الاشتغال الواعي وثمراته، وهي القيمة التي قد يحصل إثباتها من مداخل متعددة لا من مدخل البرهانية أو العقلانية وحدها. لذلك فليس الحديث عن التمثيل في فلسفة ابن رشد، تنقيصاً من قيمة هذا البناء الفلسفي، على اعتبار أن

هذا التنقيص هو نفسه ناتج عن نظرة تقرر التمثيل بأنماط الفكر "الخرافية" أو "البدائية" أو "الطفولية" الساذجة، وتعتبره تراجعاً عما أنجزته "العقلانية اليونانية". والحال أنه قد أضحى معلوما اليوم، أن التمثيل لا يقتصر استخدامه فقط على الخطوات الأولى التي تطفئ فيها التجربة الحسية والوصفية، سواء أعلق الأمر بالإنسان أم بالعلم، وإنما ينسحب على المسار كله؛ كما أضحى معلوماً أن العقلانية ليست بالضرورة برهانية. ومن ثم قد يكون إظهار استناد جانب المنجزات النقدية والفكرية والعلمية لابن رشد على الأقاويل المثالية والتمثيلات والاستعارات والتشبيهات، سبيلاً لإعلاء القيمة العلمية لذلك البناء.

(1) إذا كان يصعب التسليم بأن اشتغال ابن رشد بالتمثيل واستثماره له كان فقط لهدف بيداغوجي، أو ترويحاً عن النفس، فهل يجوز أن نقول إنه كان معينا لبنائه الفكري وهو لما يزل يتحسس خطواته الأولى؟ أم أن التمثيل كان آلية ديداكيتية لاحقة بالقول الفلسفي ناجعة في التعليم والتقريب؟ ألا يصح أن نقول إن التمثيل كان آلية نظرية من صميم القول الفلسفي، وما كان له أن يستغني عنها؟ ألسنا نكون قريبين من المطلوب إذا قلنا إن آليات التمثيل والاستعارة والاستقراء الناقص كانت تؤدي هذه الوظائف كلها، أي كانت تؤدي مهمات التعليم ومهمات الكشف والبناء والافتراض، كما كانت جسراً بينها؟ وعموماً، ما هي منزلة التمثيلات التي تتخلل النصوص الرشدية؟ هل كان القصد منها "توضيح" مسائل عويصة لا تتأتى إلا لأصحاب النظر الصناعي وأنه كان يستعملها في مطالب لا "يتوصل إليها إلا بالنظر والفحص الشديدين"؟ أم أنه كان يمارس جنس الكتابة الغالب عنده، أعني الشرح، عن طريق التمثيلات والشواهد؟

(2) وما هي الوظيفة أو الوظائف التي اضطلع بها التمثيل في المسائل التي انشغل بها ابن رشد؟ وكيف نقوم خصوبة التمثيل وفائدته كإطار فرضي عنده؟ وما هي أهمية التمثيل في تكوين المفاهيم ونشأة الكليات؟ وكيف وجه التمثيل عملية الاستكشاف والابتكار على مستوى بناء المفاهيم والتصورات؟ وهل كانت الأقاويل الصناعية في نصوصه تقضي فعلاً التمثيلات بعد حصول الاستكشاف؟

(3) وما طبيعة العلاقة بين التمثيلات والدعوى التي هي تمثيلات لها؟ وهل المثال حجة أم دعوى؟ حجة أم حالة تشخص فيها الدعوى؟ وهل ينطوي المثال دائماً على الأطروحة التي من أجلها يستعمل، أم أنه يحمل في طياته أطروحة أخرى جديدة ومنفتحة على مجال معرفي آخر قد لا يكون تام الانسجام مع تلك الدعوى؟

هل نعتبر هذه التمثيلات وسائل، لا غايات، أي أنها تابعة وخاضعة للدعوى التي كان يطلبها ابن رشد؟ وإن كان الأمر كذلك في حالات كثيرة، فلماذا كل هذا الإسهاب في الإتيان بأمثلة مبتكرة والحرص على إخراج أخرى إخراجا جديدا، والإقدام على رفض أمثلة الخصوم أو تبنيها بعد ترميمها؟ وهل شرح ابن رشد لأطروحات أرسطو وبسطها عن طريق أمثلة من عنده مجرد إظهار لمواقف المعلم الأول، ورفع لقلق عبارته، أم أنها أطروحات رشدية أصيلة؟

لعله قد تبين من الأسئلة أعلاه أن مسعانا من وراء هذا البحث هو أساسا رسم وتحليل جغرافيا التمثيل في فلسفة ابن رشد، أي في أقاويله النظرية والمدنية والآلية. ويمكن أن نتحدث في داخل هذه الجغرافيا عن مستويين بارزين للتمثيل: مستوى أول هو خطاب ابن رشد في التمثيل، أعني تفكيره المنطقي والابستمولوجي في حد التمثيل وفي تأليفه، وفي ترتيب مقدماته، وفي طبيعة اشتغاله، وفي قيمته وحدوده، وفي منزلته بين باقي الأفاويل؛ ومستوى ثان هو مزاولته لهذا المنهج التمثيلي في أقاويله التي استثمرها في بناء وعرض دعاواه الفلسفية والثيولوجية والعلمية أو في التعرض لدعوى غيره. وعندما نتحدث عن مستويين في تناول، فإن الأمر لا يتعلق بفصل تام بينهما، لأن هناك مستوى آخر بين هذين الاثنين، مستوى أقاويل تظهر وكأنها مندرجة في نمط ممارسة ابن رشد للمنهج التمثيلي، لكننا عندما ندقق قليلا نجده يستغل مناسبة استعماله للتمثيل أو نقده لاستعمال غيره له، لأجل الإدلاء بتقويم منهجي وابستمولوجي للتمثيل. ولسنا نعدم الشواهد على ما نقول؛ إذ يكفي العودة إلى جوامع كتاب النفس أو فصل المقال أو الكشف عن مناهج الأدلة حتى يتبين أن الرجل كثيرا ما كان ينشئ خطابا حول التمثيل في اللحظة التي يشتغل فيها بهذا التمثيل في بناء أقواله، أو في سياق انتقاد أقوال غيره. وخطورة هذا المستوى الثالث من التمثيل تفرض علينا عدم الإقبال عليه بمعزل عن المستويين البارزين وإلا ذهبنا ضحية الاختزال.

وبالنظر إلى حساسية موقع المستوى الثالث، الذي يعكس كما أشرنا نوعا من التداخل بين مقاصد ابن رشد، وبالنظر إلى دخول هذا المستوى في تشكيل تقويم الدارسين لموقفه من التمثيل، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين للعودة إلى الشواهد التي أسس عليها الدارسون موقفه أبي الوليد التبخييسي من التمثيل أو من قياس الغائب على الشاهد. لذلك سنكون مطالبين بالعودة إلى ضميمة العلم الإلهي والكشف عن

مناهج الأدلة وفصل المقال، وجوامع كتاب النفس، من أجل إعادة بناء موقف ابن رشد وربطه بمواقفه المنطقية من التمثيل؛ إذ لا يمكن فهم نقده لمناهج أدلة علماء الكلام والغزالي والفارابي وغيرهما، دون أن نتبين طبيعة الأقاويل الخطبية والشعرية ومقدماتها واللويحات الدقيقة التي تميز بعضها عن بعض.

وسبق أن ذكرنا أن ما نود أن ننجزه في هذا البحث هو أولاً إعادة موضوعة القول المثالي والتمثيل في النصوص المنطقية لابن رشد، وتتبع مدى تعارض أو انسجام النصوص الفلسفية والعلمية الأخرى مع تلك المنزلة التي قررتها النصوص الأولى. لذلك فإن نظرنا إلى نصوصه، ستكون نظرة متكاملة تستحضر وحدة العمل الرشدي وتعدد أغراضه ومناسباته في نفس الآن. فوحدها هذه النظرة المتكاملة تخول لنا إمكانية قراءة وتتبع جغرافيا التمثيل بين نصوصه، لا الاختصار على نص دون آخر. فكما أن نظرياته في العقل أو في البرهان، لا يمكن أن نوفيها حقها في البحث إلا إذا نظرنا إليها في مجموع شروح كتاب النفس أو شروح كتاب البرهان، فكذلك الأمر في التمثيل، لا يمكن أن نُكون صورة عامة عنه وعن منزلته ووظائفه إلا بمتابعتنا ما كتبه من نصوص نظرت في التمثيل أو نظرت به، وهذا يعني فحص أغلب ما كتبه.