# الفصل الرابع

## التمثيل تدليلا في نظرية النبوة

### مقدمة

ترد مسألة النبوة عند ابن رشد ضمن الفن الخامس من فنون كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة عن عقائد الملة**، حيث يعالج معرفة الأفعال عموما؛ وينظر في هذه المعرفة من خلال النظر في خمس مسائل، هي إثبات خلق العالم والقضاء والقدر والتجويز والتعديل والمعاد، وأخيرا بعث الرسل، وهي المسألة التي تهمنا.

ولعل أول ما يمكن أن يلفت الانتباه هو أن بعث الرسل من المسائل التي اشتغل ابن رشد على آلياتها بقدر ما اشتغل على مضامينها، وهو أمر يبدو لنا طبيعيا مادام منسجما مع البرنامج العام لكتابه، أعني برنامج الكشف عن مناهج الأدلة التي استثمرها علماء العقيدة في إثبات عقائدهم. ومن هذه المناهج التي تعرض لها ابن رشد بالكشف والفحص، منهج التمثيل والاستدلال بالشاهد على الغائب والمقارنة وما يدور في فلكها من جهة، ومنهج أو طريق المعجزة بما هي وجه من وجوه الحجة التي سخرت لبيان صدق المدعي الرسالة. فهو لا يتعرض لفكرة النبوة في حد ذاتها، أعني كما يدافع عنها خصومه الأشاعرة خاصة ضد منكري النبوة، بقدر ما ينظر إلى هذه الفكرة من جهة الآليات التدليلية التي استعملها خصومه في معالجتهم لها. لذلك نجده ينطلق من اعتراضه على مثال هؤلاء الخصوم وإقدامه على إجراء تعديلات جذرية عليه، لكي يثبت أطروحته في نهاية المطاف.

### أولا: نظرية النبوة: من الدعاوى إلى النظر في الآليات

#### 1. حول نظرية ابن رشد في النبوة بعموم

يجدر بنا في البداية أن نقول إن نظرية ابن رشد في النبوة كانت موضوع دراسة العديد من الباحثين، ولذلك يصعب الإتيان بجديد في الموضوع ما دامت النصوص الموجودة لدينا هي نفسها التي اعتمدها هؤلاء الدارسون، اللهم إلا المزيد من التدقيق

في الأحكام والاستدلالات.[1] لكن يجدر بنا أيضا أن نقول إن هناك اختلافا كبيرا بين الدارسين في تقويم نظريته في النبوة.

لا يختلف الباحثون بخصوص السياق العام الذي اندرجت فيه مسألة النبوة عند ابن رشد بقدر ما يختلفون في تقويم مساهمة الرجل فيها. فعندما يكتب محمد عابد الجابري عن مسألة النبوة بأنها "تندرج في إطار [...] مسألة الدين والمجتمع"[2]، فهو في هذا لا يبتعد كثيرا عن اعتبار علي زيعور قضية النبوة "كما صار ملفتا جاذبا، قضية اجتماعية، وهي أحيانا قضية سياسية"[3]. لكن موقف ابن رشد من النبوة يبقى "تقليديا" في أعين زيعور، بل هو "وثوقي، اعتمادي قطعي"[4]؛ أما محمد عابد الجابري، فقد كان له رأي آخر يظهر فيه تصور ابن رشد للنبوة حاملا "جدة مع نوع من الواقعية الاجتماعية التاريخية"[5].

ومعروف أن أبا الوليد ليس أول من تكلم في النبوة، بل هناك تقليد فكري مرتبط بهذه المسألة، تقليد تراوح فيه أصحابه بين إنكار النبوة وإثباتها. لكن دراسة علي زيعور المذكورة ذهبت إلى أنه لم يكن من هواجس ابن رشد الدخول في ثنائية الإنكار والإثبات، فهو "لم يشكك في النبوة ولا هو رد على منكريها، لكأنه أخذها كما تؤخذ المسلمات واليقينيات"[6]؛ غير أنه "لم يتابع على نحو خطي ومستقيم، أو تعميقي وتراكمي أعمال سابقيه (الفارابي وسليلته) التي تمحورت حول تبيان علمية النبوة"[7]. وإن كان ابن رشد "مؤيدا لأقاويل سابقيه، وهو تأييد غير مباشر قد يتضح عبر رفضه لانتقادات الغزالي الموجهة ضد نبويات الفلاسفة"[8].

لكن صمت ابن رشد عن الرد على الفارابي مثلا لا يعني تأييده بالضرورة، بل

---

(1) من الدراسات التي عالجت موضوع النبوة عند ابن رشد، مقداد عرفة منسية، ملامح من نظرية النبوة عند ابن رشد، ضمن **ابن رشد: فيلسوف المشرق والمغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، مرجع مذكور؛ و Simone van Riet, "Averroès et le problème de l'imagination prophétique," in *Multiple Averroès*, *op., cit.* 167–173 ; Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1988) pp. 119–143.

(2) الجابري في تقديمه **للكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع مذكور، ص 87.

(3) علي زيعور، **تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة** (بيروت: دار المناهل، 2000) ص 279.

(4) **نفسه**، ص 278.

(5) الجابري في تقديمه **للكشف**، ص 87.

(6) زيعور، **تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة**، ص 277– 278.

(7) **نفسه**، ص 278–279.

(8) **نفسه**، ص 279.

قد نفهم منه خلاف ذلك تماما، أي رفضه المطلق لنظرية الفارابي في النبوة، أعني رفضه للنظرية من أساسها، إذ كانت هذه النبوة مؤسسة على نظرية الفيض المعروفة. فالرجل حسب محمد عابد الجابري "يضرب صفحاً، وبقوة، عن فكرة الفيض وما شيد عليها، سواء على مستوى فهم العلاقة بين الدين والفلسفة أو على مستوى العلاقة بين النبوة والإمامة والولاية. هو يرى أن فكرة الفيض، التي اعتمدها كل من الفارابي وابن سينا والتيارات الباطنية، في فهم حقيقة النبوة فكرة دخيلة على كل من الفلسفة والدين. يقول: إنها كلها "تخرُّصٌ على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره"، وإنها تكشف عن "تعمق هؤلاء في الهوس"، لذلك فهي "كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم"، أعني الفلاسفة.[1]

لكن تأييد أو حتى صمت ابن رشد عن دعاوى الفلاسفة في النبوة، وازاهُ نقد شديد للمقاربة الكلامية في الموضوع، كما ورد قبل قليل، وخاصة المقاربة الأشعرية. فمذهب الأشاعرة هو المذهب الوحيد(=أعني المذهب المصرح به) الذي ناقشه فيلسوف قرطبة في موضوع النبوة، وقد تكون التداعيات النظرية والمدنية لموقفهم، والمتصلة برؤيتهم للطبيعة، وبانتشار دعواهم في صفوف الناس من العوامل التي حملته على مراجعة هذا الموقف؛ بمعنى أن ابن رشد قد انتقد مذهب الأشاعرة في النبوة، ربما "لأن هؤلاء قد بنوا مذهبهم في إثبات النبوة على المعجزة. والمعجزة تعني عندهم "خرق العادة"، أي تعطيل مفعول السببية"[2]. كما أن انتشار مذهبهم تشويش على طمأنينة الناس العقيدية.

هذه باختصار شديد عيّنة من الدراسات التي تعرضت لمسألة النبوة عند أبي

---

(1) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006) ص 141–142.

(2) نفسه، ص 142. وحول موقف ابن رشد من المعجزات عموما، يمكن العودة إلى دراسة سابقة لمحمد عابد الجابري،(المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد،) مرجع مذكور، ص 225؛ ومصطفى لبيب عبد الغني، **مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ت.) ص 64–94. وينظر أيضا: Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, pp. 53–54; Barry S. Kogan, 'The Philosophers Al–Ghazali and Averroes on necessary connection and the problem of the miraculous,' in Parviz Morewedge (ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (Delmar: Caravan Books, 1981) pp. 113–132.

الوليد ابن رشد، وهي كما يمكن للمرء أن يلاحظ، لم تحفل بالآليات التدليلية التي أنشأ عليها كل طرف موقفه العقدي من النبوة، بقدر ما أوْلت أهمية أكبر للدلالات الفكرية والاجتماعية لهذه النظرية في سياق الفكر الفلسفي الإسلامي عامة. لذلك فما نود أن نقوم به في هذا الفصل ليس هو معالجة هذه الدعاوى والمضامين العقدية التي حملتها نظرية ابن رشد في النبوة، وإثبات جدتها أو عدم جدتها بالقياس إلى التقليد الفلسفي العربي الذي كانت مسألة النبوة في المركز من انشغالاته، بل هو فحصه هذه الآليات التي استثمرت في الحوار الفلسفي الكلامي بخصوص المسألة؛ وتحديدا الآليات الاستدلالية التي استثمرها ابن رشد في بلورة دعاوى ومضامين هذه النظرية، أعني الدعائم الأسلوبية والتدليلية التي استعان بها في إقامة صرح نظريته، وفي فحصه لنظريات خصومه من المتكلمين، وكذا في تقويمه لأقاويلهم التي شدوا بها هذه النظريات. لذلك فنظرنا لن ينصب لا على فحص مضامين الأطروحة الرشدية في النبوة في حد ذاتها، ولا على علاقة الدين بالمجتمع، ولا على المضامين المعرفية والعقدية للحجج التي شدّ بها كل طرف أطروحته، بقدر ما سننظر في طبيعة الأمثلة التي استثمرت في مسألة إثبات النبوة وصدق النبي سواء في سياق نقد ابن رشد للمتكلمين أو في بنائه لنظريته. ولن نحفل كثيرا بالموضع الأول من النظر في المسألة الذي هو "إثبات الرسل"، بقدر ما سننشغل بالموضع الثاني منها أعني النظر في "ما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم، وأنه ليس بكاذب في دعواه"[1]. وسوف نحصر قولنا بين ابن رشد والمتكلمين الأشاعرة دون سواهم.

## 2. في تقويم ابن رشد لرد المتكلمين: مثال الرسول

تعتبر النبوة من المسائل المركزية في برنامج عمل المتكلمين، إذ سعوا دائما إلى إثباتها من جميع المداخل والأقاويل شرعية كانت أو عقلية في وجه الفرق التي كانت تنكرها. فقد حاولوا، كما يخبرنا ابن رشد، أن يشدوا أطروحتهم في النبوة عن طريق إبطال دعوى إحدى الفرق التي أنكرتها وولدت مجموعة من المحالات التي تلزم عن وجود رسل من الله. والفرقة الكلامية التي رأى طبيب مراكش أنها انتدبت نفسها للرد على هؤلاء البراهمة هي الأشاعرة، كما قلنا. لكنه لم يوافق هؤلاء لا في منهجهم ولا في نتائجهم كما سنرى.

(1) ابن رشد، **الكشف**، ص 173، ف 234.

بنى الأشاعرة نظريتهم في النبوة على مرحلتين: مرحلة إبطال آراء الخصوم سواء كانوا مشاركين في الملة كالمعتزلة أو مخالفين فيها كالبراهمة والنصارى، والمرحلة الثانية هي مرحلة البناء النسقي البعدي لهذه النظرية، وهو ما تمكن منه متأخروهم خاصة. والحقيقة أن الخصم الذي قض المضجع الفكري للأشاعرة أكثر من غيره هو الفرقة المشهورة باسم البراهمة. وقد أقامت هذه الفرقة، حسب رواية الشهرستاني، إنكارها النبوة على استحالة ذلك عقلا.[1] لذلك تعرض الأشاعرة لموقف هذه الفرقة بالنقد، ومحاولة رد المحالات التي وضعتها في وجه مثبتي النبوة، عقلا وشرعا.

وإذا لم يكن السياق يتسع لتثبيت موقف هذه الفرقة الهندية أو الابراهيمية،[2] فإننا سنقتصر على بسط ابن رشد لحجة الأشعرية في إبطالهم أطروحة البراهمة ولتقويمه لها بعد ذلك.[3]

---

(1) يورد الشهرستاني نص المحالات التي وضعها البراهمة في وجه من يقول بالنبوة، يقول: و"هؤلاء البراهمة إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم وقد مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه: منها أن قال: إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً، فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه فأي حاجة لنا إلى الرسول وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ودخول في حريم البهيمية؛ ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشراً مثلنا! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه؛ ومنها أن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته". وقد احتج هؤلاء البراهمة حسب ما يرويه الشهرستاني بالقول: "إن أكبر الكبائر في الرسالة إتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب، حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعا ووضعا، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يقدم إليك أمراً ونهياً. فأي تميز له عليك؟ وأي فضيلة أوجبت عليه استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟"؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الثاني (بيروت: دار المعرفة، 1404ه) ص 252.

(2) يرد الشهرستاني أصل هذه الفرقة إلى الهند؛ لكن هناك من ينسبها إلى ابراهيم النبي. وحسب هذه النسبة الأخيرة تكون هذه الفرقة قد أنكرت سائر النبوات سوى نبوة ابراهيم.

(3) عن ردود المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة على هذه الفرقة المنكرة للنبوة، انظر محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن**، مرجع مذكور، ص 117–121.

كان استعمال المتكلمين الأشاعرة لآلية التمثيل في نظرية النبوة بغرض الإبطال. إذ راموا إبطال حجج البراهمة الذين أنكروا وجود الصنف من الناس الذي يسمى بالرسل، بمنهجهم الذي اشتهروا به وهو القياس، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، ومضمونه: لما ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده، وجاز للمتكلم المريد المالك لأمر عباده أن يرسل رسولا إلى عباده المملوكين، فمن الواجب أن يكون ذلك جائزا في الغائب.[1] إذن "يجوز أن يبعث الله رسولا"، في الغائب، لأنه، "يجوز أن يبعث الإنسان رسولا" في الشاهد.

ومع أن القيمة المنطقية لهذه الطريقة التي سلكها المتكلمون الأشاعرة في إبطال محالات البراهمة وكذا في إثبات وجود النبوة، لا تتجاوز في نظر ابن رشد عتبة الإقناع وذلك لمكان اعتمادها الاستدلال التمثيلي، فإنها طريقة تليق عموما بالجمهور، لكنها لا تليق به بإطلاق، وإنما من وجه ما. فإنه وإن كانت هذه الطريقة المقنعة "لائقة بالجمهور بوجه ما"، فإنها تجعل موقف المتكلمين ضعيفا أمام خصومهم البراهمة، في حكمهم بامتناع الرسالة وإبراز المحالات التي تلزم من القول بوجود رسل من الله. لذلك فاعتراض هؤلاء لا يرتفع بقول الأشعرية.[2]

وتعود أسباب ضعف الطريقة الكلامية إلى عدم استيفائها شروط القول العلمي، واختلالها من جهة أصولها الموضوعة:

فالاستدلال بالشاهد، أي بكون الناس يبعثون رسلا، على الغائب، لا يعني أن الأمر كذلك في الغائب، أي أن يكون الخالق يبعث رسلا، لأن "هذا يقتضي تساوي الطبيعتين"، طبيعة الشاهد وطبيعة الغائب. وكان ابن رشد قد أظهر في غير ما موضع حدود استعمال القياس التمثيلي باعتباره دليلا خطابيا لا يصح "إلا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب"[3].

هكذا نلاحظ أن منطلق النقاش الذي يثيره ابن رشد هنا ليس هو الدعوى التي يروم المتكلمون الوصول إليها، وإنما هو التمثيل الذي استعمله هؤلاء، لذلك فإن إبطال الدعوى من قبل ابن رشد سينصب على هذا التمثيل أساسا. فعندما قال

---

(1) وقال الأشاعرة: "قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده. وجائز على المتكلم المريد الملك لأمر عباده في الشاهد أن يثبت رسولا على عباده المملوكين، فواجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب"؛ **الكشف**، ص 173–174، ف 235.

(2) مقداد عرفة منسية، «ملامح من نظرية النبوة عند ابن رشد» ص 228، هـ 3.

(3) **الكشف**، ص 109، هـ 39.

الأشاعرة: "وكان أيضا يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال، أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة"[1]، رد ابن رشد قائلا: "إنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيتم عليه كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله"[2]. إن الملك هنا مثل الله، ورسول الملك مثل رسول الله، ورسالة الملك مثل رسالة النبي، وعلامة الملك مثل علامة النبوة. وعليه فقبل أن نصدق في الشاهد برسالة رسول الملك، علينا أن نصدق أولا بوجود الملك، وبوجود علامات يختص بها رسل الملك وبها يعرفون، كذلك يجب أن يكون الأمر في الغائب أي قبل التصديق بالنبي، يجب التصديق بوجود الذي أرسل النبي، وبوجود علامات يختص بها الأنبياء وبها يعرفون.

وهنا لم يكن ابن رشد قد ابتعد كثيرا عن منهج التمثيل الذي استعمله المتكلمون، إذ قصد التعديل في مقدمة التمثيل (= إنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك...) وحاول أن يجعلها أكثر ظهورا مما فعل المتكلمون. بل يمكن أن نقول إن مادة التمثيل كلها مستقاة من عند خصومه الأشعرية الذين دأبوا على تسخير مثال رسول الملك، إلى حد أن أغلب نصوصهم تحمل هذا المثال بعينه، مع بعض التنويعات والتعديلات في التفاصيل.[3] والحقيقة أن مثال الرسول، أعني رسول الملك، هو من

---

(1) **الكشف**، ص 174، ف 236.

(2) **الكشف**، ص 174، ف 237.

(3) يتأكد قولنا عندما نتصفح كتاب أبي المعالي الجويني **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، نشره الشيخ زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995) ص 132؛ وكتاب أبي حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983) ص 123–124؛ ومؤلف فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق أحمد حجازي السقا، الجزء الثامن (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987) ص 61؛ وقد نقل محمد بن تومرت، مهدي الموحدين، هذا المثال أيضا في كتاب **أعز ما يطلب**، حيث يقول: "مثال ذلك في المحسوس لو أن ملكا من ملوك الدنيا جليل القدر عظيم الخطر مطاع الأمر بعث إلى رعيته رسولا بكتاب يتضمن أمره ونهيه مع معرفتهم يتأتي ذلك منه وتكليفه لهم ما شاء، ومعه خاتمه الذي لا ينسب إلا إليه، ولا يمكن وجود مثله عند غيره ولا يعطيه إلا علامة ودلالة على صدق رسوله، وكانت هذه الثلاث من أمر هذا الخاتم معلومة عندهم

الأمثلة التي تكررت بشكل ملحوظ في الكتابات الكلامية والفلسفية التي تعرضت لمسألة النبوة؛ ولذلك يصح أن نقول إنه يمكن التأريخ للمواقف من النبوة انطلاقا من التأريخ للتنويعات والتعديلات التي عرفها هذا المثال في هذه الكتابات عبر تاريخ الفكر الإسلامي.

محاولةً من هؤلاء الأشعرية الالتزام بشروط تمثيلهم، عمدوا إلى إدراج المعجزات التي تحصل على أيدي الأنبياء ضمن علامات النبوة؛ بل اعتبروها دليلا قاطعا عل صدق النبي، فصار عندهم "التصديق بالرسل من طريق المعجزات باعتبارها علامة على وجود الرسول"[1]؛ بمعنى أن العلامة التي بها يعرف أي رسول، ستكون هي ظهور المعجزة على يديه. هاهنا أيضا يدخل ابن رشد في اعتراض على المتكلمين الأشعرية الذين سعوا إلى الإقرار بالمعجزة كعلامة على صحة النبوة؛ حيث ينصب نقده أساسا على هذه العلامة باعتبارها ركنا من أركان العملية التمثيلية. فكما أن استدلال المتكلمين بالتمثيل بالشاهد على الغائب في ردهم على منكري النبوة، لم يستوف شرائط القول العلمي من قبيل أن تكون المقدمات أظهر من النتائج، أو الاستواء في طبيعة تشترك فيها المقدمات (= الشاهد والغائب)؛ فإن جواب الأشعرية بخصوص

---

مقطوعا بها دلالة على صدقه، فلما بلغ إليهم الكتاب وعلموا ما فيه، قالوا له إن الأوامر متأتية من الملك ونحن لا نعلم صدقك إلا بدلالة تدل عليه، أخرج لهم الخاتم، فحين رأوا علموا أنه خاتمه الذي لا يظهره إلا دلالة على صدق رسوله، فتقرر عند ذلك تكليفه وتأكد تحقيقهم وصح يقينهم، وهذا المثل ظاهر لا خفاء فيه عند ذوي النهى، فمثال الملك مثال الباري سبحانه، وله المثل الأعلى، ومثال رسول الملك، مثال الرسول عليه السلام، ومثال كتاب الملك مثال الرسالة، ومثال الخاتم مثال المعجزة فاستناد صدق الرسالة إلى ظهور الخاتم، واستناد صحة الكتاب إلى صدق الرسول، إذا علمت صحة الكتاب وجب التصديق بما فيه، وامتثال ما تضمن من الأمر والنهي"؛ تحقيق عبد الغني أبو العزم (الرباط: مؤسسة الغني للنشر، 1997) ص 209.

(1) يقول ابن رشد: "شدوا هذا الموضع بإبطال المحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله. قالوا: وإذا كان هذا المعنى، فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب، كوجوده في الشاهد. وكان أيضا يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال، أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة. قالوا: وهذه العلامة هي ظهور المعجزة على يدي الرسول، وهذه الطريقة هي مقنعة ولائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل ما يضعون في هذه الأصول، وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيتم عليه كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله"؛ **الكشف**، ص 174، ف 236–237.

مسألة معرفة النبوة من طريق علامة المعجزة هو أيضا سيكون موضع اعتراض ابن رشد، اعتراض لن ننشغل بتفاصيل مضامينه، بقدر ما سننشغل بآليات انبنائه.

## 3. في تقويم ابن رشد لدلالة المعجزة على النبوة

تنقسم مسألة بعث الرسل كما هو معروف إلى قسمين: أولهما مسألة إثبات وجود الرسل؛ والثانية طرق بيان أن الشخص الذي يدعي الرسالة هو أحد الأنبياء وأنه ليس كاذبا في دعواه.[1] ويصوغ ابن رشد الدلالة العقلية للمتكلمين في إثبات النبوة في شكل قياس ينبني على مقدمتين: إحداهما أن هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة؛ والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة، فهو نبي؛ "**فيتولد بالضرورة** أن هذا المدعي نبي"[2]:

* المقدمة الصغرى: هذا المدعي ظهرت عليه المعجزة؛
* المقدمة الكبرى: كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي؛
* النتيجة: هذا المدعي نبي.

الحقيقة أن هذا التثبيت ليس من جنس القياس الذي استخدمه الأشاعرة في الرد على منكري النبوة، أعني ليس قياس تمثيل وإنما هو قياس استنباط. فنحن نجد مقدمتين ونتيجة. مقدمة كبرى كلية من جهة الكم وصغرى ونتيجة. والنقلة تحصل بالضرورة بحد أوسط تشترك فيه المقدمتان:

---

(1) **الكشف**، ص 173، ف 234.

(2) **الكشف**، ص 174، ف 239؛ التولد الضروري هو ما يميز القياس المنطقي عن غيره من الأقيسة الاسقرائية والتمثيلية، يقول ابن رشد: "فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من الاضطرار عن تلك الأشياء الموضوعية بذاتها لا بالعرض شيء ما آخر غيرها. فالقول هاهنا هو جنس القياس – وأريد به القول الجازم– وسائر ما أخذ في الحد هي فصول تميز القول القياسي بالحقيقة من غير القياسي؛ وإنما أشترط في القياس الاضطرار من قبل أن اللزوم منه ضروري ومنه غير ضروري، وبهذا الشرط ينفصل القياس من الأقاويل التي يلزم عنها الشيء لزوما غير ضروري – وهي الاستقراء والمثال والمقاييس التي تنتج السلب مرة والإيجاب أخرى. وقوله: بذاتها، أراد به أن يكون القياس تاما، وهو أن لا ينقصه شيء يكون به قياسا"؛ ابن رشد، **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترووث وأحمد ع. الحميد هريدي (القاهرة: الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1983) ف 6. وعليه فإذا كانت المقدمات صادقة في صورة الاستدلال الأشعري وجب ضرورة صدق ما ينتج عنها فيها. فصدق النتيجة المتولدة ضرورة هنا مشروط بصدق المقدمات. ولذلك قصدها ابن رشد بالفحص.

المطلب: هل هذا الذي ادعى النبوة نبي؟

الحجة: كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي

وفلان مدعي الرسالة ظهرت على يديه معجزة

إذن هو نبي.

يفحص ابن رشد هذا الاستدلال الكلامي، عن طريق النظر في مقدماته. وبيّن أن المقدمة الكبرى تتألف من موضوع ومحمول منعكسين لأنهما متساويان من جهة الكم. فيراجع هذه المقدمة الكبرى، وذلك بإلزام من قال بها بالقول بمجموعة من الأمور:

فالقضية الكلية، "كل من ظهرت على يديه معجزة فهو رسول"، لا تصح إلا بعد الاعتراف أولا بوجود الرسل؛ وبالاعتراف ثانيا بأن المعجزة لم تظهر قط إلا على من كان صادقا في رسالته. وذلك لأن طبيعة القول الخبري الذي يدور عليه الصدق كما يدور عليه الكذب، تقتضي أولا التصديق بمكوناته قبل التصديق به. إن القضية الخبرية لا يمكن أن تكون صادقة إلا في أعين من صدق بوجود أمرين اثنين، التصديق بهما يعني التصديق بالقضية. فلا بد أن يكون جزءا هذا القول، أعني الموضوع والمحمول، معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني.[1]

ولذا يعترض ابن رشد على اعتبار المعجزات علامات خاصة بالرسل، مؤاخذا المتكلمين على التسليم بدلالة المعجزة على صحة الرسالة دون أن يصححوها لا عقلا ولا شرعا:

فمن أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه معجزة فهو رسول، والرسالة لم يثبت وجودها بعد، هذا إن سلمنا بوجود المُعجز على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزا؟!

شرعا لا يمكن أن نثبت بعث النبي، قبل أن يثبت الشرع أولا؛

وأما عقلا فقد أخطأ المتكلمون عندما أقاموا حجتهم على فكرة الجواز كما ذكرنا

---

(1) يقول ابن رشد: "وأما المقدمة القائلة: إن كان من ظهرت على يديه المعجزة رسولًا، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته. وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة، لأن هذه طبيعة القول الخبري، أعني أن الذي تبرهن عنده، مثلا أن العالم محدث، فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدث موجود"؛ **الكشف**، ص 175، ف 240.

أعلاه. ويلجأ ابن رشد إلى التمثيل من أجل التمييز بين الجواز الحقيقي والجواز الذي يقول به الأشعرية، والذي لا معنى له. فليس للأشعرية أن يقولوا إن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا في العقل، لأن الجواز الذي يشير إليه هؤلاء ليس هو من قبيل الممكن، وإنما هو "جهل"، إذ هو خلاف الجواز الذي في طبيعة الموجودات؛ وهو أن يحس أن الشيء قد حصل مرة وفقد أخرى، كالحال في قولنا إن المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا على هذه الطبيعة بالجواز، أما الجواز الذي يدل على الجهل بالممكن وبالممتنع، فهو أن نحكم بجواز حصول شيء لم يوجد ولا مرة واحدة أو لم يعترف بحصوله ولا مرة واحدة. ولو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، كما يرى أن المطر ينزل أحيانا، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود، ولكان ذلك كافيا لاتخاذه مثالا لما يمكن أن يحصل في الغائب؛ أما أن الخصم يدعي أن ذلك لم يحس بعد، فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع، ولا معنى، من ثم، للقول بالجواز.

وفوق هذا كله، عندما نسلم أن الرسالة موجودة والمعجز موجود، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ سيما وأن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل، وإلا كان من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك لا يصح. ولا سبيل إلى أن ندعي صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، فتستخدم أمثلة لتصحيح الدعوى، أعني أن يعترف بوجود رسالتهم، وأنها لم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول، أعني بين من دعواه صادقة، وبين من دعواه كاذبة.[1]

وبالجملة فإذا كانت النبوة وحي من عند الله إلى الناس، فيجب قبل ذلك أن يعترف الخصم "بوجود الله أولاً حتى يمكن الكلام معه في النبوة. أما إذا كان لا يؤمن بالله فكيف له أن يصدق بوجود رسل"[2]؛ وكذلك فقد كان على المتكلمين أن يصححوا وجه دلالة المُعجز على النبوة، إذ ليس يصح قيام المعجزة دليلا على وجود الرسالة إلا من جهة ما يُعتقد أنّ من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، إذ كان

(1) **الكشف**، ص 176، ف 248.

(2) الجابري، مرجع مذكور.

الفاضل لا يكذب. بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول.[1]

## 4. التمثيل ودلالة المعجزة ومرتبتها من التصديق

ما قاله ابن رشد بخصوص تحديد منزلة المعجز من الأقاويل، لم ينظر إليه من الزاوية المنطقية/ الحجاجية، وغالبا ما كان يعالج معالجة دينية، بينما يجب أن نؤكد أنه كان يُقَوم هذا المسلك الذي سلكه المتكلمون في إثبات صدق النبي تقويما منطقيا، بحيث نفهم من خلال هذا التقويم المنزلة التي أنزل المعجزة ضمن باقي الأقاويل التثبيتية. ومن هنا لا يمكن في نظرنا أن نفهم تقويم ابن رشد هذا دون أن نأخذ بعين الاعتبار أنه كان يصنف المُعجز ضمن مسلك التحدي باعتباره مسلكا خطابيا.

نعود إلى موضوع دلالة المعجزة على النبوة فنتساءل: ما هي المنزلة التدليلية لحجة المعجزة في إثبات النبوة؟ لمعرفة هذه المنزلة علينا تحديد منزلة المعجزة بالنسبة للنبوة، وهذا ما يمكن أن نعبر عنه في صيغة سؤال: هل المعجزة فعل من أفعال الصفة التي سمي بها النبي نبيا؟ وما هي العلاقة بين المعجزة والنبوة؟ وإن كانت هذه العلاقة موجودة، فهل يمكن تعقلها؟

يمكن تحديد علاقة المعجزة بالنبي من الناحية المبدئية، بالقول: "إنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها"[2]. بمعنى أن النبي لا بد أن يكون من صفاته وأفعاله ما يجعل العقل يدرك صلة بين هذه الأفعال والصفات وكونه نبيا، لأنه من شأن هذا الإدراك وحده أن يميز النبي عن غيره. والحال أننا نجد ابن رشد في **الكشف عن مناهج الأدلة** يقول: "إنما كان المعجز لا يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما، إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة"[3]. ولما لم يكن الأمر كذلك، أعني لما لم تكن المعجزة فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا، غابت العلاقة بين المعجز والرسالة. فهل يصح أن نسلم أولا إن المعجز هو فعل من أفعال الرسالة، حتى يستقيم الارتباط بين المعجز والرسالة في إدراك العقل؟

---

(1) **الكشف**، ص 177، ف 249.

(2) ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ص 520.

(3) **الكشف**، ص 177، ف 250.

يستعين ابن رشد بأمرين اثنين لكي يظهر وهن دلالة المعجزة على النبوة:

أولهما هو أنه يعتبر المعجزة من مبادئ الشرائع التي يجب ألا يتعرض لها لا بالإثبات ولا بالإبطال، لأنها يجب أن تبقى بعيدا عن وضع المسائل، ولهذا فإن الفلاسفة السابقين، ويعني بهم أرسطو وأتباعه، لم يضعوا المعجزات مسألة للفحص، فقد كانت ثيمة داخلة في ما لا يجب التفكير فيه عندهم.[1] لكي يصل إلى هذه النتيجة، يقيم في **تهافت التهافت** مقايسة بين مبادئ العلم ومبادئ العمل، ليسحب حكم الفحص عن المبادئ الأولى على الفحص عن المبادئ الثانية. وذلك أن التعرض بالفحص للمعجزات ووضع مسائل فيها هو من باب فحص ووضع شكوك حول مبادئ الشرائع ومبادئ الموجودات ومبادئ الفضائل؛ وهذا أمر مرفوض، لأن المبادئ ينبغي أن تظل في منأى عن الشكوك. لذلك فإنّ أسلم موقف تجاه ثيمة المعجزات هو عدم التشكيك فيها والتسليم بأن أمر وجودها هو أمر إلهي. يقول: و"العلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي بها يكون الإنسان فاضلا ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة"[2]. فلما كان شرط العلم هو الفضيلة، فإن الفضيلة تقتضي التسليم بهذه الأمور لا الفحص عنها ومساءلتها؛ وإذن فلما كان الفحص والمساءلة من العلم والعلم يقتضي حصول الفضيلة، فإنه من الفضيلة عدم التعرض لهذه المبادئ بالسؤال والشكوك. بل إننا نجد ابن رشد يرفع قياس المساواة درجة ليصبح قياس الأولى، فيقول عنه: "وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولا فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية"[3]. وهكذا فما يصدق على الأمور العلمية النظرية يصدق على الأمور العملية من باب الأولى والأحرى.

أما الأمر الثاني فهو لجوءه إلى الاستشهاد بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي للاستدلال على الطبيعة الخطبية الجمهورية لحجة المتكلمين المعتمدة على المعجزة أساسا، باعتبارها حدا أوسطا، وذلك عندما يقول: "وقد صرح أبو حامد في كتابه الملقب **بالقسطاس** بهذا، وقال: "الإيمان بالرسل بطريق المعجز على ما رسمه

(1) Cf. Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 53–54.

(2) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 514.

(3) **نفسه**، ص 515.

المتكلمون هو طريق جمهوري""[1]، ولا نحتاج إلى التذكير بأن مرتبة الإقناع تخص

(1) ابن رشد، **مختصر الخطابة**، تحقيق شارل بتروورث، ص 196 نشر (نشر باسم الجوامع) ضمن Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics," "Rhetoric," and "Poetics,"*: (New York: Albany State University of New York Press, 1977). وقارن بما يقول أبو حامد الغزالي: "ويقينك الحاصل به أوضح من اليقين الحاصل لو قلب العصا ثعبانا، لأن ذلك يتطرق إليه احتمال السحر والتلبيس والطلسم وغيره إلى أن ينكشف عنه ويحصل به إيمان ضعيف وهو إيمان العوام والمتكلمين، فأما إيمان أرباب المشاهدات الناظرين من مشكاة الربوبية كذلك تكون"، **القسطاس المستقيم**، قرأه وعلق عليه محمود بيجو (دمشق: المطبعة العلمية، 1993) ص 59؛ وانظر أيضا ص 58، 71؛ ويؤكد في موضع آخر على طريق الذوق والتجربة لإدراك خواص النبوة: "فمن هذه الطريق اطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعبانا، وشق القمر، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنظم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت انه سحر وتخييل، وانه من الله تعالى إضلال"، **المنقذ من الضلال والموصل على ذي العزة والجلال**، نشرة فريد جبر، الطبعة الثانية (بيروت: اللجنة اللبناني لترجمة الروائع، 1969) ص 43–44. ويجدر أن نشير هنا إلى أن الجويني (ت. 478 هـ/ 1085 م) أستاذ الغزالي كان قد ذهب إلى أنه "لا دليل على صدق النبي غير المعجزة. فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن"؛ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (مصر: مكتبة الخانجي، 1950) ص 331. أما الباقلاني (ت. حوالي 403 هـ/ 1013 م) فقد قال: "يجب أن يعلم أن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنما يثبت بالمعجزات، وهي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك"؛ **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، قراءة وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الطبعة الثانية (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000) ص 58. أما أبو حاتم الرازي (ت 327 هـ/ 934 م)، الذي يحسب على أفق فكري ومذهبي مختلف قليلا أو كثيرا عن مذهب السنة الأشعرية، فقد كان اعتبر، هو أيضا، المعجزات دليل صدق النبي، حيث كتب: "فأما المعجزات فتسمى معجزات وتسمى دلائل، لأنها أسباب يأتي بها الأنبياء ويعجز غيرهم أن يأتوا بمثلها فلذلك يقال إنها معجزات. وتكون دالة على صدق دعواهم في نبواتهم"؛ **أعلام النبوة**، لندن: دار الساقي، 2003) ص 148. لكن الذي نود أن ننبه إليه في هذا السياق هو موقف المهدي بن تومرت (524 هـ/ 1128 م) من مدخل المعجزات في إثبات صدق النبوة. ومعلوم أن ابن تومرت كان من تلامذة الغزالي، أو كان يدعي ذلك على الأقل. يقول في فصل في إثبات الرسالة بالمعجزات وبالضرورة: "وبالضرورة يعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه. وبيان ذلك أن مدعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام إما أن يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس، بطل دعواه لعدم الأمارة على صدقه، إذ لا أحد يعجز عن تلك الأفعال التي ادعى أنها أمارة لصدقه؛ أو يأتي بالأفعال التي يتوصل إليها بالحيل والتعليم كالكتابة والبناء والخياطة، وغير ذلك من الحيل والصنائع، وادعى أنها معجزة له بطل دعواه إذ كل ما يتوصل إليه بالتعليم لا يصح كونه معجزة للرسول؛ أو يأتي بالأفعال الخارقة للعادة كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية، وإحياء الموتى وانشقاق القمر معجزة له، ثبت صدقه لانفراد الباري سبحانه باختراعها على وفق دعواه، والموافقة بين المعجزة والدعوى محسوسة، ولا سبيل إلى دفع المحسوسات وإبطال المعلومات"؛ محمد بن تومرت، **أعز ما يطلب**، تقديم وتحقيق

أساسا الحجج الخطبية التي تعتمد من جهة الأمثلة والضمائر باعتبارها حججا تثبيتية تعتمد القول؛ كما تعتمد من جهة أخرى التحدي (والمعجز أحد وجوهه) والسنن والشهادات... باعتبارها حججا تثبيتية غير قولية.[1] لكن ابن رشد لا يفوته أن يظهر اختلال كلام الأشعرية. فكان أن اعترض لا على الأطروحة فقط، بل على أصول هذه الأطروحة، وليس المثال الذي استخدمه الأشعرية في الحقيقة سوى أحد هذه الأصول التي بنى عليها الأشعرية دعواهم.

يلجأ ابن رشد إلى التمثيل بصناعة الطب لإظهار معنى دلالة الفعل على صاحب الفعل. إنه من المعروف أن الإبراء فعل من أفعال الطبيب، فإذا ظهر الإبراء فقد ظهر وجود الطب، ومن ثم وجود الطبيب وصدق صناعته.[2] فهل ظهور المعجز دليل على وجود النبي؟ وهل منزلة المعجزة من النبي هي ذات منزلة الإبراء من الطبيب، على غرار ما سعى المتكلمون إلى إثباته؟

الحقيقة أن ابن رشد يعتبر تمثيل المعجزة بالإبراء، على غرار ما يفعل المتكلمون، تمثيلا واهنا؛ فلا يمكن أن نقول إن نسبة المعجز إلى الرسالة هي نسبة الإبراء إلى الطبيب، لأنه لا تطابق هنا في النسبة بين الأطراف. إذ كان يجب أن نعترف أولا أن المعجز هو أحد أفعال الرسالة، حتى تصح النسبة، والحال أن الأمر ليس كذلك، بخلاف الإبراء الذي من المعروف أنه أحد أفعال الصفة التي سمي من أجلها الطبيب طبيبا. صحيح أن الرسول قد تظهر له معجزات، أعني خارقا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان عينا أخرى، لكن هذه المعجزات ليست عموما من باب تحدي المعاندين، فهي قد ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يقصد بها تحدي الناس، لذلك فوجود المعجز من الأفعال على يد رسول شيءٌ، والتصديق من طريقها بوجود ذلك الرسول شيءٌ آخر.

غير أن ابن رشد يستثني معجزة واحدة كانت في نظره لمكان التحدي، إذ كان أساس دعوة نبي الإسلام (صلعم). يقول: "وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به وهو

---

عبد الغني أبو العزم، ص 221. فهل يبقى للقول إن موقف ابن رشد من النبوة كان استمرارا للموقف التومرتي من موضوع؟! ألا يمكن أن نعتبر أقوال ابن رشد ردودا غير مباشرة على ابن تومرت؟ هذا أمر سنعمل على بيانه في دراسة مستقلة.

(1) ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، تحقيق مارون عواد: 1. 15. 1.

(2) **الكشف**، ص 177، ف 250.

الكتاب العزيز"[1]، حيث جعل هذا الكتاب تحديا للناس ودليلا على صدق الرسول. يستثني ابن رشد القرآن من بين باقي المعجزات، وهو يعرف جيدا أن ثمة اعتراضات يمكن أن تقوم على إدراجه ضمن الأفعال المعجزة، إذ كيف يمكن أن يكون للقرآن، من جهة ما هو معجزة وتحد، أن يقوم دليلا على صدق الرسول، وهو لما يفتأ يؤكد على ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة وصدقها، وعلى إقناعية التحدي عموما، وعدم تجاوزه عتبة التصديق الخطبي؛ هذا فضلا عن الاختلاف الموجود بين الناس حول اعتبار القرآن معجزا، خاصة وأنه كلام، ولا يختلف عن كلام البشر بالطبيعة، وإنما بالأقل والأكثر.

حتى يظهر ابن رشد حجية معجزة القرآن يؤكد أن هذه المعجزة ليست من طبيعة المعجزات الأخرى التي يثبتها المتكلمون دليلا النبوة. وهكذا يعود فيؤكد أن "خارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز"[2]. وهذا ما سيؤكده في **تهافت التهافت**،[3] عندما قال: "إذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات"[4]. من هنا فالعلاقة القائمة بين معجزة القرآن وصاحبها ليست هي ذات العلاقة القائمة بين معجزة قلب العين وصاحبها. من هنا تميز هذه المعجزات في نظر ابن رشد عن غيرها من معجزات الأنبياء الآخرين كموسى وعيسى.[5]

ولكي يقف ابن رشد على معنى صدق نبي الإسلام سلك طريق مقايسة شريعة الإسلام بسائر الشرائع والأمم؛ فما يصدق على الشرائع عموما يصدق على الإسلام

---

(1) **الكشف**، ص 178، ف 255.

(2) **الكشف**، ص 179، ف 256.

(3) Cf. Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 53.

(4) **تهافت التهافت**، ص 516.

(5) يجدر بنا أن نشير إلى أن الفيلسوف الأندلسي موسى بن ميمون المعاصر لابن رشد، قد ذهب في كتابه **دلالة الحائرين** إلى تميز معجزة موسى عن معجزات سائر النبيئين. انظر: **دلالة الحائرين**، مرجع مذكور، ص 398.

من باب الأولى. وهكذا يحتج بقياس الأولى، من خلال مقارنة القرآن مع الكتب السماوية الأخرى (التوراة والإنجيل)، فيقول: و"بالجملة فإن كانت هاهنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة"[1]. وتظهر المقايسة الثانية التي نقف من خلالها على صدق النبوة في تمثيل ابن رشد الروحانيات بالنسبة إلى النفس بالأغذية بالنسبة للبدن: "إنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية وذلك كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر، كذلك الأمر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم. وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس"[2]. من هنا فإن شريعة الإسلام أولى بالتصديق وأحرى من غيرها. ويرفع قاضي قرطبة دلالة هذه المقايسة إلى حد القطع واليقين فيقول: "يتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين التام، إذا علم أنه صلى الله عليه وسلم كان أميا، نشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم يمارسوا العلوم قط، ولا نسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة"[3]؛ ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن سينا كان قد ذهب مذهب ابن رشد في هذه المسألة؛ إذ يقول: "وأما صحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام ونحن معرضون عن التطويل"[4].

ربما يقتضي سياق هذا الكلام منا العودة إلى مفهوم التحدي عند ابن رشد ومنزلته من التصديق. وستسعفنا شروحه على **كتاب الخطابة** لأرسطو على هذا حيث نجده يقترب في هذه الشروح من ملامسة هذه المسائل التيولوجية. يقول في **مختصر**

(1) **الكشف**، ص 183، ف 276.

(2) **الكشف**، ص 184، ف 278.

(3) **الكشف**، ص 182، ف 273.

(4) ابن سينا، **رسالة في إثبات النبوات**، تحقيق وتقديم ميشال مرمورة ( نشرت الطبعة الأولى عام 1968) ط. 2 (بيروت: دار النهار،1991) ص 47؛ وكانت هذه الرسالة قد نشرت قبل ذلك باسم **الرسالة السادسة في إثبات النبوات** في، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات** (نشرت الطبعة الأولى عام 1908) ط.2 (القاهرة: دار العرب للبستاني، 1989) ص 124.

**الخطابة** الـذي يعـد مـن كتاباته الأولى: "وأما التحدي فقد يكون بأشـياء. إلا أن أقنعه التحدي الذي يكون بالمعجز الخارق للعوائد، وهي الأمور التي ترى أنها ممتنعة على البشر. لكن من البين أنه وإن كان الفعل في نهاية الغرابة، فإنه **لا يفيد شيئا غير حسن الظن بفاعله والثقة به وفضيلته**، إذا كان الأمر إلهيا [...] وأن **طريق الخواص هو غير هذا**[كما قال الغزالي]"[1]. وإذا تساءلنا: إذا تبين وهن التصديق بوجود الأنبياء من طريق المعجـز علـى غـرار مـا فعل الأشـعرية، فما هي معالم طريـق الخواص إذن؟ أي على ماذا تنبني دلالة القرآن على صدق النبوة؟

جواب ابن رشـد على السـؤال الأول لن نجده في **مختصر الخطابة**، وإنما في كتاب **تهافت التهافت** حيث يقول: "**إن طريق الخواص** في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبـي نبيـا الـذي هـو الإعـلام بالغيوب ووضع الشـرائع الموافقة للحـق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق"[2]. هكذا يقيم تقابلا بين طريقين، طريق الخواص وطريق غير الخواص، وإذا كان طريق غير الخواص يقوم على القول بحجة التحدي، فـإن طريـق الخـواص يقـوم على حجـة أفعال الصفة، الطريق الأول ليس سـوى قولا خطابيـا مقنعـا ومـن بـاب بـادئ الرأي، أما الثانـي فهو علمي برهانـي. وعليه فالدليل علـى وجـود النبـي وصـدق رسـالته هو الفعـل الذي يصدر عن هذا النبـي. أما جوابه عن السؤال الثاني فإننا سنجده في كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، حيث يعالج في الحقيقة السؤالين معا.

هكذا، تنبني دلالة القرآن على النبوة على أصلين صاغهما ابن رشد في صيغتين تمثيليتين: "أحدهما أن الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه. وأن هـذا الصنـف مـن النـاس هـم الذين يضعون الشـرائع للناس بوحي مـن الله، لا بتعلم إنسـاني. وذلـك أنـه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكـر وجود الأمور المتواترة، كوجود سـائر الأنواع التي لم نشـاهدها والأشـخاص المشـهورين بالحكمة وغيرها"[3]. والبنية

(1) ابن رشد، **مختصر الخطابة**، تحقيق شارل بتروورث، ص 196.

(2) **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ص 516؛ وقارن الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص 42-43.

(3) **الكشف**، ص 179، ف 259، يصعب علينا هنا أن نقاوم فكرة أن ابن رشد يستوحي الدليل ذاته الذي استعمله أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص 43.

التمثيلية لهذا القول واضحة المعالم: إن وجود الأنبياء مثله مثل وجود الحكماء وتاريخ الأنبياء والنبوات مثله مثل تاريخ الحكمة والحكماء، وكما أنه لا يمكن إنكار وجود هؤلاء، إذ كان معلوما بالتواتر، فكذلك وجود الأنبياء.[1] و"الأصل الثاني إن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي"[2]. لكننا نلاحظ أن ابن رشد يصف هذه الطريق في تصديق الأنبياء بطريق الخواص، وهي الطريق التي كان الغزالي قد نبه إليها، كما بينا أعلاه. ولكنها الطريق نفسها التي يحددها في **الكشف عن مناهج الأدلة**، وقد نبه هنالك على أنها ليست بطريق الخواص، علما أن مفهوم الخواص الذي قصده الغزالي يختلف تماما عمّا يعنيه ابن رشد؛ فطريق الغزالي يحيل على الولاية والحدس، أما طريق الخواص عند أبي الوليد فهي تحيل على البراهين العقلية.

هكذا يتبين أن غرض ابن رشد من فحصه لمسألة النبوة لم يكن هو الطعن في النبوة ولا حتى في تصور الأشاعرة (أو تصور الفارابي وابن سينا) بل كان غرضه هو التركيز على الآليات العقلية التي توسل بها الأشاعرة في دعواهم. إن الأمر يتعلق بوثاقة هذه الآليات. وهكذا انتهى من فحصه إلى التشكيك في قيمة وصحة الاستدلال بالمعجز والاحتجاج بها على صدق النبوة، من هنا عدم استيفاء الدليل الأشعري لغرضه، لذلك ظهر هذا الدليل وَهنا تسهل معاندته مقارنة بأدلة الخصوم.

وهكذا فـ"إذا كان ابن رشد متشككا في المنزلة البرهانية للمعجزات في النبوة، فإنه لا يعترض على المعجزات ولا على النبوة بما هي كذلك"[3]. وغاية ما يراه ابن رشد هو أن في المعجزة إقناعاً لمن تعجزه طريق الخواص، أي طرق البرهنة العقلية.

---

(1) فضلا عن التمثيل بتاريخ وجود الحكماء، يلجأ ابن رشد أيضا إلى حجة بالسلطان ناجمة عن الإجماع على وجود أشخاص يوحى إليهم، وهو ما لا يختلف فيه الفلاسفة عما يذهب إليه عامة الناس. ومن هذه الجهة فالدهرية أناس لا يعبأ بقولهم، لأن ما قالوا به داخل في باب التحكمات التي لا يقول بها العلماء ولا الناس. إذن هناك أناس يوحى إليهم بأن ينهوا إلى الناس أمورا من العلم والأفعال الجميلة، بها تتم سعادتهم. وينهونهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة، **وهذا هو فعل الأنبياء**. انظر **الكشف**، ص 179، ف 259.

(2) **الكشف**، ص 180، ف 260.

(3) "When Averroes is suspicious of the demonstrative status of miracles in prophecy, he is not challenging miracles or prophecy is as such"; Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, p. 141.

## ثانيا: التمثيل بالطب في إثبات النبوة

### 1. أفعال النبوة مثل أفعال الطب

من أين يعلم الأصل الأول في نظرية النبوة، أعني وجود الأنبياء؟ ومن أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله وليس من عند النبي؟ ما هو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا؟ إلى أي حد يمكن أن نقول أن المعجزات هي الفعل الصادر عن هذه الصفة التي سمي بها النبي نبيا؟ ما الذي يجعل فعل المعجزات بإطلاق بالنسبة للنبي لا يناسب فعل الإبراء بالنسبة للطبيب، بينما يناسبها فعل وضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق؟[1] إذا لم يكن المعجز دالا على النبوة دلالة ضرورية، أعني من ذاته، فما هي الجهة التي يدل القرآن منها على النبوة دلالة قطعية؟ أو بعبارة أخرى من أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي هو فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب؟[2]

رغم ظهور الأصلين اللذين تقوم عليهما النبوة، فإن ابن رشد كان يلجأ إلى استعمال التمثيل. إذ يعتبر الأصل الأول، أي وجود صنف من الناس يسمون رسلا وأنبياء داخلا في باب المعلوم بذاته؛ ويعتبر الأصل الثاني، أي أن كل من وجد عنه وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية. ولكنه يستعمل هنا التمثيل بالطب، أعني التمثيل بفعل الإبراء باعتباره دليلا على صدق صناعة الطبيب، باعتبار هذا الفعل شاهدا أو نموذجا للأصل الثاني، أي لفعل وضع الشريعة بوحي من الله، على اعتبار أن هذا الفعل دليل على صدق نبوة النبي. فإذا تبين أن الفعل المعجز الخارق لا يمكن أن يكون من أفعال النبي التي بها يسمى نبيا، فإنه لا بد أنّ ثمة فعلاً به يسمى النبي نبيا، مثله في ذلك مثل الطبيب الذي يسمى طبيبا لأنه يصدر عنه فعل ذاتي به يتميز عن غيره هو الإبراء. وهذا ما يعبر عنه ابن رشد: "فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن **فعل الأنبياء عليهم السلام هو**

(1) **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ص 516.

(2) **الكشف**، ص 181، ف 266.

**وضع الشرائع بوحي من الله، وأنه من وجد منه هذا الفعل فهو نبي"**[1].

فبخصوص دلالة القرآن على النبي، يقول إن ما ينذر به من الرسل عموما "من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا"[2]؛ وما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من "العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك بتعلم"[3]؛ وما يحمله القرآن من "نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية"[4]؛ كل هذه الأمور الثلاثة توقفنا على أن القرآن بما هو معجز وخارق، دالا دلالة قطعية على صدق النبوة مثل دلالة الإبراء الذي يدل قطعا على الطبيب.

وكما يمكن أن نلاحظ فهذه الوجوه الثلاثة، التي توقفنا على قطعية دلالة القرآن، يحصل فيها استعمال للتمثيل من قبل ابن رشد أو نقد منه لتمثيل المتكلمين. ففيما يتعلق بالوجه الثاني أي أن وضع الشريعة لا يكون بالاكتساب والتعلم، وإنما بالوحي، فإنه ليس يمكن أن يكون العلم والعمل اللذان تنبِّه عليهما الشريعة مبررا لمشابهة الشريعة بالعلوم المكتسبة النظرية والعلمية؛ لذلك فالتمثيل سقيم هنا، من حيث أنه لا يستوفي شرط صحته الذي هو وجود شبه بين الطرفين. هذا، ويظهر الوجه الثالث من التغليط أو الغلط الذي قد يحصل لمن لجأ إلى المشابهة بين الشريعة والكلام المنظوم، بناء فقط على وجود نظم جيد في الشريعة، وعلى عكس ذلك فالنظم الموجود في الخطاب القرآني هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني "أنه من غير حُسن البلغاء المتكلمين بلسان العرب"[5].

وحتى يبين ابن رشد أن كل أو معظم ما في الشريعة، من معرفة بالخيرات والحسنات والسيئات والسعادة والشقاء... ليس يتبين إلا بوحي من الله، أو يكون تبيينه بالوحي أفضل،[6] يلجأ أيضا إلى تمثيل الشريعة بالغذاء من جهة الزمان

---

(1) **نفسه**، ص 180، ف 260.

(2) **نفسه**، ص 181، ف 264.

(3) **نفسه**.

(4) **نفسه**، ص 181، ف 267.

(5) **نفسه**.

(6) **نفسه**، ص 182، ف 270؛ ويضيف: "ثم يحتاج إلى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف. وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا بحكمة. وقد يعرف ذلك على اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد"؛ **الكشف**،

والمقدار. فكما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت، وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، كذلك الأمر في الحسنات والسيئات... ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع، أعني مقدار السعادة ومقدار الشقاء، ومقدار ما تكون به الحسنات سببا للسعادة، مثل مقدار ما يكون به الغذاء سببا للصحة.[1]

ويغتنم ابن رشد فرصة الكلام عن وضع الشريعة باعتبارها عملا معجزا، للتمييز بين نوعين من المعجز؛ وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع، دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي ليس من طبيعة وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وانقلاب العصا حية وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على صفة النبوة، ولا يدل إلا إذا اقترن بالدلالة الأولى، في حين أنه لا يدل على ذلك إن كان مفردا. ولمكان هذا ليس يدل الخارق إن وجد لمن دون الأنبياء كالأولياء، لأن صنف الخارق الذي يدل دلالة قطعية، ليس يوجد لغير الأنبياء. وبالجملة "فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن **المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقو**"[2]. ومن هذه الجهة فالأولياء رغم إتيانهم للخارق من الأفعال، فإن هذا الخارق الذي يأتونه لا يدل دلالة قطعية على صدق ما يدعون، لأن فعلهم لم يقترن بوضع الشرائع، إذ ليس الخارق ذلك من طبيعة فعلهم.[3] إن مثال الأولياء يظهر لنا أن المعجز في العلم والعمل أو فعل الشريعة هو الدلالة القطعية على صفة النبوة؛ أما قلب العين فهو، وحده، لا يدل على شيء. وهذا بالضبط ما كان قد انتهى إليه أبو حامد الغزالي، إذ يقول "فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنظم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت انه سحر وتخييل"[4].

---

ص 182، ف 271. يمكن أن نقارن بفكرة أن "هذا كله يؤخذ عن تقليد" في كتاب **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ص 512؛ أكثر من ذلك يعتبر ابن رشد في الموضع نفسه من **تهافت التهافت** أن بيان الشريعة أفضل من بيان العقل وحده لأن الشريعة مخالطة بالعقل.

(1) **الكشف**، ص 182، ف 269.

(2) **الكشف**، ص 181، ف 264.

(3) **نفسه**.

(4) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص44.

ويقوم هذا التمييز بربط النوعين بفعل وضع الشريعة للناس: ذلك أن من المعجز ما هو من جنس وضع الشرائع، ومنه ما ليس كذلك. هذه القسمة ليست ذاتية وإنما هي قسمة علاقية، أعني أن وضع المعجز وموقف ابن رشد يتحددان في ارتباطهما بوضع الشرائع وبمنزلة الناس. و"يشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب، طريق مشترك للجمهور والعلماء"[1]. وهنا يبدو لنا تمييزه بين المعجز البراني والأهلي قريبا من تمييزه في شروحه الخطابية بين الأقاويل الخطابية التي تقنع من خارج، أي تلك التي تقنع بالعرَض فقط، وتلك التي تقنع من داخل الصناعة، أي تحصل الإقناع بالذات. ولما كان الإتيان بالمعجزة أحد وجوه التحدي، وكان التحدي أحد وجوه الإقناع من خارج، صارت المعجزة كذلك، أعني تقنع إقناعا برانيا، وذلك على خلاف الأقاويل الصناعية الأهلية.[2]

من هنا فلا معنى في نظر ابن رشد للخارق للمعتاد في حد ذاته، فهو في ذاته ليس سوى خرقا للسببية باعتبارها ما يضمن صدقية العلوم والمعارف: إن إنكار مبدأ السببية يلغي إمكانية معرفة حقيقة أي شيء، فنحن لا نعرف حقيقة الأشياء إلا بمعرفة أسبابها؛ وبعبارته المشهورة "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل"[3]، لأن "العقل ليس شيئاً آخر غير إدراكه الموجودات بأسبابها"[4]. أما إن كان الخارق للمعتاد خارقا "في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله"[5]. إن المعجز في المعرفة يعني أن الشرع كان نبوة وليس حصيلة تعلم بشري، في حين أن الخارق الذي هو ليس من جنس وضع الشرائع، "مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة"[6]، وإنما يدل إذا اقترن إلى الدلالة الأولى، أعني إذا أضيف إلى وضع الشرائع، أما إن أتى مفردا فليس يدل على ذلك، كما ذكرنا في السابق.[7]

---

(1) **الكشف**، ص 185، ف 283.

(2) ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، تحقيق مارون عواد: 1. 15. 1.

(3) **تهافت التهافت**، ص 522.

(4) **نفسه**.

(5) **الكشف**، ص 181، ف 268.

(6) **نفسه**، ص 181، ف 266.

(7) **نفسه**.

لكن إذا كان فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحي من الله هو من المعلوم بنفسه، فلماذا يلجأ ابن رشد إلى التمثيل بمعلوم بنفسه آخر، وهو فعل الأطباء الذي هو الإبراء؟ ثم ألا يمكن القول بأن تمثيل الشريعة بالطب، إنما هو إضفاء لخاصية الطب التي هي الإمكان من جهة تحصيل الغاية، على الشريعة التي هي أمر إلهي في الأصل؟

الأمر يبدو معلوما بنفسه فعلا، لكن لفئة من الناس فقط، أما بالنسبة لفئة عريضة أخرى فليس يكون الأمر كذلك، وخاصة بالنسبة لمن يعتقد أن فعل الإبراء أقل دلالة على صدق الطبيب في صناعته من أفعال أخرى كالمشي على الماء، أو بالنسبة لمن يعتقد بأن وضع الشريعة أقل دلالة على صدق النبوة من الإتيان بمعجزات وخوارق. كما سنأتي على بيانه بعد حين.

## 2. تحولات في تاريخ التمثيل بالطب: التصديق الظني

نقترح العودة إلى **محاورة جورجياس** لأفلاطون، كمدخل لفهم المقايسة التي أعملها ابن رشد بين فعل الطبيب الذي هو الإبراء، وفعل الطبيب الذي هو المشي على الماء. والحقيقة أننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من افتراض أن ابن رشد وهو يُعمل هذه المقايسة، كان واقعا تحت تأثير تمثيل أفلاطوني شهير أقام فيه صاحبه مقايسة بين طبيب عاجز على حمل المريض على تناول دوائه، وخطيب قادر على فعل ذلك. أكثر من ذلك لا يمكن أن يعطى لكلامه أبعاده الممكنة ما لم نستحضر السياق النظري الذي يدخل فيه المفهوم المركزي الذي استعمله، أعني مفهوم الظن. إن الظن في هذا السياق هو التصديق الحاصل عن القول الخطابي، الذي يستعين بالضمائر والأمثلة وبالشهادات والتحدي وغيرها لتحصيل الظن. ومن هنا فإن التصديق الذي حصل للجمهور هنا إنما هو صادر أساسا من أحد أنواع الأقيسة التي تستعملها الخطابة، وهو قياس الأولى الذي هو أحد أنواع المثال، وهو قريب من حجة التحدي كما يظهر من بنيتهما.

فعندما خاطب سقراط **بولوس وجورجياس**: "ما هو فن جورجياس؟ أيُّ الأسماء يجب أن نطلقها عليه؟ أو قل لنا بالأحرى أنت يا جورجياس أي الفنون تمارس وماذا ينبغي أن نسميك تبعا لذلك"[1]. وبالمثل فما هو الفعل أو الأفعال التي تصدر عن النبي، ومن جهتها يجب أن يحمل هذا الاسم، ويتميز عن غيره؟ إن جواب ابن رشد

(1) أفلاطون، **جورجياس**، ترجمة حسن ظاظا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970)، 449 أ.

لن يكون إلا عن طريق التمثيل والمقارنة.

يعالج أفلاطون فن الخطابة في محاورات عدة، لكن محاورتان حفلتا أكثر من غيرهما بهذه الصناعة، هما **جورجياس وفيدروس**. وفي الحقيقة لم يكن قولنا دقيقا عندما ذكرنا فن الخطابة عند أفلاطون بصيغة المفرد، إذ كان الأولى أن نتكلم بصيغة المثنى، فأفلاطون في الواقع يعالج نمطين من الخطابة، إحداهما سيئة والأخرى جيدة.[1] والخطابة عموما تقوم في مزاولتها الفعلية، على صناعة الخطب، وهي عملية إنشاء خطبة ما أيا كانت. وحالما يكون موضوع الخطابة هو الحقيقة، ويسميها أفلاطون تنشئة النفوس بواسطة فنون القول، فهذه هي الخطابة النموذجية أو الحقيقية، وهي الخطابة الفلسفية؛ أما عندما يكون موضوعها هو المحتمل والتوهيم، فهذه هي خطابة جورجياس وكل السوفِسْطيين (=السوفسطائيين)، وهي الخطابة السيئة التي هي موضوع المقارنة بالطب وموضوع انشغالنا.[2]

يقدم سقراط في **محاورة جورجياس** تعريفا للخطابة بأنها "القدرة على أن تقنع بتوسل القول"، لكن السؤال الذي يضعه سقراط هو: هل للخطابة العلم الذي تسعى به أن تقنع الناس؟ إنه سؤال عن الأساس الذي يقوم عليه القولُ الخطابي. غير أن إجابة جورجياس لم تكن في الاتجاه المطلوب، بل كانت أكثر جذرية وجرأة، حين قال: "إن الخطابة هي في غير حاجة إلى العلم حتى تقنع"، وساق مثالا محتجا به لقوله: "سأقدم لك دليلا واضحا، فقد حدث لي كثيرا أن رافقت أخي أو غيره من الأطباء إلى مريض ما، يرفض دواء ولا يريد أن يستسلم لعملية الشرط والكي، بينما لم يُجْد حَثُّ الطبيب، استطعتُ أنا أن أقنع المريض بفن الخطابة"[3]. ولم يقف جورجياس عند حدود هذا المثال، بل أضاف بشكل جازم حجة من نوع التحدي: "وليذهب طبيب وخطيب معا إلى أي مدينة تشاء، فإذا ما لزم أن فتح باب المناقشة في مجلس الشعب أو في أي اجتماع ليقرر أيهما يختار كطبيب، فإني أؤكد لك أنه لن يكون للطبيب

---

(1) من الباحثين من يذهب إلى حد الحديث عن ثلاث خَطابات وليس خطابتين أو واحدة، ينظر تحليل الباحثة المدققة باربارا كاسان، وقد استفدنا منه هنا: Barbara Cassin, *l'€ffet sophistique* (Paris: Gallimard, 1995) pp. 415–422.

(2) ينظر بخصوص التقابل بين الخطابة الجيدة والخطابة السيئة، رولان بارت، **الخطابة القديمة**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (البيضاء: منشورات الفنك، 1994) ص 41–42.

(3) أفلاطون، **جورجياس**، 456 ب.

وجـود، وأن الخطيـب هـو الذي سـيختار إذا هو أراد ذلـك"[1]. وفق جورجياس، أمام الخطيـب إمكانـات أوسـع بكثيـر ممّا هو أمام الطبيب لتنصيبـه طبيبا، وليس ذلك لأنه أمهـر منـه فـي صناعـة الطب، التي هي مبدئيـا الفعل الذي به يجب أن يعرف الطبيب، وإنما لأنه أمهر منه في صناعة الخطب، في إقناع المرضى، بل وكل الناس.

بغض النظر عن وثاقة المثال الذي ساقه جورجياس والذي يمكن لأي معترض أن يأتي بأمثلة معاندة قد تجعل الخطيب في ورطة من أمره عندما يتعلق الأمر بمسائل من صميم صناعة الطب، بغض النظر عن هذا، فإنه يمكن أن نقول إن الخطابة، في نظر جورجياس الخطيب، هي من جهة مهارة قولية تصلح لمن هي ملكة عنده أن يعملها في جميع الحالات والأوضاع، وهي من جهة ثانية، عامة للأشياء والموجودات. يقول: "إن الخطيب هو الذي سـيجعل الناس يختارونه دون غيره أيا كانت المنافسـة. ذلك أنـه مـا مـن موضـوع إلا ويسـتطيع مـن يعرف الخطابـة أن يتحدث فيه أمـام الجمهور بطريقـة أكثـر إقناعـا مما يسـتطيعه صاحب صناعة أخرى أيا كانـت. تلك هي الخطابة ومـا تسـتطيع"[2]. ويقـول الباحـث أوليفيـي روبول O. Reboul فـي تعليقه على إجابة جورجياس هذه: "لقد ضخم جورجياس حجته، لكنه أضعفها من هذه الناحية بالذات، لأنه يحمّلها ما لا طاقة لها به، فهو وقد بين قوة الخطابة، يريد أن يجعل منها قوة لا تضاهـى... ولكـن الاحتجـاج يتضخـم في النهاية حتى **يكاد ينفجـر مع المثال الخيالي تماما**... وهكذا فإن أمثلة جورجياس تثبت أن المختصين لا يستطيعون كل شيء ليس أنهم لا يسـتطيعون شـيئا، وتثبت أن الخطابة تسـتطيع أن تفعل شـيئا وربما كثيرا ليس لأنهـا قويـة جـدا... وفـي إيجاز إن جورجياس وهـو ينطلق من حجة قوية جدا يضعها ثم يهدمها لأنه يريد منها أن تثبت ما ليس في وسعها أن تثبته"[3]. هكذا تنقلب حجة الخطيـب عليـه، لتصيّـر قوّتَـه وهنـاً، وذلك لكونه يجهل الطـب من جهة ما هو صناعة تحفظ الصحة وتدفع المرض بأقصى ما في الجهد، ولا تنحصر فقط في حمل المريض على إتباع وصفة ما أو تركها.[4]

لكـن مـا الـذي يسـمح للخطيـب أن يدعـي، عن حـق أو عن باطـل، أنه الطبيب حقيقةً؟

---

(1) **جورجياس**، 456 ح.

(2) **نفسه**.

(3) أوليفيي روبول، 'أصول البلاغة عند اليونان'، **علامات**، 17 (5، 1995) ص 128–129.

(4) انظر روبول، 'أصول البلاغة عند اليونان'، ص 130.

يمكـن أن نذكـر هنـا أحـد العوامـل التي تقـف وراء هذا الوضع الـذي يظهر فيه الطب منكفئا على ذاته والخطابة منحشـرة في ما لا يعنيها إلا بالعرض، أعني سـياق الادعاء أو الجمهور، وهو السـياق الذي تهمنا مقارنته بكلام ابن رشـد. إن الخطيب حسب المحاورة يدعي الحذق في الطب داخل مجلس شعبي وليس أمام هيئة أطباء، مما يعني أن اختبار الحجج وتعيين الطبيب بناء على ذلك، أمران موكولان إلى لجنة تحكيم لا تحذق الصناعة - فالأمر يتعلق بمجلس شعبي وليس بلجنة أطباء - فيختلط عليهـا أمـر البرهـان الـذي هو معيار في الطب، والإقناع الـذي يعود لدواع خارجية لا تمت إلى الصناعة بصلة ذاتية.[1]

ونود أن نشير هنا إلى بعض التفاصيل التي تجعل المقارنة بين التمثيل الرشدي والتمثيل الأفلاطوني دالة أكثر. فمن الأمور التي لفتت انتباهنا منذ بداية **تلخيص كتاب الخطابة**، لجوء ابن رشد في تحديده منزلة صناعة الخطابة إلى مقايستها بعلم الطب، تماما كما حصل في **محاورة جورجياس**؛ لكن الفرق بين المقايسـتين يكمن أساسـا فـي منزلـة الخطابـة ذاتها عنـد أفلاطون وعند أبي الوليد. فقد مثّل هذا الأخير صناعة الخطابـة بصناعـة الطـب، دون أن يبخـس قيمـة الخطابـة أو الطـب؛ إذ لـم يعد الأمر متعلقا عنده لا بخطابة توهيمية مغلطة، ولا بخطابة تدرك الحقيقة. فإذا كانت وضعية الطبيـب فـي المدينة الأفلاطونية وضعية هشـة وتابعة، فـي نظر جورجياس، للخطيب الـذي يقـدر علـى إقنـاع مرضاه باتباع حميـة أو وصفة ما، وعلى حمل المجلس على تنصيبه طبيبا، فإن ابن رشـد يضع صناعة الخطابة ضمن السـياق الممكن. كما يظهر الطبيـب مـن خـلال بعـض المواضع في كتاب **الكليات** و**شـرح أرجوزة ابن سـينا في الطب** شخصا لا يثق كثيرا في عمله، إذ هو لا يستطيع شيئا من أجل المرضى الذين لا أمـل فـي شـفائهم، كمـا لا يسـتطيع أن يعـد الآخريـن بالشـفاء، إذ أن كل ما يقدر عليـه هـو أن يمكنهـم مـن كل فـرص العافية؛ هذا مع أنه ينطلق مـن مقدمات صادقة

(1) يشـير مترجم **محاورة جورجياس** إلى الفرنسـية، إلى أن غياب نصوص قانونية منظمة وعدم وجود هيـأة سـاهرة علـى تفعيـل هـذه النصـوص جعلا مهمة تحديـد من يقدر على أن يكـون طبيبا ومن لا يقدر على ذلك، عرضة للاضطراب والتشـويش من قبل صناعة أخرى شـبيهية مثل صناعة الخطابة. وهذا لم يكن يهدد الصناعة وحدها بل كان يهدد العمران المدني أساسا. لم يكن الطب، كما تذكر الدراسات التاريخية، في اليونان القديمة مهنة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهذا ما قد يدفع بعض الناس إلى الادعاء أنهم أطباء. وهذا بالمقابل هو ما يضطر الأطباء إلى البحث عن نوع من الإثبات الذاتي وفق معيار المعرفة، وهو ما يضمن لعلمهم القبول عند الناس. انظر: Platon, *Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto (Paris: GF Flammarion, 1993, p. 318.

في علمه. يقول فيلسوف قرطبة عن طبيعة مسلكه: "هذه الدستورات التي يمكن أن يجرى عليها في هذه الصناعة وهي وإن كانت غير دقيقة فليس يمكن غيرها. وليس ينبغي لذلك أن يهمل القول فيها، بل ينبغي أن يتكلم في كل شيء بحسب ما يمكن في ذلك، كما يقول أرسطو، فإنه ليس ينبغي أن نطلب من الخطيب برهانا ولا من المهندس إقناعا"[1].

كل هذا يجعل الطب في وضعية صعبة من جهة تحصيله لأغراضه، ولكن هذا لا يمس في شيء منزلة العلم، إنما كل ما في الأمر أن هذه خواصه؛ وهي خواص يجب أن نقول إنها ترصد لنا الطب كعلم متواضع وكصناعة فاعلة عن مبادئ صادقة، مؤهلة للانفتاح والتراكم، وفي هذا المعنى يقول ابن رشد: "يشبه أن لا يكون بين أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة، فإنه غير ممتنع أن تلوح هاهنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا"[2]. وهنا تكمن صناعية الطب بالضبط.

مسألة الصناعية هذه هي التي ستجعل من الطب نموذجا يمثل به ابن رشد في سياق الخطابة وبعد ذلك في سياق إثبات النبوة. فإذا كان الطبيب لا يحصل غايته بالضرورة، وهو صاحب صناعة الطب، فهذا لا يعني بأي حال أن ثمة من يقدر على فعل ما هو أفضل مما يفعله، مثله في ذلك كمثل صاحب صناعة الخطابة. يقول: "وليس عمل هذه الصناعة [الخطابة] أن تقنع ولا بد، أعني أنه ليس يتبع فعلها الإقناع ضرورة، كما يتبع فعل النجار وجود الكرسي ضرورة، إذا لم يكن هناك عائق من خارج، بل عملها هو أن تعرف جميع المقنعات في الشيء ويأتي بها في كل ذلك الشيء، وإن لم يقع إقناع. والحال فيها أن هذا المعنى كالحال في صناعات كثيرة مثل صناعة الطب فليس فعلها الإبراء ولابد، بل إن **فعلها هو أن تبلغ من ذلك غاية الشيء الممكن فعله في ذلك الشيء المقصود بالإبراء**"[3]. وابن رشد في تحديده هنا للصناعة ولشروطها وفي تمثيله لم يخرج عما سبق أن أكده ابن سينا حيث قال: "فالطبيب موجود له ملكة إفادة الصحة إذا حصل القوانين وعمل

(1) ابن رشد، **الكليات في الطب**، تحقيق مراد محفوظ ومن معه، ص 385، ف 64.

(2) **الكليات في الطب**، ص 208، ف 112.

(3) ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، تحقيق مارون عواد: 1. 1. 23-1. 1. 24.

عليها - وإن كان قد لا يمكنه أن يفيد الغرض في كل بدن - إذا كان بالحقيقة صناعته معينة[كذا]. فإذا كان ما يعينه، وهو الطبيعة، قاصرة، لم يقتدر بذلك اقتداره على استعمال الموضوع، إن وجد ما يعينه كافيا. وكذلك الخطيب؛ وهو خطيب بملكته إلى بما يمكنه أن يأتي بكل ما يوجب الإقناع بحسب المقدور عليه بالقوة الإنسانية. فإن لم يبلغ الغرض في واحد، فليس ذلك لفقده هذه الملكة التي بها يقنع المستعدين للإقناع. على أنه يشبه أن تكون بعض الصناعات هو مما يوجد للإنسان وجودا كاملا، وبعضها هو مما يوجد للإنسان وجودا دون الكامل. ثم للصناعة في نفسها حد واحد، كما للصحة؛ وقصور الإنسان عن تحصيلها بالتمام كأنه كقصور عن تحصيله للصحة، فيكون إنما ينسب إلى الصناعة كما ينسب إلى الصحة؛ وكذلك إلى الفضيلة. فإنه إذا كان الغالب عليه تحصيل أفعال الصناعة، ينسب إلى وجود الصناعة له، وإن كانت بالحقيقة غير حاصلة له، كالحال في أفعال الصحة. ويشبه أن تكون الصناعة ليست تصير صناعة بأن تكون أفعالها تنجح في كل مادة، بل في أكثر المواد. فإذا كانت هناك أفعال بها يبلغ الغرض، وأتى بها الصانع، ولم يقصر فيها، كان صانعا؛ وإن لم يبلغ الغرض بسبب في الغرض، أو في المنفعل، أو في الآلة، فيكون كونه صانعا متعلقا باقتداره بتلك الأفعال، التي يمكن بها أن يصادف الغرض المقصود بها، إن لم يكن سبب من خارج. **لكن الإنجاح يقع في أكثر الأمر، وربما وقع الإخفاق**"[1].

ومن تبعات هذه الوضعية التي تشترك فيها الخطابة والطب (وهي علة التمثيل أساسا) والتي تكمن في العمليتين الإقناعية والتطبيبية للصناعتين أكثر من ارتكازها على الغاية التي قد تحصل وقد لا تحصل، قلت من تبعات هذه الوضعية إلغاء كل حصانة خارجية عن هاتين الصناعتين. وعلى سبيل المثال، النجار هو من يصنع الكرسي والسرير والطاولة... لذلك فمعيار صناعة النجارة هو تحصيل الغاية التي ينشد إليها الفاعل أو الصانع وتتبعه ضرورة ما لم يحصل عائق من خارج. ومن هنا فليس لأحد أن يدعي الحذق في صناعة النجارة دون أن يكون قادرا على صناعة كرسي. أما معيار الطبيب وتمييزه عن غيره، فليس هو الشفاء أو الإبراء كغاية وإنما هو فعل الإبراء، لأنه قد يحصل ألا يشفى المريض على يد الطبيب، مثلما قد يحصل

(1) ابن سينا، **كتاب الجدل**، تحقيق وتقديم وتقويم أحمد فؤاد الأهواني، ضمن موسوعة **الشفاء** (مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1965) ص 22-23.

أن يُشفي من ليس بطبيب، كما أنه قد يحصل أن يقنع الخطيب، وقد لا يحصل ذلك، بل قد يقنع من ليس بخطيب، رغم أن الخطيب هو الذي له فعل الإقناع بالذات، وإن كانت الغاية ليست له دائما.

ولكن مع ذلك، فعلى الرغم من أن الوضع الذاتي لكل من الطب والخطابة هو ما يسمح بأن يشارك في هاتين الصناعتين من ليس من أهلهما، فإن "الفعل الحقيقي إنما هو لصاحب الصناعة، وذلك أن الغاية تتبع فعل هذا على الأكثر وذلك على الأقل"[1].

لكن رغم اشتراك الخطابة مع الطب في هذه الوضعية التي ذكرنا، فإنه لا بد أن نشير إلى فارق أساسي، يحول دون أن يكون التمثيل وثيقا: الخطابة في نظر ابن رشد هي صناعة يلتمس بها الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة، أي في كل واحد من الأشخاص الموجودة في مقولة مقولة من مقولات الوجود. وهكذا فتوفير جميع إمكانات الإقناع هو الفصل النوعي لهذه الصناعة، وهي في هذا تختلف عن صناعة الطب، لأن هذه الأخيرة "معلمة أي مبرهنة، ومقنعة في الجنس الذي تنظر فيه، لا في جميع الأجناس"، بمعنى "أن الطب إنما **يعلم عن طريق البرهان ويقنع في الصحة والمرض**... أما الخطابة فهي تتكلف الإقناع في جميع الأشياء، في أي مقولة كانت وفي أي جنس كان"[2]. هاهنا يظهر ابن رشد وكأنه يصادق على انحصار الخطابة في الإقناع على خلاف صناعة الطب التي تحمل من اليقين درجة أكبر منها ولاسيما في الجانب النظري منها. أما الجانب العملي فهو صناعة ممكنة مثلها مثل صناعة الخطابة لأنهما معا إقناعيتان، ولا يحصلان غايتيهما ضرورة.

ولكن أليس في الطابع الاحتمالي لصناعة الطب ما يجعل أمر التمثيل به في أمور

(1) ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، تحقيق مارون عواد: 1. 1. 24؛ وربما لتجاوز هذه الوضعية الهشة للطب الذي أصبح أغلب الناس يموتون بسببه كما يروي ابن رشد عن أرسطو، يقترح عبد الله بن رشد ما يسميه بالطريقة الصناعية في الطب التي تتجاوز الطريقة الضدية. انظر بخصوص هذه المسألة: محمد المصباحي، "الطب بين الطريقة البرهانية والطريقة الضدية،' **مع ابن رشد**، مرجع مذكور، ص 163–170. ولا نريد أن نغادر هذا الموضوع قبل أن نجرب فعالية النقاش الذي يشارك فيه ابن رشد ضدا على كل منزع سفسطائي. انظر ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، تحقيق مارون عواد: 1. 1. 25.

(2) ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**، تحقيق مارون عواد: 1. 2. 3.

النبوة محفوفا بمخاطر الانزلاق إلى تأويلات قد لا يتحملها الأفق الفكري لابن رشد؟

## 3. الإقناع والتغليط: ابن رشد، والمتكلمون، وجورجياس

موقف ابن رشد من الظن الخطبي يغرينا بعقد مقارنة بين تمثيلاته وبين ما سبق لأفلاطون أن صرح به في محاورة **جورجياس**. ومعلوم موقف سقراط المناهض في هذه المحاورة بالذات، للظنون الخطابية التي لا تعدو أن تكون في نظره مغالطات سفسطائية. وهكذا فعلى الرغم من ظهور الاختلاف بين سياقي ابن رشد وجورجياس، فإن الأول يسوق في كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، بمناسبة الحديث عن المعجزات، ردودا على من يشرط النبوة بالمعجزة، ويعتبر وجود هذه دليل إثبات على وجود تلك، وهي ردود مشابهة لتلك التي اعترض بها سقراط على جورجياس عندما ادعى أن الخطيب قادر على إقناع المريض أكثر مما يفعل الطبيب.

نقترح استعادة النص الذي يتضمن هذا التمثيل كاملا. يقول أبو الوليد عن نبي الإسلام: "إن دلالة القرآن على نبوته [...] ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى [...] فإن تلك كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور"[1]. انقلاب العصا حية أو المشي على الماء فعلين معجزين، وهما من حيث هما فعل خارق يختص به الأنبياء والأولياء في حالة خاصة، لكنه لا يدل على النبوة إلا دلالة مقنعة فقط. إذ متى لم تكن هناك أفعال أخرى تشهد وتقوي هذا الفعل المعجز، فإن هذا الفعل وحده لا يكفي أن يقوم دليلا قطعيا على صدق النبوة. وعلة ذلك أن الفعل المعجز، كائنا ما كانت طبيعته، ليس فعلا من أفعال الصفة التي بها يسمى النبي نبيا؛ أما القرآن فدلالته على صفة النبوة "هي مثل دلالة الإبراء على الطب"[2].

لإظهار الفرق بين جهة تصديق الفعل الدال حقيقة على الصفة، والفعل غير الدال على تلك الصفة. يقول ابن رشد: "ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء، وقال الآخر: الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء وابرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا للذي أبرأ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا، ومن طريق الأولى والأحرى"[3].

---

(1) ابن رشد، **الكشف**، ص 184، ف 280.

(2) **الكشف**، ص 184، ف 280.

(3) **الكشف**، ص 184–185، ف 280.

ويظهر هذا الجدول البنية التمثيلية لقول ابن رشد:

| | الطب | النبوة |
|---|---|---|
| الدعوى | إني طبيب | إني نبي |
| الدليل الأول | إني أبرئ المرضى | إني أضع شريعة صالحة بوحي من الله |
| الدليل الثاني | إني أسير على الماء | إني آتي بمعجزة (قلب عين) |
| طبيعة الدليل بناء على الدليل الأول | داخلي، سببي، معقول معجز براني | (معجز مناسب في حالة النبي) |
| طبيعة الدليل بناء على الدليل الثاني | براني (تحدي، معجز) | براني (تحدي، معجز) |
| طبيعة التصديق بناء على الدليل الأول | برهاني | برهاني (مشترك التصديق؟) |
| طبيعة التصديق بناء على الدليل الأول | خطابي: قياس الأولى والأحرى | خطابي: قياس الأولى والأحرى |
| طبيعة المخاطب بالدليل الأول | العلماء | الجمهور والعلماء |
| طبيعة المخاطب بالدليل الثاني | الجمهور | الجمهور |

لكن كيف حصل للجمهور أن صدق بالحجة التي بالأولى وترك الحجة بالبرهان؟

يعترف ابن رشد بأن الشكوك والاعتراضات التي وجهها إلى المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور، وربما يعود ذلك إلى تمكن هذا المعجز من قلوبهم،[1] أي أن اعتقادهم فيه كان من طبيعة خطابية قائمة على تحصيل الظن مع عدم الشعور بمعاندة. مما يعني أن التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، أعني من باب بادئ الرأي، بينما التصديق من قبل المعجز المناسب، طريق مشترك بين الجمهور والعلماء.[2]

ويعترف ابن رشد أيضا أن الآلية العقلية-الذهنية التي أفضت بالجمهور إلى ترك الحجة بالبرهان والتصديق بالتحدي أي بالمشي على الماء، هي ضرب من آلية التمثيل والمقارنة، أعني قياس الأولى تحديدا. ويرصد لنا كيف انتهى ذهن الجمهور إلى ذلك، فيقول: "ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أن من قدر على المشي على

(1) **الكشف**، ص 185، ف 283.

(2) **نفسه**.

المـاء، الـذي ليـس من صنع البشـر، فهو أحـرى أن يقدر على إبراء المرضى الذي هو من صنع البشر. وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها النبي أن يكون بها نبيا، التي هي الوحي. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس: إن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخص به سائر أهل وقته، فليـس يبعـد عليـه مـا يدعيـه من أنـه قد آثره الله بوحيه"[1]. يقيم هـذا القول تقابلا بين التصديـق بالقـول البرهانـي والتصديق بالقول المقنع. يقوم التصديق الأول على إدراك العلـة بيـن المقدمـات (الطبيب) والنتيجـة (إبراء المريض) بينما يقـوم التصديق الثاني علـى التمثيـل وبالضبـط علـى قياس الأولى والأحرى، وهـذا التقابل معروف عند ابن رشد. لكن الذي نريد أن نظهر للعيان هو ما يسمى بمقام الحجة أو سياقها وشروطها المحيطة بها. فابن رشد وجورجياس يتكلمان معا عن سياق إقناع غير المختص، الأول تحـدث عـن "الجمهـور"، والثانـي عن "مجلس شـعبي"، وكلاهما أتى بمثال الطب.[2]

إن اختيـار المجلـس الشـعبي للخطيـب معنـاه إعطاء الأولوية في الانتقـاء إلى "الثقافة الموسـوعية المسـلحة بمهارة القول" أو "الأقاويل المشـتركة التصديق"، الأمر الذي يعني ضمنيا أن الشـخص الحاذق لفن القول الخطبي والمموه قد يصطفى طبيبا دون أن يكـون كذلـك فـي حقيقـة الأمر. من هنا كان تصديق المجلس الشـعبي مقنعا، لأنه كان مـن طريـق قيـاس الأولـى والأحـرى، وفي بـادئ الرأي فقط وليس فـي الحقيقة. والشيء نفسه نقول عن تصديق الجمهور الشخص الذي يمشي على الماء إنه تصديق إقناعـي، قائـم علـى قيـاس الأولى، وبـادئ الرأي: فإذا كان هذا الـذي أمامنا قد ادعى الطب ولإظهار ذلك أتى بحجته التي هي المشي على الماء، فلما كان هذا الفعل فعلا خارقا للعادة، وقد قدر عليه، فإنه بالأولى أن نظن به أنه يقدر على إثبات الفعل البشري الذي هو إبراء المرضى. والحال أن العقل لا يدرك أي ارتباط بين فعل السـعي على الماء، رغم كونه من الأفعال الخارقة غير المقدور عليها من طرف الناس عامة، وبين الطب كصناعة مكتسبة تستدعي بذل الجهد من أجل إبراء المرضى؛ بينما هناك صلة

(1) **الكشف**، ص 185، ف 281.

(2) يقول سقراط: "ألست تقول إنك قادر على تعليم الخطابة لكل من يتعلمها على يديك؟[...] بحيث يستطيع الإنسان أن يفوز بموافقة مجلس متألف من عدة أفراد على جميع الموضوعات دون تعليمهم، ولكـن بإقناعهـم [...] وكنـت تقـول منـذ هنيهـة إن الخطيب حتى فيما يمس الصحـة أكثر إقناعا من الطبيب [...] أمام الجمهور – أي من غير شك أمام من لا يعرفون – **إذ من المحال تماما أن يكون الخطيب أكثر إقناعا، أمام من يعرفون، من الطبيب**[...]"؛ **جورجياس**، 458هـ – 459 أ.

معقولة بين فعل الإبراء والطبيب، لأن فعل الإبراء من أفعال الصفة وإتيان الخوارق ليست كذلك؛ كذلك الأمر بالنسبة للنبي، فإتيان المعجزات على أهميته وخروجه عن المقدور البشري، لا يتصل مباشرة بفعل النبوة، ولا يدرك العقل الرابط بينهما، لأن إتيان المعجزات ليس من الأفعال التي تجعل النبي نبيا، مع أن الجمهور الذي يعتمد في تصديقاته على بادئ الرأي المقنع الذي يظهر في الاستدلال بقياس الأولى، يظن أن من قدر على إتيان الخارق هو أقدر على إتيان فعل أقل منه. والنتيجة هي التصديق بالمعجز البراني الذي لا يدل على أفعال الصفة دلالة قطعية، بينما الذي يصدق بالمعجز المناسب الذي هو فعل الشريعة يكون قد صدق ببرهان.

إن ابن رشد، كما هو واضح للعيان، يهاجم طريق الأولى والأحرى بما هو طريق تصديق الجمهور، وهو دون التصديق بالبرهان، الذي يقوم على التصديق بالطبيب الذي ادعى الطب استنادا على كونه يبرئ المرضى؛ في حين يقوم تصديق الجمهور، كما يظهر، على الاستدلال بالمثال، وبالضبط على قياس الأولى، حيث نحكم على أن هذا طبيب قياسا على كونه يمشي على الماء، والمشي على الماء أعظم وأصعب من إبراء المرضى. أو بعبارة أخرى: إنه لما تمكن هذا الذي ادعى أنه طبيب من المشي على الماء، ولما كان الإبراء من المرض، وهو فعل بشري، أهون من المشي على الماء، وهو فعل فوق بشري، فإنه بالأولى أن يبرئ هذا الذي يقدر على فعل غير بشري كالمشي على الماء على فعل بشري كالإبراء من المرض.

## 4. التمثيل الخاطئ والتمثيل الصحيح

حتى وإن سلمنا أن الإبراء من المرض هو فعل أهون من المشي على الماء، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن العلاقة بين السير على الماء وصفة الطبيب؟ الجواب هو لا علاقة بينهما. أما إذا تساءلنا عن العلاقة بين إبراء المرض وصفة الطب، قلنا إنه من المعلوم بنفسه أن الإبراء من المرض فعل من أفعال صفة الطبيب ودليل قاطع على صناعته.[1] كما أن إتيان المعجزة لا علاقة له (من الداخل على الأقل) بصدق النبوة، بينما الإتيان بشريعة دليل على ذلك.

لا مناص من الاعتراف بأن التمثيل الصحيح هو الذي تظهر فيه نسبة فعل الشريعة إلى النبي مثل نسبة فعل الإبراء إلى الطبيب، وهو يقيني لأنه صحيح النسبة

(1) **الكشف**، ص 185، ف 283.

كما يظهر؛ أما التمثيل الخاطئ فهو القول إن نسبة فعل الإبراء بالنسبة إلى الطبيب هي نسبة الفعل المعجز إلى النبي، لأنه غير صحيح النسبة. ومن هنا يظهر التفاوت في الوثاقة بين التمثيل الرشدي والتمثيل الكلامي.

ويرفض ابن رشد أن يمثل دلالة القرآن على نبوة نبي الإسلام بدلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا بإحياء الموتى على نبوة عيسى، ولا بإبراء الأكمه والأبرص، لأن نسبة القرآن إلى محمد (صلعم) ليست هي نسبة انقلاب العصا إلى موسى، ولا هي نسبة إحياء الموتى إلى عيسى... فالنسبة الأولى قائمة على فعل حقيقي صادر عن الذات ويدل بالذات على النبوة، وهذا الفعل هو وضع الشرائع كما قلنا، أما النسبتان الأخريان فصحيح أنهما قائمتان على فعلين خارقين. لكن، إن نظرنا إليهما منعزلتين فإنهما لن يدلا دلالة قاطعة على صدق نبوتي عيسى أو موسى... وفي مقابل تمثيل دلالة القرآن بدلالة انقلاب العين، نجد ابن رشد يلجأ إلى تمثيل دلالة القرآن بفعل بشري صناعي هو الإبراء. يقول: "إن دلالة القرآن على نبوته [محمد] صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص [...] وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب"[1]. من هنا فإن دلالة القرآن على نبوة النبي دلالة مناسبة، بينما دلالة المعجز على النبوة دلالة برانية، والحال أن "الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب، لا المعجز البراني"[2]. وبالجملة فمتى اعتبرنا أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلا على تصديق النبي، "أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا"[3].

إن الحجة التي توسل بها ابن رشد في هذا النص المركب الذي يقايس فيه بين الطب والنبوة، ليست من طبيعة الاستدلال الذي يدعو إليه عادة، أعني القول البرهاني، فهو يحاجج اعتمادا على المثال، تماما كما فعل جورجياس سابقا، وإن كانا مختلفين من جهة الأفق والمقاصد بطبيعة الحال. وهو في نقده لاستدلال المتكلمين يبرز أن الشكوك والاعتراضات التي تتوجه على استدلالهم إنما مأتاها من اعتمادعهم

(1) **الكشف**، ص 184-185، ف 280.

(2) **الكشف**، ص 185، ف 283.

(3) **الكشف**، ص 185، ف 282.

على تمثيل غير متماسك، أعني اعتمادهم دلالة المعجز البراني لا المعجز الأهلي أو المناسب.[1] أما حله لهذه المسألة فيكمن في تحديد خاصية النبوة والتمييز بين الأفعال التي لها من حيث هذه الصفة وبين أفعال ليست من خاصية النبوة. أي أن للنبوة أفعالا تلحق بها دون أن تنتج عن خاصيتها، أي أنه اعتمد في إثبات أفعال تقتضيها صفة الشيء على القول بالأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بها والقول بالطبائع الخاصة التي تصدر عنها أفعال خاصة.

وبالجملة فإن رفض ابن رشد للتمثيل الأول ولجوءه بالمقابل إلى التمثيل الثاني، يفسر لنا إقناعية ووهن المثال الجمهوري، و"برهانية المثال العلمي" وسداده. وتتجلى الإقناعية في كون الأفعال المعجزة متى انفردت لا تدل دلالة قطعية، "إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها يسمى النبي نبيا"؛ أما برهانية المثال الثاني فتتجلى في قطعيته وهي أن الإبراء هو فعل من أفعال الصفة التي بها يسمى الطبيب طبيبا؛ وأن فعل وضع الشريعة بوحي من الله فعل من أفعال الصفة التي بها يسمى النبي نبيا.

## خاتمة:

يمكن أن نقول، بناء على كل ما سبق، أن رهان ابن رشد كان هو إثبات الطابع البشري العقلي للأدلة المستعملة في تصديق النبوة. وما يمكن أن نستخلصه من كلامه عن النبوة هو أن الأصل في نقده للمتكلمين كان هو انبناء أطروحة هؤلاء على آليتين خطابيتين إحداهما صناعية تحصل الإقناع من داخل وهي التمثيل أو القياس، والثانية هي غير صناعية وتحصل الإقناع من خارج وهي التحدي. فقد بنى المتكلمون الأشاعرة دعواهم على آلية القياس، وبالضبط قياس الأولى والأحرى، وهو أحد أنواع قياس التمثيل؛ كما بنوها من جهة أخرى على حجة التحدي عندما سلكوا مسلك المعجزة لتحصيل التصديق بالنبوة. وابن رشد إذ ينتقد المتكلمين من جهة الدلالة التي توسلوا بها لإثبات النبوة يلجأ هو ذاته إلى التمثيل، وبالضبط إلى قياس المساوي على مساويه. وأقواله تكتشف أنه لم يفعل في سياق مسألة إثبات النبوة شيئا آخر غير التمثيل. وقد كانت صناعة الطب من أبرز المواد التي استعملها في الفاعلية التدليلية لديه القائمة على آلية التمثيل أساساً؛ وقد استعادها في سياق اعتراضه على حجج المتكلمين التي توسلوا بها في إثبات بعث الرسل.

(1) مقداد عرفة منسية، 'ملامح من نظرية النبوة عند ابن رشد،' مرجع مذكور، ص 338.

وهكذا يمكن أن نقول إن التمثيل بكل وجوهه كان الآلية التي حملت عليها أغلب أركان نظرية النبوة عند ابن رشد. وأعني بوجوه التمثيل المقارنة وقياس المساوي وقياس الأولى، وغير ذلك من الآليات التي انتقدها في البناء الفكري للمتكلمين الأشاعرة. وليس ينبغي أن يفهم من هذا أن أبا الوليد كان متكلما(من علم الكلام) في صياغته لنظرية النبوة. ذلك أن إثبات استعماله التمثيل ليس يعني بالضرورة انخراطاً في علم الكلام وحده؛ إذ التمثيل آلية عقلية-ذهنية يمكن الاشتغال بها في مجالات معرفية وعملية شتى. من هنا فالنقطة الأساسية في النقد الرشدي لاستدلالات المتكلمين الأشاعرة ليست آلية التمثيل في حد ذاتها، وإنما وثاقتها ومجال استعمالها أو الغرض من استعمالها ومدى استيفائها لهذا الغرض.[1] ولما كان ابن رشد يركز على وثاقة التدليل في نظرية النبوة أكثر من تركيزه على شيء آخر؛ فقد كانت هذه المواضع هي التي انتقد فيها ابن رشد الحجج التي استعملها الأشاعرة في إثباتهم النبوة.

ولكن التمثيل بالطب في نظرية النبوة عند ابن رشد لم يكن ليخلو من مخاطر على مستوى التأويل ونتائجه: فالطب كما هو معلوم، علم وضعي بشري قائم عن جهد وكد في التعلم والتقليد (وهذا الجانب هو المشترك مع الشرع)؛ لكن وضع الشرع كفعل يختص به النبي وبه يسمى نبيا، يكون عن وحي لا عن تعلم، بينما إبراء المريض هو فعل بشري يختص به الطبيب دون سواه، ولا يكون عن وحي وإنما عن علم وممارسة. ومن هنا فالتمثيل لا يغطي كل الممثل له (النبوة). وهذا ما يظهر هشاشة التمثيل.

أكثر من ذلك، إن لجوء أبي الوليد إلى التمثيل بصناعة الطب، يغري بسحب مجموعة من الخصائص التي تشكل قوام صناعة الطب على الشريعة؛ الأمر الذي قد يؤدي إلى نتائج تتعارض مع مقصده من ذلك التمثيل أصلا. وبالفعل فقد اقتنع ابن رشد أخيراً بأنه على الطبيب أن يحمل مرضاه على الخضوع لتعاليمه وإتباعها بالوسائل المقنعة، بل وبالكذب أحيانا لأن في ذلك مصلحة المرضى أنفسهم، (**تلخيص كتاب الخطابة، الضروري في السياسة**)، هذا دون أن ينقلب الطبيب خطيبا، لأن الطبيب لا

(1) ـ عندما يكون التمثيل مستوفيا لغرضه ينأى بنفسه عن أن يكون مجرد تداع للصور. ومعيار الوثاقة يظل حاسما أيضا في التمييز بين التمثيلات. انظر بخصوص هذه المسألة، بناصر البعزاتي، 'الاستدلال: مستويات في القوة والوثاقة،' ضمن **آليات الاستدلال في العلم**، مرجع مذكور، ص 11–37؛ وللمؤلف نفسه، 'الصلة بين التمثيل والاستنباط،' ضمن **التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه**، مرجع مذكور، ص 23–53.

يقصد الإقناع، أو الكذب في الحالات القصوى، إلا بالعرض، أما قصده الأول بالذات فهو المداواة؛ تماما كما على رجل السياسة أن يتقن صناعة التمثيلات ليعلم الناس ويحملهم على فعل الفضيلة، بل ويكذب عليهم إن استدعى الأمر ذلك، وهذا دون أن ينقلب خطيبا أيضا. وهذا موضوع آخر.