

الفصل الخامس

الوجه الفاعل للاستعارة والتمثيل استعارات وتمثيلات الشريعة

"فما أعجب هذا الإعجاز، وأفضل هذه الاستعارة"؛ ابن رشد، الكشف

مقدمة

أظهرنا في فصل سابق كشف ابن رشد لفساد أسلوب المتكلمين في إثبات الصانع وفي حدوث العالم، لمكان اعتمادهم استدلالات لا تستوفي شرط العلمية، ولا تستجيب لحاجات الناس من التعليم تصورا وتصديقا؛ لذلك فـ"هذه الطرق [الكلامية] كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا منها جميع الناس، على اختلاف فطرتهم، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه"⁽¹⁾. فلم يبق إذن سوى التعريف بهذه الطريقة الشرعية.

فإذا كان ابن رشد قد اعترض على مقاربات الفرق الكلامية التي عالجت مسألة إثبات الصانع؛ وقد كانت أهم مواضع الاعتراض استعمال هؤلاء المتكلمين لتمثيلات فاسدة، فإننا نلاحظ ابن رشد يقر، عند تعريفه بطريقة الشريعة، باستعمال هذه للاستعارات والتمثيلات، بل واعتبارها ميزتها بالقياس إلى باقي الشرائع. فالاستعارة و"ضرب المثل وقياس التمثيل وقياس المساواة وقياس الأدنى وقياس الأولى هي الأساليب التي تخاطب بها الملة الجمهور، إنها طرق مخاطبة الجمهور الشرعية"⁽²⁾.

لاشك أن الأمر يتعلق بالطريقة التي بشر بها ابن رشد منذ بداية كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، والتي اعتبرها بديلا حاسما لدعاوي المتكلمين الأشاعرة والمتصوفة والفرق القريبة منها. هذه الطريقة هي طريقة القرآن، ولكنها في نفس الآن تلتقي في بعض الجوانب بطريقة العلماء.

وبما أن أهم اعتراضات ابن رشد على دعوى المتكلمين، خاصة الأشاعرة، كان

(1) ابن رشد، الكشف، ص 118، ف 68.

(2) انظر حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 171.

على واجهة استعمالهم للأسماء، وواجهة استعمالهم للتمثيل الخطابي، كما ذكرنا، فإن المسألة التي سنشغل بها هي طبيعة استعمال القرآن ذاته وابن رشد لهذه الأسماء ولهذا التمثيل الخطابي. لذلك نود في هذه الفصل أن نقدم وجها متميزا لموقفه من التمثيل والاستعارة، أعني في صيغتهما الملية أو الشرعية (نسبة إلى الشريعة). ولما لم يكن ممكنا إحصاء جميع الاستعمالات التمثيلية والاستعارية للنص القرآني، كما نظر فيها ابن رشد، فإننا سنكتفي بذكر هذه الاستعمالات التي نعتبرها مركزية في فكر الرجل.

والحقيقة أن ابن رشد لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي انتبه إلى هذه القوة الاستدلالية التي يحملها النص القرآني، فقد كان تقدمه غيره من فلاسفة الاسلام، وإن كنا هنا لن نقدم سوى مساهمة فلاسفة الغرب الإسلامي.

أولا: التمثيل في الغرب الإسلامي

إننا نعتبر صنيع ابن رشد استثنافا لتقليد دشنة ابن باجة من خلال كتابه المتميز تدبير المتوحد وابن طفيل من خلال نصه الرمزي *حي بن يقظان*. وهكذا فانتباهه إلى استعمال القرآن للتمثيل والاستعارة لم يكن سابقة في الغرب الإسلامي، بل ربما يحق لنا أن نزعم بناء على بينات نصوص فلاسفة الغرب الإسلامي (ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون...)، أن هناك تقليدا منهجيا روج له هؤلاء الفلاسفة في كتاباتهم، هذا التقليد المنهجي هو ما يمكن أن نسميه "المقاربة بالتمثيل" التي أعملوها في معالجتهم للمسائل الفلسفية والميتافيزيقية والكلامية التي تعرضوا لها في كتاباتهم. وفي نصوص ابن باجة وابن طفيل وابن ميمون، على قلتها، من الشواهد ما يكفي لتدعيم هذه الفكرة التي ندعيها. وتجد هذه المقاربة صيغتها المكتملة في نظرنا في نصوص أبي الوليد ابن رشد.⁽¹⁾

(1) ظهرت دراسات بخصوص التمثيل والتأويل في الفكر الأندلسي المغربي؛ ويمكن أن نشير على سبيل الحصر فقط إلى دراستين جديدتين عن التمثيل الأليغوري عند ابن طفيل وابن رشد وابن ميمون: Alfred Ivry, 'Ibn Rushd's Use of Allegory,' in *Averroes and the Enlightenment*, New York, 1996; 'The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy,' in Jon Whitman(ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period* (Leiden: Warren Zev Harvey, 'On Maimonides' Allegorical Readings Brill, 2003) 166-180; of Scripture,' *id*, 181-188.

لكن يجب أن نبه منذ البدء أن أغلب ما كتبه هؤلاء، وخاصة ابن باجة وابن طفيل، إنما هو متصل بالمثال في نظرية التصور - أعني المثال باعتباره بدلا محاكيا لذات الشيء في مقابل ماهيته - أكثر مما هو متصل بالمثال في نظرية التصديق. وسنكتفي هنا بالوقوف قليلا عند تجربة ابن طفيل كعينة أولى لهذا التقليد التمثيلي.

جعلت المقتضيات المقامية أو ما يمكن أن نسميه 'نظرية السياق' عند ابن طفيل، من الشريعة "محاكاة وأمثال مضروبة وخيالات" للموجودات الحقيقية. فقد اقتضت عادة مخاطبة الجمهور استعمال هذه الوسائط التي تقف عند حدود المثال، ولا تتعداه إلى ماهية الموجودات. ويصف ابن طفيل أن موقعا من العالم مجاورا لجزيرة حي بن يقظان كانت به شريعة من خصائصها أنها "كانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي هي خيالات تلك الأشياء، وثبتت رسومها في النفوس، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور"⁽¹⁾. وهذا ما أدركه آسال، الشخصية الثانية في قصة حي بن يقظان والإنسان الذي عرف الحكمة العملية عن طريق الشرع.⁽²⁾ فقد تبين لآسال، أن المعرفة التي أتته من هذه الطريق ليست سوى "أمثلة لما شاهده حي بن يقظان"⁽³⁾ على حقيقته. ولم يشك آسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي أدركها حي على حقيقتها، ف"تطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل"⁽⁴⁾.

غير أنه إذا كان آسال قد تبين طريق العلم بالتصور من طريقين: طريق الماهية على لسان ما بسطه له حي بن يقظان، كما تبين قبل ذلك طريق التصور بالمثال عن طريق الشريعة؛ فإن حيا بن يقظان بالمقابل لم يتمكن من الإقرار بهذين الأمرين على نحو مطلق.

(1) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، ط. 5 (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001) ص 121؛ ويمكن أن نعتبر رسالة حي بن يقظان أليغوريا مطولة أو أمثلة تكشف مسار البحث عن الحقيقة ومسار تبليغها وتبادلها.

(2) كنا قد أُنجزنا منذ سنوات دراسة متواضعة عن هذه القصة من منطلقات نظرية مخالفة لمنطلقنا في هذه الدراسة. وهي الدراسة التي لم يكتب لها النشر سوى مؤخرا، انظر: الفلسفة والفشل عند ابن طفيل: مقالة في نقد التواصل بين الفيلسوف والمدينة (بيروت: دار الهادي، 2007).

(3) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، ص 121.

(4) نفسه، ص 125.

صحيح أن ما قدمته الشريعة من "أوصاف وأقوال" يمتلك الصدق والحقيقة في نظر حي بن يقظان. لكن هذا الإقرار كان مقيدا. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن مسألة التمثيل في الشريعة قد شكلت أحد الاستثناءات التي علفت التسليم المطلق بالحقيقة والصدق. وهذا ما يعبر عنه ابن طفيل: "فعلم [حي] أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله، ورسول من عند ربه؛ فأمن به وصدقه وشهد برسالته".⁽¹⁾ إلا أنه بقي في نفس حيٍّ أمرٌ كان يتعجب منه ولا يدري وجه الحكمة فيه، وهو: "لماذا ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزّه عنها وبريء منها؟"⁽²⁾. ومن هذه الجهة يمكن القول أن أهم الأسئلة التي أرقّت الفكر الفلسفي عند ابن طفيل، قد انصب على المنهج لا على المضامين؛ ولعله السؤال: ما جدوى التمثيل في الشريعة؟

والحقيقة أن مقارنة هذين السؤال لن تأخذ وجهها المكتمل إلا في نصوص ابن رشد، وهو ما سنقف عنده بتفصيل.

وعموما يمكن أن نقول بخصوص تجربة ابن طفيل ما يلي:

لم يفهم حي بن يقظان في البداية الحاجة إلى الأمثال، لأن سياق التمثيل هو بالأساس سياق تداولي مدني: يتفاعل فيه العقلي بالخيالي والحسي، لا من أجل ابتكار معاني وحقائق مجردة فقط، بل من أجل تداولها وتبادلها. وباختصار فسياق التمثيل سياق خطابي، سياق تحصل فيه صناعة أقاويل لا من أجل الذات وإنما من أجل مخاطبة الغير. أما السياق الذي كان عاشه ابن يقظان وتدرج فيه فهو: إما عقلي برهاني في مرحلة أولى، والبرهان لا نحتاج فيه إلى مقابلة ولا مخاطبة، إذ يكون بين الذات وذاتها؛ وإما سياق ذوقي عرفاني في مرحلة ثانية، وهذه لا يستوفيه خطاب، بل يمكن الحديث عن الصمت أو الخطف بوصفه تعبيرا عن حالة العارف. إن سياقي البرهان والعرفان هما سياق الصمت والسكون (سكون النفس)، أما سياق التمثيل فهو سياق المخاطبة والكلام مع الغير.⁽³⁾

(1) نفسه، ص 126.

(2) نفسه.

(3) نقدم هنا تفسيراً يختلف قليلا عن الذي قدمه ابن طفيل، انظر، حي بن يقظان، ص 126-127.

ثانيا: البديل الشرعي لأدلة المتكلمين

إذا لم تكن الطرق المشهورة للأشاعرة في السلوك إلى معرفة وجود الصانع لا طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية، على خلاف الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على هذا المعنى؛ أعني على معرفة وجود الصانع، فإن الطرق الشرعية لمكان هذا قد جمعت في نظر ابن رشد بين وصفين اثنين نعتبر أحدهما أساس القول الخطابي: أحدهما كونها يقينية، والثاني كونها بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول.⁽¹⁾ الوصف الأول يجعلها تستوفي شرط العلم، والوصف الثاني يجعلها تلائم مدارك الجمهور.

يكشف لنا استقراء الكتاب العزيز عن كون الطريق التي نبه عليها ودعا الكل من بابها، تنحصر في جنسين: "أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية"⁽²⁾. والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع"⁽³⁾. يرشح ابن رشد هذين الدليلين ليتبوأ مكانة الطريقة الشرعية التي جمعت بين كونها طريقة طبيعية فطرية، وكونها لا تعدم مع ذلك بعض خصائص الطريقة البرهانية الصناعية. ومع ذلك فهذان الدليلان، أعني العناية والاختراع لا يهما لنا في حد ذاتهما، بل ما يشغلنا هو أن ابن رشد قد عول كثيرا في بسطهما على استعارات وتمثيلات رئيسية وثانوية كما سنرى.

ويمكن القول منذ الآن أن ما هو مَسْلُوب من الخواص التبليغية الجمهورية والعلمية البرهانية في طريقة الأشعرية عموما وطريقة أبي المعالي الجويني خاصة، مُثَبَّتٌ في هذه الطرق المستنبطة من القرآن. وعلى الرغم من ذلك فإن من الدارسين من ذهب إلى أن ابن رشد قد أتى عين ما اعترض عليه في طريقة المتكلمين. يقول ذ. عبد المجيد الصغِير: "نعم، ربما كان من الواجب دفع بعض تطبيقات هذا القياس لدى بعض الاتجاهات الكلامية، إلا أن هذا الدفع أو الاعتراض لا يمكن أن يتم إلا عبر ممارسة نفس قياس التمثيل وبفضل مراعاة لقواعده وضوابطه. ولا أدل على

(1) انظر حمو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 172.

(2) ابن رشد، الكشف، ص 118، ف 69.

(3) نفسه.

هذا من كون دليل العناية ودليل الاختراع اللذين لجأ إليهما ابن رشد - في مقابل أدلة المتكلمين - إنما يقومان في الجوهر على نفس قياس التمثيل وعلى مشروعية الاحتكام والاستناد إلى الشاهد لتحصيل معرفة ما بالغائب⁽¹⁾. وعموماً، فلعل الذي لم ينتبه إليه الدارس هنا هو أن الأمر في هذا الكلام يتعلق بالنص القرآني وليس بآبـن رشد؛ بمعنى أن هذا الأخير كان يتحدث عن القرآن باعتباره مصدر استنباط دليـل الاختراع والعناية، وأن آياته فيها تمثـيل بالشاهد على الغائب كاستدلال من العناية التي هاهنا على العناية الربانية.

وعلى أية حال فكل الشواهد القرآنية تظهر "أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع"⁽²⁾. وهاتان الطريقتان هما طريقة العلماء وطريقة الجمهور، كما أظهرنا سابقاً. فخصائص طريقتي العناية والاختراع المشار إليها أعلاه، تؤهلها لاستيفاء شرط التبليـغ للجمهور، وشرط البرهان عند العلماء. بل يمكن القول إن هاتين الطريقتين تجمعان ما لم يجتمع في طرق المتكلمين، وهما اليقينية والتبليغية، وهما سر التقاء الجمهور والعلماء حول النص الشرعي⁽³⁾.

ثالثاً: اعتبار الموجودات ونمذجة الإنسان

نقصد بهذا العنوان لجوء ابن رشد إلى مقايـسة أنشـرو- ميتافيزيقية، يقيـس بها العالم على مقياس الإنسان. فعندما نفحص دليل العناية مثلاً سرعان ما تتضح خلفيته الطبية والصحية، بمعنى أن هناك نوعاً من العناية التي تتجلى في خلق موجودات يوافق وجودها وجود الإنسان، ويحافظ عليه. وكل ما هو في العالم فهو موجود على مقياس الإنسان. ومن هذه الجهة يمكن القول إن الإنسان كان هو مقياس كل شيء في العالم. فالتمثيل معناه هنا موافقة الموجودات للإنسان؛ أو قل إن الإنسان كان هو النموذج المثالي الذي صيغت باقي الموجودات بالموافقة معه. إذ أن وجود الإنسان هو الأصل الذي عليه قام وجود كل الموجودات، ويكاد يكون هو الذي يحدد معنى وجودها، أو قل إن معناها يتحدد بالنسبة إليه. واعتبار الإنسان مقياس الموجودات

(1) عبد المجيد الصغـير، 'المصطلح الكلامي بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي'، مرجع مذكور، ص 15.

(2) الكشف، ص 122، ف 82.

(3) بالنسبة لدليل الاختراع، انظر الكشف، ص 119، ف 72-74.

معناه أنه الغاية المقصودة من وجود باقي الموجودات؛ إذ لا يمكن لهذه الموجودات أن توجد ويتعارض وجودها مع مقتضيات وجود الإنسان. بل أكثر من ذلك يمكن الذهاب إلى حد القول إن ابن رشد ينظر إلى الإنسان كنموذج لكل الموجودات: الإنسان الذي يؤمن بمركزيته ويقرأ العالم وفق تصوره ورؤيته، ولا يعطي الموجودات معنى إلا بالنسبة إليه.

ويلجأ ابن رشد إلى منهج الاعتبار من أجل تبين موافقة الموجودات لوجود الإنسان. وذلك من خلال اعتبار الموجودات التالية: الأزمنة أو الفصول الأربعة والمكان الذي يوجد فيه الإنسان، والشمس والقمر، والحيوان، والنبات، والعناصر الأربعة، والأعضاء.⁽¹⁾ هكذا يؤدي اعتبارنا إلى القول بأن: "جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان. إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق"⁽²⁾. ومن ثم، فإنه يصح أن نقول أن مثال الإنسان كان المنطلق في البحث عن الموافقة بما هي دليل العناية ووجود الصانع، لأن موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، لا يمكن أن تكون حاصل اتفاق ومصادفة، وعليه فلا يمكن أن تعرض هذه الموافقة بالمصادفة، وإنما عرضت عن قصد قاصد، وإرادة مريد، فهذه المصنوعات ضرورة مصنوعة لذلك الصانع، وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات.⁽³⁾

ويعتبر ابن رشد نتيجة هذا الاعتبار يقينية، لا مظنونة فحسب. إذ يفضي الاعتبار إلى اليقين بمعرفة موافقة الموجودات لوجود الإنسان، الذي يحصل عن طريق تقصي منفعة كل موجود موجود بالنسبة للإنسان. يقول: "لذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى، المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات"⁽⁴⁾. هذه الحقيقة يتوصل إليها الإنسان عن طريق إحصاء منفعة الموجودات وإن لم يستوف إحصاءها كلها.

ومع أن ابن رشد يقر بأن موضوع الفحص ينصب على "جزئيات كثيرة"⁽⁵⁾ ولكن ليس على جميعها، فإنه يذهب، المعرفة الحاصلة عن ذلك الفحص معرفة يقينية، لا مظنونة. فما قيل عن الموجودات المذكورة ينسحب على كل ما في العالم؛ فإنه إذا نظر

(1) انظر الكشف، ص 118-119، ف 71.

(2) الكشف، ص 118، ف 70.

(3) الكشف، ص 164، ف 200.

(4) الكشف، ص 119، ف 71.

(5) العبارة لابن رشد في الكشف، ص 119، ف 71.

الإنسان إلى ما في العالم من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس فيها، وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، سيتبين هذه الموافقة، كما سيتبين "على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة، التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان والحيوان والنبات باتفاق بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراحه وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده من غير صانع، بل عن الاتفاق"⁽¹⁾. إن اعتبار المنافع التي لمكانها كانت الموجودات هو طريق اليقين الحاصل في ما يتعلق بوجود موافقة بين العالم والإنسان، بل وبوجود الصانع.

الغالب أن ابن رشد لا يعني بحديثه عن الاستقراء المعنى الذي يورده في شروحه على كتابي التحليلات الأولى (القياس) والثانية (البرهان) لأرسطو، حيث يكشف عن كون هذه الآلية الاستدلالية يجب أن تستوفي كل الجزئيات لتصل إلى المعنى الكلي، وإنما بالمعنى الوارد في شروحه على كتابي الريطوريقا (الخطابة) والطوبيقا (الجدل)، حيث يقترب الاستقراء من التمثيل، إذ يُكتفى في الاستقراء لا بفحص جميع الجزئيات وإنما بالكثير أو أقل، لكن دون أن يكتفي بواحدة فقط. وبما أن الفحص لم يستوف جميع الموجودات، إذ كان ينصب على الأغلب في أحسن الأحوال فإن مفهوم الاستقراء أو الاعتبار هذا يظل يتراوح بين القول المثالي الذي ينطلق فيه من أكثر من شبيه واحد والاستقراء الذي لا يُستوف فيه تقصي جميع الموجودات.⁽²⁾

(1) الكشف، ص 162، ف 196.

(2) يقول ابن رشد عن تعريف الاستقراء: "الاستقراء إنما هو بيان الأمر الكلي من جميع جزئياته؛ تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم ومن معه، ف 118. وفحص جميع الجزئيات يجعل "اللازم عنه واجبا ضرورة"، تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بتروورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ف 372؛ "فهذا ما يجب أن يكون اللازم عن الاستقراء لازما صحيحا إذا استوفيت فيه جميع الجزئيات [...] وأما إذا لم تستوف فيه جميع الجزئيات فليس يلزم عنه شيء بالضرورة؛ نفسه. لكن الصناعتين الجدلية والخطبية ليس تتفصيان الأمر مثل هذا التقصي الذي يفضي إلى الحكم بكلية النتيجة بناء على فحص جميع الجزئيات، بل تقضي بوجود الحكم للجميع من أجل وجوده للأكثر، أعني أننا نحكم حكما كلياً موجبا أو سالبا لموضوع ما لمكان وجود ذلك الحكم في بعض الموضوعات، لا في كلها، إذ "لسنا نضطر في المقدمات التي يحصل اليقين بها بالاستقراء إلى أن نتصفح جميع الجزئيات بل

رابعاً: التمثيلات والاستعارات الشرعية

يعاود ابن رشد الحديث عن مفهوم العناية في الكشف عن مناهج الأدلة في باب الأفعال. ويمكن أن نقول بخصوص طبيعة مقارنة ابن رشد إنه إذا كان لم يقبل تماماً بمصادقية وبفعالية وجدوى آلية الاستعارة في معالجة موضوعات علمية وفلسفية وميتافيزيقية، مع أن خطابه لا يخلو من الاستعارات بشتى أشكالها ووظائفها، فإنه في هذا الكتاب يعدل عن موقفه المألوف من الاستعارة. ولهذا يمكن أن نقول أيضاً إن التحول من النقد الشديد والتحذير من استعمال الاستعارة في الحدود والاستدلالات الكلامية والعلمية إلى الإشادة باستعمالها القرآني، أمرٌ ليس يمكن غض الطرف عنه.

وفعلاً، فمن ينظر في آيات القرآن يجد أنها تتضمن استدلالاً على وجود الصانع. وقد جاء في صيغة تنبيه على مفهوم العناية بما هي "موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان". فإذا أخذنا مثلاً قول القرآن: ﴿لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبا، 6-7] وجدنا هذا التنبيه من خلال إشارته إلى "أمر معروف بنفسه"، وهو أن الأرض قد وجدت بصفة يتأتى للإنسان المقام عليها. هذه الصفة هي التي تضمن الموافقة بين وجودها ووجود الإنسان، وهي القدر المحدود والشكل المحدود والموضع المحدود. ولذلك لو كانت هذه الأرض "بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها"⁽¹⁾. وهذه الموافقة، شكلاً وموضعاً وقدرًا، لوجود الإنسان، موجودة كلها في معنى اسم واحد استعير من مجال ليطلق على الأرض،

يكفي في ذلك بعضها"؛ ابن رشد، مختصر الجدل، تحقيق شارل بترورث ضمن مجموع نشر تحت عنوان "Averroes, Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics," (New York: Albany State University of New York Press, 1977) ص 156؛ إذ المهم هو "أن يوجد محمولها في أكثر موضوعها وأن لا يلقى لها معاند"؛ ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق تشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي، ف 221؛ أما في تلخيص كتاب الخطابة، فيقول إنه "إذا كانت النقلة إلى [الكلي] في الذهن من أكثر الجزئيات، كان استقراء، وإن كان من واحد منها، أو من الأقل، كان تمثيلاً"؛ تحقيق مارون عواد: 1. 2. 35. والأمر في حاجة إلى دراسة مستقلة.

(1) الكشف، ص 163، ف 198.

وهو "المهاد".⁽¹⁾ والقرآن يذكره لهذا الاسم قد "جمع في لفظ المهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها"⁽²⁾. وانتهاء القرآن إلى هذا الأمر في زمن يسير وبترتيب للكلام قصير يقابله "ما تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل، وقدر من الزمان غير يسير"⁽³⁾. وكأن ما طوي في القرآن طياً، بسط عند علماء الطبيعة بسطاً.

وعليه فإن الطبيعة البسيطة غير المركبة وغير المطولة لمقدمات دليل العناية والطبيعة القطعية لمادة هذه المقدمات المؤلفة من أمور بينة بذاتها، وغاية هذه المقدمات التي هي إثبات وجود الصانع، هي التي جعلت من هذا دليل العناية "أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع"⁽⁴⁾. وهذا كله محصور في نظر ابن رشد، في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾، وكما يقول أبو الوليد فـ"المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، وزائداً إلى هذا معنى الوثارة واللين. فما أعجب هذا الإعجاز، وأفضل هذه الاستعارة، وأغرب هذا الجمع"⁽⁵⁾.

هكذا تكون معالجة دليل العناية على وجود الصانع مناسبة للإشادة بالاشتغال الاستعاري للنص القرآني. والواقع أن تحليل ابن رشد للأقوال القرآنية المتضمنة لدليل العناية طافح بعبارات الإشادة والإعجاب بالاستعارات القرآنية: فقول القرآن بأن الأرض مهاد هو في نظر ابن رشد من أفضل الاستعارات ومن أبدعها، ونفس الشيء عندما يقول القرآن عن موافقة الليل والنهار والقمر والشمس لوجود الإنسان، بأنه لباس. فقله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [سورة النبأ: 10-11] يريد منه التنبيه إلى أن الليل مجعول كالسترة واللباس للموجودات التي هاهنا من حرارة الشمس، "فقد جعل الليل للإنسان غشاء يتغشاه سواده، وتغطيه ظلمته، كما

(1) ورد في لسان العرب: "والمهاد: الفراش. وقد مهدت الفراش مهداً: بسطته ووطأته. يقال للفراش مهاد لوثرته. وفي التنزيل: ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ...﴾ والجمع أمهدة ومُهدّ. الأزهرى: المهاد أجمع من المهد كالأرض جعلها الله مهاداً للعباد، وأصل المهد التوثير؛ يقال: مهدت لنفسي ومهدت أي جعلت لها مكاناً وطياً سهلاً. ومهدت لنفسه خيراً وامتهده: هيأه وتوطأه؛ مادة مهاد.

(2) الكشف، ص 164، ف 199.

(3) نفسه.

(4) الكشف، ص 162، ف 197.

(5) الكشف، ص 164، ف 199.

يغطي الثوبُ لابسَه"، وذلك أنه "لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات. فلما كان اللباس قد بقي من الحر مع أنه سترة، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان، سماه الله تعالى لباساً، وهذا من أبدع الاستعارة"⁽¹⁾. وإذا أخذنا بقول أهل الخطابة الجديدة فإننا يمكن أن نعتبر هذه الاستعارة تتضمن تمثيلاً مكثفاً. ويظهر ذلك من خلال ما حللناه قبل قليل عندما أبرزنا المشابهة القائمة بين الليل واللباس، وما يجمع بينهما من سترة تقال على نحو مادي على اللباس وعلى نحو استعاري على الليل.

وعندما نأخذ بعين الاعتبار إشادة ابن رشد باستعارات القرآن وإبداعيتها في مقابل استنكاره استعمالها من قبل المتكلمين، يتبين لنا سير القول القرآني بمسلكه الاستعاري في اتجاه تأكيد الإعجاز من جهة ما هو دليل مقنع على صحة النبوة. ولا نستفيد من كلام ابن رشد هذا الأمر فقط، بل يفيدنا في الحقيقة في معرفة وجه من الوجوه الملتبسة لمنزلة الاستعارة عند الرجل أيضاً. فبقدر ما تكون الاستعارة انحرافاً في المعنى ومرفوضة، خاصة عندما تكون الاستعارة بعيدة، بقدر ما تحظى الاستعارة القرآنية لقربها ومناسبتها بمكانة متميزة؛ وهذا موقف لم يخرج فيه ابن رشد عن التقليد البلاغي العربي الذي يتزعمه عبد القاهر الجرجاني.⁽²⁾

خامساً: استعارة الشمس والنور

يذهب الباحثة خاييم برلمان إلى القول بوجود "جهاز تمثيلي يشكل ثابتاً تتمايز به الحضارات، وقد تشترك الإنسانية كلها في هذا الثابت. إن دور الشمس والنور في العالم المنظور، والذي يستعار منه في الحديث عن الإله أو عن الخير أو عن المعرفة، ثابت من ثوابت الفلسفة والدين"⁽³⁾. بغض النظر عن مدى وثاقة هذا القول، فإنه يمكن

(1) الكشف، ص 164، ف 201.

(2) عن القرب والبعد في تمثيلات واستعارات الشريعة والمتكلمين انظر: حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 175.

(3) خاييم برلمان، "التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة"، مرجع مذكور، ص 132-133. ويبدو أن خاييم برلمان يختزل أجهزة التمثيل في الحضارات إلى جهاز واحد متصل بالبصريات، وهو النور، إذ يقول إن دور الشمس والنور في العالم المنظور ثابت من ثوابت الفلسفة والدين في الغرب، كما ذكرنا أعلاه وقد "استلهمه من التراث الأفلاطوني والأغسطيني والديكارتي وتغذى منه، واستمر ذلك إلى عصر الأنوار"؛ نفسه. وعن حضور النور والضوء في الفكر الصوفي انظر على سبيل المثال لا الحصر: أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة

عموما العثور على هذا الثابت على الأقل في الفكر البشري الموروث عن اليونان، والتصورات الدينية التي تدور في فلك الديانات التوحيدية.

فقد احتلت استعارة الشمس وملحقاتها (نور، ضوء...) في المجال الفلسفي مساحة كبيرة في كتابات الفلاسفة والمفكرين، ووظفت توظيفات مختلفة في نظريات فلسفية ودينية وعلمية. وقد كانت كل نظرية ترى في الشمس والنور شيئا يخدم فكرتها: أفلاطون على سبيل المثال كان يستعين بها لتوضيح فكرة عالم المثل، التي ترى في الموجودات المحسوسة ظلالا لموجودات حقيقية، وكما ينتهي إدراك المحسوسات بإدراك علتها التي هي الشمس، ينتهي الإدراك العقلي بإدراك علة الموجودات الحقيقية، التي هي فكرة الخير.⁽¹⁾ لذلك يقول برلمان: "إن كل الحوار الموجود في محاوره الجمهورية والذي ينتهي إلى أسطورة الكهف ما هو إلا تمثيل مسترسل بين الشمس في العالم المنظور والخير في العالم المعقول"⁽²⁾. أما ابن باجة فقد استعاد في رسالته المسماة اتصال العقل بالإنسان، استعارة الشمس الأفلاطونية، ليدخل عليها تعديلات في غاية الأهمية، تستتبع نتائج مرتبطة بمنازل العارفين والمعارف، تتجاوز منازل هذه

والنشر، 1964) حيث تعريف الله بالنور عين الحقيقة التي لا يدركها إلا الخواص، وليس مجرد مثال يجاب فيه عن مطلب العامة من الناس؛ وانظر أيضا قطب الدين الشيرازي، رسالة للعلامة الشيرازي في تحقيق عالم المثال وأجوبة أسئلة بعض الفضلاء، تحقيق جون والبريدج، نشر ضمن: John Walbridge, *The Science of Mystic Lights, Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992) pp. 233-269. غير أن بعض الدراسات المعاصرة بدأت تشكك في وجود ثابت تمثيلي في جميع الحضارات أو "تمثيل كوني"، انظر بخصوص هذا النقاش: Nanine Charbonnel, *les Aventures de la métaphore* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1991) p. 41-72. فقد كشفت هذه الدراسة وغيرها عن وجود أجهزة تمثيلية أخرى كانت لها هيمنها في الخطابات البشرية الفلسفية وغير الفلسفية، من قبيل التمثيل بالطريق، والتمثيل بالحرب... انظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء: دار توبقال، 1996)؛ ولنفس المؤلف، الاستعارات التي تقتل، ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم (الدار البيضاء: دار توبقال، 2005).

Jacques Derrida, 'la mythologie blanche,' in *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972) pp. 274-309. (1)

(2) خايم برلمان، 'التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة'، ص 132-133؛ وعن خواص الشمس واستعارتها عند أرسطو، انظر: Jacques Derrida, 'la mythologie blanche,' pp. 298-299; Monique Dixsaut, 'l'analogie intenable,' *Rue Descartes* 1-2 (1991) pp. 101, 107.

الاستعارة المطولة.⁽¹⁾

أما في المجال الديني، فإن النصوص الدينية توحيدية أو غير توحيدية قد أنزلت النور والشمس منزلة مركزية، من جهة التمثيل بواسطتها وخاصة في مسائل تتعلق بالضلال والهداية وغيرهما، وقد انتبه إلى هذا ابن رشد. وهكذا فقد لجأ "القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة" إلى التمثيل.⁽²⁾ بل إن أبا الوليد يتحدث عن استثمار الشريعة المحمدية لاستعارتي النور والشمس والتمثيل بواسطتهما في مسائل عقدية دقيقة، وعن تميز هذه الشريعة عن باقي الشرائع في استثمار التمثيلات التي هي "أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم"⁽³⁾. وقد ذكر ابن رشد أن شريعة الإسلام قد مثلت لله بالنور، كما مثل ابن رشد نفسه الشريعة بالشمس.

ما الذي دعا الشرع إلى التمثيل بالشمس والنور؟ وكيف حصل هذا التمثيل؟

1. الاستعارة والشمس

كشفت الدراسات الفلسفية المعاصرة عن علاقات بين الشمس والاستعارة في غاية الغنى والتشعب. وقد تبلورت هذه العلاقات منذ بداية الفكر البشري. وربما يعود ذلك إلى ظهور هذا الموجود، أعني الشمس، في العالم المنظور، والذي في متناول كل الناس.

فهذا جاك دريدا ينتبه إلى الارتباط بين الشمس والاستعارة، ف"ما إن توجد استعارة، فلا شك أن الشمس موجودة في مكان ما؛ ومتى تكون الشمس، تكون الاستعارة قد بدأت معها"⁽⁴⁾، وكأن "دورة الشمس تكون دائما بمثابة خط مسيرة الاستعارة"، كما يقول دريدا.⁽⁵⁾ فبين أن الاستعارات والمجازات تستمد طاقتها الضوئية (المعنى ضوء والحقيقة نور) من الشمس، لذلك لا يخلو نص من هذه الاستعارات،

(1) استغرق التمثيل بالنور والشمس خمس صفحات كاملة من الرسالة، انظر: ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار النهار للنشر، 1968) ص 168-172؛ وانظر التغيير الذي أجراه ابن باجة على الاستعارة، ص 171. ويمكن العودة بخصوص هذه المسألة إلى محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجة (الدار البيضاء: مطبعة الأندلس، 1994) ص 109-111.

(2) الكشف، ص 171-172، ف 226.

(3) الكشف، ص 203، ف 355.

(4) Jacques Derrida, 'La mythologie blanche,' p. 300.

(5) Jacques Derrida, 'La mythologie blanche,' p. 299.

بحيث قد صار الكلام عن الاستعارة كلاما عن الشمس بمعنى ما.⁽¹⁾ وعليه فنحن مدينون للشمس بالشيء الكثير، كما يقول عبد الفتاح كيليطو، وجميع النصوص الفلسفية والشعرية تدين إلى الشمس بمعنى ما.⁽²⁾

2. مميزات الشمس

استعارة الشمس شهيرة كما قلنا، وقد استعملت كاستعارة ومُثل بها بالنظر إلى مزاياها. وإذا أردنا أن نحصر بعضا من هذه المزايا قلنا إن الشمس تمتاز "بالنور الذي تضيفه على الوجود فتظهر الأشياء والأجسام وتجلي ما هو خفي"⁽³⁾؛ كما تمتاز "أيضا بعلوها وشموخها وارتفاعها فوق الكائنات، فلا أحد يجهل مكانها ومكانتها في الوجود"⁽⁴⁾؛ وتمتاز كذلك بأنها بجهة ما علة الحياة وكل الأشياء المُدرّكة، كما ألمع إلى ذلك أفلاطون في أمثولة الكهف.⁽⁵⁾

ويمكن أن نضيف بعض المزايا التي انتبه إليها ابن رشد. ف"الشمس شديدة الظهور إلى الحس"⁽⁶⁾، والتمثيل يكون ناجحا عندما يكون بما هو شديد الظهور. كما جاء ذكر ابن رشد للشمس أيضا في سياق بسط دليل العناية، الذي يظهر موافقة الموجودات عموما لوجود الإنسان؛ هذا الدليل الذي اعتبره دليلا شرعيا عن طريقه يحصل إثبات الصانع. فقد نبه الشرع على "منفعة الشمس الخاصة، وموافقتها لوجود ما على الأرض. فقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا﴾ [سورة النبأ: 13] وإنما سماها سراجا لأن الأصل هو الظلمة، والضوء طارئ على الظلمة. كما أن السراج طارئ على ظلمة الليل. ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل. وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا. وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط، دون

(1) فحص جاك دريدا قَلْبَ الميتافيزيقا، فوجد فيه عملَ الشمس والاستعارة، وأثر هذا العمل في المفاهيم المعروف اتصالها بالشمس والنور، من قبيل الظهور والخفاء والحضور والغياب، انظر 'الميثولوجيا البيضاء'، ص 299.

(2) عبد الفتاح كيليطو، 'بين أرسطو والجرجاني: الغرابة والألفة'، ضمن الأدب والغرابة، ط. 2 (بيروت: دار الطليعة، 1983) ص 65.

(3) عبد الفتاح كيليطو، 'بين أرسطو والجرجاني: الغرابة والألفة'، ضمن الأدب والغرابة، ص 61.

(4) نفسه.

(5) Jacques Derrida, 'La mythologie blanche,' p. 289.

(6) الكشف، ص 171، ف 224.

سائرهما، لأنها أشرف منافعها وأظهرها"⁽¹⁾. إن النور هو منفعة الشمس، بل هو أشرف المنافع وأظهرها، حتى كادت الشمس تختزل في الضوء الذي هو معلول لها؛ ولقد كان أشرف الموجودات لأنه علة الإدراك، أما كونه أظهر، فإن إدراكه لا يحتاج إلى تأمل كبير، فهو في متناول كل مُدرك. هكذا يحصل التحول من استعارة الشمس إلى استعارة النور. فما هي مميزات هذا الموجود؟

يمكن القول أولاً إنه ما كان للنور أن يحظى بمهمة التمثيل لأشرف الموجودات، إلا لاستيفائه مجموعة من المزايا والخواص التي أضفاها ابن رشد عليه، هي التي جعلت من "هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه"⁽²⁾. ولا يهمننا هنا مدى تقييد الرجل بالمعطيات العلمية التي كانت متوفرة في زمانه بخصوص تعريف الضوء ومدخله في عملية الإبصار، بل ما يهمننا هو إبراز هذه الخصائص، لأنها ما يعتبره ابن رشد شرط التمثيل به للإله.⁽³⁾ ف"النور سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له"⁽⁴⁾. والنور يغشى الأبصار إذ هو "محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم"⁽⁵⁾. وعليه فلما كان "النور أشرف المحسوسات"، و"كان أرفع الموجودات المتخيلة"⁽⁶⁾، أعني أنه "أشهر الموجودات عند الحس والتخيل"⁽⁷⁾، "ضرب لهم المثال به"⁽⁸⁾، بل "وَجِبَ أَنْ يُمَثَّلَ لَهُمْ بِهِ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ"⁽⁹⁾ الذي هو الإله. إن التمثيل السعيد هو الذي يكون بالأشرف للأشرف، أي عندما يمثل الله بالنور، أو بعبارة أوضح: لما كان النور أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به الله من حيث هو أشرف الموجودات، وهذا هو معنى المناسبة الشديدة بينهما.

3. دواعي التمثيل بالشمس والنور

- (1) الكشف، ص 165، ف 203.
- (2) الكشف، ص 144، ف 140.
- (3) عالجتنا مسألة تقييد ابن رشد بما انتهى إليه عصره من تراكم علمي بخصوص عملية الإبصار وحيثياتها، في ردوده ومناقشاته مع علماء الكلام في دراسة منفردة: 'الأبعاد العلمية والمدنية للخلاف الكلامي حول مسألة الرؤية: وجهة نظر ابن رشد'، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 28 (2008).
- (4) الكشف، ص 144، ف 142.
- (5) الكشف، ص 144، ف 140.
- (6) الكشف، ص 158، ف 183.
- (7) نفسه.
- (8) نفسه.
- (9) الكشف، ص 144، ف 140.

يمكن العثور على عدة دواعي حملت الشريعة على اللجوء إلى استثمار المثال بالشمس أو بالنور. هناك سبب عام ينطبق على التمثيلات بالجملة، باعتبارها من الطرق المشتركة التصديق للجميع. وفي ذلك يقول ابن رشد: و"أما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده، الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان"⁽¹⁾.

لكن هناك سببا آخر أهم يتعلق بالتمثيل كسبيل وحيد للمعرفة والتعريف بوجود ما. وسنبسطه عن طريق الإجابة عن السؤال: ما هو الموجود في نظر الجمهور؟ فمن شأن الجواب عن هذا السؤال أن يجعلنا ندرك الدواعي الأخرى التي ألجأت الشرع إلى التمثيل. وقد كنا وقفنا على بعض الدواعي في بداية بحثنا.

الطريق الذي سلك الشرع بالجمهور لتصوير هذا المعنى هو التمثيل بالشاهد، سواء كان له مثال في الشاهد، أو لم يكن له مثال، "إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد"⁽²⁾. ف"الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم أن ها هنا موجودا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم"⁽³⁾؛ وبما أنهم يرادفون بين الموجود والمحسوس، ولا يعترفون بوجود المعقولات، إذ "إنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن"⁽⁴⁾، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل من قبيل المعقولات أو المعاني غير ممكن عندهم، فإنه إما أن يكون هاهنا موجود محسوس أو يكون العدم.⁽⁵⁾

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص 109-110، ف 47.

(2) الكشف، ص 171، ف 225.

(3) نفسه، ص 139، ف 134.

(4) نفسه، ص 158، ف 182.

(5) نفسه.

لهذا لم يكن أمام الشرع في تعريفه الجمهور معنى الإله، ومعانٍ أخرى كحدوث العالم والمعاد، من طريق سوى أن يضرب المثالات لهذه المعاني التي لا يمكن تصورهم إياها دونها.⁽¹⁾ فلا بديل إذن لطريق التمثيل، إذ هو طريق إدراك وجود الموجود، وتفادي السقوط في العدمية وفي اللاأدرية معاً.

إن احترام الخطاب الشرعي للوضع المعرفي للمخاطب هو الذي حدا بابن رشد إلى أن يعتبر أن كافة المثالات والاستعارات الشرعية "طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس"⁽²⁾.

4. الله نور: بين التعريف والقول التمثيلي الاستعاري

في الوقت الذي ينفي فيه الشرع "المماثلة" أو "المجانسة" ينهج بالمقابل طريق التمثيل والاستعارة. إذ لم يكن الشرع قد صرح بأن الله جسم كما لم يصرح بأنه ليس جسماً. أو بعبارة ابن رشد إذا كان "لم يصرح الشرع لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم"⁽³⁾، فإنه قد نفى بالمقابل المماثلة بين الخالق والمخلوق، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان: "أحدهما أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق، والثاني أن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهي في العقل"⁽⁴⁾، فما عسى أن يجاب الجمهور في سؤال ما هو الإله؟

من الظاهر أن هذا السؤال ينصب أساساً على الماهية، ماهية الإله، ومن ثم فهو داخل في باب التصور، من جهة ما هو إدراك لماهية الشيء. وابن رشد يعلم جيداً أنه من الطبيعي أن يطرح هذا السؤال، بل إنه سؤال لا فكاك منه، كما يقول. إذ هناك ضرورة داعية إلى هذه الأمور وهي أن الجمهور وكل الناس لا يمكنهم أن يستغنوا عن السؤال عن "ما هو الله؟". لذلك فعدم تصريح الشرع "لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم"⁽⁵⁾ إنما هو أمر غير مقنع، بالنسبة للجمهور، خاصة وأنه قد تم الاعتراف

(1) نفسه، ص 158، ف 185.

(2) الكشف، ص 171، ف 224؛ يقول عن الطريق الشرعية التمثيلية: "فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان"؛ نفسه.

(3) نفسه، ص 158، ف 182.

(4) نفسه، ص 137، ف 128.

(5) نفسه، ص 142، ف 138.

بوجوده.⁽¹⁾ إن الجمهور لا يقبلون بوجود موجود معقول، كما لا تقبل المُنزهة بوجود موجود إلهي جسماني. فكان أن كانت الفئة المنزهة فئة (مليسة)، أو معطلة، أعني أن الله في عرفها (لا أيس). كما ظهرت الفئة المجسمة فئة مُكثرة. لذلك لا بد من شق طريق نَعَرَفُ به بهذا الإله ونتفادى به الإحراجات العقلية الناجمة عن طريقي المعطلة والمشبّهة.

ليس لجوؤنا إلى التمثيل في التعريف أمراً نأتية من أول وهلة. إذ لما كان هذا السؤال ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم فيه إن الله موجود وقع الاعتراف به، وإنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له لا ذات له، ولما كان هذا السؤال كما قلنا "طبيعي للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه"، بمعنى أنه داخل في ما الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة،⁽²⁾ كان لا بد من أن نُمثل لذلك بأقرب الأشياء شَبَهاً به، وذلك حتى تكون هذه الطريق في التعريف بسيطة معترفاً بها عند الجميع. وهي طريق ليست كذلك إلا لأن لها مثلاً في الشاهد. فما هو مثال الله في الشاهد؟ وهل يستوفي فعلاً شرط القرب والبساطة؟

إن النور، في رأي ابن رشد، هو المثال الذي يجنبنا كل الإحراجات السابقة، وفضلاً عن ذلك فهو جواب الشرع. يقول: "الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع. فيقال لهم: إنه نور. فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته"⁽³⁾. ولكن هل يمكننا هذا الجواب من الإحاطة بماهية الإله؟ الجواب هو لا. لأنه يُمكننا من إدراك مثال الماهية فقط. وهكذا يكون تعريف الجمهور بالإله قد اضطر ابن رشد إلى الخروج عن الشروط

(1) نفسه؛ إن هذا الأمر قد يؤدي إلى السقوط في التجسيم، كما قد يؤدي إلى التعطيل، انظر الكشف، ص 139، ف 134.

(2) الكشف، ص 161، ف 191. الحاجة إلى التمثيل وكيدة لأن الأمر يتعلق بسعادة الناس: "يضرب لهم مثلاً في الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه، مثل كثير مما جاء في أحوال المعاد؛" نفسه، ص 147، ف 151.

(3) نفسه، ص 142-144، ف 139؛ ويضيف: "فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [النور 35]، وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ قال: "نور إني أراه". وفي حديث الإسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى، غشي السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه. وفي كتاب مسلم أن لله حجاباً من نور لو كشفت لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره. وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجاباً من نوره؛" نفسه.

التي وضعها للتعريف وللجواب عن السؤال "ما هو؟" بحصر المعنى.

فإذا كان التصور هو إدراك ماهية الشيء، فإن الماهية هنا لا تدرك إلا عن طريق الحد، لأن "أكمل ما يُفهم به الشيء هو حدّه"، وابن رشد يعرف أن الجواب الذي يقترحه هنا لا يقدم به تعريفاً للهِ وإنما مجرد تشبيه له. وربما لهذا السبب كان لا بد من اختلاق قسم آخر في التصور لا يتضمن ماهية الشيء فقط، وإنما أيضاً مثاله، حتى يصير الجواب: "الله نور" جواباً داخلاً في التعريف، ولكن من جهة المثال والمحاكي، لا من جهة ذات الشيء.

ومع أن اسم النور كثيراً ما أطلق في النصوص الفلسفية والدينية والصوفية على العقول السماوية وعلى الملائكة، فإن ابن رشد يعتبر أن هذا المثال، أعني النور، هو شديد المناسبة للخالق سبحانه، كما ذكرنا أعلاه. ويقدم ابن رشد مجموعة من الأسباب التي تدعم هذه المناسبة:

السبب الأول الذي يجعل مثال النور مناسباً لنسبيته إلى الإله هو أنه يجمع بين أمرين لا وجود لهما في غيره، فإذا كان الموجود يرادف المحسوس عند الجمهور كما يرادف المعدوم غير المحسوس، فإنه على الرغم من أن النور محسوس، فإن الأبصار والأفهام تعجز عن إدراكه. أو بعبارة ابن رشد: "إنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم"⁽¹⁾. بل باجتماع هاتين الميزتين يضحى أشرف المحسوسات.⁽²⁾ ومن ثم فحيازته لهذا الشرف تؤهله لأن يناسب أشرف الموجودات، وبالتالي أن يُمثّل به للناس. وعندما يتحدث ابن رشد عن شدة مناسبة النور للإله، فإنما يعني بالضبط أن نسبة المحسوسات إلى النور هي نسبة الموجودات إلى الإله. بمعنى أن نسبتها نسبة واحدة، وبالتالي فما نحكم به على النسبة الأولى، يمكن أن نسحبه على النسبة الأخفى.

السبب الثاني الذي يوجب تسمية الإله بالنور، يقدمه ابن رشد في صورة تمثيل بالنسبة: "ذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لاثقا عند الصنفين من الناس، وحقا"⁽³⁾. لما كان نور الشمس يغشى العيون

(1) الكشف، ص 144، ف 140.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

عند النظر إليها، أي أنه لا يدرك رغم كونه محسوسا، بل إنه يعطلها تماما، كذلك الأمر بالنسبة لنظر العقل في وجود الله.⁽¹⁾

يقدم ابن رشد السبب الثالث في صيغة تناسبية أيضا تصبح فيها نسبة الموجودات إلى الله هي نسبة الألوان إلى الضوء أو النور. والنسبة هي علة ذات بعدين، علة الوجود وعلة الإدراك، يقول ابن رشد: "إن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له فبالحق ما سمي الله تعالى وتبارك نفسه نورا. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية"⁽²⁾. ويجدر أن نشير أنه على الرغم من أن العلم البشري يسمى علما أيضا فإنه مع ذلك لا يناسب العلم الإلهي، لأن العلم الإلهي، يجمع بين الأمرين، علة الوجود وعلة المعرفة، بينما علم الإنسان معلول.

وهكذا فإذا كان السبب الأول يؤكد على علاقة الشرف بين طرفي النسبة، والثاني يؤكد على علاقة الجهل أو اللامعرفة (الطمس)، فإن السبب الثالث يركز على علاقتي العلية الوجودية الاستمولوجية. هذه الأسباب مجتمعة تؤكد قرب مناسبة مثال النور إلى الإله، وبالتالي وجوب تسميته به. وبهذا ينحل إشكال المطلب (ما؟). يقول ابن رشد: "ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا. بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به"⁽³⁾. لذلك فلائنه إذا قيل للجمهور "إنه نور وأن له حجابا من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما ترى الشمس، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء"⁽⁴⁾.

والحقيقة أنه ما كان لابن رشد أن يقدم على هذا التعريف/ التشبيه الذي هو من باب ما هو مشترك التصديق بين العلماء والجمهور دون أن يتقدم إلى ذلك بإدخال تعديل على تعريف التصور ذاته. فإذا كان تعريف هذا الأخير قد استقر عند المناطقة - وابن رشد منهم - على أنه إدراك ماهية الشيء، فإن هذا الأخير قد اضطر، ولأسباب

(1) لا تخفى الحمولة الصوفية لهذه العبارة الرشدية، ونشير إلى أن 'استعارة الخفافيش' شهيرة في الأدبيين الصوفي والفلسفي في الغرب الإسلامي، ونجدها بنفس المعنى تقريبا عند ابن طفيل في حي بن يقظان، ص 108.

(2) الكشف، ص 144، ف 142.

(3) الكشف، ص 158، ف 183.

(4) نفسه، ص 158، ف 184.

ربما غير منطقية، إلى أن يلحق بإدراك الماهية إدراك مثالها، فـ"طرق التصور اثنين: إما الشيء نفسه وإما مثاله".⁽¹⁾ وبهذا يكون قد أثبت للجُمهور مدخلا إلى الجواب عن السؤال 'ما؟'.

5. تقويم الاستعارة: الله نور

لقد تبين من فصل سابق أنه من ضروب العلم الذي يجب أن يتقدم على كل ما شأنه أن يدرك بفكر وقياس العلم الذي يدل عليه اسم الشيء، وهو الذي سمي تصورا.⁽²⁾ كما تبين أن الحد هو ما تألف مبدئيا من جنس مشترك وفصل نوعي، وقد ظهر هناك أن طبيعة الجنس أو الفصل تنعكس على طبيعة الحد. وعلى سبيل المثال إذا كان الجنس يوضع لأكثر من نوع واحد، فإن المطلوب هو أن "نتأمل ما وضع جنسا. فإن كان الاسم يقال عليه بطريق الاستعارة، فليس بجنس"⁽³⁾. فالظاهر من هذا الموضع أن الجنس لا يمكن من طريق الاستعارة، لأن الجنس ينبغي أن يكون مقولا على النوع من طريق ما هو، أعني أن يحمل الجنس على النوع حملا حقيقيا وليس استعاريا. أما عندما نقول إن الله نور فإننا نضع الله نوعا من النور مثله مثل النار والجرم السماوي، وهذا أمر شنيع كما يظهر؛ لذلك فلا يبقى أن نقول سوى أن النور اسم منقول أو مستعار، ومن هذه الجهة فهو ليس جنسا لله، بل هو تشبيه أو استعارة.⁽⁴⁾ لهذا يبدو لنا أن مثل ابن رشد في استعارة النور لتعريف الله:

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص 116، ف 59.

(2) ابن رشد، ابن رشد أبو الوليد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم ومن معه، ف 1.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق م. سليم سالم، ص 192-193.

(4) يقول ابن سينا عن طريق التمثيل كمدخل للتصور: "أما التمثيل فليس بتعريف حقيقي، بل هو كتعريف، وقد يقع فيه الغلط كثيرا [...] وكان التمثيل نافعا لا في تصور المعنى، بل في تسهيل سبيل تصوره وفي أن للمعنى والوجود ما يطابقه"؛ ابن سينا، منطق المشرقيين (القاهرة: المكتبة السلفية، 1910) ص 31؛ أما أبو نصر الفارابي فيقول عن التمثيل بالنور: "والذي هو بالمحاكاة جنس يأخذه كثير من الناس جنسا لأشياء كثيرة، مثل الظلمة والنور، فإن قوما يزعمون أن المادة ظلمة ما وأن العقل نور ما وأن الملائكة أنوار. فإنه لا يمتنع أن يكون شيء ما عرضا في أمر، فيُظَنّ إما ببادئ الرأي وإما بتموه الشيء به أنه نوع له، حتى إذا تُعَبِّب بالطرق البرهانية يتبين أنه عرض له لا نوع له. وكذلك قد يكون القول رسما للشيء فيُظَنّ بهاتين الجهتين أنه حد له، حتى إذا تُعَبِّب بالطرق البرهانية يتبين أنه ليس بحد له"؛ كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط. 2 (بيروت: دار المشرق، 1990) ف 174؛ وعن حضور التمثيل والاستعارة بالنور في نظرية العقل، انظر:

Averroès, *la Béatitude de l'âme*, édition de M. Geoffroy et C. Steel (Paris: Vrin, 2001).

"مثل من قال إن العلم نور. فإن النور بالحقيقة إنما هو في الجرم السماوي، وفي النار. والذي نقص هذا الموضوع أن يكون الجنس مقولا على النوع بتواطؤ من طريق ما هو"⁽¹⁾. وإلى هذا الفهم كان قد ذهب الشيخ الرئيس عندما فسر: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [النور: 35] بقوله: "النور اسم مشترك لمعنيين، ذاتي ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما قال أرسطاطاليس. والمستعار على وجهين: إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير. والمعنى هاهنا هو القسم المستعار بكلي قسميه، أعني الله تعالى هو خير بذاته وهو سبب لكل خير كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي. وقوله السماوات والأرض عبارة عن الكل"⁽²⁾.

لكن الاعتبارات المعرفية والمنطقية ليست وحدها التي تقف وراء أقاويل ابن رشد؛ بل ربما تكون اعتبارات أخرى مقامية هي التي حملته على القول بضرورة تعريف الله بالنور. ولا ريب أن المقام التداولي للقول له دخل في تحديد طبيعة هذا القول؛ ومقدمة كتاب الكشف تكفي في هذا الباب للوقوف على هذا الاعتبار الأخير.

سادسا: استعارة الطريق

الاستعارة الثانية التي سننظر فيها أقل صعوبة وإحراجا من سابقتها، وهي استعارة الطريق.

تنطلق هذه الاستعارة من معطى أولي هو أن الاستدلال طريق، سواء اعتبرنا الاستدلال انطلاقا ونقله للذهن من مقدمات وسيرا إلى النتائج، أو أخذناه بمعنى طلب دليل يرشدنا في الطريق إلى أمر ما. وترتبط هذه الاستعارة بهدف الاستدلال أيضا، إذ يكون للاستدلال بداية ويتواصل بشكل خطي ويتطور عبر مراحل معينة نحو الهدف أو الثمرة. والشيء الذي نعرفه عن الطريق هو أنها تحدد مسارنا يلزمنا قطعه

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق م. سليم سالم، ص 163.

(2) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، تحقيق ميشال مرمورة، مرجع مذكور، ص 49؛ تجد الإشارة إلى أن أبا حامد الغزالي قد عكس بنية الاستعارة ليصير النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له. انظر تفاصيل ذلك في مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 41 وما بعدها.

حتى نصل إلى مبتغانا.⁽¹⁾

وعندما نتحدث عن طريق فإنه لا بد من الحديث عن خطة للسير أو قل عن 'خارطة طريق': خارطة أو مخطط تقوم بنيتها على وجود شيء ينتقل من نقطة إلى نقطة أخرى كنقطة الإنسان من مكان إلى مكان، ونستثمره مجازيا كما في استعارة حركة الذهن، فهي ليست صورة مدركة بالعين، بل إنها نمط مجرد من حركة النقلة. فمخطط الحركة أو النقلة يشكل بنية إدراكنا لحركة الاستدلال أو التعقل مثلا.⁽²⁾ وهو لا يقتضي سوى 'نقطة' انطلاق و'جسم' متحرك و'خط' حركة و'نقطة' وصول، ومنطق بسيط أيضا: (مثلا: إذا تحركت من نقطة "أ"، متجها إلى نقطة "ج"، وكنت في نقطة "ب" في منتصف المسافة بين "أ" و"ج" فلا يمكن أن تكون في ذات الوقت في "أ" أو "ج"، وأنه لا يمكن أن تصل "ج" دون أن تمر بـ"ب"). ينطبق هذا على الإنسان وعلى كل جسم متحرك، كما ينطبق على حركة العقل على سبيل الاستعارة والتمثيل. وربما كانت هذه القرابة بين الحركتين المكانية والذهنية هي التي جعلت المناطقة يعرفون الاستدلال بالنقلة، وبالطريق أيضا. وابن رشد كان يعرف الاستدلال سواء كان قياسا أو استقراء أو تمثيلا بأنه نقلة من إلى. وكان يحدد الفروق بين أنواع الاستدلال بطبيعتي المنتهى والمنطلق، أما النقلة فتبقى هي هي.⁽³⁾ والشيء نفسه يمكن أن نقوله

(1) انظر بخصوص استعارة الطريق: جورج لاكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص 103-110؛ سيكون لاستعارة أو لصورة الطريق أبعادا فلسفية أعمق وأوسع في الفلسفة الحديثة، وخاصة مع رني ديكارت، وذلك بالنظر إلى اتصالها بفكرة المنهج. فقد كانت هذه الاستعارة وراء ابتكار فكرة المنهج عند هذا الفيلسوف، انظر: حمو النقاري، 'في فلسفة المنطق: من مفهوم النظر إلى مفهوم السعي'، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور القياس التمثيلي (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2004) ص 73-74 وما بعدها. وانظر أيضا: David Fontaine, 'Le chemin: une image directrice dans la pensée de Descartes,' in *L'imaginaire des philosophes* (Paris: L'Harmattan, 1998) pp. 75-96.

(2) انظر جورج لاكوف ومارك جونسون، مرجع مذكور.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق تشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي، ف 26؛ وابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة: 1. 2. 35. والحقيقة أن ابن رشد يسخر مفهوم النقلة في حديثه لا عن الاستقراء فقط، بل في تحديد الأقاويل الأخرى كالقياس والتمثيل. إذ يقدم لنا تلخيص كتاب الجدل تعريفا شاملا للاستدلال باعتباره نقلة للحكم من المقدمة إلى النتيجة، وهو التعريف الذي يشمل الاستقراء والتمثيل والقياس. ومع أن هذه الأقوال الثلاثة هي بمثابة نقلة للحكم من المقدمات إلى النتائج، فإن نقلة الحكم في الاستقراء غير نقلة الحكم في القولين الآخرين. فإذا كان القياس هو "نقلة الحكم من الكلي إلى الجزئي"؛ ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ف 26؛ لأن "النتيجة منطوية

عن الطريق؛ حيث أن الاستدلال كيفما كان هو طريق آخذة من إلى. والفرق بين أنواع الاستدلال يكمن في طبائع المقدمات والنتائج التي تكون إما كلية أو جزئية، لا في الطريق ذاتها. لكن هذه الطريق قد تكون طويلة ومتشعبة كما في القياسات الاستقرائية والاستنباطية وتكون قصيرة ويسيرة كما في التمثيل والضمير.

ومن المفيد لنا في هذا السياق أن ننتبه إلى حضور الحركة في النفس وقواها؛ حيث نجد أبا الوليد في تلخيص كتاب النفس يميز بين الحركة المستقيمة والحركة الدائرية. ولما كانت الحركة الدائرية أشرف الحركات فإنها لمكان ذلك هي حركة للعقل، بينما حركة قوى النفس الأخرى كالنزوعية والشهوانية هي حركة مستقيمة. من هنا فالاستقامة ليست دائما أفضل الحركات ولا أشرفها. وكأن الأمر يتعلق عند ابن رشد بحركة تتوخى الاستقامة في العمل لذلك وجب تقصير المسافة بين المقدمات والنتائج، وليس بأكمل الطرق، فأكملها هو الخط الدائري.⁽¹⁾

أما في الكشف عن مناهج الأدلة فيلجأ ابن رشد إلى استعارة الطريق، مرات عديدة؛ حيث لجأ إليها للتمييز في سياق نظرية النبوة بين طريق الخواص التي وصفها الغزالي في القسطاس المستقيم، وطريق غير الخواص، وهي طريق الجمهور والمتكلمين. كما لجأ إلى استعارة الطريق أيضا لإظهار شرف دليلي العناية والاختراع الشرعيين على أدلة المتكلمين. ولجوؤه إلى هذه الاستعارة معناه أنه قد استبدل مفهوم الدلالة، بما هي آية وعلامة، بمفهوم الطريق لكونه أكثر إichاء، وذلك بالنظر إلى كونه يستدعي حمولة معرفية/ أخلاقية متعلقة بنعوته وصفاته، وهي الاستقامة واليسر؛ فالطريق إلى معرفة الله عن طريق العناية والاختراع هي أقوم الطرق، لأن أقصر مسافة بين نقطتين هو الخط المستقيم. هذه الاستقامة في طريق العناية والاختراع ذات دلالة منطقية لا تظهر جيدا إن نحن قرأناها معزولة عن 'استعارة الطريق المستقيم'، وهي أن دليلي العناية والاختراع مقدمات قريبة، والقرب هنا يتعلق بالمسافة المقطوعة بين

بالقوة في المقدمة الكبرى على جهة ما ينطوي الجزء في الكل؛" نفسه. والمثال هو نقلة الحكم "من جزئي إلى جزئي شبيه به"؛ نفسه؛ فإن الاستقراء هو "نقطة الحكم من أكثر الجزئيات أو جميعها إلى الكلي"؛ نفسه، أو هو "نقطة الحكم بشيء ما على جزئيات كلي ما إلى الحكم بذلك الشيء على ذلك الكلي"؛ نفسه. وقارن بقول أرسطو: "والاستقراء فهو الطريق الآخذ من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي"؛ كتاب المواضع الجدلية، طبعة فريد جبر (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1999)، 1، 12. (1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد عبري (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1994) ص 25.

المقدمات والنتائج، بمعنى أن النتائج التي نتوصل إليها عن طريق العناية والاختراع قريبة من المقدمات. وقد يعني القرب أيضا البساطة واليسر لأنه طريقي العناية والاختراع "قليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها"⁽²⁾. إن في تقصير المسافة بين المقدمات والنتائج تخفيفاً على المتنقل من عناء الطريق الذي قد ينجم عن تشعبها وطولها.⁽³⁾

هذا مع أن ابن رشد كان قد وضع القرب وقلة المقدمات من خصائص القول الخطابي، على خلاف القول الصناعي، إذ "إن الترتيب الصناعي يقتضي أن يصرح فيه بجميع المقدمات الضرورية في بيان ذلك المطلوب، والجمهور لا يستطيعون أن يفهموا لزوم النتيجة التي تلزم عن مقدمات كثيرة. وأيضاً فإنهم لا يباعدون بين النتيجة والشيء الذي تلزم عنه النتيجة، أعني أنهم لا يصرحون في المقاييس بالمقدمتين جميعاً مع النتيجة، بل إنما يأتون بمقدمة واحدة ثم يردفونها بالنتيجة"⁽⁴⁾.

وعموماً فثلاث خصائص في الطريقة الشرعية تجعلها متميزة عن طرق الأشعرية، ومؤهلة من ثم لتأدية المقصود بها، وأعني تحديداً أنها طريقة قليلة المقدمات، وقريبة النتائج من المقدمات الأولى، ويقينية، وفوق ذلك بسيطة غير مركبة.⁽⁵⁾ من هنا فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير الأصل الذي مفاده أن "العالم هو أنه مصنوع لله ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه" هي غير طريق الأشعرية.⁽⁶⁾ وقد تبين في ما مضى أن طريق الأشعرية ليست طريقاً يقينية على غرار طريقة العلماء، ولا هي من "الطرق العامة المشتركة للجميع، وهي الطرق البسيطة"⁽⁷⁾. وتعني البساطة من حيث هي خاصية المقدمات الشرعية "قلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات

(2) الكشف، ص 161، ف 190.

(3) يقول ابن رشد: "أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معه البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها، وذلك إما لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق، فإذا سلك به نحو الأشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه، وإما لأن فطرته ليست معدة لقبول البرهان أصلاً، وإما لأنه لا يمكن بيانه له في ذلك الزمان اليسير الذي يراد منه وقوع التصديق فيه. فلهذا قد نضطر إلى أن نجعل التصديق بالمقدمات المشتركة بيننا وبين المخاطب، أعني بالمحمودات؛ ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 1. 15.

(4) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 2. 22.

(5) الكشف، ص 116، ف 64.

(6) الكشف، ص 161، ف 189.

(7) الكشف، ص 161، ف 190.

المعروفة بنفسها"، في مقابل التركيب من حيث هو خاصية المقدمات الكلامية، الذي يعني "البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفنتة"⁽¹⁾، لذلك لا يستعملها الشرع في تعليم الجمهور، ولا يجب استعمالها من الأساس.⁽²⁾

والذي يجعل المقدمات الشرعية في غاية البساطة هو التزامها بالقاعدة التي تقضي بأن المخاطب يلزم أن يعرف أولا المقدمة التي يستعملها مثالا للمطلوب الأخرى، فتكون هذه المقدمة مشتركة التصديق أو محمودة مقبولة، كما نبه في شرح كتاب البرهان. وهو ما لم يلتزم به المتكلمون والتمزم به الشرع في مخاطبته للجمهور، إذ "لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد"⁽³⁾.

والدليل الذي يقدمه الشرع على صنع العالم، ليس مجرد طريق استدلالية، بل هو لا بد أن تكون "الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم، من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع"⁽⁴⁾. وبساطة الطريق الشرعية آتية من قصر المسافة التي على الجمهور أن يقطعها بين المقدمات والنتيجة التي هي "العالم حادث"، وآتية أيضا "من كون الشرع قد استعمل في تمثيل ما كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد، حدوث الأشياء المشاهدة"⁽⁵⁾، فكانت الأشياء الحادثة المشاهدة مثالا للأشياء الحادثة غير المشاهدة؛ وهذه الأمور المشاهدة هي ما يجعلها مقدمات مقبولة عند الجميع، ويؤهلها لمعرفة الأمور الأخرى. ولما كانت الشريعة لا تتطرق إلى الأمور الحادثة الخفية إلا انطلاقا من الأمور المشاهدة، فلذلك لا يحتاج مستعمل هذه الطريق إلى التواءات استدلالية ومقدمات كثيرة من أجل بلوغ المقصد.

إن الحلقة التي ظلت مفقودة في استدلالات المتكلمين عموما والأشعرية خاصة؛ أعني استواء الشاهد والغائب في الطبيعة، لم تعد كذلك في استدلالات الشريعة، ذلك أن هناك نوعا من التوافق بين معنيي الخلق في الغائب والحدوث في الشاهد؛ وفي ذلك يقول ابن رشد: "من العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) الكشف، ص 162، ف 192.

(5) نفسه.

الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين: أعني لتصور الحدث الذي في الشاهد، وتصور الحدث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب⁽¹⁾.

أما الجمهور فقد نهجت الشريعة في تعريفهم بمثل هذه الأمور العويصة نهج التمثيل بالشاهد، وخاصة عندما يتعلق الأمر بما يجب إثباته لتوقف الشريعة عليه.⁽²⁾ وبالفعل، فإن "الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد. إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد"⁽³⁾. وهكذا يقدم ابن رشد طريق الشريعة كطريق يسيرة يسلك فيها بالجمهور نحو ما قصد أن يعتقده الجمهور، أعني "معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع"⁽⁴⁾ وإلى أن العالم مصنوع لله، وهذا هو الوجه الموجب أو البنائي للغرض من كتابة ابن رشد للكشف عن مناهج الأدلة. ويقول: "فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وجدت تلك الطرق هي طريق العناية. وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى"⁽⁵⁾. أما "من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه"⁽⁶⁾. ولهذا كان الغرض (السالب) أو النقدي من كتابة الكشف، هو الكشف عن الطرق المزيفة والتي تزيع بسالكها عن المقصد الأساس من الشرع؛ وهي طرق المتكلمين.

هكذا يكون قد تبين أن هذه الطريقة الشرعية التي نصبها الشرع للجمهور ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، طريقة خطائية، لأنها تعتمد التمثيل. هذا التمثيل هو الذي يجعل الطريق الشرعية طريقة غاية في الظهور، وبالتالي مقنعة، هذا فضلا عن كونها مقبولة أو معترف بها عند الجميع. هذه الطريق التمثيلية الخطائية "هي ما

(1) الكشف، ص 172؛ ف 227.

(2) انظر، الكشف، ص 147، ف 151.

(3) الكشف، ص 171، ف 225، ويضيف ابن رشد بعد أن أحصى بعض أنواع التمثيل بالشاهد: "فيجب ألا يتأول شيء من هذا الجمهور ولا يعرض لتنزيهه على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية"؛ نفسه.

(4) الكشف، ص 100، ف 6.

(5) الكشف، ص 162، ف 193.

(6) الكشف، ص 161، ف 190.

يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان. وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس⁽¹⁾. أما طريق الأشعرية التي تقول إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث، وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور. "فينبغي كما قلنا ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة"⁽²⁾، بل إن القرآن يفضلها كما سنبين أسفله.

ولا يلجأ الشرع في تعريف الجمهور بالموجودات إلى أمثال هذه المقاييس المركبة وإنما يستعمل طريق التمثيل بما هو طريق قريب بسيط. وبالنسبة لابن رشد فأَي القرآن التي تتحدث عن أجزاء العالم في مناسبتها لوجود الإنسان كلها تفضي إلى إثبات حدوث العالم، وإلى أن له صانعاً. بيد أنه لما كان حدوث العالم لا مثال له في الشاهد، فإنه لا بد أن يكون الشرع قد "استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة"⁽³⁾. وهذا دليل واضح على استعمال الشرع التمثيل، لكن ليس على جهة استعمال المتكلمين.

من هنا يظهر أن ابن رشد لم يكن ضد الاستدلال التمثيلي بإطلاق بل هو ضد الاستدلال الكلامي الأشعري. ومفتاح هذا التباين في موقف أبي الوليد إنما يوجد في الغاية من كل استدلال. أعني أن غاية الاستدلال التمثيلي الشرعي هي العمل، مع تنبيه العلماء؛ أما غاية الاستدلال الكلامي هي العلم دون أن يكون كذلك في الحقيقة، لأنها لا تستوفي شرائط الاستدلال العلمي، وتفضي إلى إلغاء الحكمة عن العالم. لذلك "ينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال [الشرعي] في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه"⁽⁴⁾.

وإشارات ابن رشد إلى دليل العناية كما نبه عليه النص القرآني ليست سوى فصول قصيرة من كتاب لم يُكتب لابن رشد أن يصنفه، وهو كتاب "العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز"⁽⁵⁾. فالآيات التي في القرآن في التنبيه على معنى العناية كثيرة.

(1) الكشف، ص 171، ف 224.

(2) الكشف، ص 171-172، ف 226.

(3) الكشف، ص 162، ف 192.

(4) الكشف، ص 166، ف 206.

(5) الكشف، ص 165-166، ف 204.

ومقصد كتاب الكشف عن مناهج الأدلة ليس هو تعداد هذه الآيات وتفصيل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع، وإنما هو التعريف بالطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور وجود الصانع، لا باعتبارها من الطرق الأشعرية المتشعبة غير البرهانية، وإنما باعتبارها من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع. والطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير العناية خلاف طريق الأشعرية. فقد بين ابن رشد في كثير من المناسبات أن "تلك الطريق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع"⁽¹⁾. بينما طريق العناية طريق بسيطة، بمعنى أنها قليلة المقدمات ومع ذلك نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها؛ وبساطتها تجعلها تنفصل من جهة، عن مقاييس المتكلمين المتشعبة التي رغم تشعبها هي غير يقينية ولا تستوفي شرط العلمية وأبعد من أن تكون معروفة بنفسها عند الجميع؛ كما تنفصل من جهة ثانية عن البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة، فهذه طرق خاصة بالعلماء ولا يستعملها الشرع في تعليم الجمهور.⁽²⁾

وبطبيعة الحال فعندما نتحدث عن طريق العناية والاختراع على أنها أقوم طريق، فإننا بالمقابل نكون قد صنفنا باقي الطرق، وأعني بالضبط طرق المتكلمين ضمن الطرق المعوجة المطولة والمتشعبة؛ وهو ومن توجه إليه هذه الطرق يكونان عرضة للزيف والتهيه عن المقصد.⁽³⁾ أكثر من ذلك، إن الطريق المستقيم هي التي يصفها في مواضع عدة، ومنها تهافت التهافت، بأنها الطريق البرهاني، مما يعني أن الطرق الأخرى غير البرهانية هي غير مستقيمة، كثيرة التفنن والتشعب، ملتوية وبعيدة هي طرق المتكلمين الجدلية والمراثية. فالبيانات الصناعية التي تكون "بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة، فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه"⁽⁴⁾. وكثرة التفنن والتكلف لا تعني أن هذه الطريق طريق صناعية برهانية، بل هي طريق تُسخر فيها مقاييس مؤلفة تتبين مقدماتها بمقدمات أخر تخلط بها. لذلك فقد يلحق ضرورة في هذا الصنف أن يعسر على الناس تأليف

(1) الكشف، ص 161، ف 190.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) الكشف، ص 161، ف 190.

المقدمات وترتيبها الترتيب الصناعي لمكان كثرة المقدمات وطول الزمان الذي يصرح فيه بجمعها وترتب ترتيباً صناعياً.⁽¹⁾ هذا على خلاف طريق الشريعة بما هي طريق خطافية جيدة إذ كانت تتألف من المقدمات البين إقناعها بنفسها والبسيطة والظاهرة والمحمودة.⁽²⁾ وبيان الإقناع لم يتأت للأقويل الشرعية والخطافية الجيدة عموماً إلا من طريق التمثيل، وما يجري مجراه، كطريق تفضي بالجمهور بيسر إلى تصديق الحكم المقصود أو تصور المعنى المقصود.⁽³⁾

يلجأ ابن رشد إلى التمثيل بالطريق وبالسير بمبادئه لإظهار خطأ الاستدلالات ومبادئها. فطريق الشرع التي سلك بالناس في تقرير هذا الأصل غير طريق الأشعرية، فهذه "ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة. أعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها"⁽⁴⁾. ثم إن الطريق الشرعية تراعي الجمهور عموماً، إذ كانوا يستريبون باللازم عن القول المتفنن وكثير الصنعة.⁽⁵⁾ ثم إن الخطأ في المقدمات التي يبنى عليها المتكلمون استدلالاً لاتهم تؤول في الحقيقة إلى أخطاء مضاعفة، على مثال من يعدو من أجل تحصيل نتيجة، مع أنه انطلق منطلقاً خاطئاً، مما يجعل المسار كله خاطئاً: مقدمات ونتيجة ونقله. وذلك "مثلما يقول أرسطو: إن الخطأ في المبدأ وإن كان يسيراً لا يشعر به فإنه يؤول إلى خطأ كبير - بمنزلة من أخطأ في مبدأ الطريق وحاد عنه على شكل مثلث فإنه لا يزال يبعد عن الطريق حتى يكاد أن يبعد عنه بعداً لا نهاية له"⁽⁶⁾.

طريق الشرع إذن هي الطريق المستقيم اليسير التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبه العلماء على ذلك، بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى.⁽⁷⁾ وإذا كان هذا النوع من الطريق في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، مارون عواد: 1. 2. 24.

(2) نفسه.

(3) انظر حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 172.

(4) الكشف، ص 161، ف 190.

(5) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تح. مارون عواد: 1. 2. 22.

(6) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدول، تح. بترورث وهريدي، ف 319؛ وحمو النقاري، المرجع السابق، ص 260.

(7) الكشف، ص 121، ف 81.

أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه،⁽¹⁾ فإنها طريق ليست تتضاد مع طريق الفلسفة. فإذا كانت الغاية القصوى من معرفة العالم، سواء كان الطريق هو الفلسفة على غرار ما نبه إلى ذلك في فصل المقال، أو كان الطريق هو الشرع كما نبه أيضا في نفس الموضوع عندما قال إن أحد مقاصد الشرع هو تعليم العلم الحق، - إلى جانب العمل الحق - والعلم الحق هو إدراك "أن العالم مصنوع لله ومخترع له". هذه هي الغاية (الشيولوجية) التي اعتبرها ابن رشد ما يجب أن ينتهي إليه طريقا الشرع والعقل معا. وقد جاء هذا التحديد تفاديا لقولين اثنين أولهما أن العالم موجود بالانفاق والمصادفة، والثاني أن العالم موجود من تلقاء نفسه.

سابعا: التمثيل علة تفاضل الشرائع

قلنا أعلاه إن "سائر الكتب المنزلة" قد لجأت إلى استعمال آليات التمثيل والاستعارة والأمثلة وغيرها، ومن هذه الجهة فلا خلاف بينها. لكن المعاد كان من المسائل التي هي موضع خلاف بين الشرائع؛ ولم يكن الخلاف في هذه المسألة من جهة وجود المعاد أو عدم وجوده، ذلك أن وجوده "مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء"، وإنما من جهة "صفة وجوده". أو على الأصح إن الخلاف الحقيقي ليس لا في وجود المعاد، ولا في صفة وجوده، وإنما في طريقة التمثيل له التي نهجتها الشرائع في تعريف الجمهور بهذه المسألة؛ ويقول: "ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة"⁽²⁾.

أما سبب الاختلاف فـ"لما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء"⁽³⁾. فالشرائع كلها، كما قلنا، متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء، وتختلف في تمثيل هذه الأحوال وتفهم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر

(1) الكشف، ص 166، ف 206.

(2) الكشف، ص 199، ف 340.

(3) الكشف، ص 201، ف 349.

تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك"⁽¹⁾. وقد أوردت شريعة الإسلام في تمثيل المعاد أدلة "مشتركة التصديق للجميع" في إمكان هذه الأحوال، "إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع"⁽²⁾.

ويقسم ابن رشد التمثيل إلى تمثيل روحاني وآخر جسماني؛ حيث يقول عن خصائص الأول أنه "يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك. والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني. والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل"⁽³⁾. لكن مع ذلك لم يحسم ابن رشد في الدواعي التي حملته على اعتبار التمثيل سبب أفضلية شريعة الإسلام على باقي الشرائع. فقد قال إن التمثيل الذي في هذه الشريعة أتم إيهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم، ولكنه لم يحدد علاقة كل من تمام الإيهام وكثرة التحريك من جهة بروحانية التمثيل أو جسمانيته من جهة أخرى، علماً أنه قد صرح بأن الجمهور لا يتحركون للتمثيل الروحاني، ومن ثم فهم لا يستطيعون سبيلاً للتمثيل الروحاني، إذ هو خاص بالمتكلمين.

هاهنا يكون ابن رشد قد استوحى ما سبق أن أثبت في شروحه على كتاب النفس. إن تمام الإيهام وشدة التحريك يتعلقان بطبيعة التمثيل المستعمل أساساً. فكلما اتجهنا نحو جسمانية التمثيل، كلما تمكنا أكثر من تفهيم الناس وتحريك نفوسهم نحو الفعل أو الترك. وهكذا فالتفهم يتعلق بالعلم، ويستعمل في جزء التصور منه مثالات الأشياء وفي جزء التصديق الأقاويل الخطبية والشعرية. أما تحريك النفس فهو تابع أساساً للتفهم ويلزم عنه. إذ الأمر يتعلق بتحريك نفوس الناس نحو طلب الفضائل وترك الأمور الرذيلة. ونرى أن نختم بهذا المثال الذي استعمله ابن رشد في تلخيص كتاب النفس، حيث يقول فيه: "مثال ذلك أنه إذا أبصر المحارب النار المنذرة بالحرب وهي النار التي توقد علامة على قرب الأعداء من المنار تحرك للحرب وأخذ لها أهبتها كما لو أبصر الحرب نفسها بالحس. وذلك أنه إذا أبصر النار على المنار تخيل صور الحرب فأعد لكل صورة بحسب ما يليق بها ونظره في الأمور المستقبلية يكون من

(1) الكشف، ص 202، ف 355.

(2) الكشف، ص 202، ف 352.

(3) الكشف، ص 203، ف 356.

نظره في الأمور الحاضرة"⁽¹⁾.

والحقيقة أن ابن رشد يترك الباب مفتوحاً ليعدد الأحوال التي فهم بها أهل الإسلام التمثيل، وربما يكون الإسلام أفضل الشرائع تمثيلاً لهذا السبب، أعني لكونه فسح المجال أمام التمثيل الروحاني والتمثيل الجسماني، اللذين ينصبان أساساً على المقبل من الأمور.⁽²⁾

خاتمة

أول خلاصة يمكن أن نخرج بها من هذه الإطالة على موقف ابن رشد من التمثيلات والاستعارات الشرعية، هو أن الأمر لا يتعلق بموقف واحد من هذه الآليات، بل بمواقف عدة. وغياب أو تغييب هذا الاعتبار في تقويم موقف ابن رشد من هذه الآليات يجعل نظرية المثال عموماً مختزلة أو غير مفهومة، هذا إن لم ترم بالتناقض والفساد. فهنا الموقف النظري من التمثيلات والاستعارات، وموضعها هو النصوص المنطقية من قبيل تلخيص كتاب القياس وتلخيص كتاب الجدل وتلخيص كتاب الخطابة؛ وهناك الموقف العملي من التمثيل ويتجلى في وجوه استعمال ابن رشد لهذه الآليات. لكن هناك موقف آخر يصعب تبينه وهو يجمع بين الموقفين السابقين؛ وربما يكون هو ما أفرز لنا موقفاً متميزاً أيضاً من تمثيلات واستعارات الشريعة.

فعندما حكم ابن رشد بفساد التمثيلات الكلامية، فإنه لم يكن يفعل ذلك في موضع فحص خاص بهذا القياس، انتهى به إلى ذلك التقويم الذي اشتهر به، بل كان السياق هو فحص إشكال كلامي مخصوص - عند نظره في مسألة العلم الإلهي أو الإرادة أو النبوة مثلاً - ذي أبعاد متشعبة، مدنية وعقدية، لا معرفية ومنهجية فقط. لذلك يمكن أن نستنتج أن هذا الموقف التبخيسي... الذي عرف به ابن رشد، قد كان في أغلب الظن حصيلة اقتناص للعبارات الرشدية التي تحمل تقويماً لهذا القياس في بعض المواضع، ليتم النظر إليها معزولة عن سياقها، وتسجل على أنها دعوى مقصودة لذاتها، بينما كان سياق تلك العبارات هو الذي اضطر ابن رشد إلى إطلاقه تلك الأحكام على ذلك القياس. وهذا هو الموقف الثالث من التمثيل عند ابن رشد، وهو

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 134-135.

(2) انظر الكشف، ص 203، ف 357-358.

الموقف الذي التبس أمره على بعض الدارسين. وبالجمل، فليس الأمر يتعلق بتبخيس للقياس التمثيلي في حد ذاته، بقدر ما هو تبخيس الاستعمالات الكلامية لهذا لقياس التمثيلي. وفي هذا السياق فقط نفهم معنى إشادة ابن رشد بالتمثيلات والاستعارات القرآنية. إن الأمر يتعلق بالغرض من التمثيل، وليس بالتمثيل في حد ذاته.

إن وجود أشياء نظرية من قبيل ماهية الله والمعاد، يراد من الجمهور اعتقادها، هو ما يجعل الشريعة تخاطب كافة الناس بأقاول مشتركة التصديق؛ وهي هنا تلتقي بالقول الخطابي، إن لم تكن مندمجة معه بالنظر إلى خصائصهما المشتركة.

ومجمل القول إن ما أنكره ابن رشد على الخطاب الكلامي أثبته للخطاب القرآني. فالخطاب الكلامي لا يستوفي شرائط العلم من جهة عدم استعمال أصحابه المقاييس البرهانية؛ ولجؤهم إلى مقاييس شبه جدلية ومغلطة عويصة، يجعل قبول الشرع على طريقتهم من باب تكليف ما لا يطاق؛ بينما الخطاب القرآني ينبه العلماء على التأويل البرهاني. والخطاب الكلامي هو دون القول الخطابي في تمثيلات، إذ لا يحترم قواعد هذه المقاييس المستعملة في هذه الصناعة، فهو يغرق الناس في سلسله الاستدلالية الطويلة والمتشعبة، بينما يعتمد النص القرآني التقصير بين المقدمة والنتيجة والإضمار، تلطفاً بالناس، وتحقيقاً لمقاصده العملية التي لا تخلو من إشارات وتنبيهات علمية. والخطاب الكلامي لا يحترم شروط التمثيل عندما يقيم مشابهاً بين جواهر لا تستوي في الطبيعة، لذلك فهو يفضي إلى أنسنة الإله (التجسيم)، ولا يُفهم، بل يشوش ويضلل؛ بينما التمثيل القرآني باستيفائه شرطي القرب والمناسبة بين المثال والممثل له يفهم النفوس ويحركها نحو الفعل. ثم إن الخطاب الكلامي يستعمل أسماء مشتركة واستعارات بعيدة لا تفيد المعنى، بينما الخطاب يعتمد القرآني استعارات إبداعية قريبة ومناسبة؛ وهذا سر قوته وفضيلته.