مكانة "التّمثيل" في الفكـــر الإسلامي،

د. مســـعـــــود لبيـــــــوض

أستـــاذ محـــاـــر:"أ"

جامـــعـــــة الجـــــزائـــــر2

ملخص:

تتناول هذه الدّراسة إحدى أهمّ الآليات المنهجية المستخدمة على نطاق واسع في الفكر الإسلامي وهي التّمثيل؛ فرغم اختلاف التسميات المعتمدة لهذه الآلية، فإنّ بنيتها المنطقية واحدة، وقد استخدمت في مجالات كثيرة منها الفقه والنّحو والكلام والفلسفة وغيرها من المجالات العلمية. ورغم ذلك، لا نلحظ إجماعـــا حول مكانـــة التـــمثيل وقيمـــته المنطقية، وسنسعى هنا إلى استطـــلاع رأي بعض فلاسفة العرب، حول المكانة التي خصّصوها للتمثيل، وننظر في مواقفهم من بعض تطبيقاته، وسنسعى أيضا إلى النظر في نقد وتحليل الدّارسين المعاصرين لآراء القدامى في المسألة.

الكلمات الدالة: الاستدلال، التمثيل، القياس، التناسب، الخيال.

Résumé :

Le Raisonnent par analogie (Tamthil ; Quias) était un mode de pensée et un outil méthodologique couramment utilisé dans la pensée islamique, mais certains courants intellectuels arabes, les péripatéticiens en particulier, ne reconnaissaient pas son importance ou sa valeur scientifique car il est loin de produire des connaissances fiables, et pourtant ces mêmes penseurs n'hésitaient pas à recourir à ce type de raisonnement dans de nombreux domaines. C'est ce que nous chercherons à comprendre et à éclairer dans cet article..

يحاول هذا المقال إلقاء ضوء على آلية منهجية ذات أهميّة قصوى في الفكر الإسلامي عامةً هي "التّمثيل"؛ ولئن كان البحث فيها ينتمي إلى المنطق أساسا، فإنّ توظيفها يتجاوز هذا المجال، وتأثيرها يمتدّ إلى مجالات أخرى أجلّ وأخطر، نقصد بذلك العقيدة والسّياسة وغيرهما. ونبدأ بتساؤل إشكالي نلج به هذا الموضوع، فالتمثيل مستخدم على نطاق واسع في الفكر الإسلامي، بل هو حاضر في القرآن نفسه، ولكن فلاسفة العرب ينتقدون هذه الآلية المنهجية، ولا يعيرونها مكانة كبيرة في مؤلفاتهم، ومع ذلك نجدهم يستخدمونها في مناسبات كثيرة، وهذا ما يجعلنا نستشعر التباسا في الموقف، فلماذا ينتقد فلاسفة العرب التوظيف الكلامي للتّمثيل، ويحرصون على استخدامه ويتوسعون في توظيفه؟

1ــ ما التمثيل؟

لابد في البداية أن نعرف المقصود بالتمثيل، إذ من المعلوم أنّ حركة الفكر وطرق الاستدلال لا تخلو من ثلاثة أوجه، فالفكر إمّا أن يسير من الكلي إلى الجزئي، ويُعرف هذا بالقياس، وقد يكون الانتقال من أكثر الجزئيات أو جميعها إلى الكلي، وهذا هو الاستقراء، كما قد يكون الاستدلال بأحد الخاصّين على الآخر، وهو ما يسمّى "التمثيل". ومع هذا تختلف المصطلحات التي نعبر بها عن هذه العملية الاستدلالية الأخيرة من مجال إلى آخر؛ فهي عند المناطقة "تمثيل" وعند الفقهاء "قياس" وعند المتكلمين "استدلال بالشاهد على الغائب"...ونكتفي هنا بتعريف أبي حامد الغزالي(505)ه في كتاب معيار العلم حيث إنّ التمثيل عنده هو "أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما"(الغزالي، أ.1927) فهو إذن حركة عقلية تنقل الحكم من جزئي إلى آخر على أساس وجود رابط بينهما. ونجد عند علماء الإسلام اهتماما خاصّا بالتمثيل باعتباره أصلا منهجيا مفضّلا، حيث توسّعوا في استخدامه وخصّصوا له دراسات مستفيضة تبحث في أركانه وضوابطه وأنواعه، وذهب بعضهم، مثل ابن تيمية (728ه)، إلى حدّ اعتباره أصلا للأساليب الاستدلالية الأخرى، من قياس واستقراء.(ابن تيمية، أ.1993)

2- التّمثيل في النصوص القرآنية:

من الثابت أنّ الآلية التمثيلية، أو آلية القياس والمماثلة، بصيغها وأشكال ظهورها، كالمقارنة أو التشبيه أو الاستعارة أو غير ذلك، مستعملة في القرآن في مواضع عديدة، وهي من حيث الأساس عملية تقريبية، الغرض منها هو الإقناع واختزال المعاني من خلال تقريب ما هو مستعصي على الفهم، والوصول إلى المتلقي بأسهل الطرق، لأنّ التّسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينها، والتفريق بين المختلفين واستبعاد الجمع بينها، هي من الأمور المركوزة في فطر الناس، بل هي خاصيّة من خصائص العقل البشري (ابن قيم الجوزية، 1423ه) ومن هنا جاء الاستخدام الواسع والمتكرّر لهذا الأسلوب في القرآن، "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون" (العنكبوت 43)

على هذا الأساس، يتضمّن القرآن صورا حسيّة معبّرة، تستند في جوهرها إلى التماثل والانسجام أو إلى التنافر والتباعد الموجود في مخيّلة الإنسان وفي المخيّلة الجماعيّة والتّداول المشترك، ما يمكّن في النهاية من استخلاص معاني أكثر تجريدا، انطلاقا من صور حسية أساسها التشبيه والاستعارة والمجاز. (الصغيّر، ع.2005) والقرآن حافل بهذه الصور يزيدها رفعةً سموّ الأسلوب التعبيري في القرآن وسحره البياني، ومن ذلك ما جاء في القرآن عند تصوير التقابل بين الخير والشرّ، وبين الصّلاح والفساد بقوله: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ} (سورة ابراهيم، 24-26). ومن اللافت أيضا ما نجده في الكتاب العزيز من صور وتمثيلات، جانب منها حسي والجانب الآخر معنوي موغل في التجريد، وغالبا ما يكون الهدف منها تقريب ما هو مطلق وغيبي إلى المشاهد والمحسوس، من ذلك مثلا ما ورد في سورة النور من تقريب للذات الإلهية، وإن كانت منزهة عن كل تمثيل، من عالم الشهادة من خلال مفهوم النور، والمشكاة التي فيها مصباح، وبذلك يجد المطلق منفذا إلى العقول من خلال مخلوق

شريف من عالم الشهادة، (الصغيّر، ع.2005) وهو ما يظهر في الآية:{اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}(النور35)

من الظاهر إذن أنّ القرآن حافل بهذه الأساليب التمثيلية، وما من شك أنّ علماء الإسلام تأثروا بها ووظّفوها على نطاق واسع، ويأتي الأصوليون وعلماء الكلام في طليعة هؤلاء، وسنحاول الإحاطة ببعض مواقفهم المنطقية فيما يلي.

3- القياس عند الأصوليين والنّحاة:

تنوّعت استجابة التيارات الفكرية في العالم الإسلامي إزاء ما انتقل إليها من العالم الخارجي من أفكار ونظريات، بين مرحّب ورافض ومتحفّظ، ويصدق هذا على المنطق الأرسطي، حيث تقبّله المشاؤون ودافعوا عنه واعتبروه منهجا ملائما لتحصيل المعارف اليقينية، وبالمقابل رفضه بعض النظّار والفقهاء، ولم يروا فيه فائدة علمية واضحة، بل على العكس من ذلك رأوا فيه مدخلا إلى الفلسفة التي تخالف دينهم وعقيدتهم. ويهمّنا بطبيعة الحال ما يتعلق بموضوع بحثنا وهو التمثيل بوصفه أحد مباحث الاستدلال الثلاثة، حيث استمد الشرّاح الإسلاميون فكرة التمثيل من أرسطو، ولكنهم لم يولوها عناية كبيرة ولم يتوسّعوا في بحثها للأسباب التي سنأتي على ذكرها لاحقا.(النشار، ع. 1984)

أمّا رافضو المنطق الأرسطي فقد كان لهم آلياتهم المنهجية وطرقهم الخاصة، تمثّلت في القياس الأصولي وردّ الغائب إلى الشاهد بالنسبة إلى الكلاميين، فعلى الرّغم من التشابه الظاهر بين التمثيل الأرسطي والقياس الأصولي باعتبار حركة الفكر فيهما من جزئي إلى جزئي، فإنّ هناك فروقا هامّة بين طبيعتيهما، وهو ما يتبيّن من خلال معالجة أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس الذي توصلوا إلى فكرته قبل انتقال المنطق الأرسطي إليهم بكثير. ولعل أبرز الفروق بينهما تتعلق بمكانة وفعالية كل منهجيّة عند

أهلها، فبينما لا نجد للتمثيل عند أرسطو كبير فائدة مقارنة بالقياس الذي حظي بالاهتمام الأساسي في المنطق باعتباره مبحث الاستدلال الجوهري فيه، نجد المتكلمين وكثيرا من الأصوليين، قبل الغزالي، يميلون إلى اعتبار القياس الأصولي موصلا إلى اليقين، وهو ما يبرز أهميته عند المسلمين. وهناك فرق آخر وهو أنّ الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانون العلية من جهة وقانون الاطراد في وقوع الحوادث من جهة ثانية..وهذا ما يجعل القياس الأصولي مخالفا للتمثيل الذي جاء به المعلم الأوّل.(النشار، ع.1984)

ومثلما وجدنا جدلا قويّا بين الفقهاء حول الاعتداد بالقياس أو إنكاره، وتنوّعا كبيرا في الحجج التي يسوقها كل فريق، نجد النّحاة مختلفين في درجة استعمال القياس، ورغم ذلك يمكن القول إنّ آلة القياس واحدة عند النّحاة والفقهاء، وإن كانت الإجراءات التطبيقية وطريقة الاستعمال تختلف في النحو عنها في الفقه، فالقياس في الفقه يراد به إيجاد حكم معدوم لفرع اعتمادا على حكم الأصل المعلوم، أما في النّحو فلا يتعلق الأمر ضرورةً بإيجاد حكم معدوم، لأنّ الحكم قد يكون معلوما في الفرع والأصل معا، لكنّ غرض النّحوي هو الرّبط بين أركان القياس واكتشاف علل كلام العرب. (الحباس، م. 2009) وليس غرضنا هنا الاسترسال في المسائل الفرعية والتفصيل في الفروق، بل يهمّنا الإشارة بشكل خاصّ إلى تعدّد العلوم التي اتخذت القياس منهجا للاستدلال والاحتجاج فيها، وإلى تشابه البنية المنطقية لآليّة القياس حتى وإن اختلفت التسميات وتنوّعت طرق التناول والاستعمالات..وسنركّز أكثر على علم الكلام بالنظر إلى ارتباطه المباشر بالإشكالية التي نحن بصدد معالجتها.

3- الاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام:

أظهرت الدراسات اليوم، ومن أبرزها تلك التي أنجزها علي سامي النشار، أنّ علماء الإسلام كانت لهم، مثلما ذكرنا سابقا، مباحثهم في الاستدلال مستقلة عمّا أبدعه غيرهم، بل إننا نستطيع القول إنهم أوجدوا منطقا إسلاميا خاصّا بهم، تأثروا فيه بالنصوص الإسلامية المتنوعة.(النشار، ع.1984) ورغم شساعة التنظيرات المنهجية

الكلامية وتنوّعها أفقيا وعموديا؛ بمعنى ما بين المدن والأماكن من العالم الإسلامي التي كانت تنشط فيها الفرق المختلفة، وبين الأجيال والطبقات المتلاحقة التي أثّرت آراء السابقين والمؤسّسين الأوائل من جهة أخرى، يمكن القول إنّ الأسلوب المفضل الذي اعتمده علماء الكلام كان هو طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب، فقد نقلوا القياس إلى مجال أسمى من الفروع، هو مجال التوحيد والعقيدة، واستخدموه في حفظ وترسيخ الأحكام الاعتقادية التي تتعلق بالغيب، لاسيما ما تعلق بالخالق جلّ وعلا، وبصفاته وأفعاله وغير ذلك من المسائل الغيبية اعتمادا على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد. ورغم أنّ عالمي الغيب والشهادة مختلفان، وأن دلالة الشّاهد على ما يماثله في الغائب تستوجب شرط المساواة بين كيفية وصف الشّاهد والغائب، فإنّ تلك الدّلالة، بحسب ما ورد في كتاب التوحيد للماتريدي، ليست منحصرة في المثل، لأنّ الشّاهد يمكن أن يدلّ على خلافه في الغائب، وبعض المتكلمين يرى أنّ الدِّلالة على الخلاف أوضح، ومثاله أنّ العالَم مُحدَث ولكنّه يدل على محدِث وهو خلافه، وإن كان لا يدلّ على كيفية وماهيّة هذا المحدِث (المغربي، ع، دت). ومع أنّ علماء الكلام ظلوا حذرين من الانزلاقات التي توقّعوا أن تنجرّ عن سوء استخدام هذا القياس، وهو ما دفعهم إلى ضبط مجموعة من الروابط التي ينحصر فيها هذا القياس، وهي العلة والشرط والحد والحقيقة، فإنّهم مع ذلك لم يسلموا لبعضهم البعض الاستخدامات التي أنشأها كل فريق منهم بناء على هذه الروابط، وهذا عائد بالتأكيد إلى طبيعة علم الكلام نفسه الذي لا يكون فيه الاستدلال موجّها نحو البحث عن حقائق جديدة بل نحو دعم المنطلقات المذهبية التي تكون قد تقررت سلفا في أذهان أصحابها..

4ــ مكانة التمثيل عند مناطقة العرب:

رغم الاستعمال الواسع للمماثلة في الحياة اليومية للانسان، فإنّه لا يعدّ منهجا مفضلا عند المناطقة، فهو لا يعدو كونه شكلا مساعدا أو ثانويا من أشكال التفكير والاستدلال، ولا يمكن القول إنه يتمتع بصرامة منطقية كافية (Maurice

(Dorolle,1949,5. وإذا أردنا الحديث عن مكانة التمثيل عند فلاسفة ومناطقة العرب بالخصوص، فإنه من اللازم أن نشير أولا إلى آراء بعض فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو الذي اشتهر بكونه أوّل من ضبط المنطق وفصّل أنواع الحدود والقضايا والأقيسة.. فمن المعلوم أنّ أرسطو يميل إلى اعتبار الاستنباط (Déduction) أرقى أنواع الاستدلال، واعتبار البرهان: (Démonstration)، بوصفه أرقى أنواع القياس، السبيل الأنسب إلى المعرفة العلمية، أما الاستقراء (Induction) والتمثيل (Le raisonnement par analogie)فلا يعيرهما كبير اهتمام، وهو يعتبر التمثيل، بشكل خاصّ، مثلما ورد في التحليلات الأولى، ظنيّا وغير موصل إلى اليقين..

في هذا الصّدد يمكننا أن نستأنس برأي أحد أبرز المناطقة في العالم العربي، هو أبو نصر الفارابي (339ه)، إذ يرى أنّ التّمثيل هو: "نقلة الحكم من جزء إلى جزء آخر شبيه به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر، وكانا جميعا تحت المعنى الكليّ الذي من أجله وجهته وُجد الحكم للأعرف." (الفارابي، أ.1986) وما نستطيع فهمه من كلام الفارابي هو أنّ ما يسمح بـ"النقلة"؛ أي نقل الحكم من جزئي إلى آخر هو ذلك الشّبه الحاصل بين الطرفين، ولكن ثبوت الحكم ينبغي أن لا يكون قائما على مجرد التّشابه، بل يشترط أن يكون التشابه في الصّفة التي لأجلها ثبت الحكم. وهذا يعني أنّه لا يمكن الاكتفاء بالتشابه من أجل بناء هذا النوع من الاستدلال، لأنّ النتيجة فيه وإن كانت في قوّة القياس، فإنها ليست كذلك بالحقيقة، لأنها لا تستند، مثلما هو في القياس الحقيقي، إلى مقدمة كلية يتم الانتقال منها إلى ما يندرج تحتها، ووجود هذا المعنى الكلي هو ما يعطي المعقولية والمصداقية للتمثيل..(مرسلي، م.2005)

أما الشيخ الرئيس ابن سينا(428ه) فهو أيضا يردّ التمثيل إلى قياس الشمول، وهو، خلافا للآراء التي أوردناها سابقا، لا يرى فرقا بينه وبين القياس الفقهي الكلامي، وهو ما نفهمه من قوله: "وأمّا التمثيل فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس، وهو أن يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبهه، وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع" (ابن سينا، 1971، ص368) وهذا الذي يذهب إليه ابن سينا

يعارضه بعض المعاصرين كما أسلفنا على اعتبار وجود فروق مهمّة بين التمثيل والقياس. ومن جهته، لا يرى أبو حامد الغزالي فرقا بين القياس الفقهي وما يعتبره المتكلمون قياسا للغائب على الشاهد، ويرى حجة الإسلام أنه "لا خير في ردّ الغائب إلى الشاهد إلا بشرط، مهما تحقق، سقط أثر الشّاهد المعين"(الغزالي، أ.1927)، وما يقصده الغزالي هنا هو أنّ صحّة هذه الآلية الاستدلالية مرهونة بمعرفة الحد الأوسط الذي يرجع إليه اعتبار الشاهد على ذلك الوضع الذي نريد إلحاق الغائب به، مما يعني أنّ التمثيل يرجع في النهاية إلى قياس الشّمول..

ونكاد نجد الموقف نفسه عند ابن رشد الفيلسوف الأندلسي الأشهر (606ه)، فرغم "الخصومة" الشهيرة بين أبي حامد الغزالي وأبي الوليد ابن رشد حول مكانة الفلسفة وقيمتها العلمية، خاصّة من خلال التهافتين، إلا أننا نجدهما متفقين على مسائل كثيرة من أبرزها مكانة وأهميّة المنطق وضرورته في العلم والمعرفة، ومع ذلك، ينفرد ابن رشد بتوسّعه في نظريته الشهيرة في التقسيم النفسي والاجتماعي للبشر، ونقد "القياس" الكلامي وهو ما سنعود إليه لاحقا..

4ــ خصوصية موقف المشائين من التمثيل وموقف المعاصرين منه:

ليس من السّهل فهم موقف فلاسفة العرب من التمثيل، فبينما نجدهم من جهة، يميلون في موقفهم النظري من هذه الآلية التمثيلية إلى الانتقاص منها، والقول بضعفها وعدم جدواها وبرجوعها إلى قياس الشّمول، نجدهم من جهة ثانية متوسّعين في استخدامها في مجالات كثيرة، حيث نجدهم يفكّرون تمثيليا عند تحليلهم للظواهر الثقافية والحضارية، رغم أنّهم يبدون حماسهم وإعجابهم بالمنهج البرهاني، و"يحتقرون" كل المعارف التي بنيت على أساس تمثيلي كاللغة والفقه والجدل، فالفارابي، وهو منطقي بامتياز، حتى في سياق إشادته بالفلسفة والمنهج البرهانيين نجده يعقد مقارنات تمثيلية وتناسبية بين الفقيه والمتعقل، وبين الفقيه والمتكلم.. وعندما يفكر في المدينة، يقارنها بالمترل والبدن، فقياس المدينة والمترل عنده قياس بدن الإنسان، وكما أن هذا البدن يتألف من أجزاء وأعضاء تتفاوت في القيمة والأهمية والدور، وتتكامل في تحقيق الغرض

للبدن، فكذلك المدينة والمترل يتألف كل واحد منهما من أجزاء محدودة العدد تتعاون ويؤدّي كل جزء فيهما دوره المنوط به، وينتج عن كل ذلك تحقيق الغرض المقصود من وجودهما (البعزاتي، ب، 2006).

ويمكن تأكيد هذا الموقف الذي وجدناه عند الفارابي عند فيلسوف عربي آخر هو ابن رشد الحفيد، حيث يمكن اعتبار فيلسوف قرطبة أبرز شاهد على هذا التفارق بين النظر والتطبيق، أي بين الموقف النظري من التمثيل والجانب التطبيقي له، ولعلّ هذا الفيلسوف يتصف بميزة هامة عن بقية فلاسفة العرب، فهو، إلى جانب براعته في علوم الأوائل، من أشدّ الناس تعمقا ودرايةً بالعلوم الشرعية ومن أعلم النّاس بالقرآن ودقائقه، كيف لا وهو الذي مارس القضاء في اشبيلية وعُيّن قاضيا للقضاة في قرطبة، واشتغل بالفقه وألّف فيه، فما هي وجهة نظره في التمثيلات التي وردت في الكتاب العزيز؟ إنّ الاستدلالات القرآنية التي جاءت على طريقة قياس الغائب على الشاهد عائدة في تقديره إلى اختلاف القدرات التّحصيلية للبشر؛ فالقرآن موجّه للناس جميعا، ولكنه يراعي الاختلافات والفروق بين الناس، ولا يتوجه باستدلال واحد إلى الشرائح المتباينة، فتكون الاستدلالات على طريقة قياس الغائب على الشاهد موجهة إلى الأغلبية أو العامة التي تحتاج إلى فهم الغائب انطلاقا من الشاهد من خلال قياس الأول على الثاني، وهذه الطريقة التقريبية تنبني على تعلّق فهم العامة بما هو متخيّل ومحسوس؛ إذ لا طاقة لهم بالمعاني الموغلة في التجريد، بل كل موجود عندها لابدّ أن يقترن بالمحسوس وإلا فهو عدم، ومن هنا يأتي نهي الجمهور عن السؤال عمّا ليس ضروريّا بالنسبة إليه، ولا تتوقّف سعادته على معرفته، أمّا الأشياء التي لا استغناء له عنها، فيقرّبها القرآن إليه من خلال صياغة مثالات من الواقع. ويعطينا فيلسوف قرطبة أدلّة على هذه المعاني، منها رأيه في نفي التجسيم، حيث يرى أنّ عدم تصريح القرآن بنفي الجسمية عن الذّات الإلهية إنما يرجع إلى هذا الجانب؛ إذ ليس في مقدور عامّة الناس تصوّر برهان على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم، فإذا سأل العامة عن حقيقة الذات الإلهية، وهي أشرف

الموجودات، كان أحسن جواب لهم هو أنّه نور، النور الذي هو أشرف المحسوسات.. (ابن رشد، أ. 1964).

ويتجلى هكذا، من خلال هذه النظرية الرشدية، أنّ الخطاب القرآني متنوّع، وإذا كان الغالب عليه هو الجانب الخطابي، فذلك يعود إلى تعلّق العناية الشّرعية بالأكثرية التي لا تحتمل طباعها الخطاب البرهاني، غير أنّ التعليم القرآني يتوجّه نحو الجميع، ولذلك لا يغفل القرآن الأصناف الأخرى خاصّة العلماء، بل يشملهم بالتنبيه، ويطالبهم بالغوص في المعاني والرّسوخ في العلم، وتأتي طريقة قياس الغائب على الشاهد لتلبي هذه الحاجة، وهي مراعاة الفروق ومستويات التفكير. وهنا نطرح تساؤلا حول ما عُرف عن ابن رشد من حدّة في نقده لعلماء الكلام بخصوص استخدامهم لهذا النوع من القياس، فإذا كان هو نفسه يقول بالحاجة إليه ويقرّ بوروده في الكتاب العزيز، لماذا ينتقد غيره إذا استندوا إليه؟

يمكن الحصول على موقف واضح لفيلسوف قرطبة من منهج القياس الكلامي من مؤلفه الشّهير الآخر، كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، ومع ذلك لابد من التنقيب واستخلاص هذا الموقف من المناقشات العملية التي تضمنها الكتاب، لأنّنا لا نعثر فيه على تصريح واضح بالموقف النظري، ورغم ذلك نجد ابن رشد يناقش المسائل النظرية الكلامية ويبدي رأيه فيها استنادا إلى الأساس المنهجي الذي تقوم عليه، فنقده لمختلف المواقف مبنيّ على نقده للأساس المنهجي، حيث يركّز على إهمال المتكلمين وعدم انضباطهم في عمليات الاستدلال، فهم في نظره لا يلتزمون بالقواعد الضرورية في هذا النوع من الاستدلال وتعوزهم الدقة في نسجها، ويلخصها فيلسوف قرطبة في ثلاث نقاط رئيسية: النقطة الأولى هي عدم مراعاتهم للخطبية، فإذا كان قصد القرآن في استدلالاته التوجّه إلى الجمهور وعامّة الناس، عمد المتكلمون إلى تجاوز هذا المستوى إلى أطوار أعلى، بمعنى أنهم لم يحترموا المراتب التبليغية المناسبة مثلما يفعل، في نظر ابن رشد، منهج القرآن. والثانية إغفالهم للتنبيه، والمقصود من هذا هو إغفال المتكلمين للإشارات والقرائن التي يتضمنها القرآن والتي تتيح للعلماء صرف الألفاظ عن ظاهرها انطلاقا من

أنّ اللغة الطبيعية تتّصف بأنواع من الإشتراك في الألفاظ ممّا يوقع في الإجمال والإشكال واللبس. أما النقطة الثالثة فهي مراعاة استواء طبيعة الشاهد والغائب، ذلك أن خلوّ استعمال القياس من قرائن تنبه على وجود الاشتراك، يحيلنا إلى ضرورة رفع هذا الاشتراك من خلال مراعاة وحدة الطبيعة بين الطرفين، فلا يقاس الأول على الثاني إلا عند استواء طبيعتهما.(طه، ع. 2005)

كان هذا هو التسويغ الذي قدّمه الشّارح الأكبر لموقفه المضطرب، ورغم إصراره على التفريق التام بين عالمي الغيب والشهادة، فإنّ انتقادات شديدة وُجّهت إليه بسبب استعماله المتكرّر للتمثيل، فإذا كان من "أشرس" خصوم المتكلمين، وهو ما يتجلى في المآخذ التي يعيبها عليهم في مواضع متكرّرة، فإنّه لا يتوانى عن استخدام أساليبهم، لعلّ من أبرزها، "شرط الكلام" مثلما يسمّيه طه عبد الرحمن، ويقصد به صياغة الانتقادات بطريقة المناظرة سواء بطريقة المناظرة المباشرة أو بطريق المجادلة غير المباشرة، (طه، ع، 2007) وإضافة إلى هذا، لا يوافق فيلسوف قرطبة على استخدامات الكلاميين للتمثيل، غير أنّه بالمقابل يلجأ إليه في مناسبات كثيرة، وهو ما جعل بعض الدّارسين، ومنهم حسن حنفي، يقول إنّه من ذوي الازدواجية في المعايير، مسوّغا كلامه بتعداد المواضع التي أسهب فيها ابن رشد في استخدام الآلية التمثيلية من خلال تشبيهات وصور فنية تبعث على الخيال وتقترب من الخطابة بدلا من البرهان، وبذكر الآراء والأدلة التي يطرحها فيلسوف قرطبة بديلا لآراء المتكلمين، ولكنها في الحقيقة لا تختلف عن أدلتهم، مثل دليلي العناية والاختراع في كتاب مناهج الأدلة، ممّا جعله، من وجهة النظر هذه، أقرب إلى القول الجدلي منه إلى القول البرهاني، فأدلته من حيث خَطَابتها وضعفها لا تبتعد كثيرا عن مواقف المتكلمين التي انتقدها، إضافة إلى أنّه استعمل كلّ أنواع الجدل التي انتقد بها الغزالي وغيره من الأعلام ناعتًا إياهم بسوء الفهم والبعد عن البداهة. (حنفي، ح. 1999)

وعلى كل سعى فلاسفة العرب ومناطقتهم إلى ردّ قياس الغائب على الشاهد إلى قياس التمثيل، وكأنّ الأصل في كل استدلال عندهم هو منطق اليونان لا غير، وهو ما

يدلّ على تمكّن النظرية القياسية الأرسطية من قلوبهم، لأنّ في اعتقادهم الجازم لا يصحّ أيّ تدليل إلا إذا أمكن ردّه إلى قالب من قوالب هذه النظرية، ومع قولهم بضعف الآلية التمثيلية ودونيتها وظنيّة نتائجها لا نجدهم يستغنون عنها، بل يستعملونها استعمالا شاملا ويكثرون من توظيفها (النقاري، ح، 2000) ويعدّ المفكّر طه عبد الرحمن من أبرز المعاصرين المنتقدين للموقف الرشدي ولأنصاره، إذ نجده يحصي التمثيلات التي جاء بها فيلسوف قرطبة في كتابه فصل المقال، رغم مؤاخذته لغيره في ذلك ومنها: وجوب الفلسفة كوجوب الفقه، وجوب معرفة مقاييس الفلسفة مثل وجوب معرفة مقاييس الفقه، إحداث النّظر في الفلسفة كإحداث النّظر في الفقه فلا بدعة فيهما، دعوة الفلسفة إلى معرفة الحقّ كدعوة الشّريعة إلى خدمته، المسكوت عنه في الشّرع في مجال النظر الفلسفي هو بمثابة ما سكت عنه الشّرع في مجال النّظر الفقهي، الضلال الذي حصل لبعض الفلاسفة كقلّة الورع الموجود عند بعض الفقهاء.ـ حاجة المتأخر إلى المتقدم في تحصيل الفلسفة ولو اختلف عنّا في الملة، كحاجة الفقيه إلى الأخذ من غيره من الفقهاء ولو اختلف عنه مذهبا. . (طه، ع. 2005)

وليس من الضروري هنا الإحاطة بجميع الآراء المنتقدة "للازدواجية" الرشدية في المسألة، ولذلك ننتقل إلى الرأي المقابل الذي يمكن اعتبار الباحث محمد المصباحي خير مرافع عنه، لاسيما وهو من أبرز المتخصصين المدققين المعروفين بغوصهم في الميتافيزيقا الرشدية وحتى في الجانب الإبستمولوجي لفكر فيلسوف قرطبة. فإلام يعزو هذا الباحث الاستعمال الرّشدي الواسع للتمثيل بأنواعه المختلفة، واعتماده المجاز والخيال ليس فقط في علم الكلام والسياسة والميتافيزياء، بل أيضا في الميادين العلمية كالهندسة والفيزياء والفلاحة..؟ ينطلق الباحث بالتأكيد أوّلا على أن استعمال ابن رشد للخيال لا يعني الطعن في مترعه البرهاني، فليس في هذا المترع أدنى شك، لأنّ الشّارح الأكبر لا يكفّ عن الإشادة بالبرهان بوصفه الطريق الموصل إلى المعرفة اليقينية، أما ما عداه، فمهما علت

قيمته وتنوعت فائدته، فلا يصل إلى مرتبة البرهان وقيمته المنهجية العالية، ومن هذا المنظور يأتي لجوء ابن رشد إلى التمثيل، فهو يساعد على تقريب المعاني وحلّ بعض المعضلات وتصوير الحقائق (المصباحي، م، 2007).

وقد ينسجم هذا مع ما لاحظه المنكبّون على دراسة العملية التعرّفية والتدليلية العادية في عصرنا، وهو أنّ العقل لا يشتغل دائما وفق قوانين صارمة مثلما هو مضبوط في كتب المنطق مثلا، بل إنّه يشتغل عبر المزج بين التداعي والاستعارة والمثال والعلامة والاستنباط في مستويات مختلفة متداخلة، وقد لاحظ هؤلاء أنّ الاعتماد العقلي على التمثيل يأتي في مرتبة متقدمة ومركزية في الإنشاءات العقلية؛ فإنشاء المعارف وتقييمها هي عمليات معقّدة تتأسس على الإحصاء والمقارنة من مستويات مختلفة من الضبط، ودور التّمثيل في هذا بارز، باعتبار ما يقتضيه التعرف الأوّلي على الوقائع من رصد للتشابه والتباين أي للتماثلات والاختلافات، وهو ما يكون متبوعا بالافتراضات التي تخضع للتمحيص في وقت لاحق. (البعزاتي، ب. 2006)

ويرى المصباحي أنّ التمثيل ليس نوعا واحدا، إلاّ أنّ وظائفه متعدّدة وذات فائدة كبيرة، لأنه أداة تمكّن من تجاوز العقبات البحثية والعراقيل والصعوبات النظرية، وهو كذلك يمكّن الباحث من العثور على الجنس المشترك بين الحدود المتناسبة أو المتماثلة من خلال كشفه للقرابة والتشابه، ممّا يساعد على صياغة الحدود والماهيات، فالصحّة على سبيل المثال هي الجنس المشترك الذي أقام عليه فيلسوف قرطبة تشبيهه الشّريعة بالطب، وربطه للطرفين في الأمور التي يجمع بينهما.. ويمكننا أن نجد وظائف أخرى للتمثيل، منها الاستناد إليه من أجل ابتكار الحلول غير المنتظرة من خلال المحاكاة، أي محاكاة الموضوع ببديل له، وبالتالي الوصول إلى مفاهيم جديدة، وقد يكون الاكتشاف في الاتجاهين بالانتقال من اللامحسوس إلى المحسوس أو العكس. ويستعمله الشارح الأكبر أيضا في الفضاء الحجاجي، على نحو ما وجدنا في تمثيل "الدواء الأعظم" الذي شبّه فيه المتكلمين بمنتحلي الطبّ وعديمي الكفاءة.، كما أنّ للتمثيل دور آخر هو دور بيداغوجي إذ من شأنه اختصار البراهين وتقريب المعاني من خلال التصوير الذي يحصل في ذهن المتلقي

ومن شأن هذا توطئة الطريق لتحصيل القول البرهاني. (المصباحي، م.2007). غير أنّ قيام التمثيل على الخيال والاشتراك لا يمكن أن يجعله طريقا آمنا إلى العلم، لأنّ ذلك لا يتلاءم مع العلية الطبيعية والضرورة العقلية والقوانين المضبوطة، بل يتعلق أحيانا بالخيال والوهم، والتشابه الظاهري قد يخفي وراءه تباينا أعمق، كمّا أنّ من الثابت أن التخمينات الأولى تقود عادة إلى تسرّع في إصدار الأحكام وكل هذا يستوجب إتباع التمثيلات بالفحص والاختبار اللازمين..

خاتمة:

لاشك أنّ تباين المواقف إزاء القيمة المنطقية للتمثيل عائدٌ بالدرجة الأولى إلى الحيوية التي يضفيها على التفكير البشري وإلى أهمية الوظائف التي يؤديها في إطار العمليات البحثية من جهة، ومخاطره التي قد تقود الباحث إلى انزلاقات من جهة ثانية، و لم يخفِ مناطقة العرب القدامى ميلهم إلى القول بضحالة النتائج التي تنجرّ عنه، وطعنهم في قيمة النتائج المعرفية المنبثقة عنه خاصّة عندما يبتعد كثيرا عن شكل التناسب الرياضي، كما أنهم لم يترددوا في رفض تطبيقاته عند المتكلمين، وسوغوا الاستعمال الشرعي له بمراعاة القرآن لمستويات الخطاب وتنوّع طرق التبليغ، غير أننا نستطيع القول اليوم إنّ التفكير البشري، يحتاج، في غناه وخصوبته وثباته، إلى شتى أشكال الفاعلية العقلية وإلى تكيّفه مع مختلف طرق الاستدلال المنتجة للمعرفة..

مراجع البحث:

1-ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط.1، 1993.

2- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، الرياض، دار ابن الجوزي، ط.1، 1423هـ، ج.2.

3-ابن رشد، مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط.2، 1964.

4- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القاهرة، دار المعارف، ط.2، 1971.

5- البعزاتي، بناصر، الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن: التحاجج، الرباط، كلية الآداب، 2006.

6- الحباس محمد، النحو العربي والعلوم الإسلامية، عالم الكتب الحديث، ط1، 2009، عمان.

7- حنفي ح، من النقل إلى الإبداع، القاهرة، دار قباء، 2001، ص..135

8-حنفي ح، الاشتباه في فكر ابن رشد، ضمن: عالم الفكر، المجلد27، العدد4، الكويت، 1999.

9- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاءــ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2005،

10-طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الـــدار البيضاء، ط3، 2007

11- الصغـــيـــــّر عبد المجيد، التمثيل وخطاب التبرير، ضمن: تكوّن المعارف، الرباط، كليـــة الآداب والعلوم الانسانية، 2005

12- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المطبعة العربية، مصر، ط.2، 1927.

13- الفارابي أبو نصر، كتاب القياس، ضمن: المنطق عند الفارابي، بيروت، دار المشرق، 1986، ج.2.

14-مغربي عبد الفتاح، حقيقة الخلاف بين المتكلمين لعبد الفتاح مغربي، القاهرة، مكتبة وهبة، دت

15-مرسلي محمد، القياس والتمثيل في المنطق العربي، ضمن تكون المعارف، الرباط، كلية الآداب، 2005.

16- محمد المصباحي، بين البرهان والتمثيـــل، ضمن: مع ابن رشد، الدار البيضاء، دار توبقال، ط.1، 2007.

16النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، 1984.

18- النقاري حمو، الاستدلال في علم الكلام، ضمن آليات الاستدلال في العلم، الرباط، كليـــة الآداب، ط1، 2000.

19-Dorolle.M, Le Raisonnement par analogie, PUF ,1949.