



التمثيك بالعلوم للعلوم عند ابن رشد

د. فؤاد بن أحمد



Abstract

The article contends that Ibn Rushd's extensive use of scientific analogies is purposeful. Known to Historians as a jurist and a physician who had an excellent mastery of Arab literature, Ibn Rushd had nourished interests in Mathematical and Physical sciences as well. These interests of Ibn Rushd's had a great influence on the nature of the analogies that he used in his works as a philosopher. One of the main premises that govern the use of analogy within the realms of reasoning requires the user of analogies to have a full knowledge of the subject matter of the example. The present article attempts to examine the extent to which Ibn Rushd respects this rule as a premise to his argument, and to what ends. For Ibn Rushd, the purpose behind using mathematical examples was to legitimize scientific theorization in the Islamic world, and to set its rules of cooperation and exchange among scientists. The certainty and neutrality of mathematical sciences allow for this purpose. However, Ibn Rushd chose to substitute mathematical analogies by analogies of foundation of jurisprudence-- a science which is closer to the audience that he targeted in the first place. In fact, this is the main factor behind Ibn Rushd's strategic choice to let go of mathematical examples.

المخلص

الغرض من المقال هو الحديث عن استعمالات ابن رشد للأمثلة العلمية والفقهية. فمن المعروف عند المؤرخين أن الرجل كان فقيها وطبيبا وملما بالأدب العربية والعلوم الرياضية والفيزيائية؛ وقد كان من الطبيعي أن يكون لهذه الانشغالات تأثيرات ومداخل في طبيعة اختياره لأمثلته في نصوصه الفلسفية. الأمر الأول الذي وقف عنده المقال هو استعماله تمثيلات محسوبة على هذه الدوائر العلمية التي هي في الأصل تخصصات علمية لها أصحابها العارفون بها. لذلك كان هدف المقال هو فحص مدى التزام ابن رشد بتلك القاعدة التي تلزم مُستعمل التمثيل بأن يمتلك علما متقدما بالمعارف الممثل بها باعتبارها مقدمة في حجته. كان التمثيل بعلوم التعاليم بقصد التشريع للنظر العلمي، وقد مكنت خصائص علوم التعاليم، من تحصيل هذه الغاية بالنظر إلى يقينيتها وانفصالها عن بادئ الرأي، واقتضائها التعاون والتداول بخصوص ثمراتها. أما الأمر الثاني فهو ما يمكن تسميته بصراع التمثيلات عند ابن رشد، حيث يظهر المقال تناقض هذه الدوائر المعرفية والعلمية على الحضور في نصوصه. فقد تخلى عن التمثيل بالعلوم الهندسية لصالح التمثيل بالفقهيات من أجل إثبات مشروعية الفلسفة والمنطق على الرغم مما تقدمه العلوم الأولى من إمكانات نجاح التمثيل مقارنة بالثانية. حيث يظهر المقال أن مقتضيات تداولية تتعلق بطبيعة المُخاطَب، جعلت مثال التعاليم غير ظاهر بما يكفي له؛ في حي كان مثال أصول الفقه أقرب فضلا عن كونه يستوفي الغرض من المثال الأول، أي ضرورة التعاون والتداول.

التمثيل بالعلوم للعلوم عند ابن رشد

د. فؤاد بن أحمد

عندما نفحص مليا تمثيلات ابن رشد ومصادرها، نجد دوائر معرفية كثيرة كانت وراء تعدد هذه التمثيلات وتشعبها وخصوصيتها. لكن تقليديين علميين غالبين كانا بمثابة المرجع الذي يحيل عليه في تمثيلاته التي سعى من ورائها إلى إثبات مشروعية الفلسفة، وضرورة الاستفادة من الأمم المختلفة. هذان التقليدان هما: الرياضيات والفقهيات.¹

إلا أن أمرين اثنين استأثرا باهتمامنا في تمثيل ابن رشد بهاتين الصناعتين: الأول، تشديده على قاعدة تلزم مُستعمل التمثيل بأن يمتلك علما متقدما بالمعارف الممثل بها (= العلوم التعاليمية والفقهية) باعتبارها مقدمة في حجته، قيل أن يطلب دعواه التي من أجلها يستعمل ذلك المثال. أما الأمر الثاني فيحيل على واقع الممارسة النظرية لابن رشد. فعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين علم التعاليم وعلم الفقه على مستوى هوية كل علم، وعلى مستوى مبادئهما ونتائجهما والمخاطب بهما، فإنه لم يتردد، مع ذلك، في أن يستخدمهما معا لأجل إثبات ضرورة النظر والتراكم العلميين، بل أكثر من ذلك لم يتوان في لحظة من لحظات التمثيل عن التخلي عن التقليد العلمي التعاليمي لصالح التمثيل بصناعة أصول الفقه. أما عملنا في هذه الدراسة فسينصب أولا، على فحص مدى التزام ابن رشد بتلك القاعدة المقننة للتمثيل المشار إليها. وثانيا، على مسوغات تراجعه عن التمثيل بعلوم التعاليم لصالح التمثيل بالصناعة الفقهية مع ما تقدمه العلوم الأولى من إمكانات نجاح التمثيل مقارنة بالفقه.

أولا: مصادر التمثيل عند ابن رشد

يقول عبد الله العروي: «عندما نتكلم عادة عن النص الأرسطي المضمن في الكتب الثمانية (الأورغانون) نتكلم عن نص تقريري عاطل مجرد من كل سوابقه ولواحقه، في حين أن النص المفهوم لابد أن يكون أشمل وأعمق من ذلك. توجد خلف النص (المنطقي) الثقافة اليونانية بأصولها المختلفة². الواقع أن هذه الملاحظة المنهجية تصدق إلى حد بعيد على مجموع نصوص ابن رشد المنطقية وغير المنطقية على حد سواء. فقد تم التعامل -لأمد طويل- مع فلسفته عموما بالافتقار فقط على منطوقها ورغبات صاحبها ومقاصده المعلنة، وبانفصال شبه تام عن المادة الثقافية التي نسجت منها هذه النصوص، وكأنها أمر لاحق على النص لدواع عارضة

يمكن الاستغناء عنها في شروط مختلفة. والحال أن فحص الهواجس التي شغلت بال ابن رشد وتحكمت في تعامله مع المصنف الأرسطي (سواء كان في فن الشعر أو الخطابة أو البرهان أو ما بعد الطبيعة...) تُظهر أنه لم يكن ينظر إلى نصوص أرسطو على أنها نصوص مفارقة لثقافتها المنسوجة منها كليا أو جزئيا.

مثل النص كمثل «الجهاز الهضمي، لا تدب فيه الحياة، لا يحمى في ذهن المتقبل ويعود منتجا، إلا إذا كسي بلحم وانتعش بدم تمدهما به العلوم القطاعية³، أو الجزئية، نظرية كانت أو عملية. وإغفال جهات دخول المعارف التي راكمتها هذه العلوم في الخطاب الفلسفي هو الذي أدى -كما أشرنا في مقدمة البحث- إلى حصر المنطق في البرهان والاستباط دون التمثيل والاستقراء،

بنيت بها هذه المضامين؛ بل قد نقول إنه حتى وإن انتبهت قلة، في سياق خصومة عرضية مع الفئة الأولى أحيانا، إلى أهمية فحص هذه الآليات، فإنها تحصر احتفاءها في صورتها أو صورها المنطقية، ذاهلة عن الفحص عن مادة أو مواد هذه الآليات التي استعان بها أبو الوليد في تشييده لأقواله الفلسفية والعلمية وغيرها.

لعل مدار التمثيل عند ابن رشد كان على أمرين اثنين: أعني على مادة هذا التمثيل من ناحية وعلى صورته من ناحية أخرى. فمادة التمثيل هي مقدماته التي تعتمد أساسا ما هو مقبول عند كل الناس أو جلهم لغاية الإقناع، وهذا وما يمكن أن نسميه بعالم الخطاب أو القول. ونقصد بعالم القول مجمل الكفايات المعرفية والثقافية التي تأتي هذه المضامين والمواد مشكلة بها ومعتمدة عليها، بحيث تكون هذه المضامين إما غريبة عن المخاطبين فيجعلها القول أليفة، وإما أليفة بدءاً فينطلق هؤلاء منها لتكوين أحكام جديدة، وتبعاً لذلك تكون الأقوال نافذة إلى المخاطبين بالسهولة المطلوبة.^(٧) أما صور التمثيل فقد تبين أنها البناء أو التأليف الذي تتشكل وفقه مادة التمثيل لتؤلف صورة استدلالية لا تختلف عن باقي صور الاستدلالات الأخرى.

وإذا تبين أنه لا بد للتمثيل من مادة هي التي يُمَثَّلُ بها، فضلا عن صورته، فإنه يمكن بغير قليل من الاختزال، أن نردّ المواد التي كان يُمَثَّلُ بها عموما، أي محتويات التمثيل، إلى تقاليد علمية سادت ليس في القرون الوسطى فحسب، بل امتدت من العصور اليونانية حتى عصر النهضة مرورا بالقرون الوسطى الإسلامية. ونعني بهذه التقاليد: التعاليم (وخاصة الهندسة) والبصريات والطب، هذا فضلا عن التقاليد الخاصة بالحضارة الإسلامية، من كلاميات وفقهيات وبيانيات (قرآن، شعر، أمثال...). وهذا يعني أن الأفكار والأقوال الفلسفية قد نمت وتبلورت منذ البدايات الأولى من خلال دخولها في حوار مفصل ومتميز مع هذه العلوم. وهذه الأمثلة المنتمية إلى هذه العلوم القطاعية هي ما نحاول البحث عنه وإبرازه عند ابن رشد، ويمكن تفصيل بعض مصادرها كالآتي:

والى جعله آلة للتهذيب والعرض.^٤ وبالمقابل فمن شأن الانتباه إليها أن يوقفنا على قدرات التمثيل في الاكتشاف والابتكار من جهة؛ وعلى تفاوت مداخل وآثار هذه العلوم عند التمثيل بها في القول الفلسفي الرشدي من جهة ثانية، فالتمثيل بالحروف غير التمثيل بالمواد عموما، والتمثيل بزيد وعمرو غير التمثيل بعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان: «فلا أحد يستطيع أن يدعي أن تلقين المنطق الأرسطي اعتمادا على أمثلة نحوية يساوي التلقين اعتمادا على شواهد مأخوذة من الرياضيات العالية»^(٥).

لما كان التمثيل والاستعارة والتشبيه آليات بها نعبّر ونبلغ كما نسعى إلى التأثير؛ كان طبيعيا لتحقيق هذا الأمر بنجاحة، العمل دائما على الملاءمة بين هذه الآليات وبين الغاية التي نطلبها. ومن هنا فلا ينبغي لدراسة للتمثيل والاستعارة والتشبيه والمثال أن تقتصر على معالجتها في سياق خاص وفي أفق مخصوص، لأن ذلك قد يؤدي إلى جعل ما يعود إلى خصوصية الاستعمال أو السياق ذا طبيعة مضيقية.^(٦) لذا فإن أسئلة من قبيل: ما هي عناصر هذه الآليات؟ وما هي الأسس التي تقوم عليها؟ وما هي العوامل المتدخلة في اختيار ابن رشد لهذه العناصر دون غيرها ليستعملها عند تشغله هذه الآليات؟ وما هي طبيعة العلاقة بين هذا الاختيار ومن يتوجه إليهم ابن رشد بأقواله، هذا إن كانت هناك علاقة ما؟ قلت إن أسئلة من هذا القبيل لا يمكن الاستغناء عنها من أجل الإحاطة بعملية التمثيل لا كصورة قياسية فقط، بل كمواد وشروط لهذا التمثيل.

التمثيلات والاستعارات والمثالات قوية الحضور في الخطاب الفلسفي لابن رشد، وهو في هذا لا يختلف عن سائر الخطابات الفلسفية. وكثرة ورودها عند الرجل تعني تحديدا وورودها في سياقات بعينها، وهذا ما يشجعنا على مراجعة أحكامنا السائرة بخصوص فلسفته وبخصوص دور هذه الآليات ذاتها. ذلك أن أكثر ما ألحت عليه الدارسات التي أنجزت في الأقوال الفلسفية لابن رشد ألحت على مضامينها المعرفية والمذهبية، أكثر مما حفلت بدور الآليات المنهجية التي

يمكن أن نتغافل عن المادة المستمدة من علوم التعاليم عموماً (فلك، هندسة...) عندما نقرأ تلخيص وتفسير ما بعد الطبيعة. ولعل التعاليم هي التقليد العلمي الذي عادة ما يعمل مؤرخو الفلسفة على إبراز حضوره القوي في كل مستويات الاشتغال الفلسفي للقدماء، وسواء كانوا من مناصري هذا التقليد أو من الخارجين عنه. والحقيقة أنه من الأهمية بمكان التنبية على منزلة الأمثلة الرياضية والهندسية خاصة التي يستعملها ابن رشد على طول مؤلف ضخمة من حجم تفسير ما بعد الطبيعة، على الرغم من قلة اشتغاله بعلوم التعاليم. كما أن علماً آخر شديد الصلة بعلوم التعاليم، ومنفتحة على التجربة سيحظى هو الآخر بانشغال الباحثين ومؤرخي الأفكار العلمية وهو البصرييات، الذي عدّ النموذج العلمي paradigm الذي يحال إليه في باقي العلوم والصنائع، ويحتذى في انفتاحه ونهجه التأليفي بين الاستقراء التجريبي والاستنباط الرياضي.

❖ أما الخطاب العلمي الآخر الذي كان يشكل مادة اشتغال ابن رشد في تمثيلاته واستعاراته في كل النصوص تقريباً، سواء كانت نصوصاً ميتافيزيقية أو منطقية أو كلامية أو فقهية، أو كانت نصوصاً موضوعية أو شارحة، فهو الخطاب الطبي بلوازمه وآلاته من أدوية وأغذية. غير أن المثير للانتباه أن ابن رشد لم يستعن بهذا العلم في التشريع للنظر العقلي على أرض الإسلام، بينما مثل به في قضايا التأويل والفضائل وغيرها.

تعكس هذه القطاعات المعرفية التي استقى منها ابن رشد أمثلته أمراً أولياً، هو تعدد انشغالات الرجل في حياته الفكرية، فالرجل كان طبيباً وفقهياً وعارفاً بالأدب العربية. ولكن بقدر ما يسرت هذه الاهتمامات المتعددة لابن رشد إمكانيات كبرى في صياغة وبناء أمثلته، كانت تظهر - في بعض الأحيان - محدودة تكوينه بخصوص بعض المجالات العلمية التي استقى منها أمثلته.

ثانياً: التمثيل بين الصناعة العلمية والعملية

١. قيمة التمثيل بعلوم التعاليم

مكّن علم التعاليم ابن رشد من مثال تتوافر فيه

❖ الأمثلة الشرعية: حيث يظهر أن ابن رشد لم يكن يكتب أو يشرح نصوص أرسطو أو يرد على الفلسفة والمتكلمين، إلا والخطاب القرآني الشرعي حاضر في ذهنه، يستشهد به ويخضعه لقراءته (يمكن العودة إلى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وأمثلة تلخيص كتاب الشعر وطريقة استثمار ابن رشد لقصة النبي يوسف...). هذا فضلاً عن إبرازه للجانب التمثيلي والاستعاري في الخطاب القرآني، باعتباره يتجاوز الطريقة الكلامية في التمثيل والاستعارة.

❖ الأمثلة الكلامية (نسبة إلى علم الكلام): لا يمكن لمتتبع مؤلفات ابن رشد بمختلف أجناسها وموضوعاتها، ألا يدرك أن ابن رشد كان مسكوناً منذ بداية انشغالاته الفكرية بهاجس الرد على علماء الكلام، والأشاعرة بخاصة. وربما تكون تأليفه المنطقية الأولى (مختصر المنطق) خير شاهد على ما نقول، لذلك كانت الأمثلة الكلامية حاضرة بقوة في كتاباته، وكان استعمالها لأمثلة عقديّة مدخلاً لانخراطه في ذلك النقاش النظري العقائدي، وإن كان دخولا غير مباشر؛ ولن يكون مباشراً سوى في كتاباته الأخرى، من قبيل الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

❖ الأمثلة الشعرية: فأغراض الشعر العربي من مدح وهجاء وثناء ونسيب، كانت حاضرة في ذهن ابن رشد وهو يشرح كتاب الشعر، والكتاب الثالث من كتاب الخطابة وغيرهما، وهي التي وجهت ابن رشد في بعض اللحظات التأويلية الحاسمة من قبيل شرح العبارات المتعلقة بالمسرح، كما كانت هذه الأغراض حاضرة في ذهنه وهو يشرح سياسة أفلاطون، وينبه إلى مخاطر القول الشعري وآثاره على الناس؛ ولا يمكن أن ننكر -بأي حال- دورها في تقويمه لمنزلة الشعر والآليات الشعرية (استعارة، وتشبيه وإبدال).

❖ أمثلة العلوم الجزئية: خطاب التعاليم، الهندسة وعلم الفلك والبصرييات، وهنا لا يمكن لقارئ بعض نصوص ابن رشد العلمية، كتلخيص الآثار العلوية، أو تلخيص الحس والمحسوس، أن يذهل عن المادة العلمية المستمدة من علم البصرييات في زمن ابن رشد؛ كما لا

إلى الأنبياء»^(١٠).

وعليه، فالتوصل إلى معلومات بخصوص هذه الموجودات التي يدرسها علم الهندسة، لا يمكن حصوله ما لم يتم تداول النظر فيها ناظرًا بعد ناظر، أعني بتضافر جهود النظائر وتعاونهم. وليس القول بإمكانية أن يحيط واحد من الناس بهذه المعلومات إلا من باب الإمكان الأقل؛ وقد أشار إليه ابن رشد هنا بالوحي أو ما يشابه ذلك من الرؤى والأحلام وغيرها، حتى يخرجها عن طور المنجز الإنساني. ولما كان العلم والصناعات عموماً إنما من باب الضروري أو الممكن على الأكثر، فليس يمكن ذلك إلا باستعانة المتأخر بالمتقدم. ومن أجل ذلك يجب أن نقول إنه لما كان التعاون بينا بنفسه، ولا شك فيه عند من يشغل بالنظر العلمي، فإن «هذا أمر بين بنفسه في الصنائع العلمية» كلها. وإذا فلما كان أمر التعاون بين علماء الهندسة والهيئة في النظر في الموجودات أمراً بينا بذاته، صار التعاون في إنشاء علوم الآلات، أو المنطق تحديداً أمراً بينا ولا يشك في أمره.

• (٢) تلقي النتائج العلمية

هذا عن التعاون بين النظائر، أما عن النتائج العلمية فيمكن أن نقول إنه مثلما تقتضي الصنائع النظرية والعملية التعاون والتداول، حتى تحافظا على طبعتهما البشرية والعقلية، فإن عدم أخذ هذه السيرة التي يخضع لها العمل العلمي بعين الاعتبار، يجعل ما انتهت إليه غير مقبول عند الجمهور، أو بعبارة ابن رشد يكون «شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي وشبيهاً بالأحلام، إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي، أعني عقل الجمهور»^(١١). والحقيقة أن «كثيراً من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية إذا عرضت على بادئ الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالإضافة إليهم شبيهاً بما يدرك النائم في نومه كما قال (أبو حامد الغزالي)، وأن كثيراً من هذه تُلْفَى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع»^(١٢).

شروط النموذج الذي يصلح أن يمثل به لوجوب تداول الفحص عن الموجودات واحداً بعد واحد، واستعانة المتأخر بالمتقدم. ومن بين أهم هذه الشروط طبيعة العلم ذاته، وطبيعة اشتغال العلماء به، ومنطق الاكتشاف العلمي فيه. أما أهمها فهو دخول هذه الأمور ضمن ما يسمى عند ابن رشد بالمعلوم بذاته.

ف«مثال ما عرض لعلم التعاليم» يُفيد الوجود في «التداول» و«الاستعانة»، لأن ما ينتهي إليه النظر في علم التعاليم لا يكون إلا بهما. هذا الشرط هو وحده ما يجعل التراكم العلمي ممكناً من جهة، ويجعل، من جهة ثانية، ما ينتهي إليه النظر التعاليمي معقولاً (أي يمكن تعقله)، وإلا عد ضرباً من الجنون أو الهلوسات أو الوحي. إن «معقولية» علم التعاليم تعني أن هناك تراكمًا في ثمرات النظر العلمي، ثمرة تفضي إلى أخرى بشكل يجعل الأخيرة غير ممكنة بدون الأولى، لأنها هي التي وطأت لها. ولا يمكن النظر إلى آخر ثمرة انتهى إليها النظر العلمي باستقلال عن مسلسل التراكم الذي انخرطت فيه الأبحاث التي أعملها أصحابها على مر العصور. ومن هذه الجهة فإن عمليات الاكتشاف والتداول والاستعانة هي ما يضيء سمات العقلية على ثمرات العلم وليس عرضه الأخير، سيما أنه «يشبه أن يكون ما يظهر بآخره للعقل هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره»^(٨).

• (١) التعاون العلمي

إذا افترضنا مثلاً أن «صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة»، و«رام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض، وغير ذلك من مقادير الكواكب، لما أمكنه ذلك ولو كان أذكى الناس طبعاً، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي»^(٩). وهذا ينسحب على جميع العلوم، عملية كانت أو نظرية، يقول: «لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت ثم توهم وجودها لكان في بادئ الرأي من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك ليست بإنسانية فبعضهم ينسبها إلى الجن، وبعضهم ينسبها

الشاهد، حتى وإن كان رياضياً تعاليمياً، خلوا من المادة مجرداً، فإنه غير معروف تماماً، لأن مضاعفة حجم الشمس للأرض ليست معلومة محدودة ومضبوطة حتى بين العلماء أنفسهم، فأنى لابن رشد أن يمثل به؟ فهل نعتبر هذا تساهلاً منه في ممارسة التمثيل، ونحن نعلم ما سبق أن أوصى به في بداية تلخيص كتاب البرهان وشرحه، عندما قال: «الذي يعلم الشيء بطريق التمثيل والإقناع، فقد يجب أيضاً أن يكون قد تقدم فعرّف الشيء الذي تمثّل به، قبل أن يعرف الشيء الذي عرفه من قبل المثال»^(١٧)

٢. التراجع عن التمثيل بعلوم التعاليم

ولكن إذا كان الأمر كذلك فما الذي حمله على التراجع عن التمثيل بعلوم التعاليم لصالح التمثيل بصناعة الفقه؟ ألا يمكن أن يعد ركوب مركب المثال الأعراف الفقهي مدعاة للتشكيك في صدق النتيجة، بل في نجاعة التمثيل أصلاً؟ لماذا انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي، والحال أنه «ليس الأمر في الوضعيات (الفقهيات) كالأمر في العقليات»^(١٨)؟ ألم يشوش ابن رشد بهذا التخلي عن مثال التعاليم على منزلة علوم التعاليم نفسها؟ نجد جزءاً من هذا الاعتراض الأخير في تهافت التهافت، وكان قد وضعه ابن رشد على تمثيل الغزالي لأمر نظرية بأمور فقهية. أليس ما فعله ابن رشد عين ما عابه على الغزالي؟ ربما. لكن ألا يكون التمثيل أحياناً غير مفكر فيه تمام التفكير في حين يكون الاعتراض على التمثيل ذاته موضع فحص شديد؟

يبدو أن قرب التمثيل البدئي من العفوية والتلقائية، وهو مصدر صعوبات كثيرة، هو الذي يفسح المجال طبعاً للاعتراض على الدعوى من أساسها، ولكنه يفسح المجال أيضاً لتعديل التمثيل وتصحيحه، لصالح المعارض، كما يفسح المجال لتقويم المنزلة الحجاجية للتمثيل أحياناً أخرى.

الحقيقة أن ابن رشد قد تراجع فعلاً عن التمثيل بعلوم التعاليم، معبراً عن وضعية استغناؤنا للجوء إلى هذا العلم بالقول: «وما الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم، وهذه صناعة أصول الفقه والفقه

ولما كان سبيل هذه المعاني «أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين»^(١٩). فإن صاحب الصناعة هو وحده الذي بوسعه متابعة هذا السبيل أو هذه السيرورة العلمية. من أجل إظهار كيف يحصل تلقي نتائج النظر العلمي عند صاحب الصناعة وعند غيره، يلجأ ابن رشد إلى التمثيل بعلوم الهندسة والهيئة. وهكذا فلو فرضنا صناعة علم الهيئة في وقتنا هذا معدومة وخرجنا للناس بقول مفاده «إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين، لعد هذا القول جنوناً من قائله»^(٢٠). لكن يجب أن نشدد على أنه سيُعدُّ كذلك في نظر بادئ الرأي لا في الحقيقة، أعني عند الجمهور، لا عند ممارسي النظر العلمي، لأن هذا القول قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم، حسب ما يقول ابن رشد. ويعود إلى المثال نفسه في كتاب تهافت التهافت، ليظهر التقابل الشديد بين جهة النظر العلمي وجهة نظر بادئ الرأي، مستعينا بخصائص الدقة والضبط واليقين في الجهة الأولى: «مثال ذلك أنه لو قيل للجمهور ولبن هو أرفع رتبة في الكلام منهم: إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفاً من الأرض، لقالوا هذا من المستحيل، ولكن من يتخيل ذلك عندهم كالتائم، ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان»^(٢١). إذا كان هذا التقابل واضحاً في العلوم التعاليمية فهو أوضح وأبرز في العلوم الإلهية: «وإذا كان هذا موجوداً في مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعاليمية فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية. أعني ما إذا صرح به للجمهور كان شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي، وشبيهاً بالأحلام»^(٢٢). هاهنا كانت الأمور التعاليمية مثالا لما يجب أن يكون عليه الأمر في العلوم الإلهية من باب الأولى والأحرى.

لكن إذا كان على ابن رشد أن يمثل هنا بشاهد أعرف من أجل مطلوب أخفى، فالحقيقة أن هذا

الهيئة، فإنه يجب أن نقول إن هذه الحقيقة ليست بيئة بذاتها إلا عند من هو من أصحاب علم الهيئة، هذا إن كانت كذلك بالفعل. وابن رشد، فوق ذلك، لا يتوجه بهذا المثال إلى أصحاب علم الهيئة، وإنما إلى فئة من الناس ليست من أهل العلم بالصناعات وبشروط إنشائها وحفظها وتطويرها، لأن من هو من علماء الهيئة يبدو في غنى عن هذا القول ما دام ابن رشد يعتبره أمراً بيئياً بذاته. فهو لا يتوجه بالقول إلا إلى من يشكك في أمر التعاون بين الناس في إنشاء العلوم والصناعات، إلى من يعتقد أن العلم قد يصدر عن قوة غير بشرية. لهذا ربما كان مضطراً إلى التخلي عن مثال العلم التعاليمي واستبداله بعلم الفقه، لأن المثال الفقهي، مقارنة بالمثال التعاليمي، قريب المأخذ عند المخاطب، مستوف بشرط الظهور له، وهو عنده بمثابة مقدمة محمودة.

هكذا يكون ابن رشد قد خضع، في هذا التمثيل أيضاً، إلى دواعٍ تداولية أخذ فيها بعين الاعتبار شروط المخاطب أكثر مما أخذ شروط الخطاب ذاته. وقد كان ذلك على حساب وثاقة المثال، ذلك لأنه من الأنسب، من ناحية الوثاقة، التمثيل بصناعة الهيئة والهندسة لوجوب استعانة المتأخر بالمتقدم في صناعة المنطق والفلسفة، مادامت علوم التعاليم عموماً لا تعلق لها بعقيدة بعينها، وأنها يقينية، بينما الفقه صناعة ظنية.

وفي هذا السياق لا بد من الإشارة إلى أن من الباحثين من استغرب لجوء ابن رشد إلى الفقه عموماً لتبرير قيمة الفلسفة وموضوعها، بل اعتبر في هذا اللجوء ضرباً من "المفارقة". يمكن أن نعتبر كلام علي أو مليل نموذج هذا الاستغراب. فهو لا يمل من تكرار الحديث عن «استعمال ابن رشد الخطاب الفقهي الأصولي دفاعاً عن شرعية الفلسفة»^(٢٢). علماً أن الفلسفة صناعة برهانية والفقه صناعة ظنية. من هنا حق للباحث أن يتساءل «كيف إذن يحتاج علم أعلى (الفلسفة) إلى علم أدنى (الفقه) لتبرير قيمته وموضوعه؟ إنه يحتاج إلى مثل ذلك لأن المخاطب هو جمهور المجتمع الإسلامي»^(٢٣). ومع أن منطلقات وأغراض هذا الباحث تختلف عن منطلقنا وغرضنا من فحص تمثيل ابن رشد بالخطاب الفقهي

نفسه لم يكمل النظر فيهما إلا في زمن طويل؟»^(١٩). وهكذا يظهر أن التمثيل بالفقه أقرب من التمثيل بعلوم التعاليم. لكنه أقرب بالنسبة إلى من؟

إن انتقاء ابن رشد للمثال الذي يشهد بشكل قطعي لضرورة استعانة المتأخر المتقدم، لم يكن عفويًا تلقائيًا بل كان مقيداً بخلفيات معرفية وتداولية هي التي حكمت ذلك الاختيار بالذات، وهو ما سنأتي إليه بعد قليل. صحيح أن ما يصدق على علم التعاليم يصدق على الفقه، إذ أنه «لورام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استتبها النظر من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام - ما عدا المغرب - فكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً في حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه»^(٢٠). وهذا أمر بيّن بنفسه في الصنائع العملية.

لم يرد أمر التمثيل بالفقه إلا في سياق التمثيل بالصناعة العملية عموماً، أعني التمثيل بالحقيقة التي مفادها أنه ليس من الصناعات «واحدة يقدر أن ينشئها واحد بعينه». ولما كان الفقه صناعة عملية، صار التمثيل به نافعا في إظهار الحكم بوجوب التعاون بين العلماء. ويجب أن نضيف أنه ليس فقط لمكان عملية صناعة الفقه حصل هذا التمثيل، وإنما لمكان أن ابن رشد نفسه قد خُبر أمر صناعة الفقه عن قرب، لذلك كان التمثيل بالفقه في الحقيقة تمثيلاً بالنموذج الذي هو ابن رشد نفسه، ابن رشد الفقيه الذي ألف كتاباً في مسائل الخلاف بين المذاهب، أعني كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، الذي عُدَّ كتاباً عمدة في الفقه المقارن.

لكن يبدو لنا أن ما دعا ابن رشد إلى استبدال مثال علوم التعاليم ليس فقط ما ذكرنا، أعني التمثيل بصناعة عملية وبصناعة مارسها وخبرها، بل لعله أمر آخر، يجعل مثال علم التعاليم إذا قارناه بمثال الفقهيات أقل نجاعة في استيفاء الغرض من التمثيل. فإذا أخذنا بعين الاعتبار إشارته إلى أن الحقيقة أو المقدمة التعاليمية التالية: «الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين»^(٢١)، هي مما قام عليه البرهان في علم

والتأخر في النظر «بيئاً بنفسه، ليس في الصنائع العلمية فقط، بل وفي العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن يُنشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة»^(٢٦). وإذا كانت قاعدة قياس الأولى تقول: «إن كان شيئان يقالان على شيئين، فإنه إن كان ما يظن به أنه أحرى بأن يكون وجوده أقل يوجد، فالذي هو أحرى بالوجود يوجد أيضاً»^(٢٧)، بمعنى أنه إذا كانت الحكمة، بما هي صناعة نظرية بل وبما هي صناعة الصنائع، أولى باسم الصناعة من صناعة الفقه بما هي صناعة عملية، وكانت صناعة الفقه لا يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فإنه من باب الأولى والأحرى، ألا يقدر واحد بعينه أن ينشئ الحكمة.

وإذا كان هذا هكذا، فالحكم النهائي هو: «يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم»^(٢٨).

ثالثاً: التمثيل بالفقهيات

صحيح أن معظم الدارسين الذين تعرضوا لكتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» قد شدوا أحكامهم بخصوص هذا الكتاب بناءً على فحص مضامين الكتاب دون تجاوزها إلى فحص الآليات التي استعملها في تشييده لهذه المضامين، أو في عرضه لها. لكن هذا لا يعني أن فحص الآليات قد يغني عن الطريق الأول، بل نعتقد خلاف ما يذهب إليه د. طه عبد الرحمن، بأن المزاوجة بين الفحصين هي التي يمكن أن تقدم لنا صورة أكثر تكاملية لأقوال ابن رشد ومقاصدها.^(٢٩)

ولا تهمنا كثيراً مسألة هوية كتاب فصل المقال هنا، لأن ما يشغلنا أساساً هو الآلية التدليلية التي اشتغل بها ابن رشد من أجل تحصيل مقصوده من تأليف الكتاب، أعني إثبات مشروعيتها للفلسفة وللمنطق، كما يصرح بنفسه: فلقد أفرد الرجل هذا الكتاب لهذا الغرض، الذي لم يكن ليحصله دون الاستعانة بالتمثيل، ف«هو لا يكاد يتوسل في بيان موضوعها وفي تقرير مشروعيتها، على

والأصولي، فإننا نوافق الباحث سؤالا وجوابا. وهو ما أظهرناه أعلاه من طريق مختلفة.

فقد لجأ ابن رشد في فصل المقال: «إلى لغة الفقيه ليدافع عن شرعية الفلسفة، مع اعتقاده الراسخ بأن علم الفقه هو علم أدنى من علم الفلسفة»^(٣٤). ومع أن علي أومليل لا يعتبر مسألة اللجوء هذه مندرجة ضمن تقنية التمثيل ويضعها على مستوى العلاقة المتوترة بين السلطة العلمية والسلطة السياسية، حين قال: «لقد اضطر ابن رشد إذن إلى الاستعانة بالسلطة العلمية للفقيه للدفاع عن السلطة العلمية للفيلسوف» فإن المفارقة تكمن هنا بالضبط «لأنه من الناحية النظرية المحض، فإن العلم الأعلى هو الذي يحتاج إليه العلم الأدنى لتبرير مبادئه وليس العكس. والفقه في نظر ابن رشد ما هو سوى صناعة ظنية، فليس هو المؤهل لتبرير العلم الفلسفي الذي يعتمد قياس البرهان، وهو أوثق منهج علمي بحسب المنطق الأرسطي»^(٣٥). هاهنا ينبغي أن نسجل أن علي أومليل يخلط بين تبرير ابن رشد قيمة الفلسفة وموضوعها (مشروعية النظر الفلسفي) وهو ما عبر عنه بوضوح وتبرير المبادئ وهو قضية أخرى ليست داخلة لا ضمن برنامج عمل ابن رشد في فصل المقال ولا ضمن أغراضه. فاستعانة ابن رشد بالخطاب الأصولي للدفاع عن مشروعية الخطاب الفلسفي هو ضرب من القياس التمثيلي، استدلل فيه ابن رشد بظهور مشروعية القياس الفقهي على مشروعية النظر الفلسفي. وعامل الظنية هنا له دور حاسم في التمثيل. فالفقه من هذا الباب لا يمكن أن يكون نموذجاً أمثل للفلسفة، بالنظر إلى ظنية الطرف الأظهر في الاستدلال وبيقينية الطرف الثاني. هذا هو جوهر ملاحظتنا على ابن رشد. لكن التمثيل غير تبرير المبادئ. إن استعانة علم بعلم آخر لتبرير مبادئه وموضوعه ليس مقيدا بالعلو والدنو بدليل أن ما بعد الطبيعة يضطر إلى الطبيعة وهو علم أدنى ليبرر مبادئه. وهذا ما ذهل عنه علي أومليل.

على أية حال، يتقدم ابن رشد في سيرورة التمثيل خطوة إلى الأمام من قياس المساوي إلى قياس الأولى. فإذا كان أمر وجوب التعاون بين العلماء المتقدم منهم

مثل بالطب كما مثل بالصناعات النظرية وغيرها. لكن يبدو لنا أن التمثيل بصناعة الفقه وبالمقاييس الفقهية كان هو الغالب في فصل المقال.

كنا قد انتهينا أعلاه إلى أن ابن رشد قد تراجع عن التمثيل بالصناعات النظرية لفائدة التمثيل بالفقه، وهذا ما يجعلنا نفترض أن هذه الصناعة كانت تحتل عنده منزلة الشاهد الأمل أو «الأعرف». ونعني بتخليه عن التمثيل بالعلوم النظرية لصالح التمثيل بالفقه، أنه ربما وجد في الفقه قولا مشتركا بينه وبين من قد يعترضون (الجمهور والفقهاء) على شرعية المنطق والفلسفة، فيكون الخصم (أو السائل بلغة تلخيص كتاب الجدل) هنا هو الذي يفرض عليه طبيعة التمثيل.

لكننا يمكن أن نضيف إلى هذه الدواعي التي حملت على التمثيل بالفقهيات، مبررات أخرى، لا تتصل بالمخاطب الذي يتوجه إليه ابن رشد فقط، وإنما تتصل أساسا بصناعة الفقه ذاتها؛ حيث يمكن أن نقول بكثير من اليسر إن من دواعي التمثيل بهذه الصناعة، منزلة ابن رشد العلمية نفسها، فهو فقيه مشهور معروف، وهذا المبرر الذاتي له أيضا دور في اختياره التمثيل بصناعة أصول الفقه والفقه. ومن هذه الجهة إذا كان شرط نقل حكم من شبيه إلى شبيه، هو استيفاء شرط المعرفة بالشبيه الأول، فإنه يعتبر نموذج العارف بالشبيه قبل نقل صفاته أو حكمه إلى المطلوب.⁽²³⁾

لكننا يمكن أن نسوق داعيا آخر يقف وراء التمثيل بالفقهيات، وهو منزلة أصول الفقه بين العلوم والمعارف، المنزلة التي تشبه الفلسفة شيئا ما. إذ يمكن الحديث عن تشابه ما بين الآليات الفقهية وآليات الفلسفة، هذا التشابه هو الذي مكن ابن رشد من إجراء عملية التمثيل وتعدية الأحكام من الشبيه الأعرف إلى شبيهه الأخصى. فلكي يصح التمثيل كان لابد «أن يكون الفقه مشتركا مع الفلسفة في جملة من المضامين وفي مجموعة من الآليات التي تنقل هذه المضامين»⁽²⁴⁾، وذلك عملا بالقاعدة التي تقيد أن الشاهد لا يستقيم الاستدلال به إلا إذا كان بمنزلة النموذج الأمل للصفة أو الحكم الذي يراد نقله إلى الممثل له مستوفيا بذلك شرط ما أسميناه

امتداد حجم هذا الكتاب، إلا بالآليات التمثيلية⁽²⁵⁾؛ هذا بغض النظر عن طبيعة الفحص، هل هو كلامي جدلي، أو فقهي خطابي، أو أنه فلسفي برهاني، مع أن طبيعة الفحص هذه شديدة التداخل بالآليات المستعملة.

والحقيقة أن القول الذي يسهل العثور له على ما يدعاه هو أن ابن رشد كان فقيها في نص فصل المقال، بدليل أنه نظر في منزلتي الفلسفة والمنطق «على جهة النظر الشرعي»⁽²⁶⁾. ومن ثم فالقول بتوسله بالآليات التمثيلية يتماشى تماما مع جهة النظر الفقهية القياسية، على اعتبار أن التمثيل هو الحجة الفقهية/الخطابية بامتياز، على أن نفهم من اسم الفقه معناه العام الذي سبق أن نقله المترجمون العرب عن كتاب أنالوطيقا الأولى لأرسطو، وشرحه ابن رشد في تلخيص كتاب القياس.⁽²⁷⁾

وحتى إن أخذنا بعين الاعتبار أن أبا الوليد نفسه يتحدث عن تمثيل يقيني، ونحن نعرف أن الخطابة (والفقه) لا تتجاوز عتبة الإقناع، وملنا إلى القول مع من سبقنا إلى هذا الأمر، بأن مقاربتة كانت فلسفية من جهة المقاصد، ومن جهة الجهاز المفاهيمي المستعمل، فإن الأمر لن يمس في شيء قولنا بأن الرجل قد توسل في فصل المقال بآلية التمثيل بشتى أنواعها، هذا بغض النظر عن الطبيعة الفلسفية أو الكلامية أو الفقهية لهذا النص. مما يعني أيضا أنه لا يمكن اعتبار توسله بالآليات التمثيلية حجة على فقهية نص فصل المقال، لأن اشتغاله بآليات التمثيل كان في كتب عدة، ومن أجل مقاصد متنوعة.

• 1. في مشروعية التمثيل بالفقه

يمكن أن نقول، على وجه العموم، إن ابن رشد قد استعمل في فصل المقال جميع أصناف المثال التي كان حددها في مختصر الخطابة وتلخيص كتاب الخطابة وتلخيص كتاب القياس وتلخيص كتاب الجدل. فقد استعمل الشبيه في عرض ما (وهو المثال)، والشبيه بالمناسبة (وهو ما يعرف بالتمثيل)، وقياس الأولى...؛ كما أن مادة التمثيل التي استخدمها في استدلاله في هذا الكتاب قد تنوعت واختلقت من صناعة إلى أخرى، فقد

في النفس فقط، كالعلم بحدث العالم، والقول بالجزء الذي لا يتجزأ وأشباه ذلك»^(٢٨)، وهذا ما نسميه بالعلوم الإلهية عموماً (= أصول العقيدة)؛

● وإما معرفة غايتها العمل، وهذه منها كلية وبعيدة عن أن تكون مفيدة للعمل؛ ومنها «جزئية كالعلم بأحكام الصلاة والزكاة وما أشبههما من جزئيات الفرائض والسنن، والكلية كالعلم بالأصول التي تبنى عليها هذه الفروع من الكتاب والسنة والإجماع، والعلم بالأحكام الحاصلة عن هذه الأصول على الإطلاق وأقسامها، وما يلحقها من حيث هي أحكام»^(٢٩)؛

● وإما «معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدّد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا. وفي أي المواضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا. وهذه فلنسمها سبارا وقانونا، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يغفل فيه»^(٣٠).

وهكذا صارت قسمة العلوم في الضروري في الفقه (وهي قسمة متعلقة بالعلوم الإسلامية، كما يظهر) تشبه على التوالي قسمة الفلسفة إلى علوم نظرية، وعلوم علمية، من سياسة وأخلاق، وعلوم آية وهي المنطق^(٣١). لكن ابن رشد ينبه إلى أن المقصود بالنظر أساساً هو أصول الفقه، الذي ينقسم إلى أربعة أجزاء: يتضمن الجزء الأول النظر في الأحكام، والثاني النظر في أصول الأحكام، والثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيف استعمالها. والرابع يتضمن النظر في شروط المجتهد في الفقيه^(٣٢).

من هنا يتبين أن النظر الخاص بصناعة أصول الفقه إنما هو الجزء الثالث، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل، ولذلك «لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً منها، فدعواها بأصول الفقه. والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث إذ هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى»^(٣٣).

وعليه، فتمثيل ابن رشد في فصل المقال لن يكون

بـ«الشاهد». فإلى أي حد يمكن القول إن الفقه كان فعلاً النموذج الأمثل في فصل المقال حتى مثل به ابن رشد؟ يؤكد ابن رشد أن مقصد الشرع مثله مثل الفلسفة يتراوح بين تعليم العلم الحق والعمل الحق. ويظهر أن التعليم الأول نظري مداره «معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي»^(٣٤). أما التعليم الثاني، فمداره «امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء»^(٣٥). والعلم الذي ينظر في هذه الأفعال هو الذي يسمى «العلم العملي»^(٣٦). وبما أن هذه الأفعال تنقسم إلى نوعين: أفعال ظاهرة بدنية، وأفعال نفسية. فإن هذه الأخيرة هي ما يشكل - في نظر ابن رشد - علوم الآخرة أو الزهديات، أما الأفعال الظاهرة فهي موضوع علم الفقه^(٣٨).

يظهر أنه ما كان لابن رشد أن يمثل الفلسفة بالفقه لو لم يتقدم أولاً ليقرب بينهما، والواقع أن تقريبه هذا ذهب إلى حد اعتبار الفقه علماً عملياً، والحال أن هذا العلم هو القسم أو الفرع العملي من الفلسفة إلى جانب القسم النظري. إن مقايسته بين الفلسفة والفقه، لم تكن لتحصل لو لم يعمد أولاً إلى وضع نموذج للشرع على غرار نموذج الفلسفة. فكما أن الفلسفة قسمان، نظرية وعملية، كذلك الشرع قسمان نظري وعملي. هذا مع أنه يجب أن نشير إلى أن كلامه هنا يوحى بنوع من التشابه بين الفلسفة والشرع، وخاصة من جهة دخولهما معا تحت مسمى العلم، ومن جهة أجزاءهما، ومن جهة مقاصدهما.

ومع أن من عادة ابن رشد عند تعريفه للعلوم والمعارف ألا يعلن عن أبعادها الثقافية الخاصة بملة الإسلام، فإنه إذا رجعنا إلى كتابه الضروري في أصول الفقه نجده يقول: «إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف»، هكذا بإطلاق، رغم أن ما يأتي به من تصنيف قد يفهم منه على التوالي: علم الكلام، والفقه وأصوله، والقياس الفقهي.

ومن هذه الجهة فالمعارف ثلاث:

● إما «معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها

يعتبر بدعة لأنه استنبط أيضا من الحث على النظر في الموجودات.

الأصل الذي يستنبط منه الفقيه وجوب القياس الشرعي هو الأمر الإلهي: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، والحقيقة أن هذا الأمر ذاته أحرى وأولى أن يكون مصدر استنباط الحكم بوجوب القياس العقلي. وهنا يمكن التمثيل أو قياس الأولى. فما يصدق على الشبيه يصدر على شبيهه بالأولى. فإذا كان استنباط الفقيه قد أدى به، بناء على وجود أمر بالتفقه في الأحكام، إلى القول بوجوب معرفة القياس الفقهي؛ فإن استنباط الفيلسوف يؤدي به، بناء على وجود أمر بالنظر في الموجودات، إلى القول بوجوب معرفة القياس العقلي.

يرد ابن رشد متبعا القاعدة الخطائية الجدلية في التمثيل، والتي تلزم صاحبها بـ«أن يحكم على شيء ما بحكم ما من أجل أنه قد حكم به من سلف في شبيه ذلك الشيء»^(٥٠). فالظاهر أن القياس العقلي والقياس الفقهي شيئان محمولان على مثال واحد، لأنه «إن كان شيئان خاصيتين لشيئين على مثال واحد ثم لم يكن أحدهما خاصة لأحدهما لم تكن الأخرى خاصة، وإن كان أحدهما خاصة كان الآخر خاصة»^(٥١).

يجيب ابن رشد عن هذا الاعتراض، بلجونه إلى التمثيل أو أحد أنواعه الذي هو قياس المساوي، الذي يقضي بأن ما يصح للشبيه يصح لشبيهه بالمساوي، إن إثباتا أو نفيًا. وهكذا فقد أقام حجته التمثيلية، مجيبا السائل المعارض ببدعية القياس العقلي، على أن السائل يلزمه أن يقول أيضا ومن باب المساوي «إن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه» بدعة، هو الذي «استنبط بعد الصدر الأول»^(٥٢). ولما كان النظر في القياس الفقهي «ليس يرى أنه بدعة»، فكذلك «يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي»^(٥٣). أي «ليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة»^(٥٤). وبعبارة أخرى، إذا صح اعتبار القياس العقلي بدعة، لمكان أنه جاء بعد الصدر الأول، فإنه سيكون صحيحا اعتبار القياس الفقهي بدعة أيضا، لأنه هو أيضا جاء بعد الصدر الأول، وبهذا تكون الجهة التي عدت علة في

بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وجوب معرفة القياس الفقهي، فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي»^(٥٦). وهذا الأمر يعود ليؤكد بالقول: «إذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجتمع، له أسباب الاجتهاد- وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس- فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات، أعني أن يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها»^(٥٧). فإذا كان قد تقدم إلى معرفتنا أن الحكم الشرعي لا يمكن لصاحبه إلا باستيفاء شروط، كما تقدم إلى علمنا أن الحكم على الأفعال في الشرعيات دون الحكم على الموجودات، فالمطلوب، من باب أولى، أن يستوفي الحكم على الموجودات مجموعة من الشروط التي ذكرناها أعلاه. وبعبارة أخرى إن ما صح للفقيه يصح بالأولى للفلسفة، فقد تبين أن الفلسفة تنظر في الموجودات، بينما ينظر الفقيه في أفعال الناس، والنظر في الموجود عموما أشمل وأكمل من النظر في عرض من أعراضه وهو الفعل، لذلك يقتضي شروطا أكبر.

لكن ابن رشد يتراجع، مع ذلك، عن التمثيل بالأولى إلى التمثيل بالمساوي، ولربما لم يكن ليحصل هذا التراجع إلا اضطرارا عند الرد على الاعتراض الذي يمكن أن يضعه أحد من الناس، والذي مفاده أن «هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة»^(٥٨)، وحجة المعارض أن هذا النظر في القياس العقلي «لم يكن في الصدر الأول»^(٥٩). لذلك غدا النظر في القياس العقلي مثله مثل القياس الفقهي. إذ لما كان النظر في القياس الفقهي وأنواعه شيئا استنبط بعد الصدر الأول، ولم يعتبر بدعة، فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي. فلما كان القياس الفقهي قد استنبط من الحث على الاعتبار، فإن القياس العقلي مثله، لا يجب أن

الفقهي يصدق أيضا على القياس العقلي؟

الجهة الثالثة: ماذا لو اعترض معترض بالقول إن القياس الفقهي، بل صناعة الفقه وأصوله كلها بدعة، إذ لم تكن زمن النبي؟ الحقيقة أن ابن رشد نفسه كان يعرف، خصوصا في الضروري في الفقه، أن القياس الفقهي ليس أمرا مقطوعا فيه، بل هو نفسه كان موضع سؤال عنده، وهذا ما سننظر به بشيء من التفصيل قبل النظر في تعامله مع هذه الاعتراضات:

لقد كان النظائر الذين جاءوا بعد وفاة رسول الإسلام مضطرين إلى القياس الفقهي، بل إلى صناعة الفقه ككل، وهو الأمر الذي لم يضطر إليه من كان معاصرا لزمن النبوة. فكلما كانت العلوم أكثر تشبعا كان الناظرون فيها مضطرين في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، أي «إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر». ف«بين أن الصناعة الموسومة بصناعة الفقه في هذا الزمان وفي ما سلف من لدن وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفرق أصحابه على البلاد واختلاف النقل عنه صلى الله عليه وسلم بهاتين الحالتين، ولذلك لم يحتج الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة كما لم يحتج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم»⁽⁶⁰⁾.

الظاهر أن لجوء ابن رشد إلى التمثيل بالنحو العربي وبقوانين اللسان العربي - التي تم الاضطرار إليها بعد حصول الحاجة إلى ذلك (الاختلاط بأمر أخرى...)، وهي الحاجة التي لم تكن عند الأعراب - كان من أجل إثبات أن الأمر كذلك في ما يخص الفقه، أو أصول الفقه على وجه أخص. وعليه ف«بهذا الذي قلناه ينفهم غرض هذه الصناعة، ويسقط الاعتراض عليها بأن لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها»⁷⁰.

هذا الجواب الذي قدمه ابن رشد في مقدمة الضروري في الفقه عن الاعتراضات التي يمكن أن توضع في وجه مستعملي القياس الفقهي، يقدم لنا بيانا واضحا يجعلنا نقرر أنه إن كان هناك شيء يشبه القياس الفقهي القياس العقلي، فهو مسار البحث عن المشروعية.

تبديع القياس العقلي، هي ذاتها الجهة التي يجب أن تعد علة في تبديع القياس الفقهي، وهي أنهما معا جاء بعد الصدر الأول. وإذا تبين أن القياس الفقهي قد استحدث بعد الصدر الأول، ولم يكن بدعة، فإن القياس العقلي إذن ليس بدعة. فما يسري على القياس الفقهي يسري على القياس العقلي:

- القياس الفقهي استنبط من الحث على الاعتبار وليس يرى أنه بدعة؛
- القياس العقلي مثل القياس الفقهي يستنبط من الاعتبار؛
- إذن القياس العقلي ليس بدعة.

لكن هاهنا ملاحظة نرغب في تسجيلها. مبدئيا، إذا كانت الحجة بالمثل لا تستعمل إلا حين يكون قد تقدم إلى علم المتكلم والمخاطب حكم المثل، فإن المفترض في هذه الحالة أن يكون القياس الفقهي قد تبين أنه ليس بدعة وأن العمل به واجب؛ لهذا فإننا نستطيع أن نقول إن هذا القياس لم يكن أعرف حقيقة كما هو مفترض ومنتظر، بل هو أيضا موضع اعتراض من ثلاث جهات على الأقل:

الجهة الأولى: هي أنه ليس أمر القياس الفقهي أمرا بيّنا بذاته، إذ هناك من النظائر من يعترض على وجود القياس الفقهي من أساسه، وهم الذين اشتهروا بمبطل القياس. صحيح أن ابن رشد يعتبر هؤلاء فئة قليلة لا يُعدت بقولها مقارنة بمن يقولون به. لكن أليس وجود هذه الفئة القليلة دليلا على أن التمثيل به لا يستوي في شرطه، الذي هو أن يكون بيّنا قبل أن تتبين النتيجة؟ فما مصير دعوى ابن رشد أمام من يعتبر القياس الفقهي ذاته بدعة؟ لعل أساس التمثيل، أعني انتفاء البدعة عن القياس الفقهي، هو ذاته في حاجة إلى تأسيس. إذ كان يلزم أن نتقدم إلى القول بالقياس قبل أن يمثل لنا به. أما إن لم نتقدم إلى ذلك فالتمثيل يفقد نجاعته تماما.

الجهة الثانية التي تجعل التمثيل معترضا عليه: هو ظنية القياس الفقهي، وقطعية القياس العقلي، وهذا بصريح قول ابن رشد نفسه في فصل المقال وفي تهافت التهافت وفي غيرهما من الكتب. فهل ما أثبتته للقياس

لكن الرجل يذهب أبعد مما قلنا قبل قليل، وهو أن الاعتراض على تمثيله بظنية القياس من قياس المساوي إلى قياس الأولى. إذ نجده يستغل ظنية القياس الفقهي لصالح القياس العقلي، فبدلاً من التراجع عن حجة التمثيل التي لجأ إليها على اعتبار أن الفقه من الظنيات والقياس العقلي من القطعيات؛ يتجاوز هذا الأمر لصالحه، وذلك عن طريق قياس الأولى، بحيث يكون ما أثبتته للقياس الفقهي، وهو دون القياس العقلي، يثبت للقياس العقلي، وهو أعلى من القياس الفقهي من جهة اليقين، من باب الأولى والأحرى.

(١) القياس الفقهي والقياس العقلي: سكوت الشرع واحد

لجأ ابن رشد إلى التمثيل بسكوت الشرع عن بعض الأحكام المتعلقة بالوجود، وعن أعمال التأويل العقلي. فما سكت عنه الشرع في باب النظر الفلسفي بمنزلة ما سكت عنه الشرع في باب النظر الفقهي، أي «هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وأن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله»^(٥٧).

وإذا كان الفقيه أيضاً يمارس التأويل، عندما يتعارض ظاهر نص مع ما أدى إليه النظر الفقهي، فإنه بالأولى أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان، أعني أن يمارس هو أيضاً التأويل قياساً على تأويل الفقيه. وأولوية استحقاق صاحب البرهان لفعل التأويل نابعة من كون صاحب البرهان له قياس يقيني، في حين لا يتعدى قياس الفقيه عتبة «الظن». فإذا كان الفقيه يفعل التأويل، وهو ليس له سوى قياس ظني، فمن باب الأولى أن يعمل ذلك صاحب البرهان. ف«إذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالبحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني»^(٥٨).

(٢) خطأ الحاكم كخطأ العالم: خطأ معذور ما كان لابن رشد أن يتحدث عن فلسفة الحكم، من حيث إن الفيلسوف حاكم على الموجودات، دون أن يتعرض لمشكلة الخطأ. فإننا نعلم أن الحكم تصديق - في مقابل الإدراك والتصور - يدور عليه الصدق كما يدور عليه الكذب. وقد كانت مقاربتة مسألة الخطأ في الحكم على الموجودات مدعومة بألية التمثيل بالحاكم في الفقهيات، وذلك من جهة أنواع الخطأ ودرجاته.

يحصّر ابن رشد الخطأ في الشرعيات في ضربين: «إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ - كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم. ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن. وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة»^(٥٩). وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية. فكما أن الحاكم الجاهل بالسنّة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذوراً، كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحاكم، فليس بمعذور، بل هو إما آثم وإما كافر. وإذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجتمع، له أسباب الاجتهاد - وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس - فكم بالبحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات، أعني أن يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها.^(٦٠)

(٣) ضلال بعض الفلاسفة كقلة تورع بعض الفقهاء: إما بالعرض وإما بالذات

كانت معالجة مشكلة الخطأ في نظر ابن رشد، مناسبة لتشغيل آلية التمثيل بالفقه والفقهاء أيضاً: «هذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلّة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصنائعهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فإذا لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة

والإمام أن لا يكون قد تقدم في ذلك أحد، كما قد يكون ذلك في القياس الفقهي. فإن لم يكن قد ابتدأ أحد ذلك فإنه لا بد من الشروع في ذلك، وإن كان قد تقدم فنظر أحد ما في القياس فقها كان أو عقلياً فلا بد من الاستعانة بنظره حتى تكمل المعرفة بذلك. ولما كان من العسير أن يقف واحد فقط ابتداءً ومن تلقاء نفسه على القياس الفقهي، فإن هذا يصدق بالأولى على القياس العقلي. وإذا كان المتأخرون قد استعانوا بالمتقدمين في نظرهم في القياس الفقهي، فإنه يجب أيضاً أن يستعين المتأخرون بالمتقدمين الناظرين في القياس العقلي.^(١٣) وهكذا فلما ظهر أن القياس العقلي أو النظر في القياس العقلي ليس بدعة بل هو واجب بالشرع مثله في ذلك مثل وجوب النظر في القياس الفقهي، تنتهي إلى أحد أمرين: إما أن نكون نحن أول من يدشن هذا النظر في القياس العقلي، وإما أن يكون أحدنا قد تقدم فنظر في ذلك. ففي الحالتين معا نكون مطالبين بإعمال قاعدة «يجب أن يستعين المتأخر بالمتقدم»، وفي الحالتين معا يلجأ ابن رشد إلى التمثيل:

١. الحالة الأولى:

إذا كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، فإنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه. وفي هذه الحالة فإنه لو كنا نحن من تقدم إلى النظر في القياس العقلي، فإن غيرنا لا بد له، من أجل استكمال هذا النظر، من الاستعانة بنظرنا. يقول ابن رشد: «فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه كل من ذلك، كما أنه عسير أن يستببط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك»^(١٤). هنا أيضاً يبدأ بالتمثيل بالمساوي وينتهي بالتمثيل بالأولى. وكأن ما يضيف مشروعية حقيقية على ما يدعيه، أعني ضرورة وجود التعاون، هو هذا الأولى، وليس المساوي. وإلى ذات القياس، قياس الأولى يلجأ ابن رشد ليثبت قاعدة عامة هي: ضرورة استعانة المتأخر بالمتقدم. فيقيم مشابهة

العلمية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية»^(١١). فإذا كانت صناعة الفقه تقتضي الفضيلة العملية، فإنه لا يمكن أن نقول إنها سبب في قلة تورع فقيه ما وخوضه في الدنيا، ومن ثم يجب أن نمنع تعاطي صناعة الفقه. صحيح أننا نجد فقهاء قليلي الورع وخائضين في الدنيا، لكن ذلك لم يحصل بالذات عن تعاطيهم للفقه، بل كان الفقه سبباً عرضياً في ذلك، وليس ذاتياً. ويجب ألا نتخذ من حصول شيء بالعرض عن صناعة ما مبرراً لمنع تلك الصناعة. وإذا كان الأمر كذلك في الفقه فإن الأمر نفسه ينسحب على الفلسفة، بل هو أصدق على الفلسفة من باب الأولى كما سنظهر السبب في ذلك. فما عرض للناس أو لبعضهم عن هذه الصناعة هو شيء يعرض لهؤلاء أو لغيرهم مع سائر الصنائع، ولا يجب أن يكون ذلك مبرراً لمنع الحكمة عن الناس، أو لمن هو أهل لها.

أما أولوية إباحة الفلسفة بالقياس إلى الفقه فلعلها ترجع إلى إشارة ابن رشد نفسه حينما قال إنه إذا قارنا كمياً بين الناس الذين يحصل لهم اختلال ما عن صناعتهم الفقه والفلسفة، فإننا سنكتشف أن الفقه كان سبباً بالعرض لقلّة تورع كثير من الفقهاء، ومع ذلك فهو لا يمكن منعه عن الناس، أما الفلسفة فلا نجد سوى قلة فقط من الناس هم الذين يدخل عليهم الضرر، لذلك كان الأولى أن نتعاطى الفلسفة. يقول ابن رشد: «الضرر الداخل على الناس من كتب البرهان أخف، لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثر، إلا أهل الفطر الفاتقة، وإنما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العملية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم»^(١٢). إن تعاطى الفلسفة أسلم من تعاطى الفقه.

٤ المتأخر والمتقدم في تحصيل الفلسفة وفي الفقه: الحاجة إلى التراكم

لما ظهر أن الشرع يوجب القياس العقلي وأنواعه قياساً على وجوب القياس الفقهي، فإنه لا بد من أمرين إما أن يكون قد تقدم أناس فنظروا في القياس العقلي كما قد تقدم أناس فنظروا في القياس الفقهي،

ملة الإسلام»^(٦٧). وعلينا أن نوضح قول ابن رشد: فلما كانت المقاييس العقلية تشبه آلة التذكية، ولا اعتبار لمشاركة صاحب هذه الآلة في الملة أو عدم مشاركته، وإنما شروط صحة آلة التذكية هي فقط ما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار؛ ولما كان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد تقدم إليه القدماء بالفحص، فإنه ينبغي أن نفحص ما تركوه من نظرهم في القياس العقلي، تماما مثلما ينبغي فحص شروط صحة آلة التذكية.

لكن هذا الفحص لا ينبغي أن يتوجه إلى من نظر في المقاييس أو صاحبها ومنشئها الأول، وإنما إلى هذا النظر، أعني إلى شروط صحته فقط: «فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه»^(٦٨). والظاهر أن التأكيد حصر الفحص في التراكم الحاصل بخصوص المقاييس العقلية دون احتفال بمن كان وراء ذلك التراكم، ضرب من الالتزام من ابن رشد بقواعد الفحص العقلي من غير اعتبار للسُّلطات المعرفية التي تقف وراء ذلك.

غير أن أهم العوائق في تمثيل القياس العقلي بالقياس الفقهي، هو دخول معطى أساسي في القياس العقلي غير موجود في القياس الفقهي: فالمتقدمون والمتأخرون الناظرون في القياس الفقهي رغم كونهم مختلفين في المذهب، فهم يشتركون كلهم في ملة واحدة، إذ كان الانتماء إلى الملة أول شروط الاجتهاد فيها؛ أما المتقدمون والمتأخرون الناظرون في القياس العقلي فهم يختلفون في الملة، وليسوا بالضرورة من ملة واحدة، أو على الأقل ليست وحدة الملة بينهم شرطا لاجتهادهم واستفادة بعضهم من بعض. وانتفاء شرط المشاركة في الملة يجعل من القياس العقلي أمرا غير منتم ملة معينة، وإلا سقطنا في التناقض، فالقياس العقلي يخص الإنسان بما هو إنسان. هذا المعطى هو الذي لا يجعل عملية التمثيل قائمة على التشابه التام بين الطرفين، لأن درجة الاختلاف في المذهب على كل حال لا ترقى إلى مستوى الاختلاف في الملة. غير أن ابن رشد لم يكن ليعتد بهذا العائق، ف«سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا

بين نظام العلم ونظام العمل. فإذا كان من البين بذاته أن يكون نظام العمل مقتضيا تضافر الجهود لأجل إنشاء الصنائع وتصويرها فبالأولى أن يكون نظام العلم كذلك»^(٦٩).

لكن ابن رشد يعرف جيدا أن النظر في القياس العقلي قد تقدم إليه غيرنا، أما ما لم يتقدم إليه غيرنا فهو القياس الفقهي^(٦٩). أو بعبارة أخرى لما لم تكن هذه حالنا، لأننا لسنا ممن تقدم إلى النظر القياس العقلي، بل غيرنا، لجأ ابن رشد إلى تمثيل النظر في القياس العقلي بالنظر الفقهي، علما أن النظر في القياس الفقهي غير النظر في القياس العقلي.

ربما يكون من تبعات هذا التمثيل القول بوحدة النوع البشري. وإلا فما معنى أن يمثل المتقدم والمتأخر في النظر في القياس العقلي بالمتقدم والمتأخر في النظر في القياس الفقهي، مع أن المتقدم والمتقدم في القياس الأول لا يخرجنا عن الملة، في حين تكون الاستعانة في الاجتهاد الفقهي مشروطة بالمشاركة في الملة؟

ومن تبعاته أيضا، إلغاء الفروق بين الأقيسة، وما كان ليتأتى له ذلك إلا من جهة النظر إليها من جهة الصورة. لأنه في هذه الحالة فقط يمكن استعانة المتقدم بالتأخر دون اعتبارات ثقافية أو مليية، إلا اعتبار شروط صحة هذه الأقيسة. ومن تبعات إلغاء الفروق بين الأقيسة تحييدها. من هنا جاء ذلك التمثيل الشهير للقياس العقلي بآلة التذكية.

٢. الحالة الثانية:

وهي الحالة التي لا نكون فيها نحن أول من تقدم بالنظر في القياس العقلي، بل غيرنا هو الذي سبقنا إلى ذلك. في هذه الحالة أيضا، يستعمل ابن رشد تلك القاعدة ليسحبها على هذه النازلة، ليحكم: «بين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها، شروط الصحة؛ وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل

هذا العلم أساسا. لذلك قلنا إن علوم التعاليم عموما قد ساعدت، بخصائصها الشبيهة بالمطلوب، ابن رشد كبيرة مساعدة كبيرة على إنجاح عملية التمثيل بهذه العلوم لأجل تبرير مشروعية علم المنطق وضرورة استفادة المتأخر بالمتقدم.

لكن على الرغم من ذلك، لم يكن أمام ابن رشد سوى أن يتراجع عن التمثيل بعلوم التعاليم ليمثل بعلم قريب من مخاطبه، وهو علم أصول الفقه. وقد كان من غايات التمثيل بالفقهيات عنده في هذا الموضوع تأكيد ما وظف له التمثيل بالتعاليم، أي ضرورة التعاون والتداول، وكأنه قد شعر من طرف خفي أن مثال التعاليم غير ظاهر بما يكفي للمخاطب.

غير أن ابن رشد وظف التمثيل بالفقه أيضا بقصد إثبات ضرورة حصول الآلات التي بها نكون قادرين على «الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها»، أعني الآلات التي بها نكون قادرين على فعل الفلسفة، من حيث إن هذا الفعل «ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات، لأن الموجودات تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»^(٧١). أو بعبارة أخرى، إن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، لذلك وجب الشروع في فحص الموجودات على الترتيب والنحو الذي أفادتنا به صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.^(٧٢)

وهذه هي غاية التمثيل، أعني الامتثال للأمر بوجوب معرفة سائر الموجودات بالبرهان. من هنا يصح أن نقول إن ابن رشد كان مضطرا إلى منهج التمثيل في أفق التشريع لفعل البرهان في أرض الإسلام، وكأن قرار التشريع هذا لا يحصل إلا من مدخل التمثيل.

أو غير مشارك في الملة، فإنه من البين أنه يجب علينا أن نستعين بما قاله من تقدمنا.

من جهة، إن تجريد ابن رشد القياس العقلي من انتمائه «الثقافي» هو الذي يمكن من التفاعل واستعانة المتأخر بالمتقدم وتلبية حاجة المتأخر إلى المتقدم؛ كما أن انتفاء الهوية الثقافية للقياس العقلي هو الذي حمل على النظر إلى القياس العقلي على أنه آلة، وليس صناعة. أما من جهة ثانية، فإن اعتباره القياس العقلي آلة قد كان الإمكانية الوحيدة التي يحصل بها ضمان شرط التفاعل والاقتراب واستعانة المتقدم بالمتأخر، لأن ما يهم أنتد ليس هوية الآلة، وإنما صحتها وسلامتها. من هنا جاءت ضرورة الاستجداء بتمثيل آخر والتخلي للحظة عن التمثيل بالفقه، يقول ابن رشد: «إن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها، شروط الصحة»^(٧٣).

إن معيار الاستعانة بالآلة كان القدماء قد شرعوا في النظر فيها، لا يشترط فيها المشاركة في الملة، وإنما يشترط فيها شرط آخر هو الصحة. لهذا يخلص ابن رشد: «إذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم»^(٧٤).

خاتمة

يمكن القول إن التمثيل بعلوم التعاليم كان بقصد التشريع للنظر العلمي، وبقصد إرساء شروطه. وقد مكنت خصائص علوم التعاليم، وبخاصة علم الفلك، من تحصيل هذه الغاية بالنظر إلى يقينيتها وانفصالها عن بادئ الرأي، واقتضائها التعاون والتداول بخصوص ثمراتها، هذا التعاون والتداول هما ما يؤسس علمية

المصادر والمراجع

١. أبو الوليد، ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط ٢، ١٩٩٢.
٢. أبو الوليد، ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسكري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.
٣. أبو الوليد، ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بتروورث وأحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
٤. أبو الوليد، ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بتروورث وأحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
٥. أبو الوليد، ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد، باريس: فران، ٢٠٠٢.
٦. أبو الوليد، ابن رشد، الضروري في الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.
٧. أبو الوليد، ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق محمود قاسم، وتشارلس بتروورث وأحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
٨. أرسطو، المواضع الجدلية، تحقيق فريد جبر، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٩.
٩. أواميل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
١٠. العروي، عبد الله، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.
١١. برلمان، خاييم، «التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة»، ترجمة حمو النقاري، مجلة المناظرة، ع ١٤، ١٩٨٧.
١٢. صولة، عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية، (مجلدان)، الجزء الثاني، تونس: جامعة منوبة: منشورات كلية الآداب، ٢٠٠١.
١٣. عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.
١٤. النقاري، حمو، «حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد»، مجلة مقدمات، ع ١٥، شتاء ١٩٩٨.
١٥. منسية، مقداد عرفة، «موازنة ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس»، الجمعية الفلسفية المصرية، ع ٨، ١٩٩٩.
١٦. الجرجاني، علي الشريف، تقدم التعريفات، تحقيق غوستاف فلوجل، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٠٨.
17. De Libera, Alain. Introduction au Discours décisif. Paris: GF- Flammarion, 1996.

الهوامش والإحالات

- ١- غير أن ابن رشد لم يحصر تمثيلاتة في علوم التعاليم وأصول الفقه فقط، إذ أن تشبيها آخر كان حاضرا في فصل المقال على نحو ملفت للانتباه، هو تشبيه آلات النظر بآلات العمل وتشبيه النظر بالعمل، وبخاصة تشبيه المنطق بألة التذكية، الذي لجأ إليه لأجل إبراز مشروعية استعارة علوم المنطق من الأوائل؛ وهذا المثال لا تخفى طبيعته الفقهية. لكننا سنؤجل فحصه إلى فحص منفرد، ولن نقف عنده هنا إلا قليلا.
- ٢- عبد الله العروى، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص ١١٩؛ ويبدو أن ذ. العروى لم ينتبه إلى أن النص المنطقي الأرسطي هو خمسة أجزاء وليس ثمانية، ولم يعتبر ثمانية إلا في عرف التقليد الإسلامي الذي ورثه أهله عن التقليد الاسكندري السابق.
- ٣- عبد الله العروى، مفهوم العقل، ص ١١٩.
- ٤- نفسه، ص ١٢٢.
- ٥- نفسه.
- ٦- خايم برلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ترجمة حمو النقاري، مجلة المناظرة، ع. ١، ١٩٨٧، ص ١٢٢.
- ٧- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية، (مجلدان)، الجزء الثاني، تونس: جامعة منوبة: منشورات كلية الآداب، ٢٠٠١، ص ٥٦٢.
- ٨- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ط ٢، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٢، ص ٢٠٧.
- ٩- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص ٩٠-٩١، ف ١٢.
- ١٠- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ص ٢٠٨.
- ١١- تهافت التهافت، ص ٢٠٧.
- ١٢- تهافت التهافت، ص ٢٠٧.
- ١٣- تهافت التهافت، ص ٢٠٧.
- ١٤- ابن رشد، فصل المقال، ص ٩٠-٩١، ف ١٣.
- ١٥- تهافت التهافت، ص ٢٠٧.
- ١٦- تهافت التهافت، ص ٢٠٧.
- ١٧- ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بتروروث وأحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ف ١.
- ١٨- تهافت التهافت، ص ١٢.
- ١٩- فصل المقال، ص ٩١-٩٢، ف ١٤.
- ٢٠- فصل المقال، ص ٩١-٩٢، ف ١٤.
- ٢١- فصل المقال، ص ٩٠-٩١، ف ١٣.
- ٢٢- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ٢٠٢.
- ٢٣- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ٢٠٢؛ لكن هذا لا يعني بالضرورة طلب "وجهة عند العامة"، على غرار ما يستنتج علي أومليل.
- ٢٤- نفسه.
- ٢٥- نفسه.
- ٢٦- فصل المقال، ص ٩١-٩٢، ف ١٤.
- ٢٧- أرسطو، المواضع الجدلية، تحقيق فريد جبر، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٩، ص ٥٤٩.

- ٢٨- فصل المقال، ص ٩٢، ف ١٤.
- ٢٩- انظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤، ص ١٧٥.
- ٣٠- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٧٥.
- ٣١- فصل المقال، ص ٨٥، ف ١؛ وقد ذهب الباحث آلان دوليبرا في تقديمه لترجمة فصل المقال إلى الفرنسية إلى أن فصل المقال عبارة عن «فتوى»، أنظر: Alain de Libera, Introduction au Discours décisif, Paris: GF- Flammarion, 1996, p.11.. وإلى هذا الموقف نفسه انتهى تحليل ذ. علي أوامليل، أنظر، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ٢٠١.
- ٣٢- يقول ابن رشد: «وينبغي أن يبين الآن أن سائر المقاييس التي تستعمل في الخطابة والفقه والمشورة راجعة إلى المقاييس التي سلفت. وبذلك يصح لنا أن نقول إن جميع المقاييس تكون بالأشكال التي سلفت، ليس البرهانية فقط ولا الجدلية بل وجميع المقاييس الفكرية وبالجملة كل تصديق يقع في كل صناعة؛ تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترورث واحمد عبد الحميد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ٣٦٢، ف ٢٧١؛ ومن الباحثين المعاصرين من ذهب إلى حد اعتبار الفقه جزءاً من صناعة الخطابة، انظر بخصوص هذه المسألة، حمو النقاري، «حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد»، مجلة مقدمات، ع. ١٥، شتاء ١٩٩٨؛ ومقداد عرفة منسية، «موازنة ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس»، الجمعية الفلسفية المصرية، ع. ٨، ١٩٩٩، ص ٢٥-٥٠.
- ٣٣- من قواعد الاستدلال بالمثال: «أن يحكم على شيء ما بحكم ما من أجل أنه قد حكم به من سلف إما في ذلك الشيء بعينه، وإما في شبيهه، وإما في ضده، أعني أن الحكم على شيء ما يوجب ضد الحكم على ضده، ولا سيما إن كان الذين حكموا هم الكل والجمهور والعلماء معهم أو أكثرهم وكان ذلك الحكم دائماً، أو ما يحكم به الأكثر أو الحكماء إما جلهم وإما بعضهم، وكذلك أيضاً إذا حكم به الذين يظن أنهم لا يحكمون بالمتضادات، أعني بضد الحق أو بضد الخير أو بضد النافع أنهم لا يحكمون بالمتضادات، أعني بضد الحق أو بضد الخير أو بضد النافع أو بضد العدل كالإله والأبوين والمعلم. والحكم من هؤلاء قد يكون بالقول، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالطبع، أعني إذا لم يكن في طباعهم ذلك الشيء، مثل قول القائل: إن الموت شر، هكذا حكم الله، فإنه ليس بمأثت. وأما مثال ذلك في الأبوين والمعلم فظاهر، وذلك إذا احتج على الإنسان بأفعالهما وأقوالهما؛ تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد، باريس: فران، ٢٠٠٢: ٢. ٢٣. ٩.
- ٣٤- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٧٥.
- ٣٥- فصل المقال، ص ١١٥، ف ٥٧.
- ٣٦- فصل المقال، ص ١١٥، ف ٥٧.
- ٣٧- فصل المقال، ص ١١٥، ف ٥٨.
- ٣٨- يقول ابن رشد: «والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي. وهذه تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه، والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة»؛ فصل المقال، ص ١١٥، ف ٥٨.
- ٣٩- ابن رشد، الضروري في الفقه، تحقيق العلوي جمال الدين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤، ص ٣٤.
- ٤٠- ابن رشد، الضروري في الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، ص ٣٤-٢٥؛ وعلى سبيل المقارنة تقدم تعريفات الجرجاني الفقه كما يلي: «الفقه في الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقيل هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل»؛ تحقيق غوستاف فلوغل، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٠٨: (مادة فقه).
- ٤١- الضروري في الفقه، ص ٢٥.

- ٤٢- نجد في هامش نص الضروري في الفقه الملاحظة التالية: «يمكن اعتبار التصنيف الثلاثي للعلوم تصنيفاً فريداً بالقياس إلى ما ذهب إليه ابن رشد في أعماله اللاحقة على هذا المختصر، وذلك على الرغم من أنه لا يخرج عن التصنيف العام للعلوم إلى نظرية وعملية آلية، وهو ما ذهب إليه ابن رشد مع غيره من المتقدمين»؛ ص ٣٤؛ هـ ١.
- ٤٣- الضروري في الفقه، ص ٣٦.
- ٤٤- الضروري في الفقه، ص ٣٦.
- ٤٥- فصل المقال، ص ١٠٧، ف ٤٣.
- ٤٦- فصل المقال، ص ٨٩، ف ٧.
- ٤٧- فصل المقال، ص ١٠٧-١٠٨، ف ٤٤.
- ٤٨- فصل المقال، ص ٨٩، ف ٨.
- ٤٩- فصل المقال، ص ٨٩، ف ٨.
- ٥٠- ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: ٢. ٢٣. ٩.
- ٥١- ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تح. محمود قاسم ومن معه، ص ١٦٠، ف ٢٢٢.
- ٥٢- فصل المقال، ص ٨٩، ف ٨.
- ٥٣- فصل المقال، ص ٨٩، ف ٨.
- ٥٤- فصل المقال، ص ٨٩، ف ٨.
- ٥٥- الضروري في الفقه، ص ٣٥.
- ٥٦- الضروري في الفقه، ص ٣٦.
- ٥٧- فصل المقال، ص ٩٧، ف ٢٠.
- ٥٨- فصل المقال، ص ٩٨، ف ٢٢.
- ٥٩- فصل المقال، ص ١٠٨، ف ٤٤؛ وبضيف: «وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تقضي إليها جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع. وهذا هو مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة، والأخروية، والشقاء الأخروي. وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل، الثلاثة التي لا يعرى احد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، اعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية»؛ فصل المقال، ص ١٠٩، ف ٤٥.
- ٦٠- فصل المقال، ص ١٠٧-١٠٨، ف ٤٤؛ وانظر أيضاً بخصوص الاجتهاد، ابن رشد، الضروري في الفقه، ص ١٢٧-١٤٣.
- ٦١- فصل المقال، ص ٩٥، ف ١٨.
- ٦٢- فصل المقال، ص ١١٤، ف ٥٥.
- ٦٣- فصل المقال، ص ٨٩، ف ٩.
- ٦٤- فصل المقال، ص ٩٠، ف ٩.
- ٦٥- انظر فصل المقال، ص ٩٣، ف ١٤، حيث يقول: «وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل وفي العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة».
- ٦٦- إلا أن يكون ابن رشد يعني بالفقه معناه العام الذي أشار إليه أرسطو في كتاب التحليلات الأولى، وترجمه العرب بالفقه، ويعني علم القوانين والتشريع، ويبدو الأمر في حاجة إلى نظر.
- ٦٧- فصل المقال، ص ٩١، ف ١٠.
- ٦٨- فصل المقال، ص ٩١، ف ١١.
- ٦٩- فصل المقال، ص ٩١، ف ١٠.
- ٧٠- فصل المقال، ص ٩١، ف ١١.
- ٧١- فصل المقال، ص ٨٥-٨٦، ف ٢.
- ٧٢- فصل المقال، ص ٩١، ف ١٢.