الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون تيارت
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

المسار: فلسفة التخصص: فلسفة التأويل

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

موسومة بـــــــــ:

التأويل في الفكر الإسلامي ابن رشد

–أنموذجا-

إعداد الطالبتين:
- زميت صبرين
- زنود فتيحة

إشراف الأستاذة:
* مبارك فضيلة

لجنة المناقشة

- الأستاذ:..... رئيسا
- الأستاذ: ..... مشرفا
- الأستاذ: ..... مناقشا

السنة الدراسية: 1439-1440هـ/ 2018/2017

شكـــــر و عرفـــــان

الحمد لله حمدا يوافي نعمه و يكافئ مزيده و نشكره على توفيقه لنا في إتمام هذا العمل ما دام الشكر هو قيد النعمة و سبب دوامها و حتى يتم شكرنا لله عز و جل

نشكر كل من ساهم من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل المتواضع حتى و لو بكلمة متواضعة

كما نتقدموا بجزيل الشكر و العرفان إلى أساتذتنا الكرام و بالأخص الأستاذة المشرفة على هذا العمل **"مبارك فضيلة"** التي لم تبخل علينا بنصائحها القيمة و ملاحظاتها التي مهدت لنا الطريق لإتمام هذا العمل

الحمد لله الذي هدانا إلى نور العلم و ميزنا بالعقل الذي يسر طريقنا لإنجاز هذا العمل و أنعم علينا بالهدى و السداد رغم كل الصعاب له الحمد في الأولى و الآخرة

إهـــــــــــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى ربيع حياتي الكتكوتة "**دعاء**"

إلى "**الوالدين**" الكريمين اللذين غمراني بدعواتهما الدائمة أطال الله في عمرهما

إلى أعز إنسان في الكون الذي كان له الفضل في مساندتي طيلة مساري

الدراسي "**قادة**"

إلى أختي و صديقتي التي شاركتني في إنجاز هذا العمل "**زنود فتيحة**"

إلى جوهرة الصداقة "**بلال سعدية**"

إلى كل أفراد العائلة أخوتي و أخواتي و كل أبنائهم

إلى جميع أساتذة الفلسفة خاصة الأستاذة "**مبارك فضيلة**"

"**صبريـــــــن**"

إهـــــــــــداء

إلى من قال في حقهم سبحانه و تعالى:

"**وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا**" (سورة الإسراء الآية 24)

إلى من علمني النجاح و الصبر

إلى من أفتقده و لم تمهلني الدنيا أن أرتوي من حنانه "**أبي**" رحمه الله

إلى من أرضعتني الحب و الحنان

إلى الشمعة التي تحترق لتضيء و تعطي دون أن تأخذ

إلى الغالية التي لا نرى الأمل إلى من عينها "**أمي الحبيبة**" أطال الله في عمرها

إلى من وضعوا ثقتهم بي فكيف لي أن أخيبهم أخوتي و أخواتي

إلى كل عائلة زنود خاصة الكتاكيت "**رياض**" و "**فاطمة سلسبيل**"

و إلى من فتحوا لي بابهم بكل فرح و سرور عائلة بالفاطمي و خاصة "**الحاجة حليمة**"

إلى أختي زميلتي في المذكرة "**زميت صبرين**"

إلى من تميزت بالوفاء و العطاء زميلتي "**فرعة صافية**"

إلى من بذلت كل الجهد بكتابة هذا العمل "**بوعلام أمينة**"

و أخيرا إلى كل من يقع نظره على هذا العمل المتواضع

"**فتيحـــــــة**"

مقدمة

مقدمة

سعى الإنسان منذ ظهرت فيه لحظة الوعي إلى إيجاد حلول و تفسيرات لمختلف التساؤلات التي يثيرها عقله حول الطبيعة، و المبادئ التي يقوم عليها الوجود، و هو ما أدى إلى ظهور أو نشأة تفكير فلسفي احتضن في مراحله كل المعارف و العلوم بمختلف مجالاتها و اهتماماتها و أنواعها و درجات تقدمها، إلا أن النتائج التي توصل إليها الإنسان في مجال ما بعد الطبيعة لم تكن موحدة و ثابتة فقد كان هناك الكثير من الاختلاف.

بدأت بوادر الفلسفة بالظهور مع اليونان و هذا من خلال الواقع الإنساني المعاش آنذاك، و لا زالت حتى الآن، و طيلة تاريخها الطويل عرفت الفلسفة تحولات فكرية تجلت في ظهور عدة فلاسفة و عدة مذاهب و عدة اتجاهات فلسفية، و كان التفكير الفلسفي مرتبطا بقضايا عصره و يعالج جميع الإشكاليات التي عرفها ذلك العصر، فبعد ظهور الفلسفة في اليونان، حرص الفلاسفة في الإسلام على ترجمة الكتب الفلسفية عن اليونانية، فقاموا بشرحها للاستفادة منها في معالجة القضايا التي تتعلق بالمجتمع الإسلامي و من بينهم نجد أهم شارح و هو أبو الوليد ابن رشد و الذي يعد من بين أهم الفقهاء و الفلاسفة الذين خاضوا في مسألة التأويل فهناك من اعتقد أن التأويل مرتبط أساسا بالكتابة و النص، ذلك الاعتقاد كان نتاجا لتراكمات معرفية و لتاريخ هيرمينوطيقي طويل كانت بدايته الأولى مع رجال الدين، ثم تطور هذا المفهوم ليدل بعد ذلك على نمط أو أداة في التوفيق بين الفلسفة و الدين و هذا ما بينه ابن رشد.

كما اهتم ابن رشد بالتأويل و هذا لتنزيه النص الديني و فهمه فهما صحيحا و المحافظة على قداسته و تجنب التحريف، فالتأويل عند فقيه قرطبة هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، فابن رشد يحاول من خلال هذه الدراسة أن يوفق بين الحكمة و الشريعة، و عليه نطرح الإشكال التالي:

ما معنى التأويل عند ابن رشد؟ و ما هي مبادئه و أحكامه؟ و هل قام التأويل بدوره بالكشف عن المراد الصحيح للنص الديني؟

و تحت هذه الإشكالية تطرقنا إلى إشكاليات جزئية هي:

كيف استعمل ابن رشد التأويل في التوفيق بين الفلسفة و الدين؟ أهي علاقة توافقية؟ أم علاقة انفصالية؟

هل التأويل ضروري؟ و إن كان ضروري فما الذي نؤوله و من يؤول؟ و كيف يؤول؟

أما عن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع هناك أسباب ذاتية و التي تمثلت في رغبتنا لدراسة فكر هذا الفيلسوف الذي مثل أحد أقطاب التأويلية في الفكر الإسلامي، و التعرف على مسيرته الطويلة تاركا بصمة في التاريخ الفلسفي، أما عن الأسباب الموضوعية شساعة و كثرة الدراسات حوله لأنه أحدث تحولا كبيرا في مجال التأويل، فابن رشد كان في حياته مهتما و غارقا في البحث عن التأويل و عن إشكالية توافقية الدين و الفلسفة، فعانى من أجل ذلك معاناة حادة و هذا من خلال انتقادات العديد من الفلاسفة لأن ابن رشد ممثل تيار لا تخفى قيمته على أحد و هو تيار المشائية الإسلامية.

فموضوع التأويل احتل مكانة مرموقة في الفكر الإسلامي مما جعل العديد من الفلاسفة يطلعون على دراسته و البحث في حقيقته، فالمعروف أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج فانطلاقا من الإشكاليات المطروحة في مذكرتنا اتبعنا المنهج التحليلي، و النقدي المقارن للوقوف على أهم نقاط الاختلاف و التشابه خاصة مع الفيلسوف أو حجه الإسلام أبو حامد الغزالي.

و من خلال هذا قسمنا مذكرتنا كما يلي: مقدمة كانت عبارة عن تمهيد و تعريفا بالموضوع و مدى أهميته، و ثلاثة فصول يتضمن كل واحد منهم ثلاثة مباحث أساسية، فعنوان الفصل الأول جينالوجيا و كرونولوجيا التأويل الذي تطرقنا فيه إلى عرض مجموعة من المفاهيم كالتأويل و التفسير، أما المبحث الثاني كان بعنوان كرونولوجيا التأويل أي عرض مفهوم التأويل عبر العصور مع التركيز على أهم الفلاسفة الذين كان لهم أثر في تطور هذا المفهوم، و المبحث الثالث مفهوم النص الديني عند ابن رشد و الذي ركزنا فيه على تأويل النص الديني و شروطه، أما الفصل الثاني فخصصناه للبحث في التأويل عند ابن رشد، فكان بعنوان مبادئ التأويل أي التحدث عن ما يؤول و ما لا يؤول فكان المبحث الأول تحت عنوان مبادئ التأويل، أما المبحث الثاني فكان قانون التأويل و المبحث الثالث الظاهر و الباطن عند ابن رشد أي التحدث عن سبب انقسام الشريعة إلى ظاهر و باطن، بينما الفصل الثالث فقد عنوناه هو الآخر بقضية التوفيق بين العقل و النقل، فكان المبحث الأول بعنوان التوفيق بين الفلسفة و الدين و هنا تحدثنا كيف وفق ابن رشد بين الفلسفة و الدين أما المبحث الثاني تجاوز الغزالي لابن رشد و أهم المسائل

الخلافية بين الفيلسوفين (ابن رشد و الغزالي) و في الأخير ختمنا هذا الفصل بمبحث ثالث رد ابن رشد على تهافت الفلاسفة للغزالي من خلال كتاب "تهافت التهافت".

و من بين الصعوبات التي واجهتنا في إعداد هذا العمل تكرار نفس المعلومات في معظم المراجع، و عدم وضوح الخط الذي كتبت به المصادر، فأغلب المراجع يكون فيها جزء محذوف و غير واضح.

و أخيرا ختمنا عملنا هذا بخاتمة فكان غرضنا منها هو توضيح مدى أهمية و ضرورة التأويل في النص الديني عند ابن رشد و التوفيق بين الفلسفة و الدين و التأكيد على أهمية اتصالهما على عكس ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الذين قاموا بنقده خصوصا و نحن نتحدث عن أعظم ما أنجبت الحضارة العربية الإسلامية.

إن دراسة التأويل في حد ذاتها دراسة صعبة خاصة و أن هناك فلاسفة كبار أمثال ابن رشد من خلال نصوصهم العميقة التي يصعب فهم أفكارهم مباشرة إلى بعد تحليل معمق و نأمل أننا وفقنا في إعطاء هذا الموضوع حقه، و أن تكون محاولتنا حافزا لدراسات أخرى تبحث فيما فات هذا البحث من جوانب تبدو لغيرنا مهمة، كما نرجو أننا وفقنا في طرح المشكلة طرحا موضوعيا، و إبراز أهم المعالم التي ميزت موقف ابن رشد في هذا الموضوع الأكبر أهمية.

و فيما يخص الدراسات المختلفة لفتى انتباهنا الدراسة التي قام بها الدكتور محمد النظير عياد الأستاذ المساعد في كلية الدراسات الإسلامية و العربية للبنات بكفر الشيخ جامعة الأزهر الشريف، التي عنونة بإشكالية التأويل عند ابن رشد بحيث تطرق إلى قضية التأويل و علاقته

بالتفسير و هذا ما لم نتطرق له نحن في عملنا، حيث يرى أن التأويل أداة للتوفيق بين الفلسفة و الدين، فقد وفق هذا الدكتور في هذه الدراسة، و في الأخير نتمنى أن يلقى هذا الجهد قبولا حسنا و ما توفيقنا إلى بالله.

الفصل

الأول

المبحث الأول: جينالوجيا المفاهيم

1- مفهوم الظاهر:

أ- **لغة:** هو ما يبدو من الشيء في مقابل ما هو عليه في ذاته، و يقابله الحقيقي كأن تقول الحركة الظاهرة و الأسباب ظاهرة، و الظاهر من الشيء ما انكشف لك دون دليل و ضده الخفي و الباطن و مرادفه الواضح و البديهي[1] و هذا يعني أن الظاهر هو الصورة الواضحة للشيء التي تتضح و هو ضد الباطن أي ضد الخفي.

ب-**اصطلاحا:** الظاهر خلاف الباطن، من أسماء الله تعالى و الظاهر النحاة هم الاسم الذي ليس بضمير، و عند الأصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة، و قيل عن الظاهر أنه ما لا يفتقر في إفادته معناه إلى غيره أو أنه اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير إطالة الفكرة، فالظاهر إشارة إلى معرفة بديهية[2].

و بمفهومنا الخاص الظاهر هو الواضح بالإضافة إلى أنه اسم من أسماء الله الحسنى، و هو ما يبدو لنا واضحا دون أن نلجأ إلى التفسير و الشرح.

---

1 جميل صلبيبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، 1994، ص29.

2 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، مكتبة مؤمن قريش، ط1، 1982، ص176.

الظاهر عند الصوفية:

مقابل الباطن و منه فعلم الظاهر و علم الباطن مفتان لله تعالى لا تفالان إلا مزدوجتين، كالأول و الآخر، فالظاهر دلائله، و الباطن ذاته، لاحتجابهما عن نظر العقول[1].

و هذا يعني أن الظاهر هو دلالة على ما هو موجود في الباطن، أي الصورة التي تعطي المعنى للباطن.

تعريف الظاهر عند الغزالي*:

الظاهر هو الذي يحتمل التأويل و النص هو الذي لا يحتمله، و أما ظاهر العلم فهو عبارة عن أصل التحقيق عن أعيان الممكنات و ظاهر الوجود عبارة عن تجليات الأسماء، و ظاهر الممكنات هو تجلي الحق بصور أعيانها و صفاتها، و هو المسمى بالوجود الايلاهي و قد يطلق عليه ظاهر الوجود[2].

1 جميل صلبيبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج2، المرجع السابق، ص29.

* **أبو حامد الغزاي**: هو أبو حامد محمد بن محمد ابن أحمد الغزالي، حجة الإسلام لقبه زين الدين، ولد في ذي القعدة (450هـ/1058م) بطوس، درس الفقه على يد الإمام أحمد ابن محمد الراد كاني بطوس (عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ط2، 1976، ص21)

2 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص176.

تعريف ابن رشد:

يعرف ابن رشد الظاهر أنه تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني و يقصد هنا الجمهور[1].

يري ابن رشد أن الظاهر عن مثل من أجل الوصول إلى المعنى و هذا النوع تقوم به فئة معينة من الناس و هم الجمهور الغالب أي عامة الناس في حقيقة الأمر الظاهر و الباطن وجهين لعملة واحدة إذ لا يمكن الفصل بينهما، أما الفرق بينهما فالباطن هو المعنى الخفي الذي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال التأويل و الظاهر هو دلالة المعنى.

2- مفهوم الباطن: Esotérique

أ- **لغة:** هو علم السرائر و الخفيات، و هو المحتجب عن الأبصار الخلائق و أوهامهم، يقال بطنت الأمر عرفت باطنه[2] أي أن الباطن هو الشيء الغامض الغير واضح عند الناس، و لهذا يسعى الباحث إلى الكشف عن داخله.

ب-**اصطلاحا:** يؤكد أبو البقاء في مجال الاصطلاح على أن الظاهر و الباطن في صفة الله تعالى إلا مزدوجتين، كالأول و الآخر، فالباطن ماهيته لاحتجاب حقيقة ذاته عن نظر العقول لحجـــب

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، علق عليه، ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، د.س، ص22.

2 جميل صلبيبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، د.ط، 1994، ص194.

كبريائيه، فالباطن إشارة الحقيقة[1].

الباطن هو الخفي و المخصص بمعرفة الأسرار و الخفيات، كعلم الجفر أو علم الحروف، و هم علم يدعي أصحابه أنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم، و هو اسم يطلقه اليهود على تفسير التوراة السري بالأرقام[2] فمفهومنا الخاص الباطن هم كل ما يحتاج إلى الشرح أكثر و التعمق في الألفاظ لتفادي الوقوع في الخطأ و بالخصوص الآيات المتشابهات من الكتاب.

تعريف الباطن عند المحدثين:

هو اللاشعور و الاستبطان و التأمل الباطني هو تأمل الإنسان نفسه، إما لمعرفة النفس الفردية من حيث هي فردية، و إما لمعرفة النفس الفردية من حيث هي مثال دال على النفس البشرية عامة[3] أي أن الذات تتعرف على ذاتها بذاتها، أو تؤخذ كمقياس على البشرية كلها.

تعريف الباطن عند ابن رشد:

يعرف ابن رشد الباطن على أنه تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان و يقصد بهم العلماء[4].

1 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص176.

2 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، مرجع سابق، ص195.

3 المرجع نفسه، ص 195.

4 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط1، د.س، ص23.

يري ابن رشد أن التأويل من صفات العلماء أي أن العلماء يستطيعون التأويل، كما أن العقل يوصف بالحكمة لدى الفلاسفة، و لذلك يعد الفلاسفة من أهل التأويل و ذلك من خلال البرهان الذي مبدأه العقل

3- مفهوم البرهان: Démonstration

أ- **لغة:** هو الحجة الفاصلة البينة، يقال برهن يبرهن برهنة، إذن جاء بحجة قاطعة للدد الخصم، و يبرهن بمعنى بين، و برهن عليه أقام الحجة.

ب- اصطلاحا: هو الحجة و الدليل، و هو الحجة الفاصلة البينة، و هو بيان الحجة و اتضاحها.

تعريف البرهان عند الأصوليين:

هو ما فصل الحق عن الباطن، و ميز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه[1].

من هنا نرى أن البرهان يقوم على حجج واضحة صادقة لتأكيد صحة المقولة و صدقها.

تعريف البرهان عند الفلاسفة:

هو قياس مؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداءا و هي الضروريات أو بواسطة و هي النظريات أي أن البرهان هو مجموعة من الحقائق، قد تكون ضرورية لا تحتاج إلى برهان، أو ضرورية تدعي ضرورة البرهان عليها.

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، مرجع سابق، ص206.

تعريف البرهان عند ابن سينا*:

البرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني[1]، يرى ابن سينا أن البرهان هو مجموعة من الحقائق للبلوغ إلى حقيقة صحيحة.

تعريف الجرجاني:

هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداءا و هي الضروريات أو بواسطة و هي النظريات، و الحد الأوسط فيه لابد أن يكون عليه لنسبة الأكبر إلى الأصغر، و إن كان مع ذلك عليه بوجود تلك النسبة في الخارج[2].

البرهان عند ابن رشد:

هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بعلة التي حولها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، أي أننا بالقياس البرهاني نستطيع أن نصل إلى حقيقة الواجد من خلال موجوداته[3] أي أن هذا النوع يخص طبقة خاصة من الناس و هم الفلاسفة و علماء الدين.

---

* **ابن سينا:** هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، فيلسوف فارسي و طبيب، ولد حوالي 370هـ-980م بالقرب من بخاري في قرية صغيرة "أفشنة"، توفي عام 428هـ-1036م (الفلسفة الإسلامية د/رجاء أحمد علي، ط1، 1433هـ-2012م، دار المسيرة للنشر و التوزيع، ص109.

1 جميل صليبا، ج1، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، المرجع السابق، ص 202.

2 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة العربية الفلسفية، المرجع السابق، ص194.

3 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص03.

4- مفهوم الخطاب:

أ- **لغة:** عملية فكرية، تجري من خلال سلسلة عمليات جزئية بنحو خاص تعبر عن الفكر و تطويره، له سلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة[1].

نرى أن الخطاب هو عبارة عن تعبير، و هذا التعبير لا يكون إلا من خلال الفكر و هو يقوم على الكلام أو اللغة للتواصل.

ب-**اصطلاحا:** تتحول المعاني المعجمة لكلمة خطاب من الفكر إلى الكلام، في الإشكالية المتنوعة إلى المناقشة المثبتة للنص، و يحتفظ النعت المقابل للخطاب الاستطرادي بشيء من هذا التوتر من المعاني الحديثة و المحاجة المنظمة، فهذه الكلمة تعني الهائم المنتقل من الموضوع المتسلسل النابع من الاستدلال إلى الحجة[2]، أي أن الخطاب استدلالي و هنا يجب أن نفرق بين الخطاب بمعنى النص الموحد من حيث الموضوع المتماسك بالمعرفة أو الخطاب بمعنى الشيء.

1 أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، المجلدA-G، ط2، 2001، ص287.

2 طوني نبيت و آخرون، معجم المصطلحات الثقافية و المجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص322.

تعريف الخطاب عند ابن رشد:

هو الذي يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقل السامع و استعداداته النفسية و العاطفية، فهو عاطفي أكثر مما هو عقلي، يهدف إلى التأثير أكثر مما يهدف إلى الإفهام و الإقناع، كما أنه ضعيف يقبل به من لا ترقى عقولهم إلى مرتبة البرهان و الجدل[1].

و هنا يرى ابن رشد أن الخطاب يبدأ من مقدمات واضحة و يكون له تأثير السامع من الجانب العاطفي و ذلك دون اللجوء على الاعتماد على البرهان و كما أنه كان هدفه الإقناع.

5- مفهوم التأويل:

أ-لغة: الترجيح و الرد و التفسير، فالتأويل يدور حول معنى الرجوع و العودة و هو يعني التفسير و التدبير و حسن تقدير الأمر[2]، و التأويل مشتق من الأولى، و في اللغة الترجيح أوله إليه، و عند علماء اللاهوت هو تفسير الكتب المقدسة[3].

و هذا يعني أن التأويل هو الرجوع إلى الأصل، و كما أنه يعتبر فن تأويل النصوص المقدسة من أجل إنتاج الدلالات الدينية فيها.

1 حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، أعاد النظر في القسم الأول من الكتاب، عادل خوري، مكتبة لبنان، الناشرون الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 2002، ص ص 811،812.

2 ابن منظور، لسان العرب المحيط، دراسات العرب، بيروت، لبنان، د.ط، مج11، د.س، ص29.

3 مراد وهبة، معجم فلسفي، دار القباء الحديثة و النشر و التوزيع، القاهرة، ج1، د.ط، 2007، ص 158.

ب- اصطلاحا: رد الشيء إلى الغاية المراد منه علما أو عملا و بالتالي يصبح التأويل، هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية[1] أي أن التأويل مهمته فك الشفرات و الإشارات و طبقاتها المتنوعة، فالتأويل كشف نهايات و عاقبة الموضوع المعني.

تعريف التأويل في الفلسفة:

يعرفه الجرجاني هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب و السنة[2] أي أن التأويل هو الوجه الآخر للنص أي الكتاب و السنة.

تعريف التأويل عند ابن الرشد:

هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب، في التجوز من تسمية الشيء، بسببه أو شبهه أو لاحقه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي، و إذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان، فإن الفقيه عنده قياس ظني و العارف عنده قياس يقيني، و نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، و هذه القضية لا يشك فيها مسلم و لا يرتاب فيها

1 مراد وهبة، معجم فلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 158.

2 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، المرجع السابق، ص234.

مؤمن... بل تقول ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر لشرع و تصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل[1].

نرى في هذا التعريف مدى إلحاح الفيلسوف الأندلسي على ضرورة و جواز التأويل في الشريعة لكونها تنقسم إلى ظاهر و باطن.

6- مفهوم التفسير: Explication

أ- **لغة:** تحديد دقيق لما هو مجهول و غامض، بمعنى التفسير في اللغة هو إزالة المبهم و الكشف و الإظهار[2].

نرى أن التفسير هو عند ما تناول مفهوما ما يمكن أن نفسره، أي نشرحه و نكشف عن معناه الحقيقي و كمثال على ذلك يمكن أن نفسر آية قرآنية أي نكشف عن نشأتها.

ب-**اصطلاحا:** هو بيان ما يراد معرفته، ينحل إلى معرفة أو معارف أخرى مقبولة، و يكون ذلك في الغالب بيان العلة أو المبدأ، و عليه التفسير ضروري لمعرفة نمط اشتغال النص و طريقة في إنتاج معانيه، فالتفسير مرتبط بالعلوم التجريبية[3].

و من هنا نرى أن التفسير هدفه المعرفة و هذه المعرفة لا تكون إلى من خلال توضيح المبدأ و العلة، و منه فالتفسير في مفهومنا الخاص هو الشرح و توضيح معنى النص.

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المطبعة الحمادية، مصر، ط1، 1319هـ، ص ص 6-7.
2 مراد وهبة، معجم فلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 203.
3 المرجع نفسه، ص 203.

تعريف التفسير عند الجرجاني:

هو توضيح معنى الآية و نشأتها، و السبب في نشأتها و قصتها، و السبب الذي نزلت فيه بلفظ تدل عليه، دلالة الظاهر[1].

قوله تعالي:" إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ "[2].

أي أن التفسير ارتبط بالشروحات التي تناولت القرآن الكريم، من جوانب شتى، لغوية، فقهية، و تشريعية، فالتفسير هو علم قائم بذاته، و هو علم القرآن الكريم.

تعريف التفسير عند ابن رشد:

هو توضيح معنى النص بتحليل أفكاره و تبسيطها، من خلال الأمثلة المتداولة، فهو منهج قائم على البرهان، أي أنه يمكن شرح النص و توضحه، بمقدمات صادقة نقبلها، لأنه تم إثباتها سابقا من خلال أقيسة معينة، أو لأنها صادقة بذاتها لا تقبل البرهان[3].

يري أبن رشد أن التفسير هو شرح أفكار النص و تبسيطها، و التفسير يعتمد على البرهان، و هذا من أجل الاعتماد على المقدمات للإثبات، فالتفسير أعم من التأويل، و التأويل يظهر الإيحاءات التي يتضمنها النص.

1 مراد وهبة، معجم فلسفي، ج1، المرجع السابق، ص203.

2 سورة الأنعام: الآية 95.

3 فاطمي فتحية، التأويل عند الفلاسفة المسلمين ابن رشد أنموذجا، بيروت، د.ط، 2011، ص20.

7- مفهوم القياس:

أ- **لغة:** التقدير يقال قاس الشيء إذا قدره و يستعمل أيضا في التشبيه أو في تشبيه شيء بالشيء، و يقال هذا قاس ذاك إذا كان بينهما تشابه.

ب-**اصطلاحا:** هو حمل معلوم على معلوم لمساواته له في علة حكمه.

تعريف القياس في الفلسفة:

"ابن سينا" قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا[1].

تعريف القياس عند ابن رشد:

هو أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات و اعتبارها، و كان الاعتبار شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم و استخراجه منه[2].

يرى ابن رشد أن القياس أداة لازمة لابد منها و ذلك بالخصوص في التوفيق بين الحكمة و الشريعة.

8- مفهوم الجدل:

أ- **لغة:** من حيث الاشتقاق اللغوي الجدل في الفرنسية (DELECTIQUE) و في الانجليزية (DIALECTIE) و أصله في اليونانية (DIALEKTEKE) فالجدل هو لفظ

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج2، المرجع السابق، ص206.

2 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص4.

أفرنجي مشتق من فعل يوناني (DIULEGSTHAL) و معناه يجادل و اللفظ العربي الخصام و الحاجة[1].

جدل جدالا أي اشتدت خصومه و جادله مجادلة جدلا ناقشه و خاصمه و في القرآن الكريم "ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّعَنْ سَبِيلِهِ، وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"[2].

فالجدل أو الديالكتيك، يستمد اسمه من فعل يوناني الذي يحاور و كان يعني في الأصل الحوار أو النقاش أو الجدل[3].

أما الجدل في مفهومنا الخاص هو المناقشة و الحوار و تبادل الآراء بين شخصين أو أكثر للوصول إلى نتيجة أو مفهوم عام.

ب-**اصطلاحا:** هو فن البرهان و مبدعه "زينون الإيلي" و يعرف عند أفلاطون أنه المنهج الذي له آراء متوافرة أو المنقولة عند العامة و معنى ذلك أن الجدل ليس علما أو منهج العلم[4] بمعنى الجدل يعتمد على البرهان لإثبات الرأي.

1 مراد وهبة، معجم فلسفي، دار قباء الحديثة و النشر و التوزيع، القاهرة، ج2، د.ط، 2007، ص237.
2 سورة النحل: الآية 125.
3 فؤاد كامل و آخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د.ط، د.س، ص182.
4 مراد هبة، المرجع نفسه، ص237.

تعريف الجدل عند هيغل:

هو المنهج الذي شأنه أن يتأذى من قضية تفرز نقيضها ثم تتألف مع هذان النقيضان و يتكرر هذا التطور الثلاثي ابتداءا من أول و أبسط المعاني و هو الوجود[1] أي إيجاد فكرة غير واضحة تحتاج إلى توضيح.

تعريف الجدل عند أرسطو و المناطقة المسلمين:

قياس مؤلف من مشهوران و مسلمات.

تعريف الجدل عند سقراط:

هو مناقشة تقوم على الحوار و السؤال و الجواب أي مناظرة تكون بين طرفين مؤيد و معارض.

تعريف الجدل عند كانط:

منطق ظاهري في صفسطة المصادرة على المطلوب و خداع الحواس[2].

تعريف الجدل عند الماركسيين:

هو التوفيق بين ميثالية (هيغل) و مادية زعيمهم (كارل ماكس) لأن التطور الجدلي عنـــد

1 مراد هبة، معجم فلسفي، ج2، المرجع السابق، ص239.

2 حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 2009، ص151.

هيغل هو تطور الفكرة أما عند ماركس و أنجليس فهو تطور المادة[1].

تعريف الجدل عند ابن رشد:

هو الذي يقوم على مقدمات محتملة، يقبلها الجميع أو الأكثرية، أو جميع الحكماء و تكون نتيجة محتملة و هذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهاني و لا يصلح إلا لأن يكون آلة للتحري أو الجدل أو المناظرة، و هو يحمل على الترجيح و الاحتمال دون اليقين[2].

يرى ابن رشد أن الجدل عبارة عن قياس مؤلف من قضايا مشهورة لا تبلغ درجة اليقين في مقابل القياس البرهاني المؤلف من قضايا يقينية فهو عبارة عن آلة، لكن نتائجه غير يقينية.

9- مفهوم الشرع: Légitime

أ- **لغة:** البيان و الإظهار، يقال: شرع الله كذا أي جعله مذهبا و طريقا.

ب-**اصطلاحا:** الشرع مرادف للشريعة، و هو ما شرع الله لعباده من الأحكام، و قيل: السنة و الطريق في الدين[3]، أما الشرع في المفهوم العام هو كل ما شرعه الله لعباده من الفرائض و السنن.

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج2، المرجع السابق، ص294.
2 حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص ص 811،812.
3 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، المرجع السابق، ص699.

تعريف الشرع عند الجرجاني:

يطلق الشرع أيضا على الدين و الملة، إلا أن الشريعة و الملة تضافان إلى النبي و الأمة فقط، في حين أن الدين يضاف إلى الله تعالى[1] أي أن الشرع هو كل ما يتعلق بالعقيدة الإسلامية.

تعريف الشرع عند ابن رشد:

يقول ابن رشد إن هذا المقصود هو تعليم العلم الحق، و العمل الحق، أما العلم الحق فإنه ينحصر في معرفة الله و معرفة الموجودات على حقيقتها، و معرفة السعادة الأخروية، و الشقاء الأخروي، و العمل الحق هو عمل ما يفيد السعادة و يجنب ما يفيد الشقاء[2]. أي أن الشرع قائم على العلم و العمل معا.

10- مفهوم الإجماع: Unanimité

أ- **لغة:** هو العزم و الاتفاق و له في الاصطلاح القديم معنيان: أحدهما عزم أصل الحل و العقد على أمر معين، و الآخر اتفاق المجتهدين في عصر على أمر ديني، و هو أحد الحجج الشرعية.

ب-**اصطلاحا:** يطلق الإجماع في اصطلاحنا على اتفاق أفراد طائفة من الطوائف في العواطف و الآراء، نقول: أجمع رأيهم على كذا أي اتفقوا عليه و منهم قولهم، وافق المجلس على مشروع

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، المرجع السابق، ص700.

2 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص23.

القانون بالإجماع و متى أجمع الأفراد على أمر أصبحوا بالقياس إلى ذلك الأمر زوجا واحدا[1]، أما بمفهومنا الإجماع هو اتقان جماعة و الأخذ برأيهم حول موضوع معين.

تعريف الإجماع عند العلماء:

الإجماع لا يتقرر في النظريات، العلوم العقلية، شؤون العقيدة، بطريق يقيني، كما يتقرر في العمليات، الفقهيات، هذا من جهة و من جهة أخرى فإن كان التأويل قضيته مسلما بها و لا يرتاب بها مؤمن، بل يزداد يقينه بالجمع بين المعقول و المنقول، و لهذا أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع على ظاهرها، و لا تخرج كلها على ظاهرها بالتأويل، و اختلفوا في المؤول منها من غير المؤول[2].

تعريف الإجماع عند الفقهاء:

اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع، أعني اتفاق الجماعة الإسلامية على حكم و إجماع الأمة، و بعبارة أخرى أو أدق إجماع المجتهدين الذين تستطيع أن تشبههم بأباء الكنيسة و علمائها في المذهب الكاتوليكي و هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلا إلا قليل من العلماء و كان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي[3].

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، المرجع السابق، ص40.

2 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة و فكر، دراسة النصوص، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص96.

3 ت.ج، دوبور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية و علق عليه د. عبد الهاوي بوريدة، بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية، ط1، د.س، ص62.

تعريف الإجماع عند ابن رشد:

هو السلطة الوحيدة في الإسلام التي تستطيع أن تثبت الأمور في قضايا التأويل، و الإجماع كسلطة فقهية مستند إلى حديث شريف يجعل من المستحيل أن يكون مجمل الشعب الإسلامي مجمعا على الظلال[1].

يرى ابن رشد أن الإجماع هو وسيلة و أداة لازمة في أمور الفقه و في قضايا و أمور التأويل.

1 حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص815.

المبحث الثاني: كرونولوجيا المفهوم

أولا– عند اليونان

تعود كلمة هرمنيوطيقا إلى الفعل اليوناني Hermeuein و يعني يفسر، و الاسم Hermeneu و يعني تفسير و الهرمنيوطيقا في أصلها اللاتيني hermeneutike أي فن التأويل، و هو لفظ مشتق من لفظ hermenia و هو هرمس و عليه الهرمنيوطيقا هرمسية من حيث هي فن الفهم و تأويل النصوص، مما يعني أن التأويل ارتبط أساسا بالنص، فالهرمنيوطيقا كلمة مشتقة من اليونانية أي فن التأويل و يمكن استعمالها للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج الأولية التي تهدف إلى تأسيس و تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز[1].

ترتبط الهرمنيوطيقا في أصلها بالآلهة "هرمس" رسول الإله الأولب الرشق الذي يحكم وظيفته، فالصلة بين خصائص الهرمنيوطيقا و خصائص الإله هرمس هي الصواب المؤكد و اليقين، فالهرمنيوطيقا هي تأويل النصوص و رغم أن مفهوم الهرمنيوطيقا قد اتسع في القرن التاسع عشر ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية و الدنيوية[2].

1 عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، 2007، ص25.

2 المرجع نفسه، ص24.

فهرمس يظل الطرق و المفارقات و عابر الحدود فهو إله الترجمة و إله جميع التعاملات بين العوالم، و يبدو أن ماهية الهرمنيوطيقا أن تكون جدية و أن تتوسط جميع المجالات سواء بين الله و البشر، الصحوة و النوم، إن أبعاد الإله الميثولوجي هرمس تؤدي إلى عصر محصور في معنى الهرمنيوطيقا[1].

أ- أرسطو: (374-322 ق.م)

يعرف أرسطو التأويل في رسالته Peri hermeneias بأنه الإقرار أو الإعلان فالهرمنيوطيقا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو كذبه، فالتفكير بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما وفقا لأرسطو.

فالإعلان أو الإقرار عند أرسطو ينبغي أن يختلط بالمنطق ينطلق من مقارنة العبارات المعلنة، أما الإعلان فهو صياغة العبارات ذاتها و ليست عملية الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى المجهولة فهو يقسم العمليات الأساسية للفكر إلى:

1-فهم الأشياء (الموضوعات) المسبقة.

2-عمليات و التجمع و التقسيم.

1 عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، المرجع السابق، ص44.

3-عمليات الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى المجهولة[1].

ب- أفلاطون: (428-347 ق.م)

استعمل كلمة الهرمنيوطيقا في عدة محاورات، فلقد كانت هناك محاورة "فيدون" و هنا يجعل أفلاطون بعد وقت طويل من نهاية سقراط المأساوية، من سقراط مخططا لسيرته العلمية و الفلسفية و قبل أن نمضي في تأويل هذا النص يجب أن نشير أن المحاورة كاملة، و تعد هذه المحاورة من المحاورات أكثر شهرة لأفلاطون، لقد أشار نيتشه إلى الصورة التي رسمها أفلاطون لسقراط قبل موته على أنها المثال الجديد الذي يرشد شباب اليونان، و في هذا القول هناك شيء صحيح و واضح و في الحقيقة يجد المرء موضوعه هومرية رئيسية في بداية المحاورة[2].

ما يمكنه تلخيصه من هذه المحاورة محاورة فيدون أنها لم تكن بحثا و إنما عمل أدبي رفيع و هناك صورة صادقة من الحياة و هي تحقيق مزاجا للمحايجة النظرية و الفعل الدرامي، و هكذا فإن المحاججة الأقوى في محاورة فيدون التي تتعلق بخلود النفس لم تكن حقيقة محاججة و إنما كانت تتعلق بحقيقة أن سقراط يتمسك بقناعته في النهاية و يثبتها من خلال حياته و موته[3].

1 عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، المرجع السابق، ص44.

2 هانز جورج غدامير، الحقيقة و المنهج"الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة و النشر، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007، ص48.

3 المصدر نفسه، ص ص65-66.

ثانيا– التأويل في الفترة الوسيطة

1– التأويل عند اليهوديين:

الكلام عن التأويل عند فيلون الإسكندري معناه الكلام عن العمدة في هذه الناحية في رأينا و رأى الكثير من الباحثين، فقد كان لموقفه حيال التوراة و فلسفة اليونان و تأويل كثير من النصوص[1].

يعد فيلون الاسكندري من أهم الفلاسفة في اليهود الذين تم الإحالة إليه عندما نتحدث عن الفلسفة اليهودية، لقد اتخذ تفسير النص التوراتي عند فيلون مسارا رمزيا و ذلك من خلال لغة الحوار و التلاقي بين التراث التوراتي، و التيارات الفلسفية المختلفة و خاصة الأفلاطونية[2] نجد **فيلون الاسكندري*** يصرح تقريبا بأنه كل ما هو خاص بالعقيدة من نصوص له معنى مجازي يهدف إليه، إذن فالتأويل ضروري لما يراه فيلون و أمثاله من أن الأنبياء تكلموا كثيرا بالمجاز مسرا للحقيقة عن غير أهلها، إذن يكون فهم النص على حقيقته يمس مقدورا للجميع.

---

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1119، ص110.

2 محمود خليفي خضير الجياني، الهرمنيوطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي، دار الأمان الرباط، المغرب، منشورات الاختلاف، ط1، 2016، ص80.

* **فيلون الاسكندري**: فيلسوف و مؤرخ يهودي أكثر الشخصيات تأثيرا في الفكر المسيحي، يعتبر رائد الراسات التوفيقية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية، و قد اختلفت الأراء في تاريخ ميلاده، إلا أنه عاش في ما بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد، انظر كتاب المدرسة الإسكندرية الفلسفية مصطفى النشار، ص ص 57-58.

و للتأويل أصول أوضحها فيلون و شدد في إتباعها، و منها يتبين ما لكل من المعنى الحرفي و المعنى الخفي من قيمته لديه، إنه يرى أن المعنى الحرفي يشبه الجسم، و المعنى الخفي يشبه الروح، و مع هذا ينبغي ألا نهمل المعنى الحرفي، فهو يرى من الواجب العناية بهذا و ذاك، و ذلك بما أنه من الواجب العناية بالجسم و الروح معا[1].

يجعل فيلون من التأويل وسيلة ضرورية يحقق بها أغراضا لها قيمتها لديه، أو بعبارة أخرى، لتتفق النصوص المقدسة مع أرائه الفلسفية، في الله، و في خلق العالم، و في النفس، و في الدين بصفة عامة في الدين الذي يحرص الحرص كله على أن يأخذ صفة "العالمية" لا أن يظل الدين لطائفة هم بنو إسرئيل[2].

التأويل المجازي الذي اصطنعه فيلون يستخرج ما في التوراة من فلسفة تظهر أنها عارية منها لو أخذت نصوصا حرفيا.

يرى فيلون أنه من الضروري تأويل النصوص التي تثبت بظاهرها لله ما لا يليق به من الصفات و الأحوال كالتجسيم، و الكون في مكان، و الكلام بصوت و حروف و الندم، و في هذا يقول الله لا يأخذه الغضب و لا يندم و لا يتكلم بحروف و أصوات و ليس له مكان خاص به، و يؤول حفظا لعظمة الله و لتنزيهه عن العناية، بما لا يليق بجلاله في أمور تافهة[3].

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص110.
2 المرجع نفسه، ص116.
3 المرجع نفسه، ص118.

فيشدد في ضرورة التأويل الكثير من نصوص التوراة، حتى أنه يقول: "هؤلاء الذين لا يردون قبول طريقة التأويل المجازي ليسوا لأغبياء فحسب، بل هم أيضا ملحدون"[1].

و من هنا نرى أنواع التأويل التي عرفنا عنها فيلون و هي ثلاثة كما يذكر الأستاذ برهييه و هي التأويل الحرفي ذي غرض، و التأويل الحرفي البسيط، و التأويل المجازي، و لم يكن التأويل الذي يدعو إليه يوجبه لكثير من نصوص التوراة إلا التأويل المجازي و كان مصدره في هذا الضرب من التأويل الإلهام و البحث و التفكير الشخصي و المأثورات[2].

لقد جاءت تفسيرات "فيلون" تحمل طابعا فلسفيا، كما كان هناك طابع ديني روحي، يعني أن التأويل عند فيلون هو أن النص له معنيان أحدهما ظاهر و الآخر عميق، الأول يمثله العامة أو الإنسان البسيط، أما الثاني فهو من اختصاص العارفين أو النخبة المثقفة[3].

يرى فيلون أن التأويل ضروري لإتقان النصوص المقدسة، و كان يشمل نصوص لتوراة و هذا من خلال الرمز و النقاش و الحوار و يرى أنه كل ما يخص العقيدة له تأويل.

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص 118.
2 المرجع نفسه، ص119.
3 محمود خليفي خضير الجياني، الهرمنيوطيقا النقدية، المرجع السابق، ص80.

2- التأويل عند المسحيين:

أ- القديس أوغسطين: AUGUSTINE(354-430م)

إن هذا القديس له تجربة غنية و ثرية بالتحولات الفلسفية و المعرفية حيث تتداخل في تكوينه عناصر ثقافية و فلسفية إغريقية و شرقية يتجلى حضور هذا القديس في عملية جديدة للفكر الفلسفي المسيحي من خلال تشكيله لمنظومة معرفية و تأويلية تجسدت في التوفيق بين العقل و الإيمان من خلال التأويل الذي يساعد على الفهم.

لأن الإيمان لا يقبل الفكر و هكذا أعلن أوغسطين في قوله: "افهم كي تعتقد و اعتقد كي تفهم"[1].

أما أصالة أوغسطين فتكمن في عد اللفظ و المعنى شيئا واحد فاللفظ يدل على المعنى و هذا الأخير ليس شيئا مفارقا و متعاليا عن القالب اللفظي الذي يحتوي و ينطوي عليه[2].

يعد القديس أوغسطين فيلسوف لاهوتي الذي جسد دوره المتمثل في قيامه بتعديل تفسير النصوص أو النص المقدس، و ذلك بإضافة مستوى آخر للتفسير هو الدلالة الرمزية و لهذا نجده قد طور من قراءة النص الديني و ذلك لتعدد قراءته مما يترتب عليه عدة تفسيرات، فتجلت محاولته في حل الصراع الهرمنيوطيقي، و بالتالي جمع بين القراءة الحرفية و الرمزية في آن واحد، و هذا لا

1 عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص30.
2 المرجع نفسه، ص35.

يكون إلا بضرورة التقيد بالقواعد اللغوية و النحوية لفهم النص الديني، و هذا ما أدى إلى عملية تفسير النص المقدس في العصر الوسيط تقوم على أربعة معاني مختلفة.

إن هذه المعاني المختلفة تمثلت في التفسير الحرفي، التفسير الرمزي، و التفسير الباطني (الروحي) و التفسير الخلفي[1].

من خلال دراساتنا السابقة فالتأويل في العصور الوسطى هو تمازج ديني ناتج عن اتصال التقاليد الدينية بالفلسفة اليونانية، اتصالا تاما. و لقد أسهم هذا الاتصال في تكوين اليهود و المسحيون و المسلمون.

- تدل كلمة الهرمنيوطيقا في علم اللاهوت فن التأويل و ترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة) و هذا نجده في كتاب "العقيدة المسيحية" فنشاط العقيدة المسحية قد أملاه التوتر الذي كان بين التاريخ الخاص بالشعب اليهودي و الذي أوله العهد القديم على أساس أنه تاريخ الخلاص، إن الذي كان سائدا عند أوغسطين هو المبادئ الثلاثة التي يدور عليها تفسير النصوص المقدسة، و أولها هو الالتزام بحرفية الرمز أي الظاهر، و الثاني المغزى الخلفي، أما الثالث هو الدلالة الروحية و هذه خاصة بالإيمان و الراحة النفسية، و قد قام القديس بتعديل هذه المستويات فأصبحت المعنى الأصلي الحرفي، و المغزى الأخلاقي، و الدلالة الرمزية ثم التأويل الباطني

1 عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص ص56 57.

أو الروحي للنص المقدس[1] فبفضل كتابه "العقيدة المسيحية" و الذي يعد دراسة هرمنيوطيقة بامتياز أن يقدم في هذا الكتاب أول هرمنيوطيقة منفردة، و يتميز النص الأوغسطيني عن الذين سبقوه أنه موضح للإبهام التي يعتمد البعض في رسم الكتابة المقدسة بها، فأوغسطين لم يكن أبا للهرمنيوطيقا الوجودية بل هو أيضا صاحب الفضل في الحث على تأسيس هرمنيوطيقا تحكمها قواعد و أصول[2].

ب- توما الإكويني: (1225-1374 ق.م)

يعد توما الإكويني من أعظم اللاهوتيين، فلقد كان قلب مشروعه التفكير العقلي و استعملها بطريقة مختلفة، فهي تعني بالنسبة له التفكير بالنحو يتطابق مع عقل الله، و هذا يعني أن تلك الكلمة كانت مرتكزة حول الله، و لم تكن كما أصبح الآن متمركزة نحو الإنسان، فاللاهوت بالنسبة لتوما الإكويني كان علما و شأنا أكاديميا، جمع في عمله العظيم خلاصة اللاهوت مع ممارسة تخمينه للاهوت أصبحت النصوص الإنجيلية مجرد براهين لابد أن تقرأ حرفيا، و بدأت القراءات الرمزية تختفي من وجه اللاهوت الأكاديمي الجديد، في حين أخذ المفسرون في القرون الوسطى يملؤون النص المقدس بتفسيراتهم العلمية، و مع ذلك فإن الإكويني لم يهجر القراءة

1 محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار المنشورات، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص222.

2 بارة عبد الغني، الهرمنيوطيقا و الفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008، ص170.

الرمزية للإنجيل بالكامل بل كان لديه الميل بحكم عقله الفلسفي و المنطقي إذ أصبح النص الديني أساس لعم الهرمنيوطيقا[1].

لقد كرس الإكويني نفسه للفهم الفلسفي أثبت أن الإنجيل هو المصدر الرئيسي للوحي و الإبهام[2].

لقد تحدث عن حقائق الدين المسيحي و ذلك باستعمال ثقافة العصر، و التي هي مفاهيم أرسطية، خصوصا بعد أن أصبحت مشاعة بين الجميع و هكذا أصبحت تمثل التوافقية الأرسطية الإكوينية ذروة الفكر الفلسفي العقلي[3].

ثالثا– التأويل عند المعاصرين

إن عملية البحث في التأويل أو الهرمنيوطيقا تحيلنا مباشرة إلى فلاسفة ألمان أمثال: "غدامير" و "بور ريكور" فلقد ارتبط هذا المصطلح أو المفهوم بالفيلسوف الألماني: "هانز جورج غدامير" (1900-2002م).

- لقد شغل الاهتمام بالتأويل مساحة معرفية واسعة ضمن مشروعه الفلسفي فبحث خطاب الحقيقة عنده يحيلنا إلى مسألة اللغة و هي بدورها تحيلنا إلى النص و النص يحيلنا إلى القارئ و هو

1 جاسبير دافيد، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه القاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص ص71 77.
2 المرجع نفسه، ص72.
3 عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، المرجع السابق، ص38.

الذي يؤول بمعنى من المعاني[1]، يؤكد "غدامير" في كتابه الحقيقة و المنهج على الوضع التاريخي الذي يشغل القارئ أثناء عملية التأويل، و لذلك ربط التأويل بالوجود الإنساني أو الذات الإنسانية لأنه لابد من فهم الإنسان أولا ثم فهم العلوم الأخرى، يرى "غدامير" أن للغة دور في عملية التأويل الرومانسي و يبين أن الفهم لا يتأسس انطلاقا من تحويل الأنا إلى الآخر أو من مشاركة مباشرة لأحدهم مع الآخر، فالتأويل عند "غدامير" هو مسار لغوي، لذا فليس اعتباطا أن نجد أن الإشكالية الخاصة بالفهم تصنف ضمن مجال القواعد و البلاغة و ذلك باعتبار أن اللغة هي التي تنظم العلاقة بين المؤولين أنفسهم و بين المسؤولين و موضوعات تأويلهم[2].

تمثل اللغة و التأويل بعد إجرائيا واحدا اتجاه النص فإننا نجد أن "غدامير" يبرر سوء التعبير عن فكرة ما يسوء فهمها، لذا فإن مهمة التأويل الحقة لا تكمن في تطوير اجراءات الفهم فحسب، بل يتعدى ذلك إلى تفسير الشروط التي تنتج الفهم، و لكي نفهم ينبغي أن نحدد شروط الفهم ثم شروط التأويل[3].

لقد جعل "غدامير" الفهم منهجا للعلوم الإنسانية كما أضاف التطبيق ففهم النص تأثر و أثر فيه أي علاقة تبادل بين المؤول و النص، أي تطبيق المبادئ و الأخلاق على النص[4].

1 هانز جورج غدامير، الحقيقة و المنهج"الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر السابق، ص310.

2 عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص155.

3 المرجع نفسه، ص160.

4 المرجع نفسه، ص70.

فالتأويل ليس واقعة ثانوية لاحقة تكمل الفهم، بل إن الفهم هو تأويل دائما، و من هنا فالتأويل هو الفهم بشكله الصحيح، و طبقا لهذا نظر إلى اللغة و المفاهيم التأويلية على أنها تنتمي إلى بنية الفهم الداخلية، فالانصهار الداخلي للفهم و التأويل الذي قاد إلى العنصر الثالث في المشكلة التأويلية أي التطبيق، أصبح مستثنى من أي ارتباط بالتأويلية فالتطبيق التنويري للكتاب المقدس في الوعظ المسيحي بدأ الآن مختلفا تماما عن الفهم التاريخي و اللاهوتي له، فالفهم يتضمن شيئا شبيها بتطبيق النص على حالة المؤول الراهنة و هكذا لا يعد الفهم و التأويل مكونين لعملية موحدة فقط، بل إن التطبيق عنصر ثالث مشترك معهما و الفهم و التأويل عنصر مكملا للعملية التأويلية[1].

من خلال دراستنا السابقة و معارفنا نرى أن غدامير نقل التأويل من مجال الفلسفة إلى العلوم الإنسانية فهو يقول أن التأويل هو فن الفهم و التأويل هو التفسير و الفهم و التطبيق و هذه العناصر الثلاثة متكاملة لا يمكن أن يقوم الفهم دون التفسير و التفسير دون التطبيق.

بول ريكور PAUL Recoeur:

لقد حاول بول ريكور التناقض و التعارض بين مقولتي التفسير و التأويل فهو يبحث عن التكامل المتبادل بينهما و يشير بول ريكور في هذا الصدد إلى أن مفهوم التفسير قد خضع لتحويل أساسي نقله من مجال جديد، فلم يعد مقتبسا أصلا من علوم الطبيعة، فنحن نفسر النص

1 هانز جورج غدامير، الحقيقة و المنهج"الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، المصدر نفسه، ص418.

أولا و ذلك بدراسة علاقته الداخلية و تحديد بياناته الخاصة ثم نؤوله، و بعد ذلك نعطي لهذه العلاقات أو البيانات دلالة معينة، و هذا ما جعل ريكور يعتمد على إنجازات بنيوية، التي وفرت الأسس المنهجية العلمية لتحليل مكونات النص الداخلية أي تفسيره، كما يدعو "ريكور" إلى ضرورة تجاوز هذه المرحلة و عدم التوقف عندها، فعلينا أن نعطي دلالة لهذه النتائج التفسيرية، و هكذا يكون بإمكاننا أن نؤولها و إن كانت عديمة الجدوى، فهو يجد التفسير تكملة للتأويل و من هنا نرى أن "بول ريكور" جعل العلاقة بين التأويل و التفسير علاقة وطيدة لا يمكن معرفة أحدهما دون الآخر[1].

يركز "بول ريكور" جهوده على تشريح الرمز فينقسم إلى نوعين الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها بل هو نموذج المباعدة و النص بالنسبة للتواصل و نظرية النص في تصوره تنظم حول إشكالية المباعدة حول أربع سيمات:

1-إنجاز الكلام كخطاب.

2-إنجاز الخطاب كأثر عيني.

3-علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب كانعكاس لعام ما.

4-الخطاب و أثر الخطاب كوسيط لفهم الذات.

1 بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، د.ط، 2005، ص33.

كل هذه الصفات المجتمعة تشكل معاير نصية يحددها "ريكور" أولا في المستوى الشفوي هي مباعدة القول فيما يقول، لقد ركز "ريكور" على استقلالية المعنى في النص و تعدد مستوياته، فيمكن القول بأن السلسلة المفتوحة للمؤولات التي تساوي السلسلة التي تضاف إلى العلاقة بين الرمز و بين الموضع، تولد علاقة بين كل من الموضوع و الرمز اللغوي المؤول.

لقد جاء "بول ريكور" على عكس **دلتاي*** فهو حاول التقليل في حدة التناقض بين مقولة التفسير و التأويل باحثا عن التكامل المتبادل بينهما، فقد أشار إلى أن مفهوم التفسير قد خضع لتحويل أساسي نقله من المجال الأصلي الذي وضعه فيه دلتاي إلى مجال جديد، فلم يعد مقتبسا أصلا من العلوم الطبيعية، و لكن من النماذج اللسانية الخالصة على رأي "ريكور" نحن نفسر النص أولا و ذلك عندما ندرس العلاقات الداخلية و تحدد بنيته الخاصة، ثم تقوم بتأويله، و هذا ما دفعه إلى الامتداد بالإنجازات التي حققتها البنيوية عندما وفرت الأسس المنهجية العلمية لتحليل مكونات النص الداخلية[1].

- لقد ذهب "بول ريكور" في كتابه: صراع التأويلات إلى المطابقة بين المفهومين: الهرمنيوطيقا و التأويل، فهو حرص على إعطاء مفهوم الهرمنيوطيقا نوعا من الشمولية مقارنة بمفهوم التأويل

* **ويلهم دلتاي**: 1833م 1911م فيلسوف ألماني و مؤرخ للأفكار، هو أول من حدد المفارقة الصارخة بين التأويل و التفسير، انتقل إلى جامعة برلين 1864م ليحصل على الدكتوراه، عين أستاذا في جامعة بازل سميت فلسفته بفلسفة الحياة، (ص124 عند نصر حامد أبو زيد (اليامين بن تومي) كتاب مرجعيات القراءة و التأويل).

1 بو الشعير عبد العزيز، غدامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص ص19-20.

و ذلك أنه يرتبط بالتفسير النفسي المباشر في معناه الدقيق، أما الهرمنيوطيقا فهي تحرك المسألة العامة للفهم، أما المعنى الواسع لفهم العلامات أيا كانت هذه العلامات أو أيا كان الخطاب الذي تشكله، و من هنا يكون التأويل مهتم بالمسائل التقنية للتفسير النصي الملموس حالة جزئية من الفهم الذي تثير المسائل الأهم للدلالة و اللغة و من زاوية أخرى ينصب ريكور بأن الهرمنيوطيقا الفلسفية حكمه بين التأويلات المتصارعة لكونها تستطيع أن تمنحها أكثر تعقيدا و تعمقا عن العلامات و استعمال هذه العلامات و دلالاتها الممكنة[1].

رابعا: التأويل في الفكر الإسلامي

إن الدارسين في مجال التأويل سواءا من علماء الكلام أو الفلاسفة قد حظي برعاية فائقة التقدير لما أثاره من جدل مشجعا بذلك استقلالية التفكير الفلسفي و منطلقة في التفكير الجدلي.

فالذي درس الفلسفة الإسلامية يدرك إلى أي حد ينطبق هذا المنظور على مبادئها و من هنا يكون التأويل ضرورة من ضروريات تفسير النص بحسب رأي الفلاسفة لتوضيح المشرع و تأييده[2].

- و هذا لا يكون إلا من منطلق أن التأويل هو الوسيلة الفعالة لتحليل المقنع، و من حيث كونه يعالج المستجدات الناتجة عن تطور الزمن و تقدم الحياة ضمن هذا السياق، و لهذا كانت مواقف هامة من الفلاسفة المسلمين دعوا إلى التأويل بالتأمل و التدبر، كانوا يعتمدون في ذلك بما

1 بو الشعير عبد العزيز، غدامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، المرجع السابق، ص ص20 21.
2 جاسبير دافيد، مقدمة في الهرمنيوطيقا، المرجع السابق، ص67.

جاء به القرآن من أمور تدعو إلى التفكير و البحث[1]، لذا استمد التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد الذي يدعو إلى التفكير و الاستنباط و لهذا يعرفه **الكندي*** أنه انتهج سبيل التأويل الموصل إلى معرفة الله بوجوب النظر بالعقل بعد وجود النظر بالشرع[2].

لقد كان موقف الغزالي موقف المتصوف من حيث كونه يجوز التأويل عند وجوب ما تقتضيه الضرورة الشرعية و بحسب ما يستجوبه النشاط الروحي[3]، و هكذا أكد الفلاسفة المسلمين على ربط النص بالتأويل ففي ذلك إعطاء الأهمية المطلقة للعقل و التعليل البرهاني[4].

و نحن نرى أن التأويل هو فعل استنباطي ما هو موجود في النص الآيات المتشابهة و الآيات المحكات، و لهذا نجد دعاة التأويل يجتهدون أو يسعون إلى إعادة تفكيك النص الديني.

يرى ابن عربي* أن منهج التأويل يقوم على ثنائية العلاقة بين الفكر و النص، فهو في تأويله لآيات القرآن الخاصة بالتشريع يراعي المستويين الظاهر و الباطن في المعنى، فالتأويل عنده ليس مجرد وسيلة

---

1 جاسبير دافيد، مقدمة في الهرمنيوطيقا، المرجع السابق، ص68.

* **الكندي**: هو أبو يوسف بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن قيس الكندي ينتسب إلى كندة، ولد بمطلع القرن التاسع ميلادي(801م-185م)، مسمى فيلسوف الإسلام. ص19 كتاب الفلسفة الإسلامية (الدكتورة رجاء أحمد علي).

2 جاسبير دافيد، المرجع نفسه، ص71.

3 رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص147.

4 المرجع نفسه، ص148.

* **ابن عربي**: هو أبو بكر محمد ابن علي ابن محمد ابن أحمد أبن عبد الطائي ابن العربي الحاتمي، و كان يعرف باسم "ابن سراقة" في الاندلس (560هـ-1165هـ/638م-1240م) ينتمي إلى أهم مدرسة صوفية عرفها الغرب الإسلامي في القرن السادس هجري، انتقل إلى اشبيلية و عمره 18 سنة و درس القرآن و الحديث و الفقه، (انظر كتاب ابن عربي و مذهبه الصوفي الفلسفي للدكتور محمد العدلوني الإدريسي ص11).

في مواجهة النص، بل هو منهج فلسفي كامل ينظم الوجود و النص معا[1].

و ابن تيمية في كتابه "درء تعارض العقل و النقل" لا يرحب بالتأويل إذ يقول إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب و السنة من عقول الرجال و مقاييسهم و براهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا و إضرابا و شكا و ارتيابا.

كما نجد الفقهاء بوجه عام يعنون بالتأويل، تفسير الآية أو تفسير الحديث على المعنى غير المعنى الظاهري، و إن كانوا و إن يتعدوا ما تعنيه الآية، و لم يقسموا الشرع أيضا إلى ظاهر و باطن عن النحو الذي نجده عند بعض الفرق الكلامية و الصوفية أيضا.

التأويل لدى المعتزلة:

المعتزلة في أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التي لا تتفق مع اتجاههم العقلي، إنهم يؤمنون بنزعة عقلية، و من هنا يجدون من واجبهم تأويل الآيات التي تؤيد في ظاهرها ما يعتقدون به[2].

ترى المعتزلة أن قضايا العدل و التوحيد لا تبنى إلا من خلال النظر العقلي ثم لابد من حمل النصوص على ما أقرته العقول، فإن وافقت النصوص، دلالة العقل أخذوا بها، فهم يعرفون التأويل بأنه صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، و الدليل المقترن هو

1 أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في التأويل و القرآن عند محي الدين ابن عربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2007، ص19.

2 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص208.

العقل[1]، و من الآيات التي سلط عليها المعتزلة التأويل قوله تعالى:"ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ"[2].

فالمعتزلة يمكن القول بما أولوا من آيات القرآن تأويلا مجازيا، كانوا يردون أن يظهروا ما رأوه حقا من فلسفة اليونان في القرآن، و قد وجدوا الأمر يسيرا أحيانا فلم يحتاجوا إلى التأويل المجازي، و وجدوه عسيرا أحيانا بالنسبة لكثير من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية، فعملوا على تأويلها، و ساعدوهم على ذلك ما هو معروف في البنية الإسلامية[3].

لقد كانت المعتزلة حريصة على تأويلات الآيات القرآنية و هم في معرض ردهم على الأشاعرة، و يتضح هذا تماما إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم و هو كتاب "المغني" للقاضي عبد الجبار المعتزلي[4].

خامسا– التأويل لدى المتصوفة و الشيعة

- إن المتصوفة لهم تأويل مجازية للقرآن خاصة بهم، و أغابها، إن لم نقل كلها، فهم مثل الشيعة يرون أن الإمام عن بن أبي طالب عنده عن الرسول صلى الله عليه و سلم علم هذه

1 عبد اللطيف بن رياض بن عبد اللطيف العكلوك، المعتزلة في توحيد الأسماء و الصفات، رسالة ماجستر، عرض و نقض، الجامعة الإسلامية، غزة، 2011، ص99.

2 سورة فصلت، الآية:10.

3 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص ص132 133.

4 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص209.

التأويل كلها التي ينبغي ألا تلقن إلا للمريدين وحدهم شيئا فشيئا[1].

نرى من الخير أن نشير إلى أن تأويل الصوفية و الشيعة- و بخاصة الباطنية- منهم، تختلف عن تأويل المعتزلة بأمرين:

1- المبالغة في التأويل المجازي الذي لا قرينة مطلقا عليه من القرآن، في طلب ما زعموه من المعاني الخفية حتى خرجوا به عن معانيه الحقة الواضحة التي لا ريب فيها.

2- إسناد هذه التآويل للإمام علي كما رأينا بلا دليل صحيح.

و بعد هذا و ذاك، نرى هؤلاء يشتركون مع المعتزلة في أنهم عملوا جاهدين على إدخال أرائهم الفلسفية في القرآن و الحديث بطريق ذلك التأويل المجازي فيه على رأيهم، يستخلص ما في النصوص الدينية الوحيية من حقائق فلسفية عميقة تسند وراء المعاني الحرفية لهذه النصوص[2].

- نرى بمثال واحد للتأويل الصوفي، و مثال آخر للتأويل الشيعي، يقول الله تعالى: " وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ، قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ، قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ، وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ"[3].

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص134.
2 المرجع نفسه، ص135.
3 سورة يس، الآية: 16 17.

فهذه الآيات و ما تلاها لم تجيء حسب معناها الظاهر، و هو الصحيح المراد بلا ريب، إلا لتقص علينا للعبرة و الذكرى نبأ أصحاب القرية الخاطئة الضالة مع الرسل الثلاثة الذين أرسلهم الله إليها فكذبوهم، و لكن المتصوفة تركوا هذا المعنى الظاهر و زعموا أن لها معنى خفيا و باطنيا، فرأوا أن القرية ليست إلى الجسم، و أن الرسل الثلاثة هم الروح و القلب و العقل، و هكذا أولوها تأويلا مجازيا لا دليل و لا قرين عليه[1].

سادسا– التأويل لدى رجال السلف

هو التفسير و بيان المراد من النص القرآني أو الحديث، و بهذا ورد كثير في القرآن نفسه، و هو التأويل المقبول، و يقال هذا المعنى، إن الصحابة و التابعين كانوا يعرفون تأويل القرآن الذي فسروه كله[2].

سابعا– التأويل عند المتكلمين

إذا رجعنا إلى الفرق الكلامية وجدنا أن أكثرها لجؤوا إلى التأويل، فالتأويل عندهم يقتضي اتخاذ العقل أصلا في التفسير مقدما على الشرع، فإذا ظهر تعارض بينهما، فينبغي تأويل النصوص إلى ما يوافق مقتضى العقل، كتأويل أدلة الرؤية، و أدلة العلو، و آيات الصفات و ما إلى ذلك من السلف يرفضون هذا النوع من التأويل[3].

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص136.
2 المرجع نفسه، ص140.
3 عبد اللطيف بن رياض بن عبد اللطيف العكلوك، المعتزلة في توحيد الأسماء و الصفات، الرسالة السابقة، ص99.

لقد كان علم الكلام مجالا خصبا للمجادلة حول النصوص، فكثير من الفرق الكلامية لجأت إلى التأويل.

المبحث الثالث: فهم النص الديني عند ابن رشد

لقد كانت قراءة النصوص، حسب المتغيرات و المناهج الجدلية تهتم بالزندقة و التحريف، و من هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهوم التأويل، فالتأويل في المعرفة الإسلامية (النص القرآني) يجب أن يتم وفق شروط:

1-أن لا يقع في التحريف، فقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله، ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم يعملون.

2-إلزام النص الديني (القرآن) بمعنى محدد عند بعض المؤولين لقوله تعالى:" وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ "[1].

فالنص القرآني نص كوني إلهي معنا و لفظا، فاللفظ نجد ذاته مقدس كقداسة المعنى[2].

يرى ابن رشد أن آية:" فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ"[3] بالإضافة إلى الآيات التي يستحضرها المسلم بداهة في هذا المقام، مثل الآيات الكثيرة التي تنتهي بعبارة "أفلا يعقلون" هي نص صريح على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي و الشرعي معا، و ذلك لأن الاعتبار هو القياس بعينه فهو العبور من شيء إلى شيء آخر، من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها و هو القياس العقلي أو من أصل إلى فروع و هو القياس الفقهي.

---

1 سورة آل عمران، الآية: 07.

2 مونيس بخضرة، مخارج التأويل و الاجتهاد في قراءة النص و الفلسفة عند ابن رشد
http://www.hurriyatsudan.com/?p=111221 Fevrier 12, 2018 à 11:45.

3 سورة الحشر، الآية: 02.

كما يضيف ابن رشد قائلا، و إذا كان الأمر كذلك فالواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بأفضل أنواع القياس و أنمط و هو المسمى برهانا[1].

لقد ميز ابن رشد بين التأويل الجدلي و البرهاني، و ذلك حسب طبيعة مقدمات كل واحد منهما، فالجدلي يقوم على مقدمات مشهورة أو مظنونة سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد، أما التأويل البرهاني فهو يقوم على الأدلة البرهانية، و هذه الأدلة من المبادئ الأولية للعقل و هي واضحة بذاتها. فالقياس البرهاني هو قياس يقيني و هو يفيد علم الشيء على ما هو عليه، و هو الموصل إلى العلم الحقيقي.

و من هنا قسم الناس إلى خطابيون و برهانيون و جدليون[2].

هذا التفاوت في فطر الناس و عقولهم الذي جعل الناس طوائف ثلاثة يجر حتما إلى اختلاف التعاليم التي يجب أن يؤخذ بها كل فريق، فللجمهور و أشباههم من الجدليين الذين لا يطيقون الوصول إلى التأويل الصحيح: الإيمان بظواهر النصوص الشرعية و ما ضرب لهم من رموز و أمثال، و للعلماء أهل البرهان: الإيمان بالمعـــاني الخفيـة التي ضربت الأمثـــال و الرموز لقريبـا

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال أو وجوب النظر المغلي و حدود التأويل (الدين و المجتمع)، مدخل و مقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص68.

2 مونيس بخضرة، مخارج التأويل و الاجتهاد في قراءة النص و الفلسفة عند ابن رشد
http://www.hurriyatsudan.com/?p=111221 Février 12, 2018 à 11:45.

للعقول، و ذلك بتأويل هذه النصوص[1] نرى أن ابن رشد يجد التأويل ضروريا في الشريعة و الحكمة معا، في ختام كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" و هذا بوضع قانون يبين به حسب تعبيره "ما يجوز تأويله في الشريعة و ما لا يجوز، و ما جاز منه فلمن يجوز، و هذا البيان يتلخص في أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف[2]:

1- أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر، و هذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا، يل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعا.

2- أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مرادا، بل هو مثال و رمز للمعنى المقصود حقيقة، و لكنه لا يعلم أنه مثال و لا لماذا اختير ليكون مثالا و رمزا لذلك المعنى.

3- أن يكون المعنى الظاهر مثالا و رمزا أيضا لمعنى آخر خفي، و لكن من اليسير أن يفهم أنه مثال و لماذا هو بذاته مثال، بل لابد من تأويله و التصريح لهذا التأويل للجميع.

4- أن يكون المعنى الظاهر مثالا، و لكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال و هذا الصنف تأويله خاص بالعلماء، و يؤولون لأنفسهم خاصة.

5- أن يكون المعنى الظاهر مثالا و رمزا لآخر خفي، و لكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، و هذا القسم من الممكن أن تقول بأن الأحفظ للشرع ألا يتعرض لتأويله، بل الأولى بالنسبة لغير العلماء أن تبطل الأمور التي من أجلها ظنوا أن المعنى الظاهر من النص هو مثال لآخر خفي المراد

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص97.
2 المرجع نفسه، ص98.

منه و لنا كذلك أن نقول بجواز التأويل لهؤلاء أيضا، و ذلك لقوة الشبه بين المعنى الخفي المراد و بين ما ضرب رمزا و مثالا له[1].

من السهل أن نفهم أن ابن رشد لا يرى أن في النصوص الدينية من القرآن و الحديث نصوصا متشابهات، لا بالنسبة للعلماء الراسخون الذين عليهم و تأويل هذه النصوص التي يظن أنها متشابهة، و لا بالنسبة للعامة و أمثالهم الذين فرضهم الإيمان بظواهرها دون البحث أو التفكير في تأويلها.

يرى ابن رشد أن هناك نصوصا يجب على أهل البرهان تأويلها، و حملهم على ظواهرها كفر، كما يجب على العامة و أمثالها حملها على ظواهرها و تأويلها لها كفر[2].

– و من هذه النصوص قوله تعالى:" الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"[3]، و نحو هذا من الآيات و الأحاديث التي توهم الجسمية و السقلة لله تعالى، بل إنه كما سبقت الإشارة إليه- يصوغ من هذا المبدأ عاما فيقول بعدما تقدم:" إن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر، فالتأويل في حقه كفر، لأنه لا يؤدي إليه، و من كان فرضه التأويل يكون الأمر بالنسبة إليه على العكس و بصفة عامة أيضا[4].

1 محمد يوسف موسى ، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص98.
2 المرجع نفسه، ص100.
3 سورة طه، الآية: 04.
4 محمد يوسف موسى، المرجع نفسه، ص101.

نرى أن ابن رشد قد وجد في القرآن و الحديث ما لا يقدر العامة على فهمه و ما له تأويلات عقلية لا يصل إليها إلى أصل المعرفة و هم الفلاسفة في رأيه، فأوجب على الأولين أخذ هذه النصوص حسب معانيها الظاهرة، و أوجب على الآخرين تأويلها و معرفة المعاني الخفية التي لها[1].

يأسف ابن رشد لما صرحت به بعض الفرق الإسلامية مثل المعتزلة و الأشاعرة من تأويلات، و كان بعضها يكفر البعض الآخر، حتى أنهم أوقعوا الناس في حيرة، و كانوا سببا في تمزيق المؤمنين إلى فرق.

و أهم اختلاف وقع فيه الأشاعرة هو أن منهم من قال أن أول الواجبات النظر، أعني أنه بواسطة التفكير المنطقي يستطيع إثبات وجود الله، و النفس، و يوم الحساب، بينما قال آخرون أن أول الواجبات الإيمان، فالموقف الأول هو موقف المعتزلة، بينما الموقف الثاني هو يميل إلى موقف الأشاعرة، فالصدر الأول في الإسلام، فإنه صار إلى الفضيلة و التقوى بدون تأويلات، منهم وقف على تأويل فلم يصرح به، و ذلك خلاف ما فعله من أتى بعدهم، لذلك قل إيمانهم و كثرت فرقهم[2].

و لقد صنف ابن رشد النصوص الدينية إلى ثلاثة أصناف:

1 محمد يوسف موسى ، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص143.

2 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص24.

1- صنف لا مجال للتأويل فيه البته و هو المتعلق بالمبادئ، فكما أن العلوم العقلية من الرياضيات و غيرها تبنى على مبادئ لا برهان عليها، بل هي أساس البرهان، و هي تؤخذ كبديهيات، إن كانت تفرض نفسها على النفس، فكذلك الدين: فهو يقوم على مبادئ يجب أن تسلم تسليما لأنها قوامه و عليها يقوم بنيانه، و إنكارها أو التشكيك فيها يعني الخروج من الدين و الكفر به، و مبادئ الدين أو أصوله الأولى ثلاثة: الإقرار بالله تعالى، و بالنبوات و بالسعادة الأخراوية و الشقاء الأخروي، و الآيات التي تقرر هذه المبادئ يجب أن تؤخذ على ظاهرها، فلا يجوز تأويلها.

2- إذا تعلق الأمر بنص يتعارض ظاهره مع ما يؤدي إليه البرهان، فتأويله واجب على أهل البرهان، و حملهم إياه على "ظاهره كفر" أما غير أهل البرهان فالواجب عليهم أخذه على ظاهره، و تأويله من جانبهم "كفر في حقهم أو بدعة"[1].

3- إذا تعلق الأمر بنص، متردد بين هذين الصنفين أي الذي يقع بين الظاهر لا يجوز تأويله لكونه يخص المبادئ، و بين الظاهر الذي يجب على أهل البرهان تأويله و على غيرهم حمله على ظاهره، فالقول بتأويله أو عدم تأويله موضوع خلاف: قوم يلحقونه بالصنف الأول و آخرون يلحقونه بالصنف الثاني، و المخطئ في تأويله معذور إن كان من العلماء أهل البرهان[2].

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال أو وجوب النظر المغلي و حدود التأويل (الدين و المجتمع)، المرجع السابق، ص176.

2 المرجع نفسه، ص68.

يرى ابن رشد أنه لا يمكن أن تؤخذ النصوص الدينية كلها على ظاهرها، بل يجب النظر في باطنها (لأن الظاهر للشعب و الباطن للحكماء) و لا يمكن أن يعرف الباطن إلا بالتأويل، و يؤيد ذلك الآية" وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ " فالتأويل إذن واجب يقول به الشرع، فالتأويل عند ابن رشد هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية (الظاهرة) إلى الدلالة المجازية (الباطن).

و لكن أي الآيات يقتضي تأويلها؟ يقول "ابن رشد" إن النظر البرهاني يجب أن يؤدي إلى شيء، و هذا الشيء لا يخلو أن يكون ذكره الشرع أو سكت عليه، فإذا كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، و إذا كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا، و إن كان موافقا فلا قول هناك، و إن كان مخالفا طلب تأويله، و إذن كل ما أدى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع يقبل التأويل[1]، هنا يصل إلى نقطة "الإجماع" و مؤداها، إن في الشرع أمورا قد أجمع المسلمون على حملها على ظاهرها، و أشياء على تأويلها، و أشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى إظهار ما أجمعوا على تأويله أو تأويل ما أجمعوا على إظهاره، لقد كان في صدر الإسلام الأول يرون أن للشرع ظاهرا و باطنا، و أنه يجب أن لا يعلم بالباطن من ليس من أهله و لا يقدر على فهمه، كما روي عن الإمام علي قوله:" حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله و رسوله؟!".

1 يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، كتاب الموسوعة، الناشرون تراد كسيم، شركة مساهمة سويسرية، جنيف، ط1، 1986، ص176.

هناك آيات، إذ أخذت على ظاهرها دلت على أنه يستحيل انعقاد الإجماع حولها، و بالتالي يجب تأويلها، قوله تعالى:" هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ "[1] و كان عرشه على الماء يقتضي بظاهره أن هناك وجودا قبل هذا الوجود و هو العرش و الماء[2]، قوله تعالى:" ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ"[3] يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء.

فالذين يشتغلون في هذه المسائل العويصة إما أنهم على صواب و هم مأجورون و إما أنهم على خطأ و هم معذورون[4] و قد قال الرسول صلى الله عليه و سلم: " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، و إن أخطأ فله أجره"[5].

إضافة إلى أن ابن رشد أعان بوجه خاص على اتخاذ الموقف الصعب الذي دعوناه "تكافئ الفلسفة و الشريعة" أمران: الأول: التمييز القرآني: "سورة آل عمران 05" الذي أقره المفسرون منذ عهد الطبري بين الآيات المتشابهات و الآيات المحكمات، و الثاني: الافتقار إلى سلطة تعليمية عليا في الإسلام، حيث تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الإيمانية، فالذي يفترضه الأمر الأول هو الإقرار بأن بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر و الذي يفترضه الثاني هو الحاجة إلى سلطة يسند إليها حق الفصل في الخلافات العقائدية.

1 سورة هود، الآية: 07.

2 يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، كتاب الموسوعة، المرجع السابق، ص177.

3 سورة فصلت، الآية 11.

4 يوسف فرحات، المرجع نفسه، ص177.

5 حديث ص107.

و يكشف الشارح "ابن رشد" في محاولة تعيين الهيئة التي ينبغي أن تسند إليها هذه السلطة العقائدية، و هنا يمده القرآن بالذريعة العقلية لهذا اليقين، فالقرآن نجد أن نقول "هو الذي أنزل عليك الكتاب" و يضيف منه آيات محكمات من أم الكتاب، و آخر متشابهات، " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"[1].

بحيث أن الراسخون في العلم هم الفلاسفة و يلاحظ أن المشكلة برمتها تدور على تأويل العبارة "الراسخون في العلم" حيث يرى أن هذه العبارة لا تتحمل إلا تأويلا واحدا هو أنهم الفلاسفة، و بعض حججه يقوم على أسس تاريخية، بينما يقوم البعض الآخر على اعتبارات نظرية مجردة، فهو بناء على المنطق الأرسطو طالي[2].

1 سورة آل عمران، الآية: 05.

2 ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: كمال اليازجي، الجامعة الإسكندرية بيروت للدار المتحدة، د.ط، 1979، ص378.

خلاصة الفصل

لقد كان مفهوم التأويل يتضمن عدد كبير من المعاني المتداخلة فيما بينها، فلقد كان التأويل عند اليونانيين يعني الهرمنيوطيقا، و هي كلمة إغريقية تمثلت في الإله "هرمس" رسول الآلهة، و هذا مع فلاسفة اليونان أرسطو و أفلاطون، أما في العصور الوسطى عند القديس أوغسطين و توما الإكويني فالتأويل عندهم مرتبط بفهم و تفسير النصوص المقدسة و الدينية، أما في العصر الحديث عند بول ريكور فكان التأويل عنده هو البحث في العلاقة الموجودة بين التفسير و التأويل، أما عند غدامير فيقول أن التأويل لا يقوم إلا بثلاث مراحل أساسية و هي الفهم و التفسير و التطبيق.

الفصل الثاني

المبحث الأول: مبادئ التأويل عند ابن رشد

إن القول أن نظرية التأويل عند ابن رشد تستند إلى جملة مبادئ:

1- إن القول الديني هو دوما على وفاق ما يقرر العقل، إما بمراعاة الظاهر فقط، و إما بتأويل الشيء الذي يعني أن الحقيقة واحدة و أن الخلاف بين القول الديني و القول الفلسفي واحد، بطريقة التعبير عن الحقيقة و الإفصاح عنها.

2- إن القرآن يفسر بعضه بعض، و معنى ذلك أنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، أي لا بد أن تكون هناك آية أخرى، يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى.

3-الفصل في ما يؤول و مالا يؤول و هنا توجد ثلاثة مبادئ لا يجوز تأويلها.

- الإقرار بالله
- الإقرار بالنبوات

ج- الإقرار بالسعادة الأخروية و الشقاء الأخروي[1].

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، المرجع السابق، ص54.

فالأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز[1] في قوله تعالى "وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"[2].

و الأصل الثاني أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبي، و هذا الأصل غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، و أن من وجد الإبراء فهو الطبيب، كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام و هو وضع الشرائع بوحي من الله، و أن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي، و أن محمد صلى الله عليه و سلم قد وجد منه فعل الرسل و هو وضع الشرائع للناس بوحي من الله، فيعلم من الكتاب العزيز و لذلك نبه على هذا الأصل أو المبدأ[3] فقال تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا "[4] يعني القرآن و قال تعالى: " لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ"[5].

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مقدمة تحليلية و شرح للمشرف على المشروع، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص180.

2 سورة النساء، الآية 123-124.

3 ابن رشد، المرجع نفسه، ص180.

4 سورة النساء، الآية 174.

5 سورة النساء الآية 162.

فإن قيل من أين يعلم الأصل الأول، و هو أن هنا صنف من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، و كذلك من أين يعلم الصنف الثاني و هو ما تضمن القرآن من الاعتقادات بوحي من الله؟.

أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها و في الوقت الذي أنذروا و بما يأمرون به من الأفعال و ينهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف و الأعمال التي تدرك بتعلم، و ذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، و إنما كان بوحي من الله[1].

إن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلى بعد المعرفة بالله، و بالسعادة الإنسانية و الشقاء الإنساني، و بالأمور و الإراديات التي يتوصل بها إلى السعادة و هي الخيرات و الحسنات، أما الأمور التي تعوق عن السعادة و تورث الشقاء الأخروي فهي الشرور و السيئات[2].

فهذه الأصول الثلاثة تؤدي إلى أصناف الدلائل التي لا يعرى أخذ من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته و هي الخطابية و الجدلية و البرهانية، فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كان أصلا من أصول الشرع كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مقدمة تحليلية، المرجع السابق، ص180.
2 المرجع نفسه، ص181.

إلى معرفة دليلها لأنه إذا كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، و إن كان من أصل الجدل فبالجدل، و إن كان من أصل الموعظة فبالموعظة[1].

إن هناك ظاهر في الشرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، و إن كان فيها بعد المبادئ فهو بدعة، كما أن هناك ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله و حمله إياه على ظاهره كفر، و تأويل غير أهل البرهان له و إخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة و من هذا الصنف آية الاستواء، و حديث النزول و لذلك قال عليه السلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء "اعتقها فإنها مؤمنة" و إن كانت ليست من أهل البرهان، و السبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل[2] أي أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة التخيل.

و هناك صنف آخر من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، و يلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء و ذلك لعواصة هذا الصنف و اشتباهه و المخطئ في هذا معذور أعني العلماء[3].

4-أما الآيات القابلة للتأويل يجب تأويلها ضمن شروط يمكن إجمالها في ثلاثة:

أ- احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح، محمد عمارة، المصدر السابق، ص46.
2 المصدر نفسه، ص56.
3 المصدر نفسه، ص57.

ب- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني

ج-مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل[1]

و من هنا كان من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان إيمانا قلبيا بالله و ملائكته و رسله و اليوم الآخر، أما ما عدا ذلك أي ما يترتب عن هذه المبادئ من النتائج و مقدمات يعبر الخطاب الديني عنها في الغالب تعبيرا مجازيا، و هي قابلة للتأويل و هذا ضمن شروط و حسب هذه الشروط كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم.

و أما ما ترتب عن هذه المبادئ من نتائج و مقدمات يعبر عنها الخطاب الديني في الغالب تعبيرا مجازيا حسيا، فهي قابلة للتأويل، و لكن ضمن قواعد يمكن إجمالها في اثنين هما:

أ- احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير

ب- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني[2]

ج- أي أن التأويل حسب ابن رشد هو مخاطبة الناس حسب عقولهم، أي حسب مستواهم الفكري و المعرفي.

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح، محمد عمارة، المصدر السابق، ص58.

2 مونيس بخضرة، مخارج التأويل و الاجتهاد في قراءة النص و الفلسفة عند ابن رشد.

http://www.hurriyatsudan.com/?p=111221 Février 12, 2018 à 16:30.

تلك هي المبادئ الثلاثة التي تستند إليها نظرية "ابن رشد" في التأويل، و هي نفسها المبادئ التي يرتكز عليها في تحليله، لأصناف القول الديني تحليلا نظريا و منطقيا، يؤخذ بعين الاعتبار الكامل و في آن واحد طبيعة الدال و المدلول، و المقدمات و النتائج.

و هكذا يحلل ابن رشد الخطاب القرآني من زوايا ثلاث: الدال(الظاهر) و المدلول(المعنى) علاقة النتائج بالمقدمات.

أولا– فإن نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية الدال، أي المعنى الظاهر لألفاظه وحده ثلاثة أصناف:

1- ظاهر من الشرع يفهم منه من نفس المعنى بالطرق الثلاثة البرهانية و الخطابية و الجدلية و هذا لا يجوز تأويله.

2- ظاهر من الشرع يعتمد التعبير الحسي و الخيالي، و هذا يجب على أهل البرهان تأويله و يمنع على غيرهم.

3- ظاهر من الشرع متردد بين هذين الصنفين، فيقع فيه الشك و اشتباهه، و تأويل العلماء له مسألة اجتهاد و المخطئ فيه معذور على كل حال.

ثانيا– و إن نظر ابن رشد إلى القول القرآني حسب المعنى المقصود من ألفاظه وجده خمسة أصناف[1]، و هذه الأصناف سنشيروا إليها في المبحث الثاني.

ثالثا– أما إذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية علاقة النتائج بالمقدمات فإنه يجده أربعة أصناف:

1– قول مقدماته يقينية و نتائجه معبر عنها تعبيرا مباشرا بدون مثالات، هذا الصنف لا يجوز فيه التأويل لا في مقدماته و لا نتائجه.

2– قول مقدماته يقينية و لكن نتائجه معبر عنها بمثالات، و هذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.

3– قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية، و لكن نتائجه مقصود بذاتها، و هذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه و لكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطرق البرهانية.

1 مونيس بخضرة، مخارج التأويل و الاجتهاد في قراءة النص و الفلسفة عند ابن رشد.
http://www.hurriyatsudan.com/?p=111221 Février 12, 2018 à 16:30

4- قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية، و نتائجه كذلك مثالا لما أريد إنتاجه، و هذا الصنف يجب على العلماء تأويله على الجمهور إقراره على ظاهره فقط[1].

من خلال تلك التصنيفات ندرك أن ابن رشد لا يقصد بالتأويل اكتشاف الحقيقة غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه، فالتأويل هو ربط النتائج بالمقدمات داخل القول الديني نفسه، و هو البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية.

1مونيس بخضرة، مخارج التأويل و الاجتهاد في قراءة النص و الفلسفة عند ابن رشد.
http://www.hurriyatsudan.com/?p=111221 Février 12, 2018 à 16:30

المبحث الثاني: قانون التأويل

للتأويل قانون لابد من التمسك به، و ليس لكل إنسان أن يؤول ما يريد من النصوص أو أن يصرح بتأويلاته لمن يشاء، فالناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس من أهل التأويل أصلا و هم **الخطابيون** الذين هم الجمهور الغالب، و صنف هم من أهل التأويل الجدلي و هم **الجدليون**، و صنف هم من أهل التأويل اليقيني و هم **البرهانيون**، و مما لا شك فيه أنه يجب على كل إنسان أن يسلم بمبادئ الشريعة، فالذي ظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع.

ففي الشرع ما لا بد من تأويله للوصول إلى الحقيقة، أما التأويل فللفلاسفة وحدهم هم الذين يقومون به، أي لبعض الفلاسفة فقط و هو يقصد هنا الراسخون في العلم و ليس الأمر لرجال الفقه[1].

أي أن التأويل لا يقوم إلا من خلال القانون الذي قائم عليه، فمن خلال هذه القوانين يدرك المؤول ما يريد تأويله.

أما التصريح بالتأويل فيجب أن يحصر في أهل البرهان، لأن التصريح بالتأويلات اليقينية لمن هم من أهلها، يفضي بهم إلى الكفر، إذا التأويل يبطل الظاهر لمن هم من أهل الظاهر، و لا يمكنهم من فهم المؤول لأنهم من غير أهله، فيجب إذا أن يصرح بالتأهيل للجمهور بل يتركوا على

1 حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص813.

الظاهر[1] و يقال لهم ما قاله الله تعالى "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"[2]، و إذا سألوا عن الأمور الغامظة قيل لهم ما قاله الله تعالى "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"[3].

يجب العدول عن التأويل للعامة لأنها لا تفهم التأويلات إذا كانت صحيحة، و تصل غير صحيحة، و ليس للشارع أن يعلم الحقيقة بل عليه أن يحفظ صحة النفوس إذا وجدت و يبطلها إذا فقدت.

يجب على الفلاسفة أن يصرح بتأويلاتهم لرجال الفقه و اللاهوت و على الحكام أن يحافظوا على سلامة الدين فيحصروا أصحاب القياس الجدلي أي رجال الفقه ضمن نطاق الضيق، و لا يسمحوا لهم بأن يصرحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدلية التي لا تؤول إلا إلى تمزيق الصفوف و نشر البلبلة، و هكذا يتمسك الجمهور بظاهر الشرع و يفهم الفلاسفة حقيقة مكتومة و تثبت الوحدة في الدين و تزول الفرق و هكذا تحل المشكلة نظريا و علميا[4].

لقد عرض ابن رشد لقضية الإجماع عند المسلمين فقال إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظاهرها، و أشياء على تأويلها، و أشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله، فالإجماع هو السلطة

1 حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص814.

2 سورة آل عمران، الآية 07.

3 سورة الإسراء، الآية 85

4 حنا الفاخوري، و خليل الجر، المرجع نفسه، ص814.

الوحيدة في الإسلام التي تستطيع أن تثبت الأمور في قضايا التأويل، و الإجماع كسلطة فقهية مستند إلى حديث شريف يجعل من المستحيل أن يكون مجمع الشعب مجمعا على الظلال، فرأى ابن رشد أن العلماء يميزون فيما بين العمليات أو النظريات و يثبتون أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات[1].

قدم ابن رشد برهانا تاريخيا على صحة قوله بأن التصريح بالتأويل يجب أن لا يتعدى الراسخون في العلم، و يرى أن المسلمين الأولين اخذوا الشريعة دون تأويلها، فساروا على طريق الفضيلة الكاملة و التقوى، و من آتوا بعدهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم و كثر اختلافهم و تفرقوا فرقا.

إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف، و ذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين، و ينقسم الآخر منها إلى أربعة أصناف: فالصنف الأول الغير منقسم و هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، و الصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، و إنما أخذ بدله على جهة التمثيل و هذا الصنف ينقسم إلى أربعة أقسام:

أولها أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل و ضائع جمة، و ليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، و لا يعلم أن المثال الذي

1 حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص815.

صرح به هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد، و الثاني مقابل هذا، و هو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا، أعني كون ما صرح به أنه مثال و لماذا هو مثال.

أما الثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، و يعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد، و الرابع عكس هذا يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال و يعلم بعلم بعيد أنه مثال.

أما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

و أما الصنف الأول من الثاني و هو البعيد في الأمرين جميعا، فتأويله خاص في الراسخون في العلم و لا يجوز التصريح به لغير الراسخون، و أما المقابل لهذا، و هو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه و التصريح به واجب[1].

و الصنف الثالث ففي تأويله نظر: لأن هذا الصنف لم يأتي فيه التمثيل من أجل بعده على إفهام الجمهور، و إنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه، فالواجب في هذا أن لا يتأوله إلا الخواص من العلماء[2].

يرى ابن رشد أن التأويل ضروريا لحيز الشريعة و الحكمة في ختام كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة" و لهذا وضع قانون يبين به حسب تعبيره ما يجوز من التأويل في الشريعة و ما لا يجوز، و ما جاز منه فلمن يجوز و هذا البيان أو القانون يتلخص في أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف:

1 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المرجع السابق، ص205.
2 المرجع نفسه، ص206.

1- أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر و هذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا، بل يجب أخذه حسب ظاهرة الناس.

2- أن يكون المعنى الظاهر ليس مرادا، بل هو مثال و رمز للمعنى المقصود حقيقة، و لكنه لا يعلم أنه مثال و لماذا اختير بذاته ليكن مثالا و رمزا لذلك المعنى الخفي، إلا بقياسات بعيدة مركبة لا يوصل إليها إلا بتعلم طويل و علوم جمة، لا يقدر عليها إلا الخاصة من الناس، و هذا الصنف لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم و ليس لأحدهم التصريح به لسواهم.

3- أن يكون المعنى الظاهر مثالا و رمزا أيضا لمعنى آخر خفي و لكن من اليسير أن يفهم أنه مثال و لماذا هو بذاته مثال: و هذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهره بل لابد لتأويله و التصريح بهذا التأويل للجميع.

4- أن يكون المعنى الظاهر مثالا، و لكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال و بعلم بعيد لا تقدر عليه العامة و من في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال، و هذا الصنف تأويله خاص بالعلماء و يؤولونه لأنفسهم خاصة، و يقال للآخرين الذين شعروا أنه مثال، و لكن ليس من أهل العلم الذين يعرفون لماذا هو مثال لأنه من المثابة الذي يجب عدم البحث عنه إلا للعلماء الراسخون في العلم[1].

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في راي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص ص 97-98.

5- أن يكون المعنى الظاهر مثالا و رمزا لآخر خفي، و لكن لا يتبين أنه مثال إلا من بعيد، و متى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته، بعد هذا التقسيم نجد فيلسوف قرطبة يرى أن هناك صنف من الناس يجوز التأويل في حقهم، فأضطرب الأمر في الدين و وجدت فرق بين المسلمين تكفر بعضها البعض سيكون مثالا، و هذا القسم من الممكن أن تقول بأنه الأحفظ للشرع ألا يستعرض لتأويله، بل الأولى بالنسبة لغير العلماء، أن تبطل الأمور التي من أجلها ظنوا أن المعنى الظاهر من النص هو مثال لآخر خفي هو المراد منه.

يذكر ابن رشد آن الصنفين الرابع و الخامس متى أبيح التأويل فيهما تولدت منه اعتقادات غريبة و بعيدة عن ظاهر الشريعة، فهو يريد أن يقول أن الخير في هذا هو البعد عن التأويل، و لهذا لما أخذ في تأويل نصوص الشريعة بمن لم تتميز به هذه المواضيع كالمتصوفة، و لا يتميز له صنف من الناس الذي يجوزوا التأويل في حقهم[1].

من خلال إدراك ابن رشد لأهمية و ضرورة التأويل و عظمة خطورته فإننا نجد أنه وضع له مجموعة من الشروط:

1- أن يكون التأويل مخلا بعادة لسان عرب في التجاوز من تسمية الشيء بشبهة أو سببة أو لاحقة مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددة في تعريف أصناف كلام مجازي.

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص99.

2- أن لا يتعلق التأويل بأمر أجمع المسلمون على جملة ظاهره، أو ظاهر أجمع المسلمون على تأويله إذا كان الإجماع يقيني، إما إذا كان الإجماع ظني فإنه يجوز تأويل ما أجمع المسلمون على حمله على ظاهره، أو ظاهر ما اجمعوا على تأويله.

و هنا يستشهد ابن رشد بأبي المعالي **الجويني** و **الغزالي** في أن لا يكفر من خرق الإجماع في التأويل في أثناء هذه الأشياء[1].

و بما أن فطر الناس متباينة، لذلك جاء الشرع فيه الظاهر و الباطن، و إذا أجمع المسلمون على حمل بعض الآيات على ظاهرها و على تأويل البعض الآخر فهذا من صاحب البرهان، حيث يقول ابن رشد إذا ثبت الإجماع بطريق يقيني لا يصح أن يستخدم عليها النظر فيما أجمع.

1 ابن رشد و ابن ميمون، النقد الفلسفي لعلم الكلام، دراسة مقارنة، د.ط، د.س، ص ص20-21.

المبحث الثالث: الظاهر و الباطن عند ابن رشد

1- في المستوى العام:

بين الظاهر و الباطن علاقة تضاد متلازمة تجعل معنى كل منهما لا يتجلى إلا بالإضافة إلى الآخر، و بالتمايز عنه و إذا كانت الإضافة و التمايز هما بوجه عام منطلق كل تمييز فكري فإنهما في هذه العلاقة أوثق ارتباطا و أشد نماءا، في أن كل معنى يتسم به الظاهر أو الباطن يؤثر عن طريق التضاد على معنى صاحبه و يزيده ثروة و تنوعا و غنى[1].

فالظاهر هو وضوح و هو اسم من أسماء الله الحسنى، فالظاهر من اختصاص الجمهور، و الباطن هو الخفي و هو من اختصاص العلماء أي الفلاسفة.

2- المشكلة في الفكر العربي (الظاهر و الباطن):

لقد جاء في القرآن الكريم:" هو الأول و الآخر، و الظاهر الباطن، و هو بكل شيء عليم" و الضمير يرجع إلى الله و جاء في خطبة البيان أن الباطن و الظاهر (مصطفى غالب تاريخ الدعوة الإسماعيلية) و الضمير هنا يعود إلى "علي ابن أبي طالب"، فكيف يفهم المفكر العربي الصلة بين القولين، و ما هي العلاقة بين الظاهر و الباطن؟

1 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص175.

إن الإجابة تطرح ضرورة البدء ببيان معنى الظاهر و الباطن في الثقافة العربية أولا، و من ثم بحث علاقتها الذهنية و التاريخية ثانيا، و هي علاقة التفسير بالتأويل، أو سبل الانتقال في الفهم، من التفسير إلى التأويل.

إن العلاقة الذهنية بين الظاهر و الباطن فإنها باعتبار أساليب الفهم و الإفهام علاقة تفسير و تأويل، فالتأويل أحد محتمالات اللفظ، و التفسير بيان مراد المتكلم، و قد قيل التأويل يتعلق بالدراية، و التفسير بالرواية[1].

و عند **الراغب الأصفهاني** التفسير أعم من التأويل و أكثر استعمال التفسير في الألفاظ و مفرداتها و أكثر استعمال التأويل في المعاني و الجمل، و أكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية، و التفسير يستعمل فيها و في غيرها.

فابن رشد يرى أن الناس يتفاوتون في أنظارهم و قرائحهم و لا بد من مخاطبة كل فرد بما يستطيع فهمه، و من هنا كان للشريعة معنيان **ظاهر** و **باطن**، فإذ لم يتفق الظاهر ما يؤدي إليه البرهان وجب التأويل، بحسب لسان العرب أي "بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"، و للفلاسفة الراسخون في العلم أن يقوموا بالتأويل ولكنهم يصارحون به أهل البرهان، أي يطلبون البرهان اليقيني و لا يكتفون بالتأويل الجدلي و لا بالتأويل الخطابي[2].

1 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص ص 176-177.
2 المرجع نفسه، ص ص178-179.

يرى ابن رشد أن ورود الظاهر و الباطن هو اختلاف الناس في التصديق و من هنا كان للشريعة معنيان ظاهر و باطن.

الشريعة لها ظاهر و باطن:

يذكر ابن رشد في وجوب نصوص من القرآن و الحديث تتطلب التأويل بمعرفة المعاني الخفية المراد منها، و وجوب نصوص أخرى يراد منها ما تدل عليه من المعاني الظاهرة، و هذا ما أدى إلى انقسام الشريعة إلى ظاهر و باطن، فالظاهر له أهله و هم العامة، و الباطن و هم ذوي البرهان و هو أن الناس مختلفون في العقول، و لهذا تختلف استعداداتهم و قدرهم و وسائلهم إلى الفهم و إدراك ما جاءت به الشريعة من المعتقدات و لهذا الاختلاف و التفاوت، ثلاث طوائف:

1- **الخطابيون**: و هم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأدلة الخطابية.

2- **أهل الجدل**: و منهم رجال علم الكلام، و هم الذين ارتفعوا عن العامة و لكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقيني.

3- **البرهانيون**: بطبعهم و بالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها.

إن هذا التفاوت في الفطر و العقول الذي جعل طوائف ثلاث يجد حتما إلى اختلاف التعاليم التي يجب أن يؤخذ بها كل فريق، فللجمهور و أشباههم من الجدليين الذين لا يطيقون الوصول إلى التأويل الصحيحة الإيمان بظواهر النصوص الشرعية و ما ضرب منهم من رموز

و أمثال و للعلماء أهل البرهان الإيمان بالمعاني الخفية التي ضربت الأمثال و الرموز لتقريبها للعقول و ذلك بتأويل هذه النصوص[1].

و بهذا يكون الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات، و هو الطريق أو السبيل الذي اتخذته الفلسفة للبرهنة على وجود الله "فالشرع إذا أوجب النظر في الفلسفة"[2].

و قوله تعالى:" ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"[3] و هذا دليل على أن الشريعة الكاملة لم تقتصر على صنف معين من الناس بل شملت الإنسانية جمعاء، فغاية الشريعة حسب ابن رشد هي تدبير الناس بما هم ناس، و الحكمة غايتها إسعاد بعض الناس لكونها تعتمد طريقا برهانيا يختص به أهل البرهان.

و قوله تعالى: " يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"[4] فهذا دليل على أن هذه الآية لا تؤخذ على ظاهرها، و إنما على باطنها، و هذا ما يؤدي إلى جواز التأويل فيها، و المقصود بها عظمة الله و رفعته و علو مكانته فوق جميع خلقه.

للشرع معنى ظاهر و باطن، فقد ذكر ابن رشد أن في القرآن معنى ظاهر و معنى باطن، و لذا يجب البحث عن المعنى الذي يؤدي إليه النظر البرهاني، و في حالة ظهور اختلاف بين

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص93.
2 المرجع نفسه، ص94.
3 سورة النحل، الآية 125.
4 سورة الفتح، الآية 10.

الظاهر و الباطن، وجب رفع التناقض و التباين الظاهريين عن طريق التأويل، أما اشتمال الشرع على ظاهر و باطن فقد لا يعني بالضرورة وجود حقيقتين متباينتين، بل إن الحقيقة واحدة[1].

يقول ابن رشد السبب في ورود الشرع فيه ظاهر و باطن، هو اختلاف فطر الناس و تباين قرائحهم في التصديق، و السبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخون في العلم على التأويل الجامع بينهما و إلى هذا المعنى وردة الإشارة[2] بقوله تعالى " هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا"[3] الله تعالى يخاطب الجميع و كل يفهم حسب طاقته، و على قدر حاله فطبائع الناس متفاوتة.

و حول هذا المعنى يقول ابن رشد: و ذلك أن أطباع الناس متفاوتة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان و منهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، فتصديق صاحب البرهان بالبرهان ليس في طباعه أكثر من ذلك، و منهم من يصدق بالأقاويل الخطابية، فمن الواضح أن ابن رشد يشير إلى نقطة مهمة و هي أنواع القياس و مراتب الناس في التصديق.

1 نظير محمد النظير عياد، إشكالية التأويل عند ابن رشد، حولية كلية الدراسات الإسلامية جامعة الأزهر، مجلد خامس من العدد الثمن و العشرون، ص362.

2 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، المرجع السابق، ص32.

3 سورة آل عمران، الآية 07.

إن الظاهر و الباطن عند ابن رشد لا علاقة لها بالظاهر و الباطن عند الصوفية أو عند الشيعة الباطنية أو غيرها من الاتجاهات، التي انتشرت عند الشيعة و إخوان الصفا، و لا علاقة بما روجته الأفلاطونية كما سادت عند كل من "**الفارابي**" و "**ابن سينا**" فيقول ابن رشد: إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، و الباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، و هي تتجلى لأهل البرهان، لا لأنهم يملكون علم الباطن، بل لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي، و رد النتائج إلى مقدمتها أو العكس، إن الأمر لا يعني وجود تيار معرفي خص به أناس دون آخرين، و لكن فقط بمستوى الفهم و الإدراك.

و يميز ابن رشد بين التأويل الجدلي، و التأويل البرهاني و ذلك على أساس طبيعة المقدمات التي يتكون منها كل منهما، فالقياس الجدلي يقوم على مقدمات مشهورة وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد، و صناعة الجدل تبطل الآراء بأقاويل مشهورة لا يؤمن أن ينطوي فيها الكذب، و بالجملة من غلب عليه الجدل، كثيرا ما يؤدي ذلك إلى اعتقاد أمور خارجية و بعيدة عن طبيعة الشيء[1].

أي أن أهل الجدل غير مؤهلين للقيام بالتأويل، لأنهم لا يصلون إلى مرتبة اليقين.

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: د. محمد عمارة، المصدر السابق، ص33.

التأويل البرهاني فهو يقوم على الأدلة البرهانية، و هذه الأدلة من المبادئ الأولية للعقل و هي واضحة بذاتها و يستنتج من القياسات الدقيقة المرتبطة ببعضها البعض ارتباطا وثيقا، نتائج تشترك في الوضوح و البداهة و في يقين المقدمات.

و القياس البرهاني هو قياس يقيني، و هو يفيد علم الشيء على ما هو عليه فهو الموصل إلى العلم الحقيقي[1].

أي أن التأويل قاصر على أهل البرهان، و الراسخون في العلم، أما الجمهور فلا يصرح له بذلك.

و النظر البرهاني مع الشريعة ثلاث احتمالات:

1- أن يصل البرهان إلى الحقائق التي سكت الشرع عنها سكوتا تاما، و لا مشكلة هنا، فعل الفيلسوف هو نفس عمل الفقيه الذي يستنبط بالقياس الشرعي حكم ما سكت عنه الشرع في أحكام.

2- أن يوجد اتفاق بين الحقيقة التي توصل إليها البرهان، و بين الحقيقة التي تدرك من ظاهر خطاب الشرع و هنا لا مشكلة أيضا.

3- أن يوجد تناقض و اختلاف بين حقائق البرهان و ظاهر الشرع و هنا تكون المشكلة و حلها يكون بالتأويل.

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: د. محمد عمارة، المصدر السابق، ص 34.

يرى ابن رشد أن إذاعة التأويل لغير أهله يؤدي إلى ضرر عظيم يفضي بالمصرح له و المصرح إلى الكفر، لأن المقصود هو إبطال الظاهر و إثبات المؤول، فإن بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، و لم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر، و إن كان في أصول الشريعة فالتأويلات فليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، لا تثبت في الكتب الخطابية و الجدلية، و لا تثبت التأويلات إلا في الكتب البرهانية لأنها لا يطلع عليها إلا أصحاب الفطر القليل بين الناس[1].

أي أن التأويل يجعل النص المقدس نصا غنيا، و يجعله مفتوحا على كل فهم.

أما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده، الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم، أو من قبل عادتهم، و أما من قبل عدمهم من أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها و أشباهها، و دعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية و الخطابية و هذا ما أدى إلى انقسام الشرع إلى ظاهر و باطن[2].

و لما كانت طرق التصديق في عامة لأكثر الناس أعني وقوع التصديق، من قبلها و هي الخطابية، و الخطابية أعم من الجدلية، و منها ما هي خاصة لأقل الناس و هي البرهانية، و كان

1 نظير محمد النظير عياد، إشكالية التأويل عند ابن رشد، المرجع السابق، ص364.

2 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص07.

الشرع كل مقصوده الأول هو العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة في الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور و التصديق.

فكل ما يتطرق له من تأويل، لا يدرك إلا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، و فرض الجمهور هو حملها على ظاهرها، في الوجهين جميعا، أعني التصور و التصديق[1].

لقد كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق و العمل الحق، و كان التعليم صنفين: تصورا و تصديقا، كما بين ذلك أهل العلم بالكلام و كانت طرق التصديق للناس ثلاثة: البرهانية، الجدلية و الخطابية، و طرق التصور اثنين إما الشيء نفسه، و إما مثاله.

و كان الناس كلهم ليس طباعهم أن يقبلوا البراهين، ولا الأقاويل الجدلية، فضلا عن البرهانية، مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر و الحاجة في ذلك إلى طول الزمان، لمن هو أهل لتعلمها، و كان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع.

فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي، و العمل الشرعي هذه الصحة، و الصحة التي يترتب عليها السعادة الأخروية، و على ضدها الشقاء الأخروي[2].

لقد كان ابن رشد حريصا على نقد موقف أهل الظاهر، و ذلك بناءا على تفرقته بين الأقاويل الخطابية الإقناعية، و الأقاويل الجدلية و البرهانية إنه كان يتمسك دوما بالبرهان و يسعى

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص 09.
2 المصدر نفسه، ص51.

إلى الأقاويل البرهانية، و إذا كان نقد الكثير من الأقاويل الجدلية، فإنه نقد أيضا النوع الأول من الأقاويل أي الأقاويل الخطابية[1].

لقد كان هناك اختلاف في تأويل المسائل العويصة، إما مصيبين مأجورين، و إما مخطئين معذورين، فإن التصديق من الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم، و إذا كان شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور و أي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس كذا، و هؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، و هذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع، إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة الذي يفهم الشرع النظر فيها.

أما الخطأ في غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض، سواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية، فكما أن الحاكم الجاهل بالنسبة إذا أخطأ لم يكن معذورا، كذلك الحاكم، إذا لم توجد فيه شروط الحاكم فليس معذور، بل هو إما آثم و إما كافر، و إذا كان يشترط في الحاكم في الحلال و الحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد، و هذا معرفة الأصول و معرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس[2].

1 عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، كلية الأدب، جامعة القاهرة، ط2، 1984، ص37.

2 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة في الاتصال، المصدر السابق، ص07.

و الخطأ في الشرع على 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، و الحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم، و لا يعذر فيه ليس من أهل ذلك الشأن، و أما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس[1].

فالشرع جاء متمما للعقل، و الوحي يزيد على الحقيقة الفلسفية ببعض الأوصاف و الرموز التي تتوافق عقول البشرية، و تحثهم على العمل الصالح.

قوله تعالى:" إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى"[2] و قوله أيضا: " وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"[3] أي أن الوحي كلام موزون منزل من عند الله تعالى إلى عبده محمد صلى الله عليه و سلم، بواسطة جبريل عليه السلام لكافة الناس.

هذا يعني أن الشرع قد حثنا على ضرورة إعمال العقل بالتأمل و التدبر في إعجاز الله في خلقه و ما سخره في هذا الكون من موجودات متحركة و ساكنة و جامدة، عاقلة، و هذا كله نجده من عمل الفلسفة أيضا بإثارة إشكاليات مختلفة حول حقيقة الكون و كيفية حدوثه، لذا نجد أن فيلسوفنا القرطبي يثبت من ناحية إدراكه الفلسفي بأن الله هو الصانع و الخالق الأول الذي صنع كل ما في العالم بحكمة و بنظام.

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة في الاتصال، المصدر السابق، ص07.
2 سورة النجم، الآية 04.
3 سورة النحل، الآية 64.

إضافة إلى أنه يدعو إلى مهمة العقل للتدبر في إعجاز القرآن الكريم و البحث في كيفية حدوث العالم و هذا لا يتم طبعا إلا بعامل التفلسف، و هذا ما دعا إليه المشرع أيضا، و دليل ذلك انتهاء معظم الأيات القرآنية بكلمة أفلا تعقلون، أفلا تدبرون، أفلا تتفكرون، أفلا تعلمون.

خلاصة الفصل

يرى ابن رشد أن التأويل ضروري في النصوص الدينية و لهذا وضع له مبادئ و قوانين من أجل معرفة ما يجب تأويله و ما لا يؤول، و لتفادي الوقوع في الخطأ، فهو يلح عليه كثيرا و ذلك لأن الشريعة لها ظاهر و باطن، فالظاهر من اختصاص الجمهور، و الباطن من اختصاص العلماء أي ذوي العقول الراجحة.

لقد صنف ابن رشد الناس إلى أصناف و كل حسب أقاويلهم أي من خلال اختلاف فطرهم و عقولهم و قرائحهم و قدرهم و خاصة البرهان العقلي في النصوص الدينية أي أن ابن رشد ركز كثيرا على البرهان العقلي لفهم النصوص الدينية.

الفصل

الثالث

المبحث الأول: التوفيق بين الفلسفة و الدين

1- نظرة ابن رشد للحكمة و الشريعة

لا شك أن قضية التوفيق بين الدين و الفلسفة، أو بين الحكمة و الشريعة، أو بين الوحي و العقل، إحدى المسائل المهمة التي استرعت انتباه فلاسفة الإسلام، و جذبت أنظارهم نحوها، و كان ابن رشد واحدا من بين هؤلاء الفلاسفة الذين شغلوا بهذه المسألة، فقد فرضت هذه القضية بنفسها على المحيط الإسلامي، فمنذ أن دخلت الفلسفة اليونانية إلى البيئة الإسلامية، وجدت معارضة قوية من جانب كثير من علماء الدين لاسيما الفقهاء و المحدثين، فقد كان فلاسفة الإسلام حريصين على التمسك بعقيدتهم الدينية، و في نفس الوقت كانوا مولعين بالفلسفة اليونانية لهذا عملوا على ضرورة التوفيق بينهما و إثبات أنه لا يوجد تعارض بينهما فكلاهما حق و الحق لا يعارض الحق، و لما كان ابن رشد واحد ممن اشتغل بالحكمة في بلاد المسلمين كان في الطبيعي ممن تلقى سهام المعارضين للفلسفة و الفلاسفة لذا نراه عمل على التوفيق بينهما على الرغم من صعوبة هذا العمل.

و حقا ما يملكه ابن رشد من طاقات و قدرات عقلية أهلته للقيام بمثل هذا الأمر على الرغم من صعوبته، فابن رشد رحمه الله فيلسوف حقيقي انتقل من دور الترجمة و النقل إلى دور الفلسفة الحقيقية، أو طوع العناصر اليونانية، و مزجها مزجا بحيث أمكن أن يوفق بينهما و بين

الإسلام، محتفظا بالأصول الأساسية[1] أي أن ابن رشد يسعى جاهدا للتوفيق بين الفلسفة و الدين.

و الواقع أن العلاقة بين النقل و العقل أو بين الشرع و العقل علاقة واضحة إذا فهمت على أساس صحيح تتلخص في تأييد الشرع بالعقل و عدم فصل الشرع عن العقل هذه هي حقيقة العلاقة، فلا يمكن فصل أحدهما على الآخر أو الاستغناء بأحدهما على الآخر فكلاهما حق، و الحق لا يعارض الحق.

و الإنسان لاسيما المسلم محتاج إلى كليهما، و على هذا فإن ما يعده البعض تعارضا بينهما لا أساس له من الصحة، لأن الذين قدموا واحدا منهم على الآخر لم ينكروا دور الآخر و لم يهملوه أو يعطوه و آية ذلك أن الذين قدموا النقل قدموه، بعد تعلقهم للألوهية و النبوة و الرسالة، و قد ارتضوا ذلك لعلمهم أن مدرك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها على مدرك الأنظار العقلية، فهي فوقها و محيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف و المدرك المحاط بها.[2]

إن الصلة بين الشرع و العقل صلة وثيقة، و العلاقة بينهما علاقة تكاملية و لا غنى لأحدهما على الآخر فقد بلغا حدا من الترابط و التكامل يجعل من الصعوبة فصل أحدهما على

1 عبد المعطي بيومي، الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب، دار الطباعة المحمدية، د.ط، د.س، ص290.

2 مقدمة ابن خلدون، تح: علي عبد الواحد وافي مهرجان القراءة للجميع، ط1، 2006، ص1029.

الآخر أو الاكتفاء بأحدهما دون الآخر، فالأمر بينهما كما يذكر الفيلسوف المسلم ابن رشد أنهما المصطحبان بالطبع المتحابان بالغريزة[1].

أي أن محاولة الإثارة بينهما أو الإدعاء بوجود تناقض بينهما إنما يرجع ذلك سوء الفهم و الخطأ في النظر في العلاقة بينهما.

2- الأسباب التي دفعت بابن رشد للتوفيق بين الفلسفة و الدين

نظرا لهذه العلاقة الموجودة بين الحكمة و الشريعة فقد عمل ابن رشد على إثبات ذلك من خلال ما عرف في الفكر الفلسفي بالتوفيق بين الدين و الفلسفة، و من هنا كان ابن رشد أكثر اهتماما بها، فالمطالع لكتبه يجد أنه قد خصص بعضها للبحث في هذه المسألة مثل: "فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال" و ذلك الكتاب الذي يدل بعنوانه على أنه خصص لإثبات اتصال الدين بالفلسفة، و أيضا كتابه الشهير "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، فقد خصص أيضا للنظر في هذه المسألة[2] أي أن ابن رشد تحدث عن هذه القضية في معظم كتبه فهو اهتم بها اهتماما كبيرا.

و ابن رشد في اهتمامه لهذه المسألة أكثر من غيره كان مدفوعا بعدة أسباب نجملها فيما يلي:

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص28.

2 عبد الحميد عبد اللاه و نظير محمد عياد، دراسات في الفلسفة الإسلامية في المغرب، دار الإسلامية للطباعة و النشر، د.ط، د.س، ص129.

أ- إيمانه بأن الدين يحث على النظر و التفلسف فقد نظر في القرآن الكريم في كثير من الآيات فوجد أنه يدعوا إلى النظر و البحث في الكون المحيط بنا، و المتأمل في آيات القرآن الكريم يجد أنها كثيرة من دعوتها إلى إعمال العقل و النظر في كل ما يدور حولنا.

قال تعالى: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"[1].

قال تعالى: "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ"[2].

قال تعالى: "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ"[3].

فهذه الآيات تدعو الإنسان إلى إعمال العقل و ذلك من خلال التدبر و التأمل في خلق الله في الكون.

ب-الدفاع عن النظر العقلي الفلسفي ضد الذين نظروا إليه نظرة إنكار و شك و ارتياب و ضد الذين قاموا بتحريمه تحريما مطلقا.

1 سورة آل عمران، الآيتان 190-191.

2 سورة الأعراف، الآية 185.

3 سورة الغاشية، الآيات من 17 إلى 20.

ت-إيمانه بأن الفلسفة حق، و أن الدين حق، و أنهما يهدفان لغاية واحدة هي سعادة البشرية لذا وجب التوفيق بينهما.

ث- وجود بعض الآراء التي تتعارض مع ظاهر الشرع، و ذلك مثل الآراء التي قيلت حول مسائل، قدم العالم، العلم الإيلاهي، و البعث و ما قيل فيه.

ج- رغبة ابن رشد أن يكون بعيدا عن مظنة الشبهة، و موطن الاتهام رغبة منه في القيام بعمله في هدوء، باعتبار أن ذلك من صفات الفيلسوف، و خصائص الموقف الفلسفي و خطواته[1].

ح- اختلاف الأمة الإسلامية حول العقائد الدينية و انقسامها إلى طوائف و فرق تزعم كل طائفة منها أنها على الحق و تأويل النصوص التي لا تتفق مع ما تذهب إليه بأي وجه اتفق.

خ- الدفاع عن نفسه فابن رشد أوذي بسبب انشغاله بالفلسفة و لهذا كان لابد له من محاولة التوفيق بين الدين و الفلسفة، و ذلك ما قد يجعله بمأمن من الأذى و في نفس الوقت يستطيع أن يستمر في دراساته الفلسفية بعيدا عن خصومه و خصوم الفلسفة، فالمفكر حين يلحقه الأذى بسبب انشغاله بشيء ما، و في نفس الوقت حريص عليه، يحاول أن يوفق بينه و بين ما يظن البعض أن فيه معارضة له[2] و من أجل ذلك كان التوفيق بين الدين و الفلسفة عند ابن رشد.

1 محمد عياد، المدخل إلى الفلسفة، دار الفقى للطباعة بكفر الشيخ، ط5، 2010، ص ص 24-28.

2 عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، د.ط، د.س، ص ص 36-37.

د- شعوره القوي بشدة حملة الإمام الغزالي ضد الفلسفة و الفلاسفة هذا الشعور هو الذي جعله يبذل جهده لأضعاف أثر هذه الحملة.[1]

ذ- أن هذه المسألة تمثل ركيزة أساسية لمعظم فلاسفة المغرب الإسلامي، نظرا للموقف المتشدد من الفلسفة و الفلاسفة، و دليل ذلك أن الواحد من فلاسفة الغرض كان يخصص بعض مؤلفاته لغرض التوفيق بين الدين و الفلسفة "فابن طفيل" مثلا يجعل من الرمزية الشهيرة التي وردت في قصته "**حي بن يقضان**" دليلا على أنه لا تعارض بين الدين و الفلسفة بل هما متفقان، فقد وصل "**حي**" إلى الحقيقة بالنظر العقلي، و عندما اتصل بصاحبه "**آسال**" وصف له جميع ما جاء في الشريعة ففهم "**حي**" أن ما وصل إليه صاحبه عن طريق الشريعة و ما توصل إليه من خلال النظر العقلي[2] أي من خلال هذا المثال وجب النظر العقلي.

3- وجوب النظر العقلي

إذا كانت هذه الأسباب المجتمعة هي التي جعلت فيلسوف الأندلس يعمل بكل ما أوتي من علم على إنشاء علاقة طيبة بين الوحي و العقل، و إثبات أن الشريعة و الحكمة أختان ارتضعتا لبنا واحدا، و أن كلا منهما في حاجة إلى الأخرى فإنما يدل على وجوب النظر العقلي، و يوضح هذا ابن رشد فيقول: فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي،

1 عبد الحميد عبد اللاه و نظير محمد عياد، دراسات في الفلسفة الإسلامية في المغرب، المرجع السابق، ص134.
2 ابن طفيل، حي ابن يقضان، تح: فاروق سعد، دار النشر الأفاق، بيروت، ط3، 1980، ص226.

هل النظر في الفلسفة و علوم المنطق مباح بالشرع أم محضور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، و إما على جهة الوجوب.

فنقول: كأن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، و أنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، و كأن الشرع ندب إلى اعتبار الموجودات، و حث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع أو مندوب عليه.

فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل و تطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تعالى: "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ"[1] و هذه الآية تدعو إلى إعمال العقل أو القياس العقلي و الشرعي معا.

بعد أن يستدل ابن رشد على أن الشريعة توجب النظر العقلي في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع يذهب فيقرر ضرورة معرفة الله تعالى و سائر موجوداته بالبرهان فيقول: و إذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى و سائر موجوداته بالبرهان، و كان من الأفضل أو الأمر الضروري بمن أراد أن يعلم الله تعالى و سائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا

1 سورة الحشر، الآية 02.

فيعلم أنواع البراهين و شروطها، و بماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي و القياس الخطابي، و القياس المغالطي.

و لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق و كم أنواعه، و ما منه قياسي، و ما منه ليس قياسي، و ذلك لا يمكن أيضا إلا و يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركبت المقدمات و أنواعها فيجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل[1].

فابن رشد هنا يوجب على الناظر في الموجودات معرفة هذه الأشياء قبل النظر، و يرد ابن رشد على قول من يقول بأن القياس العقلي بدعة فنراه يقول: و ليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس بدعة إن لم يكن في الصدر الأول فإن النظر أيضا في القياس الفقهي و أنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول و ليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي، بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلى النظر في القياس الفقهي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، و هم محتجون بالنصوص[2].

و إذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر، في القياس العقلي و أنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فإن هذا يوجب كما يرى ابن رشد النظر في كتب القدماء للوقوف على ما قالوه في هذا الباب فهو يقول: و إذا كان الأمر هكذا، و كان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص22.
2 المصدر نفسه، ص24.

العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم و إن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه[1].

و ابن رشد إذ يقرر النظر في كتب القدماء فإنه يرى أن هذا الأمر ليس متاحا لكل واحد من الناس و إنما يرى خاصا بطائفة معنية اجتمع لها أمران على حد ذكره حيث يقول: فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذا كان مغزى كتبهم و مقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، و أن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها و هو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة، و الثاني العدالة الشرعية و الفضيلة الخلقية، فقد صدى الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله و باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، و ذلك غاية الجهل و البعد عن الله[2] أي أن ابن رشد يؤكد على ضرورة الإطلاع على كتب القدماء.

يؤكد ابن رشد على موافقة الشريعة لمناهج الفلسفة و أن من زل نظره أو ساء فهمه فأمره إليه لا للحكمة أو الشريعة فيقول: و ليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها، و زل زال، إما من قبل نقص فطرته، و إما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، أو من اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص25.
2 المصدر نفسه، ص29.

بالعرض لا بالذات و ليس يجب فيها إن كان نافعا بطباعه و ذاته أن يترك، لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض.

و لذلك .... للذي أمره بسقي العسل أخاه لإسهال كان به، فتزايد الإسهال به لما سقاه العسل، و شكا ذلك إليه: صدق الله و كذب بطن أخيك بل نقول أن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل: من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، فالموت عن الماء بالشرق أمر عارض، و عن العطش أمر ذاتي و ضروري.

و هذا الذي عرض لهذه الصنعة هو شيء عارض لسائر الصانع، فكم من فقيه كان الفقيه سببا لقلة تورعه و خوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم و صناعهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية، فإذا لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية[1].

و معنى هذا أن العلاقة بين الشريعة و الفلسفة علاقة وثيقة، بحيث يصعب الفصل بينهما خصوصا و أن الأولى توجب الثانية، و الثانية تخدم الأولى و تؤيدها – فيرى ابن رشد أن الحكمة

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص30.

هي صاحبة الشريعة و الأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة و البغضاء و المشاجرة، و هما المصطحبتان بالطبع المتحابان بالجوهر و الغزيرة[1].

فابن رشد يؤاخي بين الحكمة و الشريعة في المنهج الإسلامي، فهو لا يحل الفلسفة محل الشريعة الإيلاهية كما يضع الماديون الغربيون، و لا حتى يجعلهما منفصلتين و إنما يؤسس الفكر عليهما بعد التوفيق و المؤاخاة بينهما، فلا هو يحل الفلسفة محل الشريعة و لا الشريعة محل الفلسفة و لا يفصلهما عن بعضهما، و إنما ينطلق من النظرة القرآنية التي علمتنا أن الله أنزل الكتاب و الحكمة أي جعل للإصابة مصدرا جاء به الوحي إلى الأنبياء و الرسل و مصدرا يستقل به العقل الإنساني فهم الإصابة في النبوة و الإصابة في غير النبوة هديتان من الخالق الواحد للإنسان[2].

قال تعالى: "... نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "[3].

4- وحدة الحقيقة عند ابن رشد

من خلال ما سبق ذكره أو عرضه نخلص إلى نتيجة مهمة و هي أن ابن رشد يرى أن الشريعة توجب التفلسف حيث لا تعارض بينهما، لقد ساعد على هذا وحدة الحقيقة فابن رشد يرى بأنه ليس هناك سوى حقيقة واحدة قد تتعدد طرق إفهامها للناس لاختلاف فطرهم و لكنها

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص67.

2 محمد عمارة، الموقع الفكري لابن رشد، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية الكويت، د.ط، 1995، ص66.

3 سورة النور، الآية 35.

في النهاية واحدة، يقول ابن رشد: و إذا كانت هذه الشريعة حقا داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه و يشهد له[1].

و في بعض كتبه يقول: فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة، و الذين يروا أن الحكمة مخالفة لها من الذين يتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة، و ذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعني لا على كنه الشريعة و لا كنه الحكمة، و أن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها و إما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها و لهذا المعنى اضطر ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلة" أن يعرف أصول الشريعة فإن أصولها إذا تأملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أدى فيها و كذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة[2] أي أن الحقيقة واحدة و الحق لا يتعدد في جميع الحالات.

فالقول بأن الحقيقة الدينية و الحقيقة الفلسفية شيء واحد فهما وجهان لعملة واحدة و كل يدركها على قدر استطاعته و الحقيقة الدينية تتسع لكلا الفريقين إذ أن الدين للجمهور و الخواص على حد سواء فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات

1 ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، المصدر السابق، ص32.

2 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: د. محمد قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، د.س، ص ص184-185.

و القدرات[1] فالحقيقة واحدة عند ابن رشد و هذا ما أكده كثيرا من الباحثين و ذلك أن الحكمة و الشريعة أختان من الرضاعة لا يمكن فصل إحداهما على الآخر.

فنجد ابن رشد يؤكد على توافق بين الفلسفة و الدين لكون الدين أباح التفلسف و ذلك من خلال إعمال العقل، و هذا من خلال أن الشرع في معظم آيته يدعو إلى التدبر، و من هنا استخلصنا مدى توافقية الفلسفة و الدين و التكامل فيما بينهما في منظور ابن رشد و الكشف عن اتجاهين رئيسين اشتهر التعبير عنهما بالاتجاه العقلي و الاتجاه النقلي.

1 محمد زقزوق، الحقيقة الدينية و الفلسفية لدى ابن رشد، ضمن كتاب ابن رشد مفكرا عربيا، د.ط، 1993، ص102.

المبحث الثاني: تجاوز الغزالي لابن رشد

1- علاقة العقل بالنقل عند الغزالي

لقد تبين لنا في المبحث السابق كيف تحدث ابن رشد عن العقل الإنساني و كيف أنه متمسك بما جاء في الشرع، و هذا ما أدى بنا إلى التساؤل عن رأي الغزالي في طبيعة العلاقة التي تربط العقل بالنقل، و هل هي علاقة تكامل؟ و هل فصل الغزالي بين الطرفين؟

لقد تحدث الغزالي عن قضية العقل و النقل في العديد من مؤلفاته و هذا في معارج القدس و إحياء علوم الدين و غيرهما، و اتخذ منها موقف مطابقا لمذهب الأشعرية و هو مذهب أهل السنة و الجماعة كما يرى منهج الأشاعرة في هذه المسألة هو التوسط بين العقل و الشرع و عدم الوقوف عند أحدهما[1].

يرى الغزالي أن العقل لن يهتدي إلى بالشرع و الشرع لم يتبين إلا بالعقل و لم يظهر به شيء، و صار ضائعا ضياع الشعاع عند فقدان البصر، و العقل إذا فقد الشرع عجز عن الكثير من الأمور عجز العين عند فقد النور[2] أي أن الغزالي يؤكد أن العقل و النقل مترابطان.

قال تعالى: "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"[3].

1 جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية و تطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982، ص430.
2 أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، شركة الشهاب، الجزائر، ط1، 1989، ص ص57-58.
3 سورة طه، الآية 05.

أي أن هذا النص القرآني يفيد في معناه الظاهري، أن ما للإنسان من أعضاء و حواس لله تعالى فهو يتحرك و ينتقل و يجلس على العرش.

فهذه النصوص لها معاني خفية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة، أي الصوفية و أن موقف العامي منها هو التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها[1]، و في هذا يقول الغزالي أن معرفة ما يقبل التأويل ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر في علم اللغة و العارف بأصول اللغة، ثم يعاده لسان العرب في الاستعمال في استعارتها و تجاوزاتها، و مناهجها في ضرب الأمثال[2] أي أن الغزالي يرى أن هناك صعوبة في التأويل، إذ لا يستطيع ممارسته كل من أراد ذلك.

قد ضبط الغزالي قانونا للتأويل، تعرض فيه لمواقف الخائضين في هذه العملية و رأى أنهم أقسام خمسة:

الأول- وقف عند ظاهر النص و منع التأويل.

الثاني- جعل العقل أصلا و لم يعتبر بالنقل و لذلك أول كل ما لم يوافق عقله.

الثالث- جعل العقل هو الحكم و الضابط لما يأتي به الشرع.

الرابع- جعل النص أصلا و العقل تابع.

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة، المرجع السابق، ص138.

2 أبو حامد الغزالي، فصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، تح: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1961، ص191.

الخامس- جعل كل من العقل و النقل أصلا و أنكر أن يكون بينهما تعارض حقيقي و هو الذي ينتمي إليه الغزالي، و يعمل على الجمع بينهما، و يكف عن التأويل أحيانا إذ لم يجد الدليل القاطع، لأن هناك أمور يعجز على كشف مرادها، لأن الحكم على مراد الله و رسوله بالظن و التخمين خطر[1].

فالغزالي لا يميل إلى العقل كما يفعل المعتزلة و الفلاسفة، و لا يتعسف في التأويل كما هي عادة بعض المتصوفين، و لا يقف عند ظاهر التأويل كما يفعل الحشوية المقلدون، إنما يأخذ موقفا وسطا بين العقل و النقل بحيث يقول: و إنني يستتب إلى الرشاد من يقنع بتقليد الأثر و الخبر، و ينكر مناهج البحث و النظر، أو لا يعلم أنه مستند للشرع إلا قول سيد البشر، و برهان العقل و برهان العقل هو الذي صرف به صدقة فيما أخبر، و كيف يهتدي للصواب من افتقى محض العقل و اقتصر، و ما استضاء بنور الشرع و لا استبصر[2].

2- أهم المسائل الخلافية بين الغزالي و ابن رشد

من أهم ما قامت عليه الفلسفة و منذ بدايتها هو الجدل الذي كان في كل قضاياها، و هذا لا يكون إلا من خلال وجود خصمين متعارضين في كل قضية و من هنا كان اختلاف الرأي مبدأ أساسي و ضروري في كل قضايا الفلسفة و في مختلف الأمور و من بين هذه القضايا القضية الدينية، التي عرفت جدلا كبيرا في جلها، و خاصة العلاقة بين الحكمة و الدين، و ذلك

1 جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية و تطورها، المرجع السابق، ص432.

2 أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص63.

لاختلاف مصدرها فالحكمة مصدرها العقل، و الشريعة مصدرها الله، و هذا ما جعل المسألة بينهما شبه مستحيلة، لدى مفكري الإسلام، على عكس الذين رأوا فيها ضرورة لابد منها، و هذا ما أدى إلى الخلاف بين حجة الإسلام الغزالي و الفقيه القرطبي ابن رشد، فما كفره الغزالي و اعتبره بدعة بالحجة و البرهان في زمنه رد عليه ابن رشد و أثبت صحته و توافقه بالحجة و البرهان أيضا.

يجب قبل أن نتطرق إلى الخلاف الذي بين الفيلسوفين، أن نتطرق أولا إلى موقف الغزالي و رأيه في الفلاسفة، و هو ما تبين من خلال التقسيم التالي:

الدهريون: و هم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر و زعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع و لم يزل الحيوان من نطفة، و النطفة من حيوان و كذلك يكون أبدا و هم الزنادقة.

الإلهيون: و هم المتأخرون منهم، مثل سقراط و أفلاطون و أرسطو طاليس، ثم رد أرسطو على سقراط و أفلاطون و من كان من قبلهم من الإلهيين... إلا أنه استقى من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع منها تكفيره و تكفي متتبعيه من الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا و الفرابي* و أمثالهم.

* **الفرابي:** هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ (339هـ-950م) من أصل فارسي، جمع بين المنطق و الميتافيزيقا، كان من أتباع مدرسة (صرو) الفلسفية، من مؤلفاته في مقدمات و مختصرات- المختصر الأوسط في المنطق، المدخل إلى المنطق عرض المقولات (ص30،29).

لكن هذا التكفير لا يشمل جميع ما نقل عن أرسطو، إلا إلاهيات التي فيها أكثر أغالطهم التي عدها الغزالي على عشرون أصلا يكفرهم في ثلاثة منها و يبدعهم في سبعة عشر.

الطبيعون: و هم قوم أكثر بحثهم عن عالم الطبيعة و عن عجائب الحيوان و النبات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله و بدائع حكمته ما يضطر معه على الاعتراف بفاطر حكيم...، إلا أن هؤلاء ضنوا أن القوة العالقة في الإنسان التابعة لمزاجه، و أنها تنعدم بانعدام مزاجه، و ذهبوا إلا أن النفس تموت و لا تعود فجحدوا الآخرة و أذكروا الجنة و النار و القيامة و الحساب و هؤلاء أيضا زنادقة[1]،

هذه هي الأصناف الثلاثة التي ارتأى الغزالي أن يميز من خلالها بين الفلاسفة كل حسب إيمانه و علاقته بالشريعة.

الغزالي لم ينفي فلسفة الأولين، بل عارضهم في مسائل عدة رأى فيها التناقض مع النص الديني، و هاته المسائل التي حصرها في عشرون مسألة، فيها ما كفر الغزالي و فيها ما اعتبره بدعة و هي كالآتي:

1-إبطال مذهبهم في أزلية العالم.

2-إبطال مذهبهم في أبدية العالم.

3-بيان مذهبهم في قولهم: إن الله صانع العالم و إن العالم صنعه.

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص257.

4-في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الهين.

5-في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

6-في إبطال نفس الصفات.

7-في إبطال قولهم أن ذات الأول لا تنقسم بالجنس و الفصل.

8-في إبطال قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

9-في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

10- في بيان أن القول بالدهر و نفي الصانع لازم لهم.

11- في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم غيره.

12- في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم بذاته.

13- في إبطال قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات.

14- في قولهم أن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

15- في إبطال قولهم إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات[1].

16- في إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء.

17- في إبطال قولهم باستحالة خلق العادات.

18- في قولهم أن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم و لا عرض.

1 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990، ص86.

19- في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

20- في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ و التألم في الجنة و النار و الذات و الآلام الجسمانية[1].

لكن سنتناول في دراستنا الخلاف بين حجة الإسلام و ابن رشد و أهم المسائل التي اعتبرها متتبعيها و متبنيها زنادقة و من بينهم الفارابي و ذلك في كتابه "تهافت الفلاسفة" و الذي بين فيه موقفه من كل قضية بالحجة و البرهان أنها مسائل الكفر و أنها لا تتفق مع الشريعة، و هو ما رد عليه ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" و الذي لم يكن بمعنى المواجهة بينهم، و إنما غرضه توضيح كل مسألة، و اعتمد هو الآخر على البرهان العقلي و الشرعي.

و من أهم ما اختلف فيه المسائل التالية:

أولا- مسألة قدم العالم بين الغزالي و ابن رشد

و هي المسألة التي طال كلام الغزالي فيها و خاصة في كتابه "تهافت الفلاسفة"، و ذلك لأنه أراد أن يبرهن خطأ الفلاسفة أن العالم أبدي يستحيل أن يفنى، لأنه معلول الله القديم، و هو يقول في ذلك على لسان الفلاسفة: اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيره المتقدمين و المتأخرين القول بقدمه و أنه لم يزل موجودا مع الله تعالى و معلولا و مسوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، و مساوقة النور للشمس و أن تقديم الباري عليه

1 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص87.

كتقدم العلة على المعلول و هو ما تقدم بالذات و الرتبة لا بالزمان و حكي عن أفلاطون أنه قال: العالم مكون و محدث ربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف و أن ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسالة في نفسها على العقول، و لكن هذا كالشاذ في مذهبهم، و إنما مذهب جميعهم أنه قديم، و انه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا و لهم في ذلك أربعة أدلة و هي:

أ- يستحيل حدوث حادث من قديم مطلقا.

ب- ليس الله متقدما بالذات فقط.

ج-إمكان العالم كان موجودا فالعالم أيضا كان موجودا[1].

د- كل حادث في المادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة، و إنما الحادث الصور و الأعراض و الكيفيات على المواد.

و هو ما يعني أن الفلاسفة يقرون بأزلية العالم و أبديته و هو ما أنكره الغزالي و كفرهم فيه و ذلك لأنهم ربطوا أزلية العالم بأزلية الله سبحانه و تعالى ما يعني أن فناء الكون يعني فناء الله و هذا مستحيل لأن الله لا يفنى، فهو لا يحده لا زمان و لا مكان.

أما ابن رشد فإنه يرد على ذلك دفاعا على الفلاسفة الذين يقر بأنهم لا ينكرون الخلق عن العالم، أي أنهم يؤمنون بقدمه، إلا أن ذلك استعصى على العقل البشري للفصل في مسألة الخلق

1 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص192.

و الحدوث للعالم الذي لابد و أن سبق وجوده زمان كان فيه معدوما، فيقول ابن رشد في هذه المسألة ردا على الغزالي موضحا بذلك غاية الفلاسفة من مسألة قدم العالم، و تصويب رأيهم فيها ففي رده على أدلة الغزالي فيقول: أن هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل و ليس هو واصلا موصل البراهين، لأن مقدماته هي عامة أي محمولاتها صفات ذاتية و العامة قريبة من المشتركة، و مقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة، و ذلك أن اسم الممكن يقال باشتراك على: الممكن الأكثر، و الممكن الأقلي، و الذي على التساوي، و ليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوي، ذلك أن ممكن الأكثر قد يظن به أنه يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي[1] هذا هو رد ابن رشد على الدليل الأول.

أما رده على الدليل الثاني فيقول: إن الباري سبحانه إذا كان متقدما على العالم: فإما أن يكون متقدما بالسببية، لا مثل تقدم الشخص ظلله، و إما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء الحائط فإن كان متقدما تقدما الشخص ظلله و الباري قديم فالعالم قديم[2].

و إن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له، فيكون الزمان قديما.

أما رده على الدليل الثالث فهو: أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا إمكانا لم يزل فإنه يلزمه أن يكون العالم أزليا، لأن ما لم يزل ممكنا إن وضع أنه لم يزل موجودا لم يكن يلزم

1 ابن رشد، تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1964، ص59.
2 المصدر نفسه، ص60.

عن إنزاله محال، و ما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية يمكن فيه أن يكون فاسدا، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا و يقول كذلك أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه، و أن الإمكان يستدعي شيئا يقوم به و هو المحل القابل للشيء الممكن، و ذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل[1]، فمن خلال ما سبق نجد أن ابن رشد يقر بقدم العالم، و هذا يعني أن العالم حادث عن الله سبحانه و تعالى و أنه الله هو من أوجده.

ثانيا– مسألة الأسباب و المسببات

هذه المشكلة تتمثل في إنكار وجود علاقة ضرورية بين السبب و المسبب و هنا قال الغزالي: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا و ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك و لا ذاك هذا، و لا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر و لا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من الضرورة وجود أحدهما وجود الآخر و لا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري و الشرب، و الأكل، و لقاء النار و النور و طلوع الشمس، و الموت و الشفاء، و شرب الدواء و إسهال البطن، و استعمال المسهل، و كل المشاهدات من المقترنات في الطب و النجوم و الصناعات و الحرق، و إن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، و خلق الموت

1 ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص185.

دون قطع الرقبة و إدامة الحياة مع قطع الرقبة، و هلم جرا إلى جميع المقترنات و أنكر الفلاسفة إمكانه و ادعوا استحالته أي الفلاسفة أن يكون لكل سبب مسبب.

أما ابن رشد فيرد على ذلك أن الأشياء تختلف فيما بينهما بما لكل شيء من ذات خاصة و طبيعة خاصة بما يصدر عنه فعله الخاص، بمعنى أن الماء مادة سائلة بها يكون الري و الرطوبة، على حين أن النار جسم شفاف به يكون الإحراق و الضوء، و ذلك أمر بديهي كما يقول، و إلا فلو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، و لما كان له اسم يخصه و لا أحد و لكانت الأشياء كلها شيئا واحدا[1].

أي أن لكل شيء مسبب و سبب صادر عنه، و كل تلك الأسباب و المسببات مصدرها الله تعالى.

ثالثا– المسألة الثالثة البعث و الجزاء الأخروي

و هذه المسألة كان فيها جدل كبير بين الفقهاء و الفلاسفة و من هنا كان لكل من الغزالي و ابن رشد ما يقوله فيها.

فقول الغزالي أن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب و عقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية، و هو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة، و هو ما يعني به الغزالي أن الفلاسفة أنكروا البعث الجسماني و هذا الاعتقاد مخالف للشريعة الإسلامية و يجب النهي عنه

1 ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص187.

و عدم تصديقه و تكفير كل من يؤمن به، و يعتبره صحيح لأن فيه نفي لما قاله الله تعالى عن البعث و اليوم الآخر، فالبعث و العقاب و التواب، لا يكون للروح وحدها و لا للجسد وحده، و هو يقول في ذلك فالنفوس الكاملة بالعلوم إذا انحط عنها عبء البدن و شواغله بالموت، و كان مثاله مثال من عرض للطعام الألذ و الذوق الأطيب و كان به عارض مرض يمنعه من الإدراك فزال العارض فأدرك اللذة العظيمة و هو ما يعني أنه لا يمكن أن نشعر باللذة أو الألم بالروح دون الجسد، أو الجسد دون الروح أي البعث عند الغزالي هو بعث لكليهما بالرغم من إيمانه بأن الروح لا تفنى بفناء الجسد، و هو ما يتفق فيه مع الفلاسفة، لكنه خالفهم في مسألة حشر الأجساد، و هو ما يتضح قي قوله: لكن المخالف للشرع منها إنكار الأجساد و إنكار اللذات الجسمانية في الجنة، و الآلام الجسمانية في النار و إنكار وجود جنة و نار كما وصف في القرآن الكريم، ما بين بوضوح أن الغزالي لا ينكر كل ما تقدم به الأولين من المواقف عن البعث، و إنما ينكر البعض منها و من ذلك نفهم حشر الأجساد[1]، فجاء ابن رشد يحاول أن يؤكد أن الفلاسفة لا ينكرون البعث و الجزاء بقوله ردا على الغزالي، من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة لم ينكروا حشر الأجساد، و هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول و القول بحشر الأجساد أقل ما له منتشر في الشرائع ألف سنة، و هو ما يعني أنه لا يمكن إنكار حشر الأجساد، و كيف يكون ذلك و كل الديانات قد أثبتته، و ذلك أن أول من قام بحشر الأجساد

1 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ص236-245.

هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام، و ثبت ذلك أيضا في الإنجيل[1]، أي أن ابن رشد يرى أن الفلاسفة الأولين الذين سبقوا النبوة إذا أنكروا البعث عن الروح لا حرج في ذلك، لأنهم توصلوا إلى ذلك أو تمكنوا منه عبر عقولهم، و هذا الذي جعلهم يصلون إلى حقيقة و هي لا يمكن حشر طرف دون الآخر.

1 ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص ص864-865.

المبحث الثالث: رد ابن رشد على الغزالي

لم يكن كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" ثمرة بحث عن المعرفة، و إنما كان نتيجة لحوار فلسفي ديني، أي أن تأليفه كان بمثابة الدفاع عن الفلاسفة ضد هجوم حجة الإسلام عليهم، و هذا الذي كفرهم في مسائل عدة و ذلك ما كتبه في كتابه الشهير و المعروف "تهافت الفلاسفة" الذي خلق حوارا واسعا و كبيرا في المجال الفلسفي و بين رجال الدين، و لقد كان هناك هدف في كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" و لكن فيلسوف قرطبة رد على هذا الكتاب أو الهدف منه.

نرى أن الغزالي من خلال كتابه "تهافت الفلاسفة" أن الغاية الأساسية من تأليفه هي مهاجمة الفلاسفة، و هذا من خلال قول بويج التهافت الذي اختاره مضافا إلى الفلاسفة معناه التناقض أي تناقض الفلاسفة يعني تناقض أفكارهم، و تعارضها و تساقطها[1].

أي أن الغزالي أراد أن يبين التناقض الذي قدمه للفلاسفة و يخص منهم فلاسفة الإسلام الفارابي و ابن سينا، و كذلك أرسطو مؤسس المنطق حيث يقول الغزالي: فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق و المعلم الأول[2]، فالغزالي يبين أن كتابه يحتوي على مسائل كثيرة منها الإلهيات، يقول الغزالي لو كانت علومهم متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلوم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية أي أن الغزالي يكفر كل من يحاول الربط بين فلسفة الأولين و الأمور الشرعية، فالفلاسفة الأولين لم يثبتوا بالبرهان مسألة

1 ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص15.

2 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص76.

الإلهيات، و هذا بهم و بالفقهاء إلى استعمال التأويل في تدعيم موقفهم من التوفيق بين الحكمة و الشريعة.

لقد رفض الغزالي إدخال المنطق الأرسطي على الشريعة و هذا من خلال قوله المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم على التحريف و تبديل محوج إلى التفسير و التأويل حتى خلف ذلك نزاعا بينهم و أقربهم بالنقل و التحقيق من المتفلسفة في الإسلام، الفارابي و ابن سينا، فلنقتصر على إطار ما اختاراه و رآه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال فإن ما هجراه و استنكفاه من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله و لا يفتقر إلى إبطاله، فليعلم أن مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كي لا ينتشر الكلام حسب انتشار الذاهب[1].

من خلال هذا تبين لنا أن الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" يحاول إبطال ما جاء به الفارابي و ابن سينا، في فلسفتهما.

و خاصة مسألة الإلاهيات، و تبيان أنها كفر و تحريف في الدين لذا لابد من النهي عنها.

فهدف الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" هو التناقض مع الفلاسفة فقد كان هناك حوارا قويا في المجال الديني و الفلسفي، و هذا من خلال تكفيره و إبطال ما جاء به أكبر فلاسفة الإسلام الفارابي و ابن سينا، و هذا من خلال تأثرهم بفلسفة أرسطو الذي لم يعرف أصل الشرائع.

1 أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص77.

و لكي نفهم موقف الغزالي هنا يجب أن نتذكر أن مخاطبه هنا ابن سينا تحديدا، و أنه لم يكتب كتابه "تهافت الفلاسفة" للرد على الفلاسفة من موقع الرأي "الرأي المخالف" لقد كتب هذا الكتاب من موقع الدفاع، سالكا الإستراتيجية القائلة: أحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم[1].

أما ابن رشد فهو يدخل تارة في جميع المراحل أو جلها ليصحح أو يرد، فهو يترك الغزالي حتى ينهي كلامه في الفضية أو موضوع النقاش ثم يتدخل ليحلل و يصحح، و هو لا يعترض من منطلق مذهبي معين، بل يركز على ما في الدعاوى المطروحة من ضعف منطقي أو من مخالفة لما يقول به الفلاسفة (أرسطو تحديدا) أو لينبه إلى ما يقوله الغزالي لا يمثل رأي ظاهر النصوص الدينية: القرآن و الحديث، و أن الأمر يتعلق بتأويل خطأ[2].

لا يعرض ابن رشد الطريقة البرهانية، بل هو يحيل باستمرار إلى موضعها، إلى كتب أرسطو، و مع ذلك فهو يجد نفسه مضطرا، من حين لآخر إلى إعطاء صورة مجملة عن جانب من جوانبها، حسب ما يتطلبه السياق، و مما كتبه ابن رشد في أماكن متفرقة من هذا الكتاب، و بالرجوع كذلك إلى أرسطو ذاته[3].

فابن رشد كان مناصرا للفلاسفة و الفلسفة و هذا يتضح من خلال كتابه "تهافت التهافت" و الذي كان معناه التناقض عند الغزالي، لم يقصد ابن رشد من كتابه تناقض الأفكار و المذاهب

1 ابن رشد، تهافت التهافت، مقدمة تحليلية و شروح للمشرف على المشروع، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص62.

2 ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص62.

3 المصدر نفسه، ص71.

الفلسفية و إنما كان كرد على الغزالي أي معناه **تناقض التناقض** و هو ما يتضح من مقدمة الكتاب التي يقول فيها بعد الحمد الواجب و الصلاة على جميع رسله و أنبيائه، فإن الغرض من هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد الغزالي في التصديق و الإقناع و قصور عن رتبة اليقين[1].

أي أن هدف ابن رشد من كتابه نفي و إنكار الأفكار التي تقدم بها الغزالي، و حطم بها أفكار فلاسفة الإسلام كالفارابي و ابن سينا، و يرى ابن رشد أن الغزالي قد ظلم الفلاسفة و هذا ما جعله يشن هجمة على الغزالي.

لقد تعرض ابن رشد في كتابه بالرد الدقيق على كل المسائل التي تعرض لها الغزالي، و التي فيها ما هو كفر و ما هو بدعة، و لقد استعمل فيلسوف قرطبة الحجة و البرهان.

إن فيلسوف الأندلس حين يدافع عن رأي الفلاسفة في تلك اختار لنفسه في دفاعه و تدليله لما يذهب إليه ما يمكن أن يلخص في:

1- قبول ما رآه صحيحا من الأدلة التي تقدم بها الغزالي في كتابه التهافت ذاكرا أنها أدلة الفلاسفة لمذهبهم، و رفض ما لا يراه صحيحا منها.

2- الرد على ما وجهه الغزالي من اعتراضات على تلك الأدلة.

3- التقدم بأدلة أخرى لتأييد رأي الفلاسفة.

1 ابن رشد، تهافت التهافت، مقدمة تحليلية و شروح للمشرف على المشروع، المرجع السابق، ص63.

4- بيان أن كتابه "تهافت التهافت" ليس مخصصا للبرهنة بل للرد على هجوم الغزالي و بيان أن أكثر ما جاء به لا يرتفع إلى مرتبة اليقين و البرهان[1].

أي أن ابن رشد كتب كتاب "تهافت التهافت" للدفاع عن الفلاسفة من الهجوم الذي شنه الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة".

1 محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، المرجع السابق، ص ص199-200.

خلاصة الفصل

إن العلاقة بين الفلسفة و الدين علاقة تكاملية فلا يمكن فصل أحدهما على الآخر، فالحقيقة التي نتوصل إليها عن طريق العقل الفلسفي لا تخالف الحقيقة الدينية التي مصدرها الوحي و الأولى مصدرها العقل، فابن رشد بطبعه عقلاني و عقلانيته تتضح في النصوص الدينية التي حاول فيها التوفيق بين العقل و النقل، فهو يرى كذلك أن الحكمة صاحبة الشريعة و الأخت الرضيعة لها.

و كما أن ابن رشد ألف كتاب "تهافت التهافت" ردا على الغزالي للدفاع على الفلاسفة الذين هاجمهم و رد الاعتبار لهم و للفلسفة.

خاتمة

خاتمة

من أهم النتائج التي استخلصناها من عملنا الذي يتمحور حول التأويل في الفكر الإسلامي عامة و ابن رشد خاصة فقد توصلنا إلى أهم النتائج من خلال الدراسة الشاملة لهذا الموضوع، فقد أدركنا أن الفلسفة الإسلامية هي مجموعة من تيارات الفكر العربي الفلسفي التي نشأت في أحضان الثقافة الإسلامية، التي تمثلت في القرآن الكريم و السنة النبوية، فلقد كان فيلسوف قرطبة أبو الوليد محمد ابن رشد له دور بالغ في تيار الفكر العربي الإسلامي، بل في الفكر الإنساني كله، إذ استطاع أن يعطي للفكر صورته العقلانية الوقعية و من خلال ما قمنا بعرضه فقد ظهر لنا أن ابن رشد فيلسوف محض مؤسس و مجدد للفكر العقلاني في تيار الفكر الفلسفي الإسلامي إذ ظهرت فلسفته جلية في كتبه الثلاث: فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة، و تهافت التهافت، التي عرض فيها آراءه الخاصة في مشكلات كانت قد لبثت فترة طويلة من الزمن، فكانت غايته أن يبين ما جاء في الشريعة، و لهذا جاء بالتأويل الذي اعتبره وسيلة و أداة للتوفيق بين الحكمة و الشريعة، فابن رشد كان من الذين استخدموا التأويل و دعو إليه لأنه هناك أمور ينبغي إبرازها من خلال ما توصلنا إليه، فمصطلح التأويل واحد من المصطلحات الثرية بالمعاني في اللغة العربية، كما اعتبر التأويل قضية من القضايا التي تناولتها المدارس الفكرية، حيث اهتمت به كل الفرق التي تنتمي إلى الإسلام، فالتأويل كان منهجا لابن رشد إلا أنه امتاز عن غيره ممن تقدموا عليه فلم يجعل القرآن و السنة كتابا فلسفيا.

كما ميز ابن رشد في تأويلاته بين العوام و الجمهور أهل العلم، فوجد في القرآن ما يتفق فهم العامة، كما وجد في الوقت ذاته ما لا يفهمه إلا أهل البرهان، و من ثم فرق بين فريقين في مسألة التأويل فأوجب على الفريق الأول الأخذ بظاهر النصوص، و أوجب على الفريق الثاني الأخذ بمستوى فكره.

وضع ابن رشد قانونا للتأويل و ألزم به فطبق التأويل على القضايا التي دار حولها الخلاف بين المتكلمين و الفلاسفة، و حدد فيه الأسس التي يجب إتباعها في إذاعة التأويل و عدم إذاعته بين فئات معينة من الناس فمن خلال قرأتنا في فلسفة ابن رشد في هذه المسألة نجد ابن رشد استخدم و دافع عن التأويل لأنه يرى أنه ضروري سواء للجمهور أو للخواص أصحاب البرهان و لذلك يجب ترك المجال له وفق قواعد و ضوابط قانون التأويل.

فدعا ابن رشد إلى التأويل، و هذه الدعوة حملت دعوة اجتهاد و فتح المجالات للعقل، و لهذا يجب للعقل أن يبحث و يفتش في أمور الدين لأن هذا الأخير يدعو إلى إعمال العقل.

لقد انقسم علماء الأمة الإسلامية من مؤيد للعقل اليوناني، و بين رافض لتوظيفه و داعي إلى التزام تعاليم الشريعة دون سواها في النظر و التحليل من غير التنكر لقدرات العقل البشري في الفهم و التفسير، فكان من أبرز الذين تتلمذوا في الفكر اليوناني و أصروا على تواجد مجموعة من الفلاسفة أمثال الكندي و ابن سينا و هم المعروفون بالفلاسفة المشائيين، إذ شكلوا حملة ضد الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي زعزع به حجة الإسلام أركان الفلسفة في عصره إذ هاجم

الفلسفة و الفلاسفة و رفض وجود العقل ضمن الموروث الإسلامي رفضا مطلقا و ينادي بوجود الرجوع إلى النص الديني و عطاؤه الأولوية على العقل لأنه كان يرى في العمل بالفلسفة و انتهاجها منهجا في التفكير كفر و إلحاد و كفر و خروج عن الدين، أما ابن رشد فلقد رد على الغزالي و هذا من خلال تأليفه للكتاب "تهافت التهافت" للدفاع عن الفلاسفة الذين هاجمهم الغزالي و رد الاعتبار للفلسفة و التقدم بالأدلة و البرهان لتأييد رأي الفلاسفة.

ملحق

1- نبذة حياة ابن رشد

القاضي أبو وليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة عام 1126م-520هـ، ينحدر من عائلة لها مكانة عالية و مرموقة في العلم و القضاء، فلقد كان جده قاضي القضاة بالأندلس و ولده كان أيضا ذو مركز مشابه لمركز ابن رشد الجد، فابن رشد و ولد في وسط علمي في أوساط مدينة قرطبة مهد العلم و العلماء آنذاك، فدرس كأمثاله العلوم الإسلامية من فقه و نحو، كما اهتم باللغة و الأدب.

بعد دراسته للطب و الذي ألف فيه كتابه "الكليات" اهتم بعدها بالفلسفة و علوم الأوائل التي بلغ فيها ما لم يبلغه سواه، حيث أن اهتمامه بها بدأت بوادره باتصاله مع أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن و خليفته و الفيلسوف ابن طفيل الذي لفت انتباه الأمير لابن رشد فاستدعاه إلى المغرب[1].

كما عرف ابن رشد بكثرة المطالعة و التأليف اللذان لم يكن يشغله عنهما شاغل فلا تمر عليه ليلة بلا درس أو تصنيف، فكان يتحاشى مجالس اللهو و الأنس فغلى بذلك مقامه لدى الخليفة الذي عينه قاضيا في اشبيلية سنة 1169م، و في سنة 1171م عين قاضيا في قرطبة من طرف الأمير أبي يعقوب، و في سنة 1182م استدعي من طرف الخليفة ليكون طبيبه الخاص، ثم عاد إلى وظيفة قاضي القضاة.

1 الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص389.

2- نكبة ابن رشد

إن النكبة التي لحقت ابن رشد بعد وفاة أبي يعقوب الذي خلفه ابنه الملقب بالمنصور و التي كانت ولايته ما بين 1184م-1198م و هي الفترة التي كان فيها أبي الوليد في أسمى منزلة، و كان بذلك سلطان العقول و الأفكار، و لا رأي بعد رأيه إلا أن ذلك لم يدم طويلا حيث انقلب الحال و كان ذلك سنة 1195م حيث وجد ابن رشد نفسه يواجه عاصفة جاء يقودها جملة من كبار الفقهاء و المتزمتين ضده فاتهموه بالزندقة و الكفر و أقنعوا الأمير بذلك، الذي جمع أعظم فقهاء قرطبة و كبار قضاتها يستجوبوا ابن رشد ليقرروا بعد تلك المحاكمة، أن كل تعاليمه كفر و محض، و يتم نفيه إلى قرية يهودية.

لقد اختلف المؤرخون في أسباب النكبة التي حلت به فمنهم من أرجعها إلى طريقة مخاطبة ابن رشد للخليفة المنصور "اسمع يا أخي" و منهم من ردها إلى تلقيب ابن رشد للخليفة في كتاب الحيوان "بملك البربر" لكن المحنة لم تدوم طويلا.

توفي ابن رشد 10 كانون الأول 1198م مساء الخميس الموافق لـ 09 صفر 595هـ عن عمر ناهز 72 سنة[1].

1 الفاخوري و خليل الجر، المرجع السابق، 387.

3- مؤلفاته و تلخيصاته

أ- مؤلفاته في المنطق و الجدل الفلسفي:

- الضروري في المنطق
- تهافت التهافت
- مقالات عدة في القياس و المقدمة المطلقة و المقاييس الشرطية

ب- في الفقه و علم الكلام و الطب

- فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال
- مقاله في العقل
- بداية المجتهد و نهاية المقتصد
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
- كتاب الكليات[1]

ج- أهم شروحاته:

- شرح كتاب السماء و العالم لأرسطو
- شرح كتاب النفس

1 محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت، ط1، ص726.

- شرح كتاب القياس لأرسطو[1]

د- أهم تلخيصاته:

- تلخيص كتاب الإيلاهيات لنيقولاوس
- تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو[2].

1 ابن رشد، تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1964، ص14.

2 محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص726.

قائمة المصادر والمراجع

أولا– القرآن الكريم و السنة

1- سورة آل عمران، الآيات: الآية 05، الآية 07، الآية 190 و الآية 191.

2- سورة النساء، الآيات: الآية 123، الآية 124، الآية 162 و الآية 174.

3- سورة الأنعام: الآية 95.

4- سورة الأعراف، الآية 185.

5- سورة هود، الآية: 07.

6- سورة النحل، الآيتين: الآية 64 و الآية 125.

7- سورة الإسراء، الآية 85

8- سورة طه، الآيتين: الآية 04 و الآية 05.

9- سورة النور، الآية 35.

10- سورة يس، الآية: 16-17.

11- سورة فصلت، الآيتين: الآية 10 و الآية 11.

12- سورة الفتح، الآية 10.

13- سورة النجم، الآية 04.

14- سورة الحشر، الآية 02.

15- سورة الغاشية، الآيات من 17 إلى 20.

- حديث.

– قائمة المصادر و المراجع

ثانيا– قائمة المصادر

1- ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط1، د.س.

2- ابن رشد، تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1964.

3- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، د.س.

4- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المطبعة الحمادية، مصر، ط1، 1319هـ.

ثالثا- قائمة المراجع:

1- ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، علق عليه، ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، د.س، 1994.

2- ابن طفيل، حي ابن يقضان، تح: فاروق سعد، دار النشر الأفاق، بيروت، ط3، 1980.

3- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.

4- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط4، 1990.

5- أبو حامد الغزالي، فصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، تح: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1961.

6- أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، شركة الشهاب، الجزائر، ط1، 1989.

7- بول ريكور ، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، د.ط، 2005.

8- جاسبير دافيد، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه القاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

9- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: كمال اليازجي، الجامعة الإسكندرية بيروت للدار المتحدة، د.ط، 1979.

10- مقدمة ابن خلدون، تح: علي عبد الواحد وافي مهرجان القراءة للجميع، ط1، 2006.

11- هانز جورج غدامير، الحقيقة و المنهج"الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة و النشر، طرابلس، ليبيا، 2007.

12- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال أو وجوب النظر المغلي و حدود التأويل (الدين و المجتمع)، مدخل و مقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

13- ابن رشد، تهافت التهافت، مقدمة تحليلية و شروح للمشرف على المشروع، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

14- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مقدمة تحليلية و شرح للمشرف على المشروع، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

15- ابن رشد و ابن ميمون، النقد الفلسفي لعلم الكلام، دراسة مقارنة، د.ط، د.س.

16- أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في التأويل و القرآن عند محي الدين ابن عربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2007.

17- بارة عبد الغني، الهرمنيوطيقا و الفلسفة "نحو مشروع العقل التأويلي"، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008.

18- بو الشعير عبد العزيز، غدامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

19- ت.ج، دوبور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية و علق عليه د. عبد الهاوي بوريدة، بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية، ط1، د.س.

20- جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية و تطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.

21- حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، أعاد النظر في القسم الأول من الكتاب، عادل خوري، مكتبة لبنان، الناشرون الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 2002.

22- رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط1، 2012.

23- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، 2007.

24- عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، د.ط، د.س.

25- عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، كلية الأدب، جامعة القاهرة، ط2، 1984.

26- عبد الحميد عبد اللاه و نظير محمد عياد، دراسات في الفلسفة الإسلامية في المغرب، دار الإسلامية للطباعة و النشر، د.ط، د.س.

27- عبد المعطي بيومي، الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب، دار الطباعة المحمدية، د.ط، د.س.

28- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

29- فاطمي فتحية، التأويل عند الفلاسفة المسلمين ابن رشد أنموذجا، بيروت، د.ط، 2011.

30- محمد زقزوق، الحقيقة الدينية و الفلسفية لدى ابن رشد، ضمن كتاب ابن رشد مفكرا عربيا، د.ط، 1993.

31- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة و فكر، دراسة النصوص، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

32- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار المنشورات، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

33- محمد عمارة، الموقع الفكري لابن رشد، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية الكويت، د.ط، 1995.

34- محمد عياد، المدخل إلى الفلسفة، دار الفقى للطباعة بكفر الشيخ، ط5، 2010.

35- محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1119.

36- محمود خليفي خضير الجياني، الهرمنيوطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي، دار الأمان الرباط، المغرب، منشورات الاختلاف، ط1، 2016.

37- يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، كتاب الموسوعة، الناشرون تراد كسيم، شركة مساهمة سويسرية، جنيف، ط1، 1986.

رابعا- قائمة المعاجم و الموسوعات

1- ابن منظور، لسان العرب المحيط، دراسات العرب، بيروت، لبنان، د.ط، مج11، د.س.

2- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، المجلدA-G، ط2، 2001.

3- بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، مكتبة مؤمن قريش، ط1، 1982.

4- جميل صلبيبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج1، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، د.ط، 1994.

5- جميل صلبيبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، 1994.

6- حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 2009.

7- طوني نبيت و آخرون، معجم المصطلحات الثقافية و المجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

8- فؤاد كامل و آخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د.ط، د.س.

9- مراد وهبة، معجم فلسفي، دار القباء الحديثة و النشر و التوزيع، القاهرة، ج1، د.ط، 2007.

10- مراد وهبة، معجم فلسفي، دار قباء الحديثة و النشر و التوزيع، القاهرة، ج2، د.ط، 2007.

خامسا- المقال

- مونيس بخضرة، مخارج التأويل و الاجتهاد في قراءة النص و الفلسفة عند ابن رشد

http://www.hurriyatsudan.com/?p=111221

سادسا- رسالة

- عبد اللطيف بن رياض بن عبد اللطيف العكلوك، المعتزلة في توحيد الأسماء و الصفات، رسالة ماجستر، عرض و نقض، الجامعة الإسلامية، غزة، 2011.

سابعا- المجلات

- نظير محمد النظير عياد، إشكالية التأويل عند ابن رشد، حولية كلية الدراسات الإسلامية جامعة الأزهر، مجلد خامس من العدد الثمن و العشرون.

الفهرس

الفهرس

كلمة شكر

إهداء

مقدمة **أ – هـ**

الفصل الأول: جينالوجيا و كرونولوجيا التأويل

المبحث الأول: جينالوجيا المفاهيم **7**

المبحث الثاني: كرونولوجيا المفهوم **25**

المبحث الثالث: فهم النص الديني عند ابن رشد **46**

خلاصة الفصل **55**

الفصل الثاني: التأويل عند ابن رشد

المبحث الأول: مبادئ التأويل عند ابن رشد **57**

المبحث الثاني: قانون التأويل **65**

المبحث الثالث: الظاهر و الباطن عند ابن رشد **72**

خلاصة الفصل **84**

الفصل الثالث: قضية التوفيق بين العقل و النقل عند ابن رشد

المبحث الأول: التوفيق بين الفلسفة و الدين **86**

المبحث الثاني: تجاوز الغزالي لابن رشد **99**

المبحث الثالث: رد ابن رشد على الغزالي **112**

خلاصة الفصل 117

خاتمة 119

ملحق 123

قائمة المصادر و المراجع 128

الفهرس 135