

التأويل وتحصيل البرهان

«في الفكر الإسلامي»

عبد القادر فيدوح*

أولاً . تجديد التأويل:

أ - جدل التأويل والفلسفة:

لقد وفر الإسلام كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية، قوامها راحة العقل، وممارسة الوظائف العقلية. وفي الشرع الإسلامي شواهد لا حصر لها توضح مدى اهتمام القرآن بالطاقة الفكرية، ووضعها في مكانة لا حد لها، إلا في حال إصدار أحكام في أمور لا علم للإنسان بها، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾⁽¹⁾. أما في ما عدا ذلك فالإنسان مدعو إلى الملاحظة والمشاهدة بوصفهما وسيلتين من وسائل التدبر والتفكير في حقائق المعرفة التي لا تتعارض مع الشرع.

وإذا كان علم الكلام هو المصدر الأساس، والوجه الناصع للفلسفة الإسلامية، فإن هذه الأخيرة تميزت عن علم الكلام في الطريقة والمنهج. ومن هنا جاء الأثر المهم في الحياة الفكرية. عند النخبة. في التحول من علم الكلام إلى مرحلة التفكير الفلسفي. هذا التحول الذي أدى بدوره إلى توليد إنتاج معرفي فلسفي خاص بالبيئة الإسلامية من خلال التوفيق بين حقائق التفكير الفلسفي، وحقائق الشريعة الإسلامية، والدفاع عن كل شبهة تحوم حول العقيدة بالبراهين العقلية. فإذا كان المتكلم يوجه العقل إلى مساندة

*كلية الآداب - جامعة
البحرين.

الدين، فقد أصبح الفيلسوف في البيئة الإسلامية، يوجه الدين إلى عدم منافاة الفلسفة، ومع ذلك فإن الوحي لا يخرج عن نطاق العقل عند كل من الطرفين^(٢).

إن أية محاولة حول مدى إمكانية الفصل بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية - على وجه الخصوص - هي محاولة تغييب حقيقة مسار الفكر العربي. ومن ثمة يكون الارتباط بينهما بمثابة ارتباط ثقافة العصر بالوجدان، لأن علم الكلام هو البذرة الأولى التي نقرأ بها الفلسفة العربية الإسلامية؟ كما أن علم الكلام هو الذي حدد معالم التفكير التي أنتجتها الفلسفة لاحقاً ضمن آليات مقروءة متعددة، أعطت للقارئ مشروعية التأمل بما تستدعيه الافتراضات التأويلية، وفق القرائن الدالة. ومن هنا يكون كل من علم الكلام والفلسفة قد أفضيا إلى تقدم المعارف وفق آلية الاجتهاد بالتأويل الذي حرك استقرار الذهنية حيث ارتقاء العقل مع الفلسفة «الرشدية» في قرائنها المغايرة، والتي جعلت من آلية التأويل صيغة مسخرة للفلسفة في قراءة النص الشرعي بروح التوفيق بن النقل والعقل.

وإذا كانت الفلسفة العربية الإسلامية تعنى بالبحث العقلي عن الحقائق، وكشف المراد عن الشيء. كما في الفلسفات القديمة، وباستكمال النفس الإنسانية بالتصديق للحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية، كما عند الفلاسفة المسلمين. فإن علم الكلام يستدل على صحة هذه الحقائق بالعقل، وذلك من منظور أن الدين يثبت ما لا ينكره العقل لمعرفة حقائق الموجودات التي يسعى إلى تحقيقها الإنسان بالبرهان، بقدر ما في وسع الإنسان في مدى نجاح تأويلاته وافتراضاته، ومدى اجتهاده بمقدار استعداده لبناء الأدلة المراد تحصيلها لمعرفة الصواب؛ ولأن في ذلك أيضاً استدلالاً على الشيء، وكل استدلال نابع من اجتهاد، بمقتضى دلالة النظر بالتأويل من غير أن يخل بنظام الشرع، بحثاً عن النص الغائب من النص الحاضر.

إن مجهود الدارسين في مجال التأويل - سواء من علماء الكلام، أم من الفلاسفة - قد حظي برعاية فائقة التقدير لما أثاره من جدل، مشجعاً بذلك استقلالية التفكير الفلسفي، ومنطلقه في التفكير الجدلي، لما أملت ظروف الحياة، وطبيعة الخلافات الطائفية، فكان من شأن ذلك أن عمت مظاهر الاختلافات الفكرية، ما سهل الاعتماد على فعل العقل، بوصفه مصدراً أساسياً من مصادر النشاط التأويلي. ومن يدرس الفلسفة الإسلامية يدرك إلى أي حد ينطبق هذا المنظور - ضمناً - على مبادئها.

ومن هنا يكون التأويل ضرورة من ضرورات تفسير النص - بحسب رأي الفلاسفة

أيضا - لتوضيح الشرع وتأييده. وذلك من منظور أن التأويل المشروع هو الوسيلة الفعالة للتعليل المقنع، ومن حيث كونه يعالج المستجدات والمستحدثات الناتجة عن تطور الزمن وتقدم الحياة. أضف إلى ذلك أيضاً أن التأويل هو الوسيلة الناجعة لتقريب مفهوم التوحيد وإتاحة الفرصة لعامة الناس لتقبل الدلالة على الوجه المطلوب ضمن إطار بنية النص الشرعي، النظرية لبنية مستحدثات الأفعال، وهو الأمر الذي يستهدفه كل الناس، بغرض الكشف والتعرف على عمق الدلالة التي يتظاهر بها واقعهم.

ضمن هذا السياق، كانت هناك مواقف هامة من الفلاسفة المسلمين تدعو إلى التأويل بالتأمل والتدبر. كانوا مقتدين في ذلك بما اشتمل عليه القرآن من أمور تدعو إلى التفكير والبحث، وما إلى ذلك من دلالات تعبر عن وظائف العقل المختلفة للإسهام في نمو الفكر بما تستدعيه الضرورة الإنسانية؛ لذا استمد التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد الذي يدعو إلى التفكير والاستنباط، وهو ما يمكن أن نعتبره بداية النظر بالأدلة، على كل افتراض يتوصل به الإنسان إلى حقائق الأشياء، وهذا أول الواجبات في المقاصد الشرعية الداعية إلى التأمل والتفكير، ما «يعني أن نمو الثقافة الإسلامية كان يتم بتقديمها إمكانات جديدة للتأويل وبالتالي للفكر، كذلك تكشف هذه النظرة للتأويل بأنه ليس ثمة قراءة واحدة للعلوي والمفارق، وليس ثمة نظرة وحيدة الجانب إلى الوحي، ففي كل قراءة يتناول الحق من جديد»^(٣). أضف إلى ذلك أن كل من تمسك بالتأويل كان له اهتمام بالغ بالجانب العقلي. وأنه لهذا كان كل من اعتمد التأويل سبيلا له في منهجه يعزیه في الاتجاه التحليلي بأسانيد عقلية مبنية على القياس المنطقي. يدخل ذلك في اعتبار أن «المنطق كان ضروريا في مجال مساعدة أهل الجدل من علماء في مناقشاتهم الدينية والرد على خصومهم. وسواء كان الخصوم من أتباع الفرق الإسلامية الأخرى التي تختلف معهم في الرأي، أو أنهم كانوا من الخصوم الخارجين عن الدين كالذين ينكرون وجود الله. أو ممن يقولون بالهين، إله الخير (النور) وإله الشر (الظلام). بل إن البحوث المنطقية نجدها قد انتشرت في المراحل المتأخرة في علم الكلام بحيث اختلطت المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية»^(٤).

لقد تنازع علماء الدين و الفلاسفة حول ظاهرة التأويل في كثير من الأمور، لاسيما في مسألة إمكان الوقوف عند ظاهر النص بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، أو محاولة اعتماد التأويل الذي يُبين ولا يضمّر، ويظهر ولا يحجب، فنتج عن ذلك أن تشعبت الآراء بالاعتماد على وسائل كثيرة بحسب رأي المذاهب والملل والنحل. إلا أن حركة الفكر

الفلسفي استطاعت أن تعيد القول باستقصاء ما قيل من منظور تجديد الرؤية وإعادة الاكتشاف. فضلا عن كون تجديد التأويل يضع حدا لنظرة سطحية وساذجة إلى الدين وإلى الحيز المفارق جملة، يؤمن خط الاستمرار مع الماضي في الوقت الذي يعمل فيه على إعادة عقل هذا الماضي، ولن يكون ثمة تجديد ما دام الأمر مقتصرًا على ترداد منطوق الآيات والأحاديث، وما نشأ حولها من شروحات وتفسيرات من دون إعادة فهمها وتأويله^(٥).

وإذا اتفقنا على أن التأويل هو محاولة اكتناه النص، واستكشاف ما في داخله من إضمار، أو ما يسمى بإخراج الدلالة، على رأي ابن رشد، فإنه في هذه الحالة يكون - أيضاً - صورة تجدد وتعدد بدلالاته الافتراضية من حيث ربط السبب بالمسبب. ومن هنا اقترن فعل التأويل بالفلسفة، من حيث كونهما يبحثان عن المغزى الدلالي واستكشافه بما يتلاءم مع المستجدات التي من شأنها أن تؤسس لرؤية جديدة. أضف إلى ذلك، أن كلا من التأويل والفلسفة يستثير النص ويسانئه، وكلا منهما يبعد الشكوك التي كانت منطلقهما الأساس بغرض إنصاف النص، وإظهار مكنونه، بما يتناسب مع طباع الناس المتفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية، تصديق صاحب البرهان بالبرهان؛ إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية^(٦).

ونظير ذلك نجده عند ابن تومرت الذي قسم الناس إلى طبقات، فاعتبر أن السائلين ثلاثة: مسترشد، ومستفت، ومناظر. فالمسترشد يسأل عن الحكم وعن الدليل، والمستفتي هو الذي يسأل عن الحكم، وأما المناظر فليس هذا زمانه^(٧)، وهو تقسيم شبيه بتقسيم ابن رشد عبر عنه يحيى هويدي في قوله: «إن المناظر هو ما يقابل عند ابن رشد الجدليين، والمسترشد هو الذي يقابل البرهانيين، أما المستفتي فمن الممكن أن نقول إنه يقابل الخطابيين عند ابن رشد، لكن من الجائز أيضا أن نقول إنه يمثل العوام في إيمانهم الأعمى»^(٨).

إن تحديد طباع الناس في نظر ابن رشد نابع من رؤيته الفلسفية العقلية التي تقوم على القياس العقلي. وفي هذا أدلة كافية لتسوية نظرية في التأويل من خلال ما جسده ابن رشد في دعوته إلى التأويل الظاهر، واللجوء إلى البرهان العقلي. ومن هنا يعتقد جازماً: «أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فإنما هو يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»^(٩).

وإذا تفحصنا هذه الظاهرة عند فيلسوف العرب، الكندي (١٨٥ هـ) وجدنا أنه انتهج سبيل التأويل الموصل إلى معرفة الله بوجوب النظر بالعقل بعد وجوب النظر بالشرع. لكنه رغم ذلك، فهو على اقتناع تام بأن بعض المبادئ كمبدأ خلق العالم من لا شيء، وبعث الأجساد والنبوة، لا يمكن للجدل العقلي أن يكون مصدراً لها ولا ضماناً كافياً، لذلك يميز في كلامه عن المعرفة الغنوصية بين العلم الإنساني الذي يتضمن المنطق والمجموعة الرابعة (الحساب، الموسيقى، الهندسة، الفلك، والفلسفة)، وبين العلم الإلهي الذي لا يكشف عنه إلا الأنبياء وحدهم.^(١٠)

لقد تعددت مواقف علماء الكلام، والفلاسفة وغيرهم إزاء ظاهرة التأويل التي احتلت مكانة مرموقة في الفكر العربي الإسلامي. وعلّة ذلك تكمن في أهمية التأويل وطبيعته من حيث إنه أمر لا بدّ منه في تفسير النص وتحليله بحسب تعدد التيارات الفكرية. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مفاهيم النظرية التأويلية لم تكتمل إلا على يد الفلاسفة، بوضع أسس وقوانين، كما وقع مع الغزالي الذي مثل تيار فكر علماء الكلام، بوصفه أشعرياً، وتيار الفكر الفلسفي، بوصفه فيلسوفاً.

وإذا توقفنا عند آراء الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) باعتباره شخصية من ألمع شخصيات الفكر الإسلامي، الملقب بحجة الإسلام، والذي أشعل فتيل المجادلات الكلامية بحملته على الفلاسفة. في مجال التأويل حيث خصه برسالة سميت بـ: «قانون التأويل»، وفي رسالة أخرى سميت بـ: «إلجام العوام عن علم الكلام» فإننا نجد يتخذ سبيل اليقين الفكري من خلال تجاربه، ومعاناته، وقراراته الحاسمة تجاه حياته الاجتماعية والفكرية التي مهدت له الطريق إلى الخوض في المعرفة الحقّة، على نحو ما جاء في قوله: «إن العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين... وإن كل ما لا أتيقنه هذا النوع من اليقين هو علم لا ثقة به ولا آمال معه»^(١١).

والحقيقة أن المرء ليعجب من موقف الغزالي السلبي تجاه الفلسفة والفلاسفة، ويزداد العجب أكثر حين يمارس تجربة الجدل الكلامي في مؤلفاته بثقته المفرطة التي يوليها للمنطق، والجدل العقلي في سبيل الوصول إلى غاية حاجته، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة^(١٢).

لقد وقف الغزالي من التأويل موقف المتصوف، غير المتكلم، أو الفيلسوف، من حيث

كونه يجوز التأويل عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية، وبحسب ما يستوجبه النشاط الروحي، فيتصرف بموجبه المؤول من الباطن. فهو عندما يقف عند الآيات التي توهم بظاهاها اشتراك صفات الذات الإلهية مع الذات الإنسانية، في الأعضاء والحواس، وأنه يتحرك وينتقل، ويجلس على العرش، فإنه في هذه الحالة يجوز تأويلها من أهل المعرفة ذوي المكابدة والمجاهدة من المتصوفة «أما موقف العامي منها فيكون التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها، والتسليم فيها لأهل المعرفة القادرين على إدراك المراد منها»^(١٣)، بتصور يتدفق من داخل الروح التواقفة إلى رفعة الله جل شأنه. ولئن كان الأمر كذلك في منظور الغزالي فلأنه ينتصر للمتصوفة على حساب الفلاسفة الذين قلل من شأنهم، وجعلهم في مرتبة العوام. ولقد كانت أراضيته الفكرية قائمة على نسف آراء المتكلمين والفلاسفة، حتى أن كثيرا من الدراسات الحديثة رجحت كتابه «تهافت الفلاسفة» على أنه ترجمة لتدمير الفلاسفة بعضهم لبعض. وهنا، وبشكل خاص، ينفجر تناقض الغزالي، فهو رغم اقتناعه بعدم أهلية العقل وكفاءته لبلوغ اليقين يجد نفسه -على الأقل- على يقين من تقويض يقين الفلاسفة، وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه. وهو ما تفتن له ابن رشد، لما في ذلك من تناقض، على اعتبار أننا إذا سلمنا بالعجز الكامل للعقل، فإن هذا العجز يمتد إلى فعل النفي بحد ذاته، ذلك النفي الذي ينفي به العقل ذاته. ومن هنا جاء رد ابن رشد على الغزالي بنفي النفي «عن التدمير الذاتي للتدمير الذاتي» في كتابه الشهير «تهافت التهافت»^(١٤).

صحيح أن الغزالي يسهم بقسط وافر في مجال التأويل، غير أن إسهامه يتحول من الاعتماد على العقل إلى الاعتماد على القلب، فأناط وظيفة التأويل بنور اليقين الروحي. وقد دفع به إلى عدم إظهار ما يراه المتصوف، وما يؤوله؛ لأن هؤلاء العوام متجردون لعلم السباحة في بحار المعرفة، بحسب قوله. ومن ثمة لا ينبغي إعلان أسرار المريدين إلا لمن هو في مستواه في الاستبصار، أو من هو مستعد للمعرفة وطالب لها، ومقبل عليها، فيجعل لذلك قاعدة عامة بإجازته التأويل لأهله، وإجازته إظهار التأويلات لمن هو أهل لمعرفة^(١٥).

لقد أثبت الغزالي عجز الفلاسفة عن معرفة الحقيقة، ورضي عنها لدى المتصوفة، بعدما تبين له أن البحث عن الحق ليس نمطا من الجدل. لهذا جاهد الفلاسفة، وسفه آراءهم، وأبعدهم عن دائرة التفكير السليم؛ لأنهم خاضوا في الاحتمالات والظنون التي تؤدي إلى

التأويل المفرط وسوء استعمال الرأي الراجح، وهو ما حق فيهم - بحسب رأيه - هدم صرحهم الفلسفي مهما كانت نتائجه. ونسي أنه يلغي وظيفة العقل من وراء إلغاء وظيفة الفلاسفة؛ لأن من شأن عجز الفلاسفة عن إظهار الحقيقة أن يبرز عجز العقل عن أداء مهامه. وهذه إحدى كيواته التي أظهرت اضطرابه تجاه العقل الذي أسىء استعماله من طرف الفلاسفة الذين لم يقدرُوا (في الإلهيات) على الوفاء بالبراهين على ما اشترطه في المنطق. وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق وتعيين، ويستدلون على علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية، وأن ما شرطه في صحة مادة القياس في قسم البرهان المنطقي من المنطق، وما شرطه في صورته في كتاب القياس... لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية^(١٦).

وإبعاد الفلاسفة عن الخوض في مسألة التأويل - في منظور الغزالي - لا يعني إلغاء التأويل، وإنما يحذر من الخوض فيه إلا من الراسخين في العلم بالنظر القلبي من المتصوفة الذين يعرفون حصر وجوه الاحتمالات.

وعلى الرغم من اقتراح الغزالي برهان العقل، لما في العقل من قدرة على الاكتساب، والتحليل، وقوة التدبير، والتفكير، التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يستدل بالنظر الموصل إلى ثبوت الشرع، إلا أنه يوحي بالكشف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات لكثرة ذلك في كلام العرب، والتخمين والظن - في رأيه - جهل، وإذا كان قد رخص به لضرورة العبادات، والأعمال، والتعبادات التي تدرك بالاجتهاد فإنه لم يرخص به بالنسبة إلى العلوم المجردة والاعتقادات إلا في ما يراه مناسباً لدى المتصوفة. وإن أكثر ما قيل في التأويلات - من غير هؤلاء ظنون وتخمينات، والعاقل كما يقول الغزالي: «بين أن يحكم بالظن، وبين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير وارد، إذ فيه تكذيب للعقل، وأما عين المراد فلا أدري ولا حاجة لي أن أدري؛ إذ لا يتعلق به عمل، ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين»^(١٧).

ب - إنتاج النص بالبرهان:

يقر الغزالي بأحقية المتصوفة في ممارسة التأويل، وأنهم أهل لمعرفة باطن النص المقدس دون سواهم. إلا أن ابن رشد يرى غير ذلك، من حيث كونه يجوز للفلاسفة التعامل مع قدرة العقل المؤدية إلى الكشف مع القطع بإثبات المعنى الخفي في النص عبر آلية

التأويل؛ لذلك نعتبر جازمين، أن ابن رشد جاء ليضع حداً لانتهاكات الغزالي، وغيره من فلاسفة الرفض؛ فانطلق من تشخيص العقل لكي يبيلور فلسفة البرهان، فلسفة المستحدثات، دون أن يتجاوز المبادئ والمفاهيم الشرعية. وقد حظيت الفلسفة بهذا الرجل الفذ لكونه استطاع أن يمثل الإسلام بموقفه الأصيل تجاه النص المقدس. كما أنه استطاع أن يكون لنفسه مكانة رفيعة في الفكر الفلسفي، ومن هنا جمع بين مصدرين أساسيين هما الوحي والعقل لمعرفة الحقيقة.

لقد حدد ابن رشد معالم النزعة التنويرية التي أفضت بالتأويل من خلال تقسيمه الفكر، تحت سياق طرق التصديق عند الناس، إلى ثلاث: برهانية، جدلية، خطابية.

١- الدليل البرهاني:

وهو الذي يخص الفلاسفة، ولعل اطلعنا على هذا النوع من البرهان في مفاهيم ابن رشد يبين لنا أنه العصب الجوهرى لتنوير الفكر من خلال التعرض إلى الظاهرة بمبادئ بينة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بـ: «البرهان الكيفي»، خلافاً لـ «برهان الماهية» في تقصي الشيء والذي تطلعنا عليه الحدود والتعريفات.

٢- الجدل الكلامي:

وهو من شأن المتكلمين الذين عاثوا في النص فساداً - بحسب رأي ابن رشد - ما أدى إلى الفتنة والشقاق في الإسلام؛ لذلك لا تتوافر لديهم الشروط الكافية للخوض في مسألة التأويل، بخروجهم عن دعائم الإيمان الصحيح. فمالوا عن جادة الصواب، لما تركوه من آثار سلبية لأهدافهم التي مضوا إليها، التي غالباً ما كانت تحاول هدم الإسلام، وزرع الشك في نفوس المسلمين، من منظور أن تأويلاتهم «محدثه» أو «مبتدعه» وليس لها أساس في الكتاب والسنة كما يزعمون. أضف إلى ذلك أيضاً أنها في نظرهم اعتقدت اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات. وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع، وإذا تؤمّلت جميعها وتؤمّل مقصد الشرع تبين أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة^(١٨).

٣. النشاط الخطابي:

ترتكز مهمة الأساليب الخطابية في محاولة إقناع عامة الناس عن طريق تقريب المقاصد الشرعية التي تستعصي عليهم بحسب مطابقة الخطاب قدر طاقة الإفهام. كما أن مهمة المشرع لا تميل إلى السهولة فحسب وإنما عليه أن يراعي في ذلك مقتضى حال السامع. أما الخوض في مسألة الجدل الفلسفي فإنها تبعد الناس عن الفهم الصحيح من حيث يصعب عليهم التمييز بين الحق والباطل. وإذا كان الناس أقل مرتبة من الفلاسفة، فعلى المشرع أن يكلمهم بخطاب يجري في القلب كما يجري على اللسان، تماشياً مع المستوى العقلي الذي يقتضى عدم التكلف والتصنع، والإيغال في الجدل الكلامي والفلسفي.

يُظهر ابن رشد في هذا المجال أنه يتعين على الجمهور ألا يستعمل المقررات العقلية، وألا نسهم في تعقيد الأمور في هدايتهم إلى الحق؛ لأن ذلك سيؤدي حتماً إلى التخبط في الأفكار المتزايدة والافتراضات التعسفية والمتناقضة. لهذا أورد في غير ما موضع «إن طباع الناس متفاضلة في التصديق». ولما كان الشرع مقصده الأول العناية بالأكثر «الجميع» من غير إغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطريق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق^(١٩). كذلك من حيث عدم الإقبال على النص المقدس بالمقررات العقلية المسبقة لدى عامة الناس، الذين لا ينبغي أن يصرح لهم إلا بما هو أقرب إلى أذهانهم، وبالسبيل الفكري المناسب لطباعهم؛ لأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعليمها. أما الجمهور الذين لا يقدرّون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً... ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر. والسبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئاً من إبطال الظاهر وإثبات المؤول عنده. فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة. فالتأويلات لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية^(٢٠).

ومن هنا تكون الأساليب الخطابية في أدائها المباشر صفة متميزة - في خطاب ابن رشد - لتقريب المعنى بغرض إقناع عامة الناس؛ لأنهم لا يستطيعون إدراك المعاني الدلالية

في بعدها الكلامي / الفلسفي . يتم ذلك من حيث التمايز في التحصيل المعرفي والتصور العقلي في مختلف استنتاجاته البرهانية التي يتميز بها الفلاسفة دون سواهم - بحسب رأي ابن رشد - وهو ما أشار إليه أيضاً الفارابي حين تعرض إلى الفرق بين الملة الصحيحة والملة الفاسدة في : «كتاب الحروف» موضحاً أن : «صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة، ولا تصحح شيئاً منها إلا بطرق وأقويل إقناعية . ولا سيما إذا قصد إلى تصحيح مثالات الحق على أنها هي الحق . والإقناع إنما يكون بالمقدمات التي هي في بادئ الرأي مؤثرة ومشهورة، وبالضمائر والتمثيلات، وبالجملة بطرق خطابية، إن كانت أقويل أو كانت أمورا خارجة عنها»^(٢١) . من هنا يجزم الفلاسفة أن النص الديني محكوم في تأويله بواقع النخبة، مما يجعل تفسيره يتطلب مستوى من الإشارات والدلالات المعرفية في بعدها الفلسفي، لا تتوفر عند عامة الناس .

والواقع إن إرجاع التأويل البرهاني إلى الخاصة إنما مرده في نظر الفلاسفة إلى غاية الفلسفة التي من شأنها وجوب رعاية التأويل، والرغبة في معرفة الحقائق عن طريق الاستدلال . وهو أمر لا يصلح إلا للنخبة المفكرة من الذين يعتمدون على العقل، وتجريد الأشياء على نحو ما ورد عن الفارابي قوله : طريق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فأقناعي . ومن جهة أخرى تعطي الفلسفة حقائق الأشياء كما هي ولا يعطي الدين إلا تمثيلاً لها وتخبيلاً^(٢٢) .

لقد أكد الفلاسفة المسلمون ربط النص بالتأويل . يعني ذلك إعطاء الأهمية المطلقة للعقل والتعليل البرهاني . فعلى التأويل في هذه الحال أن يؤكد شرعية صحة فاعليته، خصوصاً حين يتعذر الحصول على نص صريح . من هذا المنطلق كان لمبدأ التأويل الأثر الأهم في استيعاب النص وتقريبه ممن غمض عليهم فهمه، ولعل في هذا اتساع تأثير الفكر في استنباط الأحكام الشرعية مما تطلب الحاجة إلى الرأي الذي كان بداية النظر العقلي بفضل استعمال التأويل .

لقد اقتضت الحاجة من الفلاسفة اللجوء إلى التأويل البرهاني بوصفه مبدأ الحركة، لاتساع دائرة النص بما يقتضيه الشرع، فأباحوا تبرير العقيدة بحجج العقل، فكان من شأن ذلك الأثر العظيم إثراء الدراسات العقديّة، وإيجاد الحلول للمسائل التي لم يرد فيها نص صريح .

وإذا كان العقل هو الطريق الأول في ثبوت وجوب النظر لمعرفة الحق، فإنه بذلك يشكل

الدعامة الأساس - بوقفته المتميزة هذه - التي بنى عليها العقل العربي حضارته بما شهدته من قوة فعالة ومساهمة في تطوير الحضارة الإنسانية .

ثانياً . التأويل الفلسفي ومقاصد الشريعة:

أ. إبطال الظاهر:

يكثر الجدل في الدراسات الحديثة حول ما إذا كان الإسلام بطروحاته العقلانية بحاجة إلى تأويل؟ وهل بإمكان استنطاق القرآن في حوار العقل مع النص عبر آلية التأويل؟ واعتبار التأويل العقلي أداة للتفقه في الدين؟. ولعل الاشكال نفسه يطرحه ابن رشد حيث استهل كتابه فصل المقال في الفقرة الأولى منه بطرح هذا السؤال: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور، أم مأمور به إما على جبهة الندب أو على جبهة الوجوب؟.

إن الشروع في الإجابة عن هذه الأسئلة يعيدنا إلى معنى التأويل عند المذاهب الدينية وعلماء الكلام، من حيث اعتباره إظهار أو كشف المراد عن الشيء المشكل . وعلى هذا الدرب نهج من جاء بعدهم من الفلاسفة على قدر من الاختلاف في الوسيلة التي بعثت فيهم روح التساؤل: هل يبقى ظاهر السياق موجهاً لحركة التأويل في فهم النص؟ وإلى أي مدى يبقى المعنى المجازي مشدوداً إلى المعنى الوصفي للفظ؟ وما هي امكانية تجاوز المعنى الوصفي للنص؟.

لقد كانت مثل هذه الأسئلة حاجزاً للمتمسكين بالجانب العقلي باستخدام آلية التأويل سبيلاً لهم لحمل النص على خلاف ظاهره. وقد تعزز ذلك أكثر في الفكر الفلسفي الذي أثبت خلافاً بينا - في هذه المسألة - بين الفقهاء، وعلماء الكلام، والفلاسفة.

ولمزيد من التوضيح ارتأينا أن نعود إلى إشكالية ظاهر النص ضمن سياق أفق المفاهيم والتطورات المعرفية، من منظور التوفيق بين الدين والفلسفة بما يقتضيه الدليل العقلي. ووثباً على منهجية ظاهر النص القائمة على إحضار المعاني في الذهن بما هي حقائق، لا يمكن الخروج عليها، على اعتبار أن كل ما هو مضاف إلى كلام غير محجوز بمثل ما أمر به الصنعاني^(٢٣) وابن تيمية^(٢٤)، وغيرهما كثير، مروراً بأراء المتكلمين في ترجيح كفة العقل والذي على أساسه يستطيع الإنسان أن يفكر تفكيراً سليماً، بالنظر إلى أن علم الكلام

ترتكز فيه قوة المتكلم على الاستدلال حول المسائل الاعتقادية، ما أدى إلى تباين النزعات الشديدة بين المسلمين؛ الأمر الذي شنتهم وفرق ما بينهم، فانفتت عنهم الوحدة في المنهج والأسلوب. ووصولاً إلى الفلاسفة الذين تميزوا بالمنهج التبريري في رؤيتهم للمفاهيم، مروراً بكل هذه المراحل، استطاعت آلية التأويل، بوصفها مادة التحرر العقلي في التشريع، التخلص من ظاهرة جمود النص. وقد كان في ذلك محاولة لمتابعة المستجدات بما تستلزمه العلة في دورها التسلسلي؛ بحيث يكون الشيء علة للآخر. وقد أكد لنا مصطفى عبد الرزاق أن الرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين، نما وترعرع في ظل القرآن، ونشأت فيه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه، قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين، في ما وراء الطبيعة. والباحث في الفلسفة الإسلامية يجب عليه أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده^(٢٥).

ولعل من العوامل الرئيسية التي فرضت تبني ظاهر النص، الصراع السياسي السائد، ما عزز وتيرة الاستتباب الفكري في أحادية المعنى، المستمدة بالأساس من أحادية التوجه السلطوي، وهي علاقة تجمع بين القارئ وسلطة النص من جهة، وعلاقة الفرد بالسلطة الدينية أو السياسية، من جهة أخرى، لأن الأمر متعلق بحقوق الفرد وحرية، وهذه الحرية تتراوح بين أن تكون معدومة وأن تكون مقيدة وأن تكون مطلقة. ولعل أسباب التمرد على النص والتحرر من ريقته، أو الاستسلام له هي الأسباب ذاتها الداعية إلى التمرد على السلطة أو الخضوع لها. وهي أسباب، على اختلافها، لا تخرج عن أن تكون إلزامية في حالات الضعف وملزمة القانون، أو إرادية إيديولوجية في حالات الانبهار بالمشروع و صاحبه، أو رفضه ومعاداته. وبذلك يكون القول بأحادية المعنى أو بتعدده قولاً متصلاً بعلاقة القارئ بالنص أو بصاحب النص لا يعدو أن يكون عاكساً ومسائراً للقناعات الأيديولوجية والأوضاع الثقافية والسياسية^(٢٦).

لقد سادت فكرة التمسك بظاهر النص عند أهل الحديث، بخاصة عند داود الظاهري^(٢٧)، حيزاً زمنياً معتبراً في تاريخ الفكر العربي للدلالة على إبراز المعنى بما لا يدعو مجالاً للخلاف، وهو الصريح في حقيقته. وعلى ضوء ذلك فإن التأويل الذي يركز على حمل اللفظ، على خلاف ظاهره، لا يمكن أن يكون مجاله النوع الثاني أي «النص

الصریح» بل النوع الأول وهو «الظاهر». ولكن الالتزام به يتوقف أولاً على أن يكون هناك دليل عقلي أو لفظي بصرف اللفظ عن ظاهره، بحيث تكون إرادة المعنى الظاهر منه مستحيلة من الناحية العقلية أو غير واردة من الناحية اللغوية المعنوية. ثانياً أن يكون المعنى الجديد متناسباً مع المعنى الأصلي، ومع سياق الكلام العام كما في مثل «المجاز» أو «الاستعارة»، ففي هذا المجال لا بد من وجود علاقة - محددة أو مطلقة - بين المعنى الحقيقي والمجازي، أو الكتابة التي لا بد فيها من وجود تلازم عرفي بين المعنى الأصلي والمعنى الذي يراد إفادته باللفظ على سبيل الكتابة»^(٢٨).

إن اتباع المنهج السليم الذي نجاه الفلاسفة في تبريراتهم خوّل لهم قراءة النص قراءة مغايرة تعتمد على العقل. وقد ساعدهم على ذلك انتشار الوعي المعرفي، والمؤهلات الثقافية التي كانت في مستوى استيعاب الفكر الجديد. وقد أسهم ذلك في تحول الفكر من الظاهر إلى الباطن، إلى إنتاج المعرفة، على خلاف ما كان سائداً عند أهل الحديث وبعض المتكلمين الذين كانوا يفتقدون إلى المنهج الذي من شأنه أن يوسع ظاهرة اهتمامهم وتصوراتهم. الأمر الذي تداركه الفلاسفة عندما صبغوا آراءهم بالجدلية والتبريرية، ما مكنهم من إبطال الظاهر، وإكساب دافعية التأويل صفتها الفاعلية، بتقريب الفلسفة من العقيدة، أو التوفيق بين الحكمة والشريعة.

لقد عزز الفلاسفة مقولة تقسيم النص إلى ظاهر وباطن، وأن الظاهر ما عني بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل. وهو ما أطلق عليه المنهج التوفيقي في فهم النص. نتيجة لذلك تشعب احتدام الخلافات بين أهل الحديث وعلماء الكلام والفلاسفة، فامتد مجال الرأي. وانتشر الاستنباط خاصة عند الفلاسفة الذين أرجعوا النص إلى أعمال العقل وإظهاره بما يتلاءم مع أهل البرهان، تفادياً للخلافات المفرطة التي من شأنها أن تمزق الوعي المعرفي نتيجة للتأويل الذي قد يعرض في غير موضعه. لذا يرى ابن رشد أنه ينبغي أن يُقرَّ الشرعُ على ظاهره، ولا يصرَّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وأنه لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمر جميعاً، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين^(٢٩).

وتقسيم ابن رشد الشرع إلى ظاهر و باطن مفاده قصور النظر لدى عامة الناس، و جهلهم بالبرهان الذي هو أعرف عند الفلاسفة بما هو غاية مقصودة توجب النظر الوصول إلى الحقيقة التي قد يستعصي فهمها عند عامة الناس الذين يفتقدون إلى العقلية الناقدة.

وحتى لا يترك الأمر فوضى بين جميع الناس في الخوض في التأويل، جعل ابن رشد ومن قبله الغزالي، ضوابط صارمة يكون من شأنها تقنين مسألة التأويل. فإذا كان الغزالي يرى أن للراسخين في العلم معيارا في التأويل وهو: أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك. أضف إلى ذلك أنه قسم أصناف الناس في فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التي لا تطبق ما يطيقه الخواص من تأويلات. وهو ما أشار إليه ابن رشد صراحة في كتابه « مناهج الأدلة» في أثناء حديثه عن مصنفات الناس، معتمدا ما قاله الغزالي، ومعتبرا أن القانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتابه التفرقة، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي، والحسي، والخيالي والعقلي، والشبهي^(٣٠). وأما ابن رشد عندما يشير إلى ذلك فإنه يعتقد جازما أن طباع الناس متفاضلة ومتفاوتة في المستوى، وأن عامة الناس غير قادرة على معرفة حقائق باطن النص إلا من قبل ذوي العقول النيرة.

ولعل في عرض هذه الإشكالية ما يبين احتدام الصراع بين المؤيدين والمعارضين لمسألة الباطن والظاهر. فكان من شأن ابن رشد «أن أبداع في تناوله التناقض بين الظاهر والباطن بطريقة دياكتيكية... تقوم في رفع التناقض. وذلك بالاتيان بتأليف جديد، وهذا التأليف الجديد يكمن في تأويله المجازي الذي يحافظ على قداسة اللغة العربية مع إخضاعها في الوقت نفسه للقياس العقلي»^(٣١) الذي لا يستطيع أحد من غير الراسخين في العلم تبنيه والخوض في مجاله، لإدراكهم أن المعنى الذي صرح به في الشرع ليس هو المعنى الموجود. بل أخذ بدله على جهة التمثيل، وقد أدرجته بعض الدراسات^(٣٢) تحت أربعة أصناف على النحو التالي:

- أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلا الفطر الفاتقة.

- أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم منه بعلم قريب الأمران معاً.

- أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، يعلم بعلم البعيد لماذا هو مثال.

- أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

لقد بد لنا عند تعرضنا إلى مصنفات الدراسات القديمة أن لإشكالية «الظاهر» في تحليل النص مكانة متجدرة، بخاصة، عند أهل الحديث. حتى إن اختلف مدلولها فهي تتناول بدرجة متفاوتة من الوعي التي تسمح بتعدد المعنى بوصفها مسلكا حضاريا يتجدد بتلاقح الآراء بما تستدعيه ظاهرة التواصل اللغوي فالإتجاه الظاهري رؤيا استنتاجية من المعنى المدرك؛ لأن في نظر متتبعيه أنه قطعي الدلالة. وما كان قاطعا في دلالاته لا يقبل احتمال التأويل. لذا ركزت معظم الدراسات السابقة على تعزيز المنهج الفلسفي من منظور الاستنتاج بالبرهان، كما ركزت على ما كان يقبله النص قبولاً مرجوحاً في وضوح دلالاته من حيث لا يقبل الاحتمال.

وإذا كان الأمر كذلك عند مدرسة أهل الحديث، فإن الممارسة التأويلية في مثل هذه الحالة غائبة بالقدر الذي رجحته - نسبياً - مدرسة الرأي، وخصوصاً الفلسفة فيما بعد. لذا لم يأخذ النص من ذي قبل نصيبه من الدلالة المستهدفة. والنص أياً كان، بما فيه النص القرآني، برهاني الدلالة في مقارعة الحجة بالحجة، وتفنيد اجتهاد الخصوم بما يملكه كل مشروع من وسائل إقناعية. وفي هذا دليل على اعتماد التأويل، وأن العلم بهذا لا يكون إلا بفقه النص، أي فهمه، والعلم به. لأن الفقه لا يتعلق بوضعية دلالية منعزلة أو متفرقة، بقدر ما يصبو إلى وضع مجموعة القواعد المبينة لكيفية الاستدلال ومعرفة الطرق المؤدية إلى استنباط الحكم من الأدلة الشرعية^(٣٣)؛ لذا استوجب الفلاسفة إخضاع الظاهر بالبرهان بتجنب أخذ النص على ظاهره والسعي نحو الدلالة المجازية. ومن هنا نجد الغزالي يركز في بعض مواقف على أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس هي الوجود الذاتي في حقيقة حدوثه، والوجود الحسي من حيث لا يمكن أن يشارك آخر غيره في ما يحس، والوجود الخيالي في رسم الصور الذهنية، والوجود العقلي في أن يكون في الشيء روح وحقيقة، والوجود الشبهي بحيث يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصية من خواصه، على اعتبار أن «أنواع الوجود ومراتبه وطبيعته كل وجود، ووفقاً لهذا يتحدد الموقف من التأويل. فيدرك الإنسان أن منه ما لا يقبل التأويل، ومنه ما يقبل التأويل، فالوجود الثابت

الحقيقي لا يقبل تأويلا، أما ما ليس له وجود حقيقي ثابت كأن يكون وجودا حسيا في حس الفرد نفسه أو في خياله. ومنه ما يدرك العقل معناه، ومنه ما هو تشبيه لتقريب معناه وفهمه، فإذا عرف الإنسان تلك الأنواع استطاع أن يفرق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبل، ثم استطاع أن يحدث درجات التأويل وفقا لتبين حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه^(٣٤).

إن مسألة ظاهر النص في احتمال المرجح لم تحقق للدراسات الفلسفية إلا اتجاهها اتباعيا على نحو ما نهجه الغزالي. فيما تميز ابن رشد - ومن تبعه - بمحاولات جادة، استطاعت أن تتجاوز الفكر السابق بالنقلة النوعية التي حولت معنى النص بحسب ما يلائم أصناف الناس ومراتبهم الفكرية. فوضع للتأويل قواعد وفصولا تجاوز بها ظاهر النص لدى النخبة التي كان تبنيتها لها يمثل إقداما لذروة النضج الفكري السائد في نقلته النوعية.

وإذا كان النظام السائد للوعي الفكري قد أسقط التفسير بالظاهر الذي هو مخول للعامة في قصورها ببعد النظر العقلي، وتجنب الخوض في الاختلافات التي قد تؤدي بهم إلى التقليد الأعمى والتعصب المفرط لأي مذهب، إذا كان الأمر ذلك بالنسبة لعامة الناس، فإن الخاصة منهم كانت تميل إلى التحليل الباطني من منظوره التأويلي. وذلك نظرا لمطاردة الفلاسفة الذين كانوا يتهمون بالزندقة والكفر، وهذا ارتهان الفلاسفة للمستقبل يتبنى انتاج المعرفة عبر آلية التأويل التي توجب التصوير بحسب رتب الناس وتكوينهم الثقافي الملائم لهم. وطرق التحصيل متعددة فمنها الطريق الخطابي، والجدلي، والبرهاني، فإذا كان من أهل البرهان فإنه يحصل منه التصديق عن طريق البرهان، وإن كان من أهل الجدل فيحصل له التصديق عن طريق الجدل، وإن كان من أهل الخطابين، وهم الجمهور الأعم، فيحصل لهم التصديق عن طريق الموعظة الحسنة^(٣٥).

لقد منحت الفلسفة للنص دورا متميزا في ما يستوجبه العقل. فأخذ التأويل مكانة محترمة بين الدارسين خصوصا منهم الفلاسفة الذين نظروا إلى المؤول بأن ينظر، ويتأمل، ويستدل، ليهتدي إلى رد الشيء إلى نصابه ومعرفته المعرفة الحقيقية. وفي ذلك اتفاق نسبي مع ما ذهب إليه الأشاعرة، وأكثر منهم المعتزلة الذين اعتبروا حجة العقل أولى خصائص مصدر الالتزام في مسألة النظر، وإدراك الشيء قبل الكتاب، والسنة، والإجماع من حيث إن المعارف، ومعرفة الله على وجه التحديد، لا تنال إلا بحجة العقل.

وإذا كانت وظيفة التأويل على هذا النحو، فإن محاولة التقليل من شأنه، أو إقصائه عن

أداء وظيفته يعد تعطيلاً للاجتهاد، وارتهان الأمة إلى الماضي؛ لذلك قرر ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن هو ظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل ونقول: ما من منطوق به في الشرع خالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد»^(٣٦).

ب. أوليات التفكير بالتأويل:

لقد أفادت المفاهيم الفلسفية، ومن جملتها الدراسات التأويلية من علم الكلام الذي يعتبر في طبيعة المعارف التي كان لها شأن عظيم، في بلورة طروحات الفلسفة الإلهية، بما في ذلك مدونات الدراسات القرآنية بالعقيدة، وعلم التوحيد، وسائر المعارف الأخرى التي أسهمت بدورها في تأصيل قواعد الفلسفة الإسلامية. وهذا ما اتفقت عليه الدراسات الحديثة على ما أمدت به الفلسفة بمدد غزير في تعزيز الفلسفة الإسلامية؛ الأمر الذي شجع الفلاسفة على أن يستفيدوا من علم الكلام والخوض في مجالات جديدة لعلم الإلهيات على وجه الخصوص. «وهبت رياح التردد على الأفكار الفلسفية، واصطدمت عقائد المتكلمين مع آراء الفلاسفة. وقد سعى الفلاسفة بما يملكون من قوة العقل للخروج من ذلك الطريق المسدود. فأوجد ذلك حركة خاصة مثمرة في إلهيات الفلسفة الإسلامية»^(٣٧). علة ذلك تكمن في أنه لن يتم أحدهما إلا بالآخر بما تفرضه الضرورة العقلية، على اعتبار أنها رجاحة مؤيدة لحقائق الشرع، كما أن النص الشرعي مدرك لضرورة العقل وأحكامه وفق مقتضيات القرائن الدالة.

من هذا المنظور يمكن اعتبار التأويل في سياقه الفلسفي محل خلاف بين الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة، من حيث السياق الإجرائي، نظراً لوجه الخلاف بين المعرفة الاعتقادية عن طريق القلب واللسان، والمعرفة الكسبية التي يخوض فيها الإنسان بالعلم والعقل. وقد وصل الخلاف بين القدامى إلى أشده. فبينما وكلت المعتزلة سلطة التفكير إلى العقل المطلق - على نحو ما مر بنا. أرجعت الفرق الكلامية الأخرى أمر التدبر والتفكير إلى

التوفيق بين النقل والعقل. ولعل المستفيد من ذلك كله هو السبيل الإجرائي لمفهوم التأويل الذي منحتة الفلسفة دورا نشطا ومكانة متميزة بين الفلاسفة تضاهي منزلة «مفهوم النقل» لدى أهل الحديث. وقد شجع على ذلك انتشار الفلسفة لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار دور السلطة في تشجيع الترجمة والتباهي بنقل العلوم اليونانية، قبل أن تفعل الفلسفة فعلها في تثوير العقل، وتنشيط الوعي المعرفي لدى الخاصة إلى أن صار التأويل إجرائيا يتخذ سبيله ضد أساليب البحث الفلسفي.

لقد فرضت المعرفة المطلقة. في الفكر الإسلامي - نمطا فكريا أخذ على عاتقه تأصيل مهمة الواجب الشرعي، والحقيقة الدينية بالنص دون سواه. واشتد الصراع بين التيار النصي والتيار الكلامي، سواء منهم المعتزلة أم الأشاعرة، لا سيما في مسألة التدليل على أهمية النظر في معرفة الله فيما إذا كانت واجبة بالشرع أم بالعقل. واستمر الوضع على هذه الحال حيزا زمنيا معتبرا حتى أقول نجم علماء الكلام، وبزوغ نجم الفلاسفة الذين رجحوا الحكم على الشيء بحسب مقتضى العقل والواقع. وهو أمر أدخلهم في صراع مع التيار النصي الذي يقف عند ظاهر النص من دون البحث في العلة. فتحول الصراع من أهل الحديث وعلماء الكلام إلى أهل الحديث والفلاسفة. وحاول كل تيار أن يقنع الآخر بما يعتقد من أدلة مقنعة، إما بالنقل أو بالعقل إلى أن جاء ابن رشد وفصل في العلاقة بين الحكمة والشريعة. معتبرا أن الغاية من الفلسفة هي الوصول إلى الحقيقة التي أكدتها الشريعة، وهي حقيقة وجود خالق لهذا الكون. لذا فإن النظر البرهاني - في نظر ابن رشد - «لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»^(٣٨).

والحاصل ضمن هذا السياق أن كلا من أراء أهل الحديث وعلماء الكلام، والفلاسفة - كلها - تصب في منهج واحد هو كيفية قراءة النص في البحث عن الحقيقة في ضوء ترجيحات غير متباعدة النتائج، يفرضها الواقع و يقويها العقل. وإذا كان هناك من تباين فإن ذلك من شأن طبيعة الموضوع من حيث كون اهتمام الفقه بالفروع. في حين يهتم علماء الكلام بالنظر في الأصول، بينما يتولى الفلاسفة، بمنهجية علمية، المسألة بما يستدعيه الحقل المعرفي بالنظر العقلي. الأمر الذي زواج بين وجود فقهاء فلاسفة، وفلاسفة فقهاء، في التحقيق بين العمل الفقهي والتوجه الفلسفي، وهو ما أكد خلق التوازن بين النقل والعقل.

ضمن هذا المنظور استطاع الفلاسفة المسلمون أن يؤكدوا أن الفلسفة الإسلامية تجمع

بين النقل والعقل، وبين مباحث الإلهيات في التوحيد وقضايا الوجود من جهة ثانية. ومن هنا، تجسد الاعتقاد في مبادئ الفلسفة الإسلامية بضرورة العلم بالتوحيد والأخذ بالتأويل، بغرض التمكن من تقريب النص إلى حقيقته وحل الخلافات، وتقديم الحلول المناسبة المأمور بها في الشريعة.

لذلك؛ أصبح التأويل بين النقل والعقل - في نظر الفلاسفة - وسيلة لتحقيق صدق العقيدة، وتوجيه الآراء التي تتميز بها الحقائق. ولما كان الأمر كذلك، كانت فلسفة التأويل تقوم على وجوب التصديق بالسمع والعقل، كما تقوم على الباطن الذي هو علم الحقيقة، والظاهر الذي هو علم الشريعة.

إن الانتصار للتأويل والاهتمام به وسيلة يحقق جوهر البنية الفكرية للفلسفة الإسلامية، في تلازمها مع الشريعة، من منظور أن طريق التوحيد هو العقل بوصفه قوة عاقلة، مستقلة، متأملة، ومتدبرة، بالنظر في الأدلة التي يتوصل بها الإنسان إلى حقائق الأشياء. وهو المقصود بالتأويل الراجح والذي هو أول الواجبات في الفلسفة الإسلامية. أضف إلى ذلك أنه بالتأويل العقلي تقع مسؤولية الفلسفة الإسلامية والذي من خلاله يتمكن الإنسان من تنوير الهدف المنشود، واستنباط الأحكام من ظاهر النصوص الشرعية، وتوضيح معانيها بغرض تقريب مقاصد الشرع. ومتى حصل ذلك من المؤول صح منه النظر والاستدلال بالتأويل الحقيقي.

وإذا كان علماء الكلام قد أفاضوا الحديث في مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل - كما مر بنا - فقد وجدت هذه الإشكالية مكانها بحيز أوفر لدى الفلاسفة المسلمين الذين اعتبروا أن كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل. حتى صعب عليهم أن يرسموا الحدود الفاصلة بين الشريعة والفلسفة الإسلامية، أو بين كلمة فلسفة واستعمال حكمة إلهية. فتداخل مصطلح الفلسفة مع مصطلح الحكمة. ولعل خير من يمثل هذا التوفيق قبل ابن رشد هو «فيلسوف العرب» الكندي (١٨٥هـ - ٢٦٠هـ) الذي كان مدفوعاً في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي. ومقصده هذا يتفق مع ما ذهب إليه الفلسفة النبوية بوصفها التعبير الفلسفي الشرعي لعقيدة نبوية كالإسلام^(٣٩).

و على الرغم مما صرح به حسين مروة من أن ثنائية العلاقة بين الشريعة و الفلسفة حق - على الأقل من منظور الفلسفة الأولى - من حيث طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي الذي تعرض له الكندي، كخطوة أولى، وعاناه معاناة عقلية شاقة. وهي خطوة فرضت عليه أن

تكون العلاقة بين الحقيقتين علاقة انسجام أو تطابق، لا علاقة تعارض أو تناقض. ورغم من إقرار حسين مروة بهذا في حق التوافق بين النقل والعقل، والمبررة منطقياً وتاريخياً في التداخل بينهما، فإنه يعتقد جازماً أن ذلك أوقع مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين فيها بذلك الخطأ الشهير حين دعوها بالفلسفة التوفيقية، قاصدين بذلك التوفيق بين الدين والفلسفة. والحال أن المسألة في نظره لم تكن عملية التوفيق مقصودة، وإنما هي في جوهرها حصيلة وضع تاريخي موضوعي^(٤٠).

إن التزاوج بين النقل والعقل كان وسيظل مبعث نشاط فكري ساعد الحركة المعرفية على بلورة مداليل النص الظاهري من منظور ذوي الاتجاه التأويلي. الأمر الذي غالباً ما كان يتضمن مرجعية خارجية للتعرف على عمق دلالة النص، استناداً إلى ما رواه السيوطي - في الإتيان - عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنه قال في حق الفقيه: «لا يكون الرجل فقيهاً حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة». ولهذا الغرض يتضح مسار فقه النص الذي يقوم على أساس تصريف الوجوه من خلال التأويل الذي يحدد قواعده وضوابطه بحسب ما تتبناه الشريعة.

ولهذا؛ يدعونا الكندي - أول الفلاسفة المسلمين - إلى الأخذ بمعيار التوفيق بين الدين والفلسفة، في أثناء تعرضه إلى علاقة الشيء بالحقيقة، ضمن رسالة يوجهها إلى المعتصم بالله يقول: «... لأن علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أنتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ شأنه. فإن الرسل صلوات الله عليهم إنما جاءوا بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها. فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة «الفلسفة» عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا»^(٤١)، وهو في موقفه هذا بحكم تقربه من السلطة يوجه انتقاده إلى كل من حاول تغييب حقيقة الجمع بين الدين والفلسفة. وأن كلا منهما يفضي إلى الآخر وفق آلية الاجتهاد للتأويل، على اعتبار أن الدين يثبت ما لا ينكره العقل. والحاصل عنده أن صرف الناس عن التأويل مضر، ومن هذا يظهر لنا أهمية أعمال العقل وإحقاق الحق أي كان في قوله: «ينبغي لنا ألا نستحي من استحقاق الحق واقتناء الحق من أين أتى. وإن أتى من الأجناس القاسية عنا، والأمم المبينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به»^(٤٢)، معنى ذلك أن المستلزمات التأويلية، نابعة من إحقاق الحق في مطابقتها لمقاصد الشرع وملازمته

متعلقات التوحيد، وإن كان الأمر كذلك كان توجيهها سليماً بما يمكن إثباته في الجملة بالنقل والعقل معاً.

ولا غرابة في هذا عند الكندي ما دامت الفلسفة في المشرق العربي في نشأتها سمة جوهرية من سمات إظهار النص. «حيث الجدل الكلامي قائم بغرض الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية وبإشكالياته الرئيسية: التوفيق بين النقل والعقل. لقد انخرطت الفلسفة في هذا السياق نفسه منذ بداية ظهورها مع الكندي، فكان عليها أن تدافع عن حقها في الوجود بإثبات أن لا تعارض بين ما تقرره وما جاء به الدين»^(٤٣).

إن ما جاء به الكندي لا يتفق مع ما ورد عن ابن باجه الذي لم يربط بين الدين والفلسفة، «بل على العكس نجد له ميلاً صريحاً إلى الفصل بين الدين والفلسفة. على أساس أن ميدان الدين ميدان مستقل بنفسه لا دخل للعقل فيه»^(٤٤). فإذا كان الوحي قابلاً للتأويل العقلي عند كثير من الفلاسفة فهو عند ابن باجه غير قابل لذلك، من منظور أن التأويل العقلي موهبة إلهية وليس من صلاحية أي إنسان أن يخوض في هذه الظاهرة.

وقد استعرض الفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ) من الأحكام التي تعالج صلة علم الكلام بالفلسفة. لاسيما في مسألة التأويل التي يستطيع المتكلم أو الفيلسوف أن يستنبط تقدير الأشياء دون الوقوع تحت تأثير الأحكام الجاهزة إلا بما جاء به النص على ما تقتضيه اللغة التي نزل بها القرآن. تبين من ذلك أن المتكلمين عنده «يدافعون عن الدين بأن يأخذوا أولاً في تحديد دقيق يتناول الاعتقادات والتكاليف التي أتى بها الشرع. ثم يمعنون النظر في المحسوسات والمشهورات والمعقولات. فإذا عثروا فيها على ما يسندون إليه الاعتقادات استخدموه دليلاً. أما إذا عثروا على أقوال تخالف العقائد، فربما يحاولون تأويل هذه الأقوال بالمجاز، ولو توسعوا في المجاز. وإن عجز هذا التأويل عن التوفيق بين الدعوى العقلية والعقيدة، وجازر هذه الدعوى أو تأويلها على وجه التوفيق فعلاوا...»^(٤٥).

إن حاصل التفكير، في هذا الشأن عند الفارابي قائم على الجمع بين الحكمة والشريعة واتفاقهما من حيث المصدر والموضوع والغاية لما فيهما من خير لصالح البشرية. وكلتاهما تعطيان الهدف المنشود لمعنى الإنسانية وهي «السعادة القصوى» في نظره. حتى وإن كان طريق الحكمة (الفلسفة) يقينية، فإن طريق الدين إقناعية. أضف إلى ذلك أن الفلسفة تعطي حقائق الأشياء كما هي، في حين يعطي الدين تمثيلاً لهذه الحقائق وتخيلها لها على نحو ما ورد عند الفارابي قوله: وتفهم الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل ذاته. والثاني أن

يتخيل بمثاله الذي يحاكيه، وإيقاع التصديق يكون بأحد الطريقتين: إما بطريق البرهان اليقيني، وإما بطريق الإقناع ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها نفسها، أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات «فلسفة»، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل عنها عن الطرق الإقناعية... كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء: «ملة»، ديناً^(٤٦).

وقد ذهب إخوان الصفا إلى التفرقة بين الدين والفلسفة مستشهدين في ذلك بالآية ﴿الذين أوتوا العلم والإيمان﴾ (الروم: ٥٦) معتبرين في ذلك تقدم الإيمان على العقل وإذا كان الإيمان يوجه العقل فإن وظيفة العقل تكمن في تفهم الشريعة وتوضيح سبيل الحقائق الإيمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها، أو عدم وجوبه. فمهمته قبل الإيمان هو الاستيثاق من تلك الشهادة. فكان العقل هنا سابقاً على الإيمان وممهداً له، يقنع بوجود الإيمان لا بموضوعه. والإيمان يجب أن يكون متجهاً نحو العقل فلا يكون إيماناً ساذجاً، بل إيماناً عقلياً. إذن كان للعقل مهمتان: المهمة الأولى التمهيد للإيمان، والمهمة الثانية. بعد حصول الإيمان. تعقل موضوع الإيمان^(٤٧).

وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر إخوان الصفا قائماً على تأكيد التعامل بينهما، وإثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد أهمية الشرع. وما الفلسفة في نظرهم إلا تأكيد للعقيدة، بل هي «المنهج العقلي لفهم الدين»^(٤٨).

ثالثاً - التأويل البرهاني والنسق العقلي:

لم يقتصر انتقاد ابن رشد على آراء المتكلمين فيما وقعوا فيه من أخطاء باستخدامهم الجدل الكلامي، بل تجاوز ذلك إلى انتقاده أيضاً أهل الظاهر الذين نظر إليهم نظرة ازدراء. لأنهم أخذوا الأحكام من ظاهر النص بحسب ما ورد في القرآن والسنة، مبعدين في ذلك القياس والإجماع. على اعتبار أنهما لا يفيدان اليقين بقدر ما يميلان إلى الظن والتخمين، وهذا محال في نظرهم.

كما أن عقلانية ابن رشد، باستعماله التأويل أداة للتحليل، ليست نفسها التي اتبعها ابن سينا الذي يعد أكثر حرفية في فلسفته التي قادت إلى المجهول. ولا هي آلية ابن طفيل الذي انتهى به الأمر إلى طلب الخلاص في المعرفة الصوفية بعدما نالت طموحاته في حي بن يقظان ردود فعل سلبية من عامة الناس الذين فضلوا التعامل مع حرفية الإيمان. كما أنه يختلف عن الغزالي الذي جَوَّز التأويل لأهل الجدل والخطابين. وسبب ذلك كما تشير

الدراسات إلى إبطال الظاهر وإثبات المؤول، وهذا ما قد يجبر صاحبه إلى الكفر. فعلى العكس من ذلك إن ابن رشد استطاع التحكم في مقدرته الإبداعية من اتخاذ التأويل وسيلة « تطابق مع أوامر العقل من أجل فهم العالم الطبيعي. ومن ثم فإن التأويل السري للقرآن يفضي إلى الكشف عن رؤية كونية علمية استنادا إلى العلم الطبيعي، والميتافيزيقا، والفلسفة السياسية. وهكذا يكون (التأويل) عند ابن رشد مضادا لمعناه من سبقوه من الفلاسفة وعلى الأخص ابن سينا»^(٤٩).

إن رفض ابن رشد أحكام أهل الظاهر نابع من عدم استخدامهم القياس الشرعي والقياس العقلي، وبما أنهما يقومان على العقل فالأجدر أن يأخذا حقهما من التأويل مع الأخذ في الاعتبار أن الشرع يدعو إلى التأمل والتدبر والتفكير، غير أن «الطريقة التي يدعو ابن رشد إلى اتباعها لرفع البدع هي الرجوع إلى القرآن لالتقاط الاستدلالات الموجودة فيه، والاجتهاد أولا في النظر إلى ظاهرها، ما أمكن، من غير تأويل، وإذا كان التأويل ظاهرا بنفسه، ولا يجوز أن يخرج عن ظاهر ما كان منها على غير ظاهره إلا ما كان من أهل البرهان»^(٥٠).

يذهب ابن رشد، في أثناء تعرضه إلى موضوع التأويل، في جميع كتبه إلى إمكان التوفيق بين الشريعة والحكمة من منظور تأويل ظاهر النص واعتماد القياس العقلي. وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي^(٥١). وهذا ما اجتمعت عليه معظم الدراسات، من حيث إن هناك توافقا بين الدين والفلسفة، لما في ذلك من تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي في فهم النص وتأويله. أضف إلى ذلك، أن أصول الدين في نظر الفلاسفة قابلة للاستدلال الذي يفضي إلى التأويل العقلي والمقدمات البرهانية، لذلك ارتأت الحكمة البرهانية. والتي حمل لواءها ابن رشد على وجه الخصوص، فجوز التأويل بين الحكمة والشريعة، عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية. أي وجود القرينة الداعية إلى ذلك. وهذا يعني أن ابن رشد كان يسوي في طرائق صيغته الفكرية بين التأويل والبرهان، وأنه كان لا يسمح بهما إلا لأهلهما. وإذا كان التوحيد بين التأويل والبرهان قد فتح النص الشرعي أمام الإنسان، فإن هذا الانفتاح لم يكن من حق أي إنسان وبالنسبة لأي نص، بل هو لا يسمح إلا للخاصة من الناس فقط، وبالنسبة للنصوص المتشابهة، لا النصوص الظاهرة التي لا لبس فيها^(٥٢).

إن اعتماد ابن رشد النظر العقلي في الشريعة قائم على تعامله مع الواقع المعرفي، والمحيط الاجتماعي، بوصفه قاضيا، وأستاذا، ومفكرا. هذا الأمر خول له التعامل مع الشرع على أنه قائم على التسامح وإعمال العقل الذي من شأنه أن يؤدي إلى استكشاف الحقيقة في الجمع بين القياس الظني والبرهان العقلي. من هنا كان عنده «أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع هو برهان يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول !. بل نقول ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتُصَحِّفَتْ سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد^(٥٣).

لقد أدرك ابن رشد أن الخوض في مسألة التأويل بمعزل عن الشرع مخاطرة أمام الخطاب الفقهي السائد - في قياسه الظني - الذي غالبا ما اعتبر الفكر الفلسفي بدعة يجب محاربتها ومحاربة كل من يتعاطاه. فما كان من ابن رشد إلا أن جاوز مشروعية التأويل بتحقيق شرعية الدين، قاصدا بذلك كسب العقل البياني والعقل البرهاني، ووجوب استعمال القياس الشرعي والعقلي معا. وليس كما هو الشأن عند ابن تيمية الذي اعتبر التأويل عملا باطنيا يخص به الراسخون في العلم. وأن على المؤول أن يفسر القرآن بالقرآن. وإذا تعذر فبالسنة بوصفها شارحة للقرآن. وإذا لم يجد ما يعزز ذلك يعتمد أقوال الصحابة. وهو في ذلك إنما يرجع النص - أيا كان - إلى الحيز البياني الذي لا يتوقف على المحمول الدلالي، وفهما لا يتوقف على التأويل. فكان من شأن ذلك أن دحض حجج المخالفين للنص المقدس، منطلقا من تعزيز الأدلة الشرعية على الأدلة العقلية في مقابل القياس البرهاني الذي اعتمده ابن رشد، بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي^(٥٤).

وإذا صح التأويل على هذا النحو في توجهات ابن رشد فإنه يميل إلى استنباط اليقين من القياس الظني عبر آلية العقل. ومعنى ذلك أنه يرجح المعيار الفلسفي الذي يستند إلى العقل في تعاطي الشيء على المعيار الشرعي الظاهري الذي يستند إلى الطريق الخطابي المقرون بالظن والذي غالبا ما يعتمد عليه الفقيه في قياسه. وبما أن للشرع ظاهرا وباطنا، فقد استوجب التأويل، من منظور أن العلم الحاصل عن طريق الفيلسوف لا يتعارض مع العلم الحاصل بطريق الوحي. «يمثل هذه المقاربة الحية للشريعة ولتأويلها عمل ابن رشد على

إعادة فتح باب الاجتهاد أمام العلماء غير القادرين عليه لاسيما من هم من الفقهاء... ويمثل هذه المقاربة كذلك رفض ابن رشد ضمنيا تلك الثنائية بين كل من الشريعة والحكمة. وحين يصطدم ابن رشد في ذلك التأويل ببعض الجوانب من الشريعة التي يناهض ظاهرها العقل وأحكامه.. فإنه وهو العقلاني والمؤمن لا يطالب وكما يفعل البعض من العقلانيين بحسمها لصالح العقل وضد ذلك الظاهر الشرعي. بل يؤمن بتسليم العقل^(٥٥)، وبحسب ما تقتضيه قرائح المتلقين ومستوياتهم الفكرية، على اعتبار أن التأويل عنده لا يدرك إلا بالبرهان بحسب طباع الناس المتفاوتة في التقدير. وفي هذا استدلال لتجاوز الفهم بين ما هو محتاج إلى إدراكه على الظاهر وما هو متشاكل لا يدرك إلا بالبرهان فيستوجب تأويله بالنظر إلى الطرق المصرح بها وهي مستخلصة في نظر «جميل صليبا» بأربعة أصناف:

- ١- ما كان مشتملا على الأقاويل التي ليس لها تأويل، لأن مقدماتها يقينية، ونتائجها مدركة بنفسها لا بمثالاتها.
- ٢- ما كان مشتملا على الأقاويل التي يتطرق التأويل الي نتائجها لا إلى مقدماتها، ولا يتطرق إلى نتائجها، لأن مقدماتها يقينية ونتائجها مثالات للأمر المقصود انتاجها.
- ٣- ما كان مشتملا على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ولا يتطرق إلى نتائجها، لأن مقدماتها غير يقينية، ونتائجها أمور مدركة بنفسها لا بمثالاتها.
- ٤- ما كان مشتملا على الأقاويل التي يتطرق التأويل الي مقدماتها ونتائجها معا، لأن مقدماتها غير يقينية ونتائجها مثالات لما قصد انتاجه^(٥٦).

إن المتأمل في آراء ابن رشد يدرك أنه يدعونا إلى النظر في الموجودات بالتدبر الذي يقوم على أساس العقل. وإذا كان هناك خلاف لمعرفة أسمى صور الحق أو بين المستند العقلي والمستند الظني فإن ذلك يجوز رده إلى آلية التأويل للفرقة بين معطيات العقل ومعطيات الوحي «باعتبار الوحي مصدر الحقيقة الدينية، والعقل مصدر الحقيقة الفلسفية». ومعنى ذلك أن ابن رشد يرجح صدق المعارف الدينية بالبرهان العقلي. ومن ثمة فإن التأويل عنده «أقرب إلى الفلسفة السياسية منه إلى الميتافيزيقا» من حيث توجيه اللوم إلى أهل الظاهر الذين يتخوفون من التأويل. أضف إلى ذلك اهتمامه بالطرق الثلاثة لدرجات الفهم في التصديقات: الطريق الخطابي، والطريق الجدلي، والطريق البرهاني الذي يتأكد من معرفة كل موجود بما هو موجود. وهذا ما يستعصي على عامة الناس، سواء من أهل الخطابية أو الجدلية. ولما «كان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور، ولما كانت

طرق التصديق. منها ما هي عامة لأكثر الناس، أعني وقوع التصديق من قبلها وهي: الخطابية والجدلية، والخطابية أعم من الجدلية، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية. وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطريق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق»^(٥٧).

فاعتبار معرفة الحقيقة من جهة البرهان العقلي هو تدبر من المتلقي وبذل الجهد لما يمكن معرفته حتى يتسنى له معرفة الحقيقة وإلا استعصى عليه ذلك. ومن هنا يدعون ابن رشد إلى استخدام الفضيلة العلمية في قوله: فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي. فبيّن أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، وأنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك. كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك»^(٥٨).

عندما يستعمل ابن رشد التأويل بالبرهان إنما هو في ذلك يقربه من القياس اليقيني الذي من شأنه أن يوضح الشيء بالعلة التي يتضح بها في وجوده. وإذا كان الأمر كذلك فبين أن يكون التأويل عنده علة للنتيجة المراد تصديقها. من هنا كانت محاولاته كلها، تنحصر في الدفاع عن العالم الحقيقي من خلال المصدر الديني. من أجل ذلك كان انتقاده للعقلانية الفلسفية المحض في رده على الغزالي من خلال «تهافت التهافت». وفي ظل ذلك مال إلى التأويل للبرهنة على ضرورة الفلسفة العقلية المكتسبة بالبرهان. وهذه هي إحدى ثمرات الاجتهاد لديه والتي كانت سندا مهما لمسيرة الفلسفة في الاتجاه الغربي، وتعزز هذا التأثير بما سمي بالرشدية اللاتينية.

إن أيسر طريق لفهم ظاهرة التأويل عند ابن رشد هو التسليم بأن الشريعة تجعل من باب الاجتهاد قاعدة ينطلق منها الباحث عن الحقيقة، إلى مجموعة أهداف لا تتحقق إلا عبر آلية التأويل. من حيث إن غاية هذه الآلية تتمثل في بناء النص على المرجوح، وجعل الظاهر على نحو مخصوص، لغير العامة من الناس. أي بصرف اللفظ عن ظاهره، بوجود القرينة الدالة بين الشريعة والحكمة، بحسب اختلاف طباع الناس ومستويات الإدراك عندهم.

لقد كانت مهمة ابن رشد الأساسية هي ارتباط المنقول بالمعقول. على خلاف ما تطرحه

بعض الدراسات، وعلى رأسها دراسة محمد عابد الجابري، الذي اعتبر أن تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي على الطريقة الرشدية التي تعتمد الفصل بين الدين والفلسفة هي مصالحة ضرورية لتحرير العقل العربي^(٥٩).

إن اعتقادنا بأن العقل هو المحور الأساس بين الشريعة والحكمة في الفكر الرشدي يعني إخضاع الفكر إلى عمليتي الفصل والوصل المعرفيين في مواجهة معلوم الكون ومجهوله. أو على الأقل لمعرفة الشيء كما ينبغي له أن يكون، لإثبات معقولية الموجودات. وهو ما حاول تأكيده ابن رشد معتمداً في ذلك على صيغة التأويل البرهاني بوصفه المرجع الأساس الذي يمكننا من تفاعل الشريعة والحكمة بوصفهما مترادفين في استعمال العقل، كونه يطلب «الحق الذي لا يصاد الحق، بل يوافقه ويشهد له».

انطلاقاً من هذه الرؤية الرشدية التي وحدت المنظور التأويلي فيما هو متميز بين الحكمة والشريعة، وإخضاع المعيار العقلي للجمع بينهما، مع وجود جملة اختلافات تبعا لتفاوت النصين في الوظيفة والدلالة. انطلاقاً من ذلك نجد النظرية التأويلية في المعرفة الإسلامية متوقفة على محاولة فهم النص على حقيقته. حتى وكأنها تحتل موقع التفسير في كثير من الأحيان. لذلك كان لابد من التكيّف مع الضوابط المفروضة على النص، ومسايرة التفسير. أما فضاء المعرفة الغربية المستندة أساساً إلى المسيحية وبخاصة الكاثوليكية، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية، فكان التأويل لا يمتلك قداسة اللفظ. فلا غرابة أن يكون أساس الفكر الغربي ولا سيما في الجانب الفلسفي أساساً تأويلياً. ولا غرابة أن يكون التراث التأويلي ضخماً، وأيضاً أن يستمر التأويل حتى العصر الحديث. حيث أتاحت الثورات الاجتماعية مساحة واسعة لتصارع الأفكار والفلسفات والتأويلات^(٦٠) المتعددة بتعدد أصحابها، والتي تستحق أن تستقل ببحث خاص يتخذ منحى خاصاً بالمقارنة. على الرغم مما يعتور المعرفتين، المعرفة الرشدية الإسلامية، والمعرفة الغربية، من تفاوت بحكم تفاوت النصين فيهما، وما يسود ذلك من مسافة فاصلة بين ما أراد ابن رشد قوله، وما يريد الفلاسفة الغربيون قوله، يعني ذلك أن النظرية التأويلية إزاء تباين النصين مختلفة قطعاً. فبينما تكون علامة التأويل في النص المقدس عند ابن رشد قائمة على الفهم الصحيح، تتحول العلامة نفسها في النص المعرفي إلى ممارسة افتراضية، خاضعة لكل احتمال نقدي. وإذا كان التأويل على هذا النحو المتواري في الفكر الغربي فيصعب تحديد قيمته في التجربة الرشدية، وهو ما قد يجد سبيله في الأفاق للبحث عن إمكانية التقارب بينهما.

الهوامش:

- (١) الإسراء، الآية ٣٦ .
- (٢) ينظر: محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥-٢٦ .
- (٣) علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٣٠ .
- (٤) عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (رؤية عقلية نقدية)، دار الرشاد، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣٢٩ .
- (٥) علي حرب: التأويل والحقيقة، ص ٢٣١-٢٣٢ .
- (٦) ابن رشد: فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٧، ص ٩٦ .
- (٧) ابن تومرت (محمد المهدي) // أعز ما يطلب، تح: عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦، ص ٢٠٥ .
- (٨) تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية (القسم الأول في شمال إفريقيا) مكتبة النهضة ١٩٦٥، ص ٢٦٧ .
- (٩) فصل المقال، ص ٢٣٨ .
- (١٠) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣٨ .
- (١١) ينظر: المرجع نفسه، ص ٢٧٤ .
- (١٢) ينظر: المرجع نفسه، ص ٢٧٥ .
- (١٣) ينظر: الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ص ٥ . عن محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، دار العصر الحديث، ط ٢، ١٩٩٨، ص ١٣٨ .
- (١٤) ينظر: هنري كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٧-٢٧٨ .
- (١٥) ينظر، محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص ١٣٨-١٣٩ .
- (١٦) محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر، ١٩٨٦، ص ١٣٥ .
- (١٧) ينظر: الغزالي، قانون التأويل، قراءة وتعليق محمود بيجو، طبعة تجارية، دمشق، ١٩٩٢، ص ١٩-٢٤ . وينظر أيضاً: سعيد زايد، مشكلة التأويل العقلي، حوليات كلية الآداب، الكويت، ١٩٨٥، ص ٣٤ .
- (١٨) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٠٠ .
- (١٩) يميز المناطقة القدماء بين التصور، وهو معرفة تكتسب بالحد «التعريف» مثل تصورنا ماهية الإنسان، وبين التصديق وهو حكم يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا - أو حكمنا - أن لكل شيء ميلاً . ومن هنا انقسم المنطق عند القدماء إلى مبحثين: مبحث التصور ويتناول الأسماء والألفاظ المعبرة عن التصورات التي يستخلصها الإنسان من إدراكه الأشياء، ومبحث التصديق: وموضوعه القياس، وأشكاله وضروبه أي الطرق التي يستعملها العقل في الربط بين تصورين والحكم بأن هذا الشيء، أو هذا الموضوع هو على هذه الحال أو تلك . ينظر فصل المقال، هامش ١١٦ .
- (٢٠) فصل المقال، ١١٦-١١٩ .
- (٢١) الفارابي: كتاب الحروف، تح: محسن مهدي، دار المشرق، ١٩٦٩، ص ١٣٢ .
- (٢٢) ينظر، مصطفى عبد الرزق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ٣، مكتبة النهضة، ١٩٦٦، ص ٧٩ .
- (٢٣) في كتابه: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان .

- (٢٤) بخاصة في كتابه: موافقة صريح العقول الصحيح المنقول.
- (٢٥) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف - القاهرة ط ١، ١٩٤٤، ص ١٢٣-١٥٧.
- (٢٦) الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتاب التفسير، تونس ط ١، ١٩٦٨، ص ٢٠٤.
- (٢٧) داود بن خلف الأصفهاني ٢٠٢-٢٧٠ هـ كان أول من أظهر العمل بظاهر النص.
- (٢٨) ينظر السيد محمد حسين فضل الله، النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، مجلة المنطلق عدد ١١٧، ١٩٩٧، ص ١١.
- (٢٩) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٥١.
- (٣٠) ينظر محمود حمدي زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، سلسلة اقرأ، دار المعارف ١٩٩٦، ص ٦٦.
- (٣١) مراد وهبة وآخرون، ابن رشد والتنوير، ط ١، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٧، ص ٨٩.
- (٣٢) ينظر محمد حمدي زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، ص ٦٧-٦٨.
- (٣٣) ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، ص ١٣ عن الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص ٢٠١-٢٠٢.
- (٣٤) ينظر عاطف العراقي وآخرون، ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٣، ص ٢١٤.
- (٣٥) ينظر: فصل المقال، ص ١١٦ وما بعدها.
- (٣٦) فصل المقال، ص ٩٨.
- (٣٧) المطهري، العدل الإلهي، ص ٣٥.
- (٣٨) فصل المقال، ٩٦.
- (٣٩) ينظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣٨.
- (٤٠) ينظر حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ٦١-٦٢.
- (٤١) ينظر محمد عابد الجابري، مقدمة فصل المقال ٣٣-٣٤ عن رسائل الكندي الفلسفية ٢٢-٣٥.
- (٤٢) المرجع نفسه، ٣٣.
- (٤٣) محمد عابد الجابري، مقدمة فصل المقال، ص ٤٣.
- (٤٤) نفسه، ص ٤٥.
- (٤٥) لويس غاردي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ص ١٩٠.
- (٤٦) ينظر: الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٤١. عن فؤاد معصوم، إخوان الصفا «فلسفتهم وغايتهم»، دار المدى، ط ١، ١٩٩٨، ص ٤٢١.
- (٤٧) مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام ٣٦-٣٧ عن فؤاد معصوم، إخوان الصفا «فلسفتهم وغايتهم»، ص ١٢٦.
- (٤٨) رسائل إخوان الصفا، الرسالة ٤-١-١/٤٢٧. الرسالة ٤٧-٤/١٢٤.
- (٤٩) ينظر، ألفريد إيفري (بالاشتراك)، ابن رشد والتنوير، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٧، ص ٦٦.
- (٥٠) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٩، ص ٤٦٩.
- (٥١) فصل المقال، ص ٨٧.
- (٥٢) ينظر: محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣٠.
- (٥٣) فصل المقال، ص ٩٨.
- (٥٤) فصل المقال، ص ٩٧.

- (٥٥) بخاري حمانة، ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم، مجلة، ابن رشد، ع ١ الجزائر، ١٩٩٨، ص ٢٧٤.
- (٥٦) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٦٦.
- (٥٧) فصل المقال، ص ١١٦-١١٧.
- (٥٨) نفسه، ص ٩٠.
- (٥٩) ينظر: المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٢٠-٢١-٢٢، ١٩٨٢.
- (٦٠) ينظر: عبدالواحد علواني، مجلة الفكر العربي، ع ٧٦، ص ١٨.