الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عباس لغرور خنشلة

الميدان: العلوم الإجتماعية
الشعبة : فلسفة
التخصص :فلسفة عامة
الرقم التسلسلي :...../ك.ع.إج..إن/ق ع إج/2024

منهجية التآويل في فهم النص الديني (ابن رشد أنموذجا)

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر أكاديمي في شعبة الفلسفة

من إعداد الطالب :
- سلامة إسماعيل.

تحت إشراف الأستاذ:
* أ/ مولف الطاهر

- لجنة المناقشة -:

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
معطا الله أحمد	أستاذ محاضر –أ-	جامعة عباس لغرور خنشلة	رئيسا
مولف الطاهر	أستاذ مساعد أ	جامعة عباس لغرور خنشلة	مشرفا ومقررا
ذيب حدة	أستاذ محاضر –ب-	جامعة عباس لغرور خنشلة	مناقشا

السنة الجامعية2023 - 2024

ذ

شكر وتقدير

انطلاقا من قوله تعالى : **" ومن شكر فإنّما يشكر لنفسه " (النمل آية 40)**
فإني أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذنا الفاضل: **" الاستاذ مولف الطاهر" حفظه الله تعالى على ما تكرم به علينا من توجيهات قيمة ونصائح سديدة.**
كما نتقدم بالشكر الجزيل والعرفان إلى أساتذة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ونخص بالذكر الأساتذة الموقرين : الأستاذة عمرون مليكة .الدكتور معطا الله احمد، الدكتورة فرفودة فاطمة ،الدكتور زدك محمد أمين،الدكتورة ذيب حدة الدكتور نعمون مسعود.
والشكر موصول إلى كل من شاركنا الفرحة وأوصلنا إلى النجاح.

إهداء

إلى من نحمل اسمه بكل فخر، إلى من علمنا الكفاح والصبر، إلى الذي تعب كثيرا من أجل راحتنا وتعليمنا، وأضاء لنا درب الحياة بنور الاخلاق والتربية الفاضلة، وأهدى لنا زهرة شبابه فغدت أريجا يملأ قلبنا، إلى الذي علمنا أن العلم تواضع والنجاح إرادة

"إلى روح الوالدين الكريمين" رحمة الله عليهما

إلى من يحملون في عيونهم ذكريات طفولتنا وشبابنا، إخوتنا

إلى من جمعنا بهم منبر العلم، إلى من ضاقت الصدور عن ذكرهم فوسعهم قلبنا،إلى من نتمنى معهم مواصلة الطريق وأتخذنا من رفقتهم مواقف وسطرنا معهم الأهداف ونحن بصدد تحقيقها إلى الأصدقاء الأصدقاء والزملاء

سلامة إسماعيل

مقدمة

مقدمة

إذا كان التآويل، يأخذ أهميته من خاصيته المميزة، كما يعرف ككلمة حق وصدق، ليست صادقة فحسب، وإنما منحدرة من زمانها تآويلين ليس إلا وثبا وقفزا على زمانيتين كلاميتين متغايرتين، مما يجعل تطابق المعرفة بالنص المؤول مع الواقع (التاريخي والشعوري) –أي بمعناه التحليل النفسي والبحث عن المعرفة الخالصة، ضربا من اليوتوبيا، كما لا يمكن أن يفرز إلا المفارقات والتناقضات، ما دامت طبيعة اختلاف التآويلين تضاديا لا تنوعيا. وهذا ما وقع فيه بعض محللي الخطاب في دراستهم الاستكشافية لأنماط دلالة النص الديني، مما جعل تآويلهم تاريخيا وليس تاريخايا، ما دام ينتزع النص من سياقه العام الذي تدوول فيه، ويجثه من مساقه الخطابي العام، الذي يمكن أن يفسر على ضوئه، لصعوبة ما ناله على مخاطبيه الأوائل، وإنما يمكن أن يفهمه فلاسفة اللغة والهيرمينوطيقا ونظريات تحليل الخطاب، وغيرها من الحقول المعرفية المتقاطعة مع منطلقات وأهداف هذا النمط الخطابي. وهنا ينساب سؤال ملح في هذا الإطار، أليس من المفارقة أن يتم توظيف المنهج "العقلاني" على "الآخر"، في حين يتم إهداره على "الذات" وإذا كانت نهاية تآويل النصوص من الزاوية التاريخية والاجتماعية هي التفرقة بين "الدلالة" و"المغزى" الذي يمكن استنباطه من الدلالة ذاتها

فالخطاب النقدي للخطاب الديني منظورا إليه تآويليا أنه هو صوت اجتهادي ناقد، يؤسس البنى التحتية لآلية التآويل والمشروع العقلاني، كامتداد للمعركة الضاربة في القدم، مواجها بذلك مجتمعا يسوده "النفاق" والخطاب المزدوج، كما تشكل أطروحته تحديا تآويليا للخطاب الديني الاجتهادي بعيدا عن كل هذيان تآويلي محموم وبغض النظر عن الخلفية الفكرية التي سجلت خطابه النقدي.

إذ يعلمنا الدرس القرآني أن نصوصه ليست من طبيعة واحدة من حيث النزول التشكيلي لمكونات صيغه اللسانية، فمنه "ما نزل ابتداء، ومنه ما نزل عقب حادثة أو سؤال"، هذا النزول التأسيسي سيشكل فيما بعد نصا متعدد الأنماط والدلالة، يمنحه "ذاتا" قريبة من معناها التحليل النفسي، حيث البعد النموذجي والوجودي والاجتماعي والدينامي.

ما يهمنا في هذا المقام هو الوقوف عند أهم المفكرين العرب والذي أثارت موضوعاته ونقاشاته وأبحاثه جدلا واسعا على الساحة الفكرية العربية والإسلامية، وذلك لاهتمامه الكبير لظاهرة التآويلية وكيفية تطبيقها على النصوص الدينية من أجل الوصول إلى فهم موضوعي علمي للنص الديني بعيد عن التآويلات الغير منطقية والخرافية التي لا تستند إلى العقل والمنطق وهو الأمر الذي دفعنا إلى البحث عن الظاهرة التآويلية وإسقاطاتها ونتائجها على النص الديني عند ابن رشد الحفيد وفي هذا الخصوص نجد أن التآويل يحمل أهمية كبيرة في فهم النص الديني عند ابن رشد لأنه يخضع لجملة من المعايير الذاتية والتي من شأنها أن تؤدي إلى مغالطات فكرية من شانها تقويض العقل و تكبيله وهو الأمر الذي جعل ابن رشد يبين مواطن السلب والإيجاب فيما يخص التآويلات السالفة وكيفية تعاملها مع النص الديني وتعريتها من أجل الكشف عن مدى

علميتها ودقتها في عملية التآويل واستبعاد كل ما من شأنه أن يظلل العقل ويغالطه، من هنا جاءت إشكالية البحث على الشكل التالي:

الإشكالية الرئيسية:

كيف عالج إبن رشد إشكالية تأويل النص الديني؟

ومن الإشكالية الرئيسية تندرج التساؤلات الفرعية كما يلي:

- ماهي الظروف الفكرية والتاريخية التي ظهرت فيها الحاجة للتآويل؟
- وماهي حدود التآويل؟
- وهل التآويل يتخذ معنى التفسير؟
- وما الفرق بين التأويل والتفسير ؟

أهمية الدراسة :

تتجلى أهمية الموضوع من خلال ما يتناوله من طرح متعلق بقضايا في مجالات التآويلية الفلسفة من جهة، وعلوم القرآن من جهة أخرى . وكذا النظر في علم التآويل، خاصة أنه يتعلق بالقرآن الكريم، والكتب المقدسة، فإذا كان التآويل في الفكر الإسلامي لا يخرج عن دائرة التطابق بين النقل والعقل، لم يؤد إلى قطيعة فإن ذلك لم يؤد إلى قطيعة ولا إلى اتفاق عبر مراحل زمنية كلامية أو فلسفية أو صوفية أخلاقية. غير أن الأمر يزداد خطورة وتعقيدا عند إخضاع الجانب العقدي والغيبي في الإسلام إلى نتاج فكري إنساني.

أهداف الدراسة:

إن الهدف من البحث هو إلقاء نظرة على مفهومي النص والتآويل عند المفكر العربي ابن رشد الذي أسال طرحه كثيرا من الحبر فكتبت في فكره مقالات وألقيت محاضرات وعقدت ندوات. لأن شكلة التآويل مشكلة قديمة جديدة في آن واحد معا قد يصعب تحديد تاريخ بدء هذه المشكلة ، أو على الأقل سيكون من الصعب والمعقد الاتفاق على تحديد بدء هذه المشكلة

صعوبات الدراسة:

أما بالنسبة للصعوبات التي واجهت في هذا الموضوع ، فكما هو معتاد في كل بحث أكاديمي واجهتنا بعض الصعوبات والتي تتعلق بتشعب الموضوعات التي كانت محل اهتمام ابن رشد و شمولها لكثير من القضايا والميادين الفكرية، وارتباطها بشكل أساسي بقضايا العقيدة و الدين هذا من جهة.

كذلك واجهنا مجموعة من الأفكار والمصطلحات المتعددة والمتداخلة، فالبعض يربط التآويل بالهيرمنيوطيقا والبعض الآخر يأبى ذلك ويعتبر الهيرمنيوطيقا فكر يوناني لا عالقة له بالنص القرآني وهذا يستدعي الاطلاع على مفهوم التآويل والهيرمنيوطيقا، ومعنى التآويل عند اللغويين والأصوليين والمتكلمين والمفسرين وما قيل عن التآويل عند الفلاسفة والمفكرين.

الدراسات السابقة:

* **الدراسة الأولى**: إلهام بن حواس التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر،أطروحة للحصول على شهـــــادة دكتوراه علوم في الفلسفة ، كلية العلـــــوم الإجتماعية جامعة وهران2 محمد بن أحمد ،2020-2021

الدراسة الثانية: التآويل الديني المعاصر وحوار الحضارات دراسة مقارنة إعداد دكار محمد أمين مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

وتلتقي دراستنا مع الدراسات السابقة التي تم إعتمادها في مذكرتنا في أن مهما يكن من أمر، فقد لعب التأويل دورا مهما، بل وخطيرا في مختلف البيئات الفكرية الإسلامية وأصبح أداة فعالة عند كل المشتغلين بالنص الديني، فأصحاب الفرق يعولون عليه في نصرة مذاهبهم والمتكلمون يستخدمونه في محاوراتهم الجدلية، والصوفية وأهل الباطن يعتمدون عليه وصولا إلى حقائقهم الباطنية التي قالوا بها، والفلاسفة يلجؤون إلى التأويل لصرف ظاهر الشرع إلى ما يوافق العقل إذا تعارض معه وبخضوع التأويل إلى كل هذه الإتجاهات أصبح يمثل إشكالية غاية في الأهمية والخطورة ألنها تتصل ببحث الجوانب الدقيقة في القضايا الإلهية والشائكة في النصوص الدينية ، وعليه فإن إشكالية التأويل قضية محورية ينطوي تحتها الفكر الفلسفي والديني عند المسلمين، ومن هنا كانت منار اهتمام مفكر الفيلسوف الحفيد إبن رشد.

المنهج المتبع:

اما بخصوص المنهج المستخدم اعتمدت المنهج التحليلي الذي يتأسس على تجزيئ وتفكيك المعطيات العامة الظاهرة من خلال النصوص الفلسفية بهدف فهمها وتحليلها إضافة الى تحليل الأفكار تحليلا منطقيا بحسب ما هو وارد في نصوص ابن الرشد، كما وظفت المنهج التاريخي في بعض المشكلات الفلسفية من خلال تتبع تطور تاريخية التأويل في المذاهب والفرق الكلامية وأستخدمت منهج النقد والمقارنة وذلك بعرض أفكار معينة من نصوص واستشهادات .

وللإجابة على الإشكالية ارتأيت أن أضع لبحثي هذه الخطة للإحاطة بالإشكالية من جميع جوانبها حيث قسم العمل الى مقدمة وثالثة فصول وخاتمة. **الفصل الأول** : معنى التآويل ودوره في عملية التوفيق بين العقل والنقل وتناولت فيه المبحث الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للتآويل والمبحث الثاني بعنوان المبحث الثاني: دور التآويل في التوفيق بين العقل والنقل ثم الفصل الثاني الذي جاء بعنوان **الفصل الثاني**: الظروف الفكرية والتاريخية التي ظهرت فيها الحاجة إلى التآويل

وتناولت فيه ثلاثة مباحث حيث كان عنوان المبحث الأول المعتزلة والمتصوفة والمبحث الثاني الاشاعرة والمبحث الثالث علماء الكلام أما **الفصل الثالث** فتناولت فيه ثلاثة مباحث ففي المبحث الأول تناولت المعنى اللغوي والإصطلاحي للتفسير وفي المبحث الثاني تناولت أحكام وقانون التأويل وفي المبحث الثالث تناولت حدود التأويل بين البرهان العقلي ومقاصد الشريعة

الفصل الأول : معنى التآويل ودوره في عملية التوفيق بين العقل والنقل

المبحث الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للتآويل

حول المفهوم اللغوي للتأويل

حول المفهوم اللغوي للتأويل

مفهوم التأويل الرشدي

أصناف المؤولين عند إبن رشد

المبحث الثاني: دور التآويل في التوفيق بين العقل والنقل

إشكالية الفهم والمعنى وقراءة النص
إشكالية قرءاة النص
إشكالية المعنى في التأويل
دور التأويل في التوفيق بين الشريعة والحكمة
مقاصد اختلاف الظاهر بين العقل والنقل
الشريعة توجب التفلسف

الشريعة لها ظاهر وباطن

المبحث الأول: المعنى اللغوي والإصلاحي للتآويل

1. المفهوم اللغوي للتأويل

ورد مفهوم التآويل في العديد من المعاجم والقواميس سواء القديمة أو الحديثة باعتباره أداة ومنهج يسلكها التآويل في البحث واستخراج المعنى الحقيقي الذي يكمن وراء النص الديني[1].

التآويل مشتق من التأول وهو في اللغة الترجيع، تقول إليه رجعه.

أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية.

[1] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982 ، ص235.

التآويل في الأصل الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى "يخرج الحي من الميت أن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا وان أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تآويل.

قال ابن منظور في لسان العرب " الأول: الرجوع آل الشيء يؤول أولا وآلا: رجع وأوله إليه الشيء رجعه وألت عن الشيء ارتددت.

نجد في معجم الخليل "التأول والتآويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح ببيان غير لفظه"[1]

وقيل التاويل:

من مادة (أول) تفيد معنى الرجوع، والعود، والأول: الرجوع: آل الشيْ يؤول أولاً ومآلاً: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وآلت عن الشيْ: ارتددت، قال تعالى :﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأويلهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ آل عمران: 7

وقيل التآويل: المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه، وأولته: صيرته إليه وقيل: أول الحكم إلى أهله: أي أرجعه ورده إليهم، وآل الجسم اذا نحف، وتآويل الكلام: عاقبته وما يؤول إليه، قال تعالى :﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأويلهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأويلهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾] الأعراف: والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول إلى حقيقته التي هي عين المقصود به، وهذا المعنى الوارد في الكتاب والسنة؛ والتآويل رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلاً، ففي العلم نحو قوله تعالى :﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأويلهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ آل عمران: 7

وفي الفعل نحو قوله تعالى :﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأويلهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأويلهُ ﴾[2] أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه، وقوله تعالى :﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأويلا ﴾ قيل: أحسن معنىً وترجمةً[3]

1. التآويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره أو خالفه، فهو تفسير الكلام وبيان معناه وهذا المعنى المراد بلفظ التآويل في الكتاب والسنة، كقوله تعالى :﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأويلهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأويلهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ الأعراف ومنه قول عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده، سبحانك اللهم ربنا ولك الحمد، اللهم اغفر لي، يتأوّل القرآن[4].

2. المفهوم الإصطلاحي للتأويل :

أما من الناحية الاشتقاقية فهو يعود إلى " فن إتقان لغة الآلهة وما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ثم يترجم مقاصدهم إلى أهل الفناء من بني البشر " وفي تعريف للجويني نجده يعرف التآويل بقوله "التآويل هو رد الظواهر إلى ما عليها مآله في دعوى المؤول، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل

---

[1] - الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، تر: إبراهيم الأبياري، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004، ص46

[2] سورة الأعراف الأية 53

[3] : - إبن فارس أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة, ج,1 دار الكتاب العلمية, بيروت, ط,1 ,1999 ص.86

[4] : ابن رشد ابو الوليد بن أحمد بن محمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، إشراف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، دط، 1997، ص 109.

الظاهر ومعرفة المراد، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لابد من قرائن تدعوه إليه وتعضده ولا بد من أن يخرج التآويل عن معاني اللغة وأن[1] لا يكون ملغزا أو مبهم " " وهو تفسير مجازي رمزي للقرآن يعتبر من امتيازات الإمام لدى الشيعة وهو علم خفي باطني صعب فيما صعب، تطور الفكر الدرزي، في لبنان والفاطمي في مصر والأحمدي في الهند . [2]"يعرف ابن رشد التآويل في كتابه فصل المقال بقوله "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة الرمزية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو مسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت "فالقول المنطوق هو بطبيعته معقد الدلالة، أي أنه غير وجه، أو بعد أو مستوى ما يجعله ينطق من وجه، ويسكت من وجهه أخر وما يتيح أن يختار دلالة الظاهر للكشف عما يسكت عنه القول[3]

يقول ابن رشد " ونحن نقطع جزما أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التآويل على قانون التآويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها من زوال هذا المعنى وجره، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول أنه ما من منطوق في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبرت وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التآويل أو يقارب أن يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن أخرج كلها عن ظاهرها بالتآويل.[4]

إذن فالتآويل هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر بحيث يدل اللفظ على شيء ويفسر بشيء أخر كتفسير الإسلام بالدار لأنه جامع لأهله والجنة بالمأدبة لأن فيها ما تشتهي الأنفس، فقد جاء في الحديث الشريف "إن الله سبحانه وتعالى جعل الإسلام دار الجنة ومأدبة والداعي إليها محمدا . " "والدلالة الحقيقية للكلمة في المعنى الأصلي، كاليد إلى الكف، ودلالتها المجازية هي معنى أخر مستعار من الأول فالعلاقة بين المعنيين:
كاليد للقدرة والسلطان والهيمنة، فتآويل اليد هي الاستعمال المستعار هو إخراج دلالة اللفظ من حقيقته إلى دلالة مجازية أي اعتماد المعنى المجازي دون الحقيقي" . "يقسم ابن رشد النص إلى ظاهر وباطن فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان " ومن بين المسائل التي عالجها ابن رشد من خلال تآويلاته مسألة قدم العام من خلال كتبه الثلاثة " تهافت التهافت " وفصل المقال ومناهج الأدلة. " وفي حديث ابن رشد عن تآويلات الفرق الإسلامية من حيث تآويلهم حول الصحيح والحق وشروطه وحدوده نجده يوضح ذلك بقوله " ومن حيث شروطه وحدوده فانتهى إلى أن التآويل الحق ليس يوجد كما يقول لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعني أن تآويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرة البدع وقد استعرض ابن رشد فرق المتكلمين كما كانت في العالم الإسلامي في زمانه وحصرها في

[1] : عبد القادر أحمد، التأويل الصحيح للنص الديني ، دار المعرفة الجامعية ، د(ط) ، س 2003 ، ص 17.
[2] : - الفيروز آبادي: القاموس المحيط, المجلد,3 دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع, بيروت- لبنان, .1983 ،ص،84
[3] : بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر والتوزيع، القامرة، د ط ، س 2002، ص 146
[4] : - إبن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ، تحقيق ، محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص 32.

أربعة: الحشوية والباطنية والمعتزلة والأشاعرة. أما الحشوية فتتلخص دعواهم في قولهم: أن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل، بمعنى أن الإيمان بما جاء به الرسول وحده كاف وأن لا مكان لإعمال العقل لإثبات وجود الله وصفاته، وأما الباطنية ويقصد بهم المتصوفة فيزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (التفكير) على المطلوب. أما المعتزلة فيقول ابن رشد عنهم أن كتبهم لم تصل إلى الأندلس في زمانه وإن كان يبدوا أنها من جنس طرق الأشعرية. يبقى الأشاعرة وهم الذين كانت لهم السيادة على الساحة العقدية زمن ابن رشد لقد جعلوا من مذهبهم وحده المذهب الحق وحكموا بالبطلان على جميع المذاهب الأخرى .[1]"

3. مفهوم التأويل الرشدي

أ. **لغة :** التآويل " هو الرجوع، تقول أل الشيء، يؤول أولا ومألا بمعنى رجع، وأول الشي رجعه، وآلت عن الشيء، ارتدت وفي الحديث صام الدهر فلا صام ولا ألا، أي لا رجع إلى خير والأول الرجوع،[2] وفي حديث خزيمة السلمي حتى ألا السلامى أي رجع إليه المخ، ويقال طبخت النبيذ حتى أل إلى الثلث و الربع أي رجع.

التآويل عند أندري لالاند (1867م– 1963م) في معجمه الفلسفي يعني" تأملات في النصوص الفلسفية الدينية وهي مختصة لتغيرات الدينية وتهتم خاصة لمعنى أو معاني النصوص المقدسة"
كما أن التآويل يعني " تفسير ما يؤول إليه الشيء، تقول تأول فلان الأمر أي تحريته

- **أصناف المؤولين عند ابن رشد**

في حديثه عن أصناف المؤولين نجد ابن رشد يقسم الناس إلى ثلاثة أصناف " صنف ليس هو من أهل التآويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف من أهل التآويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة، وهؤلاء هم أهل التآويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة أما الفرق بين العلماء[3] والمتكلمين والجدليين فهو أن العلماء والمقصود هنا الفلاسفة ينطلقون من دراسة الشاهد أي معطيات الحس والتجربة والارتقاء منه إلى الغائب آو ما وراء الطبيعة أي العلم الإلهي، وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها وتمساك الخطوات المنطقية التي يسرون عليها، غرضهم في كل ذلك البحث عن الحقيقة وبناء العلم من أجل العلم نفسه، العلم الذي ينال الإنسان كماله فينفصل به والحيوان والنبات والجماد.. الخ أما المتكلمون الجدليون فهمها العكس من ذلك ينطلقون أصول[4].

---

[1] : نظرية المعنى بين الشرح والتفسـير والتأويل لمحمد حماد. ندوة صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، 1992م،ص،27

[2] - مقداد عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات المجمع الثقافي، ط1 ، 1999، ص 578.

[3] - الفقيه الشيخ شبر، ابن رشد بين حقيقتين، الدين والفلسفة، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006 ، ص113

[4] - الهيتي فوزي حامد، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، ابن رشد نموذجا، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 193.

مذهبهم التي تتعلق بالغائب أي بعالم الألوهية وما في معانيه ثم يبنون الشاهد أي معطيات الحس للشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول. هدفهم كسب الأنصار وليس بناء العلم . "

"اعتمد ابن رشد في عملية التآويل على منهج إصلاحي عكس المناهج التي عند الفرق الأخرى وهو ينقسم إلى قسمين أساسيين هما " نقد مناهج السابقين عليه لا سيما منهج المدرسة الكلامية والمدرسة الفيضية وذلك من أجل إعادة التأسيس باقتراح قواعد جديدة للتآويل وقراءة النص لا سيما النص الديني " . "يرى ابن رشد أن أفضل الطرق لتعليم الجمهور هي الأقاويل الشرعية والمصرح بها في الكتاب العزيز للجميع منها، والثانية أنها تستقبل النصرة بطبعها إلى لا تنتهي إلى حد لا يقف على التآويل فيها، مما فيها من التآويل إلا أهل البرهان، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التآويل الحق " . " وذلك في أن هذه الأصول الثلاثة التي لا يعزى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية . " يقول ابن رشد في تحديد أصناف الناس " وإذا تقرر هذا كله، و كنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها التي هي المعرفة بالله عز وجل، وبمخلوقاته فإن ذلك متقرر عند كل مسلم عن طريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن طباع الناس[1]،متفاضلة في التصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالتآويل الخطابية كقصد صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

أولا: أهل البرهان: يقصد ابن رشد أهل البرهان الفلاسفة الذين يملكون قدرة على إدراك المتناقضات في حالة ما إذا حصل تعارض بين العقل والنقل لأنهم يملكون الأدلة والبراهين من أجل الخروج إلى حل سليم "والسبب في تقسيم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أصناف الخطابيون والجدليون والبرهانيون هو استناده إلى الآية "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بها لتي هي أحسن" لكن عندما نعيد بناء هذا الطرح نتساءل عن المستويات الثقافية والحكمية إن كانت الأولى شرعية التي جعلته يلجأ إلى هذا التصنيف فوحدة الفهم تصبح مرهونة بالشروط الاجتماعية والنفسية ثم لما لا تكون تراتبية الآية مجتمعة كلها في البنية الواحدة للفهم الإنساني العام" .

ثانيا: أهل الجدل: أما أهل الجدل فهم أقل درجة من البرهانيون وهم فئة تستطيع الوصول إلى التناقضات القائمة بين النصوص والعقل لكنها غير قادرة للوصول إلى حل لأنهم يفتقدون إلى وسائل البرهان لذلك نجد أفكارهم متضاربة متصارعة. " في الجدل يتم إقحام القارئ في الأفق المزدوج للكاتب ونصه، ومنشأ لغة تحمل القارئ إلى الحق التخيلي لأفعاله لغة النص من خلال الجدل الناشئ بين القارئ المجادل ومعاني النص المعروضة بذاتها للمساءلة، وفي القرآن عرض لمختلف الأسئلة المحركة للقضايا الإيمانية التي عرض إطارها البياني التاريخي، ثم يتحول الجدل[2].

لي فعل متناغم مع سيولة المعاني القرآنية لاستعادة البنية الظاهراتية للإيمان أي تعليمية شيئية الحقيقة وترك المجال مفتوحا لاستقبال اللانهائي لمعاني النص القرآني.

---

[1] - أبو الوليد ابن رشد فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق، محمد عمارة، دار المعارف، ط1، دس، ص4

[2] - عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربة في الهرومنطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، الجزائر العاصمة، ط1، 2007، ص 101.

ثالثا: أهل الخطاب أو الخطابيون : هم عامة الناس الذين لا يستطيعون إدراك معاني النصوص لقلة علمهم فهم يأخذون النصوص على ظاهرها دون الخوض في عمق[1] المسائل الدينية لأنهم غير قادرون على معرفة معانيها لضعف مخيلتهم وقصور فهمهم لها فيجب عليهم أن يلتزموا بحرفية النص دون الخوض في باطنه" . مع هذا الصنف من الناس الذي ليس من أهل التآويل، وهم الجمهور الغالب ذلك لأنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعزى من هذا النوع من التصديق فتندفع أفعال الذات نحو التداين والتعاير في الوقت نفسه من خلال تنشئها للمخيال اللغوي والالتحام بالنص دون اللجوء إلى اختيار أشيائه.

المبحث الثاني: دور التآويل في التوفيق بين العقل والنقل

1-إشكالية الفهم والمعنى وقراءة النص:

نرى أن قراءة النصوص ومعرفة معانيها وفهمها، لا بد أن يكون على مراحل من أجل الوصول إلى المقصد المراد الصحيح لهذا النص ويتم ذلك من خلال:

إن الاهتمام بالمنهج الصحيح في التآويل من قِبل المؤول يهيئ الله له القبول والاستفادة من علمه، ومن ذلك ما نراه عند بعض النماذج من العلماء الذين كتب الله لهم القبول، فالعالم الجليل الفذ شيخ الإسلام ابن تيمية الإمام الحجة المجتهد قامع المبتدعين رحمه الله حيث حصل له من الأثر العام والخاص ما يقل نظيره في معظم فنون العلم من التفسير والتآويل والاحكام والفقه والعقيدة والفتوى وغيرها، مما أكسبه ثروة علمية ومنهجية قوية في التآويل يندر نظيرها[2].

وأن يكون الواقع المتغير هو القضية الأهم في فهم النصوص، بخلاف ما تم الانشغال به على مر العصور السابقة من علاقة العقل بالنقل وأسبقية كل منهما على الآخر فلا بد من أن نحقق انسجاما بينهما لحل الإشكاليات الحالية والمستقبلية، والتآويل لا بد له من منهجية تجمع بين المرجعية الدينية والعقدية واللغوية والنحوية والبلاغية والتاريخية والاجتماعية ثم الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، فالمنهجية المحورية للتآويل يجب أن تعتمد على معرفة الواقع بحيث تسلط الضوء على حلّ المشكلات الراهنة.[3]

1.1- إشكالية قراءة النص

قراءة النص، فكل ناظر في النص ومتدبر له، لا بد أن يطلع على تفسير النص أولاً من مصادره الموثوقة، ويقوم بعد ذلك بفهم النص فهما وافيا يصل به إلى المعنى المراد، ومن ثم يستطيع تآويله وملاحظة لطائفه وحقائقه ودلالاته، فهذه الأمور من القراءة والفهم ومعرفة المعنى من خلال التفسير تأخذ بنا إلى التآويل الصحيح، ويكون تآويلاً معتمداً.

وبالتالي فإن المتأول بعد اطلاعه على التفسير المعتمد على الرواية والمأثور[4]، وتفسير النص بنص آخر من قرآن أو سنة أو أقوال للصحابة أو التابعين مع معرفة أسباب النزول وتفسير الغريب

---

[1] : أحمد زايد ، الهرمنيوطيقا و إشكاليات التأويل و الفهم في العلوم االجتماعية ، حولية كلية النسانية و العلوم الإجتماعية ، جامعة قطر ، العدد الرابع عشر ، 1992 ،ص/56

[2] : مصطفى عادل، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر ، القاهرة، ط،1 ،2007 ص 97

[3] : بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد،3 ،1988 ص .47

[4] - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987، ص6.

والناسخ والمنسوخ وتوجيه القراءات والشواهد الشعرية والمعاني اللغوية إنما جمع كل هذا في منهج تفسيره وتوصل بها إلى التفسير الظاهر للنص، والمعنى القريب المتبادر منها، نظراً لما عنده من معطيات تساعده على الوصول إلى التفسير الصحيح، وهذا هو بداية فهم النص ثم بعد ذلك يأتي التآويل الذي ينتقل بالمفسر ليكون مؤولا للنص، وهنا تبدأ مهمة المؤول بإمعان النظر في النص وتركيبه وتحليله وتدبره لاستخراج لطائفه وإشاراته وإيحاءاته فيأتي بالمعنى البعيد غير المتبادر إلى الذهن وغير الظاهر للمفسر، فيقف على المقصود والغرض ويزيل اللبس والاشتباه والغموض والإشكال.

فالتآويل تأمل صاف عن كل شائبة، وعمل ذاتي ليس له اعتماد على ما سبقه إلا في حدود أن يبقى التآويل في دائرة الحل، فالتآويل ثمرة تظهر شخصية المتأول وإتقانه وتدبره في النص، فالتأمل روح التآويل وهي من فتوحات الله سبحانه لمن يشاء، وتتفاوت التآويلات في عمقها وفاعليتها وتأثيرها، وأبلغها ما كان بإخلاص وبتوفيق الله والقبول[1] .

2.1إشكالية المعنى في التآويل

معرفة المعنى، بما أن القراءة المرحلة الأولى للتآويل، فإن معرفة المعنى أيضا ذات أهمية فائقة تسبق التآويل، فالنصوص إشارات ورموز لا حياة فيها، ربما نستطيع القول بهذا، والقارئ بمعرفة المعنى للنص يعمل على إحياءه وبث الروح فيه حتى يخرج للمتلقي بقوة، فالمعنى للنص يكون غالبا مباشر وهذا المعنى الأولي، وهناك معنى غير مباشر فهو المعنى التآويلي، وبهذا فالنص ذو معان روحية ومجازية تظهر وتتولد ولا تنفك عنه.

وبالاستقراء للنماذج التفسيرية التي تبين المعاني للنصوص نلاحظ أن هناك تطابقاً بين النص والمعنى، من حيث احتمال النص للمعنى لغويا ونحويا؛ وتطابق بين النص والمعنى مع الخطوط العريضة للمقاصد العامة للقرآن والسنة والشريعة؛ وكذا تطابقاً بين النص والمعنى بالنسبة للواقع تنزيلا وتطبيقا؛ وهذا ما كان يأخذ به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون[2].

3.1 [3] إشكالية الفهم في التآويل

الفهم للنصوص، فالتآويل في المفهوم التقليدي يهدف إلى فهم حقيقة النصوص، من خلال معانيها المتعددة، وربما يختلط المفهوم التآويلي للنص مع التفسير، وما التآويل إلا أداة معرفية من أجل بلوغ الحقيقة والوصول إلى الفهم الصحيح للنص، خاصة اذا كان ظاهر اللفظ لا يعبر عن مقصد الشارع[4].

وإمكانية الفهم التي تناولت النص بالتفسير والتآويل، ما هي إلا طرح يبرر جهود الفلسفة الحديثة لإظهار أهمية التآويل عن طريق الفهم سواء من حيث كيفية فهم النص أم من حيث كيفية فهم الفهم[5]

---

[1] : بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006 ص ص 97-98

[2] - هونري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرون، دار عويدات، بيروت، ط 2، 1998، ص 85.

[3] : نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، القاهرة، ط2، 1944 ص .140

[4] : بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، تر: فلاير جبوري غزول، ضمن كتاب الهرمنيوطيقا والتأويل، تأليف مشترك بين الباحثين، 131 دار قرطبة للطباعة والنشر، دار البيضاء، المغرب، ط2، 1993 ص 141

[5] : محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، ج2، ص 32

والفهم للنص يؤول إلى التآويل السليم الصحيح على أن يكون التآويل قد أحاط اللفظ بفهم ومعنى صحيح في الاعتبار؛ وأن يكون وضع اللفظ والمعنى قابلا للتآويل لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية.

ولا يتم الفهم إلا عن طريق معرفة المعنى، ويتبين ذلك من خلال الكشف عن دلالة المعنى بالطرق التي انتهجها الأصوليون ونذكر منها منهج الحنفية في دلالة المعنى التي تقودنا إلى الفهم وهي:

- عبارة النص والتي تبين دلالة الكلام على المعنى المقصود المتبادر فهمه.
- إشارة النص التي تبين دلالة الكلام على معنى غير مقصود من السياق وليس مراد به مباشرة.
- دلالة النص، وهي دلالة اللفظ عن طريق مناط الحكم أو علته.

4.1 الإشكالية المنهجية الحديثة

هناك العديد من الإشكاليات المنهجية الحديثة التي ظهرت بمسميات عديدة، وهناك العديد من التطبيقات العملية للخطاب العلماني في نظريته التآويلية سواء كان ذلك في العقيدة أو النبوة أو الغيبيات وكذا في الأحكام والحدود والأسرة وغيرها، وهذه التطبيقات العلمانية لهذه النظرية أدت إلى:

1. التشكيك في موثوقية النصوص.
2. أسبقية العقل على النصوص.
3. سلطة الواقع.
4. نزع القداسة عن النصوص.

والإشكالية التي وقع بها هؤلاء هي التعامل غير العلمي لهذه النظرية، وعدم استقرارها، مما أدى إلى مساواة النصوص الشرعية (القرآن والسنة) بالنصوص الحديثة للثقافات المختلفة الغربية والشرقية، وبالتالي وجدت المغالطات الكبيرة، والله تعالى قال :﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ ﴾

والنقطة المفصلية بين التفسير الإسلامي للنصوص الدينية (القرآن والسنة) وبين النظريات التآويلية الحديثة، هي الإيمان بمصدرية النصوص ومقاصد الشارع سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، فالقراءات التآويلية الحديثة وقعت في إشكالية معرفية كبرى حيث نقلت الصراع التاريخي في فهم النصوص المقدسة بين طريقة الكنيسة وطريقة عصر الأنوار كما يسمونه، ونقل ذلك كله إلى الساحة الإسلامية وهذا النقل هو إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي بدون مراعاة الظروف الدينية والاجتماعية وغيرها[1].

والإشكالية الأكثر خطورة في النظريات التآويلية العلمانية ومن على شاكلتها، أن منهجها يمارس تحت غطاء علمي كما يبدو في الظاهر، إلا أن حقيقتها لم تخل من أغراض مسمومة لإسقاط النصوص وأهلها في معتركات التيه والتخلف والرجعية والشك وبالتالي الوقوع بالمحظور من الشركيات وغيرها والله المستعان، وبالتالي فقدت هذه النظريات النزاهة العلمية والحيادية في البحث والتطبيق.

لذا فالنظريات التآويلية الحديثة لا يمكن معالجتها بالبحوث فقط بل يجب التصدي لها من عدة جوانب، من أجل العمل على تفنيدها وبيان بطلانها وزيفها وأهدافها المسمومة[2].

---

[1] - عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعاصرة، دار المعارف ط2، 1986، ص 34.

[2] : نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءات واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط1 ،2001 ص،13

2-التوفيق بين الحكمة والشريعة:

قال ابن رشد في كتابه فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال " وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهي عليه وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تريد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة هذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي داعية على 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 ويشهد له " ، كما نجد أن العلاقة بين العقل والنقل قد كان لها صدى بعيد على مدى عدة قرون" فقد صيغت من القرن الثامن عشر على أساس أن مقاربة ابن رشد لهذه المسألة قد تمت على مستويين مستوى العامة الذين[1]

لقد رأى ابن رشد من الحكمة والشريعة أختان من الرضاعة ولا يمكن فهم النقل إلا العقل، وأن الجهل هو سبب الاختلاف في الدين، لأن الحق واحد وإن كانت صوره المرتسمة على صفحات الذهن مختلفة وحججه في ذلك أنه لو كان هناك اختلاف ظاهر بين العقل والنقل فلا يمكن توضيحه و إزالته إلا للعقل، لأن هدفهما واحد هو الوصول إلى الحق.

2.2 مقاصد اختلاف الظاهر بين العقل والنقل

المقصد الأول: العقل وإدراك الوجود عند ابن رشد

لقد كان ابن رشد يرمي إلى إثبات أن المعارف العلمية لا يمكن أن تتعارض في حقيقة الأمر مع الحقائق الدينية. وفي البداية يجب أن نشير إلى أن ابن رشد قسم العقل إلى قسمين عملي ونظري، العقل العملي يدرك الصور الخيالية للأفعال الإرادية والمتصلة بالفضائل العملية، أما العقل النظري فإنه يدرك المعقولات الكلية.

لكن من المعلوم أن ابن رشد قال بفساد العقل الهيولاني، وذلك لاحتوائه على هذه المعقولات الفاسدة المتغيرة. فهو يرى أن العقل الهيولاني واحد من حيث هو مكان للمعقولات. وهو متكثر من جهة الشيء الذي هو بمثابة المادة للمعقولات أي صور المخيلة، بعبارة أخرى أن الكثرة لابد أن يكون مصدرها في المعقولات[2].

والمعقولات هي مجردات منتزعة من الصور التي في المخيلة ومصدرها الإحساس، وهي متكثرة بتكثر الموضوعات الحسية التي تختلف من شخص إلى آخر فمصدر الكثرة هو الصور التي في المخيلة. ويؤكد ابن رشد هذا المعنى عندما يقول: ليست المعقولات النظرية فاسدة إلا من جهة الشيء الذي هو مادة لها وهي صور المخيلة. أما من جهة الفاعل والقابل، أي العقل الفعال والعقل الهيولاني، فهي غير فاسدة. وحينئذ يمكن الوصول إلى المعقولات الكلية. وذلك بأن يحدث ذلك عن طريق الترقي في مراتب من الحس إلى مرتبة الخيال فالنطق، وهي مراتب التجريد التي تمر بها النفس في إدراكها للمعقولات الكلية. أما مهمة العقل الفعال فهي تحويل المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل. ويضيف

[1] : على حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت 2007، ، ص14

[2] - أحمد البحراني: التأويل منهج الاستنباط في الإسلام (البحرين)، 98، ص 225.

[1]ابن رشد أن المعقولات بالقوة هي صور خيالية، وحسب التراتب في الإدراك يصبح الإدراك عقلا مستفادا، وهو التمام والكمال. لقد بالغ ابن رشد في إيضاح معنى القدم والإرادة، ليبرهن على أن الفلسفة تتفق مع الدين، وفي هذا يقول: " أما مسألة قدم العالم وحدوثه فإن الاختلاف فيها، يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء، وذلك أنهم اتفقوا على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة، فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونه بالحس، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة. وأما الطرف المقابل لهذا، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، وهذا اتفق الجميع من الطرفين على تسميته قديما، وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، الذي هو فاعل الكل.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. فهذا الموجود الآخر، الأمر فيه بين: أنه قد أخذ شبها من الموجود الكائن الحقيقي عالم الشهادة، ومن الموجود القديم، فمن غلب عليه ما فيه من شبهة القديم، على ما فيه من شبهة المحدث، سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبهة المحدث سماه محدثا" . ولعل هذا هو السبب الذي دعا ابن رشد إلى رفع القول البرهاني بإطلاق إلى مستوى نظرية العلم مع التزام بالحفاظ عليه كمنهاج لكل ممارسة علمية مخصوصة، مما سيؤدي إلى تشعب طرائق البرهان وتعدد أساليبه المنطقية.[2]

المقصد الثاني: العلاقة بين الفلسفة والدين عند ابن رشد

حظي ابن رشد في تاريخ الفلسفة بمكانة مهمة إذ تجاوز صيته حدود العالم العربي والإسلامي، فقد استند إلى ركيزة انطلاق تجعل من العقل وقواعده مح ك الصواب من الخطأ[3].

إن العناية بإنشاء علاقة طيبة بين الوحي والعقل، وتثبيت هذه العلاقة على أسس متينة، مما يجبُ أن يعمل له الفيلسوف المتدين كما قلنا من قبل، على أنه فضلًا عن هذا، قد جدَّ سبب آخر بالنسبة لابن رشد يجعله بعد فلاسفة المشرق والآخرين الذين سبقوه يبذل غاية الجهد في هذه السبيل.

ونعني بهذا شعوره القوي بشدة حملة الغزالي العنيفة وقوة أثرها وشدة خطورتها، وبخاصة أنَّه صاحب أكبر مركز إسلامي في عصره وبلده، وله بتمكُّنه من الدين وأسراره ومن فهمه الصحيح لفلسفة أرسطو التي يراها الحقيقة، وصل إليها المعلم الأول من غير طريق الوحي، ومن حظوته في الدولة بالمركز المرموق في الفقه والقضاء، له من كل هذا ما يُيسر له أن يتقدم بشجاعة برأيه في هذه العلاقة، وبمجهوده في التقريب بين هذين الطريقين اللذين جعل الغزالي منهما طرفين لا يلتقيان.

[1]وقد أقبل ابن رشد على العمل الذي أحسَّ ضرورته، وخصص للغاية التي أراد الوصول إليها كتابيه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد

---

1 :علي حرب ، المصدر السابق ،ص،15

2 : محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط،6 ،2001 ص 70

3 - خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، دار الطليعة، ط2، 1993، ص 215.

الملة.« ذلك فضلًا عما خصصه لها أيضًا من كتابه: تهافت التهافت في مُناسبات مُختلفة ومواضع عدة، وإذن علينا أن نرجع إلى هذه المؤلفات لنعرف ما هي العلاقة التي يراها بين الوحي والعقل، وعلى أي أسس ينبغي أن تقوم[2].

ونستطيع أن نقول من الآن بأنَّ فيلسوف الأندلس لم يعتدَّ بالدين وحده دون العقل، ولا بهذا وحده دون ذاك، بل حاول مَثَّله في هذا مثل كثير من سابقيه وممن أتوا بعده في العصر الوسيط والعصر الحديث ـــ أن يسلك طريقًا وسطًا، وذلك ببيان أن كلًّا من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأُخرى، وأنَّ لكلٍّ منهما ناسها وأهلها،[3].

الشريعة: لها معانٍ ظاهرة للعامة، وأُخرى باطنة للخاصة، ومعنى هذا وذاك وجوب التآويل أحيانًا ولبعض الطبقات من الناس.

وضع قواعد خاصة بتآويل النصوص.

تحديد مدى قُدرة العقل، والصلة بينه وبين الوحي.

وقد انتهى ابن رُشد من ذلك كله إلى أنَّ الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين، أُختان ارتضعتا لِبانًا واحدًا، وأنهما يتعاونان في إسعاد البشر، ونحن نتناول كلًّا من تلك المبادئ بالبحث كما رآه فيلسوف قرطبة.

ومن الخير أن نَذْكُر هنا أننا سنعرض آراء ابن رشد في هذه النقط واحدة بعد واحدة، أمَّا الصلة بين ما ذهب إليه فيها وبين ما ذهب إليه الذين تناولوها بالبحث قبله أو بعده، فستكون موضع دراسة خاصة في فصل خاص يجيء في الترتيب بعد هذا الفصل، على أننا قد نُشير في هذا الفصل إلى بعض هذه المُقارنات في أثناء البحث[4].

الشريعة توجب التفلسف

بدأ فيلسوفنا بالتدليل على أنَّ الشريعة (القرآن والحديث) تُوجب النظر الفلسفي، كما تُوجب استعمال البُرهان المنطقي، لمعرفة الله تعالى وموجوداته، وساق لهذا وذاك دليلًا من القرآن، وهو قوله تعالى سورة الحشر :(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)، مُبينًا أنَّ «الاعتبار» هنا ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم، وهو القياس الفلسفي أو المنطق المعروف.

وهذا المعنى الذي ذكره ابن رشد لكلمة «اعتبروا»، وإن كان أحد معنيَيْها، إلا أننا نرى أنَّه غير مراد في الموضع الذي جاءت الآية فيه إذا راعينا السياق، والمَعنى الآخر الذي هو المُراد في رأينا، هو «اتعظوا» أي: اتعظوا أيها العقلاء ذوو البصيرة مما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول والمسلمين

---

[1] : محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ،1993 ص 128

[2] - عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي 1998، ص 207.

[3] : محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،مصدر سابق،ص،129

[4] : محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،مصدر نفسه،ص،130

العداء، وظنوا أنَّ حصونهم مانعتُهم مما يريد الله بهم، ولكنَّ الله أوقع الرعب في قلوبهم، وجعل بينهم الفشل حتى استسلموا للنبي وانتهى أمرهم بإجلائهم إلى الشام[1].

على أنَّ هذه الآية وإن لم تصلح دليلًا في رأينا على ما أراد ابن رشد من أنَّ القرآن يُوجب القياس البرهاني والنظر العقلي الفلسفي، فهناك في القرآن نفسه كما قال آيات أُخرى كثيرة تحثُّ على استعمال العقل والنظر في الموجودات، ومن ذلك قوله تعالى: قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وقوله: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، وقوله: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. وهذا فضلًا عن قول الرسول ﷺ: «لَا حَسَدَ إِلَّا في اثنتين؛ رجلٌ آتاه اللهُ مَالًا فسلَّطَهُ عَلَى هَلَكَته في الحق، ورجلٌ آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلِّمها».

ها هو ذا الغزالي حجة الإسلام وعدوُّ الفلاسفة، يستنكر في رسالته الخاصة بالتآويل وقانونه أن يكذِّب العقل بالشرع مع أنَّ هذا ما ثبت إلا بذلك يوصي من يُحاول الجمع بين الدين والفلسفة، أو بين المنقول والمعقول حسب تعبيره، ألا يكذب برهان العقل أصلًا، وذلك كما يقول لأنَّ العقل لا يكذب، ولو ذهبنا إلى تكذيبه فلعله كذب في إثبات الشرع الذي ما عرفناه وما ثبت إلا به[2].

الشريعة لها ظاهر وباطن

والسبب كما يذكر ابن رشد في وجود نصوص من القرآن والحديث تتطلب التآويل لمعرفة المعاني الخفية المُرادة منها، ووجود نصوص أخرى يُراد منها ما تدلُّ عليه من المعاني الظَّاهرة، أو بعبارة أُخرى، السبب في انقسام الشريعة إلى ظَاهر له أهله وهم العامَّة وأشباههم، وباطن له أهله وهم ذوو البرهان، هو أنَّ الناس مُختلفون في الفِطَر والعقول؛ ولهذا تختلف استعداداتهم وقُدَرُهم ووسائلهم إلى فهم وإدراك ما جاءت به الشريعة من المُعْتقدات. وهم بسبب هذا الاختلاف والتفاوت ثلاث طوائف:

- **الخطابيون**: وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأدلة الخطابية.
- **أهل الجدل:** ومنهم رجال علم الكلام، وهم الذين ارتفعوا عن العامة، ولكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقيني.
- **البرهانيون:** بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها. [3]

وهذا التفاوت في الفِطَر والعقول الذي جعل الناس طوائف ثلاثًا، يجرُّ حتمًا إلى اختلاف التعاليم التي يجبُ أن يُؤخذ بها كل فريق: فللجمهور وأشباههم، من الجدليين الذين لا يُطيقون الوصول إلى التآويل الصحيحة، الإيمانُ بظواهر النصوص الشرعية، وما ضُرِبَ لهم من رموز وأمثال.

---

[1] - نصر الدين محمد بن الحسن الطوسي: كشف المراد في تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1988، ص 348

[2] - جعفر السبحاني: بحوث في الملل والنحل، ج3، الدار الإسلامية، 1991م، ص 169.

[3] : محمد أركون، الإسلام والحداثة، (تر:هاشم صالح)التبين، العدد 2-3 الجزائر، الجمعية الجاحظية، ،1990 ص 204

وللعلماء أهل البرهان؛ الإيمانُ بالمعاني الخفية التي ضربت الأمثال والرموز لتقريبها للعقول، وذلك بتآويل هذه النصوص.[1]

ويجب مع هذا كله أن نُحَافِظَ على أن يكون كل نوع من هذين التعليمين لطائفته الخاصة، وعلى ألا يختلط أحدُهما بالآخر؛ لأنَّ جعل الناس شرعًا واحدًا في التعليم خلاف المحسوس والمعقول ولهذا نرى فيلسوفنا في كلامه على إثبات العلم للمبدأ الأول، يحرِّم أن يتكلم مع الجمهور في علم الله على النحو الفلسفي، وإلا كان ذلك بمنزلة إعطائهم ما هو سم لهم، وإن كان غذاءً للآخرين[2].

مُتقاربة أو مُتباعدة، ويَنْعَدِمُ بالنِّسبة للذين يعيشون في الظلام، والحقيقة محجوبة تمامًا عنهم، وهم العامة من الناس. [3]

خلاصة الفصل

من خلال ما تقدم بيانه وتوضيحه في الفصل الأول يتجلى لنا إن النظر في النص بالدراية كان يتطلب وصفاً خاصاً لتعزيز فكرة الوعي في التعامل مع بيان حقيقة المراد الشرعي وتوضيح بيان دليله. من هنا كان السلف يجدون صعوبة في إشكالية التقابل بين العقل والقرآن، وإمكان ضرورة التآويل من جهة ثانية، من حيث كيفية ارتباط المعنى الباطني بالمعنى الظاهري، والتميز بين عقل الرواية وعقل الدراية، بين السماع والنظر، وبيان المعنى الصريح من المعنى المشكل. وفي خضم ذلك كان الصراع عند القدامى ماثلاً في الأذهان النقدية المختلفة مما جعل تعدد هذه الذهنيات تتفاوت بين تعطيل الفهم وإنتاج المعنى، لذلك كان سياق الفهم يحتوي في ظلاله على السؤال الملح والمؤدي إلى فاعلية التآويل الذي لا يخضع لمنهجية معينة صرفة، ولكنه يرتبط أساساً بتتبع إجراءات ذات توجيه داخلي، يكون النص فيها هو الموجه الأساس لعملية التآويل. هذه العملية التي تسعى إلى ترجيح المحتملات وبيان دليل الحقيقة الخفية، تضع في الاعتبار، أيضاً، مهمة الفهم الداخلي للحقيقة المختلفة.

[1] : محمد أركون، الإسلام والحداثة،المصدر السابق ،ص،208

[2] - مقدم مختارية، إشكالية التوحيد في الفكر الإسلامي أبو عبد الله السنوسي أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، وهران 4 ،4219/4211 م، ص 21.

[3] - علي الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل و دارسة، المرجع السابق، ص ص 07- 17

الفصل الثاني: الظروف الفكرية والتاريخية التي ظهرت فيها الحاجة إلى التآويل

المبحث الأول : المعتزلة والمتصوفة والشيعة

عند المعتزلة

المتصوفة

عند الشيعة

المبحث الثاني : التآويل عند (أهل السنة و الجماعة) الأشاعرة نموذجا

التآويل ضمن منهج قراءة النص

التآويل عند أبو الحسن الأشعري بين اتجاهين عقديين

المبحث الثالث : التآويل عند علماء الكلام

مسالة قدم العالم

التأويل المحضور

علاقة النظر بالشرع

المبحث الأول: المعتزلة والشيعة

يميّز تآويلية ابن رشد هو اتكاؤه على منهجية في التعامل مع التآويل، فلم يعتبر التآويل هروبًا من إشكالات النص الديني بل اعتبره منهجًا متكاملًا ثريًا للتعاطي مع النص حتى وإن كان ثانويًا.. لكننا لا يمكن أن نتجاوز له تهميشه للجمهور بهذه النظرة المغرقة في الدونية حتى إنه يحرم نشر التآويل لهم، وذلك لأنه حكم عليهم بعدم الفهم وألجأهم إلى ظاهر النص لكونهم في منزلة لن يصلوا معها إلى فهم

التآويل، وهذه النظرة المستعلية للجمهور أدّت بابن رشد إلى احتكار الحق حتى إنه اعتبر منهجه في التآويل هو الطريق الوحيد للإسلام بعدما نقد الأشاعرة والمعتزلة وأشار إلى خطئهم في التآويل، فابن رشد يتعامل مع الفلسفة والفكر بمنهجية معرفية تنقصها النسبية في الطرح؛ وهذه آفة تتلبس الكثير من الفلاسفة على مر التاريخ.

1 عند المعتزلة

أراد المُعْتَزِلة وهم الفرقة المعروفة من فرق علم الكلام، أن يُبعدوا عن الله تعالى كل ما يُوهِم التَّجسيم أو التَّشبيه، وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه، وعدله وحرية المرء في أعماله؛ ليكون مسئولًا حقًّا وعدلًا عنها، وأن يبعدوا الخرافات والأَسَاطير عن الدين، ومن ثم صرفوا كثيرًا من الآيات عن مَعَانيها الحَرْفِيَّة الظاهرية إلى معانٍ أُخرى مَجَازية، واستعانوا في هذه السبيل الوعرة الشاقة بالقرآن نفسه في آيات أخرى وباللغة يجدون بها ما يُسَاعدهم في تقرير المعاني التي يرونها. [1]

ومِنْ أَجل ذلك نجد بينهم وبين فيلون وابن ميمون تشابهًا كبيرًا من ناحية الغاية من التآويل من بعض النواحي، وإن كان المُعتزلة لم يكن من هدفهم أن يعملوا لإظهار اشتمال القرآن على أمهات الأفكار والآراء الفلسفية اليونانية، كما كان صنيع المتقدمين.[2]

ومن الميسور أن نأتي بمُثل كثيرة لتآويل المُعتزلة في القرآن، ولكن نرى أنَّ هَذا ليس ضروريًّا هنا؛ إذ لا يتَّصِل اتصالًا كبيرًا بموضوع عملنا الأصلي، ويكفي أن نَذْكُر أنَّه يمكن الرجوع في ذلك إلى:

«الكشاف» لمحمود بن عمر الزمخشري الذي جاء بعد سابقه بقرن من الزَّمان، ويُعتبر هذا الكتاب المثل الأعلى للتفسير الاعتزالي[3].

ومع أنَّ هذا الكتاب كله تآويلا اعتزاليا؛ فلا ضرورة للإشارة إلى مواضع مُعَيَّنة منه، ولكن مع هذا نُشِيرُ إلى تآويله لهذه الآيات من باب التمثيل:

من سورة البقرة: اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ.

وقوله أيضا سورة الأعراف: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ...

وقوله أيضا: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا[4].

إلى غير ذلك من الآيات التي لا تكاد تُحصر، والتي سلط عليها المعتزلة التآويل بكل سبيل، وذلك لتتفق معانيها في مذهبهم المعروف.

---

[1] : إبن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ، تحقيق ، محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص 40

[2] : محمد أركون، الإسلام والحداثة،المصدر السابق ،ص،210

[3] - الآية 129 من سورة آل عمران

[4] - الآية 72 من سورة الأحزاب

على أنَّه مع هذا ما ينبغي لنا وقد أشرنا إلى هذا آنفًا أن نقول بأنَّ المعتزلة بما أوَّلوا من آيات القرآن تآويلا مجازيًّا، كانوا يُريدون أن يُظهِروا ما رأوه حقًّا من فلسفة اليونان في القرآن، كما كان الأمر بالنِّسبة إلى صنيع فيلون الإسكندري، وابن ميمون الأندلسي في التوراة.

وكذلك ليس لنا أن نقول بأنهم تأثَّروا بهاذين المُفكرين اليهوديين في طريقة التآويل، وإن كان الشبه غير قليل بين طريقة الأولين وطريقة المعتزلة.

كل ما في الأمر على ما نعتقد أنَّ المسألة كما ثارت في اليهودية والمسيحية، وضعت كذلك بالنسبة للإسلام، أي إنه يجب تنزيه الله تعالى عن كل ما يُوهم أنَّ له شبهًا كثيرًا أو قليلًا بالإنسان، ومعنى هذا تنزيهُه عن الصفات الجسمية والعواطف البشرية، كأن يكون له وجه أو يدان أو عينان أو قدمان، أو يكون له حركة وينتقل من مكان إلى آخر، أو أن يحس ما يحسه الإنسان من الغضب والمكر والفرح ونحوها من الإحساسات والعواطف البشرية.

ولكن القرآن وكذلك حديث الرسول ﷺ، اشتملا على نصوص كثيرة تُشير إذا أخذت حرفيًّا إلى التجسيم والتشبيه، وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية؛ فيجبُ إذن صرفها عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معانٍ أُخرى مجازية، وبخاصة أنَّ القرآن نفسه استعمل التمثيل أحيانًا في تفهيمنا ما يُريد[1].

على أنَّ المسألة وإن اتخذت نفس الوضع لدى كثير من رجال الديانات الثلاث؛ فإنَّ الأسباب قد تختلف كثيرًا أو قليلًا، لم يكن في رأينا من الأسباب لدى المُعتزلة الاعتزازُ بأنَّ التوراة اشتملت على ما ثبت صحته من الفلسفة اليونانية، أو ما عرفوا منها، كما كان الأمر بالنسبة لفيلون مثلًا؛ بل الأمر أنَّ المعتزلة فرقة من رجال علم الكلام لهم مذهبٌ خَاصٌّ، فأرادوا أن يجدوا له مثل غيرهم مِنَ المُتكلمين المسلمين أدلة من القرآن على ما ذهبوا إليه.

وقد وجدوا الأمر يسيرًا أحيانًا فلم يَحتاجوا إلى التآويل المجازي، ووجدوه عسيرًا أحيانًا بالنِّسبة لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ فعملوا على تآويلها، وساعدهم على ذلك ما هو معروف في البيئة الإسلامية من أن كثيرًا من آيات القرآن تحتمل الواحدة منها معاني كثيرة مختلفة. [2]

على أنَّ هذه الفكرة نفسها، وخشية القطع برأي في تفسير القرآن، جعلا بعض العلماء المسلمين يترددون في تعيين المعنى المراد من بعض الآيات، ومن هنا جاءت تسميتهم «بالوقوف»، ومنهم المتكلم المشهور عبيد الله بن الحسن العنبري[3].

أمَّا موقف أهل السنة في مقابل هؤلاء المعتزلة، فمن الممكن إيجازه في أنهم ينقدون بشدة طريقة المُعتزلة في تآويلهم القرآن تآويلات يظهر فيها الميل إلى الرَّأي والتعسف، وهذا الموقف يظهر لنا

[1] - الآية 26 من سورة البقرة

[2] : محمد أركون، الإسلام والحداثة،المصدر السابق ،ص،211

[3] - أحمد، هناء عبده سليمان: أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. الطبعة الأولى.2005 ، ص:47

واضحًا جدًّا في تفسير الإمام المتكلم المتفلسف فخر الدين الرَّازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ، وتفسيره هذا يُعتبر بحق في نظر كثير من الباحثين نهاية ما وصل إليه إنتاج المسلمين الفكري في هذه النَّاحية، ومنه نعرف أنَّ المؤلف قد عُني عناية شديدة بتفنيد آراء المعتزلة التي عملوا بكل جهدهم للاستدلال لها، إن لم نَقُل لأخذها من القرآن.[1]

المتصوفة

هذا؛ وبجانب التآويل الاعتزالي، نجد ضربًا آخر من التآويل سار فيه أصحابه إلى أبعد الشوط، ونعني به التآويل الصوفي.

وفي الحق إنَّ المُتصوفة لهم تآويل مجازية للقرآن خاصَّة بهم، وأغلبها إن لم نقل كلها مُتَطرف إلى حدٍّ بعيد، وهم مثل الشيعة يرون أنَّ الإمام علي بن أبي طالب، عنده عن الرسول ﷺ، علم هذه التآويل كلها التي ينبغي ألا تُلَقَّن إلا للمريدين وحدهم شيئًا فشيئًا.

وفي هذا يقول عمر بن الفارض الشاعر الصوفي المعروف، في قصيدته التائية المشهورة:

وأوضح بالتآويل ما كان خافيًا عليٌّ بعلم ناله بالوصية

وإذن، الإمام علي بن أبي طالب هو إمام التصوف الإسلامي في نظر الصوفية، وهذا الرأي الذي أخذه المُتصوفة عن الشيعة، ينكره بتاتًا أهل السنة بحق، فإنَّ الرسول ﷺ لم يخصَّ أحدًا من صحابته أو ذوي قرابته بعلم خاص ظاهري أو باطني.

وإن من الحق مع هذا على ما نَعتقِدُ، أنَّه وإن كان غيرَ صحيح ما ذهب إليه الشيعة والمُتصوفة من إسنادهم للإمام علي علمًا باطنيًّا يشمل المعاني الخفية للقرآن التي خصه بها الرَّسول، فإنَّه ليس من السهل أن نُنكِر تفاوت العقول في فهم الكتاب العظيم، وإدراك ما تضمنه من تعاليم وحقائق، وفي هذا يرى الغزالي أنَّ أكابر الصحابة وفي مقدِّمتهم عمر وعلي، فهموا من أسرار الدين وحقائقه أكبر نصيب.

ونحن، وإن لم يكن من قصدنا بحث مُشكلة التآويل بحثًا خاصًّا، نرى من الخير أن نُشير إلى أن تآويل الصوفية والشيعة وبخاصة الباطنية منهم تختلف عن تآويل المعتزلة بأمرين:

أ. المبالغة في التآويل المجازي الذي لا قرينة مُطلقًا عليه من القرآن، وفي طلب ما زعموه من المعاني الخفية فيه، حتى خرجوا به عن معانيه الحقة الواضحة التي لا ريب فيها.

ب. إسناد هذه التآويل للإمام علي كما رأينا بلا دليل صحيح.[2]

وبعد هذا وذاك، نرى هؤلاء وأولئك يشتركون مع المعتزلة في أنهم عملوا جاهدين على إدخال آرائهم الفلسفية في القرآن والحديث بطريق ذلك التآويل المجازي، فيه على رأيهم يستخلص ما في النصوص الدينية الوحيية من حقائق فلسفية عميقة تستتر وراء المعاني الحرفية لهذه النصوص.[1]

---

[1] : عز العرب الحكيم بناني، «الهرمينوطيقا والفلسفة»، ضمن: كتاب آفاق هرمينوطيقية، منشورات دار ما بعد الحداثة، المغرب، 2007م. ص .10

[2] : مختار الفجاري، الفكر العربي الإسـلامي: من تأويلية المعنى إلـى تأويلية الفهم، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009م، ص .3

والمثل لهذه التآويلات الشيعية والصوفية كثيرة جدًّا، ومن اليسير أن يجدها من يريدها في التفاسير القرآنية لكلٍّ من هاتين الفرقتين، ونُشير من بين التفاسير الصوفية إلى:

- كتاب حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمي النيسابوري المتوفى سنة 412 ه.
- تفسير محيي الدين بن عربي، المتوفى سنة 638 ه

ج. تآويلات القرآن، لعبد الرازق القاشي أو القاشاني السمرقندي، المتوفى سنة 887هـ.

ومع ذلك؛ فإننا نرى أنْ نأتي بمثال واحد للتآويل الصوفي، ومثال واحد آخر للتآويل الشيعي.

يقول الله تعالى في سورة يس: 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[2].

فهذه الآيات وما تلاها لم تجئ حسب معناها الظاهر، وهو الصحيح المُراد بلا ريب، إلا لتقصَّ علينا للعبرة والذكرى نبأ أصحاب القرية الخاطئة الضالة مع الرسل الثلاثة الذين أرسلهم الله إليها فكذبوهم، ولكنَّ المتصوفة تركوا هذا المعنى الظاهر وزعموا أنَّ لها معنى خفيًّا باطنيًّا، فرأوا أنَّ القرية ليست إلا الجسم، وأنَّ الرسل الثلاثة هم الروح والقلب والعقل، وهكذا أوَّلوها كلها تآويلا مجازيًّا لا دليل ولا قرينة عليه.

2-عند الشيعة

وإذا تركنا المعتزلة والشيعة والمتصوفة، نرى مشكلة التآويل تعرض لأهل السنة من رجال علم الكلام، فيتعرض لها كلٌّ من الغزالي وابن تيمية، ويقف كل منهما منها موقفًا خاصًّا يتعارض وموقف الآخر.[3]

حجة الإسلام يرى أنَّ في القرآن والحديث نصوصًا تفيد غير معانيها الظاهرية؛ ولهذا يُجيز تآويلها؛ ولهذا أيضًا عُني بوضع رسالة في ذلك تسمى « قانون التآويل»، كما تناول هذه المشكلة بالبحث في رسالة أخرى هي «إلجام العوام عن علم الكلام». ومن تلك النصوص مثلًا ما يُشير بظاهره إلى التجسيم أو التشبيه في ذات الله تعالى أو صفاته.

وذلك مثل الآيات التي تُوهم بظاهرها أنَّ له تعالى بعضَ ما للإنسان من الأعضاء والحواس، وأنَّه يتحرك وينتقل ويجلس على العرش، وأنه فوقنا، ومثل ما جاء في بعض الأحاديث من أنه ينزل في كل ليلة إلى السماء الدنيا.

---

[1] : عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2007م. ص. 135

[2] : الآية 12-17 من سورة يس

[3] : عبد الغنـي بارة، الهرمينوطيقا والفلسـفة: نحو مشـروع عقـل تأويلي، الـدار العربية للعلوم ـ ناشرون ومنشورات الاختلاف، 2008م، ص 195

فهذه النصوص القرآنية والحديثية يرى الغزالي أنَّ لها معاني خفية لا يصل إليها أهل المعرفة، وأنَّ موقف العامي منها هو التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها، والتسليم فيها لأهل المعرفة القادرين على إدراك المراد منها.[1]

وهؤلاء المتصوفة أي: «أهل الغوص في بحر المعرفة» لا يصل إلا واحد من كل عشرة منهم في رأي الغزالي إلى معرفة «الدر المكنون والسر المخزون». وبعبارة أُخرى: إنَّ أسرار هذه النصوص ومعانيها الخفية ليست خفية بالنسبة للرسول وأكابر الصحابة، كأبي بكر وعمر وعلي، ويلحق بهم الأولياء والعلماء الراسخون.

يجيبُ الغزالي عن هذا إجابة تجعلنا نلمح فيه المتصوف الذي لا يرى أن يطلع على الأسرار إلا المُريدون، إنَّه يرى أن لمن عرف التآويل أن يحدِّث به من هو مثله في الاستبصار، أو مَنْ هو مستعدٌّ للمعرفة وطالبٌ لها ومقبل عليها بكله، ثم يختم ذلك بقوله في شبه قاعدة عامة: «فإن مَنْع العلم أهلَه ظلم، كبثِّه لغير أهله»[2].

وما ينبغي لنا أن نفهم من إجازة الغزالي التآويل لأهله، وإجازته إظهارَ التآويلات لمن هو أهل لمعرفتها، أنَّه في هذا أو ذاك كابن رشد الذي رأينا فيما سبق عنه أنه يُجيز إذاعته في هاتين الحالتين، كما أجاز ابن ميمون من بعده، ليس لنا أن نفهم هذا، فإنَّ أهل التآويل وأهل المعرفة في رأي «حجة الإسلام» هم المُتصوفة كما عرفنا، على حين أنَّهم الفلاسفة عند فيلسوف الأندلس وبلديِّه الحبر اليهودي، وشتان بين أولئك وهؤلاء.[3].

من هذا كله نرى الإمام الغزالي مع مشاركته للصوفية في أنه يوجد « مريدون» يصحُّ أن تُذَاع لهم التآويلات الحقيقية والمعاني الخفية لبعض النصوص المُقَدَّسة، لم يُفْرط كما أفرطوا في التآويل، بل إنه رأى التوقف فيه في حالات كثيرة عندما لا يوجد دليل قاطع على تعيين المعنى المجازي المراد.[4].

التآويل في رأي رجال السلف الإسلامي هو التفسير وبيان المراد من النص القرآني أو الحديثي، وبهذا المعنى ورد كثير في القرآن نفسه، وهو التآويل المقبول، ويُقال على هذا المعنى إن الصحابة والتابعين كانوا يعرفون تآويل القرآن الذي فسروه كله، ومن ثم قال الحسن البصري من التابعين: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم ما أراد بها.

ولذلك لا يجوز التوقف وترك بيان معنى الآية من آيات القرآن؛ لأن الله أَمَرَنا أن نَتَدَبَّر القرآن وأن نفهمه، والرَّسُول لم يترك هذا من غير بيان للصحابة، اللهم إلا أن يُقال إن الرسول كان لا يعلم معاني

[1] : عبد الغنـــي بارة، الهرمينوطيقا والفلســفة،المرجع السابق،ص،196
[2] - الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران ، دار الحديث، القاهرة ، ط،1 ج2،2004م،91
[3] - خليل شرف الدين: ابن رشد (الشعاع الأخير)، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص:173
[4] - المرجع نفسه، ص:174

القرآن الذي أُنْزِل عليه، أو كان يعلمها ولم يبلغها كلها للناس مع أنه مأمور من الله بالتبليغ، وكل ذلك غير مقبول ولا معقول. [1].

هذا؛ وأمَّا النوع الآخر من التآويل الذي يتكلم عنه كثيرًا من الفلاسفة والمتصوفة، وبعض رجال علم الكلام، فهو أمرٌ آخر غير النوع الأول، إنَّه في اصطلاحهم الخاص «صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى آخر يُخالف ذلك.» أي: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر خفي.

وهذا ضرب من التآويل لم يغب عن الرَّسول ﷺ الذي بيَّن بنفسه، في كل موضع يجبُ فيه ترك المعنى الظاهري، المعنى الآخرَ المراد بهذا اللفظ؛ وذلك لأنه «لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبيّنه لهم».

وما دام الأمر كذلك؛ فلا تعارُض إذن بين المَعقول الصريح والمنقول الصحيح، أي: لا تعارُض بين ما يؤدي إليه العقل السليم وبين ما ثبت نقله عن الرسول.

ذا يرى ابن تيمية، وهو يُؤكده بأنَّه قد تحقق ذلك بنفسه؛ إذ تبين له بعد تفكير طويل اتفاق ما وصل إليه العقل الصحيح النظر في المسائل الكلامية الكبرى، كمسائل التوحيد والصفات والقَدَر والنبوات والمعاد، مع ما جاء عن ذلك في الشريعة تمامًا[2].

[3].والآن وقد رأينا مشكلة التآويل في النصوص المقدسة توضع قبل ابن رشد في اليهودية والمسيحية والإسلام، أمام الفلاسفة والمفكرين من رجال هذه الديانات، علينا أن نقارن موقف ابن رشد فيها بموقف غيره ممن تناولناهم بالدراسة[4].

لم يُحاول ابن رشد أن يَجعل من القرآن أو الحديث كتابًا فلسفيًّا، أو لم يُحاول بتعبير آخر أن يَجِدَ فلسفة أرسطو الذي عُرف بأنَّه شَارِحه الأوَّل في القرآن والحديث، ليكون هذا توفيقًا بين الوحي والفلسفة، كما حاوله تقريبًا، وعمل له كلٌّ من فيلون وموسى بن ميمون في اليهودية، وكلمانت الإسكندري وأوريجينوأبيلارد في المسيحية، وكذلك لم يسِر مع خياله في تآويله كما فعل فيلون، وذلك حين جعل الأشخاص التي جاءت في تاريخ الخليقة وتاريخ اليهود في التوراة رموزًا لحالات النفس.

إنَّ فيلسوف الأندلس حين نُريد أن نُقارنه بهؤلاء وأولئك، نراه كما تقدم قد وجد في القرآن والحديث ما لا يقدر العامَّة على فهمه، وما له تآويلات عقلية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة وهم الفلاسفة في رأيه؛ فأوجب على الأولين أخْذَ هذه النصوص حسب معانيها الظاهرة، وأوجب على الآخرين تآويلها ومعرفة المعاني الخفية التي لها.

---

[1] - إبن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3 ، 1998، ص202

[2] - إبن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المرجع نفسه ، ص: 203

[3] - محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت،1981، ص:641

[4] - محمد عبد الرحمن مرحبا ، المرجع نفسه، ص: 642

كما حاول أن يجد لآرائه الكلامية سندًا من القرآن لإقناع العامَّة ومن إليهم، وهذا ما فعل غيره من رجال المسيحية كما رأينا، وإن كان لم يجعل مثلهم الغرض من تفسير القرآن هو الاستدلالَ على اللاهوت الذي أخذ حظًّا غير قليل من الفلسفة، بل جعل عمدته في الاستدلال لآرائه الفلسفية ـــ حتى ما يتصل منها بالدين هو الدليل المنطقي، وشاهِدُ هذا ما سنراه فيما يأتي عند الكلام عن المعركة بينه وبين الغزالي.[1]

ولقد اعتمد المعتزلة في تأويلاتهم لنصوص الدين التي يوهم ظاهرها التشبيه على أمرين وهما:

إثراء اللغة في دلالة اللفظ على معاني عديدة.

بلاغة اللغة العربية وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات والكنايات، ومن أكثر ذلك تأويل هم للآيات المتشابهة، بناء على إحدى هذه الطرق أولت المعتزلة الآيات التي يفيد ظاهرها أن الله يدا أوعينا ووجها غير ذلك وذلك مثل قوله تعالى :﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ فقد جعل المعتزلة وصف الله عز وجل في قوله يداه مبسوطتان (أن هذا كناية عن وصف الله بالكرم كذلك أولوا الآيات التي تفيد الفوقية: فأولوا قوله تعالى: ﴿ يخافون ربهم من فوقهم﴾[2]

يقول الزمخشري في تأويل هذه الآية: "إن علقته يخافون، فمعناه: يخافونه أن يرسل عليهم عذابا من فوقهم، وإن علقته بربهم حالا منه فمعناه: يخافون ربهم قاهرا كقوله تعالى: ﴿ وهو القاهر فوق عباده﴾ وقوله تعالى ﴿ وإنا فوقهم قاهرون﴾.

هذه بعض النماذج التي يتضح معها موقف المعتزلة من قضية التأويل وهي كما نري –تبين أن نظرة المعتزلة إلى النصوص القرآنية نظرة عقلية سلكوا فيها مسلك التأويل من أجل تدعيم أصولهم الخمسة التي يتمسكون بها، وهي نفس الطريقة التي سلكوها مع النصوص النبوية، وقد ساعدهم على ذلك معرفتهم بقواعد اللغة أحيانا والحق إن اختلفت عن تأويلا تغيرهم إلا أنها كانت بقصد تنزيها لله تعالي إلا أنهم أخطئوا من حيث إنهم قصدوا الصواب، يقول الشهرستاني: واتفقوا علي نفي التشبيه من كل وجه جهة ومكانا وصورة وجسما وزوالا وتغيرا وتأثرا وأوجبوا تآويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط " توحيدا[3]"

المبحث الثاني : التأويل عند (أهل السنة والجماعة) الأشاعرة

[1] : شرف عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت ـ الجزائر. 2007م، ص .24

[2] :الغزالي ، المنقذ من الضلال ، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص 5

[3] :يوحنا قمير: ابن رشد والغزالي(التهافتان)، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان1969،ص،56

عند التعرض لبيان موقف الأشاعرة من قضية التأويل سوف نجد أنهم أقروا مبدأ التأويل كالمعتزلة إلا أنهم خالفوهم في طريقة التطبيق، ذلك أن مفترق الطريق بن المعتزلة والأشاعرة هو السير وراء العقل ولكن في حدود الشرع ننقل هنا ما جاء عن الشيخ محمد عبد العظيم الزر قاني في كتابه « مناهل العرفان»، حيث يبين موقف الأشاعرة من التأول فيقول ما نصه: «اتفق الجميع مين سيلف وخلف على أن ظاهر الاستواء على العرش، وهو الجلوس عليه مع التمكن والتحيز مستحيل لأن الأدلة القاطعة تنزه الله عن أن يشبه خلقه[1]

1 التآويل ضمن منهج قراءة النص

على الرغم مما سبق بيانه من أن التآويل يظل قاسما مشتركا بين كل المذاهب العقدية في مستواه الأدنى الذي يقف عند حدود التآويل الإجمالي، فإن ذلك لم يمنع من أن يثور خلاف بين مدرستين كبيرتين ضمن الصف السني، مدرسة ترى صحة اللجوء إلى التآويل التفصيلي فتصرف كل كلمة أوهمت تشبيها إلى معنى آخر تستمده من أحد استعمالات اللغة.

ومدرسة أخرى لا تبلغ بالتآويل هذا المستوى، وإنما تقف عند قراءة كلمات من مثل اليد والوجه منسوبة إلى الله عند عتبة الإيمان بها وإمرارها بلا تكييف ولا بلوغ بها معنى التشبيه.

وعند بعض أتباع هذه المدرسة يمثل التآويل حيادا وبعدا عن منهج السلف الذين لم يؤولوا النصوص، وإنما أمروها كما جاءت . وقد تعالت أصوات رجال هذا التيار بالإنكار على معتمدي التآويل، وكان الأشاعرة بالخصوص المستهدفين، وقد حاول رجال المدرسة النصوصية إبراز خطأ التآويل تارة، وتصويره على أنه أثر من بقية منهج الاعتزال تارة أخرى، وصنفت كتب عديدة أصبحت تمثل واجهة للصراع أكثر مما تمثل محاولة علمية للفهم وللتقارب.[2]

وقد كانت الخطوة الضرورية في إقامة الحجة على الأشعرية هي محاولة عزل أبي الحسن الأشعري عن الأشعرية وتصوير أتباعه على أنهم لا يمثلون امتدادا فكريا حقيقيا لمذهب أبي الحسن الأشعري، وإنما هم أشخاص تصرفوا في مذهب الأشعري وشكلوه تشكيلا آخر، انفصلوا به عن إمامهم الذين يتسمون باسمه.

وهذا وضع يدعو إلى أن نتبين الموقف الحقيقي للأشعري من قضيتي إثبات المجاز في النص الشرعي، والقول بالتآويل تبعا لذلك .[3]

2 التآويل عند أبو الحسن الأشعري بين اتجاهين عقديين

[1] : معتصم السيد أحمد، «الهرمينوطيقا: جذور المصطلح ودلالات المعنى». مجلة البصائر. العدد .50 2012.موقع على شبكة الأنترنت.org.albasaer.www

[2] : يوحنا قمير،المرجع السابق،ص،57

[3] : محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط،2 بيروت1981،ص،114

حينما يكون أي عالم في مستوى أبي الحسن الأشعري في علمه بالعقيدة وفي غزارة إنتاجه وقدرته الفائقة على إقامة الأدلة على ما يراه ويقول به، وعلى مناقشة أدلة خصومه ودحضها، فإن ذلك مما يغري كل مدرسة عقدية بأن تدعيه وتنسبه إلى منهجها وتضمه إلى رجالها، لتعزز به صفوفها.

وقد تبنت أبا الحسن مدرستان مختلفتان اختلافا حادا في قضية اعتماد التآويل منهجا في القراءة.

وقد أسعف بهذا التبني أن أبا الحسن قد تقلب في أطوار من الدرس العقدي بعد أن انفصل عن الاتجاه الاعتزالي، وكتب من المؤلفات ما يصح مظهريا أن ينسب إلى مدرسته إذ ا لم تراع كتاباته التالية.

ولهذا السبب فقد وجب ترتيب كل ما كتبه وإعادته إلى مرحلته من الفكر والنظر العقدي الذي مر به الأشعري، ووجب في نهاية الأمر الخلوص إلى أي كتبه كان هو المتأخر من أجل اعتباره سندا للقول بعقيدة الأشعري الأخيرة.

إن الأكيد أن أبا الحسن قد أخذ باتجاه يتعامل مع النصوص تعاملا ظاهريا لا يتأول شيئا منها، وهذا المنهج يعبر عنه كتاب الإبانة عن أصول الديانة من مؤلفات الأشعري.[1]

ومر الأشعري كذلك بمرحلة أخرى تحدث فيها عن نظرية الكسب وسكت فيها عن إثبات الوجه والعينين والبصر واليدين، ويمكن إعطاء نموذج عن هذه المرحلة بما ورد في كتابه "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع" الذي يختلف اختلافا كبيرا عن الإبانة.[2]

ومن أجل الوقوف على هذه الحقيقة فإنه يحسن جلب شاهد من كلا الكتابين

يقول الأشعري "الإبانة عن أصول الديانة" في الباب السادس: فمن سألنا أتقولون إن لله وجها . قيل له نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون، ويدل على ذلك قوله تعالى: "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام"

فإن سألنا أتقولون إن لله يديْن قيل له نقول ذلك بلا كيف، وقد دل عليه قول الله تعالى "يد الله فوق أيديهم" [3]

ولقد ذهب أكثر الراغبين في ضم الأشعري إلى المدرسة الظاهرية النصية إلى أن كتاب الإبانة هو آخر ما انتهى إليه ارتحال أبي الحسن الفكري وهو الذي يمثل منهجه ومعتقده.

---

[1] : الغزالي أبو حامد: المستصفى من علم الاصول, ج،1 دار إحياء التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي, بيروت- لبنان، ط،1 د.ت، ص.245

[2] : قطب الريسـوني، النص القرآني: من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط، 2010م، ص .403

[3]: الآية 10 من سورة الفتح

قال ابن كثير فيما تحدث به مرتضى الزبيدي إن أبا الحسن الأشعري مر بثلاثة أطوار، طور الاعتزال، وطور انتقل فيه من الاعتزال لكنه ظل متأثرا بمذهب ابن كُلاب، وطور ثالث أثبت فيه النصوص من غير تكييف ولا تشبيه

والملاحظ أن ابن تيمية لما تحدت عن الأطوار الفكرية للأشعري لم يتحدث إلا عن طورين طور الاعتزال وطور ثان سلك فيه طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنة

والذين اختاروا أن يكون المنهج العقدي الوارد في الإبانة هو المعبر عن عقيدة الأشعري قد اضطروا إلى القول بآراء ليس من اليسير التسليم بها حين تتوخى النزاهة الفكرية.[1]

فهؤلاء من جهة قد انتهوا إلى الفصل بين الأشعري وأعلام مذهبه واتهموهم بأنهم غيروا مذهب إمامهم فأحدثوا فيه من القول والتآويل ما لم يقل به إمامهم. وهذا ادعاء يصعب مجاراته لأننا لم نألف من أي مذهب إسلامي أن يتواطأ علماؤه على التحريف والتزييف ثم توافقهم الأمة على ذلك وتسكت عنهم.

ومهما يكن فإن قول الله تعالى: "فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به" ليس معناه القول بوجود مثيل لله يومنون به، وإنما معناه: إن آمنوا مثل إيمانكم فقد صاروا على عقيدتكم.

ويمكن للمرء أن يقول للآخر أنا أقول بمثل ما تقول به، وهو يعني أنه مطابق له في القول بقوله.

وقد كان من مستلزمات القول بحياد الأشاعرة عن مذهب إمامهم أن هؤلاء قد عمدوا إلى عقد المقارنة بين مضمون كتاب واحد هو كتاب الإبانة وبين أقوال الأشاعرة.

وهذه مصادرة على المطلوب لأنه لم يتم الحسم بأن كتاب الإبانة هو آخر ما كتب الأشعري حتى يصح اتخاذه حجة على المذهب الأخير للأشعري. لآن لأبي الحسن الأشعري عطاء غزيرا يتجاوز المائة كتاب حسب تتبع د. فوقية حسنين محمود[2]

وليس من المنهج في شيء إلغاء كل تلك الكتب والاقتصار على واحد منها ليحاكم إليه الأشاعرة. وعلى النقيض مما ذهب إليه القائلون بأن كتاب الإبانة هو آخر ما كتبه الأشعري فإن دارسين آخرين يعتبرون كتاب اللمع هو آخر ما صنفه، وهم يرون أن ما كتبه الأشعري في كتاب الإبانة كان خطوة ضرورية ومرحلة انتقالية لا بد منها لتأكيد براءته من الاعتزال، لأنه حينما امتدح منهج أحمد بن حنبل وأثنى على مذهبه كان بذلك منتميا لخصم المعتزلة الأبرز الذي امتحن على أيديهم.[3]

المبحث الثالث : التآويل عند علماء الكلام:

[1] : محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 115

[2] : كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن منطق فهم القرآن: الأسس المنهجية للتفسير والتأويل، ، ج1، دار فراقد، 2012، ص 19.

[3] :ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، ج.م.ع. الطبعة الثالثة، 1980، القسم الأول، ص415

ارتبط التآويل بعلم الكلام، لا سيما في عصوره المتقدمة، إذ تعتبر التحولات التي طرأت على على القول العقدي وتحوله من اعتزال إلى أشعرية إلى ماتيردية نوعا من إعادة القراءة وإعادة الإنتاج، كما يمكن قراءة التطورات التي تحدث داخل المذهب الواحد في هذا الاتجاه .وكانت الآيات المحكمة والمتشابهة، وظهور أسلوب التآويل الذي استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها هي الباعث على نشوء علم الكلام.[1]

.قد ورد عند المتأخرين من المتكلمين والأصوليين وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لوجود دليل يقترن به يمنع من إجراء ظاهر اللفظ. وهذا النوع هو الذي استخدمته المعتزلة – بمعناه في صرف آيات الصفات واستعمله أكثر المتأخرين في تآويل نفس الآيات.

وهذا المعنى للتآويل – وإن لم يرد اصطلاحا في كتابات المعتزلة – إلا أنهم قد جروا عليه في تآويل آيات الصفات وصرفها عن ظاهرها زاعمين أن قرينة التنزيه هي التي توجب عدم أخذ تلك الآيات على ظاهرها وإلا وقعنا في التشبيه.[2]

ابن رشد:

ينتقد ابن رشد علماء الكلام في أنهم يستعملون الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية ولو أن مقاصدهم حسنة فإنها مضرة بالحكمة والشريعة فقد صار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتآويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها.[3]

يؤسس رأيه في التآويل بالبرهان والذي لا يؤدي قطعا إلى مخالفة ما ورد به الشرع، ويعتقد أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. ولا يوجد تعارض بين ما يقول به ظاهر الشرع وما يؤدي إليه البرهان النظر في نصوص الشريعة بالاستدلال كما هو حال الفقيه الذي يلجأ للقياس الشرعي لاستنباط الاحكام أما إذا كان ما وصل إليه البرهان مخالفا لما يدل عليه ظاهر الشرع فلا حلّ إلا أن يُطلب بالتآويل.

التآويل عند ابن رشد " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي" (فصل المقال)[4]

لا يتردد ابن رشد في الانتصار للتآويل البرهاني بما هو نظر في النص وتمعن بالعقل وما دام أن هناك إمكانية لوجود تعارض بين ما يصل إليه البرهان وظاهر الشرع فإن التآويل في مثل هذه الحالة

---

[1] : العلوي، جمال الدين: إشكالية العقل عند ابن رشد، ضمن كتاب (تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس)،ج2، بيروت، 1998، ص111.

[2] : الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (رسائل الغزالي)، ج،4 دار الكتب العلمية، ط،1 بيروت ، 1986، ص71.

[3] : الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، المرجع نفسه،72

[4] : إلهام بن حواس التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر،أطروحة للحصول على شهـــادة دكتوراه علوم في الفلسفة ، كلية العلـــوم الإجتماعية جامعة وهران2 محمد بن أحمد ،2020-2021،ص،48

يكون ضرورة لا أن ينتصر لظاهر الشرع بدعوى أنه لا يصح الخروج على ظاهر مجمع على صحته نقلا ورواية.[1]

فالتآويل البرهاني هو مساءلة فلسفي لنص الوحي يبحث عن الحقيقة المضمرة الكامنة في الشريعة والتي عليها مدار الأمر كله وهو دعوة إلى إعادة فهم الماضي مسائلة وجدلا عبر وسيط العقل.

يعتقد ابن رشد أن الاجماع حول ما يجب أن يحمل على الظاهر من النصوص أو ما ينبغي تآويله أمر يصعب تحقيقه أو يعز طلبه فهو يدخل في دائرة المتعذر بلوغه الممتنع حصوله لذا فلا أحد يملك أن يتهم أهل البرهان بخرق الاجماع في التآويل. والتآويل هو الاجراء الذي يعين على درء هذا التعارض وتقريب النقل من العقل

يقول ابن رشد: " إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو ا لقياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر وهو المسمى برهانا هكذا نجد أن ابن رشد نادى بالتآويل معبراً عن منهجه النقدي وإقامة هذا التآويل على أساس عقلي، وقد طبق ذلك على التوفيق بين الدين والفلسفة، وفيما يلي نذكر نبذة موجزة عن رأيه في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة.وقد ناقش ابن رشد في كتبه اعتراضات المتكلمين في الكثير من القضايا، ومن أهمها:

1-مسألة قدم العالم:

إن اقتصار علم الله تعالى على الكليات دون الجزئيات، والسببية وحرية الإرادة، وغير ذلك من القضايا، وقد وقف ابن رشد بشيء من التفصيل عند تلك المسائل، وسنتناول عرض بعض تلك القضايا من خلال ما كتبه فلاسفة التنوير في كتبهم عن ابن رشد ورأيه في تلك القضايا[2].

أدلة ابن رشد على وجود الله أدلة عقلية: ذهب بعض فلاسفة التنوير وعلى رأسهم الدكتور عاطف العراقي بأن ابن رشد حين أقام الأدلة على وجود الله تعالى، لم يقدم سوى أدلة عقلية، وهذا مما يدلل على أن ابن رشد عنده اتجاها عقليا على الرغم من أنه يعد فيلسوفا من فلاسفة الاسلام، وكان حريصا بناء على هذا الاتجاه العقلي أن يبرز الأخطاء تارة والمغالطات تارة أخرى في كثير من الأدلة والاتجاهات التي سبقته. وذكر بأن ابن رشد قدم لنا ثلاثة أدلة عقلية على وجود الله تعالى توضح اتجاهه العقلي وقام بتحليلها، وهذه الأدلة، هي:

1. دليل العناية الإلهية، أو الأسباب الغائية

[1] : فوزي حامد الهيتي: إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي- ابن رشد أنموذجا - مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، 2005، ص98

[2]: فوزي حامد الهيتي، المرجع السابق، ص99
الغائية: هي النظرية التي تزعم أن كل ما في الطبيعة وما يجري فيها إنما يتوجه إلى تحقيق غاية معينة، فالغائية هي علم الغايات، حتى إن السلوك الإنساني الأكثر عقلانية يفسر بأنه خاضع لتأثير الغاية

2. دليل الاختراع

3. دليل الحركة.

ويقول الدكتور عاطف العراقي معقباً على هذا الدليل أن في نظرة ابن رشد دليله ذونزعة عقلية واضحة، قلما توجد عند أي متكلم أو فيلسوف ممن سبقوه، وكذلك فيه ربط وثيق بين العناية والغائية كما فعل أرسطو، إذ أننا نستدل على وجود الغائية في الكون من مظاهر العناية فيه، وإن كان ابن رشد على رغم وجود مؤثرات إسلامية عنده إلا أنه قد ربط بين الجانبين بصورة أكثر شمولا من أرسطو الفيلسوف اليوناني. فقد خلص الدكتور عاطف العراقي إلى أن ابن رشد تأثر بدراسات كثير ممن سبقه وخاصة أرسطو، وأن نزعته في هذا الدليل نزعة عقلية واضحة، وأن ابن رشد على رغم ممن سبقه في حديثه عن الغائية؛ إلا أنه قد ربط ربطاً دقيقاً بين آرائه في السببية وضرورة تلازم الأسباب والمسببات، وبين قوله بالغائية، وكان في ربطه هذا أدق ممن سبقوه من الفلاسفة[1].

من الأدلة العقلية التي استدل بها ابن رشد في الاستدلال على وجود الله تعالى دليل الاختراع، وفيه يرى ابن رشد أن دليل الاختراع يدخل فيه وجود الحيوان بأنواعه ووجود النبات والسموات، ويقيم دليله على أصلين[2]:

الأصل الأول: هذه الموجودات مخترع

الأصل الثاني: كل مخترع فله مخترع، وهذان الأصلان كما يذكر يوجدان بالقوة في جميع فطر الناس.

فالأصل الأول يعد معروفا بنفسه في الحيوان والنبات، ويدلل على ذلك بقوله :"إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له "[3]

ومعنى هذا أننا إذا رأينا أجساما مادية، ثم رأينا الحياة تحدث فيها، وعلمنا علم اليقين أن هناك موجداً أوجدها، فلكل شيء سبب ولا يحدث شيء عن طريق المصادفة، وأما السموات فنحن نعلم من جهة حركاتها المنتظمة أنها مأمورة بالعناية بما يوجد في هذا العالم ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من جهة غيره ضرورة .فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الث اني الذي يرى أن كل مخترع له مخترع، صح لنا أن الموجود فاعلا مختاراً[4]

وأما عن قدم العالم اهتم ابن رشد اهتماما كبيراً بالبحث في قضية العالم أهو قديم أم حادث، كما اهتم بتلك القضية الكثير من المتكلمين والفلاسفة .ويرى الدكتور عاطف العراقي أن ابن رشد قال بقدم العالم، وكان شديد الحرص على نقد الغزالي الذي قال بحدوث العالم، بل وذهب الغزالي إلى تكفير

---

[1] : العلوي، جمال الدين،المرجع السابق،ص،113

[2] : فوزي حامد الهيتي، المرجع السابق، ص100

[3] :الآية 73 من سورة الحج

[4] : أحمد عبد المهيمين: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر والتوزيع العربية، مصر، ط1، 2001, ص.30

الفلاسفة الذين قـالوا بقدم العالم .ويذكر أنه ليس صحيحا بأن ننسب إلى ابن رشد القول بحدوث العالم، بل الـصحيح أن نقول إن ابن رشد كان صريحا في القول بقدم المادة الأولى، وإلا لما كان هنـاك مبرر لقيامه بالرد على الغزالي والدفاع عن الفلاسفة، ثم يضيف الدكتور العراقي قـائلا : إن ابن رشد لم يكتف ببيان ردود الفلاسفة على المتكلمين الذين قالوا بالحدوث - حدوث العالم عن العدم - بل إنه ينظر في موضوع الأبدية كما نظر في موضوع الأزلية، ليس هذا فحسب، بل إننا سنجد عند فيلسوفنا ابن رشد دفاعا عـن الفلاسفة الذين قاو بقدم العالم [1]

2-التآويل المحظور

لقد حرص ابن رشد على عدم التصريح بالتآويل لعامة الناس. حيث كان صارما في ذلك وهو يقصد التآويل اليقيني الذي يجب أن يبقى في دائرة خاصة، وهذا التآويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور. متى صرح بشيء من هذه التآويلات لمن هو غير أهلها وبخاصة تآويلات البرهانية ليعدها عن المعارف المشتركة. افضي ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر[2]"

وقد اعتبر هذا التآويل محظور لما ينتج عن الإفصاح عنه، وهو انتشار الكفر بعدما كانت التآويل تحقيق التوحيد، وقد بلغ الإفصاح عن مفهوم الظاهر ولقد لحظنا فاعلية الظاهر، وليس لأي بشر الصلاحية لإلغاء ذلك. لأن النص القرآني خطاب إلهي وهو محفوظ بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[3]

لذلك يقول ابن رشد: "والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر واثبات المؤول. فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إذا كان في أصول الشريعة[4]".

ومن هذا المقام يستعين ابن رشد بما فعله الغزالي حيث يستدل بذلك حيث يقول: "بالتآويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، أعني الكتب إلى الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين كما صنع ذلك أبو حامد.[5]

---

[1] : فوزي حامد الهيتي، المرجع السابق ، ص 100

[2] : ـ السيوطي جلال الدين: الإتقان في علم القرآن،ج2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1935،ص.17

[3] :سورة الحجر الأية 9

[4] : جمال البنا، تفسـير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، دار الشـروق، القاهرة ـ مصر، 2008م، ص .242

[5] : فوزي حامد الهيتي، المرجع السابق، ص،101

ولهذا لا بد أن يبقى مفهوم الظاهر ثابتا عند جميع البشر بمختلف أصنافهم "ولهذا يجب أن يصرح ويقال عن الظاهر بنفيه للجميع وكون معرفة تآويله غير ممكن فهو ثابت لا يعلمه إلا الله.....في قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾

وابن رشد لا يمنع التصريح بالتآويلات الفاسدة فحسب بل حتى الصحيحة منها وذلك لعدم توفر هؤلاء على آلية الفهم "هذا أن أصرح لهم بتآويلات صحيحة في ذلك الأشياء بكونهم لا يفهمون ذلك التآويل، فضلا إن أصرح لهم بتآويلات فاسدة لأنه يؤول بهم الأمر إلى أن يروي أن هنا صحة يجب أن تحفظ ولأمر هنا يجب أن يزال، فضلا من أن يروي أنهما أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض[1]".

وهكذا فإن ابن رشد يمنع التصريح بالتآويل للجمهور، وهو في الوقت نفسه يريد لهم المحافظة على الشريعة بل المحافظة على سلامة عقيدتهم الدينية ككل "لهذا ينتقد ابن رشد المتكلمين من المعتزلة والأشعرية الذين صرحوا بتآويلهم للجمهور، وفرقوا بين الناس وقد سبق الحنابلة ابن رشد في هذه المسألة وذموا الكلام". وهناك ردود متشابهة في تاريخ الفكر الإسلامي " فقد كان لابن عباس موقف من الخوارج ومن تآويلهم، وهو موقف انعكس في الروايات المأثورة عنه في كتب التفسير والتي يرد فيها على تآويلاتهم، بل يؤول بعض آيات القرآن التي تهاجم المؤولة على أساس أن المقصود بها الخوارج[2]".

– **علاقة النظر بالشرع** : إن ابن رشد كان واضحا تماما في تأسيسه للنظر من الشرع، حيث أنه أول ما بدأ، بدأ بالبحث عن الحكم الشرعي في ممارسة النظر العقلي والاطلاع على علوم الفلسفة والمنطق، ثم احتج لأساس هذا النظر؛ وهو النظر العقلي أو القياس العقلي بأنواعه، وأثبت بأنه مطلوب لتحقيق النظر المأمور به شرعا، ولاعتبار الذي تدعو إليه النصوص الشرعية . بعد ذلك يبين ابن رشد العلاقة بين العقل (الحكمة) والوحي (الشريعة)، ليحسم بوضوح الخلاف المزعوم بينهما، والذي يرفضه . فإذا كانت الحكمة - كما سبقت الإشارة- هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع تبارك وتعالى، اعتمادا على البرهان كأرقى أنواع القياس، وإذا كانت الآيات التي ذكرها تعتبر نصاً في وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا، فإن هذه الحكمة عند ابن رشد لها مصدران.[3]

– **مصدر تأسيسي**: هو الشرع؛ ذلك أن ابن رشد استند إلى الشرع في إثبات وجوب النظر في الحكمة، واعتبار الموجودات من حيث دلالتها على الصانع، والنظر في كتب الأقدمين إذا كان مقصدهم ومغزاهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع[4]

[1] : فوزي حامد الهيتي، المرجع السابق، ص 100

[2] : السيوطي جلال الدين،المرجع السابق،ص،18

[3] محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار لإلمام محمد عبده, ج،3 الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972, ص.143:

[4] : فوزي حامد الهيتي، المرجع السابق، ص101

– **مصدر اكتشافي:** وهو العقل والخبرة البشرية المتوارثة، فالآيات تدعو إلى التدبر في الموجودات من حيث أنها تدل على خالقها، وهذا بمعرفة القياس العقلي بأنواعه، ومعرفة البرهان، كما تتم الاستعانة بما تركه من تقدمنا، دون اعتبار للملة، ذلك أن هناك شروطا موضوعية، ومعايير شرعية تبين ما نأخذه وما نرد، هذه المعايير؛ هي ما كان موافقا للحق، وما توافرت فيه وإحاطة المتخصص شروط الصحة .

فالنظر العقلي والفحص في الموجودات بالبرهان "حكمة إسلامية "أوجبها الشرع، لأنها هي طريق الوصول إلى الجوهر الدين والتدين. وهذا النظر في كتب الأوائل ضروري من وجهتين.

أولهما: أن الفرض يتم لنا في الموجودات بتناول الفحص فيها واحدا بعد واحد، وأن يستعين المتأخر بالمتقدم ، خاصة أن الأوائل فحصوا المقاييس العقلية أتم فحص، وتوفرت فيهم شروط الصحة.

وثانيهما: أن الشرع أوجب النظر في كتب القدماء لفحصها والأخذ منها إذا كان مقصدهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع[1]

وتأسيس ابن رشد للنظر العقلي (الفلسفي) والنظر في الموجودات، استنادا إلى الشرع، ورجوعا إلى القرآن الكريم؛ ينفي أي مقولة تنسب لابن رشد بقوله بحكم العقل على الشرع. بل يجعلنا نقول أنه يجعل الشرع حاكما ومهيمنا على النظر ومؤسسا له، وما العقل إلا ملكة لإدراك الموجودات. فالحكمة لها مصدران في الفهم الرشدي؛ أصلي تأسيسي (الشرع) وهو الذي حدد المعايير، واكتشافي نظري (العقل والخبرة البشرية) الذي نال مصداقيته من اعتبار الشارع له، والحث عليه وإباحته ومن هنا تبدو مصادر المعرفة في الفكر الرشدي هي الشرع)الوحي)، والعقل (سواء أكان نظرا أو خبرة بشرية)، والشرع (الوحي) [2]هو الذي يؤسس للعقل (النظر)، وليس بينهما خصام ولا تضاد. يقول ابن رشد" : إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة

[1] : عبد الرحمان بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمان في تفسير كالم المنان: تح: عبد الرحمان بن معلى اللويحق, دار ابن حزم, بيروت- لبنان, ط,1 2003, ص.34.

[2] : الراغب الغصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تح: محمد كيالني، دار المعرفة، بيروت- لبنان، د.ت، ص،380 .

الفصل الثالث : أحكام وحدود التآويل عند ابن رشد والفرق بينه وبين التفسير

المبحث الأول : المعنى اللغوي والإصطلاحي للتفسير والفرق بينهما

المعني اللغوي للتفسير

المعني الإصطلاحي للتفسير

الفرق بين التفسير والتاويل

المبحث الثاني : أحكام وقانون التآويل

أحكام التأويل

قانون التأويل

المبحث الثالث :حدود التآويل الرشدي بين البرهان العقلي ومقاصد الشريعة الإسلامية

التآويل والمنهج العقلي

المجاز والحقيقة

تعدد ثنائية الظاهر والباطن

ترجع أهمية درس مصطلحي التفسير والتآويل من ناحية كونهما مدخلاً منهجيا للتعامل مع النص القرآني، ومع ذلك وعلى الرغم من قدم استعمالهما، إلا أنهما لا يزالان موضع تداخل والتباس يرجع إلى عدم ضبطهما تأثراً باستعمال التآويل في سياقات أخرى عقدية وفلسفية. ولذلك تحاول هذه الدراسة رسم مسيرة هذين المصطلحين في سياق علوم القرآن مع الاستعانة والمقارنة بمصادر أوسع نظرا للتداخل الذي أشرنا إليه. وهذا الغرض والبعد المفهومي للدراسة جعل منهجية البحث تاريخية وصفية تحليلية، وجعل أسئلة التآويل وإشكالياته الفلسفية والكلامية خارج موضوعه ودائرة تركيزه.

المبحث الأول : المعنى اللغوي والإصطلاحي للتفسير والفرق بينهما:

فالمفسر إظهار المعنى المعقول، والتفسير في المبالغة كالفسر، والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتآويل، ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتآويلها. ويمكن أن نلخص ضابط المعنى اللغوي للتفسير بأنه الكشف عن معنى اللفظ والتعريف به بلفظ آخر[1].

1-معنى التفسير اللغة:

الإبانة والكشف لمدلول كلام أو لفظ بكلام آخر وقيل الفعلان والمصدران متساويان في المعنى، وقيل الفعل المضعف يختص بإبانة المعقولات ووجه ذلك أن بيان المعقولات يكلف قائله كثرة القول ،وقد يكون التكثير مجازيا من جهة الكد في إعمال الفكر لتحصيل المعاني الدقيقة ثم اختيار أضبط الأقوال لإبانتها مما يحتاج إلى عمل كثير
استعمال التضعيف في الفعل المتعدى يفيد الدلالة على التكثير.

2-معنى التفسير في الاصطلاح:

[1] : ابن الجوزي، عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير، بيروت: المكتب الإسلامي، 1404هـ، ج،1 ص.4

هو اسم للمعنى الباحث في معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع **موضوع علم التفسير:** ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه وما يستنبط منه وبهذا خالف على القراءات المعني بألفاظ القرآن.[1]

هل يطلق على التفسير علم التفسير: يرى المصنف أن اعتبار التفسير علما يعد تسامحا وذلك لأمور منها: أن العلم إذا أطلق إما أن يراد به نفس الإدراك (تصور أو تصديق) كما هو قول أهل المنطق أو يراد به العقل أو التصديق الجازم الذي هو ضد الجهل، وهذا غير مراد في عد العلوم وإما أن يراد بالعلم: مطلوبات خبرية يبرهن عليها في ذلك العلم وهى قضايا كلية، ومباحث هذا العلم ليست بقضايا كلية بل هي تصورات جزئية غالبا لأنه تفسير ألفاظ واستنباط معان وكلاهما ليس من القضايا الكلية.

يرى المصنف أن اعتبار التفسير علما مستقلا عند البعض لوجوه ستة:

– أن يكون مباحثه تؤدي إلى استنباط علوم كثيرة وقواعد كلية نزلت منزلة القواعد الكلية لأنها مبدأ لها فهو أجدر بأن يعد علما من عدة فروعه علما أن اشتراط كون مسائل العلم قضايا كلية يبرهن عليها في ذلك العلم إنما هو شرط اشترطه العلماء في تقسيم العلوم المعقولة أما العلوم الشرعية والأدبية فلا يشترط فيها ذلك بل يكفي أن تكون مباحثها مفيدة كمالا علميا لمن يتناولها وكلام الله أعلاها في ذلك.[2]

– أن التعاريف اللفظية وتفرع المعاني الجمة عنها ينزلها منزلة القضايا الكلية والاحتجاج عليها بشعر العرب يقوم مقام البرهان للمسألة.

– أن علم التفسير لا يخلو من قواعد كلية في ضمنه مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير {ما ننسخ من آية} وتقرير قواعد التأويل عند تقرير {وما يعلم تأويله} وقواعد المحكم عند تقرير {منه آيات محكمات} فسمي مجموع ذلك وما معه علما تغليبا.[3]

– أن حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته فكان بذلك حقيقا بأن يسمى علما، لكن انشغال المفسرين بتقصي بيان معاني القرآن صرفهم عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة.[4]

---

[1] : محمد المقرن: في مفيومي القراءة والتأويل، مجمة عالم الفكر، العدد،1بيروت، لبنان، ،2000 ص: .38

[2] : أحمد عبد المهيمين: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن راشد، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر والتوزيع العربية، مصر، ط،1 ,2001 ص.40

[3] : عواطف كنوش مصطفى التميمي: المعنى والتأويل في النص القرآني، دار الصفاء، عمان، االردن، ط،1 ،2010 ص: 21.

[4] أحمد عبد المهيمين،المرجع السابق ،ص،41:

– أن التفسير أول علم اشتغل به علماء الإسلام قبل تدوين العلوم الأخرى فيحصل لمزاوليه من كثرة المناظرة فيه والدربة ملكة يعرف بها أساليب القرآن ودقائق نظمه فيفيد ذلك علوما كلية تختص بالقرآن المجيد[1]

3-[2]الفرق بين التفسير والتآويل عند ابن رشد :

لقد طبق ابن رشد التفسير بصيغ متعددة ومختلفة وذلك في الشروح والمقالات أو الرسائل وهي بمثابة أجناس للتفسير، ويعود السبب الحقيقي الذي حمل ابن رشد على هذا الانجاز العظيم المتمثل في شرح وتلخيص الفلسفة الأرسطية، حيث نلمس السبب في ذلك كما عبرت عليه "[3] زينب محمود الخضيري" في كتابها أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى في قولها " ويروى عن ابن رشد أنه قال (استدعاني أبو بكر ابن طفيل يوما فقال لي سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مآخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل واني لأرجو أن نفى به لما أعلمه من جودة ذهنك ... قال أبو الوليد فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس، ويوحي هذا النص بأن ابن رشد قد بدأ على أثر هذه المقابلة عمله العظيم الذي خلده في تاريخ الفلسفة وتعني به تلخيص وشرح أو تفسير أرسطو . "ولهذا اعتبر ابن رشد ولقب بالشارح الأكبر بحيث قام بالشرح والتفسير والتآويل لكتب "أرسطو "ولقد نجح في ذلك نجاحا كبيرا حيث نالت شهرته وتأثر به العديد من الفلاسفة كما قيل عنه أيضا: "إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب (الشارح الأكبر) لفلسفة أرسطو لأنه قد اكتملت على يده هذه الشروح وبلغت دقتها وغايتها في العصر الوسيط وإذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم في العصور الوسطى.[4]

إلا أن ابن رشد لم يكن مجرد تابع أو شارح لأرسطو إذ أنه لم يقتصر على النقل والسرد فحسب وإنما أول وأضاف فشروحه هذه أصبحت جزءا لا ينفصل عن نظريته الفلسفية بحيث لا يمكن الحديث عن نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها وتآويلا من خلال تلاخيصه وشروحه . كما جاء أيضا في كتاب عبد الرحمان التالي حيث يقول: "إن ابن رشد كان منشغلا في الدرجة الأولى بالبحث عن طريقة منهجية تمكن من التماس الجواب لثلاثة أسئلة رئيسية:[5]

---

[1] : فوزي حامد الهيتي، المرجع السابق، ص 104

[2] : أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، دار إحياء التراث العربي، لمؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1 (د، ت)، ج1 ص .245

[3] : زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 2

[4] : عقيلة مصيطفى: التأويل وتحميل المحتوى في البحث العلمي والإنساني والإجتماعي، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 04، 2009 ص: .03

[5] : محمد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير, ج1 دار سحنون للنشر, تونس, 1997, ص.11

- كيف يجب أن يقرأ القرآن أي أن يفهم ويؤول
- كيف يجب أن تقرأ الفلسفة فلسفة أرسطو
- كيف يجب أن تحدد العلاقة بين الدين والفلسفة.

ومعنى هذا ما لمسناه بأن ابن رشد أراد أن ينطلق من تساؤلات كبرى تساعده على التفسير والشرح بحيث أراد أن يتبع طريقة منهجية في ذلك "تبين مقدرة ابن رشد على أن يكون دليلا خبيرا إلى فكر أرسطو وهو يميز بدقة بين رأيه الشخصي ورأي أرسطو، فنراه في أحيان كثيرة يبرز عبارة أرسطو مميزة في شكل واضح مسبوقة بكلمة (قال) وفي أحيان أخرى نراه يقدم عبارة أرسطو مع بعض التغير في لغة لترجمة العربية للأرغانون" [1]

بمعنى هذا أن ابن رشد يتميز بمقدرة عظيمة في الشرح والتفسير وأنه بارع في شرح أقوال أرسطو مع التغيير في الترجمة كما يتضح لنا أيضا في كتاب " اللسان والميزان" لطه عبد الرحمان: " لغة النصوص الأرسطية ومهمة ابن رشد من المسلم به أن فلسفة أرسطو نقلت إلى العربية أما مباشرة من اليونانية وهو شأن كتاب المقولات الذي نقله حسين ابن إسحاق وإما عن طريق السريانية التي طبعتها أساليب اليونان في التعبير مثل مقالات ما بعد الطبيعة التي نقلها " أسطات"، والواقع أن مهمة التلخيص عند ابن رشد تقوم أصلا في أمرين اثنين (أحدهما رفع قلق المصطلح من النص المترجم) والثاني رفع قلق الجملة منه، لذا نجد ابن رشد يتبع هذا النص جملة جملة، وينقله نقلا إلى حد أن ما "يلخصه" وكأنه ترجمة ثانية أسلم من الترجمة الأصلية.

ولهذا أراد ابن رشد أن يكون التلخيص قائم على الحقيقة عملية أو أن يكون على الأقل منهج لمواجهة النص المترجم بحيث أن مهمة التلخيص عند ابن رشد تقوم على أمرين سبق ذكرهم وأنه يقوم بإتباع النص جملة جملة. [2]

المبحث الثاني : أحام وقانون التآويل عند ابن رشد :

أصبح من المسلمات أن ابن رشد من أنصار التآويل، شأنه في ذلك شأن جميع الفلاسفة (مثل ابن سينا خاصة) والمتكلمين (المعتزلة خاصة) والصوفية (الغزالي وابن عربي نموذجاً)، ولقد أضاف ابن رشد في نهاية «الكشف عن مناهج الأدلة» خاتمة في «قانون التآويل»، وهو الذي يؤول النظر في آيات القرآن على أنها الحكمة، ولا يرفض تآويل الفلاسفة لآيات أربعة في القرآن توحي بـ« قِدم العالم»، منها « وكان عرشه على الماء»، و« ثم استوى على السماء وهي دخان»، وكان القول بالنعيم والعذاب الروحانِيَّين عند الفلاسفة

[1] : ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: محمود قاسم، راجعة، تشارلسن بيتروف ، 1980 ص 27
[2] : طه عبد الرحمان: اللسان والميزان (التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1 ، بيروت، ص 331

(خاصة ابن سينا) خشيةَ الوقوع في التجسيم المادي والتشبيه الحسي، ولا تكفير للمتأولين، حتى عند الغزالي، لأن التآويل ليس خروجاً على الإجماع إذ لا إجماع فيه، وإذا ما تعارض البرهان[1] مع ظاهر الشرع يؤول الشرع، فالتآويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون إخلال باللسان العربي، والقصد من ذلك هو التوفيق بين المعقول والمنقول، ويجوز التآويل للإجماع إذا تم على نحو ظني وليس بحكم يقيني عقلاً وشرعاً.

ولا يجوز إخراج التآويل الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي لمن هو غير أهل له مثل العوام، كما أوضح الغزالي في كتابيه « إلجام العوام عن علم الكلام» و« المضنون به على غير أهله»، لذلك لا ينبغي التصريح بالتآويلات للجمهور، ولا يعلم التآويل الحق إلا الله، لا الجمهور ولا العلماء، لا العامة ولا الخاصة، لا المتكلمون ولا الفلاسفة، التآويل في غيره موضعه كالدواء في غير محله، يضر أكثر مما ينفع، وقد تتراكم التآويلات وتتضارب فيما بينها حتى يغيب النص الظاهر ولا يبقى إلا تآويلاته، يختفي الجوهر ولا تبقى إلا الأعراض، وهذا هو معنى حديث الفرقة الناجية وافتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة[2].

ـقانون التأويل عند إبن رشد

وذلك من أجل الممارسة الصحيحة للتآويل الحق وقد كان الهدف من هذا القانون هو توضيح أن الفلسفة والدين لا يختلفان حتى وإن تعارضا ظاهريا يقول "إن لكل منظومة فكرية لها منطق يحكمها من الداخل، ومسلمات محددة، ويرتقي على وفق نسق ثابت نتائجها، وأن أي قراءة منصفة حيادية يجب أن يراعي ذلك في النص المقروء، فلا يجوز تقويل النص.

بما لا تسمح مقدماته بالقول، كما أننا يمكن أن ننسب نتائج للنص لم يصرح بها ولكنها لا تتعارض مع مصادراته ومقوماته . " فقد أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالـتآويل واختلفوا في التآويل أي النصوص منها يجب تآويله، كما اختلف الحديث حول أي من النصوص يجب أن يؤول هل الظاهر أم الباطن لذلك سعى ابن رشد إلى التفريق بين الظاهر والباطن للنص الشرعي وما ينبغي أن يؤول وما لا ينبغي تآويله.[3]

1. أصناف القول القرآني من حيث ظاهر النص:

قسم ابن رشد الخطاب الديني من حيث ظاهره، أي من الناحية اللفظ إلى ثلاثة أقسام هي:

أ. ظاهر من الشرع لا يجوز تآويله:

---

[1] : أحمد عبد المهيمين،المرجع السابق ،ص،43

[2] :المرجع نفسه نفس الصفحة

[3] : عصام غصن عبود ، الأخلاق الدينية و مسألة التأويل عند ابن رشد ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 20 ، العدد 1-2 ،2004ص،36

بل حمله على ظاهره، وهذا الظاهر يجب أن نحمله على المبادئ الثلاثة، وهي: فعل كما يقول "أن هذه الأصول الثلاثة التي لا يعرف أحد من الناس وقوع التصديق له من قبلها الذي كلف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية.[1]

ب. ظاهر من الشرع يجب تآويله:

ما حملهم على ظاهره فهو كفر ويجب تآويله على أهل البرهان الذين هم وحدهم حسب ما يرى ابن رشد من يستطيع تأويه، أما غير هؤلاء أي أهل البرهان فقد كفر عليهم تآويله[2]، وحمله على ظاهره، ويرى ابن رشد من هذا الصنف آيات الاستواء كقوله تعالى (الرحمان على العرش استوى).

ج. ظاهر من الشرع فيه شك في تآويله:

فهناك من أهل الظاهر من يمنع تآويله في حين أهل الباطن يرون عدم جواز على أهل البرهان حمله على ظاهره، ويرجع هذا الاختلاف إلى مشتبهاته، إلا أن ابن رشد يرى أنه يجب أن نترك ذلك إلى أهل البرهان، فمن أراد، يؤوله، ومن أراد حمله على ظاهره فليحمله على ظاهره، كما أنه من أوله وأخطأ، ولكن يكون من العلماء، فهو معذور حيث نجد ابن رشد يقول في هذا الصدد "ويشبه أن يكون المختلفون في تآويله هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين".

أصناف القول الديني من حيث المعنى:

يرى ابن رشد أن الدلالات الموجودة في النص الديني نوعان أو صنفان هما:

أ. صنف يكون معناه ظاهر: أي أن معنى مثل هذه النصوص هي المعاني المقصودة بعينها، ولا

يجب تآويلها مطلقا، والتآويل في مثل هذه النصوص خطأ[3].

ب. صنف يكون معناه الظاهر غير المقصود، بل لديه معنى أخر وهذا الصنف أربعة أصناف من القول:

- قول معناه الظاهر هو " مثال و رمز لمعنى خفي أخر خفي"
- قول معناه الظاهري وهو المقصود به، مثال، إلا أنه "يدرك بعلم قريب أن هذا القول مثال، ولكنه يعلم بعلم بعيد لهذا كان مثالا."
- قول معناه الظاهري، غير المقصود، وإنما هو مثال لمعنى أخر ولكنه لا يعرف أنه معنى لمعنى أخر إلا بعد أن يتعلم المؤول كل طرق القياس، لفترة طويلة كما أنه "لا يعلم أيضا أن المثال المصرح به هو غير الممثل له يمثل هذا البعد".

---

[1] : عبد الكريم الشرفي ، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة ، الدار العربية للعلوم ، الجزائر ، ط 1 ، 2007،ص،55

[2] - الهيتي فوزي حامد، اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، ابن رشد نموذجا، مرجع سابق، ص 234

[3] : محمد المتقن ، في مفهوم القراءة و التأويل ، مجلة عالم الفكر ، أكتوبر ، ديسمبر ، العدد 2، مجلد 33 ، 2004 ، الكويت ،ص،74

- قول معناه الظاهر، غير المعنى المقصود: "هذا التآويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التآويلات إلى من هو غير أهلها وبخاصة التآويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر والسبب في ذلك التآويل أنه يتضمن شيئا من إبطال الظاهر وإثبات المؤول"

أصناف القول الديني من حيث علاقة مقدماته بنتائجه :

أ. صنف لا يجوز تآويله، والمؤول فيه كافر، وهذا الصنف تكون مقدماته يقينية، ونتائجه مصرح بها، من دون أن تكون على شكل أمثلة أو رموز حيث نجده يقول "قول مقدماته يقينية ونتائجه معبر عنها تعبيرا مباشرا بدون مثالات لا الصنف لا يجوز فيه التآويل لا في مقدماته ولا في نتائجه ".

ب. صنف يجوز تآويل نتائجه دون مقدماته، ويجب أن يكون التآويل بين أهله فقط، ولا يجوز التصريح به وهذا الصنف تكون مقدماته يقينية، وإن كانت مشهورة أو مضمونة، أما نتائجه في مثالات المعاني[1].

لك النتائج "قول مقدماته يقينية ولكن نتائجه معبر عنها بمثالات وهذا الصنف يجوز تآويل نتائجه دون مقدماته"[2].

ج.صنف يجوز تآويل مقدماته ولا يجوز تآويل نتائجه: والتآويل هذا لا يصرح به للجمهور ويجب أن يبقى بين أهل البرهان، وهذا الصنف مقدماته غير يقينية ونتائجه هي نفسها المقصودة.

يقول في هذا "قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية ولكن نتائجه مقصودة لذاتها وهذا الصنف لا يجوز تآويل نتائجه ولكن يجوز تآويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطريقة البرهانية ".

د. صنف مفروض على العلماء تآويله: ويجب على الجمهور أخذه على ظاهره وهذا الصنف تكون مقدماته غير يقينية أما نتائجه فهي أمثلة لما قصد إنتاجه حيث يقول ابن رشد في هذا "قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية ونتائجه كذلك مثالا لما أريد إنتاجه وهذا الصنف يجب على العلماء تآويله، وعلى الجمهور إقراره على ظاهره فقط.

وفي الأخير يذهب ابن رشد إلى "أن أفضل الطرق لتعليم الجمهور هي الأقاويل الشرعية والمصرح بها في الكتاب العزيز للجميع، لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز : إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها، والثانية ألا تقبل النصرة بطبعها إلى أنها

[1] - عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، المركز الثقافي العربي 1998، ص 220

[2] - ابن رشد: كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة، إشراف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 124.

تنتهي إلى حد لا يقف على التآويل فيها، مما فيها من تآويل إلا أهل البرهان، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التآويل الحق.[1]

العلم البرهاني هو الذي جعل النصوص الشرعية منسجمة مع العقل، ومتسقة فيما بينها، فما خالفه من النصوص يسلط عليه التآويل، وإن كان هناك اجتماع حول معنى النصوص المخالفة، لأن الإجماع لا يكون جامعا لكل الناس بعكس البرهان العقلي القطعي الكوني . " لقد كان لابن رشد باع كبير في مجال التآويل وقد مدح الكثير من العلماء المسلمين أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة 720هـ " فقد كان من أكثر مفكري الإسلام في ذلك العصر وأعمقهم حديثا عن ابن رشد " ونلاحظ اهتمامه من خلال كتابه " درء تعارض العقل والنقل "، ولقد اعتبر ابن تيمية أن ابن رشد من الفلاسفة الذين دعوا الجمهور إلى الإقرار بالظاهر واعتبره من باطنية الفلاسفة وليس من باطنه الشيعة والذي يصفهم ابن تيمية الملحدين والمخالفين لشرائع الإسلام[2].

والحقيقة أن قانون التآويل يجعل ابن رشد ظاهري الاتجاه أكثر منه مؤولاً، وبالرغم من نقده للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة، فإنه في نفس الوقت يبدو ظاهري الاتجاه، يرفض تآويلات المتكلمين والفلاسفة والصوفية، لأنها ضد ظاهر النصوص، ويرفض تآويلات شراح أرسطو (يوناناً ومسلمين) لأنها ضد ظاهر قول أرسطو، واللجوء إلى ظاهر القول يخلص تآويل المتكلمين للقرآن، ويخلص أرسطو من سوء تآويل الشرّاح، العودة إلى قول أرسطو، وتفسير أرسطو بأرسطو، وإنقاذه من بين أيدي الشرّاح، هو تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل، وإذا اختلف الشراح حول المعنى، فإنه يؤخذ أقرب المعاني إلى اللفظ، وأكثرها تطابقاً مع النص[3].

وأول من سار في وادي التآويل الخوارج، ثم المعتزلة، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، وفي كتابه «مناهج الأدلة»، يرفض ابن رشد تآويلات الأشاعرة للإرادة (حادثة أم قديمة)، لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هي أمور شرعية يقينية حث عليها الشرع في الكتاب العزيز، كما أن صفات الله السبع عند الأشاعرة، أي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، مستمدة من القرآن وليست من طبيعة العقل، أي أنها توقيفية وليست استنباطية[4].

ولقد قاوم ابن رشد ما وقع في عقائد الملة بسبب التآويل: من الشبه المزيغة، والبدع المضلة، ومن الاضطراب والابتداع في فهم الشريعة، ويحدد مقصده كما يلي:

- التفرد بالبحث عن الحكمة.

---

[1] : هانز غادمار ، فلسفة التأويل ، االصول المبادئ االهداف ، ترجمة : محمد شوقي الزين ، دار االختالف ، الجزائر ، ط 2 ، 2006

[2] - مفتاح محمد، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الغرب، لبنان، ط1،2001، ص 96.

[3] : فوزي حامد الهيتي، المرجع السابق، ص 105

[4] : ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: د محمد عبد الواحد العسري، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 1999، ص 39

- مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها.
- فهم مقاصد الشريعة بالاعتصام بقانون للتآويل.
- اتباع السنة وتقليد رسالة النبي لملته.
- الاطلاع على مكنونات العلم الإلهي.
- معرفة مفهوم الوحي بالبقاء على ظاهر النصوص ورفض مغالاة الباطنية.
- تفادي زيغ الزائغين وتحريف المبطلين.
- اعتماد القياس البرهاني في النظر إلى الموجودات.

.إذا تأملنا هذا النص تبين لنا أن مرجعية التآويل عند ابن رشد ثنائية:

1. الحصول على صناعة البرهان بالوصول إلى الحقائق اليقينية عن طريق القياس العلمي ومعرفة الأقاويل المضللة الأخرى، مثل الأقاويل الجدلية والخطابية والشعرية والسفسطائية.
2. فَهْم قوانين اللغة العربية وإمعان النظر في علم الصرف والنحو والبيان والإعراب والبلاغة، والتمكن من جميع النواحي الفينومينولوجية التي من شأنها تسريع النظر في كيفية إصابة المعنى وإسناد الأسماء للأشياء.

والتقيد باللسان العربي عند ابن رشد يفيد احترام الأسس التالية:

- إنّ اللسان العربي لا يحتوي على خاصية الترادف، بل بالعكس اللفظة الواحدة يمكن أن يكون لها أكثر من معنى مثل فعل أَمَرَ[1].
- العلاقة بين الألفاظ والمعاني هي علاقة شائكة، إذ نجد تارة الألفاظ هي خدم للمعاني والمعاني هي المالكة سياساتها إذا حصلوها تساهلوا في العبارة عنها وطورا المعاني تابعة للألفاظ وتتغير بتغير بنيتها.
- الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي من حيث أفعال الأضداد في المعاني، مثل فعل عبد وخفي وأفعال المعاني والأصوات مثل علق - قلع، وكتب؛ أي ضرورة معرفة فقه اللغة العربية.
- معرفة قانون التآويل العربي هو معرفة أصناف الكلام المجازي وعادة العرب في التجوز وطرق إسناد الأسماء إلى الأشياء من تشبيه وسبب وقرين وملحق.

[1] : ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 2001، ص 150

لقد ترجم ابن رشد كتب أرسطو واطلع على الرابطة المنطقية بين الأشياء والألفاظ والمعاني، إذ جاء في تلخيص كتاب العبارة ما يلي: "إن الألفاظ التي ينطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس، والحروف التي تكتب هي دالة أولا على هذه الألفاظ.

وكما أن الحروف المكتوبةأعنى الخط ليس هو واحدا بعينه لجميع الأمم كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم. ولذلك، كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بالطبع. [1]

ويقسم الشريعة إلى ثلاثة أصناف:

- نصوص محكمة قطعية لا يجوز تآويلها، وينبغي البقاء في الظاهر
- نصوص متشابهة يمكن (يجوز) تآويلها دون إخراجها عن سياقها اللغوي[2].
- نصوص متشابهة وعويصة يجب (ينبغي) تآويلها لحل التناقض بينها وبين المنطق والعقل والواقع.

يقول ابن رشد متحدثا عن قانون التآويل: "إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف، وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين، صنف غير منقسم، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف؛ فالصنف الأول غير المنقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وقد انقسم هذا الصنف إلى أربعة أقسام[3]:

- أولها أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن أن تتقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفناه
- والثاني مقابل هذا، وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا، أعني: كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال[4].
- والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.
- والرابع عكس هذا، وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال. فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين، فتآويله خطأ بلا شك. وأما الصنف الأول من

[1] : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،المرجع السابق نص،154
[2] : محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، دار ألمان، الرباط، ط،1 ،2015 ص: 32.
[3] : عبد المالك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، العدد،1بيروت، لبنان، ،2000 ص: 263.
[4] : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،المرجع السابق نص،156

الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعا فتآويله خاص بالراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين. وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين فتآويله هو المقصود منه والتصريح به واجب.[1]

وأما الصنف الثالث ففي تآويله نظر، لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه. وهذا مثل قوله - عليه السلام -: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء. ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون. وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولي من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك[2]

وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قرب لماذا هو مثال ففي تآويل هذا نظر: أعني عند الصنف الذين يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه النصوص وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأولى. ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التآويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به[3].

إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التآويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض على الصوفية، ولمن سلك من العلماء هذا المسلك."

لو قمنا بتفكيك هذا القانون وخلخلة ابنيته الضمنية لتوصلنا إلى ما يلي:

المدلولات الباطنية (المعاني) خمسة:

1. المعنى المصرح به من خلال ظاهر اللفظ هو المعنى الموجود بنفسه، ولا يحتاج إلى تآويل أو لا يجوز تآويله.
2. المعنى المبحوث عنه هو غير المعنى المصرح به، وإنما موجود في اللفظ على جهة التمثيل. والجدير بالملاحظة أن النص في هذا الصنف الثاني لا يفهم في ظاهره، بل

[1] : أحمد عبد المهيمين،المرجع السابق ،ص،43
[2] : إدريس حمادي، إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد، المركز الثقافي العربي، 2007، ط1، ص 86
[3] : حمادي العبيدي ،ابن رشد وعلوم الشريعة، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر- بيروت، لبنان 2000، ص 130

معناه مختفي ولابد من إظهاره والبحث عنه بالانتقال من الحقيقة إلى المجاز ومن الظاهر إلى الباطن ومن اللفظ إلى المعنى[1].

ويستوجب قانون التآويل هنا معرفة أمرين:

- تصيد المثال (المتشابه-الرمز- المجاز-الاستعارة) لتحديد صورة الخطاب.
- قنص معنى المثال على عادة اللسان العربي.

وينقسم هذا الصنف إلى أربعة:

1. معنى المثال شديد الغموض لبعد العلاقة بين صورة الخطاب ومضمونه، وهذا المعنى لا يصل إليه إلا الراسخون في العلم ولا يجوز اطلاع العامة عليه[2].
2. معنى المثال في المتناول يعلم بيسر وسهولة لقرب المسافة بينه وبين صورة الخطاب، وهذا النوع من المعاني يعلمه الكل ومن المباح اطلاع العامة عليه.
3. معرفة صورة الخطاب على أنه مثال بسهولة ولكن معناه لا يتوصل إليه إلا بمشقة، والمقصود بهذا النوع تحريك العقول وحفز الهمم، حتى تقبل على التدبر والاعتبار والنظر والتفكر والتعقل، وهو خاص بالقلة من أصحاب الفطر الفائقة[3].
4. معرفة صورة الخطاب على أنه مثال هو أمر على غاية من الصعوبة، ولكن إدراك معناه سهل المنال إذا ظهر مثاله ظهر معناه.

التآويل الصحيح عند فيلسوف ابن رشد هو البرهان، وهو "الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات "ومن حرف الشريعة بتآويل فاسد لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع، فقد أوقع الناس في البدع والتباغض والتكفير والحروب ومزق الشرع وعطل أركانه.

ولذلك، نرى أن من كان الناس فرضه الإيمان بالظاهر، فالتآويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر؛ فمن أفشاه له من أهل التآويل، فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر، ويقسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة[4]:

- قوم تطرقوا إلى ثلب الحكمة، وهم الجاحدون من الفقهاء.
- قوم تطرقوا إلى ثلب الشريعة، وهم المارقون من الدهريين.
- قوم جمعوا بين الحكمة والشريعة، وهو منهم، وهم الفلاسفة المؤمنون على الحقيقة

[1] : إدريس حمادي،المرجع السابق،ص،87
[2] : حمادي العبيدي، المرجع الساق ، ص131
[3] : إدريس حمادي، المرجع نفسه، ص88
[4] : أحمد عبد المهيمين،المرجع السابق ،ص،48

ويرى وجود ثلاثة احتمالات عندما يؤول البرهان الشرع:

- احتمال أول هو أن يصل البرهان إلى حقائق سكت عنها الشرع، وهنا ليس ثمة مشكلة، باعتبار أن البرهان يكمل الشرع في المجالات التي لم يتطرق إليها.
- احتمال ثاني هو أن يصل البرهان إلى نفس الحقائق التي كان الشرع قد دعا إليها، وهنا ليس ثمة مشكلة، باعتبار أنهما متطابقان متفقان[1].
- احتمال ثالث هو أن يتناقض ما يتوصل إليه البرهان مع ما دل عليه الشرع في بادئ الرأي، وهنا مشكل لابد من مواجهته والحل هو ضرورة التآويل لإزالة التناقض بين ظاهر الشرع وحقائق البرهان، وذلك تصديقا لمبدأ (عدم مخالفة الحق للحق (وعدم مخالفة قوانين اللغة العربية في إفادة المعنى وبناء الدلالة.

ويعترف ابن رشد باختلاف التآويلات وبإمكانية وقوع المؤول المجتهد في الخطأ، ويرى ضرورة التساهل معه لكونه بذل جهدا وحاول الابتعاد قدر الإمكان عن الوقوع في الزلل، ويقول في هذه النقطة: "ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا أو مأجورا".[2]

المبحث الثالث: حدود التآويل الرشدي بين البرهان العقلي ومقاصد الشريعة الإسلامية

ابن رشد يعد من أشهر الفلاسفة المسلمين الذين عالجوا قضية التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وقد بين أن الشريعة تدعو إلى النظر لذلك فهو يقول: "وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد فيه الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[3]"

ثم يبين أن في الشرع المسكوت عنه يوازي المسكوت عنه من الأحكام إذ يقول: "فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فإن كان مما قد سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها بالقياس الشرعي". فالمسكوت عنه في الشرع هو عند ابن رشد المحفز للتآويل خاصة عندما يخالف ظاهر النطق ما توصل إليه البرهان وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا له، فإن كان موافقا، فلا قول هنالك، وإن كان مخالفا طلب هنالك تآويله.

[1] : إدريس حمادي، المرجع السابق، ص،89
[2] : أحمد عبد المهيمين،المرجع السابق ،ص،49
[3] : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،المرجع السابق نص،156

ونفهم من خلال هذا أن ابن رشد يعلن عن التآويل للفصل في قضية مخالفة البرهان بظاهر النطق في الشريعة،[1]

التآويل والمنهج العقلي:

خصص ابن رشد فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة لفحص قضية التآويل وأصح تآويل في نظره هو ما ينتج عن القياس المنطقي، كما يبين أن التأمل في الوجود أساسه عقلي حيث يقول: "فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ."وليس هذا فحسب بل نجد ابن رشد يصر على أن العقل هو مطلب شرعي فيقول: "أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم القياس وهو المسمى برهانا."

لذلك يجعل ابن رشد المنهج العقلي الذي يعتمد البرهان في الأساس هو المنهج الوحيد الذي بإمكانه أن يستخدم في التآويل "فالعلم البرهاني في الأساس هو الذي يجعل الشريعة منسجمة مع العقل ومتسقة فيما بينها فما خالفه من النصوص يسلط عليه التآويل[2]."

لكن إذا كان التآويل لا يستخدمه إلا أهل العلم الذي يشترط فيهم امتلاك البرهان فبالضرورة سيكون أحد التآويلات إن لم نقل أهمها، فالتآويل هو جوهره ربط النتائج بالمقدمات، داخل القول الديني نفسه، هو البحث عن المعنى، المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق ما يقرره البرهان العقلي "

وحسب ابن رشد البرهان هو كاشف للحقيقة "إن كان البرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتآويل، لأن الله تعالى قد أخبر أن لها تآويلا هو الحقيقة والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة." ولقد استفاد ابن رشد من المنطق الأرسطي في تأسيسه لنظرية التآويل وذلك باستخدام البرهان العقلي واعتباره أهم شرط للحصول على تآويل صحيح، وقد وظف في ذلك نظرية التوسط ونظرية الطرف المحايد الكونيتان باعتبارهما مشتقتين من البرهان العقلي ولذلك، فهما عامتان شاملتان يمكن توظيفهما في حل مشاكل فلسفية وكلامية وسياسية وتآويلية قد تكون مصدر فرقة الناس".[3]

---

[1] : حمادي العبيدي، المرجع السابق، ص 133

[2] : حمادي العبيدي، المرجع نفسه، ص 134

[3] : أميد نجم الدين جميل للمفتي وزياد صالح حميد: التأويل في رسائل النور- المفهوم والمنهج- العدد ,20 يناير,2002 ص.96

نجد أن ابن رشد في إطار استثماره المنطق الأرسطي في التعامل مع النص القرآني، يوظف التوسط والحياد مكونا اثنان من مكونات المربع السيمائي أو المسدس السيميائي وسيلة تآويلية وتوليدية في الوقت نفسه "لذلك نجد العقل الذي هو "أداة التفكير والتأمل والتدبر وبعبارة أخرى هو أداة التآويل[1]."

المجاز والحقيقة:

إن ابن رشد من خلال تعريفه للتآويل يشير إلى المجاز والحقيقة ذلك "أنه مهما كانت أجناس النصوص وأنواعها وأصنافها فقد ترجع إلى القسمة المعروفة من كون الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز فإذا كان الكلام حقيقة صرفة خالصة فإنه لا يجوز تآويله، وأما إذا كان الكلام فإنه يجب تآويله حتى تتلاءم دلالة تعابيره مع المعقولية[2] ".

نجد أن ابن رشد يؤكد على ثنائية الحقيقة والمجاز في النصوص وهناك من يقر أن ابن رشد لم يخرج في تعريفه للمجاز عن تعريف المتكلمين حيث يقول أبو زيد نصر حامد :"إن تعريف المجاز الذي يقدمه ابن رشد هو نفسه التعريف المتداول في دائرة المتكلمين المعتزلة أو الأشاعرة" [3]

في حين أن ابن رشد في الأساس نظر إلى التآويل لدحض أفكار وتآويلات المتكلمين، خاصة التي لها علاقة بصفات الخالق،" وينتهي تآويل الصفات المعتمد على البرهان والمؤسس على ما بعد الطبيعة إلى أن الله سبحانه عقل خالص لا يعقل إلا ذاته، وذاته عقل بالضرورة " وقد بين ابن رشد من خلال العديد من نصوصه عدم مصداقية تآويلات المتكلمين، فهو يقول مثلا: "فالمتكلمين ليسوا في قولهم أيضا في العالم معتمدين على ظاهر الشرع، بل متأولون. فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا من العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا، فكيف يتصور في تآويل المتكلمين في هذا الآيات أن الإجماع انعقد عليه".

وقد أقر ابن رشد أن هذا النوع من التآويل قد أضر بالشرع، وهو بطريقة أو بأخرى معني بإيقافها وإعطاء البديل في هذا الإطار. حيث عمل على تقديم نظرية متكاملة في التآويل

[1] : إبن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ، تحقيق ، محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص 56.
[2] : أميد نجم الدين جميل ،المرجع السابق،ص،98
[3] : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المرجع السابق، ص158

وهذا على الأقل حسب ابن رشد، وهو يستند في ذلك إلى آيات قرآنية من بينها قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾[1]

لذلك كان موقف ابن رشد من المتكلمين في مسألة التأويل موقف الناقد " وأسند ما عرض الشريعة في هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره، قالوا إن هذا التأويل هو المقصود، وإنما أتى الله به.

هناك من ينتقد ابن رشد في هذا الإطار، فإنه إذا كان ابن رشد يؤسس لتأويل على البرهان وذلك إذا كان البرهان هو المعرفة اليقينية فمن الضروري أن يكون البرهان هو أساس التأويل ومعياره " فإن هجوم ابن رشد على المتكلمين وعلى تأويلاتهم التي سببت الاضطراب والفساد وشوهت العقيدة، ليس مبررا ولا مفهوما إذا كان المجاز هو قانون التأويل لأن هذا بالضبط هو قانون التأويل، لأن هذا بالضبط هو القانون الذي حكم تأويلات علماء الكلام[2]

التعددية وثنائية الظاهر والباطن:

لقد قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أصناف حسب درجة الإدراك. هناك من يصفهم بأهل الخطاب، والصنف الثاني أهل الجدل أما الصنف الثالث، فهم أهل البرهان وحسب ابن رشد أن هذا التقييم يظهر فيه اللطف الإلهي على البشرية .كما أن هذا الاختلاف يعود في الأساس إلى الفطرة والاكتساب أو إليهما معا إذ يقول: "فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرتهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم"

وابن رشد يقر بوجود التعددية، "فالتعددية، تلك القائمة في طباع البشر لاختلاف عاداتهم، ومرجعيا أمر حرصت الشرائع على التعامل معه وصفة حقيقة سابقة عليها، ولم تسعى الشرائع لإلغاء التعددية وللقضاء عليها بدليل أنها انطوت في بنية خطابها، الخطاب الإلهي على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحا لأفاق التأويل والفهم [3]

ولقد تضمن النص القرآني كل مستويات الخطاب مراعيا في ذلك أصناف البشر الثلاثة، وحسب ابن رشد "بأن ضرب لهم أمثالها وأباحها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال،

[1] : أميد نجم الدين جميل ،المرجع السابق،ص،101
[2] : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المرجع السابق، ص،159
[3] : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المرجع السابق، ص 160

إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعنى الجدلية والخطابية"

إن فكرة التعددية كانت سبب في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن فيقول "فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني التي لا تتجلى إلاَّ لأهل البرهان "

ولذلك فإن أهل البرهان هم المختصون بالباطن دون غيرهم، وعلى هذا النحو من التمييز بين الظاهر والباطن فإن الظاهر لا يحتاج إلى تآويل. بل ذهب ابن رشد في هذا الشأن إلى انه من اعتمد التآويل في الظاهر كفر، فيقول: " وكان على ظاهره لا يتطرق إليه تآويل، وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول والمتأول له كافر "فابن رشد يحرص على أن هناك ظاهر من الشرع محظور التآويل :"فقد ظهر من قولنا أهمها ظاهر من الشرع لا يجوز تآويله، فان كان تآويله في المبادئ، فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ، فهو بدعة وهنا أيضا يجب على أهل البرهان تآويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر وتآويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم بدعة[1]."

كما بين ابن رشد أن هناك صنف ثالث بين الظاهر والباطن حيث يقول: "ههنا صنف ثالث في الشرع متردد بين هذين الصنفين فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالبرهان الذي لا يجوز تآويله ويلحقه آخرون بالباطن الذي يجوز حمله على الظاهر، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه والمخطئ في هذا معذور، أعني من العلماء.

ويمكن أن نقول أن هذا الصنف لا هو باطن يحمل معناه على الظاهر، ولا هو ظاهر يجوز تآويله إذن هذا الصنف يبقي بين ثنائية الباطن والظاهر، "فهذه التعددية المنعكسة في تعدد مستويات الخطاب الإلهي من شأنها أن تفضي إلى تعددية التآويلات[2]."

وإذا كان التعدد صفة بشرية، فهذا لا يتعارض مع الوصول إلى فكرة التوحيد، والتي يتأسس عليها النص القرآني، "وهكذا تقضي التعددية إلى التآويل من حيث جذورها واحدة في الحكمة الإلهية". وهذا يعود في الأساس إلى خصوصية النص القرآني "فالنص القرآني الذي يقبل التآويل، وينبه أهله إلى وجوب استعماله في الأقاويل التي ينبغي أن يستعمل فيها،

[1] : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المرجع السابق، ص 161
[2] : أميد نجم الدين جميل ،المرجع السابق،ص،102

ينطوي بحسب مفهوم ابن رشد له، على جميع طرق الحقيقة، إذ الحقيقة تختلف طرق تصورها والتصديق بها كما أوضح ذلك هو نفسه". [1]".

وعليه فإنه سيكون لكل صنف من الأصناف البشرية نوع من التآويل وهذا ما يصرح به ابن رشد، " فإذا الناس في الشريعة على ثلاث أصناف: صنف ليس هو من أهل التآويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرف هذا النوع من التصديق[2]"

خلاصة الفصل:

لكي يتجنب ابن رشد الفوضى و التشويش في العملية التأويلية، جعل قانونا وأحكاما للتأويل من خالله يدرك ما يجوز تأويله و ما لا يجوز، فاستخدم هذا القانون للحد من التأويالت التي تناولتها العامة، ورثت عنها أفكار و اعتقادات غريبة بعيدة كل البعد عن الشريعة الإسلامية و ظهرت فرق مختلفة يكفر بعضها بعض و ذلك بسبب جهلهم بمقاصد الشريعة الإسلامية.فكان تأسيس ابن رشد لمفهوم التاويل العقلي لتدشين أرضية صالحة ثقافيا للإختلاف، و هذا ما وجب عليه استئناف النظر بعمق ووعي نقدي في كل الطبقات الثقافية

[1] : محمد سعيد زكري، **ابن رشد والكلامية الجديدة دراسة في المنهج الرشدي، المرجع السابق، ص 48**

[2] : محمد سعيد زكري، ، **المرجع نفسه، ص 49**

العربية التي تشكلت بمصادرها الكثيرة، و من هنا يعتبر التاويل هو توفيق بين الدين و الفسلفة أو عملية فهم الدين بمنظور عقلي فلسفي، فال يمكن تفسير النص الديني إال باستخدام الـتأويل المعتمد على البرهان و والإستنباط العقلي المنظبط بظوابط اللغة .فالتأويل يفتح للعالم و الفيلسوف بابا واسعا لالجتهاد الديني الغير مقيد بمذهب و الذي يجعل الحقيقة العقلية و الرؤية الفلسفية ضرب من االجتهاد كما يعلن عنه عنوانه.

خاتمة

خاتمة :

إن النص القرآني ذات بما تحمل الذات من خصائص مميزة، وهو ما أثار الجدل قديما حول حقيقتها الكلامية بين المعتزلة والأشاعرة إبستيمولوجيا في قضية خلقها وقدمها، كما أدخلت عبد القاهر الجرجاني في جدال مع نصوص الكهانة والشعر من خلال قوانين هذا الأخير، وأسرار البلاغة منظورا إليها إعجازيا

.

وبخصوص النص الديني إذا كانت الفلسفة التآويلية التاريخانية المعتدلة لا الجذرية، تروم تحكيم العقل بالرجوع إلى الجذور التاريخية والاجتماعية للمفاهيم كبنيات ثقافية فإن هذا الطرح لا ينكره الخطاب الديني الاجتهادي بدليل طبيعة النص ذاته، شرط ثباته تعبديا ونطوقيا.

فلقد أسهم الفيلسوف العربي الإسلامي ابن رشد ذو النزعة الإنسانية إلى توجيه الفكر والعقل الإنساني، نحو التصويب للحقيقة في الشرع ،وإقامة الادلة والبراهين في النصوص القرآنية وذلك من حيث تآويلها، ولعل أهم ما نبه إليه ابن رشد هو أنه ال يمكن تآويل ظاهر النصوص الدينية مع الحقائق العلمية بصفة غير دقيقة، وإنما البد من تناول مسائل العقائد الدينية، ولا يمكن الخوض في التآويل ألنه قد يرمي إلى الكفر، وعلى هذا الأساس البد من التماس كتب البراهين ،كما أن هناك حقائق ال تقبل التآويل، وما يمكن الاعتراف به أن ابن رشد قد مثل بإسهاماته ومجهوداته محور تكوين العقل العربي الإسلامي وعرف بعلمه انتشارا واسعا في التراث الإسلامي، وما أرشدنا إليه ابن رشد يتمثل في مجمله إلى تفعيل حرية التآويل الخاص بالنص الديني ،وعبر في ذلك عن موقفه الذي لا يكاد أن يخلو من النقد في اتخاذ المعنى الصحيح للتآويل.

ولقد خلصت الدراسة إلى النتائج التالية :

- التآويل موضوع شائك فهو يدور بين الموضوعية أحيانا والذاتية أحيانا أخرى .
- الدرسات حول التآويلية كثيرة ألقت بظاللها على البحث العلمي منهم المفكر ابن رشد الذي أثار بدوره جدال واسعا .
- العقل هو المحرك الأساس في العملية التآويلية، وهذا المشروع تعود إرهاصاته إلى زمن ابن رشد وربما إلى زمن المعتزلة.
- للتآويل عالقة بين المعنى والمغزى، النص والمقصد، فالأمور بمقاصدها والعقول بمداركها
- التآويل له عالقة وطيدة بالخطاب الديني في جميع الديانات قديما وحديثا، كما وظف لأغراض منذ عصور في الخطاب السياسي.

- التآويل أصبح نظرية في الفهم سواء تعلق الأمر بالعلوم الإنسانية أو العلوم الدينية على وجه الخصوص.
- التآويل الملتزم بالضوابط البعيد عن الأهواء لا يتعارض مع الدين و لا يذمه الدين

- هدف ابن رشد من العملية التأويلية هو التوفيق بين الحكمة والشريعة وان الفلسفة والدين كالهما على حق والحق ال يضاد بالحق، فنجده يقسم الناس الى ثالثة طوائف الخطابيون ليسوا أهل البرهان، الجدليون أهل للتاويل الجدلي، البرهانييون اهل صناعة الحكمة، وعليه ال يجب التصريح بالتاويل اليقيني للخطابيون وأهل الجدل ألنه يفضي بهم الى الكفر

-يؤمن ابن رشد بثنائية النص الديني أي أن للنص معنى ظاهر معنى باطن لذا يجب البحوث عن المعنى الذي يؤدي اليه النظر البرهاني وفي حال ظهور اختالف بين ظاهر النص وباطنه يجب رفع هذا التناقض عن طريق التاوي

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

I- قائمة المصادر.

أولا :القرآن الكريم

ثانيا: الحديث

ثالثا الكتب :

1. ابن رشد ابو الوليد بن أحمد بن محمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، إشراف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، دط، 1997
2. إبن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3 ، 1998
3. ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: محمود قاسم، راجعة، تشارلسن بيتروف ، 1980
4. ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، ج.م.ع. الطبعة الثالثة، 1980
5. ابن رشد: كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة، إشراف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998
6. ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 2001
7. ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: د محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 2001.
8. ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: د محمد عبد الواحد العسري، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 1999

II المراجع :

9. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987
10. أبو الوليد ابن رشد فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق، محمد عمارة، دار المعارف، ط1، دس
11. أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، دار إحياء التراث العربي، لمؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1 (د، ت)، ج1
12. أحمد البحراني: التأويل منهج الاستنباط في الإسلام (البحرين)، 98

13. أحمد، هناء عبده سليمان: أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. ط2005.1
14. إدريس حمادي، إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد، المركز الثقافي العربي، 2007، ط1
15. بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط ، س 2002
16. الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، تر: إبراهيم الأبياري، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004
17. جعفر السبحاني: بحوث في الملل والنحل، ج3، الدار الإسلامية، 1991م
18. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982
19. حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر- بيروت، لبنان 2000
20. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، دار الطليعة، ط2، 1993
21. خليل شرف الدين: ابن رشد (الشعاع الأخير)، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979
22. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى
23. طه عبد الرحمان: اللسان والميزان (التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1 ، بيروت
24. عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، المركز الثقافي العربي 1998
25. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي 1998
26. عبد القادر أحمد، التأويل الصحيح للنص الديني ، دار المعرفة الجامعية ، د(ط) ، س 2003
27. عبد القادر شيبة الحمد، الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، مكتبة فهد الوطنية، الرياض، ط9 ،1233هـ
28. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعاصرة، دار المعارف ط2، 1986
29. العلوي، جمال الدين: إشكالية العقل عند ابن رشد، ضمن كتاب (تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس)، ج2، بيروت، 1998

30. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربة في الهرومنطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، الجزائر العاصمة، ط1، 2007
31. الغزالي ، المنقذ من الضلال ، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط،1 1988م
32. الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران ، دار الحديث، القاهرة ، ط،1 ج2،2004م
33. الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران ، دار الحديث، القاهرة ، ط1، ج2، 2004
34. الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (رسائل الغزالي)، ج،4 دار الكتب العلمية، ط،1 بيروت ، 1986
35. الفقيه الشيخ شبر، ابن رشد بين حقيقتين، الدين والفلسفة، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006
36. فوزي حامد الهيتي: إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي- ابن رشد أنموذجا - مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، 2005
37. فيصل، بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 1799
38. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، ج2
39. محمد سعيد زكري، **ابن رشد والكلامية الجديدة دراسة في المنهج الرشدي**، المكتبة الرقمية وجدة (2016)
40. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت،1981
41. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط،2 بيروت،1981
42. مفتاح محمد، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الغرب، لبنان، ط1، 2001
43. مقداد عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات المجمع الثقافي، ط1 ، 1999
44. نصر الدين محمد بن الحسن الطوسي: كشف المراد في تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1988
45. هونري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرون، دار عويدات، بيروت، ط 2، 1998

46. الهيتي فوزي حامد، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، ابن رشد نموذجا، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005
47. يوحنا قمير: ابن رشد والغزالي(التهافتان)، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان1969.
48. إدريس حمادي، إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد، المركز الثقافي العربي، 2007، ط1، ص 86
49. حمادي العبيدي ،ابن رشد وعلوم الشريعة، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر- بيروت، لبنان 2000،
50.

رابعا:الرسائل والمدكرات :

51. مقدم مختارية، إشكالية التوحيد في الفكر الإسلامي أبو عبد الله السنوسي أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، وهران 4 ،2021/2020 م
52. التآويل الديني المعاصر وحوار الحضارات دراسة مقارنة إعداد دكار محمد أمين مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

خامسا:المقالات العلمية :

53. أميد نجم الدين جميل للمفتي وزياد صالح حميد: التأويل في رسائل النور- المفهوم والمنهج- العدد ,20 يناير,2002

54. عبد المالك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، العدد،1بيروت، لبنان، ،2000 ص: .263
55. محمد المقرن: في مفيومي القراءة والتأويل، مجمة عالم الفكر، العدد،1بيروت، لبنان، ،2000 ص: .38
56.عقيلة مصيطفى: التأويل وتحميل المحتوى في البحث العلمي والإنساني والإجتماعي، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد ،04 ،2009 ص: .03

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ- د
الفصل الأول :معنى التآويل ودوره في عملية التوفيق بين العقل والنقل	6
المبحث الأول :المعنى اللغوي والإصلاحي للتآويل	7
1-المفهوم اللغوي **للتأويل**	8
2-المفهوم الإصطلاحي للتأويل	10
3-مفهوم التأويل الرشدي	11
4-أصناف المؤولين عند ابن رشد	13
المبحث الثاني :دور التآويل في التوفيق بين العقل والنقل	13
1-إشكالية الفهم والمعنى وقراءة النص	14
1.1-إشكالية قرءاة النص	15
2.1-إشكالية المعنى في التأويل	16
3.1-الإشكاليات المنهجية الحديثة	18
2-دور التأويل في التوفيق بين الحكمة والشريعة	18
1.2-مقاصد اختلاف الظاهر بين العقل والنقل	22
2.2-الشريعة توجب التفلسف	22
3.2-الشريعة لها ظاهر وباطن	24
خلاصة الفصل	25
الفصل الثاني: الظروف الفكرية والتاريخية التي ظهرت فيها الحاجة إلى التآويل	26
المبحث الأول: المعتزلة والمتصوفة والشيعة	26
1-عند المعتزلة	30
2-المتصوفة	32
3-الشيعة	37
المبحث الثاني : التأويل عند (أهل السنة والجماعة) الأشاعرة نموذجا	37
1- التآويل ضمن منهج قراءة النص	37
2-عند أبو الحسن الأشعري بين اتجاهين عقديين	41
المبحث الثالث : التآويل عند علماء الكلام	44
1-مسألة قدم العالم	46
2-التآويل المحظور	48
3-علاقة النظر بالشرع	50
الفصل الثالث : أحكام التآويل عند ابن رشد والفرق بينه وبين التفسير	51
المبحث الأول : المعنى اللغوي للتفسير والتآويل	53
1-المعنى اللغوي للتفسير	54
1.1-المعنى الإصطلاحي للتفسير	55

2.1--الفرق بين التفسير والتآويل عند ابن رشد	57
2-أحكام وقانون التآويل عند ابن رشد	58
1.2-أحكام التأويل عند إبن رشد	58
2.2-قانون التأويل عند إبن رشد	70
المبحث الثاني:أحكام حدود التآويل الرشدي بين البرهان العقلي ومقاصد الشريعة الإسلامية	70
1-التآويل والمنهج العقلي	72
2-المجاز والحقيقة	74
3-التعددية وثنائية الظاهر والباطن	77
خلاصة الفصل	78
خاتمة	82
قائمة المصادر والمراجع	89
فهرس الموضوعات	92
ملخص	-

ملخص الدراسة:

قد شكل النص الديني الأساس الذي اعتمد عليه علماء الكلام والفلاسفة لبناء نظرياتهم في التأويل. وفي هذا السياق حاول ابن رشد الدفاع عن مشروعية التأويل من داخل النص الديني، وذلك من أجل خلق وفاق بين الشريعة والحكمة، وبين ظاهر النص الديني وباطنه، تساءل ابن رشد في كتابه فصل المقال هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟ يقول "إذا كانت الفلسفة عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفته

Abstract:

The religious text formed the basis upon which theologians and philosophers relied to build their theories of interpretation. In this context, Ibn Rushd tried to defend the legitimacy of interpretation from within the religious text, in order to create harmony between the law and wisdom, and between the apparent meaning of the religious text and its inner meaning. In his book Fasl al-Maqal, Ibn Rushd asked: Is consideration of philosophy and the sciences of logic permitted by law, prohibited, or commanded? Either in terms of recommendation or in terms of obligation? He says, “If philosophy consists of examining existing beings and considering them in terms of their significance to the Creator, and that existing beings indicate the Creator in order to know their creation, and the more complete is the knowledge of their craftsmanship, the more complete is the knowledge of the Creator, then this leads to the statement that the Sharia has called for considering existing beings with reason and seeking to know Him”.