

ابن رشد بين التّأويل الديني والرؤية الفلسفية

بركات محمد مراد

يعتبر "التأويل" من أهم الأفكار الفلسفية التي توصل إليها ابن رشد، بل هو يعتبر توجّهاً رشدياً خالصاً يجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائرة، مما يسمح باتساع الرؤية وانفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري والثقافي ثراء وازدهارا. وبالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أو علمية، ويقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد، حيث أن الخطاب "الدوغماتي" يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي.

وأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهج الجديدة ربّما تتهم بالزندقة والتحريف، ومن هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهوم التأويل العقلي الذي هو تدشين أرضية صالحة ثقافياً للاختلاف الثري والخصب في الرؤية والمنهج، مما أوجب عليه بطبيعة الحال استئناف النظر مجدداً وعمق وروية ووعي نقدي في كل طبقات الثقافة العربية التي تشكلت بمصادرها الكثيرة، والأرسطية - بعد تفسيرها وتحليلها بموضوعية - بوجه خاص.

وإذا كانت العلوم الفلسفية تتطلب اطلاعا واسعا ومجهودا ضخما في التفكير فإن علوم الشريعة تتطلب في نظر ابن رشد درسا واجتهادا وإدراكا قد يكون أصعب من الذي تتطلبه الحكمة. والسبب في ذلك أن النصوص الشرعية سواء منها ما يهّم العقيدة أو ما يهّم التشريع، إنما هي نصوص إجمالية ومختصرة تتوجه إلى البشر في العموميات الأساسية، ولكنها تدعو العقلاء منهم إلى التأويل والاستنباط لمواجهة مختلف الأحوال المجتمعية والفكرية الثقافية ومتابعة التطورات والتغيرات البشرية، ومن أجل هذا نشأت العلوم الإسلامية المتعددة.

ولا يمكن أن يختصر جهد الأجيال العديدة من الدارسين والباحثين في ظاهرية مستحيلة التطبيق أو في تقليدية تقلص السنة في جيل واحد من هذه الأمة وتحرم الاجتهاد على باقي الأجيال، ومن هنا تأتي أهمية التأويل كسبيل عقلي هام من سبل الاجتهاد.

إن ابن رشد - الذي أسهم كفقيه في إرساء علم مقاصد الشريعة - يلجأ إلى هذا المفهوم لتأسيس رؤية عقلية للشريعة لا غنى عنها من أجل إثراء المعاني والمفاهيم التي لا تنتهي في النص الديني، وإن كان هذا التأويل لا يستطيعه إلا الحكيم أو العالم المجتهد، الذي هو وحده بفضل المنطق والعلم الصحيح أعرف بسر التشريع وبمقاصد الشريعة (١).

كل التأويلات التي أقامت مذاهب و فرق كلامية هي ناقصة في نظر ابن رشد، لأن أصحابها لا يملكون منطق البرهان - منطقتهم إما خطابي أو جدلي - ولا العلم الصحيح (علوم الفلسفة) لذا فإن ابن رشد يتجاوزها كلها ليصل مباشرة إلى النص القرآني، سيطوي تراجعاً في الزمن أجيال العلماء أي ما سُمي في العلم الإسلامي بـ: "الطبقات" سيرتد فوق طبقات الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والصوفية ليتصل مباشرة بالنص. خاصة وأنه لا يعترف بإجماع العلماء، بل يقطع بأن هذا الإجماع لم يسبق أن وقع بين العلماء "لأنه يستحيل القيام بإحصاء شامل لجميع العلماء في أي عصر حتى نعرف ما اجتمعوا عليه وما اختلفوا من أجله". وما أكثر ما نبّه إلى أن كثيراً مما اعتبر "أصولاً" ليست كذلك وإنما هي صياغات لاحقة (٢).

أما ما يتصل بالبرهان فقد تزوّد به ابن رشد بفضل دراسته لأرسطو ومعرفته لمنطقه وتحليله لمؤلفاته، حتى صار الشارح الأعظم، ومن هنا تجاوزه أيضاً لمفاهيم وأفكار الإسلاميين الذين حرفوا مؤلفات أرسطو كالفارابي وابن سينا، اعتماداً على العقل الخالص والبرهان المنطقي، فقد كانت قراءتهم لأرسطو أو تأويلهم لمفاهيمه منحرفة كثيراً ما ذهبت إلى نقيض ما كان يدعو إليه.

ويجب أن نعلم أن القراءة الممارسة - في الدين والفلسفة - ابتغاء التأويل تبقى أسيرة تأويل محدد يكون أساساً في خدمة أغراض محددة أو متقادة لطريقة النص وفهمه، أما القراءة الممارسة ابتغاء الفهم وإن بقيت أسيرة منهجية استدلالية فإنها تكون أكثر علمية وأكثر قدرة على استنباط ماهية النص وأوليائه.

ومن هنا يعتبر التأويل نوعاً من المزاوجة بين الدين والفلسفة أو هو فهم للدين من خلال

١ - يقول ابن رشد: ".... وأيّ حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وليس كذا، وهؤلاء الحكام

هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل"، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٣م، ص ٤٣.

٢ - نفس المصدر، ص ٤٣.

الفلسفة، لأنه لا يمكن التأويل في نظره أي تفسير النص الديني إلا باستخدام التأويل المعتمد على البرهان والاستنباط العقلي المنضبط بضوابط اللغة المنزل بها النص الديني والالتزام بدلالات هذه اللغة.

ولذلك نعتبر أن الدين والفلسفة عند ابن رشد قد اتحدت في هذا المفهوم اتحاداً جوهرياً ومستقبلياً من حيث يفتح التأويل للعالم وللفيلسوف باباً واسعاً للاجتهد الديني غير المقيد بمذهب والذي يجعل للحقيقة العقلية والرؤية الفلسفية ضرب من الاجتهاد كما يعلن عنه عنوانه (٣).

ولا ننسى أنه لكي يتمكن الفيلسوف - في نظر ابن رشد - من التأويل لابد أن يكون مستكماً لكل أدوات المجتهد، فلا يقوم بالتأويل إلا العلماء والحكماء الذين وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد، فالتمكن من النصوص حفظاً واطلاعاً ونقداً وتحليلاً شرط أساسي لكل مبتدئ في طريق الاجتهاد... وأما العروض والمناقشات الفقهية الطويلة فليست إلا امتداداً لهذا الأصل الذي يعني به ابن رشد عناية بالغة في مؤلفه السابق.

ومن الواجب في نظره العدول عن التأويل للعامة، خوفاً من تردّيهم في هاوية الضلال، فالعوام لا يفهمون التأويلات ولو صحت، وما مهمة الشارع إلا حفظ النفوس إن وجدت، والسعي في طلبها إن فقدت، وليس له تعليم الحقيقة، يقول ابن رشد: "ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفصح عنه ويصرح به للجمهور العظيم، فينبغي أن يُسكت عن الخوض عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم (٤).

ويرى ابن رشد أن للشرع معنيين: معنى باطنياً ومعنى ظاهراً، وإن كان في الحقيقة يعتبر أن معنى فلسفياً واحداً يردّ إليه الظاهر - وإن خالفه - بالتأويل، والإيمان والمعرفة العقلية شيء واحد عنده، يقول ابن رشد: "إن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي" (٥). والأنبياء هم أقدر الناس - بفضل الله في تخيلتهم - على النطق بما يتفق وعقلية العامة وحثّهم على الفضيلة بالترغيب والترهيب، أما الحكيم فإن عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي التي هي خاصة الأنبياء إذ كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً (٦).

٣- عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، مؤتمر ابن رشد، الجزائر، ١٩٨٧م، ج ٢.

٤- ابن رشد، تهافت التهافت، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٤٢٨، ٤٢٩.

٥- المصدر السابق، ص ٢٥٥.

٦- المصدر السابق، ص ٢٨٣.

أما معنى التأويل الذي لا يستطيعه إلا الحكماء، فله معنى لغوي وآخر اصطلاحى، فالمعنى اللغوي يعني الرجوع: وآل بمعنى رجع، فالتأويل بمعناه اللغوي يعني الرجوع والعودة^(٧). وهناك معانٍ اصطلاحية للتأويل، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله بمعنى "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به"، وأيضاً بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ ﴾ وتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد، هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال تعالى في قصة يوسف لما سجد له أبواه وإخوته: ﴿ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ ﴾ فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا^(٨). ويعرّف إمام الحرمين الجويني التأويل: "أنه ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"^(٩)، ومعنى هذا إعطاء معنى يمتثل الظاهر ومعرفة المراد، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لا بد له من قرائن تدعو إليه وتعضده، وأيضاً لا بد أن لا يخرج التأويل عن معاني اللغة وأن لا يكون ملغزاً أو مبهماً، يؤكد الإمام الجويني هذا المعنى... فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة، فيقول: "إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء". ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ^(١٠). ونفس المعنى للتأويل وشروطه وضروره تقيده بما تقتضيه اللغة والبلاغة نجده عند ابن رشد حيث يعرّف التأويل بأنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي^(١١).

ويزيد ابن رشد في هذه الضوابط بما يتناسب مع البرهان العقلي الذي يرتضيه في التأويل، فالتأويل يعني مجاوزة النص، لكن هذه المجاوزة لا بد أن تخضع لقواعد اللغة العربية التي نزل بها النص

٧- الرازي، مختار الصحاح، ص ٣٣، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣٤١.

٨- ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ص ٣٧.

٩- الجويني، البرهان، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج ١، ص ٣٣٦.

١٠- المصدر السابق، ص ٣٤٣. وانظر: عبد الفتاح المغربي، التأويل بين الأشعرية وابن رشد، ص ٢٠٣-٢١٠، الكتاب التذكاري.

١١- عبد الفتاح المغربي، التأويل بين الأشعرية وابن رشد، ص ٢١٠.

ولما تسمح به اللغة والصرف من استخدام الكلمات، فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ مؤول في القرآن، بحيث يعضد به تأويله، ويبحث أيضاً عن استخدامات اللفظ في اللغة والعرف، مما يؤكد ما ذهب إليه في التأويل فضلاً عن ضوابط البرهان العقلي الذي يؤكد ابن رشد.

ومن هذا يتبين أن التأويل يسعى إلى احتلال موقع التفسير في بيان معنى النص، بينما يسعى التفسير إلى بيان سلامة التأويل الذي يمارسه على الرغم من تداخلهما، إلا أن ثمة فارقاً واضحاً يميزهما ويتجلى أساساً في التوصيف الذي أورده ابن الجوزي موضحاً الفرق بين التأويل والتفسير بقوله: "التأويل: العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه لدليل عليه، والتفسير: هو إبداء المعنى المستتر باللفظ" (١٢).

فالتأويل هو بحث عما هو أول وأساسي، أما التفسير فهو توضيح للملغز أو المستتر خلف بنيته المعنوية، أو بمعنى آخر فإن التفسير يترك للظاهر (ظاهر النص) قيمة ما، أما التأويل فإنه يكاد يلغي ظاهر النص. التفسير يعني بشكل آخر الحكم على معنى النص وتحديدده، وهو بذلك يختزل النص إلى مادة لزم من التفسير، أما التأويل فيعني السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص على نحو يضيء النص ويشرق عليه من معاني ومفاهيم ولطائف.

ونظراً لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً، ومعنى ذلك أنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فلا بد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى، أي الموافق لما يقرره العقل.

يقول ابن رشد: "أنه ما من منطوق به في الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتضمنت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد" (١٣).

ومن هنا كان التأويل معناه: إعادة بناء القول الديني بناء عقلياً مع احترام وحدته الداخلية. هذا وقد فصل ابن رشد في قضية منهجية فصلاً حاسماً، نعني بذلك ما يؤول وما لا يؤول، وهكذا فانسجاما مع نزعتة، يقرر أن الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز قط تأويلها، وهذه المبادئ هي:

- ١- الإقرار بالله.
- ٢- الإقرار بالنبوات.
- ٣- الإقرار باليوم الآخر (١٤).

١٢- ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٢١٦.

١٣- ابن رشد، فصل المقال، ص ١٦.

١٤- المصدر السابق، ص ٢٣.

ومن هنا لم يكن من الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان - إيماناً قلبياً - بالله وملائكته ورسوله واليوم الآخر، أما ما عدا ذلك، أي ما يترتب على هذه المبادئ من نتائج ومقدمات يعبر الخطاب الديني عنها - في الغالب - تعبيراً مجازياً حسياً، فهي قابلة للتأويل، ولكن ضمن شروط وقواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسة:

- ١- احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.
- ٢- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.
- ٣- مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل.

ومن هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم أي حسب مستواهم الفكري والمعرفي، تلك هي المبادئ الثلاثة التي تستند إليها نظرية ابن رشد في التأويل، وهي نفسها المبادئ التي يركز عليها في تحليله لأصناف القول الديني تحليلاً نظرياً منطقياً يأخذ بعين الاعتبار الكامل وفي آن واحد، طبيعة الدال والمدلول والمقدمات والنتائج (١٥).

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

أولاً: فإذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية الدال أي المعنى الظاهر لألفاظه وجده ثلاثة أصناف:

- ١- ظاهر من الشرع يفهم منه نفس المعنى بالطرق الثلاث: البرهانية والجدلية والخطابية، وهذا لا يجوز تأويله البتة.
- ٢- ظاهر من الشرع يعتمد التعبير الحسي والخيالي، وهذا يجب على أهل البرهان تأويله ويمنع ذلك على غيرهم.
- ٣- ظاهر من الشرع متردد بين هذين الصنفين، فيقع فيه الشك لعواصته واشتباهاه، وتأويل العلماء له مسألة اجتهاد، والمخطئ فيه معذور على كل حال (١٦).

ثانياً: وإذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني حسب المعنى المقصود من ألفاظه وجده خمسة أصناف:

- ١- قول يكون المعنى المقصود به معبراً عنه بمثال، ولكن لا يعلم هذا المعنى المقصود إلا بتركيب

١٥- محمد عابد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، ص ١٣٩.

١٦- ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٤، ٢٥.

قياسات بعيدة تتعلم في زمن طويل، ولا يعلم أيضاً أن المثال المصرح به هو غير الممثل له إلا بمثل هذا البعد. هذا النوع من القول مقصور تأويله على العلماء فقط لأنهم يستطيعون تركيب القياسات البعيدة المطلوبة.

- ٢- قول يدرك المعنى المقصود به بعلم قريب من خلال المثال الذي يشير إليه وبعلم قريب كذلك يدرك لماذا كان مثالا، فهذا الصنف واجب تأويله، ويجب التصريح بهذا التأويل.
- ٣- قول يدرك المعنى المقصود بالمثال الذي يعبر عنه بعلم قريب، ولكن يعلم بعلم بعيد، ولكن لا يدرك بعلم قريب: لماذا كان مثالا، وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.
- ٤- قول هو عكس هذا وهو ما يدرك فيه المعنى المقصود من المثال الذي يعبر عنه بعلم بعيد، ولكن لا يدرك بعلم قريب: لماذا كان مثالا، وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.
- ٥- قول يكون المعنى المصرح به فيه هو نفس المعنى المقصود، أي أن التعبير فيه جاء بأسلوب مباشر، دون تمثيل حسي أو خيالي، وهذا النوع لا يجوز تأويله البتة (١٧).

ثالثاً: أما إذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية علاقة النتائج فيه بمقدماتها فإنه يجده أربعة أصناف:

- ١- قول مقدماته يقينية ونتائجه معبر عنها تعبيراً مباشراً بدون مثالات، هذا الصنف لا يجوز فيه التأويل، لا في مقدماته ولا في نتائجه.
 - ٢- قول مقدماته يقينية ولكن نتائجه معبر عنها بأمثلة، وهذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.
 - ٣- قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية ولكن نتائجه مقصودة لذاتها، وهذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه، ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطرق البرهانية.
 - ٤- قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية ونتائجه كذلك مثلاً لما أريد إنتاجه، وهذا الصنف يجب على العلماء تأويله وعلى الجمهور إقراره على ظاهره فقط (١٨).
- من هذه التصنيفات - وهي كلها ذات الطابع المنطقي الواضح - ندرك جيداً أن ابن رشد لا يقصد بـ: "التأويل" اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه إما تصريحاً أو تلميحاً.

١٧- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٥٥، وانظر: الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب، ص ١٤٠.

١٨- ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٩.

فالتأويل في جوهره - كما يذهب إلى ذلك الجابري (١٩) - هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، هو البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي.

والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القاعدة التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم، وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منه، هذا القيد اللغوي ضروري حتى لا ينجح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني، فالأمر هنا لا يتعلق بردّ "الظاهر" إلى "باطن" غريب عن مدلول الظاهر، بل فقط إعطاء الظاهر معناه من خلال السياق القرآني وبشكل ما يبرز في جانب المنطق والمعقولة.

ويجب أن ننتبه إلى أن الظاهر والباطن عند ابن رشد لا علاقة لهما بالظاهر والباطن عند الصوفية أو عند الشيعة الباطنية أو غيرهما من الاتجاهات الغنوصية التي انتشرت عند الشيعة وإخوان الصفا، ولا علاقة لها بما روجته الأفلوطينية كما سادت عند كل من الفارابي وابن سينا، يقول ابن رشد: "إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان" (٢٠).

وهي تتجلى لأهل البرهان، لا لأنهم يملكون "علم الباطن"، بل لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي، وردّ النتائج إلى مقدماتها أو العكس، إن الأمر إذن لا يعني وجود "امتياز معرفي" حُص به أناس دون آخرين، ولكن فقط بمستوى الإدراك والفهم، إنه تماماً "الاجتهاد" بمعناه العام (٢١).

ويميز ابن رشد بين التأويل الجدلي والتأويل البرهاني، وذلك على أساس طبيعة المقدمات التي يتكون منها كل منهما، فالقياس الجدلي يقوم على مقدمات مشهورة أو مظنونة سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد، وصناعة الجدل تبطل الآراء بأقوايل مشهورة لا يؤمن أن ينطوي فيها الكذب، وبالجملة من غلب عليه الجدل، كثيراً ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة وبعيدة عن طبيعة الشيء، والعلة في ذلك أن طلب الإنسان الكلام الممنوع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة مخترعة (٢٢).

١٩ - محمد عابد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب، ص ١٤١، ١٤٢.

٢٠ - ابن رشد، فصل المقال، ص ١٦.

٢١ - محمد عابد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب، ص ١٤٢.

٢٢ - عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ٣٠٢ وأيضاً تلخيص كتاب الجدل لابن رشد.

وعلى هذا فأهل الجدل غير مؤهلين للقيام بالتأويل، لأن منهجهم قاصر عن بلوغ مرتبة اليقين، وقد عاب ابن رشد طريقة التأويل عند المتكلمين خاصة الأشاعرة، حيث أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليست ملائمة للجمهور أو الخواص.

فهي لا تلائم الجمهور لكونها غامضة ومعقدة، ولا تلائم الخواص لأنها تفقد شرط البرهان. أما التأويل البرهاني فهو يقوم على الأدلة البرهانية، وهذه الأدلة من المبادئ الأولية للعقل وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها بسلسلة من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، نتائج تشترك في الوضوح والبداهة، وفي يقين المقدمات (٢٣).

والقياس البرهاني هو قياس يقيني وهو يفيد علم الشيء على ما هو عليه، وهو الموصل إلى العلم الحقيقي (٢٤) ومن هنا يصبح التأويل قاصراً على أهل البرهان الراسخين في العلم والحكمة. أما الجمهور فلا يصرح له بذلك.

ويرى ابن رشد أن إذاعة التأويل لغير أهله يؤدي إلى ضرر عظيم، يفضي بالمرشح له والمصرح إلى الكفر. لأن المقصود هو إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر وإن كان في أصول الشريعة، فالتأويلات ليست إلا للخاصة من أهل العلم، أما الجمهور فلا يصرح له بذلك.

ولكن ما هو حكم المخطئ في التأويل عند ابن رشد؟

إن طبيعة التأويل تعني الاحتمال لا القطع، وهذا يؤدي إلى أن المعنى لا ينحصر مفهومه انحصاراً تاماً في معنى واحد يتفق عليه الجميع، لذا كانت طبيعة التأويل تحتل الاختلاف إن لم تكن مؤدية إليه.

لكن هل يعني الاختلاف أن يكفر كل أصحاب رأي مخالف فيه؟

هنا يتبدى التسامح الكامل عند ابن رشد، ويتكشف ذلك الأفق المفتوح في المعرفة الدينية والفلسفية عنده والنابع من الفهم الكامل للتأويل وللاجتهاد معاً. حيث يصنف ابن رشد الخطأ الذي يمكن أن يقع في الشريعة إلى نوعين رئيسيين:

٢٣- المصدر السابق، ص ٣٠١.

٢٤- تلخيص البرهان، ص ٣٨.

الأول: خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس، فإن وقع الخطأ في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة (٢٥)، وكما ذكرنا من قبل فإن مبادئ الشريعة الثلاث لا تؤوّل وهي: الإقرار بالله وبالنبوات وباليوم الآخر.

الثاني: يختص فيمن يقومون بالتأويل من أهل الاجتهاد، فإذا وقعوا في الخطأ لشبهة عرضت لهم فهم معذورون، اعتماداً على قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر"، وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا، وليس كذا، وهؤلاء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ مصفوح عنه في الشرع، أما الذين ليس لهم حق التأويل وهم غير العلماء فلا عذر لهم، وعلى هذا فهذا النوع من الخطأ يعذر فيه أهل النظر ولا يعذر فيه من ليس من أهل النظر (٢٦).

ومن هنا تمكن ابن رشد من الدفاع عن الفلاسفة وآرائهم بكتابه تهافت التهافت ضد اتهام الغزالي لهم بالفكر لقولهم بقدوم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي علم بالجزئيات، فهذه الأمور ليست من مبادئ الشريعة وتحتل الاختلاف والتأويل، خاصة وأن الفلاسفة يقرون بأصول هذه المبادئ، فهم يؤمنون بوجود الله تعالى وقدمه ويعلمه الكلي وبالمعاد، وإن اختلفوا في كيفية ذلك.

ومن هنا يتبين لنا كيف يجعل ابن رشد من التأويل سبيلاً إلى الفهم المنفتح، خاصة حين يكون المجتهد متمكناً من أدواته، باذلاً كل جهده العقلي لاستشراف المعاني الخبيثة التي يتضمنها النص الديني. هذا التأويل يجعل من النص المقدس نصاً ثرياً وغنياً ومنفتحاً الأفق بما لا يتناهى، بل يجعله مفتوحاً على كل فهم ممكن في المستقبل، خاصة وأن المعاني الإلهية المتضمنة في النصوص المقدسة غير محدودة بحدود الزمان أو المكان أو مفاهيم البشر ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (٢٧).

ويجب أن نعي أن مصطلح التأويل بقدر ما يظهر مستباحاً فإنه أيضاً - كجزء من عملية الفهم - داخل صلب القراءة المستفهمة عن كنه النص ومعناه الأول/ الأساس، خاصة وأن ابن رشد يدعو في مؤلفاته الأساسية إلى العودة إلى النص لاستكناه معانيه.

٢٥- ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٣.

٢٦- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٥١.

٢٧- المصدر السابق، ص ٢٥، ٢٦، سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

لكن القراءة التأويلية بحد ذاتها تثير من خلال توصيفها اختلافاً بين مفهومها الإسلامي كما هو عند ابن رشد الذي يمثل التأويل عنده ركيزة أساسية وسبيلاً إلى الاجتهاد وبين مفهومها الغربي، خاصة تلك القراءة التي تتناول النص المقدس.

وقد كثرت الأبحاث التي تتحدث عن التأويل في الغرب فالاختلاف واضح في الممارسة والتعريف، وهذا الاختلاف كما يذهب إلى ذلك الباحث عبد الواحد علواني (٢٨) عائد إلى أسباب عدة، من أهمها: طبيعة النص المقدس، وطابع التفكير والبنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما.

فتعريف التأويل ضمن فضاء المعرفة الإسلامية خاصة "النص القرآني":

أولاً: يجب أن لا يقع في التحريف ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (٢٩).

ثانياً: إلزام النص القرآني بمعنى محدد عند بعض المؤولين: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ (٣٠) كما أن النص القرآني نص كوني إلهي ومعنى ولفظاً، واللفظ بحد ذاته مقدس تماماً كقداسة المعنى، لذلك ليس ثمة ترجمة معلنة لنصه إنما هناك ترجمة لمعانيه أو لتفسير معين من تفاسيره.

صحيح أن الترجمة عامة تنصب على ترجمة المعاني إلا أن الإشكالية التي تسببها إزاء النص المقدس إشكالية عسيرة، فهذا النص أساساً يرمي إلى تجاوز الزمان والمكان، وبذلك يرمي إلى تجاوز اللغة بحد ذاتها، ولذلك تبقى الترجمة مجرد محاولة تفسيرية قاصرة لا بد لها من الزوال لتظهر محاولة ترجمة أخرى. وهكذا نجد أن التأويل في فضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص يحافظ على لفظه حفاظه على معانيه، ومن هنا ندرك أهمية تأكيد ابن رشد على مراعاة اللغة العربية وأصولها، وأن يكون التأويل غير مخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي (٣١) وكان لا بد للتأويل من التكيف مع الضوابط المفروضة عليه ومسايرة التفاسير بالإضافة إليها في المعاني وعدم التناقض معها.

٢٨- عبد الواحد علواني، مغامرة التأويل، ص ٢٦.

٢٩- سورة البقرة، الآية: ٧٥.

٣٠- سورة آل عمران، الآية: ٧. ولكن ابن رشد لا يتوقف في قراءة الآية عند الله بل عند الراسخين في العلم ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ مثل كثير من المفسرين، مما يسمح للعلماء المجتهدين بالتأويل، بل هم في نظره المؤهلين لذلك.

٣١- ابن رشد، فصل المقال، ص ١٩، ٢٠.

أما في فضاء المعرفة الغربية المستندة أساساً إلى المسيحية وخاصة الكاثوليكية، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية، فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة اللفظ، فالنص بحد ذاته نتاج ترجمة، وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف ذو جذور متشعبة، لذلك فإن التأويل أصبح الصلة الوحيدة تقريباً مع هذا النص، وكذلك وسيلة النص الوحيدة للتواصل الكوني، فلا غرابة أن يكون التراث التأويلي ضخماً، وأيضاً أن يستمر التأويل.

أما في الفكر الإسلامي وخاصة عند ابن رشد فإن التأويل على الرغم من كونه مفهوماً هاماً يفتح الطريق إلى الاجتهاد، ويخلص الفكر من الوقوع في براثن الاتجاه الواحد أي الاتجاه الدوغماتي القطعي، فإنه يجب أن يلتزم بتلك الضوابط التي وضعها ابن رشد حتى لا يقع في إسقاطات ذاتية أو أيديولوجية أو غنوصية مثل تلك التي وقعت فيها الاتجاهات الصوفية الفلسفية والباطنية في التراث العربي والإسلامي، والتي حاربها ابن رشد - ومن قبله حاربها الغزالي - مستخدماً العقلانية الصارمة ومعتمداً على البرهان.

والاتجاه التأويلي عند ابن رشد، يسمح بمزيد من الحرية الفكرية، من حيث أنه يقصر أمر التأويل من ناحية على العلماء المجتهدين، ويخضع اجتهاداتهم من ناحية ثانية لضوابط شرعية تجعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً، وتجنب المفكرين وصمة التكفير وإلقاء تهم الزندقة والمروق عليهم من حيث اقتناعهم بأن مثل هذه المسائل النظرية عويصة، وتبحث في ضوء كثير من الاعتبارات الفكرية والعقائدية.

ومن هنا يشكل مفهوم التأويل عند ابن رشد مخرجاً علمياً ودينيًا مناسباً في عصرنا للتخلص من الاتجاهات الحرفية والظاهرية والدغمائية التي تحاول بعض الجماعات الأصولية اعتناقها والدفاع عنها، معرضة عن مستجدات العصر وتطوراتها العلمية والحضارية من ناحية، وناسية أو متناسية ذلك الأفق المفتوح لسبل المعاني والمفاهيم الإلهية التي يمكن أن يصل إليها فكر المجتهدين والحكماء ممن ينظرون ويعتبرون في نصوص إلهية لا تنفذ معانيها ولا تخلق لطائفها على مرّ السنين، متسلحين في ذلك بالعلم الصحيح وبالفكر المنفتح.

ومن غرائب عصرنا أن تكثر الفرق والمذاهب ذات الاتجاهات الدينية الجامدة والمتوقفة عند ظواهر النصوص الدينية لا تبرحها، بل تزداد انغلاقاً على مفاهيم تحطها الزمان، باحثاً عن حلول لمشكلاتها في الماضي، في الوقت الذي تزداد فيه المعارف البشرية وتتضاعف النظريات العلمية بسبل جارف لا تستطيع العقول البشرية ملاحظته، بحيث أصبح التغير والتطور سمة أساسية من سمات العصر، هذا

الاتجاه المغلق يكرس التخلف في عالمنا العربي والإسلامي ويوسع مساحة الفجوة الحضارية والثقافية بيننا وبين عالم الغرب، ويسقطنا في دوغمائية كريمة.

والدوغماتية (القطعية) في حد ذاتها يتفاوت حضورها بين هذا الخطاب أو ذاك. فكلما ابتعد الخطاب - أي خطاب - عن تناول العقلاني العلمي يقترب من الدوغمائية.. فالعلم على حد قول "ميشيل فوكو" في المدى الواسع له يشكل مبدأً أو قاعدة لضبط إنتاج الخطابات (٣٢).

إن الخطاب الدوغماتي في بنيته غير العلمية يجمد الحس الانتقادي مع نفسه ويحبس القدرة على التحليل، ويكتفي متلذذاً بتكرار اجتراري لنصوص وحلول ونماذج نشأت في ظروف تاريخية مغايرة في مضمونها وتشكلها مع العصر.. وهكذا تبقى وقائع العصر بمستجداتها واجتهاداتها وتطوريتها بعيدة عن مضمون خطابها الفكري.

فالدوغماتي (القطعي) كثيراً ما يفتش في جعبته عن أمجاد ماضيه، فأمام عجزه عن خوض معركة العقل والعلم بهدف تنمية إنسانية ومجتمعية يلجأ العقل الباطن إلى ذاكرته التاريخية.

وفي هذا الصدد يعتبر "روكيش" (٣٣) أن الدوغما يزداد حضورها في أي منظومة معرفية كلما توجه منظورها الزمني نحو نقطة مركزية ليست بالضرورة من نتاج الحاضر أو مبنية على تصور استراتيجية مستقبلية. فالحاضر بالنسبة إلى هذا النوع من الدوغما (القطعية) لمصلحة المبالغة في شأن الماضي على أساس أنه العصر الذهبي.

وعلى الرغم من أن تحليل "روكيش" ركز على دراسة آليات الخطاب الدوغماتي اللاهوتي في التجربة الغربية، إلا أن استنتاجاته تنطبق في كثير منها على الخطاب الدوغماتي التقليدي في العالم العربي والإسلامي (٣٤).

ولا ننسى أن مفهوم التأويل الذي يصل إليه ابن رشد ويتوج به فلسفته الدينية والعقلية معاً، لم يصل إليه إلا بفضل حسه النقدي وتأسيسه لمنهج تحليلي نقدي يقوم على العقل، ولذلك فإن التأويل يصير غير ممكن إلا بوصفه وجهاً آخر للنقد، فالتأويل نقد إلى درجة معينة، والنقد تأويل إلى درجة معينة.

٣٢- فوكو: راجع الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه فوكو أثناء حفل تنصيبه كأستاذ للفلسفة في الكوليج دي فرانس، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل، بيروت، ١٩٨٣م، العدد ١٠، ص ٢٧.

33- Msiliton Rokeach: La nation de dogmatisme, Archives Desocologie des religions. Paris, 1970, No.30, P12-13.

٣٤- سهيل فرحات، "الخطاب الدوغماتي ورفض الآخر"، مجلة الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٤م، العدد ٧٦، ص ٦٥، ٦٦.

ولكن يمكننا إدراج التأويل في صلب المحاولات النقدية براحة أكثر، ذلك أن التأويل يتبنى معظم وسائل النقد للوصول إلى طرحه، وإن كان يتميز بمراوغة وقدرة كبيرة على استبطان غاياته، ولكن التداخل الكبير بينهما لا يلغي الفوارق من حيث طرق الاستدلال والتفكيك والاستنتاج.

أما المعنى أو المفهوم فهو نقطة الارتكاز الرئيسة لأجله يستنفر التأويل كل طاقاته لينسف معنى قائماً ويبنى معنى آخر يحل محله، تسمح به اللغة ولا يتعارض مع معطيات العلم، بل لقد تولده مستجدات العلم ومستحدثاته، إذ يمارس التأويل كل حذاقته لنفي هذا المعنى الذي يحتل موقع التفسير بالنسبة إلى النص، ليؤكد زيف عقلانية هذا المعنى القائم، وليؤسس له معنى جديداً جديراً باتساع أفق الرؤية واتساع دائرة المعقول.

وهكذا تتعدد المفاهيم والمعاني التي يكتشفها العقل بتعدد طبقات الاكتشافات العلمية والفكرية التي أصبحت تتوالد من نسق المعرفة الإنسانية اللامتناهي، خاصة وأن المعقول في عصرنا أخذ يقتطع مساحات كبيرة من أفكار ومفاهيم ورؤى كنا نعتقد أنها تقع في ساحة اللامعقول.

ولا مفر للنص من مواجهة الموت إلا من خلال بعدين أساسيين يجب توفرهما فيه ليبقى نصاً حياً.. ومثلما التواصل والتناسل ضروريان لاستمرار أي كائن حي، لا بد للنص من التمكن من العالمية بمعنى التواصل ومن الأزلية بمعنى التناسل (الاستيلاد) فأجيال المعاني المتجددة تضمن استمرار النص وتحميه من الزوال والموت.. فبدلاً من موت النص يموت المعنى المترهل، ليظهر عوضاً عنه معنى جديد نضر متألق بزّي العصر حامل في صلبه روح النص.

ويمكننا هنا أن نتوقع المفاهيم الجديدة التي يجب أن تدخل في الرؤية الدينية وتمد النصوص الدينية القديمة برؤية جديدة معاصرة وبانفتاح مشروع يجمع بين المقدس والزمان، وفي الوقت الذي يراعي فيه الأبعاد الإلهية السرمدية لا يغفل المقاصد البشرية التي جاءت الشريعة لخدمتها وتيسيرها، وبذلك يتم الربط بين الإلهي والإنساني والجمع بين السرمدي والزمان، ويكتسب كل ذلك مشروعيته من خلال الفهم المتجدد للدين الذي ينص عليه الشرع.

ويجب أن نعي أن انعدام عالمية النص دلالة على مقاييسه النسبية المحددة وانعدام أزلته دليل على اقتصره على واقع معرفي معين يموت بانقضائه، أما النص المالك لعالميته وأزليته فهو نص حي مستمر متوالد... نص ممتد وخارق. ومن هنا يمثل "التأويل" الوجه الآخر للتفسير، فأنها وجهان لعملة واحدة، ورحلة التفسير في ثناياه تمثل رحلة استكشافية بحثاً عن المعنى الأول الحقيقي.

والتأويل من أكثر وسائل التفسير افتتاحاً للآفاق على الرغم من كونه محفوفاً بالمخاطر. وكلا التفسير والتأويل عمليتان ضروريتان لحياة النص وتفاعله مع المعرفة واستمراره في الحاضر والمستقبل.
