الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة د. مولاي الطاهر سعيدة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة : فلسفة

تخصص : فلسفة إسلامية

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

الموسومة بعنوان:

إشكالية التأويل في الفكر الإسلامي

"ن رشد نموذجً ا"

إعداد الطالبة:

– عبد المولى مختارية

إشراف الأستاذة:

– كفيف فاطمة الزهراء

السنة الجامعية: 2014–2015م

1435– 1436هـ

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة د. مولاي الطاهر سعيدة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة : فلسفة

تخصص : فلسفة إسلامية

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

الموسومة بعنوان:

إشكالية التأويل في الفكر الإسلامي

"ن رشد نموذجً ا"

إعداد الطالبة:

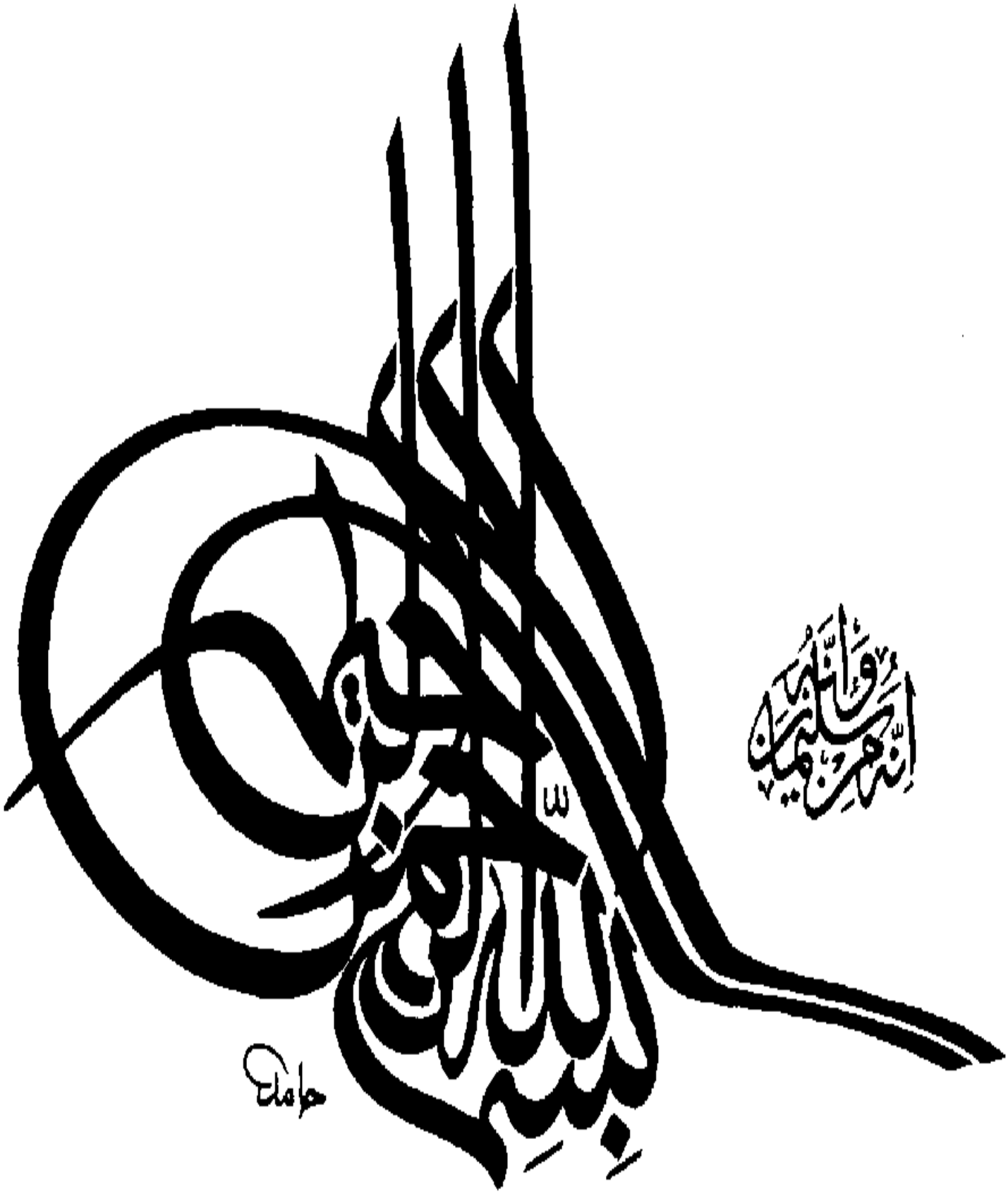
– عبد المولى مختارية

إشراف الأستاذة:

– كفيف فاطمة الزهراء

السنة الجامعية: 2014–2015م

1435– 1436هـ


بسم الله الرحمن الرحيم
إنه من سليمان وإنه
حامد

قـــــبـس

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾

صدق الله العظيم

سورة آل عمران، الآية رقم 07.

كلمة شكر

لا أملك في مفتاح هذا العمل إلا أنّ احمد الله أول كل شيء وآخره على الإرادة التي بعثه فيا رغم ما جاز على من فقدان لأعز إنسان في هاته الحيات تغرب عنى شمس أعز إنسان رحل عنى في ذهول وصمت لكون هاته الشمس لن تشرق أبدا " أبى" الغالي. شكر خاص لأستاذتي كفيف فاطمة الزهرة التي كانت بنسبتي لي داعما قويا على إنجازا هذا البحث، متمني لها دوام الصحة والمزيد من التألق والعطاء العلمي.

كذلك شكر خاص لكل من ساهم من قريب أو بعيدا في دعمي بكلمة طيبة أو تشجيع،والحمد لله على كل شيء.

إهداء

يا من أحمل اسمك بكل فخر.

يا من أفتقرك في كل ثانية.

يا من يرتعش قلبي لذكرك .

يا من أودعك لله .أهديك عملي هذا أبي الغالي واغلى ما لدي في هذا الوجود أهديك عملي هذا إلى من قال فيها محمود درويش: " أعشق عمري لأني إذا مت أخجل من دمعي أمي" بعد الله أمي الحبيبة أطال الله في عمرها،فهي ملاذي وملجئ، و سندي وقوتي واعتزازي بعد الله إلى من أثاروني على نفسهم, إلى من علموني معنى الاستمرارية إلى من اظهروا لي ما أجمل ما في الحياة إخوتي. إلي جدتي

إلى بهجة منزلنا "كريم" إلى كل عائلة عبدا لمولى ويوسفي. إلى جميع طلبة فلسفة إسلامية. إلى كل من هم في قلبي ونسيهم قلمي.

مختارية

مقدمة

لم تكن محاولة الفقهاء و الأصوليين و المتكلّمين، على أوسع نطاق بحيث أصبح هو الذهن عند سماع الصحابة و التابعين دون غيرهم في استعمال بعض الصيغ التي كانت تتجاوز كلّ العقبات و مرجعه الأوحد هو القرآن بالقدر الذي يحتويه: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً﴾، و هنا يتبادر إلى أذهاننا من الوهلة الأولى إلى القول أنّ هذا يعني صرف اللفظ عن الظاهر بمعنى "التأويل" هو المعنى الاصطلاحي بين العلماء المتأخرين دون علماء السلف و على أنّ هذا المعنى قد نشأ تحت ظروف عقائدية خاصة، و أخذ ينمو هذا الاستعمال تحت أعين حارسة عليه و ترعاه بعنايتها حتّى كتب له ذيوعاً و الانتشار و لو ألقينا نظرةً على الفِرق الكلامية، و خاصةً الشيعية الباطنية لوجدنا أنّ كلّ تنزيل و تأويل أساسي و تأويل له دعائمه و تتردد هذه الأخيرة في كتبٍ كثيرةٍ نجده عند "الغزالي" و "ابن رشد" الذي لم تكن له محاولة عن رغبةً منه في التشويش مثلما كانت محاولة "الغزالي" من قبل، و ليس القصد منها إقحام الخصم بالجدال و المراوغة الكلامية و إنّما كان الغرض منها أبعد من ذلك فهي جزء من مشروع إصلاحي متكامل أراد من خلاله أن يجمع الشتات و يُوحّد الآراء، لذلك حاول "ابن رشد" أن يضع قواعد و شروط للحوار الفلسفي ليرتقي بالمتحاورين عن كلّ خلاف، و لم يكن دافعه يستند إلى مقدّمات بينية يقينية و تأويلات لهذه الأدلّة و بيان تهافتها و ضعفها هو أنّها لا تُؤدّي هذه الوظيفة، و هذا ما سنلاحظه بوضوح في عرضنا الآتي، و يقول "ابن رشد" محدّداً للمدارس الكلامية التي سيتناول أشهر الطوائف الضالّة في زماننا أربعة الطائفة التي تُسمّى بالأشعري، و هو الذين يرى أكثر الناس اليوم أنّهم أهل السنة وأخر التي تسمّى المعتزلة و أخرى باطنية و أخرى بالحشرية و يرتكز "ابن رشد" نقده على المدرسة الأشعري أكثر من غيرها، و ربّما يعود سبب ذلك إلى أنّ هذه المدرسة هي الأكثر حضوراً في العالم الإسلامي آنذاك، لذلك نلاحظ "ابن رشد" يُمثّل المعتزلة مُبرزاً ذلك بقوله لم يصلنا منه شيء نقف منه على مسالكهم التي اتبعوها و "ابن رشد" كذلك لم يعطي أهميتها لشيعة في نقده و يقتصر على المتصوفة و بشيء من الإيجاز، إذا كان هو امتعاضاً لثنائية الظاهر و المؤوّل عند "ابن رشد"، بتجاوز التأويل كمقولة منطقية و النظر إلى بُعده اللّغوي، و انطلاقاً من هذا لم يُجازف الفلاسفة بالتصريح

بالتأويلات أمام الجمهور أو إفشاء كلّ الحقائق لهم، فالتأويل أربابه و الحقائق مضنون بها على غير أهلها و هذا ما كان يرمي إليه "ابن رشد"إلى اعتبار الشريعة لا تُخالف الحكمة و كان هدفه هو تعليم الجميع لأكثر ولا أقلّ و الخاصة من الناس و يشهد الفلاسفة الإسلاميون عن هذا الرأي، ابتداءً من "أبي نصر"حتّى "ابن رشد"ورًا بالشيخ الرئيس، و "أبي حامد الغزالي" و لكن نحن الأنا في صدد دراسة آلية التأويل "لابن رشد" في الثقافة الإسلامية عبر مراحل من الزمن و كيفية استخدامه على نطاق أوسع و هنا يتّضح لنا فيض فيلسوفنا الكبير "ابن رشد" الذي يرتقي بدراسته للتأويل كأهم أطروحة فلسفية فما هي أهمّ المنطلقات التي دفعت به إلى دراسة إشكالية التأويل في الفكر الإسلامي؟

وفي مضمار هذه الإشكالية نجده يتطرّق لأهمّ الإشكاليات الفرعية التي يُمكن طرحها في مسألة التأويل خاصةً في الوقت المعاصر وهي كالأتي:

- كيف نظر "ابن رشد "للتأويل الإسلامي؟
- هل يُمكن للتأويل و انطلاقًا ممّا تُمليه الإشكالية الراهنة أن يخضع لمناهج؟
- هل التأويل يوجد حقائق؟
- هل التأويل هو صرف النظر إلى معنى مغاير؟
- هل التأويل هو طريق للعقل لا أحد مخطئ و لا أحد مصيب؟
- هل مقصد التأويل هو الوصول إلى الحقيقة و هل التأويل هو فن الفهم؟

هل التأويل هو قراءة للنص الديني أو هل تتنوّع هذه الأخيرة حسب تنوّع الغاية؟ إلى أيّ شكل من الأشكال يخضع التأويل عند ابن رشد؟ هل موضوع التأويل في الفكر الإسلامي لا يكاد يجد للغة تلّم به و هذا بجميع الجوانب النظرية لتأويل من خلال التطرّق إليه على نحو مضمر في نسق فلسفي؟ وهل التأويل عند ابن رشد هو تقنية لقراءة تستمد فعاليتها من مختلف المؤسسات

الفكرية المتمثّلة في العقل و القلب و الدين؟ و هل تختلف قِراءة التأويل من فيلسوف للآخر؟ كيف لنا الوصول إلى التأويلات الراهنة؟ و إلى ما يخضع التأويل الرشدي؟ و ما هو التأويل الصائب عند ابن رشد و ما غاية من دراسة تأويل عند ابن رشد؟ و من خلال ذلك تنبثق لنا الإشكالية الرئيسية المتمثلة في: هل يُمكن أن نقوم بالتأويل الرشدي و هل يمكن تأويل ما لا يجوز تأويله في بناء آليات متميزة لتراثنا الإسلامي، و هل يجوز تأويل التراث الإسلامي في ظلّ المعطيات الراهنة،وكيف تُمكن ابن رشد من الخوض في هذا المعترك؟ و هي الإشكالية الرئيسية لعرضنا هذا و ما سبق هذا هو كبداية للمنطلقات الأولية و أمّا ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع يتمثل في الأسباب الذاتية و الموضوعية.

أمّا الذاتية فنذكر منها ما يلي:

- يتعلّق الأمر في بداية الأمر في دراسة مشروع مذكرتي لنيل شهادة ماستر في تخصص الفلسفة الإسلامية.
- الرغبة مني في الاطّلاع على الفكر الإسلامي و خاصةً المغرب العربي و كنموذج أخذت ابن رشد و التأويل كعنصر من فلسفته.
- باعتبار أنّ التأويل و التراث دورٌ في الحضارات.
- نظرًا لكون هذا الأخير قد ازدهر مِن خلال الكتابات المعاصرة للتأويلات.
- كونه يدرس القرآن و يقوم بتأويل الكثير من الآيات الكريمة.
- كونه مُفحم بشحنات و مضامين التي ترتبط بآليات التراث الإسلامي من خلال تفسيره.

أمّا الأسباب الموضوعية:

- كتقنية تحتل موقعًا مهمًا في الفكر الإسلامي.

- ✓ فتح المجال للبحث الأكاديمي بين أوساط الطلبة لدفعات القادمة.
- ✓ رغبةً منّي في إعطاء تحليل جديد حول موضوع التأويل و ضبط بعض المفاهيم الغامضة.
- ✓ إعادة قراءة لدراسة التأويل عند ابن رشد.
- ✓ لكون هذا التأويل يعمل على الكشف عن الإعجاز و بيانه.
- ✓ باعتبار الفلسفة تطرح شكل خاص لتأويل و ابن رشد بشكل عام.

أمّا الصعوبات التي واجهتني في دراستي هته كونها لا تخلو من العراقيل المتمثّلة في كون أنّ دراستي متمركزة على تخصّصي في الشق الإسلامي لذلك حاولت قدر المستطاع أن يكون موضوعي في قالبٍ ملّمٍ بجميع النواحي سواء فلسفيًا أو إسلاميًا و ميل الأولى كان إسلامي بالدرجة الأولى لابن رشد. و احتوى هذا البحث على مقدمة ثم أربعة فصول التي يضع ابن رشد فيها قواعد للتأويل و الخطاب الديني بما يحفظ لهذا الخطاب وحدته و وظيفته في تقويم السلوك البشري و الحفاظ على وحدة الجماعة و يحقّق السعادة للجميع فالخطاب الديني هو الرمز الذي يوحّد الأمة ويحفظ لها انسجامها كما فصّلنا ذلك في الفصول التي يتمّ عرضها كخطة للبحث. حيث عُنون **الفصل الأول** جينيالوجيا كرونولوجيا التأويل الذي يتكون من (مفهوم التأويل، تاريخية التأويل، التأويل لدى الصحابة و المتكلّمين واستعمالاته فى القرآن ولدى العلماء المسلمين) أمّا **الفصل الثاني** المسمّى بالتأصيل النظري التأويل يندرج تحت (التوفيق بين الحكمة و الشريعة موقف رشدي من قضية التوفيق بين الفلسفة والدين، التأويل عند ابن رشد، التأويل المجازي أساس التوفيق)، أما **الفصل الثالث** المتمثل في تطور التأويل في فلسفة ابن رشد حيث ترجمته فيما يلي دواعي، أحكامه وقواعده، مقاصده، مبادئه قوانينه للتأويل)، **أما الفصل الرابع** المعُنون في دراسة نقدية تحليله للتأويلات ابن رشد التي انقسم إلى (الفرق بين القضية الفلسفية و النظرية التأويلية، ابن الرشد على المحك، نقاده من المشرق والمغرب، و رؤية نقدية للفلسفة الرشدية) وكانت

خاتمتي فى البحث تدور حول مزايا التأويل و أهميته و دوره في الفكر الإسلامي.و اتبعت المنهج التحليلي التاريخي النقدي المناسب لدراستي لمثل هذا الموضوع.

الفصل الأول: جنيالوجيا كرونولوجيا التأويل

المبحث الأول: *مفهوم التأويل.*

المبحث الثاني: *التأويل الكرونولوجيا.*

المبحث الثالث: *تأويلات الصحابة و المتكلمين.*

المبحث الرابع: *استعمالاته الوارد في القرآن ولدى علماء المسلمين*

المبحث الأول:مفهوم التأويل لغةً و اصطلاحًا

1/ التأويل في المعنى اللغوي:

جاء في لسان العرب لـ"ابن منظور"تحت مادة التأويل أو الكلام و تأويله، دبّره و قدّره و أوّله و تأويله و فسّره و المراد بالتأويل نقل الظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل و لولاه ما ترك ظاهر اللفظ و التأويل هو تفسير الكلام الذي تختلف معانيه و لا يصحّ إلاّ ببيان غير لفظه[1].

والتأويل في الأصل الترجيح، و في الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا بالكتاب و السنة[2]،مثل قوله تعالى: **{يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ }** (يونس، الآية 31) آذ أراد بذلك أن يخرج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً و التأويل لا يخرج عن العودة و الرجوع و التدبير و الإصلاح، أي أنّ التأويل يبحث عمّا هو أوّل في الشيء، عمّا هو الأس و الأصل[3].

- ❖ التأويل في الفرنسية *"Sens" "Angagique"*.
- ❖ في الإنجليزية *"Angagique intupretation"*.

التأويل مشتق من الأوّل، و هو في اللّغة الترجيح، تقول: أوّله إليه رجعه، أمّا عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب تفسيرًا رمزيًا، أو مجازيًا، يكشف عن معانيها الخفية.

قال "الجرجاني" التأويل في الشرع: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب و السنة، مثل قوله تعالى: التي سبق ذكرها في الأعلى (سورة

---

[1]- ابن منظور، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ج1، لبنان، ط1، 1996، ص 264.

[2]- المنشاوي محمد صديق، **معجم التعريفات "للعلامة على بن محمد السيد الشريف الجرجاني**، دار الفضيلة للطباعة و النشر و التوزيع و التصدير، د(ط.س)، ص 96.

[3]- صفدى مطاع، **إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 225.

يونس، الآية 31)ترمي إلى إخراج الروح من الجسد كان تفسيراً. و إن أراد بذلك إخراج المؤمن من الكافر كلّه هذا تأويل محض».

و يُعرّف التأويل "الجرجاني" بقوله: «التأويل في الأصل الترجيح و في الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب و السنة»[1].

فالتأويل إذن هو استخراج المعاني الخفية الواردة في الكتب المقدسة، و المعنى الذي يذهب إليه "أندريه لالاند" يُعرّفه بأنّه: «الترجمة لمعاني الكتابات الخفية»[2]، و التأويل يقتصر على الجانب الديني، و هو يعني بالنص ذو الطبيعية الدينية، حيث لم يتجاوزا التأويل النصوص الدينية مثل: التوراة و الإنجيل غيرأنّ الدراسات النقدية الحديثة و المعاصرة راحت تدرس النص دراسة لا تقتصر على الجانب الديني فحسب، كما لم يعد التأويل حِكراً على الدراسات الأدبية بل أصبح مفهوم أساساً في العلوم كافةً، لقوله تعالى: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ } (الأعراف، 53) و يعني هذا بأن الله عزّ و جلّ يكشف عاقبة من ارتكب ذنب و يحاسبه[3].

و التأويل هو إرجاع اللفظ المحتمل لمعاني مختلفة إلى معنى واحد فيُقال تأويل القرآن و يلجأ إليه خاصة لتوضيح أوصاف و معاني لا تقبل على ظاهرها، كالذي يُراد بالجسمية أو المكانية بالنسبة للبارئ جلّ شأنهن و التأويل في الدين من قرآن و حديث هي تفسير النصوص الدينية على غير ظاهرها، تفسيراً يتماشى مع مبدأ بعينه أو فكرة خاصة "أوّل" المعتزلة كل الآيات التي تُؤدّي بالجسمية و المكانية بالنسبة "للهّ" عزّ و جلّ.

[1]- الجرجاني ،تر: إبراهيم الإبياري، **التعريفات**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1998، ص 95.

[2] -André, Laaland, vodulaire technique et critique de la philosophie, presses universitaires de France, verklome ; 1968, P : 51.

[3]- حرب علي، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د.ط)، 1993، ص 208.

و للشيعة و المتصوفة تأويلات تلتقي مع آرائهم، و التأويل الحق لآيات القرآن، هو علم الله وحده[1] قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ}[2]

والتأويل يُطلق أيضاً على تغيير الرؤيا كما وقع ليوسف و صاحبيه في السجن و منه قوله: {وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا}[3].

ويُعرّف "علي حرب" التأويل بقوله: «هو صرف اللّفظ إلى معنى يحتمله إنّه انتهاك للنص و خروج بالدلالة» لهذا فهو يُشكّل إستراتيجية أهل الاختلاف و المغايرة، و بها يكون الابتداع و التجديد أو الاستئناف و إعادة التأسيس و مأزق التأويل أنّه يوسّع النّص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كلّ ما يُريد أن يقرأه و يُمكن القول أنّ التأويل هو البحث عن معنى محتمل من معاني عدّة، و عدم ربط النّص بمعنى واحد أو حقيقةٍ واحدةٍ، و هذا ما يجعل النص يتحمّل عدّة معاني أو قراءات و مأزقه في نظر "علي حرب" هو عدم التمييز بين استعمال النص بلغة أي التأويل السيئ و المغلوط للنص، و بيْن تأويله أيْ قراءة النص انطلاقاً من سياقه[4]، و التأويل في الحقيقة تأويلاً (بالجمع) على سبيل التتابع تأويل يُؤوّل إلى تأويل و التساوي (تأويل يُضاهي تأويل)،التي تُؤوّل إلى حالة عدمية، بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى أو الحديث بمنطق النعت لأنّ الإشارة لا تقع سوى على واقع متقلّب أو حدثٍ متألّب[5] يُمكن هنا القول أنّ لتأويل حقلٌ معرفيٌّ واسعٌ و شاملٌ.

كذلك يُمكن القول أنّ لتأويل غاية في تفسير النصوص الشرعية "عند ليبتز" للاستقراء، و هو البحث عن العلل الأشياء انطلاقاً منها إلى العلّة الأولى، و هي لله و ما يُسمّيه الفيلسوف استقراء

---

[1]- مولا علي، **الموسوعة العربية الميسّرة**، المكتبة العصرية للطباعة و النشر و التوزيع، المجلّد الثاني، بيروت، ط1، 1965، ص 218.

[2]- سورة آل عمران، الآية 07.

[3]- سورة يوسف، الآية 100.

[4]- حرب علي، **الممنوع و الممتنع "نقد الذات المفكر"**، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 2000، ص ص 22-23.

[5]- الزين محمد شوقي، **تأويلات و تفكيكات "فصول في الفكر الغربي المعاصر"**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002، ص 19.

يُسمّيه اللاهوتي تأويلاً والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء[1]. ولتأويل تقنية منهجية، هي سؤال في النص و ما قبل النص وتحرير القول من فردية القول لأنّ النص يتّسع للأقاويل المختلفة و يتلاءم مع التعدّدية الافتراضية في معانيه الكليّة[2]، و من هنا الفكر الإسلامي يتعامل مع التأويل في النص القرآني انطلاقاً من تلك الآيات المحكمات و المتشابهات التي ولّدت الاختلاف بين المفسّرين و الفرق **{هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا}**[3].

2/: التأويل في المعنى الاصطلاحي

مصطلح التأويل كان هو السائد و المستخدم دون حساسية للدلالة على شرح و تفسير القرآن في حين كان مصطلح التفسير أقلّ تداولاً، لكن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدرّج، و يفقد دلالته المحايدة و يكتسب دلالة سلبية، و ذلك في سياق عمليات التطوّر و النموّ الاجتماعيين و ما يُصاحبها عادةً من صراع فكري و سياسي[4].

يرتبط التأويل بالتعدّد و الاختلاف، فيقول إنّ التأويل يعني أنّ الحقيقة لم تقل مرةً واحدةً، و أنّ كلّ تأويل هو إعادة تأويل أو يعني كما في الحالة الإسلامية أنّ الوحي لم يقل فيه مرّةً واحدةً، و في مطلق الأحوال فإنّ التأويل ينبني على الفرق و التعدّد ويفترض الاتّساع في اللّفظ و فيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أُحادية لجانب، أو يكون التأويل نهائياً[5].

يُحدّد "أبو حامد أبو زيد" الدلالة اللّغوية لتأويل في بُعدين: البُعد الأول فإنّه: «يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (أل) و مشتاقة و فيها العودة و الرجوع..... و من هذه الدلالة تفهم

---

[1]- صليبا جميل، **المعجم الفلسفي "بالألفاظ العربية و الفرنسية و الإنجليزية و اللاتينية"**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982، ص 234.

[2]- الخضراوي محمد أحمد، **التأويل و الاختلاف**، مجلّة الإبداع و العلوم الإنسانية، كتابات معاصرة، فنون و علوم المجلّد السابع، العدد 26، 1996، ص 57.

[3]- آل عمران، الآية 07.

[4]- نصر حامد أبو زياد، **الخطاب و التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000، ص 174.

[5]- حرب علي، **التأويل و الحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط2، 1995، ص 17.

في التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهر موضوع الدرس إلى عللها الأولى و أسبابها الأصلية...»

أمّا البعد الثاني للصيغة فهو معنى للوصول من الاتصال بأنّه هو إخراج دلالة اللّفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهة أو لاحقه أو مقارنته أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام فالمجاز الذي[1] يقول فيه تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ}[2] ويمكن القول بأنّ التأويل هو السبيل والنسق الذي يؤدّي بنا إلى الرفع من الاختلاف بين ظاهر الأقاويل و باطنها فهي مشتملة على الظاهر و الباطن في التأويلات.

تأويل "*Interprétation*":

أ- **لغةً**: الترجيح و الردّ و التفسير، و التدبّر و حسن التقدير.

ب- **اصطلاحاً**: ردّ الشيء إلى الغاية المرداة منه علماً كان أو عملاً، معانيه متباينة:

- ✓ في القرن الرابع الهجري، التأويل في أصله الاشتقاقي يدور حول معنى الرجوع و العودة يقول "الأزهري" المتوفي عام 370هـ أنّ الأولى هو الرجوع و قد آل يؤل أولاً».
- ✓ في القرن السابع الهجري التأويل يعني التفسير نقول تأوّله فالتأويل هو التفسير و التدبّر و حُسن تقدير الأمور. يقول "ابن الأثير" التأويل نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ و هذا المعنى ينقله "الزبيدي" في كتابه (تاج العروس 1960) عن ابن الكمال، إذ يقول قال "ابن الكمال" التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى المحتمل الذي تُصرف إليه الآية موافقاً للكتاب و السنة.

[1]- ابن رشد، **فصل المقال "فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال"**، دار المعارف، د (بلد)، ط2.، ص 32.

[2]- سورة آل عمران، الآية 07.

قد أوضح "الجرجاني" هذا المعنى في تعريفاته، يقول: «التأويل في الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب و السنة مثل قوله تعالى: **وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ** إن راد بها إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، و إن أراد إخراج المؤمن من الكفر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً».

عند "ابن الرشد" التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه،أو لاحقه،أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي، و أول من عرض مسألة التأويل عند "ابن رشد" هو المستشرق الإسباني *"Alonso"* في كتابه[1]، هو (ترك المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى أخر يحتمله على سبيل الترجيح للوصول إلى الغية المرغوب فيه أو المرغوب عنه والتأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى أخر يحتمله ولا يمنعه الشرع أو القانون,**تأويل** *"Hermeneutics"*. **والتأويل شكل من أشكال التحليل والشرح وتثبيت المعنى وترسخيه** تفسير النصوص الفلسفية أو الدينية وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدّس)تُقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزي **التأويل:** هو في اللّغة مأخوذ من الأزل و هو الرجوع أو الإبالة و هي السياسة،أنّ المؤول للكلام ساسة حتّى وصل إلى المراد فيه[2].

واصطلاحاً عند السلف، فهو عندهم يُطلق و يُراد بها معنيان: إحداهما تفسير الكلام و بيان معناه سواء وافق ظاهره أم خالفه و ثانيهما أنّ المراد بها نفس الكلام، فإن كان الكلام طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، و إن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر بها، أمّا عند المتأخرين من العلماء، فالتأويل هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يُقترن بها.

[1]- يعقوبي محمد، **معجم الفلسفة**، الميزان للنشر و التوزيع، ط2، (د.ت)، ص 15.

[2]- لالاند اندري، **موسوعة لالاند الفلسفة**، مجلد1، منشورات عويدات، بيروت ط1، 2001، ص555 .

و اليوم قد اتّسع مفهوم التأويل في الفكر العلماني حداثيًا كان أو ما بعد حداثي ليجاوز كلّ حدٍ ، فقد أطلق العِنان لكل قارئ أن يحكم رأيه في النص القرآني عبر المصطلحات مستوردة تتيح له و سيأتي الحديث عن ذلك بما يجلبه.

أنّ المراد من التأويل نقل ظاهرة اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ و معنى أنّ المراد بالتأويل حمل اللفظ على المعنى المجازي أو الاستعمال الكناية بينما التفسير قصر اللفظ على معناه الحقيقي،و التأويل يستعمل في الألفاظ و التأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، و التأويل يُستعمل في الكتب الإلهية فقط و كذلك التأويل يستعمل أكثر في الجمل و كذلك مرةً عامًا و مرةً خاصًا.

والتأويل يتعلّق بالدراية، و يحتمل لفظا هو يحتمله من المعنى هو التأويل و كذلك بأنّ التأويل هو ردّ أحد المحتملين إلى ما يُطابق الظاهر، و هو رأي "الطبرسي"، و التأويل انتقاء الشيء، و مصيره و ما يؤول إليه أمره و التأويل تفسير باطن اللفظ[1].و التأويل يقع على المراد الله، و لا يوقف عليه بالإسماع و الثاني ضدّه، و هو أنّ التأويل ما كانت دلالته كنّاية.

التأويل "*Herméneutique*":

تُردّ مصطلحات التأويل و الهرمنيوطيقا و الفهم و الشرح و التفسير و الترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلة و متناقضة و متطابقة أحيانًا بسبب الدلالة و يأخذ هذا التباين بيْن الفلسفة تأوليين في توظيف هذا المصطلح أو ذلك من غموض و التباس[2]إلا أنّ الهرمنيوطيقا تعود إلى عشرات القرون و أنّها بدأت في الإسكندرية ثمّ استرجعت في عصر النهضة و الإصلاح، لكي تزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار و عصر الرومانسية و هي نظرة ذات أصول

[1]- الخطيب أحمد سعد**معجم شامل لما يهمّ المفسر معرفته**، دار التدْمُرية للطباعة و النشر و التوزيع، المجلّد الأول، السعودية، ط1، 2010، ص. ص 237-238.

[2]- عبد المالك مرتاض، **التأويلية و محيط عالم الفكر**، الكويت، المجلد التاسع و عشرون، 2000، (د.ط)، ص 263.

دينية محضة أملتها الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدّس ((الإنجيل)) الذي لم يعد يفهمه المباشر ممكنًا، و لذلك نجده يربط الانتشار الواسع للهرمينوطيقا[1].

وهنا التأويل هو كلّ ما نرسله عن طريق الصوت و له معنى فهو وفق هذا السياق يُرسله عن طريق الصوت و له معنىفهو وفق هذا السياق يرتبط بالقول فبمجرّد التلفظ بالأسماء التي تعين بها الأشياء في الواقع و كذلك الأفعال تعدّ تأويلاً و مفهوم التأويل عند "أرسطو" «أن تقول شيئًا ما عن شيء آخر هو بالمعنى الكامل و القوي للكلمة التأويل و التأويل عند "ليبتز" مرادف للاستقراهو والذي يُؤدّي إلى العلّة الأولى، و ما يُسمّيه الفلاسفة استقراء أسماء اللاهوتيون تأويلاً».

تأويل إشارة "*Anagogic interpretation, Anagogique*"[2] أمّا الاشتقاقي اللّغوي لكلمة هرمنيوطيقا هناك مَن يذهب إلى أنّ الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة يرجع إلى الفعل اليوناني "*Hermonein*" الذي يُترجم عادةً بالفعل يُفسّرو تُشير الكلمة اليونانية "*Hermenés*" إلى كاهنة معبد دلفي "*Phiest*" كما يُشير الاسم هرمنييا "*Hermineia*" إلى الإله المجنّح هرمس (وسط بين الآلهة و البشر) أي أصل هرمنيوطيقا في أصلها الأول ترجع إلى العصر الكلاسيكي الآثينون[3]. الذي كان شكل من الإرهاصات الأول لكونه أعطى ديناميكية لتطور التأويل،وكذلك لكونه أعطى تراجيدي فى شقيها الفلسفي.

تدّ مصطلحات التأويل و هرمنيوطيقا و الفهم و الشرح و التفسير، و الترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلة حينًا، و متناقصة حينًا آخر.فبالنسبة لاستعمال مصطلح هرمنيوطيقا "***Herméneutique***" نجد مَن يعترض على استخدام هذا المصطلح في اللّغة العربية، فهو أقبح

---

[1]- عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التأويلية إلى نظريات القراءة "دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة"** الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 17.

[2]- الحبيب بو عبد الله، **مفهوم هرمنيوطيقا الأصول الغربية و الثقافية العربية**، د.(ط.س)، ص 12.

[3]- صفاء عبد السلام علي جعفر، **هرمنيوطيقا (تفسير)الأصل في العمل الفنّي دراسة في الانطولوجيا المعاصرة**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، (د.ط)، ص 23.

مِن ما ينطقه الناطق في اللّغة العربية، و نحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم و تعاملوا معه تحت مصطلح التأويل[1]. في مقابل ذلك هناك مَن يرى أنّ استعمال صيغة هرمنيوطيقا هو أقرب إلى روح الكلمة نفسها فهناك دوماً كلمات أجنبية في عِداد المتعذّر ترجمته[2]. وإذا كان "ماخر" قد وضع المعالم الأساسية بخصوص مشروع هرمنيوطيقا ذات طموح فلسفي فإنّ التأويل عرف بعداً نقدياً، باعتباره تقنية منهجية و معرفية..... فقد خضع العقل التأويلي إلى تحوّلات هامّة بلغت سدّتها داخل الفضاء الفلسفي المعاصر[3].

يستعمل مصطلح التأويلات في مقابل المصطلح الأجنبي المغرب "هرمنيوطيقا" و التأويلات عبارة عن النظر في وجود تحصل الفهم[4].

لقد كان المسؤول الأوّل على تجاوز التأويل للنص الديني و خُروجه من الدوائر اللاهوتية المفكّر الألماني "شلاير ماخر" و بينما كانت العملية التأويلية في خدمة علم خاصأ صبحت مع تلك المحاولة علماء قائمة بذاتها يقوم على أساس عملية الفهم عليه "الهرمنيوطيقا"[5]. "الهرمنيوطيقا" مصطلحاً هو اعتبارها "صناعة" أو "فنّاً" "*Techné*". خاصةً الفنّ هنا هو كونه مهارةً و ليس علماً، و من ثمّ فإنّ الهرمنيوطيقا لا تعدو أن تكون في أوّل أمرها مهارةً "معياريةً" "*normative*" من خلالها، يزعم المؤوّل أنّ ليس فقط يُسيطر على فنه بل هو يُمكن نصاً غامضاً أو غير مفهوم التأويلية ثلاثة أمور اتّفق حولها التأويليون:

أنّ التأويل فنّ في الفهم.

أنّ الفهم لا يتمّ من غير وظيفة التأويل.

---

[1]- عبد المالك مرتاض، **التأويلية بيْن المقدّس و المدنّس**، محنت عالم الفكر، الكويت، المجلّد التاسع و عشرون، العدد الأول، عام 2000، ص 263.

[2]- هانس جورج غا دامر، **فلسفة التأويل**، ترجمة شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، د.(ط.س)، ص 29.

[3]- نبيهة قادة، **الفلسفة و التأويل**، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1995، ص 38.

[4]- طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة التأويل**، مركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 38.

[5]- نصر حامد أبو زيد، **إشكالية القراءة و آليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998، ص 09.

تأن ّ موضوع التأويلية هو "اللّغة" بعامة غير أن ّ مفهوم التأويلية ليس بسيطًا من حيث الدلالة و لا ثابتًا من حيث التاريخ، برغم من تباين معاني التأويلية منذ اليونان إلى المعاصرين.

أ/ مرحلة التأويلات الكلاسيكية أو الخاصة: و هي الممارسات التأويلية التقنية و المعيارية والتي اتّخذت من تفسير النصوص التأسيسية القديمة، مثل الكتاب المقدّس و التراجيدي اليونانية المدونات القانونية غرضًا لها، و لذلك ساد الكلام على التأويلية اللاهوتية و التأويلية الفيلولوجية و التأويلية الحقوقية.....

ب- المرحلة التأويلية العامة أو الكلية: و هي المحاولة لمعاصرة التي دشّنها "شلايرماخر" الهادف إلى إرساء "تأويلية عامة / أو كلية" "*Hermeneutik Allgemiene*" تحرّر من خدمة علوم اللاهوت و الفيلولوجيا و الحقوق، و تنصرف إلى بلورة صناعة نظرية قائمة بنفسها، و هو بالتحديد ما أدّى بالتأويلية إلى التحوّل إلى الفلسفة.لم يفهم "دلتاي" من خلال الإشارات السابقة إلاّ تهيئة المجال لتعريف المفاهيم الأساسية للتأويلية.

ج- الشرح "التأويل إنّه من أجل فهم التأويل يدفعنا إلى الفهم لدرجات مختلفة، و لا لأيّ شيء اتّفق، فالفهم أولاً من المصلحة، نحن نُسمّي شرحًا أو تأويلاً هذا النمط من الفهم للتجلّيات الحيّة المثبّتة على نحو دائم[1] يكشف التراث الفلسفي الغربي عن مصادره التاريخية ليتمكّن من تجديد النشاط المعرفي مِن خلال المشاريع التي تتقاطع في هذه المصادر اليونانية، و يُمكن أن نُميّز في الفكر العربي أصلين للهرمينوطيقا، فضلاً "Periherminias" في أورغانون "أرسطو و التفسير الإنجليزي" و إذا كانت كلمة "*Hermenia*" بالمعنى الكامل هي دلالة الجملة، فهي بالمعنى الأقوى عند المنطقي، الجملة القابلة للصدق أو الكذب فالهيرميني الأرسطي هو فهم طرفي العبارة إذ أن ّ قول شيء ما مِن شيء ما أي التأويل، لا يهمّ ما أي التأويل، لا يهم أرسطو

[1]- مجموعة من الأكاديميين العرب **فلسفة التأويل المخاض و التأسيس و التحوّلات**، الرابطة الأكاديمية للفلسفة ابن النديم للنشر و التوزيع، ط1، 2013، ص.ص 15-30.

إلاّ لكونه مكان للصدق و الكذب، و تتحدّث العصور الوسطى عن تأويل طبيعي " *Naturel Interprétation* " إنّ التأويل لم يتضمّن أيّ نشاط إنساني يُحرّر فعل الذات و الإرادة.

ويعود التراث السفسطائي إلى الوجهة الفلسفية من خلال التحكّم في الخطاب دون البرهنة عليه أي بإفراغه من محتواه المنطقي، و التأويل بهذا هو التحكّم في خطاب اللّغة من جانب الدلالة و ليس القبض على حقيقة الشيء، و لا يكون التأويل مسنوداً إلى منطق ما و إنّما إلى فنّ الخطابة[1].

و يقول "دلتاي" عن «نسمي شرعاً أو تأويلاً هذا النمط من الفهم للتجلّيات الحيّة المثبّتة على نحو يبدو أنّه»[2] للتأويلات دوراً ثانياً و هو دورٌ جوهريٌ يقوم على نحوٍ نظريٍّ فالتأويل قاعدة يقينية تاريخية أُدْمِجَت في المجموعة التي تكوّن منهج علمي فالتأويل على كلّ حال هو الأثر المفرد و الكلّ الذي يُشكّل فضائه المعيش و الرمزي و هنا يعني أنّنا نُؤوّل إلاّ بقدر ما نفسّر و ما نربطه برُؤى عامة تتخطّاه إلى غير نهائية.

المبحث الثاني: كرونولوجيا تطوّر التأويل.

إنّ مفهوم التأويل ليس بسيطاً من حيث الدلالة و لا ثابتاً تاريخياً و إنّ هذه الدلالة التاريخية مركّبة عناصر تتطوّر بتطوّر المهام التأويلية، و بالرغم من تباين معاني التأويلية منذ اليونان إلى المعاصرين.

1/ عند اليونان:

يُمكن القول بأنّ الفلسفة أخذت عدّة مسارات و أنساق تأويلية لدراسة النصوص التي تتفق مع العقل و النظر الفلسفي، وفي الفكر اليوناني منها ما يلي: يعتبر التأويل كما قلنا سابقاً ظاهرة تاريخية دينية، إلاّ أنّ هذه الفلسفة تعتبر شروحاً للحكمة التي تزخر به التوراة نفهما، ثمّ أخذوا

[1]- عمار ناصر، **اللّغة و التأويل**، دار القدس العربي، وهران، د(ط)، 2013، ص26.

[2]- المرجع نفسه، 34.

يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من التأويل بطريقة التأويل حقا أنّ النص الديني موضوع لتأويل يتّفق و الحقيقة التي يُثبّتها العقل و هذا الضرب هو بيت القصيد من هذا الفصل، و كذلك قد يكون موضوع التأويل نصًا من الأساطير و من هنا يتضح لنا أنّ هذا النّوع من الضرب التأويلي الديني الفلسفي كان معروفًا لدى اليونان[1].

أ/ **الفيثاغورثية:** عرف التأويل المجازي عند الفيثاغوريين الذين قالوا بالمجازات العديدية و جوهر المذهب الفيثاغورى يقوم على اعتبار العدد مبدأ جميع الكائنات[2].

و لكن الجماعات الفيثاغورية و كانت تتميّز عن الجماعات الأورفية بأنّه كانت أيضًا ذات نشاط علمي و على الأخصّ رياضي أنّ هناك نظريات هندسية تُنسب إلى "فيثاغورس" إلاّ أنّ "فيثاغورس" حاول أن يُقيم معادلة بين الطابع السري للنحل السرية و الطابع المدرسي النظري الذي تطور فيما بعد مع "أفلاطون" و "أرسطو" و من قبلهم "سقراط"، و هنا يمكن القول عن التأويل العقلي /الرمزي و هذا ما حدث من الفيثاغورية، كل شيء كان بالنسبة للفيثاغوريين عددًا..... و الحق يُقال أنّ تأصيل الأفكار عند "فيثاغورس" "*Phythagoras*" (572-497ق م)، و الجذور الشرقية للتأويل لديه و ما يُميّز هذه المدرسة اهتمامها بالرياضيات، و قد ذهبت الفيثاغورثية إلى أنّ الهيئة في عصر "أفلاطون" تأويل النظري لطابع التأويل الرمزي للفيثاغورثية على أعداد صحيحة و موجبة مرتبطة بالملموس، لكن الجماعة الفيثاغورية كانت تتميز عن الجماعات الأورفية التي تنسب في الأساس إلى فلسفة الفيثاغورثية[3] خلا كلّ ذلك يُمكن أن نُفسّر بأنّ الفيثاغورثيين يعتمدون على الأعداد التي لها دلالة مجازية بمعنى أنّ هذا الأخير يرمز إلى السبب فهي بذلك طريق للمجارات العددية.

[1]- موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، دار المعارف للطباعة و النشر، مصر، ط2، 2003، ص 114.

[2]- عبد المهيمن أحمد، **إشكالية التأويل بين كلا من الغزالي و ابن رشد**، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2001، ص 58.

[3]- مجموعة من الأكاديميين العرب **فلسفة التأويل المخاض التأسيس و التحوّلات**، العربية للفلسفة، ص.50.

أمّا العلاقة بين الرياضيات و الهندسة يبدو أنّها كانت فترة من تاريخ هذا العلم، الذي لم يشهد بعد انفصال الحساب عن الهندسة و هنا نلاحظ أنّه للإشكال دلالة خاصة عند "فيثاغورس" يمكن القول أنّ هاته الأعداد تدلّ على أنّه مجموعة الأعداد من 01 إلى 04 أي 01 و 02 و 04/03 = 10 و بذلك تأخذ أشكال متعدّدة لدى فيثاغورية[1].

و يقول أنّه أيضًا قدم توصيف لهذا الواحد لجميع الأعداء مشتقة من الواحد و هو غير مشتق من شيء، فكذلك جميع الموجودات صدرن عن الإله و هو لم يصدر عن شيء تقدمه[2]. إنّ "فيثاغورس" ركّز على الصور وحدها و لعلّ هذا ما دفع الرسل إلى القول أنّ شخصًا غير "فيثاغورس" كان له أثر يُماثله في عالم الفكر، لأنّ ما يبدو أفلاطوني نجده في جوهره عند التحليل فيثاغوريا.

وقد اتّخذ "فيثاغورس" العلم و وجد أنّ الخلاص أي الروح تقوم على التأمّل الذهني و بهذا يكون "التأويل" الرمزي قد تمّ بتحوّل الطقوس الشكلية إلى التأمّل العقلاني و الأخلاقي[3] إلاّ أنّ القراءات الأفلاطونية و الأرسطية التي مارست "التأويل" الرمزي القائم على التجريد، فهذه الأخيرة تعتمد البعد الأسطوري و التي اعتمدت كذلك على "التأويل" الرمزي فيما بعد مما سوف يجعل المعني نخبوي متعالية محاط بالكثير من التأويلات وكان هذا الأخير يمثل الرمزي فيما بعد ممّا سوف يجعل المعنى نخبوي متعاليًا محاطًا بالكثير من التأويل و كانت تأويلاتهم عبارة عن قيم منفتحة و ليس مجموعة أعمال تعد جامدة، لقد كانوا أقرب إلى ما يكونوا إلى الفرق الصوفية و إن كانت تأخذ الطابع السرياني التريزي إلاّ أنّها كانت مغتربة عن الديانات السائدة الرسمية.

فاستخراج معاني الرموز والرسوم، يستطيع القيام به الحكيم و عندما يقوم الحكيم بتأويل المجازين فإنّه حتمًا سيصل إلى الحقيقة و هما يرون أنّ عامّة الناس جاهلة.أي أنّها غير مؤهلة

[1]- إنعام الجندي، **دراسات في الفلسفة اليونانية و العربية**، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة و النشر، و النشر، القاهرة، د(ط.س)، ص 33.

[2]- فروخ عمر، **العرب و الفلسفة التأويل** ، المكتب التجاري للطباعة و النشر، بيروت، (د.ط)، 1960، ص 47.

[3]- المرجع نفسه، ص 34.

و غير قادرة على فهم هذه القيقة بناءً على استخدام اليونان للتأويل في أساطيرهم و قصائدهم الهوميرية أو تعبير الأورفيين بالرمز عن الحقيقة.

لقد اعتمد الفيثاغوريين على التأويل المجازي الذي يساعدهم، و يُمكنهم للوصول إلى الحقيقة، إذ من خلال شكل أو رسم ما، يعتبرون لحقيقة خفية إذ لابدّ من تأويل ذلك الظاهر، لأنّ الحقيقة فيما هو باطن و ليس فيما هو ظاهر، و طريقتهم في الوصول إلى الحقيقة أو البحث عنها يصفها البعض بالصيغة، و التأويل الداخلي لتلك الشخصيات و التي يعتبرها الفيثاغوريون هي رموز للنفس الإنسانية، و حالاتها الممكنة و بالتالي يغيّر الحالة النفسية للشخصية التي تظهر عليه تلك اللوحة، إلى حالة حسنة[1]،وهناك اتجاهات أخرى للفطر اليوناني يُمكن حصرها فيما يلي الأورفية و الرواقية:

الأورفية: إنّ جذور التأويل كاتجاه عقلي عند اليوتليين فيما صنّفوه بنصوص أساطيرهم و قصائدهم القديمة التي كان لها قداسة دينية عندهم، و من أقدم هذه النصوص (النّحلة الأورفية)[2] و نعني بالنّحلة الأورفية أنّها تملك مبادئ هي مزيج بين العقل و الروح و هذه الأخيرة تمتاز بالصبغة الدينية و العقلية معًا و تساهم في تأثير عدد كبير من المفكرين و شعراء من اليونان و الفلاسفة اليونانيين.

و كانت الأساطير رموزًا لحقائق مختفية عند الأورفيين، و الوصول إلى المعنى الباطن و الحقيقة العميقة الأسطورية، لا يتسنّى عندهم لغير المرتادين الذين يتبعون الطقوس الخاصة بالطهارة و اعتمد الأورفيين على طريقة التأويل الرمزي الرواقية طريقة التأويل المجازي، شغلت طريقة مختلفة المدارس فلسفة ممّا شاعت على إبداع الأفكار و الأساليب التأويلية، و نجد التأويل المجازي عند الرواقيين من الشخصيات أو القصص الأسطورية اليونانية و عقيدة الإلهية

[1] – عبد المهيمن أحمد، **إشكالية التأويل بين كلا من الغزالي وابن رشد**، ص59.

[2] – عادل مصطفى، **مدخل إلى الهيرمونطيقا**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص. ص 78. 57.

في الديانة[1]. يُمكن القول هنا بأنّ الرواقيون أخذوا على عاتقهم تفسيراً أدقّ لتفاصيل الأساطير الشعبية، و تفسيرها مجازياً بالاستناد إلى مذهبهم في التأويل.

2/ التأويل اليهودي:

لقد أثّرت الفلسفة اليونانية على جميع الفلسفات التي أتت بعدها و على الديانات و نذكر على سبيل المثال اليهودية و ما خصّته لفلسفة التأويلية المتمثّلة في تأويل النصوص الدينية ممثلة في التوراة معنى حرفياً و معنى آخر مجازياً تتمّ معرفته من أهل التأويل و غايتهم في ذلك دفاعاً عن الدين، الذي كان ينظر إليه بطريقة تقليل من قيمته غير أنّ اليهودية سبق أن عرفوا التأويل و كانوا لا يأخذون بقصة التكوين حرفياً.

لدى "فيلون" الكلام على التأويل عند "فيلون الإسكندري"، معناه الكلام العمدة في هذه الناحية في رأينا و رأي الكثير من الباحثين، و تأويل الكثير من النصوص فالتأويل ضروري لمتا يراه "فيلون"و أمثاله و للتأويل أصول أوضحها و شدّد فلتّباعها و منها يتبيّن ما لكلّ من المعنى الحرفي و المعنى الخفي من قيمة لديه.

كذلك "فيلون"جعل من التأويل وسيلة ضرورية تتُحقّق به أغراضاً لها قيمتها في التأويل المجازي و يرى "فيلون"أنّه من الضروري تأويل النصوص التي تثبت بظاهرها الله ما لا يُليق به من الصفات و الأحوال، كالتجسيم و الكون في مكان و الكلام بصوت و حروف[2].

و النص الأصلي أو الطبيعي لا يكشف إلاّ مع التأويل و ذلك بتقييم يستهدف القوة و الاقتدار و هو نفسه نص الحياة الذي يُعطي مرّةً عند الأقوياء و من خلال تأويله ثاني يُخفي ذاته كتأويل باعتباره العداد الموجّه إلى الفعل، و باعتباره خلية رجال الدين في إحداث تقنيات الضعفاء، كذلك يتجاوز التأويل اليهودي للخطيئة عواقب الفعل ليحكم بذلك على الفعل، من خلال

[1]- عادل مصطفى، **مدخل إلى الهيرمونطيقا**، ص 58.

[2]- موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، ص 115.

عواقب الطبيعة، و قد جرى استعماله في التأويل الشر، فعلى الرغم من أنّه عادل و قدير و قوي إلاّ أنّه قد أصبح ناقماً و منتقماً و كلّ خطأ هو إساءة وجريمة في حق الجلالة التي يتمتّع به[1].

من خلال كلّ ذلك يُمكن القول أنّ "فيلون" يُشدّد على ضرورة التأويل في نصوص التوراة، أنّ الذين لا يُريدون قبول لطريقة التأويل المجازي، و من رفض ذلك يعتبر من بين ملحدين الذين لا ملّة لهم، و بذلك يكون التأويل أساس في تأويل النصوص الدينية كما سبق ذكره سابقاً.

"فيلون" يجعل من التأويل وسيلة ضرورية تحقّق أغراضاً لها قيمتها لديه، تأويل المجازي الذي اصطنعه "فيلون" في كتب التوراة، إذن يرى "فيلون" أنّ من الضروري تأويل النصوص التي تثبت بظاهرها الله ما لا يليق به من الصفات و الأحوال، كما أنّ استعمالات التأويلية تعبر عن الدين الموسوي باعتباره ديناً عالمياً و هذا الأخير يعني فهم النصوص فهماً حرفياً دائماً.

و هنا يُمكن أن نذكر ثلاثة تأويلات عرفت عن "فيلون" ألا و هي التأويل الحرفي ذي الغرض و التأويل الحرفي البسيط، و التأويل المجازي، وكان مصدر هذا الضرب من التأويل: الإلهام، و البحث و التفكير الشخصي، و المأثورات، و اصطناع "فيلون" طريقة التأويل المجازي، حسب ما رأى لنفسه، فالتأويل غاية و هنا يُمكن القول أنّ "ابن ميمون" حين رأى التأويل ضروري في فلسفة "أرسطو" من التوراة و التلمود و حق في رأيه أيضاً ما عمل له من التوفيق بين الفلسفة اليونانية و الوحي الموسوي[2] تكمن في أنّ اليهودية قد اتّجهت نحو التأويل، بغية الدفاع عن الدين الذي كان ينظر إليه بطريقة تقليل من طرف اليونان و ذلك من خلال التناقض الموجود في النصوص الدينية، و بذلك يستطيعون الوصول إليه، إلاّ عن طريق التأويل، و كانت هناك طوائف و فلاسفة أشهرهم.

أ/ أرستيبول 150 ق.م "***Aristobrile***" أنّ « أوّل من ربط الفلسفة الإغريقية بموسى على نحو مذهب و يتمثل ذلك في محاولات أرسيتبول بتقريب بعض النظريات الإغريقية من النص المسوي

[1] – دولوزجيل، **نيتشه و الفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، د(ط)، 1993، ص 165.

[2] – موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، ص 119.

عن طريق التأويل المجازي»، غايته في ذلك طريقة التأويل المجازي للعمل على إبعاد التجسيم، الغليظ أو التشبيه[1].

ب/ الأسينيةفرقة استعملت التأويل المجازي، إلاّ أنّ التأويل المستخدم من قبل هذه الطائفة يختلف عن التأويل المستمد من الفكر اليوناني.

ج/ الترابيتيون: هذه الطائفة قامت بشرح و فهم رموز الكتاب المقدّس، عن طريق التأويل المجازي، و كانت تلط الطائفة تستند في تأويلاتها و شرحها للكتاب على التأويلات القديمة، للطوائف السابقة عليها، إذ كانت تعتبر مرجع و سند لها تجد فيه كل أنواع التأويل.

د/ فيلون الإسكندري:من أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأولى الميلادي، إذ أنّه دعا إلى مراعاة المعنى الحرف و المعنى المجازي للتوراة و كان يرى ضرورة التأويل المجازي لنصوص التوراة، و كثيراً ما كان يلجأ إلى التأويل المجازي للتخلّص من صعوبات التفسير الحرفي[2] لأنّ هذه العملية المتمثّلة في ممارسة التأويل النصوص الدينية لكونه ارتبطت في بدايتها بتفسير و تأويل النصوص الدينية (الإنجيل) و ترتبط الهيرمونطيقا بفهم النص و لكن هل هنالك علاقة معرفية تشتغل و تحرّك التأويل بحدّ ذاتيه مشحون بمجموعة من المعارف الأنطولوجية و الأبستمولوجيا و فينمولوجية تجعل من غايتهفي فهم و التمعّن في معطيات يعجز العقل عن إدراكها فى بعض الأحياء، أنا وعي التأويل الذي يرمي إلى الدفاع عن الملّة من أيّ شبهة قد تقع فيه بعض الكتب المقدّسة و لاسيما أن نذكر القرآن كمثال حي واقعي و لكن فيما يخص الكتُب اليهودية فيُمكن القول أنّه عرفت و اندثرت فى جميع الأحوال و الاستعمال الوحيد لتأويل عند اليهودية يكون بالمجاز، أي التأويل المجازي.

نظرية الظاهر و الباطن: أو جعل النصوص الدينية ذات معاني ظاهرة قريبة و معاني باطنه بعيدة، كانت قاعدة رئيسية اعتمد عليها القائلون بالتوفيق بين الدين والفلسفة في الديانات

[1]- عبد المهيمن أحمد، **إشكالية التأويل بين كلا من الغزالي و ابن رشد**، ص 64.

[2]- المرجع نفسه، ص66.

اليهودية أنّ اليهوديين من حيث هم أصحاب دين سماوي، لهم كتاب تناول الكثير من المسائل التي شغلت الفلاسفة، وبدؤوا يرون أنّ في التوراة معنى حرفيًا و معنى مجازي يجب معرفته لأهل التأويل، ففي شروح سفر التكوين، و هي من أعمال الجماعة اليهودية التي جمعت التوراة و قد سبق ذكرها سابقا نجد إن هذه التأويلات لبعض الآيات الواردة في قصة آدم و كذلك نجد لهؤلاء الشرح، أنّ عبور البحر الأحمر في قصة موسى، رمز لخروج النفس من الحياة الحسية، و إن اقترن إبراهيم بسارة، رمز لاتحاد الإنسان الصالح بالفضيلة، و غير ذلك من التأويلات.

و يرى "فيلون" أنّ التأويل ضروري، إذ أنّ الأنبياء تكلّموا كثيرًا بالمجاز، سترًا للحقيقة عن غير أهلها، لأنّ فهم النص على حقيقته، ليس مقدورًا للجميع كما أنّ من الضروري تأويل النصوص التي تُثبّت بظاهرها وجود الله ما لا يليق به من الصفات و الأحوال، كالتجسيم و الكون في مكان، و يؤوّل "فيلون" الشخصيات التي جاءت في قصص التوراة و ذلك بأن يجعلها رموزًا لبعض حالات النفس، و هذا كلّه من أجل صيانة كتب الأساطير ككتب اليونان. و هنا يرى "فيلون" أنّ الغرض الأخلاقي هو الناحية الأساسية في التأويل، متفقًا في ذلك مع اتجاه الجماعات اليهودية التي مرّ ذكرنها آنفًا[1].

لقد جرى مثلاً تأويل البلاء الذي حلّ بالشعب اليهودي بعد سلسلة الهزائم، التي حلّت به، إذ نتيجة لعدم طاعة الإله، و هو أنّه تحقّق بفضله لصالح شعب إسرائيل أقدار عظيمة، لكن و نظرًا لما كان باستحالة نظرية لإثبات وجود الإله أو تقرير الواقع الحضاري بأنّ الاعتقاد في الإله فقد انتشاره الواسع إنّما يدلّ على أنّ أحدًا لم يعتقد فيه أحد و لم يعد جديرًا بتصديق الإنسان و تأييده و لقد جرى مثل تأويل البلاء الذي حلّ بالشعب اليهودي بعد سلسلة الهزائم التي حلّت به على أنّه نتيجة لعدم طاعة لإله و هو أنّه تحقّقت بفضله لصالح شعب إسرائيل[2]. يُمكن القول أنّ القساوسة قد لجوئي فى تأويلاتهم لنصوص المقدسة بهدف خدمة مصالحهم و أغراضهم

[1]- فؤاد معصوم، **أخوان الصفاء فلسفتهم و غايتهم**، دار المدى للثقافة و النشر، سوريا، ط1، 1998، ص 151.

[2]- جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، تر: فؤاد كامل، فرانلكين للطباعة و النشر، القاهرة، د(ط)، 1973، ص 370.

الإيديولوجية وسيكولوجية و سيسيولوجيا الرامية إلى جعل هذه التأويلات و أصفار جزءً ا من عقيدتهم و الذين يعتبرون بأنّهم شعب الله المختار.

3/ التأويل المسيحي:

كان رجال الدين يرون أنّ النص الديني له رموز و دلالات، و السبيل إلى فهمها يكون تلك الرموز أي كلمات الإنجيل تحمل ابن الله و كلمة الله، و الروح القدس على أن التأويل هنا يفهموا معانيها، لذلك تنسجم و تتطابق مع معاني أخرى وألفاظ أخرى، لأنّها تظهر على أنّها مختلفة في معناه و من خلال هذا الموروث الجديد، كانت هنالك نتائج بطبيعة الحال، إذ أنّه لقيت الترحيب به، في حين أنّ هناك من أنكره و هذا ما حدث و انقسم المسيحيون إلى اتجاهين: اتجاه رافض لفكرة وجود معنى خفي في النص الديني، أي أنّ هناك معنى ظاهري و فقط، في حين الاتجاه الآخر يرى أنّ هناك معنى خفي للنصوص الدينية و يجب البحث عنه، و من بين هؤلاء المسيحيين هم:

- كليمان الإسكندري (160-220م).
- أورويجن المسيحي (185-254م).

أ/ كليمان الإسكندري (160-220م):

يُنادي كليماس الإسكندري بضرورة التأويل إذ حسب رأيه أنّ معنى ظاهر النصوص المقدّسة هي معاني تُؤدّي إلى الإيمان الأقلّ درجة، من المعاني الخفية أو المجازية للكتاب، بحيث أنّ الإيمان درجة فهمنا للنص الديني، فإنّ فهمنا للنص الديني فإنّه ستزداد قوّة إيماننا بها

ب/ أور ويجن المسيحي (185-254م):

يعتبر "اوريجنس" المؤسس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادي و كان "اوريجنس" يرى أنّ الكتاب المقدّس له ثلاث معاني: معنى حرفي و آخر أخلاقي و معنى

ثالث رمزي، و من هنا فقط اختطّ "أورجينس" في شرحه و تأويله لنصوص الإنجيل ثلاث طرق: حيث تقدّم شرحاً للعامة و المبتدئين و شرحاً أخلاقياً للمتقدّمين و تأويلاً رمزياً للخاصة و هذا الأخير قام بتأويل تلك المسائل الثلاث، فمسألة طبيعة المسيح رأي الإنجيل بوصفه أنّ الله و في موضع آخر أنّه كلمة الله و موضع ثالث كونه عيسى هو المسيح[1].

كليمان الإسكندري "*Clément*" المتوفى 220م: يرى تأويل ما جاء في الكتاب عن قضية خلق العالم في ستة أسام، لأنّ الله –كما يقول– لم يُخلق شيئاً في الزمان، طريق التأويل الذي احتضنه "كليمان" و نرى "أورجين، *Origène*" يعتمده بأكثر جرأةً و ثباتاً و عزماً، كما يُؤوّل كلّ نص و يفهم منح حرفياً التجسيم في الله، و كذلك ما جاء في قضية التكوين.

وهذا التأويل من "أوروجينا" ذكرناه و نحوهن لم يعد شيئاً نكراً في أيامه، لأنّه كان من المجمع عليه تقريباً من آباء الكنيسة في القرون الخمسة الأولى، تأويل قصة الخلق في ستة أيام تأويلاً مجازياً، و إذا تركنا "أوريجين" و القديس "جيروم، *Jérôme*" المتوفى سنة 460م و الذي تأثّر به في وضوح، نجد القديس "أوغسطين" يسير في التأويل المجازي بفطنة، إذ نرى وجوب التمييز بين ما يجب أن يُؤخذ من النصوص عرفياً و بين ما يجب تأويله مجازياً على أن تكون نتيجة التأويل هي اتفاق بين العقيدة و التأويل مبدأ متوارث لدى رجال الدين و المسيحية[2].
و هنا يمكن القول أنّ التأويل قد سار شوطاً بعيداً في الفكر المسيحي على حدّ قول لذلك وجب الإشارة إلى بعض الفلاسفة الذين نحو منحا الفلاسفة الأوائل من أمثال.

2/ "أبيلارد، *Abelard*: المتوفى سنة 1142 لقد بيّن في هذا أنّ التأويل قد ابتعد عن "فيلون" اليهودي و هكذا أمكنه أن يُوحدّ بين آراء "أفلاطون" و ما جاء في شرحه لها، و إذا تركنا القرن الثاني عشر إل ما بعده، نجد التأويل المجازي نزل عن مكانته التي عرفناها، إلى درجة أنّه لم يعد من التأويل أو التفسير بمعنى الكلمة، أمّا "ألبرت الكبير" المتوفى 1280م أنّ وسيلة لاستخراج ما

[1]– أبو ريان محمد علي سليمان، عباس محمد حسن، **مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية**، دار المعرفة الجامعية ، د(ط,ت)، ص76.

[2]– موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، ص 115.

في الكتاب المقدّس "توماس الإكويني"[1]. من خلال ذلك ننتهي من التأويل لدى الكنيسة (رجال لنرجل) إلى القرن "الرابع عشر و اتجاههإلى التأويل الحرفي و من الملحوظ أنّ التأويلات الكتب للمقدّسة تتفق مع فلسفة الإغريقية و التي كان له "كوادرها" أمثال "كليمان الإسكندري" و "أوريجين"، و "أبيلارد"و غيرهم من الذين ساروا على خطّ التأويلات أو التفسيرات.

يُمكن القول أنّ الديانة المسيحية لم تعرف التأويل و لكن في القرن الثاني الميلادي تغيّرت الأوضاع الاجتماعية و الثقافيةو اختلطت بالثقافة اليونانية باعتبارها رجال الدين يرون أنّ النص الديني له رموز و دلالات و يكون التأويل هو المسلك إليه باعتبار أنّ هذا الموروث قد انتقل إلى الثقافة المسيحية كون أنّ كلمات الإنجيل وحي تبن الله، و كلمة الله و الروح القدس على التأويل كي يفهموا معانيها، لكي تنسجم و تتطابق مع معاني أخرى للألفاظ أخرى.

إنّ اعتبار الإنجيل المسيح لأنّه (كلمة الله)فإنّ ذلك كما يدعو "أوريجنس" العقل *"Logos"* و بناءً على هذا التأويل فإنّ المسيح هو عقل الله القريب منه، و الذي يكون في الوجود تاليا الله، أمّا الاعتبار الذي يقول أنّ "عيسى"هو المسيح فيؤول أنّه حدث اتحاد المسيح الذي هو كما قلنا كلمة الله مع عيسى، و التأويل بحسب "أوريجنس" هي الله مع الوجود، و كلمة الله و تأويلها العلم، أم الروح القدس فتأويله المجازي هو الحياة[2]باعتبار أنّ الديانة المسيحية قائمة على اعتباران عيسى ابن الله و قاعدتهم مبنية على التثليث بمعنى الأب و الابن و روح القدس و لنشرح ذلك فالأب يعني الله و الابن عيسى و روح القدس تعني القدس و بذلك يكون هذا الأخير هو المبدأ في ديانة المسيحية و هذا الأخير نأجيل الإنجيل أُوّلت منه آيات حرفيًا و آخر أوّلت تأويلاً مجازيًا لعلّها أوّل حلقة تأويلية تتأسّس بين الكلام كمعطى و موضوع للتأويل و لكتابة كمظهر للكلام أي بداية تشكّل الوساطة اللغوية بين النص الديني ألشفاهي و الفهم المرتّب عن القراءة، إنّه التأويل[3]. و هذا الذي يرمي إلى أنّ التأويل المسيحية لإنجيل يهدف للاسترجاع المعاني القديمة

[1]- موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، ص 126.

[2]- أبو ريان محمد على سليمان، عباس محمد حسن، **مدخل لدراسة الفلسفة إسلامية**، ص76.

[3] -Graraudy, (higer), vers une guére de religion ?, edit : descelée de brouwer, Paris, 1995, P : 25.

عبر رمزية اللغة و العامل مع الأسطورة في الديانة المسيحية، أمّا عن الموقفين من رجال الكنيسة المسيحية، فإن كان الإنجيل قد حوي ما هو حق من الفلسفة اليونانية، بل حوا حقائق لم يصل غليها هؤلاء الفلاسفة، و كان الإنجيل إذا أخذت نصوصه كلّها حرفيًا لا تظهر من هذه الحقائق.....كان لابدّ من تأويل بعضها ليظهر ما فيها من المعاني الخفية الفلسفية، و قد كان هذا موقف الكنيسة في أوّل أمرها، حيث قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معاني متعدّدة، و وجوب التأويل أحيانًا حسب ما تعارف اليهود قبلهم عليه من قواعد، و يعتبر "أوريجين" المعنى الحرفي الظاهر كالجسم، و المعنى المجازي الخفي كالروح كما كان ذلك عند "فيلو ومن أمثلة تأويله يقول في سفر التكوين «في البدء خلق الله السماوات و الأرض» و ليس يعنى ذلك في بدء الزمان، بل في "المبدأ" أي في "الكلمة"فإنّ الله ثابت لا يغيره من خلق إلى خلق و من خلق إلى الأخلاق و لكنّه يزاول قدرته و يجود بخيراته منذ الأزل.

و يذهب القديس "أوغسطين"إلى وجوب التمييز بين ما يجب أن يؤخذ من النصوص حرفيًا و بين ما يجب تأوله مجازيًا، على أنّ لا يتعارض التأويل مع أصول العقيدة المسيحية، و كان المفكرون المسيحيون حريصين على وجوب تقرير المعنى الحرفي أولاً، فهو الذي يقوم عليها المعنى المجازي، و كان بعضهم يحمل بشدّة على الذين يمهلون المعنى الحرفي إهمالاً حرفي للآية ، بحيث لا يصحّ أن يخرج لمؤوّلون في تأويلاتهم عن دلالة الألفاظ فتأتي معانيهم منقطعة الصلة من قريب أو بعيد بهذه الألفاظ، و تكون معانيهم التأويلية بهذا تحكمية لا سند لها[1].

تأويل الخطيئة في المسيحية يتّخذ اتجاهًا مشابهًا له في اليهودية، و لكن أكثر عمقًا لأنّ المسيحية هي تتويج و نتيجة لليهودية التي نجد فيها كلّ مقدمتها، إنّها خلاصة تلك المقدمات، لكن المسيحية تأتي بنغمة وتيرة جديدة أنّ الخطيئة هي اعتراف الإنسان به و الثانية تجسّد بشكلها المسيحي لا يكفي في أن ينعم الإنسان ذاته[2]، هنا يقبل التأويل المسيحي جميع المفاهيم، و عكس

[1] -Graraudy, (higer), vers une guére de religion , P : 26.

[2]- جيل دولوز، **نيتشه و الفلسفة**، ص 169.

دلالات القيم جميعاً مركّبة من قيمة له و حقيقة كاذبة و هذا هو تأويل الخطيئة عند المسيحيين، التأويل و التنزيل متلازمان عند الشيعة، التنزيل هو ألفاظ الوحي كما أملاها "جبرائيل" و التأويل هو العودة إلى الأصل، إلي المعنى الحقيقي.

هنالك ثلاث مستويات في نشأة المعني التأويل الإنجيل: الحرفي و الخلقي و الروحي و الصوفي، و يرفض "*Gruz Hermandez*" لقد شرح "*Commentary*" و يؤثر لفظ القراءات "*Readinges*"ليدلّ على تأويلات "ابن رشد" لأعمال "أرسطو" و في كتاب بداية المجتهد و نهاية المقتصد يعبّر ابن الرشد عن أصول الفقه من حيث هي هيرمنيوطيقا و التأويل عنده يستند إلى قسمة ثنائية بين الظاهر و الباطن، و بين العوام و الراسخين في العلم، عند "ابن تيمية" التأويل تحريف الكلم و تجريح السلف، يقول: «التأويل تحريف الكلم عن مواضعه كمذمّه الله في كتابه، و هو إزالة اللفظ عمّا دلّ عليه من المعنى، و يقول إنّي (عدلت) عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف لأنّ التحريف اسم جاء القرآن فنفيت ما ذمّه الله من التحريف و لم أذكر فيها لفظ التأويل بنفي و لا إثبات عند مالك بن أنس التأويل بدعة. يقول..... كان من اعتقاد مالك بن أنس ترك التأويل و قيل أن سائلاً مسالة عن الاستواء على العرش فقال مجيباً له: الاستواء على العرش فقال مجيبا له. الاستواء معلوم و الكيفية مجهولة و الإيمان به واجب و السؤال عنه بدعة»[1].

و عليه رأينا بأنّ رجل الدين الموسوي ثمّ رجال الدين المسيحي ورأيه من التأويل و مدى عنايتهم به، و علينا بعد كل ذلك أن ننتقل أخيراً لنبحث فى مسألة التأويل لدى مفكري الإسلام أيضاً[2]. و قبل الكلام كثير عن المفكرينالمسلمين في التأويل الذي يُراد من خلاله الاستدلال لمذهب من خلال تأويلاتهم المجازية للآيات القرآنية و من أهمّ هؤلاء نذكر المعتزلة التي كانت له بدايات الأولى في تأويل الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية الشريفة.

[1]- موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، ص 129.

[2]- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديث للطباعة والنشر، القاهرة، د(ط)، 2007، ص160.

المبحث الثالث: التأويل عند الصحابة و التابعين و المتكلّمين

1/ التأويل عند الصحابة:

التأويل هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدلّ عليه الظاهر،بحيث يدلّ اللفظ على شيء، يُفسّر بشيء آخر كتفسير الإسلام بالدار، لأنّه جامع لأهله، و الجنة بالمأدبة، لأنّ فبهاما تشتهي الأنفس و بعد أن اتّفق المسلمون على كلمة واحدة على وجوب العمل بالكتاب و السنة اختلفوا في أنّه هل يجب الوقوف عند ظواهر النصوص الواردة فيهما أو يجوز تأويل اللفظ بما يُخالف الظاهر؟ فمنهم من قال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقًا، حتّى و لو خالف حكم العقل و منهم من قال بجواز التأويل، بل بوجوبه في بعض الحالات، و منهم من لا يظنّ بجواز التأويل مطلقًا، و لو كان الظاهر موافقًا لحكم العقل، و هؤلاء جماعة من الصوفية.

أمّا قول "الرسول صلى الله عليه و سلم": «صوموا للرؤية، و أفطروا للرؤية» فمعناه أمسكوا العقول عمّا يصرفها عن الله، فإذا رأيت الهلال فلا يضركم أن تأكلوا، و تشربوا، و فسّروا[1]. قوله تعالى: **{أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا}**[2]

فسّروا الماء بالعلم، و الأدوية بالقلوب، و الزبد بالضلال، إلى غير ذلك من الأوهام و التخيّلات. و يستحسن القارئ شيئًا من هذا التفسير و التأويل، و لكن الاستحسان شيء، و دلالة اللفظ شيء آخر فقولك: النظام خير من الفوضى حق و حسن في نفسه، و لكن لفظه حجر و حديد لا تدلّ عليه من قريب أو بعيد إنّ استخدام التأويل عند الصحابة و التابعين في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم، لم يكن يعني شيئًا أكثر من كونه تفسير للآيات القرآنية و فهمه و شرحها للناس فالتأويل لا يتعدّى عن كونه عند الصحابة مجرّد تفسير و تدبّر فهو في الشريعة مجرّد نوع من فروع القرآن فهو لا يتعدّ تفسيره لبعض الصحابة من أمثال ذلك

[1]- مغنية محمد جواد، **معالم الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص 205.

[2]- سورة، الرعد، الآية 17.

"أبي هريرة"و غيرهم من قام بنقل الأحاديث و شرحها و تفسيرها و هذا ما يقوم مقال التأويل بحدّ ذاته في الفكر الديني الإسلامي.

2/ التأويل عند الفرق الكلامية:

أ/**الجهميّة:** لماكت عن التأويل و إمّا متأوّل ثم قال و الأمر في التأويل و عدمه في هذا قريب عند من يسلم التنزيه، فإنّه حكم شرعي أعني الجواز و عدمه فيؤخذ كما يؤخذ سائر الأحكام، إلاّ أنّ يدّعي مدع أنّ هذا الحكم، ثبت بالتنوير عن صاحب الشرع، أعني المنع من التأويل ثبوتًا قطعيًا فخصمه يُقابله حينئذٍ بالمنع الصريح و يتعدّى بعض خصومه إلى التكذيب القبيح بالمنع الصريح بالجملة فتأثير مذهب الجهمية في الأفكار إنّما كان بتنبيهها إلى التأويل و سلوك منهج المجازي في تلك المسائل، و كان هذا الباب موصدًا قبلها. و كانت مقالات الجهمية بسبب "بشر ابن غياث المريسي"و ذويه ثمّ قال و هذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر ابن فروك في كتاب التأويلات.

ب/الخوارج: و نقل الإمام "الغزالي"أيضًا أنّ علي كرّم الله وجهه" استأذنه في البصرة "المستصفى" في القضاء شهادة أهل البصرة من الخوارج و غيرهم أوردها، فأمرهم بقبولها، كما كان قبل الحرب، لأنّهم حاربوا على تأويل، و في ردّ شهادتهم تعصّب و تجديد خلاف فانظر كيف تسامح مع أهل التأويل المبدعين و قيل شهادتهم و زكّاهم و عدلهم، فهل يصحّ هذا النبز بالتفسيق أو التضليل[1]. يمكن التنبيه على النصف مع مجتهد فرق الإسلامية و مجافاةالتضليل عن كلّ من التزم قانون التأويل، فنقول قد وقر في قلوب كثير من الناس رمي أمثال المعتزلة بالمروق و الضلال و الزيغ، تقليدًا لمن يُنبزهم بذلك من حوشيه المتفقهين، و هذا من أغرب الغريب، إذ كيف يصحّ هذا و كان القائمون بمذهب المعتزلة حلفاء الإسلام فيالعهد العباسي استنادًا لقوله

[1]– القاسمي الدمشقي جمال الدين، **تاريخ الجهمية و المعتزلة**، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 1979، ص 20.

و مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ }[1]، و قوله تعالى: {وا يَا أُولِي الأَبْصَارِ }،[2] و قوله تعالى: لا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ }[3].

ج/الشيعة: لم يختلف المذهب الظاهري عن المذهب السلفي اختلافاً ذا شأن حتّى أنّ كلّ ما يأمر به الإسلام كان إلزامياً لكلّ "إسماعيليّ مهما سمت مرتبته و تعمّق من معرفة الباطن، أمّا المذهب الباطني فيقوم على أساسين أولهما تأويل القرآن و الشريعة تأويلاً يتفق مع أهداف الإسماعيلية و الثاني و هو الأهمّ معرفة الحقائق، و هي جملة المذهب الفلسفي و العلمي[4] تفرعت الفرق الشيعية إلى كثير من الفرق منها ما سبق ذكره ألا و هي الفرقة الإسماعيلية أو الباطنية التي ترى أنّ « الوحي ليس إلاّ صفاء النفس، و أنّ الشعائر الدينية ليست إلاّ للعامة أمّا الخاصة فلا يلزمهم العمل به، و إنّ الأنبياء سواس العامة، أمّا الخاصة فأنبيائهم الفلاسفة و ليس هناك معنى للتمسك بحرفية القرآن، فهو رموز الأشياء يُعرّفها العارفون، إنّما يجب أن يفهم القرآن على طريقة التأويل و المجاز و للقرآن ظاهر و باطن»، و التأويل عند هذه الأخيرة معناه الرجوع إلى الأصل لإدراك معاني الموجودات، و استنباط جوهر الحقيقة معناه الروحي الذي يوافق المتعلّق و العقل السليم و لقد استدلّ الإسماعيليون من القرآن الكريم على الآيات التي تُوجب التأويل بقوله تعالى: { وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ }[5]، و قوله كذلك: { سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً،}[6] ذهبت الإسماعيلية إلى القول أنّ لكلّ شيء ظاهر محسوس تأويلاً باطنياً لا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم و هم الأئمة يرى الشيعة أنّ علينا استخدام منهج التأويل للوصول إلى ذلك وأنّ الإمام المعصوم من الخطأ و يقوم بالكشف عن رموز القرآن[7] إنّ

[1]- سورة آل عمران، الآية 07.

[2]- سورة الحشر، الآية 02.

[3]- سورة الغاشية، الآية 17.

[4]- الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، دار الجيل، ط1، بيروت، ص. ص 210,206.

[5]- سورة يوسف، الآية 06.

[6]- سورة الكهف، الآية 78.

[7]- عبد المهين أحمد، **إشكالية التأويل بين كلا من الغزالي و ابن رشد**، ص80.

البحث الفلسفي و الكلامي ليس بصدد أخذ المفهوم التربوي من المفهوم العلمي بل البحث[1]، استمرار نظرية الظاهر و الباطن نظر ًا لأهمية الموضوع نود أن نتّبع بإيجاز استمرار هذه النظرية لتبيين أنّها لم تكن مجر ّد تحكم يلجأ إليه الفلاسفة لتحقيق رغبتهم في التوفيق بين الفلسفة و الدين، و إنّما الضرورة الموضوعية، كي يقوم العقل بمهمته في تعقل الاسمان مثلما لجأ علماء الكلام و خاصة المعتزلة قبل بروز الفلسفة الإسلامية و انتشارها نقتصر في هذا الموضوع إلى ما وراء المعنى الظاهر الألفاظ القرآن و هو يقول «معاني القرآن مجالاً رحبً ا، و متّسعً ا بالغً ا، و أنّ المنقول من الظاهر ليس منتهى الإدراك فيه» ذلك التأويل الذي استخلصه "موسى النربوني" عن شرحه للنص العبري من كتاب "ابن الرشد" حول إمكانية لديه، بالأصل على إدراك العقل الفعّال[2].فالتأويل لغة مأخوذة من الرجوع، و هو من آل إليه أولا و مآلا بمعنى رجع، و ارتّد و أول الكلام و تأويله: دبّره و قدّره، و فسّره و اصطلح علماء السلف معنى له، فمقيل: هو تفسير الكلام و بيان معناه، سواء أكان موافقً ا للظاهر أم مخالفً ا له، و عليه فالتأويل و التفسير مترادفان، لكن المتأخرين من الفقهاء و المتكلّمين و المحدثين قد صرفوا لفظ التأويل على: «أنّه صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى الرجوع لدليل يُ قترن به».

وعليه يكون اللفظان متباينان من جهة دون جهة فيكون التفسير أعمّ من التأويل، و منهم من علّق التفسير بالرواية، و التأويل بالدراية، و عليه فهما متباينان تباينً ا كاملاً، و التأويل: ما كان راجعً ا إلى الدراية، و هذا من خلال الرجوع إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فسألوه عنه فأجابهم أمّا التأويل: فيلحظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ، و ِفق الدليل و البرهان النبي صلى الله عليه و سلم لابن عباس: ((اللهم فقّهه في الدين، و علّمه التأويل)). ولقد وضع الرسول صلى الله عليه و سلم أساسً ا هامً ا لفنّ التأويل، لا يجوز أن يغفله مريد ذلك و إلاّ كان مجانيً ا للحقيقة

[1]- كمال الحيدري، **مدخل إلى المعرفة عند الإسلاميين**، مؤسس الإمام الجواد للفكر و الثقافة، د(بلد)، د (ط .س)، ص 292.

[2]- هنري كورباب، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1998، ص.ص 164.166.

الدينية، و سداداً للعمل[1]. ولدين غايات وأهداف تعمل علي ضبط المفاهيم المتمثلة في فن التأويل,والذي يعتبر بدايات التأويل لدي الصحابة والتابعين.

من هنا كانت التأويلات والظن بأنّها توجب بالتصريح بها في الشرع للجميع، ونشأة فرق الإفيلام حتّى كفّر بعضهم بعضاً و بدّع بعضهم بعضاً، و بخاصة الفاسدة منها.

د/المعتزلة: نزّلت المعتزلة آيات كثيرة و أحاديث كثيرة صرّحوا بتأويلهم للجمهور و كذلك فعلت الأشعرية و إن كانت أقلّ تأويلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شيئان تباغض و حروب و مزقوا الشرع و فرّقوا النّاس كل التفريق، لإثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور و لا مع الخواص أمّا مع الجمهور فلكونها إذا تأملت وجدت شرائط البرهان أنّ الأصول التي نبت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية، فإنّها تجحد كثيراً من الضروريات، مثل الأعراض و تأثير الأشياء بعضها في بعض، و وجود الأسباب الضرورية للمسبّبات و الصور الجوهرية للوسائط،أنّ فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف موجود الباري ((سبحانه))ّ ا من أتى بعدهم فإنّهم لمّا استعملوا التأويل قلّ تقواهم كثُر اختلافهم و ارتفعت محبّتهم تفرّقوا فرقاً[2]،و رغم ما كُتب بين الفقهاء و الأصوليين و المتكلمين و استعملوه على أوسع نطاق، بحيث أصبح هو المتبادر إلى الذهن عند سماع لفظ "التأويل" و كان من معروفين في استعماله الصحابة و التابعين دون غيرها من المعاني و أصبح هذا المعنى، أعنى صرف اللفظ عن ظاهر....الخ و هو المعنى الاصطلاحي بين العلماء المتأخرين دون علماء السلف و أنّ معنى التأويل قد نشأ تحت ظروف عقائدية خاصة، و أخذ ينمو هذا الاستعمال تحت أعين حارسة عليه تُحوطه و ترعاه بعنايتها حتّى كتب لها ذيوع و الانتشار و لو ألقينا نظرة على الفرق الكلامية، و خاصة الشيعة و الباطنية.... و ما أسموه بعلم الظاهر و الباطن، و إذا علمنا أنّ هنالك أثر تردّد في كتب الشيعة و هو "لكل ظاهر باطن و لكلّ تنزيل تأويل".

[1]- عبد القادر منصور، **موسوعة علم القرآن**، منشورات القلم العربي، سوريا، ط1، 2002، ص.ص. 175-188.

[2]- أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال**، ص 63.

لكن ذلك لا يُمكن أن يتقرّر في التأويلات، التي خصّ الله به العلماء بعد إجماع مستفيض، و هتيهى الأصناف من الفرق الإسلامية يُمكن القول أنّ هؤلاء خصّهم الله بالتأويل و هذا ما يعني به الحكماء و لكن الخطأ الذي صرح به الشرع يُمكن لتفادي الأخطاء التي وقع فيها العلماء من تأويلهم، لبعض الآيات التي قد يعجز العقل عن تحصيل ما كلّف به الشرع.

وظهرت تأويلاتهم المجازية لكثير من الآيات على أيدي المعتزلة و المتصوفة و الشيعة و الأشاعرة بل يُمكن القول قبل ذلك مما سبق ذكره سابقًا من خلال تطوّر هذا الأخير لكن رجال هذه الفرق أيضًا كان لهم الفضل في توسيع هذا الضرب من التأويلات و لهم غاية و هدف هو تأويل كل ما عجز عنه العقل أي في فهمه وتفسيره واستيعابه. فالمعتزلة أراد هذا الأخير ان يبعدا عن الله تعالى كلّ ما يوهمهم بالتجسيم أو التشبيه و أن يؤكّدوا وحدانية من كلّ وجهة و عدل و حرية المرء في أعماله و التأويل المعتزلة في القرآن الكريم و لكن نرى أنّ هذا ليس ضروريًا هنا لقوله تعالى: **{شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ }**[1]،

و قوله تعالى: **{ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ }**[2]، و قوله تعالى: **{وَعَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً }**[3] إلى كثير من الآيات التي لا تكاد تُعدّ[4] ولا تُحصر، و التي جرت عليه عادة في تأويلات المعتزلة و هنا تعتبر المعتزلة من بين من سعا إلى التأويل المجازي كذلك الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية إلى تأويلها ما وفّر لهم المجال و الوسط الإسلامي الملائم حتى يتوصلوا إلى عمل تنطوي على آيات قرآنية.

---

[1]- سورة آل عمران، الآية 18.

[2]- سورة فصلت، الآية 11.

[3]- سورة الأحزاب، الآية 72.

[4]- موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، ص 113.

ففريق المعتزلة رجّحوا الجانب الأول، و وقفوا وقفت الدفاع عنه، و تأويل النصوص التي ظاهرها مخالفة، وا بذلوا في ذلك عناء كثيرًا و مجهودًا شاقًا و لجأ هم إلى ذل كأنهم يحدوا من إرادة الله و قدرته و تأويل الآيات الدالة على قدرة العبد و قالوا في مسألة التكليف و الثواب و العقاب، إذّها ليست خاضعة لتصورّنا في العدل و الظلم فالعدل و الظلم و نحوهما كلمات تطبّق على الناس لا على الله إذ لا يسأل عمّا يفعل و هم لا يسألون، فإذا نحن نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا إنّ الإنسان مجبور، و إذا نظرنا إلى الإدارة وجدنا انالإنسان مختار، و بهذا يُمكن الجمع بين الآيات المختلفة، و قدقرّر هذا في رأي فيلسوفنا "ابن رشد" في كتابه مناهج الأدلّة على كلّ الحال قرار المعتزلة في تأويل الآيات الواردة على خلاف ذلك،وفتأّ يل ما ورد من الختم و الطبع مثل ختم الله على قلوبهم **{بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ}** الآية 155 . بتأويلات مختلفة من ذلك، و ما ذكره "الزمخشري"أنّه من قبيل الاستعارة أو التمثيل، فلا ختم و لا طبع في الحقيقة، و لكن لمّا كان الحق لا ينفذإلى قلوبهم كأنّها مستوثق منها الختم أو الطبع، استشهدوا على ذلك بقول بعض المتزينين و قد جعله الحبسة في اللسان و الاعتمًا عليه فقال:

عَلَى لِسَانِهِ عَلَى الكَلَامِ بِقَادِرٍ

خَلَتْ لِسَانُهُ لِصَقْرٍ نَاقِرٍ

فمن الناحية العقلية جريؤون يقرّرون ما يرشد إليه في شجاعة و إقدام و هم أمام النقل يسلمون ما يُوافق منها البرهان العقلي، و يؤولون ما يُخالفه فالعقل فهو الحكم بين الآيات المتشابهة و هي المحكم على الحديث ليُقرّر عدم صحته إن لم يُوافق العقل و يحتمل التأويل[1]. يختلف بعض الفرق الكلاميةعن المعتزلة في قضية التأويل أيضًا، ففي القرآن الكريم هنالك آيات محكماتهي أمّ الكتاب وأخرى متشابهة تكون هنا آيات حسب ما ترمى إليه كل آية كريمة.

[1]- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، (د.ط)، 2012، ص 729.

الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ }[1]، فالأولى وحدها في نظر المعتزلة واضحة لا تحتاج إلى تأويل، أمّا الآيات المتشابهة فتحتاج إلى تأويل و هذا التأويل قد يكون لغويًا.

فقوله تعالى { إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ }[2] يعني منتظرة بوجه ربّها، لأنّ تنتظر إلى الشيء يعني لغةً ترقبه و انتظر حدوثه، كذلك و لهم في تأويل { وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ }[5] و لئن ذهب بعض المتأخرين إلى أبعد ما ذهب إليه المعتزلة أنفسهم، فإنّهم لم يقبلوا مثلاً التفسير النور على الطريقة ابن سينا في فلسفة الفيض و هذه الصفة الأخيرة تحمل الجو يني

[1] – سورة آل عمران، الآية 07.

[2] – سورة القيامة، الآية 23.

[3] – سورة الأعراف، الآية 169.

[4] – الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، ص. ص 206.210.

[5] – سورة آل عمران، الآية 07.

على القول بضرورة التأويل في ملّ ما من شأنه أن يدلّ على الجسمانية و المكان في الله تأويلاً و رمزياً، لقد عالج هذا الموضوع فلاسفة الإسلام الذين سبقوا "ابن رشد" و فيرهم من أمقالهم "الكندي" و "الفارابي" و "ابن سينا"كما ستقدّم ذكره في ما يلي و كذلك "الغزالي"باعتبار أنّ الدين و الفلسفة مناهج مختلف عن مناهج الفلاسفة السابقين عليه.

لم كان «ابن رشد"القرن السادس الهجري قد وجد نفسه محباً للفلسفة حباً جماً، و من ناحية أخرى وجد الفقهاء عصره ينكرون هذه الفلسفة و أخيراً يمكن القول أنّ الفلسفة لا تنافي الدين بل دعت إلى تفسير رموزه و آراءه و من هؤلاء يُمكن القول أنّ "ابن الرشد" عالج موضوعات مختلفة من أهمّها تعريف ما وقع فيها بسبب التأويل من الشبهة المذيقة و العقائد المضلّة، ثمّ إيضاح القواعد التي يجب أن يمشى عليها الإنسان المفكر في تأويل ما يحتاج إلى تأويل من أقوال الشرع ثمّ تعيين الظاهر من العقائد التي قصد الشرع أن يحمل الجمهور عليها و تعيش مقاصد الشريعة و ما اختلفت عليه الفرق الكلاسيكية من المتكلمون و الفلاسفة الصلة التي تربط هذا الأخير بالعقل[1]، قال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ}[2] كما يُمكن القول أنّ "ابن رشد" دون شكّ من أكثر رجال العالَم الإسلامي علماً و من أعمق شراح "أرسطو"كما أنّه استوعب كلّ ما وصل إلى العرب من علوم، و كان من أخصبهم إنتاجاً، و ابن رشد"لم يدع النظر و لا القراءة و هكذا يجوي فيلسوفنا الذي اتفق حياته كلّها في تحصيل و التأليف وللدراسة، و ما قدّما لنا بعد ذلك من بناء فلسفياً دقيقاً، و نقول هكذا يجزي على عمله الفلسفي بالنفي و الطرد[3]، و من خلال كلّ ذلك يتضح لنا أنّ ابن الرشد يرى أنّ الفلسفة و الدين أختان قد ارتضعتا لبناً واحداً فهما أختان من الرضاعة، لا يُمكن أن نفصل أيّ واحدة عن الآخرة، في إطار فلسفي ديني خالص، لا يشوبه أيّ غموض أو انفصال.

[1]- الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية ج1** ، ص 179.

[2]- سورة النحل، الآية 125.

[3]- العراقي عاطف، **تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية**، دار النشر و التوزيع، دار المعارف، ج2، القاهرة، د(ط)، 1993، ص 207.

هـ/ التأويل عند الأشاعرة:

الأشاعرة كإمام الحرمين و غيرهم من أتباع التأويل فإنّهم يقرؤون: «و ما يعلم تأويله إلاّ الله الراسخون في العلم، يقولون آمنا به كل من عند ربّنا، و الجدير بالذكر هنا أنّ الأشاعرة لم يتوصلوا إلى نظرية الجوهر الفرد نتيجة لمقدمات عقلية بنوى عليها مذهبهم، بل لأنّهم راو فيها وسيلة لدعم المبادئ التي آمنوا بها و هذا ما عابهم عليه "ابن رشد"كما اعتبروا أنّ اليد و الوجه و النزول و العرض كلّها صفات حقيقية كالسمع و البصر و العلم و القدرة».و كان سعي الأشاعرة في الظاهر إلى الآراء و الحلول الوسطى، يقول "ابن رشد"أمّا الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا يقول وسط بين القولين أنّ للإنسان كسبًا و أنّ المكتسب به و الكسب مخلوقات الله تعالى، و بذلك هم يحاولون الرجوع إلى أهل السلف[1]فعلم الباطن يعرّفابن رشد كما سيرد لاحقًا و يُمكن الإشارة إلى أنّ "ابن رشد" و هجومه على المتكلمين (الأشاعرة)و وصفهم بأنّهم أهل الجدال لا لبرهان بل إنّهم في مرحلة أدنى من أهل الظاهر و الفلاسفة[2]وللأشعرية قولهم أوّله من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني، و له في تأويلها قولان:الإرشاد أوّلهما ثمّ إنّه في الرسالة النظامية رجع عن ذلك و حرم التأويل و بين إجماع السلف على تحريم "التأويل" أمّا الأشعري و أئمة أصحابه فإنّهم مثبتون لها يردون على من ينفيها أو يقف فيها فضلاً عمّن يقوم بتأويلها و يظهر نزوعه للتأويل واضحًا في قوله بالمجاز، عند شرحه للأحاديث الصفات كما في حديث: «يأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفونها فيقولون: نعوذ بالله منك فيأتيهم في صورته التي يعرفونها» و الإمام "المازري"يظهر نزوعه للتأويل أيضًا من شرحه للحديث ينزل ربّنا كل ليلة» عن ما يقول قيل معناه ينزل ملك ربّنا على تقدير المضاف،يقال: فعل السلطان كذا و إن كان الفعل من إتباعه، و يُضاف له الفعل لما كان من أمره»[3]. و لكن عندما يذهب "ابن رشد" و قوله

[1]- الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية، ج2**، ص 184.

[2]- التفتا زاني أبو الوفا الغنيمي، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط1، 1957، ص 165.

[3]- التهامي إبراهيم، **الأشعرية في المغرب دخولها و رجالها تطورها و موقف الناس منها**، منشورات دار فرطبة، الجزائر، ط1، 2006، ص.ص 13.09.

في التأويل الحق ليس كما يقول في مذهب الأشعرية و لا مذهب المعتزلة، أعني أنّ تأويلاتهم لا تقبل النصرة و هي لا تتضمّن التنبيه و لا غير ذلك من التأويل.

و/الصوفية: لعلّ اعتقاد يعود إلى اعتبار باطن و ظاهر في الشريعة فظاهر الشريعة في الدين العامة و باطن الحقيقة في التصوف للأولياء، لكن بعض المتصوفين ما لهم ما وصل إليه التصوّف من تنكّر الإسلام و شرائعه فراحوا يُندّدون بمواقف المتطرّفين و يرون فيها نذير الخلال التصوف و اندثاره و يؤكّدون أنّ الإنسان الكامل هو الذي يحيا بالله و في الله و يتقيّد بالشريعة فيجعل منها رداءه الظاهر فيما تظلّ الحقيقة رداؤه الباطن، و مع ذلك فإنّ تقيّد الصوفية بالعقيدة و الشريعة لم يمنعهم من تأويلهما تأويلاً روحانياً، "ففريد الدين العطار" يقول أنّ الجنة و النار في خلقه للإنسان و أن الجنة هنا و لا يدري أحد و من درى فقد ذهل، و أنّ الثواب و العقاب في الآخرة هما في القرب من الحبيب و البعد عنه و أنّ اللوح المحفوظ هو القلب و "الغزالي" يعني بالقلب اللحم و الدم، بل شراً لطيفاً له، إلى القلب الظاهر نسبة خفيفة وراءها سرّ الروح الذي هو من أمر الله و قد جاء في الرسالة القشيرية و أنّ القلب مجال المعارف، أراد "القشيري" يوفّق بين الشريعة و التصوّف و أن يُعيد إلى هذا الأخير ثقافة العقيدة السنّية، و كان التصوّف حالاً فصار كاراً، و كان احتساباً فصار اكتساب و كان استثاراً فصار اشتهاراً، و كان إتّباعاً للسلف فصار إتّباعاً للخلق، و كان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، و كان تعفّفاً فصار تكفّلاً فصار تملّقاً، و كان سمقاً فصار لقماً، و كان قناعة فصار فجاعة و كان تجريداً فصار شريداً[1].

أساس التأويل و تأويل الدعائم و تردّد أيضاً في كتب المتصوّفة فنجده عند "الغزالي" في (الإحياء) و في (المشكاة) فوعاً إلى علي بن أبي طالب و عند الشيعة مرفوعاً إلى الإمام جعفر الصداق السنة الشيعة والمتصوّفة لوجدنا معنى الاصطلاحي المتردّد ((ظاهر، باطن، و تنزيل و تأويل))، و التأويل الاصطلاحي، ظاهر غير مراد و باطن مراد يجب البحث عنه،

[1]- الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج2، دار الجيل، بيروت، ط 3، 1993، ص، 184.

فالقول بالباطن هو الأساس الذي وضع لأجله تعريف (التأويل) هذا المعنى[1]، و التأويل هنا هو أسوأ استغلال مستندين في ذلك إلى ((ظاهر، باطن و لكلّ تنزيل تأويل)) و وضعوا قواعد عقائدهم تحت عنوان علم الباطن بعيداً عن الظاهر المعروف عنه اللفظ.

وعلم الباطن عند الصوفية كما يقول الشعراني «هو علم أنقدح في قلوب الأولياء، حين استنارت بالعمل و الكتاب و السنة..و. التصوّف إنّما هو زبده عمل العبد بأحكام الشريعة و صور القشيري في الرسالة العلاقة بين الشريعة و الحقيقة تصويراً و لتأويل مكانة في الصوفية[2]».

ولعل العقل الصوفي بما هو "تأويل"بامتياز ينطوي على أهمّ (الفتوحات العقلية) في الفكر العربي و الإسلامي، و يمثّل مغامرة العقل العربي على حقيقة و بالفعل، فهي الفكر الصوفي يتجلّى نمط المعقولية العربية أو العقل النبوي، و مع الصوفية يتوحد الخالق و المخلوق و الحقيقة و الشريعة و النظر و العمل باختصار في الأفق الذي فتحته الصوفية أمام العقل العربي، تصبح المعرفة إشراقاً و الوجود محبّة[3].

الصوفية يقول "ابن رشد"يزعمون أنّ المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية و إقبالها بالفكر و يرد "ابن رشد" على هذه الدعوى بأنّ هذه الطريقة الكشف و الإلهام إذا سلّمنا بوجودها «ليست عامة للناس بما هم ناس، فضلاً عن أنّها ليست الطريقة التي يقصد الشرع حمل الناس عليها، فالقرآن كلّها دعاء إلى النظر و الاعتبار و تنبيه على طرق النظر، و الطريقة لا تكشف عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»، ففي نظر "ابن رشد" فيه من التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية غلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء

[1]- الزهراني أحمد عطية، **بين التأويل و التفويض**، ص 89.

[2]- التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، ص 154.

[3]- حرب علي، **التأويل و الحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، ص40.

بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو رفقة أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي[1].

التأويل الصوفي هو تأويل مجازي للقرآن خاص بهم و له ثلاث اتجاهات نذكر منها ما يلي:

- ✓ ما كتبه في حقائق التفسير لأبي عبد الرحمان السلمي، النيسابوري المتوفى سنة 412هـ.
- ✓ تفسير محي الدين بن عربي المتوفى سنة 638هـ.
- ✓ تأويلات القرآن لعبد الرازق "القاشي" أو "القاشاني"، السمرقندي المتوفى سنة 887هـ[2]. ومن خلال ذلك نرى أنّ هؤلاء العلماء قد شاركوا في إدخال آرائهم الفلسفة في القرآن و الحديث بطريقة التأويل المجاري.

الشيعة يرون أنّ الإمام "علي بن أبي طالب" عنده عن الرسول صلى الله عليه و سلم علم هذا التأويل كلّها التي ينبغي ألا تلقّن إلاّ للمريدين وحدهم شيئًا فشيئًا: و يقول في ذلك عمر بن الفارض، شاعر و صوفي في قصيدته التائبة المشهورةو أوضح بالتأويل ما كان خافيًا على بعلم ناله بالوصية، و نشر هنا أنّ تأويل الشيعة المتصوّفة و بخاصة الباطنية منهم تختلف عن تأويل المعتزلة بأمرين هما:

- المبالغة في التأويل المجازي الذي لا قرينة مطلقًا عليه من القرآن في طلب ما زعموه من المعاني الخفية حتّى خرجوا من معانيه الحقّة الواضحة التي لا ريب فيها.

[1]- ابن الرشد أبو الوليد، **كشف مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، إشراف محمد عابد الجابرى، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط1، 1998، ص73.

[2]- موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، ص136.

➢ إسناد هذا التأويل للإمام على كما رأينا بلا دليل صحيح و من خلال ذاك نرى هؤلاء و أولئك يشتركون مع المعتزلة، في إدخال لآرائهم الفلسفية في القرآن و الحديث و بطريقة التأويل المجازي.

ومن خلال ما سبق يُمكن أن نذكر أنّ آرائهم في القرآن و الحديث ممّا جعلهم يمزجون بين المصدرين مقدسين بالآراء الفلسفية و التي كانت كما سبق تؤوّل النصوص الدينية بحسب قولهم بمبدأ أنّ النص يقوم دومًا بتأويل النصوص.و تأويل الشيعة لقوله تعالى: **{وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۞ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ۞ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا ۞ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا}**[1]، و تفسر الشيعة هذه الآيات الكريمة فالمراد بالشمس محمد صلى الله عليه و سلم أمّا القمر فهو "علي كرّم الله وجهه و النهار يقصد به الحسن و الحسين رضي الله عنهماو الليل يقصد منها عهد الأمويين ويُمكن القول في آخر المطاف أنّهم قد وصلوا إلى ذروة التعصّب و التعسّف.

المبحث الرابع:استعمالاته الواردة في القرآن الكريم ولدى العلماء المسلمين.

ورد لفظ التأويل في القرآن الكريم في سبع سور و تكرّر في خمس عشر آية من هذه السور بالإضافة غلى أنّ (لفظ) التأويل في بعض الآيات أكثر من مرّة، و أوّل سورة ورد لفظ التأويل فيها "آل عمران" وهي موضع الخلاف بين العلماء[2] قال تعالى: **{فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا}**[3].

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

[1]- سورة الشمس، الآية 01-04.

[2]- الزهراني أحمد عطية، **بين التأويل و التفويض**، ص 72.

[3]- سورة آل عمران، الآية 07.

تَأْوِيلاً}[1] ،و معنى أحسن تأويلاً أي أحسن عاقبة و مآلة هذا ما تهدف إليه هته الآية الكريمة.

ورد في حاشية الجمل على الجلالين في قوله "مآلا" أي فالتأويل هنا بمعنى (المآل و العاقبة) لا معنى التفسير و التبيين فله إطلاقان نظر لقوله تعالى: {تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ}[2]، و في هذه الآية بمعنى عاقبة و المآل أو بمعنى آخر يعرفونه حق معرفته وينكرونه.

يقول "ابن كثير" في قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ } «أي ما وعدوا به من العذاب و النكال و الجنة و النار {يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ } أي يوم القيامة، و سورة يونس قال تعالى: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ } و قال في تفسير الجلالين: {وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ " أي عاقبته فيما هم فيه من وعيد، و قد روى ابن تيمية هذا عن الضحّاك في التأويل في هذه الآية كسابقتها بمعنى العاقبة و المآل».

و قال تعالى: {وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ } فالتأويل الوارد في سورة يوسف يرمي إلى التفسير و البيان.

و قال تعالى: {وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً}[3] و سورة الكهف ورد بمعنى التفسير في آيتين قال تعالى: {هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً}[4].

و قال تعالى: {وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً}.

---

[1]- سورة النساء، الآية 59.

[2]- سورة الأعراف، الآية 53.

[3]- سورة الإسراء، الآية 35.

[4]- سورة الكهف، الآية 78.

1/ الاستعمالات التأويلية الواردة في القرآن الكريم:

تكون من خلال في معنيين هما:

المعنى الأول: التفسير و البيان، كما هو واضح من الآيات الواردة في سورة يوسف و ما ورد في سورة الكهف المراد منه التفسير و قد تبيّن ذكر الآيات بمعناها.

المعنى الثاني: أمّا لفظ التأويل الوارد في القرآن الكريم "النساء"، "الأعراف"، "يوسف" المراد به الحقيقة إذ لعلّ المفسّرون يرون الحقيقة و العاقبة، و المرجع و المصير متداخلان إذا أنّ لكلّ حقيقة مآلاً و مرجعاً و لكلّ مآل حقيقة و لعلم عند الله و في اللغة العربية و في معاجم (تعذيب اللغة) "لأبي منصور محمد ابن أحمد الأزهري" المتوفى سنة 370هـ، أي في القرن الرابع الهجري و فيه يذكر أبو منصور عن ثعلب عن ابن الأعرابي" الأوّل" بمعنى "الرجوع"من آل يؤول أولاً" و قال "الأصمعي"آل القطر ان يؤول إيالة، إذا أصلحه و ساسه و يستشهد الأصمعي آل لحم النقلة إذا ذهب، و قال "الأعشى" أكلتها بعد المراح، فآل من أصلابها يقول "يعقوب" أوّل الحكم إلى أهله، أي أرجعه و ردّه إليهم»[1].

قال تعالى: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ}[2] يقول ما يؤول إليه في وقت بعثهم و نشورهم، قال تعالى: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ}. {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ}.

قال "أبو عبيد" في قوله التأويل «المرجع و المصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي صار إليه و آلته»، صبرته إليه. بتهذيب للغة "للأزهري" المتوفى سنة 471هـ حيث تجده يذكر معنى آخر للتأويل و هو التفسير، و ذكر "ابن منظور" في كتابه لسان العرب عن "ابن الأثير" سنة (544هـ/606هـ).

[1]- الزهراني أحمد عطية، **بين التأويل و التفويض**، ص 81.

[2]- سورة الأعراف، الآية 53.

إنّ المراد بالتأويل «نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل دولاه ما ترك ظاهر اللفظ».

وقال "ابن كمال": «التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يصرف إليه موافقًا للكتاب و السنة..... »، و قال "أبو الجوزي": «التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»، و قال "ابن الجوزي" عند ذلك ما نصّه في التأويل وجهان: التفسير و الثانية العاقبة المنتظرة. الرازي: مثلاً يقول في التفسير الكبير.

التأويل هو التفسير، و أصله في اللغة، المرجع و المصير، من قولك «آل الأمر إلى كذا، إذا صار إليه، و أولته تأويلاً »إذا صبّرته إليه، هذا معنى التأويل في اللغة.

أنّ معاجم اللغوية قد اتّفقت على أنّ لفظ (التأويل) يستعمل في معنيين: **الأولى:** التفسير و البيان، **و الثاني:** المرجع و المصير، و هما معنيان اللغويين للفظ النبي صلى الله عليه و سلم لتأويل، داعيًا "لابن عباس" رضي الله عنهمااللهمّ فقّهه في الدين و علّمه التأويل»، و من استعماله عليه الصلاة و السلام للتأويل بمعنى المرجع و المصير قوله صلى الله عليه و سلم في بيا**قُلْ** قوله **وتعالى:** **قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ** }[1]، و بمعنى مآلها ومصيرها.و هو ما نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، بمعنى أنّ التأويل لدى علماء المسلمين هو في الأساس معتمد على قوانين و قواعد و أحكام مقتبس من الشريعة و فقه لذلك العلماء إلى التوفيق بين الشريعة و الحكمة لغرض نزع اللُبس عن الكتاب المقدّس،أنا و هو المصحف أو كما يُطلق عليه أركون بالمدونة النّصية،غير أنّ استعمالات هذا الأخير يكون في قالب تفسير و بياني من خلال ما سبق ذكركما تذكر الترجمات بأنّه لا يُمكن الحصول على نظرية عامة لتأويل النصوص لعلّها أول حلقة تأويلية تتأسّس بين الكلام كمعطى و موضوع للتأويل و الكتابة متمظهر للكلام أي بداية

[1]- سورة الأنعام، الآية 65.

تشكل الوساطة اللغوية بين النص الديني الشفهي و الفهم المرتّب عن القراءة للتأويل و هنا يربط "الرازي" التأويل بالإمكانات التي يُوفّرها المجال الاستقبالي للسان ما، و هذا الربط هو ما يُؤدّي إلى التأويل و الطريق التي بما يُمكن القبض على المعني و تحصيله ففي تفسير للآيات قال **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**}[1] ،هو بذلك يرمي إلى التأويل يهدف[2] إلى تمهيد للخطاب و الغاية من الآية هي أنّ الله سبحانه و تعالى قد استوي على العرش و يعني التربّع و الاستيلاء المراد من التأويل في القرآن معنيان:

✓ التأويل بمعنى حقيقة الشيء، و ما يؤول أمره غليه و منه قوله تعالى: **{يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ}** و المراد بها الوقوف على لفظ الجلالة.

✓ ما أريد بـ"التأويل" المعنى الآخر، و هو التفسير و البيان و التعبير عن الشيء كقوله تعالى: **{وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}**[3]. و رغم ما كتبه الصحابة و التابعين دون غيرهم[4].

ابن خلدون في مقدّمته يقول: "لما توفي هذا الإمام راجعًا إلى المغرب بحرًا متفجرًا من العلم و شهابًا، و كان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة و أخذ عنهم و استحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية و الدب عنها بالحجج العقلية الدامغة في صدر أهل البدعة، و ذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآيات و الأحاديث بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن إتّباعهم في التأويل، و الأخذ برأيهم فيه و الاعتقاد بمذهب السلف في ترك التأويل و إقراء المتشابهات كما جاء القول بالتأويل و الأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد»، و كذلك "أبو المعالي الجويني"، و له في تأويلها قولان:

---

[1]- سورة طه، الآية 05.

[2]- عمار ناصر، **اللغة و التأويل**، ص.ص 177.96.

[3]- سورة آل عمران، الآية 07.

[4]- الزهراني أحمد عطية، ابن الجوزي، **بين التأويل و التفويض**، ص 97.

أ- الإرشاد أولهما، ثمّ إنّه من الرسالة النظامية رجع عن ذلك و حرم التأويل، و بين إجماع السلف على تحريم التأويل.

ب+الأشعرية و أئمة أصحابه فإنّهم مثبتون لها يردّون على من ينفيها أو يقف فيما عمّن يتأوّلها[1]. يقول "الإمام المازري": و يظهر نزوعه للتأويل أيضاً- من شرحه لحديث: «ينزل ربّنا كلّ ليلة» يعني من وراء ذلك أنّ ملك ربنا ينزل كل ليلة و هنا يُمكن أن يُضاف الفاعل لما كان من أمره بمعنى أنّ نزول يدعو إلى التقرّب إلى الخالق من قبل الداعيين و استجابةً لهم بمعنى سهام الليل لا يتخطى و ترمي بأنّ دعوة الداعيين مستجابة لكثير من الأوقات[2].

2/ التأويل عند العلماء المسلمين:

أ/ **التأويل عند الكندي:** أنّ القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر العقلي و البحث في جنبات الكون أي أنّ القرآن بآياته لا يقف عقبة أمام البحث العقلي الحر. قوله تعالى في سورة الحشر (02): {**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**} و قوله تعالى: {**أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ**} في سورة الأعراف (185)، و قوله تعالى: {**فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**} في سورة آل عمران (191)، كلّ هذه الآيات تحثّ على النظر العقلي و البحث في جنبات الكون، سمائه و أرضه، و هذا قد دفع "الكندي" و غيرهم من فلاسفة الإسلام إلى القول بأنّ الفلسفة لا تتعارض مع حقائق الدين و غيره من فلاسفة الإسلام، إلى القول بأنّ حقائق الفلسفة لا تتعارض مع حقائق الدين و لكن هناك أحياناً تناقضاً بين معطيات الفلسفة و آيات القرآن، و هذا التناقض هو الذي حمل بعضهم على مجازيه الفلسفة فيجد "الكندي" لهذه العقدة حلاً في التأويل، و يوضح أنّ الكلام العربي معناً حقيقياً و آخر مجازياً، و أنّه على هذه سبيل يستطيع

[1]- التهامي إبراهيم، **الأشعرية في المغرب**، ص.ص 6-8.

[2]- المرجع نفسه، ص 32.

أن تعتبر منطوق بعض الآيات مجازاً يُشير إلى معانٍ يصل إليها المفكر بالتأويل بشرط أن يكون هذا المفكّر من ذوي الدين و الألباب[1].

والدفاع عن النظر العقلي الفلسفي لأنّ الناس ينظرون نظرة شكٍ و ارتيابٍ و من المعروف أنّ "الكندي" عاش فترة المأمون الذي انتصر للمعتزلة باعتبارهم أقرب إلى الفلاسفة من "الكندي" ذو نزعة اعتزالية واضحة في فكرة و تعتبر الممارسات التوفيقية التي حدثت بين الدين و الحكمة من النزاعات التي جرت بين النقل و العقل و في مجال ذاته يُمكن القول باستمرارية الفلسفة بعيدة كلّ البعد عن الخصوم.

ففي الإسلام فقد ظهرت التأويلات المجازية للكثير من الآيات القرآنية من وقت مبكّر قبل انتشار الفلسفة اليونانية، لتتفق مع النظر العقلي، و بتنزيه الله تعالى عن كلّ ما يعني التجسيم لو أخذ بظاهره، كما نرى ذلك بشكل خاص لدى المعتزلة، و لكن الذي نركّز عليه في موضوعنا، التأويل الذي هو أساس التوفيق بين الدين و الفلسفة بصورة مباشرة[2].وفي هذا الشق يُمكن القول أنّ تأويل الكندي و استناداً إلى قوله تعالى: **{ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ }** إذ يقول في شرحه ليس السجود في هذه الآية ذلك السجود المتعارف عليه لدينا بل يخصّ انتماؤهما إلى أمر خالقهما المتمثل في السجود.

ب/الفارابي: مما لاشكّ فيه أنّ الفارابي في توقيفه كان باطني النزعة و باطني الهدف فقد عمل على التقريب بين النظريات و رأى أنّ المذاهب واحدة في باطنها، واحدة في حقيقتها و عمد إلى التأويل بل جعل التأويل مفتاح كل صعوبة، وتقلّب بين الأفلاطونيين و الأرسطاليسية. فكان تارةً أفلاطونياً يجر إليه أرسطو و تارةً أخرى و كأنّنا به لا يعيرها اهتمامه، و لا يريد أن ينتبه لها القارئ، و كلّ ما يريد هو لفت النظر إلى أنّ الخلافات تعدو الظاهر، الذي نستشعره

[1]- المهدلي محمد عقيل بن علي، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1987، ص.ص.62.25.

[2]- ابن رشد، **فصل المقال**، ص10.

من كلام الفارابي[1] ومن جائز هنا أن نقول أنّ الفارابي أعطى أهمية للتأويل و جعله مفتاح كلّ مشاكل التي تعترض لظاهر و الباطن و هذا الأخير حاول أنّ يجعل للظاهر مكانة في قراءة علم الكلام لأنّ الخلاف بينهما في الظاهر لا في الحقيقة العميقة، فإنّ "أرسطو" يقول بوجود صور روحانية فوق هذا العالَم و ما كلامه في إنكار المثل إلاّ ذو معانٍ و تأويلات، و هكذا فهما متفقان على أنّ ذات الله صورًا و مثلاً في العقل الإلهي لمّا كان له مثال ينحو عليه في ما فعله و أبدعه، فالدين و الفلسفة يصدران عند أصل واحد هو العقل الفعّال و من ثمّ فلا فرق جوهري بينهما، و لا خلاف بين الحكماء و الأنبياء و بين "أرسطو" و الرسول صلى الله عليه و سلم في تأويلات الفارابي و كلّ ما تعطى للفلسفة فيه البرهان اليقينية فإنّ الملّة تعطي فيه الاقناعات، و الفلسفة تتقدّم بالزمان الملّة، و يكون كذلك بطريق البرهان اليقيني و إمّا الطريق الإقناعي و متى حصل علم الموجودات أو علمت و العقل الفعّال و حيًا كانت تلك المعرفة أم غير وحي، فلا فرق بين الحكمة ولداين من جهة غايتهما الفرق بينهما أنّ الفلسفة يقينية و طريق الدين إقناعي[2].

وكذلك يرى الفارابي أنّ التأويل في كلامه عن نظرة النبوة كان يحاول لإقناع المنكرين إقناعًا عقليًا، و الحق أنّ التأويل العقلي منهج استعمله كلّ من أراد التوفيق بين العقل و النقل ففتح المعتزلة بابه على مصراعيه و اعتمد على "الفارابي" توسّع فيه ابن سينا كلّ التوسع و لقد اجتهد "الفارابي" على التأويل لتوفيق بين فلسفة أرسطو أفلاطون اعتمادًا على كتاب "إيثولوجيا" الذي ظنّه خطأ، من تأليف "أرسطو" و أجهد نفسه أيضًا في مجال شرط نظرية العقول العشرة و محاولة التوفيق بين الفلسفة و الدين فإنّ فلسفة "الفارابي" تعتمد كثيرًا على التأويل كمنهج من مناهج التوفيق بين الفلسفة و الدين. و لقد ضرب "الفارابي" بسهم وافر في التأويل الأمور السمعية التي وردت في الدين الإسلامي ففسّرها تفسيرًا يُرضي العقل أحيانًا أو يتفق مع قوانين الطبيعة أحيانًا أخرى[3] وفلسفة التوفيق عند الفارابي بمعنى الضمّ ....و الشرح بمعنى التأويل، و يُنسب

[1]- الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص 106.

[2]- الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، ص، 64.

[3]- زايد سعيد، **الفارابي**، دار المعارف للطباعة و النشر، القاهرة، ط3، 2001، ص 65.

إلى "الفارابي" هنا ينسب إلى "المندي"قبله كما يُنسب إلى "ابن سينا" بعده، و لكن ظاهرة "ضم" عند "الفارابي" لها طابعه الخاص و الذي يودع في ذهن القارئ[1].

ج/ ابن سينايُمكن القول عن ابن سينا استناداً على آراء الفلاسفة السابقين بأنّ قضية العلاقة بين الدين و الفلسفة يُمكن تجاوزها بالعمل على إيجاد أجوبة "فلسفية" لقضايا العقيدة الدينية، و قد جعله هذا المسلك يقترب إلى حدّ الانخراط من الفلسفة الدينية الإسماعيلية إلاّ أنّه وجد "التأويل" و التأويل الرمزي خاصة الوسيلة الوحيدة لإزالة ذلك التعارض، و ذلك بتأويل النصوص الدينية، و يُمكن القول بأنّ التأويل قام فئة قليلة، و أنّ العامة من الناس لا يُمكن لهم فعل ذلك[2].

و إذا كان الغزالي يقول بالظاهر و الباطن...فإنّه يرى أنّ العلاقة بينهما كالعلاقة بين القشر و اللبّ و أنّ كلّ ظاهر و باطن، و قشراً و لباً و لقشورها درجات و لكلّ درجة طبقات، و الباطن هو اللبّ الذي ينبغي الوصول إليه من القشر، فهو مع قوله بالتأويل الرمزي و أنّه طريقة الخاصة و خاصة الخاصة..... لا يعني التأويل إلاّ رفع تأثير المنطوق اللفظي إلى مرتبة أعلى بالنسبة للخير المصطفين، فهو يقول بعد تأويله آية النور لا «تظنّني في هذا إلاّ نموذجاً و طريقة ضرب الأمثال رخصة منّي في رفع الظواهر اعتقاداً في إبطالها..... حاشا الله...فالذي يجرّد الظاهر حشوي و الذي يجرّد الباطن باطني»، و ما يجمع بينهما الكمال و يهاجم الذين يقفون عند الظاهر و يحرمون تجاوز يقول: «ما أجدر هؤلاء أن يرجموا و ترجم عقولهم» ابن عربي عناك ظاهر و باطن في الدين و أنّ الكمال في الجمع بينهما «فالسعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر و الباطن و هم العلماء، بالله و أحكامه» يُسمّى ابن عربي التأويل روح الألفاظ القرآن.

[1]- البهتي محمد، **الفارابي الموقف والشارح**، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1981،1، ص07.

[2]- أبو الوليد ابن الرشد، **فصل المقال**، ص 34.

و ابن عربي في الوقت الذي يتجه في تفسيره أو تأويله هذا التأجيل هذا الاتجاه الرمزي فإنّه لا يأخذ بنصيب من مذهب العرفانيين "الغنوصيين" الإسلاميين و غير الإسلاميين..... و الآن بعد هذا العرض الموجز لرأي الغزالي و ابن عربي في القول بالظاهر و الباطن.

للذين لهم الظاهر و باطن هو اللبّ و الظاهر هو القشر و الظاهر طريق و مرقاة للباطن، و سيحتفظ الظاهر بدوره حتّى بعد الوصول غلى الباطن، و لا يجوز إعلان تأويلات الخاصة للعوام و كمن ليس أهلاً لفهمها[1]. أنّ ابن رشد شأنه في ذلك جميع الباطنيين، على أنّ ابن رشد بالرغم من هذا التحفظ، يعلم أنّ الأمر يتعلّق دائماً بحقيقة واحد بعينها تظهر على مستويات مختلفة من التأويل و الإدراك، و إذاً لقد كان من الإفراط في الرأي إلى أن ينسب "لابن رشد" نفسه فالحقيقة الباطنية والحقيقة الظاهر ليسا، أبداً حقيقتين متعارضتين و على وجه أدقّ يُمكننا أن نقول أنّه لا يمكن أن ندرس "التأويل" الذي قال به ابن رشد، و لا أن نقيم هذا التأويل دون أن نعلم انّ ثمّة أيضاً اختلافات جذرية في تطبيق موضوع التأويل، و هذه الاختلافات هي بعينها ما يجعل وضع الفيلسوف ابن رشد، و وضع الرشدية في الغرب مختلفاً عن وضع الباطنية في الإسلام الشرقي، لعلّ التأويل يستحيل إلى عملية تقنية محضة، لابن رشد أن وهي التأويل عند ابن رشد[2].

[1]-معصوم فؤاد ، **أخوان الصفاء**، ص 248.

[2]- هنري كورباب، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 366.

الفصل الثاني: التأصيل النظري لفلسفة التأويل لابن رشد.

المبحث الأول: التوفيق بين الحكمة و الشريعة.

المبحث الثاني: موقف الرشدي من قضية التأويل

المبحث الثالث: التأويل عند ابن رشدى .

المبحث الرابع: التأويل المجازي أساس التوفيق.

المبحث الأول: التوفيق بين الحكمة و الشريعة

لم يكن التقريب بين الفلسفة و الدين أو الجمع و التوفيق بينهما أمرًا هيّنًا، بل اكتنفته صعوبات كثيرة إذ أنّ محولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية و الدين تستلزم تعديل بعض العقائد الدينية من ناحية أخرى، أي أنّ محاولة التوفيق بين الفلسفة و الدين تقتضي تقديم تنازلات من الطرفين، و هنا تكمن المخاطرة كبرى[1] أمكنه من غير أنّ يتأوّل من ذلك شيئًا إذا كان التأويل ظاهرًا بنفسه، أعني ظهور مشتركًا للجميع، فإنّ الأقاويل الموضوعية في الشرع لتعليم الناس إذا تأملت يسبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره (لآمن كان من أهل البرهان):

- أحدهما أنّه لا يوجد أتمّ إقناعًا و تصديقًا للجميع منها.
- و الثانية أنّها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حسد لا يقف على التأويل فيها، أن كانت ممّا فيها تأويل، إلاّ أهل البرهان.
- الثالثة أنّها تتضمّن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.

وابن الرشد ليس أول من حاول في الإسلام التقريب بين الشريعة و الفلسفة، لقد سبقه في ذلك المعتزلة الذين اتخذوا العقل سلطانًا، و اعتمدوا عليه في تأويل الشرع، ثمّ الكندي الذي قال أنّ صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية، فالفارابي و" ابن سينا" في الشرق، و" ابن طفيل" و" ابن باجة "في الأندلس جميعهم اقتصروا على تناول مشكلة التقريب بين الحكمة و الشريعة[2]. ففلسفة "ابن الرشد"مجال التوفيق و الدين هو أنّه تمسّك دائمًا بفكرة وحدة الحقيقة أي أنّ ثمّة حقيقة واحدة دائمًا و كان لها تعبيران: **التعبير الفلسفي و آخر ديني** كما أنهما وجهان لنفس العملة و من يقول أنّ ابن الرشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهو لموقف ابن

[1]- عبد الفتاح أحمد فؤاد، **فلاسفة الإسلام و الصوفية و موقف أهل السنة منهم**، دار الوفاء للناشر، ط1، 2006، ص 89.

[2]- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال**، ص.ص 58.14.

رشد في فلسفة التوفيقية و أساسها التأويل عمادها فكرة الحقيقة الواحدة، و قد أخطأ بعض مؤرخي فلسفة العصور الوسطى في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، و ربّما يكون السبب في ذلك عدم توفر نصوص ابن رشد التوفيقية بين أيديهم عندما سبّوا هذه النظرية لابن الرشد– هي امتداد لهذا الموقف العقلاني فما هي إلاّ النظرة للدين.[1]

و علاج ابن رشد مشكلة تحديد العلاقة بين الفلسفة و الدين ما يطلق عليها بوجه عام في الفلسفة الإسلامية مشكلة التوفيق بين العقل و النقل، و كانت غاية "ابن رشد" يقول كلماته الأخيرة و متميزاً عن سائر الفلاسفة السابقين عليه، و أن ينفرد عن غيره من الفلاسفة السابقين عليه، و لعلّ ما دفعه إلى هذا وقوف الفقهاءفي عصره موقف التنكّر للفلسفة اليونانية و خاصة لفلسفة "أرسطو"كما أنّ التوفيق عند "ابن رشد"في مقدّمته الدقيقة القيّمة لترجمة لكتاب فصل المقال كما أنّ فاعليته لمعالجة مشكلة التوفيق يضمن سلامة و أمن من هوفي حمايته من الفلاسفة و لكنّه ما كان ليستطيع أن يصدّ الهجوم على الفلسفة من جانب كل القوى التي تحاربها، و لقد رأى "ابن رشدأنّ هذه هي رسالته.

عالج "ابن رشد" موضوع التوفيق في ثلاثة كتب، كما سبق القول و موضوع التوفيق كما نعلم شديد الأهمية في ذلك الوقت، و لقد قام "ابن رشد" بمجهود رائع لحل تلك المشكلة و سخرية ابن رشد من علماء الكلام دليلٌ قويٌ على إيمانه الشديد بالفلسفة و كان على ابن رشد و هو في سبيل تحديد العلاقة بين الدين و الفلسفة أن يبدأ بتحديد طبيعة هذين التعبيرين فضلاً عن تحديد علم الكلام الذي يتوسطهما و يحاول دائماً إفساد العلاقة بينهما، إنّ الفلسفة عنده هي «النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دالاتها على الصانع و الموجودات إنّما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها، أمّا الدين فهو مجموعة من الحقائق أوحى به الله للأنبياء» و الفلسفة و الدين في نظره من حيث الموضوع فكلاهما يبحث في الله و الكون و الحياة، و لكنّهما يختلفان من حيث منهج المعرفة.أمّا علم الكلام فهو تأمّل في الكون و في خالقه،

[1]– زينب محمود الخضري، **أثر ابن الرشد**، ص.ص 153–137.

و بالرغم من كونه تأمّلاً فلسفياً إلاّ أنّه مقيّد بالنصوص الموحى به لقد حاول" ابن الرشفي" كثيراً من كتب أن يُثبت أنّ الشريعة توجب التفلسف و كان هذا الأخير أول مبدأ اعتمده ابن رشد لحل هذه المشكلة و أثبت ذلك بذكر الآيات التي تلّ على ذلك و التي تقوم على موضوع التوفيق بين ما تناوله الشرع، و إنّ الدين الإسلامي يدعو إلى تأمّل الكون، و القرآن مليء بالآيات التي تدعو إلى التعقل و التفكّر و الحكمة و كلمة الحكمة مذكورة في القرآن ما هي إلاّ فلسفة يقول ابن رشد فأمّا أنّ الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل"[1]. و تطلب معرفتها به فذلك بين في غيرها آية من كتاب الله تعالى **{فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ}** يرمي هذا النص إلى وجود استعمال القياس العقلي أو الشرعي و العقلي معاً[2].

و يقال أنّ "ابن رشد"شهر بسحب الغضب تتجمع ضدّ الفلسفة و رأي سلطة علماء الكلام تزداد كما أنّ الرأي في كونه وضع كتبه التوفيقية الثلاثة دفاعاً عن الفلسفة و استجابةً لتعد موجود في البيئة دعمه انتشار و "ابن رشد"يمكن القول أنّه تراجع عن فكرة لسببين:

- ✓واضع بسيط للغاية و هو أنّه ألف بعد هذه الكتب بعض شروحه الأرسطية و بعض تلخيصاته متمسكاً بنفس الاتجاه المتحمس للفلسفة الأرسطية.
- ✓الذي يجعلنا لا نرى في موقف ابن رشد تراجعاً و خوفاً هو هجومه على علماء الكلام الذين كانوا يمثلون سلطة دينية عظيمة في ذلك الحين.نعود فنؤكّد أنّ الحقائق الإيمانية أو الأصول قليلة في الإسلام و أنّ "ابن رشد" يحترمهما و يخرجها من دائرة التأويل، فهي من الحقائق التي يعجز العقل عن إدراكها بقدراته الطبيعية و بالتالي عليه قبولها دون نقاش و في هذه الحالة أيضاً لا تكون هناك حقيقتان بل حقيقة واحدة، هي حقيقة الدين. و في اعتقادنا أنّ "ابن رشد" قد فصل بتحديده للمسائل التي يعجز العقل إدراكها بقدراته الطبيعية بين الفلسفة و لدين فصلاً تاماً و قد فصل أيضاً بين هذين المجالين عندما لم

[1]- زينب محمود الخضري، **أثر ابن الرشد**، ص.ص 121-123.

[2]- ابن رشد، **فصل المقال**، ص50.

يسمح بالتأويل إلاّ للفلاسفة، أي هناك حالة واحدة فقط يمكن فيها أن تتحد الفلسفة بالدين و هي عندما يستطيع الإنسان الفيلسوف أن يتصل بالعقل الفعّال، و قد عالج "ابن رشد" هذه الفكرة بالتفصيل في رسالة كتبها عنه ابنه و نقصد به مقال هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعّال و هو ملتبس بالجسم، و هي المعروفة عموماً برسالة الاتصال و التي نشرها[1].

المبحث الثاني: الموقف الرشدي في قضية التوفيق بين الفلسفة و الدين.

يبدأ "ابن رشد" بالتساؤل عن حكم دراسة الفلسفة قائلاً هل النظر في الفلسفة و علوم مباح بالشرع؟ أم محظور أم مأمور به؟ أم على جهة الندب، و إمّا على جهة الوجوب؟ من جهة دلالتاه على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصانع بمعرفة صنعها، و أنّه كلّما كانت المعرفة بصنعتها أم كانت المعرفة بالصانع أتمّ، و كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات و حثّ على ذلك، فبيّن أنّ ما يدلّ عليه هذا الاسم إمّا واجب بالشرع كتب الله تعالى و تبارك، و مثل قوله: **{فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}** وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي و الشرعي معاً، و مثل قوله تعالى: **{أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ}** و هو يرمي إلى النظر في الموجودات[2] ممّا يلفت النظر إلى لغة ابن رشد التوفيقية قوله إذا تقرّر قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات و اعتبارها، و كأنّ الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم و استخراجه منه و هذا هو القياس، أو بالقياس فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، فهذا النّوع من النظر عند "ابن رشد" هو أتم أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس و هو المسمّى برهاناً».

و الفلسفة إذن كانت هدفاً لاستخراج الحقائق و الفوز بجواهرها و لحقيقة تختلف عن الشرع و هدفه في ذلك هو ما يرجو النظر في ملكوت السموات و الأرض للنزول على الحقيقة

[1]- زينب محمود الخضري، **أثر ابن الرشد**، ص 139.

[2]- إبراهيم إبراهيم ياسين، **مدخل إلى الفلسفة الإسلامية**، دار ومكتبة لأسراء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د(ط)، 2008، ص 130.

الدينية،إذن يمكن القول بأنّ الخلاف بين الدين و الحكمة، فهما في هذا القالب إذا الأخت الرضيعة، و هما المصطحبان بالطبع المتحابتان بالجوهر و الغريزة.

و يضع ابن رشد قاعدة هامة للنظر في كتب القدماء تدلّ على مدى احترامه للقواعد الشرعية و حرصه على القاعدة العلمية، فهو يقبل من كتب القدماء ما كان موافقاً للحق، و يرفض منها ما كان بعيداً عن الحق و ينبّه عليه: «فقد يجب علينا إذا القينا النظرلمن تقدّم من الأمم السالفة الذكرنظراً في الموجودات و اعتبارنا ان لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان[1]».

يبيّن "ابن رشد"أنّ الأقاويل الشرعية التي اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدلّ على مدى الإعجاز فيها:

أ- أنّه لا يوجد أتمّ إقناعاً و تصديقاً منها.

ب- أنّها تقبل النصرة بطبعها.

ت- أنّها تتضمّن التنبيه لأهل الحقّ على التأويل الحق.

يقول ابن رشد في اعتقاده بالعلاقة الوثيقة بين الحكومة و الشريعة «إذا كانت هذه الشريعة حقاً داعيةً إلى النظر المؤدّى إلى معرفة الحقّ فأنا معشر المسلمين نعلم على القطاع أنّه لا يُؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإنّ الحق لا يضاد الحقّ بل يوافقه و يشهد له».وهذا إثباتاً أنّ الشريعة حق و الحكمة أيضاً حق و أنّ استنباط الأحكام الشرعية بواسطة القياس و البرهان موافق لما نطق به الشرع، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان، و إن كان مخالفاً طلب و تأويله، و هو يعرف التأويل بأنّه إخراج اللفظ من

[1]- إبراهيم إبراهيم ياسين، **مدخل إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 131.

الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة اللسان العرب في الكلام المجازي[1]. إذا التأويل من آل يؤول إليه.

ولقد كان ابن رشد واسع الأفق عصري النظرة عندما أجاز تأويل نصوص الشرع و المعنى المجازي أحيانًا أخرى، و يضرب لذلك مثل بقوله: «الأشعريون مثلاً يتأولون آيّة الاستواء و حديث النزول، و الحنابلة تحمل ذلك على ظاهره». ويستند "ابن رشد" إلى القرآن الكريم في ضرورة التأويل فنراه يتبع معاني الآيات الكريمة فهو يقول تعالى: ﴿أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ﴾[2] فأسند التأويل إلى الراسخون في العلم و لم يتركه جلّ شأنه نهبًا للمتأولين دون علم و لا هدى و لا كتاب مبيّن، و هكذا يفهم "ابن رشد" الآيات إما بطريقة ظاهرية أو عن طريق تأويلها و حملها على الرمز حتّى تتناسب و ما قصد إليه الشّارع و حتّى يبدو فيها تناقض موهوم[3].

المبحث الثالث: التأويل عند ابن رشد.

اوذا كانت هذه الشريعة، حقًا و دعيةً إلى النظر إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمون، نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحق لا يُضاد الحق، بل يوافقه و يشهد له إذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجودها، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرف به، فإن كان ممّا قد سكن عنه فلا تعارض هنالك، و هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، الفقيه بالقياس الشرعي، و أن

[1]- طاهر حامد، **فلسفة الإسلامية**، مدخل وقضايا، دار العلوم، د(ط)، القاهرة، 2002، ص 132.

[2]- سورة آل عمران، الآية 07.

[3]-عبد الفتاح أحمد فؤاد، **فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة**، ص 133.

كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهرًا النطق أن يكون موافقًا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هنالك، و إن كان مخالفًا طلب هنالك تأويله.

ومعنى "التأويل" هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز «من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي ثمّ يلاحظ أنّ من كان له حق التأويل فعليه ألاّ يفشي بتأويله لمن هو ليس من أهل وإذا فعل ذلك، فقد دعا إلى الكفر بإدخاله البلبلة و الشكّ في عقول من هو ليسوا من أهل التأويل،و من أدخل الشكّ في عقول الناس كان كأنّه هيّأ لهم طريق الكفر، و من كان سببًا في كفر الآخرين كان هو أيضًا كافرًا»[1].

لذلك يجب أن يثبت التأويل في كتب البرهان و استعمل الطريقتين الشعرية و الخطابة و كان قصده من ذلك تكفير أهل العلم و كانت النتيجة أنّ كثير أهل الفساد بفعله هذا.

ثمّ إنّ الغزالي كثير التلوث، فنجده أشعريًا مع الأشاعرة و صوفيًا مع الصوفية و فيلسوفًا مع الفلاسفة بعد ذلك ينتقل "ابن رشد" إلى مقصود الشرع و هذا لا يعني أنّ الشرع يؤخذ كلّه على ظاهره، بل على الخواص أن يؤوّلوه حتّى يدركوا حقيقية التي تتناسب و استعدادهم[2] تحركّ ابن رشد إلى القول بنظرية التنبيه غلى التأويل المحدود و هذا الأخير يشير إلى أزمة بين الموضوع لمؤوّل و الذات المؤول بالنسبة للخاصة ثمّ أزمة عقدية بين "المتصوفة و المتكلّمين" و كان حال "ابن رشد" يقوم على عدم تعدّد الحق، ليفتح الباب أمام تحويل الشريعة إلى حقيقة أمّا الأزمة الثانية بين الشريعة و المتأولون من أهل الجدل و الكشف يفشون تأويلاتهم أمام الجمهور، ممّا يُهدّد ملاكهم و ملاك المدينة،.

[1]- إبراهيم إبراهيم ياسين، **مدخل إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 155.

[2]- ابن رشد أبو الوليد، **فصل المقال**، ص 33.

وهكذا تجمع نظريته التأويلية بين لحظتين متقابلتين الأولى في الدفاع عن حق الفلاسفة في احتكار المعرفة التأويلية و الثانية منع المتكلمين و المتصوّفة من هذا المعرفة، إنّ الاختلاف جذري بين التأويلين "الرشدية" و الحديثة هو أنّ هذه الأخيرة انطلقت من الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط، و التي تعطي الأولوية للذات المؤوّلة لا للنص، بينما ظلّ "ابن رشد" يعطي الأسبقية للموضوع على حساب الذات، ممّا جعل الفهم تابعًا للنص لا للذت المؤوّلة له، و يُمكن القول أنّ نظرية التأويل تعمل على ربط التأويل بأمانة استخلاف الإنسان في الأرض فالتأويل الصحيح يحظى بهذه الأمانة من الناس قد اختار العلماء دون غيرهم أمّا المفارقة الثانية فهي تتمثل في القول بالتأويل الصحيح أي التأويل الحقيقي الذي لا يتطرّق إلى الشكّ، ممّا يعني توقيف مسلسل التأويل حتّى على أهل البرهان، و هذا ما جعل التأويل مرادفًا للتفسير، أمّا التأويل غير البرهاني، كالتأويل "الجدلي" و "العرفاني" فقد ناهض من أجل تمزيق الشريعة و كذلك منع ممارسته لغير أهله، و يمكن القول أنّ ابن رشد يجرم أن تكون موضع جدال أو تأويل عقلي.

تبدو نظرية "التأويل الرشدية" و كأنّها دفاع عن الجمهور، و في هذا السياق يستعمل ابن رشد تشبيه السمّ بوجهيه النافع و الضار ليُميز أنّ ما هو ضار بالنسبة لقوم هو صالح للآخرين و في أحسن الأحكام كان "ابن رشد" يعتبر التأويل "بدعة" يجب رفعها إلاّ إذا فرض نفسه على أهل العلم و البرهان عندئذٍ يصبح واجبًا.

تأول تأول و الفرق الذي ينتجونه عند كلّ من الفلاسفة و المتكلّمين يكمن أنّ المتكلمون يصدقون بها بالطرق الجدلية (الظنّية) و الفلاسفة بالطرق البرهانية (اليقينية)، فبالنسبة لأهل البرهان التأويل هو الخروج بالدلالة من الظاهر إلى الباطن و هذا لا يحتاج تأويل لا ظاهر منها هو الباطن أمّا المتشابه أو المؤوّل فإنّه يشمل على المعاني الغامضة و الخفية التي لم يصرّح كما هي موجود بنفسها، و التأويل طريق العقل إلى النص و أداة استنباط المعقول من المنقول و إذا كان التأويل ليس في طباع الجمهور و لا ينبغي أن يصرّح به أمامهم، فإنّ أهل النظر سواء في التأويل، بمعنى أنّهم جميعهم متأولون، و كان من خلال ذلك صنفان من التأويلات بين تأويل أهل الكلام

وذهب ظ تأويل الحكماء و هو يقيني، فلا توجد فرقة إذن إلاّ و تأوّلت الشريعة تأوّلاً ما[1]، و إذا كان التأويل من أهل العلم يعلمون الإيمان و به جاء به لا من قبل البرهان، لقوله تعالى: **فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا}** (آل عمران الآية 07).

و الشريعة لها معنيين ظاهر و وباطن ذهب ابن رشد إلى أنّ الشريعة ظاهراً و باطناً، فإذا جاء الظاهر موافقاً لما أدّى إليه البرهان أخذ به، و إن كان مخالفاً طلب تأويله و معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية... و إذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان، و كلّ ما أدّى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع فإنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل لئن لجأ الوحي إلى الظاهر و الباطن[2]. و الجمع بين المسلمون على اعتبارأنّ ظواهرها و أشياء على تأويلها و أشياء لا يختلفون فيها، و بعبارة أخرى للشرع له ظاهر و باطن.

في هذه الحالة الفرق الحادثة في الشريعة، و ذلك أنّ كلّ فرقة منهم تأوّلت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأوّله الفرقة الأخرى و زعمت أنّه الذي قصده صاحب الشرع حتّى تمزّق الشرع كلّ ممزّق، و بعد جداً عن موضعه الأول ثمّ قال و إذا تأمّلت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من يقبل أولئك تبيّنت أنّ هذا المثال صحيح أمّا من جهة غياب المقصد الشرعي في تأويلات هذه الفرق، فيرى أنّ جميع هذه الفرق و قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة و صرفة كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلاً على تلك الاعتقادات و زعموا أنّها الشريعة الأولى التي قصد بها الحمل عليها جميع الناس....كما أنّ تأويلات و الواجب هما التصريحات بهذه الأشياء للجمهور أمّا المعتزلة فاكتفى بالإشارة إلى أنّ طريقتهم و إن كانت لم تصل إلى جزيرة فهي لا تختلف في جنسها عن طريق الأشعرية[3]، و لغاية من الإصلاح ترمي إلى أنّ "ابن رشد يقول لا سبيل لردّ الأمور إلى نصابها إلاّ باعتبار أنّ التجاوز الفساد العارض

[1]- حرب علي، **التأويل و الحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، ص.ص 100-101.

[2]- المهدلي محمد عقيل بن علي، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، ص 180.

[3]- حمادي إدريس، **إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد**، ص 53.

في الدين و خاصة من الفرق الضالّة المضلّة في حكم على الشريعة و الشريعة قسمان ظاهر و مؤوّل و أنّ الظاهر فرض الجمهور، و المؤوّل فرض العلماء و أنّه لا يحلّ للعلماء أن يفصحوا بتأويلهم للجمهور و لأن يُثبتوها في الكتب المتداولة بين أيديهم، و أنّ الباحث من غاب عن فكرة هذا ظل محالة عن طريق.

فيقول الجملة فكلّ ما يتطرّق له من هذه الأقاويل تأويلاً لا يُدرك إلاّ بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل و فرض الجمهور هو حلمها على ظاهرها في الوجهين جميعاً أعني التصوّر و التصديق إذ ليس في طباعهم أكثر من ذلك» بل يرى أنّ دليل "التأويل" إذا كان أتمّ إقناعاً من دليل الظاهر فإنّ دليل التأويل يكون هو فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلي و في هذا الجنس يدخل بعض التأويلات الأشعرية و المعتزلة أمّا الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من تأويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها، و لا يجوز أن يعلّموا ذلك التأويل أصلاً.

النظر للتأويل الرشدي: لم تكن غاية التأويل عند "ابن رشد" الوقوف على أسرار المأثور الشرعي كما هول الحال عند الشيعة أو لدى أصحاب التأويل المسيحي و لم يكن تأويله تأويلاً أخلاقياً للرموز و القصص الدينية خدمة لغاية تنويرية كما فعل "كانط" و إنّما أراد أن يكون تأويله تأولاً نظرياً خاصاً بالفلاسفة لا يُفصح به أمام الجمهور و لكن بعض الأحكام وردت في الشرع بالقوة و رمزاً غامضاً لذلك وجب و كان لابدّ من التأويل لإخراجها من القوّة الشرعية إلى الفعل الفلسفي و قد استعمل "ابن رشد" بنفسه لفظة "الإخراج" لتعريف التأويل في مستهل فصل المقال، أي أنّه نقل مصطلح الإخراج من علم الطبيعة إلى مجال الدلالة[1].

و الإخراج إلى الفعل معناه تنظير قضايا واردة في المأثور بشكل جنيني إذا ربطنا التأويل بالبرهان و الحقيقة «فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خلداً بهم فيجيب أن يكون

[1]- ابن رشد أبو الوليد، **فصل المقال**، ص 34.

بالبرهان و إن كان بالبرهان فلا يكون إلاّ مع العلم بالتأويل لأنّ عزّ و جلّ قد أخبر أنّ لها تأويلاً هـ وحقيقة و البرهان لا يكون إلاّ على الحقيقة»، ومن أجل هذا صاغ "ابن رشد" عبارته متناقضة الأطراف "التأويل" البرهاني" أولاً لتعبير عن حاجة المأثورإلى العقل و ثانياً لتحييد الجانب الذاتي من التأويل لصالح الجانب الموضوعي و الكلّي الذي يمثّلها البرهان في التعبير "التأويل البرهاني" لإفراغ التأويل من حمولته الانفعالية و الذاتية، ليصبح التأويل لحظة حياد بالنسبة لابن رشد كما هو لدى المتكلّمين من السنة و الشيعة و لدى الصوفية و أنّ تحويل إلى فعل "برهاني" يتمثل في مواجهة التأويلات الكلامية و الصوفية.

القول بالتأويل المحدود معناه أنّ "ابن رشد" لم يكن من يقول بأنّ البرهان هو الطريق الوحيد إلى الحق، و تأويل كان "ابن رشد" يعتمد على الأقاويل الشرعية التي ترفع مرتبة الإعجاز بثلاثة خواص فإنّ « الأقاويل الشرعية المصرّح بها في الكتاب، بثلاث مراتب دلّت على الإعجاز:

إحداها أنّه لا يوجد أتمّ إقناعاً و تصديقاً للجميع منها.

- أنّها تقبل النصرة بطبعها، إلى أن تنتهي إلى حدّ لا يقف على التأويل فيها أن كانتمما فيها تأويل إلاّ أهل البرهان.
- أنّها تتضمّن التنبيه لأهل الحق على التأويل[1]».

من ناحية أخرى كان التأويل عند "ابن رشد" اجتماعياً مدنياً أي على المجتمع ككل أن يتحمّل مسؤولية ممارسته و الاطّلاع عليه، فلم يكن ابن رشد يتطلع إلى أن يكون التأويل دور عملي في المدينة و إنّما كان يرمي إلى وحدة الفلاسفة داخل المدينة، لم يكن التأويل الرشدية رداً على سؤال طرحه الجمهور، و إنّما كان إجابة على السؤال طرحه الفلاسفة في النص الديني من دون نية لشرح تأويلاته على العموم، التأويل إذن نظرة فلسفية إلى النص الديني، فرآنا كان أو حديثاً.

[1]- المصباحي محمد، **مع ابن رشد**، دار تربقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2007، ص.ص 138-139.

ممّا يعرف عن تأويل ابن رشد للشريعة كان التصديق بالوحي، و يعني أنّ الهمّ الأساسي للتأويل الرشدية لم يكن معرفيًا، و إنّما كان هنا إيمانيًا، و هنا لا يمكن فهم التأويل الرشدية على حقيقة إن أم نأخذ بعين الاعتبار المبادئ التي تقوم عليه، فالدعوة إلى التأويل البرهاني لا يعني تغلّب العقل على السمع نهائيًا أو ذلك أن تميزه لبن الخاصة و الجمهور، و فصل المسائل العقلية، فإنّ ابن رشد يخشى أن يؤدّي إخضاع النص للنظر الفلسفي إلى حرمان الجمهور من حقّهم في التأويل، و إلى الطمع في أنّه من الممكن استخراج مذهب فلسفي من النص الديني، حتّى و ولو وافق أن يتأوّل المتأوّل النص الشرعي، فالقول الديني و الفلسفي بأن يخرج الأول من دلالته الحقيقية المجازية كيفما يتفق مع العقل لأنّ هذا لا يعني أنّ هنالك خلاف بين الشريعة و الحكمة و سبيل للتأويل المتمثّل في العقل الديني كما أنّه فيلسوف الأندلس حاول قدر المستطاع فهم الدين و المتمثل في القرآن و الحديث و ما كان مصاحبًا له من نقل للأحاديث عن الصحابة و التابعين كما لا يمكننا أن نطمس نظرية ابن رشد في محاولته لملمة الهموم لكلّ من الفلاسفة العرب من أمثال "ابن عربي" و "اسبنوزا" الذي كان فكره أقرب إلى الرشد و هذا من أجل تحرّر النص الديني من النزعة النظرية للمتكلمين و نزعات الانفعالية و خاصة للمتصوفة من رجال الدين.

إنّ إشكالية التأويل عند ابن رشد يحيلنا على إشكال التقابل بين الخاصة و الجمهور، و بين المعرفة العقلية و المعرفة الخيالية و لاسيما أنّنا نعلم بأنّ نظرية المعرفة الرشدية تدافع عن أنّ العقلي يوجد في جوف الصورة الخيالية ممّا يجعلنا أن نستخلص أنّ علم التأويل الرشدي هو تقسيم دلالة الأسماء الشرعية أي أن لا تنظر إلى المعاني الشرعية على حدّ سواء و هذا ما نجده عند ابن رشد[2].

[1]- المرجع نفسه، ص 132.

[2]- فروح عمر، **العرب والفلسفة اليونانية**، ص 133.

المبحث الرابع: التأويل المجازي أساس التوفيق

بعد أن أوضحنا ما يظنّه ابن رشد أنّه رأى الدين في الفلسفة، و من هم في رأيه الذين يقتصر عليهم التفلسف، نرى لزاماً علينا دراسة منهجه في التوفيق، أو وسيلة للتوفيق بعد أن أشرنا إلى المبدأين اللذين اعتمد عليهما في نظريته، و ما يحاول الفلاسفة التوفيق بين دينهم و الفلسفة إلاّ لوجود تعارض يرونه هم ظاهرياً بين ما تتضمّنه من النصوص الدينية و بين ما يتوصّل إليه العقل في مجال الفلسفة، و لابدّ بالطبع من التوفيق بين طرفي هذا التناقض و إلاّ ظنّ أنّ هناك حقيقتين واحدة فلسفية و أخرى دينية. لقد اختلفوا حول نظرية التوفيق عند "ابن رشد"، فاعتبرها فريق منهم أنّها محور نظريات فيلسوف قرطبة، بينما اعتبرها فريق آخر إحدى النظريات التي جاء بها فيلسوفنا[1].

و وسيلة ابن رشد للتوفيق كانت التأويل المجازي، و التأويل ببساطة وسيلة يلجأ إليها المفكّر عندما نجد تعارضاً بين نص ديني و حقيقة عقلية، فيحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذي أعطاه له و الحقيقة العقلية التي سبق له التوصل إليها، مع مراعاة عدم لوي المعنى اللفظي، يقول "ابن رشد": «معنى للتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة المجازية، أنّ "المتعارضات الظاهرية" بين النصوص الدينية و العقل (الفلسفة) يمكن القضاء عليها بالتأويل أي باستخراج المعنى الباطني الحقيقي للدين من المعنى الظاهري الرمزي الذي وضع من أجل العامة». بالتالي ليست كلّ الحقائق التي في الدين ممّا يصعب على عامة الناس إدراكها و لذا فإنّ بعض الحقائق تقدّم صراحة و لا تحتاج للتأويل، يقول ابن رشد«أمّا الأشياء الخافية لا تعلم إلاّ بالبرهان، فقد تلطّف الله فيها لعبادة الذين لا سبيل لهم إلى البرهان.... و هذا هو السبب في انقسام الشرع إلى ظاهر و باطن، فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، و الباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلي إلاّ لأهل البرهان[2]»و يمكن القول أنّ فيلسوف

[1]- محمود الخضيري زينب ، **أثر ابن الرشد**، ص.ص 129-130.

[2]- أبو الوليد ابن الرشد، **فصل المقال**، ص131.

الأندلس "ابن رشد" قد وضع أسس جديدة لتأو و الحق أن يقال أن التأويل، كما هو الحال قد وضع الأوائل في طور الإسهامات التي جازت و كشفت عن حقائق، قد تكون محصورة في قالب فلسفي ديني مرتبط بالشرع.

الفصل الثالث: تطور التأويل في فلسفة ابن رشد

المبحث الأول: مقاصد و دواعي التأويل.

المبحث الثاني: قواعد وأحكام التأويل

المبحث الثالث: مسارات ومبادئ التأويل

المبحث الرابع: قانون التأويل

المبحث الأول: مقاصد ودواعيه التأويل.

1/ مقاصد التأويل.

عند ابن رشد ليست لكلّ إنسان تأويل، لأنّ الناس عنده تنقسم إلى ثلاث أصناف:

أ- صنف ليس من أهل التأويل أصلاً و هم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب.

ب- صنف من أهل التأويل الجدلي و هم لجدليون.

ت- صنف من أهل التأويل اليقيني و هؤلاء هم البرهانيون.

والتصريح بالتأويل يجب أن يحصر في أهل البرهان، لأنّ التصريح بالتأويلات اليقينية من غير أهلها يفضي إلى الكفر، إذ أنّ التأويل بطلب الظاهر لمن هم من أهل الظاهر و لا يمكنهم من فهم المؤول لأنّهم من غير أهل فيجب أن لا يصرح بالتأويل للجمهور، بل يتركوا على الظاهر لهم ما قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ }.يجب إذن العدول عن تأويل العامة لأنّها لا تفهم التأويلات إن كانت صحيحة و تصل إن كانت غير صحيحة، و ليس للشارع أن يعلم الحقيقة بل عليه أن يحفظ النفوس إن وجدت، و يطلبها إذا فقدت و هذه الصحة هي التي تترتّب عليها السعادة في هذه الدنيا و في الآخر وجب على الفقهاء أن لا يُصرّحوا بتأويلاتهم لرجال الفقه و اللاهوت، و على الحكام أن يحافظوا على سلامة الدين فيحرصوا أصحاب القياس الجدلي أيْ رجال الفقه ضمن نطاق و لا يسمحوا لهم بأن يُصرّحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدلية التي لا تؤوّل إلاّ إلى تمزيق الصفوف و نشر البلبلة[1]. و هذا كلّه من أجل ارتباط الجمهور بالشرع و فهم الفلاسفة الحقيقتين و باعتبار طريقتهم في التجريد كلّها صائبة، و يتضح من ذلك الدين و بذلك تنفكّ عقدة المشكلة نظرياً و عملياً لفيلسوف قرطبة.

[1]- المهدلي محمد عقيل بن علي، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، ص.ص 180-181.

ومعاني أي مهمة التأويل عند "ابن رشد" المعنى الأول التفسير و البيان و هذا المعنى ورد في اللغة و القرآن و استعمله الرسول عليه الصلاة و السلام في تفسير قوله تعالى: **{قُلْ هُوَ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً}**[1] و أخيراً هو صرف اللفظ عن الظاهر و هو ما اصطلح عليه المتأخرون و لم يرد هذا المعنى في اللغة أو في القرآن الكريم ولم يكن معروفاً عند الصحابة و لا القرون الثلاثة الأولى بل عرف بعد القرن الرابع[2]، و مراد من تأويل في القرآن كما أشار إليه ابن رشد أنّ التأويل معنى آخر، و هو التفسير و البيان و التعبير عن الشيء كقوله تعالى: **{وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}**[3]. و لكن هذا التأويل للعناصر غير الأسطورية في اتجاه ذكر للعدد من تناقض وجوه أكثر أهمية في عمل "بولتمان" و هو النواة غير المسطرة تحديداً للعبارات التوراتية و اللاهوتية، و كذلك إذن عن طريق التنافر لعبارات الأسطورية نفسها.

و يؤكّد "رودولف بولتمان" أنّ معنى العبارات الأسطورية لم يعد نفسه أسطورياً: إنّه يقول إنّنا نستطيع أن نتكلّم بعبارات غير أسطورية عن نهاية العالم و الإنسان إزاء القدرة المتعالية لله، و إنّه ليقول إنّ هذا هو معنى الأساطير الأخروية و إنّ مفهوم "فعل الله" و "الله بوصفه فعلا" هو تبعاً له ليس أسطورياً، و كذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم "كلام الله" بشكل عام فإنّ كل ما يجعله "بولتمان" يتعارض مع "فويرباخ" يقرّ به من كانت، و إنّي لألحّ لقوة على السمة الكلية للتعارض، فالأسطورة تأخذ عند الأول المكان نفسه الذي يأخذه "الوهم المتعالي" عند الثاني و يؤكّد هذا "التأويل" الاستعمال المستمر للكلمة "تمثيل" و ذلك للدلالة على "صور العالم" و هكذا، فإنّ "بولتمان" يبدو منشغلاً كثيراً بسبب أنّ لغة أخرى تنوب عن لغة الأسطورة[4]، ينبغي التأكيد على هذا النوع الجديد من التأويلات التي تهدف إلى لغة الإيمان و التي تكمن وراء تناول الأسطورة كضرب من الرموز و الصورة.

---

[1]- سورة الأنعام، الآية 65.

[2]- الزهراني أحمد عطية، **بين التأويل و التفويض**، ص.ص 97.91.

[3]- آل عمران، الآية 07.

[4]- ريكور بول، **صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية**، ترجمة منذر عياش، دار الكتاب الجديد المتحدّة، طرابلس، ط1، 2005، ص.ص 252-253.

والتأويل يجمع بينها و تُوحّد بين مقتضياتهاذإ تجعل كلاهما نصاً: فالقول نص، و الفعل نص، و يبحث فيهما باعتبار كلّ منهما مجموعة من العلاقات التي تعمل دلالات لها خصائص نصية معلمة، و نلاحظ أنّ ابن رشد لم يكن في الإسلام، أول من ذهبإلى التأكيد بأنّ في كتاب الله المنزّل على النبيمعنى ظاهراً و معنى باطنًاو أقلّ عدّة معاني باطنية، و إنّ ابن رشد" شأنه في ذلك شأن جميع الباطنيين، و خير دليل على يقين ثابتمن أنّ كشف المعني الباطني للأحكام الديانة، و تعاليمها في غير أوانه و نأّه تظهر على مستويات مختلفة من التأويل و الإدراك لا يمكن أن ندرس التأويل الذي قال به "ابن رشد" و لا أن نقيم هذا التأويل، دون أن نعلم كيف طبق هذا الموضوع عند "ابن سيناو لكن ثمة أيضاً اختلافات جذرية في تطبيق موضوع التأويل و هذا الاختلاف هو بعينه ما يجعل وضع الفيلسوف "ابن رشد"يضع الرشدية و لعلّ التأويل يستحيل إلى عملية تقنية محضة؟ على كل حال: ليس من الحكمة أن نتساءل حول "عقلانية" ابن رشد[1]. إذا تأملنا لوجدنأنّ هذا الأخير:

الظاهر و الباطن: عند"ابن رشد" قد استخدم "التأويل" للجميع بين المعقول و المنقول، فلم يكن أول من قال بالتأويل فمنذ بداية كان التأويل "حيلةالعقل العربي في مفهوم معقولية النص غير أنّ فيلسوفنا حاول أن يفلسف التأويل، و أن يضع له أسسه العقلية و الشرعية معاً، و التأويل مراده إلى هذا الاختلاف، أي إلى الاختلاف بين الظاهر و الباطن، و بين العامة و الخاصة.

لاشكّ أنّ فهم "ابن رشدللتأويل مثار للنقاش، فإذا كان التأويل طريقًا إلى الحق ثمّة تأويل؟ ولقد حصر الفيلسوف التأويل بأهل البرهان (الفلاسفة)و اعتبر أنّ التأويل البرهاني هو "التأويل الحق" و هنا يتطلّب منا فهم التأويل بعقلنا أنّ "ابن رشد" كفيلسوف و كمشائي و بوجه خاص، ينطق من فهم الحقيقة التى تقوم على التطابق بين الفكر و الواقع، و بين الدال و المدلول، و لهذا احتيج إلى تأويله هو حقًا "إخراج" الدلالة كما قال "ابن رشد"غير أنّ الخروج بدلالة اللفظ الحقيقية إلى الدلالة المجازية بين الدال و المدلول، فلتأويل هو إذن احتمال قائم

[1]- عبد الرحمان طه، **قضية الفلسفة**، مركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص.ص 362.39

في القول و إمكانية تقتضيه اللغة، والأقوال بالبياني هى التي تمنح التأويل معقولية لهذا أمر. "ابن رشد" بعدما تهميش اللغة و المعرفة بقوانينها أو عادتها بل تقع في صلب عملية التأويل ذاتها ليس التأويل عملاًمنطقيً ا صرفً ا، بل يقتضي البحثو أن ّ المعرفة الحق هي معرفة تأويلية[1]. إذا ما قمنا برجوع لظاهر و المؤول عند "ابن رشد" فهو بدوره قد تجاوز التأويل كمقولة منطقية و من المحتمل أن تأخذ المنعطف اللّغوي،و بذلك يُمكننا استيعاب ثنائية الجمهور و العلماء، أي العامة و الخاصةهكذا تحو ّل الجمهور في النظر الفلسفي، و بالأخص ّ لدى فيلسوف قرطبية، إلى مقولة بيولوجية معرفية تصلح لتفسير باطن الشرع، و تقدّم بالتالي أساسً ا معقولاً للتأويل، بما هو تفطن إلى باطنالألفاظ، فالتأويل يستمد ضرورته من وجود جمهور لا يعقل، و إذا كنّ ا قد ذهبنا إلى أن ّ التأويل حقيقة يقتضيها القول البياني، المتمثل بامتياز في النص الموحى بهي، و لاشكّ أيضً ا أن ّ التأو ّل وظيفة من وظائف العقل، فلا أحد يُعرى عن عقله و لكل واحد له نظرة و تأويله، حسبما قال "ابن رشد" كذلك ليس لأحد أن يستخدم أولاً يستخدم عقله ما الإيمان أو الاعتقاد سوى حال من حالات العقل، و طور من أطواره[2].

2/ دواعي التأويل:

التأويل في نظر الفيلسوف القرطبي، بأن ّ هنالك ستة دواعي لتأويل الشريعة بالحكمة و قراءة الوحي بالعقل.

الداعي الأول: ما ينتصب أمامنا، و نحن نطالع أعمال "ابن رشد" ذات الصلة بإشكالية التأويل العامل المعرفي، و بالرغم من انقسام الناس و فطرهم إلى ثلاثة مراتب، تنقسم ألفاظ الشريعة إلى قسمين، باطنو ظاهر، أمثال و معان ذلك أن ّ ابن رشد كان يطالب الخطابيين و الجدليين بنوع من التصديق مختلف عن التصديق الخواص، إذ عليهم أن يصدقوا بالأمثال و هي نوع من الأدلة المشتركة للجميع التي تدخل في مجالي الخطابة و الجدل. و هكذا تصبح

[1]- المهدلي محمد عقيل بن علي، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، ص 104.

[2]- المرجع نفسه، ص 109.

الشريعة فلسفة بالقوة تلزم أهل البرهان إخراجها إلى الوجود و هذا هو معنى وجوب تأويل التعليم الشرعي بالتعليم الفلسفي، و بهذا التقدير يصبح التأويل البرهاني لقوة الفلسفة الكامنة في الشريعة لكي تخرج إلى الفعل، غير أنّ هذا لا يعني أنّ الفيلسوف الحق في أن يؤوّل الشريعة كيفما شاء و متى شاء و لو بدون تنبيه منها، فالتأويل الشرعي له خطوطه الحمراء التي ينبغي تجاوزها فدواعي فعل التأويل هو تردّد الأسماء بين الحقيقة و المجاز[1] بيد أنّ التجاوب مع التأويل لا يكون إلاّ عند الضرورة، القسوة، و بمعنى آخر أنّ التردّد في اللفظ يكون بين الحقيقة و المجاز بغية أنّ الأول يجلب على الحقيقية الدلالية للمجاز وهذا الأخيرليس ضروريًا بأن نأخذ المجاز في نطاقه الواسع دون إهمال للجانب الآخر للتأويل.

الداعي الثالث لوجوب التأويل بظاهرة التعارض الموجود في نصوص الشريعة ذلك أنّ الشريعة ليست مجرّد حكم أخلاقية أو تدبيرات سياسية أو نصائح علمية، بل هي أيضًا نظام من المعتقدات الأحكام النظرية، التي تكوّن رؤية معينة للعالَم، غير أنّ الشريعة لا تعرض جوانبها النظرية عرضًا صريحًا متماسكًا على نحو برهاني، و إنّما تشير إليها على شكل تنبهان حثًا على الإقدام على تأويلها تأويلاً برهاني، كاستعمال الشريعة لمصطلحي الخلق و الفطور بدل الحدوث شكل بين المنطوق الشرعي و النظر لبرهاني ممّا يعني أنّ التأويل لا ينصبّ على النص الشرعي ككل، بل على مساحة محدودة منه، و هي مسألة التعارض و التضارب[2]، و أنّ التأويل عند "ابن رشد" فيلسوف قرطبة يرمي إلى قيام هذا الأخير على مبدأ الأخير قبل مثلما نادبه "كانط" في المعرفة القبلية و بإيضاح أكثر أي بين الشرع و الحكمة، بغية التأويل.

وما يدلّ من جهة أخرى أنّه لم يكن هناك بالنسبة لابن رشد، سبب عميق لممارسة التأويل كما هو الحال بالنسبة للإسماعيلية من الشيعة كانوا يعتبرون التأويل أرقى في العلوم كان اللفظ واضحًا و المعنى جليًا فلا حاجة للتأويل بالنسبة لابن رشد، و الحال أن معظم ما ورد في النص القرآني

[1]- المصباحي محمد، **مع ابن رشد**، ص 126.

[2]- المرجع نفسه ، ص 127.

ينتمي حسب ابن رشد إلى المعاني و الألفاظ الواضحة، و لهذا نجده ينتفض ضدّ استباحة التأويل من قبل الجميع، أو إقحام النظريات الفلسفية التي لم ترد في الشريعة.

الداعي الرابع: التأويل يتعلّق بأهمّ شروط قيام الفلسفة، و هو وجود استقرارها، ذلك أنّ الفلسفة مدنية بالطبع، و من ثمّ كان وجود المدينة و استقرارها شرطًا ذاتيًا لوجود الفلسفة أنّ هذين النوعين من المبادئ يوجدان في الشريعة، و من هنا وجب الاهتمام بصلة الشريعة بالفلسفة النوعين و من هنا كان على القول الفلسفي أن ينظر هذين الضربين من المبادئ العلمية و الأخلاقية نظرة فلسفية من أجل اكتشاف الجامع بين الشريعة و الحكمة و هي كأحد العوامل التي توجب على الفيلسوف القيام "بالتأويل البرهاني".

الداعي الخامس: ضرورة التأويل عن طريق السكوت، و كأنّه ليس من واجب الشرع أن يتكلّم في جميع الأشياء مع جميع الناس، لأنّ نشر بعض الأشياء ليس من مصلحة بعضهم، و بخاصة شريعتنا هذه الإلهية، التي ما من مسكوت عند إلاّ ما قد نبّه الشرع على ما يؤدّي إليه البرهان فيها، و سكت عنها في التعليم العام.

الداعي السادس: هنا نتكلّم عن دواعي خطابي للتأويل، يتمثّل في رغبة ابن رشد في الذود عن لقول الفلسفي لا من أجل نصرة جماعة دينية ضدّ جماعة أخرى، كما أنّ الفرق الكلامية و الصوفية، و إنّما من أجل نصرة الحق على مستوى الشريعة أو على مستوى الحكمة.

و هنا كان للتعايش بالنسبة للخواص، لأنّ التعليم العام موجّه لهم و للجمهور، و لكنّه ليس ممكنًا بالنسبة للجمهور، ممّا يستوجب وضع برزخ يفصل بينهم و بين التأويلات البرهانية و أصحبها[1].

أنّ ابن رشد يجمع "ابن سينا" و "الغزالي" و سائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة و يتهمهم جميعًا بأنّهم لا يستعملون الطرق البرهانية، و إنّما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية "ابن رشد" ينظر إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة

[1] – أحمد عطية، **الزهراني بين التأويل والتفويض**، ص.ص234.235.

المنهج، و أنّه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهج غير برهاني يختلقه اختلافاً كلياً عن منهج المستشرقين. يهاجمه "ابن رشد"بقوة و عنف و يعتبره منهجاً يشوش على الفلسفة و على الذين سواء بسواء كيف يُمكن للتأويل التجريبي، الجزيئي الانطلاق من الأصول (القرآن و السنة) دون استعمال العقل أو العقل في الأندلس ليس هو العقل المعتزل بل العقل المنطقي الرياضي و من هنا كان التأويل معناه، تحويل القول الجدلي و القول الخطابي إلى القول أن حديث (العقل المجرّد)، أن التأويل معناه إعادة بناء القول الديني بناءً عقلياً مع احترام وحدة الداخلية، كذلك نعني بذبك ما يؤول معناه إعادة بناء القول الديني و هكذا فانسجاماً مع نزعة الأكسيومية يقرّر "ابن الرشد"أنّ الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز أبداً تأويلها و هذه المبادئ هي الإقرار بالله، الإقرار بالنبوات، الإقرار باليوم الآخر من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان، إيماناً قبلياً وبالملائكته و رسله و اليوم و اليوم الآخر في الغالب تعبيراً مجازياً حسياً، و هي قابلة للتأويل و لكن ضمن شروط و قواعد يُمكن إجمالها في ثلاثة عناصر رئيسية: إحتزام خصائص التأويل. احترام وحدة الداخلية.مراعاة المستوى لكم يوجه إليها التأويل. و هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم (أي حسب مستواهم الفكري و المعرفي)، مبادئ الثالثة التي تستند عليها نظرية "ابن رشد" في التأويل و هي نفسها المبادئ التي يرتكز عليها في تحليله لأصناف القول الديني و طبيعة الدال و المدلول. "ابن رشد" الخطاب القرآني من زوايا ثلاثة: الدال (الظاهر)، المدلول (المعنى)، علاقة النتائج بالمقدمات[1]إنّ "ابن رشد" ينظر إلى النص الديني من ناحية الدال، أي المعنى الظاهري للألفاظ اللغوية في مجال فلسفي.

يوجز "ابن رشد" ما جاء فيه و هو ليرجع إلى الكتاب العزيز (أعني القرآن) ألاّ يؤوّل منه إلاّ ما يحتاج إلى التأويل و ألاّ يقوم هذا التأويل إلاّ من هو من أهل البرهان، و ينتمي "ابن رشد" القول و لما كان التأويل يقوم على الحكمة، أعني المنطق، فالخطر يمكنه أن يأتي

[1]– أحمد عطية، **الزهراني بين التأويل والتفويض**، ص234.

من الحكمة عدوة للشرع بدل أن تكون له صاحبة و يأسف ابن رشد من إساءة البعض استخدام الحكمة في الشريعة و أخيرًا يطلب الهداة للجميع[1].

أمّا فيما يتعلّق بالتأويل، فميّز "ابن رشد" بين:

أ. ما يجب تأويله.

ب. ما يمتنع تأويله.

ت.ما يقول بعضهم أنّه يجوز تأويله و البعض الآخر يقول لا يجوز ذلك، فمن خطأ من العلماء في هذا الصنف الأخير فهو مغدور[2].

و هكذا ينتهي "ابن رشد"إلى مسألة المعاد، و هي من الصنف الثالث، أي أنّ بعضهم لا يجوز تأويلها و يقول يجب حملها على ظاهرها، و البعض الآخر يجوز تأويلها و لكنّهم يختلفون في التأويل، ثمّ يلاحظ أنّ من كان له حق التأويل فعليه ألاّ يفشي بتأويله لمن هو ليس من أهله[3].

أنّ حق التأويل الذي يدافع عنه "ابن رشد" هو حق ذكره الله في كتابه الكريم فلا ضير على من ستخدمه بل العكس، من واجب أهل البرهان استخدامه لكن هناك شرطًا في استخدام هذا الحق، و هو عدم التصريح بالتأويل لمن هو ليس من أهله، لأنّ من فعل ذلك يدخل الشكّ في عقول العامة من الناس، و الشكّ غالبًا ما يؤدّي إل الكفر، فيكون المصرّح بالتأويل سببًا في كفر الآخرين الذين لا يفهمونه[4].هنا الغزالي قد صرّح بالتأويل في بعض الكتب، و لكنّه لم يكن صائب في بعض الأحيان و لكن هنالك فلاسفة كفّرهم الغزالي مثل "الدهريون" و غيرهم، و لكن لا يمكن أن نحكم على هؤلاء لأنّ التأويل الحق واجب فهمه و فهم أصول الشرع، و لكن ما قيل عن "ابن شيناو" غيره فإنّ أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بثلاثة مسائل

[1]- أحمد عطية، **الزهراني بين التأويل والتفويض**، ص234.

[2]- المصباحي محمد، **مع ابن رشد**، ص 22.

[3]- أبو الوليد ابن الرشد، **فصل المقال**، ص.ص 23-24.

[4]- المصدر نفسه، ص 18.

منها "قدم العالم" و غيرها، غير أنّ "الغزالي" و الأئمة النظر قد أجمع أنّه لا يقطع بكفر من خرقا الإجماع للتأويل في أمثال هؤلاء لقوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ } و هنا أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها و أشياء على تأويلها و أشياء اختلفوا فيها.

و هنا يلوم "ابن رشد" فلاسفة المشرق و المتكلّمين لكونهم أذاعوا الفلسفة بين الجمهور دون أن يراعوا قدرته على تقبّلها، فشوشوا تفكيره و عقيدته، و كانت النتيجة أن صار الناس بهذا التشويش و التخليط فرقتين، فرقة انتدبه لذمّ الحكماء و الحكمة، و فرقة انتدبت لتأويل الشرع و صرف إلى الحكمة[1] أنّ الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك أمّا إبطال الحكمة و إمّا إبطال الشريعة، و قد يلزم الأمر بالغرض الجمع بينهما و من الواضح أنّ "ابن راشد" يجمع بين "ابن سينا" و "الغزالي" سائر المتكلّمين في الشرق في كفة و عداه و يتّهمهم جميعاً بأنّهم لا يستعملون الطرق البرهانية، و إنّما يعتمدون طريقة و يستعملون الطرق البرهانية و إنّما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية فلنسجل إذن أنّ "ابن رشد" ينظر إلى الفكر في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج، و شيء الذي يعني أنّ فيلسوف قرطبة يدعو إلى منهج البرهاني يختلف اختلافاً كلياً عن منهج المشرقين[2]. و منهج "ابن رشد" المنهج البرهاني و ما سيستعمله "ابن سينا" و "الغزالي" و سائر المتكلّمين الذين يهاجمه ابن رشد و سائر المتكلّمين و الذي يشوش على الفلسفة و على الدين سواء بسواء يرى فيلسوف قرطبة أنّ "الغزالي" لم يردّ على الفلاسفة بإطلاق، بل على تأويلات "ابن سينا" لأقوال الفلاسفة أنّ "ابن سينا" في نظر "ابن رشد" لم يلتزم الطريقة البرهانية في عرضه للقضايا الفلسفية.

و الحقّ أنّ عبقرية "ابن رشد" تكمن في أنّه تجاوز ردود "الغزالي" و الأطروحات ابن سينا ليُناقش الأساس المنطقي المنهجي الذي اعتمد عليه الشيخ الرئيس يعني «الاستدلال بالشاهد على الغائب»[3] و يكمن القول أنّ "ابن رشد" يرى القياس الشرعي هو إلحاق الحكم بالواجب

[1]- الجابر محمد عابد، **نحن و التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص 117.

[2]- ابن رشد أبو الوليد محمد، **كشف مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، ص 100.

[3]- المصدر السابق، ص.ص 37.12.

و ذلك وجوباً لشرع السكوت عنه لشبهته بالشيء الذي أوجب عليه صنفين من القياس هما "قياس شبه" و "قياس علة" و هذا ما أشار إليه ابن رشد قياس الشاهد على الغائب.

المبحث الثاني: قواعد وأحكام التأويل.

وقد تشدد "ابن رشد" في وجوب تطبيق قواعد التأويل وجواز أو عدم جواز إذاعته ولمن يجوز إذاعته حتى أنه يلوم اللوم كله الغزالي.

وبقية المتكلمين سواء كانوا أشاعرة أما معتزلة لأنهم أثبتوا التأويل في مؤلفاتهم، فذاعت بين العامة مما سبب الفرقة و الحروب، ولعله كون قد اتضح من هذا العرض لمفهوم التأويل عند "ابن رشد" أنه يدل على نزعة عقلانية أصلية عند صاحبه وتبالي هل يمكن استبدال أحداهما بالأخر وللإجابة على ذلك لسببين هما:

أولا: لأن الأمر ليس استبدالاً إذا أن الفلسفة مجرد أساس من أساسين رئيسيين للتفسير ولا نرى داعيا للشك في غبن رشد عندما يؤكد لنا ذلك.

ثانيا: ابن رشد الشديد لأرسطو كما هو واضح من كل شروحه ومن تهافت التهافت فهو رغم كونه يحترمه احتراما شديداً إلا أنه كان كلما استدعى الأمر ذلك يعارض أو ينقد بعض مواقفه.[1] وهذا كله من أجل إظهار الظاهر والباطن الذي خص به الناس مختلفون فالمفكر تأويلا ما يحتاج إلى تأويل من أقوال الشرع ثم تعيين الظاهر من العقائد التي قصد الصلة بينه وبين العقل، وهذا اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة وأخيراً بيان الوحي وا إظهار الصلة بينه وبين العقل، وهذا ما ذهب ابن رشد إلى أن الشرع يوجب النظر الفلسفي قائلا فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع و الشرع قد ندب إلى ذلك أو اوجب العمل قد ذهب ابن رشد إلى أن الشريعة ظاهراً وباطناً فإذا جاء الظاهر موافقا لما أدي إليه البرهان أخذ به، وا إن كان مخالفا طلب تأويله معنى التأويل عند ابن رشد قد سبق التعريف به في الفصل

[1]- مرسي محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة في رأي إن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، دار المعارف، مصر، د(ط)، 1959، ص101.

الأولى وا ٍذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان وكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل[1]، ويرمي هنا ابن رشد إلى تعريف التأويل الذي يرمي إلى أن يسمي الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة وكل ما ذكرته هنا فهو يهدف إلى أن الظاهر والباطن في التأويل عند "ابن رشد "وبيخاصتا الاختلاف في عقول الناس.

بالرغم من أن الأصوليين لديهم تقسيمات عديدة للخطاب خبروا إنشاء حقيقة ومجاز منطوق، ومفهوم ومعقول، نص، وجمله والظاهر ومؤول، فغن ابن رشد إنما أختار من هذه التقسيمات لتكون له منهجا يسير على منواله في كتابة هذا، تقسيمهم الخطاب من جهة إلى منطوق ومفهوم فقطن والى نص ومجمل وظاهر ومؤول من جهة أخرى، لأنه رأي من الجهة الأولى "الشريعة قسمان ""ظاهر ومؤول".[2]

1/ قواعد التأويل (الظاهر والمؤول من جهة الصيغة والمفهوم).

أ-الظاهر والمؤول من جهة الصيغة:

يذكر ابن رشد انطلاقا من تقسيم اللفظ من جهة الوضع إلى خاص وعام، ان الظاهر من جهة الصيغة قسمان:

القسم الأول: أحدهما خاص بالخطاب الذي يمكن أن يكون فيه مجاز وهو الذي عبر عنه بالألفاظ، المقولة من أول القسم صنفان "ما ستعبر لغيره لتشابه بينهما" مثل تسميتهم الفراش عشا، وما استعير لغيره بوجه من أوجه التعلق كتسميتهم النبت ندي ومن هذا الصنف الكناية مثل التعبير عن النكاح.

أما القسم الثاني من الظاهر فهون الذي أسماه بالألفاظ المبدلة وهو إن كان يرى أن التبديل يلحق جميع الألفاظ المستعارة"، وترى أن" كل مبدل مستعار وكل مبدل". فإنه مع ذلك: يعني

[1]- عرفان عبد الحميد، **الفلسفة الإسلامية دراسة نقدية**، دار التربية الطباعة والنشر والتوزيع بغداد، د.(ط.س)، ص 120- ص122

[2]- الفارابي أبي نصر، **كتاب الألفاظ المستعملة**، دار المشرق، بيروت، ط2، د (س)، ص.ص 92-95.

بالمبدلة، إبدال الكلي مكان الجزئي والجزئي مكان الكلي". أي أن اللفظ بالرغم من وضعه أصلا للعموم أو للخصوص، فإنه قد يتحول في الاستعمال العام ، وبعد تشخيصه للقسيمين معا، يذكر أنما" إذا وردا بالإطلاق في الشرع، حملا على ظاهر مما حتى يدل الدليل على غير ذلك، لأن هذا هو ما يعرف من استقراء اللغة[1]، وهما يشرعان بإجماع الصحابة على العمل بالظاهر ولكن العقل لم يتصف، بذلك، رغم كون هذا. الأخير لم يعمل بالظاهر ولو كان خلفا لذلك ولما استطاع كثير من الناس الأخذ بالنصوص واعتبار أن العمل بأخبار الأحادي، ضروري لداعية والعمل بظواهر الألفاظ.

يقول "ابن رشد" فقد عبر عن رأيه يقول: "... ينبغي لمن يجوز التخصيص بمثل هذه الأدلة، أن يصبر إلى أقوالها الحار تبت في غلبة الظن، وهذا النوع من غلبة الظن قد يقع من جهة الألفاظ، ومن جهة النقل، كمن يجيز تخصيص العام بالنص، ويمنعه في القرآن لكون القرآن مما ثبت تواتر، هذا إذا كان الخاص واردا بطرق الإلحاد المخصصات المتصلة لم يقدروا أن يعطوا الجهة التي بما يصح ذلك الكلام في الإشكال بما هو معروف من عادة العرب" فإن ابن رشد قد بين هذه الجهة وحل الإشكال بقوله: "إن من عادة العرب إبدال الكلي مكان الجزئي والجزئي مكان الكلي اتكل على القرائن وتجوزا، فالأعراب مثلا إذا قال: ما في الدار رجل، أمكن

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ[2]، وهنا يدل على قرينة الحال أو غير ذلك: ليه يعود الاستثناء وهنا يرى أكثر الفقهاء أن الأوامر ظاهرة في معني الإيجاب في الشرع ومصروفه إلى الندب بدليل، أما من جهة اقتضائها بصيغها وا إنما تقتضي أقل ذلك مرة واحدة وهي كالظاهرة فيها".

[1]- حمادي إدريس، **إصلاح الدين من منظور ابن رشد**، مركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2007، ص 28 .

[2]- سورة النور، الآية رقم (04)- (05).

أ/ الظاهر والمؤول من جهة المفهوم :

"سبق أن ذكر أن اللفظ إنّما يصير دالا بمفهوم عندما تحذف بعض أجزائه أو يزاد فيها، أو يستعار ويبدل ولذلك تكون دلالته عند ذلك إلا من جهة القرائن" وأن هذا الصنف من الكلام هو الذي يسمى مجازا أنّ ألفاظه لا يوجد فيها من جهة القرائن لا من جهة صيغها" ولما كنا قد تحدثنا عن الظاهر والمؤول من جهة الصيغة في المبحث قبل هذا، فإننا في هذا المبحث سوف نتحدث عن الظاهر والمؤول من جهة المفهوم والمفهوم كما لا يخفي عند ابن رشد يطلق بإطلاقات ثلاثة مفهوم يعرف من اللفظ ومفهوم يؤخذ من دليل الخطاب ومفهوم يؤخذ من القرائن الشرعية أما بالنسبة للمفهوم الظاهر من اللفظ المستعار فقد مثل له بثلاثة أمثلة متفاوتة في الظهور: مثال بعيد يتجلى في حمل بعضهم اللباس على الميطا بقوله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۝}[1]، فإن مثل هذا التأويل، تحتاج إلى دليل، لتكون بذالك صفة ملمة لسترة بني آدم وذريته من بعده و اللباس ظاهر جدا فيما يوارى الإنسان"[2]

2/ أحكام التأويل:

ينبغي أن نعلم أن مقصود الشرع نما هو التعليم والعلم الحق، والعمل الحق، هو معرفة الله وسائرا الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.و العمل الحق هو امتثال لأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال العلم العملي، وهذه لا تنقسم قسمين:

أحداهما: أفعال ظاهر بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه.

ثانيهما: أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهي عنها والعلم بهذه هو ذلك يسمى إلى الزهد وعلوم الآخرة وهنا نقول قد خرجنا عما كان

[1]- سورة الأعراف، الآية 26 .

[2]- حمادي إدريس، **إصلاح الدين من منظور ابن رشد**، ص 32-34.

بسبيله، فنرجع، فنقول طريق التصديق لما كان مقصود الشرع تعلم العلم الحق، والعمل الحق، وكان التعليم صنفين: تصورا وتصديقا كما بين ذلك العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة هي **البرهانية، الجدلية، الخطابية** وطرق التصديق "اثنتين" إما الشيء نفسه.وا إما مثاله[1].

ولما كانت طرق التصديق، ما هي عامة لأكثر الناس، أعني وقوع التصديق من قبلها، وهي الخطابية، والجدلية والخطابية أعم من الجدلية، ومنها ما هي خاصة بالناس وهي البرلمانية وكان الشرع مقصودها الأولى وكانت أكثر الطرق المصرح هبا الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق.

ولكن العقل التأويلي هو الذي غلب وأطبقت الأصولية على المسلمين فالإسلام الأول قام على عقل غير تأويلي الذي يسعى إلى تأسيس عقل تاريخي ، والدليل ذلك كثير لا يتسع له هذا المجال بل يكفى أن ينشر إلى ظاهرة ختم النبوة والنفي عن التأويل من قبل الرسول صلى الله عليه و سلم حتى تتضح معالم الإسلام ومساهمته في تأسيس عهد ما بعد الأديان، فالتأويل الباطني وضع مبدأ صار ما من أجل حل إشكالية القائم بين الكثرة و الوحدة وهو اعتبار التأويل غير التنزيل[2] شرطين هما:

أ- الإيمان الراسخين في العلم.

ب- مشهور لدى القدماء من اليونان والمسلمين وغيرهم في عدم إذاعة الخواص لتأويلاتهم البرهانية على أهلها ورفع غبن رشد هذا الشرط إلى مرتبة الفرض الواجب على الفيلسوف التقليدي فإذا عرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، وأن يقول فيه كما قال **وبحالله:اسل خُون فِي الْعِلْمِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ ❁}**[3]. وهنا "ابن رشد"سطر لهذه

[1]- ابن رشد أبوا لوليد، **فصل المقال**، ص 56.

[2]- الفجاري مختار، **الفكر العربي الإسلامي من تأويله المعني إلى تأويله الفهم**، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009، ص 31.

[3]- سورة آل عمران، الآية رقم (07).

الشروط و المتمثل في المعجزات بحكم ارتقائها إلى مراتب و مبادئ تثبيت بها مبادئ الشريعة التي هي "مبادئ الفضائل",و المتمثلة في السعادة المطلقة.

ما يصح تأويله بشروط، ومنها ما تم منع تأويله، لأنه يضر بإيمان الجمهور وقد وضع إن رشد حدودا منهجية للتأويل الفلسفي للشريعة رأينا بعضها مهمة تقديم التأويلات الضرورية لما في الدين، من مثالات وبعبارة أخرى إعطاء هذه الدولة إيديولوجية، بشكل سياق والتطور الفكري الاجتماعي، يفسح المجال لبناء دولة العقل، حتى ولو تطلب ذلك إدخال تعديلات أساسية على الشريعة الإسلامية.[1] أن ارتباط التأويل بالبرهان لا يعني أبداً أن التأويل صار تفسيراً عند ابن رشد لأن التفسير هو حركة انتقال من معنى برهاني إلى معنى برهاني أخر داخل النص الفلسفي، بينما التأويل هو أداة لعبور البرزخ الذي يفصل الشريعة عن الفلسفة، وبهذا يبدوا التأويل وكأنه لا موضوع خاص بهي، هكذا يتأكد أن التأويل ليس نوعاً من أنواع التفسير لأن هذا الأنواع لا تنقل المعاني الحقيقة إلى معاني مجازية، أو تحول المثالات والتشبيهات إلى حقائق ذاتية، كما يفعل التأويل، وا ٍنما تخرج المعاني البرهانية الموجود بالقوة في قول ما إلى الفعل، أي تتم البرهنة عليها.

كان المشرع التأويل لابن رشد من أجل الفلسفة لا من أجل الشريعة، من أجل الفلاسفة لا من أجل الجم وهذا ما يشرح لنا أن الغاية من التأويل لم تكن تهدف إلى تحويل الشريعة، وذلك كله من خلال جعل الفلاسفة يبحثون عن تأويل جديد لفلسفاتهم والتي تتأسس على الكلام الفلسفي، ويمكن القول أنما من المعضلات الشائعة والمأثورة في الشريعة وهنا يجد التأويل الراشدي غايته التي ترمي إلى هدف يرمي دراسة الدلالة اللغوية للفظ، فهي إذا جسر رابط بين الحقيقة والمجاز، يقول ابن رشد أن التأويل قام بهي الفقهاء في الأمور العملية، أما في المسائل النظرية فإن اجتماع الفقهاء ليس دائما واضحا، لذلك فإن الأمور النظرية تحتاج بدورها لا جماع الفلاسفة وحيث أنه كثيرا ما يحدث أن لا يجاهروا بآرائهم، لا للخاصة بقول:

[1]- المصباحي **محمد،مع ابن رشد**، ص137.

إن ّ الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريقة يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات و قدروا عن السلف الأول أن هناك نص حديث يقول أن للمجتهد أجران إذا أصاب وأجري عن اجتهاده ويرى ابن رشد أن الدين يستعمل المجاز فكثير من الآيات القرآنية ظاهر وباطن ولكن من هم من الناس الأقدر على التأويل.[1]لقد خص ابن رشد الفلاسفة بالحق في التأويل لأنهم يصلون إلى الحقيقة البرهانية أي العلمية المتكلمين، المعتزلة و الأشاعرة لا يصلون إلى الحقيقة لأنهم يعتمدون على الآراء الشائعة ويستعملون الجدل أما العمة فلا يصلون إلى الحقيقة لأنهم أهل الخطابة وينتهي إلى تأويل الباطن لا يجوز لا للخاصة.

وا إذا كان الناس ثلاثة أصناف، صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الأشاعرة وعلماء الكلام، وصنف من التأويل، اليقيني وهم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور.[2] أن هذا من دفاع ابن رشد عن الفلسفة في المنطقة الإسلامية التي كانت تسيطر عليه الأشاعرة خاصة في بلاد قرطبة رغم ما أصاب هذا الأخير من اضطهاد وحرق لكتبه ولكن ماذا لو اختلف الدين مع الفلسفة يمكن القول أن ابن رشد يستعمل المجاز فكثير من الآيات القرآنية لها ظاهر وباطن فإذا قام ظاهر مع العقل بالإنفاق فليس هنالك مشكلة ولكن إذا أختلف معه طلب التأويل وللفلاسفة الحق في ذلك لبيان إيقاف الدين أو الشريعة ولكن على أي سند يمكنهم التأويل فيقول ابن رشد بأن التأويل قام بهي الفقهاء في الأمور العلمية أما المسائل النظرية فقد أجمع الفقهاء عليه فهذه الأخيرة تحتاج لذلك وهنا يمكن القول أن الممارسات هي سبيل ذلك.[3]

- **مراتب الناس و أصنافهم:** هناك ثلاثة أصناف في الشريعة.

1- المصباحى محمد،**مع ابن رشد** ، ص 137

2- أمير حلمي مطر، **الفكر الإسلامي وتراث اليوناني**، المكتبة الثقافية، مطاع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط) 1996 .ص41 ، ص42.

3- المرجع نفسه، ص.ص 41-42.

صف ليس هو من أهل التأويل أصلا ً ، وهم الخطابيون، الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرف من هذا النوع من التصديق وصنف من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون، بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

وصنف من أهل اليقين، وهؤلاء هم البرهانين بالطبع والصناعة اعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح بهي لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، كما صنع أبو حامد.

وأن المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر، لمكان دعائه للناس إلى الكفر وهو ضد دعوة، الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة، في أصول الشريعة، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أغنى لا تقبل تأويلات، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور و هلاكهم في الدنيا والأخرى وأن قيل لهم التأويلات، فلم يفهموها فلا يقع لهم من قبلها بتصديق في العمل وقد أفترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الأشياء النافعة، وهذا أن صرح لهم بتأويل فاسدة لأنهم يؤول بهي الأمر بأهل له مع الشرع، ولذلك هو مفسد له، وصاد عنه، والصاد عن الشرع كافر[1]. ومن هنا تتضح لنا أن التأويلات الصحيحة التي ذكره في كتب كثيرة، منهما ما هو فاسد ومنها ما هو صحيح، غالبا ما تعتبر كونها موجودة، لقوله تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" من الآيات [2].

وفي الشريعة أربعة أصناف:

[1]- ابن رشد أبوا لوليد، **فصل المقال**، ص 66 ،ص 61

[2]- سورة الأحزاب، الآية 72

أولاً : أن تكون مع أنما مشتركة، خاصة "بالأمرين" جميعا، أعني تكون في التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي أعرض لمقدماتها، مع كونها مشهورة أو منظومة، أن تكون يقينية، وعرض لنتائجها أخذت بنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل، والجاحد له، أو المتأول كافر.

ثانياً : أن تكون المقدمات، مع كونها مشهورة أو مظنونة، يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصدها إنتاجها، وهذا يتطرق إليه التأويل، أعني لنتائجه.

ثالثاً : عكس هذا، أن تكون النتائج هي المقصودة من غير أن يعرض لما تكون يقينية، وهذا أيضا، لا يتطرق إليه التأويل، أعني لنتائجه، وقد يتطرق لمقدماته.

رابعاً : مقدماته مشهورة أو ظنية وهذه فرض الخواص فيها التأويل، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها وبالجملة ومن هذه التأويل لا يدرك: لا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا بمعنى التصور والتصديق في الشر عية تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بمعنى دليله التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر، وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية.

وهذا الجنس يدخل بعض التأويلات على الأشعرية والمعتزلة، وا ِن كانت المعتزلة في الأكثر، أوثق أقولا،[1] وتعرف أصناف الكلام المجازي، وا ِذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشريعة فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان، فإن الفقيه إنما عند لا قياس ظن والعارف عند لا قياس يقيني، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي هذه القضية، لاشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن وأعظم أزياد اليقين بما عند من زوال، هذا المعني وجوبه وقصد هذا المقصد من الجميع بين المعقول والمنقول وما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعني أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ، الشرع كلما على ظاهر، ولا أن تخرج كلما عن ظاهر بالتأويل.

[1] – ابن رشد أبوا لوليد، **فصل المقال**، ص57.

استخدامها النص إلها لدلالة المقصود، إن عملية التأويل للقول الديني هو مسؤولية كبيرة قبل أن يكون حقا يقع على عاتق العلماء إزاء الأمة وتكليف وأمانة حملها الشارع لعلماء الأمة، وهذه المسؤولية والتكليف تطلبت أن يقنن التأويل ويحدد على أسس واضحة ولا تترك لأهواء ورغبات المؤول، وقد أوضحنا سابقا الأسس والمبادئ العامة التي اعتمدها ابن رشد في بناء نظرية في التأويل بعامة ومنها تأويل الخطاب الديني، ونود أن نواصل حديثنا في هذا الاتجاه لنكمل ما بدأنا ه والمتعلق بقانون تأويل القرآني، ولا تخرج المؤول عن أصول وأسس القراءة التأويلية؟ .

يحاول ابن رشد أن يحلل أصناف القول القرآني وهنا يكشف لنا هذه التحليل عن معرفة ابن رشد لخصائص هذا الخطاب وأهدافه، فقد نظر ابن رشد إلى الخطاب القرآني من ثلاث زوايا هي:

1- من ناحية الدال "الظاهر".

2- من ناحية المدلول (المعنى).

3- من ناحية علاقة المقدمات بالنتائج.

وحاول تحليل الخطاب القرآني من هذه الزوايا الثلاث وتصنيفه إلى ثلاثة أصناف هي:

1- نصوص لا يجوز تأويلها للجميع.

2- نصوص يجب تأويلها والتصريح بتأويلها للجميع.

3- نصوص يجب تأويلها و لك يجوز التصريح بهذا التأويل.

أ- و إنما هو مقصور على أهل العلم والبرهان ويجب أن تحفظ هذه التأويلات في كتب البرهان فقط و المصرح بهذه التأويلات كافرا شرعا، لأن هذا التصريح يؤدى إلى إبطال مقاصد الشرع.

يرى "ابن رشد" أننا إذا نظرنا إلى القول القرآني من ناحية المعني الظاهر لألفاظه وجدناه ينقسم إلى ثلاثة أصناف هي: الإيمان بالله وبالنبوات واليوم الأخر الحساب والعقاب.

ب-ظاهر من الشرع يعتمد التعبير الحسي والخيالي، وهذا الصنف يجب على أهل البرهان تأويله (وحملهم إياه على ظاهره كفر)، ويمنع غيرهم من تأويله[1].

[1]- ابن رشد، **فصل المقال**، ص.ص 240.289.

ومن أمثال هذا الصنف من الآيات القرآنية الكريمة قوله تعالى: "**الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ۞"[1]، وقوله تعالى: "**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** ۞"[1]، وقوله تعالى: "**الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**"[2]. غير أن المتكلمين مع كل هذا متأولون، إذ هم يفرقون بين ثلاثة أصناف و يؤكد "ابن رشد" في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة حيث يرى "أن التمثيل الذي جاء في الشرع في الخلق العالم يطابق معني الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يكن يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد والبرهان ورأي كذلك أن الناس أمام الشريعة ضربات عالم يحل له الاجتهاد والتأويل، وهو معذور إذا أخطاءه، وغير عالم لا يحل له الاجتهاد أبدا كان الطريق السليم الذي يتم من طريقه تعليم الجميع هو أن ما لا يقبل تأويلا من الصول والمبادئ يجب أن يحمل على ظاهرة في حق الجمهور ومن هو قريب والتأويلات كانت فرضهم فيه هو تأويل ما يجب تأويله وحمل ما وقع التردد فيه على ظاهر، أو تأويله، وتأويلاتهم كلما يجب أن لا يصرح بما للجمهور أبداً .

ابن رشد: إن الوضع الطبيعي للحياة الفقهية في كل مجتمع هو أن يكون في الناس صنفان صنف فرضه التقليد وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد..... وصنف ثان وهم المجتهدون الذين كلمة لهم شروط الاجتهاد وقد بين أن الخطاب منطوق ومفهوم[3]، ويتبين من ذلك أن التأويل مرده عند "ابن رشد" انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع، تباين الناس في فطرهم وعقولهم أي تباين طريقهم في التصور والتصديق، ولا يمكن أن يؤدي النظر العقلي إلى مخالفة ما ورد به الشرع فالشريعة حق والنظر البرهاني طريق إلى حق، ولذلك

[1]- سورة فصلت ،الآية 11 .

[2]- سورة طه،الآية 05 .

[3]- حرب على ، **التأويل والحقيقة**، ص 101 .

كل ما نطق بهي الظاهر الشرع وادي إلى مخالفة البرهان، كان مما يقبل"لتأويل" فالتأويل هو إذن الجامع بين الشريعة والحكمة وهو طريق إلى استكشاف معقولية النص.

المبحث الثالث: مسارات التأويل ومبادئه

1/ مسارات التأويل:

بناءا على مسارات التأويل المعاصر أنصب جهدنا على البحث في منظورات الفكرية والفلسفية المعاصر ة لنظرية التأويل (نيتشه، هايدغر، غادامير، ريكور) وغيرهم في اعتبار إشكالية التأويل هي موضوع لتأويل مسار بين يكونان موضوع ذا مسار لتأويل لا متناهيا ويكون هذا موضوعا تأويلا متناهيا.إن الوجود تأويل ليس بمعنى تعدد معانيه، ولكن أساسا لأنه نشرع على إمكانية تأويله بشكل دائم ومتجدد لا نهائي بنحو لتأويل النص وفي هذا الفعل التأويلي يكون المؤول مصدرا لوجود النص وا إنتاج معانيه التأويل هنا يخضع لسلطة المؤول إلا أن الإشكالية الإبستمولوجية للتأويل تتمثل في إقامة حدود وقوانين لصيرورة التأويل، تمكن من ضبط الممارسة التأويلية التي يتلقى بها القارئ النص ولتنظيم مسار التأويل هنالك قوانين تتحدد في النص و مؤشراته التي توجه إستراتجية التأويل منبثقة في (القارئ، التأويل والمؤلف والنص) وهذا ما يجعل موضوع التأويل متناهيا لأنه يظل مشروطا بهذه المكونات والمرجعيات والسياقات[1] .

في محور التراث العربي ولكي نفهم مفهوم التأويل في الفكر الإسلامي، وعلى الرغم من موقف الفقهاء السلبي من التأويل في المقابل انحيازهم، فقد نبعت ضرورة التأويل من صلب النص الإسلامي من جهة ولكن من واجب أن يكون هنالك اجتهاد سيتجاوز التأويل في لغة واصطلاحا كما يمكن أن تكون ديناميكية للفكر الإسلامي، برمته ووسيلة لتفتح الفكر الإسلامي كما أن التأويل الإسلامي من خلال قراءة جينالوجية تختص بمسألة التأويل وعلى هذا التأسيس المعرفي لمبادئ النظرية الإسلامية لمفهوم التأويل في الحقل الكلامي خاصة مع المعتزلة حيث سيتم التعامل مع النص القرآني حسب إستراتجية تأويلية، ففي خضم البحث عن مشروعية التأويل،

[1]- مجموعة الأكاديمية العرب، **فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحولات**، ص 200.

اعتبر المعتزلة أن القرآن يشمل ما يقبل التأويل وهي الآيات المتشابهات الخاصة مثلا بالصفات الإلهية. ويحتوي ما يقبل التأويل كآيات الأحكام و الأفعال والأعمال هكذا[1]. وفي المقابل هنالك مبادئ التأويل الإسلامي في الحقل الفلسفي يأخذ التأويل دينامية خصبة، خاصة مع "ابن رشد" الذي اعتبر أن النص الإسلامي نص يدعوا إلى التأويل ويحث عليه، لذلك سيسعي في تناوله للنص الشرعي إلى إثبات مشروعية الموافقة بين الحكمة والنص، وبين الشرع والعقل على التأويل ذاته، و يؤسس "ابن رشد" نظرية كاملة في تأويل النص الشرعي تنهض في مشروعيتها على ثنائية الظاهر والباطن، إن المستوى الباطني في النص يدعو منطقيا إلى التأويل، بل إنه يقتضى أن التأويل من طبيعة النص، أن القراءة الجينالوجية القطاعية تطرح علي الباحث قضايا وأسئلة لنظرى الإسلامية للتأويل في المبادئ التالية، ومن خلال الهرمينوطيقا الغربية وخطواتها ثلاثة (الفهم والتفسير والتأويل) ويرجع إلى خاصية التأويل الإسلامي كما نجد لدى ابن رشد (طبقيا ومعرفيا) في حدود التأويل وأهدافه.

فالتأويل فعل معرفي يستهدف خلق انسجام بين المرجعيات الفكرية والسياسية والإيديولوجية أي أن الممارسة التأويلية لها أهداف ثقافية وسياسية، فالتأويل ممارسة جزئية لأن النص ينقسم إلى ما يقبل التأويل وما لا يقبله، بالرغم من أن التأويل الصوفي مارس تأويلا كليا للنص، والتأويل مشروط بالقدرة التأويلية، أي بالعلم، لذا فهذه المهمة منوطا بالعلماء المختصين الراسخين في العلم أي علم الدين وتأويله كذلك من حيث أشغاله فعل شامل، لأنه يوظف المعطيات اللغوية و الاعتقادية و الخبرية والموسوعيةللكشف عن معنى النص وا ٍنه تأويل سياقي تترابط فيه مكونات النص الداخلية وسياقاته الخارجية[2]، وفي هذا الصدد يمكن القول أن الباحث يختار وينتقي بين كل الاجتماعات التي توضع أمامه وهنا لديه الحرية في اختيار التأويل نحو مناطق معينة، وهذا ما كان يطمح إليه ابن رشد في تأويله وقد خص بذلك الراسخين في العلم

[1]- حرب على، **التأويل والحقيقة**، ص 102 .

[2]- مجموعة الأكاديمية العرب، **فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحولات**، ص202 .

وحذر من تناوله من قبل الغير الراسخين في علم وغاية التأويل في أخر المطاف هي أن لتصريح بهي واجب إلزامي.

2 / مبادئ التأويل:

وهذا الطابع الذي ينعكس بقوة و وضوح على تحليله للقول الديني ونظريته في التأويل وهو ما سنبرزه في الفرقة التالية.

تحليل القول الديني وشروط التأويل الخاصة والعامة والباطن يمكن أن تطلق دوما من عدد محدود من المبادئ والمقدمات يرتكز عليها في نشاطه التنظيمي ديناميته الخلافة ينطبق هذا على فكر ابن رشد و على تفكير فلاسفة آخرين من ذوي النزعة الأكسيومية، كسبينوزا مثلا، لقد رأينا" ابن رشد" في الحديث عن "طريقة البرهانية" التي تنطبق من مبدأ منهجي أساس الفصل بين الغيب وعالم الشهادة والتفكير، أما في تحليله للقول الديني، التحليل الذي يؤسس نظريته في التأويل، فهو ينطبق من مبادئ ثلاثة رئيسية:

أ/- **المبدأ الأول:** يؤكد أن القول الديني (ولقرآن بكيفية خاصة) هو دوما وفاق مع ما يقرره العقل، إما بمراعاة الظاهر فقط وأما بتأويل الشيء الذي يعني أن الحقيقة واحدة، وغن الخلاف بين القول الديني والقول الفلسفي، بغض النظر عن مبادئ كل منهما يتعلق فقط بطريقة، التعبير عن الحقيقة والإفصاح عنها: العقل يستعمل البرهان أما الوحي فيلجأ إلى الاستعانة بالحس والخيال، فالقول الديني خطاب إلى الناس كافة إلى المتعلمين وغير المتعلمين؛ لأن هدفه الأساسي هو تقويم السلوك البشري فهو يخاطب العقل والحس والخيال ويستعمل "الطريقة البرهانية "و"الطريقة الجدلية و الخطابية". ومن هنا كان التأويل معناه: تحويل القول، الجدلي والقول الخطابي إلى القول البرهاني، إلى حديث"العقل المجرد"[1]. وهذا ما يمثله ابن رشد من مبادئ التأويل وماله من إيجابيات إيجابية اتجاه العقل المخاض.

[1]-الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، ص242.

ب-المبدأ الثاني: هو أن القرآن يفسر بغية البعض ومعني ذلك أنه إذا أوجدت آية تخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فلابد أن تكون هنالك آية آخري يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي لمقصود بالآية الأولى، أي المعني الموافق لما يقرره العقل، يقول في هذا الصدد" أنه ما من منطوق بهي في الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وما يشهد لتأويل أو يقارب[1]، وهنا تمكن معاني التأويل فهو إعادة بناء القول الدين قائما على العقل في إطار داخلي بعيداً عن الكل.

ج-المبدأ الثالث: فهو يفصل في قضية منهجية أساسية فضلا حاسماً، نعني بذلك ما يؤول وما لا يؤولن وهكذا فانسجاما مع نزعته الاكسيومية يقرر ابن رشد أن الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز أبدا تأويلها وهذه المبادئ هي.

- الإقرار بالله.
- الإقرار بالنبوات.
- الإقرار باليوم الآخر.

من هنا كان من غير الجائز تأويله الآيات التي تدعو إلى الإيمان، الإيمان قبليا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، أما ماعدا ذلك أي ما يترتب عن هذه المبادئ من نتائج ومقدمات يعبر العقول الديني عنها في الغالب تعبيراً مجازياً حسياً فهي قابلة للتأويل، ولكن ضمن شروط وقواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسية.

أ- احترم خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

ب- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني. مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل، ومن هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم (أي حسب مستواها الفكري والمعرفي)، تلك هي المبادئ الثلاثة التي تستند عليها نظرية ابن رشد في التأويل، وهي نفسها المبادئ التي يرتكز عليها في تحليله لأصناف القول الدين، تحليلا نظرياً منطقيا يأخذ بعين الاعتبار الكامل،

[1]- الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، ص243.

وفي آن واحد طبيعة الدال والمدلول والمقدمات والنتائج.[1] هكذا يحلل ابن رشد الخطاب القرآني من هنا كان "الدال، والمدلول، الظاهر" فالمدلول (المعنى، علاقة النتائج بالمقدمات)، كل هذا يمثل مبدأ الثالث في تأويل لديه.وهنا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية الدال أي المعني الظاهر لا لفاضلة وجدة ثلاثة أصناف:

أ- ظاهر من الشرع بفهم منه نفس المعنى بالطرق الثلاث، البرهانية والجدلية والخطابية وهذا لا يجوز تأويله البتة.

ب- الظاهر من الشرع متردد بين هذين الصنفين فيقع فيه الشك وتأويل العلماء له مسألة اجتهاد، والمخطئ فيه معذور على كل حال.[2]

أ- قول يكون المعني المقصود بها معبرا عنه بمثاله، ولكن لا يعلم هذا المعني المقصود إلا بتركيب قياسات بعيدة تتعلم في زمن طويل، وهذا النوع من القول، مقصور تأويله على العلماء فقط لأنهم وحدهم يستطيعون تركيب القياسات البعيدة المطلوبة.

ب- قول يدرك المعني المقصود به بعلم قريب من خلال، المثال الذي يشير إليه ويعلم بعلم قريب كذلك لماذا كان مثالا، هذا الصنف واجب تأويله، وواجب التصريح بهذا التأويل.قول يدرك المعني المقصور بالمثال الذي يعبر عنه بعلم قريب، ولكن يعلم بعلم بعيد لماذا كان مثالا، وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.

قول عكس هذا وهو ما يدرك فيه المعني، المقصور من المثال الذي يعبر عنه، بعلم بعيد، ولكن يدرك بعلم قريب لماذا كان مثالا، وهذا مقصور تأويله أيضاً على العلماء.

نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية علاقة النتائج فيه بمقدماتها، أربعة أصناف.

1-قول مقدماته ونتائجه معبر عنها تعبيراً مباشراً بدون مثالات وهذا الصنف لا يجوز فيه التأويل، لا في مقدماته ولا في نتائجه.

[1]- الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، ص243.

[2]- ابن رشد ،كشف **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص243.

2- قول مقدماته يقينية غير مصاغة بالطرق اليقينية ولكن نتائجه مقصودة لذاتها، وهذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه، ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك النتائج نفسها بالطرق البرهانية.[1] أن الغاية الأول من هذا الأخير هو ما كان يتوجس من كل هته الاتجاهات، ذات السياق المنطقة ولواضح، وبذلك يتضح لنا جيدا بأن فيلسوف قرطبة، لم يكن يرمي، للتأويل باعتبار ذا الأخير نتيجة ثانية مرتبطة بالقول الديني إما مصرحا به أو تلميحا بها، فالتأويل إذا مرتبط بالنتائج أو المقدمات ولعكس صحيح، داخل قالب ديني "والمقصود وراء التعبير المجازية والأمثلة الحسية، والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة، العربية التي هي لغة القرآن، وبذلك يكون التأويل يكون صناعة لغوية في جزء منه أو كما يقول ابن رشد في صياغته للتأويل[2]. تأويل المبادئ وهو أن المبادئ الشريعة " تفوق العقول الإنسانية " ومن ثم لا أهل للعقل الإنسانيفي الوصول إلى طريق التأويل البر هاني أو الجدل الكلامي هذا ما يجعل نظرية "قصور العقل" إزاء بعض الموضوعات الشرعية، أحد العناصر المكونة لنظرية "التأويل الرشدي" فقد كان يرى من الأفضل التسليم بما جاء بهى الوحي بالنسبة للموضوعات الشائكة قصور "يعني أنه الشرع فقط"، أما بالنسبة للمبادئ النظرية، أو العلمية، فقد كان كما قلنا مرتا إزاءها، ففي البداية نجده يضع ميزانا سلبيا للبث في قابلية المبادئ للتأويل أم لا، وهو ميزان الشرع، أن الشريعة له مبادئ العلمية عرضا بينا إلى درجة أن تعطينا "الشيء بنفسه" إذا كانت الآيات محكمات أصبح الإيمان بالظاهر واجبا، وأمسي التأويل لا معنى له إلا الخروج على الشريعة "هنا يتردد ابن رشد" في أن يصدر حكما بالكفر في حق من يقدم على تأويل المبادئ كالقول بالسعادة والشقاء الآخرين وبالبدعة في حق من يقدم على تأويل ظاهر ما بعد المبادئ أن التأويلات واجب، ولكن فقط على الراسخين في العلم، وحملهم على ظاهره كفر يقول أن أمنا بمنع أحكام التأويل كان على ظاهره، لا يتطرق إليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر، إن كان في الأصول، فالمتأول له كفر، مثل من يعتقد أنه لا

[1]- محمد عابد، الجابري، **نحن والتراث**، ص244

[2]- محمد عابد، الجابري، **نحن والتراث**، ص244

سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء"[1]، التأويل وضع ابن رشد شرطين أمام الراسخين في العلم لتأويل الظاهر المتشابه من الآيات:

أولهما: أن تكون تلك المبادئ موضوع تنبت من قبل الشرع

والثانية: عدم إفشاء نتائج التأويل على الناس.

فإذا لم ينبه الشرع، إلى إمكان التأويل فقد تكون" الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العلمية"[2]. وقد تبين ذلك لنا أن نثبته في هاذ الجنس من النظر أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة، ولو لا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرنا ها، لما إستجزنا، وأن نكتب في ذلك جرفا، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان والله الهادي الموقف للصواب[3]

المبحث الرابع: قانون التأويل

على ضوء القواعد والأسس المنهجية السابقة يضع ابن رشد قواعد أو قانون لتأويل الخطاب الديني يحفظ لهذا الخطاب وحدته ووظيفته في تقويم السلوك البشري والحفاظ على وحدة الجماعة ويحقق السعادة للجميع. إن الخطاب الديني خطاب موجه للناس كافة على اختلاف مستوياتهم المعرفية خاطب فيهم الحس والخيال والعقل و أشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما.

والقول أن النص الديني فيه ظاهر وباطن لا يتعارض مع وحدة الحقيقة فالحقيقة واحدة وما يعرفه العلماء لا يختلف عن ما يعرفه العامة إلا بالدرجة، فالعلماء يعرفون معلومات أكثر تفصيلية من العامة عن هذه الموضوعات، ويرى أبو الوليد أن علماء الأمة يجتمعون على أن النص الديني

---

[1]- المصباحي محمد، **مع ابن رشد**، ص 136 .

[2]- أو لوليد ابن رشد، ته**افت الثقافة**، إشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت د(ط ، س) ، ص 429 .

[3]- أبي الوليد محمد ابن أحمد بن رشد، **فصل المقال**، ص 49 .

فيه ظاهر وباطن محكم ومتشابه ولكنهم اختلفوا فيما بينهم على أي من هذه الآيات يجب تأويله وأي منها أخذه على ظاهره، فمثلاً أول البعض آية الاستواء، وقال آخرون يجب أخذها على ظاهرها، واستنكر آراء بعض الفرق التي تقول أن الوجود المحكم المتشابه في النص الديني هو ابتلاء للأمة ويقول "ونعوذ بالله من هذا الظن بالله، بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان، ثم أنه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل".

وبعامة يرى أبو الوليد: أن لي معرفة تكون قد وردت في النصوص الشرعية أو أن الشارع قد سكت عنها، فأن كان قد سكت عنها تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من أحكام شرعية، استنبطها الفقهاء بمنهجهم الفقهي، إما أن نطقت بها، فلا يخلو ظاهر النص: إما أن يكون موافق لما أدى إليه البرهان أو مخالف، فإن كان موافقاً فلاقول هناك وا ٍن كان مخالفا طلب تأويله، يقول أبو الوليد نحن نقطع قطعاً إن كان ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (....).

بل ونقول أنه ما من منطوق بهي في الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أن يشد، والتأويل هو إخراج دلالة، اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة، أي من الدلالة المباشرة.[1]وا ٍذا كان لابد من التأويل للأسباب التي ذكرها غبن رشد كما رأينا فإنه رأى ألا يترك الأمر فوضي، فيؤول من يشاء ما يريد من النصوص ويذيع من التأويل ما يريد ولمن يريده بل جعل لذلك، قانوناً ، وقواعد يسترشد بها الباحث، وتحتفظ الإخاء بين الحكمة والشريعة.

ومن يريد اصطناع طريقة التأويل بعض النصوص، لتتفق مع العقل والنظر الفلسفي الصحيح، ولذلك نرى شيئا من هذه القواعد وضعها فيلون اليهودي الإسكندري، كما نرى الغزالي يترك لنا رسالة صغيرة في هذا الشأن تسمى"قانون التأويل". نجد "ابن رشد" وهو يجد التأويل

[1]- أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال**، ص.ص 50-51.

ضرورياً لغيرا الشريعة والحكمة معاً ويعنى بوضع قانون يبين بهيا حسب تعبيره "ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلم يجوز".وهذا البيان أو يتلخص القانون في أن المعاني الموجودة، في الشرع خمسة أصناف:

– أن يكون المعني الظاهر من النص وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقاً

–يكون المعني الظاهر للنص و ليس مراداً بل هو مثال ورمز للمعني المقصود حقيقة.

–أن يكون المعني الظاهر مثالاً ورمزاً أيضا لمعني آخر خفي، ولكن من اليسر أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال، وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهرة، بل لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع.

– أن معني الظاهر مثالا، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثالا، وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال، قوله صلى الله عليه وسلم "الحجر الأسود" يمين الله في الأرض، وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ويؤولونه لأنفسهم خاصة.

وأخيرا، أن يكون المعني الظاهر مثالاً ورمزاً لأخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال: لا بعلم بعيد، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته، ليكون، مثالا. لكن التأويل لهؤلاء إي الظاهر، أيضا، وذلك لقوة الشبه من المعني الخفي، المراد وبين ما ضرب رمزاً ومثالا له.[1]

اعتقدوا أن أبا الوليد حصر نشاط العقل والفلسفةفي تبيين الخطاب القرآني، وا إزالة الغموض الذي اعتراه جراء التأويلات الفاسدة الكثيرة، وتأكيد حصر التأويل بالفلاسفة البرهانين لا يعني أن العكس صحيح أيضاً أي حصر وظيفة الفيلسوف بالتأويل فأرسطو الذي عده ابن رشد على رأي الفلاسفة وأكثرهم جدارة بهذا لا اسم لم يؤول نصا دينياً قط.

[1]– الطويل توفيق، **بين الدين والفلسفة في رئي ابن رشد وفلاسفة القرون الوسطى**، ص99.

أما الأصول التي يشترط ابن رشد التقيد بهي ولا يجوز الخروج منها، فهي كما يقول الدكتور "حسام الأوسي" إن المبادئ الثلاثة لا تجدي في الأمور التفضيلية وهي حقيقة انقساما عند المفكرين والفلاسفة وحتى المتكلمين إلى فلسفات ومذاهب و اجتهادات الفلسفة لن يجد أمامه تفاصيل وحلول في النصوص الدينية، إنما ما يريده فيلسوفنا مع رفع، الغطاء الديني تتقوى بهي المدرسة الكلامية وهذه المدرسة هو اجتهادات وتأويلات لا تعبر بالضرورة عن مقصد الشارع بل وأغلبها تأويلات فاسدة لا تعتمد المنهج البرهاني العلمي، قد أضرت بالشريعة و الحكمة، والتأكيد على أن التأويل هو من حق بل من واجب الفلاسفة البرهانين القادرين على إدراك الحقائق بذاتها وقد تقيد العلماء بالقواعد المنهجية السالفة عند ممارسة التأويل تعين العلماء على أداء هذه المسؤولية بأمانة فلا يسيئوا إلى الشريعة ولا إلى الحكمة.[1]

هدف ابن رشد هو توحيد الأمة وربما كان يؤمن (أن الموحدين الذين أطلق عليهم الأمر الغالب قد نجحوا في تحقيق هذا الهدف لأنهم انتهجوا نهجاً وسطاً أرتفع عن حضيض المقلدين ويجوز للفلاسفة العارفين أن يؤولوا آيات القرآن، وهم يفهمون مراميه على نور حقيقة عليا، وبما أن الشريعةالإسلامية حق، وبما أنها أوجبت النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله، وا ٍذا أدى النظر العقلي إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أوليها على قانون التأويل العربي فالحكمة صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطلحان المتحابان بالجوهر والغريزة[2]. التأويل بالمعنى الواسع للكلمة، بالمعنى الذي أراده بنتشه حين قال أو كان محقاً في قوله "لا وجود لحقائق بل لتأويلات فقط" أعني بالتأويل فعلاً ذهنياً واعياً يجسد نظاماً معينا و "قوانين" تأويل معينة، ويعني التأويل بمهمته هي حقا ترجمة، فيقول من يقوم بالتأويل، ومن الواضح أن ظهور التأويل للمرة الأولى في ثقافة أواخر الحقبة الكلاسيكية استدعى التأويل لمؤلمة النصوص، كما يفترض التأويل تفاوتا بين المعني الواضح للنص ومتطلبات القراء، إلا أن التأويل ويقودنا هذا الإجراء إلى عتبة قضيتنا في التأويل

[1]- فوزي حامد الهيتى، **إشكالية الفلسفة في المغرب العربي الإسلامي: ابن رشد نموذجا**، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص.ص 244-245.

[2]- بوريده محمد عبد الهادي، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 5 ،د(س)، ص 397، ص 398.

ولقد وجدنا أن التفكير يقوم باستدعاء التأويل ويريد أن يتحول إلى مينوطيقا فلنتأمل الآن التأويلات الأخر[1]، إنه تأويل ظاهريته الدين، كما تظهر أن تأويلا فلسفيا للرموز لن تصبح أبدا معرفة مطلقة يمكن القول أن هذا التأويل استعار من الفلسفة اليونانية مفهوم التفسير أول التأويل ونشره على امتداد المعرفة الفلسفية بمعنى الإرادة كما يمكنها أي هذه الأخيرة تجاوز تأويلات الفلسفية السابقة ولكن دون معرفة مطلقة لتأويلات المتعارضة للدين وتكون بذلك انطلاقته فوق الأساس الفلسفي والصنف الأول الغير منقسم، هو أن يكون المعني الذي مصرح بها بعينه المعني، الموجود بنفسه، والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعني المصرح بها في الشرع هو المعني الموجود، وا إنما أخذ بدله على جهة التمثيل، وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام.

أولهما أن يكون المعني الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح بها فيه هو غير الممثل، إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا والثاني هو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا أعني كون ما صرح بها أنه مثال، ولماذا هو مثال. والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال الشيء يعلم بعيد، و الرابع عكس هذا وهو أن يكون يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال والصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطا بلا شك والصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعا، فتأويله خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح بهي لغير الراسخين وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه والتصريح بهي واجب[2].

[1]- بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، تر: منذر عايشي، دار الكتاب الجديد المتحدة ، طرابلس، ص.ص 388-389.

[2]- ابن رشد أبو لوليد، **كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص 206.

الفصل الرابع: الرؤية النقدية لفلسفة التأويل عند ابن رشد

المبحث الأول: الفرق بين القضية الفلسفية والنظرية التأويلية.

المبحث الثاني: ابن رشد علي المحك.

المبحث الثالث: نقاده من المشرق والغرب.

المبحث الرابع: الرؤية النقدية لتأويلات ابن رشد.

المبحث الأول :الفرق بين القضية الفلسفة والنظرية التأويلية:

اعلم أن التأويليات، وا ِن اشتركت، مع فقه الفلسفة في العناية بجانب اللغة وجانب العمل من الممارسة الإنسانية، فإنها تختلف عنه من حيث وجوده أهمها ما فى ذالك ما يلى:

أ–أن فقه الفلسفة معرفة علمية، بينما التأويلات معرفة فلسفية جعلت التأويل نمط التفكير المميز للتفلسف (مع هايدغر) مثلا وجعله من اللغة نمط الوجود المميز للتجربة الإنسانية مع "غادامير" مثلا واتسمت بتنوع كبير في التوجهات، فقد ذكرنا أنا منها التوجه"الإستمولوجي" "الأنطولوجي" والتوجه اللغوي، وغير اللغوي والتوجه التوحيدي و التعددية.

ب–أن فقه الفلسفة جامع لعلوم مختلفة على جهة التكامل بينها في حين أن التأويليات في فلسفة جامعة لعلوم مختلفة على جهة الإستاد إليها فالأولى، كما تقدم مستمد من دوائر علمية متنوعة لكي يكون منها علما واحداً، مثله في الأنساق و الاستقلال والثانية أدواتها في اللغة واللسانيات، والبلاغة ومن علم النفس والتحليل النفسي.[1]

فالتأويل هنا يبتدع طريقة لفهم فهو يصرف النظر في التكلم والتصرف ويتحر أن يتطرق لفهم السياق التاريخي والذاتية، ولتأويلات بذورها فهي تعمل على الجمع بين مقتضياتهم فهي تجعل بذلك القول والفعل النصي باعتبارها وكونها تحمل دلالات وخاصية معلوماتية.

لم يكن "ابن رشد أول الفلاسفة الإسلاميين الذين قالوا بأن القرآن ظاهراً وباطناً، فلقد سبقه فلاسفة كثيرون إلى ذلك كما سبقه علماء الكلام أيضا وهو يتمسك به من الفلاسفة دون علماء الكلام بخطر الكشف عن نتائج التأويل أو عن باطن النص الديني للعامة. ابن رشد يعرف جيداً أن هناك حقيقة واحدة دائما ولكنها تتمثل في مستويات تعبير مختلفة لأنها تخاطب مستويات فهم مختلفة وقد رأى ابن رشد أن هناك معاني ظاهرة في الشرع لا يجوز تأويلها كفراً، وهي تلك الخاصة بأصول الدين مثل البعث والحساب:"هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء" ويرى البعض تأويله بينما يرى

[1]– طه عبد الرحمان، **فقه فلسفة التأويل**، ص 39

البعض الأخر عدم ضرورة ذلك، يقول ابن رشد: «وهاهنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهرة كفر، وتأويل غير أهل البرهانله وا إخراجه عن ظاهره كفر حتى بدعه".[1] عرض على الشريعة من هذا الصنف أنعم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره، وقالوا عن هذا التأويل هو المقصود بهي، وا إنما أتى الله بهي في صورة المتشابه ابتلاء لعبادة و اختبارا لهم.

ونعود بالله من هذا الظن بالله، ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل، مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوا عن ظاهره متشابه، وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود الأول بالعالم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثال من أتى إلى دواء قد ركبه طبيب وقال الناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول فاستعملوه على وجه الذي تأوله عليه هذا المتأول.

وا إذا تأملت في الشريعة وفي وقت الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبين أن هذا المثال صحيح، وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد الذي صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء الذي أدى إليه فهمه فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط[2] وكذلك أصبح الناس صنفين صنف ذم الحكماء وآخرانتدب تأويل الشرع كما أن الشرع هو ظاهر وجب أن يصرح للجمهور بهي وا إن تصريح بالحكمة من خلال الشريعة كما أن إفصاحه بالتأويل بغير الإفصاح بهي و الغزالي قد بين الرأيين وذكر ذلك في كتاب"التفرقة بين الإسلام والزندقة".

أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر، وا إن أخرق الإجماع في التأويل وقد رأى في الشريعة، الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وا إما

[1]- محمود الخضري زينب، اثر ابن رشد ص131 ص132.

[2]- محمد عابد الجابري، ابن رشد ,سيرة وفكرة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط3 1998ص275

رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها، كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل[1]. ومن خلال ذلك نجد فرقة التأويل تعتمد الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرق الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع ويمكن القول أن نصوص تحتاج بعض جوانبها إلى تأويل، ولكنه تأويل لا يفهمه ولا يقدر على تصوره إلا العلماء أي الذين درسوا ما أوجزنها سابقا عن المتكلمين.

المبحث الثاني: ابن رشد على محك الحداثة.

بعدما استطاع الإنسان أن يوحد بين العقل والذات، أو يؤلف بين الذاتية والعقلية بعد أن كانت القرون الوسطى والقديمة تنطلق من مبدأ الفصل بينهما ، كما تحقق ميلاد الحداثة حينما انقلبت علاقة التقدم والتأخر لصالح الذات على حساب الموضوع، حيث صارت الذات متقدمة على الموضوع المعرفي، وهذان الشرطان يكادان يكونان غائبين في فكر" ابن رشد"، هكذا نكون قد فشلنا في العثور على إحدى علامات الحداثة، وهي الذات آثارنا" ابن رشد"، بعد أن سلكنا طريق البرهان، ولعل حماس فيلسوف قرطبة للطريق البرهاني، ورفضه للطريق الثالث بين الوحي والعقل، والذي يشكله من جهة تأويل المتكلمين، ومن جهة ثانية تأويل المتصرفين ، هو الذي حال دون اكتشاف الذات على الطريقة الفلسفية أو على الطريقة التحليلية (نسبة إلى التحليل النفسي)[2]. ويلوم ابن رشد فلاسفة المشرق والمتكلمين بكونهم أذاعوا الفلسفة بين الجمهور دون أن يراعوا قدرتها على تقبلها فشوشوا تفكيرهم وعقيدتهم، وكانت النتيجة أن صار الناس بهذا التشويش وظهور فريقين، فرقت انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع و روما صرفه إلى الحكمة، وهنا يمكننا أن نميز السمات العامة للفكر الرشدي من جهة و ربط هذا الفكر بالمجال الإيديولوجي الذي بنت فيه وساهم هو في إثراءه وتوجيهه من جهة أخرى. إيديولوجي الدولة الموحدين التي عاش فيه "ابن رشد" في ظلها يعني هذا أنه من الواجب علينا أن يميز بين خصوصية المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس في أوج نضجها مع ابن رشد التي تميزت

1- الجابري محمد عابد، **ابن رشد سيرته وفكره**، ص276.

2- المصباحي محمد، **مع ابن رشد**، ص 27 .

بالاتجاه العقلانية الواقعية أما من جهة ثانية ظهره عقلانية "الفارابي" عقلانية "السنوية الصوفية" مما يؤدي إلى الفصل بين الدين والفلسفة باعتبار أن لكل منهم خاصية مميزة وخاصية أكسيومية من حيث البناء الديني والبناء الفلسفي[1]. ومن خلال كل ما سبق يتضح لنا أن هنالك قطيعة قائمة بين عقلانية واقعية وتصوف تأميلي، نعم فا فلاسفة المشرق كانوا يمارسون التفكير العقلاني وفي الوقت نفسه كانوا ينتمون إلى التصوف والغنوصية على عكس من ذلك" ابن رشد "كان عقلانيا. إن فرق بين التأويلات ،بين تأويل أهل الكلام، وهو ظني وتأويل الحكماء، وهو يقيني، فلا توجد فرقة إذن إلا و تأول الشريعة تأويلا ما، ولا يمكن لأحد أن يزعم أنه يحمله الناس على الشريعة الأولى فالكل متأولون، وكل قول على الشريعة يعد بمثابة تأويل لها، ومادمنا نتأول، فيما نقوم به أقوال "ابن رشد" جاز القول بأنه لا قراءة بريئة في النهاية فالأصل، لا يمكن أن يتكرر، بل يستأنف مع كل تأويله بطرق مختلفة، وذلك تبعا للمؤول ما يمكن للعقل عن استعادة نفسه عبر النظر فيه النص أو تأويله، الاختلاف بين الفرق والمذاهب ليس اختلافا بين العقل والنقل بقدر ما هو اختلاف في أنماط المعقولية وعليه ليست المسألة أن نعرف عما إذا كان ابن رشد قد وفق بين المعقول والمنقول، قطعا لم يرفق الرجل في مهمته فعليا، فقد نفي وأحرقت كتبه... وكذلك، يهمنا هنا أن نفق على مضامين التأويل عند ابن رشد أو معرفة نتائجه، فقد نوافقه في بعض التأويلات وقد لا نوافقه في البعض الأخر وا إنما المهم، ونحن نستعيد هذه التأويلات ومسائلها، أن ننظر في المنطق الكامن وراءها هذا نسق المعقولية الذي تجسده[2] والقصد التأويلي يقتضي دوما الانزلاق نحو تساؤل عن نمط أخر[3] .

ولذلك تجد كل إنسان ميالا إلى ثقافة مشدودا إلى مثلها العليا متعلقا برموزها، فلا نظر مجردا في النهاية، إذا النظر العقلي يحمل سمته الذاتية، ولا يعرق إنسان من ذاتيته، فلم يبرأ أسطور من يونانية، وكذلك لم يبرأ ابن رشد من إسلاميته برغم من انتسابها للفلسفة واعتمادهما

[1]- الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، ص 258 .

[2]- الشهرستاني أبو الفتح، **الملل والنحل**، ج1، تح: محمد سيد كلاني، القاهرة، د(ط)، 1961، ص 21 .

[3]- هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل: أصول مبادئ أهداف**، تر: محمد شوقي الزين الدار العربية للعلوم، لبنان، ط2، 2006 ، ص 173 .

على العقل[1]. أن الفهم والتأويل إذا استعملناه من جهة النظر وجدن فن التأويل أي بنزع ما يقتضيه دوما الانزلاق نحو تسأل عن نمط أخر يجعل من التأويل رابط ذو صلة وثيقة يجعل من هذا الأخير جسر. وبشكل خاص عند "ابن رشد"، وهنا تمكن بالتحديد المفارقة، لقد حصر فيلسوف قرطبة"التأويل" الحق في أهل البرهان، غير أنه لا تأويل برهانيا حسبما نذهب إليه، لأن التأويل يتركز إلى المجاز والمجاز نقيض البرهان، فالبرهان مطابقة ولزوماً والمجاز ارتجال من دلالة التي آخري وا إعطاء الأولوية لمعني على آخر، وما فعله ابن رشد في ذلك ليس أكثر من تأويل من بين تأويلات كثيرة وما سماه ابن رشد "المؤول" والتأويل طريق العقل إلى النص وأداة الاستنباط المعقول من المنقول، وا إذا كان التأويل ليس في طباع الجمهور ولا ينبغي أن يصرح بيه أمامهم، فإن أهل النظر سواء في التأويل، بمعنى أنهم جميعهم متأولون، كذلك الفرق بين النظار، هو فرق بين صنفين من التأويلات بين تأويل أهل الكلام وهو ظني وتأويل الحكماء وهو يقيني، فلا توجد فرقة إذن إلا وتأولت، الشريعة تأولاً ما ولا يمكن لأحد أن يزعم أنه يحمل الناس على الشريعة الأول"فالكل متأولون".

وكل قول على الشريعة يعد بمثابة تأول لها، نقول بهي أقوال ابن رشد، جاز القول بأنه اختلاف بين الفرق والمذاهب ليس اختلافا بين عقل ونقل وا إذا كان ابن رشد قد وفق بين المعقول والمنقول، قطعاً لم يوفق الرجل في مهمته فعلياً، وننفي وأحرقت كتبه كذلك لا يهمنا هنا أن نقف على مضامين التأويل عند ابن رشد نتائجه، فقد نوافقه في بعض التأويلات وقد نوافقه في البعض الآخر وا إنما المهم ونحن نستعيد هذه التأويلات[2]. ويمكن أن يفسر لنا إشكالية التأويل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ولقد واجه العالم الإسلامي ومازال يواجهه تحدياً نابعاً من سياق ظروفه الموضوعية المستقلة عن العوامل الخارجية، ممثلة في حركات الاستعمارية وفي الاستجابة "الفعل" تكون عمليات التفسير والتأويل محكومة في الغالب بسياقين، أولهما السياق المعرفي الموضوعي والسياق الثاني"النص"موضوع التأويل، سو اء كان النص هو القرآن الكريم أو الحديث

[1]- هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل: أصول مبادئ أهداف**، ص 170.

[2]- نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3. 2008 ص173.

النبوي الشريف[1]، وهنا ينبغي أن يكون هذا الأخير عاماً ومفهوماً فذلك الشرط هو من يحدد إمكانية التأويل التي تنطلق من مسألة الفهم للتراث بمعنى أن المؤول يلتمس وضعية الوسيط بين المؤول للتراث وبحكم انتماؤه.

ولذلك لا تأويل بر هانينا في الحقيقة، حسبما زعم ابن رشد، فالبرهان مطابقة والتأويل خروج على الدلالة وكل منطوق به معرض عبر التأويل لن تتغير دلالته أو لأن يكتسب دلالة جديدة أما إذا فضلنا بشأن الصلة بين الحكمة والشريعة إذ كل قول يقبل التأويل وما فضل به ابن رشد محتاج إلى أن يتأول ويعاد فهمه، الأخرى نقول هنا أن العقل البرهاني يستعيد نفسه عبر التأويل، فإن كان"الأمر" أولى من "العقل" والنص أحق من "الهوى" فإن العقل المكبوت يستعيد نفسه من خلال تأوله النص وتحويله ومعقولية ويختفي ضرب من التأويل و الاستعادة، ذلك أن الفكر العربي لم يكن في منعطفات وتحولاته عن العودة، ولذلك اعتبر «هايدغر" أن مهمة العقل هي في الدرجة الأولى مهمة تأويليه، وانطلاقا من هذا الفهم التأويل يبدو التعارض المقام بين العقل والنقل، وكأنه ينطوي على قدر من الخداع والتمويه وهو أقرب إلى أن يكون تعارضاً بين نسقين من أنساق العقل وبين منحيين من مناحي الفكر، كما نجد شكل خاص عند ابن رشد وهنا تكمن بالتحديد المفارقة لقد حصر فيلسوف قرطبة "التأويل" الحق في أهل البرهان غير أنه لا تأويل برهانياً حسبما نذهب إليه[2]. والقصد من وراء ذلك إلى القول بأن التأويل هو فن الفهم وأنه طريق العقل وهو يرمي إلى صرف النظر إلى معنى مغاير غايته النظرة التأويلية؛ لأن التأويل، يتركز إلى المجاز والمجاز نقيض البرهان فالبرهان مطابقة ولزوم والمجاز ارتجال من دلالة لأخرى، وا إعطاء الأولوية بمعنى على أخر وما فعله ابن رشد في فصل المقال ليس أكثر من تأويله من بين تأويلات كثيرة، أنه قراءة فلسفية للوحي، قد يقال هنا أن النص، من حيث كونه أصلاً لا يناقش و مصدراً للمعرفة قبلياً، وا إنما يمارس نوعا من "القمع" على العقل وبقول " اللوغوس"، من حيث كونه يجعل كل تساؤل عقلي موضعاً الشبهة.ولعل "الشهر ستاني مؤرخ" "العقائد

[1]- نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص174

[2]- الشهرستاني أبو الفتح، **الملل والنحل**، ج1، ص 102.

الإسلامية" الأشهر هو أفضل من عبر عن ذلك إذا اعتبر أن أول "شبهة" وقعت في الخليقة ترجع في جملتها إلى الحكم بالهوى في مقابلة النص الاستكبار على الأمر بقياس العقل[1].

يعالج الغزالي مسألة من حيث الممكن والمقدور فيقول" فإن قيل ونحن نقول غن ما ليس يمكن فغير مقدوم وتكوين العالم أكبر مما هو عليه وأصغر ليس بممكن فلا يكون مقدور". ذلك لأن الفلاسفة يربطون المقدم (علم الله) والممكن فقدرة الله عندهم مرتبطة بالخلق المختلف لا أكثر منها ولا أقل وهذا يعني ظمناً محدودية قدرة الله "تعالى" عما يصفونه بحكم أن المتحقق من الخلق محدود وهنا يرد ابن رشد بقوله هذا، هذا جواب لمن شاعت بهي الأشعرية يعني على (الفلاسفة): من أن وضع العالم لا يمكن للبارئ إن يميز بين الأكبر أو الأصغر هو تعجيز للبارئ سبحانه لأن العجز إنما هو عجز عن مقدوم لا عن مستحيل، ويكمل الغزالي شوطه في محاكمة هذا المسألة فيقول: وهذا الغدر باطل من ثلاثة أوجه إحداها أن هذا مكابرة العقل، فإن العقل بتقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والتمنع هو الجمع بين النفي والإثبات وا ٍن ترجع المحاولات كلها فهو تحكم بارد فاسد.

وهنا الغزالي يؤول هذا الأخير إلى وجود مجالات مستحيلات لكنه لا يرى أن اتساع العالم أو تصاغره هو من المجالات، فالمجالات عند الغزالي والمتكلمين عامة هي جمع النقائص إلى بعض ووجوها معاً في آن وهنا ابن رشد لا يوافق الغزالي في اعتبار توسع الكون و انكماشه أمراً ممكنا دون برهن لذلك" يقول الغزالي كما قال الدهريون.[2] في هذا السياق يمكن القول أن حجج الغزالي كانت قوية على عكس حجج "ابن رشد" والملاحظ أن هذا الأخير كان يغضب حينما يواجهه الخصم بحجج قوية تضعه في موقف خرج أمام العقيدة.

ويقول أرسطو الشيء نفسه في مقاله عن التأويل في رأيه أن للاسم معنى لقد حاول كل من" دلتاي "و"شلي ماخر"، حاولت إحداث مطابقة وتمماه بين التأويل ومقولة الفهم.[3]وا ٍذا كان

[1]- الشهرستاني أبو الفتح، **الملل والنحل**، ج1، ص 107.

[2]- الطائي محمد باسل، **توسع الكون بين الغزالي وابن رشد**، دار الطباعة كلية العلوم، جامعة اليرموك، الأردن، د(ط).2006 ص08

[3]- ريكور ربول، **نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى**، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط2. 2006، ص117.

العقل العربي نهج نهجاً تأويلياً بالدرجة الأولى، فإن التأويل بما هو نصيب للدلالة وخروج بها، وبما هو استنباط وغوص على الباطن، هو بمثابة إمكان عقلي لا ينصبه وقد كانت مناهج التأويل، والتفسير إنجازات فكرية هائلة.

فيجتهد ما أمكنه الاجتهاد ويتأول ما شاء له أن يتأول، ولقد كان اختلاف الاجتهادات وتباين التأويلات دليلاً على تنوع الدلالة وينشأ من الاختلاف والفوارق، وفي الواقع إن بدايات التأويل للوحي ترافقه مع الاختلافات حول الصول، وهذه الاختلافات هي التي أسهمت في التوليد المعاني وفي التعامل مع النص بوصفه مصدراً للدلالة ومنبعاً للمعنى[1]. وهكذا التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة بمعنى أن كل تأويل هو إعادة تأول ومن خلال ذلك يتضح أن كل من التعددية والاختلاف يطمح إلى الأتساع اللفظ لذلك وجب بأن تكون الحقيقة كاملة وتأويل نهائياً وغايته من ذلك أن يصل إلى أبعد من ذلك أي إلى تعميم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية وبذلك هو إنجاز في حد ذاته.

وهكذا فالتأويل حوار في صميم الكينونة، حوار لمجال فيه للفصل التام بين الذات والموضوع، وذلك لأن المؤول إنما يقول رغباته ويستعيد أهواءه ويفكر في تاريخية فالتأويل لا يعني وجود ذات تجهد للتطابق مع موضوعها، ومن جديد أي لاستئناف القول لإعادة التأويل.[2] وهكذا التأويل لا يعني أن نجد معنى مغاير لشيء ما غير موجود في الأصل بل باعتباره تقنية للبحث تجعل منها مجال للمعرفة أو نسق يؤدي إلى الحقيقة الكاملة.

فالتأويل حسب رأي" الماورديّا إذا كان القرآن معجزة البيان العربي. فإننا لا نجانب الحقيقة عندما نقول بأن الإعجاز إمكان لا ينصب على التأويل، وهكذا فالاستدلال الفلسفي يؤول في النهاية إلى المعرفة بكيفية" إخراج الدلالة من المجاز إلى الحقيقة، حسب وقوانين اللسان العربي في التجوز "ابن رشد"، يمكن القول أن فيلسوف قرطبه قد حصر التأويل الحق في أهل البرهان لا

[1]- الطائي محمد باسل، **توسع الكون بين الغزلي وابن رشد**، ص10.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للتأويل برهانياً لأن التأويل يرتكز على المجاز وهذا الأخير نقيض البرهان فالتأويل ابن رشد ليس أكثر من تأويلات تتضمن قراءات فلسفية للوحي.

المبحث الثالث: نقاده من المشرق والمغرب.

رأى ابن تيمية فيأن ّ ابن رشد من بين الفلاسفة الذين دعوا الجمهور إلى الإقرار بالظاهر، و اعتبره من باطنية الفلاسفة، و ليس من باطنية الشيعة، و الذي يصفهم ابن تيمية بالملحدين و المخالفين لشرائع الإسلام:

ابن سبعين (669 ت هـ و هو فيلسوف صوفي أندلسي) هاجم الفلسفة و الفلاسفة و ذلك لاعتمادهم على العقل الذي لا يصل إلى الحقائق اليقينية، حيث يرى ابن سبعين أن ابن رشد.

(669ت هـ و هو فيلسوف صوفي أندلسي) هاجم الفلسفة و الفلاسفة و ذلك لاعتمادهم على العقل الذي لا يصل إلى الحقائق اليقينية، حيث يرى ابن سبعين أن "ابن رشد "متأثر بأرسطو ومقلد له، و ما أفكاره –أي ابن رشد– ما هي إلا أفكار أرسطو.

إن فكر ابن رشد يقطع مع فكر ابن سينا و الفارابي، و القطيعة بينهما هي نفس القطيعة القائمة بين من يصدر عن عقلانية واقعية و من يصدر عن " تصوف تأملي" و كان فلاسفة المشرق يمارسون التفكير العقلاني و ينتعون إلى التصوف و والغنوصية، و أما ابن رشد فقد احتفظ بعقلانية الصارمة و واقعية المتفتحة إلى آخر لحظة من حياته.

و يتحدث الدكتور مذكور هنا عن الفلسفة التي قرآها بواسطة الفارابي، أما نحن نجد أن هناك اختلافا بين الأساس الذي حدد نظرة فلاسفة المشرق و الأساس الذي حدد وجهة نظر الفلاسفة المغرب، و لذلك أضفنا إلى كلامه بين قوسين كلمة: في المشرق لقد اتخذ الفكر الفلسفي في المشرق من نظرية الفيض أساس له، و هذه النظرية نفسها هي التي يرفضها ابن رشد بقوة و التي يصفها كما رأينا من قبل كلها خرافات و أقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين،[1] لقد كانت

[1]– الجابري محمد عابد، **نحن و التراث**، ص.ص 255–260.

فكرة الفيض تشكل "القاعدة" الإبستمولوجية للفكر النظري الفلسفي في المشرق، و من هنا اكتسبت الفلسفة لدى الفارابي و لدى ابن سينا، و يمكن القول عن هذا التأويل الذي كان فيه صدر الإسلام عفوياً يقوم بهي النبي و بعض الصحابة انقلب هو الآخر، بعد تدوين العلوم إلى حرفة قامت عند بعض الناس تحتكم إلى قانون كلي و بذلك صار التأويل رؤيا نقلية و عقلية مثل التصوف.

يرى كل من ابن سينا و الغزالي أن يتجاوز ابن رشد في المناداة بفصل الدين عن الفلسفة و الفلسفة عن الدين مبيننا أنهما يختلفان في المنطق و الطريق، و قام إخوان الصفا بنفس المحاولة التي قام بهي الفارابي و ابن سينا.[1] و لكن في إطار أوسع، فأراد دمج الفلسفة بمعنى الإلهيات في الدين بل دمج كل علوم عصرهم في الرؤية الدينية و الإسلامية، فشوهوا الدين و العلم و تأتي محاولة ابن خلدون الاسبتمولوجية، كمحاولة تصحيحية تشكل امتداداً لمحاولة ابن رشد و لكن قد أعاد ابن خلدون هدفه إلى إعادة بناء العلم، و علم التاريخ بكيفية خاصة، و ابن رشد قد كان فقيها و فيلسوفا ... تماما مثل ابن خلدون.

"أن التصحيح العقائد الإيمانية يكون من قبل مدارك العقل و الدين زعم ذلك بني فلسفتهم عليها هم، الفارابي، ابن سينا، إخوان الصفا، و إط ابن رشد فلقد كان موقفه مخالفاً تماماً أنه يجعل الحكمة وصية على الشريعة، كما فعل فلاسفة المشرق و اعتبرها أختها بالرضيعة[2]، من ملاحظ أن المسائل الثلاث تشكل في مجموعة القنطرة التي حاولت المدرسة الشرقية أن تصل بها أو باعتبارها أداة وصل بين السماء و الأرض و بذلك يكون الدمج بين الدين و الفلسفة و ما وقع فيه ابن خلدون كونه اتخذ علم الصيرورة في فلسفته و ابن رشد اتجه نحو علم الكينونة[3]، و هنا يمكن القول أن ابن خلدون دافع عن كينونة العقل.

يرى على حرب أن ابن رشد قد حصر التأويل في أهل البرهان (الفلاسفة) و قال بأن التأويل ألبرهاني هو الحق، و يرى على حرب أن التأويل لا ينتمي في الواقع الثقافة العربية و فهم الواقع

[1]- الجابري محمد،**نحن والتراث**، ص 275.

[2]- المصدر نفسه، ص 308.

[3]- نفسه، ص310.

بأنه تطابق الواقع مع الفكر و العقل و المعقول و هذا ما نال رفض من على حرب، و يرى كذلك أن التأويل كان سبب في عدم تطابق الألفاظ و المعاني، كما أن التأويل كما عرفه ابن رشد سابقاً ليس معناه النصوص غامضة أو غير مفهومة للجمهور بل هو راجع إلى طبيعة اللغة المجازية إذاً اللغة هي أساس التأويل[1].

و الظاهرية يفكرون في الجوهر، و يقولون أن الوجود الحقيقي مؤلف من الظواهر فقط[2]. وهنا لماذا لم يواصل ابن رشد الفكر العقلاني و الإيماني،لكونه كان متأثر بفلسفة الإغريق التي استمرت معه حتى موت ابن رشد.

وفى ما يخص التأويل فإنه يتجه عند أركون إلى إحداث قطيعة مع التأويل الفيللوجى من جهة والتأويل الأرثوذكسي من جهة أخرى للنص المقدس وخصوصا ونصوص الفكر الإسلامي عموما. ويعتبر أركونأن ّ التأويلية ترتكز على المتلقي وتعطى له الحق في إعادة بناء القصد الأصلي بما يتناسب والمتغيرات الجديدة.ويقول أركون ان ممارسة للتأويل تظهر تفكيكا أكثر منه الأركولوجيا، لأنه لا يكتفي بالبحث الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسلامي، ليقف عندهم .فالتأويل هنا لا يعني قمع النص،بقدر ما يعني فتح الأبواب أمام سيرورته الدلالي. يوجه أركون نقد لذعا لابن رشد باعتبارأن ّ هذا العمل يقدم التأويل الجديد للفكر الإسلامي، من خلال إعطاء الأهمية للفهم أولا وذلك حتى يمكن الخروج من نظرية المعني المنغلقة الدوغمائية إلى نظرية المعنى المنفتح وهذا الخروج يحقق الأسنة التي يحلم بتحقيقها إلى أركون إلى يومنا هذا.[3] وهنا التأويل يعتبر مجرد إبداع إنساني وفقط يستهدف جميع الاتجاهات والأنساق سواء كان فلسفيا أو ثقافيا أو اجتماعيا.

---

[1]- حرب علي، **التأويل و الحقيقة**، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، د(ط) ،2007، ص105.

[2]- مغنية محمد جواد، **مذاهب فلسفة و قاموس مصطلحات**، دار و مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت، لبنان، د (ط، س)، ص217.

[3]- الجابري محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد**، مركز الدراسات الوحدة العربي، بيروت، (د.ط)، 1995، ص 14.

المبحث الرابع: دور ابن رشد في فلسفة الإسلامية.

إن ّ أول تجربة فنية كانت أشبه بالرقية أو السحر، فالفن كان أداة طقسية، إلا أن التأويل في عصرنا هذا هو أكثر تعقيداً فالحماس لمعاصرة لمشروع التأويل غالبا ما لا يتولد عن الورع نحو النص مغلق، و كان الأسلوب التأويلي، القديم لجوجاً إنما مليئاً بالإجلال أما الأسلوب التأويلي الحديث فينتب، و فيما ينقب، يدمر يحضر "حلف" النص لاكتشاف نص تحتي هو النص الحقيقي زهنا وجب الإشارة إلى العقائد الحديثة و كلما تعتبر وهنا هذا المعنى الظاهري للفهم التأويلي الذي يعنى إعادة صياغة الظاهر، أي فعلياً للإيجاد مسببات للتأويل[1]، معادلة و التأويل ليس كما يفترض أغلب الناس قيمه مطلقة و لكن ينجح التأويل وجب عليه أن يضع لنفسه رؤية تاريخية ينطلق منها الوعي البشري في نسق ثقافي مثبتة من تحريره .

و التأويل، استناداً إلى النظرية المشكوك فيها للغاية، و التي مفادها أن العمل الفني يتألف من عناصر مضمون ينتهك الفن و لتفادي التأويل، قد يتحول إلى زخرفة أو إلى لا فن[2]، و التأويل يلجأ إلى مضامين شديدة الوضوح و هو بذلك يرتبط بمبدأ التجديد في النص و خاصة في الفكر الإسلامي.

دور ابن رشد في فلسفة الإسلامية و نشأت ابن رشد على المذهب المالكي و كان أجداده من أرباب القضاء فيه، و ما ألفه الفلاسفة العرب، بحكم تضلعه من الشريعة و الفلسفة من وراء معالجة الصلة بين الشريعة و الفلسفة، و كان بدايته الأولى في حرصه الشديد باعتبار أن المعرفة بالمصنوع أتم، كانت بالصناع أتم و الظاهر وجب التأويل النص و حرص على العدول عن دلالة الحرفية إلى المجازية، و لكن بدون ترك التأويل بدون قيود و حرص على التأويل العربي مع الحفاظ على وحدة النص و روحه وفقا على أصل البرهان و في الختام يقرر أن الحكمة أخت الشريعة[3]، و هنا يمكن القول أن هذا الأخير كان له صلة بين (الشريعة بالحكمة) و كان ذلك

[1]- نهلة بيضون، **ضد التأويل ومقالات الأخرى**، توزيع دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط1، د(ط)، ص15.

[2]- المصدر نفسه، ص22.

[3]- البازجي كمال، **الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975، ص73.

من أهم المحاور الذي دارت في الأبحاث الفلسفية في ذلك العصر، و كذلك يستنكر في رسالته الخاصة بالتأويل و قانون أن يكذب العقل بالشرع مع أن هذا ما ثبت: لا بذاك، كما يوصى من يحاول الجمع بين الدين و الفلسفة، أو بين المعقول و المنقول، ذلك أن العقل لا يكذب.

خاتمة

نخلص من كل ما تقدم أن ابن رشد كان مثل أغلب فلاسفة القرون الوسطى و لاسيما العرب المسلمين، استقوى بالدين في صراعه الفكري مع التيارات الأخرى مثلما نستقوي نحن اليوم بالعلم و نؤوله لصالح أطروحاتنا الإيديولوجية كخطابه الفلسفي و ربطه بالصراعات السياسية الدائرة آنذاك بقولهم أن الوليد قد سار على خطى أجداده في مناصرة الدعوة المهدية، فاصطف مع السلطان لموحدي الذي أراد أن يتفرد فكان أبو الوليد منظر للعقائد الموحدية المهدية التي تهدف إلى التوحيد بين العقل و النقل وغاية ابن رشد أن ينجز المشروع الثقافي العربي الإسلامي الذي حملته، الدعوة الإسلامية و هو التوحيد كل الآراء السابقة و بذكر ابن رشد في وجود نصوص من القرآن و الحديث تتطلب التأويل لمعرفة المعاني الخفية المراد منها، وجود نصوص أخرى يراد منها ما تدل عليه من المعاني الظاهرة، أو بعبارة أخرى، السبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر له أهله من العامة و أشباههم، و باطن له أهله و هم ذو و البراهين، و ابن رشد كما رأينا ينظر إلى الظاهر في تأويل عقائد، و الشرح، الفلسفة تأمل وصلت بينه و بين العقل و الشرع يدرس الظاهر و باطن و التأويل عنده يربط بين الدين و الفلسفة فالدين أوجب العمل به لأن هو القرآن و الفلسفة هي مجرد النظر إلى الموجودات ذات الصانع و انتهى ابن رشد من ذلك كله إلى أن الحكمة و الشريعة أو الفلسفة و الدين أختان ارتضعتا لباناً واحداً، و أنهما يتعاونان في إسعاد البشر، و نحن نتناول كلا من تلك المبادئ بالبحث كما رآه فيلسوف قرطبة و تأويل لا يجب هنا أن نؤول كل شيء و أصنافه كما رأينا في أصناف الخطابيين و الجدليين و البرهانيين و كله تقع في إطار تأويل القرآن و النصوص المتفق عليه، و التأويل لدى ابن رشد كما هو معرفة نتائجه و مضامين فقد نوافقه في بعض التأويلات و قد لا نوافقه في البعض الآخر، فالتأويل هو إذن الجامع بين الشريعة و الحكمة و هو الطريق استكشاف معقولية النص، فالتأويل إذن هو الخروج بالدلالة من الظاهر إلى الباطن كما صنفه" ابن رشد"وفي تحليلنا لإشكالية التأويل في الفكر الإسلامي،من خلال ما قم به من استرشاد بعض لحظات التراثية مثل المعتزلة وغيرهم و كذا لحظنا ابن رشد فاختم مذكرتي بقولأن ّ ابن رشد يعتبر من رواد الفكر الفلسفي والثقافة العربية مستنير بذلك العمل النابع عن التوفيق بين الفلسفة العقلانية والشرع من خلال التأويلات، وما

واجهه من ضعف جدلي للفلاسفة المشرق والمتكلمين مثل الأشاعرة وفلاسفة العرب و من خلال كل ما سبق ذكره يتضح لنأن ّ ابن رشد قد نهض ضد الدوغمائية البسيطة للفقهاء. وهذا ما أعطاني دفعا قويا لتحليل إشكالية التأويل عبر مراحل مختلفة وصولا لابن رشد و فكرهي الإسلامي النابع عن انتمائه إلى العالم.الإسلامي وهل يمكن بناء آلية تقوم على التوفيق بين كل من الشريعة والحكمة، فى ظلا العولمة والتغيرات الراهنة وبحكم ما تمليه علينا الحضارة العربية الإسلامية هل لتأويل دور في لب وجوهر استعمالاتنا النسقية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً – المصادر:

1/- ابن الرشد أبو الوليد، **كشف مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، إشراف محمد عابد الجابرى، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط1، 1998.

2/- أبو الوليد ابن رشد، **تهافت الثقافة**، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (د.ط.س).

3/- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، (د، ط)، 2012.

4/- البهتي محمد، **الفارابي الموقف والشارح**، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1981.

5/- الجابر محمد عابد، **نحن و التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.

6/- الجابري محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد**، مركز الدراسات الوحدة العربي، بيروت، (د.ط)، 1995.

7/- الشهرستاني أبو الفتح، **الملل والنحل**، ج1، تح: محمد سيد كلاني، القاهرة، (د.ط)، 1961.

8/- عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التأويلية إلى نظريات القراءة "دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية ا لحديثة"**الدار العربية للعلوم، منشور ات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

9/- محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1998.

ثانيً ا- قائمة المراجع:

10/- إبراهيم إبراهيم ياسين، **مدخل إلى الفلسفة الإسلامية**، دار ومكتبة لأسراء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د.ط)، 2008.

11/- أبو ريان محمد على سليمان، عباس محمد حسن، **مدخل لدراسة الفلسفة إسلامية**، دار المعرفة الجامعية، د(ط، ت).

12/- أمير حلمي مطر، **الفكر الإسلامي وتراث اليوناني**، المكتبة الثقافية، مطاع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1996.

13/- إنعام الجندي، **دراسات في الفلسفة اليونانية و العربية**، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة و النشر، و النشر، القاهرة، (د.ط.س).

14/- البازجي كمال، **الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975.

15/- البازجي كمال، **الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975.

16/- بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، تر: منذر عايشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس.

17/- بوريده محمد عبد الهادي، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، د(س).

18/- بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، تر: منذر عايشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس.

19/- التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط1، 1957.

20/- التهامي إبراهيم، **الأشعرية في المغرب دخولها و رجالها تطورها و موقف الناس منها**، منشورات دار فرطبة، الجزائر، ط1، 2006.

21/- جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، تر: فؤاد كامل، فرانلكين للطباعة و النشر، القاهرة، (د.ط)، 1973.

22/- حرب علي، **التأويل و الحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط2، 1995.

23/- حرب علي، **التأويل و الحقيقة**، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، (د.ط) ،2007.

حرب علي، **الممنوع و الممتنع "نقد الذات المفكر"**، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 2000.

24/- حرب علي، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د.ط)، 1993.

25/- حمادي إدريس، **إصلاح الدين من منظور ابن رشد**، مركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2007.

26/- دولوزجيل، **نيتشه و الفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، (د.ط)، 1993.

27/- ريكور ربول، **نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى**، تح: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط2. 2006.

28/- زايد سعيد، **الفارابي**، دار المعارف للطباعة و النشر، القاهرة، ط3، 2001.

29/- الزين محمد شوقي، **تأويلات و تفكيكات "فصول في الفكر الغربي المعاصر"**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002.

30/- صفاء عبد السلام علي جعفر، **هرمنيوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفنّي دراسة في الانطولوجيا المعاصرة**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، (د.ط).

31/- صفدى مطاع، **إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية**، مركز الإنماء القومي، بيروت ط1، 1986.

32/- طاهر حامد، **فلسفة الاسلامية: مدخل وقضايا**، دار العلوم، د(ط)، القاهرة، 2002.

33/- الطائي محمد باسل، **توسع الكون بين الغزالي وابن رشد**، دار الطباعة كلية العلوم، جامعة اليرموك، الأردن، د(ط)، 2006.

34/- طه عبد الرحمان، **فقه فلسفة التأويل**، مركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

35/- عادل مصطفى، **مدخل إلى الهيرمونطيقا**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

36/- عبد الرحمان طه، **قضية الفلسفة**، مركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

37/- عبد الفتاح أحمد فؤاد، **فلاسفة الإسلام و الصوفية و موقف أهل السنة منهم**، دار الوفاء للناشر، ط1، 2006.

38/- عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التأويلية إلى نظريات القراءة "دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية ا لحديثة"**الدار العربية للعلوم، منشور ات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

39/- عبد المهيمن أحمد، **إشكالية التأويل بين كلا من الغزالي و ابن رشد**، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2001.

40/- الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، **دار** الجيل، ط1، بيروت.

41/- الفاخوري حنا، الجر خليل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993.

42/- الفجاري مختار، **الفكر العربي الإسلامي من تأويله المعني إلى تأويله الفهم**، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009.

43/- فروخ عمر، **العرب و الفلسفة التأويل**، المكتب التجاري للطباعة و النشر، بيروت، د(ط)، 1960.

44/- فؤاد معصوم، **أخوان الصفاء فلسفتهم و غايتهم**، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 1998.

45/- فوزي حامد الهيتى، **إشكالية الفلسفة في المغرب العربي الإسلامي: ابن رشد نموذجا**، دار

46/- الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

47/- القاسمي الدمشقي جمال الدين، **تاريخ الجهمية و المعتزلة**، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشرو التوزيع، بيروت، ط1، 1979.

48/- كمال الحيدري، **مدخل إلى المعرفة عند الإسلاميين**،مؤسس الإمام الجواد للفكر والثقافة، د(بلد)، د (ط، س).

49/- مرسي محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة في رأي إن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1959.

50/- المصباحي محمد، **مع ابن رشد**، دار تربقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2007.

51/- المهدلي محمد عقيل بن علي،**دراسات في الفلسفة الإسلامية**،دار الحديث، القاهرة، ط2، 1987.

52/- موسى محمد يوسف، **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط**، دار المعارف للطباعة و النشر، مصر، ط2، 2003.

53/- نبيهة قادة، **الفلسفة و التأويل**، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1995.

54/- نصر حامد أبو زياد، **الخطاب و التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000.

55/- نصر حامد أبو زيد،**إشكالية القراءة و اليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط4، 1998.

56/- نهلة بيضون، **ضد التأويل ومقالات الأخرى**، توزيع دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط1، د(ط).

57/- هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل: أصول مبادئ أهداف**، تر: محمد شوقي الزين الدار العربية للعلوم، لبنان، ط2، 2006.

58/- هنري كورباب، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1998.

ج/- قائمة المعاجم و القواميس:

59/- ابن منظور، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ج1، لبنان، ط1، 1996.

60/- الخطيب أحمد سعد**معجم شامل لما يهمّ المفسر معرفته**، الدّمُرية للطباعة و النشر و التوزيع، المجلّد الأول، السعودية، ط1، 2010.

61/- صليبا جميل، **المعجم الفلسفي "بالألفاظ العربية و الفرنسية و الإنجليزية و اللاتينية"**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.

62/- عبد القادر منصور، **موسوعة علم القرآن**، منشورات القلم العربي، سوريا، ط1، 2002.

63/- لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفة**، مجلد1، منشورات عويدات، بيروت، ط1،2001.

64/- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديث للطباعة والنشر، القاهرة، د(ط)، 2007.

65/- المنشاوي محمد صديق، **معجم التعريفات "للعلامة على بن محمد السيد الشريف الجرجاني**، دار الفضيلة للطباعة و النشر و التوزيع و التصدير، د(ط.س).

66/- مولا علي،**الموسوعة العربية الميسّرة**، المكتبة العصرية للطباعة و النشر و التوزيع، المجلّد الثاني، بيروت، ط1، 1965.

67/- الجرجاني، **التعريفات**، تر: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1998.

68/- الفارابي أبي نصر، **كتاب الألفاظ المستعملة**، دار المشرق، بيروت، ط2، (د س).

69/- يعقوبي محمد، **معجم الفلسفة**، الميزان للنشر و التوزيع، ط2، (د.ت)، ص 15.

70/- مغنية محمد جواد، **معالم الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982.

71/- مغنية محمد جواد، **مذاهب فلسفة و قاموس مصطلحات**، دار و مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت لبنان، د (ط، س).

ب/- المجلات والدوريات:

72/- الخضراوي محمد أحمد، **التأويل و الاختلاف**، مجلّة الإبداع و العلوم الإنسانية، كتابات معاصرة، فنون و علوم المجلّد السابع، العدد 26، 1996.

73/- مجموعة من الأكاديميين العرب، **فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحولات**، الرابطة الأكاديمية لفلسفة ابن النديم لنشر والتوزيع، ط1، 2013.

74/- عبد المالك مرتاض**التأويلية بيْن المقدّس و المدنّس**، محنت عالم الفكر، الكويت، المجلّد التاسع و عشرون، العدد الأول، عام 2000.

ثالثا: المراجع ومصادر بالغة الأجنبية .

75/- André, Laaland, vodulaire technique et critique de la philosophie, presses universitaires de France, verklome ; 1968.

76/- Graraudy, (higer), vers une guére de religion ?, edit : descelée de brouwer, Paris, 1995.

قبس

كلمة شكر

إهداء

مقدمة

الفصل الأول: جنيالوجيا كرونولوجيا التأويل

المبحث الأول: مفهوم التأويل لغةً و اصطلاحً ا 07

1/ التأويل في المعنى اللغوي 07

2/ التأويل في المعنى الاصطلاحي 10

المبحث الثاني: كرونولوجيا لو ّر التأويل 17

1/ عند اليونان 21

2/ التأويل اليهودي 29

3/ التأويل المسيحي 30

المبحث الثالث: لتأويل عند الصحابة و التابعين و المتكلّمين 30

1/ التأويل لدى الصحابة 31

2/ التأويل لدى الفرق الكلامية 31

المبحث الرابع:استعمالاته الواردة في القرآن الكريم ولدى العلماء المسلمين 43

1/الاستعمالات التأويلية الواردة في القرآن الكريم 45

2/ التأويل عند العلماء المسلمين 48

الفصل الثاني: التأصيل النظري لفلسفة االتأويل لابن رشد.

المبحث الأول: التوفيق بين الحكمة و الشريعة 54

المبحث الثاني: الموقف الرشدي في قضية التوفيق بين الفلسفة و الدين 57

المبحث الثالث: التأويل عند ابن رشد 59

المبحث الرابع: التأويل المجازي أساس التوفيق 66

الفصل الثالث: تطور التأويل في فلسفة ابن رشد

المبحث الأول: مقاصد ودواعي االتأويل 69

1/ مقاصد التأويل 69
2/ دواعي التأويل 72
المبحث الثاني: قواعد وأحكام التأويل 78
1/ قواعد التأويل (الظاهر والمؤول من جهة الصيغة والمفهوم). 79
2/ أحكام التأويل 81
المبحث الثالث: مسارات التأويل ومبادئه 89
1/ مسارات التأويل 89
2/ مبادئ التأويل 91
المبحث الرابع: قانون التأويل. 95

الفصل الرابع: الرؤية النقدية لفلسفة التأويل عند ابن رشد

المبحث الأول: الفرق بين القضية الفلسفة والنظرية التأويلية 101
المبحث الثاني: ابن رشد على محك االحداثة 103
المبحث الثالث: نقاده من المشرق والمغرب 109
المبحث الرابع: دور ابن رشد في فلسفة الإسلامية 112
خاتمة. 115
قائمة المصادر و المراجع. 118
الفهرس.