إشكالية التأويل عند ابن رشد
دراسة تحليلية

د. نظير محمد النظير عياد

الأستاذ المساعد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ

جامعة الأزهر الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة البحث:

الحمدُللهِ الذي أَنْزَلَ التنزيل، وأجاز لنا فيهِ التَّأْويل، المنزَّهِ عن الجِسْمِ وَالحَدِ والشبيه والمثيل، والزمانِ والمكانِ و، كل ما كان في حقّه يستحيل، سُبْحانَهُ لا يُمَسُّ ولا يُحَسُّ، فهو قدوس جليل، ولا شريكَ لَهُ في المُلكِ وَلا مُشيرَ لهُ في الحُكمِ، وليس لحكمه تبديل، فمهما تصوَّرتَ ببالكَ فاللهُ تعالى على خلاف ذلك، لا يُشبهُ أحد، ولا يشبهه أحد، تنزه عن الصحبة والشريك والولد، هذا هو الحقّ، وما كان بخلافه فأقاويل باطلة،ودعاوى واهية، وَأَشْهَدُ أن لا إلهَ إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ سيدنا ونبينا محمّداً عَبْدُهُ المصطفي وَرَسُولُهُ المُرتَضى ونبيه المجتبى المؤيد بالمعجزة والدليل، بلَّغَ عن اللهِ الرِسالة، فأضاء الدنيا ومحق الجهالة، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آل بيته وأصحابه، وجزاه الله عنا الجزاء الجزيل.

أما بعد:

فمن المعلوم أن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ على حين فترة من الرسل، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الغواية والضلالة إلى الهدى والاستقامة، ويقضي علي اختلافها، ويعمل على وحدتها، فأنزل وحيا عليه بلسان عربي مبين يحقق هذا وزيادة، فكانت نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية اللذان جاءا متفقان مع لغة العرب في وجوه التعبير ؛ إلا أن هذا لا يمنع من وجود كلام في لغة العرب يفهم المراد منه بمجرد سماعه دون إعمال عقل وطول نظر، وفي المقابل فيه ما يحتاج إلى إمعان نظر، وحسن تدبر ليتمكن المرء من الوقوف على حقيقة معناه، وفهم المراد منه بصورة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، وهذا ما يستقيم وطبيعة العقول .

ومن هنا نقف على المغزى من رجوع الصحابة إلى النبي صلى الله عليه وسلم إذا ما استشكل عليهم الأمر، فلم يكن في استطاعتهم جميعا فهم المراد من النصوص المقدسة جملة وتفصيلا بمجرد سماعها، فقد كان مرجعا لهم، يفصل لهم المجمل، ويفسر لهم المبهم، ويزيل لهم الغامض، ويوضح لهم المحكم من المتشابه، وأمرهم بالوقوف على ما أعلمهم إياه، مخافة الزيغ، والوقوع في الخطأ، والتزم الصحابة خلال هذه الفترة على ما وجههم إليه الرسول ﷺ فلم يشذوا في رأي، أو ينحرفوا في فكر، أو يغالوا في تفسير، ولذا

آمنوا وسادوا واستقرت الأمور وتوحدت كلمة المسلمين ومجتمعهم، وظل المجتمع المسلم على هذه الحالة فترة وجود النبي بينهم، وكذلك في الفترات الأولى من عصور الخلافة الراشدة، والتي عاش المسلمون فيها عيشة الطهر والعفاف والنقاء والصفاء مقتدين في ذلك بالرسول ﷺ،ومتمسكين بكتاب الله تعالى، فقد كانوا يرون فيهما الكفاية والشفاء، ولم يكونوا يرجعون في شيء من ذلك إلي تأليف قياس، أو إعمال فكر، أو قضية عقل، وما أشكل عليهم فهمه من الآيات وقفوا عند ظاهر معناه، وما يتبادر إلي الأفهام في اللغة التي نزل بها القرآن من غير لجوء إلي التأويل، وأمسكوا عن الخوض فيما وراء ذلك، وكان لهم من التبصر بالدين وأساليب اللغة ما أمكنهم من فهم نصوص الكتاب وإشاراته فهما صحيحا .

ولكن بعد فترة من الزمن، ولظروف خاصة، وعوامل استجدت، ومشكلات طرأت، ظهر في المجتمع الإسلامي قضايا أثارت جدلا واسعا بين المسلمين، وذلك مثل قضايا، الإمامة، ومرتكب الكبيرة، وخلق القرآن، والذات الإلهية وما يتصل بها، واختلفت الأفهام حول هذه المسائل وغيرها، فانحرف البعض عن تعاليم الإسلام، وعملوا على تلبيس الحق بالباطل، وعمدوا إلى تفسير النص الديني – قرآنا كان أو سنة – بما يحقق لهم أهدافهم، ويقضي على قدسية النص الديني من ناحية ثانية، والقضاء على العقيدة الإسلامية الصحيحة في نفوس أتباعها من ناحية ثالثة،فوجهوا سهامهم صوب كتاب الله، وعمل بعضهم على صرف بعض آيات القرآن الكريم عن ظاهرها بدعوي مختلفة، وأقاويل كثيرة. منها العلم بالباطن، وعمدوا إلي تأويل النصوص بدعوى غموضها، بما يتفق وأغراضهم،و مثل هذا كان له خطره علي الإسلام والمسلمين .

فهذه القضية – أي التأويل – ألقت بظلالها على البيئة الإسلامية بمختلف اتجاهاتها الفكرية فخاض فيها الفقهاء، والأصوليون، والمتكلمون، والفلاسفة، والصوفية، وغلاة الشيعة، واختلفت فيها الآراء، وتعددت الاتجاهات، ما بين مؤيد ومعارض، بل لقد اختلفت درجات التأويل بين المؤيدين، وقد يكون هذا الاختلاف مرده إلى طبيعة التأويل ذاتها، إذ أن التأويل" يعني مجاوزة النص، ويعد مظهرا لاستخدام النظر العقلي في الدين، والأفهام متنوعة، مما يجعل الأخذ بالتأويل متفاوتا بين الآخذين به " (١).

(١) التأويل بين الأشعرية و ابن رشد ص ٢٠٣، ضمن أبحاث كتاب الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، إشراف و تصدير د عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، ط الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٩٣م .

و لما كان هذا الأمر هو منطلق كثير من الفرق الضالة، والآراء الشاذة، هم طائفة من علماء المسلمين على اختلاف مدارسهم الفكرية، بدراسة قضية النص الديني، وبيان المحكم من المتشابه، وقاموا بشرحه وتفسيره بما يستقيم،و لغته التي نزل بها، وبما لا يعارض أصلاً من أصول الدين، أو ينتقص من جلال الذات الإلهية وكمالها، وكان من أحد هؤلاء الفيلسوف ابن رشد .

فالدارس لقضية التأويل عند ابن رشد يجد أنه قد أولاها موفور العناية وأفرد لها جانبا كبيرا في أبحاثه ودراساته ودرسها من زوايا عدة وجوانب مختلفة، وذلك حرصا منه علي ألا يفتح باب التأويل على مصراعيه فيدخل فيه من ليس أهلا له،ويترتب علي ذلك فساد الشريعة وتشويش العقيدة، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن الدارس كذلك لقضية التأويل عند ابن رشد لا بد أن يدرك أنه قد جعل منها وسيلة للوصول إلي غاية حرصاً منه علي تنزيه النص الديني والمحافظة علي قداسته فقد كان التأويل وسيلته في التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الدين والفلسفة، فهو يقول :

" ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدي إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع إن ذلك الظاهر يقبل التأويل علي قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن "(١).

وعلي هذا فالتأويل كان وسيلته للتوفيق بين الدين والفلسفة، هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن التأويل الذي سلكه مفكرو الإسلام صار في اتجاهين مختلفين :

الأول : إيجابي : تمثل في محاولة رد المتشابه إلى المحكم، والعمل على التوفيق بين حقائق الوحي والآراء الفلسفية، لدفع ما يوهم التعارض بينهما خصوصا والحقيقية واحدة.

الثاني : سلبي : تمثل في المحاولات الخاطئة التي قامت بها بعض الفرق في هذا الجانب، وترتب عليها تفرق المسلمين، وهذا الاتجاه مرده إلى أمرين هما :

أ- الخروج على قانون التأويل الصحيح .

ب- التعصب والهوى .

فغير خفي أن هناك في البيئة الإسلامية من لجأ إلى التأويل لتحقيق أغراض خاصة بمذهب، أو أهداف تضمن له حفظ مقاصده، وهذا ما يؤكده الغزالي عندما يتحدث عن الخائضين في التأويل فيقول : "بين المعقول والمنقول تصادم

(١)فصل المقال لابن رشد، تحقيق د/ عمارة، ص ٣٢-٣٣ ط دار المعارف- القاهرة .

في أول النظر، وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجميع والتلفيق "[١] .

وقد أدرك ابن رشد بدوره أهمية قضية التأويل وخطورتها، خصوصا وأن تركها أدى إلى اضطراب الناس وتفرقهم من ناحية، وتحميل الألفاظ مالا تتحمله والحكم على الناس بخلاف ما هم عليه من ناحية ثانية .

يقول ابن رشد : " فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرقة ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشريعة، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة"[٢].

ثم يذكر أن هذا الاضطراب مرده إلى سوء الفهم، وقلة العلم، وعدم دراية بالتأويل وطريقته وقانونه فهو يقول ما نصه : " ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم يتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا، وهذا كله جهل بمصدر الشرع وتعد عليه "[٣] .

لكل ما تقدم يتضح أهمية البحث في هذا الموضوع، وضرورة البحث فيه التي تأتي إجابة عن كثير من التساؤلات التي حاول هذا البحث أن يجيب عنها ومنها ما يلي :

١- ما التأويل ؟ وما الفرق بينه وبين التفسير ؟
٢- متى بدأ التأويل عند المسلمين ؟ ولماذا ؟
٣- هلقام التأويل بدوره فيما يتصل بالكشف الصحيح عن المراد من النص الديني قرآنا كان أو سنة ؟
٤- هل للتأويل ضرورة ؟ وأذا كان له ضرورة فما الذي نؤوله؟ ومن يؤول ؟ وكيف نؤول ؟

---

(١) قانون التأويل للإمام الغزالي، ص ١٥، قرأه و خرج أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو، ١٤١٣ هـ ١٩٩٣م .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، ص ٤١، راجعه و ضبط أصوله مصطفي عمران، المطبعة العربية ط٣، ١٣٨٨هـ –١٩٦٨ م .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٨ .

هذه الأسئلة وغيرها يحاول هذا البحث – إن شاء الله – الإجابة عنها من خلال تناول إشكالية التأويل عند ابن رشد، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا لماذا ابن رشد بالذات ؟

و الجواب عن هذا السؤال يتمثل فيما يلي :

أ- أن ابن رشد أحد القمم السامية في الفكر الإنساني بصفة عامة والفكر الإسلامي بصفة خاصة يدل على ذلك الأثر الذي أحدثته فلسفته في الشرق والغرب وإلى يومنا هذا .

ب- أن فلسفة ابن رشد لها من الأسس الشرعية ما يسهم في تأسيس دعائمها، وهذا مرده إلى تكوين عقلية ابن رشد التي جمعت بين العلوم الشرعية، والعلوم العقلية وأحسنت المزج بينهما .

ت- أن موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة كان من بين أكثر الموضوعات اهتماما لدى ابن رشد، فقد أولاه موفور العناية ودرسه دراسة واعية تنم عن فكر راق ومنظم .

ث- أن قضية التأويل عند ابن رشد متعلقة بالنص الديني،و هذا النص له قدسيته وله مكانته عند ابن رشد – شأنه في هذا – شأن كل مفكري المسلمين، إلا أن ما يحسب لابن رشد أنه وضع قانونا للتأويل على أسس منطقية محكمة تؤدي في النهاية إلى وحدة الحقيقية بين المنقول والمعقول،أو بين الحقيقية والشريعة إذ لا تعارض بينهما أصلا .

ج- أن ابن رشد عند تناوله لهذه المسألة صنف الناس ومراتبهم ودرجات فهمهم، وبين أن النصوص الشرعية ليست جميعا محلا للتأويل ففرق بين نص يمكن تأويله، وآخر لا يجوز أو يمتنع تأويله .

ح- أن ابن رشد في استخدمه لمنهجه التأويلي كشف الغموض عن معاني بعض النصوص، وأزال عنها بعض التصورات الخاطئة .

خ- أنه استعرض المواقف السابقة له في هذا الجانب ثم درسها دراسة واعية متأنية استفاد بما فيها من إيجابيات، ونبه على ما فيها من مثالب ثم وضع قانونه في التأويل الذي حاول من خلاله الكشف عن مراد النص الديني بما لا يتعارض مع صحيح المنقول أو صريح المنقول .

لكل هذه الأسباب جاء هذا البحث .

منهج البحث : مما لا ريب فيه أن منهجية البحث توضح دقته،وتضع المعايير الواضحة في عملية السير فيه أمام القاريء الكريم، وقد اقتضت إرادة الله . ﷻ . أن يكون منهجي في هذا البحث علي النحو التالي : .

الاستعانة بالمناهج العلمية التي أقرها علماء البحث العلمي ومنها : .

١– المنهج التاريخي، وقد اتضحت معالم هذا المنهج خلال العرض التاريخي لمشكلة التأويل بصفة عامة،وذلك من خلال بيان كيفية ظهوره وتناول الفلاسفة والمفكرين وأتباع الديانات السماوية له .

٢ – المنهج النقدي، وقد تبلورت صورة هذا المنهج من خلال بيان ما في الاتجاهات الواردة في هذه القضية من خطأ أو صواب .

٣– المنهج التحليلي، وقد ظهرت صورة هذا المنهج من خلال التوقف أمام النصوص الواردة عن المفكرين، ومحاولة تحليلها تحليلاً علمياً ، يكشف المراد، ويظهر المطلوب .

وبجانب هذه المناهج قد يلجأ الباحث إلي بعض المناهج الأخرى وخصوصاً المنهج الاستقرائي . وقد تتداخل هذه المناهج، وقد تنفرد .

وقد واجهتني عدة صعوبات كان من أهمها، صلة الموضوع بمباحث عديدة، وتشعبه، واختلاف الآراء حوله بل وتضاربها في بعض الأحيان.

وقد اعتمدت في بحثي هذا علي مصادر أساسية ومراجع ثانوية، وعزوت كل نقل إلي قائله .

هذا وقد قضت طبيعة البحث أن يكون السير فيه علي النحو التالي : أربعة مباحث تسبقها مقدمة وتعقبها خاتمة وفهارس .

أما المقدمة : – فقد وضحت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومنهج البحث وصعوباته، وخطة السير فيه .

أماالتمهيد : ففيه بيان لمعنى التأويل في اللغة والاصطلاح، وبيان الفرق بينه وبين التفسير .

وأما المبحث الأول : فجاء بعنوان إشكالية التأويل رؤية تاريخية :

وجاء المبحث الثاني بعنوان : العلاقة بين العقل والنقل عند ابن رشد .

و أما المبحث الثالث فجاء بعنوان: منهج ابن رشد في التأويل .

و أما المبحث الرابع : فجاء بعنوان نماذج من تطبيقات ابن رشد لمنهجه التأويلي .

ثم أردفت ذلك بخاتمة اشتملت علي أهم النتائج التي توصل البحث إليها .

ثم أخيرا الفهارس وفيها : –

= فهرس المصادر والمراجع .

= فهرس الموضوعات .

وبعد،،، فهذا جهدي وعملي أسأل الله تعالى أن ينال القبول، فإن كنت أصبت فذلك من فضل الله – تعالي –، وإن كانت الأخرى فذلك من نفسي والشيطان والله ورسوله منه براء .

﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك...﴾[1] .

و أدعو الله – عز وجل– ألاّ أحرم أجر المجتهد أصاب أو أخطأ، والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وفي ميزان الحسنات يوم القيامة إنّه قدير وبالإجابة جدير وهو حسبنا فنعم المولى

و نعم النصير

وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

نظير محمد محمد عياد.

(١)سورة النساء جزء من الآية ٧٩ .

التمهيد :

التأويل بين اللغة والاصطلاح،وبيان الفرق بينه وبين التفسير :

أولا: في اللغة:

تعد مشكلة التأويل واحدة من أعمق المسائل الكلامية وأعقدها، وقد تناولها العلماء والمفكرون عبر العصور المختلفة بالبحث والدراسة من نواحٍ متعددة، وكانت مسألة تحديد ماهيته من المسائل التي عني بها المفكرون خصوصاً وأن المنهجية العلمية تقتضي تحديد مفهوم المشكلة محل الدراسة،وفهم معناها،حيث " إن التفاهم والتخاطب إنما يقوم على فهم مدلولات الألفاظ، وبيان المراد منها" (١) .

وعند الرجوع لكلمة التأويل لمعرفة معناها نجد أنها من الكلمات الثرية بالمعاني فلها معان متعددة،ودلالات مختلفة، وليس أدلَّ على ذلك من أن المستعرض لكتب اللغة يجد ذلك دون عناء، ومن ذلك ما جاء في "معجم مقاييس اللغة لابن فارس(٢)" آل يؤل أي رجع . قال يعقوب:يقال: أول الحكم إلى أهله أي راجعه ورده إليهم.

قال الخليل: آل اللبن يؤول أولا وأولا: خثر و،كذلك النبات. قال أبو حاتم: آل اللبن على الإصبع، وذلك أن يروب فإذا جعلت فيه الإصبع قيل آل عليها. وآل القطران إذا خثر. وآل جسم الرجل إذا نحف . وهو من الباب لأنه يجوز ويجرى أي يرجع إلى تلك الحال. والإيالة: السياسة من هذا الباب لأن مرجع الرعية إلى راعيها.

قال الأصمعي: آل الرجل رعيته يؤولها إذا أحسن سياستها. ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه والتأويل آخر الأمر وعاقبته. يقال: مآل هذا الأمر مصيره. وهو مشتق من الأول وهو العاقبة والمصير، ومنه قوله تعالى: ﴿...هل ينظرون إلا تأويله... ﴾(٣)

---

(١)المرشد السليم في المنطق القديم و الحديث،د/عوض الله حجازي ص ٧٢ ط خامسة دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

(٢)ابن فارس، الإمام العلامة اللغويّ المحدّث، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمّد بن حبيب القز ويني، المعروف بالرازيّ المالكيّ، نزيل هَمَذان، وصاحب كتاب «المُجْمَل»، كان رأسًا في الأدب، بصيرًا بفقه مالك، مناظرًا متكلّمًا على طريقة أهل الحقّ، وله مصنّفات ورسائل وتخرّج على يديه الأئمة. توفّي بالرَّيّ في صفر سنة ٣٩٥ هـ. الذهبيّ، «سير أعلام النبلاء ٥١،٥٢/١١»، رقم الترجمة ٣٨٣١.

(٣)سورة الأعراف جزء من الآية ٥٣.

أي عاقبته. (١) .

وجاء في لسان العرب : آلَ الشيءُ يَؤُولُ إِلى كَذَا أَي رَجَع وَصَارَ إِليه، وَالْمُرَادُ بالتَّأْوِيل نَقْلُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الأَصلي إِلى مَا يَحتاج إِلى دَلِيلٍ لَوْلَاهُ مَا تُرِك ظاهرُ اللَّفْظِ؛"(٢)

وجاء في كتاب تهذيب اللغة: التأويل من أول يؤول تأويلا ثلاثيه: آل يؤول، أي رجع وعاد. وسئل أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والتغيير واحد قلت.: ألف الشيء: جمعته وأصلحته وقال بعض العرب: أول الله عليك أمرك أي جمعه. وإذا دعوا عليه قالوا: لا أول الله عليك شملك وقال الليث: التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه، وأنشد قائلاً :

نحن ضربناكم على تنزيله ... واليوم نضربكم على تأويله

والتأويل: المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه، وأولته: صيرته إليه"(٣).

وجاء في المعجم الوسيط: " أول الشيء إليه: أرجعه، ويقال في الدعاء لمن فقد شيئا: أول الله عليك ضالتك، وفي الدعاء عليه لا أول الله عليك ضالتك، وآل إليه: رجع وصار "(٤).

ومما سبق من أقوال أئمة اللغة يتبين أن التأويل مبنى يحمل في طياته معاني الرد، والصرف، والتحول، والرجوع، والعاقبة والتغيير والصيرورة .

هذا وقد أطال ابن منظور – رحمه الله تعالى – النفس في بيان معنى هذه الكلمة في « لسان العرب » ولولا خوف الإطالة لنقلت منه، إلا أن كلامه يؤول إلى ما سبق نقله، وبالله التوفيق.

ثانياً : تعريف التأويل في الاصطلاح :

---

(١)ينظر : معجم مقاييس اللغة لأبى الحسن بن فارس بن زكريا. تحقيق أ، عبد السلام هارون . ١/ ١٥٨– ١٦٢. ط . مطبعة مصطفي الحلبي وشركاه . الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م.

(٢) ينظر : لسان العرب لابن منظور باب الألف كلمة (أول) ١/ ١٧١. طبعة دار المعارف.

(٣)ينظر : تهذيب اللغة للأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب مادة أول ١٥ / ٢٣٩،نشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، والبيت ورد ذكره منسوبا إلى عمار بن ياسر، وقيل أن قائله هو عبد الله بن رواحة (ينظر : فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ط دار المعرفة- بيروت ٥٠١/١، الوفي بالوفيات للصفدي، تحقيق أحمد الأرنؤط و تركي مصطفى ٢٢/ ٢٣٣ ط دار احياء التراث ٢٠٠٠م، أساس البلاغة للزمخشري، ـ١/ ٢٥ ط، دار الفكر ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩ م) .

(٤)ينظر : المعجم الوسيط باب الهمزة ١/ ٢٣ ط دار المعارف ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م .

عرف التأويل في الاصطلاح بعدة تعريفات منها :

أنه بمعني التفسير : فتأويل الكلام أي تفسيره وهذا ما يؤكده ابن جرير الطبري في تفسيره عندما يقول : القول في تأويل قوله تعالي كذا وكذا ، وبقوله : اختلف أهل التأويل في هذه الآية فإن مراده التفسير ، وهذا هو معني التأويل عند السلف [١].

كما عرف بأنه ما يؤول إليه الكلام ويرجع، والكلام إنما يرجع ويعود إلي حقيقته التي هي عين المقصود. وهو نوعان:

(أ) إنشاء (ب) أخبار

ومن الإنشاء الأمر فتأويل الأمر هو الفعل المأمور به .

ومن ذلك ما روي عن عائشة – رضي الله عنها – قالت : " كان رسول – ﷺ – يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، اللهم اغفر لي . " يتأول القرآن " [٢].

يعني قوله تعالي : ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا ﴾[٣] .

قال الإمام ابن حجر في شرحه للحديث: ومعنى قوله " يتأول القرآن: يجعل ما أمر به من التسبيح والتحميد والاستغفار في أشرف الأوقات والأحوال "[٤] .

وتأويل الأخبار : هو عين المخبر به إذا وقع كقوله تعالي : ﴿ وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾[٥].

فقد أخبر أنه فصّل الكتاب وأنهم لا ينظرون إلا تأويله أي مجيء ما أخبر القرآن بوقوعه من القيامة وأشرا طها، وما في الآخرة وما فيها [٦].

وقد عرف الإمام الجويني التأويل بقوله : التأويل رد الظاهر إلى ما إليه ماله في دعوى المؤول وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقا ومفهوم [١].

---

(١)ينظر : مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ٢ / ١٨ الرسالة الأولي " الإكليل " طبع دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان بدون .

(٢) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه بَابُ مَا يُقَالُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ١/ ٣٥٠، حديث رقم ٤٨٤، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي نشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

(٣) سورة النصر . الآية ٣ .

(٤) ينظر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني ٨/٧٣٤ط دار الريان للتراث – المكتبة السلفية .

(٥) سورة الأعراف . الآيتان ٥٢ ، ٥٣ .

(٦) ينظر : مباحث في علوم القرآن . مناع القطان ص ٣٢٥ ، طبع مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الثانية والعشرون ١٩٩٠ م .

أما الإمام الغزالي فقد عرفه بقوله : التَّأْوِيلَ عِبَارَةٌ عَنْ احْتِمَالٍ يُعَضِّدُهُ دَلِيلٌ يَصِيرُ بِهِ أَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ مِنْ الْمَعْنَى الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ، وَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ تَأْوِيلٍ صَرْفًا لِلَّفْظِ عَنْ الْحَقِيقَةِ إلَى الْمَجَازِ.(٢) .

و قيل : هو صرف اللفظ عن المعني الراجح إلي المعني المرجوح لدليل يقترن به ، وهذا التأويل يتكلمون عنه في أصول الفقه ومسائل الخلاف فإذا قال أحد منهم هذا النص محمول علي كذا . قال الآخر هذا نوع تأويل والتأويل يحتاج إلي دليل . (٣).

ويتبين من هذه التعريفات اشتراكها جميعاً في اعتبار التأويل خلاف الأصل لأنه آخذ بالاحتمال المرجوح حسب عبارة بعضهم، وبغير الظاهر حسب عبارة الآخرين.

هذه بعض التعاريف التي عرف بها التأويل في الاصطلاح وهي رغم تعددها تشترك في أن التأويل عبارة عن صرف المعني الظاهر من اللفظ إلي معني آخر يحتمله اللفظ ويعضده ولذلك لا بد أن يسنده دليل تكون دلالته أقوى من دلالة الظاهر، أوجب صرفه عنه إلى غير مدلوله، وأن قوة الدليل تكون بغلبة الظن عند المجتهد وهي متحصلة بالقرائن. هذا من ناحية، ومن ناحية آخري فإن هذا التعريف لم يرد إلا علي ألسنة المشتغلين بالنصوص الدينية وهذا يوضح لنا أهمية التأويل في تلك البيئات . (٤) .

ثالثاً : التفسير في اللغة :

التفسير في اللغة : " مأخوذ من الفسر والفسر يراد به البيان . يقال فسر الشيء يفسره أي أبانه ، والتفسير مثله ، وقيل التفسير والتأويل ، والمعني واحد " (٥).

والتفسير يأتي بمعنيين .

الأول : بمعني الكشف الحسي . الثاني : الكشف عن المعاني المعقولة .

جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم في بيان معني التفسير، أن التفسير منه المادي: وهو كشف المغطى ، ومنه المعنوي، وهو كشف المراد، والأول استعماله أقل من الثاني (١).

---

(١) ينظر: البرهان في أصول الفقه للجويني، ١/ ١٩٣ تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة نشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .

(٢) ينظر : المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي ص ١٩٦، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، نشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

(٣) ينظر: أساس التقديس للرازي، ص ٢٣٥، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦ م، وينظر : التفسير والمفسرون . د / محمد حسين الذهبي ١ / ١٩ – مكتبة وهبة .

(٤) ينظر : في ظاهرة التأويل د. السيد عبد الغفار ص ١٩ – ٢٠، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م.

(٥) لسان العرب . لابن منظور مادة فسر ٥ / ٣٤١٢ – ٣٤١٣ .

وقصارى القول: أن التفسير في اللغة يدور حول معني الكشف والبيان والتوضيح .

رابعاً : تعريف التفسير في الاصطلاح :

ساق العلماء عدة تعريفات للتفسير في الاصطلاح ومن بين هذه التعريفات :

(أ) عرفه أبو حيان قائلاً : هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم ، ومدلولاتها ، وأحكامها من حيث الإفراد والتركيب ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك . (٢).

(ب) عرفه الزركشي بأنه :" علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل علي نبيه محمد – ﷺ – وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والصرف ، وعلم البيان ، وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"(٣) .

(ج)عرفه الزرقاني بأنه علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته علي مراد الله تعالي بحسب طاقة البشر (٤) .

(د) وعرفه السيوطي بأنه :" علم نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها) (٥).

والملاحظ علي تعريف السيوطي اتساع دائرة علم التفسير ليحدد من خلال تعريفه مباحثه التي يبحث عيها، وهذا تعريف شامل، جمع فيه السيوطي ما يخص هذا العلم من مباحث .

هذه بعض التعريفات التي عرف بها التفسير في الاصطلاح – وهي كما نري – ركزت علي بيان أن التفسير يعني بكتاب الله تعالي وما يتصل به من علوم وفنون، ولذا يمكن القول عنها بأن بعضها يكمل بعضا .

---

(١) ينظر : معجم ألفاظ القرآن الكريم . مجمع اللغة العربية ٢ / ٨٥٠ ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣ م، و التفسير والمفسرون . ١ / ١٥ .مكتبة وهبة بالقاهرة .

(٢) البحر المحيط .أبو حيان التوحيدي ١ / ١٠ ط دار الكتب العلمية بيروت .

(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي . ١/ ١٣ .تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ط دار المعرفة بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٢م .

(٤) مناهل العرفان للزرقاني ٢ / ٣ طبعة المطبعة الفنية بالقاهرة . بدون .

(٥) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١٧٣/٢، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ م .

خامسا: أوجه الاختلاف والاتفاق بين التفسير والتأويل :

تعددت الأقوال واختلفت الاتجاهات في بيان الفرق بين التفسير والتأويل فمن قائل من أنهما بمعني واحد، ومن قائل بأن لكل منهما معني خاص به، وهذا إجمال يحتاج لتفصيل أعرض له علي النحو التالي :

أولا : من حيث الاختلاف :

ذهب جمع من العلماء إلي القول بوجود فرق بين التفسير والتأويل علي اعتبار أن التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها ، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية ، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها [١].

يقول الماتريدي فيما ينقله عنه – صاحب الإتقان في علوم القرآن – التفسير هو القطع علي أن المراد من اللفظ هذا والشهادة علي أن الله عني باللفظ هذا المعني ، فإن قام لذلك دليل مقطوع به فصحيح ، وإلا فتفسير بالرأي منهي عنه ، بخلاف التأويل فهو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة علي الله . [٢] .

وقيل أيضاً في بيان الفرق بينهما : التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً كتفسير الصراط : بالطريق، والتأويل تفسير باطن اللفظ فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد والتفسير أخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل.

مثال ذلك قول الله تعالي: ﴿ إن ربك لبالمرصاد﴾[٣] تفسيره أنه من الرصد، يقال، رصدته رقبته، والمرصاد "مفعال" منه وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عنه، والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه، علي خلاف وضع اللفظ في اللغة[٤] .

هذه بعض أقوال العلماء التي قيلت في بيان الفرق بين التأويل والتفسير من حيث الاختلاف .

ثانيا: من حيث الاتفاق :

(١) نفسه ٢ / ١٩٢ .

(٢)المصدر نفسه، وينظر : التفسير والمفسرون ٢١/١.

(٣) سورة الفجر الآية ١٤

(٤) الإتقان في علوم القرآن ٢ / ١٩٣ .

بجانب وجهة النظر السابقة التي يذهب أصحابها إلي القول بوجود فرق بين التفسير والتأويل وإن كان الأخير مرجعه إلي الأول، توجد وجهة نظر أخري يذهب أصحابها إلي عدم التفرقة بين التفسير والتأويل ، ومن هؤلاء :

١ – الإمام الرازي، فقد ذهب في تفسيره إلي القول بأنهما بمعني واحد فهو يقول : فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله في اللغة المرجع والمصير من قولك آل الأمر إلي كذا، إذا صار إليه، وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه، هذا معني التأويل في اللغة ، ثم يسمي التفسير تأويلاً ، قال سبحانه وتعالي: ﴿سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً﴾.(١) .

٣– ابن الجوزي فقد ذهب في تفسيره إلي القول بأنهما بمعني واحد، فهو يقول : إن في التأويل وجهان: أحدهما انه التفسير، والثاني العاقبة المنتظرة، ويؤيد ذلك ما جاء عن ابن عباس انه قال: أنا ممن يعلم تأويله أي تفسيره(٢).

٣– ما ذكره السيوطي أن جماعة من الصحابة قالوا : هما بمعني واحد (٣) .

هذه بعض الأقوال التي قيلت في بيان أن التفسير والتأويل بمعني واحد، والذي أرجحه أنه لا يوجد فرق بينهما ويؤيد ذلك أننا نجد بعض مؤلفي التفاسير سموها بأسماء لا تنبئ بالتفرقة بينهما كتفسير الزمخشري " الكشاف عن حقائق التنزيل وأسرار التأويل " كذلك ابن جرير الطبري في تفسيره المسمى بـ " جامع البيان في تأويل آي القرآن " يقول : قال العلماء في تفسير هذه الآية ما يلي . وهذا يدل علي أن هؤلاء المفسرين لم يفرقوا بين التفسير والتأويل بل هما بمعني واحد .

(١) التفسير الكبير للرازي ٧ / ١٧٣ طبع دار الكتب العلمية طهران الطبعة الثانية بدون والآية من سورة الكهف آية رقم ٧٨

(٢) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١ / ٣٥٤ . ط المكتب الإسلامي . ط ٣، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م .

(٣) الإتقان في علوم القرآن ٢ / ١٧٣ .

المبحث الأول : إشكالية التأويل رؤية تاريخية

في هذا المبحث نعرض – بعون الله تعالى– بصورة موجزة لقضية التأويل من الناحية التاريخية وذلك بغية التأكيد على أن الفيلسوف محل البحث والدراسة لم يكن بدعا في هذه القضية، بل سبق بآراء مختلفة، واتجاهات متنوعة عرضت لهذه المسألة، البعض منها زائغ عن الحق، أما البعض الآخر فوصل إليه، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فإن هذا الاستعراض التاريخي سيكشف لنا عن جوانب مهمة في شخصية هذا الفيلسوف المفترى عليه، وكيف أنه حيال هذه القضية جمع بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية، وصاغ من خلالهما أفكاره وأرائه بصورة مثلى تنم عن عقلية فذة، وفكر مستنير، بجانب هذا فالدراسة التاريخية ستكشف لنا عن مواطن التفاوت في التناول وطرق الاختلاف في المعالجة، فضلا عن مواطن التأثر ومواضع الإبداع، فضلاً عن هذا فالدراسة التاريخية ستسهم وبشكل واضح الفروق الجوهرية في التناول لهذه القضية عند علماء المسلمين ومفكريهم – بحق –[1]، وعند غيرهم من أتباع الديانات الأخرى .

و عرضنا لهذه الناحية يكون على النحو التالي :

أ- التأويل في الفكر اليوناني القديم .

ب- التأويل في الفكر اليهودي .

ت- التأويل في الفكر النصراني .

ث- التأويل في الفكر الإسلامي .

أولاً: التأويل في الفكر اليوناني :

١- الأورفية [2].

تعد قضية التأويل أحدى الظواهر التي لازمت الإنسان عبر عصوره المختلفة، فهي ظاهرة تاريخية قديمة، ويمكن تلمس بدايات هذه الظاهرة في الفلسفات الشرقية القديمة، وذلك من خلال ما يعرف بالرمزية لدى الشرقيين القدماء، ولكن عند محاولة الوقوف على هذه

(١) أقول بحق باعتبار أن هناك فرق و أشخاص أعلنت الإسلام و اتخذته ديناً لها، و عملت على هدمه و القضاء عليه من خلال تأويلات باطلة، و أقاويل كاذبة ليس لها في تأويلاتها هذه شاهد من عقل أو نقل أو لغة .

(٢) تعريف النحلة الأورفية تنسب هذه النحلة إلى شاعر من أهل " ترفيا " اسمه " أورفيوس " وهو شخص لا يعرف شيئا عنه ولا عن حياته نظرا لكثرة ما روي عنه من الأخبار المتضاربة، وقد عرفت هذه النحلة لأول مرة في القرن السادس ق.م منتشرة في جنوب إيطاليا وصقلية . (انظر: الفلسفة اليونانية، يوسف كرم . ص ٦ – ٧)، نشر النهضة المصرية ط ٤) .

الظاهرة كاتجاه عقلي أصيل فإن هذا يمكن إدراكه في الفلسفة اليونانية، حيث سادت هذه الظاهرة وانتشرت لدى حكماء اليونان، ويمكن تلمس هذه الظاهرة وبوضوح عند أصحاب النحلة الأورفية تلك النحلة السرية التي " لا يعرف على وجه التحديد شيء عن نشأتها، ولكنها كانت موجودة منذ القرن السادس قبل الميلاد " (١)، وعلة كونها سرية يرجع إلى " أصولها الأسيوية الغريبة عن دين أهل البلاد "(٢).

إن أهم ما يطالعنا في هذه النحلة هو القول بثنائية الإنسان، فقد ذهب أصحاب هذه النحلة إلى القول " بوجود طبيعتين للإنسان : أحدهما خيرة وتتمثل في النفس الإنسانية، والأخرى شريرة ومصدرها جسم الإنسان ؛ ولذا فالجسد للنفس كالقبر بالنسبة للإنسان وهو عدوها اللدود، ومن ثم وجب علي الإنسان أن يطهر نفسه من هذه الآثام والشرور، ويتحقق لها ذلك من خلال تنقلها بين ولادات متعددة في مدي آلاف السنين عن طريق التناسخ "(٣).

ولما كان الجسم مصدر الآثام فإن النحلة الأورفية دعت إلى الاهتمام بالنفس والبعد عن الآثام حيث إن مصيرها في الآخرة مرهون بمدي إعراضها عن الدنايا، والنزوح بها بعيداً عن المعاصي والمنكرات، " ولهذا حرمت الانتحار ؛ لأنها رأت فيه كفراً وخروجاً عن الحق، وأن يوما ما سيكون فيه مصير النفس تلقي فيه أجراها علي ما قدمت من خير أو شر " (٤).

فظاهرة التأويل كانت موجودة ومعروفة لدى حكماء هذه النحلة، وكانت تستعملها بشيء من التوسع، ويظهر هذا بوضوح في قصائدهم وأشعارهم، وساعد على ذلك أن هذه الظاهرة كانت شائعة في العالم الإغريقي، وكانت هذه الطريقة مطبقة على الأساطير الإغريقية،و القصائد الهوميرية(٥).

وعند دراسة هذه النحلة نجد أنها قد أفسحت مجالاً للتأويل يدل على ذلك تعاليمها الصادرة عن حكمائها، فهذه التعاليم مشتملة على كثير من الأساطير الدينية والأخلاقية،

---

(١) الفلسفة اليونانية مدارسها و أعلامها د. محمد فتحي ٣٣/١بدون رقم الطبعة وتاريخها.

(٢) المصدر نفسه .

(٣) أضواء علي الفلسفة اليونانية. د/صلاح عبد العليم . ص ٣٤ دار الطباعة المحمدية طـ١، دراسات في الفلسفة العامة . د/ إبراهيم الحصري . ص ٤٣ .

(٤) انظر: الفلسفة الإغريقية . د/ محمد غلاب . حـ١ ص ٢٠ نشر الأنجلو المصرية طـ ٢، تاريخ الفكر الفلسفي د/ محمد أبو ريان حـ١ ص ٤٨ – ٤٩، دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٧٠ .

(٥) الآراء الدينية و الفلسفية لفيلون الإسكندري ص ٦١، ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار، ط الحلبي القاهرة ١٩٥٤ م .

كما كانت هذه الأساطير رموزا لحقائق خاصة، ولفئة معينة، وبشروط خاصة، ومن ثم " كانت الحقيقة وقفا على المرتاضين والحكماء الذين كانوا يستطيعون الوصول إليها عن طريق التأويل الرمزي إنه للحكيم الانتفاع بالكلمة الرمزية، ومعرفة المعنى المراد منها"(١).

٢- الرواقية(٢).

واحدة من المدارس اليونانية القديمة التي خاضت في هذه الظاهرة، وأدلت فيها بدلوها، وصارت فيها على طريقة النحلة الأورفية، ولكنها توسعت فيها بعض الشيء، واتخذ التأويل المجازي لديهم من القصص الأسطورية، والشخصيات الخيالية موضوعا لهذه المسألة، فقد نظرت هذه المدرسة وأتباعها إلى الآلهة الشعبية الواردة في الأساطير والأشعار اليونانية على أنها رموز وذلك مثل، (هستيا) التي هي عندهم رمز لآلهة الموقد، أو (بوسيدون) الذي هو عندهم رمز لإله البحر ،وزفس إله الحياة، ويأخذ الرواقيون على عاتقهم تفسير أدق تفاصيل الأساطير الشعبية تفسيرا مجازيا باعتبارها رموز إلى وقائع طبيعيةبالاستناد إلى مذهب في التأويل حفظ خطته رواقي من عصر أوغسطس هو قورنوتوس(٣).

و مثل هذه النظرة من هذه المدرسة تجعلنا نؤكد على أن " التأويل المجازي يتخذ الشخصيات أو القصص الأسطورية التي نقلها ... الشعراء أو مقابلها في الدين الشعبي موضوعا له "(٤).

٣- الفيثاغورية(٥).

---

(١) المصدر نفسه ص ٦١ .

(٢) مدرسة معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها وهي إحدى المدارس اليونانية الكبرى في العصر الهلينسى وسميت بذلك نسبة إلى الرواق الذي كان يعلم فيه مؤسسها زيتون ٣٣٦ – ٢٦٤ . ق.م، وتعد هذه المدرسة صورة من صور مذهب وحدة الوجود وقد اشتهرت هذه المدرسة بالآراء الأخلاقية التي تقوم علي أن الخير الأسمى مجهود لا يخضع إلا للعقل ولا يبالي بالظروف الخارجية ... (ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . ص ٢٢٢ – ٢٣٣ . والمعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية . ص ٩٣).

(٣) تاريخ الفلسفةالهيلنستية و الرومانية ج٢ / ٧٠– ٧١،،أميل برهيبة ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ط٣– ١٩٨٨ م.

(٤) الآراء الدينية و الفلسفية لفيلون الإسكندري ص ٦٥ .

(٥) واحدة من المدارس الفلسفية اليونانية، وسميت بذلك نسبة إلى فيثاغورث فيلسوف رياضي يوناني ولد في ساموس، وهاجر إلى سيسيل ؛ ليؤسس في مدنها جمعيات فلسفية سياسية ودينية ولد في عام

واحدة من بين المدارس اليونانية التي عرفت طريق التأويل وخاضت فيه، فقد فسروا الوجود بالأعداد، وهذا عمل رمزي يقول أميل برهيبة :" أما فيما يتصل باستخدام الأعداد فيقرر موديراتوس بأنه يعد ضربا من الرموز المريحة، ولا ينفذ إلى طبيعية الأشياء"(١).

وقد نسب الفيثاغوريون إلى الأعداد صفات أخلاقية ذات دلالات رمزية، فقالوا بأن العدد خمسة هو مبدأ الزوج، والعدد سبعة هو العدد الذي عن طريقة تنقسم الحياة الإنسانية كما جعلوا العدد عشرة أكمل الأعداد (٢).وهكذا سلكت هذه المدرسة طريق التأويل وجعلت من الأعداد رموزاً ذات دلالات مجازية .

ثانياً: التأويل في الفكر اليهودي .

فكرة الإله المجسم استولت على جانب كبير من الفكر اليهودي، ونصوص التوراة شاهدة على ذلك، وبالرغم من وضوح النصوص وصراحتها في الاستدلال على وجود التشبيه والتجسيم لدى اليهود والتي تقطع بأنهم مشبهون ومجسمون ؛ إلا أن هناك من يزعم أن النصوص الدالة على التجسيم والتشبيه ليست على ظاهرها وإنما هي قابلة للتأويل ومن ثم فاليهود منزهون وليسوا مجسمين .

فالمطالع للمصادر اليهودية يدرك أن صورة الألوهية كما تثبتها هذه المصادر ليست صورة إله وإنما صورة بشر تام البشرية فهي صورة مجسمة تتنافي مع جلال الألوهية، ومقام الربوبية فإثبات صفات البشر لرب البشر، والنصوص المتتابعة في المعنى الواحد، والتأكيدات المتتالية في النص الواحد في إثبات مادية الإله وتجسيمه وتشبيهه بمخلوقاته دليل بين على إغراقها في التشبيه والتجسيم خصوصا وهناك من أن اليهود

٥٧٢، وتوفي ٤٩٧ ق.م، وطاف في أنحاء الشرق، وقد رأت هذه المدرسة أن العدد أساس كل شيء، وكل حقيقة في أعماق أعماقها رياضية، كما نظرت إلى العدد، نظرة صوفية، و يعد فيثاغورث رائدها، فعن طريقه تحولت اليونان من الفكر الديني إلى الفكر العقلي (ينظر: أضواء علي الفلسفة اليونانية . د/ صلاح عبد العليم . ص ٥٣ . دار الطباعة المحمدية) ٠

(١) تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهيلنستية و الرومانية أميل برهيبة ج٢ / ٢٣٠-٢٣١،

(٢) ينظر : ربيع الفكر اليوناني د. عبد الرحمن بدوي ص ١١٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦ م .

مجمعون عن أخرهم على "أن الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض استوي على العرش مستلقيا على قفاه واضعا إحدى رجليه على الأخرى »[١].

ومع هذا فهناك من بين علمائهم من ذهب إلى تأويل نصوص التجسيم وصرف تلك الصفات المادية الملصقة بالذات العلية – تعالى الله وتعاظم عما يصفون – إلى معنى أخر معتمدين في ذلك على أمرين وهما :

١- وجود نصوص في العهد القديم ليست على ظاهرها بل قابلة للتأويل .

٢- أن المتمسكين بهذا الأمر يعتمدون على آراء وأفكار الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون ومن تبعه من اليهود المتأخرين الذين أولوا تلك النصوص وقالوا بتنزيه الله عن صفات البشر .[٢] .

وفيما يتعلق بالأمر الأول فربما نوافق على محاولة تأويل بعض النصوص، لكن هذا لا ينطبق على جميع النصوص فهناك من النصوص من ينطق بالتجسيم والتشبيه بصورة فجة وواضحة،ويمكن الرجوع إلي مصادرهم لنقف عما ورد في شأن استراحته في اليوم السابع، وحاجته للطعام والشراب،وظهوره في أماكن مختلفة،وبصور شتي وحلوله في الإنسان وغير الإنسان فضلا عن جهله وكذبه وظلمه وغدره... إلخ كل هذه النصوص وغيرها برهان واضح على تأصل هذه العقيدة في نفوسهم

وفيما يتعلق بالأمر الثاني فقد تأثر بعضهم بالفكر الفلسفي من حولهم كما حدث لفيلون السكندري أو تأثر بالفكر الإسلامي كما حدث لابن ميمون . [٣] .

والواقع أن محاولة تبرئة اليهود عن التجسيم والتشبيه قام بها عدد لا بأس به من علمائهم ومفكريهم ونذكر من بين هؤلاء على سبيل المثال :-

١- <u>فيلون اليهودي:</u> [١] .

(١)ينظر: الملل والنحل الإمام الشهرستانى ص١٩٩ ط مكتبة المتنبي – بيروت –لبنان – الطبعة الثانية ١٩٩٢ .

(٢)ينظر : تأثر اليهودية بالأديان الوثنية د. فتحي الزغبي ص ٦٧٢ – ٦٧٣ دار البشير للطباعة بطنطا، ط١– ١٤١٤هـ ١٩٩٤ م.

(٣)ينظر : المصدر نفسه ٦٧٣: ٦٧٥ .

واحد من بين أشهر علماء اليهود الذين حاولوا نفي إشكالية تجسيم الإله في المصادر الدينية اليهودية وذلك بقوله إن هذه النصوص لا تحمل على ظاهرها،فالمراد منها معني آخر مجازي ذلك إنه كان على اقتناع تام بتنزيه الله عن صفات التجسيم والتشبيه،وكان يرى أن عقل الإنسان لن يتثبت من صفات الله شيئاً غير أنه موجود،ولكن في وجوده الكامل المطلق أعلى من أن تحده صفة تدركها العقول، وكان مبدأ ثورة دينية في بنى إسرائيل فتابعه أناس في التأويل والتفسير،وليس بين فلاسفتهم الذين اشتغلوا بالتوفيق بين النص والعقل من هو أولى بالذكر في هذا المقام من موسى بن ميمون. (٢).

يقول أحد الباحثين : انتقل التأويل الرمزي إلى اليهودية على يد فيلون اليهودي في القرن الأول الميلادي الذي يعد من أكبر ممثلي النزعة إلى التأويل في العصر القديم، وإن كان قد سبقه في اليهودية كثيرون أولوا الكتب المقدسة في العهد القديم تأويلاً رمزياً وهو نفسه يشير إليها لكن "فيلون" زاد عليهم بأن جعل من التأويل مذهباً قائماً برأسه ومنهجاً في الفهم.(٣) .

والغرض الأساسي عند فيلون من استعمال التأويل الرمزي ومحاولة تطبيقه على نصوص التوراة، هو تحويل أشخاص قصص التوراة إلى رموز يعبر بها عن جوانب الخير والشر في النفس الإنسانية ونزعتها المختلفة، فقصة بدء الخليقة تمثل عند فيلون رموزاً إيحائية تفسر حالات النفس الإنسانية ونزعتها المختلفة تفسيراً داخلياً كما أنها تمثل عند تقلبات النفس البشرية تفسيراً داخلياً كما أنها تمثل عنده تقلبات النفس البشرية بين حالات الخير والشر والرذيلة والفضيلة فآدم مثال للنفس العارية عن الفضيلة والرذيلة نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس المرموز "حواء" التي تغريها اللذة والسرور المرموز له بالحية وبهذا تلد النفس العجب المرموز له لـ"قابيل" مع كل ما يتبع ذلك من سوءٍ، ومن ثم نجد الخير المرموز له لـ "هابيل" يخرج من النفس ويبتعد عنها، وأخيراً تفنى النفس الإنسانية في الحياة الأخلاقية ولكن

---

(١) فيلون – هو فيلون الإسكندري ولد في السنة العشرين قبل الميلاد وتوفي بعد ذلك بنحو سبعين سنة في زمن الحواريين، وقد كان كبير المنزلة بين جنسه اليهود، وطائفته، ويعد فيلون من أشهر المؤلفين الذين كتبوا التوراة وشرحوها باليونانية، ينظر: في ذلك الله للأستاذ العقاد ص ١١٤ وتاريخ الفلسفة اليونانية – يوسف كرم ص ٢٤٧ ط دار القلم بيروت،غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام د/ فتحيالزغبي ص ٣٩٩، ط١ – ١٤٠٩ هـ١٩٨٨ م .

(٢) ينظر: الله للأستاذ / عباس العقاد ص ١١٤ – ١١٦ ط نهضة مصر ط٢ سنة ١٩٩٧م..

(٣) مذاهب الإسلاميين د/ عبدالرحمن بدوى جـ٢ ص ١١، ١٢.دار العلم للملايين بيروت ط١– ١٩٧٣م .

تنمو بذور الخير التي في النفس بسبب الأمل والرجاء الرموز له بـ"أنيوس"، والندم المرموز له بـ "إدريس" ثم ينتهي الأمر بعد ذلك إلى العدالة المرموز لها بـ "نوح"، ثم بالجزاء على ذلك وهو التطهير التام المرموز له بـ "الطوفان" (١) .

هذه نماذج لشرح هو تفسير لأشخاص التوراة تفسيراً رمزياً، ومن خلال ذلك التأويل نستطيع أن ندرك كيف تحولت الشخصيات الدينية عنده إلى رموز الحالات نفسية معينة. (٢)

ابن كمونة اليهودي:(٣).

ابن كمونه اليهودي هو الذي تبنى هذا المذهب وجمع الشبهات المختلفة فيه والموجهة إلى الكتاب المقدس عندهم وإلى الذات الإلهية فنقحها وردَّ عليها وألف في هذا كتابه "تنقيح الأبحاث للملل الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام ٠

ومن جملة الاعتراضات التي وجهها الناس إلى ملته اليهودية هذا الاعتراض : إنا نجد في التوراة أن بأيديهم مواضع كثيرة تدل على التجسيم والتشبيه واصفة الله تعالى بما يستحيل وصفه به إلى غير ذلك من الكفريات والأمور التي تستبعدها العقول بل تمنع من وقوعها فيمتنع أن يكون ذلك منزلا من الله تعالى،وذلك مثل الإخبار بصعود موسى إلى الجبل مع مشايخ أمته فأبصروا الله هناك،ومثل أن نوحا لما خرج من السفينة بدأ ببناء مذبح لله تعالى وقرب عليه القرابين فاستنشق الله رائحة القتار، وأن اللوحين مكتوبان بإصبع الله وإنهم ينسبون إليه تعالى الندم والغضب والمحبة والتكلم بالصوت والحرف وغير ذلك مما هو منزه عنه .

ثم أجاب فكان مما قال في الجواب : إن النهى عن التشبيه والتمثيل مذكور في عدة مواضع من التوراة، وثاني الكلمات العشر المكتوبة على اللوحين، هو النهى عن اتخاذ إله من دون الله وعن الإشراك به وعن التمثيل والتشبيه والتخيل وأما أن المشايخ أبصروا الله فقد قيل عنه وإن كان في اليقظة فهو على مثل ما يرى في المنام لا بالحس الظاهر، والدلالة القاطعة على ذلك أنه حيث نهاهم الله تعالى في التوراة في موضع آخر عن التشبيه وحذرهم من

(١) الآراء الدينية والفلسفية . فيلون السكندري ص ٧٣-٩٥ .

(٢) الأمام ابن تيميه وموقفه من قضية التأويل د/ محمد السيد الجليند ص ٢٠٥.

(٣) ابن كمونة – هو سعد بن منصور بن سعد بن الحسين بن هبة الله بن كمونه الإسرائيلي البغدادي الحكيم الأدبي، من تصانيفه : شرح الإشارات في المنطق، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، والحكمة الجديدة في المنطق وغيرها، توفي ببغداد سنة ٦٧٦ هـ (ينظر: معجم المؤلفين أ /عمر رضا كحالة ترجمة مصنفي الكتب العربية ٤ / ٢١٤ ط دار إحياء التراث العربي بيروت).

اعتقاده وذكرهم أنهم لم يروا في ذلك شيئا من الصور ،وما ذاك إلا أنه نفي الرؤية الحقيقية بالعين الباصرة فتعين أن تكون الرؤية المثبتة في الموضع لا من هذا القبيل .[1]

وإصبع الله هي، ومعلوم أن مرادهم بذلك قدرة الله،ومن يفعل،وأما بالنسبة للندم فقال إن الله لا يصح عليه الندم فلا بد من حمل المنسوب إليه على التأويل، وأما بالنسبة للغضب فإن الغضبان من شأنه أن ينتقم ممن غضب عليه فلهذا عبر عن انتقامه عز وجل بالغضب .

وأما بالنسبة للمحبة فإن المحب منا يكثر العناية والشفقة على من يحبه وسميت رحمة الله وشدة غضبه لا لأن ينفعل انفعال الغضبان والمحب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.[2]

ولا شك أن كل هذه تأويلات باطلة،وواضح بطلانها من خلال وضوح التشبيه والتجسيم الوارد في العهد القديم وفي غيره من الكتب المقدسة.

٢- <u>موسى بن ميمون[3] :</u>

يرى موسى بن ميمون تنزيه الإله عن الجسمية مطلقا ومن ثم فكل ما ورد في التوراة يشير إلى عضو من أعضاء الجسم وإلحاقه بالإله يجب ألا يؤخذ على ظاهره ولا يفسر تفسيرا حرفيا وإنما يجب تأويله على معنى مجازى .

ويخبرنا عن موقفه هذا صاحب قصة الحضارة فيقول «ثم ينتقل ابن ميمون إلى البحث في الذات الإلهية فيستنتج مما في الكون من شواهد التنظيم المحكم أن عقلا سامياً يسيطر على هذا الكون .... وإذا كان الله عاقلا فلابد أن يكون غير ذي جسم، وعلى هذا فكل ما ورد في الكتاب المقدس من عبارات تشير إلى شيء من أعضاء الجسم أو أية صفة من صفاته يجب أن يفسر تفسيرا مجازيا »[4] .

(١ ينظر: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث –ابن كمونه اليهودي ص ٣٤،٣٣ ط دار الأنصار –القاهرة بيروت .

(٢ ينظر: تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث ص٣٤،٣٥.

(٣) ولد موسى بن ميمون عام ١١٣٥م بمدينة قرطبة لأب من أكابر العلماء الممتازين هو الطبيب و القاضي ميمون بن يوسف، وهو من أعظم عظماء اليهود في العصور الوسطى، وكان من الأقوال المأثورة بين اليهود قولهم " لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلى موسى " أشتهر بعلمه، ولم يكن يضارعه في علمه الا ابن رشد برع في مجالات متعددة من العلوم منها آداب الدين، وآداب الكتاب المقدس والطب والعلوم الرياضية، والهيئة والفلسفة، وبالقاهرة ألف معظم كتبه منها عشرة كتب في الطب، ولعل أشهر كتبه على الإطلاق " دلالة الحائرين " الذي ألفه عام ١١٩٠م، وتوفي عام ١٢٠٤م – ينظر: كتاب قصة الحضارة – جـ٣ م٤ ص١١٩/١٢٥، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ط٣– ١٩٧٤م .

(٤) ينظر : قصة الحضارة – جـ٣ م٤ ص١٢٦ .

ولم يكتف ابن ميمون بتفسير عبارات التجسيم في التوراة تفسيرا مجازيا، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن الصفات غير الجسمية التي تصفه بها كالعقل والقدرة على كل شيء والرحمة والحب والوحدة والإرادة كلها من نوع الجناس، فهي إذا وصف بها الله كان لها معنى غير معناها إذا ما وصف بها الإنسان، ولن نستطيع قط أن نعرف معناها بالضبط إذا وصف بها الله، وليس في وسعنا أن نعرفه، ولا ينبغي لنا أن نعزو اليه خواص أو صفات أو أن نثبت له شيئا من أي نوع كان . فإذا قيل في الكتاب المقدس إن الله أو الملك كلم الأنبياء فليس لنا أن نتخيل لفظا أو صوتا [1]، فالرجل مؤول غاية التأويل .

ثالثاً: التأويل في الفكر النصراني :

فإذا انتقلنا للفكر النصراني نجد أن هذه القضية بدأت تتسرب إلى النصرانية مع بدايات القرن الثاني الميلادي، وذلك نتيجة للتأثر بالفلسفة اليونانية، فمن وقتها نالت هذه القضية جانبا كبيرا لدى الفرق النصرانية على اختلاف مذاهبها، وبدأت النصرانية تغير نظرتها للكون، وفي ذات الوقت بدأ النصارى يتجهون لرؤية جديدة بشأن الكلمات والعبارات الواردة في الأناجيل مثل ابن الله، وكلمة الله، والروح القدس، فحملوها على غير ما وضعت له، وأولوها وذلك رغبة منهم في الجمع بين العقيدة النصرانية والفلسفة .

يقول د. على عبد الواحد وافي : ويظهر أن هذه العقيدة المسيحية الطارئة قد نشأت عن تأثر بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة، ذلك أن أفلوطين زعيم هذه المدرسة كان يرى أن الله هو منشئ الأشياء، وأن أول شيء صدر عنه هو العقل، ومن العقل انبثق الروح، وعن هذا الثالوث يصدر كل شيء ومنه يتولد كل شيء [2] .

ويقول د. البهي : الأقانيم جمع أقنوم بمعنى الأصل والمبدأ وهى الوجود والعلم والحياة،وتسمية هذه الأمور بالأقانيم، أو الأصول يرجع إلى أثر الفلسفة الإغريقية في تفلسف المسيحية. وتحديدها بثلاثة يرجع إلى المصدر نفسه أيضا لأن ما نراه هنا في المسيحية على هذا الوجه يذكرنا بـ "مثل" أفلاطون" فقد جعلها أصول هذا الوجود المشاهد

(١) المرجع السابق ص١٢٧ .إشكالية التجسيم في المصادر اليهودية عرض ونقض د.نظير محمد النظير عياد، ص ٤٤٠ : ٤٤٨ دار الفقي للطباعة ط٢، ٢٠١١ م

(٢) ينظر: الأسفار المقدسة. د على عبد ا لواحد وافي ص١٢٩.نهضة مصر، عقيدة التثليث عند النصارى عرض و نقض د. نظير محمد عياد بحث منشور بحولية كلية أصول الدين بطنطا العدد السابع عشر المجلد الثالث ص ٣٩١٠ :٣٩٢٤ – ٢٠٠٦ م.

واعتبر الوجود ظلا لها وشبيها بها فقط،كما يذكرنا بثالوث أفلوطين المصري الذي يتمثل في الواحد والعقل والنفس العالم ... ولو فتشنا عن الألفاظ الدالة على هذه المعاني الثلاثة في المصدر النصي للمسيحية وجدناها : الله، كلمة الله الروح القدس[١] .

و أيا كان الأمر فالتأويل عرف طريقة للنصرانية وأصبح له رجاله المعنيون به، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال تفسيرهم للفظة الكلمة الواردة عندهم في الأناجيل،و التي ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالي: { يأهل الْكِتابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ وَكَفي بِاللَّهِ وَكِيلاً}[٢] .

فالكلمة في مصطلح النصارى تطلق ويراد بها أمران :-

١-الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ٠

٢-المسيح عيسى بن مريم فهو عند النصارى كلمة الله المتجسدة ٠

ففيما يخص الأمر الأول تقول : إن الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد يطلق عند النصارى، ويسمى بالكلمة المدونة، وهى ليست ذا مفهوم عام ؛ بل إن مفهومها قاصر على ما أوحى الله به عن طريق أنبيائه الذين كلموا البشر بهذا الوحى، ثم تكلم به البشر عن طريق الإلهام ثم ذاعوه بألسنتهم إلى الناس جميعا ٠

وفيما يخص الأمر الثاني نقول : إن الكلمة المتجسدة تطلق عند النصارى ويقصد بها عيسى بن مريم، وهذا هو الذي يعنينا من هذين الأمرين :

جاء في معجم اللاهوت الكاثوليكي : أن الكلمة اسم أقنومي، وهو اسم ليسوع المسيح ابن الله وهو اللوغوس الذى هو سابق على الوجود الزماني وهى الأقنوم الثاني في الثالوث [٣]٠، وهذا القول ذكره القديس

---

(١) ينظر : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي ص٨١ . ٨٢ . ط مكتبة وهبه ط٦ سنة ١٤٠٢هـ.١٩٨٢م .

(٢) سورة النساء الآية ١٧١ .

(٣) ينظر : معجم اللاهوت الكاثوليكي د / كارل راهتر د / خيريروت : ترجمة عبده خليفه ص ٢٦٩ ط دار المشرق بيروت ٠

توما الأكوينى " ثم زاد على ذلك قائلا : إن الكلمة صدرت عن الله صدورا داخليا بحيث تبقى مستقرة في ذات الله قبل التجسد وتفارقه بعد التجسد محدثة أقنوما كاملا هو ابن الله .(١)

وهذا القول مأخوذ أو مقتبس من قول يوحنا صاحب الإنجيل الرابع حيث استخدم الكلمة بمعنى اللوغوس في وصف المسيح لذلك نراه قد استهل إنجيله بهذه الحقيقة إذ قال " في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله "(٢) .

وغير خفي أن المقصود بالكلمة عند يوحنا ليس إلا المسيح عيسى ابن مريم ولهذا مجده فهو يقول :" والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده " (٣).

" فالكلمة إذا عند يوحنا قد صدرت عن الله صدورا إيجابيا ينافي معاني القصد والاختيار شأنها شأن الضوء الصادر عن الشمس فإذا لا شمس بغير شعاع، وإذا لا تملك الشمس أن تختار أو تقصد إلى أن تشع أو لا تشع فكذلك الحال مع الله حيث تصدر منه الكلمة أو اللوغوس"(٤).

من أجل ذلك مضى يوحنا فجعل الكلمة قادرة على الخلق والإبداع حيث قال :" هذا كان في البدء عند الله، كل شيء به كان وبغيره لم يكن مما كان "(٥).

وهذا القول الذي ذكره يوحنا هو مذهب البروتستانت (٦).و زادوا على ذلك فقالوا : إن الكلمة هي عقل الله المدبر للكون، أو هي فكر الله اللانهائي وهو معادل لله (١).

---

(١) ينظر : الخلاصة اللاهوتية : القديس توما الأكوينى، ترجمة بولس عواد، ١ / ٤١٩ ط المطبعة الأدبية بيروت سنة ١٨٨٧ م .

(٢) إنجيل يوحنا ١/١ .

(٣) إنجيل يوحنا ١ / ١٤ .

(٤) ينظر : عقائد النصارى الموحدين بين الإسلام والمسيحية أ / حسنى يوسف الأطير ص ١٨٣ . دار الأنصار القاهرة، ط ١ – ١٤٠٥ هـ

(٥) إنجيل يوحنا ١ /٢ .

(٦)تعرف طائفة البروتستانت بالمعترضين، وقد نشأ هذا المذهب من حركة إصلاح قام بها " لوثر " والذي يدعو إلى تحرير الفرد من سلطان الكنيسة وجعله مسئولا أمام الله وحده، وظهر هذه المذهب في القرن السادس عشر ميلادية وكان أول ظهوره في ألمانيا وانتشر في الشرق خلال القرن التاسع عشر عن طريق الإرسالات الأمريكية، ولا يعترف بالبروتستانت برئاسة دينية، ولا

وقد قال بهذا القول أيضا "أور يجنس المسيحي " [٢]حيثورد عنه أنه قال : "لم يقصد بالكلمة اللفظ والعبارة كما هو المتبادر، بل إن المقصود بالكلمة معنى آخر وهو العقل، والمسيح بعدئذ هو عقل الله، وبانضمام هذا إلى المعنى الذى أريد من كونه ابن الله – وهو القرب في المنزلة – يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه أي الذى يكون في الوجود المرتبة الثانية بعد الله، والله والمسيح إذن أو الله وكلمته أزليان قديمان ؛ لأن العقل الإنساني في اللحظة التي يتصور فيها وجود الله يتصور أيضا وجود كلمته معه، فليس وجودها مسبوقا بفترة من الزمان[٣].

أما الأرثوذكس [٤] فقد قالوا : إن الكلمة هي صورة الله، لهذا أعطاهم الله

نصيبا من صورته [٥]و هو يسوع المسيح وهو الأقنوم الثاني في الثالوث ويعبر عنه بأقنوم المعرفة أو العقلأ والنطق الذي هو المسيح المدخر فيه جميع كنوز الحكمة والعلم.[٦] .

يرون في رجال الدين وعلى رأسهم البابا إلا رجالا عاديين اختيروا لتمثيل الشعب، ولكن لا يملكون منح الغفران لمن ندم، (ينظر : المعجم الوسيط ١ / ٣ والأسفار المقدسة ص ١٤٠).

(١) ينظر : الروح القدس – حبيب سعيد ص ٦٧ ،ط دار الثقافة القاهرة .

(٢) عاش في القرنين الثاني والثالث الميلاديين " ١٨٥ – ٢٥٤ وينسب إليه الاتجاه الفلسفي في المسيحية، وقد شرح الإنجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين وشرحا أخلاقيا للمتقدمين وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة : (ينظر : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د / محمد البهي ص ٧٤ مكتبة وهبه ط٦ سنة ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م).

(٣) ينظر : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د/ محمد البهي ص ٧٥، ٧٦ ط مكتبة وهبه ط٦ سنة ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م .

(٤) الأرثوذكس معناه الدين القويم أو المذهب المستقيم، وهى من أقدم الطوائف النصرانية المعاصرة، وقد ظهرت هذه الطائفة بعد مجمع القسطنطينية عام ٨٧٩ م والذي قرر أن الروح القدس قد انبثق من الأب ورفض قرارات مجمع القسطنطينية الذي انعقد عام ٨٢٦، و الذي قرر أن الروح القدس منبثق من الأب (ينظر : هداية الحيارى لابن قيم ص ٣٢٢، ومحاضرات في النصرانية للإمام أبو زهرة ص ١٥٣) .

(٥) ينظر: تجسد الكلمة، إثناسيوس الرسول ص ٤٥ ط دار النشر الأسقفية – القاهرة ط ٨ .

(٦) ينظر : لاهوت المسيح – الباب شنودة الثالث ص ٩ نشر الكلية الاكليريكية القاهرة – ط٦ سنة ١٩٩٨ .

هذه بعض النماذج الموجودة لدى النصارى والتي تؤكد على أن التأويل كاتجاه عقلي نال جانبا كبيرا عندهم، وأن هذا التأويل كان فيه بعد عن الحق ومجافاة للنصوص الدينية حيث لا يؤيده دليل .

رابعاً: في الفكر الإسلامي :

فإذا انتقلنا إلى الفكر الإسلامي وجدنا هذه القضية تلقي بظلالها في البيئة الإسلامية، وخصوصا بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم، وكثرة الفتوحات الإسلامية واختلط المسلمون بغيرهم، واتصالهم بهذا الغير ثقافيا وفكريا مع ما صاحب ذلك من اطلاع على الفلسفة اليونانية وترجمة لنصوصها، وهذا الأمر يعد تحولا في الاتجاه، وتغيرا في الفكر، إذا الناظر لحال الناس في الصدر الأول للإسلام نجد أنهم لم يقفوا أمام هذه القضية أو يتعرضوا لها بالمعني الدقيق، بل كانوا على حد قول ابن القيم : " وَقَدْ تَنَازَعَ الصَّحَابَةُ فِي كَثِيرٍ مِنْ مَسَائِلِ الْأَحْكَامِ، وَهُمْ سَادَاتُ الْمُؤْمِنِينَ وَأَكْمَلُ الْأُمَّةِ إيمَانًا، وَلَكِنْ بِحَمْدِ اللَّه لَمْ يَتَنَازَعُوا فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ مَسَائِلِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ، بَلْ كُلُّهُمْ عَلَى إثْبَاتِ مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ كَلِمَةً وَاحِدَةً، مِنْ أَوَّلِهِمْ إلَى آخِرِهِمْ، لَمْ يَسُومُوهَا تَأْوِيلًا، وَلَمْ يُحَرِّفُوهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا تَبْدِيلًا، وَلَمْ يُبْدُوا لِشَيْءٍ مِنْهَا إبْطَالًا، وَلَا ضَرَبُوا لَهَا أَمْثَالًا، وَلَمْ يَدْفَعُوا فِي صُدُورِهَا وَأَعْجَازِهَا، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ يَجِبُ صَرْفُهَا عَنْ حَقَائِقِهَا وَحَمْلِهَا عَلَى مَجَازِهَا، بَلْ تَلَقَّوْهَا بِالْقَبُولِ وَالتَّسْلِيمِ، وَقَابَلُوهَا بِالْإِيمَانِ وَالتَّعْظِيمِ، وَجَعَلُوا الْأَمْرَ فِيهَا كُلِّهَا أَمْرًا وَاحِدًا، وَأَجْرَوْهَا عَلَى سَنَنٍ وَاحِدٍ، وَلَمْ يَفْعَلُوا كَمَا فَعَلَ أهل الْأَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ حَيْثُ جَعَلُوهَا عِضِينَ، وَأَقَرُّوا ببعضها وَأَنْكَرُوا بَعْضَهَا مِنْ غَيْرِ فُرْقَانٍ مُبِينٍ "(١).

وهذا الذي ذكره ابن القيم يؤكده ابن رشد بقوله : " فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل– أي الذات الإلهية وصفاتها – دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقاً "(٢).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية ١/ ٣٩ تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ – ١٩٩١م

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، ابن رشد، ص ٦٥ دراسة وتحقيق: محمد عمارة الناشر: دار المعارف الطبعة: الثانية

فظهرت الفرق الإسلامية، وتعددت مناهجها، واختلفت طرق استدلالاتها، وسلكت جميعها التأويل وجعلت منه أداة لها ضد مخالفيها، وساعد على هذا وجود المحكم والمتشابه في القرآن الكريم .

ولكن وللإنصاف والموضوعية أن هذه الفرق التي خاضت في التأويل وسلكت طريقه اختلفت طرقهم، وتعددت وجهتم فيه، وتنوعت غايتهم بسببه، فمنهم من لجأ إليه لتنزيه الله ووصفه بما يليق بذاته المقدسة، ومنهم من استخدمه لخدمة هواه ونصرة أغراضه، كما وجد من اعتدل في استعماله، ومنهم من غال وشطط في استعماله، وهذه مرتبطة بما قبلها فالمعتدل كان اعتداله حرصاً منه على عدم الخروج عن الحق أو وصف الله بما لا يليق، والمغالي فعل ما فعل بغية الطعن في الذات الإلهية،أو التطاول عليها، أو رفع المهابة والقداسة عنها، وإما لتبرير عقيدة فاسدة، أو الطعن في شخصية ذات قدر ومكان، أو للخروج على نص قرآني أو حديث نبوي نتيجة عداءٍ لهما .

ومفاد هذا أن من الفرق التي سلكت مسلك التأويل وقبلت به وقالت بضرورته. انحرفت في تأويلها وجانبت الصواب ودخلت تحت قول الله تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾.(١).

و في الصفحات التالية نعرض لاسم الفرقة، ثم نسوق ما انحرفت فيه من التأويل، أو نقتصر على ذكرالأشهر من تحريفاتهم . ولكن قبل ذلك أري من الأهمية الإشارة إلى صعوبة تحديد البداية التاريخية لهذه القضية في البيئة الإسلامية فلم أجد من الباحثين من استطاع أن يحدد بدقة متى نشأ التأويل في اصطلاح المتكلمين،ولذا وجدنا من يقول : " لا أملك الآن أدلة حاسمة ... تحدد الفترة التاريخية التي بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعني " (٢).

ولهذا حاول د/ النشار أن يبين لنا مدي الصعوبة التي تعتري الباحث عند دراسته لهذه القضية فيقول : إن بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان فما لدينا من أخبار حول هذه المسألة قليل للغاية، وحتى أن هذه الأخبار قد نقلت إلينا عن

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٢) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل د، محمد السيد الجليند ص ٤٩، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م .

أعداء التأويل فوصلت مشوهة ناقصة،ومن ثم ترتب علي القول بذلك أن قضية التأويل قضية وافدة علي البيئة الإسلامية(١).

ومع هذا فإنه يمكن القول إن بداية التأويل في الإسلام بدأت بظهور الفرق الإسلامية ؛ لأن كل فرقة من الفرق أرادت أن تدعم مبادئها وأصولها بأدلة فما كان منهم إلا أن لجأت إلي كتاب الله وسنة رسوله – ﷺ –باحثة عن أدلة فيهما لتدعيم مذاهبهم فما إن وجدوا آيات القرآن صريحة في الدلالة علي معانيها وكذا السنة النبوية المطهرة، إلا وقاموا بتأويل آيات القرآن الكريم والسنة النبوية علي حسب ادعاءاتهم.

ولكن إذا كان ظهور التأويل في الإسلام مرتبطاً بظهور الفرق الإسلامية فمن أول من قال به ؟

١- يذكر "ابن رشد" أن بداية التأويل عند المتكلمين كانت علي يد الخوارج فيقول : "وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية " (٢).

٢- ويؤيد رأي ابن رشد أيضاً ابن القيم " الذي ذكر في نونيته ما يأتي :

هذا وأصل بلية الإسلام من * تأويل ذي التحريف والبطلان
وهو الذي فرق السبعين بل * زادت ثلاثا قول ذي البرهان
وهو الذي قتل الخليفة جامع القر * آن ذا النورين والإحسان" (٣).

٣- ويؤيد هذا الرأي أيضاً الدكتور " عمار طالبي " فقال: " ونحن نزعم أن الخوارج هم أول من فتح باب التأويل في تاريخ الفرق الإسلامية، وفي تاريخ هذه الملة " (٤).

فالخوارج بناءً علي هذه الأقوال هم أول من فتح باب التأويل من الفرق الإسلامية ؛لأنهم أول الفرق ظهوراً هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فهم من أكثر الفرق استعملاً له في مبادئهم التي دعوا إليها ودافعوا عنها.

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. سامي النشار ١ / ٣٢٤ دار المعارف ١٩٦٥م.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ٧١ .

(٣)شرح القصيدة في عقائد الملة لابن القيم ص ٧١،طبع مطبعة الجمالية بمصر الطبعة الثانية ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

(٤) آراء الخوارج الكلامية عمار طالبي ١٠٣/١،طبع الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجوائز ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

و أيا كان الأمر دخل التأويل البيئة الإسلامية واستعملته المدارس الفكرية والفرق الإسلامية على اختلاف توجهاتها، وفي السطور نعرض لنماذج من هذه التأويلات وذلك على النحو التالي :

التأويل عند الخوارج:

لقد كان الخوارج يتأولون القرآن علي وفق مرادهم، ويؤكد ذلك ما جاء عن سيدنا علي ﷺ في شأنهم : " تأول القوم علي القرآن، ووقعت الفرقة وقتلوه في سلطانه "أي سيدنا عثمان بن عفان " وليس علي ضربهم قود " (١).

وسأل الإمام علي ابن عباس عنهم فقال: " أرأيتهم منافقين ؟ قال : والله ما سيماهم بسيم المنافقين، إن بين أعينهم لأثر السجود وهم يتأولون القرآن". (٢).

كما فسر قتادة قوله تعالي: (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله). (٣).

فقال: " إن لم يكونوا الحرورية والسبأية فلا أدري من هم" (٤).

نماذج من تأويلات الخوارج :

قال تعالي : (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله علي ما في قلبه وهو ألد الخصام).(٥).

فأولت الخوارج هذه الآية وقالوا بأنها نزلت في علي ووصفه .(٦).

---

(١) ينظر : تعدد الخلفاء ووحدة الأمَّة فقهاً وتاريخاً ومستقبلاً رسالة دكتوراه،إعداد الباحث د. محمد خلدون أحمد نورس مالكي نشر: قسم الفقه الإسلامي وأصوله / جامعة دمشق ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م، والقود: نقيض السوق، يقود الدابة من أمامها، ويسوقها خلفها، فالقود من أمام، والسوق من خلف، والقود: الخيل. ينظر: لسان العرب لابن منطور ٣٧٧/٥ .

(٢) شرح نهج البلاغة، ٣٣٤/١، ٣٢٤/٣، تقديم وتعليق حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/١٩٩٥ م.

(٣) سورة آل عمران الآية: ٧ .

(٤) ينظر : معالم التنزيل في تفسير القرآن، للبغوي ٢/ ٩، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش نشر: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م .

(٥) سورة البقرة الآية ٢٠٤ .

(٦) الملل والنحل للشهرستاني ١٢٠/١ طبع مؤسسة الحلبى تحقيق الأستاذ/عبدالعزيز محمد الوكيل بدون مقالات الإسلاميين ١٨٣/١، ١٨٤ والفرق بين الفرق ص ١٠٤ .

وفي المقابل صوبوا قاتله وجعلوا ابن ملجم ، قاتله، من الذين باعوا أنفسهم لله وفيه ورد كما يزعمون: (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله). [١].

وإذا نظرنا إلي هاتين الآيتين تبين لنا أن الخوارج استخدموا التأويل لتدعيم مبادئهم مهما كان خطأ هذا التأويل فقد دفعهم تكفيرهم لعلي ابن أبي طالب – رضي الله عنه – أن يقولوا: إن هذه الآية الأولي نزلت في شأنه، ودفعهم أيضا تكفيرهم لبعض صحابة رسول الله ﷺ أن يقولوا: إن الآية الثانية نزلت في عدو الله ابن ملجم قاتل سيدنا علي،وهم في هذا مخالفون لما تضمنته هاتين الآيتين .

فالآية الأولي لم تنزل في علي وإنما قيل بأنها نزلت في الأخنس بن شريق، وقيل : إنها عامة في المنافقين كلهم[٢] .

أما الآية الثانية فقد نزلت في صهيب الرومي الذي تنازل عن ماله للمشركين كي يخلوا بينه وبين دينه[٣] .

من خلال هذين النموذجين من تأويلات الخوارج لبعض آيات القرآن الكريم ظهر لنا جلياأنهم قد ربطوا تأويلهم لبعض آيات القرآن بموقفهم السياسي والديني.

التأويل عند الشيعة :

من المعلوم أن الشيعة تعد واحدة من بين أكثر الفرق الكلامية التي تعرضت لقضية التأويل وغالت فيه، وهذا ما يؤكده أ. موسي جار الله حيث قال : " اتفقت أمهات كتب الشيعة علي أن منافقي الصحابة حين نسخوا المصاحف حذفوا من القرآن كلمات،وآيات نزلت في علي وأولاده ، وغيروا ترتيب آيات كثيرة، حتى ظهر التناكر وبطل التناسب في جمل القرآن الكريم " [٤].

وقد ساعد على هذا أن الشيعة هم أصحاب الاتجاه الرمزي في التأويل، كما أنهم اشتهروا بالظاهر والباطن، فهم يقولون : إن لكل ظاهر باطنا، ولكل شخص روحا، ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم "[٥].

والمراد من القرآن عندهم الباطن لا الظاهر، لأن الأخذ بالظاهر، وترك الباطن على حد قولهم : " هو انتقاص للإسلام ككل، والأخذ بحرفية النص مدعاة لإهمال ما تركه النبي من إرث روحي للأمة ذلك الإرث هو الباطن " [١].

---

(١) ينظر: الملل والنحل ١/١٢٠ و مقالات الإسلاميين للأشعري ١/١٨٣– ١٨٤، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٠٤، و الآية من سورة البقرة رقم ٢٠٧ .

(٢) ينظر : صفوة التفاسير د. محمد على الصابوني ١ / ١٣٢ .

(٣) المصدر نفسه ١ / ٢٤٧ .

(٤) الوشيعة في نقد عقائد الشيعة . تأليف : موسي جار الله ص ١٣٨ طبع مكتبة الكليات الأزهرية . بدون .

(٥) الملل و النحل ١/ ١٥٠ .

وإذ كان الأمر على هذا النحو فمن الطبيعي أن نجد أنهم قد جعلوا للظاهر أهله وللباطن أهله، خصوصا وأنهم يقولون " إن في كتاب الله أموراً أربعة : العبارات، والإشارات، واللطائف، والحقائق . فالعبارات (ظاهر النص) للعوام، والإشارات للخواص، واللطائف (أي المعاني المستورة) للأولياء والحقائق (أي العقائد الروحية) لأنبياء الله، وبموجب تفسير آخر ظاهر النص للسمع، والإشارات للفهم، واللطائف للتأمل، (والحقائق السامية) تتعلق بتحقيق الإسلام "(٢).

وفيما يلي ذكر لبعض نماذج من تأويلاتهم :

١- جاء في تفسير القمي عند قوله تعالى : (كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمينفِي جَنَّاتٍ يَتَساءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ) (٣).

قال المراد باليمين أمير المؤمنين على وأصحابه يقولون لأعداء محمد : ما سلكم في سقر ؟ فيقولون لم نك من المصلين، أي لم نك من أتباع الأئمة (٤).

و غير خفي فساد هذا التأويل وبطلانه حيث لا دليل يؤيده أو برهان يسعفه، فضلاً عن أن سياق الآيات يرفضه، فالآيات هنا عن عمل وجزاء .

و لو انتقلنا للوقوف على تأويل الحروف عندهم، وجدنا أن المغالين منهم سلكوا نفس الطريق :

جاء في تفسير الأصفهاني عند تفسير قوله تعالي: ﴿ألم﴾ أول البقرة ما نصة راويا عن جعفر الصادق قال: الألف آلاء الله، والباء بهجة الله، والتاء تمام الأمر، والثاء ثواب المؤمنين علي أعمالهم الصالحة بالجنة، والجيم جمال الله، والحاء حلم الله عن المذنبين، والخاء خمول ذكر أهل المعاصي عند الله ﷻ، والدال دين الله الذي ارتضاه لعباده، والذال من ذي الجلال والإكرام، والراء من الرحيم، والزاي زلازل القيامة حتى نهاية الحروف(٥).

ولا شك أن هذا التأويل ليس له ما يدعمه من لغة أو نقل أو عقل بل هو تفسير يأتي مخالفاً لما عليه جمهور المفسرين، فقد جاء عند تفسير هذه الحروف ما نصه " قد اختلف

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية هنري كوربان، ص ٧١، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيس، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، منشورات عويدات بيروت ط ٢–م١٩٨٨

(٢) المصدر نفسه ص ٤٥ .

(٣) سورة المدثر الآيات ٣٨ : ٤١ .

(٤) ينظر : التأويل عند الصوفية دراسة ونقدا رسالة دكتوراه إعداد الباحث محمود محمد سيد علي ص ٣١ نقلا عن تفسير القمي ص ٤٠٧، كلية أصول الدين بأسيوط ١٩٩٨ م .

(٥) التأويل عند الصوفية دراسة و نقدا رسالة دكتوراه إعداد الباحث محمود محمد سيد على، ص ٣٦، و ما بعدها، كلية أصول الدين بأسيوط ١٩٩٨ م، نقلاً عن تفسير الأصفهاني . لمحمد حسين الأصفهاني النجفي . وهذا الكتاب مودع بدار الكتب المصرية . تحت رقم ١٩٣١٩ ب ١ / ١٧٦، تفسير الصافي ١/ ٧٥ .

المفسرون في الحروف المقطعة التي في أوائل السور، فمنهم من قال: هي مما استأثر الله بعلمه، فردوا علمها إلى الله، ولم يفسروها ومنهم من فسَّرها، واختلف هؤلاء في معناها، فقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: إنما هي أسماء السور، وقيل: هي اسم من أسماء الله تعالى، وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: هو قسم أقسم الله به .قد اختلف المفسرون في الحروف المقطعة التي في أوائل السور، فمنهم من قال: هي مما استأثر الله بعلمه، فردوا علمها إلى الله، ولم يفسروها[1].

٢- بجانب ما سبق ذكره فإن المطالع لبعض كتب الشيعة يجد أنهم قد ربطوا بين عدد من هذه الأحرف المقطعة التي افتتح الله بها بعض سور القرآن وبين عدد أئمتهم ، فقد جاء في مرآة الأنوار للكازراني في الفصل الأول تحت عنوان نبذ مما ورد من تأويلات الحروف المقطعة التي في أوائل السور قال : " أعلم أن أصل تركيب مقطعات أوائل السور من غير تكرار منها أربعة عشر بعدد المعصومين الأربعة عشر ، النبي وفاطمة والأئمة الإثنا عشر، والسور هي الم، الر ، المر، كهيعص، طه ، طسم، طس، يس، ص، حم، حمعس ، ق ، ن، ... ثم قال: وسنشير فيما ورد في ﴿ ص ﴾ إلي ما يدل علي أن جميع المقطعات القرآنية اسم للنبي والإمام ولنذكر بعض ما يتعلق بتأويلها علي ترتيبها وأخذ يذكر من معاني هذه الحروف علي النحو الشيعي .

فكان مما ذكر في ﴿ كهيعص ﴾ عن أبي عبد الله قال : أي كاف لشيعتنا ، ها ولهم ولي ولهم وعده حتى يبلغ بهم المنزلة التي وعدهم إياها في باطن القرآن ، وعن الحجة القائمة أنه قال فيها: الكاف اسم كربلاء، والهاء هلاك العترة، والياء يزيد – لعنة الله – وهو ظالم الحسين، والعين عطشة، والصاد صبره"[2].

هذا عن موقفهم من تأويل الحروف المقطعة وهو كما نري موقف ليس له ما يدعمه من نقل أو عقل أو لغة .

فإذا انتقلنا إلى الآيات المتشابهة وجدنا بعض كتب الشيعة تناولت هذه الآيات بالتأويل والتفسير والبعض منها جاء موافقاً لما عليه جمهور أهل السنة والجماعة والبعض الآخر جاء بعيداً عن تأويلات أهل السنة والجماعة،ومن بين هذه الآيات ما يلي:

أ-رويالكليني عن أبي عبد الله – عليه السلام – أنه سئل عن قول الله تعالي: ﴿الرحمن علي العرش استوي ﴾[3].

---

(١) ينظر : تفسير الكشاف للزمخشري ١/ ١٢٦، ابن كثير ١/ ١٥٦: ١٥٨، القرطبي ١ /١٥٤ – ١٥٥ .

(٢) التأويل عند الصوفية دراسة و نقدا رسالة دكتوراه إعداد الباحث محمود محمد سيد على، ص ٣٧ نقلا عن مرآة الأنوار للكازراني ص ٢٣١ . وهذا الكتاب مخطوط ومودع بدار الكتب المصرية .

(٣) سورة طه : ٥ .

فقال: استوي علي كل شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء[١].

ب – كما أولو قوله تعالي : ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾[٢].

يروي القمي في تأويل هذه الآية فيقول : حدثني أبو عمير عن أبي جعفر في قوله تعالي : ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾ يعني الله أعظم من أن يوصف،ولا معناها كل شيء هالك إلا دينه ، ونحن الوجه الذي يؤتي الله منه) [٣].

وهكذا وجدنا الشيعة يؤولون الآيات المتشابهة مثل بقية الفرق الإسلامية التي قالت بالتأويل إلا أنهم خرجوا بها عن معناها الصحيح، والحق أن الشيعة في تأويلاتهم ليس لهم حجة في ذلك سوي دعوي الإلهام والمجاهرة بالكذب [٤].

بعد العرض لقضية التأويل عند الشيعة يمكن القول إن التأويل إذا لم تكن له قواعد يضبط بها فإنه يصبح في هذه الحالة من أخطر الأمور. وقد بدا ذلك واضحا عند غلاة الشيعة .

التأويل عند المعتزلة:

تعد المعتزلة واحدة من أكثر الفرق الكلامية التي اعتمدت على منهج التأويل وطبقوه على أصولهم الخمسة التي يعتقدونها، وعند التعرض لبيان موقفهم من قضية التأويل نجد أنها كانت واحدة من بين الموضوعات التي فرضت نفسها علي عقول المعتزلة، وقد سلكوا فيها طريقا يتفق ومنهجهم العقلي .

فقد وقف المعتزلة من النصوص الدينية موقفا عقليا واضحا ارتضوه لأنفسهم وعلى ضوئه نظروا في النصوص الدينية فما كان يشهد ظاهرها لمذهبهم، ويتفق مع أصولهم قالوا: محكمة واضحة الدلالة،وما كان مخالفا لمنهجهم أو مذهبهم وموافقا لغيرهم قالوا: متشابهة،ويجب صرفها عن ظاهرها، وأولوها حتى لا تتعارض مع الأصول العقلية عندهم .

ولقد بالغ المعتزلة كثيراً في تقدير قيمة العقل فكانوا يؤمنون به الإيمان كله، كما كانوا يحكمونه في الأمور علي اختلافها ويسيرون معه إلي أقص مدى، لا ينكرون النقل ولكنهم لا يترددون في أن يخضعوه لحكم العقل[١].

---

(١) التأويل عند الصوفية ص ٣٨– ٣٩ نقلا عن أصول الكافي ١ / ١٢٧ . كتاب التوحيد، و ينظر : تفسير القمي ص ٤١٨ .

(٢) سورة الرحمن : ٢٧ .

(٣) التأويل عند الصوفية ص ٣٨– ٣٩ نقلا تفسير القمي ص ٤٩٤ ، وانظر : بحار الأنوار ٤ /٥ كتاب التوحيد .

(٤) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل د، محمد الجليند ص ٩٨– ٩٩، ط الأزهر ١٩٧٣م .

يقول ابن المرتضى: أن الخياط المعتزلي سأل جعفر بن مبشر عن قوله تعالى: ﴿ يضل من يشاء ويهدى من يشاء﴾[٢].وعن الختم والطبع فقال: أنا مبادر إلى حاجة، ولكن ألقى عليك جملة تعمل عليها : اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها، وتأول الآيات بعد ذلك كيف شئت"[٣].

وعلي هذا فإن المعتزلة تري أن العقل يشير إلى استحالة أن يجبر الله تعالى أحدا على عمل، ثم يحاكمه بعد ذلك عليه، وإذا وردت آيات تشير بظاهرها إلى خلاف ذلك فإنه يجب عدم حملها علي ظاهرها، وتأويلها تأويلا يتفق مع مبدأ العدل الإلهي.

فالمعتزلة واحدة من بين الفرق التي استعملت التأويل – بل وغالت فيه – بعض الأحيان وقد كان قصدهم من تأويلاتهم التنزيه، فإذا كان المعتزلة يعتمدون على العقل في منهجهم التأويلي فإن " حرية المعتزلة أمام النص القرآني المعارض لمذهبهم كانت حرية مقيدة لا تتعدى التأويل وذلك ؛لأن النص القرآني موثق به وصل إلينا عن طريق التواتر، كما أنزل على رسول الله – ﷺ– فهو موثوق به من حيث إلقاء الوحي والموحى به، ومن هنا كانت حريتهم أمامه مقيدة لا تعتدي التأويل إلى الإنكار، لأن النص ثابت ومنكر ذلك كافر " [٤].

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

١- ثراء اللغة في دلالة اللفظ على معاني عديدة .
٢- بلاغة اللغة العربية وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات والكنايات، ومن أكثر ذلك تأويلهم للآيات المتشابهة [٥].

وبناء على إحدى هذه الطرق أولت المعتزلة الآيات التي يفيد ظاهرها أن لله يدا أو عينا ووجها أو ساقاً أو غير ذلك وذلك مثل قوله تعالى: –

---

(١) سورة النحل الآية ٩٣ .
(٢) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه د. إبراهيم مدكور ٢/ ٣٧، ط دار المعارف ١٩٨٣م .
(٣) المنية والأمل تأليف القاضي عبد الجبار جمع أحمد بن يحيى المرتضى قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عصام الدين محمد على ص ٦٤ طبع دار المعرفة الجماعية بالإسكندرية ١٩٨٥م.
(٤) مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها " رسالة دكتوراه إعداد الباحث أ . د عبد العزيز سيف النصر ص ١٧٦.مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٧٣ م .
(٥) في علم الكلام دراسة فلسفية لأداء الفرق الإسلامية د. أحمد محمود صبحي ١٢١/١ طبع مؤسسة الثقافة الجامعية الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.

١- ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾[١].

فقد جعل المعتزلة وصف الله عز وجل في قوله يداه مبسوطتان (أن هذا كناية عن وصف الله بالكرم) [٢].

٢ – كذلك أولوا الآيات التي تفيد الفوقية: فأولوا قوله تعالى: ﴿ يخافون ربهم من فوقهم﴾[٣].

يقول الزمخشري في تأويل هذه الآية: " إن علقته بيخافون، فمعناه : يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن علقته بربهم حالا منه فمعناه : يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً"[٤].كقوله تعالى: ﴿ وهو القاهر فوق عباده﴾[٥].

وقوله تعالى ﴿وإنا فوقهم قاهرون﴾[٦].

هذه بعض النماذج التي يتضح معها موقف المعتزلة من قضية التأويل وهي – كما نري – تبين أن نظرة المعتزلة إلى النصوص القرآنية نظرة عقلية سلكوا فيها مسلك التأويل من أجل تدعيم أصولهم الخمسة التي يتمسكون بها، وهي نفس الطريقة التي سلكوها مع النصوص النبوية، وقد ساعدهم على ذلك معرفتهم بقواعد اللغة أحيانا والحق أن تأويلاتهم وإن اختلفت عن تأويلات غيرهم إلا أنها كانت بقصد تنزيه الله تعالي إلا أنهم أخطئوا من حيث إنهم قصدوا الصواب، يقول الشهرستاني : " واتفقوا علي نفي التشبيه من كل وجه جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالاً وزوالاً وتغيرا وتأثراً وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط " توحيدا" [٧].

التأويل عند (أهل السنة والجماعة) الأشاعرة نموذجاً :

عند التعرض لبيان موقف الأشاعرة من قضية التأويل سوف نجد أنهم أقروا مبدأ التأويل كالمعتزلة إلا أنهم خالفوهم في طريقة التطبيق، ذلك أن مفترق الطريق بين المعتزلة والأشاعرة هو السير وراء العقل ولكن في حدود الشرع .

---

(١) سورة المائدة الآية: ٦٤ .

(٢) الأمالي في التفسير و الحديث و الأدب للشريف المرتضى ١٣/ ٩١- ٩٢، صححه و ضبطه الناظم السيد / محمد بدر الدين النعساني مطبعة السعادة، ط١ ١٩٠٧ م، و ينظر : القرآن والفلسفة د/ محمد يوسف موسى ص ٧٤ .طبع دار المعارف بالقاهرة .

(٣) سورة النحل الآية : ٥٠ .

(٤) ينظر : تفسير الكشاف للزمخشري ٢ / ٢٦٠ .

(٥) سورة الأنعام الآية : ١٨ .

(٦) سورة الأعراف الآية: ١٨ .

(٧) سورة الشورى الآية ١١.

وننقل هنا ما جاء عن الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه «مناهل العرفان»، حيث يبين موقف الأشاعرة من **التأويل** فيقول ما نصه: «اتفق الجميع من سلف وخلف على أن ظاهر الاستواء على العرش، وهو الجلوس عليه مع التّمكّن والتحيّز مستحيل، لأن الأدلة القاطعة تنزّه الله عن أن يشبه خلقه، أو يحتاج إلى شيء منه، سواء أكان مكاناً يحلّ فيه أم غيره .

وكذلك اتفق السلف والخلف على أنّ هذا الظاهر غير مراد لله قطعاً ؛ لأنّه تعالى نفي عن نفسه المماثلة لخلقه وأثبت لنفسه الغِنى عنهم فقال: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[1].وقال: ﴿**لهو الغني الحميد**﴾[2]. فلو أراد هذا الظاهر لكان متناقضاً، ثم اختلف السلف والخلف:

فرأى السلف أن يفوضوا تعيين معنى الاستواء إلى الله، هو أعلم بما نسبه إلى نفسه، وأعلم بما يليق به، ولا دليل عندهم على هذا التعيين.

ورأى الخلف أن يؤوّلوا؛ لأنه يبعد كل البعد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون.

وما دام ميدان اللغة متسعاً للتأويل وجب التأويل، بيد أنهم افترقوا في هذا التأويل فرقتين:

فطائفة من الأشاعرة المتقدمين يؤوّلون من غير تعيين ويقولون إنّ المراد إثبات أنه تعالى متصف بصفة سمعية لا نعلمها على التعيين تسمى صفة الاستواء.

وطائفة من المتأخرين يعينون فيقولون: إنّ المراد بالاستواء هنا الاستيلاء والقهر من غير معاناة ولا تكلف، لأن اللغة تتسع لهذا المعنى، ومنه قول الشاعر العربي: [الرجز]

قَـدِ اسـتوى بِشْـرٌ علـى العِـراق	مِنْ غَير سَيْفٍ وَدَم مهرق مِهْراق

أي استوى وقهر أو دبر وحكم، فكذلك يكون معنى النص الكريم الرحمن استولى على عرش العالم وحكم العالم بقدرته ودبّره بمشيئته»[3].

ومهما يكن من أمر فقد استخدم الأشاعرة منهج التأويل في مسائل التشبيه والتجسيم حرصا منهم على تنزيه الذات الإلهية، وهذا ما يؤكده الرازي بقوله : " ورد في القرآن ذكر الوجه والعين، وذكر اليد وذكر الساق فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص

(١)سورة الحج الآية ٦٤.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٥ .

(٣) مناهل العرفان في علوم القرءان الزرقاني ٢/٢٩٠-٢٩١.

له وجه واحد ، وعلي ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة ، وله ساق واحدة وليس من عاقل يرضي بأن يصف ربه بهذا الوصف " (١).

فالرازي يري عدم قبول هذه الألفاظ علي ظاهرها ؛ لأنها قد تؤدي من وجهة نظره إلي التشبيه والتجسيم لذا فإنها تؤول عن ظاهرها إلي معاني أخري تحمل عليها وتستقيم مع كمال الله تعالي لذا نراه قد أول قوله تعالي: (الله نور السموات والأرض) (٢)" بأنه منور السماوات والأرض أو بأنه هاد لأهل السماوات والأرض أو بأنه مصلح السماوات والأرض" (٣)وأول قوله تعالي :" وهو معكم أينما كنتم" (٤) .

وقوله تعالي: (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) (٥).وقوله تعالي: (ما يكون ن نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم) (٦).فقال: " كل عاقل يعلم أن المراد منه: القرب بالعلم، والقدرة الإلهية" (٧).

وغير ذلك من الآيات التي حملها الرازي على التأويل وقال بعد عرضه لهذه التأويلات، فهذه وأمثالها من الأمور التي لابد لكل عاقل من الاعتراف بحملها علي التأويل" (٨).

و بالجملة فقد أولت الأشاعرة الآيات الدالة على ذلك ؛ فقالوا : إن وجه الله إشارة إلى الله ذاته، ويده إشارة إلى قدرته، وعينه إشارة إلى رؤيته للأشياء وإحاطته بها جميعا، كما تأولوا الاستواء على العرش وقالوا كان ولا مكان، فخلق العرش والكرسي ولم يحتاج إلى مكان،وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه .

كما أنهم ذهبوا إلى إمكان رؤية الله مخالفين بذلك المعتزلة في هذه المسألة، رافضين أن تكون رؤيته تعالى رؤية صورية على غرار ما تقول به المشبهة، فالله تعالى يرى بلا كم أو كيف أو حلول، وهو تعالى يرانا فالله موجود وكل موجود تجوز رؤيته فالله تعالى تجوز رؤيته، خصوصا وأن الأدلة السمعية توترات على إمكانية وقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة .

---

(١) أساس التقديس للرازي ص ١٠٥ تحقيق د/أحمد حجازي السقا الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
(٢) سورة النور الآية: ٣٥ .
(٣) أساس التقديس للرازي ص ١٠٦ .
(٤) سورة الحديد الآية: ٤ .
(٥) سورة ق الآية: ١٦ .
(٦) سورة المجادلة الآية ٧ .
(٧) أساس التقديس ص ١٠٦، ١٠٧.
(٨) المصدر نفسه ص ١٠٧ وما بعدها.

التأويل عند الصوفية:

فإذا انتقلنا إلى الصوفية وجدنا أن هذه القضية تمثل ركيزة أساسية عند هملاسيما، وأنهم ممن يقولون بالظاهر والباطن، ومن ثم فهناك مفاهيم،و مصطلحات خاصة لا يقف عليها إلا الخاصة، ولذا كان التأويل أحد أدواتهم في شرح مصطلحا تهم، وعرض علومهم، يقول الكلاباذي ما نصه : " اعلم أن علوم الصوفية علوم الأحوال والأحوال مواريث الأعمال ... ثم وراء هذا علوم الخواطر، وعلوم المشاهدات والمكاشفات، وهي التي تختص بعلم الإشارة، وهو الذي تفردت به الصوفية ... وإنما قيل علم الإشارة ؛ لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال، وحل تلك المقامات " (١).

وحيث إن الأمر على هذا النحو فلابد من التأويل باعتبار أن هذه الإشارات الإلهية، وتلك العبارات الخفية خاصة بطائفة بعينها، ليفهمها غيرهم .

و لكن للإنصاف نقول بأن التأويل أخذ صورا متنوعة عند الصوفية ما بين معتدل ومغال كل حسب وجهته وغايته، لكن ما يجمع بينهم هو القول بالظاهر والباطن، وهذا ما يؤكده الغزالي عندما يقول : " اِعلم أن لهذه الحقائق التي ... أسراراً وجواهر، ولها أصْداف، والصَّدَف أول ما يظهر، ثم يقف بعض الواصلين إلى الصَّدَف على الصَّدَف، وبعضُهم يفتُق الصَّدَفَ ويطالع الدُرّ، فكذلك صَدَفُ جواهر القرآن وكِسْوَتُه اللغة العربية، فانشَعَبَت منه خمسُ علوم ... فهذه علوم الصدف والقشر، ولكن ليست على مرتبةٍ واحدة، بل للصَّدف وجهٌ إلى الباطن مُلاقٍ لِلدُّر، قريبُ الشَّبَهِ به لقرب الجِوار ودوام المُمَاسَّة "(٢).

وكما هو واضح من هذا النص فالغزالي يؤكد على الظاهر والباطن بالنسبة للقرآن، والظاهر هو الصدف، والباطن هو الدرر، وتختلف درجات الناس بالنسبة لهما، ويؤكد على ذلك عندما يذكر أن صاحبُ علم الحروف هو عالم للقشر البَرَّاني البعيد عن باطن الصدف فضلاً عن نفس الدُّرَّة، ثم يليه في الرُتبة علم لغة القرآن، ثم يليه في الرتبة إلى القُرب علم إعراب اللغة وهو النحو، ثم يليه عِلْمُ القِراءات وهو أخصُّ بالقرآن من اللغة والنَّحو، ويليه علمُ التفسير الظاهر، وهو الطبقة الأخيرة من الصَّدفة القريبة من مُمَاسَّة

(١)التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، ص ١٠٢– ١٠٣، حققه محمود النواوي نشر المكتبة الأزهرية للتراث ط٣ – ١٤١٢هـ١٩٩٢ م.

(٢) جواهر القرآن : أبو حامد الغزالي،ص ٣٦، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني الناشر: دار إحياء العلوم، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.

الدُّرّ، ولذلك يشتد به شَبَهُهُ حتى يظن الظَانُّون أنه الدُّرّ وليس وراءَه أنفسُ منه، وبه قنع أكثر الخلق "(١).

هذا عن كلامه في الظاهر والباطن،أما عن تأويله فنراه في تفسيره قوله تعالى : (اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (٢).

يقول ما نصه : " أما الوضع الأول عند العامي فالنور يشير إلى الظهور، والظهور أمر إضافي: إذ يظهر الشيء لا محالة لإنسان، ويبطن عن غيره : فيكون ظاهراً بالإضافة وباطناً بالإضافة... والنور ... تارة يطلق على ما يفيض من الأجسام على ظواهر الأجسام الكثيفة، فيقال استنارت الأرض ووقع نور الشمس على الأرض ونور السراج على الحائط والثوب. وتارة يطلق على نفس هذه الأجسام المشرقة لأنها أيضاً في نفسها مستنيرة.وعلى الجملة فالنور عبارة عما يبصَر بنفسه ويبصَر به غير كالشمس. هذا حده وحقيقته بالوضع الأول " (٣).

ومن تأويلاته أيضا ما جاء عنه في قول الله تعالى : {...فاخلع نَعْلَيْكَ...} (٤).

و "خلع بالفعل نعليه"؛ ولكنه أدرك في الوقت نفسه أنه في ابتداء معراجه النبوي وأن الله يطلب منه أن يتجه إليه وحده فيخلع من قلبه حب الدنيا والآخرة أي كل ما سوى الله. فالمثال في نظر الغزالي حق وأداؤه إلى السر الباطن حقيقة. والأمثلة "تنبيهات" تستخدم في إثارة الحس والخيال اللذين هما طبيعيان في الإنسان؛ ولكنها تنبيهات إلى أسرار وراءها، أو إلى أنوار يحجبها الحس والخيال(٥).

أو بعبارة أخرى : ولذلك قال عليه السلام: "للقرآن ظاهر وباطن وحدٌّ ومطلع" (٦). وربما نقل هذا عن عليّ موقوفاً عليه. بل أقول فهم موسى من الأمر بخلع النعلين اطِّراح

(١)المصدر نفسه، ص ٣٦ –٣٧ .

(٢)سورة النور الآية ٣٥ .

(٣) مشكاة الأنوار للغزالي ص ٤١– ٤٢ حققها وقدم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي، الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة .

(٤) سورة طه الآية ١٢ .

(٥)سورة النور الآية ٣٥ .

(٦)هذا الحديث قال ابن تيمية عن هذا الحديث نقل عن على رضي الله عنه موقوفا عليه، ثم ذكر المحقق موسى بن سليمان الدويش في الهامش هذا الحديث، وعقب عليه قائلاً: بأنه ليس صحيح بل هو من الأحاديث المختلف فيها، و لم يروه أحد من أهل العلم، و إنما روي عن طريق الحسن مرسلاً

الكونين فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً باطراح العالمين. وهذا هو "الاعتبار" أي العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر(١).

ولسنا هنا في مجال الحكم على هذا الكلام لكن لا شك أنه مخالف لما تدل عليه الآية، ولو تركنا الغزالي وانتقلنا إلى أحد رواد التصوف الفلسفي، وهو ابن سبعين(٢). نجده قد بني مذهبه في التأويل على قاعدة الصوفية بأن لكل ظاهر وباطن، ولكل منهما أهله وخاصته، ومن ثم نراه قد حمل الآيات ما لا تتحمله، وخرج بها عن حقيقة المعنى المراد منها إلى معنى آخر يتفق ووجهته، ويتناسب مع ما يحرص عليه، فهو يقول في تفسير قوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه ...) (٣).

فهذه الآية تشير إلى أن " الحق هو الوجود، والوهم هي المراتب الزائلة، وكل شيء هالك هي المراتب الوهمية، إلا وجهه، وهو المجد والوجود، وهو الأمر الذي لا تخرج عنه حقيقة الحقائق، ولا وصف له، ولا نعت، ولاحد ولا رسم بالنظر إلى ذاته سوى أنه وجود " (٤).

وغير خفي ما سبق أن قررناه وهو حرص ابن سبعين على تطبيق منهجه للوصول إلى غايته، فكان أن نخرج بالآية عن معناها المعروف إلى معني آخر وهو الوصول إلى القول بوحدة الوجود .

أو موقوفا . (ينظر: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ابن تيمية ص ٢١١، تحقيق: موسى الدويش،نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية،ط: ٣، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١٣/ ٢٣٢الرياض ط ١– ١٣٩٨هـ).

(١)سورة النور الآية ٣٥ .

(٢) عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ابن سبعين الأشبيلي المرسي الرّقوطي، قطب الدين أبو محمد: من زهّاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود. درس العربية والآداب في الأندلس، وانتقل إلى سبتة، وحج، واشتهر أمره. وصنف كتاب (الحروف الوضعية في الصور الفلكية) و(شرح كتاب إدريس عليه السلام الّذي وضعه في علم الحرف) ؟ وكتاب (البدو) وكتاب (اللهو) و(أسرار الحكمة المشرقية)، ورسالة (النصيحة) وتسمى (النورية) (رسائل ابن سبعين) وغير ذلك. وكفره كثير من الناس. له مريدون وأتباع يعرفون بالسبعينية. قال ابن دقيق العيد: جلست مع ابن = =سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته. (ينظر : الأعلام للزركلي ٣ / ٢٨٠ نشر: دار العلم للملايين، ط: ١٥ – أيار / مايو ٢٠٠٢ م) .

(٣) سورة القصص الآية ٨٨ .

(٤) رسائل ابن سبعين،جمع وتحقيق د. عبدالرحمن بدوي، رسالة الألواح ص ٢٧٦، الدار المصرية للطباعة و النشر و التوزيع .

هذه بعض النماذج للتأويلات الموجودة عند الصوفية نرى فيها الحرص كل الحرص على تأكيد القول بالظاهر والباطن، وصرف الآيات من معناها الحقيقي إلى معنى آخر يتفق مع اتجاهاهم العام ومذهبهم الخاص.

التأويل عند الفلاسفة المسلمين :

عرض فلاسفة الإسلام قبل ابن رشد لقضية التأويل، واهتموا بها، وهم قد فعلوا ذلك رغبة منهم في التوفيق بين الدين والفلسفة، أو حرصا منهم على المحافظة على العقيدة التي نشأوا عليها، والفلسفة التي وفدت إليهم وأعجبوا إعجاباً شديدا .فها هو الكندي أول فلاسفة الإسلام بالمعنى الحقيقي يتعرض لهذه القضية ويستعملها اعتقادا منه " أن للكلام العربي معنى حقيقياً ،و آخر مجازيا، وأنه على هذا يستطيع أن يعتبر منطوق بعض الآيات مجازاً يشير إلى معان يصل إليها المفكر بشرط أن يكون من ذوي الدين والألباب، وقد عمد الكندي إلى التأويل في رسالة وضعها لتلميذه الأمير أحمد بن المعتصم، وسماها رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ" (١).

ومن ثم نراه يطبق هذا على نفسه فعند قوله تعالى : (النجم والشجر يسجدان) (٢).

نراه يستعرض معاني السجود ثم يختار من بينها معني مجازيا وهو الطاعة فيقول ما نصه : "إنها بجريانها على مجاريها، والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية، والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير، تحقق إرادة بارئها، وتنتهي إلى أمره، وتؤدي وظيفتها المعينة في نظام العالم، وهذا ما يمكن أن نعبر عنه بأنه سجود"(٣).

و كما هو واضح فالكندي هنا يلجأ إلى التأويل فيعطي للسجود معنى عقليا لا تفسيرا حرفيا .

أما الفارابي فقد اهتم هو الآخر به، بل يصح القول بأن محاولته التوفيقية كانت قائمة على التأويل للألفاظ والمعاني أكثر من أي شيء آخر .

وعند قول الله تعالى : (هو الأول والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) (٤).

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري و خليل الجر ٢ /٧٢، دار الجيل بيروت، ط٢– ١٩٨٢م.

(٢) سورة الرحمن الآية ٦ .

(٣) ينظر : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى و طاعته لله ﷻ ضمن رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٣٩ و ما بعدها، تحقيق د. محمد أبو ريدة، ملتزم الطبع و النشر دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٥٠ م.

(٤) سورة الحديد الآية ٣ .

نراه يقول ما نصه : " لا وجود أكمل من وجوده، فلا خفاء به من نقص الوجود، فهو في ذاته ظاهر، ولشدة ظهوره باطن، وبه يظهر كل ظاهر، كالشمس تظهر كل خفي وتستبطن لا عن خفاء " (١).

أما ابن سينا فقد عرض هو الآخر لهذه القضية واستعملها ويتضح ذلك في قصته "الرمزية وهي تبين عروج النفس من عالم عناصر مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول، حتى تبلغ عرش الواحد القديم "(٢).

وفي رسالة أخرى له يشبه ابن سينا " نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبائل الحياة الأرضية بعد كد شديد، ويطير قاطعا مناطق شتى، حتى يخلصه ملك الموت من آخر أغلاله "(٣).

(١) فصوص الحكم ضمن كتاب رسائل الفارابي ص ٢٢٧–٢٢٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب مهرجان القراءة للجميع، سلسة التراث، مكتبة الأسرة ٢٠٠٧ م .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام أ. دي بور ترجمة محمد أبو ريده ص٢٢٩، مهرجان القراءة للجميع، سلسلة الفكر، مكتبة الأسرة، ٢٠١٠ م .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٣٠ .

المبحث الثاني : قضية التوفيق بين العقل والنقل عند ابن رشد[1] :

تمهيد : في التوفيق بين الدين والفلسفة

لاشك فيه أن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة،أو بين الوحي

---

(١)هو قاضي القضاة أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد،"وكنيته أبو الوليد، فقد كان يكني بها، كما كان جده أبو الوليد يكني بها، وقد ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد في " مدينة قرطبة عام ٥٢٠هـ – ١١٢٦م، من أسرة لها مركز طويل ومرموق في العلم والقضاء كان جده من أكابر القضاة وإمام المسجد الكبير في قرطبة وصاحب مؤلفات كثيرة في الشريعة وكان والده قاضياً لقرطبة، فابن رشد نشأ في أحضان أسرة كريمة من أعرق الأسر في العلم توارثت العلم كابراً،نشأ ابن رشد في هذه البيئة الطاهرة فدرس فيها ما يدرسه أهل زمانه من أدب ولغة وحديث وفقه وأصوله وطب وفلسفة وقد نبغ في ذلك نبوغاً شديداً أهله لأن يحمل هذا اللواء الذي حمله أبوه عن جده ثم حمله هو عن أبيه، وقد ورث ابن رشد وظيفة القضاء عن أجداده كما ورث الكثير من مواهب جده واستعداده الفطري حيث إن الجو العائلي ومجالسة العلماء وأهل الفضل والعلم لها أكبر تأثير علي نشأة الإنسان عن كابر حتى ميز الناس بينهم بالجد والابن والحفيد وقد توفي ابن رشد يوم الخميس التاسع من صفر سنة ٥٩٥هـ . العاشر من ديسمبر سنة ١١٨٩ م . ودفن في مراكش، ثم حمل إلي قرطبة بعد ثلاثة أشهر فدفن فيها، وبموته وموت أصحابه انتهت الفلسفة من بلاد الأندلس،وقد خلف ابن رشد تراثا عظيما في مجالات متعددة ومنها :

١–شروح أو مصنفات فلسفية وعلمية وقد بلغت ثمانية وثلاثين كتاباً من بينها شرح ما بعد الطبيعة، شرح كتاب السماء والعالم . شرح كتاب النفس جوامع سياسة أفلاطون . جوامع الخطابة والشعر وغير ذلك كثير.

٢– شروح أو مصنفات طبية، وقد أوصلها بعض الباحثين إلي خمسة عشر كتابا منها كتاب الكليات شرح الأرجوزة المنسوبة إلي ابن سينا مقالة في المزاج مقالة في حميات العفن .

٣– مصنفات فقهية وكلامية وقد عدها البعض ثمانية كتب منها كتاب المقدمات . بداية المجتهد ونهاية المقتصد . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . كتاب التحصيل .

٤– مصنفات أدبية ولغوية هي : ١– الضروري في النحو. ٢– كلام علي الكلمة والاسم المشتق (ينظر: مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته . ح ١ . ص ٣٥ . كلمة : د/ إبراهيم مدكور في الجلسة الافتتاحية . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . د/ محمد يوسف موسى . ص ٢٦ . مكتبة الدراسات الفلسفية . دار المعارف بمصر، حياة ومؤلفات ابن رشد . د/ عاطف العراقي . ص ١٩ . بحث ضمن أبحاث الكتاب التذكاري ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي . ط الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية .القاهرة ١٩٩٣م، موسوعة الفلسفة . د/ عبد الرحمن بدوي . ح ١ . ص١٩ . الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة: فؤاد كامل وآخرين . ص ١٥،ابن رشد عقيدة ومنهجا.رسالة دكتوراه إعداد. بركات عبد الفتاح. ص ٧ . أصول الدين بالقاهرة . ابن رشد فيلسوف قرطبة . د/ ماجد فخري . ص ١٢ – ١٥، وانظر طبقات الأطباء . ص ٤٨٩).

والعقل كانت إحدى المسائل المهمة التي استرعت انتباه فلاسفة الإسلام، وجذبت أنظارهم نحوها وكان ابن رشد واحداً من بين هؤلاء الفلاسفة الذين شغلوا بهذه المسألة .

فقد فرضت هذه القضية بنفسها على المحيط الإسلامي . فمنذ أن دخلت الفلسفة اليونانية إلى البيئة الإسلامية، وجدت معارضة قوية من جانب كثير من علماء الدين لاسيما الفقهاء والمحدثين . فقد كان فلاسفة الإسلام حريصين على التمسك بعقيدتهم الدينية، وفي نفس الوقت كانوا مولعين بالفلسفة اليونانية لهذا عملوا على ضرورة التوفيق بينهما وإثبات أنه لا يوجد تعارض بينهما فكلاهما حق والحق لا يعارض الحق . ولما كان ابن رشد واحد ممن اشتغل بالحكمة في بلاد المسلمين كان في الطبيعي أن يكون كذلك ممن تلقي سهام المعارضين للفلسفة والفلاسفة لذا نراه عمل على التوفيق بينهما على الرغم من صعوبة هذا العمل خصوصا بعد هجوم الغزالي علي الفلسفة والفلاسفة في المشرق العربي

و حقا ما يملكه ابن رشد من طاقات وقدرات عقلية أهلته للقيام بمثل هذا الأمر على الرغم من صعوبته، خصوصاً وأنه نشأ في بيئة ملئت بالمناوئين له والمعارضين لفكره إلا أنه كان يرحمه الله فيلسوف حقيقي انتقل من دور الترجمة والنقل إلى دور الفلسفة الحقيقية، أو طوع العناصر اليونانية، ومزجها مزجاً بحيث أمكن أن يوفق بينها وبين الإسلام، محتفظاً بالأصول الأساسية (١).

و الواقع أن العلاقة بين النقل والعقل أو بين الشرع والعقل علاقة واضحة إذا فهمت على أساس صحيح تتلخص في تأييد الشرع بالعقل وعدم فصل الشرع عن العقل هذه هي حقيقة العلاقة، فلا يمكن فصل أحدهما عن الآخر أو الاستغناء بأحدهما عن الأخر فكلاهما حق، والحق لا يعارض الحق، والإنسان لا سيما المسلم محتاج إلى كليهما، وعلي هذا فإن ما يعده البعض تعارضا بينهما لا أساس له من الصحة، لأن الذين قدموا واحداً منهم على الآخر لم ينكروا دور الآخر ولم يهملوه أو يعطلوه وآية ذلك أن الذين قدموا النقل قدموه – بعد تعقلهم للألوهية والنبوة والرسالة – وقد ارتضوا ذلك لعلمهم " أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها "(٢).

---

(١) ينظر : الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب .د. عبد المعطي بيومي ص٢٩٠ دار الطباعة المحمدية .

(٢) مقدمة ابن خلدون جـ٣ ص ١٠٢٩ تحقيق د/ علي عبدالواحد وافي مهرجان القراءة للجميع صيف ٢٠٠٦م . ط دار نهضة مصر للطباعة

أما الذين قدموا العقل فقد فعلوا ذلك مدفوعين إلى ذلك بغاية نبيلة تتمثل في الدفاع عن الدين، وقد دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضاتهم واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها"(١).

وما أجمل هذه العبارة التي خطها الراغب الأصفهاني بقلمه إذ يقول : " لله – عز وجل – إلى خلقه رسولان أحدهما : من الباطن وهو العقل .والثاني : من الظاهر وهو الرسول، ولا سبيل لأحد إلى الانتفاع بالرسول الظاهر ما لم يتقدمه الانتفاع بالباطن، فالباطن يعرف صحة دعوي الظاهر ولولاه لما كانت تلزم الحجة بقوله، ولهذا أحال الله من يشكك في وحدانيته وصحة نبوة أنبيائه على العقل، فأمره بأن يفزع إليه في معرفة صحتها.

فالعقل : قائد والدين مدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقياً ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائراً واجتماعهما كما قال تعالى :[... نُّورٌ عَلَى نُورٍ ...} (٢).

وإلي مثل هذا يذهب حجة الإسلام الغزالي حيث يقول : " اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس .

وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر . فلهذا قال تعالى :{ يَا أهل الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ } (٣).

و أيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت، وعلى هذا نبه الله سبحانه بقوله تعالى : { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا

و النشر و التوزيع .

(١) المصدر نفسه

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة . الراغب الأصفهاني ص ٢٠٧، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة بالقاهرة ط الأولي ١٩٨٥ م، والآية ٣٥ من سورة النور، وانظر : في الفلسفة الخليقة لدى مفكري الإسلام د . محمد الجليند ص ٥ نشر مكتبة نهضة الشرق . جامعة القاهرة، مقدمة في علم الأخلاق د. نظير محمد عياد ص ١٦، الدار الإسلامية لطباعة والنشر ط الأولي ٢٠٠٤ م .

(٣) سورة المائدة الآيتان ١٥ – ١٦ .

كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } (١).

فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان .ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى : {صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ } (٢).

ولكون العقل شرعاً من داخل، قال تعالى في صفة العقل : {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ } (٣). فسمي العقل دينا ولكونهما متحدين قال : { نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء }(٤).

فالشرع إذ فقد العقل لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ضياع الشعاع عند فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور."(٥).

هذه هي حقيقة العلاقة بينهما كلاهما له دور تجاه الآخر – وإن قدم دور الشرع على العقل –، فلا تعارض ولا تنافر بينهما، فلا تعارض بين ما أتت به العقول كوسيلة من وسائل المعرفة وبين ما جاء به الوحي المنزل، وإذا حدث تعارض وتنافر إنما يكون ذلك عند انحراف التفكير واعوجاج طرقه فيتوهم التناقض أو التعارض، وفي هذه الحالة نقول آسيء فهم العلاقة بينهما، فالمتدبر لحالهما يدرك ذلك " فالدين له جانبان : جانب صدور . وجانب قبول . أما جانب الصدور فهو الوحي ؛ لأن الأديان صادرة عن الله إلى عباده يحملها الوحي عنه إليهم، وليس لهذا الجانب إلا مهمة التوصيل .

أما جانب القبول فهو العقل ؛ إذ أن الناس مطالبون من الدين نفسه بعرض مبادئه على عقولهم ؛ لأن في ذلك :

أولاً : ضماناً لتمييز الأديان الزائفة من الأديان الصحيحة، والأديان الصحيحة حريصة

---

(١)سورة النور الآية ٣٥ .
(٢)سورة البقرة الآية ١٨ .
(٣)سورة الروم الآية ٣٠ .
(٤)سورة النور الآية ٣٥ .
(٥) معارج القدس في مدارج النفس . للغزالي ص ٥٧ – ٨٥،منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ط الخامسة، ١٤٠١٠هـ ١٩٨١ م، وانظر الحقيقة عند الغزالي د. سليمان دنيا ص ٢٨٠ – ٢٨١، دار المعارف، ط ٥، و ينظر : دور النظر العقلي في بناء عقيدة المسلم د. نظير محمد النظير ص ١٦ : ٢٤، بحث منشور ضمن أبحاث المؤتمر العلمي العاشر لكلية دار العلوم جامعة الفيوم (التفكير المنهجي في العلوم الإسلامية) ١٤٢٨هـ ٢٠٠٨ م .

على أن لا تزاحمها الأديان الزائفة، ولا وسيلة لهذا التمييز إلا نظر العقل .

ثانياً : تحقيقاً للعدالة الإلهية التي على أساسها يقع التكليف فإنه إذا انكشف لعقل الإنسان صدق الدعوة التي يدعي إليها ثم لم يتبعها مع عدم الموانع تحمل مسئولية المخالفة، وكان عقابه عدلاً لا يشوبه ظلم .

وعلي العكس من ذلك أنه إذا أشكل عليه الأمر، مع حرصه على طلب الحق وأخذه بأسبابه فإنه يكون معذوراً في نكوصه عن الأخذ به " [١] .

إن الصلة بين الشرع والعقل صلة وثيقة، والعلاقة بينهما علاقة تكاملية ولا غني لأحدهما عن الآخر فقد بلغا حداً من الترابط والتكامل يجعل من الصعوبة فصل أحدهما عن الآخر أو الاكتفاء بأحدهما دون الآخر فالأمر بينهما كما يذكر الفيلسوف المسلم " ابن رشد أنهما المصطحبان بالطبع المتحابان بالغريزة [٢] .

ومن هنا فإن محاولة إثارة أي عداوة بينهما أو الادعاء بوجود تناقض بينهما إنما يرجع ذلك لسوء الفهم وخطأ النظر إلى طبيعة العلاقة بينهما .

الأسباب التي دفعت بابن رشد للتوفيق بين الدين والفلسفة :

نظرا لهذه العلاقة الموجودة بين الحكمة والشريعة فقد عمل ابن رشد علي إثبات ذلك من خلال ما عرف في الفكر الفلسفي بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وهذه المسألة كان ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام اهتماما بها فالمطالع لكتبه يجد أنه قد خصص بعضها لبحث هذه المسألة بعينها مثل كتاب " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ذلك الكتاب الذي يدل بعنوانه علي أنه خصص لإثبات اتصال الدين بالفلسفة، وأيضاً كتابه الشهير " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة " فقد خصص أيضا للنظر في ذلك الموضوع، كما نجد أنه تعرض لبحث هذه المسألة في مواضع كثيرة من كتبه ككتاب " تهافت التهافت " مثلاً . [٣] .

وابن رشد في اهتمامه بهذه المسألة أكثر من غيره كان مدفوعاً بعدة أسباب نجملها فيما يلي : –

---

(١) التفكير الفلسفي الإسلامي .د سليمان دنيا ص ٢١٩ نشر مكتبة الخانجي ط الأولي ١٣٨٧هـ ١٩٦٧ م .

(٢) انظر : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . ابن رشد ص ٢٨، تحقيق د. محمد عمارة، ط ٢ دار المعارف .

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية في المغرب د/ عبد الحميد عبد اللاه، د / نظير محمد عياد ص ١٢٩ ط الدار الإسلامية للطباعة والنشر .

١- إيمانه بأن الدين يحث علي النظر والتفلسف فقد نظر في القرآن الكريم في كثير من الآيات فوجد أنه يدعو إلى النظر والبحث في الكون المحيط بنا، والمتأمل في آيات القرآن الكريم يجد أنها كثيرة من حي دعوتها إلى إعمال العقل والنظر في كل ما يدور حولنا .

قال تعالي:(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)[١] .

و قال تعالي : (أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ) [٢] .

وقال تعالي : (أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ) [٣] .

هناك إذا العديد من الآيات التي تدعو الإنسان إلى التأمل والتدبر في خلق الله لهذا الكون حيث إن القرآن الكريم هو الكتاب المسطور، أما الكون فهو الكون المنظور ولذا حث في التأمل فيه والآيات السابقة تشير إلى تلك الحقيقة .فهذه الآيات دفعت ابن رشد كما دفعت غيرة من فلاسفة الإسلام إلى القول بعدم وجود تعارض بينهما .

٢- الدفاع عن النظر العقلي الفلسفي ضد الذين نظروا إليه نظرة إنكار وشك وارتياب وضد الذين قاموا بتحريمه تحريماً مطلقاً .

٣- إيمانه بأن الفلسفة حق، وأن الدين حق، وأنهما يهدفان لغاية واحدة هي سعادة البشرية لذا لزم التوفيق بينهما.

٤- وجود بعض الآراء التي تتعارض مع ظاهر الشرع، وذلك مثل الآراء التي قيلت حول مسائل، قدم العالم، العلم الإلهي، والبعث وما قيل فيه .

٥- رغبة ابن رشد أن يكون بعيدا عن مظنة الشبهة، وموطن الاتهام، رغبة منه في القيام بعمله في هدوء باعتبار أن ذلك من صفات الفيلسوف، وخصائص الموقف الفلسفي وخطواته[٤].

٤ – اختلاف الأمة الإسلامية حول العقائد الدينية وانقسامها إلي طوائف وفرق تزعم

---

(١) سورة آل عمران الآيتان ١٩٠ – ١٩١ .

(٢) سورة الأعراف الآية ١٨٥ .

(٣) سورة الغاشية الآيات ١٧ : ٢٠ .

(٤) للوقوف على صفات الفيلسوف وخصائص وخطوات الموقف الفلسفي ينظر :المدخل إلى الفلسفة د. نظير محمد عياد ٢٤ : ٢٨، دار الفقي للطباعة بكفر الشيخ، ط ٥، ٢٠١٠ م.

كل طائفة منها أنها علي الحق وتأول النصوص التي لا تتفق مع ما تذهب إليه بأي وجه اتفق .

٥ – الدفاع عن نفسه فابن رشد أوذي بسب انشغاله بالفلسفة ولهذا كان لابد له من محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك ما قد يجعله بمأمن من الأذى ، وفي نفس الوقت يستطيع أن يستمر في دراساته الفلسفية بعيداً عن خصومه وخصوم الفلسفة، فالمفكر حين يلحقه الأذى بسبب انشغاله بشيء ما، وهو في نفس الوقت حريص عليه يحاول أن يوفق بينه وبين ما يظن البعض أن فيه معارضة له [١].

ومن أجل ذلك كان التوفيق بين الدين والفلسفة من قبل ابن رشد .

٦- شعوره القوي بشدة حملة الإمام الغزالي ضد الفلسفة والفلاسفة هذا الشعور هو الذي جعله يبذل جهده لإضعاف أثر هذه الحملة . [٢].

٧- أن هذه المسألة تمثل ركيزة أساسية لمعظم فلاسفة المغرب الإسلامي، نظرا للموقف المتشدد من الفلسفة والفلاسفة، ودليل ذلك أن الواحد من فلاسفة الغرض كان يخصص بعض مؤلفاته لغرض التوفيق بين الدين والفلسفة .

فابن طفيل مثلا يجعل من الرمزية الشهيرة التي وردت في قصته حي بن يقظان دليلا على أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة بل هما متفقان، فقد وصل "حيّ " إلى الحقيقة بالنظر العقلي، وعندما اتصل بصاحبة "آسال " وصف له جميع ما جاء في الشريعة ففهم "حيّ " أن ما وصل إليه صاحبه عن طريق الشريعة، وهو ما توصل إليه من خلال النظر العقلي [٣].

وجوب النظر العقلي :

إذا كانت هذه الأسباب مجتمعة هي التي جعلت فيلسوف الأندلس يعمل بكل ما أوتي من علم علي إنشاء علاقته طيبة بين الوحي والعقل،و إثبات أن الشريعة والحكمة أختان ارتضعتا لبنا واحدا وأن كلا منهما في حاجة إلي الأخرى فإن في هذا ما يدل على وجوب النظر العقلي، ويوضح هذا ابن رشد فيقول :" فإن الغرض من، هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب.

---

(١)ينظر: مذاهب فلاسفة المشرق د. عاطف العراقي ص ٣٦– ٣٧– ط دار المعارف.

(٢)ينظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية في المغرب د/ عبد الحميد عبد اللاه، د / نظير محمد عياد ص ١٣٤.

(٣) ينظر: حي بن يقظان، ابن طفيل ص ٢٢٦، تقديم و تحقيق فاروق سعد، نشر دار الآفاق بيروت، ط٣، ١٩٨٠م .

فنقول: كأن فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكأن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه.

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى : " فاعتبروا يا أو لي الأبصار " (١).

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً. ومثل قوله تعالى :(أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء...)(٢)؟.

وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. (٣).

وبعد أن يستدل ابن رشد علي أن الشريعة توجب النظر العقلي في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها علي الصانع يذهب فيقرر ضرورة معرفة الله تعالي وسائر موجوداته بالبرهان فيقول :" وإذا كان الشرع قد حث علي معرفة الله تعالي وسائر موجوداته بالبرهان وكان من الأفضل – أو الأمر الضروري – لمن أرد أن يعلم الله تبارك وتعالي وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي، ولا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منه قياس، وما منه ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً الا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركبت أعني المقدمات وأنواعها .

فقد يجب علي المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل (٤).

فابن رشد هنا يوجب علي الناظر في الموجودات معرفة هذه الأشياء قبل النظر، ويرد ابن رشد عي قول من يقول بأن القياس العقلي بدعة فنراه يقول : " وليس لقائل أن يقول : إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هي شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس

(١) سورة الحشر الآية ٢

(٢)سورة الأعراف الآية ١٨٥

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص ٢٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٢ .

يري أنه بدعة فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي ... بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إن النظر في القياس الفقهي إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص. (١).

وإذا تقرر أنه يحب بالشرع النظر، في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فإن هذا يوجب علينا –كما يري ابن رشد – النظر في كتب القدماء للوقوف علي ما قالوه في هذا الباب فهو يقول : "وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه، القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم. فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه. (٢).

وابن رشد إذ يقرر النظر في كتب القدماء فإنه يري أن هذا الأمر ليس متاحا لكل واحد من الناس وإنما يري خاصاً بطائفة معينة اجتمع لها أمران علي حد ذكره حيث يقول :" فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذا كان مغزاهم كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وباب النظر، المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى ." (٣).

ثم يؤكد ابن رشد علي موافقة الشريعة لمناهج الفلسفة وأن من زل نظره أو ساء فهمه فأمره إليه لا للحكمة أو الشريعة فيقول : " وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها، وزل زال، إما من قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أومن قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات. وليس يجب فيما كأن نافعاً بطباعه وذاته أن يترك، لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض. ولذلك قال ﷺ للذي أمره بسقي العسل أخاه لإسهال كأن به، فتزايد الإسهال به لما سقاه العسل، وشكا ذلك إليه: " صدق الله وكذب بطن أخيك "، بل نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها،من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص ٢٤.
(٢) المصدر السابق، ابن رشد ص ٢٥.
(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ٢٩ .

يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري.

وهذا الذي عرض لهذه الصنعة هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كأن الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم وصناعهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فإذاً لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية " (١).

ومعني هذا أن العلاقة بين الشريعة والفلسفة علاقة وثيقة بحيث يصعب الفصل بينهما خصوصا وأن الأولي توجب الثانية، والثانية تخدم الأولي وتؤيدها – فيما يري ابن رشد – فالحكمة " هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذية ممن ينسب إليها اشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها." (٢).

ومن هنا فابن رشد يؤاخي بين الحكمة والشريعة في المنهج الإسلامي فهو لايحل الفلسفة محل الشريعة الإلهية كما يصنع الماديون الغربيون بل ولا حتى يجعلهما منفصلتين وإنما يؤسس الفكر عليهما معا بعد التوفيق والمؤاخاة بينهما فلا هو يحل الفلسفة محل الشريعة ولا الشريعة محل الفلسفة ولا يفصلهما عن بعضهما وإنما ينطلق من النظرة القرآنية التي علمتنا أن الله أنزل الكتاب والحكمة أي جعل للإصابة مصدراً جاء به الوحي إلي الأنبياء والرسل ومصدراً يستقل به العقل الإنساني فهما الإصابة في النبوة والإصابة في غير النبوة هدايتان من الخالق الواحد للإنسان (٣).

قال تعالي : **(... نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)** (٤).

وحدة الحقيقية عند ابن رشد :

من خلال ما تم عرضه نخلص إلى نتيجة مهمة مؤداها أن ابن رشد يري أن الشريعة توجب التفلسف حيث لا تعارض بينهما .

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص ٣٠ .

(٢) المصدر السابق، ص٦٧ .

(٣) ينظر: الموقع الفكري لابن رشد، د/ محمد عماره ص٦٦، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية الكويت ١٩٩٥ م.

(٤)سورة النور الآية ٣٥ .

ويساعد على هذا وحدة الحقيقية فابن رشد يرى بأنه ليس هناك سوي حقيقية واحدة قد تتعدد طرق إفهامها للناس لاختلاف فطرهم ولكنها في النهاية واحدة، يقول ابن رشد :"وإذا كانت هذه الشريعة، حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له." (١).

وفي موضع آخر من كتبه يقول:" فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف علي كنههما بالحقيقية أعني لا علي كنه الشريعة ولا علي كنه الحكمة وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها ولهذا المعني اضطرنا نحن في هذا الكتاب " مناهج الأدلة" أن نعرف أصول الشريعة فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن اضطررنا نحن أيضاً إلي وضع قول أعني فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة(٢).

فالحقيقية واحدة والحق لا يتعدد في جميع الحالات وعلي اختلاف أصناف المخاطبين .

ولذا صح القول بأن الحقيقية الدينية والحقيقية الفلسفية شيء واحد فهما وجهان لعملة واحدة وكل يدركها علي قدر استطاعته والحقيقية الدينية تتسع " لكلا الفريقين إذ أن الدين للجمهور والخواص علي حد سواء فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات "(٣).

فالحقيقية إذاً واحدة عند ابن رشد وهذا ما أكده كثير من الباحثين، يقول هنري كوربان :"لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين، وأن المذهب المشهور القائل بحقيقية مزدوجة كان بالفعل من نسج

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص ٣٢.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ابن رشد تحقيق د/ محمود قاسم ص ١٨٤ – ١٨٥، مكتبة الأنجلو المصرية

(٣) الحقيقية الدينية والحقيقية الفلسفية لدي ابن رشد د/ محمود زقزوق ص ١٠٢، ضمن كتاب ابن رشد مفكرا عربيا١٩٩٣ م.

الرشدية اللاتينية السياسية "[1].

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية هنري كوربان ترجمة نصير مروة ص ٣٦٢ ط بيروت ١٩٦٦ م.

المبحث الثالث : منهج ابن رشد في التأويل .

تمهيد :

بعد العرض السابق ظهر جليا أن الحقيقية واحدة عند ابن رشد وأن التوفيق بين الدين والفلسفة كان طريقه للتأويل وإزالة ما قد يفهم منه أنه لا تلاقي بين الحكمة والشريعة خصوصاً وأنه أكد علي وحدة الحقيقية،و اعترف بأن الشريعة طريق للحق، وأن الفلسفة طريق آخر إليها ؛ لكن اعتراف الفيلس وفلايملك أهمية بالنسبة إلى الفقيه ، بلال أهمية أن يعترف الفقيه بطريقة الفيلسوف.طريق الفيلسوف هو البرهان وإنما تظهر المشكلة لا بموافقة البرهان بما نطقت به الشريعة، فإن خالف البرهان هذا النطق، وجبت أوي لما نطقت الشريعة به ليغدو موافقا للبرهان.[1]. خصوصاً وأن الشرع يسمح بذلك، وإذا كان الأمر علي هذا النحو فما هو التأويل عند ابن رشد ؟ وما المنهج الذي سلكه حيال هذه القضية ؟ فأقول وبالله تعالى التوفيق

تعريف ابن رشد للتأويل :

عرف ابن رشد التأويل بقوله :هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي،... ونحن نقطع أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع نقطع بأنه يقبل – أي ظاهر الشرع– التأويل على قانون التأويل العربي حتى يمكن الجمع بين المعقول والمنقول ولا يصطدم الشرع والعقل [2].

و هذا مفاده أن التأويل يراد به مجاوزة النص وفق قواعد اللغة العربية التي نزل بها النص، وعلي ضوء ما تسمح به اللغة والعرف من استخدامات للكلمات فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول في القرآن واللغة والعرف، مما يؤيد ما ذهب إليه في التأويل، ولو كان التأويل علي خلاف ذلك لأدي ذلك إلي ضياع الحقيقة واختفاء المعني المراد الذي يستقيم مع ما تقره اللغة ويقره العرف ومثل هذا التأويل أبعد ما يكون عن الصواب فهو أقرب إلي التأويل الباطني الذي نجده لدي كثير من الفرق الضالة كغلاة الشيعة أو تأويل رمزي كالموجود عند غلاة الصوفية إن مثل هذا النوع من التأويل يعد تأويلا فاسدا لأنه ينبع عن الإفهام دون ضابط ولا يقره العقل ولا يقبله العرف ولا تسمح به قواعد اللغة العربية.

والسبب– كما يذكر ابن رشد –في وجود نصوص من القران والحديث تتطلب التأويل

---

(١) الحقيقية والشريعة عند ابن رشد د/ أحمد برقاوي ص ٥٤ – ٥٥، مجلة التراث العربي

(٢) فصل المقال فيما بين الحكة والشريعة من الاتصال، ص ٣٢ – ٣٣ .

لمعرفة المعاني الخفية المرادة منها،ووجود نصوص أخرى يراد منها ما تدل عليه من المعاني الظاهرة،أو بعبارة أخرى،السبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر له أهله وهم العامة وأشباههم،وباطن له أهله وهم ذوو البرهان .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن رشد وإن قال بالتأويل ودعا إلي إعماله والرجوع إليه فهو في ذلك ليس بدعا بين العلماء بل يمكن القول بأنه في هذا متأسياً بمن كان قبله من أصحاب المذاهب المختلفة والمدارس المتنوعة .فالناظر في الفكر الإسلامي علي تنوعه يدرك أنه لا يوجد مذهب إسلامي لم يقل أعلامه بالتأويل علي نحو من الأنحاء، بعبارة حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي سبق ابن رشد وقعّد للتأويل حيث يذكر : بأنه ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر للتأويل فالحنبلي مضطر إليه وقائل به، وكذلك الأشعري والمعتزلي علي تفاوت بينهم في الاقتصاد والتوسط والتوغل في مواضعه .(١)

وقد سار ابن رشد علي هذا المذهب فلجأ إلي التأويل أحياناً وفق ضوابطه وأصوله لأنه رأي فيه ضرورة لا غني عنها .

هذا عن مفهوم التأويل عند ابن رشد، أما عن منهجه فيه، فيمكن الوقوف عليه من خلال النقاط التالية :

بيان ضرورة التأويل :

قانون التأويل عند ابن رشد :

المبررات المنطقية للتأويل عند ابن رشد :

أما عن النقطة الأولي والمتعلقة بضرورة التأويل: فإن المطالع لفلسفة ابن رشد يجد أنها تدور كلها في إطار عام هو التوفيق بين الفلسفة والدين فهي نقطة الاتصال أو الميزان الذي يوفق به بينهما فهو عنده قطب الرحى الذي تدور عليه الفلسفة والدين، فهو من ناحية يعرف الفلسفة بأنها النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعية البرهان،ومن ناحية ثانية يري أن النظر البرهاني لا يؤدي إلي مخالفة الشرع بل يؤيده ويشهد له .(٢)

يقول ابن شد : " وإذا كانت هذه الشريعة، حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى

(١)قانون التأويل للغزالي ص ٤١: ٤٧ قرأه وخرج أحاديثه محمود بيجو ط ١، ١٤١٢هـ +++١٩٩٢ م.

(٢) ينظر: الفلسفة الإسلامية من المشرق إلي المغرب د/ عبد المعطي بيومي ج ٣ ص ٢٩١ – ٢٩٢، وانظر: فصل المقال ص ٣١ –٣٢.

مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له." [١]

وهذا النظر البرهاني له مع الشريعة ثلاثة احتمالات وهي :

١ – أن يصل البرهان إلي الحقائق التي سكت الشرع عنها سكوتا تاما ولا مشكلة هنا فعمل الفيلسوف هنا هو نفس عمل الفقيه الذي يستنبط بالقياس الشرعي حكم ما سكت عنه الشرع من أحكام .

٢ – أن يوجد اتفاق بين الحقيقية التي توصل إليها البرهان وبين الحقيقية التي تدرك من ظاهر خطاب الشرع وهنا لا مشكلة أيضاً.

٣ – أن يوجد تناقض واختلاف بين حقائق البرهان وظاهر الشرع وهنا تكون المشكلة وحلها يكون بالتأويل .

يقول ابن رشد : " فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله.وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فإن الفقيه إنما عند قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعاً كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن.

وماأعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها". [٢]

ومعني هذا أن هناك ضرورة للتأويل فهو يدفع بالتعارض الذي قد يظن وجوده بين العقل والنقل أو بين الحقائق البرهانية وظواهر النصوص الشرعية، خصوصا وأن الشرع يسمح بذلك فللشرع ظاهر وباطن – علي حد ذكره – فقد ذكر ابن رشد إنّ في القرآن الكريم معنى ظاهرا ومعنى باطنا؛ لذا يجب البحث عن المعنى الذي يؤدّي إليه النّظر

(١) فصل المقال ص ٣١ –٣٢.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص ٣٢ – ٣٣ .

البرهانيّ؛ وفي حال ظهور اختلاف بين ظاهر النّصّ وباطنه، وجب رفع التّناقض والتّباين الظّاهرَين عن طريق التّأويل.

أمّا اشتمال الشّرع على ظاهر وباطن فهو لايعني بالضّرورة وجود حقيقتين متباينتين ؛ بلإنّ الحقيقة واحدة، وإنما هنا كاختلاف بطريقة التّعبير عنها . ولاضير فيذلك. (١).

يقول ابن رشد :" 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 بينها.

و إلى هذا المعنى وردت الإشارة (٢). بقوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ...)(٣).

فالله تعالي يخاطب الجميع وكل يفهم حسب طاقته وعلي قدر حاله فطبائع الناس متفاوتة وأحوالهم متباينة، وحول هذا المعني يقول ابن رشد : " وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق، بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية. وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان، إلا من جحدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه." (٤).

ومن الواضح هنا أن ابن رشد يشير إلي نقطة مهمة وهي أنواع القياس ومراتب الناس في التصديق به، فالناس عند ابن رشد علي أصناف ثلاثة : صنف ليسوا من أهل التأويل أصلاً، وصنف من أهل التأويل الجدلي، وصنف من أهل التأويل اليقيني، فهو يقول :" فإذا الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع

---

(١) ابن رشد بين الحكمة والشّريعة، الأبفرنسواعقلر.م.م. ص ٧، بدون.

(٢) فصل المقال، ص ٣٤ .

(٣) سورة آل عمران الآية٧.

(٤) فصل المقال، ٣١.

والعادة.

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، اعني صناعة الحكمة "[١].

وغير خفي أن اختلاف أفهام الناس وفطرهم بهذا الشكل يقتضي ضرورة اختلاف طرق التعبير لتكون مناسبة لكل العقول ومقبولة لدي كل الأفهام فمعروف أن " أهل التأويل اليقيني لا يصدقون إلا بالبرهان، وأهل التأويل الجدلي لا يصدقون إلا بالأقاويل الجدلية والخطابيون لا يصدقون إلا بالأقاويل الخطابية ومن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع كان بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس " [٢].

ومعني هذا أن ابن رشد يري أن لكل مقام مقال فلكل طائفة طريقتها بما يتناسب مع فطرتها ويستقيم مع فهمها، فقد جاء في الحديث " أنزلوا الناس منازلهم ..." [٣].

وفي حديث آخر "خاطبوا الناس علي قدر عقولهم "[٤].

وقال سيدنا علي رضي الله عنه : " خاطبوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله [٥].

و حيث إن القرآن الكريم كتاب الله تعالي فقد جاء بأسلوب معجز يناسب كل الأصناف ويستقيم مع جميع الطوائف شريطة : " ألا يخاطب بالتأويل من لا يقدر علي التصديق بالتأويل وألا يخاطب بالتأويل الجدلي من لا يكفيه في إلا التأويل اليقيني، أو يخاطب بالتأويل اليقيني من لا يصدقون إلا بالأقوال الخطابية أو الأقوال الجدلية، وهكذا دخل ابن رشد إلي مشكلة النصوص التي يوهم ظاهرها خلاف الحقائق البرهانية ... وهنا يقرر ابن رشد حل هذه المشكلة بما يتناسب مع عقول المخاطبين بالشريعة فأهل البرهان يناسبهم التأويل للظاهر ولا يناسبهم غير التأويل.

أما أهل الأقاويل الخطابية فإن المناسب لهم حمل النصوص علي ظواهرها ولا يناسبهم غير ذلك، فلو صرفت النصوص عن ظاهرها وأولت بالتأويل البرهاني لم يفهم منها

---

(١) فصل المقال، ٥٨ .

(٢) الفلسفة الإسلامية من المشرق إلي المغرب د/ عبد المعطي بيومي ج ٣ ص ٢٩٣

(٣) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الأدب باب في تنزيل الناس منازلهم ج ٤ ص ٢٦١ حديث رقم ٤٨٤٢ وفيه ضعف ط دار الفكر بيروت.

(٤) أخرجه ابن إسحاق في كتاب جزء من حديث خيثمة ص ٧٥، وهو حديث مرسل، ط مكتبة القرآن القاهرة تحقيق مجدي السيد

(٥) أخرجه البخاري كتاب العلم باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية إلا يفهموا ج ١ ص ٥٩ اثر رقم ١٢٧ ط دار ابن كثير اليمامة بيروت ط ٣ .

أصحاب الأقاويل الخطابية شيئاً وقد تفسد عقيدتهم " [1].

يقول ابن رشد : " ونحن نقطع قطعاً كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"[2].

ويشرح ابن رشد ذلك فيقول ما نصه : "وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن،وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها"[3].

ومعني هذا أن هناك ضرورة للتأويل باعتباره وسيلة تدفع بما يوهم القول بوجود تعارض بين الحقائق البرهانية وظواهر النصوص الشرعية، وإذا كان الأمر علي هذا النحو يتطلب التأويل لإزالة هذا الأمر فهل هذا يعني أن باب التأويل مكفول لجميع الطوائف والأصناف ؟ أم أنه باب دقيق وخطير ولهذا كان مقصوراً علي طائفة بعينها، هذا ما تجيب عنه السطور التالية من خلال الوقوف علي ضوابط التأويل عند ابن رشد من خلال قانونه المعروف بقانون التأويل .

قانون التأويل عند ابن رشد :

إذا كان ابن رشد قد رأي ضرورة تأويل النصوص التي توهم ظاهرها التناقض مع ما توصلت إليه العقول بعد النظر فإنه أراد ألا يترك الأمر فوضي فيؤول من يشأ ما يريد من النصوص، بل جعل لذلك قانونا وقاعدة يعرف من خلالها ما يجوز تأويله ؟ أو بمعني آخر ماذا نؤول ؟ ولمن نؤول ؟وكيف نؤول ؟ وأخيرا ما المبررات المنطقية للتأويل ؟ .

فالمطالع لهذا القانون عنده يجده دون كبير عناء يقوم علي مبدأين أساسين وهما :

أ – مراعاة ظاهر النص الديني وعدم تأويله لكون المعني الظاهر من النص هو المراد حقيقة كما في النصوص الخاصة بأصول الدين .

ب – تأويل النصوص التي جاء ظاهرها مخالفاً لأحكام القياس البرهاني وهي

---

(١) الفلسفة الإسلامية من المشرق إلي المغرب ج ٣ ص ٢٩٣ – ٢٩٤ .

(٢) فصل المقال، ص ٣١ .

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد ص ٣٢ – ٣٣ .

النصوص التي اختص الفلاسفة بتأويلها ولا يصرحون بتأويلها لغيرهم [١].

ومن ثم كان لا بد من قانون يعتمد عليه في التأويل، وهذا ما سأوضحه في السطور التالية إن شاء الله تعالي .

أما عن النقطة الأولي: والتي تتصل بماذا نؤول ؟ فأقول وبالله تعالي التوفيق :

عند الحديث عن هذه النقطة عند ابن رشد نجده يبين أن النصوص الشرعية علي أنواع عدة، فمنها ما لا يقبل التأويل، ومنها ما يجب تأويله،ومنها ما يجوز تأويله،فهناك من ظاهر الشرع ما يجوز تأويله طالما أنه لا يتعلق بالمبادئ، فإذا كان متعلقاً بالمبادئ فهو كفر، وأما تأويل ما بعد المبادئ فهو بدعة، وهناك ظاهر يجب تأويله وحمله علي ظاهره كفر فهو يقول : " وإذا تقرر، هذا، فقد ظهر لك من قولنا أن هاهنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله. فإنا كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وهاهنا أيضا ظاهره يجب على أهل البرهان تأويله، علهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة. ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ".[٢]

ويبين ابن رشد أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف، وذلك أنها تنقسم أولاً إلي صنفين، صنف غير منقسم وصنف منقسم.

أما الصنف غير المنقسم فهو أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعا [٣] .

فهو يقول عن هذا الصنف الأول في فصل المقال: (وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس لها تأويل، والجاحد له أو المتأول كافر) [٤] . أما عن القسم الثاني وهو المنقسم فيقول ابن رشد:

الصنف الثاني : فهو ألاّ يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف هو القابل للتأويل. وينقسم بدوره إلى أربعة أقسام الأول: أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يُعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة

---

(١) إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد د. أحمد عبد المهمين ص ٣٦٣ .دار الوفاء لدنيا الطباعة ط ١، ٢٠٠١ م.

(٢) فصل المقال، ص ٤٧ – ٤٨ .

(٣) ينظر : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد ص ١٥٥، المكتبة المحمودية ط٣،١٩٦٨ .

(٤) فصل المقال، ص ٥٦ .

تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة، وتأويل هذا القسم خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

الثاني: فالمعنى يصرح به أنه مثال ولماذا هو مثال. فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب. وهو يعلم بعلم قريب منه.

الثالث: أن يكون المعني الظاهر الذي صرح به الشرع ليس هو المعني المقصود بل هو مثال فيعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد وهذا لا يتأوله إلا الخواص والعلماء(١) .

وهذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده عن أفهام العوام وإنما أتي لتحريك النفوس إليه وهذا مثل حديث " الحجر الأسود يمين الله في الأرض "(٢) .

ويوضح ابن رشد أن القانون الذي يحكم هذا الصنف من المعاني التي ورد بها الشرع هو ما ذهب إليه الإمام الغزالي فهو يقول :" وهذا هو السبب في أن انقسام، الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان. وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في " كتاب، التفرقة (٣).

الرابع: وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالاً معلوماً بعلم بعيد وإلا أنه إذا سُلّم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا أيضاً نظر(٤) .

وبعد أن صنف ابن رشد هذا التصنيف وجد أن الصنفين الآخرين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منه اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو إلى عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ولما تسلط على التأويل

---

(١) ينظر : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(٢) الحديث أخرجه : أحمد في "مسنده" (٢/٢١١)، وابن خزيمة في"صحيحه" (٢٧٣٧) –ومن طريقه أبو بكر الكلاباذي في "بحر الفوائد" (ص ١٨٥– ،والطبراني في "المعجم الأوسط" (٥٦٣)، وابن شاهين في "الترغيب" (٣٣٧)، والحاكم في" المستدرك" (١٦٨١)، والبيهقي في "الأسماء والصفات" (٧٢٩)، وابن الجوزي في "العلل المتناهية" (٩٤٥) كله من طريق سعيد بن سليمان الواسطي، ثنا عبد الله بن المؤمل، قال :سمعت عطاء بن أبي رباح، يحدث عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: " يأتي الركن يوم القيامة أعظم من أبي قبيس له لسان وشفتان يشهد لمن استلمه بالحق، وهو يمين الله ﷻ التي يصافح بها عباده . " قال الطبراني : " لم يرو هذا الحديث عن عطاء، عن عبد الله بن عمرو إلا عبد الله بن المؤمل."قال البيهقي " : وفي إسناد الحديث ضعف. "

(٣) ينظر : فصل المقال ص ٤٦ .

(٤) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد ص ١٥٥ – ١٥٦ .

في هذه الشريعة ممن لم تتميز له هذه المواضع ولا يتميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم اضطرب الأمر فيها ووجد بين المسلمين فرق يكفر بعضها بعضا وهذا كله جهل لما قصد الشارع وتعد على الشريعة نفسها. (١).

وهكذا يوضح ابن رشد أصناف المعاني الموجودة في الشرع كما جاءت في النصوص الدينية، ويبين أن منها ما يقبل التأويل ومنها ما لا يقبل التأويل، وهى تتوقف على حال المؤول ومكانته من معرفة البرهان وأنه وفقا لتقسيم معاني الشريعة يكون لكل صنف من الناس ما يلائمه ويبدو من هذا أن التأويل أمر نسبى يختلف من فرد لآخر وبهذا يختلف ما يجوز تأويله وما لا يجوز تبعا لذلك فقد يجوز تأويل ظاهر معين في حق فرد ولا يجوز تأويل نفس الظاهر في حق فرد آخر وذلك تبعا لمكانة الفرد من معرفة البرهان .

ويبدو من عرض رأى ابن رشد صعوبة تحديد ما يجوز تأويله وما لا يجوز، وهذا يجعل التأويل ليس أمراً سهلا ميسورا ولا متاحا للجميع بل لا يستطيع أن يقوم به إلا صنف مؤهل من الناس هم أهل البرهان.

وبعد أن بين ذلك انتقل للنقطة الثانية من قانونه وهي لمن نؤول ؟

يري ابن رشد أن هناك أسساً يجب اتباعها عند التأويل من حيث إذاعته وعدم إذاعته ولهذا نجده قسم الناس إلي أصناف يقول ابن رشد:" فإذا الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، اعني صناعة الحكمة.

وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن، هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر. والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر واثبات المؤول، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر، إن كان في أصول الشريعة. فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو

(١) ينظر: المصدر نفسه ص١٥٧ –١٥٨ .

الجدلية " [١].

ويقول ابن رشد :"وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على ظاهرها،وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدى إلى الكفر ..فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر،ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إن كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان،فأما إذا أثبتت في غير كتب البراهين واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية،كما يصنع" أبو حامد الغزالي " فخطر على الشرع وعلى الحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. [٢]

ويعلل ابن رشد عدم التصريح بالتأويل لهذا الصنف من الناس وهم الجمهور الأعم،بأنهم لا يقبلون التصديق إلا من قبل التخيل،أعنى أنهم لا يصدقون بشيء إلا من جهة ما يتخيلون، وعسير وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل، ويضم ابن رشد إلى الجمهور فريق المتكلمين لأنهم ليسوا من أهل البرهان .وعلى هذا فأهل البرهان هم الذين يصرح لهم بالتأويل،أما الخطابيون والجدليون لا يصرح لهم بالتأويل،خاصة البرهانية وذلك لبعدها عن المعارف المشتركة.

ويشبه ابن رشد من يصرح للجمهور بالتأويل بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سم لها،فإن السموم هي أشياء مضافة،فانه قد يكون سما في حق حيوان،لكنه غذاء لحيوان آخر،أي أنه رأى أنه سم في حق نوع من الناس لكنه غذاء في حق نوع آخر. فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل أنواع الناس،بمنزلة الأشياء كلها أغذية لجميع الناس.[٣]

ولما كان الأمر عنده علي هذا النحو نراه يهاجم الإمام الغزالي والأشاعرة والمعتزلة لكونهم قد وقعوا في خطأ التأويل للعوام في باب العقائد مما ترتب عليه وقوع الريبة وزعزعة العقيدة فهو يقول : " فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقل تأويلاً. فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق [٤].

---

(١) ينظر : المقال ص ٥٨ –٥٩ .

(٢) فصل المقال ص ٥١ –٥٢ .

(٣) نظر: تهافت التهافت، ابن رشد تحقيق د/ سليمان دنيا ج٢ ص ٥٥٢ ط دار المعارف القاهرة١٩٧١ م.

(٤) فصل المقال ص ٦٥ – ٦٦.

ويري ابن رشد أن الجيل الأول رضوان الله عليهم عرفوا ذلك فضربوا صفحاً عن التأويل مخافة الابتداع في الدين أو حمل الناس علي ما لا يصح حملهم عليه حتى أن من وقف منهم علي تأويله لم يقم بإذاعته علي العوام خوفاً عليهم فهو يقول:" فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. (١).

ولما كان الأمر علي هذا النحو نراه ينتهي إلي تحبيذ طريقة القرآن الكريم وأخذ نصوصه "علي ظاهرها من غير تأويل ما أمكن ذلك حفاظاً علي عقائد الجمهور، فإذا كان التأويل ظاهراً بنفسه ولا بد منه فلا يجوز أن يؤول إلا من كان من أهل البراهين"(٢).

وعلى هذا فالتأويل كما يري ابن رشد ينبغي أن يكون قاصراً على أهل البرهان الراسخين في العلم مخافة فساد الشريعة وضياع الجمهور.

هذا ويمكن القول إن السبب الذي بمقتضاه حبّذ ابن رشد طريقة القرآن الكريم في أخذ النصوص علي ظاهرها ما أمكن ذلك مرده إلي خواص الأقاويل الشرعية المصرح بها في القرآن الكريم فهو يقول :" فإن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز:

إحداها :أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقاً للجميع منها، والثانية: أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها – إن كانت مما فيها تأويل – إلا أهل البرهان، والثالثة: أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.

وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة: أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هو حق ولذلك كثرت البدع. وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه "(٣).

هذا عن النقطة الثانية أما عن النقطة الثالثة والتي تتصل بكيف نؤول ؟ فإن ابن شد بين أن التأويل لا بد أن يكون وفق قواعد اللغة العربية وضوابطها حيث يقول :" ... إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي " (٤).

ويزيد الأمر إيضاحاً فيقول : " وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن "(٥).

---

(١)المصدر نفسه ص ٦٥ . .

(٢) الفلسفة الإسلامية من المشرق إلي المغرب ج٣ ص ٢٩٨ .

(٣) فصل المقال ص ٦٥ – ٦٦ .

(٤) فصل المقال ص ٣٣

(٥) المصدر نفسه٣٣ .

باعتبار أن اللغة تقبل التأويل وتقره متى كان وفق قواعدها وضوابطها المتعارف عليها ولذا عرف التأويل بأنه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقة " أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت، في تعريف أصناف الكلام المجازي(١).

المبررات المنطقية للتأويل:

إذا كان ابن رشد حدد مايجوز تأويله وما لا يجوز، ولمن نؤول ؟ وكيف نؤول ؟ فإنه قد فعل ذلك من خلال تقديمه " لمبررات منطقية تقوم علي طبيعية علاقة المقدمات بالنتائج في النص الديني وفقا لطرق التصور والتصديق التي احتوتهاالشريعة التي هدفها العلم الحق والعمل الحق ويظهر ذلك واضحاً في دراسة ابن رشد لصنفي التعليم وهما التصور والتصديق " (٢).

يقول ابن رشد :" لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفين: تصوراً وتصديقاً، ... وكان الشرع إنما مقصودة تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور هذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف"(٣).

الصنف الأول : أن تكون مع أنها مشتركة خاصة في الأمرين جميعاً، اعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية، مع أنها خطابية أو جدلية. وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها، مع كونها مشهورة أو مظنونة، أن تكون يقينية، وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها. وهذا، هو الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر"(٤).

وكما هو واضح أن هذا الصنف من الأقاويل الشرعية هو الذي يشمل أصول الشريعة ولذا جاءت مقدماته يقينية ونتائجه يعبر عنها تعبيراً مباشراً دون حاجة إلي تأويل .

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

الصنف الثالث : عكس كل هذا، وهو أن تكون النتائج هي الأمر التي قصد إنتاجها

---

(١) نفسه ص ٣٤ .

(٢) إشكالية التأويل بين الإمام الغزالي وابن رشد ص ٣٦٧

(٣) فصل المقال ص ٥٥ – ٥٦ .

(٤) فصل المقال ص ٥٦ .

نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية. وهذا أيضاً لا يتطرق إليه تأويل، أعني لنتائجه، وقد يتطرق لمقدماته.

الصنف الرابع :أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه. هذه فرض الخواص فيها تأويل، وفرض الجمهور إقرارها إمرارها على ظاهرها. "[1].

وبناءً علي هذا كون فيلسوف قرطبة قد جعل التأويل في أضيق نطاق بحيث لا يتطرق إلي ما هو يقيني، يقول ابن رشد : " وبالجملة، فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك إلا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعاً، أعني في التصور والتصديق، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك"[2].

فاليقين عند ابن رشد هو المقياس الذي علي أساسه يتم التأويل أولا يتم، ولكن إذا كان الأمر علي هذا النحو عند ابن رشد فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلي تأويل ما أجمع المسلمون علي أخذه علي ظاهره وعدم تأويله ؟

يجيب ابن رشد علي ذلك يقول:" فإن قال قائل إن في الشرع أشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ قلنا: أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني فلم يصح، وأما أن كان الإجماع فيها ظنياً فقد يصح "[3].

هذا ومما يجب ملاحظته في هذه المسألة أنه يورد اعتراضاً مؤداه ماذا لو خرق أحد العلماء إجماع المسلمين بتأويل ما أجمعوا علي عدم تأويله ؟

يجيب ابن رشد علي هذا الاعتراض فيؤكد علي صعوبة الإجماع في مثل هذه الأمور النظرية بطريق يقيني كما في الأمور العملية ويبرر ذلك بقوله : "فإن قال قائل إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ قلنا... إن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات، أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في

(١)المصدر السابق ص ٥٦ –٥٧ .
(٢)نفسه ص ٥٧ .
(٣) المصدر نفسه ص ٣٤ – ٣٥ .

المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة"(١).

وهكذا يقدم ابن رشد مبرراته علي صعوبة حدوث الإجماع في مثل هذه الأمور بطريق يقيني لأن الشروط التي ساقها " يتعذر توافرها إن لم يكن من المستحيل وجودها، لذا فإن الإجماع يفقد شرط اليقين لتعذر حصول الإجماع ذاته "(٢).

(١) المصدر نفسه ص ٣٥ .

(٢) التأويل بين الأشعرية و ابن رشد د، علي عبد الفتاح المغربي ص ٢١٠.ضمن كتاب الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي .

المبحث الرابع : نماذج من تطبيقات ابن رشد لمنهجه التأويلي [١].

في هذا المبحث أعرض– بعون الله تعالى وتوفيقه– لجملة من النماذج التي طبق ابن رشد عليها منهجه التأويلي وهي على النحو التالي :

١– صفة الوحدانية :

استدلال المتكلمين على صفة الوحدانية بدليل يعرف بدليل التمانع، ويقوم هذا الدليل عندهم أن الإله واحد ، ويستحيل تقدير إلهين، والدليل عليه أننا لو قدرنا إلهين ، وفرضنا الكلام في جسم ، وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ، ومن الثاني إرادة تسكينه ، فتتصدى لنا وجوه حلها مستحيل .

وذلك أننا لو فرضنا إراديتهما ، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون منها ، ثم مسألة إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد،كما يستحيل أيضا الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني ، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته . [٢]

يقول الرازي :إن الإله واحد . والدليل عليه : أننا لو فرضنا إلهين . أراد أحدهما حركة " زيد " ، والآخر سكونه – فإن حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين . وهو محال . وإن لم يحصل مرادهما . فهما عاجزان ، والعاجز لا يصلح للإلهية .وإن حصل مراد أحدهما دون الثاني . فالذي حصل مراده هو الإله ، والذي لم يحصل مراده فهو عاجز ، والعاجز لا يصلح للإلهية[٣]. وإليه أشار في التنزيل بقوله : " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا "[٤]

وإذا كنا نجد أن هذا الدليل (الممانعة) كان محل اتفاق فيما بين الأشاعرة ، فإننا نجده في كثير من جوانبه عند المعتزلة .فنجده مثلاً عند القاضي عبد الجبار المعتزلي يعقد فصلا في " المغني" عنوانه . في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله عز وجل

---

(١) كان من المفروض أن أخصص مبحثا لموقف ابن رشد من تأويلات المتكلمين، ولكن أثناء التعرض لبعض نماذجه التأويلية تبين أنه لا يعرض للنموذج إلا بعد أن يعرض له عند المتكلمين، و يفصل القول فيما له أو عليه، فتم الاكتفاء بما جاء هنا تجنبا للإطالة و منعا للتكرار .

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الانتقاد للجو يني ص ٥٣ بتصرف ، نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٩١ وما بعدها ، المطالبة العالية للرازي جـ ٢ ص ١٣٥.

(٣) المسائل الخمسون للرازي ص ٥٨ . تحقيق د / أحمد حجازي السقا . نشر المكتب الثقافي بالقاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٩م

(٤) سورة الأنبياء الآية ٢٢

قديم ثان [١]

هذا هو دليل التمانع عند المتكلمين، وهو دليل لم يسلم من نقد ابن رشد له فقد انتقده من جانبين :

الأول: أنه ليس في طاقة الجمهور فهمه ، ولا يحصل لهم به اقتناع إذا بسط مفصلا.

الثاني :أنه ضعيف،ووجه الضعف في هذا الدليل كما يذكر ابن رشد ، أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد ، يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف . [٢]

ومن ثم يري ابن رشد أن فهم المتكلمين للنص الديني في هذا الشأن ليس هو الفهم الصحيح فهو يقول :

"فإذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى : (ولعلا بعضهم على بعض)[٣] .

من جهة اختلاف الأفعال فقط ، بل ومن جهة اتفاقهما . أيضا،فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد ، كما تتعاون الأفعال المختلفة، وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون [٤].

وبعد أن بين ابن رشد الإشكاليات الثلاث التي نتجت من القسمة الثلاثية والتي كانت سببا لسوء فهم المتكلمين لدليل الوحدانية في القرآن الكريم، نراه يؤكد علي ذلك فيقول: " وذلك لأن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم. فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرف في المنطق بالشرطي المنفصل ، ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم ، والدليل الذي هو في الآية يعرف في المنطق بالشرطي المتصل ، وهو غير المنفصل . [٥]

ويواصل ابن رشده نقده لدليل الأشاعرة فيقول : " وأيضا فإن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضي إليه الكتاب وذلك أن المحال الذي أفضي إليه دليليهم هو أن يكون العالم إما لا موجودا ولا معدوما ، وإما أن يكون موجودا معدوما ، وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا . وهذه كلها مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد .

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار جـ ٤ ص ٢٦٧ وما بعدها، تحقيق د/ محمد مصطفي حلمي، د/أبو الوفا الغنيمي ط الدار المصرية للتأليف و الترجمة

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٤ .

(٣) سورة المؤمنون الآية ٩١

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٥ .

(٥) المصدر السابق ص ٧٦ .

والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام ، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص ، وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود ، فكأنه قال) :لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ...) [١] لوجد العالم فاسدا في الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد .فواجب أن لا يكون هنالك إلا إله واحد . [٢]

وبعد هذا ينتهي ابن رشد إلي أن نفي الألوهية عمن سواه يكون طريق إثباته الشرع وقد نص الله علي وحدانيته في كتابه في ثلاث آيات وهي :

قوله تعالي : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ...) [٣]، وقوله تعالي:(ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض ...)[٤] .

وقوله تعالي :" قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلي ذي العرش سبيل"[٥].

فالآية الأولي دلالتها مغروزة في الفطر بالطبع، والآية الثانية رد منه علي من يصنع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض أن لا يكون عنها موجود واحد، والآية الثالثة فهي كالآية الأولي برهان علي امتناع وجود الهين فعلهما واحد.[٦]

و يعود ابن رشد ليؤكد مرة ثانية على أن الطرق التي توصل بها الى الإقرار بوجود الله ونفي الإلهية عمن سواه ، هي الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجوده تعالى ووحدانيته ، وأن من يتوصل إلى الإقرار بوجوده تعالى وبوحدانيته بهذه الطرق فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية ، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة ، وإن صدق بأن لا إله إلا الله) فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم. [٧] .

٢. صفتا السمع والبصر :

ذهب ابن شد إلي أن الذي ينبغي أن يعلمه الجمهور في موضوع الصفات الإلهية هو ما صرح به الشرع فقط دون تأويل، وهذا يعني الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها، وفي ذلك يقول ابن رشد : " وأما صفتا السمع والبصر فإن الشرع أثبتهما لله تبارك وتعالى، من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات، وليس يدركها

(١) سورة الأنبياء الآية ٢٢ .
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٦ .
(٣) سورة الأنبياء الآية ٢٢ .
(٤) سورة المؤمنون الآية ٩١ .
(٥) سورة الإسراء الآية ٤٢ .
(٦) ينظر : الكشف عن مناهج الأدلة ص ٧١– ٧٢ .
(٧) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة ٧٦– ٧٧ .

العقل،ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل مافي المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر، وعالما بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له، وهذه كلها مبنية على وجودها للخالق سبحانه في الشرع، ومن جهة تنبيهه على وجود العلم له .

وبالجملة فيما يدل عليه اسم الإله، واسم المعبود، يقتضي أن يكون مدركا بجميع الإدراكات لأنه منة العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له" [١] . كما قال تعالى: (يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا)[٢] .

بهذا الكلام الواضح الميسر بين ابن رشد أن صفتي السمع والبصر لم تذكر في الشرع إلا بمقدار ما يفهمه الجمهور دون تأويل، لذلك كان التأويل خاصا بالعلماء ومن هنا رفض تأويلات المتكلمين لصفتي السمع والبصر كما رفض تصريحهم للجمهور بهذه التأويلات لأنه كما يقول :" فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف علي هذا القدر من المعرفة إذ أغني مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف علي الحق في هذا " [٣] .

و هكذا استطاع ابن رشد أن يثبت لله جميع صفات الكمال بيسر وبساطة .

٣- التنزيهات :

من المعلوم أن موضوع التنزيهات الإلهية يرتبط ارتباطاً قوياً بموضوع التأويل، نظراً لوجود نصوص يوهم ظاهرها المماثلة بين الله تعالي وخلقه،وقد اهتم ابن رشد ببحث مسألة التنزيه، وذهب في هذه المسألة إلى موافقة رأي كل من المعتزلة والأشاعرة من حيث المبدأ، وإن كان قد اختلف معهم منهجيا، فرأى أنه يجب تنزيه الله عن المماثلة، والجسمية، وكونه تعالى في جهة، كالتالي :

أ- . نفي المماثلة :

رأى ابن رشد أنه يجب نفي مماثلته تعالى أو مشابهته لشيء من المخلوقات، وذهب إلى أن الطريق الصحيح إلى تنزيه الله تعالى من هذه النقائص، هو : " ما صرح به الكتاب العزيز في غير ما آية، أبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) [٤]، وقوله تعالى :(أفمن يخلق كمن لا يخلق)[٥]

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٨٣ .
(٢) سورة مريم الآية ٤٢
(٣) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص ٨٦ – ٨٧ .
(٤) سورة الشورى الآية ١١
(٥) سورة النحل الآية ١٧، وينظر : مناهج الأدلة ص ٨٦ من كتاب(فلسفة ابن رشد).

هذا ويبين ابن رشد أن مسألة تنزيه الله عن النقائص هي مسألة فطرية (وذلك أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب إما أن يكون على غير صفة الذي لا يخلق شيئا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق " (١)

ويرى ابن رشد أنه :" إذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، كان نفي المماثلة يفهم منه شيئان :

أحدهما : أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق .

والثاني : أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل .فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين، وسكت عنه، وما السبب الحكمي في سكوته ؟ " (٢) .

و يسوق ابن رشد أمثلة لما صرح الشرع بنفيه عن الله، فيقول : " أما ما صرح به الشرع من نفي صفات المخلوق عنه، فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص، فمنها الموت، كما قال الله تعالى : (وتوكل على الحي الذي لا يموت) (٣)، ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات، والحفظ للموجودات، وذلك مصرح به في قوله تعالى :(...لا تأخذه سنة ولا نوم ...)(٤)،ومنها النسيان والخطأ، كما قال تعالى : (... علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى...)(٥) والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري، أما ما كان بعيدا عن المعارف الأول الضرورية، فإنما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس " (٦).

هذا ويرى ابن رشد أن الدليل الشرعي على نفي النقائص عن الله هو : (ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد، ولو كان الخالق تدركه غفلة، أو خطأ أو نسيان، أو سهو لاختلت الموجودات، وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في

(١) مناهج الأدلة ص ٨٦.
(٢) المصدر السابق ص ٨٧.
(٣) سورة الفرقان الآية ٥٨
(٤) سورة البقرة الآية ٢٥٥
(٥) سورة طه الآية ٥٢
(٦) مناهج الأدلة ص ٨٧ –٨٨ .

أكثر من آية من كتابه فقال : (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده).[١]،وقال تعالى : " ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم"[٢].

و كما هو واضح من هذا الدليل اختلاف ابن رشد مع المتكلمين في المنهج الذي استخدموه في نفي المماثلة، حيث يبنون نفي المماثلة على دليل الحدوث، أما هو فينفيها معتمداً على الإتقان المشاهد في الطبيعة .

ب . صفة الجسمية :

هل يمكن وصف الذات الإلهية بالجسمية أو بصفات الأجسام ؟ هذا ما يتضح من خلال موقف ابن رشد عند عرضه لهذه الصفة .

لقد ابتدأ ابن رشد حديثه في صفة الجسمية بالسؤال الآتي : هل هذه الصفة من الصفات التي صرح بها الشرع أو هي من المسكوت عنها ؟

ويجيب بأنه " من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها، وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والإرادة، وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها في الخالق أتم وأفضل ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم) [٣]

ويرى ابن رشد أن الواجب في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل من الجمهور في ذلك بقوله تعالى :

(ليس كمثله شيء)[٤].، وينهى عن هذا السؤال، وذلك لثلاثة معان :

أحدهما : إن إدراك هذا المعنى ليس قريبا من المعروف بنفسه، برتبة واحدة، ولا رتبتين ولا ثلاث .

والثاني : فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس عدم، فإذا قيل لهم : إن ها هنا موجودا ليس بجسم، فيرتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سميا : إذا قيل لهم : إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل، ولهذا اعتقدت الطائفة التي أثبتت الجسمية في الطائفة التي

(١) سورة فاطر الآية ٤١

(٢) سورة البقرة الآية ٢٥٥، ومناهج الأدلة ص ٨٨ .

(٣) مناهج الأدلة ص ٨٨ .

(٤) سورة الشورى جزء من الآية ١١

نفتها عنه سبحانه أنها مثبته،واعتقد الذين نفوها في المثبتة، أنها مكثرة .

والثالث : فهو إنه إذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك، فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية، التي جاءت بها السنة الثابتة، وذلك أن الذين صرحوا بنفيها . الجسمية . فرقتان : المعتزلة والأشعرية . فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية .

وأما الأشعرية، فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين . نفي الجسمية وجواز الرؤية . فعسر ذلك عليهم ولجئوا في الجمع إلي أقاويل سوفسطائية ...

ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه وتعالى، أنه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة، وذلك أن بعث الأنبياء إنبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء، وعلي ذلك إنبنت شريعتنا هذه "[١].

وغير خفي أن ابن رشد هنا قد أجري فيها مجري الشرع الذي لم يصح فيها بنفي أو إثبات وقد فعل هو ذلك حرصاً منه علي مراعاة مستوي عقول الناس ومداركهم، فإنكار الجسمية أمر خاص بأهل البرهان فهم الذين يقفون علي ذلك عقلاً لذلك فهم أهل التأويل عند ابن رشد الذي كان حريصا كل الحرص علي التوفيق بين الحكمة والشريعة .

ويتابع ابن رشد حديثه فيذكر أن من الأشياء التي تلزم عن التصريح بنفي الجسمية هو وجوب التصريح بنفي الحركة فيقول :" وإذا صرح بنفي الحركة عسر ما جاء في صفة الحشر من أن البارئ يطلع على أهل الحشر، وأنه الذي يتولى حسابهم، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفاًصفا) [٢]،وكذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، مع أن ما جاء في الحشر متواتر في الشرع، فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر "[٣]

ولهذا فإن ابن رشد يرى وجوب عدم تأويل الآيات الموهمة للجسمية ذلك لأنها ؛" إذا أولت يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين :

إما أن تؤول كلها فتمزق الشريعة، وتبطل الحكمة المقصودة منها .

وإما أن يقال إنها من المتشابهات، وهذا كله إبطال للشريعة، ويحولها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة "[٤] .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ابن رشد لا يقول بالجسمية،إذ أنه قال في معرض

---

(١) مناهج الأدلة ص ٨٩ – ٩٠ .

(٢) سورة الفجر الآية ٢٢

(٣) مناهج الأدلة ص ٩٠ .

(٤) المصدر السابق ص ٩٠ – ٩١ .

تدليله على وجود الله بدليل الحركة : إن المحرك الأول ليس جسما، لأنه غذا كان جسماً فلابد من التساؤل عنه، وهل هو متناه أو لا متناه ؟ وإنما هو يريد عدم التصريح بنفي الجسمية، خصوصا للجمهور الذين لا يطيقون فهم هذه الأشياء [١].

ويستدل ابن رشد من الشرع على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي الجسمية للجمهور فيقول : " إنه لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس . أعني الجسمية . لم يصرح الشرع للجمهور بماهية النفس، فقال في الكتاب العزيز :

(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)[٢].

وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم، ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور، لا كتفي بذلك الخليل عليه السلام، في محاجة الكافر حين قال له : (ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحيي وأميت) [٣]؛ لأنه كان يكتفي بأن يقول له : أنت جسم، والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية " [٤]

وإذا كان الشرع لم يصرح بنفي أو إثبات لهذه الصفة فإنه يرى ما يراه الشرع، ويجاب للجمهور عن ماهية الإله فيقال لهم : إنه نور وهذاهو جواب الشرع .

يقول ابن رشد : " فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته، فقال تعالى : (... الله نور السموات والأرض ...)[٥] .

الوصف وصفه النبي (ﷺ) في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام، هل رأيت ربك ؟ قال " نور أنى أراه "[٦].

ويواصل ابن رشد حديثه فيقول :" وينبغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة

---

(١) ينظر : فلاسفة المغرب د/ علي المغربي ص ٣٢٦ –٣٢٧ . مكتبة الحرية الحديثة ١٩٨٨ – ١٩٨٩ م.

(٢) سورة الإسراء الآية ٨٥

(٣) سورة البقرة جزء من الآية ٢٥٨

(٤) مناهج الأدلة ص ٩١ .

(٥) سورة النور الآية ٣٥

(٦) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٥/ ٣١١، حديث رقم ٢١٣٩١ باب حديث أبي ذر الغفاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرين إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة،ط١،١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م، و أبوداود في مسنده، ١/ ٣٨١ حديث رقم ٤٧٦ باب أحاديث أبي ذر الغفاري،تحقيق: د محمد بن عبد المحسن التركي نشر: دار هجر مصر، ط١، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٩ م

للخالق سبحانه، لأنه يجتمع فيه، أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الإفهام مع أنه غير جسم، والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس، والنور لما كان أشرف المحسوسات، وجب أن يمثل به أشرف الموجودات "(١).

ثم يذكر ابن رشد سببا آخر لسكوت الشرع عن صفة الجسمية، فيقول : " وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة ؛لأنه لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم، إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجودا بهذه الصفة، وهو النفس، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن للجمهور، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم، فلما حجبوا عن معرفة اليقين، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه " (٢).

وهكذا يرى ابن رشد أنه بما ذهب إليه في صفة الجسمية، أنه صان الشرع من الشكوك وجمع بين الظواهر الموهمة للتعارض، وجعل إيمان العامة في مأمن من الشبهات .

هذا هو تصور ابن رشد لصفة الجسمية، وواضح أنه ينفي الجسمية عن الله، ولكنه يريد أن لا يصرح بنفيها، لأن في التصريح بنفيها تعريض للشرع إلى الشكوك، فرأى هذا حفاظا منه على الجمهور الذين قد تدخل عليهم الشبهات عند التصريح بنفي الجسمية كما أنه وجد في وصف الله بالنور جوابا أنفع للجمهور وللعلماء أيضا (٣).

و مهما يكن من أمر فابن رشد حين جرى في مسألة الجسمية مجرى الشرع الذي لم يصرح فيها بنفي أو إثبات إلا أنه مراعاة لمستوى فهم الجمهور كان أقرب إلى الإثبات منه إلى النفي،مع ملاحظة أنه لا يثبت معنى الجسمية في حق أهل البرهان .

جـ . الجهة :

ترتبط مسألة الجسمية بمسالة الجهة فإثبات الجسمية لله تعالي تعني أنه في جهة ومن هنا لجأت المعتزلة ومن بعدها متأخرو الأشاعرة ومن نحا نحوهم إلي التأويل للنصوص التي يوهم ظاهرها كونه تعالي في جهة، فقد أولي علماء الإسلام هذه القضية جانباً كبيراً لتنزيه الله تعالي عما لا يليق – تعالي الله عما يقول المشبهة علواً كبيرا.

وقد بحث ابن رشد هذه المسألة وابتدأها بتصوير مذاهب المسلمين فيها فهو يقول :(وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الإسلام يثبتونها لله سبحانه، حتى نفتها المعتزلة،ثم

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٩٣– ٩٤ .
(٢) المصدر السابق ص ٩٤ .
(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية في المغرب د/ عبدالحميد عبد اللاه د/ نظير عياد ص٢٧٤ .

تبعتهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله "[١] .

ثم بين رأيه في هذه المسألة فيقول :" وظواهر الشرع تقتضي إثبات الجهة لله مثل قوله تعالى : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)[٢]،ومثل قوله :(يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)[٣]، ومثل قوله (تعرج الملائكة والروح إليه)[٤]، ومثل قوله :(أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض)[٥] إلى غير ذلك من الآيات [٦]التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها أنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منها تنزلت الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان المعراج بالنبي –صلي الله عليه وسلم –،وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك "[٧] .

فإن ابن رشد كما هو واضح يقرر أن الله في جهة في السماء ويدافع عن ذلك ؛ لأن ظواهر الشرع تدل على ذلك، وكذلك أدلة العقول .ولكن أليس الذي ذهب إليه ابن رشد هنا يتعارض مع ما يقرره المتكلمون، من أن إثبات الجهة، يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ؟

هنا نجد أن ابن رشد يقرر أن إثبات المكان غير لازم على إثبات الجهة كما ظن المتكلمون لأن الجهة عنده غير المكان، ويبين ذلك بقوله :" والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلي نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول: إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان ذلك أن الجهة هي : إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة، وبهذا نقول : إن للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا، وأمام وخلف .وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست .

فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي له مكان . أي للهواء .، وهكذا الأفلاك بعضها محيطة

(١) مناهج الأدلة ص ٩٣ .
(٢) سورة الحاقة الآية ١٧
(٣) سورة السجدة الآية ٥
(٤) سورة المعارج الآية ٤
(٥) سورة الملك الآية ١٦
(٦) مناهج الأدلة ص ٩٣ – ٩٤ .
(٧) المصدر نفسه ص٩٤ .

ببعض ومكان له .

وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية .

فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم .فإذن إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة، فواجب أن يكون غير جسم "[١] .

ويرى ابن رشد أنه إن قال قائل : إنه ليس من اللازم، القول باستحالة المرور إلى نهاية، اعتمادا على القول بوجود خلاء خارج العالم، قيل : " إن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه. لأن ما يدل عليه اسم الخلاء . فيما يرى . ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني طولا وعرضا وعمقا، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه، عاد عدما، وإن أنزل الخلاء موجودا، لزم أن تكون أعراضا موجودة في غير جسم، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولابد "[٢].

وبعد أن يرد على الإلزامات التي يمكن أن تقال عند إثبات الجهة يقرر مرة أخرى أن الجهة هي السماء، فيقول : " فإن كان ها هنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس، إلى الجزء الأشرف وهو السموات، ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى : (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون "[٣]، وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم). [٤]

وبهذا يظهر " أن إثبات الجهة واجب بالعقل والشرع، وأنه جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرع "[٥].

ويرى ابن رشد أن السبب في صعوبة فهم هذا المعنى مع نفي الجسمية " هو أنه ليس في الشاهد مثال لهم فهو بعينه السبب في أنه لم يصرح الشرع بنفي الجسمية عن الخالق سبحانه وتعالى، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد "[٦].

وعلى هذا فإن ابن رشد يذهب إلى أنه يجب ترك بعض نصوص الشرع على ظاهرها ومنها النصوص التي توحي بظاهرها إثبات الجهة، لأنه . فيما يرى أن أكثر " التأويلات

(١) مناهج الأدلة ص ٩٤ – ٩٥ .
(٢) المصدر نفسه ص ٩٥
(٣) سورة غافر الآية ٥٧
(٤) مناهج الأدلة ص ٩٥
(٥) المصدر نفسه ص ٩٥ – ٩٦ .
(٦) المصدر نفسه ص ٩٦ .

التي زعم القائلون بها أنها من المقصود من الشرع، إذا تؤملت وجدت لا يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها، فإن المقصود الأول بالعلم فيحق الجمهور إنما هو العمل، وأما المقصود الأول بالعلم فيحق العلماء فهو الأمران جميعا "[1].

وهكذا استطاع ابن رشد أن يوفق بين الدين والفلسفة في مسألة اشتد النزاع حولها.

٤- الرؤية :

من بين المسائل التي اشتد حولها الخلاف، وتتصل اتصالا وثيقا بمسألة الجسمية كون الله في جهة . مسألة الرؤية .

ولقد بحث ابن رشد مسألة الرؤية مبتدءاً إياه بذكر موقف المعتزلة والأشاعرة فيها، كما يتعرض لنقد آرائهم فيها، ثم يعقب هذا بذكر رأيه الخاص في مسألة الرؤية .

فيقول عن المعتزلة :" من المسائل المشهورة، مسألة الرؤية، فإنه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخله في الجزء المتقدم لقوله تعالى :"لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار "[2]،ولذلك أنكرها المعتزلة . وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم، وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع، أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه وتعالى، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم إن انتفت الجسمية، أن تنتفي الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية،إذ كل مرئي في جهة من الرائي . فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم، مع أن ظاهر القرآن معارض لها "[3].

وواضح من هذا النص أن ابن رشد ينعي على المعتزلة تصريحهم للمكلفين بانتفاء الجسمية، هذا التصريح الذي اضطروا من أجله للقول باستحالة الرؤية، وتأويل النصوص التي تدل بظاهرها على جواز رؤيته تعالى في الآخرة، وهذا فيما يرى ابن رشد . يعتبر تجنيا واعتداء منهم على شرع الله المتواتر .. هذا عن المعتزلة .

أما عن الأشاعرة فيصور ابن رشد مذهبهم فيقول : " وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم، ولجئوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية موهمة، أعنى الحجج التيتوهم أنها صحيحة، وهى كاذبة "[4].

---

(١)المصدر نفسه ص ٩٨ .

(٢) سورة الأنعام الآية ١٠٣

(٣)المصدر نفسه ص ١٠٢

(٤) المصدر نفسه ص ١٠٢

فابن رشد هنا يرى أن الأشاعرة حين صرحوا بنفي الجسمية، وقالوا بجواز الرؤية، أوقعوا أنفسهم في مأزق، وعندما أرادوا الخروج منه لم يخرجوا بأدلة صحيحة في نفسها، ولكن كانت أدلتهم، ظاهرها صحيح، وعند تتبعها يظهر كذبها وفسادها .

ثم يسوق أدلة الأشاعرة على جواز الرؤية، تمهيدا للرد عليها فيقول : والأقاويل التي سلكها الأشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة، ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز رؤية ما ليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فأما ما عاندوا به قول المعتزلة : إن كل مرئي فهو في جهة من الرائي،

فمنهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد إلى الغائب ... وأنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة إذا كان جائزا أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون العين "(١).

ويتابع حديثه ذاكرا ما يعتمدون عليه فيقول : : وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم، فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان :

إحداهما : . وهى الأشهر عندهم . ما يقولونه من أن الشيء لا يخلوا أن يرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود، ثم يقولون : وباطل أن يرى من قبل أنه جسم، إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون، وباطل أن يرى لمكان أنه لون، إذ لو كان ذلك لما رئي الجسم : وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب، فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود ... وأما الطريقة الثانية .... فتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض، هي أحوال ليست بذوات .

فالحواس لا تدركها، وإنما تدرك الذوات، والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات، إذا فالحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود "(٢).

هذه هي الأقاويل التي سلكها الأشاعرة في مسألة الرؤية، وابن رشد يرى أن الأشاعرة عندما أرادوا معاندة قول المعتزلة : إن كل مرئي لهو في جهة من الرائي، بقولهم : إن هذا إنما هو حكم الشاهد ...الخ)

قد اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في جهة فقط، بل وفي جهة مخصوصة .

ولذلك لا تأتي الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع

(١) المصدر نفسه ص ١٠٢– ١٠٣.
(٢) المصدر نفسه ص ١٠٤ –١٠٥ .

محددة، وشروط محددة أيضا، وهى ثلاثة : حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، وكون المبصر ذا ألوان ضرورة .

والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال لجميع علوم المناظرة والهندسة (١)

فابن رشد يرى أن الأشاعرة حين جوزوا رؤية الإنسان بالقوة المبصرة، دون العين قد اختلط عليهم الأمر، وردوا أمورا معروفة بنفسها .

وإذا كان الأشاعرة يقولون : إن أحد المواضع التي يجب فيها أن ينقل حكم الشاهد إلى الغائب، هو الشرط فإن ابن رشد يلزمهم بناءً على هذا الأصل، أن يلحقوا الغائب بالشاهد في الرؤية،" إذ يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء كون المرئي في جهة من الرائي، وحضور الضوء، والجسم الشفاف، ووجود لون للمبصر . هي شروط في الرؤية "(٢)

وما يقوله الإمام الغزالي في معرض رده على قول المعتزلة : إن كل مرئي فهو في جهة من الرائي بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة، وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة، وذلك أنه لما كان يبصر ذاته، وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التيفي الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة (٣)

هذا القول من جانب الإمام الغزالي يعد . فيما يرى ابن رشد . مغالطة، إذ " أن الذي يبصر هو خيال ذاته، والخيال منه هو في جهة، إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة "(٤) . هذا ما عاند به الأشاعرة المعتزلة .

أما عما استدل به الأشاعرة على جواز الرؤية، فإن ابن رشد يرى أن الحجة الأولى للأشاعرة، هذه الحجة التي رأوا فيها أن معيار صحة الرؤية هو الوجود ليست صحيحة، فالشيء لو كان" يرى من حيث هو موجود فقط، لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس، حاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل "(٥).

أما عن الحجة الثانية لدي الأشاعرة الثانية فهي قائمة على أن الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود،إلا أن ابن رشد يرى أن هذا القول في غاية الفساد، لأنه ؛ " لو كان البصر إنما يدرك الأشياء من حيث أنها موجودة فقط، لما أمكنه أن يفرق بين

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٠٣
(٢) المصدر نفسه ص ١٠٣ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٠٣ – ١٠٤ .
(٤) المصدر نفسه ص ٩٦
(٥) المصدر نفسه ص ١٠٤ .

الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه، ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدة فلا فرق بين مدرك السمع ومدرك البصر .وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الإنسان "[١].

معنى هذا أن ابن رشد ينفي أن يكون الوجود هو معيار الرؤية، بدليل أن الأصوات موجودة ولكننا لا نراها، ومن هنا فلابد من الاعتقاد بأن لكل حاسة عملها المحدد، وما يقوله الأشاعرة يجعل الحواس كحاسة واحدة، أو يجعل عمل بعضها عمل الآخر فهذا خلاف المعقول .

وواضح من نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة) أنه ينقدهم لعدة أسباب منها :

١. أن آرائهم تؤدى إلى الوقوع في الحيرة والشك، خصوصا ما ذهب إليه الأشاعرة من التصريح بنفي الجسمية، والقول بجواز الرؤية، " وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ها هنا موجود ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبصار لأن مدارك الحواس هي في الأجسام "[٢]

ولا يصح أيضا . فيما يرى ابن رشد . أن يصرح للجمهور بأن المقصود بالرؤية، هو مزيد علم " لأن العقل من الجمهور لا ينفك عن التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم .. ولهذا عدل الشرع عن التصريح لهم بذلك المعنى فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل "[٣]

٢ـ أن أدلة المعتزلة تتعارض مع الشرع المنقول، وأدلة الأشاعرة تتعارض مع أدلة العقول مما جعل ابن رشد يعتبرها شبه أقاويل جدلية لا ترقى إلى مرتبة الأقاويل البرهانية [٤] .

٣ . أن آراء الأشعرية مبنية على فكرة الجواز، وهذا يتعارض مع ما يعتقده ابن رشد من القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، والتي تعتبر حجر الزاوية في فلسفته، فإن فكرة الجواز – فيما يرى ابن رشد– من شأنها أن تقلب الأمور رأسا على عقب، كما

(١) المصدر نفسه ص ١٠٥ – ١٠٦ .
(٢) مناهج الأدلة ص ١٠٦ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٠٦ .
(٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية في المغرب د/ عبدالحميد عبداللاه، د/ نظير عياد ص ٢٩٥– ٢٩٦ .

تؤدي إلى إلغاء الحكمة الإلهية، ولهذا فإنه كان حريصا على نقدها في جميع المواضع " (١)

وهكذا يظهر لنا أن الأدلة التي كنا نعدها أدلة قوية، هي شبه واهية – فيما يرى ابن رشد – والحقيقة، أن ابن رشد ليس وحده هو الذي أظهر فساد أدلة المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة) في مسألة الرؤية، فهناك من المتكلمين أنفسهم من يقرر فساد أدلة الفريقين، فالإمام الرازي بعد أن ذكر أدلة المتكلمين في مسألة الرؤية وقام بالرد عليها جميعا، قال : (فظهر بهذه البيانات : أن هذه الدلائل التي تمسك بها نفاة الرؤية، في غاية الضعف والسقوط .

وأمامثبتو الرؤية فقد عولوا على أن قالوا : الله تعالى موجود، وكل موجود تصح رؤيته، ودليلهم في الإثبات أن كل موجود تصح رؤيته قد ذكرناه في أحكام الموجودات وأوردنا عليه اعتراضات قوية، لا يمكن دفعها البتة، وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين : فنقول : بقى هذا البحث في محل التوقف (٢)

وإذا كانت أدلة المتكلمين ضعيفة وفاسدة . كما قرر ابن رشد . والإمام الرازي فما رأي ابن رشد في هذه المسألة ؟.

يرى ابن رشد ضرورة أن يوصف الله بالنور، لأن هذا هو الوصف الذي جاء في القرآن والسنة .

يقول ابن رشد : " فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالي على ظاهرة لم نعرض فيه هذه الشبهة وغيرها ؛ لأنه إذا قيل : إنه نور، وأن له حجابا من نور كما جاء في القرآن الكريم، والسنن الثابتة، ثم قيل : إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس، لم يعرض في هذا كله شك، ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء، أن تلك الحالة مزيد علم، لكن متى صرح لهم به – أعنى الجمهور – بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفروا المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع فقد ضل عن سواء السبيل "(٣)

ومعني هذا أن ابن رشد يري أن تؤخذ الروية علي معناها الظاهر الوارد في الشرع بالنسبة للجمهور مع عدم التصريح لهم بنفي الجسمية أو إثباتها لهم، وبالنسبة للعلماء فإن الرؤية عندهم تعني العلم .

---

(١) المصدر نفسه ص٢٩٦ .

(٢) ينظر : المطالب العالية من العلم الإلهي للرازي جـ ٢ ص ٨٧، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا . نشر دار الكتاب العربي . بيروت . الطبعة الأولى ١٩٨٧

(٣) مناهج الأدلة ص، ١٠٧ .

الخاتمة

أحسن الله خاتمنا :

بعد هذا العرض يمكن القول بأن ابن رشد كان من بين الذين استخدموا التأويل ودعوا إليه إلا أن هناك أمور ينبغي إبرازها من خلال ما توصلت إليه هذه الدراسة :

١. أن مصطلح التأويل واحد من بين المصطلحات الثرية بالمعاني في اللغة العربية .
٢. أن قضية التأويل واحدة من القضايا التي تناولتها المدارس الفكرية على اختلاف توجهاتها، وتنوع طرق تفكيرها .
٣. أن التأويل نابع من طبيعة اللسان العربي فطبيعية اللغة العربية تؤيد القول بالتأويل وضرورته .
٤. بين البحث أن التأويل ضرورة لغوية فرضتها طبيعة اللغة التي نزل بها القرآن كما أنه ضرورة عقدية لوصف الله تعالي بما يليق به وتنزيهه عن مماثلة الحوادث .
٥. كشفت الدراسة أن التأويل لا غضاضة فيه طالما أنه يتم وفق الضوابط المتفق بأن يقوم علي هدي اللغة ومنطق العقل وموافقة الشرع،وهو بهذا ليس فيه بدعة أو ضلالة بل علي العكس فقد يكون ضرورة لا بد منها، فقد يكون ضرورة لغوية؛لأن طبيعة اللغة فرضته منذ نزول القرآن الكريم فقد أنزله الله تعالي بلغة العرب، وهي لغة تحتمل وجوها عدة ومعان متنوعة، قال تعالي: (إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعلقون) (١)
وقد يكون ضرورة عقدية لتنزيه الله تعالي عن مشابهة الحوادث خصوصا وأنه لا خلاف بين أهل الحق على ذلك .
٦. أن الخلاف حول هذه القضية منشأه حرص الجميع علي وصف الله تعالي بما يليق ومخافة وصفه بما لا يليق أو تعطيله عن وصف من أوصافه .
٧. أن التأويل في الحقيقة سلكته كل الفرق المنسوبة إلى الإسلام، إلا أنها تفاوتت بين إفراط وتفريط، كُلٌ على ما يوافق هواه.
٨. أن التأويل كان منهجا لابن رشد إلا أنه امتاز عن غيره ممن تقدموا عليه فلم يجعل القرآن أو السنة كتابا فلسفيا .
٩. أنه لم يكن مغليا في تأويلاته كالمعتزلة مثلاً الذين غالوا في إكراه النص

(١) سورة الزخرف الآية ٣ .

الديني علي أن يتفق ومذهبهم الكلامي، فضلاً عن هذا لم يكن محاكياً لغلاة الصوفية والشيعة في تأويلاتهم التي تتفق مع أهوائهم وفهي تأويلات ما أنزل الله بها من سلطان .

١٠. أنه ميّز في تأويلاته بين العوام وجمهور أهل العلم، فقد وجد في القرآن ما يتفق وفهم العامة، كما وجد في ذات الوقت ما لا يفهمه إلا أهل البرهان من ثم فرق بين الفريقين في مسألة التأويل فأوجب علي الفريق الأول الأخذ بظاهر النصوص، وأوجب علي الفريق الثاني التأويل باعتبار أنه يستقيم ومستوي فكره .

١١. أنه وضع قانونا للتأويل وألزم نفسه به فطبق التأويل علي القضايا التي دار حولها الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة هذا من ناحية، ومن ناحية أخري حدد فيه الأسس التي يجب إتباعها في إذاعة التأويل أو عدم إذاعته بين فئات معينة من الناس وذلك استناداً إلي طرق المعرفة التي يقع بها التصديق فلكل طريق أهله.

١٢. اتفاق كثير من العلماء علي اختلاف مشاربهم علي صعوبة التأويل وخطورته حيث يتصل اتصالا وثيقا بالنص الديني والانتقال من المعني الظاهر إلي معني آخر يقتضيه العقل ويسوغه أمر محفوف بكثير من المخاطر لذا يجب الحذر منه .

١٣. أن هذا الموقف من ابن رشد من جواز التأويل أو عدمه – فيما أري – يرجع لجمعه بين الثقافية الشرعية والفلسفية فضلا عن البيئة التي نشأ فيها والتي غرست فيه عقيدة صافية وشريعة واضحة .

١٤. أن الناظر في فلسفة ابن رشد في مسألة التأويل يجد أنه استخدمه ودافع عنه ؛ لأنه يري أنه مشروع لمصلحة الأمة،سواء للجمهور أم للخواص أصحاب البرهان ومن ثم ينبغي عدم الجمود والوقوف عند ظاهر النص بل إعمال العقل وإفساح المجال له وفق قواعد وضوابط قانون التأويل

١٥. أن ابن رشد دعا إلي التأويل، وهذه الدعوة في حقيقة أمرها دعوة للاجتهاد وفتح الآفاق والمجالات للعقل أن يفكر ويفتش ويبحث لأن ذلك من مقتضيات الدين فالدين ذاته يدعو إلي إعمال العقل وفي ذات الوقت يذم التقليد والمقلدين من ثم كان إيمانهم محل نظر .

١٦. أن التأويل عند ابن رشد تميز بالطابع المنطقي المنظم فهو يربط بين المقدمات والنتائج، ويرتب النتائج علي المقدمات ويمهد بالمقدمات للنتائج

وفي هذا ما يؤكد سعة أفقه وغزارة علمه وصدق منهجه وأسلوبه ." فالتأويل في جوهره ربط المقدمات بالنتائج، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، هو البحث عن المعني المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني علي وفاق مع ما يقره البرهان العقلي "[1]

١٧. أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية واضحة ولذا استحق هذا الوصف الفيلسوف المفترى عليه وآية ذلك أنه وإن دعا إلي التأويل فقد جعله قاصرا علي النصوص التي يتعارض ظاهرها مع العقل لصرف ذلك الظاهر إلي ما يوافق العقل حتى لا يؤدي النظر إلي مخالفة ما جاء في الشرع لأن النظر حق والشرع حق والحق لا يعارض الحق بل يعاضده ويعاونه .

١٨. أن ابن رشد في توفيقه بين الدين والفلسفة جعل من التأويل وسيلة لذلك وهو بهذا يعطي لهذه القضية شكلا جديدا،و بعدا آخر وبان ذلك من خلال جمعه بين وجهتي النظر في مسألة التأويل من حيث جوازه أو عدم جوازه .

١٩. أن الدارس لمسألة التأويل عند ابن رشد يمكن أن يقف من خلالها جوانب مهمة تتعلق بشخصه وفكره فهي تسهم في كشف ملامح شخصيته، كما أنها توضح لنا موقفه من الفلسفة وموقفه من الدين وموقفه من الطوائف الأخرى من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية والفقهاء كما أنها في ذات الوقت تبين لنا الأسلوب المختلف في تعامله مع هذه الطوائف . [2].

٢٠. و أخيرا فإن قضية التأويل وما يتصل بها سيما في باب العقائد قضية شائكة تحتاج إلي أفق واسع ودراية بأساليب اللغة ومعانيها كما تتطلب معرفة بالمحكم والمتشابه وضوابط كل واحد منهما .

(١) تأملات في فلسفة ابن رشد د/ بركات مراد ص ٥٦، الصدر لخدمات الطباعة ط١، ١٩٨٨ م.

(٢) أضواء علي المنهج النقدي لا بن رشد د/ محمود مزروعة ص ١٨٠، دار الطباعة المحمدية ط١، ١٩٧٨ م.

فهرس المصادر والمراجع(١).

أولا : القرآن الكريم : جل من أنزله .

١. ابن رشد بين الحكمة والشّريعة، الأبفرنسواعقلر.م.م. ، بدون.
٢. آراء الخوارج الكلامية عمار طالبي طبع الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجوائز ١٣٩٨هـ. ١٩٧٨م.
٣. الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري، ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار، ط الحلبي
٤. أساس التقديس للرازي تحقيق د.أحمد حجازي السقا الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م.
٥. الأسفار المقدسة. د على عبد ا لواحد وافي . مكتبة نهضة مصر،
٦. إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد د. أحمد عبد المهمين .دار الوفاء لدنيا الطباعة ط ١ – ٢٠٠١ م.
٧. إشكالية التجسيم في المصادر اليهودية عرض ونقض د. نظير محمد النظير عياد، دار الفقي للطباعة ط٢– ٢٠١١ م .
٨. أضواء علي الفلسفة اليونانية. د.صلاح عبد العليم . دار الطباعة المحمدية ط١ .
٩. أضواء علي المنهج النقدي لا بن رشد د. محمود مزروعة دار الطباعة المحمدية ط١، ١٩٧٨ م.
١٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ – ١٩٩١م
١١. الأعلام للزر كلي نشر: دار العلم للملايين، ط: ١٥ – أيار . مايو ٢٠٠٢ م .
١٢. الأمالي في التفسير والحديث والأدب للشريف المرتضى، صححه و ضبطه الناظم السيد / محمد بدر الدين النعساني مطبعة السعادة، ط١ ١٩٠٧م .
١٣. الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل د، محمد السيد الجليند، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م .
١٤. البرهان في أصول الفقه للجويني، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة نشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م .

(١) إيجازاً تركت بعض المصادر و المراجع تركت ذكر بعضها، ويمكن الرجوع إليها من خلال صفحات البحث .

١٥. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ابن تيمية، تحقيق: موسى الدويش، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية،ط: ٣، ١٤١٥هـ.١٩٩٥م،
١٦. تاريخ الفكر الفلسفي د. محمد أبو ريان حـ، دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٧٠.
١٧. تاريخ الفلسفة الإسلامية هنري كوربان، ترجمة نصير مروة، وحسن فبيس، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، منشورات عويدات بيروت ط ٢–م١٩٨٨
١٨. تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري وخليل الجر، دار الجيل بيروت، ط٢– ١٩٨٢م
١٩. تاريخ الفلسفة الهيلنستية والرومانية، أميل برهيية ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط٣– ١٩٨٨ م.
٢٠. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم .، نشر النهضة المصرية طـ ٤، ونسخة أخرى ط دار القلم بيروت ٠
٢١. تاريخ الفلسفة في الإسلام أ. دي بور ترجمة محمد أبوريدة مهرجان القراءة للجميع، سلسلة الفكر، مكتبة الأسرة، ٢٠١٠ م .
٢٢. تأملات في فلسفة ابن رشد د. بركات مراد، الصدر لخدمات الطباعة ط١، ١٩٨٨ م.
٢٣. التأويل بين الأشعرية وابن رشد، ضمن أبحاث كتاب الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير د عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، ط الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٩٣م .
٢٤. التأويل عند الصوفية دراسة ونقدا رسالة دكتوراه إعداد الباحث د. محمود محمد سيد علي، كلية أصول الدين بأسيوط ١٩٩٨ م .
٢٥. تجسد الكلمة، إثناسيوس الرسول ط دار النشر الأسقفية – القاهرة ط ٨ ٠
٢٦. التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، حققه محمود النواوي نشر المكتبة الأزهرية للتراث ط٣ – ١٤١٢هـ١٩٩٢ م.
٢٧. التفسير الكبير للرازي طبع دار الكتب العلمية طهران الطبعة الثانية بدون .
٢٨. التفكير الفلسفي الإسلامي .د سليمان دنيا نشر مكتبة الخانجي ط الأولي ١٣٨٧هـ ١٩٦٧ م .
٢٩. تنقيح الأبحاث للملل الثلاث –ابن كمونه اليهودي ط دار الأنصار –القاهرة بيروت .
٣٠. تهافت التهافت،ابن رشد تحقيق د. سليمان دنيا ط دار المعارف القاهرة١٩٧١م.
٣١. تهذيب اللغة للأزهري تحقيق: محمد عوض مرعب،نشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م

٣٢. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي ط مكتبة وهبه ط٦ سنة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م ٠
٣٣. جواهر القرآن : أبو حامد الغزالي،، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني الناشر: دار إحياء العلوم، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.
٣٤. الحقيقة عند الغزالي د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٥ .
٣٥. الحقيقة الدينية والحقيقية الفلسفية لدي ابن رشد د. محمود زقزوق، ضمن كتاب ابن رشد مفكرا عربيا١٩٩٣ م.
٣٦. الحقيقية والشريعة عند ابن رشد د. أحمد برقاوي، مجلة التراث العربي
٣٧. حي بن يقظان، ابن طفيل تقديم وتحقيق فاروق سعد، نشر دار الآفاق بيروت، ط٣، ١٩٨٠م .
٣٨. الخلاصة اللاهوتية : القديس توما الأكويني، ترجمة بولس عواد ط المطبعة الأدبية بيروت سنة ١٨٨٧ م ٠
٣٩. دراسات في الفلسفة الإسلامية في المغرب د. عبد الحميد عبد اللاه، د . نظير محمد عياد ط الدار الإسلامية للطباعة والنشر .
٤٠. دراسات في الفلسفة العامة . د. إبراهيم الحصري . بدون .
٤١. الذريعة إلى مكارم الشريعة . الراغب الأصفهاني، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة بالقاهرة ط الأولي ١٩٨٥ م .
٤٢. ربيع الفكر اليوناني د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م
٤٣. رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد أبو ريدة، ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٥٠ م.
٤٤. رسائل ابن سبعين،جمع وتحقيق د. عبدالرحمن بدوي، رسالة الألواح، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع .
٤٥. زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي. ط المكتب الإسلامي . ط ٣، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م .
٤٦. سنن أبو داود ط دار الفكر بيروت.
٤٧. شرح القصيدة في عقائد الملة لابن القيم طبع مطبعة الجمالية بمصر الطبعة الثانية ١٣٢٨هـ. ١٩١٠م.
٤٨. صحيح مسلم في صحيحه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي نشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

٤٩. صحيح البخاري ط دار ابن كثير اليمامة بيروت ط ٣ .
٥٠. صفوة التفاسير د. محمد على الصابوني .
٥١. عقائد النصارى الموحدين بين الإسلام والمسيحية أ . حسنى يوسف الأطير ط دار الأنصار –القاهرة.
٥٢. عقيدة التثليث عند النصارى عرض ونقض د. نظير محمد عياد بحث منشور بحولية كلية أصول الدين بطنطا العدد السابع عشر ٢٠٠٦ م.
٥٣. الفتاوى الكبرى لابن تيمية الرياض ط ١– ١٣٩٨ هـ.
٥٤. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، دراسة وتحقيق: محمد عمارة الناشر: دار المعارف الطبعة: الثانية
٥٥. فصوص الحكم ضمن كتاب رسائل الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب مهرجان القراءة للجميع، سلسة التراث، مكتبة الأسرة ٢٠٠٧ م .
٥٦. فلاسفة المغرب د. علي المغربي ص ٣٢٦ –٣٢٧ . مكتبة الحرية الحديثة ١٩٨٨ – ١٩٨٩ م.
٥٧. الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب .د. عبد المعطي بيومي دار الطباعة المحمدية .
٥٨. الفلسفة الإغريقية . د. محمد غلاب . نشر الأنجلو المصرية ط ٢
٥٩. الفلسفة اليونانية مدارسها وأعلامها د. محمد فتحي، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
٦٠. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه د. إبراهيم مدكور ط دار المعارف ١٩٨٣م .
٦١. في الفلسفة الخليقة لدى مفكري الإسلام د . محمد الجليند نشر مكتبة نهضة الشرق . جامعة القاهرة .
٦٢. في ظاهرة التأويل د، السيد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م.
٦٣. في علم الكلام دراسة فلسفية لأداء الفرق الإسلامية د. أحمد محمود صبحى طبع مؤسسة الثقافة الجامعية الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.
٦٤. قانون التأويل للإمام الغزالي، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م .
٦٥. القاهرة ١٩٥٤ م .
٦٦. القرآن والفلسفة د/ محمد يوسف موسى .طبع دار المعارف بالقاهرة .
٦٧. كتاب جزء من حديث خيثمة ابن إسحاق، ط مكتبة القرآن القاهرة تحقيق مجدي السيد
٦٨. الكشف عن مناهج الأدلة ابن رشد تحقيق د. محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصرية

٦٩. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، راجعه وضبط أصوله مصطفي عمران، المطبعة العربية ط٣، ١٣٨٨هـ -١٩٦٨ م.
٧٠. لاهوت المسيح – الباب شنودة الثالث نشر الكلية الاكليريكية القاهرة – ط٦ سنة ١٩٩٨ .
٧١. لسان العرب . لابن منظور . طبعة– دار المعارف .
٧٢. الله للأستاذ . عباس العقاد ط نهضة مصر ط٢ سنة ١٩٩٧م..
٧٣. مباحث في علوم القرآن . مناع القطان ، طبع مؤسسة الرسالة – بيروت – ط الثانية والعشرون ١٩٩٠ م .
٧٤. مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية الرسالة الأولي " الإكليل " طبع دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان بدون .
٧٥. المدخل إلى الفلسفة د. نظير محمد عياد، دار الفقي للطباعة بكفر الشيخ، ط ٥، ٢٠١٠ م.
٧٦. المرشد السليم في المنطق القديم والحديث،د.عوض الله حجازي ط خامسة دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.
٧٧. المسائل الخمسون للرازي تحقيق د . أحمد حجازي السقا . نشر المكتب الثقافي بالقاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٩م
٧٨. مسائلالعقيدة الإسلامية بين التفويض والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها " رسالة دكتوراه إعداد الباحث أ . د عبد العزيز سيف النصر. مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٧٣ م .
٧٩. المستصفي من علم الأصول للإمام الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، نشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م
٨٠. مسند أبي أبوداود تحقيق د محمد بن عبد المحسن التركي نشر: دار هجر مصر، ط١، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٩ م
٨١. مسند الإمام أحمد تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرين إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة،ط١٤٢١،١ هـ .
٨٢. مشكاة الأنوار للغزالي حققها وقدم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي، الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة .
٨٣. المطالب العالية من العلم الإلهي للرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا . نشر دار الكتاب العربي . بيروت . الطبعة الأولى ١٩٨٧

٨٤. معارج القدس في مدارج النفس . للغزالي ،منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ط الخامسة، ١٤٠١٠هـ ١٩٨١ م.
٨٥. معجم ألفاظ القرآن الكريم مجمع اللغة العربية ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣م.
٨٦. معجم اللاهوت الكاثوليكي د .كارل راهتر د. خيريروت : ترجمة عبده خليفه ط دار المشرق بيروت ٠
٨٧. معجم المؤلفين أ .عمر رضا كحالة ترجمة مصنفي الكتب العربية ط دار أحياء التراث العربي بيروت
٨٨. المعجم الوسيط ط دار المعارف ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م .
٨٩. معجم مقاييس اللغة لأبى الحسن بن فارس بن زكريا. تحقيق أ، عبد السلام هارون. ط . مطبعة مصطفي الحلبي وشركاه . الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م.
٩٠. المغني للقاضي عبد الجبار تحقيق د. محمد مصطفي حلمي،د. ابو الوفا الغنيمي ط الدار المصرية للتأليف والترجمة
٩١. مقدمة ابن خلدون تحقيق د. علي عبدالواحد وافي مهرجان القراءة للجميع صيف ٢٠٠٦م . ط دار نهضة مصر للطباعة
٩٢. مقدمة في علم الأخلاق د. نظير محمد عياد، الدار الإسلامية لطباعة والنشر ط الأولي ٢٠٠٤ م .
٩٣. الملل والنحل الإمام الشهرستانى ط مكتبة المتنبي – بيروت –لبنان – الطبعة الثانية ١٩٩٢ . ونسخة أخرى طبع مؤسسة الحلبي تحقيق الأستاذ. عبدالعزيز محمد الوكيل بدون .
٩٤. مناهل العرفان للزرقاني طبعة المطبعة الفنية بالقاهرة . بدون .
٩٥. المنية والأمل تأليف القاضي عبد الجبار جمع أحمد بن يحيى المرتضى قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عصام الدين محمد على ط دار المعرفة الجماعية بالإسكندرية ١٩٨٥م.
٩٦. الموقع الفكري لابن رشد،د.محمد عماره سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ١٩٩٥ م.
٩٧. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د، سامي النشار دار المعارف ١٩٦٥م.
٩٨. الوشيعة في نقد عقائد الشيعة . تأليف : موسي جار الله طبع مكتبة الكليات الأزهرية. بدون .

فهرس الموضوعات

المقدمة :	٣٠٧
التمهيد : وفيه :	**٣١٤**
معنى التأويل في اللغة	٣١٤
تعريف التأويل في الاصطلاح	٣١٦
معنىالتفسير في اللغة	٣١٧
تعريف التفسير في الاصطلاح	٣١٨
الفرق بين التأويل وبين التفسير	٣١٩
المبحث الأول : التأويل رؤية تاريخية :	**٣٢١**
١- التأويل في الفكر اليوناني	٣٢١
٢- التأويل في الفكر اليهودي	٣٢٤
٣- التأويل في الفكر النصراني	٣٢٩
٤- التأويل في الفكر الإسلامي وفيه :	٣٣٣
أ- التأويل عند الخوارج	٣٣٦
ب- التأويل عند الشيعة	٣٣٧
ت- التأويل عند المعتزلة	٣٤٠
ث- التأويل عند أهل السنة والجماعة (الأشاعرة نموذجاً)	٣٤٣
ج- التأويل عند الصوفية	٣٤٥
ح- التأويل عند الفلاسفة	٣٤٨
المبحث الثاني : العلاقة بين العقل والنقل عند ابن رشد، وفيه :	٣٥٠
تمهيد : في التوفيق بين الدين والفلسفة	٣٥١
الأسباب التي أدت بابن رشد إلى القول بالتوفيق بين الحقيقة والشريعة	٤٥٤
وجوب النظر العقلي	٣٥٦
وحدة الحقيقية عند ابن رشد	٣٦٠
المبحث الثالث : منهج ابن رشد في التأويل، وفيه :	٣٦٢
أ- ضرورة التأويل	٣٦٣
ب- قانون التأويل	٣٦٥
ت- المبررات المنطقية للتأويل	٣٧٣

المبحث الرابع : نماذج من تطبيقات ابن رشد لمنهجه التأويلي وفيه : ٣٧٦
١- الوحدانية ٣٧٦
٢- صفتا السمع والبصر ٣٧٨
٣- التنزيهات، وفيها: ٣٧٩
أ- نفي المماثلة ٣٧٩
ب- نفي الجسمية ٣٨١
ت- الجهة ٣٨٥
٤- الرؤية ٣٨٧
الخاتمة : ٣٩٣
فهرس المصادر والمراجع ٣٩٦
فهرس الموضوعات ٤٠٢