Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)
ISSN (E): 2305-9249 ISSN (P): 2305-9494
Publisher: Centre of Excellence for Scientific & Research Journalism, COES&RJ LLC
Online Publication Date: 1st July 2016
Online Issue: Volume 5, Number 3, July 2016
http://centreofexcellence.net/J/JSS/JSS%20Mainpage.htm

Hermeneutics according to Predicate Inference (A study in Averroes Hermeneutic Theory)

Dr. Derar Bani Yasseen
Assistant Prof.
Department of Philosophy – Faculty of Arts
University of Jordan
E-mail: derarbaniyaseen@yahoo.com
E-mail: d.baniyasin@ju.edu.jo

Abstract:
This paper is concerned in analyzing the acute relation between religion and philosophy (wisdom and Sharia') during the Islamic middle age, in accordance with Averroes perspective. Namely, in the one hand, it tries to highlight Averroes' approach in disentangling the misunderstood relationship between wisdom and Sharia', in his effort to reject the misconceptions and roamers that dominated the Islamic mind. In the other hand, it tries to originate such approach within Averroes philosophy, as he is the most prominent Islamic philosopher who dared to tickle such problem in an enlightened philosophical spirit.

Moreover, the paper shed light on Averroes' two sided epistemological approach: the first side is related to Sharia', where he stems from a relativistic perspective which relate Sharia' with the different scholars' interpretations of the text more than relating it to the essence of religious text. The second side is related to presenting Averroes' argument on hermeneutics which limits interpretative effort only to scholars and experts. Last but not least, it also tried to highlight Averroes' intense interest in presenting hermeneutics that depends on predicate inference, versus all other forms of extrapolation, such as the argumentative approach used by clergies and motakalimeen.

Keywords:
Hermeneutics – Inference – Predicate Inference – Wisdom and Sharia

Citation:
Yaseen, Dr. Derar Bani (2016); Hermeneutics according to Predicate Inference; Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), Vol.5, No.3, pp: 291-308.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), 5(3), pp. 291-308

التأويل على مُقتضى القِياس البرهاني
(دراسة في النظرية التأويلية عندَ إبن رشد)

ضرار علي بني ياسين

الـمـلـخـص

إنشغلت هذه الدراسة في تحليل إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة (الحكمة والشريعة) في الفلسفة الإسلامية الوسيطة، من منظور المقاربة الخاصة بإبن رشد. من جهة حاولت إبراز المنظور الفلسفي الرشدي، في سعيه لفك التعارض الملتبس للعلاقة الضدية المزعومة بين الحكمة والشريعة، ورد الأقاويل والشبهات التي هيمنت على العقل الإسلامي. ومن جهة ثانية، سعت الدراسة إلى تأصيل هذه الإشكالية في فلسفة إبن رشد، وهو من أبرز الفلاسفة المسلمين جرأة في طرح المشكلة ومعالجتها بروح فلسفية مستنيرة.

وتناولت الدراسة طبيعة المقاربة الإبيستمولوجية التي اختطها إبن رشد، من خلال بُعدين رئيسين، يرتبط الأول بالشريعة، إذ ينطلق من تصور نسبي يجعل قضية التشريع مرتبطة بالقراءة التأويلية للفقهاء، أكثر من ارتباطها بجوهر النص الديني. أما البعد الثاني، فيتمثل في حجاجيةإبن رشد في قضية التأويل وضرورة حصره بالعلماء والعارفين وحدهم. وأخيراً، فإن الدراسة هدفت إلى إظهار مدى عناية إبن رشد بالتأويل على مقتضى قانون القياس البرهاني، بوصفه أصوب أنواع القياس الأخرى التي لا ترقى إلى البرهان، من قبيل القياس الجدلي والخطابي المعتمدة عند المتكلمين والفقهاء.

الكلمات الدالة:-
التأويل - قانون التأويل - القياس - القياس البرهاني- الحكمة والشريعة.

د. ضرار علي بني ياسين
أستاذ مساعد
قسم الفلسفة - الجامعة الأردنية
E-mail: derarbaniyaseen@yahoo.com
E-mail: d.baniyasin@ju.edu.jo

التأويل على مقتضى القياس البرهاني

"**دراسة في النظرية التأويلية عند ابن رشد**"

مقدمة:

من المفاهيم ذائعة الصيت في الحقول المعرفية المتصلة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة وفلسفاتها، مفهوم التأويل، من حيث هو طريق منهجي يعتمده الباحث لاستجلاء معاني النص والوقوف على دلالاته المتعددة، والانكشاف عل الحقيقة بمستوياتها المختلفة، بخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية وعلاقتها بالخطاب الفلسفي بأدواته العقلية البرهانية. ولذا فإن المنازعة على الحقيقة والمعنى بين الخطابين الديني والفلسفي في مضمار التأويل يمكن النظر إليها من زاوية انطوائها على فائدة مرجّوة تعود على الحقيقة ذاتها، بالرغم من ظاهر اختلافها في الوجوه التي تكون عليها من الاستعمال في مذاهب التأويل، ومناهج الوصول إلى هذه الحقيقة.

إن القول المؤكد هو أن طبيعة العصر وكذا طبيعة الأُطر المعرفية والاجتماعية التي تحويه، وتكتنفه خلالها معارف وعلوم وأفكار، هي ما يُحدد طبيعة التأويل ويرسم مناهجه وتقنياته، وتعبيرات الحياة، ولذا فالتأويل بوصفه اشتغال المؤول على النصوص المنُتجة فلا يحدّه حدّ من التوقف أو الانتهاء إلاّ عندما تنتهي التجربة الإنسانية كلها.

يتضح إذن أن غرض التأويل منوط دائماً بالفهم، أي فهم النصوص المُنتجة على هذه التجربة الإنسانية في أوجه نشاطاتها المختلفة وفعالياتها، وفي العموم فإن التأويل يُعنى بما هو ثاو أو خبيء وراء المنتج من النصوص، على أساس استنطاقها واستجلاء معانيها على مستوى طاقة الدوال المفتوحة بمقدار ما تسمح به قواعد اللغة وتقاليدها.

وإذا كان الكلام يسري في القول المخصوص بالفلسفة والفكر الإسلاميين، بخاصة في المبتدأ الزمني الأول من تشكلهما في الثقافة الإسلامية، سيما إبان القرون الأولى من عهد الإسلام، فإن المحقق أن مباحثهما قد تعددت واهتزت وربت في العلوم الإسلامية المختلفة. ومن الطبيعي أن يكون التأويل قد عرف له طريقاً في هذه العلوم المختلفة، مثلما أنه

صائر بعد حين من الزمن إلى تعدد في المعاني والدلالات، تتحايث مع مفهوم التفسير، بخاصة في بحوث القرآن وعلوم مقاصد الشرع. وسبق توظيفه من قبل الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، وحتى المتصوفة، منذ عهد مبكر في الإسلام. عندما وجد هؤلاء – سيما مع ظهور الاختلاف، والتنازع الفِرقي العقدي، الذي عمد أن يخلط بين الديني والسياسي – في التأويل وسيلة للولوج إلى المعاني المحتملة للنصوص الدينية المقدسة، واستنباط الأحكام والقياسات والبراهين، وعند ما سمحوا لعقولهم في مستويات مُتباينة تجاوز ظاهر هذه النصوص، بخاصة عندما لا يدل الظاهر بصورة مُباشرة على مقاصد الشرع، وذلك عند أخذهم لهذا الظاهر على مقتضى اللغة ومواضع الكلم في اللغة العربية، ومجرى عادة اللسان العربي.

في الإنجليزية، وأضحت الأولى Interpretation في الحقل الغربي في مقابل كلمة Hermeneuticترد كلمة تأويل أكثر تداولاً من الثانية، وهي في دلالتها أقرب إلى معنى التفسير منها إلى معنى التأويل. والكلمة تعود في أُصولها إلى ، أي التفسير والشرح والترجمة. وبالعودة إلى الاستعمال اللاهوتي (الديني) للكملة يُلاحظ Hermenutinاللفظ اليوناني أن لغة الوحي الإلهي الغامضة قد احتاجت دوماً إلى إجلاء المتعلق بالمُراد الإلهي، وصولاً إلى فهمه وتفهيمه. وعند النظر في طرائق الباحثين الغربيين، فإنا نجدهم اعتادوا استخدام الهرمونوطيقامقصودها علم التأويل أو التفسير، وبنحو خاص تفسير الكتاب المقدّس.

يُستفاد القول بأن التأويل يعود في المبتدأ من أُصوله التكوينية إلى الحاضنة المعرفية الدينية، إذ إنه كممارسة في قراءة النصوص الدينية، يعدّ من التقاليد المعرفية القديمة، فقد وجد دائماً "مع النص، والنص المقدس بالتحديد، ذلك أنه لا يمكن للنص أن يكون نصّاً مقدساً إن لم يكون قابلاً للتأويل". (صفدي، 1988، ص1). أما التأويلية الحديثة فيردها إلى القرن السادس عشر، وارتبطت بدورها بالنص الديني المقدّس (فوكو، 1988؛ ص34– (Foucault)فوكو ص35).

وفي التقاليد المتعلقة بالدراسات اللاهوتية بدأ التأويل يدل على مجموعة القواعد والمعايير التي ينبغي على المفسّر التقيد بها لفهم النص الديني (الكتاب المقدّس)، فيما يعود تاريخ المصطلح في الدلالة على هذا المعنى إلى سنة 1654م، ولا يزال شغّالاً حتى اليوم في الدوائر البروتستانتية. (أبو زيد، 1988، ص14).

ويُعدّ التأويل اليوم كمنهج، طريقة للتعامل مع النصوص، سواء كانت هذه النصوص فلسفية أم دينية أم أدبية، أم غير ذلك من النصوص في الحقول المعرفية الأخرى. وبحسب ديلتايفإنه مع كون المصطلح قد ارتبط منذ نشأته بعلم التفسير الخاص بالنصوص الدينية والرموز المقدسة، إلا أن معناه اتسع ليشمل ضمن نطاقه أغلب الحقول المعرفية، مُشكلا علما عاماً في الفهم الإنساني، ومنهجاً في تفسير ظواهر العلوم الإنسانية، كالظواهر الفنية والأدبية والتاريخية (ديلتاي، 1995، ص84).

– الفكر الإسلامي والتأويل

يرتبط التأويل في الفكر الإسلامي قديماً بالمعارف والعلوم الدينية عامة، وتأويل القرآن الكريم خاصة، ولا سيما في العلوم الإسلامية التي إنبنت على النص القرآني. وتدل اجتهادات علماء المذاهب الدينية واختلافات الفرق الكلامية الإسلامية، فضلاً عن الجدالات العقدية وغير العقدية من لدن المعتزلة والاشاعرة والمتكلمين عموماً، ومعها تأويلات المتصوفة والفلاسفة المسلمين، جميعها تدل على حقيقة هذا الارتباط، ويُلاحظ في هذا الخصوص أن الأعمال التأويلية قد تسربت في علوم القرآن وعلم الأصول (أصول الفقة وأصول الدين)، والتصّوف والفلسفة، وظهرت في هذا المجال

. وعند تأسيس العلوم الإسلامية بدأ التأويل يأخذ مناحٍ عديدة، حسب المجال المعرفي *العديد من المصنفات العلمية الذي اشتغل فيه المؤلف أو المؤول. إذ لم تعد كلمة "التأويل" في الاجتهاد الإسلامي قاصرة على التفسير الواحد للنص، بل تجاوزت هذا إلى استيعاء ضرورة تدخل الذات (المؤول) في توجيه التفسير وجهة تتفق أو تختلف مع الطرح القائم. وإذا كان الشرح القريب أو الظاهر يمثل إغلاقاً" أو حصراً للمعنى في النص المقدس، واقتصار دلالته على المعُطى الظاهر والمباشر من اللغة ومواضعاتها، فإن التفسير بما هو صائر في أيلولته إلى التأويل المتجاوز للظاهر من اللغة أصبح يعني "فتح النص" على معانٍ أخرى محتملة، وفق ما يسمح نظام اللغة لهذا النص بمثل هذا التأويل.

أ- التأويل لغة:

عنيت المؤلفات الإسلامية القديمة بمصطلح التأويل، وانسحبت هذه العناية إلى المعاجم العربية، إذ يُصار إلى تعريف التأويل وفقاً لهذه المعاجم والمؤلفات على أنحاء متشابهة في الغالب. ففي لسان العرب، يُرد التأويل إلى الجذر "آل"؛ فأل إليه: رجع، وآل عنه، إرتدَّ قالوا امتداد للكلمة "آل" أوَّل الكلام تأويلاً، وتأوله: دبّره، وقدّره، وفسّره". (ابن منظور، 1999 ج11، ص32). وورد في اللسان أيضاً" "وأما التأويل فهو تفعيل من أوّل يُؤّول تأويلاً. وثلاثيه: آل، يؤول، أي رجع وعاد "ابن منظور 1999، ج11، ص32). ويستدل ابن منظور على هذا بقول النبي عليه السلام "من صام الدهر فلا صام ولا آل" أي لاعاد إلى الخير". (الإمام مسلم، 1995، ج2، ص671). أما الإمام الرازي (فخر الدين) فذهب إلى مثل المعنى السابق، فقال إن أصل التأويل في اللغة هو المرجع والمصير، وهو مأخوذ من معنى آل الأمر إلى كذا، بمعنى صار إليه. وإلى نحوٍ من هذا ذهب الطبري في تفسيره المشهور (الرازي، 1982، ص152).

يُذكر أن كلمة تأويل في اللغة العربية، تَرِدُ أحياناً مُرادفه لكلمة تفسير، وعندها يكون التأويل معناه تفسير الشيء، فيُقال: أوّلته تأويلاً وتأولته بمعنى فسّرته، وذكر إبن منظور في هذا الشأنالتأول والتأويل يعني تفسير الكلام الذي تختلف معانيه. (ابن منظور، 1999 ص33). وأما الجرجاني فذكر بأن "التفسير في الأصل الكشف والإظهار" (الجرجاني، 1991، ص71). أما الزركشي فقد أشار إلى المعنيين معاً، وقال "قيل التفسير والتأويل واحد بحسب عُرف الاستعمال"، لكنه كشف عن مناطق الاختلاف في المعنى بين الكلمتين، منها، أن التفسير أعم من التأويل في المعاني، وأن التأويل يُستخدم في الكتب الإلهية، بينما التفسير يستخدم في غيرها، أي في معاني المفردات والألفاظ، ولكن التأويل يستعمل في اللفظ المشكل. (الزركشي، 1957).

ب- التأويل في الاصطلاح

تباينت معاني التأويل واختلفت في الفكر الإسلامي، على مستوى دلالته الاصطلاحية، ومنشأ هذا التباين يعود إلى النصوص، بالإضافة إلى الاختلاف الواقع في الرؤية والمنهج، وكذلك الاختلاف الراجع إلى طبيعة الحقل المعرفي الذي نشأت في ظلاله هذه الحقول المعرفية، التي تمثل مختلف العلوم الإسلامية، مثل علم الكلام وعلم أصول الفقه، أو التصوف أو الفلسفة.

الأصوليون من جهتهم يُلاحظ أن تعريفاتهم للتأويل تجري مجرى المشابهة، فالجويني (إمام الحرمين)، عرّفه بقوله "التأويل صرف الآية إلى معنى" موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق

* نذكر من هذه المصنفات على سبيل المثال، كتاب "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، وكتاب "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوده التأويل"، للزمخشري، وكتاب "تأويل مُشكل القرآن "وكتاب "تأويل مختلف الحديث" لإبنقتيبه، وكتاب مُتشابه القرآن" للقاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي، وكتاب "جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري. وغيرها من الكتب الأخرى التي عنيت بهذا اللون من التأويل الديني.

الاستنباط" (الجويني، 1992، ص166). وذكر الغزالي أن "التأويل هو بيان معناه [الكلام] بعد إزالة ظاهره، وهذا، إما أن يقع من العامي نفسه، أو من العارف مع العامي، أو من العارف نفسه بينه وبين ربه. (الغزالي، 1993، ص4، 59).

ويذكر في المستصفى إن "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم يُردُّ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكأنه رد له إلى المجاز إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد. (الغزالي، 1322هـ، ص387).

وأورد الجرجاني في "التعريفات"، قوله، بأن التأويل في الشرع، معناه صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل موافقاً للكتاب والسنة (الجرجاني، 991، 715)، أما ابن تيميه فمع أنه ذهب في معنى التأويل المذهب الذي شاع عن الفقهاء، والمتكلمين والمتصوفه، لكنه أشار إلى أن هذا المعنى يختلف عن التأويل كما هو في عُرف أهل السلف، الذي يحمل عندهم معنين، الأول، معنى تفسير الكلام وبيان معناه، والثاني، نفس المراد من الكلام (ابن تيميه، ص31– ص32)

إن المحصل من القول من التعريفات السابقة للتأويل، أنها صدرت عن مرجعية أصولية في الفكر والمنهج إذ أن دلالة التأويل تنحصر في زحزحة اللفظ أو صرفه عن ظاهره المتعلق بالمعنى الظاهر، والاكتفاء بالدلالات الحافة لهذه الألفاظ، لوجود قرينه. أما غرضه فهو تحصيل المعنى في النص القرآني شرحاً وتفسيراً، ومعرفة أبعاده بالأدلة والقرائن، وهو من هذه الزاوية يكاد ينحصر في القرآن الكريم وفهمه، كذلك فإن التأويل يظل مرتبطاً من ناحية اللغة بالمجاز من القول، فإذا كان على صلة بالمعنى، فهو إذن مناط اشتغال المؤول وهدفه وهذا ما أكده الغزالي بقوله "يشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للغة عن الحقيقة إلى المجاز". (الغزالي، 1987، ص49).

التأويل عند إبن رشد

العلاقة بين الحكمة والشريعة (الفلسفة والدين) ونقطة البدء بالتأويل: ينطلق تصور إبن رشد الفلسفي من نقطة التحقق من مشكلة نوع أو طبيعة علاقة المضمون الفلسفي ومقضياته مع حقائق الشرع أو الدين، ومن تساؤل يخص وحدة الحقيقة أو ثنائيتها. وكان تصميمه المعرفي بخصوص هذه العلاقة قد سمح لعقله ولفكره أن يقيم نوعاً مخصوصاً من الاتصال بين معطى العقل ومُعطى الشريعة.

وليس مؤملاً للعلاقة التي اقترحها ابن رشد بين الحكمة والشريعة أن تستقيم أبعادها، الاّ بعد إجلاء المعضل المتعلق باتمام رسم العلاقة، بين الظاهر والباطن داخل الشرع نفسه، أو داخل نصوصه، ما يسمح بالنتيجة في موضعة مكانة مناسبة للتأويل، ويدفع باتجاه وجوب هذا التأويل بالنسبة لمحتوى الشريعة وعلاقتها بالحقائق الفلسفية. وهذ ما ألزمه التدليل على مشروعية النظر الفلسفي بحسبان أن الشريعة نفسها "تدعو إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق" (ابن رشد، 2007، ص96)، أي إحراز طريق المنطق والفلسفة. والغرض أن الاتصال بين الحكمة والشريعة، مبرره، عنده، أنه "لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له". (ابن رشد، 2007، ص96).

يقيم ابن رشد حجته على اعتقاد مُؤاده أن ثمة مرجعيتين للحقيقة، هما، الشريعة والحكمة. وقد أداه تحقيق النظر إلى معالجة مسألة التأويل ليجعل استواء الفكر قائماً في هاتين المرجعيتين، من حيث أن التأويل هو طريق الفهم الفلسفي الذي يتحدد من داخله أو من ذاته وليسمن أي شيء خارجه، فضلاً عن مقابلة هذا التأويل مع الظاهر ،ووضع الأساس المتين لعلاقة قوية معه.ولذا فقد رسخ ،عنده،بأن العلاقة بين الحقائق الفلسفية المعطاة بالقياس البرهاني، وبين ماجاءبه الشرع، لا تخلو من ثلاثة أوجه فإما ما هو (الأمر أو الشيء) من قبيل الأمر الذي سكت عنه الشرع، وليس هنا طريق للتعارض وإما ما نطق به الشرع أو صرح عنه، وحينها لا يخلو أن ظاهر الشرع يوافق ما أدى إليه البرهان، أو أن

يكون مخالفاً للبرهان، فإن كان موافقاً فلا مُعقب، أو مجال للقول والكلام، وإن كان مخالفاً، فإن التأويل أولى بذلك". (ابن رشد، 2007، ص97).

إن رؤية ابن رشد تنطلق من التفكير بأن كل حقيقة فلسفية أيدها البرهان وأوجبها،وخالفها ظاهر الشرع أو الدين، فإن حكم هذا الظاهر، أنه يقبل التأويل. ويقول في هذا الخصوص "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع، ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي" (ابن رشد، 2007، ص98). وأكثر من هذا، فإنه يوجد دائماً في الشرع قولٌ ثانٍ، يؤيد في ظاهره تأويل القول الأول، حيث ترتسم العلاقة بين ما هو ظاهر وما هو باطن، بكيفية أن "الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان" (ابن رشد، 2007، ص109، 110).

ما يمكن تأكيده هو أن المسألة التي تصدى ابن رشد لمهمة طرحها في كتابه "فصل المقال"، ذات طبيعة فقهية في المبتدأ من المشكل، إذ أن غرضه البحث الدقيق في حكم الشرع في الفلسفة وفي آلتها، وهي المنطق، وذلك في الوقت الذي التفّ الخصوم والأعداء حول هذا الضرب من النشاط العقلي في الإسلام. فافتتح القول "إن الغرض من هذا القول، أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع أم محظور أم مأمور به؟ إمّا على جهة الندبوإمّا على جهة الوجوب" (ابن رشد، 2007، ص85). أما بقية ترتيب ابن رشد لاستدلالاته على وجوب المنطق والنظر الفلسفي فيتبع فيها برنامج النظر الفلسفي وترتيبه التقليدي، فيما تبقى الغاية – عنده –مركوزة في التجويز، أيتجويز كون الفلسفة والمنطق جزءاً من الإيمان، ولكن إيمان الفيلسوف.

يتضح أن مناط التأويل عند ابن رشد، غرضه فك الالتباسات والتعارضات، وحل مشكل العلاقة الملتبسة بين الشريعة والفلسفة، كما انتهت إلى عصره من لدن الفقهاء والمتكلمين، والغزالي بوجه خاص. لكنه لم يكتف الوقوف عندتخوم اثبات عدم التعارض بينهما، ودرء هذه الشُبهة الموروثة فحسب، بل ذهب مقصوده إلى شرعنة النظر الفلسفي، من حيث كونه أداة ضرورية في الشرع، فضلاً عن كونه واجب وذلك على مقتضى هذا الشرع، وعلى أساس فهم النص الديني وتأويله على مقتضى القياس البرهاني، فإذا تأكد أن الشرع أوجب النظر في الموجودات واعتبارها، باستنباط المجهول من المعلوم، فإن القياس العقلي، عنده، أتم أنوع القياس والمسمى برهاناً، يعتبر الطريقة الحقه لهذا النظر أو القياس. (ابن رشد، 2007، ص87)

لا تتغيا محاولة ابن رشد شيئاً أزيد من تأويل يهدف إلى تقديم براهين الدين باستعمال أدوات ومناهج برهانية واستدلالية منطقية، تقطع دابر القياسات التي سلكها المتكلمون الذين نهجوا في معرض دفاعهم عن الدين وتأييد الشريعة منهج الجدل أو النقاش الذي يصدر عن مسلمات أولية قبلية، يعوزها دائماً القياسات البرهانية المشهورة (أبو ريان، 1973، ص132).

يُذكر أن ابن رشد في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة"، كان أظهر تصميماً معرفياً، مُؤاده أن الحكمة موافقة للشريعة، مبرزاً القول "ولهذا المعنى اضطررنا نحن فيهذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تُؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أُول فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمه أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة، ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول، أعني "فصل المقال، في موافقة الحكمة للشريعة". (ابن رشد، 2007، ص153).

بيد أن ما رام إليه ابن رشد هو على وجه التحقيق تقديم التأويل البرهاني للدين باسم الاجتهاد، واعتباره حقاً شرعياً أقرته الأمة بعلمائها، كلما حيزت شروطه وتوافرت للقائمين به. ولكي يتجنب مظنة أن يكون خطابه غريباً على المسلمين، ويُقصي استرابات علماء الفقه والاجتهاد، فضلاً عن علماء الأُصول، فقد أسبغ عليه معنى فقيهاً، لكنه في الوقت

نفسه، احترز بأن حصر التأويل في جهة الفيلسوف "المجتهد"، وبعكس ذلك فإن التأويل الذي يخرج عن هذا الحصر، ضعيف ومتهافت، ولن يرقى إلى درجة الاعتبار الحق. فالفيلسوف وحده، بفضل من المنطق والبرهان والعلم هو صاحب الدراية بأسرار التشريع وبمقاصد الشريعة.

هكذا إذن، صيَّر ابن رشد المنطق آلة أساسية في المنهج التأويلي الذي اختطه لنفسه وخص به حقل الشريعة، فهذا المنهج طريق مُؤدي إلى بلوغ الحقيقة. ومن هنا فقد أوجب في التأويل على مقتضى القياس البرهاني أن يُصار إلى التمكن من صناعة المنطق بوصفه آلية مُحايدة، لا يرى أن لها أدنى نسب أو علاقة بالملل والنحل والعقائد، فضلاً عن الأمم والأزمنة، وهي صناعة تمثل قوام المنهج عند البرهانيين. (إبن رشد، 2007، ص139).

ولما كان كتاب "فصل المقال" كتاباً في المنج في المبتدأ من الأمر، فقد أكداستيثاقه بوجوب القياس البرهاني، وأفتى بجوازه، مستخرجاً سنده من القرآن الكريم، الذي بيَّن "وجوب استعمال القياس العقلي" (ابن رشد، 2007،ص86)، غير المنافي للشرع، وقد ألجأه الحال إلى رفض موقف العلماء التقليديين والفقهاء، ونقد مبررات اعتراضاتهم، ونكرانهم مشروعية النظر العقلي واستعمال المنطق، بسبب كونه من علوم الأوائل "اليونان" المخالفين للمسلمين في الملّة والاعتقاد، ويُجلّي المسألة بالقول "إن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة مشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة" (ابن رشد، 2007، ص91).

في ذات الموقف المدافع عن وجوب التأويل ذهب تأكيد ابن رشد إلى القول بأن في "ألفاظ الشرع وظواهر نصوصه ما يشهد لهذا التأويل في كل موطن يحتاج التوفيق بين الحكمة والشريعة إلى التأويل، وحسبه من التأييد أنه "ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدّى إليه برهان، إلاّ إذا اعتبُر الشرع وتُصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يُقارب أن يشهد" (ابن رشد، 2007، ص98)

يفكر ابن رشد بالقواعد التي تُؤسس للعلاقة بين الحكمة والشريعة، ولكن بحسب مقتضيات المنطق الخصوصي للأشياء، وهذه ملاحظة مهمة يترتب عليها بناء علاقة صحيحة بين الدين والفلسفة، بحسبان أن لكل منهما أصولاً وطرائق في الاستدلال خاصة، حتى وإن كانا يلتقيان عند الغرض نفسه، وهو النظر في الحقيقة والبحث عنها. والحقيقة أن ابن رشد بدأ من وظيفة الفلسفة، إن "كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها، فذلك بيّن في غير ما آية من آيات كتاب الله" (إبن رشد، 2007، ص86/85).

لم تذهب غاية إبن رشد إلى اقترح صيغة جامعة بين الشريعة والفلسفة، أو أنها توحد طرائقهما، لكنه بالحرّي سعى إلى البرهنة على عدم تعارضهما، من حيث أنه يعلم الاختلاف بين الطرائق القياسية الظنية أو الجدلية، والقياسات البرهانية. وهذا ما يحفظ لكل منهما (الدين والفلسفة)خصوصيتهما.

لقد اصطفى في هذا الخصوص منهجاً برهانياً، به ومن خلاله يتحقق كسر الطوق المغلق الذي فرضه الفقهاء والمتكلمين على المعرفة، وتحريرها من المسلمات الظنية التي روجها هؤلاء، ومنها تعارض الحكمة (الفلسفة) مع الشريعة (الدين). فيما تبقى الغاية واحدة، مُؤداها معرفة الحقيقة، حقيقة وجود الخالق، من خلال فحص موجوداته، إذ أن "الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذا كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من مصنوعاته التي هي أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه" (ابن رشد، 1967، ص153).

وفي الحال الذي عكف فيه إبن رشد على بحث العلاقة بين الدين والفلسفة، فإنه لم يشأ تقديم حكماً بالصلاحية الفكرية لأحدهما دون الآخر، أوأن يَحيل أحدهما إلى الآخر، لأن الحق الحكمي/ الفلسفي لا يضاد الحق الديني/ الشريعة، بل إن للدين – عنده – حق كما للفلسفة حق. وهذه نظرية الحقيقة المزدوجة، أو قل إن شئت، نظرته إلى الحقيقة بمنهجها الديني والفلسفي. ولذا فإنه سمح بإعطاء الحق للفلسفة بتعمق قانون التأويل العربي من جديد، بعد أن كان الخوارج أول

من "تأولوا نصوص القرآن من الفرق الإسلامية، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الاشعرية، ثم الصوفية". (الفيلسوف ابن رشد مفكراً، 1993، ص34).

يتضح أن المعيار الإبستمولوجي عند ابن رشد ينطلق من أساس مُؤداه أن للدين مبادئ مخصوصة وأُصول معلومة، مثلما أن للفلسفة مبادئ وأصول خاصة بها، ما يُوجب حدّ البداهة اختلاف البناء المعرفي للدين عن البناء المعرفي للفلسفة، وعلى المستوى المنهجي فإنه لا مدعاة للشك أن الخطأ مُحقق لا محالة في الحال الذي تدمج فيه أجزاء البناء الأول بأجزاء البناء الثاني أو العكس، أو قراءة أجزاء أحدهما بواسطة الآخر. وهذا موقف ابستمولوجي مُضلل، ومن شأنه التشويش على أصول البنائين معاً.

يبدو أن الاعتبار في الطرائق المنهجية عند ابن رشد هو النأي عن معارضه أو مقابلة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس، واقتراح وجوب النظر في قضايا الدين من داخل الدين نفسه، والأمر كذلك بالنسبة لقضايا الفلسفة، لأن ذلك أدعى إلى الصواب عند فهم هذه القضايا والبرهنة عليها بصورة صحيحة. وهكذا فإنإبن رشد يرى أن استقامة البحث في الصدق الإيبستمولوجي فضلاً عن اليقين البرهاني في الدين والفلسفة، تعتمد على دوران البحث داخل قضايا كل منهما باستقلال عن الآخر، ذلك لأن الصدق المطلوب هو صدق الاستدلال المؤيد بالقياسات البرهانية، وليس من صدق المبادئ والقضايا والمقدمات، فهذه في الدين كما في الفلسفة قضايا ومبادئ موضوعة، يتم التسليم بها كمسلمات ابتدائية أولية، وعليه فإن الفيلسوف إن أرد مناقشة مسائل أو قضايا الدين، وجب عليه التسليم أولاً بمبادئ الدين، وبالمثل، فإن أراد عالم الدين أو الشريعة مناقشة قضايا الفلسفة لزمه كذلك التسليم بالمبادئ التي تقوم عليها الفلسفة، وإلاّ فلا محلّ هنا لأدنى محاجّة برهانية، إذا اقتضت المناقشة اخضاع مبادئ الفلسفة للدين أو العكس.

طبيعة المشروع التأويلي الرشدي

ارتكزت النظرية التأويلية عند إبن رشد إلى أسس نقدية بنائية، يقضي منبتهاالإبستمولوجي بأن الحقيقة واحدة، بينما إدراك الناس لها يختلف بالدرجة وليس بالنوع. من هنا يتضح المنهج النقدي، عنده، تجاه أهل الظاهر من العلماء المسلمين المكتفين بالوقوف عند ظاهر الشريعة والآيات القرآنية. ولما كان موقفه في التأويل يرتكز إلى أساس من العقل والبرهان، فقد أدَّاه هذا إلى توجيه النقد لإراء كثير من العلماء المسلمين، ونحو اتجاهات بأكملها، لا تتفق مع التيار العقلي. من هنا جاءت أفكاره محاولة لدرء التعارض بين الفلسفة والشريعة، على أساس تأويل الظاهر واستعمال منهج القياس العقلي، عندما يسمح قانون التأويل يسمح بهذا، ثم نقد من يُنكرون النظر العقلي، ويرفضون جوازه في الشريعة، وهدم أساس منهجهم، ومن ثم أيضاً تجاوز النسق الخطابي الأصولي والكلامي،واتخاذ النسق البرهاني المستند إلى العقل منهجاً معرفياً صريحاً(العراقي، 198، ص237).

وعند تمحيص النظر في المتن الفلسفي الرشدي نجد أن فعل التأويل مناطه الرئيس النظر في النصوص الشرعية (الدينية) في حدّ ذاتها، أو من جهة ارتباطها العلائقي بالنصوص الفلسفية. ذلك أن المعتبر في قول ابن رشد بوجوب التأويل، هو وجود آيات متشابهات، وبالمثل وجود ما يمكن أن يُحمل على التناقض أو التعارض بين ظاهر بعض هذه الآيات والنتائج التي يتوصل العقل إليها بالبرهان.

تنطلق الرؤية التأويلية عند ابن رشد من نقطة تصوره المنهجي لصورة العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الدين والفلسفة، ومن أساس إيبستمولوجي يُمفصل بين عالمين، عالم الغيب وعالم الشهادة، وغاية هذا الفصل، التدليل على أن لكل منهما طبيعته الخاصة، المختلفة عن طبيعة الآخر وهذا التأسيس المنهجي تنبني عليه نتائج منهجية ومعرفية حاسمة،

جلّها النقد المسلط على الأصوليين وغير الأصوليين وطرائقهما الجدلية، هؤلاء الذي ينطلقون منهجياً في الفكر من قاعدة "قياس الغائب على الشاهد"، المشهورة في الفكر الإسلامي، وتطبيقها بنتائجها المعلومة على مسائل العلاقة بين الدين والفلسفة، ومن شأن غفلان هذا الخطأ المنهجي خلط قضايا الفلسفة بقضايا الدين أو العكس.

ومن هذه الرؤية المنهجية في المشروع الرشدي، فقد قرر أن التأويلات التي أنتجت لاحقاً مذاهب وفرق كلامية وعقدية وفقهية، محمولة على التأويل الناقص، لكون أصحابها يفتقرون إلى منطق البرهان، وهو المعتمد عنده، فقياساتهم إمّا أن تكون خطابية أو جدلية، لا تبلغ مرتبة القياس البرهاني، ولذلك فإنه تجاوزها جاعلاً تفكيره في مستوى النص القرآني، وسيطوي تراجعاً أو رجوعاً في الزمان أجيال العلماء والأصوليين، أو ما يُسمى في الفكر والتاريخ الإسلاميين بـ "الطبقات". وكان عزمه أن يرتد فوق الطبقات من الفقهاء، والمحدثين والمتكلمين والمتصوفة، والاتصال مباشرة بالنص القرآني (أومليل، 1978، ص231).

لقد ناقش إبن رشد طرائق الفرق الإسلامية ومذاهبها على اختلافها، من متكلمين وصوفيه وحشوية وأهل الظاهر، مع التركيز على الخطاب الأشعري. وعزم في "مناهج الأدلة" على رد التأويلات التي كانت، بنظره، قد ضلت أو قصّرت عن فهم مقاصد الشرعية. من هنا يمكن اعتبار هذا الكتاب شكوكاً على نظريات المتكلمين ومقدماتهم وطرق استدلالهم. عندما اجتهد فيه أن يتجاوز تلك التأويلات المحدثة نظراً إلى الفساد الذي لحق بالشريعة جرّاء التأويل الفاسد.

ومن هنا يمكن فهم النقد الذي وجهه ابن رشد للمتكلميين والمتصوفة في طرائقهم التأويلية، فقد جعل هذا النقد منطلقاً للنظر العقلي واليقين البرهاني، فهؤلاء طرقهم في معرفة الله تَتدَّعن الطرق البرهانية، فضلاً عن أنها لا ترقى إلى اليقين الشرعي. فالطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقاً نظرية. يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية" (ابن رشد، 2007/ب، ص111،103)

وأما الصوفية من جهتهم "فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية – أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب" (ابن رشد، 2007/ب، ص117).

إذن يعود فساد تأويل المتكلمين والمتصوفة إلى فساد آلتهم "البرهان،"ومن هنا فإن ابن رشد يُحذّر من مغبة أن تسري تأويلاتهم في العامة (الخطابيون)، وهؤلاء ظاهريون في الغالب، أما الخطر الذي تسببه هذه التأويلات، فهو إفشاء المنازعة الجدالية المُقسِّمة للأمة أو الملّة الواحدة. ولذا فإنه يؤكد وجوب حصر التأويل بفئة الراسخين في العلم وحدهم، .*لتمكِنّهم من صناعة الفلسفة، ولأنهم الأقدر على رفع التناقض الذي يبدو بين الشريعة والفلسفة، أو بين العقل والنقل

يتأكد لابن رشد أن ضرورة التأويل لأهل النظر (الفلاسفة) على الخصوص أوجب وأوكد من ضرورته للفقهاء علماء الشريعة فضلاً عن المتكلمين، إذ هم الأقدر عليه والأجدر باستعماله، لأن دواعيهم إليه لا تقاس بها دواعي الفقهاء في هذا المقام، وفوق ذلك كله فإذا العلّه في لزوم التأويل لأهل النظر تنبع أساساً من الفرق بين أنواع القياس المستعملة

---

* يقول إبن رشد "ومن قبيل التأويلات، والظن بأنها مما يجب أن يُصرِّح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام، حتى كفّر بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً، وبخاصة الفاسدة منها، [فأولت المعتزلة] أيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وأن كانت أقل تأويلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزّقوا الشرع، وفرّقوا الناس كل التفريق، وزائد إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلات ليسوا فيها [لا] مع الجمهور ولا مع الخواص. أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأمّا مع الخواص فلكونها إذا تُؤمُلت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان" (ابن رشد، 2007/، ص121-122).

عند كل فريق، فإذا كان جائزاً للفقيه الذي يستعمل القياس الظني ممارسة التأويل "فكم بالحرِّي أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني" (ابن رشد، 2007، أ، ص98).

نخلص إلى القول بالنسبة لنظرية التأويل عند ابن رشد، إلى أنه قد انطلق في موقفه من مبدأين رئيسين.

– أولهما هو أن الحكمة/ الفلسفة واجبة من جهة االشرع، فالنظر العقلي مأمور به في الشرع.

– ثانيهما، أن الواجب الشرعي لا يمكنه أن يشمل الجميع من الناس، ولا سيما العامة أو أهل الجدل والخطابة وغير البرهانيين عموماً، فالفلسفة واجبة شرعاً وضرورية لمن يستطيع الاشتغال بها. ولذا فقد صنّف الناس إلى (الخطابيون والجدليون والبرهانيون). على أساس التمييز في مستويات القوى الإدراكية ودرجة التعقل، وحسب درجاتهم في الفهم والتصديق.

التأسيس المنهجي للتأويل الظاهر والباطن في الشرع

يُقدّر ابن رشد بأن الشرع إذا مُوجهاً للناس كلّهم حسب درجاتهم في التصديق، فهو ينقسم إلى ظاهر وباطن، وبالتالي لا يُحمل كلّه على ظاهره، مثلما لا يُحمل كلّه على التأويل، والدليل في الحال هو الاجماع عند المسلمين على هذا الأمر. وإذا كان الحال على هذا الوضع، فقد وجب أن لا نُؤخذ أو تُحمل ألفاظ الشرع ونصوصه كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل. وفي الوقت نفسه فإن في الشرع ظاهر لا يجوز تأويله والاّ كان بدعة أو كفراً.وفي . (ابن رشد 2007/أ، ص99، 109، 111).*جميع الأحوال فإن التأويل يبقى من اختصاص أهل البرهان وحدهم ويرد ابن رشد الوجوب في التأويل إلى ما كان من شأن أهل الصدر الأول في الإسلام، الذين كانوا يرون للشروع ظاهراً وباطناً. أما عن السبب في هذا الظاهر والباطن، فيرده إلى "اختلاف فَطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه (الشرع) هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما" (ابن رشد، 2007/أ/ص98).

وإذا تقرر أن النص الديني يحتمل من المعاني ظاهراً، فليس هذا معناه عند ابن رشد وجود تعارض مع مبدأ وحدة الحقيقة، لأن علماء الإسلام الذين سلّموا بذلك الظاهر والباطن والمحكم والمتشابه في القرآن، يقع اختلافهم في أي من هذه الآيات يجب تأويله، وأي منها يجب أخذه على ظاهره.

وإذا كان الشرع يشتمل الظاهر والباطن، فقد وجب التأويل، وذلك لجهة أن العلم الذي يُحرزه الفيلسوف لا يتعارض مع العلم الحاصل عن طريق الوحي. وإذا كان التأويل لا يستقيم إلاّ بطريق البرهان، اقتضاءً مع طباع الناس المتفاوتة في الفهم والتقدير، فإن الاستدلال، هنا، يحصل بما شأنه تجويز الفهم والتمييز بين ما هو محتاج إلى الإدراك على الظاهر من اللفظ، وما هو مُتشاكل لا يدرك إلاّ بالبرهان، ما يستدعي تأويله بالطرق المُصّرح بها، وهي على أربعة صور.

– ما كان مشتملاً على الأقاويل التي لا تأويل لها، فمقدماتها يقينية، ونتائجها مدركة بنفسها لا بمثالاتها.

– ما كان مشتملاً على الأقاويل التي تطرقَّ التأويل إلى نتائجها وليس إلى مقدماتها، لأن مقدماتها يقينية ونتائجها مثالات للأمور التي راد إنتاجها.

---

* يقول ابن رشد (انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني. والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان.... وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأُصول فالْمتاول له كافر... وإذا تقرر لك هذا فقد ظهر من قولنا أن ها هنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله... وها هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهرة كفر.وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعه".

– ما كان مشتملاً على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ولا يتطرق إلى نتائجها، لأن مقدماتها غير يقنيه أو نتائجها أمور مُدركة بنفسها لا بمثالاتها.

– ما كان مشتملاً على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ونتائجها معاً، لأن مقدماتها غير يقينية ونتائجها مثالاً لما قصد إنتاجه. (جميل صليبا، 1989، ص466).

إن فهم معنى التأويل بالمقصود الرشدي، والتفريق بين الظاهر والباطن في الشرع، يشير إلى أساس فكري عميق لديه، وهو أن الشريعة جعلت من باب الاجتهاد قاعدة ينطلق منها الباحث عن الحقيقة إلى عدد من الأهداف لا تتحقق إلاّ بوساطة التأويل، من حيث أن غايته هي بناء النص عل المرجوح من المعنى، وجعل الظاهر على نحو مخصوص، لغير العامة من الناس، أي بصرف النظر عن ظاهره، وذلك مع حضور القرينة الدالة بين الشريعة والحكمة، وعلى مقتضى اختلاف طباع الناس ومستويات الإدراك عندهم.

وما يجدر ذكره أن ابن رشد لا يطلب بالتأويل اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك التي يتضمنها النص القرآني نفسه، إمّا تصريحاً أو تلميحاً، إذ التأويل في جوهره ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج ومن داخل النص القرآني نفسه، وهكذا يكون التأويل بحثاً عن المعنى المقصود من وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسّية، بطريقة يكون معها مدلول الكلام القرآني على وفاق/اتصال مع ما يقرره العقل، ويبقى الضابط الرئيس في مسرى التأويل القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية، وهي لغة القرآن. وبدهي، هنا، أن التأويل يبدو كما لو أنه في جزء منه صناعة لغوية، وحسب ابن رشد فإن حدّ التأويل هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية – أي المباشرة– إلى الدلالة المجازية– أي المقصودة–" (ابن رشد، 2007/ أ، ص97).

سبق القول أن ابن رشد أوكل مهمة التأويل للفلاسفة/ البرهانيين وحدهم، ولذا فإنه عند نقده لمنهج الجدل في التأويل، رأى أن هؤلاء غير جديرين بالقيام بالتأويل، فمنهجهم يقصر عن بلوغ اليقين، فهو قد عاب طريقة المتكلمين والأشاعرة منهم خاصة، التي سلوكها، لكونها غير ملائمة للجمهور فضلاً عن الخواص. بالنسبة للجمهور فلكونها غامضة وشائكة، وبالنسبة للخواص لاحتياجها لشروط البرهان. أما التأويل على مقتضي البرهان والخاص بالفلاسفة، فهو قائم على الأدلة البرهانية التي تُعد من المبادئ الأولية للعقل الواضحة بذاتها (ابن رشد، 2007/أ، 44، 122، 123، 124).

وبمحض التحقق ليس – بالنسبة لإبن رشد – لأهل الظاهر والباطن عند الصوفية أو عند الشيعة، أو غيرهما من الاتجاهات الغنوصية عند الشيعة وإخوان الصفا، أي علاقة بما روجته الأفلاطونية المحُدثة، كما عرفت في فلسفة الفارابي وابن سينا، وحسب ابن رشد، فإن "الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن تلك المعاني التي لا تتجلى إلاّ لأهل البرهان" (ابن رشد، 2007،أ، 109)

أما إنها تتجلّى لهؤلاء فلكونهم يستطيعون ربط الأمثال الحسّية بمدلولها العقلي ورد النتائج إلى مقدماتها. بيد أن الأمر لا يدل على إحراز امتياز معرفي خص به أناس دون آخرين، ولكن يدل على تفاوت في مستوى الإدراك والفهم، وهذا هو (الاجتهاد) بمعناه العام.

يفتح التوحيد الرشدي بين التأويل والبرهان النص الشرعي أمام البرهانيين والفلاسفة من حيث أن هذا الانفتاح لم يكن مشروعاً أو من حق أي إنسان، وإنما للخاصة من الناس، وحصراً فيما يتعلق بالنصوص المتشابهة لا النصوص الظاهرة التي لا لبس فيها (المصباحي، 1988، ص30).

ومن المهم الإشارة في هذا المقام إلى أن جزءاً من التأسيس المنهجي لنظرية التأويل عند ابن رشد يصدر عن المنظومة الأرسطية، فقد ذهب أرسطو إلى التمييز بين خطابات العامة وخطاب الخاصة، من حيث أن غاية الأولى الجدل والخطابة والشعر، فيما غرض الثاني البرهان والقياسات البرهانية. واعتماداً على هذا التمييز فإن النص الديني ولكونه للناس جميعاً، هو إذن مُؤجّه حسب خطابات العامة، وأوضح هذا في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلّة"، عندما

ربط بين تصديق العامة من جهة والأسلوب التشبيهي والمجازي في النص الديني من جهة أخرى، إذ العامة ليس لها استطاعة تصور موجوداً إلا إذا كان جسماً أو في جسم، وإذ ذُكر لها موجوداً ليس بجسم ولا في جسم، استغلق عليها تخيّل هذا الموجود (ابن رشد، 2007/ب، ص157)، من حيث أن التصديق عند العامة غير معتمد على التصور العقلي بل على المتخيل

نزولاً عند هذا المستوى من الفهم، عمد ابن رشد إلى تضيف الناس في التصديق إلى ثلاثة أصناف "صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم في الجمهور في الغالب"، وصنف "من أهل التأويل الجدلي، هؤلاءهم الجدليون وبالطبع فقط، أو بالطبع والعادة" وصنف "هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعنى صناعة الحكمة" (ابن رشد 2007،أ، ص118).

واقتضاء بهذا التمييز، يتضح أن طباع الناس على تفاضل أو تفاوت في التصديق، فثمة من يُصّدق بالبرهان، وثمة من يصّدق بالأقاويل الجدلية، تصديق صاحب البرهان بالبرهان، من حيث أنه ليس في طباعه واستعداداته أكثر من ذلك، وثمة كذلك من يُصِّدق بالأقاويل الخطابية، على نحو تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية (ابن رشد، 2007/أ، ص96، 118).

المؤكد أن تقرير ابن رشد لهذه الأصناف من الناس، وفقاً لقدراتهم واستعداداتهم في فهم النص الديني ظاهراً وباطناً، على قدر الموهبة المقدرة لهذه الاستعدادات، هدفه أن يجعل البرهانيين هم وحدهم من يصّدرون وظيفه التأويل، لبراءة منهجهم من القياسات الظنية، واعتمادهم على القياسات البرهانية اليقينة.

قانون التأويل على مقتضى القياس البرهاني

استهل ابن رشد كتابه "فصل المقال" بالإشارة إلى أن الشرع أوجب بالصريح منه النظر العقلي في الموجودات جمعيها، وطلب معرفتها بالعقل، وبأن أتم أنواع النظر هو البرهان، فمن طلب معرفة الله وسائر الموجودات، فقد لزمه على اليقين العلم بأنواع البراهين وشروطها، وكذا التمييز بين القياس البرهاني وغيره من القياسات الأخرى، من قبيل الجدل والخطابة والشعر والأغاليط، إذ إن معرفة هذه الأنواع منزلتها من النظر العقلي منزلة الآلات من العمل.

وإذا كانت معرفة الله واجبة، وكان ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب حقاً، لذا فإن معرفة القياس العقلي واجبة كذلك، من حيث أن المعلوم بأن البرهان هو الطريق الفلسفي المؤدي إلى الصدق المعرفي في إدراك الحقيقة والحق، وعندئذ فإن النظر الفلسفي لا يكفيه القول بعدم تعارضه مع النص الديني، لكنه بالحرِّي ضرورياً من أجل فهمه وتأويله "لأن فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها، وهذا دليل على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً" (ابن رشد، 2007، أ، 91، 93).

بمثل هذه الرؤية تتضح نظرة ابن رشد إلى القياس البرهاني، المخالف للقياس الجدلي، كما يتمثل عند المتكلمين، على أساس أن القياس البرهاني هو أتم أنواع القياس، فهو يستعير البرهان من العلم، في الوقت الذي يضع العلم داخل إطار الفلسفة، من جهة أنها أم العلوم جميعها، ولكن يبدو أن ثمة معنى يدق أو يضيق وآخر متسع وعريض للبرهان عند ابن رشد، فالأول هو ما يدل على أن البرهان هو أتم أشكال العلم لا يستعمل في الفلسفة، والثاني (العريض) فمُؤداَّه الطريقة العامة للنظر العقلي في الموجودات كافة.

إن البرهان بالمعنى العام العريض يمكن أن يكون جدالياً، مثلما يُصّرح بذلك أرسطو، في القول عن "البرهان الجدلي" في الفقرة الرابعة من المقالة الأولى من كتاب "طوبيقا" عن الجدل، وبمعزل عن التمييز بين مقصودين للبرهان "البرهان العلمي" و "البرهان بمعنى القياس". أرسطو إذن ينظر، هنا، نظرة عامة إلى ما أسماه بـــ "البرهان الجدلي"، من غير

أن يخلط بين المعنيين، فيقول "الأقاويل هي ما تحدث عن المقدمات والأشياء التي فيها تكون القياسات هي المسائل" (منطق أرسطو، 1980، ص493).

من الواضح أن الاعتبار الذي ركن إليه ابن رشد في شأن فعل الفلسفة، ليس أي شيء آخر سوى القياس بعينه، وهو الانتقال من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها، والمقصود به القياس العقلي المُعتمد في النظر الفلسفي البرهاني. وإذا كان الأمر على هذا النحو فإن الواجب النظر في الموجودات بأفضل أنواع القياس وأتّمها، وهو المسمّى برهاناً، مع التأكيد أن اعتبار الموجودات على جهة العقل يلزم عنه الإحاطة والعلم بأنواع البراهين الأخرى، وبأي وجه يخالف القياس البرهاني القياسات الأخرى من قبيل القياس الجدلي والخطابيوالمغالطي. (ابن رشد، 2007/أ، ص88).

لقد ذهب ابن رشد في تدعيم رأيه إلى قاعدة واضحة، تقضي بوجوب النظر شرعاً في القياس العقلي وأنواعه، مثلماً يجب كذلك النظر في القياس الفقهي، إذ إنه من البيِّن بذاته "أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك [المتأخر بالمتقدم]، حتى تكتمل المعرفة به" (ابن رشد، 2007،أ، ص90).

إن إبن رشد تغّيا الإثبات بأن الشرع يطلب النظر العقلي، الذي هو الفلسفة، وجعل من القياس الفقهي طريقاً مفضياً إلى القياس العقلي الفلسفي، وهو المطلوب على الحقيقة في التأويل الديني. وحينما صنّف الناس في النظر وأنواع القياسات، كان قد نظر في طريق الفلاسفة في تقسيمهم القياسات، فاستعان بها، فبيّن أن الفلاسفة قسموا القياسات إلى ثلاثة أنواع، البرهانية والجدلية والخطابية، الأول مُوصل إلى معرفة يقينة، لا جدال فيها، والثانية محمولة على الترجيح والاحتمال دون اليقين، وأما الثالثة فضعيفة يقبل بها من لا ترقى عقولهم إلى مرتبتي القياسات الجدلية والقياسات البرهانية.

إن ما يجدر ذكره هو أن ابن رشد لا يعني بالتأويل اكتشاف حقيقة أخرى مغايرة غير تلك التي يتضمنها النصّ الديني نفسه، إمّا تصريحاً أو تلمحياً، إذ التأويل في جوهره يعني ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج، من داخل النص الديني، وبذلك يكون التأويل بحثاً عن المعنى المقصود من وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسّية، بطريقة يكون معها مدلول القول الديني على وفاق/اتصال مع ما يقرره البرهان العقلي. وتبقى القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية، أي لغة القرآن، هي الضابط الرئيس في عملية التأويل، وبذا يكون التأويل في جزء منه صناعة لغوية، أو كما قال ابن رشد "هو" إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية – أي المباشرة– إلى الدلالة المجازية–أي المقصودة–".

يتبيّن أن التأويل الرشدي ليس المقصود به التأويل الباطني الفلسفي الذي يتطلع إلى استكشاف المعنى المعقول فلسفياً وراء ظاهر النص، وإنما هو بالحري مجرد النظر إلى اللفظ بكونه مجازاً، وأن دلالته هي الدلالة المجازية لا الدلالة الظاهرية فيه المتحصلة من معناه المباشر، فالتأويل الرشدي ينحصر عند حدود معالجة النص وفهمه على مقتضى الزحزحة المجازية فقط. وهذا ما تدل عليه عبارته الواردة في تعريفه للتأويل، من حيث هو نقل النص أو التعبير من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، أو بمعنى آخر تحويل المعنى الحقيقي الظاهري إلى معنى مجازي يحتمله.

لقد ذهب بنسالم حميش إلى القول تعليقاً على تعريف ابن رشد للتأويل، وهو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"، بأن التعريف معكوس عند ابن رشد، فقال "إن العكس هو الصحيح، ولا ندري كيف حصل هذا القلب". (حميش، 1999، ص31).

والواضح أن افتراض بنسالم يقوم على أن التأويل هو تفسير المعنى المجازي فلسفياً لاستخراج دلالات أبعد من مجرد مجازيته، وعليه فقد فهم التأويل هنا على أنه إشارة المجاز في النص إلى معنى أعمق، ولذلك فهو قد اعتقد أن في تعريف ابن رشد قلباً بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، حيث أن وظيفة التأويل بحسبه رد المعنى المجازي في النص إلى المعنى الحقيقي. بيد أن ابن رشد قصد من المعنى الحقيقي الحرفي الظاهري في الآيات، أما الحكم على هذا المعنى الحقيقي بأنه مجاز فهذا هو التأويل الذي يعنية ابن رشد، وهذا هو التعريف ذاته الذي قرره الغزالي للتأويل

كما سبقت الإشارة إليه فقد عرفه بالقول "يشبه أن يكو كل تأويل صرفاً للغة عن الحقيقة إلى المجاز" (الغزالي، 1987، ص49).

عند الفحص في منهج ابن رشد في التأويل نجده يرفض التأويل الفلسفي الذي يبحث عن نظريات فلسفية في النص .وعلى سبيل المثال، فعند النظر في طريقته في التعامل *الديني، ويتسمك بظاهر النص طالماً لم يتعارض مع العقل مع الآيات القرآنية التي تتحدث عن بعض الظواهر الكونية، فإنه لا يلجأ إلى التأويل، مكتفياً بمجرد الشرح لظاهر النص. تدليلاً منه بأن هذا الظاهر هو الذي يتفق مع العقل والبرهان دون تأويل.

وبالعودة إلى التعريف الذي قدمه ابن رشد للتأويل، يتبين أن قانون التأويل، عنده، يعتمد على أساس إستحالة قيام البرهان على الظاهر، فإن استحال أخذ النص على ظاهره، وجب تأويله والذهاب إلى المعنى الباطن. وعلى جهة النص الديني فإن إبنرشد يرجع إلى الشريعة لأجل أن يجد فيها ما يوضح الطريقة المُثلى في عقائد الدين، وهي غير طريقة الأشاعرة، ولا طريقة المعتزلة، وعموم المتكلمين، إذا إن "الأقاويل الشرعية المصّرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلّت على الإعجاز، إحداهما أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها، والثانية أنها تقبل النُصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حدّ لا يقف على التأويل فيها – إن كانت مما فيه تأويل – إلاّ أهل البرهان، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق. وهذا ليس يوجد في مذاهب الأشعرية، ولا في مذاهب المعتزلة. أعنى تأويلاتهم لا تقبل النصر ولا تتضمن التنبيه على الحق، ولا هي حق، ولهذا كثرت البدع" (ابن رشد، 2007/أ، ص124).

وإذا اتفق أن الأمر في التأويل ومراتبه، هو، كما قرره ابن رشد، فإنه والحال كذلك يصبح منسجماً مع تكوينه كفيلسوف برهاني، عندما جعل قانون التأويل يقضي بأن مهمة هذا التأويل تبقى موكولة للفلاسفة وحدهم، لأن التأويل الخاص بالفلاسفة قائم على الأدلة البرهانية، وهذه من المبادئ الأولية للعقل مثلماً أنها واضحة بذاتها، ولذا فإن القياس البرهاني هو الموصل إلى العلم الحقيقي. (ابن رشد، 2007/أ، ص102، 114، 118).

ولا يخلو الحاللقولٍ لأن هذا التوحيد الرشدي بين التأويل والبرهان، قد فتح النص الشرعي أمام البرهانيين والفلاسفة، من حيث أن هذا الانفتاح لم يكن مشروعاً أو من حق أي إنسان، وإنما للخاصة من الناس فقط (المصباحي، 1998، ص30).

إن الطريقة التي اقترحها ابن رشد لرفع البدع عن الملّة والتي حصلت من التأويلات الكلامية غير البرهانية، وهي غير المتضمنة التنبيه على الحق ولا التأويل الحق، تتمثل بالرجوع إلى القرآن، لاستخراج الاستدلالات الموجودة فيه، ومن ثم الاجتهاد أولاً في النظر إلى ظاهر النصوص، ما أمكن من غير تأويل، إلاّ إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، ولا يجوز أن يخرج عن ظاهر ما كان منها غير ظاهر، إلا إذا كان من أهل البرهان (صليبا، 1989، ص469).

ولما كانت نظرية ابن رشد في التأويل تقوم على النص القرآني، وعلى أساس انجاز هدف رئيس وهو التوفيق بين الحكمة والشريعة، فقد وضع لها مبادئ ثلاثة.

الأول، أن القول الديني (القرآن بصفه خاصة)، هو دائماً على وفاق مع العقل، إمّا بمراعاة الظاهر فقط، وإمّا التأويل، ما يدلل بأن الحقيقة واحدة، مثلماً أن مناط الخلاف بين القول الديني والقول الفلسفي يخص فقط طريقة التعبير عن هذه الحقيقة. فالعقل يستعمل البرهان، فيما الوحي يستعمل الحس والخيال. ومثل هذا الاختلاف يرجع في الحقيقة إلى

* توجد في التراث الإسلامي شواهد لهذا الرفض لمثل هذا التأويل الفلسفي للقرآن، عند الشاطبي في كتابه الشهير "الموافقات في أُصول الشريعة".

اعتبارات تربوية أو تعليميه، من جهة أن الخطاب القرآني خطاب موجّه إلى الناس كافة، ومن ثم فهو يهدف إلى تقويم السلوك الإنساني، من خلال مخاطبة العقل والحس والخيال، ويقدّم "الطرق البرهانية" إلى جانب "الطرق الجدلية والخطبية". من هنا يكون التأويل معناه تحويل القول الجدلي والقول الخطابي إلى القول البرهاني.

الثاني،ومُؤاده أن القرآن يُفسِّر بعضه بعضاً، فإذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فقد وجب وجود آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأُولى، أي المعنى الموافق لما يقرره الشرع. ويقول ابن رشد في هذه الخصوص "إنه ما من منطوق به في الشرع مُخالف لما أدّى إليه البرهان، إلاّ إذا اعتُبر الشرع وتُصفحّت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك "التأويل أو يُقارب أن يشهد" (ابن رشد، 2007/أ، ص98).

الثالث، وهو يعتمد عل الفصل في قضية منهجية أساسية فصلاً حاسماً، بين ما هو قابل للتأويل وما لا يقبل التأويل. هكذا يرسم ابن رشد ثلاثة مبادئ للشريعة لا يجوز تأويلها "الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي" (ابن رشد، 2007/أ، ص108).

وهذه المبادئ تمثل الحدود النهائية القصوى التي يجب أن لا يتعداها التأويل للنصول الدينية، مشترطاً على المؤول عدم المساس بهذه المبادئ من جهة الإثبات والنفي، وفيما عدا هذه العقائد الإيمانية، فإن التفكير مسموح للفيلسوف، إلاّ إذا أدّى تفكيره/ تأويله إلى اهتزاز عقائد العامة، فعندئذ وجب عليه الاحتفاظ بتأويله لنفسه ولمن هم على شاكلته من الفلاسفة وأن لا يشيعه بين العامة.

تلك هي إذن المبادئ الثلاثة التي تستند نظرية ابن رشد إليها في التأويل، وهي المبادئ ذاتها التي يتسند إليها في تحليله لأصناف القول الديني تحليلاً نظرياً منطقياً، آخذاً بعين الاعتبار طبيعة الدال والمدلول والمقدمات والنتائج.

الخاتمة

لقد كان ابن رشد على وعي كامل ودراية عميقة بمدى خطورة إفشاء القول بتعارض الدين مع الفلسفة، وعدّ هذا من قبيل الأزمة التي يسري استفحالها في الثقافة الإسلامية، وبالتالي فإنه لا يمكن تجاوزها الاّ عن طريق التحليل العقلي والمنطق والتأويل البرهاني الصارم لها، لدحر العوالم والأُطر الاجتماعية والثقافية التي تتغذى منها. فأراد أن يجتهد في فك أسس التعارض المزعوم وإفراغ الخطاب القولي المزدهر في هذه الأُطر من مُصادراته وقياساته الخطابية والجدلية، ومحاصرته عند حدوده الدنيا. ولذلك فقد استقطبت كل من الشريعة والحكمة كل مجهود ابن رشد، فتوجه في "فصل المقال" إلى الفقهاء، ويمم الخطاب في "مناهج الأدلة" صوب عامة الناس، وأفرغ عظيم جهده في "تهافت التهافت" نحو الفلاسفة وأصحاب البرهان.

وبعد بحث عميق في طبيعة العلاقة بين الحكمة والشريعة وجد ابن رشد أنه ما يكاد يتوقف عند الشريعة حتى يجد نفسه مدفوعاً من طرفها نحو الحكمة، أو عند الحكمة حتى يجد نفسه مدفوعاً من طرفها نحو الشريعة. فأبصر بقبس من نور القياس البرهاني العقلي أن العلاقة التي تربط بين الحكمة والشريعة ليست بعلاقة تضاد وتنافر، بقدر ما هي علاقة تجاذب أو تضايف جدلي حي، مفتوح على الإنسان والكون المتواجد فيه.

إن المشكلة التي واجهت ابن رشد ليس التأويل أو التوفيق بين الحكمة والشريعة، ولكنها بالحري الدفع في أذهان العامة كما الخاصة من أهل الملّة والاعتقاد أن الحقيقة فكما أنها تصدر في أحد وجوهها من الشريعة، فإنها في وجهها الآخر تصدر أيضاً عن العقل البرهاني والقياسات البرهانية، فلا تعارض إذن بين وجهي هذه الحقيقة.

تنطوي الدعوة التي يُطلقها ابن رشد_ وكانت في وقتها أشبه بصرخة_على الدفع الجريء صوب إطلاق العقل وعدم الجمود أمام ظاهر النص الديني، وضرورة إعمال هذا العقل فيها بالتأويل، وهي في جانبها الآخر الصريح غير جانب الفلسفة دعوة صريحة لفتح مشروعية الاجتهاد، في مشروع إصلاح الأمة بجناحيها العامة والخاصة. فإصلاح العامة،

عنده، منوط بالعودة إلى القرآن وفهمه بحسب ظاهرة فهماً فطرياً كما كان يفعل المسلمون الأوائل، قبل أن يأتي زمن آخر مختلف يُحدث فيه المتكلمون وتأويلات الباطنية وكذا غُلاة الصوفية، ما أحدثوا من اضطراب، ما أدّى إلى تشتيت أذهان العامة وتفريق شمل الأُمة. من هنا وجب – بحسبه – إمحاء كل الوساطات التفسيرية أو التأويلية بين الجمهور وبين النص، التي يتنكبها من يزعمون أنفسهم الوكلاء الرسميين وغير الرسميين على النص والمعتقد معاً، وهكذا يتوحد الذهن العام للأمة مثلماً يتوحد وعيها العام بدينها، الذي يمثله الجمهور الغالب، بينما يتمثل إصلاح الخاصة الذين يمثلون عقل الأمة بتوجههم لفهم المعنى العميق للنص الديني من خلال إعمال العقل بالتأويل.

الحق إن ما يمكن استنتاجه تأويلاً على النصّ الرشدي، أن منهج استخدام القياس العقلي في تأويل النصوص الدينية تؤدي إلى حلّ ما يجري اصطناعه دائماً من الخطاب ويدور حول مشكل النص الديني. وبالنتيجة إلغاء التصادم بين ما هو عقلي وما هو ديني. والواقع أن اعتماد هذه المنهجية فيه فوائد كثيره في سبيل حلّ الكثير من مشكلاتنا المعاصرة، وعلى رأس هذه المشكلات التطرف والتعصب الديني والجمود العقلي، فضلاً عن مشكلات أُخرى من قبيل العلمانية والحداثة ومنتجاتها وحقوق الإنسان، التي تواجه حيوات المجتمعات الإسلامية، وتتحدى بدهياتهم الدينية.

الهوامش والإحالات

1- صفدي، مطاع (1988)، التناص/التأويل: عينان، مجلّة العرب والفكر العالمي، عدد3، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص1.

2- فوكو، ميشال (1988)، جينالوجيا المعرفة، ترجمة احمد السلطاني وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص34-35.

3- أبو زيد، نصر حامد (1981)، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلّة فصول، عدد 3/ أبريل، القاهرة، ص14.

4- ديلتاي، ولهلهم (1995) "نقلاً عن سعيد توفيق"، هرمينوطيقا النص الأدبي بين هيدعزوغادامر، مجلّة نزوى، عدد2، عُمان، ص84.

5- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (1999)، لسان العرب، ج11، ط3، مادة "آل"، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ص32.

6- المصدر السابق، ج11، ص32.

7- الإمام مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، (1995)، الجامع الصحيح كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر، ج2، دار ابن حزم، بيروت ط الأولى (1986)، ص67.

8- الرازي، فخر الدين (1982)، مفاتيح الغيب، ج7، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، ص152، أُنظر أيضاً، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (1992)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980.

9- ابن منظور،ا لمصدرا لسابق، ص33.

10- الجرجاني، السيد الشريف (1991)، التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة، ص71.

11- الزركشي، بدر الدين، (1957)، البرهان في علوم القرآن، ط1، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

12- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (1992البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد المنعم محمد الدين، ط3، ج1، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، ص166.

13- الغزالي، أبو حامد، (1993)، إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص4، ص59.

14- الغزالي، أبو حامد (1322هـ)، المستصفى من علم الأصول، ج1، مجلد1، ط1، دار صادر، المطبعة الأميرية ببولاق، ص387.

15- الجرجاني، السيد الشريف (1991)، التعريفات، مرجع سابق، ص،715.

16- إبن تيمية احمد بن عبد الحليم، (ب.ت)، الأكليل المتشابه والتأويل، ،تحقيق محمد شحاته، دار الإيمان، الإسكندرية، ص32-33.

17- الغزالي، أبو حامد (1987)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق سليمان الأشقر، ط1، ج2، مؤسسة الرسالة، عمان، ص49.

18- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (2007)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، سلسلة التراث الفلسفي العربي (مؤلفات ابن رشد) مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، ص96.
19- المرجع السابق، ص96.
20- المرجع نفسه، ص98.
21- المرجع نفسه، ص98.
22- المرجع نفسه، ص109-110.
23- المرجع نفسه، ص85.
24- المرجع نفسه، ص87.
25- أبو ريان، محمد علي (1973)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط2، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ص132.. الجدير بالذكر هنا أن الغزالي وفي معرض انتقاده للمتكلمين، أنه عاب عليهم طريقتهم الجدلية في الدفاع عن الدين والعقيدة الإسلامية، فقد عدَّ هذه الطريقة قاصرة ولا تفي بالغرض المطلوب منطقياً، وبرهانياً، كونها لا تلزم الخصوم الذين لا يسلمون بالمقدمات التي يصدر عنها المتكلمون.وبذا فإن البرهان الجدلي على طريقة المتكلمين لا يرقى إلى مستوى البرهان المنطقي.

26- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص153.
27- ابن رشد، المرجع السابق، ص139.
28- المرجع نفسه، ص86.
29- المرجع نفسه، ص91.
30- المرجع نفسه، ص98.
31- المرجع نفسه 85-86.
32- ابن رشد، (1967)، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ج1، دار المشرق، بيروت، ص153.
33- الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقل(1993)، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية، إشراف وتصدير عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة، ص34.
34- أومليل، علي (1978)، التأويل والتوازن، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، في 21-22 أبريل، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص231.
35- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص121-122.
36- ابن رشد، أبو الوليد، (2007/ب) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد(2)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص103، ص111.
37- المرجع السابق، ص117.
38- العراقي، محمد عاطف (1980)، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ط1، دار المعارف، القاهرة، ص237.
39- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص98.
40- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص99، 109، 111.
41- ابن رشد، المرجع السابق، ص98.
42- صليبيا، جميل، (1989)، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ص466.
43- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص97.
44- المرجع السابق، ص122-124.
45- المرجع نفسه، ص109.
46- المصباحي، محمد (1988)، اشكالية العقل عند ابن رشد، ط1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص30.
47- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص157-158.
48- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص118.
49- ابن رشد، المرجع السابق، ص96-118.
50- ابن رشد، المرجع نفسه، ص91، 93.
51- المرجع نفسه، ص87.
52- أرسطو، طاليس، (1980)، منطق أرسطو تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، ص493.
53- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص88.
54- المرجع نفسه، ص90.

55- المرجع نفسه، ص97.
56- بنحميش، سالم، (1999)، عن الرشديه، مقدمات في قراءات فلسفية ضمن كتاب "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب" مراجعة وإعداد، د. مقداد عرفه منسيه، مجلد1، منشورات المجمع العلمي والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ص31.
57- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص49.
58- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص124.
59- ابن رشد، المرجع السابق، ص102، 114، 118.
60 المصباحي، محمد، (1998)، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ط1، دار الطليعة، بيروت، ص30.
61- صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص469.
62- ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص98.
63- ابن رشد، المرجع السابق، ص108.

---------- xxxxxxxxxxxxxxx ----------