جدل التأويل و الفلسفة

فيدوح عبد القادر جامعة البحرين

مدخل:

وفر الإسلام كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية، قوامها رجاحة العقل، وممارسة الوظائف العقلية ، وفي الشرع شواهد لا حصر لها توضح مدى اهتمام القرآن بالطاقة الفكرية ، ووضعها في مكانة لا حد لها ، إلا في حال إصدار أحكام في أمور لا علم للإنسان بها ، امتثالا لقوله تعالى : "**ولا تقف ما ليس لك به علم**"(الإسراء36)،أما فيما عدا ذلك فالإنسان مدعو إلى الملاحظة والمشاهدة بوصفهما وسيلتين من وسائل التدبر والتفكير في حقائق المعرفة التي لا تتعارض مع الشرع.

وإذا كان علم الكلام هو المصدر الأساس، والوجه الناصع للفلسفة الإسلامية، فإن هذه الأخيرة تميزت عن علم الكلام في الطريقة والمنهج. ومن هنا جاء الأثر المهم في الحياة الفكرية . عند النخبة . في التحول من علم الكلام إلى مرحلة التفكير الفلسفي، هذا التحول الذي أدى بدوره إلى توليد إنتاج معرفي فلسفي خاص بالبيئة الإسلامية من خلال التوفيق بين حقائق التفكير الفلسفي، وحقائق الشريعة الإسلامية، والدفاع عن كل شبهة تحوم حول العقيدة بالبراهين العقلية، فإذا كان المتكلم يوجه العقل إلى مساندة الدين، فقد أصبح الفيلسوف في البيئة الإسلامية . يوجه الدين إلى عدم منافاة الفلسفة، ومع ذلك فإن الوحي لا يخرج عن نطاق العقل عند كل من الطرفين.

إن أية محاولة حول مدى إمكانية الفصل بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية . على وجه الخصوص هي محاولة تغييب حقيقة مسار الفكر العربي ، ومن ثمة يكون الارتباط بينهما بمثابة ارتباط ثقافة العصر بالوجدان، لأن علم الكلام هو البذرة الأولى التي نقرأ بها الفلسفة العربية الإسلامية، كما أن علم الكلام هو الذي حدد معالم التفكير التي أنتجتها الفلسفة لاحقا ضمن آليات مقروئية متعددة ، أعطت للقارئ مشروعية التأمل بما تستدعيه الافتراضات التأويلية ، وفق القرائن الدالة . ومن هنا يكون كل من علم الكلام والفلسفة قد أفضيا إلى تقدم المعارف وفق آلية الاجتهاد بالتأويل الذي حرك استقرار الذهنية حيث ارتقاء العقل مع الفلسفة "**الرشدية**" في قرائنها المغايرة، والتي جعلت من آلية التأويل صيغة مسخرة للفلسفة في قراءة النص الشرعي بروح التوفيق بن النقل والعقل.

و إذا كانت الفلسفة العربية الإسلامية تعنى بالبحث العقلي عن الحقائق، وكشف المراد عن الشيء ، كما في الفلسفات القديمة، وباستكمال النفس الإنسانية بالتصديق للحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية، كما عند الفلاسفة المسلمين، فإن علم الكلام يستدل على صحة هذه الحقائق بالعقل من منظور أن الدين يثبت مالا ينكره العقل لمعرفة حقائق الموجودات التي يسعى إلى تحقيقها الإنسان بالبرهان، بقدر وسع الإنسان في مدى نجاح تأويلاته وافتراضاته ، ومدى اجتهاده

بمقدار استعداده لبناء الأدلة المراد تحصيلها لمعرفة الصواب، لأن في ذلك استدلالا على الشيء، وكل استدلال نابع من اجتهاد، بمقتضى دلالة النظر بالتأويل من غير أن يخل بنظام الشرع، بحثا عن النص الغائب من النص الحاضر.

إن مجهود الدارسين في مجال التأويل . سواء من علماء الكلام ، أم من الفلاسفة. قد حظي برعاية فائقة التقدير لما أثاره من جدل، مشجعا بذلك استقلالية التفكير الفلسفي، ومنطلقه في التفكير الجدلي، لما أملته ظروف الحياة، وطبيعة الخلافات الطائفية، فكان من شأن ذلك أن عمت مظاهر الاختلافات الفكرية، مما سهل الاعتماد عل فعل العقل ، بوصفه مصدرا أساسيا من مصادر النشاط التأويلي. والذي درس الفلسفة الإسلامية يدرك إلى أي حد ينطبق هذا المنظور . ضمنيا . على مبادئها.

ومن هنا يكون التأويل ضرورة من ضرورات تفسير النص . بحسب رأي الفلاسفة أيضا . لتوضيح الشرع وتأييده، من منظور أن التأويل المشروع هو الوسيلة الفعالة للتعليل المقنع ، ومن حيث كونه يعالج المستجدات والمستحدثات الناتجة عن تطور الزمن وتقدم الحياة . أضف إلى ذلك أن التأويل هو الوسيلة الناجعة لتقريب مفهوم التوحيد وإتاحة الفرصة لعامة الناس لتقبل الدلالة على الوجه المطلوب ضمن إطار بينة النص الشرعي ، النظيرة لبنية مستحدثات الأفعال ، وهو الأمر الذي يستهدفه كل الناس ، بغرض الكشف والتعرف على عمق الدلالة التي يتظاهر بها واقعهم.

ضمن هذا السياق ، كانت هناك مواقف هامة من الفلاسفة المسلمين تدعو إلى التأويل بالتأمل والتدبر، مقتدين في ذلك بما اشتمل عليه القرآن من أمور تدعو إلى التفكير والبحث ، وما إلى ذلك من دلالات تعبر عن وظائف العقل المختلفة للإسهام في نمو الفكر بما تستدعيه الضرورة الإنسانية. لذا استمد التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد الذي يدعو . بدوره . إلى التفكر والاستنباط ، وهو ما يمكن أن نعتبره بداية النظر بالأدلة ، على كل افتراض يتوصل به الإنسان إلى حقائق الأشياء ، وهذا أول الواجبات في المقاصد الشرعية الداعية إلى التأمل والتفكر، مما " يعني أن نمو الثقافة الإسلامية كان يتم بتقديمها إمكانات جديدة للتأويل وبالتالي للفكر، كذلك تكشف هذه النظرة للتأويل بأنه ليس ثمة قراءة واحدة للعلوي والمفارق ، وليس ثمة نظرة وحيدة الجانب إلى الوحي ، ففي كل قراءة يتأول الحق من جديد"[1]. أضف إلى ذلك أن كل من تمسك بالتأويل إلا وله اهتمام بالغ بالجانب العقلي، وأنه لهذا كان كل من اعتمد التأويل سبيلا له في منهجه إلا وعززهه في اتجاه التحليلي بأسانيد عقلية مبنية على القياس المنطقي ، على اعتبار أن "المنطق كان ضروريا في مجال مساعدة أهل الجدل من علماء في مناقشاتهم الدينية والرد على خصومهم، سواء كان الخصوم من أتباع الفرق الإسلامية الأخرى التي تختلف معهم في الرأي، أو كان الخصوم من الخارجين عن الدين كالذين يقولون بأن الله

[1] علي حرب : التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، ط 1، 1985، ص ، 230.

غير موجود ، أو يقولون بإلهين ، إله الخير (النور) وإله الشر (الظلام) ، بل إن البحوث المنطقية نجدها قد انتشرت في المراحل المتأخرة في علم الكلام بحيث اختلطت المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية"[1].

لقد تنازع علماء الدين و الفلاسفة حول ظاهرة التأويل في كثير من الأمور، بخاصة في مسألة إمكان الوقوف عند ظاهر النص بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ،أو محاولة اعتماد التأويل الذي يُبِينُ ولا يضمر، ويظهر ولا يحجب ، فتشعبت الآراء . على نحو ما مر بنا . بالاعتماد على وسائل كثيرة بحسب رأي المذاهب والملل والنحل ، بينما جاءت حركة الفكر الفلسفي التي استطاعت أن تعيد القول باستقصاء ما قيل من منظور تجديد الرؤية وإعادة الاكتشاف ، فضلا عن كون تجديد التأويل يضع حدا لنظرة سطحية وساذجة إلى الدين وإلى الحيّز المفارق جملة ، يؤمن خط الاستمرار مع الماضي في الوقت الذي يعمل فيه على إعادة عقل هذا الماضي ، ولن يكون ثمة تجديد ما دام الأمر مقتصرا على ترداد منطوق الآيات والأحاديث، وما نشأ حولها من شروحات وتفاسير من دون إعادة فهمها وتأويلها[2].

وإذا اتفقنا على أن التأويل هو محاولة اكتناه النص ، واستكشاف ما بداخله من إضمار، أو ما يسمى بإخراج الدلالة ، على رأي ابن رشد ، فإنه في هذه الحالة يكون . أيضا . صورة تجدد وتعدد بدلالاته الافتراضية من حيث ربط السبب بالمسبب . ومن هان اقترن فعل التأويل بالفلسفة ، من حيث كونهما يبحثان عن المغزى الدلالي واستكشافه بما يتلاءم مع المستحدثات التي من شأنها أن تؤسس لرؤية جديدة . أضف إلى ذلك ، أن كلا من التأويل والفلسفة يستثير النص و يسائله ، وكلا منهما يبعد الشكوك التي كانت منطلقهما الأساس بغرض إنصاف النص ، وإظهار مكنونه ، بما يتناسب مع طباع الناس المتفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية[1].

ونظير ذلك نجده عند ابن تومرت الذي قسم الناس إلى طبقات ، فاعتبر أن السائلين ثلاثة : **مسترشد** ، و**مستفت** ، و**مناظر**، فالمرشد يسأل عن الحكم وعن الدليل ، والمستفتي هو الذي يسأل عن الحكم ، وأما المناظر فليس هذا زمانه[2]، و هو تقسيم شبيه بتقسيم ابن رشد عبر عنه يحي هويدي في قوله: "إن **المناظر** هو ما يقابل عند ابن رشد **الجدليين** ، و**المسترشد** هو الذي يقابل **البرهانيين**، أما

---

[1] عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (روية عقلية نقدية)، دار الرشاد، ط 1، 1998، ص 329.

[2] علي حرب : التأويل والحقيقة ، ص ، 231-232.

[1] ابن رشد : فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1997، ص 96.

[2] ابن تومرت (محمد المهدي) / أعز ما يطلب، تح/ عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 205.

المستفتي فمن الممكن أن نقول إنه يقابل **الخطابيين** عند ابن رشد ، لكن من الجائز أيضا أن نقول إنه يمثل العوام في إيمانهم الأعمى"[3].

إن تحديد طباع الناس في نظر ابن رشد نابع من رؤيته الفلسفية العقلية التي تقوم على القياس العقلي ، وفي هذا أدلة كافية لتسويغ **نظرية** في التأويل من خلال ما جسده ابن رشد في دعوته إلى التأويل الظاهر، واللجوء إلى البرهان العقلي . ومن هنا يعتقد جازما : "أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولايرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول"[1].

وإذا تفحصنا هذه الظاهرة عند فيلسوف العرب ، الكندي (ولد185 ه) وجدنا أنه انتهج سبيل التأويل الموصل إلى معرفة الله بوجوب النظر بالعقل بعد وجوب النظر بالشرع ، لكنه مع ذلك على اقتناع تام بأن بعض المبادئ كمبدأ خلق العالم من لا شيء ، وبعث الأجساد والنبوة ، لا يمكن للجدل العقلي أن يكون مصدرا لها ولا ضمانا كافيا ، لذلك يميز الكندي في كلامه عن المعرفة الغنوصية بين العلم الإنساني الذي يتضمن المنطق والمجموعة الرابعة (الحساب، الموسيقي، الهندسة، الفلك) والفلسفة ، وبين العلم الإلهي الذي لا يكشف عنه إلا الأنبياء وحدهم[2].

لقد تعددت مواقف علماء الكلام ، والفلاسفة وغيرهم إزاء ظاهرة التأويل التي احتلت مكانة مرموقة في الفكر العربي الإسلامي ، وعلة ذلك تكمن في أهمية التأويل وطبيعته من حيث إنه أمر ليس منه بد في تفسير النص وتحليله بحسب تعدد التيارات الفكرية ، ولابد من الإشارة هنا إلى أن مفاهيم النظرية التأويلية لم تكتمل إلا على يد الفلاسفة ، بوضع أسس وقوانين.كما وقع مع **الغزالي** الذي مثل تيار فكر علماء الكلام ، بوصفه **أشعريا** ، وتيار الفكر الفلسفي ، بوصفه **فيلسوفا.**

وإذا توقفنا مع **الغزالي** (45-501ه) باعتباره شخصية من ألمع شخصيات الفكر الإسلامي ، الملقب **بحجة الإسلام** ، والذي أشعل فتيل المجادلات الكلامية بحملته على الفلاسفة . إذا توقفنا عند آرائه في مجال التأويل حيث خصه برسالة سميت بـ : "**قانون التأويل**"، وفي رسالة أخرى سميت بـ : "**إلجام العوام عن علم الكلام**" فإننا نجده يتخذ سبيل اليقين الفكري من خلال تجاربه ، ومعاناته ، وقراراته الحاسمة تجاه حياته الاجتماعية والفكرية التي مهدت له الطريق إلى الخوض في المعرفة الحقة ، على نحو ما جاء في قوله: "إن العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ،

---

[3] تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية(القسم الأول في شمال إفريقيا) مكتبة النهضة 1965 ص 267.

[1] فصل المقال، ص ، 238.

[2] هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ، 238.

ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين... وإن كل ما لا أتيقنه هذا النوع من اليقين هو علم لا ثقة به ولا أمال معه"[1].

والحقيقة أن المرء ليعجب من موقف الغزالي السلبي تجاه الفلسفة والفلاسفة ، ويزداد العجب أكثر حين يمارس تجربة الجدل الكلامي في مؤلفاته بثقته المفرطة التي يوليها للمنطق ، والجدل العقلي في سبيل الوصول إلى غاية محاجته ، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة[1].

لقد وقف الغزالي من التأويل موقف المتصوف ، غير المتكلم ، أو الفيلسوف ، من حيث كونه يجوّز التأويل عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية ، وبحسب ما يستوجبه النشاط الروحي ، فيتصرف بموجبه المؤول من الباطن. فهو عندما يقف عند الآيات التي توهم بظاهرها اشتراك صفات الذات الإلهية مع الذات الإنسانية ، في الأعضاء والحواس ، وأنه يتحرك وينتقل ، ويجلس على العرش ، فإنه في هذه الحالة يجوز تأويلها من أهل المعرفة ذوي المكابدة والمجاهدة من المتصوفة "أما موقف العامي منها فيكون التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها ، والتسليم فيها لأهل المعرفة القادرين على إدراك المراد منها"[2]، بتصور يتدفق من داخل الروح التواقة إلى رفعة جل شأنه. ولئن كان الأمر كذلك في منظور الغزالي فلأنه ينتصر للمتصوفة على حساب الفلاسفة الذين قلل من شأنهم ، وجعلهم في مرتبة العوام ، فكانت أرضيته الفكرية قائمة على نسف آراء المتكلمين والفلاسفة ، حتى أن كثيرا من الدراسات الحديثة رجحت كتابة "**تهافت الفلاسفة**" على أنه ترجمة لتدمير الفلاسفة بعضهم لبعض . وهنا ، وبشكل خاص ، ينفجر تناقض الغزالي . فهو علىالرغم من اقتناعه بعدم أهلية العقل وكفاءته لبلوغ اليقين يجد نفسه . على الأقل . على يقين من تقويض يقين الفلسفة ، وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه.وهو ما تفطن له ابن رشد ، لما في ذلك من تناقض ، على اعتبار أننا إذا سلمنا بالعجز الكامل للعقل ، فإن هذا العجز يمتد إلى فعل النفي بحد ذاته ، ذلك النفي الذي ينفي به العقل ذاته . ومن هنا جاء رد ابن رشد على الغزالي بنفي النفي "عن التدمير الذاتي للتدمير الذاتي" في كتابه الشهير "**تهافت التهافت**"[1].

صحيح أن الغزالي يسهم بقسط وافر في مجال التأويل ، غير أن إسهامه يتحول من الاعتماد على العقل إلى الاعتماد على القلب ، فأناط وظيفة التأويل بنور اليقين الروحي ، وهذا مادفع به إلى عدم إظهار ما يراه المتصوف ، وما يؤوله ، لأن هؤلاء العوام متجردون لعلم السباحة في بحار المعرفة ،

---

[1] ينظر، المرجع السابق ، ص 274.

[1] ينظر، المرجع نفسه، ص، 275.

[2] ينظر ، الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام، ص 5 . عن محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، دار العصر الحديث، ط 2، 1988، ص 138.

[1] ينظر: هونري كوربان : الفلسفة الإسلامية، ص277-278.

بحسب قوله ، ومن ثمة لا ينبغي إعلان أسرار المريدين إلا لمن هو في مستواه في الاستبصار، أو من هو مستعد للمعرفة وطالب لها، ومقبل عليها ، فيجعل لذلك قاعدة عامة بإجازته التأويل لأهله ، وإجازته إظهار التأويلات لمن هو أهل لمعرفتها[2].

لقد أثبت الغزالي عجز الفلاسفة عن معرفة الحقيقة ، ورضي عنها لدى المتصوفة ، بعدما تبين له أن البحث عن الحق ليس نمطا من الجدل . لهذا جاهد الفلاسفة ، وسفه آراءهم ، وأبعدهم عن دائرة التفكير السليم ، لأنهم خاضوا في الاحتمالات والظنون التي تؤدي إلى التأويل المفرط وعدم حسن استعمال الرأي الراجح ، وهو ما حق فيهم . بحسب رأيه . هدم صرحهم الفلسفي مهما كانت نتائجه . ونسي أنه بذلك يلغي وظيفة العقل من وراء إلغاء وظيفة الفلاسفة ، لأن من شأن عجز الفلاسفة عن إظهار الحقيقة أن يبرز عجز العقل عن أداء مهامه . وهذه إحدى كبواته التي أظهرت اضطرابه تجاه العقل الذي أسيء استعماله من طرف الفلاسفة الذين لم يقدروا (في الإلهيات) على الوفاء بالبراهين على ما اشترطوه في المنطق ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق وتعيين ، ويستدلون على علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية و المنطقية ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية، وأن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان المنطقي من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ... لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية[1].

وإبعاد الفلاسفة عن الخوض في مسألة التأويل . في منظورالغزالي . لا يعني إلغاء التأويل ، وإنما يحذر من الخوض فيه إلا من الراسخين في العلم بالنظر القلبي من المتصوفة الذين يعرفون حصر وجوه الاحتمالات.

وعلى الرغم من اقتراح الغزالي برهان العقل ، لما في العقل من قدرة على الاكتساب ، والتحليل ، وقوة التدبر، والتفكير، التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يستدل بالنظر الموصل إلى ثبوت الشرع . على الرغم من ذلك يوحي بالكشف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات لكثرة ذلك في كلام العرب ، والتخمين والظن في رأيه . جهل ، وإذا كان قد رخص به لضرورة العبادات ، والأعمال ، والتعبدات التي تدرك بالاجتهاد" فإنه لم يرخص به بالنسبة للعلوم المجردة والاعتقادات . إلا فيما يراه مناسبا لدى المتصوفة . وأكثر ما قيل في التأويلات . من غير هؤلاء . ظنون وتخمينات ، والعاقل كما يقول الغزالي:"بين أن يحكم بالظن ، وبين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير وارد ، إذ فيه تكذيب للعقل ، وأما عين المراد فلا أدري ولا حاجة لي أن أدري ، إذ لا يتعلق به عمل ، ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين"[1].

---

[2] ينظر ، محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، ص ، 138-139.

[1] محمد إبراهيم الفيومي : الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل ، دار الفكر، 1986، ص 135.

[1] ينظر، الغزالي: قانون التأويل، قراءة وتعليق محمود بيجو، طبعة تجارية، دمشق، 1992، ص19-24، وينظر أيضا سعيد زايد: مشكلة التأويل العقلي، حوليات كلية الآداب، الكويت، 1985، ص34.

ب . إنتاج النص بالبرهان :

إذا كان الغزالي يقر بأحقية المتصوفة في ممارسة التأويل ، وأنهم أهل لمعرفة باطن النص المقدس دون سواهم ، فإن ابن رشد يرى غير ذلك ، من حيث كونه يجوز للفلاسفة التعامل مع قدرة العقل المؤدية إلى الكشف مع القطع بإثبات المعنى الخفي في النص عبر آلية التأويل. لذا، فلنعتبر جازمين، أن ابن رشد جاء ليضع حدا لانتهاكات الغزالي ، وغيره من فلاسفة الرفض ، فانطلق من تشخيص العقل لكي يبلور فلسفة البرهان ، فلسفة المستحدثات، دون أن يتجاوز المبادئ والمفاهيم الشرعية. وقد حظيت الفلسفة بهذا الرجل الفذ لكونه استطاع أن يمثل الإسلام بموقفه الأصيل تجاه النص المقدس ، كما أنه استطاع أن يكوّن لنفسه مكانة رفيعة في الفكر الفلسفي ، ومن هنا جمع بين مصدرين أساسيين هما الوحي والعقل لمعرفة الحقيقة.

لقد حدد ابن رشد معالم النزعة التنويرية التي أفضت بالتأويل من خلال تقسيمه الفكر، تحت سياق طرق التصديق عند الناس ، إلى ثلاث : **برهانية، جدلية، خطابية**.

الدليل البرهاني :

وهوالذي يخص الفلاسفة ، ولعل إطلاعنا على هذا النوع من البرهان في مفاهيم ابن رشد يتبين لنا أنه العصب الجوهري لتنوير الفكر من خلال التعرض إلى الظاهرة بمبادئ بينة ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بـ : "**البرهان الكيفي**" خلافا لـ "**برهان الماهية**" في تقصي الشيء والذي تطلعنا عليه الحدود والتعريفات.

- **الجدل الكلامي :**

وهو من شأن المتكلمين الذين عاثوا في النص فسادا . بحسب رأي ابن رشد . مما أدى إلى الفتنة والشقاق في الإسلام ، لذلك لا تتوافر لديهم الشروط الكافية للخوض في مسألة التأويل ، بخروجهم عن دعائم الإيمان الصحيح ، فمالوا عن جادة الصواب ، لما تركوه من آثار سلبية لأهدافهم التي مضوا إليها ، غالبا ما كانت تحاول هدم الإسلام ، وزرع الشك في نفوس المسلمين ، من منظور أن تأويلاتهم "**محدثة**" أو "**مبتدعة**" و ليس لها أساس في الكتاب والسنة كما يزعمون . أضف إلى ذلك أيضا أنها في نظرهم اعتقدت اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع وإذا تُؤُمّلت جميعها وتُؤُمّل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة[1].

النشاط الخطابي :

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1998، ص 100.

ترتكز مهمة الأساليب الخطابية في محاولة إقناع عامة الناس عن طريق تقريب المقاصد الشرعية التي تستعصي عليهم بحسب مطابقة الخطاب قدر طاقة الإفهام ، كما أن مهمة المشرع لا تميل إلى السهولة فحسب وإنما عليه أن يراعي في ذلك مقتضى حال السامع ، أما الخوض في مسألة الجدل الفلسفي فإنها تبعد الناس عن الفهم الصحيح من حيث يصعب عليهم التمييز بين الحق والباطل ، وإذا كان الناس أقل مرتبة من الفلاسفة ، فعلى المشرع أن يكلمهم بخطاب يجري في القلب كما يجري على اللسان ، تماشيا مع المستوى العقلي الذي يقتضي عدم التكلف والتصنع ، والإيغال في الجدل الكلامي والفلسفي.

يظهر ابن رشد في هذا المجال أنه يتعين على الجمهور ألا يستعمل المقررات العقلية ، وألا نسهم في تعقيد الأمور في هدايتهم إلى الحق ، لأن ذلك سيؤدي حتما إلى التخبط في الأفكار المتزايدة والافتراضات التعسفية والمتناقضة ، لهذا أورد . ابن رشد . في غير ما موضع "**إن طباع الناس متفاضلة في التصديق**" ، ولما كان الشرع مقصده الأول العناية بالأكثر "**الجميع**" من غير إغفال تنبيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطريق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق ، من حيث عدم الإقبال على النص المقدس بالمقررات العقلية المسبقة لدى عامة الناس ، الذين ليس ينبغي أن يصرح لهم إلا بما هو أقرب إلى أذهانهم ، وبالسبيل الفكري المناسب لطباعهم ، لأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعليمها ، وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا...ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر، والسبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئا من إبطال الظاهر و إثبات المؤول عنده، 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 الجدلية[1]. ومن هنا تكون الأساليب الخطابية في أدائها المباشر صفة مائزة . في خطاب ابن رشد . لتقريب المعنى بغرض إقناع عامة الناس ، لأنهم لا يستطيعون إدراك المعاني الدلالية في بعدها **الكلامي / الفلسفي** ، من حيث التمايز في التحصيل المعرفي والتصور العقلي في مختلف استنتاجاته البرهانية التي يتميز بها الفلاسفة دون سواهم . بحسب رأي ابن رشد . وهو ما أشار إليه أيضا **الفارابي** حين تعرض إلى الفرق بين الملة الصحيحة والملة الفاسدة في : " **كتاب الحروف**" موضحا أن : "صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة ، ولا تصحح شيئا منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية ، ولا سيما إذا قصد إلى تصحيح مثالات الحق على أنها هي الحق .

---

[1] فصل المقال، 116-119.

والإقناع إنما يكون بالمقدمات التي هي في بادئ الرأي مؤثَرة ومشهورة ، وبالضمائر والتمثيلات ، وبالجملة بطرق خطبية ، كانت أقاويل أوكانت أمورا خارجة عنها"[2]. من هنا يجزم الفلاسفة أن النص الديني محكوم في تأويله بواقع النخبة ، مما يجعل تفسيره يتطلب مستوى من الإشارات والدلالات المعرفية في بعدها الفلسفي ، لا تتوافر عند عامة الناس.

والواقع إن إرجاع التأويل البرهاني إلى الخاصة إنما مرده في نظر الفلاسفة إلى غاية الفلسفة التي من شأنها وجوب رعاية التأويل ، والرغبة في معرفة الحقائق عن طريق الاستدلال ، وهو أمر لا يصلح إلا للنخبة المفكرة من الذين يعتمدون على العقل ، وتجريد الأشياء على نحو ما ورد عن **الفارابي** قوله : **طريق الفلسفة يقينية ، أما طريق الدين فإقناعي** ، ومن جهة أخرى تعطي الفلسفة حقائق الأشياء كما هي ولا يعطي الدين إلا تمثيلا لها وتخييلا[1].

لقد أكد الفلاسفة المسلمون على ربط النص بالتأويل، ويعني ذلك إعطاء الأهمية المطلقة للعقل والتعليل البرهاني، فعلى التأويل في هذه الحال أن يؤكد شرعية صحة فاعليته، بخاصة حين يتعذر الحصول على نص صريح، من هذا المنطلق كان لمبدأ التأويل الأثر الأهم في استيعاب النص وتقريبه ممن غمض عليهم فهمه، ولعل في هذا اتساع تأثير الفكر في استنباط الأحكام الشرعية مما تطلب الحاجة إلى الرأي الذي كان بداية النظر العقلي بفضل استعمال التأويل.

لقد اقتضت الحاجة من الفلاسفة اللجوء إلى التأويل البرهاني بوصفه مبدأ الحركة ، لاتساع دائرة النص بما يقتضيه الشرع، فأباحوا تبرير العقيدة بحجج العقل، فكان من شأن ذلك الأثر العظيم إثراء الدراسات العقدية، وإيجاد الحلول للمسائل التي لم يرد فيها نص صريح.

و إذا كان العقل هو الطريق الأول في ثبوت وجوب النظر لمعرفة الحق ، فإنه بذلك يشكل الدعامة الأساس بوقفته المتميزة هذه . التي بنى عليها العقل العربي حضارته بما شهدته من قوة فعالة ومسهمة في تطوير الحضارة الإنسانية.

---

[2] الفارابي : كتاب الحروف، تح/ محسن مهدي، دار المشرق، 1969، ص 132.

[1] ينظر ، مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، مكتبة النهضة، 1966، ص 79.