الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف- المسيلة –
كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة

الموضوع:

مسألة التأويل عند ابن رشد

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
أميمة تومي

إشراف الأستاذ:
الحاج بازة

السنة الجامعية: 2017/2016

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

ومن حقّ النّعمة الذّكر، وأقلّ جزاء للمعروف الشّكر.

فبعد شكر المولى عزّ وجلّ، المتفضّل بجليل النّعم وعظيم الجزاء.

يجدر بي أن أتقدّم ببالغ الامتنان، وجزيل العرفان إلى كل من وجّهني، وعلّمني، وأخذ بيدي في سبيل إنجاز هذا البحث، وأخص بذلك مشرفي الأستاذ الفاضل: الحاج بازة، الذي قوّم، وتابع، وصوّب البحث في كل مراحله.

كما أتقدّم بخالص الشّكر والتّقدير إلى أساتذتي بجامعة المسيلة ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – قسم الفلسفة- الذين كان لعلمهم وفضلهم، وحسن توجيهاتهم وعونهم الأثر الملموس في أن يظهر البحث بصورته النّهائية، خاصة الدكتور لخضر حميدي ، فلهم مني خالص الشّكر والتّقدير.

كما أحمل الشّكر والعرفان إلى كل من أمـدّني بالعـلم، والمعرفـة وأسدى إليّ النّصح، والتّوجيه.

كما أتوجّه بالشّكر إلى كل من ساندني بدعواته الصادقة و تمنياته المخلصة أشكرهم جميعاً وأتمنى من الله عز وجل أن يجعل ذلك في موازين حسناتهم.

أميمة

مقدمة

مقدمة:

يهدف التأويل في معناها إلى فهم حقيقة النص وإن معانيه في الفلسفة تعدده وأصبحت تعني بما وراء منتج النص وتعددت مباحث التأويل في الفلسفة العربية وكذا الفلسفة الإسلامية واختلط مع التفسير ومن بين فلاسقة الإسلام الذين عالجوا إشكالية التأويل ابن رشد حيث احتلت إشكالية التأويل عند ابن رشد مكانة هامة حيث اعتبرها من أهم المناهج الفلسفية التي تجعل صاحبها يقرأ النص من عدة وجهات وذلك عن طريق المعنى والمبنى من أجل الوصول إلى الهدف المتوخى، وعليه اعتبر ابن رشد التأويل البرهاني هو الوصول إلى غاية معينة ألا وهي بلوغ المعنى الحقيقي الذي يعبر عن الحقيقة الفلسفية والشرعية، كما لجأ إلى قضية التفسير ضمن القياس البرهاني التي تستند على إخراج المعنى الموجود في النص بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالتفسير ظاهرة يمكن أن نقول عنها تمس النص الفلسفي فحسب، أما قضية التأويل فهي غير محدودة.

لذلك سعى ابن رشد في كتابه "فصل المقال" إلى ضبط مفهوم التأويل البرهاني وتحديد أهدافه حيث لجأ إلى ثنائيتين هما الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، حيث تعمد الثانية إلى التأويل ويمكن أن نردها إلى الحقيقة الفلسفية.

انطلاقا من هذا أشار ابن رشد إلى العديد من التأويلات التي اهتمت بمعالجة النص والوصول إلى غاياته، فمثلا تأويلات الفلاسفة والغزالي في كتابه "تهافت التهافت" على أن قراءة النص الفلسفي لم تلتزم دائما مقدمات فلسفية يقينية منبعها الفلسفة الأرسطية، وإنما اعتمدت على أفكار أفلاطون المحدثة من جهة وعلى أفكار عامة من جهة أخرى، لذلك لم تتأسس فلسفتهما على اليقين الفلسفي، لهذا تمكن ابن رشد بفضل منهجية البرهاني من ضبط مقدمات الفلاسفة، لأنه يرى أن التأويل لابد أن يعتمد على برهان قطعي ليكتشف عن المعنى الباطني اعتمادا على العقل والمنطق.

ولذلك عنونت رسالتي انطلاقا من هذا الجدل بعنوان "مسألة التأويل عند ابن رشد" حيث سعت هذه المسألة إلى تحديد أن غاية التأويل هي البحث عن المعنى الفلسفي في النص القرآني وعليه احتوى البحث على إشكالية أساسية : **ما موقف ابن رشد من التأويل ؟**

ولهذا تضمنت أفكارا عدة حول هذه القضية فتمحورت كالآتي:

ما مفهوم التأويل وعلاقته بالتفسير عموما وخصوصا عند ابن رشد؟ إضافة إلى ذلك اعتمد على جوانب التي شملت القياس البرهاني، حيث استحق بجدارة أن يلقب بالشارح الأكبر لفلسفة أرسطو واعتمد التأويل في نظره على دعائم وركائز ومن ثمة نطرح إشكالا آخر ألا وهو إلى أي مدى يمكن أن نصنف نظرية التأويل عند ابن رشد على منطلقين الظاهر والباطن، العام والخاص؟وانطلاقا من مفهوم التأويل عند ابن رشد يظهر لنا إشكالا آخر وهو كيف نظر الغزالي إلى تحديد هذه المسألة وأهم الاختلافات بينه وبين ابن رشد؟

وأثناء دراستي للموضوع اتبعت منهجا تحليليا من أجل تفكيك معنى التأويل عند ابن رشد ، كما اعتمت على المنهج المقارن لمقارنة بين ابن رشد والغزالي واهم الاختلافات بينهما .

ويرجع السبب الذي دفعني إلى اختيار هذا الموضوع حب التطلع في فلسفة الفيلسوف ابن رشد وما حواها من أفق معرفي وبعد فكري ساهم في إثراء الفلسفة في نوعيها الغربية والعربية.

ومن هنا وهناك جاءت الإجابة عن هذه الإشكاليات والتساؤلات خطة احتوت على ثلاثة فصول كل فصل احتوى على ثلاثة مباحث وشمل مقدمة وتمهيدا لكل فصل، ثم تبعتها خاتمة مرفقة بقائمة المصادر والمراجع، وإليك التفصيل عن كل باب: حيث تناولت في هذه الرسالة مقدمة تضمنت التعريف بالموضوع مع تحديد أهداف الدراسة إلى طرح الإشكالية موسومة بخطة شملت أهمية الدراسة، ثم عنونت الفصل الأول بمدخل إلى التأويل وعلاقته بالتفسير تبلور في ثلاثة مباحث، أولها مفهوم التأويل، وثانيها مفهوم التفسير

وثالثها علاقة التأويل بالتفسير عموما وخصوصا عند ابن رشد حيث ركز على شرح النصوص الأرسطية وقام بتفسيرها وترجمتها عن طريق القياس البرهاني ثم كان محور الفصل الثاني كالآتي، التأويل عند ابن رشد الذي تضمن ثلاثة مباحث، اشتمل الأول على المنطق وأنواع البرهنة وفيما تكمن أهميته عند ابن رشد والثاني على دعائم وركائز التأويل التي اعتمدها ابن رشد في ثنائيتين متقابلتين وأسماها بالظاهر والباطن للنص الشرعي وتقسيمه له، أضف إلى ذلك العامة والخاصة التي يشير إليها ابن رشد حسب منطلقا ته في التأويل ومفهومه على أن العامة هم الجمهور الذي لا يستندون إلى برهان وأنهم إذا قاموا بالتأويل وصلوا إلى الكفر على عكس الخاصة التي تستند إلى البرهان الشرعي.

أما عن المبحث الثالث كان بعنوان قانون التأويل الذي انطوى تحته عنصرين قانون فلسفي، وقانون شرعي، وهذا من أجل ضبط عملية التأويل وتقنينها لكي لا ينحرف عن مقصد الشرع.

أما الفصل الأخير تمحور حول التأويل بين ابن رشد والغزالي وشمل ثلاثة عناصر: أولاها قدم العالم، وثانيها أبدية العالم وثالثها الله لا يعلم الجزيئات، فالهدف من هذه المسألة دحض كل ما يأتي به الفلاسفة، حيث اعتبر الغزالي أن قراءتهم لهذه المسائل لم تكن منطلقة من الشرع الإسلامي وإنما تستند إلى العقل فقط. وفي الأخير ختمت رسالتي بخاتمة احتوت نتائج الدراسة.

وأثناء إنجازي لهذا البحث أرفقته بمجموعة من المصادر والمراجع نذكر أهم المصادر لابن رشد التي عبرت عن فكره والمتمثلة في فصل "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، أضف إلى ذلك كتابه "تهافت التهافت" مع الاعتماد على بعض الشروح و التلخيصات مثل كتاب "تلخيص البرهان"، وكتاب "تفسير ما بعد الطبيعة"

وخلال رحلتي البحثية في عالم التأويل عند ابن رشد واجهت بعض الصعوبات في نقص المصادر والمراجع التي حوت الموضوع .

مدخل إلى التأويل وعلاقته بالتفسير

تمهيد:

يهدف التأويل في معناه إلى فهم حقيقة النص لكن معانيه في الفلسفة تعددت كثيرا أو باتت تعني بما وراء المنتج النصي من خلال استقراء النص واستنطاقه وسوى ذلك بحيث تعددت مباحث التأويل في الفلسفة العربية لكنه اختلط مع التفسير بخاصة في بحوث القرآن ومقاصد الشرع وسوى ذلك وظفه الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء بوصفه أداة معرفية من أجل بلوغ الحقيقة من خلال تجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه بخاصة إذا كان ظاهر اللفظ لا يعبر عن مقصد الشرع، بحيث أن ابن رشد استخدم التأويل بغية بلوغ المعنى الحقيقي المعبر عن الحقيقة الفلسفية وكذلك الشرعية كما اعتمد ابن رشد على التفسير بأشكال مختلفة تمثلت في الشروح والتلخيص..." بوصفها أجناسا للتفسير، ولهذا إذا كان التأويل أداة أساسية في فهم النص وإدراك حقيقته فما معناه لغة واصطلاحا؟، وبعدها نتساءل عن مفهوم التفسير وعلاقته بالتأويل؟ وهل مفهوم التفسير عند ابن رشد هو مفهوم التأويل ذاته أم أنهما يختلفان؟.

المبحث الأول: مفهوم التأويل

1- المدلول اللغوي للتأويل:

جاء في معجم " جميل صليبا " أن " كلمة التأويل مشتقة من الأول وهو في اللغة الترجيع. نقول أوله إليه رجعه "[1]. وهذا أن معناه هو الرجوع إليه ، كما نجد أيضا مفهوم التأويل في معجم التعريفات " للجرجاني " " التأويل في الأصل الترجيع . وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى:﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾ سورة آل عمران الآية 27، "إذ أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا. وإذ أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا" [2].

وهذا أيضا ما لمسناه عند الجرجاني أن التأويل هو الترجيع ويكون المحتمل موافقا للكتاب والسنة.

كما جاء تعريف التأويل أيضا في المعجم اللغوي لسان العرب؛ لقوله عز وجل ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ﴾.سورة الأعراف الآية 53.

فقال " أبو إسحاق " "معناه هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث. قال وهذا التأويل هو قوله تعالى﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ ﴾.سورة آل عمران الآية7.

وهذا يعني أنه لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي آمنا بالبعث"[3]. "كما نجد قول أبو منصور "وهذا حسن وقال غيره أعلم الله عز جل ذكره أن في الكتاب الذي أنزل آيات محكمات هن أم الكتاب لا تشابه فيه، فهو

---

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني للنشر والتوزيع، بيروت، ج2، 1912م، ص 234.

[2]- علي بن محمد السيد الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 46.

[3]- ابن منظور: لسان العرب: تحقيق: أمين محمود عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ج5، ط3، 1999م، ص 265

مفهوم معلوم، وأنزل آيات أخرى متشابهات تكلم فيها العلماء مجتهدين. وهم يعلمون أن اليقين الذي هو الصواب لا يعلمه إلا الله"." وقال أبو عبيدة في قوله عز وجل﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾. آل عمران ، الآية 07.

قال التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه وأولته صبرته إليه الجوهري. التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء وقد أولته تأويلا وتأولته بمعنى". [1] وهذا يعني أن اليقين هو علم لا يعلمه إلا الله،كما نلمس تعريف التأويل عند الزبيدي في تاج العروس عن ابن كمال حيث يقول:

" التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنة [2]. وهذا يعني أن قول ابن كمال للتأويل هو صرف الآية إلى معنى آخر والتأويل هنا يعني الوصول إلى المعنى الباطني لا الظاهري وأن المعنى يكون موافقا للكتاب والسنة بما يحتمله هذا المعنى.

كما نجد أيضا تأويل الحب وإرجاعه وتفسيره .

كما قال أبو عبيدة " تأول حبها أي تفسيره ومرجعه، أي أن حبها كان صغيرا في قلبه فلم يزل حتى صار كبيرا " [3].

وهذا ما لاحظناه من تعريف وتأصيل التأويل لغويا كما جاء في المعاجم السابق ذكرها، بحيث أن القيام بعملية التأويل يتطلب إخراج النص من ظاهره إلى دلالته الباطنية، وهذا ما أكده جميل صليبا في معجمه " إذا كانت الشريعة كما يقول بعضهم مشتملة على الظاهر والباطن لاختلاف فطر الناس تباين قرائحهم في التصديق كان لابد من إخراج النص من دلالاته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل

---

[1]– ابن منظور: لسان العرب، مرجع سبق ذكره، ص 265.

[2]– الزبيدي: تاج العروس في شرح القاموس، المطبعة الخيرية، القاهرة، ج7، 1306ه، ص 314.

[3]– ابن منظور: لسان العرب، مرجع سبق ذكره، ص 263.

فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، والتأويل هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين الظاهر والأقاويل وباطنها " [1].

وهذا ما اتضح وتبين أن الظاهر هو الواضح و المتباين للناس وهو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية.

كما نجد أيضا في معجم جميل صليبا " أن التأويل عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا لكشف عن معانيها الخفية "[2]. إذن أن الفلسفة المسيحية نجدها تختلف عن الإسلامية شكلا ومضمونا.

2- المدلول الاصطلاحي للتأويل:

يعرف ابن حزم (384- 456 هـ) التأويل على أنه " هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر فإذا كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإذ كان ناقله بخلاف ذلك أطرح و لم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل " [3].

أي أن التأويل عنده إذا تم نقله بالبرهان فهو يقيني وحق وإذا خالف ذلك نقله ويصبح عدوا له و باطلا، أضف إلى هذا نجد تعريفا آخر للتأويل عند الغزالي (450 -505 هـ) حيث يعرف الغزالي التأويل بقوله: " التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ من الحقيقة إلى المجاز" [4].

---

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 234.

[2]- المعجم نفسه: ص 234.

[3]- ابن حزم: الإحكام في أصول الإحكام، طبعة الخانجي، القاهرة، 1354ه، ج1، ص 42.

[4]-أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، دار إحياء التراث العربي، لمؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، (د،ت)، ج1، ص 245.

بحيث أن التأويل كأداة معرفية تمكنهم من بلوغ الحقيقة وذلك من خلال تجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه، بحيث أن ظاهر اللفظ لا يؤدي إلى بلوغ الحقيقة ولذا على المؤول التعمق إلى باطن اللفظ.

كما جاء أيضا تعريف السيوطي للتأويل (849- 911هـ) هو " صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط" [1].

بحيث أن يكون الهدف أو النتيجة لا تتعارض أو تتصادم مع الكتاب والسنة بحيث يكون الهدف هو هدف وحيد وهو البلوغ إلى اليقين .

كما نجد تعريفا مماثلا لمفهوم التأويل عند الفيلسوف " ابن رشد"[*] حيث يقول:

" التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب "[2].

---

[1]-السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ج 2، 1935م. ص 173.

[*] - هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد وكنايته أبو الوليد عاش ابن رشد في القرن السادس الهجري (أو الثاني عشر ميلادي) إذ ولد عام 420هـ (1126م) وتوفي في أواخر عام 595هـ (1198م) عاش في عهد دولتي المرابطين والموحدين وينتمي ابن رشد إلى أسرة تعد من أعرق الأسر الأندلسية، وكان جده هو أبا الوليد قاضي قرطبة وأحد كبار الفقهاء المالكين كما شغل أبوه أيضا منصب قاضي قرطبة درس ابن رشد في قرطبة الفقه، والطب وعلم الطبيعة والفلسفة، ويذهب البعض إلى أنه أخذ عن ابن باجة في الفلسفة وابن طفيل هو الذي قدمه للخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف بن عبد الله المؤمن الذي كان مستثيرا محبا للعلم والفلسفة، وأن السبب الحقيقي هو هجوم ابن رشد الشديد على علم الكلام مما دفعهم إلى الانتقام منه ومكنهم من هذا سيطرتهم على الحياة الفكرية في ذلك الحين بل وخوف السلطان نفسه، لم تطل حياة ابن رشد بعد تلك المحنة رغم أن السلطان أعاده إلى مراكش، فتوفي في 9 صفر 595 هـ (1198) ودفن بقرطبة ـ أما مؤلفات ابن رشد ومصنفاته الفلسفية الخاصة التي تعبر عن موقفه الفلسفي في " فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"و تهافت التهافت أما مؤلفاته الأرسطية تتمثل في شروح كبرى أو تفسير وشروح وسطى وملخصات أو جوامع ..(**ينب محمود الخضيري،أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للنشر والتوزيع بيروت، ص 21-22.**)

[2]- ابن رشد: فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم: أبو عمران الشيخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982، ص 34.

ولهذا أننا لا نأخذ العبارة بصورتها الظاهرية وإنما بالمعنى المجازي لها وهو المعنى الباطني لها وبحيث أن التأويل هو صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى يحتمله بحيث يكون هذا المحتمل الذي يراه موافق للكتاب والسنة، بحيث أن لا تأخذ الصور بمعناها الظاهري وإنما بمعناها الباطني وأن معنى "كلمة المجاز أن الكلمة المستعملة في غيرها وقعت له مثلا رأيت أسدا في الحمام، أي رأيت رجلا شجاعا " [1].

ونجد أن صحة التأويل عند ابن رشد مشروطة بعدم تجاوز المؤول لعادة لسان العرب في التجاوز، بحيث أنه يبحث عن حقيقة تقوم على إتقان علوم اللغة.

كما نجد تعريف "الأمدي"(551-631) لا يختلف عن التعريفات السابقة في الشيء أن " التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له، وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده" [2].

ومن خلال هذا تخلص إلى أن مفاهيم التأويل تكمل في معنى واحد وهو البلوغ إلى اليقين والحقيقة عن طريق التأويل ومجاله القرآن الكريم.

[1]- ابن رشد: فصل المقال، مصدر سبق ذكر، ص 34.

[2]- الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام ، القاهرة، 1988م، ج2، ص 199.

المبحث الثاني: مفهوم التفسير

1- المدلول اللغوي للتفسير:

جاء في معجم التعريفات "للجرجاني" كلمة التفسير في الأصل هي" الكشف والإظهار وفي الشرع توضيح معنى الآية ونشأتها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة" [1].

وهذا ما بين أن التفسير هو الإظهار والوضوح بمعنى توضيح الشيء واستبيانه والكشف عنه وعن الأسباب التي نزلت فيه، وهذا ما جاء أيضا في مواضحا،ن العرب لابن منظور كلمة التفسير "أي الفسر، البيان، فسر الشيء يفسر، وفسره، أبانه" [2].

ونجد توضيح كلمة التفسير في معجم "جميل صليبا" أيضا "التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار" وهذا ما أكده أيضا (الجرجاني) وأن غاية التفسير الفهم والإفهام وهو أن يصير الشيء معقولا وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو أظهر منه حتى يصبح المجهول معلوما والخفي واضحا ، نقول فسرت الكلمة وفسرت النص وفسرت المسألة أي أوضحت دلالتها ومطالبها" [3]. وتوضيح الحقيقة العلمية وتفسيرها هو إثبات على أنها تحوي في غير ها من الحقائق المعلومة ، فالفرق بين التفسير والتعليل كما أن التأويل اعم من الثاني حيث التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر وكل تعليل تفسير وتوضيح وليس العكس.

---

[1]- الجرجاني: مرجع التعريفات مرجع سبق ذكره، ص 57.

[2]- ابن منظور: لسان العرب مرجع سبق ذكره، ص 361.

[3]- جميل صليبا:المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 314.

2- **المدلول الاصطلاحي للتفسير :**

جاء تعريف التفسير عند الطاهر بن عاشور(1879-1973) بقوله "هو اسم للعالم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل"[1].

ومن هنا نستطيع القول بأن التفسير يعني البيان والوضوح وهذا ما أكده ابن عاشور بحيث تكون العلاقة بين المعاني هي علاقة الوضوح، وكما أكد أن الأصل في المعاني لا يؤدي إلى تطويل لأن التطويل يؤدي ذلك بنا إلى التعقيد وهذا ما يقربه أكثر من التأويل.

كما جاء مفهوم التفسير عند الزركشي(745-794)بأنه " علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ثم الترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وزاد فيها قوم قالوا علم حلالها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها وهذا الذي منع فيه القول بالرأي" [2].

وبمعنى هذا أن التفسير هو الكشف والوضوح وذلك بإتقان علوم القرآن وغيرها، بحيث أن التفسير ليس مطلق وإنما محدود.

---

[1]- محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د، ت)، ج1، ص 11

[2]- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د،ت)، ج 2 ص 148

المبحث الثالث: علاقة التأويل بالتفسير

لقد اجتمعت "مباحث علوم القرآن على أن التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال، من منظور أن التأويل كلمة ظهرت إلى جانب التفسير في بحوث القرآن عند جميع المفسرين واعتبروها متفقة بصورة جوهرية مع كلمة التفسير في المعنى وكان الكلمتين معا تدلان على بيان معنى اللفظ والكشف عنه"[1]. وهذا ما ثبت بأن التفسير والتأويل واحد بحيث أن هاتين الكلمتين تدلان على معنى واحد.

"وعلى الرغم من اختلاف العلماء في تحديد مدى التطابق الكلي بين الكلمتين فإنهم يكادون يجمعون على أنهما يردان من قبيل إظهار المعنى وتبيان المفهوم الخافي الوارد في ظاهر الكلام" [2]، وهذا أيضا ما سبق ذكره أن التأويل والتفسير يهدفان لهدف واحد هو تبيان المعنى.

1- الفرق بين التفسير والتأويل.

"كما جاء في معجم جميل صليبا، أن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه أو صرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله" [3].

وهذا معنى أن التفسير يستعمل في الألفاظ والتأويل في المعاني، ويتمثل التأويل في صرف المعنى الظاهر إلى معنى يحتمله، وأن الفرق أيضا كما جاء عند عبد القادر فيدوح أن " التفسير يتعلق بالرواية في توضيح وكشف القناع عن اللفظ المشكل والمبهم سواء أكن متشابها أم لم يكن بينما يتعلق التأويل بالدراية بإرجاع الكلام إلى أحد محتملاته العقلانية [4].

---

[1]- عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (د،ت)، (د، ط)، ص 23.

[2]- المرجع نفسه: ص 23.

[3]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 314.

[4]- عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 23.

وهذا ما اتضح أن التفسير يوضح ويكشف لنا وذلك نلمسه في الرواية، أما التأويل هو إرجاع الكلام إلى المحتملات العقلية أضف إلى ذلك أنه يتعلق بالدراية وأن التفسير أعم من التأويل فكل تفسير تأويل وليس العكس، وأن التفسير هو الألفاظ والمفردات والتأويل هو المعاني والجمل .

2- التأويل وعلاقته بالتفسير عند إبن رشد

لقد طبق ابن رشد التفسير بصيغ متعددة ومختلفة وذلك في الشروح والمقالات أو الرسائل وهي بمثابة أجناس للتفسير، ويعود السبب الحقيقي الذي حمل ابن رشد على هذا الانجاز العظيم المتمثل في شرح وتلخيص الفلسفة الأرسطية، حيث نلمس السبب في ذلك كما عبرت عليه "زينب محمود الخضيري" في كتابها أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى في قولها " ويروى عن ابن رشد أنه قال (استدعاني أبو بكر ابن طفيل يوما فقال لي سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مآخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل واني لأرجو أن نفى به لما أعلمه من جودة ذهنك ... قال أبو الوليد فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس، ويوحي هذا النص بأن ابن رشد قد بدأ على أثر هذه المقابلة التي تمت في عام 1169 عمله العظيم الذي خلده في تاريخ الفلسفة وتعني به تلخيص وشرح أو تفسير أرسطو" [1].

ولهذا اعتبر ابن رشد ولقب بالشارح الأكبر بحيث قام بالشرح والتفسير والتأويل لكتب "أرسطو" ولقد نجح في ذلك نجاحا كبيرا حيث نالت شهرته وتأثر به العديد من الفلاسفة كما قيل عنه أيضا: "إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب (الشارح الأكبر) لفلسفة أرسطو لأنه قد اكتملت على يده هذه الشروح وبلغت دقتها وغايتها في العصر الوسيط وإذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم في العصور الوسطى

[1]- زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص 20.

لقب (المعلم الأول) وإذا كان ابن رشد قد جاء ختاما لشرح أرسطو العديد من الذين تناولوا فلسفة أرسطو بالشرح من قبله دون أن يبلغ أحدهم منهم فيها مبلغه فإن عظمة ابن رشد هنا تبدو وعلى حقيقتها شاهدة بتميزها وامتيازها على الآخرين" [1].

إلا أن ابن رشد لم يكن مجرد تابع أو شارح لأرسطو إذ أنه لم يقتصر على النقل والسرد فحسب وإنما أول وحور وأضاف فشروحه هذه أصبحت جزءا لا ينفصل عن نظريته الفلسفية بحيث لا يمكن الحديث عن نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه.

كما جاء أيضا في كتاب عبد الرحمان التايلي حيث يقول : "إن ابن رشد كان منشغلا في الدرجة الأولى بالبحث عن طريقة منهجية تمكن من التماس الجواب لثلاثة أسئلة، أسئلة رئيسية.

- كيف يجب أن يقرأ القرآن أي أن يفهم ويؤول
- كيف يجب أن تقرأ الفلسفة فلسفة أرسطو
- كيف يجب أن تحدد العلاقة بين الدين والفلسفة"[2].

ومعنى هذا ما لمسناه بأن ابن رشد أراد أن ينطلق من تساؤلات كبرى تساعده على التفسير والشرح بحيث أراد أن يتبع طريقة منهجية في ذلك " تبين مقدرة ابن رشد على أن يكون دليلا خبيرا إلى فكر أرسطو وهو يميز بدقة بين رأيه الشخصي ورأي أرسطو، فنراه في أحيان كثيرة يبرز عبارة أرسطو مميزة في شكل واضح مسبوقة بكلمة (قال) وفي أحيان أخرى نراه يقدم عبارة أرسطو مع بعض التغير في لغة الترجمة العربية للأرغانون"[3].

---

[1]- عبد الرحمان التايلي:ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1988، ص 22.

[2]- المرجع نفسه: ص 24.

[3]-ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: محمود قاسم، راجعة، تشارلسن بيتروف ، 1980،ص 27.

وبمعنى هذا أن ابن رشد يتميز بمقدرة عظيمة في الشرح والتفسير وأنه بارع في شرح أقوال أرسطو مع التغيير في الترجمة كما يتضح لنا أيضا في كتاب "اللسان والميزان" لطه عبد الرحمان :" لغة النصوص الأرسطية ومهمة ابن رشد من المسلم به أن فلسفة أرسطو نقلت إلى العربية أما مباشرة من اليونانية وهو شأن كتاب المقولات الذي نقله حسين ابن إسحاق وإما عن طريق السريانية التي طبعتها أساليب اليونان في التعبير مثل مقالات ما بعد الطبيعة التي نقلها " أسطات" ، والواقع أن مهمة التلخيص عند ابن رشد تقوم أصلا في أمرين اثنين (أحدهما رفع قلق المصطلح من النص المترجم) والثاني رفع قلق الجملة منه، لذا نجد ابن رشد يتبع هذا النص جملة جملة، وينقله نقلا إلى حد أن ما ((يلخصه)) وكأنه ترجمة ثانية أسلم من الترجمة الأصلية " [1].

ولهذا أراد ابن رشد أن يكون التلخيص قائم على الحقيقة عملية أو أن يكون على الأقل منهج لمواجهة النص المترجم بحيث أن مهمة التلخيص عند ابن رشد تقوم على أمرين سبق ذكرهم وأنه يقوم بإتباع النص جملة جملة.

وذلك أيضا كما بين لنا "طه عبد الرحمان" أن "التلخيص عند ابن رشد كما يعتقد بعض مؤرخي الفلسفة تفسيرا أوسط ولا نصا مجملا ، وإنما هو على الحقيقة العملية أو أقل منهج من مناهج مواجهة النص المترجم، وهو بالذات منهج تقويم اعوجاجه ولما كان ابن رشد في تلخيصه لا يفسر ولا يحمل ما يقول أرسطو، وإنما يعتمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والناحية النحوية وتقريبها من العربية السليمة" [2].

وهذا ما وضحه "طه عبد الرحمان" أن ابن رشد إذا استعمل التلخيص لا يفسره كما فسره وإنما يترجمه بما يناسب اللغة العربية السليمة ويترجمها من الناحية الصرفية والنحوية، ولذا "فإنه لا يميز بين

[1]- طه عبد الرحمان: اللسان والميزان(التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، بيروت، ص 331

[2]- المرجع نفسه: ص 332-333.

كلامه ومقالة أرسطو ويكتفي بأن يفتح التلخيص بعبارة قال أرسطو ويواصل كلامه دونما إشارة إلى نهاية مقالة أرسطو ولذا جعل ابن رشد من أهداف شرحه هدم البناء الفلسفي الذي ينشده فلاسفة الإسلام المتقدمين من أمثال الفارابي وابن سيناء والغزالي والذي يميز بكونه اجتهادا صريحا في ملائمة الفلسفة اليونانية مع مقتضيات التداول الإسلامي"[1].

ولذا كان ابن رشد من خلال شرحه هدم البناء الفلسفي الذي كان ينشده فلاسفة الإسلام وأن ابن رشد تميز بكونه قام بملائمة الفلسفة اليونانية مع مقتضيات التداول الإسلامي، ولذا يتبين أن "من مظاهر هذا الهدم في سياق نظرية المقولات نذكر نقده للتفرقة التي أقامها هؤلاء بين (الماهية) و (الوجود) إذ اعتبروا الوجود غير مقوم لماهية الأشياء التي من الممكن تعقلها بدونه، وبالتالي جعلوا منه عرضا زائدا يضاف إلى ماهية ((ممكن الوجود بذاته)) كل ذلك لإثبات مبدأ الخلق الإسلامي حتى ولو في صورة الفيض كما ذهبوا إلى ذلك"[2].

وهذا يعني أن ابن رشد قام بالنقد لفلاسفة الإسلام الذين اعتبروا الوجود غير مفهوم لماهية الأشياء، وبالتالي أنهم جعلوا منهم غرضا إضافيا أو زائدا كل ذلك لإثبات مبدأ الخلق الإسلامي، ونجد ابن رشد يقوم "باستنطاق النصوص الأرسطية مستهدفا الكشف عن أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته ومما انتهى إليه في نطاق الحدود التي رسمناها لهذا المبحث أن الموجود يدل على مقولات عشر وهي (الجوهر) و(الكم) و (الكيف) و (الإضافة)و (الأين) و (المتى) و (الوضع)و (له) وأن (يفعل) وأن (ينفعل) وأنه لا يقال عليها بالإشراك" [3]. ولذا إن ابن رشد يقوم باستنطاق النص الأرسطي وذلك لهدف الكشف عن أصالة التفكير الأرسطي.

---

[1]–طه عبد الرحمان: اللسان والميزان(التكوثر العقلي)، مرجع سبق ذكره، ص 332ــ 333 .

[2]– المرجع نفسه: ص 334.

[3]–المرجع نفسه: ص 334.

ولذلك بين لنا أنه " لا يقال عليها بتوافق لأنه متى حصل الاتفاق في الاسم والمعنى تصبح المقولات جنسا واحدا أو أنواعا لجنس واحد وهذا ينقضه واقع اختلاف العلوم وإنما يقال الموجود على المقولات بتشكيك: أي يدل عليها دلالة الأجناس المختلفة على الشيء الواحد والأول والتي تنسب إليه نسبة تقديم وتأخير " [1].

ولهذا بين ابن رشد أنه عندما يحمل الاتفاق في الاسم والمعنى تصلح هنا المقولات جنسا واحدا أو أنواعا لجنس واحد، ولقد تتيح تناقض واقع وذلك لاختلاف العلوم، وقد استعمل ابن رشد " لهاتين الغايتين الاستئصالية و التأصيلية كل وسائل الشرحية التي توفرت له، فقد قارن نصوص أرسطو فيما بينها كما قارن مختلف الترجمات لها واعتمد الشروح المتعددة لفلاسفة المدرسة الهيلسيسية نحو الاسكندر "الأفرودسي" و"نامسطيوس" و"سمليقوس" و "فورفوريوس" ولفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن ماجة وابن طفيل واستفاد من أساليب الشرح والتفسير من مدارس عديدة منها مدرسة بغداد والمدرسة الإسلامية مع مفسري القرآن وخاصة في ترتيب أصولهم" [2].

إذن أن ابن رشد نجده استعمل العديد من الرسائل التي تساعده على شرح النصوص وترجمتها استعمل الغاية الاستئصالية و التأصيلية في ذلك فقد قام بمقارنة مختلف الترجمات واعتمد على عدة شروح متعددة من بينها المدرسة الهيلسيسية وأيضا فلاسفة الإسلام.

وسنتطرق إلى بعض تفسيرات ابن رشد بحيث فسرها من النصوص الأصلية لأرسطو، بحيث" أن أرسطو يحدد في هذا النص ما هو أثبت الأوليات العقلية وما هي شروطه، ويمكن عرض فكرة أرسطو على هذا الشكل، أثبت الأوليات هو:

أ- ما لا يمكن الانخداع فيه، لأن الناس يخدعون في ما ليس ثابتا معروفا

[1]- طه عبد الرحمان: اللسان والميزان (التكوثر العقلي)، مرجع سبق ذكره، ص 334.

[2]- المرجع نفسه: ص 334.

ب- ما ليس مشروطا، أي لا يفترض معرفة سابقة، بل هو معروف بذاته، دون استنتاج وإلا لما كان أعرف الأوليات، ولكن ما هذا الأول؟ هو هذا ((لا يمكن إثبات محمول ونقيضه لشيء واحد، ومن جهة واحدة))، وهذا الأول يحقق الشرطين السابقين؛ إذن:

أ- لا يمكن الانخداع فيه لأنه لا يقدر أحد أن يعتقد الشيء الواحد موجودا معدوما وإلا لرأي في وقت واحد رأيين ضدين.

ب-ليس مشروطا: لأنه أعرف كل معلوم" [1].

إن أرسطو يحدد إثبات الأوليات بحيث تكون لا يمكن الانخداع فيه بحيث يخدعون الناس في ما ليس ثابتا ومعروفا، وأيضا أن لا يفترض معرفة سابقة وهذا ما أكده أرسطو أن يكون معروفا دون استنتاجات وإلا لما كان أرسطو يعرف الأوليات.

وسنتطرق إلى ترجمة فسرها ابن رشد "والأول بالحقيقة الذي هو أثبت من سائر الأوائل. هو الذي ليس يمكن فيه انخداع لأنه باضطرار جدا معروفا فإن جميع الناس يخدعون في الشيء الذي لا يعرفونه وينبغي للذي عنده معرفة شيء من الهويات أن يعلم الأول على الحقيقة بغير أبافوسيس، لأن هذا الأول ليس له ابافوسيس بل باضطرار ينبغي أن يعترف به عنده معرفة بالهوية لأن ذلك يلزمه باضطرار" [2].

وهذا ما اتضح لنا بأن ابن رشد قام بترجمة وتفسير لنصوص الأرسطية بحيث " أثبت جميع الأولويات ما لا يمكن فيه الانخداع، ولا يكون كذلك إلا إذا كان أعرفها لأن الناس لا يخدعون إلا في ما لا يعرفون ومن الضروري ألا يكون هذا الأول مشروطا لأنه ليس مشروطا ما يعرفه حتما كل من عرف شيئا، ليعرفه حتما قبل أن يعرف أي شيء"[3] .

---

[1]- يوحنا قمير: فلسفة العرب لابن رشد، دار المشرق للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1986، ص 47.

[2]- المرجع نفسه: ص 48.

[3]- المرجع نفسه: ص 48.

وسنأخذ أيضا تفسير ابن رشد " فمعلوم أن الأول بالحقيقة الثابتة أكثر من سائر الأوائل هو ما وصفنا وسنخبر ما هذا الأول عن قليل ولكن ينبغي لنا أن نميز أولا أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد في شيئين معا بكل جهة وسائر الأشياء التي أشبه هذه فتكون مميزة لحاجتنا إليها في المسائل المنطقية الصعبة، فهذا هو الأول الأثبت من جميع الأوائل فإنه فيه التميز الذي قد قيل"[1].

وهذا ما اتضح إذا أن أولا بهذه الصفة هو أثبت الأوليات، ولهذا اتضح لنا بأن ابن رشد قام بترجمة وتفسير كتب أرسطو في إثبات الأوليات.

كما "تناولت الأجزاء الثلاثة الأولى المتعلقة بالرسائل الجانب الطبيعي وتركيب الموجودات في استنادها على عنصرين المادة والصورة، والمادة برأي ابن رشد تمشيا مع أرسطو هو كما قال في (السماع الطبيعي) الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات ليس فيه شيء من الفعل أصلا ولا له صورة تخصه"[2].

بحيث أن المادة هي مبدأ هيولاني لا وجود له بذاته بل بالصور التي تتعاقب عليه، وكما عبر عليها ابن رشد "أن هذه المادة تحدث الموجودات الأولى أو الأسطقسات [*] الأربعة: النار والماء والهواء والتراب، ثم يتصف بكل منها إحدى الطبائع الأربع: الحار والبارد والرطب واليابس، ثم يستند إليها إحدى الحركات الطبيعية الأول، فهي من فوق إلى تحت إلى فوق، وهما حيزان مطلوبان في هذه العناصر كما جاء في ((السماء والعالم))" [3].

---

[1]–يوحنا قمير: فلسفة العرب لابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 48.

[2]– ابن رشد: رسائل ابن رشد الفلسفية: رسالة السماع الطبيعي، تقديم: رفيق الحجم، دار الفكر اللبناني للنشر والتوزيع، ط1، 1994، ص 16.

[*]- الأسطقس: هو الأصل بلغة اليونان، وكذا العنصر بلغة العرب؛ إلا أن إطلاق الأسطقسات على الأجسام المختلفة الطبائع باعتبار أن المركبات تتألف منها، وإطلاق العناصر عليها باعتبار أنها تنحل إليها — فلوحظ في إطلاق لفظ الأسطقس معنى الكون.

[3]–ابن رشد: رسالة السماع الطبيعي ، مصدر سبق ذكره، ص 17.

وهذا ما اتضح بأن من هذه المادة تحدث الموجودات الأولى وهي النار والماء والهواء والتراب ثم نجد أنها تتفق بطبائع كل واحدة منها وهي الحار والرطب واليابس.

ومن ثم "تحدث الأجسام المركبة عن الأجسام البسيطة وينتج التركيب من فعل الكيفيات الأول المضادة السابقة الذكر، فالثقل والخفة والصلابة واللين والتخلخل والكثافة واللطافة والغلظ والحقل واللزوجة والخشونة والملامسة هي الكيفيات المنتجة كما صرح في الكون والفساد" [1]. ولهذا أن المفاهيم منها ما تتميز بالخفة والليونة ومنها ما تتميز باليبوسة بحيث لا تتوفر فيها الرطوبة وتكون جافة ومنها ما تكون الأشياء متخلخلة أي تكون غير متضام الأجزاء، ولهذا بحيث أنها تدرك بالحواس بحيث منها ما هو فاعل ومنها ما هو منفعل، الفاعل كالحرارة والبرودة والمنفعل كالرطوبة واليبوسة، بحيث طرح سؤال "كيف تحدث المركبات عن الأجسام البسيطة؟ فالجواب "نلمسه واحد عند أرسطو وابن رشد معا، هو "الاختلاط" والاختلاط بينهما يكون تبعا لمقادير الأسطقسات التي تدخل في تركيب الأجسام والكون يتجلى في غلبة القوى الفاعلة على القوى المنفعلة" [2].

فالمادة يجب أن تكون هي الصورة والغاية لأن الغاية الأولى في الكون هي الصورة، وكأن الطبيعة هنا أشبه بالصناعة حيث نجد أنهما يعملان الاثنان من أجل الصورة ، بحيث إذا كانت الصورة من أجل المادة لبطل الفاعل وتحل بعد ذلك مبدأ الصدفة في الطبيعة، وهذا "الرأي يجرنا إلى علاقة الأسطقسات بالجرم السماوي، إذ تجد علاقتهما بمثابة الهيولي من الصورة، أنها استعداد أو قابلية لتلقي صور المركبات تحت تأثير حركة الأجرام السماوية" [3].

---

[1]–ابن رشد:رسائل ابن رشد الغلسفية رسالة السماع الطبيعي ، مصدر سبق ذكره، ص 17.

[2]– المصدر نفسه: ص 17.

[3]– المصدر نفسه، ص 17.

ولذا إذا كانت الصورة من أجل المادة وذلك ينتج تبطل الفاعل وذلك يحل مبدأ الصدفة في الطبيعة. وكما جاء في كتاب "الكون والفساد" لابن رشد بحيث يقول: " وأما الفرق بين الاستحالة والنمو، فبين وذلك أن أحدهما في الكيف والآخر في الكم وأيضا فإن النامي يتحرك في المكان بأجزائه ويضبط مكانا أعظم مما كان فيه، والاستحالة ليست كذلك، وهذا يفارق النمو أيضا بالكون والفساد، وأيضا الموضوع الثابت في حركة النمو هو الصورة على ما سنين بعد" [1].

إن الاستحالة والنمو اللذان تمثلان أحدهما الكيف والآخر الكم " إلا أن هؤلاء كانوا يقولون: "أن الاستحالة شيء يظهر للحس وليس شيئا حقيقيا لأن الأسطقسات لم تكن تقبل الانفعال، لأنها لو قبلت الانفعال لكانت مركبة، وأرسطو يرى أن الاستحالة قربان: استحالة في الجوهر وهي المسمى كونا وفسادا أو الاستحالة في الكيف وهو المسمى كيفية والسبب في ذلك كله طبيعة المادة الأولى وطبيعة مخالفة الصور لأغراض، لأن الموضوع في هذا التغير هي المادة الأولى ولكونها غير متعربة في الصور وجب أن يكون الكون سرمدا، لأن كل كائن فهو كائن من فاسد "[2].

إذن أن الأسطقسات نجدها إذا قبلت الانفعال تكون مركبة كما نجد أرسطو يرى استحالة في الجوهر وهي المسمى كوناً وفسادا، وتبين أيضا " أن الأجسام الكائنة الفاسدة صنفان، بسائط ومركبات، وكل واحد من هذين الصنفين مركب من هيولي وصورة على ما سلف من الأجسام البسيطة فالمادة القريبة لها هي المادة الأولى على ما تبين وصورها هي المتضادات الأولى الموجودة فيها أعني الثقل والخفة

[1]– ابن رشد: جوامع الكون والفساد، تحقيق أبو الوفا التفتازاني، مراجعة: إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى الثقافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1411ه/1991م، ص 11.

[2]ـــ ابن رشد: رسائل ابن رشد الغلسفية رسالة السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص 17.

والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأما الأجسام المركبة فالفحص همنا من أمرها إنما هو عن المواد القريبة " [1].

إذن هذا ما اتضح لنا أن للأجسام تكون لها صنفان مركبات وبسائط وأن كلاهما لهما مركب من هيولي، ولهذا نجد أن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب "الشارح الأكبر" لأنه قام بالشرح والتفسير لنصوص أرسطو، وأن هذه الشروح بلغت ذروتها في العصور الوسطى، وأنه بفضل القياس "البرهان" تمكن بجدارة من شرح وتفسير، لأنه يقوم على مقدمات يقينية واضحة.

وذلك نجد عند ابن رشد لا يختلف عنده مفهوم التأويل والتفسير وإنما هما بمفهوم واحد، بحيث أنه اعتمد على التفسير إلى جانب التأويل البرهاني لشرح النص الفلسفي وتوضيحيه وفق القياس البرهاني، وإن كان لكل منهما مجاله أن مجال التفسير هو النص الفلسفي أما التأويل فليس له مجال محدد.

[1]–ابن رشد: رسائل ابن رشد الغلسفية رسالة السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره ، ص 21.

خلاصة الفصل:

نستنتج من ذلك أن ابن رشد استخدم التأويل بغية في ذلك الوصول إلى اليقين، مما لا شك في أن التأويل هو منهج أساسي عند ابن رشد لفهم النص الديني أو الفلسفي وتحديد مقاصده وهو أمر لا يتحقق للمؤول إلا إذا اعتمد على آليات معينة إلى جانب التزامه بأسس وقوانين محددة، كما اعتمد ابن رشد على القياس البرهاني من شرح وتفسير النص الأرسطي، كما أنه لا يختلف عند ابن رشد مفهوم التأويل والتفسير وإنما هما مفهوم واحد بالرغم أن لكل منهما مجاله، إن مجال التفسير هو النص الفلسفي أما التأويل فليس له مجال محدد.

الفصل الثاني

التأويل عند إبن رشد

تمهيد:

لاشك في أن التأويل هو منهج أساسي عند ابن رشد لفهم النص الديني أو الفلسفي وتحديد مقاصده وهو أمر لا يتحقق للمؤول إلا إذا اعتمد على آليات معينة إلى جانب التزامه بأسس وقوانين محددة.

كما اعتمد ابن رشد على المنطق بوصفه أداة أساسية في التأويل تمكن من بلوغ الحقيقة اليقينية التي لا شك فيها وإذا كانت هذه الأداة من وضع أرسطو إلا أن ابن رشد لم يرى فيها مشكلة وحاول البرهنة على مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق بالاستناد إلى الشرع ولهذا نتساءل عن أهمية المنطق عند ابن رشد.

كيف اعتمد ابن رشد على المنطق وما هي أهميته؟ وما هي أنواع البرهنة التي وضعها ابن رشد في منهجه التأويلي؟

وكيف قسم الشرع إلى الظاهر والباطن وكيف صنف الناس وإلى العامة والخاصة، وما هي قوانين التي وضعها ابن رشد للتأويل ؟

المبحث الأول: المنطق وأنواع البرهنة عند ابن رشد

1- المنطق وأهميته

يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، فإن الغرض من هذا القول "أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أمم مأمور به على جهة الندب {وإما على} جهة الوجوب، فنقول إن كان "فعل الفلسفة" ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع اعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم " [1].

ولهذا نجد أن ابن رشد استعمل عبارة علوم المنطق عوض علم المنطق وهذا كان مقصود به أجزاء "**المنطق الثمانية:** المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والسفسطة والخطابة والشعر، كما أننا نلمس بقول ابن رشد بقوله: فعل الفلسفة و لم يقل الفلسفة أو الفكر الفلسفي ...الخ، لأن النظر الشرعي (الفقه) ينظر في أفعال المكلفين وليس في أرائهم ومعتقداتهم هناك إذن فرق بين فعل الفلسفة أي النظر العقلي في الموجودات وبين الآراء والتصورات التي يشيدها هذا النظر بحيث أن الحكم على الأول نجده من اختصاص الفقه أما الحكم على الآراء والنظريات ضمن اختصاص علم الكلام (علوم الدين)" [2] .

وهذا ما اتضح عند ابن رشد بإجابته للسؤال هل النظر في الفلسفة مباح بالشرع أم محظور كما أننا نلمس إجابة عند ابن رشد: أن الشرع يأمر بدرس الفلسفة وعلوم المنطق أنه يؤكد جوابه بالدليل: "أن الفلسفة هي النظر في الموجودات، أتم نظر وأعمق وأن هذا النظر يريناها مصنوعات، ولها صانع، هو الله

---

[1]– ابن رشد: فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عابد الحابري، ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997، ص 85.

[2]– المصدر نفسه، ص 85.

والحال أن الشرع قد حث على معرفة الموجودات لمعرفة صانعها"[1]، وذلك في غير ما أنه من مثل ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾" الأعراف الآية185.

وهنا ما اتضح أن هذا النص يحث على النظر في جميع الموجودات.

فالشرع إذا "يأمر بدرس الفلسفة لأنها الباب المؤدي إلى معرفة الله والانتقال من معرفة الموجودات إلى معرفة صانعها استنباط مجهول من معلوم، ووسيلة هذا الاستنباط القياس العقلي والمنطق يدرس شروط القياس البرهاني خاصة، فدرس المنطق إذا واجب كذلك بالشرع" [2].

ولهذا نجد أن ابن رشد اعتمد على المنطق بوصفه أداة أساسية في التأويل لأن المنطق عنده يمكن من بلوغ الحقيقة اليقينية التي لا شك فيها، بحيث يقر ابن رشد أن الشرع يأمر بدرس الفلسفة لأن هذه الأخيرة هي الباب المؤدي إلى معرفة الله بحيث تنتقل من معرفة الموجودات إلى معرفة صانعها وذلك عن طريق استنباط مجهول من المعلوم، وكما عبرت زينب محمود الخضيري في كتابها: بأن ابن رشد " لقد حاول ابن رشد ببراعة في بداية تناوله للمشكلة في فصل المقال أن يثبت أن الشريعة (أو الدين) توجب التفلسف وكان هذا أول مبدأ من المبادئ التي اعتمد عليها ابن رشد لحل هذه المشكلة وأثبت ذلك لا بالبرهان العقلي وإنما بذكر الآيات التي تدل على ذلك بحيث أن الدين الإسلامي يدعو إلى تأمل الكون والقرآن مليء بالآيات التي تدعو إلى التعقل والتفكر والحكمة وكلمة حكمة المذكورة في القرآن ما هي إلا الفلسفة" [3].

وهذا ما تبين لنا أن ابن رشد يقر بأن ديننا الإسلامي يدعو إلى تأمل الكون وثبت ذلك بأن القرآن مليء بالآيات التي تدعو إلى التعقل والتفكر كما ثبت لنا بأن الحكمة مذكورة في القرآن وما هي إلا الفلسفة: يقول ابن رشد: " فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين

---

[1]- يوحنا قمير: فلاسفة العرب، ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 26.

[2]- المرجع نفسه، ص 26.

[3]- زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص 125.

في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله:﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ الحشر الآية 2، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا[1]، ومثل قوله: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾الأعراف الآية 185.

وهذا ما بينته زينب الخضيري بأن ابن رشد بين أن القرآن يدعو إلى التعقل والتفكر وأن القرآن يدعو إلى التفلسف وأيضا أن الإسلام دعا إلى التفلسف لأن الفلسفة وسيلة الإنسان لمعرفة الله.

"أعلم الله تعالى أن ممن خصه بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى:﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الأنعام الآية75. وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ(18)﴾ النبأ. وقال تعالى: ﴿ويتفكرون وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾آل عمران191، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى ولا تعد، وإذا تقدر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس"[2].

وهذا ما تبين لنا واتضح أنه إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، لذا فواجب علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وكما وضع "عابد الجابري": "أن الاعتبار في اصطلاح المتكلمين والفقهاء هو القياس نفسه، أنه العبور من المعلوم إلى المجهول من حكم أصل أو الشاهد إلى حكم الفرع أو الغائب وهو مجهول مطلوب معرفته، كما بين أيضا الجابري أن القياس بالقياس هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه هو القياس العقلي المنطقي تستنبط النتيجة المجهولة من المقدمات

[1]–زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، المرجع سبق ذكره، ص 125.

[2]– ابن رشد: فصل المقال،(تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص ص 86، 87.

المعلومة أما قوله بالقياس فمعناه تستنبط المجهول من المعلوم ونستخرجه منه بواسطة القياس الشرعي إذن الاعتبار يشمل القياس معا، العقلي والشرعي" [1].

ولذلك أنه لما كان القرآن يأمر بالاعتبار كما تنص عليه الآية ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ الحشر الآية 2، كما نجد دفاع الفقهاء عن القياس وأن الاعتبار هو نفسه "القياس" وأن الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، حيث "قال أن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود خلافا لقول "ابن سينا" أن موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود من حيث هو موجود " [2].

وهذا يعني البحث في سر الوجود فقط بحيث أن موضوع الفلسفة عند ابن رشد هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود عكس ابن سينا الذي قال بأن موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود من حيث هو موجود، وهذا ما تبين أن غاية ابن رشد هي معالجة العلاقة بين الدين بالفلسفة وذلك عن طريق تقديم أدلة شرعية تثبت أن الشرع نفسه أمر وأوجب فهم أمور الدين بالعقل والمنطق، وهذا ما اتضح لنا بأنه واجب علينا النظر في الموجودات ذلك عن طريق القياس العقلي، ولهذا تبين أن " هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو القياس المسمى برهانا وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان. وكان من الأفضل (أو) الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله (تبارك) وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها" [3].

---

[1]–ابن رشد: فصل المقال: (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 87.

[2]– خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة فلسفية، أبو العلاء المعري مبصر بن عميان"، دار مكتبة الهلال للنشر، 1983، ص 88.

[3]– ابن رشد: فصل المقال: (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 88.

ولهذا أن النظر الذي دعا إليه الشرع وحثنا عليه الذي هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس ولذلك يسمى "برهانا" وهذا الأخير قد حث عليه الشرع على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته أن يتقدم أولا فيعلم أنواع وشروط البراهين. ولذا "وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس (الخطابي) والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق؟ وكم أنواعه وما منه قياس وما منه ليس بقياس التي منها تركب أعني المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل "[1].

وهذا ما تبين أن لمن أراد أن يعلم الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان فعليه معرفة أنواع البراهين التي تتمثل ما يخالف القياس البرهاني والقياس الجدلي وقياس الخطابي وأن يعرف القياس المطلق وكم أنواعه وما هو قياس وما هو ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضا إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركيب يعني بذلك المقدمات وأنواعها، وبذلك لكي يتمكن الفيلسوف من تحقيق القياس البرهاني وفق شروط ومبادئ دقيقة بحيث تمكنه ذلك من الوصول إلى اليقين ومن المنطلق ذلك" كما أن الفقيه يستنبط من (الأمر) بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه: بل هو إحدى بذلك (لأنه) إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ الحشر الآية 2 وجوب معرفة القياس الفقهي فكم بالحر والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي" [2].

---

[1]–ابن رشد: فصل المقال: (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 88.

[2]–المصدر نفسه، ص 89.

وهذا يعني أنه وجوب النظر في الموجودات بالمعرفة القياس العقلي إلى جانب ذلك أيضا معرفة القياس الفقهي وأنواعه، فشأن القياس العقلي هو شأن القياس الفقهي، لأن معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو أحرى بذلك بحيث إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾الحشر الآية 2.

بحيث أن القياس العقلي والفقهي كلاهما ظهر بعد الصدر الأول "وكذلك ليس 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 وهو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي، ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر (أصحاب) هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص[1].

ويقصد بالحشوية هم أصحاب الحشو في الكلام أي ليس عندهم قواعد عقلية ولا مقدمات منطقية وهذا ما اتضح لنا بأن شأن القياس العقلي هو شأن القياس الفقهي كما ذكرناه سابقا بحيث كلاهما ظهر بعد الصدر الأول وذلك بسبب ظهور مشاكل جديدة فقهية، وذلك ليس كل علم ظهر بعد الصدر الأول يكون بدعة يجب تجاوزها وإنما قد يكون من الضروري وضعه والاعتماد عليه، كما بين أيضا ابن رشد بقوله: "ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء. فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين أنه إذ كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن نستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يحتاج إليه من

[1]–ابن رشد: فصل المقال: (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 89.

ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي إحدى بذلك" [1].

وهذا يعني أن المعرفة ليست متوقفة على شخص واحد أو مجتمع واحد وهذا ما يتطلب من الجميع أن يكونوا واحد في عملهم وإتقان جهودهم في الوصول إلى هذا العلم لأنه من غير الممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه، وأيضا أنه إذا كان الاعتماد على القياس الفقهي وأنواعه فالأحرى والأولى البحث في القياس العقلي وأنواعه لأن هذا الأخير يمكننا من بلوغ اليقين في المسائل العقدية، وهذا ما تبين بأن القياس العقلي يوصل إلى اليقين، ولهذا نجد فلاسفة يقرون بالمنطق ابن تيمية وابن حزم ولذا يعتبر أنه ليس دخيل على العلوم الإسلامية "لأنه مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم والجاهل كالأعمى حتى ينبه عليه وهكذا سائر العلوم" [2].

ولذا أن استعمال بعض فلاسفة الإسلام للمنطق واعتمادهم عليه في أصول الفقه وأنه ليس بدخيل (المنطق) على العلوم الإسلامية .

ولهذا نجد بعض فلاسفة الإسلام لاستعمالهم للمنطق قد سعوا في مصنفاتهم إلى الضبط العميق والدقيق وتأثرهم بالآليات المنطقية التي تعني بضبط التعاريف خصوصا آلية الحد التي استعارها الأصوليون من علم المنطق واستعاروا معها بعض ضوابطها المنهجية والنظرية، نجد "المستصفى في علم الأصول" للغزالي الذي "يعتبره مرحلة جديدة في تاريخ علم أصول الفقه، وقد استثمر فيه الغزالي تكوينه المنطقي لكي يقيم

---

[1]–ابن رشد: فصل المقال: (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 90.

[2]– ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، (د، ت) ص 02.

أصول الفقه على أسس المنطق ولن يتوقف أمر التداخل مع الغزالي بل أيضا من أمثال ابن الحاجب والأمدي والرازي...الخ سعوا إلى المزج بين العلمين عبر توظيف الآليات والقواعد المنطقية" [1].

وهذا ما تبين لنا بعض فلاسفة الإسلام اعتمادهم على المنطق الأرسطي وإدخاله على أصول الفقه كما استعملوا الآليات المنطقية في علومهم، أضف إلى ذلك "البرهان في أصول الفقه" لإمام الحرمين الجويني الذي يعد من الأوائل الذين أدخلوا إلى علم أصول الفقه بعض القواعد والأسس التي يقتضيها الأرغانون الأرسطي والتي تتعلق بالأقيسة أو الحجج أو المقدمات العامة التي عرضها أرسطو في كتاباته المنطقية" [2].

وهذا ما عبر به الغزالي أيضا أنه "معيار للنظر والاعتبار، وميزان للبحث والافتكار، وصقيلا للذهن ومشحذا لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة لأدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد المعيار غير مأمون الفوائد والأغوار" [3]. وهذا ما نستنتجه بأن المنطق معيارا يعتمد عليه.

وبين ابن رشد بقوله: أنه يجب أن "نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء كان ذلك (الغير) مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية كونها آلة بمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام"[4].

ومقصد هنا أنه إذا كان الفحص في الآلة فلا يهم إذا كان ينتمي إلينا في الملة أو غير مشارك لنا، ولذلك يعطي ابن رشد مثالا ذلك أداة التذكية بحيث ذلك لا يشترط فيها أن يكون كافرة أو مسلمة فهي

---

[1]– عبد العالي المتقي: تداخل علم المنطق مع علم أصول الفقه، قسم الدراسات الدينية، موقع مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث.

[2]– نفس الموقع.

[3]– أبو حامد الغزالي: معيار في علم المنطق، تحقيق سلمان دنيا، دار المعارف، مصدر 1960 ،ص 59ــ 60.

[4]– ابن رشد: فصل المقال، (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 91.

تعتبر أداة فقط، وهذا ما اتضح عند ابن رشد " أنه 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 فيما ذلك فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه" [1].

ولهذا تبين لنا أن ابن رشد يولي أهمية كبيرة للعقل بحيث أن الإنسان بواسطة العقل يدرك ويفهم كتب القدماء بحيث إذا كان ما يفيدنا في ديننا قبلناه وإذا كان ما ليس فيه يفيدنا رفضناه وحذرنا منه، وبين ابن رشد أنه ضروري استعماله (العقل) في الكشف عن الحقيقة بحيث "فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقايس البرهانية" [2] .

وهذا يعني أن ضرورة الاستفادة من جهود القدماء والنظر فيما قدمته الأمم السابقة وهذا ما أكده ابن رشد على الاستعانة بكتب القدماء والنظر إليهم فيما قالوه في الموجودات وما أثبتوه في كتبهم فمن كان موافقا لنا ونعتمد عليه بضرورة نقبله ونستعين به، ومن كان غير موافقا لنا حذرنا منه، ولهذا بين لنا ابن رشد ضرورة من هذا الفحص أنها زيادة رصيدنا إلى رصيدهم وفحص أخطائهم واستكماله.

ومن خلال هذا نستنتج أن المنطق تكمن أهمته عند ابن رشد في تحصيل الحقيقة وإلى بلوغ اليقين ولذلك أن العقل له دور فعال في تحصيل الحقيقة ولذلك أن المنطق آلة تعصم من الوقوع في الخطأ كما رأينا أيضا بعض علماء أو فلاسفة الإسلام أعطوا أهمية للمنطق واعتمادهم عليه كما أكد ابن رشد على أن المنطق يساعدنا على البحث في الموجودات.

---

[1]– ابن رشد: فصل المقال، (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 91.

[2]– المصدر نفسه: ص 91.

2- أنواع البرهنة

يثبت ابن رشد أن: "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، وإذا تقرر هذا كله، وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نهبت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي (السعادة) المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ومنهم من يصدق بالأقاويل ([الخطابية) كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية " [(1)].

إذن أن هناك اختلاف متباين بين فئة من الناس وطريقتها في التصديق وذلك تنتج على مدى استيعاب قدراتهم على الفهم والإدراك وهذا ما بينه ابن رشد لنا بحيث أن من يتمتع بقدرات عقلية فائقة أنهم يصدقون بالبرهان وأن منهم من يتمتعون بأقل درجة من السابقين من حيث نقص من الفهم والإدراك وذلك تصديقهم للأقاويل على الطريقة الجدلية، أما الفئة الثالثة وهي أقل درجة من الفئة الثانية في الفهم والإدراك، ذلك يكون تصديقهم على الأقاويل الخطابية، ولهذا "لما كانت "شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث، عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادا بلسانه، أو لم تتحرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، يعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى[(2)] وذلك لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ النحل الآية 125.

[(1)]–ابن رشد: فصل المقال: (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 91.

[(2)]– يوحنا قمير: فلاسفة العرب [ابن رشد]، مرجع سبق ذكره، ص 60.

اعتبر ابن رشد هذه الآية دليلا قاطعا على أن هناك طبقات من الناس تختلف عن بعضها في الإدراك والفهم ولهذا تبين أن هناك أنواع من الأقيسة في الشريعة الإسلامية، ولهذا قسم ابن رشد البراهين إلى ثلاث أقيسة :

أ– القياس البرهاني: يعرفه ابن رشد على أنه " قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود وإذا كانت تلك العلة من الأمور لنا بالطبع، وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي، كما قلنا فتبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة، وأوائل وغير معروفة بحد أوسط وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة للنتيجة بالوجهين، أعني علة لعلمنا بالنتيجة، وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه" [1].

إذن أن القياس البرهاني عند "ابن رشد" هو قياس يقيني وأن لا يمكن التصديق بصحة مقدمة معينة أو وجود شيء معين إلا عن طريق العلة التي من أجلها هي موجودة، ولهذا فقد يجب فيها أن تكون مناسبة للأمر الذي يبين بها "هذه الحالة من المعلوم فما الذي يتبين هاهنا فهو أنه لا يمكن أن يكون قياس برهاني دون اجتماع هذه الشروط، أما كون مقدمات البرهان صادقة فمن قبل أن المقدمات الكاذبة تفضي بمستعملها أن يعتقد فيها ليس بموجود أنه موجود مثل أن يعتقد أن قطر المربع مشارك لضلعه وأما كونها غير ذوات حد أوسط فمن قبل أن التي يحدد وسط فهي محتاجة إلى البرهان كحاجة الأشياء التي يرام أن يبرهن بها" [2].

وهذا ما بينه ابن رشد أنه يجب أن تكون مناسبة للأمر الذي يتبين بها فإن هذه الحالة هي حالة العلة مع المعلول وهذا ما وضحه ابن رشد: " فمن لا يعلم عن الشيء أنه ضروري بأمر ضروري فإنه لا

---

[1]– ابن رشد: شرح البرهان وتلخيص البرهان، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، السلسلة التراثية، ط1، 1450هـ ـ 1984م، ص ص 49

[2]–المصدر نفسه، ص ص 49ـ 50

يعلم أنه ضروري بعلته، لأن علة الأمر ضروري ضرورية وهذه العلة فيما يؤكد ابن رشد لا تكون عرضية للشيء بل ذاتية وعلى الدوام ولكل الشيء دون بعضه ((فأما معنى قولنا أن الشيء محمول على جميع الشيء فنعني به متى لم يكن المحمول موجودا لبعض الموضوع ولبعض ليس بموجود ومتى لم يكن أيضا موجودا في وقت ما وفي وقت آخر غير موجود" [1].

ولهذا أنه إذا كان القياس البرهاني من شأنه يفيد العلم إلا أنه يشترط أن تكون مقدماته صادقة هو أن يكون ضروريا ودائما، "وبهذا تفترق المعلولات الذاتية عن المعلولات التي تحدث بالاتفاق فالمعلولات التي تحدث بالاتفاق اللازمة عنها بالذات، مثل الموت الذي يتبع الذبح، وأما المعلولات التي لا تتبع عللها إلا بالاتفاق وفي الأقل فهي العلل العرضية مثل أن يمشي إنسان فيحدث برق، فإنه ليس مشي الإنسان علة لوجود البرق، وإنما اتفق ذلك اتفاقا "[2].

وهذا يعني أنه أمر عرضي فقط في بناء البرهان لأن هذا الأخير يجب أن يكون من مقدمات ضرورية.

ولهذا يعتبر ابن رشد القياس البرهاني هو قياس يقيني، بحيث أنه يقوم على مقدمات يقينية التي ترتكز على مبدأ أول من مبادئ العقل، بحيث تكون ذا نتيجة يقينية.

ب– القياس الجدلي:

يختلف القياس الجدلي عن القياس البرهاني عند ابن رشد لأنه " يعتمد على الأدلة مساوية في دقة صورتها للأدلة البرهانية، لكن مقدماتها ليست بديهية بإطلاق، بل راجحة قليلا أو أكثر" [3].

---

[1]– محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف للنشر، ط1، 1980، ص 187.

[2]– المرجع نفسه، ص 187.

[3]– محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف للنشر، القاهرة، ط4، 1984، ص 302.

وهذا يعني أن القياس الجدلي نجد فمقدماته غير يقينية ولذلك "القياس الجدلي لا يتألف من مقدمات واضحة، وإنما يتألف من مقدمات ذائعة". [1]

وهذا ما نلمسه من القياس الجدلي في كونه لا يملك مقدمات يقينية لأن مقدماته ليست بديهية وأن "القياس الجدلي وهو الذي يقوم على المقدمات المشهورة، لا يشترط في مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد" [2] .

وهذا أن القياس الجدلي لا تكون شروطه يقينية بضرورة وإنما تكون أقاويل فيه مشهورة، وذلك لضعف ملكاتها أضعف من ملكات القياس البرهاني، حيث يقول ابن رشد "من غلب عليه الجدل كثيرا ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جدا، وبعيدة عن طبيعة الشيء والعلة في ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضي به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة" [3].

ولهذا عندما يكون الكلام غير يقيني يؤدي إلى ذلك باعتقادات كاذبة وفارغة ولهذا فإن القياس الجدلي يقوم على مقدمات تكون محتملة وبالتالي إن هذا القياس لا يتعدى سوى أن يكون قياس المناظرة أو الجدل.

ج- القياس الخطابي:

القياس الخطابي يختلف عن القياس البرهاني عند ابن رشد، بحيث أنه"يعتمد على الأدلة الخطابية التي تقوم على العاطفة أكثر من قيامها على العقل"[4].

ولهذا أن هذا القياس هو خالي من الاستخدامات العقلية بل يتجه إلى الجانب النفسي أكثر، بحيث أن الخطابة هي "قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة ويعني بالقوة، الصناعة التي تفعل

---

[1]- ابن رشد: كتاب الجدل والمغالطة، دراسة وتحقيق: جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، مج6 ــ 7، ص 5.

[2]-محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 302.

[3]- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس لويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967، ج3، ص 1418.

[4]- محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 302.

في المتقابلين وليس يتبع غايتها فعلها ضرورة ويعني بتكلف. أن تبذل مجهودها في استقصاء فعل الإقناع الممكن ويعني بالممكن الإقناع الممكن في ذلك الشيء الذي فيه القول وذلك يكون بغاية ما يمكن فيه ويعني بقوله في كل واحد من الأشياء المفردة أي في كل واحد من الأشخاص الموجودة في مقولة من المقولات العشر" [1].

ولهذا نجد أن القياس الخطابي هدفه الإقناع بأي قول وبأي طريقة وذلك سواء كانت يقينية أم، لا لأن هذا القياس أكثر ما هو عاطفي فهو أقل عقلي، ولهذا نجد "الفصل الذي تنفصل به الصناعة عن سائر الصنائع التي يظن بها أنها قد تقنع في الأمور التي قد تنظر فيها، وذلك أن كل صناعة إنما هي معلمة أي مبرهنة ومقنعة في الجنس التي تنظر فيه لا في جميع الأجناس مثال ذلك أن الطب إنما يعلم عن طريق البرهان ويقنع في الصحة والمرض وفي أنواعها" [2].

ومنه القياس الخطابي عكس القياس البرهاني؛ لأن هذا الأخير ليس هدفه الإقناع فقط لأن الغاية التي ينشدها هذا القياس هي بلوغ إلى اليقين لا هدفها إقناع الآخر، أما "الخطابة فهي تتكلف الإقناع في جميع الأشياء في أي مقولة كانت وأي جنس كان، ولذلك ليست تنسب إلى جنس خاص، وأن في كل واحد من هذين الجنسين من القول نوعا خطيبا وجدليا ونوعا برهانيا ونوعا سوفسطائيا، فإنه كما يوجد الاستقراء والقياس في هذه الصنائع كذلك يوجد في الخطابة المثال والضمير وأن المثال في الخطابة اقنع من الضمير لأن الضمير يتطرق إليه العناد أكثر من تطرقه إلى المثال"[3].

---

[1]– ابن رشد: تلخيص الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة الأحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، 1387هـ ـ 1967م ، ص 28.

[2]– المصدر نفسه، ص 29.

[3]–المصدر نفسه، ص 32، 33.

ولهذا نجد أن القياس الخطابي هو يستند إلى مقدمات واهية تعمل على التوافق لعقلية السامع لاستعداداته العاطفية لذلك أنه قياس عاطفي أكثر ما هو قياس عقلي.

إذن هذا ما تبين لنا من هذه أنواع الأقيسة الثلاثة عند ابن رشد، واعتبر القياس البرهاني هو أفضل لأنه يؤدي إلى بلوغ اليقين، وأن القياس الوحيد المعني بالتأويل هو القياس البرهاني، ولهذا "لابد من مجاوزة التصديقات الخطابية والجدلية للوصول إلى البرهان، إذ الفلسفة الحقيقية تنظر في الموجود نظرا برهانيا، والجدلية نظرا مشهورا والفيلسوف قصده معرفة الحق فقط وإن كان الجدل يعلم ما يعلم الفيلسوف، إلا أن أحدهما يعلم بالبرهان والآخر بالشهرة" [1].

وهذا يعني للوصول إلى البرهان لا بد من مجاوزة القياس الخطابي والجدلي، وهذا ما رأيناه سابقا من التفريقات بينهما.

[1]– عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص 302.

المبحث الثاني: ركائز و دعائم التأويل عند ابن رشد

1- الظاهر والباطن:

لقد قسم ابن رشد الشرع إلى الظاهر والباطن كما نجد ه يؤكد على هذا التقسيم، ولهذا يقر بأن: "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على القانون التأويل العربي، 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 الجميع بين المعقول والمنقول: بل نقول ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه" [1].

وهذا يعني أن إقرار ابن رشد على أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع وذلك بفضل تجاوز الظاهر، وأن هذه القضية لا يشك فيها المسلم، وذلك يؤكد ابن رشد بقوله " النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافق ويشهد له فما يصل إليه النظر البرهاني في معرفته بموجود لا يخلو أن يكون الشرع سكت عنه أو عرف به فإذا كان مما سكت عنه، فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة قد قطعت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا فإن كان موافقا فلا يقول قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله " [2].

إذن يتضح لنا أن ابن رشد يؤكد على أن النظر البرهاني لا يتعارض مع ما ورد به الشرع وذلك بإثباته أن الحق لا يضاد الحق وأن إقراره بأن الإسلام حق وما يؤدي إليه النظر الفلسفي البرهاني حق وذلك يعني أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، وبحيث إذا كان ما أدى إليه ظاهر النطق يكون موافقا أو

---

[1]- ابن رشد: فصل المقال،(تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 98.

[2]- حسام محي الدين الألوسي: ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، دار الخلود للتراث للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص 121.

مخالفا وتبين أنه إذا كان موافقا في ذلك أنه لا يقول قول هناك، أما إذا كان مخالفا طلب هناك تأويله، ولهذا " المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول منها غير المؤول، فالأشعريون مثلا يتأولون أية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره " [1].

وهذا يعني ليس أن تحمل الألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولذا اختلفوا في المؤول وذلك أعطانا مثالا عن الأشاعرة يتأولون أية الاستواء .

وبين ابن رشد على أن هناك ثنائية الظاهر والباطن وما يقره العالم الطبيعي، وذلك " نستطيع أن نفهم فكرة ابن رشد في التميز بين الخطأ الذي يعذر فيه صاحبه والخطأ الذي لا عذر فيه وكذلك قوله التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن نصدق أو لا نصدق كما لنا أن نقوم أو لا نقوم" [2].

إذن إقرار ابن رشد على وجود الظاهر والباطن وذلك بحيث أن الظاهر تنتج عنه حقائق قد تكون مزيفة أما الباطن والذي يؤكد عليه ابن رشد الذي من خلاله الكشف عن الحقائق الخفية والذي نصل بها عن طريق البرهان، " فإذا توصل الناظر في "العالم"ـــ أو الكون ـــ إلى حقيقة ما بالبرهان العقلي، مثل كون الأرض كروية أو كون الشمس أكبر من الأرض مثلا فإنه لا يستطيع أن يختار بين أن يصدق بهذه الحقيقة التي أداه إليها البحث أو لا يصدق بل هو مضطر اضطرار إلى أخذ تلك الحقيقة العلمية البرهانية على أنها هي وحدها الحقيقة، وذلك من مقتضيات (الفضيلة العلمية الخلقية)" [3].

---

[1]– ابن رشد: فصل المقال،(تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 98.

[2]– المصدر نفسه، ص 66.

[3]– المصدر نفسه: ص 66.

ولهذا ما يدل عليه الظاهر دائما لا يؤدي إلى الحقيقة لأنه لا يستطيع أن يصدق أولا يصدق بهذه الحقيقة، وذلك أنه مضطر إلى الوصول بالحقيقة العلمية البرهانية وذلك لأنها الوسيلة الوحيدة إلى الوصول إلى الحقيقة لأن ذلك "ما يدلنا عليه ظاهر الحس من كون الأرض مسطحة أو من كونها أكبر من الشمس فذلك مجرد ظاهر تقف عنده الحواس لقصورها وليس ينبغي أن يكذب الجمهور في حواسهم في هذه المسألة فإن ذلك تشويش عليهم وإدخال للشك في نفوسهم، وهذا سلوك مخالف أيضا لما تقتضيه الفضيلة العلمية الخلقية، أما إذا تبين فيما بعد بالبرهان أن الحقيقة هي غير ما كان قد أدى إليه البرهان من قبل فإن الحقيقة الأولى ستصبح في حكم الخطأ وسيكون صاحبها معذورا إذا اعترف بالخطأ" [1].

وهذا يعني أن ما يتوصل إليه الجمهور لا يستطيعون أن يصدقوا أن الشمس أكبر من الأرض لأنهم مشدودون إلى ما يمده الحس فقط، وأن أهل البرهان لا لأنهم يملكون علم الباطن بل لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي.

وأن " السبب 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، وإلى هذا المعنى وردت الإشارة[2] بقوله تعالى:﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ آل عمران الآية 7.

---

[1]–ابن رشد: فصل المقال،(تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 66.

[2]– المصدر نفسه: ص 98.

أي أن ابن رشد قسم الشرع إلى الظاهر والباطن وذلك لأنه أكد بأن هناك تفاوت مستويات الناس في قدراتهم على الفهم وأن التأويل لا يعلمه إلا أهل البرهان حسب ابن رشد وسعى ذلك لتبيان أنهم أقدر على التأويل من غيرهم وذلك لامتيازهم بآلاتهم اليقينية ولهذا السبب في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن فإن: "الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان "[1].

لهذا أن الظاهر يكون للمعاني فقط، وأن الباطن هو الذي يتعذر فهمه إلا أهل البرهان ويؤكد على أن الفلاسفة لهم القدرة على بلوغ النص في فهمه، ولهذا تبين أن "باطن الشرع هو الحق المطلق، حق البرهانين، أما ظاهره فحق نسبي حق الخطابين ومن يكتفي به من المتكلمين " [2].

ولذلك أن الظاهر هو السهل وذلك استطاعة في الفهم بسهولة وذلك أن الباطن صعب لا يفهمه سوى الفلاسفة، يقول ابن رشد أن "هذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في (كتاب) التفرقة، وإذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج أن نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر أن كان في الأصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة (أخروية) هاهنا ولا شقاء وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط" [3].وهذا يعني أن الباطن نجده لا يتجلى إلا لأهل البرهان.

---

[1]– يوحنا قمير: فلاسفة العرب(ابن رشد)، مرجع سبق ذكره، ص 69.

[2]– المرجع نفسه، ص 28.

[3]–ابن رشد:فصل المقال، (تح) الجابري ،مصدر سبق ذكره، ص110.

ولهذا يؤكد ابن رشد على ضرورة الأخذ بالظاهر والباطن في الشرع، ولذلك في اختلاف الناس في إدراكهم للفهم وهناك من يمتلكون عقول ضيقة وهي تتجلى للجمهور أي يأخذون بالظاهر، أما أصحاب البرهان يأخذون بالباطن، وأن الناس يخاطبون قدر عقولهم لأنهم متفاوتون في التصديق.

2- العامة والخاصة

قسم ابن رشد الناس إلى "العامة" و "الخاصة" بحيث يؤكد بأن هناك تفاوت في العقول بين الناس فمنهم من يملكون عقول عملية ولهذا يكون تفكيرهم تفكيرا نظريا وإن من يتمتع بقدرات عقلية يتجاوز ذلك التفكير النظري، وذلك أن الحقائق التي تستعصى على الفهم لا تدرك إلا بالمنهج العقلي ولذلك بين يقول ابن رشد "وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده اللذين لا سبيل لهم إلا البرهان، أما من قبيل فطرهم وأما من قبيل عادتهم وأما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها (الأدلة) المشتركة للجميع، أعني الجدلية و(الخطابية)، وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن" [1].

وهذا يعني أن إقرار "ابن رشد" على أن الأشياء الخفية أي الباطنية أنها لا تعلم إلا لأهل البرهان وأن الله تلطف بعباده للذين على لا سبيل لهم إلا البرهان وذلك ربما لعدم تعلمهم أو من قبيل عادهم، وذلك أن دعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، وأن هذا هو السبب الذي انقسم فيه الشرع إلى ظاهر وباطن، وكما بين ابن رشد: " لا ينبغي التصريح بالتأويل للجمهور وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر والسبب في ذلك أن

[1]– ابن رشد: فصل المقال، (تح) الجابري،مصدر سبق ذكره، ص 109.

التأويل يتضمن شيئا من إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إذا كان في أصول الشريعة" [1]

وذلك يقر ابن رشد على أنه لا يجب التصريح بالتأويل للجمهور لأن التصريح بالتأويل اليقيني للخطابين وأهل الجدل يؤدي بهم ذلك إلى الكفر، وبين لنا عباس محمود العقاد في كتابه " أن التأويلات عند ابن رشد ليس ينبغي أن يصرح بها الجمهور ولا يثبت في الكتب الخطابية والجدلية "[2] .

ولهذا أكد أن الجمهور لا يحق لهم التأويل وأنه ليس عامة الناس لهم الحق في التأويل لأنهم إذا قاموا بالتأويل أضروا بحقه.

ولذلك بين لنا ابن رشد أن في "الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وأن الظاهر منها فرض وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويلاتهم للجمهور، كما قال "علي رضي الله عنه" حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله" [3].

ولهذا يحذر ابن رشد من العلماء أن لا يفصحوا بتأويلاتهم للجمهور أو للعامة ولذا يضرب لنا ابن رشد بمثال حديث الرسول (ص) حدثوا الناس بما يفهمون، وهذا دليل على أن ليس جميع الناس يؤولون إلا لفئة خاصة، ولأن إذا العامة أولت فقد تؤدي بهم إلى الكفر ، و" أن الحقيقة عند ابن رشد هي واحدة هي ما تقول به الفلسفة فلسفته هو والشرع لا يخالفها في باطنه وفي وجود نصوصه أو غيابها، لكن لا يجوز إنشاء هذا الباطن للعامة بل إبقائهم عند الظاهر " [4].

---

[1]–ابن رشد: فصل المقال،(تح) الجابري، مصدر سبق ذكره ، ص 119.

[2]– عباس محمود العقاد: نوابع الفكر العربي (ابن رشد)، دار المعارف للنشر، القاهرة، ط6، د،ت ، ص 63.

[3]– حسام محي الدين الألوسي: ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، مرجع سبق ذكره، ص 122.

[4]– المرجع نفسه: ص 122.

وهذا يعني أن الباطن هو الخفي ولا يدركه سوى أهل البرهان ولذلك أن العامة ضرورة إبقائهم عند الظاهر فقط "ولهذا لما كان الله خلق الناس على هذا التفاوت الملحوظ في الفطر والعقول ولذا كان من الحكمة أن يكون هذا التفاوت لدواع نفر بها جميعا وكان من الواجب أن يجد كل في الدين المشرب الذي يناسبه، لما كان الأمر كذلك، ولذا كان لا بد أن تختلف التعاليم الدينية التي يؤخذ بها كل فريق، فالجمهور وأمثاله من الجدليين الإيمان بظواهر النصوص الدينية وما ضرب الله ورسوله لهم من رموز وأمثال ما داموا لا يقدرون على الوصول إلى التأويل الصحيحة" [1].

ولذلك أن الجمهور أو العامة يؤمنون بظواهر النصوص، وذلك لأنهم لا يستطيعون الوصول إلى التأويل الصحيحة ضرب لهم الله ورسوله من رموز والأمثال " أما أهل البرهان الإيمان بما خفي من المعاني التي ضربت لها تلك الرموز والأمثال لتقر بها للعقول وذلك بتأويل هذه النصوص، ولذلك بين ابن رشد أنه لكي لا يكون ضرر من هذا التقسيم الذي أريد به الخير يجب أن نحافظ على أن يكون كل ضرب من هذه التعاليم لطائفة الخاصة لا يعودها إلى غيرها، أولا يختلط أحدهما بالأخر ولذلك يقول الرسول (ص): " إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نترل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم؛ لأن جعل الناس جميعا ضربا واحدا في التعليم خلاف المحسوس والمعقول " [2].

ولذلك يبين ابن رشد على أنه هناك ضرر يجب على العامة ألا تختلط على الخاصة، وذلك نخاطبهم على قدر عقولهم، ولذلك فالظاهر للعامة وأمثالهم وأن الباطن لدى أهل البرهان لأنهم قادرون على الاستدلال المنطقي.

---

[1]– محمود يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د،ت ، ص 30

[2]– المرجع نفسه، ص 30.

وبين ابن رشد لنا أن " التصريح بالتأويل نشأت الفرق ففرقت الناس ولهذا قد تبين أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة، وأن التأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان فحملها وأشفق منها جميع الموجودات وذلك التي مذكورة"[1] في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ﴾ الأحزاب أية 72.

يعني أن الحماية التي حملها الله للعامة لحمايتهم من الوقوع في الضلال وذلك حمل الله تعالى رسالة للخاصة لحماية العامة من الكفر والبدع، وهذا ما نجده حدث للعامة عندما "نشأت بعض الفرق الإسلام المعتزلة والأشاعرة عندما أولو آيات كثيرة وأحاديث كثيرة عندما صرحوا بتأويلاتهم للجمهور ولذلك أوقعوا الناس من قبل ذلك في شنان وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق" [2]. ولذلك عندما صرح الأشاعرة والمعتزلة بتأويلاتهم للعامة لقد أوقعوا الناس في حروب ولذا حذر ابن رشد بعدم تصريح بالتأويل للعامة لأنها تحدث تشتت وتفرقة بين الناس "فظاهر الشرع للعامة ويجب أن يأخذوا به دون أي تأويل لأنهم إن أولوه ضلو، وإذا صرح لهم التأويل فالمصرح والمصرح له كافران، أما المصرح فإنه حمل الناس على الكفر وأما المصرح له فلأنه لا يدرك إلا الظاهر، وقد أبطلناه له أما الفلسفة فهي للخاصة التي تستطيع النظر العقلي في الشرع وهي بذلك ترى أن لا فرق بين باطن الدين والفلسفة " [3].

وهذا ما رأيناه سابقا بأن تصريحات بالتأويل لغير أهل البرهان تؤدي إلى الكفر وأكد ابن رشد على أن الفلسفة هي للخاصة بحيث أنها تستطيع النظر العقلي في الشرع، نجد "الجابري" حمل القول إلى أن ابن رشد "لا يقول بالحقيقتين إحداهما للخاصة والأخرى للعامة، كما يزعم بعض الكتاب، بل أنه يؤكد على

---

[1]– ابن رشد:فصل المقال: (تح) الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 122.

[2]– المصدر نفسه: ص 122.

[3]– خليل شرف الدين: في سبيل الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ص 93 ــ 94.

أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بما يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر" [1].

إذن أن ابن رشد لا يقول بالحقيقتين بل بالحقيقة واحدة ليس لإحداهما للخاصة وأخرى للعامة أما يختلفون في الفهم والإدراك، وذلك إدراك العلماء يختلف عن فهم الجمهور.

ولذلك يجب التأكيد على فكرة أن "العلاقة بين مفهوم ((العامة)) و ((الخاصة)) عند فلاسفة المشرق ومتصوفيه وبين الخاصة أو (العلماء) والعامة أو (الجمهور) عند ابن رشد أن التميز بين الخاصة والعامة في المشرق لدى الفلاسفة والمتصوفة يتم على أساس التميز بين نوعين من المعرفة، معرفة غنوصية اشراقية أو الهامية أو الصادرة عن الاتصال بـــ ((العقل الفعال))، وهي خاصة بفئة محدودة من الناس هم "الفلاسفة" وأهل "العرفان"، ومعرفة عامية حسية وعقلية خاصة بالعامة" [2].

ولهذا أن العامة والخاصة لدى فلاسفة المشرق تختلف عند ابن رشد أما عند ابن رشد نجده "يعترف إلا بنوع واحد من المعرفة هي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعلم وتحصيل المعرفة، ومن هنا كان "الخاصة" هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية، أما الجمهور فهم الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبل التخيل نظرا لارتباط قدراتهم الإدراكية بالمحسوسات فقد يعسر وقوع التصديق لهم لموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل" [3].

ولهذا يختلف معهم ابن رشد في تقسيمه للعامة والخاصة بحيث عنده أن الخاصة هم أهل البرهان أهل المعرفة العلمية أما الجمهور ((العامة)) هم الذين يصدقون بالمحسوسات من قبل التخيل، ولهذا السبب وحده يلوم ابن رشد "فلاسفة المشرق ومتكلمين لكونهم أذاعوا الفلسفة بين الجمهور دون أن يراعوا قدراته

---

[1]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي للنشر، ط6، 1993، ص 247.

[2]– المرجع نفسه، ص 247.

[3]– المرجع نفسه، ص 247.

على تقبلها فتشوشوا تفكيرهم وعقيدتهم، وكانت النتيجة أن صار الناس بهذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة إنتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ بل أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور ولذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم بالعرض بالجمع بينهما " [1].

ولهذا يلوم ابن رشد فلاسفة المشرق وغيرهم بكونهم أنهم أذاعوا بالفلسفة للجمهور دون أن يراعوا قدراتهم ولذلك يحدث تشويش عليهم، بحيث أن ابن رشد في تقسيمه إلى "العامة" و "الخاصة" قائم على أساس معرفي محض، ولذلك أقر بأنه من كانت له الدراية بالفلسفة وصناعة المنطق كان من الخاصة، ومن كان لا يملك تلك القدرات فهو من العامة ولا يجوز له الخوض في تجاوز الأمور المعرفية.

[1]–محمد عابد الجابري: نحن والتراث ، مرجع سبق ذكره، ص 247.

المبحث الثالث: قانون التأويل

1- قانون فلسفي:

إن ابن رشد نجده قد حدد في كتابه "فصل المقال" قانون التأويل بلغة فلسفية والذي دافع فيه عن حق الفلاسفة في التأويل. كما بين على أنه " وجب أن يكون الشرع يشمل (جميع) أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس.أعني وقوع التصديق من قبلها وهي (الخطابية والجدلية) والخطابية أعم من الجدلية. ومنها ما هي خاصة (بأقل). الناس وهي البرهانية " [1].

ولهذا بين ابن رشد أن الطرق المصرح بها في الشريعة الإسلامية أنها تخاطب عامة الناس، وأن الخطابية أعم من الجدلية ومنها ما هي "خاصة" تكون فئة قليلة وهي طبعا البرهانية، ولذا كان " الشرع مقصوده الأول العناية بأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص، ولذا كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق "[2]، ولذا أن الشريعة اعتمدت على الطرق الأكثر وضوحا، و الطريقة الخطابية فضلا عن الجدلية ولأن الشرع كان مقصوده الأول العناية، وأيضا من غير إغفال تنبيه الخواص، لذا بين ابن رشد أن الطرق في الشريعة هي "أربعة أصناف" أحدها " أن تكون مشتركة خاصة في الأمرين جميعا، يعني 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 الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر "[3]، وهذا يعني أن هذا الصنف أو المقياس نتائجه يقينه ولهذا لا يقبل التأويل ؛لأنه قد يؤدي بهم إلى الكفر.

---

[1]ـــ ابن رشد: فصل المقال،(تح) الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 117.

[2]ـــ المصدر نفسه، ص 117.

[3]ـــ المصدر نفسه، ص 117.

والصنف الثاني: " أن تكون المقدمات، مع كونها مشهورة أو مظنونة، يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها، وهكذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه " [1]

معنى ذلك أن هذا الصنف أيضا تكون مقدماته يقينية ولذا قد تكون مشهورة أو مضنونة وأن نتائجه هي مثالات التي قصد إنتاجها وأن نتائجه تتطرق إلى التأويل، لتجاوز الظاهر إلى الوصول إلى الباطن.

الصنف الثالث: عكس هذا، وهو " أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة، من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وهذا أيضا لا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته"[2]، وهذا أن الصنف الثالث عكس الثاني بحيث أن نتائجه تكون إنتاجها نفسها وأن النتائج هذا الصنف لا تخضع إلى التأويل وذلك لأنها تمثل الحقيقة في نفسها أما أن مقدماتها فهي مشهورة أو مظنونة ولذلك غير يقينية ولذلك تخضع وتتطرق إلى التأويل.

والصنف الرابع "أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة، من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالات بما قصد إنتاجه، وهذه فرض الخواص فيها التأويل، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها " [3].

وهذا الصنف يقبل التأويل على المقدمات وعلى النتائج لأن مقدماتها ونتائجه غير يقينية ولذا تتطلب التأويل والبحث عن الباطن.

---

[1]ـــ يوحا قمير: فلاسفة العرب (ابن رشد)، مرجع سبق ذكره، ص 72.

[2]ـــ المرجع نفسه، ص 72.

[3]ـــ لمرجع نفسه، ص 72.

لقول ابن رشد: "كل ما يتطرق إليه من هذه تأويل لا يدرك إلا بالبرهان، ففرض الخواص يعني في التصور والتصديق، إذا كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق" [1].

ولذلك أن كل ما أدى إلى التأويل فإنه لا يدرك إلا بالبرهان، أما أن الجمهور الذين لا يقدرون على التأويل ففرقهم إقرارها على ظاهرها ولذلك لا يجوز لهم أن يعلموا ذلك التأويل.

2- قانوني شرعي:

حدد ابن رشد في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " قانون التأويل الشرعي الذي سعى فيه إلى تبيان أن أهل البرهان أقدر على التأويل ولذلك يحتاج إلى برهان والذي حدده في كتابه "مناهج الأدلة" بلغة شرعية، كما بين أن " المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف؛ فالصنف الأول، غير منقسم، هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل " [2].

ولهذا نجد أن المعنى المصرح به في الصنف الأول هو واحد نفسه وبذلك يكون حقيقي واحد وليس متعدد وأن الصنف الثاني لا يكون المعني المصرح به هو نفسه لأن المعنى الظاهري مجرد مثالات، وأن " الصنف الثاني " عند ابن رشد ينقسم إلى أربعة أصناف " أولهما أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يُعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة .وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل، إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا " [3] .

---

[1]ـــ يوحا قمير: فلاسفة العرب (ابن رشد)، مرجع سبق ذكره، ص 72.

[2]ـــ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998، ص 205.

[3]ـــ المصدر نفسه، ص 205.

يبين ابن رشد أن هناك معنى خفي للوصول إليه. إلا بعد أن تتعلم صنائع جمة، لذا ليس من السهل وصول إليها إلا بعد جهد والتي يمكن تقبلها إلا الفطر الفائقة " والثاني مقابل هذا، وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا، أعني: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال " [1].

ولهذا أن الظاهر هو عبارة عن رموز وأمثال "والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثال يعلم بعيد و"الرابع" عكس هذا وهو أن يعلم بعلم بعيد أنه مثال" [2].

وهذا ما تمثل أن الصنف الثالث علم قريب؛ أنه مثال أن المعنى الظاهر مختفي وراء الباطن ولكن الباطن واضح لقربه ولذلك تدركه العامة، وأن الصنف الرابع عكس الثالث بعيد الفهم لا تدركه العامة لأنهم لا يملكون قدرات فائقة.

ولذلك بين ابن رشد أن"الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك .وأما الصنف الأول من الثاني وهو البعيد في الأمرين جميعا فتأويله خاص بالراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين. وأما المقابل لهذا وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب " [3].

ومن هنا يمكن القول أن الصنفين الأولين تأويلهما يكون خطأ وأما الصنف الثاني تأويله للراسخين في العلم؛ خاصة اللذين يمتلكون قدرات فائقة التي تميزهم عن العامة ولا يجوز التصريح به.

و" أما "الصنف الثالث" ففي تأويله نظر لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على إفهام الجمهور وإنما تأتي فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه وهذا مثل قوله عليه السلام "الحجر الأسود يمين الله في الأرض. وغيره مما فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء " [4].

---

[1]ـــ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مصدر سبق ذكره، ص 205.

[2]ـــ المصدر نفسه: ص 205.

[3]ـــ المصدر نفسه، ص 205.

[4]ـــ المصدر نفسه:ص 206.

إذن أن هذا الصنف لا يخص للعامة؛ لأنه لا يأتي من أجل بعده على إفهام الجمهور لأجل تحريك النفوس إليه وأن المثل "الحجر الأسود" الكل يعلم بأنه مجرد رمز أو مثال وليس يمين الله حقيقة وأن هذا الرمز لا يدركه إلا الخواص من العلماء ويستطيع تأوله إلا الفلاسفة .

ويقول ابن رشد: "ويقال للذين شعروا أنه مثال، و لم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال : إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون. وإما أن ينتقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك " [1].

وهذا يعني أن على الخواص أن يقربوا للعامة الحقيقة ولذلك ننتقل إليهم عن طريق التمثيل ولذلك أقرب إلى معارفهم، وبين ابن رشد أن " القانون هو أقرب إليه في النظر وهو ما سلكه "أبو حامد" في كتاب "التفرقة" بتعريف هذا الصنف (من الناس) أن الشيء الواحد يعينه له وجودات تمس الوجود الذي يسميه أبو حامد ــ الذاتي ــ والحسي، والخيالي، والعقلي، و الشبهي، فإذا وقعت المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هي اقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عني به الوجود الذي أعني الذي هو خارج، فيتزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم إمكان وجوده " [2].

وهذا ما نجد أن ابن رشد يتفق مع الغزالي على أن الشيء الواحد بعينيه له وجودات خمس وأن الانتقال يكون بالبرهان.

" والصنف الرابع، هو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد إلا أنه سلم أنه مثالا ظهر عن قرب، لماذا هو مثال " [3].

---

[1]ــ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مصدر سبق ذكره، ص 206.

[2]ــ المصدر نفسه، ص 206 ــ 207.

[3]ــ المصدر نفسه، ص 207.

وهذا الصنف عكس الصنف الثالث، وهو أن الظاهر اللفظ هو عبارة عن مثالات ورموز وهذا يعلم إلا بعلم بعيد أي درس مختلف العلوم.

ولذلك يبين ابن رشد " وأن التسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف الذي يجوز التأويل في حقهم،اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا. وهذا كله جهل بمقصد الشرع، وتعد عليه " [1].

ولهذا يحذر ابن رشد على المؤول أن يكون دقيقا في التأويل وأن لا يتجاوز الأصناف التي ذكرها ابن رشد وحددها لذلك تجنبه الوقوع في الكفر. ولهذا يحرص على أن تحصل بدع وفتن.

وأن هذا القانون الذي وضعه ابن رشد لكي لا تحصل تفرق وتشتت في الأمة الإسلامية ولحفاظ عن مقاصد الشريعة، ولهذا وضع ابن رشد قواعد وقوانين للتأويل حتى لا تحدث الفوضى، وحدد النصوص التي يجب أن تؤول دون غيرها.

[1]ـــ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سبق ذكره، ص 208.

خلاصة :

اعتمد ابن رشد على المنطق إذ إعتبره أداة أساسية للوصول إلى اليقين. كما اعتمد على أنواع البرهنة والتي تمثلت في القياس البرهاني والذي أكد عليه ابن رشد أنه قياس أنه قياس يقيني يقوم على مقدمات يقينية كما أنه يرتكز على العقل، والأقيسة الأخرى الجدلية والخطابية اللذان يختلفان عن القياس البرهاني في كونهما يفتقدان إلى الدقة ويرتكزان على مقدمات واهية ومحتملة. كما قسم ابن رشد الشرع إلى الظاهر والباطن فالظاهر للعامة وأمثالهم والباطن ذو البرهاني القادرون على النظر والاستدلال المنطقي كما قسم ابن رشد الناس إلى العامة والخاصة وذلك راجع غلى تفاوت الناس في القدرات العقلية وهذا التقسيم قائم على أساس معرفي محض عند ابن رشد ولذلك يجذر ابن رشد من عدم عرض التأويلات البرهانية على العامة ولكي لا يؤدي بهم إلى الكفر وضع ابن رشد قوانين للتأويل لكي لا تسرب الفوضى ويحدث تشتت وتفرق ولكي لا يحصل البدع والفتن.

التأويل بين إبن رشد والغزالي

تمهيد:

من الأحداث الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي والتي تجلت فيها الصراع بين الفلسفة والدين، مسألة الخلاف بين الغزالي وابن رشد، ألف الغزالي كتابه "تهافت الفلاسفة" بحيث كتاب الغزالي مضى عليه قرون وهو يحمل لواء الكره للفلسفة والتكفير وتبديع الفلاسفة وانتقدهم في عدة مسائل ميتافيزيقية تتعلق بقدم العالم وأبدية العالم...الخ.على اعتبار أن قراءتهم لهذه المسائل لم تنطلق من الشرع الإسلامي وإنما من العقل وذلك ناتج عن تأثرهم بالفلسفة اليونانية وخصوصا الفلسفة الأرسطية ولذلك يعتقد الغزالي أن نظرياتهم بعيدة عن العقيدة الإسلامية، إلا أن ابن رشد تصدى في كتابه "تهافت التهافت" يدافع عن الفلسفة ويهاجم خصومها بالعقل والمنطق، دفاعا جريئا فقد صحح لهما أخطاءهما وسوء فهمها لبعض نظريات أفلاطون وأرسطو، لأن ابن رشد انتقد الغزالي بحيث أن مقدماته قائمة على الجدل غير برهانية، ولهذا نطرح التساؤل: ما هي الدلائل التي قدمها الغزالي في كفره للفلاسفة حول مسألة قدم العالم ومسألة أبدية العالم؟

كما أيضا كفرهم في مسألة الله لا يعلم الجزيئات ؟ ومن خلال هذا كيف رد عليه ابن رشد وما هي الدلائل التي قدمها من خلال برهنته المنطقية ؟

المبحث الأول: مسألة قدم العالم

إن من الأحداث الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي التي تتجلى في الصراع بين الغزالي وابن رشد في مشكلة قدم العالم والذي كفر الغزالي الفلاسفة وانتقدهم في كتابه "تهافت الفلاسفة" كما جاء رد ابن رشد عليه في كتابه "تهافت التهافت"، بهدف رد عليه في إنتقاداته للفلاسفة لأن الغزالي راى بان هذه المسائل لاتتطابق مع عقيدتنا الاسلامية ولذا الف كتابه تهافت الفلاسفة ليهاجم فيه فلاسفة اليونان ومن اتبعهم من فلاسفة المسلمين.

قال أبو حامد الغزالي لأدلة الفلاسفة في قدم العالم: "ولنقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ماله موقع في النفس، قال: وهذا الفن من الأدلة هو ثلاثة"[1].

ـــ **الدليل الأول** "قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا، لأن إذا فرضنا القديم و لم يصدر منه العالم مثلا، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل، إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجع بقي العالم على الإمكان الصرف، كما كان قبل ذلك، وأن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ؟ و لم حدث الآن و لم يحدث من قبل ؟"[2].

إذن إن إقرار الغزالي على أن الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، وذلك أن الحادث هو العالم وأن القديم هو "الله تعالى" ولهذا إقراره باستحالة صدور الحادث من القديم، والذي تحدد مفهوم المرجع وذلك يقصد به إذا أوجد الله تعالى العالم بعد أنه لم يكن موجودا وذلك يقر الغزالي بأن هذا محال لأنها تحدث الإرادة في ذات الله، وأن ذاته محل للحوادث.

---

[1]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان، 2002م، ص 46.

[2]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان، ، 2002م، ص 64.

وذلك يرد عليه ابن رشد إن هذا "القول هو في أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلا موصل البراهين لأن مقدماته هي عامة، والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة"[1].

ولهذا يقر ابن رشد أن هذا الدليل الذي نسبه الغزالي إلى الفلاسفة هو دليل جدلي يؤدي إلى فقدان اليقين والتشكيك فيه وأن هذا الدليل ليس برهان مبني على قواعد منطقية.

نجد اعتراض أبو حامد الغزالي على بما تنكرون إن العالم حدث بإرادة قديمة فيقول "إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر عدمه إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث بدأ وأن الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له"[2]، إن اعتراض أبو حامد على من يتنكرون بأن العالم حدث بإرادة قديمة وأن يستمر عدمه إلى غاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث بدأ، ولذلك يؤكد الغزالي وأنه في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث ولذلك ما الذي يجعله مستحيل.

فيرد ابن رشد ذلك "أن هذا القول سفسطائي وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلا مختارا، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز"[3]، وهذا ما عبر عليه ابن رشد فإن قول الغزالي هو قول سفسطائي وذلك يعيب عليه ابن رشد بما قاله الغزالي في جواز تراخي فعل المفعول.

---

[1]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 46.

[2]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 55.

[3]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 47.

قال "أبو حامد" مجاوبا عن الفلاسفة "هذا محال بين الحالة، لأن الحادث موجب ومسبب، وكما يستحيل حادث بغير مسبب وموجب يستحيل أيضا وجود موجب قد تمت شرائط إيجابية وأسبابه وأركانه حتى لم يتبقى شيء منتظر البتة ثم يتأخر الموجب، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري، وتأخره محال، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب"[1].

وهذا ما تبين أن الغزالي أراد مجاوبا أي نيابة عنهم أي الفلاسفة في إقراره أن هذا محال بين الإحالة وهذا يعني أن الحادث موجب ومسبب ويؤكد الغزالي أنه يستحيل حادث بغير مسبب، ولهذا يرد ابن رشد عليه: "وهذا بين غاية البيان إلا عند من يفكر إحدى المقدمات التي وضعنا قبل، لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة، وهذا قوله: وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي"[2].

ولهذا يؤكد ابن رشد على أن الغزالي انتقل من البيان إلى مثال وضعي فلقد حدث تشويش على هذا الجواب للفلاسفة.

"**الدليل الثاني**": زعموا أن القائل: "بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلوا إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين، فإنه بالطبع مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، كتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء، فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علة وبعضها معلول، إذ يقال "تحرك الشخص لحركة الظل، وتحركت اليد لحركة الماء، وإن كانت متساوية" [3]؛ يعني

---

[1]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 55ـــ56.

[2]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 49.

[3]ـــ مصدر نفسه، ص 79.

أن الفلاسفة زعموا بأن الله متقدم على العالم بالذات أو بالطبع وليس بالزمان، ولهذا أن الغزالي يتهم الفلاسفة في قولهم بوجود العلة للعالم، ويرى هذا القول باطلا "أن العالم في عرفهم قديم، وإنما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم، ولا ينعدم جسم، وإنما يحدث الصور والإغراض فإن الأجسام هي السموات والعناصر الأربعة وهي قديمة "[1].

يتبين لنا أن الغزالي يتهم الفلاسفة لأنهم قالوا بوجود العلة للعالم، وأن الغزالي يرى هذا باطلا فيجيب ابن رشد عنهم قائلا: "أن جسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه وبعد ذلك أخذ ابن رشد للغزالي معنى كلام الفلاسفة عندما يقولون بواجب الوجود وممكن الوجود: "إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري، ومن الممكن الحقيقي، أفضى الأمر، ولابد إلى موجود لا علة له"[2].

لهذا كان رد ابن رشد عليه بأن الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ولذلك أنه ليس مستقلا في الوجود بنفسه، وأن ابن رشد يؤكد أن "الذي ينحل به الشك هو أن يعرف أن الحال في العالم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم علم زائد كما يحدث في العلم المحدث يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له"[3].

ولهذا تبين فإنه من الواجب أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العالم المحدث، ولذلك نجد رد ابن رشد على قول الغزالي والذي تمثل قوله "فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما، وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان

---

[1]ـــ خليل شرف الدين: في سبيل موسوعة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 45.

[2]ـــ المرجع نفسه، ص 45.

[3]ـــ ابن رشد: فصل المقال، (تح): مصدر سبق ذكره، ص 79.

لا بالذات بل بالزمان، فإذا أقبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما، إذا كان العدم سابقا على الوجود، وكان الله سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول زمان لا نهاية له، وهو متناقض"[1]، وهذا يعني أن عند الغزالي استحالة القول بحدوث الزمان ولذلك وجب قدم الزمان، وذلك يقر بأنها عبارة عن قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته"[2]، ولذلك يرى الفلاسفة أن قول الغزالي ليس بصحيح لأن تقدم الله على العالم بالزمان يوقع ذلك في التناقض لأن ذلك يقتضي وجود زمان قبل الزمان لا نهاية له.

ولذلك يعترض عليه ابن رشد ويرد عليه في قوله:" أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان وذلك أن حاصله هو أن الباري سبحانه إذا كان متقدما على العالم فإما يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله، وإما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله، والباري قديم فالعالم قديم"[3]

ولهذا يرفض "ابن رشد" اعتراض الغزالي الذي حكاه عن الفلاسفة ولذلك رد عليه هذا ليس ببرهان وأن خلاصة القول عند "ابن رشد" أنه إذا كان الباري سبحانه متقدما على العالم وذلك يقر بأنه متقدم بالسببية لا بالزمان، ولذلك يقول ابن رشد "وإذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة، وإذا كانت الحركة قديمة، فالمتحرك بها قديم، والمحرك لها ضرورة قديم، وإنما كان هذا البرهان غير صحيح لأن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان والعالم شأنه أن يكون في زمان فليس

---

[1]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 79.

[2]ـــ المصدر نفسه، ص 80.

[3]ـــ المصدر نفسه، ص 80.

يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه إما أن يكون معا وإما أن يكون متقدما عليه بالزمان والسببية" [1] وهذا ما أكده ابن رشد أن كلام الغزالي ليس صحيح لأن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان وأن يكون العالم في زمان، وأن البرهان الذي قصده ابن رشد هو البرهان الذي قاله أبو حامد على لسان الفلاسفة وعلى ابن سينا خصوصا.

"**الدليل الثالث**": انطلق الغزالي من هذا الدليل على أنهم قالوا: "وجود العالم ممكن قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتا، ولم يزل العالم ممكنا وجوده، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود، فإذا كان الإمكان لم يزل فالممكن على وفق الإمكان أيضا لم يزل"[2] فإن "معنى قولنا إنه ممكن وجوده، أنه ليس محالا وجوده، فإذا كان ممكنا وجوده أبدا، لم يكن محالا وجوده أبدا بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدا"[3]، ولهذا فند الغزالي أقوال الفلاسفة بحيث أنهم قالوا أن العالم كان ممكنا من الأزل قبل حدوثه، وأن الإمكان وجود يسبق الحدوث ولذا أقر الغزالي بأنه ممكن وجوده، أنه ليس محالا وجوده، ولذلك أن العالم محدثا وليس قديما، فرد عليه ابن رشد "أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا لم يزل، فإنه يلزمه أن يكون العالم أزليا، لأن ما لم يزل ممكنا أن يكون أوليا، فواجب أن يكون أزليا، لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا، ولذلك ما يقول الحكيم أن

---

[1]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره ، ص 80.

[2]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 74.

[3]ـــ المرجع نفسه، ص 100.

الإمكان في الأمور الأزلية هو ضروري" [1]، ولذلك فالممكن الأزلي لا يقبل الفساد كما ممكن في حال المحدث.

ويعترض الغزالي على موقف الفلاسفة مرة أخرى على قدم العالم: يقول "العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور أحداثه فيه، وإذا موجودا أبدا يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه، وهذا كقولهم في المكان، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو، أو خلق جسم فوق العالم ممكن"[2]، ولهذا نجد هذا الاعتراض الغزالي الذي وجهه للفلاسفة بحيث يؤكد على أنه لم يزل ممكن الحدوث، ولذلك يقر ابن رشد لا يمكن القول بوجود عوالم أخرى قبل هذا العالم، ولذلك لا بد أن يكون وينتهي الأمر عند عالم واحد .

"الدليل الرابع" أنهم قالوا: "كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا كون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد"[3]، ولهذا يعترض الغزالي موقف الفلاسفة من أن كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه لذلك يرى الفلاسفة أن العالم كان ممكنا قبل وجوده والمادة عندهم قديمة، والحادث هو الصور والأعراض التي تطرأ على المادة.

لذلك نجد رد ابن رشد على الغزالي بأن: "كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه، وأن الإمكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل، ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل"[4]، وذلك "قولنا في زيد أنه لا يمكن أن يفعل كذا، غير قولنا في

---

[1]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 74.

[2]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 97.

[3]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 74ـــ 75.

[4]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 98 ـــ 99.

المفعول، أنه يمكن ــ ولذلك يشترط في إمكان الفاعل إمكان القابل"[1]، ولذلك يرى ابن رشد أن المادة لا تتكون بما هي مادة لأن رأى أنها كانت تحتاج إلى مادة ويمر الأمر إلى غاية نهاية، ولذلك يرى الفلاسفة أن العالم كان ممكنا قبل وجوده، وأما ذلك الإمكان يحتاج إلى الذات والتي تضاف إليها المادة وأن المادة قديمة، والحادث هو الصور والأعراض التي تطرأ عل تلك المادة.

اعترض الغزالي مرة أخرى هذا بقوله: "الإمكان الذي ذكرتموه، يرجع إلى قضاء العقل، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا، وان امتنع سميناه مستحيلا، وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له " [2]، وذلك بدليل: "أن الإمكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف إليه أنه امكانه لا تستدعي الامتناع شيئا موجودا يقال أنه امتناعه، وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطري عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة"[3]، ولهذا يعترض الغزالي على الإمكان الذي ذكروه بحيث أنها قضية عقلية ولذلك أكد بأنها لا تحتاج إلى موجود تجعل له وصفا، أو تضاف إليه.

فلهذا اعترض ابن رشد عليه مرة أخرى وقال: "أما أن الإمكان يستدعي مادة موجودة، فذلك بين، فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمرا موجودا خارج النفس، إذا كان الصادق كما قيل في حده أنه الذي يوجد في النفس ما هو عليه خارج النفس، فلا بد في قولنا في الشيء أنه ممكن، أن يستدعي هذا الفهم شيئا يوجد في هذا الإمكان"[4].

---

[1]ــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 99.

[2]ــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 75.

[3]ــ المرجع نفسه، ص 76.

[4]ــ ابن رشد: تهافت التهافت: مصدر سبق ذكره، ص 99 ــ 100.

ولذلك يرى ابن رشد أن اعتراض الغزالي على الفلاسفة خطأ، لقوله أن الإمكان قضية عقلية ولذلك يؤكد ابن رشد على أن "الاستدلال لا يستدعي معقول الإمكان موجودا يستند إليه، بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجودا يستند إليه، فهذا قول سفسطائي، وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعا" [1]، ولذلك يرى ابن رشد أن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعا.

ولهذا نجد ابن رشد يقول دائما أن العالم قديم وله صانع وهكذا كما قالت الفلاسفة أيضا، كما نجد الأشعرية أيضا في قولها "بأن العالم قديم، مع خلاف لفظي بسيط، يدور حول مفهوم الزمان، فالمتكلمون ومنهم الأشاعرة يقولون أن الزمان متناه من الماضي، أما الفلاسفة يقولون أنه غير متناه كحاله في المستقبل وبالتالي فليس بين العالم وبين خالقه انقطاع زمني فهو إذن قديم، هذا هو كل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين: أزلية الزمان، وليس في هذا ما يدعو إلى تكفير الفلاسفة، ما دام الله خالق الوحيد "[2]، ولهذا يؤكد ابن رشد والفلاسفة بأن العالم قديم كما نجد أيضا الأشاعرة قالت بأن العالم قديم إلا أنها تختلف مع ابن رشد والفلاسفة حول قضية الزمان، لذلك خلافا للغزالي الذي كفر الفلاسفة في أقوالهم.

---

[1] ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره ، ص 100.

[2] ـــ خليل شرف الدين: في سبيل الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 48.

المبحث الثاني: أبدية العالم

هذه المسألة أنها فرع مسألة الأولى (قدم العالم)، نجد اعتراض أبو حامد الغزالي لهذه المسألة فأراد إبطال قول الفلاسفة في مسألة أبدية العالم، ولذلك قال أبو حامد "فإن العالم عندهم كما انه أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضا كذلك"[1].

"وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في "الأزلية" جارية في "الأبدية"، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق، فإنهم يقولون: إن العالم معلول، وعلته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة، ويقولون، إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث، وهو بعينه جار في الانقطاع"[2]، وهذا مسلكهم الأول بحيث أنهم قالوا بأن العالم معلول وعلته أزلية أبدية، ولذا قالوا إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول.

"ومسلكهم الثاني": أن العالم إذا عدم فيكن عدمه، بعد وجوده، فيكون له "بعد" ففيه إثبات الزمان "ومسلكهم الثالث"، أن إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فإن نحيل أن يكون أزليا، ولا نحيل أن يكون أبديا، لو أبقاه الله تعالى أبدا، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا"[3]، ولهذا أن العالم الأزلي استمرار الوجود في أزمته مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، وأن الأبد استمرار الوجود في أزمنه لأنهم أكدوا على أن العالم أزليا قديما، فالزمان ممتد من جهة الماضي إلى مالا نهاية وبالتالي فهو أزلي، وأما مسلكهم الرابع فهو "محال لأنهم يقولون إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده إذ الممكن لا ينقلب مستحيلا

---

(1)- ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 109.

(2)- أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 81.

(3)- المرجع نفسه، ص 81.

وهو وصف إضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى المادة سابقة، وكل منعدم يفتقر إلى مادة ينعدم عنها، فالمواد والأصول لا تنعدم وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها"[1]، ولذلك يرى الغزالي أن هذا المسلك هو محال لأنهم أقروا إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده.

ولذلك اعترض عليه ابن رشد فرد عليه بقوله: "إنما يلزم عن دليلهم الأول من أزلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني، وأما قوله: "إنه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فإن نحيل أن يكون العالم أزليا في ما معنى، ولسنا نحيل أن يكون أزليا فيما يستقبل" [2]

ولذلك يؤكد ابن رشد على أننا نحيل أن يكون العالم أزليا ولسنا نحيل بأن يكون فيما يستقبل ولذلك يرى ابن رشد أنه "إذا سلم لهم أن العالم لم يزل إمكانه، وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان كما يلحق الموجود الممكن، إذا خرج إلى الفعل، تلك الحال، وكان يظهر من هذا الإمتداد أنه ليس أول صح لهم أن الزمان ليس له أول، إذ ليس هذا الإمتداد شيئا إلا الزمان، وتسميته من سماه دهرا لا معنى له"[3]، ولهذا إعترض ابن رشد على قول الغزالي بحيث أنه إذا لم يكون العالم أزلي وأن الإمكان لم يزل فهذا لا معنى له، وأما قولهم "إن كل ما وجد في الماضي فله أول، فقضية باطلة لأن الأول يوجد في المستقبل، وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله، فدعوى تحتاج إلى برهان، لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي" [4]

---

[1]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة ، مرجع سبق ذكره، ص 81.

[2]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 109.

[3]ـــ المصدر نفسه، ص 109.

[4]ـــ المصدر نفسه، ص 109.

ولهذا بين لنا أن ما وقع في الماضي من الأزلي فإنه ليس له ابتداء، وذلك أنه "لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية إبتداءا، فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء، لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد، ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض، ولذلك كانت هذه القضية صحيحة أن كل ماله ابتداء فله إنقضاء" [1]، وهذا يعني أن الفلاسفة عندما لا يضعون للحركة الدورية ابتداء، وهذا يعني أن الفلاسفة عندما لا يضعون للحركة الدورية ابتداء، وهذا لا يعني أن تكون لها إنقضاء بحيث نجدهم لا يضعون وجودها في الماضين ولذلك يؤكد الغزالي على أن هذه المسألة فيها دليلين.

"الدليل الأول": ما تمسك به "جالينوس" إذ قال: لو كانت الشمس مثلا تقبل الإنعدام، يظهر فيها ذبول في مدة مديدة، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة، دل على أنها لا تفسد" [2]، بحيث أن الشمس عنده لم تذبل رغم الآماد الطويلة فهي لا تفسد، فالاعتراض عليه من وجوه:" الأول: أن تشكل هذا الدليل، أن يقال: إن كانت الشمس تفسد فلا بد وأن يلحقها ذبول، لكن التالي محال، فالمقدم محال، وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقدم غير صحيح ما لم يضف إليه شرط آخر" [3]، وهذا أن الغزالي يخطئ جالينوس بحيث أنه قال أن الشمس لو كانت تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول، فالذبول عند جالينوس يعني الفساد لا محال.

"الثاني": أنه "لو سلم هذا، وأنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عرف أن لا يعتريها الذبول؟؟، أما التفاتة إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب والشمس التي يقال: إنها كالأرض مائة

---

[1]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 109.

[2]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 81.

[3]ـــ المرجع نفسه، ص 81.

وسبعين مرة، أو ما يقرب منه، لو نقص منها مقدار جبال مثلا، لكن لا يتبين للحس، فلعلها في الذبول وإلى أن قد نقص مقدار جبال فأكثر، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك، لأن تقديره في علم "المناظر" لا يعرف إلا بالتقريب"[1]، ولذلك يعترض الغزالي على هذا بحيث أنه يعتبر الحواس لها النقص في القدرة ولذلك قد يصيب الشمس حتى وإن اعتمدنا في ذلك على علم المناظر.

إلا أن ابن رشد يرى غير ذلك: قال "لو كانت الشمس تذبل، وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد غير محسوس لعظم جرمها، لكان ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام له قدر محسوس، وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل، ولا بد في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم أو تتحلل إلى أجزاء أخر" [2]، وهذا ما اعترضه ابن رشد على الغزالي، بأنه يقدر باستحالة الشمس أنها تذبل ولذلك لو كانت تذبل لعظم جرمها، ولذلك يقول "ولو تغيرت كميات الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب، لتغير ما هاهنا من العالم، فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مخل بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة ولذلك يرى ابن رشد أن هذا قول لا يبلغ مرتبة البرهان.

الدليل الثاني: لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا: "إن العالم لا تنعدم جواهره، لأنه لا يعقل سببا معدما لها، ولم يكن منعدما ثم انعدام فلا بد أن يكون بسبب، وذلك السبب لا يخلو، إما أن يكون إرادة القدير سبحانه وهو محال، لأنه إذا لم يكن مريدا لعدمه، ثم صار مريدا، فقد تغير، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال " [3].

---

[1]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 115.

[2]ـــ المرجع نفسه، ص 115.

[3]ـــ المرجع نفسه، ص 82.

ولذلك يقرون بعدم فناء أو استحالة العالم، لذلك أن هذا الفناء لا يصيب أبدا المادة الأزلية، وذلك أن العالم لا تنعدم جواهره أبدا، ولذلك أن الفناء يصيب أعراض الأشياء لا جواهرها، وأن " المراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم، وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة، يدل على استحالة العدم" [1]، ولذلك أن حدوث إرادة قديمة تدل على استحالة العدم فناء العالم.

"ويزيد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك، هو أن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا، إن لم يتغير هو في نفسه، فلا بد أن يصير فعله، موجودا بعد أن لم يكن موجودا، فإنه لو بقي كما كان إذ لم يكن له فعل، والآن أيضا لا فعل له، فإذن لم يفعل شيئا، والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا؟ فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فما ذلك الفعل؟ أهو وجود العالم؟، وهو محال، إذا انقطع الوجود ؟، أو فعله عدم العالم؟" [2]، وهذا يعني هناك إشكال أقوى من سبق في رأي الغزالي ولذلك يزيد أكثر تعقيدا، ولذلك أن فعل الفاعل عندهم لا يتعلق بالعدم لأن العدم ليس بشيء ولذلك كيف يكون فعلا، ولذلك يقول ابن رشد: "أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم أن يكون القديم وهو المحدث، يلزم عنده فعل حادث وهو الإعدام كما ألزموهم في الحدوث فقد تم القول فيه في ذلك، وأما ما يخص هذا الموضوع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل" [3].

ولذلك يقر ابن رشد على أن فعل الفاعل يتعلق بالموجود، وأن المادة الأزلية تبقى موجودة .

---

[1]ـــ أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 82.

[2]ـــ المرجع نفسه، ص 83.

[3]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 116.

كما أننا نجد "أبي حامد الغزالي" وما حكاه عن الأشعرية من "أنهم يجوزون ما حدوث قائم بذاته ولا يجوزون عدمه، فمذهب في غاية الضعف لأن ما يلزم في الإعدام يلزم في الإيجاد لكنه في الإعدام أبين ولذلك ظن أنهما يفترقان في هذا المعنى"[1]، ثم ذكر جواب الفرق في هذا "الشك المتوجه عليهم في الإعدام فقال أما المعتزلة فإنهم قالوا: فعله الصادر منه موجود، وهو الفناء يخلقه لا في محل، فينعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر، فيتسلسل إلى غير نهاية" [2]، ولهذا أن الأشاعرة يجوزون حدوث قائم بذاته وحتى إن قالت ذلك فهي لا تنعدم الجواهر بعد وجودها، وبحيث أقر الغزالي بأن المعتزلة قالوا بأن فعله الصادر منه موجود وهذا أن الفناء لا يخلقه، وهذا أن الفناء ليس موجودا معقولا، حتى يقدر خلقه، حتى وإن كان موجودا فنجده لا ينعدم بنفسه.

ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك قال: "وهذا فاسد من وجوه، أحدهما أن الفناء، ليس موجودا منقولا حتى يقدر خلقه، ثم إن كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدوم؟ ثم لم يعدم العالم؟ فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال، لأن الحال يلاقي المحلول، فيجتمعان ولو في لحظة، فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وإن خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم"[3]،، وهذا ما ذكره الغزالي ورد عن الأشاعرة والمعتزلة بحيث أن أقوالهم فاسدة من وجوه، بحيث أن الفناء ليس موجودا منقولا حتى يستطيع خلقه، وأنه إذا خلق في ذات العالم وحل فيهلا فهو محال.

إلا اعترض ابن رشد على ذلك بقوله "هذا القول أسخف من أن يشغل بالرد عليه، لأن الفناء والعدم اسمان مترادفان فإن لم يخلق عدما لم يخلق فناء، ولو قدرنا الفناء موجودا لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضا

---

[1]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 117.

[2]ـــ المصدر نفسه، ص 117.

[3]ـــ المصدر نفسه، ص 117.

ووجود عرض في غير محل مستحيل، وأيضا فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدما، وهذا كله شبه بقول المبرسمين"[1].

وهذا ما قصده ابن رشد بأن هذا القول سخيف لأن ابن رشد يصل إلى نتيجة واحدة أن الإمكان والمادة لا زمان لكل حادث ولذلك أنه لا يقر بالعدم المطلق التي تقر به الأشاعرة.

[1]ـــ ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص 117.

المبحث الثالث: الله لا يعلم الجزئيات

إن من المسائل التي كفر الغزالي فيها "الفلاسفة" أيضا: مسألة إن الله لا يعلم الجزئيات ولذلك فإن ابن رشد تصدى لذلك وحاول أن يثبت أن المسائل التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة ليست كما تأولها وقد" اتفق على ذلك، فإن من ذهب منهم أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخفي هذا من مذهب إلى أنه يعلم غيره، وهو الذي اختاره "ابن سينا" فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب، عن علمه مثقال ذرة في السماوات والأرض لأنه يعلم الجزئيات بنوع كلي"[1].

وهذا ما ذهب إليه الغزالي أنه يوجد من الفلاسفة الذين يقولون إن الله لا يعلم إلا نفسه وهذا مثل أرسطو، وأن هناك فئة أخرى إن الله لا يعلم بغيره علما كليا مثل ابن سينا "ولابد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض ونبين هذا بمثال، وهو أن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلي فيحصل له ثلاثة: أعني الكسوف، حالة هو فيها معدوم ولكنه كان منتظر الوجود، أي سيكون وحال فيها موجود، أي هو كائن وحال ثالثة هو فيها معدوم، ولكنه كان من قبل، ولنا بإزاء هذه الثلاثة أنحاء من الوجوه ثلاثة علوم مختلفة، فان نعلم أولا أن الكسوف معدوم وسيكون"[2].

وهذا ما بينه الغزالي أن الكسوف تحصل لها ثلاثة أحوال أن حال هو فيها معدوم ولكنه كان منتظر الوجود، أي سيكون وأيضا حال فيها موجود، أي هو كائن وأن الحالة ثالثة هو فيها معدوم، ولكن كان من قبل، ولنا بإجراء هذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة، فإنه

---

[1]– ابن رشد: تهافت التهافت ، مصدر سبق ذكره ، ص294.

[2]– المصدر نفسه، ص 294.

لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن، كما كان من قبل، لكان جهلا لا علما، ولو علم عند وجوده أنه معدوم لكان جاهلا، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض"[1].

ولهذا أن هذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ولذلك "فزعموا أن الله تعالى، لا تختلف حاله، في هذه الأحوال الثلاثة، فإنه يؤدي إلى التغيير، وما لم تختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة، فإن العلم يتبع المعلوم فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة، والتغيير على الله تعالى محال"[2].

ولهذا أنهم أقرو بأن الله تعالى لا يتغير وهذا محال، ولذلك فإن العلم يتبع المعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة.

ومع هذا زعم "أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه، ولكن علما هو متصف به في الأزل والأبد، ولا يختلف مثل أن يعلم مثلا، أن الشمس موجودة وأن القمر موجود، فإنهما حصلا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم، عقولا مجردة، ويعلم أنها تتحرك، حركات دورية ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين، فتنكسف الشمس أي يجول جرم القمر"[3].

ولهذا أنهم زعموا أن الله يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه، ولا يعزب عن علمه شيء، وكذا أيضا علمه بجميع الحوادث فإنها تحدث بأسباب إذن " فالكل معلوم له أي هو منكشف له، انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان، ومع هذا، فحال الكسوف لا يقال : أنه يعلم أن الكسوف موجود الآن.

---

[1]– أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص150.

[2]– المرجع نفسه: ص150.

[3]– المرجع نفسه: ص150.

ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن، وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان فلا يتصور أنه يعلمه لأنه يوجب التغير"[1].

لذا أن الفلاسفة يقولون بأن علم الله بما ينقسم بالمادة والمكان كذلك أيضا لعلمه بما ينقسم الزمان ولذا يقولون: " لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه، وينبغي أن يكون بدنه مركبا من أعضاء"[2]. وهذا يعني أن الله يعلم الكليات، ولا يعلم الجزئيات بحيث أنه يعلم الإنسان الكلي المطلق.

إذن يقول الغزالي:" وهذه قاعدة اعتقدوها واستاصلو بها الشرائع بالكلية، إذ مضمونها، أن زيد مثلا، لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن لله عز عالما بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيدا بعينه فإنه شخص، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله، بل يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقا، كليا لا مخصوصا بالأشخاص"[3].

وهذا يعني أن الشرائع تقول ولذلك أنه يعلم الكليات والجزئيات جميعا ولذلك لقوله تعالى:﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ سورة يونس الآية 61.

ولذلك "فيبقى قولهم: إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة في حقيقته، ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة الذاتية له، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير، فنقول إن

---

[1]–أبي حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص150.

[2]– المرجع نفسه، ص151.

[3]– المرجع نفسه، ص151.

صح هذا فسلكوا مسلك أخوانكم من الفلاسفة، حيث قالوا: أنه لا يعلم إلا نفسه، وان علمه بذاته عين ذاته، لأنه لو علم الإنسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق"[1].

ولهذا نجد الغزالي أنه يخاطب الفلاسفة وخاصة ابن سينا ولذلك يقول له أن مذهب أرسطو القائل: إن الله لا يعلم إلا ذاته، وأن "هذه مختلفات لا محالة، فالإضافة إليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد أن يكون علما بالمختلفات، لأن المضاف مختلف والإضافة مختلفة والإضافة إلى المعلوم ذاتية لعلم، فيوجب ذلك تعددا واختلافا، لا تعدادا فقط مع التماثل، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا تسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض تسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان"[2]. ولهذا تجد الغزالي يلفت الفلاسفة أن الاعتقاد بتغير العالم وذلك يؤكد أن تغير المعلوم خطأ فادح.

ولذا اعترض ابن رشد بقوله: " الأصل في هذه المشاغبة، تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الثاني، وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس، وإدراك الموجودات العامة بالعقل والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه، فلا شك في تغير الإدراك بتغير المدركات، وفي تعدده بتعددها"[3].

ولذلك قال ابن رشد بأن هذه المشاغبة علم الخالق بعلم الإنسان ولهذا يؤكد ابن رشد لأن تعدد الإدراك بتعدد هذه المدركات ليس بعلم كما قال الغزالي.

وأما " جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات التي ليست الإضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال فشيء لا يعقل من طبيعة العلم

---

[1]– ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص296.

[2]– المصدر نفسه، ص296.

[3]– المصدر نفسه، ص296.

الإنساني، فهذه المعاندة سفسطائية"[1]. ولهذا أن ابن رشد يرى بأن هذه المعاندة هي سفسطائية لأن الشيء لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني.

وأما العناد الثاني وهو قوله: "أن من قال من الفلاسفة أنه يعلم الكليات فإنه يلزمهم إذا أجازوا على علمه تعدد الأنواع فليجيزوا تعدد الأشخاص وعدد أحوال الشخص الواحد بعينه، فعناد سفسطائي فإن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال، والعلم بالكليات هو عقل وتجدد الأشخاص وأحوال الأشخاص الواحد بعينه، فعناد سفسطائي، فإن العلم بالأشخاص هو حسن أو خيال، والعلم بالكليات هو عقل"[2]. وتجدد الأشخاص أو أحوال الأشخاص الواجد بعينه فعناد سفسطائي فإن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال و العلم بالكليات هو العقل [3]، وهذا ما يبين لنا بأن العلم بالأشخاص يتعلق ما هو محسوس والعلم بالكليات يتعلق بما هو معقول .

ولهذا يبين ابن رشد بقوله: " الحكماء لا يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات والى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائيين بما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تقديس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون أنه يعلمها تعالى، يعلم غير مجانس لعلمنا بها"[4]. وهذا ما نجد بأن ابن رشد يخالف الغزالي في تكفيره للفلاسفة وأنه نسب إليه بأنهم يقولون أنه لا يعلم الجزئيات، كما يقول ابن رشد: "وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره . وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات

---

[1]–ابن رشد: تهافت التهافت ، مصدر سبق ذكره، ص297.

[2]– المصدر نفسه، ص297.

[3]– المصدر نفسه، ص 298.

[4]–ابن رشد: فصل المقال، (تح) : الجابري ، مصدر سبق ذكره ،ص102.

المتقابلات وخواصها واحداً، وذلك غاية الجهل. فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم"[1]. لهذا ما تبين أيضا بأن الغزالي غلط عندما كفر الفلاسفة، ولذا ابن رشد يثبت بأن علمنا بها معلول للمعلوم به ولذلك فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، ولذلك نجد قول ابن رشد: " وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه"[2].

ولهذا يبين ابن رشد على أن المشائين توهموا بقولهم أن الله لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، بحيث أنهم يرون بأن الرؤية تتضمن إنذارات بالجزئيات، وليس "يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا (معلولة)، أيضا على طبيعة الموجود"[3]. ولهذا يعني أن ما أدى إليه البرهان شمل في ذلك العلم منذ أن يوصف بكلي أو جزئي.

ولهذا نجد الغزالي:" هدفه دحض كل ما يأتي به الفلاسفة معارضا للعقيدة في نظره، وقد يكون مرده ذلك نزعته الدينية المتطرفة؛ هذه النزعة التي لا تعبر عن العقل وسعة أفقه، هذا بالإضافة إلى نزعته الصوفية التي غلبت، ومن يعتنق التصوف بعد دراسته للفلسفة يصبح عادة عدوا للفلسفة إلى أقصى درجة فالغزالي عنا ما أصبح صوفيا حاول إثبات عجز العقل من أساسه"[4]. وهذا يعني أن الغزالي قام بمعارضة ما جاء به الفلاسفة لأنه رأي ذلك أن هذه المسائل مخالفة للعقيدة، لأن الغزالي ينتمي إلى النزعة الصوفية لا تعبر عن العقل، ولذلك أنه " قسم فلسفة أرسطو إلى قسمة دينية بحتة؛ فقسم يجب التكفير فيه وقسم يجب

---

[1]–ابن رشد: فصل المقال ،(تح) : الجابري ، مصدر سبق ذكره ، ص103.

[2]–المصدر نفسه، ص103.

[3]– المصدر نفسه، ص104.

[4]– عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص77.

التبديع به وقسم لا يجب إنكاره أصلاً "[1]. ولهذا يرى الغزالي أن هذه المسائل الثلاث، قدم العالم، أبدية العالم، الله لا يعلم الجزئيات أنها لا تلائم الإسلام مطلقا، ومن يعتقد في هذه الآراء فإنه يعد مكذبا للأنبياء وبذلك يكون تجاوز وخروج عن العقيدة الإسلامية، ولذلك عارض ابن رشد الغزالي في ما قاله عن الفلاسفة لأن منهجه اعتمد على مقدمات جدلية كما عبر عليها ابن رشد، ولذلك تصدى إليه بكتابه (تهافت التهافت) ولهذا يخالفهم ابن رشد في كتابه هذا.

[1]–عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص77.

خلاصة :

انتقد الغزالي الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" في عديد من المسائل: "قدم العالم" و"أبدية العالم" والله لا يعلم الجزئيات".

بحيث أقر الغزالي بان هذه المسائل الثلاث لا تتطابق مع عقيدتنا ومدى بعدها عن مقصد الشرع ولذلك تصد ابن رشد برد عليه في كتابه "تهافت التهافت" وأثبت بأن حجج الغزالي في تكفيره للفلاسفة ليست قائمة على برهان وإنما قائمة على مقدمات جدلية، ولذلك اختلف الغزالي وابن رشد في التأويل بحيث أن التأويل البرهاني الذي يراه ابن رشد أنه يجب أن يقتصر على أهله، في حين أن الغزالي يدعو إلى شيوعها بين عموم الناس، وهذا ما أدى إلى خلاف ابن رشد والغزالي، ولذلك يوضح ابن رشد أن نشر التأويلات المجازية والفاسدة منها على وجه التحديد، وذلك أدت إلى سبب نشأة الفرق الإسلامية وتكفير بعضها للبعض الآخر.

خاتمة

خاتمـــــة:

إن أبرز النتائج التي خلصت ليها في هذه المرحلة البحثية هي:

– يعتبر التأويل من أهم الإشكاليات الفلسفية التي توصل إليها ابن رشد ويعتبر توجها كرشد يا خالصا يجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائرة ولذلك الهدف منه بلوغ اليقين وعدم الشك، أي المعنى الباطني مرتبط ارتباطا وطيدا بالكتاب والسنة ن فالتأويل وعلى حسب ابن رشد يعتمد على قوانين وبراهين ثابتة ومطابقة حديث ظل فكره معتمدا على الفكر الأرسطي ، ومن ثم اعتمد التأويل بمفهوم التفسير فمجال التفسير هو النص الفلسفي أما التأويل فليس له مجال محدد ، فالتأويل هو تأويل الشريعة لصالح الفلسفة على اعتبار أن الحق لا يضاد الحق ، فالتفسير والتأويل لا يختلفا عند ابن رشد وأنهما في مفهوم واحد بالرغم من ذلك أن لكل واحد منهما مجال آخر وكل تفسير وتأويل وليس العكس .

– لقد بنى ابن رشد في إشكالية التأويل قواعد منطقية تعتمد على براهين حيث اعتمد على المنطق بوصفه وسيلة أساسية في التأويل توصلك إلى بلوغ الحقيقة، فابن رشد استند إلى الفكر الأرسطي واخذ هذا البرهان ليدل به على مشروعية الفلسفة فالعقل دور فعال في تحصي الحقيقة ، ذلك أن المنطق آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ ومن هنا نستنتج أن ابن رشد اعتمد على مجموعة من البراهين متنوعة منها ومنها القياس البرهان ، الذي يقصد به القياس اليقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه ، أما القياس الجدلي فهو يعتمد على مقدمات محتملة يقبلها العام والخاص ولذا تكون النتيجة محتملة ، وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهان ولا يصلح إلا أن يكون أداة للتحري أو الجدل أو المناظرة ، ثم نجد القياس الخطابي يعتمد على أدلة خطابية تقوم على العاطفة أكثر من قيامها على العقل وتستند إلى مقدمات واهية تتوافق على عقلية السامع أو المتلقي واستعداداته النفسية والعاطفية، إذ هو قياس عاطفي ولهذا لا بد من مجاوزة التصديقات الخابية والجدلية للوصول إلى البرهان إذ الفلسفة الحقيقية تنظر إلى الموجود نظرة برهانيه .

– انطلاقا مما سبق أراد ابن رشد أن يعتمد على تقسيم الشرع إلى باطن وظاهر والسبب ذلك هو مراعاة تفاوت مستويات الناس في قدراتهم على الفهم، ولهذا فان الشرع ورد فيه المتشابه والمحكم وهنا يسعى ابن رشد إلى تبيان ا ناهل البرهان أقدر على التأويل من غيرهم وهذا راجع إلى يقينية أدواتهم ومناهجهم ولكن هذا الأمر يحتاج إلى برهان ولهذا كان مفهوم التأويل عند ابن رشد ينطلق من مسلمة أساسية مطروحة في التصور الإسلامي المتمثلة ي أن للنص الشرعي ظاهرا وباطنا ومعنى ذلك هو أننا لا نأخذ العبارة على صورتها الظاهرية وإنما بالمعنى المجازي لها ؛ أي المعنى الباطني لها .

– قسم ابن رشد الناس إلى عامة وخاصة بحسب تقسيم الشرع إلى ظاهر وباطن وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى القدرات النفسية للناس فهي تختلف لان الإنسان بطبعه يختلف في قدراته عن غيره فهذا التقسيم قائم على أساس محض فمن كانت له الدراية بالفلسفة وصناعة المنطق كان من الخاصة ومن كان بعيدا عن ذلك فهو من العامة ولا يجوز له الوغول في الأمور النظرية التي تتجاوز حدوده المعرفية تماما.

– اتجه ابن رشد إلى تحديد قوانين التأويل قانون فلسفي والذي نتهج فيه بلغة فلسفية الذي حدده في كتابه فصل المقال الذي دافع فيه عن حق الفلاسفة في التأويل وقانون شرعي الذي حدده في كتابه مناهج الأدلة ولذلك وضع ابن رشد هذه القوانين للتأويل ، ولذلك من أجل الحفاظ على مقاصد الشرع ولكي لا تتسرب الفوضى ويحدث تشتت وتفرق وانه حدد النصوص التي يجب أن تؤول دون غيرها .

– كما تطرقت إلى التأويل بين ابن رشد والغزالي وذلك راجع إلى مسالة الخلاف بينهما والتي تجلت في كتابهما تهافت التهافت و تهافت الفلاسفة بحيث انتقد وهاجم الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ؛ فلاسفة اليونان ومن تابعهم من فلاسفة المسلمين .

– وذلك انتقد الغزالي الفلاسفة في عديد من المسائل – قدم العالم- و – ابدية العالم- والله لا يعلم الجزئيات.

– أكد الغزالي أن هذه المسائل الثلاثة أنها لا تتطابق مع عقيدتنا، وأنها بعيدة عن مقصد الشرع، إلا إن ابن رشد تصد لهذا الانتقاد ورد عليه في كتاب تهافت التهافت، واثبت بأن حجج الغزالي ليست قائمة على البرهان وإنما مبنية على مقدمات جدلية .

– وكنتيجة لخلاف ابن رشد والغزالي نجد أن الأول يعتبر التأويل البرهان يقتصر على أهله في حين الغزالي يدعو إلى شيوعها بين عموم الناس.

وأخيرا أتمنى أن يكون بحثي فاتحا لدراسات أخرى أرجو أن أفيد الطالب بما قدمت، فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

I- القرآن الكريم:

II-الحديث النبوي الشريف

III- قائمة المصادر:

1.ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998.

2.ـــــــــ: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس لويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967، ج3.

3.ـــــــــ: تلخيص الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة الأحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، 1387هـ ـ 1967م .

4.ـــــــــ: جوامع الكون والفساد، تحقيق أبو الوفا التفتازاني، مراجعة: ابراهيم مدكور، المجلس الأعلى الثقافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1411ه/1991م.

5.ـــــــــ: رسالة السماع الطبيعي، تقديم: رفيق الحجم، دار الفكر اللبناني للنشر والتوزيع، ط1، 1994.

6.ـــــــــ: شرح البرهان وتلخيص البرهان، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، السلسلة التراثية، ط1، 1450ه ـ 1984م.

7.ـــــــــ: فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عابد الحاجري، بيروت، للدارالنشر،ط 1، 1997.

8.ـــــــــ: فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم: أبو عمران الشيخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982.

9.ـــــــــ: كتاب الجدل والمغالطة، دراسة وتحقيق: جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، مج6 ــ 7.

10.ـــــــ: تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان، 1423ه ــ 2002م.

11.ـــــــ: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: محمود قاسم، راجعه، تشارلسن بيتروف ، 1980.

IV- قائمة المراجع:

1.ابن حزم: الإحكام في أصول الإحكام، طبعة الخانجي، القاهرة، 1354ه، ج1.

2.ـــــــ: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، (د، ت) .

3.أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، دار إحياء التراث العربي، لمؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، (د،ت)، ج1.

4.ـــــــــــ: معيار في علم المنطق، تحقيق سلمان دنيا، دار المعارف، مصدر 1960 .

5.ـــــــــــ: تهافت الفلاسفة، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان، 1423 ــ 2002م.

6.الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام ، القاهرة، 1988م، ج2.

7. حسام محي الدين الألوسي: ابن رشد (دراسة نقدية معاصرة)، دار الخلود للتراث للنشر والتوزيع، ط1، 2006.

8. خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة فلسفية، أبو العلاء المعري مبصر بن عميان"، دار مكتبة الهلال للنشر، 1983.

9. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د،ت)، ج 2 .

10. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.

11. السيوطي: الاتفان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ج 2، 1935م.

12. طه عبد الرحمان: اللسان والميزان(التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، بيروت. (د.ت)

13. عباس محمود العقاد:نوابع الفكر العربي (ابن رشد)، دار المعارف للنشر، القاهرة، ط6، د،ت

14. عبد الرحمان التايلي:ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1988.

15. عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (د،ت)، (د، ط).

16. محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د، ت)، ج1.

17. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي للنشر، ط6، 1993.

18. محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف للنشر، ط1، 1980.

19.ـــــــــــــــــ: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف للنشر، القاهرة، ط4، 1984.

20.محمود يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د،ت

21.يوحنا قمير: فلسفة العرب لابن رشد، دار المشرق للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1986.

V- معاجم:

1.ابن منظور: لسان العرب: تحقيق: أمين محمود عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ج5، ط3، 1999م.

2.جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني للنشر والتوزيع، بيروت، ج2، 1912م، .

3.الزبيدي: تاج العروس في شرح القاموس، المطبعة الخيرية، القاهرة، ج7، 1306ه.

4.علي بن محمد السيد الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة..

VI- مواقع:

1.عبد العالي المتقي: تداخل علم المنطق مع علم أصول الفقه، قسم الدراسات الدينية، موقع مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث.

فهرس المحتويات

الفهرس

الشكر والتقدير

المقدمة **أ- ب-ج**

الفصل الأول: مدخل إلى التأويل وعلاقته بالتفسير

المبحث الأول: مفهوم التأويل **6**

1- المدلول اللغوي للتأويل **6**

2- المدلول الاصطلاحي للتأويل **8**

المبحث الثاني: مفهوم التفسير **11**

1- المدلول اللغوي للتفسير **11**

2- المدلول الاصطلاحي للتفسير **12**

المبحث الثالث: علاقة التأويل بالتفسير **13**

1- الفرق بين التفسير والتأويل **13**

2- التأويل وعلاقته بالتفسير عند ابن رشد **14**

الفصل الثاني: التأويل عند ابن الرشد

المبحث الأول: المنطق وأنواع البرهنة عند ابن رشد **27**

1- المنطق وأهميته **27**

2- أنواع البرهنة **36**

أ- القياس البرهاني **37**

ب- القياس الجدلي **38**

ج- القياس الخطابي **39**

المبحث الثاني: ركائز ودعائم التأويل عند ابن رشد **42**

1- الظاهر والباطن **42**

2- العامة والخاصة **46**

المبحث الثالث: قانون التأويل عند ابن رشد **52**

1- قانون فلسفي 52
2- قانون شرعي 54

الفصل الثالث: التأويل بين ابن رشد والغزالي

المبحث الأول: قدم العالم 61
1-الدليل الأول 61
2-الدليل الثاني 63
3-الدليل الثالث 66
4-الدليل الرابع 67
المبحث الثاني: أبدية العالم 70
المبحث الثالث: الله لا يعلم الجزئيات 77
خاتمة 86
المصادر والمراجع 90
فهرس المحتويات 95

تم بحمد الله