التأويل وإشكالية مبدأ الاستعمال بين طبيعة المفهوم وواقع المتلقي

ابن رشد/أبو حامد الغزالي أنموذجاً

د. مختار لزعر

قسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب والفنون – جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم

المُلخَص

يدور فلك المداخلة حول ذلكم البعد المعرفي العلائقي القائم بين التأويل ومبدأ الاستعمال، سواء على جهة المفاهيم(التحديد)، أو فعل التلقي(الوظيفة أو الدلالة) ؛الشيء الذي جعل هذا النوع من التلازم بين الاستعمال والتأويل يُفرد التصور العربي القديم بكثير من الحقائق المعرفية والمنهجية ، فيما يخص مفهوم الاستعمال في علاقته بالتأويل.

لكننا بحكم اطلاعنا الواسع على ما خلّفه الفكر العربي في شأن المرجعية المعرفية والفلسفية والعقائدية للإطار التأويلي، حاولنا أن نقيم توازنا معرفيا ومنهجيا بين ابن رشد والغزالي في تعاملهما مع واقع التأويل، سواء على سبيل السياق، أو الأحكام التي ينفرد بها التأويل في علاقته بواقع النص وبخاصة النص القرآني؛ الأمر الذي أهّلنا فيما بعد أن نجد ابن رشد يعطي للتأويل شرعية معرفية وإجرائية تختلف اختلافا واسعا عما أشار إليه الغزالي في كتاباته، ولاسيما كتابه قانون التأويل.

ونحن إذ نصرّح بهذا التصريح في شأن هذا التلازم غير المقترب بين الشخصيتين ، فقط لننبه إلى أنّ التأويل يبقى سائرا على طبيعته الوجودية الكونية الذي تفرد الوحي القرآني بها شكلا ومضمونا، وعليه حاولنا بما تيسّر لنا جمعه من مادة معرفية أن نتوقف عند بعض الحقائق لعل من أهمها أثرا ما يأتي:

- مفهوم الاستعمال.
- الإطار المرجعي والمنهجي للتأويل.
- علاقة الفعل التأويلي بالتلقي.
- التمايز التأويلي بين ابن رشد والغزالي.

الكلمات المفتاحية: الاستعمال ، التأويل ، التلقي ، التفسير ، الوجود ، الكينونة ، النقل ، الدليل ، البرهان ، العام ، الخاص.

لا جرم أنّ الحديث عن المفاهيم بما يحويها من أبعاد معرفية ومنهجية ،سواء على جهة التحديد والبيان، أو على جهة الوظيفة، هو حديث عما يمكن أن نطلق عليهمبدأ: الإطلاق السياقي المقامي؛ الذي همّه الوحيد مراعاة جميع أحوال حركية المفهوم وفق ما تقتضيه طبيعة القرائن بضربيها: اللفظي والمعنوي.

غير أنّه من باب الإنصاف العلمي أن ننبه أهل الاختصاص في ما يتعلق بالخطابات التداولية (Discourse Pragmatics)؛أنّ دراسة مفهوم: الاستعمال من وجهة الضابط التداولي يقتضي مجموعة من الالتزامات لعل من أهمها أثرا ما يلي:

- لا يمكن الفصل بين اللغة وواقع الفطرة، والعلة في ذلك أنّ كلا منهما له خيط وجودي/كوني يستقي منه تلكم الحقائق المعرفية من عالم المطلق. والقول بهذا الإطلاق في حق كل من اللغة والفطرة، يجعلنا نستشف بأنّ

التعامل معها يستدعي بالضرورة الإيمان بمبدأ الانفتاح لا التقييد(الانغلاق).

- إذا كان اللغويون على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والفلسفية يؤمنون بمبدأ التواضع والاصطلاح في النظام اللغوي؛ فإنّه يكفي لهذا النوع من الاتفاق والتواضع أن يعكس عالما أو نظاما بشريا لا يستطيع أن يتجاوز تلكم المسلمات والضوابط المتفق عليها لدى أهل الاختصاص؛ الأمر الذي يجعل العاقل المتدبر يدرك بأنّ مثل هذه المسلمات تتماشى ومبدأ التقييد، وهي حقيقة وجدناها في الدراسات اللغوية منذ القديم إلى يومنا هذا-إلا على النزر القليل منها- تتربع على الفكر العربي، وهو اعتقاد لا نستطيع الإيمان به؛ لأنّه بكل بساطة ينافي مبدأ الإطلاق أو المطلق القائم في كل من اللغة والفطرة؛ على أساس أنّ اللغة تأبى هذا النوع من الاستقلال عن عالم الفطرة الذي حاول أهل اللغة أن يجسدوه في ما أسموه بالمواضعات أو الاصطلاحات اللغوية التي ما أنزل الله بها من سلطان، اللهم إلا ما اقتضته بعض السياقات القائمة على مبدأ الحدود على حد تعبير أهل الأصول.
- كيف يعقل لمن تبنى فكرة الاستعمال في شأن النظام اللغوي-والفكرة بريئة منه إلا من رحم ربّك- أن يسير لا وفق ما تقتضيه طبيعة الاستعمال، وإنّما حسب ما يستوجبه تصوره للأشياء والحقائق؛ مما يجعل حركية الاستعمال تجنح لسياق الاستخدام الساري مع طبيعة التوجه الكائن في ذاتية الباث. إنّ مثل هذا النوع من التعامل جعل من اللغة كحقيقة وجودية تبتعد عن سرها الكينوني الذي يحقق نوعا من الانسجام المنهجي مع طبيعة الاستعمال التداولي حسب ما تقتضيه أحوال السياقات والمقامات.
- ليست ثمة علاقة لا على جهة المعرفة ولا المنهج بله الوظيفة، بين مفهوم القاعدة أو المعيار ومفهوم الاستعمال؛ وحجتنا في ذلك أنّ مبدأ القاعدة أو المعيار حتى ولو كان يتخلله شيء من لوازم الاستعمال-تنوع مبدأ السياق الاستعمالي-؛فإنّه يظل حبيس مبدأ التقييد أو المقيد،على أساس أنّ هناك فرقا شاسعا بين الضابط التقعيدي/المعياري والضابط الاستعمالي الوظائفي ، فالقاعدة همها الوحيد هو جعل المفهوم لا يتجاوز حدود التركيب الداخلي لعملية التلفظ، وهو حكم مغاير تماما لعملية التلفظ القائمة على شرط الاستعمال الذي يراعي المفهوم على مستوييه: الداخلي-التركيب-والخارجي-السياق/المقام بكل ملابساتها. هذا الطرح سنوضحه بشيء من التفصيل في الصفحات اللاحقة عند تناولنا لمفهوم التأويل بين واقعه الفطري الطبيعي وبعده الاستعمالي القائم على فعل التلقي.

غير أنّه لا بد أن ننبه القارئ المتخصص في مثل هذه الدراسات أنّنا لا نريد أن نغوص في عمق مفهوم التلقي تبعا للنظرية التي نشأ فيها وترعرع إلى أن وصل أشده؛فذلك يستغرق صفحات كثيرة تتجاوز حدود المقال،ولكن حسبنا أن نشير بين الحين والآخر إلى بعض من لوازم التلقي الذي صاحب التصور العربي في زمن قد مضى؛ لنستشف عن طريقه البعد المفاهيمي والمنهجي للتأويل بين ابن رشد والغزالي؛ لنقول في نهاية المطاف قولا نحسبه يتماشى وما تقتضيه طبيعة البحث العلمي ليس غير.

الثابت الذي لا شك فيه أنّ الحديث عن التأويل في الموروث اللساني العربي هو حديث عن الوحي القرآني الذي ورد فيه مفهوم التأويل وفق سياقات ومقامات تختلف جملة وتفصيلا عما أشارت إليه كتب الغرب قاطبة وبخاصة تلكم الشروحات والتعليقات التي توقف عندها شرّاح كتبة الكتاب المقدس(٥٧٧)؛الأمر الذي جعل المشتغلين في مجال التأويل-إلا من رحم ربّك- يظنون أنّ جل الأحكام المعرفية والمنهجية المتعلقة به هي من قبيل الأحكام التي

٥٧٧- من المؤكد الذي لا شك فيه ولا ارتياب بأنّ بداية نسخ النصوص الدينية القديمة تمّ تقريبا في القرن العاشر قبل الميلاد J-C 10 siècle avant وفي ظل حكم الملك دافيد (David)وابنه سالومون(Salomon)من بعده وذلك في كتابة النصوص التي تعدّ أولى العناصر المشكلة للنسخة القديمة أو ما يسمى بالكتاب المقدس اليهودي. وتظهر في هذا المقام بالذات أسفار موسى الخمسة في المقدمة لوحدها جزءا أساسيا، في حين تتربّع بقية نصوص النسخة القديمة في مساحة قدرها مئتان وواحد وثلاثين صفحة،وهي تتكون من خمسة أقسام موسومة بـ: التكوين(La Genèse)،الخروج(lexique)،اللاويين(Le Lévitique) ،العدد(Les Nombres)،التثنية(Le Deutéronome) وغالبا ما تُختصر هذه الأسماء حسب ورودها في الكتاب المقدس بـ: Ge., Ex., Lé., No., De.

لقد تمّ تصحيف الكتاب المقدس اليهودي La matérialisation de la Bible Juive عبر تسعة قرون ونصف.وتعدّ الوصايا العشر(Dix Commandments)بمثابة المكونات الأساسية للرسالة التي نزلت على سيدنا موسى عليه السلام(Moise)وهو رسول من بني إسرائيل، وكان من المفروض لهذه الوصايا العشر أن تسبق نصوص الكتاب المقدس التي جاءت بعدها في عملية تنقيح لها، وبدلا من ذلك فقد وردت متضمنة فيها.

واللافت للانتباه أنّ كثيرا من مؤلفي الكتاب المقدس يُولون أهمية بالغة للعامل الكرونولوجي هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد جاء هذا الترتيب متعمدا قصد إثبات قضية مهمة كونها أنها كانت ولا تزال جزءا من الرسالة الموجهة إلى موسى من قبل جوهوف (Jehovah).على هذا الأساس ينكشف بُعد مفهوم الغيرية بشكل واضح ومميّز في النصوص التكوينية(La Genèse) ابتداء من الآيات التالية: ١/١٦، ٢/١٦، ٣/١٦، ٤/١٦، ٥/١٦، ٨/١٦، ٩/١٦، ١٢/١٦، ٩/٢١، ١٠/٢١، ١٢/٢١، ١٣/٢١، ٢١/٢١، ٦/٢٥، ٧/٢٦، ١٢/٢٦، ٤٦/٢٧، ١/٢٨، ٦/٢٨، ١/٢٩.

تستوجب بالضرورة التقليد والتبعية، وهي لفتة لطيفة تحتاج إلى إعادة النظر، سواء على جهة التحديد أو على جهة الوظيفة بله مبدأ الاستعمال.

ثم إنّ قولنا بهذه الحوالية الحدودية في شأن التأويل(٥٧٨)من حيث المفهوم والمنهج، إنما هو قول ينطلق من تلكم الخلفية المعرفية التي آمن بها علماؤنا الأسلاف، وهم يتعاملون مع وقائع النصوص على اختلاف أشكالها وأنواعها.

من هذا المنطلق وجدتنا نلفي انتباها إلى أنّ المفسّرين الذين تناولوا واقع النص القرآني بالتفسير والبيان، لم يستطيعوا الخروج في عملهم هذا، عمّا يقتضيه ضابط البيان الذي همّه الوحيد تناول الظاهرة أو البنية اللغوية تناولا خارجيا(سطحيا)،دون مجاوزة هذه العملية الخارجية من أجل سبر أغوار واقع البنية وما تنماز به من أسرار وأبعاد معرفية تتماشى وما يقتضيه السياق الحالي الذي يعيشه المفسّر أو المبيّن،وعليه أضحى التفسير يُنعت في الغالب الأعم بأنه مرحلة أولية للجانب التأويلي حتى يتسنى للمؤوّل الغوص في أعماق البنية اللغوية.

ولكي يواكبنا القارئ المتتبع لمثل هذا الفارق الشاسع بين الجانب التفسيري-التفويض والوقوف عند حدود النص- والجانب التأويلي-الدراية القائمة على مبدأ العقل والتخريج- ولا يذهب عقله بعيدا عمّا نريد التوقف عنده بشيء من التحليل والبيان؛ لا بأس أن نشير إلى بعض من السياقات المعرفية لبعض من القدامى على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والفلسفية لننظر البعد المعرفي والمنهجي الذي كان مفتاحا أساسيا للولوج به إلى عالم النص القرآني على نية التفسير تارة والتأويل تارة أخرى.

هذه الحقيقة هي تلك المتعلقة ببُعد العملية التفسيرية-أي عدم الخروج عن الحد المرتسم-،التي غدت تكبّل من العملية التأويلية التخريجية أن تعطي من عمقها وفضائها المعرفي ما يجعل واقع النص القرآني يكون دائما في عطاء مستمر ومتواصل مع حركيّة الواقع المتجدد والمتغير. من هذا المنطلق أضحت كلمة التفسير-على حدّ تعبير مُحَمَّد المصباحي-تدل«...على أنّ صاحبه يصادر على أنّ للحقيقة دلالة واحدة تواطؤية ،لا تقبل التعدد والاختلاف. وهذا معناه أنّ الباعث الحقيقي لفعل التفسير هو رفض التفاسير الأخرى المختلفة للنص الواحد، اعتقادا من المفسّر أنها شروح خاطئة أو تطابقات مشوّهة للأصل، والرغبة في استبدالها بالتفسير الوحيد والضروري الذي يمتلك الحقيقة، والذي هو تفسير المفسّر الرافض للآخر. فيكون المحرّك على التفسير في الحقيقة هو الرغبة في الاستحواذ على الرجل المشروح والتوحّد به ،لا الانفصال عنه والاختلاف معه واكتشاف الحكمة الخاصة. وأخيرا ونتيجة لما سبق يتضح أنّ التفسير دليل على أنّ صاحبه لا يعتقد في فكرة التقدم؛ إذ القيام بفعل التفسير معناه البرهنة على توقف الزمن ،وعلى أنّ نقطة الخلق موجودة في الماضي ولا يمكن أن يكون لها مثيل في المستقبل. إنّ التفسير خنق للصيرورة وتجميد لها في جوهر ثابت وكامل لا تاريخ له»(٥٧٩).

بل يبتعد مُحَمَّد المصباحي وهو يبيّن بُعد هذه العملية التفسيرية التراثية ،بأنّ الحقيقة التي يظن المفسّر أنه قد توصل إليها ،تكون بمثابة الحجر الأساس الذي لا ينبغي مجاوزتها بحال؛ على أساس أنّ المفسّر أو المبيّن يصير بعدها حجة وسلطة ثابتة أو إماما كاملا لا يناقش ،ولا يردّ له قول أو حكم في ما توقف عنده ،وبالتالي فليس على الفكر اللاحق سوى أن يقوم بعملية واحدة هي عملية التفسير لا الخلق والإبداع. بعبارة أخرى: «...عندما تكون الحقيقة واحدة وجودا ودلالة ،وتكون موجودة وجودا موضوعيا، وتكون ثابتة في بنيتها العقلية الوجودية ،خالدة بالنسبة إلى زمانها ،ويكون قد سبق لأحدهم في الماضي أن توصل إلى كشفها وإلى صياغتها في قول مكتوب؛ فإنّ معنى ذلك بالنسبة لفكرنا الفلسفي القديم أنّ ذلك الرجل صار حجة وسلطة ثابتة أو إماما كاملا لا يناقش ، معتبرا قوله تاما غير قابل للتجاوز؛ ومن ثم فليس على الفكر اللاحق سوى أن يقوم بعملية واحدة هي عملية التفسير لا الخلق والإبداع»(٥٨٠).

لا شك أنّ إلقاء أدنى التفاتة في المدونة التفسيرية التي اعتنت بالجانب البياني لواقع النص القرآني المطلق ،لم تخرج عن تلك التفسيرات المعتمدة في الغالب الأعم على سرد كثير من

٥٧٨- لا شك بأنّ الحديث عن تلك الحوالية الحدودية المتعلقة بكل من التأويل/التفسير إنّما مردّها إلى أصل كل واحد منهما ومدى تأثيره على الآخر سواء عند وروده معه داخل السياق التركيبي الواحد أم في حالة انفرادهما داخل السياق بكل قرائنه اللفظية والمعنوية. من هذا المنطلق فإنّ إلقاء أدنى تأمل في وقوع كل منهما في واقع القرآن الكريم يهدي بالعاقل المتخصص بأنّ التفسير لم يرد إلا مرة واحدة فقط وذلك في سورة الفرقان الآية ٣٠-٣٣:{....ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا}. في حين وردت لفظة التأويل في القرآن الكريم سبع عشرة مرة. ولا بأس أن نشير بإيجاز شديد إلى السور التي ورد فيها التأويل فنقول:

- سورة يوسف: وردت فيها ثماني مرات.
- سورة آل عمران: وردت فيها مرتين.
- سورة الأعراف: وردت فيها مرتين.
- سورة الكهف: وردت فيها مرتين.
- سورة النساء: وردت فيها مرة واحدة.
- سورة يونس: وردت فيها مرة واحدة.
- سورة الإسراء: وردت فيها مرة واحدة.

من هنا يتبيّن لنا بوضوح بأنّ التأويل يأخذ مفهوما متغيرا ومتلونا وهو يتنوع حسب السياقات الواقعية عن طرق تلك الذوات التي راحت بين الحين والآخر تتعامل معه تستخرج وتستنبط الأحكام والأبعاد التي تتماشى إلى حدّ بعيد مع مفهوم الوقائع والمستجدات التي تسير معها جنبا إلى جنب دون أن تحيد عنها أبدا؛الأمر الذي جعل من مفهوم التأويل لا يؤمن بالضوابط والحدود بل بالتخريجات التي لا تنفك من حركية الواقع بمفهومه الشاسع على غرار التفسير الذي لا يستطيع الخروج عن تلك العملية التفسيرية/البيانية التي لا تؤمن إلا بما هو كائن وموجود في البنية السطحية المتعلقة بما يمليه الضابط البياني التوضيحي ليس إلا. يمكن الرجوع في هذا المقام إلى : صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن. دار النفائس ، الأردن. ط١ ، ١٩٩٦. ص: ١٣-٤٤ بشيء من التصرف في الصياغة قصد التوضيح والبيان.

٥٧٩- محمد المصباحي:العقل ،العلم ،الإنسان:موقفنا في مواجهة موقف التراث. مجلة الفكر العربي المعاصر.ع٩٨-٩٩. مركز الإنماء القومي ، بيروت.١٩٩٢م. ص:٣٩.

٥٨٠- المرجع نفسه.

النصوص قصد شرح وبيان المعنى الكائن في الآية ،حتى الذي راح يسمّي مصنفه التفسيري بالجانب التأويلي كالذي نجده عند الطبري في تفسيره لا يخرج عن هذا الضابط الأخير، اللهم إلا على النزر القليل، الذي استطاع إلى حدّ بعيد أن يجعل من تفسيره يأخذ طابعا عقليا يعتمد على مبدأ النظر والتدبر مستخدما العملية التفسيرية ليست غاية في نفسها، وإنّما مرحلة أولية من أجل الولوج إلى عمق الآيات الكريمات مطبقا إجراءه التأويلي الذي راح يختلف تجسيده من مقام لآخر، كالذي نجده عند كل من المعتزلة والمتصوفة وغيرهما.

على هذا الأساس اعتبر علماؤنا الأقدمون أنّ قضية المعنى تمثل بحق الركيزة العظمى التي لا يستطيع أن ينسلخ عنها كل من التفسير والتأويل؛ ذلك أنّ مفهوم المعنى عندهم يختلف من نص إلى آخر؛ ففي النص الشعري تسمى تلك العملية التي يقوم بها الشارح أو المبيّن بالشرح، على خلاف ما يقوم به المبيّن والشارح للنص القرآني أنّها عملية تفسيرية يحاول عن طريقها المفسّر إدراك المعنى الذي أراده الخالق سبحانه وتعالى(٥٨١).

وفق هذا الضابط من العملية البيانية المتعلقة بمفهوم الشرح والتفسير راح كل من «التفسير والتأويل يشتركان فعلا في معنى الإقبال على النص بحثا عن مقاصده ولكنّهما، وإن اشتركا في التعبير عن الانطلاق في الشرح، يختلفان في المنهج المعتمد والغاية المطلوبة ليصبح كل منهما قائما بذاته ،فتكلّم حاجي خليفة مثلا عن علمين مختلفين: علم التفسير وعلم التأويل»(٥٨٢)،بل أبعد من ذلك حين نجد الشافعي يقسّم العلم إلى علمين هما «علم العامة ،وهو علم عام لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل ،ولا يجوز فيه التنازع ،وعلم الخاصّة ما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياسا»(٥٨٣).

لعل الطابع الجوهري الذي يميّز كتب التفاسير ،أنّ المفسّرين عند تناولهم للعملية التفسيرية لواقع النص القرآني، لا ينظرون إليه مباشرة بقدر ما يوجّهون نظرهم إلى ما حوله، من إجراءات يستعينون بها وهم يقتحمون عالمه؛ من مثل: علماء القرآن كأسباب النزول، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمفصّل وهلمّ جرّا(٥٨٤)؛الأمر الذي جعل المفسرين على الإطلاق يبحثون عن واقع الحقيقة المطلقة التي بثّها صاحب الرعاية المطلقة في طيات كتابه العزيز. لكن على الرغم من ذلك كله، فإنّ الخالق البارئ سبحانه وتعالى لم يجعل هذه الحقيقة على مستوى واحد تجاه خلقه؛ ومن ثم يعرفها العام والخاص بل«...هي حقيقة واحدة ربّانية حاضرة أولا وقبل كل شيء في القرآن، وبما أنّ القرآن لا يقدّم الحقيقة عارية بحيث يسهل جنيها بل يقدّمها في ثوب فنّي يريد التبليغ ويريد الإعجاز؛فإنّ المسلمين انقسموا في البحث عن الحقيقة بين مفسّر ومؤوّل»(٥٨٥).

ما يمكن قوله من خلال هذه العجالة القصيرة والمتعلقة بشأن التأويل عند المفسرين أنّنا نجد تلك التخريجات التفسيرية/التأويلية لا تتجاوز في الغالب الأعم سطح النصوص القرآنية عن طريق الشرح والبيانالقائم أساسا على بعض من الطرق التي يلتجئ إليها المفسّر على نحو:اعتماده على الأحاديث النبوية،والمفاهيم المتعلقة بعلوم القرآن كأسباب النزول،والناسخ والمنسوخ ،وهلم جرّا،اللهم ما كان على النزر القليل من المدونة التفسيرية التي راح أصحابها يستخدمون في مصنفاتهم التفسيرية شيئا يصبّ في عمق العقل أو الرأي والتدبر،على نحو ما جاء في تفسير كل من:الزمخشري في كشافه،والفخر الرازي في تفسيره الكبير وغيرهما كثر.

إنّ الذات الإنسانية بوجودها في هذا الوجود لهو قبول مبدئي على ذلك الاقتراب من معرفة وإدراك لبّ الحق؛ ومن ثم عالم الحقيقة المطلقة؛ على أساس أنّ هذه الحقيقة إنما وُجدت لكافة الناس على مختلف شرائحهم وخواطرهم الداخلية والخارجية أن يتعاملوا معها بشيء من التقصي والتنقيب قصد معرفة المعنى الحقيقي للوجود الذاتي الذي لا يمكن للذات الإنسانية الاستغناء عنه أبدا، وعليه سمح العدل الربّاني منذ الأزل لجميع البشر على اختلاف نحلهم ومذاهبهم أن يطلوا على ذلكم التشوّق على نية معرفة الحق؛ لأنه موجود في جبلة وخلقة البشر. يقول ابن رشد في هذا السياق: «من المعروف بنفسه عند جميع الناس أنّ هاهنا سبيلا تفضي بنا إلى الحق، وأنّ إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا وقد وقفنا على الحق، وفي كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زوال علوم اليقين، ومن الدليل أيضا على ذلك، ما نحن عليه من التشوّق إلى معرفة الحق؛ فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان التشوق باطلا ، ومن المعترف به أنه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل»(٥٨٦).

لعل هذه المعاني التراثية التي تفقدها الذات الإنسانية -على اختلاف اتجاهاتها- في بحثها عن الحقيقة وهي تتعامل مع عالم النصوص هو الذي جعلها تظل متشبثة بواقع الوحي القرآني(الجانب النقلي)قاطعة في الوقت نفسه حبلها الفطري الوجودي/الكينوني مع المعرفة العقلية؛ على أساس أنّ أيّ اجتهاد في تأويل الوحي إنما هو من قبيل التحريف والخروج عن مبدأ الطاعة والإيمان ونسوا أو تناسوا

٥٨١- ينظر في هذا المقام إلى الزركشي: البرهان في علوم القرآن.ط. عيسى البابي الحلبي. ط٢. د ت. ١٤٦/٢-١٤٧.

٥٨٢- كشف الظنون:علم التفسير:٤٢٧/١ ، علم التأويل:٣٣٤/١.نقلا عن الهادي الجطلاوي. المرجع السابق. ص: ٣٥.

٥٨٣- الشافعي: الرسالة. المصدر السابق. ص:٣٥٧-٣٥٩.

٥٨٤- الزركشي:البرهان،المصدر السابق. ١٤٨/٢.

٥٨٥- الهادي الجطلاوي: المرجع السابق. ص: ٣٧.

٥٨٦- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. نشره الأب ،موريس بويج ، المكتبة الكاثولوكية ،بيروت ،١٩٣٨-١٩٥٢ ، ١٠/١.

بأنّ لهم الشرعية المعرفية في أن يفحصوا عمّا أشار إليه الأقدمون على اختلاف اتجاهاتهم أتمّ فحص؛فإن كان كله صوابا-وهذا محال أبدا- قبلته وسارت تقتفي أثره ،وإن كان ما ليس بصواب نبّهت عليه وراحت تعطي رؤيتها العلمية والمنهجية وفق ما تراه وتعتقده من صواب.يقول ابن رشد في هذا المقام ما بيانُه: «...وإذا كان الأمر هكذا،وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك؛فإن كان كله صوابا قبلناه منهم وإن كان ما ليس بصواب نبّهنا عليه»(٥٨٧).

إنّ الذات الإنسانية مدعوة من قبل صاحب الرعاية المطلقة أن تحي ضمن المطلق وذلك في احتكاكها به منذ زمن بعيد ،وهي إذ تصبو نحو ذاك إنما من أجل إدراك تلك الحقيقة المطلقة الكائنة بين علاقة اللغة بالوجود المطلق؛هذه العلاقة التي تمكنها من سبر وإدراك غور أبعاد النصوص لاسيّما النص القرآني من أجل المشاركة في سير واقع النصوص إلى التجدد والتغير الذي يسير أولا:مع واقع النصوص في حدّ ذاتها ،وثانيا مع حركية الواقع المتجدد والمتغير؛على أساس أنّ الخالق سبحانه وتعالى من عدله النزيه أن جعل هذا الواقع يتحرك وفق ما يتحرك به النص على الرغم من أنه من الجانب الخارجي ثابت غير أنّ ما يحويه في باطنه قابل للتغير والتجدد وفق سنة حركية الوجود المطلق ، إنه بكل بساطة ثبات النص وتغير الجانب التأويلي.

ثم إننا عندما نريد التحدث عن التأويل في علاقته بالفلاسفة إنما نريد التحدث عن تلك العلاقة الكائنة بين الجانب العقلي وحركية النص لاسيّما النص القرآني المعروف بإطلاقه اللامحدود عبر زمكانية لا يعلم بها إلا الخالق عزّ وجل.من هذا المنطلق كان للعقل فضل كبير ومتميز عند الفلاسفة إذ لولاه لما استطاع الفلاسفة أن ينازوا بكثير من التأويلات والتخريجات التي ساهمت في بناء تراث معرفي لا يستهان به البتة وذلك على مختلف مستوياته؛على أساس أنّ الأسلاف كانوا على علم عميق بما يحويه الجانب العقلي الفطري الوجودي حيث أهلهم هذا الإدراك الحقيقي لأن يقتحموا عالم النصوص يستنبطون منها الأحكام على حسب الوقائع المتجددة والمتغيرة كل والشاكلة التي ينتمي إليها والتي هي من اختصاصه.كل هذا وذاك يجعل من العاقل المتدبر والمتتبع أن يكشف-على حد أبي حيان التوحيدي والرازي وغيرهما-عن هذه الأشكال والأقمصة ليصل في نهاية المطاف إلى ما وراءها من نظر عقلي فلسفي محض وكذا من دلالات عقلية تتماشى وحركية بُعد الواقع المتغير.

يقول الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ):«إنّ الباري عزّ وجل إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه.وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا ، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها ، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا.فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعالها حتى أوصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه،وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة إلينا النافعة لنا،وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة عن الحقيقة المستورة عنا،وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركتها،وبه وصلنا إلى معرفة الباري ـ عزّ وجل ـ الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا.وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين،والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس؛ فنراها كأن قد أحسسناها ، ثم تتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما مثلناه وتخيلناه منها،وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا ألا نحطّه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه ،ولا هو الزمام مزموما ،ولا وهو المتبوع تابعا ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد به ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها عل إمضائه ونوقفها على إيقافه،ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه وقصده واستقامته ،والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره...»(٥٨٨).

إنّ أدنى التفاتة في واقع تراثنا الفلسفي العربي أو الإسلامي يجعلنا ندرك لا محالة بأنّ الهدف ال أساس للفيلسوف وهو يتناول الأحداث على مختلف سياقاتها؛ليس ذلك التطابق أو عدم التطابق مع واقع النص وإنما يبتعد الأمر إلى أبعد من ذلك؛على أساس أنّ همّه الوحيد يتركز أصلا على الجانب التفكيري عن طريق ما يمليه عليه عقلُه ومعارفه ومصادره المعرفية،دون إغفال تجاربه وخبراته الشخصية محاولا من وراء ذلك كله إنشاء فلسفة قد تكون فيها أصداء لفلسفة ولفيلسوف بعينه،بنسبة ما،وقد تكون تبنيا ديناميكيا يتماشى إلى حدّ بعيد مع الواقع المتجدد والمتغيّر الذي يساير الفيلسوف على مرّ الأزمان(٥٨٩).

على هذا الزعم؛فإننا نلحظ بأنّ غالبية فلاسفتنا الأقدمين إنما راحوا يركزون في الغالب الأعم على أنواع الخطاب أو على أنواع اللغة

٥٨٧- ابن رشد. فصل المقام. المصدر السابق. ص:٣١-٣٢.

٥٨٨- الفخر الرازي: رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي من قطع بقيت من كتبه المفقودة ، جمعها وصححها بول كراوس- بيروت:دار الآفاق الجديدة ،١٩٧٣م ، كتاب الطب الروحاني ، ص: ١٧-١٩.

٥٨٩- ينظر في هذا الصدد إلى : حسّام محيي الدين الآلوسي: تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل. آفاق عربية ، العدد ٢(أيار/مايو ١٩٨٥م) ، ص: ٨١ وما بعدها بشيء من التصرف...

الخطابية التي لم تخرج عن :الخطابية للعامة،والجدلية المنصبة أساسا للمتكلمين ،والبرهانية للفلاسفة أصحاب العقل والبرهان(٥٩٠).

إنّ الناس ليسوا سواسية في الإفهام والإدراك وهم يتعاملون مع واقع النصوص،وهم إذ يصنعون مثل هذا الصنيع الثلاثي في تقسيم لغة الخطاب على حسب مقتضيات واقع المتلقي/المستمع،إنما لعلمهم اليقيني بأنّ العقل الفلسفي المنطقي الذي يشعر في غالبية الأحيان والمقامات بأنه أقنوم ذاتهإنما أراد أن يفرض وجوده المعرفي والخلقي وذلك بتمركزه في دائرة وجودية معرفية يتحدث فيها وهو يتحلى باستقلالية مطلقة ،بل بلا مواربة أو خوف من أيّ سلطة من السلطويات على اختلاف أشكالها وأنواعها لاسيّما سلطة النص التي ظلت حينا من الدّهر تستولي على العقل وما يقتضيه من أسرار وجودية ومعرفية على حدّ سواء(٥٩١).

على هذه الشاكلة التي غدا غالبية الفلاسفة يقتفون آثارها وهم يتعاملون مع واقع الأحداثوجدتنا في حيرة من أمرنا ونحن نريد التحدث عن الجانب التأويلي عندهم؛ على أساس أنّ مفهوم التأويل من المنظور الفلسفي العقلي ليس بالأمر الهيّن وعليه وقع اختيارنا على عالمين اثنين:أحدهما من المشرق وهو الإمام أبو حامد الغزالي الذي استطاع أن يحتل بكل ما أوتي من زاد معرفي مركز استقطاب واقع الثقافة العربية الإسلامية على كافة مستوياتها سواء تعلق الأمر بعلم اللاهوت أم الفلسفة أم علم أصول الفقه أم التصوف الذي كان مشهورا به.والثاني من الغرب ابن رشد (ت٥٩٥هـ) ولربّما كان- كما تروى الروايات- مهمّشا قياسا إلى نظيره الغزالي الذي كان يحتل موقع المركزية عند غالبية العوام(٥٩٢).

إنهما اتجاهان بارزان نحسبهما إلى حدّ بعيد أنهما قد استطاعا أن يمثلا بحق ذلك الواقع على ضربيه(النقلي/العقلي)أو(التفويض/التأويل)الذي راح يسود واقع الثقافة العربية الإسلامية حينا من الدّهر تارة يكون واضحا وضوح الشمس وتارة أخرى يكون قاب قوسين أو أدنى من الانهيار والتشتت في المعتقدات والمسلمات التي لا تسمن ولا تغني من جوع؛الأمر الذي جعل ابن رشد الفيلسوف العقلي(٥٩٣) يُعلن هجومه على كافة الاتجاهات السّائدة على نحو ما وجّهه إلى كل من: المتكلمين-أصحاب الجدل- سواء من المعتزلة ،أو الأشاعرة.

وابن رشدإذ يصنع مثل هذا الصنيع،إنما لعلمه بذلك الانتشار الرهيب لواقع الفكر الأشعري السني في المنطقة(قرطبة)التي كان يعيشها والذي استطاع أن يعمّ غالبية الناس عن طريق الفقهاء؛الأمر الذي جعل ابن رشد يدرك أنّ مثل هذا الانتشار السريع سبّب في حق الشريعة أخطاء شنيعة ، على مستوى الجانب الفكري التأملي أو على الجانب التأويلي الذي يتماشى وما تقتضيه حركية الواقع المتجدد والمتغير(٥٩٤).

لكن ليت شعري-والحال هذه- لماذا وُصفت ذاتية أبي حامد الغزالي بالذات المركزية،في حين نُعتت الذات الرشدية(ابن رشد)بالذات المهمشة؟ثم ما هي مرجعية الغزالي في نقد الفلاسفة أهي مرجعية دينية محضة أم دينية عقلية لا تزيغ عن الجانب البرهاني بحال من الأحوال؟ ثم ما مرجعية ابن رشد في نقد الغزالي لاسيّما في كتابه تهافت التهافت؟ثم أيّ منهما قد استطاع بمرجعيته هذه أن يجسّد مفهوم التأويل على النصوص لاسيما النص القرآني؟(٥٩٥).

لقد أشار أبو حامد الغزالي فيكتابه : المنقذ من الضلال ،إلى أنّ مراتب الطالبين لواقع الحقيقة المطلقة،إنما تبدأ من العوام(أهل الخطاب)،مرورا بالمتكلمين (أهل الجدل) ،ثم إلى الفلاسفة(أهل البرهان)وصولا في نهاية المطاف إلى الصوفية (أهل الوصول). وهو- أي الغزالي-إذ يختم هذه المراتب المعرفية للذات الإنسانية التي تريد

٥٩٠- يقول حسام الآلوسي في هذا السياق ما نصّه:«إنّ فلاسفتنا لا أستثني أحدا ، يتكلمون عن أنواع الخطاب ، وكلهم يتكلم على المغنون به على غير أهله.بما فيهم الغزالي ،وابن رشد ،والإخوان ،وابن سينا ، والفارابي ،وابن باجة ، وعدّد ما شئت من الصوفية ،إشراقيين وغير إشراقيين.....بمعنى أنّ الناس ليسوا سواسية في الإفهام وهم لذلك يقسمون المخاطبين ونوع الخطاب إلى عامة وخطاب خطابي ،وأوساط ،والخطاب معهم هنا استدلالي جدلي ، ثم خاصة والخطاب معهم هنا برهاني ، وربما أضاف البعض نوعا ثالثا وهو مرتبة الواصلين ،وربّما أضاف مستوى آخر لا يقوله الإنسان إلا حدّ اعتقاده- إلى حدّ بعيد مع واقع العلوم وهي على النحو الآتي:

- علوم نظرية: ويتوقف هدفها الأساسي والجوهري على العلم والمعرفة فقط.
- علوم عملية: وغايتها تتوقف على الجانب العملي ليس إلا
- علوم منطقية: وهذه شأنها شأن الآلة والقانون وهي إذ ذاك ما اتصفت بهذه الصفة الأخيرة حتى لا تقع في مثل الأخطاء والزلات التي لا تتماشى وما يقتضيه الجانب العقلي الفلسفي.

راجع في هذا الصدد حسن مجيد العبيدي: العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد. دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٥م. ص:١٦ وما بعدها بشيء من التصرف

٥٩١- عن هذه المعاني والأبعاد يمكن الرجوع على سبيل المثال لا الحصر إلى كل من:

- حسام محيي الدين الآلوسي: الفلسفة والإنسان ، دار الحكمة ، بغداد ، ١٩٩٠م ، الفصل ٧ ، ص:٢٠٤ وما بعدها بشيء من التصرف
- فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٥م ، ص:١٣ ، ٢٥.
- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧١م ، ص: ٣٠٩-٣١٧.
- أنور عبد الملك ، المقدمة ، في: جون لويس ، مدخل إلى الفلسفة. ترجمة: أنور عبد الملك ، ط٢ ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ١٩٨٣م. ص:٥-٧ وغيرها كثر....

٥٩٢- ينظر حسام محيي الدين الآلوسي: الغزالي؛مشكلة وحل.في الآلوسي ،دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ط١ بيروت ، ص:٢٣٧ وما بعدها بشيء من التصرف.

٥٩٣- من اللافت للانتباه أننا نجد ابن رشد يقسم العلوم الفلسفية ثلاثة أقسام تتماشى-على

٥٩٤- يمكن الرجوع في هذا المقام بالتفصيل إلى: ابن رشد: فصل المقال. المصدر السابق. ص:٣٥-٣٦. وكذلك دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثالث ، ص:٩١٤.

٥٩٥- راجع في هذا المقام:

- محمد المصباحي: الهوية والمغايرة بين العقل والعالم عند ابن رشد. ضمن مؤلفه«دلالات وإشكالات» ، منشورات عكاظ ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨٨م. ص: ٦٦-٦٧-٦٨.
- محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد ، المؤتمر الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص:١٩١-٢٢٣

فهم وإدراك الحقيقة المطلقة بالمعرفة التصوفية التواصلية لا يلغي من حسبانه الجانب البرهاني العقلي،بل كل يكمّل الآخر وهي في آخر المطاف لا تستطيع الانسلاخ أو الانخلاع عن مبدأ الخلوة والرياضات الصوفية التي تجعل من الذات العارفة فعلا تدرك المعرفة الذوقية أو المعرفة المباشرة؛

وكان ما كان ممّا لست أذكره*** فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر(٥٩٦).

يقول الغزالي مشيرا إلى نقده-وذلك في ما نقله كل من الفارابي (ت٣٣٩هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ)وهم ينسبون ذلك إلى الفلاسفة- ما بيانُه: «المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل.وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا ،فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح.فليعلم أننا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين»(٥٩٧).

إنه بدون شك،ذلكم التحريف والتبديل لكتب أرسطو التي يستوجب من الناظر والمتمعن أن يفسّر ويؤوّل تبعا لما تقتضيه طبيعة السياقات والمقامات،وهو إذ يصرّح بهذا التصريح المباشر فقط ليشير إلى أنّ ما توقف عنده كل من الفارابي وابن سينا ليس كله يتماشى مع الصواب والتحقيق الأقوم وإن كنا نجد ابن رشد في هذا المقام بالذات قد فطن إلى ذلك؛الشيء الذي جعله يولي انتباها مركزا إلى تحقيق وتحرّي مواقف أرسطو الفلسفية والردّ له على الغزالي فضلا عمّا أشار إليه كل من الفارابي وابن سينا؛على أساس أنّ كثيرا ممن راحوا يتعاطون الرد على مذهب أرسطو-والغزالي من بينهم- من غير أن يقفوا وقفة تأملية على حقيقة مذهبه لا شك أنّهم قد وقعوا في كثير من المتاهات المنهجية التي تبعدهم عن إدراك ما فيها من حقّ أو ضدّه(٥٩٨).

ثم إنّ ما يلفت التنبه،في ما يخص ما أشار إليه الغزالي في كتابه -تهافت الفلاسفة-وهو يهاجم فيه أقوال الفلاسفة لاسيما المنسوبة إلى أرسطو،أنّ الفترة التي ألف فيها هذا الكتاب الأخير إنما كانت فترة تتماز بطابع جدلي بعيدا إلى حدّ ما عن الجانب البرهاني أو التصوفي الذي جيء في ما بعد؛الأمر الذي جعلالغزالي يتخذ من أسلوب الجدل طريقا للردّ على دعاوي الخصوم لاسيما تلك الآراء المنصبة أساسا في مجال الإلهيات. بعبارة أخرى إنّ الغزالي في الغالب «...كان معنيا بالهدم لا البناء في ذات المقام ،بعكس ابن رشد...وهذا لا يعني أنّ الغزالي لم يكن معنيا بالبناء،ولكن في مقام آخر لاحق.أما في هذا المقام فهو مكتف بتبيّن فساد ما يعتقد الفلاسفة بحسب ما اختاره الفارابي وابن سينا ،أنه معتقدات صحيحة ،ناشئة عن براهين صحيحة فلا يوجد في نظره أكثر من جدل،أو ظن،أو إقناع...وقد سوغ الغزالي لنفسه ،طالما أنّ الأمر كذلك ،أن يردّ بالجدل على الجدل،والإقناع على الإقناع ،بل والردّ بالفاسد على الفاسد.»(٥٩٩).

ولعل من الإنصاف النزيه الذي يتماشى وواقع البحث العلمي أننا إذا ما أردنا أن نقوم بعملية إنصافية في ما أشار إليه الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه-تهافت الفلاسفة- أنه على الرغم من تلك الانتقادات التي وجهها ابن رشد وهو ينطلق من لبّ كلمة-التهافت- أهو التساقط جملة وتفصيلا أم التساقط في بعض جوانبه(٦٠٠) سواء ما تعلق الأمر بالعقائد الدينية أو بالتخريجات اللغوية بما فيها الجانب التأويلي لكثير من النصوص التي لم تقبل المعنى الظاهري؛فإننا نلفي انتباها إلى أنّ ابن رشد قد استفاد استفادة كلية بذلك الرصيد المعرفي الذي أشار إليه الغزالي(٦٠١).

من هذا المنطلق،سنكتفي ببعض من الأقوال والإشارات لمفهوم التأويل عند ابن رشد محاولين التوقف عند الإطار التنظيري والتطبيقي لهذا المفهوم عنده لاسيما وأنّه استطاع إلى حدّ بعيد أن ينفرد بكثير من التخريجات التأويلية وذلك في تعامله مع الشريعة والفلسفة.

وليس أدل على ذلك ما نجده مجسّدا بوضوح-باستثناء شرحه لأرسطو- في كتاباته التي لم تخرج في الغالب عن الإطار العقلي التأويلي على نحو ما نجده مثلا في:(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)مبيّنا القاسم المشترك بين الشريعة والفلسفة(الحكمة)،وكتابه(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)الذي راح يبيّن فيه نقده المنهجي لتلك الأداة التي سار المتكلمون يوظفونها حينا من الدّهر على عقائد الشريعة(٦٠٢)،وكتابه(تهافت التهافت)هذا الذي يلتبس على القارئ بأنه يقترب في شكله ونسيجه الخارجي إلى حدّ بعيد من كتاب(تهافت الفلاسفة) للغزالي؛ فإنه ينصب أساسا على جانب سردي للأدلة التي يعارض فيها الغزالي والتي تقوم في الغالب الأعم

٥٩٦- ينظر في هذا المقام بالتفصيل أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. تعليق: عبد الحليم محمود ، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية. مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٢م. ص:٤٤.

٥٩٧- الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق/ سليمان دنيا. دار المعارف ، ط٤ ، القاهرة ، ١٩٦٦م ص:٣٢٠.

٥٩٨- ينظر عبد الرحمان التليلي:ابن رشد الفيلسوف العالم. المرجع السابق. ص:١٠٠-١٠١.

٥٩٩- أنور الزعبي: في مفهوم التهافت عند الغزالي وتهافت(تهافت التهافت) عند ابن رشد. مجلة الكلمة. العدد٢١ لبنان بيروت. ١٩٩٨م. ص:٦١.

٦٠٠- ينظر في هذا المقام بالنسبة لمعنى التهافت إلى: أنور الزعبي:المرجع نفسه. ص: ٥٧.

٦٠١- راجع في هذا المقام محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد-الوجود والخلود- دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣م.ص:٥٢-٦٠. وأيضا حسام محيي الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. مطبعة الزهراء. بغداد ، ١٩٦٧م. ص:١٧وما بعدها

٦٠٢- ينظر في هذا المقام بالتفصيل إلى ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. المكتبة التجارية المحمدية. القاهرة. ١٩٦٨م. ص:٤٢.

على الجانب المنهجي وإن كان كلها لا ترقى إلى مرتبة اليقين لاسيما المنسوبة إلى ابن سينا(٦٠٣).

على هذا الزعم المبرر يلحظ المتتبع لحركية الخطاب الرشدي في غالبية السياقات تناميا للخطاب الذي يبحث في جوهره ولبّه العميق عن تلك العلاقة الفطرية الوجودية الكائنة بين(الأنا/بالآخر)أو بين ما يمكن تسميته بـ(العقل المطلق بعقلية الآخر المتلقي المستمع)؛هذه العلاقة التي غدا الخطاب الرشدي يحاول التوقف عندها وتناولها في شكل تساؤلات لعل من أهمها أثرا :كيف تستطيع الذات الإنسانية أن تقرأ قراءة إطلاقية-عقلية تأويلية- لواقع حركية النص القرآني المطلق؟هل بمقدور الذات الإنسانية إدراك البُعد الحقيقي بين الشريعة والحكمة(الفلسفة)على أساس أنها الأخت الرضيعة للشريعة على حدّ تعبيره؟ هل بمقدور الذات الإنسانية إدراك الطرق والخطوات التي تؤهلها فعلا إلى سبر غور العلاقة بين الإطار التنظيري للتأويل وما يقوم عليه الخطاب الفلسفي؟ ثم ما مفهوم العامة والخاصة في الخطاب الرشدي لاسيما عندما نجده يربط هذا بذاك بما أشار إليه النص القرآني وصولا إلى الأبعاد التي لها علاقة بمفهومي:التفسير/التأويل؛ على أنّ الأول منهما للعامة والثاني لأهل النظر والبرهان؟(٦٠٤).

لا يستطيع الخطاب الرشدي في الغالب الأعم أن يخرج عن الإطار البرهاني وهو يتعامل مع النص القرآني،وذلك تبعا لدرجة التلقي؛وهو إذ ينحو نحو هذا المسار إلا من أجل تجسيد الإطار البرهاني الذي يتماشى مع واقع النصوص القرآنية؛على أساس أنّ ما ورد في ظاهرها لا يمكن بحال من الأحوال أن يخالف قانون البرهان المعتمد على العقل والنظر والتدبر تماما ما كان يصرّح به في كثير من المقامات.يقول في هذا المقام:«إنّه ما من منطوق به في الشرع مخالفا بظاهره لما أدّى إليه البرهان ، إلا إذا اعتبر الشرع وتُصفّحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»(٦٠٥).

إنّه ذلكم الإطار البرهاني الذي يُعدّ بحق الوجه العقلي للقياس الفقهي الشرعي، ومن ثمة يصبح أيّ خلاف بين البرهان وظاهر الشرع قابلا قطعا للعملية التخريجية التأويلية.وعليه فإنّه يصرّح في مستهل كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) قائلا:«إنّ غرضي أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها،والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة(رضي الله عنهم)إلى أن فشا التقليد»(٦٠٦).

ثم لا يقف ابن رشد عند هذا الحد فحسب،بل يرى أنّ ما خالف ظاهر الشرع البرهان؛فإنّه حتما يؤوّل تأويلا وفق ما يقتضيه قانون التأويل العربي وهو موقف نجده مجسّدا عنده بصريح العبارة حين يقول ما نصّه:«ونحن نقطع قطعا أنّ كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»(٦٠٧)؛الأمر الذي جعل ابن رشد لا يخرج عن تعريفه للمجاز اللغوي عمّا أشار إليه كل من الأشاعرة والمعتزلة من«تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»(٦٠٨).

على هذا السبيل غدا الخطاب الرشدي ينحو في مساره المعرفي إلى تقسيم الناس من حيث الجانب المعرفي إلى قسمين:العامة والخاصة وهو إذ يصنع هذا الصنيع إنما لرفضه تلك الطريقة المنهجية التي سار عليها الخطاب الغزالي والتي أحدثت ضجة فكرية كبيرة في أوساط العامة والخاصة معا.يقول في هذا المقام:«وأنّ من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها ،وهو الذي جمع أمرين:أحدهما ذكاء الفطرة والثاني:العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية؛فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله. وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حق المعرفة»(٦٠٩).

في ضوء هذه الحقائق المبنية على إدراك ذلكم الحق الوجودي/المعرفي راح الخطاب الرشدي يقسّم واقع الناس ثلاثة أقسام وذلك تبعا لمقتضى النص القرآني المطلق. يقول في هذا المقام ما نصّه:«...وذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق.فمنهم من يصدق بالبرهان ،ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ،إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»(٦١٠).

٦٠٣- راجع في هذا الصدد: محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس- مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد- ضمن أعمال ندوة ابن رشد ، الرباط ١٩٨١م ، ص:١٣١.

٦٠٤- ينظر عبد الرحمان التليلي:ابن رشد الفيلسوف العالم. المرجع السابق. ص:٩٧-١٠٥.

٦٠٥- ابن رشد: فصل المقال المصدر السابق. ص:٨١.

٦٠٦- ابن رشد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد.مطبعة الاستقامة. القاهرة. ١٩٣٢. ٢/١.

٦٠٧- ابن رشد: فصل المقال المصدر السابق.. ص:١٦.

٦٠٨- المصدر نفسه.

٦٠٩-المصدر نفسه.. ص:٤٩.

٦١٠- المصدر نفسه. ص:٥١.

بل نجده في سياق آخر يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى بأنّ واقع النص القرآني إنما أنزله الخالق سبحانه وتعالى للبشر قصد استنباط واستخراج تلك المعاني والأبعاد تبعا لإدراكاتهم الفطرية/الوجودية وهم يستخدمون تلك الأدوات البرهانية الجدلية من أجل سبر غوره العميق. يقول في هذا الصدد ما نصّه:«...وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان؛فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ،إما من قبل فطرهم ،وإما من قبل عاداتهم ،وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم ،بأنّ ضرب لهم أمثالها

لعل المسكوت عنه في مثل هذه التصريحات المشار إليها داخل النص لابن رشد ومثيلاتها كثر ،إنّما تنبئ من قريب أو من بعيد عن اشمئزاز وتضايق ابن رشد من تلك التخريجات التأويلية من قبل المتكلمين الذين كانوا في الغالب الأعم يستخدمون في المعرفة والتأويل أدلة جدلية كلامية وهم يخاطبون الناس على اختلاف مقاماتهم على أنها حقائق نصّت عليها الشريعة ففشى أمرها بين العامة والخاصة ومن ثمة«أوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب،ومزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق»(٦١١).

نسلس القول لنقول في حق التأويل من المنظور الفلسفي بأنّه كان يمثل في تراثنا العربي الزاخر تلكم التخريجات الذاتوية التي أضحت تنزوي عليها الذات المفسّرة أو المؤوّلة وهي تتناول واقع النص القرآني الخالص،ويا ليتها هذه الذوات لو جعلت أمام تلك الخلفيات المذهبية حدّا فاصلا ومشت تستقبل هذا الواقع الإطلاقي بلغته الإطلاقية لاستطاعت بدون شك أن تستنبط الكثير من الحقائق والأبعاد التي نحن الآن في عصرنا هذا في أمسّ الحاجة إليها.ونحسب أنّ ما قد أشار إليه ابن رشد في شأن قضية التأويل من منظور فلسفي كفيلا بأن يأخذ بالألباب إلى الاعتماد على الجانب العقلي/البرهاني في تناول القضايا على اختلاف سياقاتها الداخلية والخارجية وهي تتعامل مع النص القرآني.

وإذا كان الأمر كذلك-والحال هذه-فلا ضير من إعطاء بعض من الآراء التي استقيناها من بعض النصوص التي أشار إليها ابن رشد في كتاباته وهو يتناول واقع الحقيقة المطلقة من زاويته وشاكلته التي ظل يسير وفق خطاها حينا من الدّهر،وهي أبعاد نحسب أنّها تتماشى والبُعد التأويلي/الفلسفي القائم على مبدأ العقل والبرهان، وهي على النحو الآتي:

- لم تأب شخصية ابن رشد أن تكون تابعة وشارحة للذي قبل أو حُكم مهما كان المقام الذي يحتله،اللهم إلا ما ورد في واقع النص القرآني المطلق أو السنة النبوية فذاك شيء ظلت الذات الرشدية تستعين به في تقوية الوقائع والحقائق التي كانت تتوقف عندها بالتحليل والبيان؛هذه الطريقة أهلت ابن رشد لأن يؤوّل ويُخرّج بل يضيف أشياء كثيرة عندما يرى بأنّ السياق الواقعي يقتضي من مقامه الحالي أن يبدي برأيه أو يعطي بُعدا آخر غير البُعد المتداول من ذي قبل.
- لا يمكن الفصل بين الفلسفة(الحكمة)والنص القرآني(الشريعة)أو إن شئتم بين العقل/الإيمان؛على أساس أنّ ابن رشد لم يكن مثل أولئك الذين آمنوا في كثير من السياقات بمبدأ الثنائية في باب المعرفة وإنما هي حقائق تصب في عمق الحق الواحد الذي لا شريك له ألبتة؛لأنّ الحق لا يمكن بحال من الأحوال أن يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له. يقول ابن رشد في هذا المقام:«...ونحن نقطع قطعا أنّ كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ،أنّ ذلك الظاهر هو يقبل التأويل على قانون التأويل العربي.وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن...فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع،أنّه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ،فإنّ الحق لا يضاد الحق،بل يوافقه ويشهد له»(٦١٢).بل أبعد من ذلك أنّه «يجب أن لا تُثبت التأويلات إلا في كتب البراهين؛لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما إذا أثبتت في غير كتب البرهان،واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية(...) ،فخطأ على الشرع وعلى الحكمة»(٦١٣).
- تحقيق ذلك الجانب القياسي الذي يستطيع إلى حد بعيد أن يجعل المجهول معلوما وذلك عن طريق تطبيق مبدأ النظر والتدبر.يقول في هذا السياق ما بيانُه:«وإذا تقرّر أنّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها،وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ،واستخراجه منه ،وهذا هو القياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»(٦١٤).
- لابدّ لمن أراد معرفة حقيقة الأشياء ألا يبتعد عن إدراك تلك العلاقة الكائنة بين الذات القدسية وجواهر الأشياء ،وهو إذ يسلك مثل هذا المسلك إنما لعلمه اليقيني بأنّه يصبو دائما نحو تحقيق مبدأ الاختراع ما علمت النفس منه وما لم تعلم. يقول ابن رشد في هذا المقام:«...ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حقّ معرفته ،أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات؛لأنّ من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع»(٦١٥).
- ثم إنّ أغلى شيء غدا الخطاب الرشدي يجسّده في كثير من المقامات هو ذلك التفريق المحكم بين العقل الإلهي والعقل الإنساني؛على أساس أنّ الثاني إنما ينبني أساسا على مبدأ التبعية لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها الوجودي

وأشباهها ،ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال ،إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع ،أعني الجدلية والخطابية.وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن؛فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ،والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان». نفسه. ص:٤٦.

[٦١١]-نفسه. ص:٨١.

[٦١٢]- .المصدر نفسه.. ،ص:٣٥-٣٦.

[٦١٣]- المصدر نفسه..(دار المشرق). ص:٤٨.

[٦١٤]-نفسه. ص:٢٨.

[٦١٥]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة المصدر السابق. ص:٥٦.

المطلق ،بينما العقل الإلهي له القدرة الكافية والشافية في أن يعقل جميع الموجودات بحكمته المطلقة الذي لا يدركها إلا هو. يقول في هذا الصدد ما بيانُه:«إنّ الترتيب الذي في العقل الإنساني الذي فينا إنّما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ،ولذلك كان ناقصا جدا ،لأنّ كثيرا من الترتيب والنظام اللذين في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا ،بينما العقل الإلهي إذا تعقّل فإنّه يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب اللذين في جميع الموجودات»(٦١٦).بل نجده في سياق آخر يشير إلى حقيقة وجودية لا تستطيع أيّ موجود إنساني الانسلاخ عنها أبدا ،وهي النظام العقلي بترتيبه المحكم الذي يسري في ذاتية البشر منذ الأزل؛الأمر الذي يجعل الذات الإنسانية تكون مؤهلة سلفا لأن تستخدم جانب النظر والتأمل وهي تتعامل مع واقع النصوص. ومن هنا فإنّ«كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه»(٦١٧).

هذه بعضالتخريجات حاولنا التوقف عندها ونحن نتتبع تلك الخطوات التي كان يسلكها علماؤنا الأقدمون وهم يتعاملون مع واقع النص القرآني عن طريق الجانب الإجرائي الفلسفي المبني على النظر والبرهان،وهم لا يقتفون هذا الجانب الإجرائي إلا لعلمهم اليقيني بأنّ النص القرآني قد حثّ في كثير من السياقات على استخدام العقل والنظر في العملية التخريجية/التأويلية قصد سبر أغوار النص وما يحويه من معان وأبعاد.

إنّ الحديث عن التقاطع المعرفي الحاصل بين التفسير والتأويل إنّما مرده ليس تلكم السياقات التعريفية التي أشارت إليها كثير من المصنفات-إلا من رحم ربّك- على سبيل تقييد كل منهما وفق الحوالية التي ينتمي إليها،وإنّما هو محاولة تبيان المجال المعرفي الشامل لكل منهما والقادر في الوقت نفسه أن يجعل من كل منهما يسبح وفق سياق إطلاق يحقق نوعا من الانسجام والترابط مع طبيعة السياق القرآني القائم على مبدأ الإطلاق،وهو ما يخفف في نهاية المطاف شرعية صلاح مثل هذه المفاهيم لكل زمان ومكان وبخاصة أن مثل هذه المفاهيم تلتقي في كثير من المقامات مع أفق واقع الحداثة الغربية وهو ما سنبينه ـ إن شاء الله ـ في مقالات لاحقة

[٦١٦]-ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف بمصر.ط٢ ، ١٩٦٩م. ٣٥٨/١.

[٦١٧]- نفسه. ٥٢٨/٢.

المراجع

ابن رشد:

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد.مطبعة الاستقامة. القاهرة. ١٩٣٢.
- فصل المقال ما بين الحقيقة والشريعة من الاتصال.تحقيق:عبد الكريم المزاق.تونس. المنشورات للإنتاج والتوزيع.ط١، ١٩٩١م.
- الكشف عن مناهج الأدلة. المكتبة التجارية المحمدية. القاهرة. ١٩٦٨م.
- تفسير ما بعد الطبيعة. نشره الأب ،موريس بويج ، المكتبة الكاتولوكية ،بيروت ،١٩٣٨-١٩٥٢
- تهافت التهافت. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف بمصر.ط٢ ، ١٩٦٩م.

أبو حامد الغزالي:

- المنقذ من الضلال. تعليق: عبد الحليم محمود ، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية. مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٢م.
- تهافت الفلاسفة. تحقيق/ سليمان دنيا. دار المعارف ، ط٤ ، القاهرة ، ١٩٦٦م .

أنور الزعبي:

- في مفهوم التهافت عند الغزالي وتهافت(تهافت التهافت) عند ابن رشد. مجلة الكلمة. العدد٢١ لبنان بيروت. ١٩٩٨م.

أنور عبد الملك:

- المقدمة ، في: جون لويس ، مدخل إلى الفلسفة. ترجمة: أنور عبد الملك ، ط٢ ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ١٩٨٣م.

حسام الآلوسي:

- مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي(فترة ازدهاره من المشرق والمغرب). المجمع العلمي العراقي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط٢ ، بيروت ١٩٩٨م.
- الفلسفة والإنسان ، دار الحكمة ، بغداد ، ١٩٩٠م ، الفصل ٧
- تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل. آفاق عربية ، العدد ٢(أيار/مايو ١٩٨٥م)
- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. مطبعة الزهراء. بغداد ، ١٩٦٧م.

حسن مجيد العبيدي:

- العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد. دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٥م.

الزركشي:

- البرهان في علوم القرآن. عيسى البابي الحلبي. ط٢. د ت.

زكي نجيب محمود:

- تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧١م .

الشافعي:

- الرسالة.تحقيق وشرح:أحمد محمد شاكر.المكتبة العلمية،بيروت.لبنان.بدون تاريخ.

صلاح عبد الفتاح الخالدي:

- التفسير والتأويل في القرآن. دار النفائس ، الأردن. ط١ ، ١٩٩٦.

عبد الرحمان التليلي:

- ابن رشد الفيلسوف العالم. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.إدارة الثقافة تونس. ١٩٩٨م.

الفخر الرازي:

- رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي من قطع بقيت من كتبه المفقودة ، جمعها وصححها بول كراوس- بيروت:دار الآفاق الجديدة ،١٩٧٣م ، كتاب الطب الروحاني.

فؤاد زكريا:

- آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٥م .

محمد المصباحي:

- إشكالية العقل عند ابن رشد ، المؤتمر الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٨٨م .
- الهوية والمغايرة بين العقل والعالم عند ابن رشد. ضمن مؤلفه«دلالات وإشكالات» ، منشورات عكاظ ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨٨م.
- العقل ،العلم ،الإنسان:موقفنا في مواجهة موقف التراث. مجلة الفكر العربي المعاصر.ع٩٨-٩٩. مركز الإنماء القومي ، بيروت.١٩٩٢م.

محمد بيصار:

- في فلسفة ابن رشد-الوجود والخلود- دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣م

محمد عابد الجابري:

- المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس- مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد- ضمن أعمال ندوة ابن رشد ، الرباط ١٩٨١م .

الهادي الجطلاوي:

- قضايا اللغة في كتب التفسير(المنهج/التأويل/الإعجاز).ط١، دار محمد علي الحامي. تونس. ١٩٩٨م.

Abstract

Interpretation and the problematic of use between the nature of the concept and the reality of the receptor: Averroes and Abou Hamed AlGhazali as a reference

The aim of this article is to explore the dimensional knowledge that exists between the act of interpretation and the principle of use, bearing in mind the conceptual, functional and indexical aspects. This type of concordance singled out the old Arab thought and conceptualization in terms of both knowledge and methodology so far as the concept of use and its relation to interpretation is concerned.

Referring back to the Arab tradition in referential knowledge, philosophy and belief of the interpretative framework, we tried to match up/concord in terms of knowledge and methodology between Averroes and Al Ghazali and the way with which they deal twitch the act of interpretation and the contextual rules fine-tuningit when it comes to its relation with the text in general and the Quranic text in particular.

This investigation enabled us to confirm that Averroes bestowed the act of interpretation with a procedural and legal knowledge, totally distinct from that of Al Ghazali's **The Rule of Interpretation**. The attempt to match up between these two contrasting approaches is but a way of raising our awareness to the factthat the nature of interpretation that characterizes the Quaranic text is equivalently unique and distinct both in terms of content and form .Thus, the following topics

are ourcurrentconcern:

- The notion of use.
- -The methodological and knowledge able referential of interpretation.
- The relation between the interpretative and receptive acts .
- The distinctive nature of Averroes' interpretative act from that of AlGhazali.

Key words:

The interpretativeact, reception, existence, proof, index, general, unique