

الخطاب القرآني بين مبدأ التفويض والتصنيف التأويلي في فكر ابن رشد.

الدكتور مختار لزعر- أستاذ مقياس اللسانيات.

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم.

كلية الآداب والفنون- قسم اللغة العربية وآدابها

إنّ الذات الإنسانية بوجودها في هذا الوجود لهو قبول مبدئي على ذلكم الاقتراب من معرفة وإدراك لبّ الحق ومن ثم أن تطل على عالم الحقيقة المطلقة من الشاكلة التي راحت تقتنع بها منذ أمد بعيد؛ على أساس أن هذه الحقيقة إنما وجدت لكافة الناس على مختلف شرائحهم وخواطرهم الداخلية والخارجية أن يتعاملوا معها بشيء من التقصي والتتقيب قصد معرفة المعنى الحقيقي للوجود الذاتي الذي لا يمكن للذات الإنسانية الاستغناء عنه أبداً، وعليه سمح العدل الربّاني منذ الأزل لجميع البشر على اختلاف نحلهم ومذاهبهم إلى أن تُطل إلى ذلك التشوّق إلى معرفة الحق لأنه موجود في جبلة وخلقة البشر. يقول ابن رشد في هذا السياق: «من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن هاهنا سبيلاً تقضي بنا إلى الحق، وأن 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 أيضاً على ذلك، ما نحن عليه من التشوّق إلى معرفة الحق؛ فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعاً لكان التشوّق باطلاً، ومن المعترف به أنه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل»⁽¹⁾.

لعل هذه المعاني التراثية التي تفتقدها الذات الإنسانية في بحثها عن الحقيقة، هو الذي جعلها تظل متشبهة بواقع الخطاب القرآني (الجانب النقلية) قاطعة في الوقت نفسه حبلاً الفطري الوجودي مع المعرفة العقلية؛ على أساس أن أيّ اجتهاد في تأويل الوحي إنما هو من قبيل التحريف والخروج عن مبدأ الطاعة والإيمان، ونسوا أو تناسوا بأن لهم الشرعية المعرفية في أن يفحصوا عمّا أشار إليه الأقدمون على اختلاف اتجاهاتهم أتمّ فحص؛ فإن كان كله صواباً- وهذا محال أبداً- قبلته وسارت تقتفي أثره، وإن كان ما ليس بصواب نبّهت عليه وراحت

تعطي رؤيتها العلمية والمنهجية وفق ما تراه وتعتقد من صواب. يقول ابن رشد في هذا المقام ما بيأته: «... 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 نبهنا عليه»⁽²⁾.

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

يقول الفخر الرازي (ت 606 هـ) في هذا السياق: «إن الباري عز 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 وسئناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فأنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها 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 عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا. وبالجمله فإنه الشيء الذي

لولاها كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ،والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس؛ فنراها كأن قد أحسنناها ،ثم تتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما مثناه وتخيّلناه منها ،وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته فحقيق علينا ألا نحطّه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ،ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ،ولا هو الزمام مزموماً ،ولا وهو المتبوع تابعاً ،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...»⁽³⁾.

إنّ أدنى التفاتة في واقع تراثنا الفلسفي العربي أو الإسلامي يجعلنا ندرك إدراكاً لا يشوبه شك ولا يرتابه ارتياب، بأنّ الهدف الأساس للفيلسوف وهو يتناول الأحداث على مختلف سياقاتها؛ ليس ذلك التطابق أو عدم التطابق مع واقع الخطاب وإنما يبتعد الأمر إلى أبعد من ذلك؛ على أساس أنّ همّة الوحيد يتمركز أصلاً على الجانب التفكيرى عن طريق ما يمليه عليه عقله ومعارفه ومصادره المعرفية ،دون إغفال تجاربه وخبراته الشخصية محاولاً من وراء ذلك كله إنشاء فلسفة قد تكون فيها أصداء لفلسفة وفيلسوف بعينه ،بنسبة ما ،وقد تكون تبنيًا ديناميكياً يتماشى إلى حدّ بعيد مع الواقع المتجدد والمتغيّر الذي يساير الفيلسوف على مرّ الأزمان⁽⁴⁾.

من هذا المنطلق؛ فإننا نلاحظ بأنّ غالبية فلاسفتنا الأقدمين إنما راحوا يركزون في الغالب الأعم على أنواع الخطاب أو على أنواع اللغة الخطابية التي لم تخرج عن :الخطابية للعامة ،والجدلية المنصبة أساساً للمتكلمين ،والبرهانية للفلاسفة أصحاب العقل والبرهان⁽⁵⁾.

ولكي يواكبنا القارئ المتنبّع لمثل هذه القضايا والأبعاد ولا يذهب عقله بعيداً عمّا نريد التوقف عنده بشيء من التحليل والبيان، فإنّنا نعتقد بأنّ المقصود من قول علمائنا الأسلاف بأنواع اللغة الخطابية أنهم كانوا يؤمنون إيماناً جازماً وقاطعاً بتلك القاعدة المحمودّة لكل مقام مقال، "بعبارة أخرى 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 اليقين بأنّ العقل الفلسفي المنطقي الذي يشعر في غالبية الأحيان

والمقامات بأنه أفنوم ذاته، إنما أراد أن يفرض وجوده المعرفي والخلقي وذلك بتمركزه في دائرة وجودية معرفية يتحدث فيها وهو يتحلى باستقلالية مطلقة، بل بلا موارد أو خوف من أي سلطة من السلطويات على اختلاف أشكالها وأنواعها لاسيما سلطة النص التي ظلت حيناً من الدهر تستولي على العقل وما يقتضيه من أسرار وجودية ومعرفية على حد سواء⁽⁶⁾.

على هذه الشاكلة التي غدا غالبية الفلاسفة يقتفون آثارها وهم يتعاملون مع واقع الأحداث، وجدتنا في حيرة من أمرنا ونحن نريد التحدث عن الجانب التأويلي عندهم؛ على أساس أن مفهوم التأويل من المنظور الفلسفي العقلي ليس بالأمر الهين وعليه وقع اختيارنا على عالين 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 ما تعلق الأمر بعلم اللاهوت أم الفلسفة أم علم أصول الفقه أم التصوف الذي كان مشهوراً به. والثاني من الغرب ابن رشد (ت595هـ) ولربما كان - كما تروى الروايات - مهمّساً قياساً إلى نظيره الغزالي الذي كان يحتل موقع المركزية عند غالبية العوام.

إنهما اتجاهاً بارزان نحسبهما إلى حد بعيد أنهما قد استطاعا أن يمثلتا بحق ذلك الواقع على ضربيه (النقلي/العقلي) أو (التفويض/التأويل) الذي راح يسود واقع الثقافة العربية الإسلامية حيناً من الدهر تارة يكون واضحاً وضوح الشمس، وتارة أخرى يكون قاب قوسين أو أدنى من الانهيار والتشتت في المعتقدات والمسلمات التي لا تغني من الحق شيئاً؛ الأمر الذي جعل من ابن رشد الفيلسوف العقلي⁽⁷⁾ أن يعلن هجومه على كافة الاتجاهات السائدة على نحو ما وجهه إلى كل من: المتكلمين - أصحاب الجدل - سواء من المعتزلة، أم الأشاعرة.

وابن رشد؛ إذ 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 من ابن رشد يدرك أن مثل هذا الانتشار السريع سبب في حق الشريعة أخطاءً شنيعة، إن على مستوى الجانب الفكري التأملي أو على الجانب التأويلي الذي يتماشى وما تقتضيه حركية الواقع المتجدد والمتغير⁽⁸⁾.

إذا كان الأمر كذلك-والحال هذه- فلماذا 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 هي مرجعية ابن رشد في نقد الغزالي لاسيما في كتابه تهافت التهافت؟ثم من استطاع منهما بمرجعيته هذه أن يجسد مفهوم التأويل على النصوص لاسيما الخطاب القرآني⁽⁹⁾.

لقد أشار أبو حامد الغزالي في(كتابه المنقذ من الضلال) ،إلى أن 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 فهم وإدراك الحقيقة المطلقة بالمعرفة التصوفية الواصلية لا يلغي من حسابانه الجانب البرهاني العقلي بل كل يكمل 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 مصداقا لقوله المشهور:

وكان ما كان مما لست أذكره***فطن خيرا ولا تسأل عن الخبر⁽¹⁰⁾.

يقول الغزالي مشيرا إلى نقده-وذلك في ما نقله كل من الفارابي (ت339 هـ) وابن سينا (ت428 هـ) وهم ينسبون ذلك إلى الفلاسفة- ما بيأته: «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»⁽¹¹⁾.

إنه بدون شك ،ذلك التحريف والتبديل لكتب أرسطو التي يستوجب من الناظر والمتمعن أن يفسر ويؤول.وهو إذ يصرح بهذا التصريح المباشر فقط ليشير إلى أن 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 جعل منه يولي انتباها مركزا إلى تحقيق وتحري مواقف أرسطو الفلسفية والرد له على الغزالي فضلا عما أشار إليه كل من الفارابي وابن سينا؛على

أساس أن كثيرا ممن راحوا يتعاطون الرد على مذهب أرسطو- والغزالي من بينهم- من غير أن يققوا وقفة تأملية على حقيقة مذهبه فيقعون في كثير من المتاهات المنهجية التي تبعدهم عن إدراك ما فيها من حق أو ضده⁽¹²⁾.

ثم إن ما يلفت الانتباه، في ما يخص ما أشار إليه الغزالي في كتابه - تهافت الفلاسفة- وهو يهاجم فيه أقوال الفلاسفة لاسيما المنسوبة إلى أرسطو، أن الفترة التي ألف فيها هذا الكتاب الأخير إنما كانت فترة تنماز بطابع جدلي بعيدا إلى حد ما عن الجانب البرهاني أو التصوفي الذي جيء في ما بعد؛ الأمر الذي جعل من الغزالي يتخذ من أسلوب الجدل طريقا للرد على دعاوي الخصوم لاسيما تلك الآراء المنصبة أساسا في مجال الإلهيات. بعبارة أخرى إن الغزالي في الغالب الأعم... كان معنيا بالهدم لا البناء في ذات المقام، بعكس ابن رشد... وهذا لا يعني أن الغزالي لم يكن معنيا بالبناء، ولكن في مقام آخر لاحق. أما في هذا المقام فهو مكثف بتبيين 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 أن الأمر كذلك، أن يردّ بالجدل على الجدل، والإقناع على الإقناع، بل والردّ بالفساد على الفاسد...⁽¹³⁾.

ولعل من الإنصاف النزيه الذي يتماشى والضابط 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 لب كلمة-تهافت-أهو التساقط جملة وتفصيلا أم التساقط في بعض جوانبه⁽¹⁴⁾ سواء ما تعلق الأمر بالعقائد الدينية أم بالتخريجات اللغوية بما فيها الجانب التأويلي لكثير من النصوص التي لم تقبل المعنى الظاهري؛ فإننا نلغي انتباها إلى أن ابن رشد قد استفاد استفادة كلية بذلك الرصيد المعرفي الذي أشار إليه الغزالي⁽¹⁵⁾.

وليس أدل على ذلك ما نجده مجسدا بوضوح-باستثناء شرحه لأرسطو- في كتاباته-ابن رشد-التي لم تخرج في الغالب الأعم عن الجانب العقلي التأويلي على نحو ما نجده مثلا في: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) مبينا القاسم المشترك بين الشريعة والفلسفة (الحكمة)، وكتابته (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) الذي

راح يبين فيه نقده المنهجي لتلك الأداة التي راح المتكلمون يوظفونها حيناً من الدهر على عقائد الشريعة⁽¹⁶⁾، وكتابه (تهافت التهافت) هذا الذي يلتبس على القارئ بأنه يقترب في شكله ونسيجه الخارجي إلى حد بعيد من كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي؛ فإنه ينصب أساساً على جانب سردي للأدلة التي راح يعارض فيها الغزالي والتي تقوم في الغالب الأعم على الجانب المنهجي وإن كان كلها لا ترقى إلى مرتبة اليقين لاسيما المنسوبة إلى ابن سينا⁽¹⁷⁾.

من هذا المنطلق يلحظ المنتبِع لحركية الخطاب الرشدي في غالبية السياقات تنامياً للخطاب الذي يبحث في جوهره ولَبَّه 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 راح الخطاب الرشدي يحاول التوقف عندها وتناولها في شكل تساؤلات لعل من أهمها: كيف تستطيع الذات الإنسانية أن تقرأ قراءة إطلاقية-عقلية تأويلية- لواقع حركية الخطاب 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 فعلاً إلى سبر غور العلاقة بين الجانب التنظيري للتأويل وما يقوم عليه الخطاب الفلسفي؟ ثم ما مفهوم العامة والخاصة في الخطاب الرشدي لاسيما عندما نجده يربط هذا بذاك بما أشار إليه واقع الخطاب القرآني وصولاً إلى الأبعاد التي لها علاقة بمفهومي: التفسير/التأويل؛ على أن الأول منهما للعامة والثاني لأهل النظر والبرهان؟⁽¹⁸⁾.

لا يستطيع الخطاب الرشدي في الغالب الأعم أن يخرج عن الجانب البرهاني وهو يتعامل مع واقع الخطاب القرآني، وذلك تبعاً لدرجة التلقي؛ وهو إذ ينحو نحو هذا المسار إلا على نية تجسيد الجانب البرهاني الذي يتماشى مع واقع النصوص القرآنية؛ على أساس أن ما ورد في ظاهرها لا يمكن بحال من الأحوال أن يخالف قانون البرهان المعتمد على العقل والنظر والتدبر تماماً ما كان يصرح به في كثير من المقامات. يقول في هذا المقام: «إنّه ما من منطوق به في الشرع مخالفاً بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وثُصِّحت

سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»⁽¹⁹⁾.

إنه بدون شك الجانب البرهاني الذي يُعدّ بحق الوجه العقلي للقياس الفقهي الشرعي. ومن ثمة يصبح أيّ خلاف بين البرهان وظاهر الشرع قابلاً قطعاً للعملية التخريجية التأويلية. وعليه فإنه يصرّح في مستهل كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) قائلاً: «أنّ غرضي أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكّرة 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 تعلقاً قريباً وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة (رضي الله عنهم) إلى أن فشا التقليد»⁽²⁰⁾.

ثم لا يقف ابن رشد عند هذا الحد فحسب، بل يرى أنّ ما خالف ظاهر الشرع الجانب البرهاني؛ فإنه حتماً يؤوّل تأويلاً وفق ما يقتضيه قانون التأويل العربي وهو موقف نجده مجسّداً عنده بصريح العبارة «ونحن قطع قطعاً أنّ كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك لماهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»⁽²¹⁾؛ الأمر الذي جعل من 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»⁽²²⁾.

من هذا المنطلق غذى الخطاب الرشدي ينحو في مساره المعرفي إلى تقييد مستويات التلقي البشري في علاقتهم بواقع الخطاب إلى قسمين: العامة والخاصة وهو إذ يصنع مثل هذا الصنيع إنما لرفضه تلك الطريقة المنهجية التي سار عليها الخطاب الغزالي والتي أحدثت ضجة فكرية كبيرة في أوساط العامة والخاصة معاً. يقول في هذا المقام: «وأنّ من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً 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»⁽²³⁾.

في ضوء هذه الحقائق المبنية على إدراك ذلك الحق الوجودي/المعرفي راح الخطاب الرشدي يقسم واقع الناس ثلاثة أقسام وذلك تبعاً لمقتضى الخطاب القرآني المطلق. يقول في هذا المقام ما نصّه: «...وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»⁽²⁴⁾.

لعل المسكوت عنه في مثل هذه التصريحات المشار إليها داخل النص لابن رشد ومثيلاتها كثر، إتما تنبئ من قريب أو من بعيد على اشمئزاز وتضاييق ابن رشد من تلك التخريجات التأويلية من قبل المتكلمين الذين راحوا في الغالب الأعم يستخدمون في المعرفة والتأويل أدلة جدلية كلامية وهم يخاطبون الناس على اختلاف مقاماتهم على أنها حقائق نصت عليها الشريعة ففشى أمرها بين العامة والخاصة ومن ثمة «أوقعوا الناس من قبل ذلك في شنان وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق»⁽²⁵⁾.

نسلس القول لنقول في حق التأويل من المنظور الفلسفي بأنه كان يمثل في تراثنا العربي الزاخر تلك التخريجات الذاتية التي راحت تنزوي عليها الذات المفسرة أو المؤولة وهي نتناول واقع الخطاب القرآني الخالص، وبإليتها هذه الذوات لو جعلت أمام تلك الخلفيات المذهبية حداً فاصلاً وراحت تستقبل هذا الواقع الإطلاقي بلغته الإطلاقية لاستطاعت بدون شك أن تستببط الكثير من الحقائق والأبعاد التي نحن الآن في عصرنا هذا في أمس الحاجة إليها. ونحسب أن ما قد أشار إليه ابن رشد في شأن قضية التأويل من منظور فلسفي كفيلاً بأن يأخذ بالألباب إلى الاعتماد على الجانب العقلي/البرهاني في تناول القضايا على اختلاف سياقاتها الداخلية والخارجية وهي تتعامل مع الخطاب القرآني.

من هذا المنطلق لا بأس بأن نعطي بعضاً من الآراء استقيناها من بعض النصوص التي أشار إليها ابن رشد في كتاباته وهو يتناول واقع الحقيقة المطلقة من زوايته وشاكلته التي ظل يسير وفق خطاها حيناً من الدهر، وهي أبعاد نحسبها أنها تتماشى والبعد التأويلي/الفلسفي القائم على مبدأ العقل والبرهان وهي على النحو الآتي:

- لم تأب شخصية ابن رشد أن تكون تابعة وشارحة للذي قيل أو حكم مهما كان المقام الذي يحتله، اللهم ما ورد في واقع الخطاب القرآني

المطلق أو السنة النبوية فذاك شيء راحت 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 بُعداً آخر غير البُعد الكائن في طيات الوقائع التي يتوقف عندها.

● لا يمكن الفصل بين الفلسفة (الحكمة) والخطاب القرآني (الشريعة) أو إن شئت بين العقل/الإيمان؛ على أساس أن ابن رشد لم يكن مثل الذين راحوا في كثير من السياقات يؤمنون بمبدأ الثنائية في باب المعرفة وإنما هي حقائق تصب في عمق الحق الواحد الذي لا شريك له البتة، لأن الحق لا يمكن بحال من الأحوال أن يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. يقول ابن رشد في هذا المقام: «...ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر هو يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن... فإنا 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»⁽²⁶⁾. بل أبعد من ذلك أنّه «يجب أن لا تثبت 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»⁽²⁷⁾.

● تحقيق ذلك الجانب القياسي الذي يستطيع إلى حد بعيد أن يجعل المجهول معلوماً وذلك عن طريق تطبيق مبدأ النظر والتدبر. يقول في هذا السياق ما بيّنه: «وإذا تقرر أنّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس. فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»⁽²⁸⁾.

● لا بدّ 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 دائماً 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 حق معرفته، أن

يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات؛ لأنّ من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع»⁽²⁹⁾.

• 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 إنّما ينبني أساساً على مبدأ التبعية لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها الوجودي المطلق، بينما العقل الإلهي له القدرة الكافية والشفافية في أن يعقل جميع الموجودات بحكمته المطلقة الذي لا يدركها إلا هو. يقول في هذا الصدد ما بيّأته: «إنّ الترتيب الذي في العقل الإنساني الذي فينا إنّما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها، ولذلك كان ناقصاً جداً، لأنّ كثيراً من الترتيب والنظام اللذين في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا، بينما العقل الإلهي إذا تعقل فإنّه يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب اللذين في جميع الموجودات»⁽³⁰⁾. بل نجده في سياق آخر يشير إلى حقيقة وجودية لا تستطيع أيّ موجود إنساني الانسلاخ عنها أبداً، وهي النظام العقلي بترتيبه المحكم الذي يسري في ذاتية البشر منذ الأزل؛ الأمر الذي يجعل من الذات الإنسانية تكون مؤهلة سلفاً لأن تستخدم جانب النظر والتأمل وهي تتعامل مع واقع النصوص. ومن هنا فإنّ «كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه»⁽³¹⁾.

إنّ الخطاب الرشدي/التأويلي الذي لربّما الطابع الذي انماز به عن سابقه هو تلكم الجرأة العلمية المعرفية التي أهّلته سلفاً لأن يتناول الإجراء التأويلي من باب الفلسفي العقلي، وهي تخريجة جعلت كثيراً ممن لم يرضوا به يوجهون إليه كثيراً من التهم التي لا تتماشى وحرمة البحث العلمي. إنّ ما ظل يؤمن به ابن رشد خلال اقتحامه باب المعرفة من بابها الواسع هو أنّ الخطاب القرآني يحوي في باطنه مستويات عدة تتماشى وعالم الذات المتلقية كل ودرجة استيعابه واستنباطه لأبعاد واقع الخطاب القرآني، وهي حقائق معرفية تظل ماثلة في واقع الخطاب القرآني على نية الإعجاز في اللفظ والمعنى؛ الأمر الذي يجعل من الذات المتلقية القائمة على تجسيد الجانب العقلي/الفلسفي مؤهلة باستمرار على اقتحام قرائن الخطاب بكل ما يتماشى وحركية السياق الواقعي المتجدد والمتغير.

المصادر المعتمدة في البحث :

ابن رشد:

- تفسير ما بعد الطبيعة. نشره الأب مورييس بويج، المكتبة الكاتوليكية، بيروت، 1938-1952.
- فصل المقال ما بين الحقيقة والشرعية من الاتصال. تحقيق: عبد الكريم المراق. تونس. المنشورات للإنتاج والتوزيع ط1، 1991م..
- الكشف عن مناهج الأدلة. المكتبة التجارية المحمدية. القاهرة. 1968م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد. مطبعة الاستقامة. القاهرة. 1932. 2/1.
- تهافت التهافت. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف بمصر ط2، 1969م.
- الفخر الرازي:
 - رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي من قطع بقيت من كتبه المفقودة، جمعها وصححها بول كراوس- بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1973م، كتاب الطب الروحاني
 - حسام محيي الدين الألويسي:
 - تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل. آفاق عربية، العدد 2 (أيار/مايو 1985م).
 - الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد، 1990م، الفصل 7،
 - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. مطبعة الزهراء. بغداد، 1967م.
- فؤاد زكريا:
 - آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1975م
- زكي نجيب محمود:
 - تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1971م
- حسن مجيد العبيدي:
 - العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد. دار الطليعة، بيروت، 1995م.
- محمد المصباحي:
 - الهوية والمغايرة بين العقل والعالم عند ابن رشد. ضمن مؤلفه «دلالات وإشكالات»، منشورات عكاظ، الدار البيضاء، المغرب، 1988م.
 - إشكالية العقل عند ابن رشد، المؤتمر الثقافي العربي، بيروت، 1988م
- أبو حامد الغزالي:
 - المنقذ من الضلال. تعليق: عبد الحليم محمود، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952
 - تهافت الفلاسفة. تحقيق/ سليمان دنيا. دار المعارف ط4، القاهرة، 1966م.
- عبد الرحمن التليلي:
 - ابن رشد الفيلسوف العالم. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. إدارة الثقافة تونس. 1998م..
- أنور الزعبي:
 - في مفهوم التهافت عند الغزالي وتهافت(تهافت التهافت) عند ابن رشد. مجلة الكلمة. العدد 21 لبنان بيروت. 1998م.
- محمد بيصار:
 - في فلسفة ابن رشد- الوجود والخلود- دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.
- محمد عابد الجابري:
 - المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس- مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد- ضمن أعمال ندوة ابن رشد، الرباط 1981م

الإحالات والهوامش:

1. ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. نشره الأب، موريس بويج، المكتبة الكاثوليكية، بيروت 1938-1952، 10/1.
2. ابن رشد. فصل المقال ما بين الحقيقة والشريعة من الاتصال. تحقيق: عبد الكريم المراق. تونس. المنشورات للإنتاج والتوزيع. ط1، 1991م.. ص: 31-32.
3. الفخر الرازي: رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي من قطع بقيت من كتبه المفقودة، جمعها وصححها بول كراوس - بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1973م، كتاب الطب الروحاني، ص: 17-19.
4. ينظر في هذا الصدد إلى: حسام محيي الدين الألوسي: تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل. آفاق عربية، العدد 2 (أيار/مايو 1985م)، ص: 81 وما بعدها بشيء من التصرف...
5. يقول حسام الألوسي في هذا السياق ما نصه: «إن 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، وعدد ما شئت من الصوفية، إشراقيين وغير إشراقيين..... بمعنى أن الناس ليسوا سواسية في الإفهام وهم لذلك يقسمون المخاطبين ونوع الخطاب إلى عامة وخطاب خطابي، وأوساط، والخطاب معهم هنا استدلالى جدلي، ثم خاصة والخطاب معهم هنا برهاني، وربما أضاف البعض نوعا ثالثا وهو مرتبة الواصلين، وربما أضاف مستوى آخر لا يقوله الإنسان إلا نفسه». ينظر في هذا المقام بالذات إلى: حسام الألوسي: مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي (فترة ازدهاره من المشرق والمغرب). المجمع العلمي العراقي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط2، بيروت 1998م. ص: 114.
6. عن هذه المعاني والأبعاد يمكن الرجوع على سبيل المثال لا الحصر إلى كل من:
 - حسام محيي الدين الألوسي: الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد، 1990م، الفصل 7 ص: 204 وما بعدها بشيء من التصرف.
 - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1975م، ص: 13، 25.
 - زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1971م، ص: 309-317.
 - أنور عبد الملك، المقدمة، في: جون لويس، مدخل إلى الفلسفة. ترجمة: أنور عبد الملك، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 1983م. ص: 5-7 وغيرها كثير....
7. من اللافت للانتباه أننا نجد ابن رشد يقسم العلوم الفلسفية ثلاثة أقسام تتماشى - على حد اعتقاده - إلى حد 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 الطبيعة، بيروت، 1995م. ص: 16 وما بعدها بشيء من التصرف
8. يمكن الرجوع في هذا المقام بالتفصيل إلى: ابن رشد: فصل المقال. المصدر السابق. ص: 35-36. وكذلك دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث، ص: 914.
9. راجع في هذا المقام: محمد المصباحي:
 - الهوية والمغايرة بين العقل والعالم عند ابن رشد. ضمن مؤلفه «دلالات وإشكالات»، منشورات عكاظ، الدار البيضاء، المغرب، 1988م. ص: 66-67-68.

- إشكالية العقل عند ابن رشد، المؤتمر الثقافي العربي، بيروت، 1988م، ص: 191-223
- 10. ينظر في هذا المقام بالتفصيل أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. تعليق: عبد الحليم محمود، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952م. ص: 44.
- 11. الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق/ سليمان دنيا. دار المعارف، ط4، القاهرة، 1966م. ص: 320.
- 12. ينظر عبد الرحمان التليبي: ابن رشد الفيلسوف العالم. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. إدارة الثقافة تونس. 1998م.. ص: 100-101.
- 13. أنور الزعبي: في مفهوم التهافت عند الغزالي وتهافت (تهافت التهافت) عند ابن رشد. مجلة الكلمة. العدد 21 لبنان بيروت. 1998م. ص: 61.
- 14. ينظر في هذا المقام بالنسبة لمعنى التهافت إلى: أنور الزعبي: المرجع نفسه. ص: 57.
- 15. راجع في هذا المقام محمد بيسار: في فلسفة ابن رشد- الوجود والخلود- دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م. ص: 52-60. وأيضا حسام محيي الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. مطبعة الزهراء. بغداد، 1967م. ص: 17 وما بعدها
- 16. ينظر في هذا المقام بالتفصيل إلى ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. المكتبة التجارية المحمدية. القاهرة. 1968م. ص: 42.
- 17. راجع في هذا الصدد: محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس- مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد- ضمن أعمال ندوة ابن رشد، الرباط 1981م، ص: 131.
- 18. ينظر عبد الرحمان التليبي: ابن رشد الفيلسوف العالم. المرجع السابق. ص: 97-105.
- 19. ابن رشد: فصل المقال المصدر السابق. ص: 81.
- 20. ابن رشد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. مطبعة الاستقامة. القاهرة. 1932. 2/1.
- 21. ابن رشد: فصل المقال المصدر السابق.. ص: 16.
- 22. المصدر نفسه.
- 23. المصدر نفسه.. ص: 49.
- 24. المصدر نفسه. ص: 51.
- بل نجد في سياق آخر يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى بأن واقع الخطاب القرآني إنما أنزله الخالق سبحانه وتعالى للبشر قصد استنباط واستخراج تلك المعاني والأبعاد تبعاً 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 تلطّف 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 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 تتجلى إلا لأهل البرهان». نفسه. ص: 46.
- 25. نفسه. ص: 81.
- 26. المصدر نفسه.. ص: 35-36.
- 27. المصدر نفسه.. (دار المشرق). ص: 48.
- 28. نفسه. ص: 28.
- 29. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة المصدر السابق. ص: 56.
- 30. ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف بمصر. ط2، 1969م. 358/1.
- 31. نفسه. 528/2.