

التأويل الفلسفي ومقاصد الشريعة.

د. عبد القادر فيدوح - جامعة قطر

أ. إبطال الظاهر :

يكثُر الجدل في الدراسات الحديثة حول ما إذا كان الإسلام بطروحاته العقلانية بحاجة إلى تأويل؟ وهل بإمكان استنطاق القرآن في حوار العقل مع النص عبر آلية التأويل؟ واعتبار التأويل العقلي أداة للنفقة في الدين؟ . ولعل الاشكال نفسه يطرحه ابن رشد حيث استهل كتابه فصل المقال في الفقرة الأولى منه يطرح هذا السؤال : هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم مخطور، أم مأمور به إما على جبهة الندب أو على جبهة الوجوب؟ .

إن الشروع في الإجابة على هذه الأسئلة يعيدنا إلى ما مر بنا في الفصول السابقة عن معنى التأويل عند المذاهب الدينية وعلماء الكلام، من حيث اعتباره إظهار أو كشف المراد عند الشيء المشكل. وعلى هذا الدرب نهج من جاء بعدهم من الفلاسفة على قدر من الاختلاف في الوسيلة التي بعثت فيهم روح التساؤل: هل يبقى ظاهر السياق موجهاً لحركة التأويل في فهم النص؟ وإلى أي مدى يبقى المعنى المجازي مشدوداً إلى المعنى الوصفي للفظ؟ وما هي امكانية تجاوز المعنى الوصفي للنص؟ .

لقد كانت مثل هذه الأسئلة حاجزاً للمتمسكين بالجانب العقلي باستخدام آلية التأويل سبيلاً لهم لحمل النص على خلاف ظاهره ، وقد تعزز ذلك أكثر في الفكر الفلسفي الذي أثبت خلافاً بينه في هذه المسألة - بين الفقهاء وعلماء الكلام و الفلاسفة.

ولمزيد من التوضيح ارتأينا أن نعود إلى إشكالية ظاهر النص ضمن سياق أفق المفاهيم والتطورات المعرفية ، من منظور التوفيق بين الدين والفلسفة بما يقتضيه الدليل العقلي . ووثبنا على منهجية ظاهر النص القائمة على إحضار المعاني في الذهن

بما هي حقائق، لا يمكن الخروج عليها، على اعتبار أن كل ما هو مضاف إلى كلام غير مجوز بمثل ما أمر به الصنعاني* وابن تيمية**، وغيرهما كثير، ومرورا بآراء المتكلمين في ترجيح كفة العقل والذي على أساسه يستطيع الإنسان أن يفكر تفكيراً سليماً، بالنظر إلى أن علم الكلام تركز فيه قوة المتكلم على الاستدلال حول المسائل الاعتقادية، مما أدى إلى النزعات الشديدة بين المسلمين، الأمر الذي شتتهم وفرق ما بينهم، فانتفت عنهم الوحدة في المنهج والأسلوب، ووصولاً إلى الفلاسفة الذين تميزوا بالمنهج التبريري في رؤيتهم للمفاهيم، مروراً بكل هذه المراحل، استطاعت آلية التأويل، بوصفها مادة التحرر العقلي في التشريع، التخلص من ظاهرة جمود النص، محاولة بذلك متابعة المستجدات بما تستلزمه العلة في دورها التسلسلي، بحيث يكون الشيء علة للآخر. وقد أكد لنا مصطفى عبد الرزاق أن الرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين، نما وترعرع في ظل القرآن، ونشأت فيه المذاهب الفقهية، وأنع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه، قبل أن

تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين، فيما وراء الطبيعة. والباحث في الفلسفة الإسلامية يجب عليه أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده¹

ولعل من العوامل الرئيسة التي فرضت تبني ظاهر النص، الصراع السياسي السائد، مما عزز وتيرة الاستتباب الفكري في أحادية المعنى، المستمدة بالأساس من أحادية التوجه السلطوي، وهي علاقة تجمع بين القارئ وسلطة النص من جهة، وعلاقة الفرد بالسلطة الدينية أو السياسية، من جهة أخرى، لأن الأمر متعلق بحقوق الفرد وحرية، وهذه الحرية تتراوح بين أن تكون معدومة وأن تكون

* في كتابه: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان.

** بخاتمة في كتابه: موافقة صريح العقول الصحيح المنقول.

1 ينظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف - القاهرة ط 1 1944 ص 123 - 157.

مقيدة وأن تكون مطلقة. ولعل أسباب التمرد على النص والتحرر من ريقته، أو الإستسلام له هي الأسباب ذاتها الداعية إلى التمرد على السلطة أو الخضوع لها، وهي أسباب، على اختلافها، لا تخرج عن أن تكون إلزامية في حالات الضعف وملازمة القانون، أو إرادية إيديولوجية في حالات الانبهار بالمشروع و صاحبه، أو رفضه ومعاداته. وبذلك يكون القول بأحدية المعنى أو بتعددده قولاً متصلاً بعلاقة القارئ بالنص أو بصاحب النص لا يعدو أن يكون عاكساً ومسيراً للقناعات الأيديولوجية والأوضاع الثقافية والسياسية²

لقد سادت فكرة التمسك بظاهر النص عند أهل الحديث ، بخاصة عند داود الظاهري، حيناً زمنياً معتبراً في تاريخ الفكر العربي للدلالة على إبراز المعنى بما لا يدعو مجالا للخلاف، وهو الصريح في حقيقته. وعلى ضوء ذلك فإن التأويل الذي يركز على حمل اللفظ، على خلاف ظاهره، لا يمكن أن يكون مجاله النوع الثاني " أي النص الصريح " بل النوع الأول وهو "الظاهر"، ولكن الالتزام به يتوقف به أولاً على أن يكون هناك دليل عقلي أو لفظي بصرف اللفظ عن ظاهره، بحيث تكون إرادة المعنى الظاهر منه مستحيلة من الناحية العقلية أو غير واردة من الناحية اللغوية المعنوية ، وثانياً أن يكون المعنى الجديد متناسباً مع المعنى الأصلي ، ومع سياق الكلام العام كما في مثل "المجاز" أو "الاستعارة" ، ففي هذا المجال لا بد من وجود علاقة - محددة أو مطلقة - بين المعنى الحقيقي والمجازي، أو الكتابة التي لا بد فيها من وجود تلازم عرفي بين المعنى الأصيل والمعنى الذي يراد إفادته باللفظ على سبيل الكتابة"¹

إن اتباع المنهج السليم الذي نحاه الفلاسفة في تبريراتهم حول لهم قراءة النص قراءة مغايرة كان يعتمد على العقل، وقد ساعدهم على ذلك انتشار الوعي المعرفي ،

² الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتاب التفسير، تونس ط 1 1968 ص 204

¹ ينظر السيد محمد حسين فضل الله : النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد ، مجلة المنطق عدد 117-1997

والمؤهلات الثقافية التي كانت في مستوى استيعاب الفكر الجديد، مما أسهم في تحول الفكر من الظاهر إلى الباطن، إلى إنتاج المعرفة، على خلاف ما كان سائداً عند أهل الحديث وبعض المتكلمين الذين

كانوا يفتقدون إلى المنهج الذي من شأنه أن يوسع ظاهرة اهتمامهم وتصوراتهم ، الأمر الذي تداركه الفلاسفة عندما صبغوا آراءهم بالجدلية والتبريرية ما مكنهم من إبطال الظاهر، وإكساب دافعية التأويل صفتها الفاعلية، بتقريب الفلسفة من العقيدة، أو التوفيق بين الحكمة والشرعية.

لقد عزز الفلاسفة مقولة تقسيم النص إلى ظاهر وباطن، وأن الظاهر ما عني بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل، وهو ما أطلق عليه بالمنهج التوفيقي في فهم النص. نتيجة لذلك تشعب احتدام الخلافات بين أهل الحديث وعلماء الكلام والفلاسفة ، فاتسع مجال الرأي ، وانتشر الاستنباط بخاصة عند الفلاسفة الذين أرجعوا النص إلى أعمال العقل وإظهاره بما يتلاءم مع أهل البرهان، تفاديا للخلافات المفرطة التي من شأنها أن تمزق الوعي المعرفي نتيجة للتأويل الذي قد يعرض في غير موضعه. لذا يرى ابن رشد أنه ينبغي أن يُقرَّ الشرعُ على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمر جميعاً، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس ، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين ¹.

وتقسيم ابن رشد الشرع إلى ظاهر وباطن مفاده قصور النظر لدى عامة الناس و جهله البرهان الذي هو أعرف عند الفلاسفة بما هو غاية مقصودة توجب النظر

¹ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص 151.

الموصول إلى الحقيقة التي قد يستعصي فهمها عند عامة الناس الذين يفتقدون إلى العقلية النافذة .

وحتى لا يترك الأمر فوضى بين جميع الناس في الخوض في التأويل ، جعل ابن رشد ومن قبله الغزالي، ضوابط صارمة يكون من شأنها تقنين مسألة التأويل . فإذا كان الغزالي يرى أن للراشخين في العلم معيارا في التأويل وهو: أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك . أضف إلى ذلك أنه قسم أصناف الناس في فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص، وصنف للعوام مؤلفات تناسب مع مداركهم التي لا تطيق ما يطيقه الخواص من تأويلات، و هو ما أشار إليه ابن رشد صراحة في كتابه مناهج الأدلة في أثناء حديثه عن مصنفات الناس معتمدا ما قاله الغزالي، ومعتبرا أن القانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتابه التفرقة، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس : الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي¹، وابن رشد عندما يشير إلى ذلك فإنه يعتقد جازما أن طباع الناس متفاوتة ومتفاوتة في المستوى، وأن عامة الناس غير قادرة على معرفة حقائق باطن النص إلا من قبل ذوي العقول النيرة، ولعل في عرض هذه الإشكالية ما يبين احتدام الصراع بين المؤيدين والمعارضين لمسألة الباطن والظاهر فكان من شأن ابن رشد " أن أبدع في تناوله التناقض بين الظاهر والباطن بطريقة دياكتيكية ... تقوم في رفع التناقض، وذلك بالاثبات بتأليف جديد، وهذا التأليف الجديد يكمن في تأويله المجازي الذي يحافظ على قداسة اللغة العربية مع إخضاعها في الوقت نفسه للقياس العقلي "¹ الذي لا يستطيع - أحد - من غير الراشخين في العلم تبنيه والخوض في مجاله ، لإدراكهم أن المعنى الذي صرح به في الشرع ليس هو المعنى

¹ ينظر محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، سلسلة اقرأ ، دار المعارف 1996 ص66.

¹ مراد وهبة وآخرون ابن رشد والتنوير، ط 1، دار الثقافة الجديدة ، 1997، ص89.

الموجود، بل أخذ بدله على جهة التمثيل، وقد أدرجته بعض الدراسات² تحت أربعة أصناف على النحو التالي:

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلا الفطرافائقة.

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم منه بعلم قريب الأمران معا.

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ، يعلم بعلم البعيد لماذا هو مثال.

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

لقد بدا لنا عند تعرضنا الى مصنفات الدراسات القديمة أن لإشكالية "الظاهر" في تحليل النص مكانة متجذرة، بخاصة، عند أهل الحديث، وحتى إن اختلف مدلولها فهي تناول بدرجة متفاوتة من الوعي التي تسمح بتعدد المعنى بوصفها مسلكا حضاريا يتجدد بتلاحق الآراء بما تستدعيه ظاهرة التواصل اللغوي فالأجاء الظاهري رؤيا استنتاجية من المعنى المدرك ، لأن في نظر متبعيه أنه قطعي الدلالة ، وما كان قاطعا في دلالة لا يقبل احتمال التأويل ، لذا ركزت معظم الدراسات السابقة على تعزيز المنهج الفلسفي من منظور الاستنتاج بالبرهان ، كما ركزت على ما كان يقبله النص قبولاً مرجوحاً في وضوح دلالة من حيث لا يقبل الاحتمال.

وإذا كان الأمر كذلك عند مدرسة أهل الحديث، فإن الممارسة التأويلية في مثل هذه الحالة غائبة بالقدر الذي رجحته - نسبيا - مدرسة الرأي، وبخاصة الفلسفة فيما بعد، لذا لم يأخذ النص من ذي قبل نصيبه من الدلالة المستهدفة، والنص أيا كان، بما فيه النص القرآني، برهاني الدلالة في مقارعة الحجّة بالحجة، وتفنيد اجتهاد الخصوم بما يملكه كل مشرع من وسائل إقناعية. وفي هذا دليل على اعتماد التأويل، وأن العلم بهذا لا يكون إلا بفقه النص، أي فهمه، والعلم به، لأن الفقه

² ينظر محمد حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، ص 67-68.

لا يتعلق بوضعية دلالية منعزلة أو متفرقة ، بقدر ما يصبو إلى وضع مجموعة القواعد المبينة لكيفية الاستدلال ومعرفة الطرق المؤدية إلى استنباط الحكم من الأدلة الشرعية¹ لذا استوجب الفلاسفة إخضاع الظاهر بالبرهان بتجنب أخذ النص على ظاهره والنيل إلى الدلالة المجازية. ومن هنا نجد الغزالي يركز في بعض مواقفه على أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس هي الوجود الذاتي في حقيقة حدوثه والوجود الحسي من حيث لا يمكن أن يشارك آخر غيره فيما يحس، والوجود الخيالي في رسم الصور الذهنية ، والوجود العقلي في أن يكون في الشيء روح وحقيقة، والوجود الشبهي بحيث يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصية من خواصه على اعتبار أن " أنواع الوجود ومراتبه و طبيعة كل وجود، ووفقاً لهذا يتحدد الموقف من التأويل ، فيدرك الإنسان أن منه ما لا يقبل التأويل، ومنه ما يقبل التأويل فالوجود الثابت الحقيقي لا يقبل تأويلاً، أما ما ليس له وجود حقيقي ثابت كأن يكون وجوداً حسياً في حس الفرد نفسه أو في خياله، ومنه ما يدرك العقل معناه، ومنه ما هو تشبيهه لتقريب معناه وفهمه، فإذا عرف الإنسان تلك الأنواع استطاع أن يفرق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبل، ثم استطاع أن يحدث درجات التأويل وفقاً لتبين حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه"¹

إن مسألة ظاهر النص في احتماله المرجوح لم تحقق للدراسات الفلسفية إلا اتجاهات اتباعية على نحو ما نهجه الغزالي ، فيما تميز ابن رشد - ومن تبعه - بمحاولات جادة ، استطاعت أن تتجاوز الفكر السابق بالنقلة النوعية التي حولت معنى النص بحسب ما يلائم أصناف الناس ومراتبهم الفكرية ، فوضع للتأويل قواعد وفصولاً تتجاوز بها ظاهر النص لدى النخبة التي كان تبنيها لها يمثل إقداماً لذروة النضج الفكري السائد في نقلته النوعية.

¹ ينظر السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين ص 13 عن الهادي الجطلأوي: قضايا اللغة في كتب التفسير ، ص 201-202

¹ ينظر عاطف العراقي وآخرون: ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1993، ص 214.

وإذا كان النظام السائد للوعي الفكري قد أسقط التفسير بالظاهر الذي هو مخول للعامة في قصورها ببعد النظر العقلي، وتجنب الخوض في الاختلافات التي قد تؤدي بهم إلى التقليد الأعمى والتعصب المفرط لأي مذهب، إذا كان الأمر ذلك بالنسبة لعامة الناس ، فإن الخاصة منهم كانت تميل إلى التحليل الباطني من منظوره التأويلي ، نظرا لمطاردة الفلاسفة الذين كانوا يهتمون بالزندقة والكفر، وهذا ارتهان الفلاسفة للمستقبل يتبنى انتاج المعرفة عبر آلية التأويل التي توجب التصوير بحسب رتب الناس وتكوينهم الثقافي الملائم لهم. وطرق التحصيل متعددة فمنها الطريق الخطابي، والجدلي والبرهاني " فإذا كان من أهل البرهان فإنه يحصل منه التصديق عن طريق البرهان، وإن كان من أهل الجدل فيحصل له التصديق عن طريق الجدل، وإن كان من أهل الخطابين، وهم الجمهور الأعم، فيحصل لهم التصديق عن طريق الموعظة الحسنة.¹

لقد منحت الفلسفة للنص دورا متميزا فيما يستوجبها العقل ، فأخذ التأويل مكانة محترمة بين الدارسين بخاصة منهم الفلاسفة الذين نظروا إلى المؤول بأن ينظر، ويتأمل، ويستدل ليتهدي إلى رد الشيء إلى نصابه ومعرفته المعرفة الحقيقية . وفي ذلك اتفاق نسبي مع ما ذهب إليه الأشاعرة، وبخاصة المعتزلة التي اعتبرت حجة العقل أولى خصائص مصدر الالتزام في مسألة النظر، ودرك الشيء قبل الكتاب والسنة والإجماع من حيث إن المعارف ، ومعرفة الله على وجه التحديد ، لا تنال إلا بحجة العقل .

وإذا كانت وظيفة التأويل على هذا النحو، فإن محاولة التقليل من شأنه، أو إقصائه عن أداء وظيفته يعد تعطيلا للاجتهاد ، وارتهان الأمة إلى الماضي. لذلك قرر ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان " ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه

¹ ينظر، فصل المقال: 116 وما بعدها

القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول ما من منطوق به في الشرع خالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد " ¹⁻

ب - أوليات التفكير بالتأويل :

لقد أفادت المفاهيم الفلسفية، ومن جملتها الدراسات التأويلية من علم الكلام الذي يعتبر في طليعة المعارف التي كان لها شأن عظيم، في بلورة طروحات الفلسفة الإلهية، بما في ذلك مدونات الدراسات القرآنية بالعقيدة، وعلم التوحيد، وسائر المعارف الأخرى التي أسهمت بدورها في تأصيل قواعد الفلسفة الإسلامية. وهذا ما اتفقت عليه الدراسات الحديثة على ما أمدت به الفلسفة بمدد غزير في تعزيز الفلسفة الإسلامية الأمر الذي شجع الفلاسفة على أن يستفيدوا من علم الكلام وانخوض في مجالات جديدة لعلم الإلهيات على وجه الخصوص "وهبت رياح التردد على الافكار الفلسفية ، واصطدمت عقائد المتكلمين مع آراء الفلاسفة . وقد سعى الفلاسفة بما يملكون من قوة العقل للخروج من ذلك الطريق المسدود ، فأوجد ذلك حركة خاصة مثمرة في إلهيات الفلسفة الإسلامية " ¹⁻ ، وعلة ذلك تكمن في أنه لن يتم أحدهما إلا بالآخر بما تفرضه الضرورة العقلية، على اعتبار أنها رجاحة مؤيدة لحقائق الشرع، كما أن النص الشرعي مدرك لضرورة العقل وأحكامه وفق مقتضيات القرائن الدالة .

من هذا المنظور يمكن اعتبار التأويل في سياقه الفلسفي محل خلاف بين الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة، من حيث السياق الإجرائي، نظراً لوجه الخلاف بين المعرفة الاعتقادية عن طريق القلب واللسان، والمعرفة الكسبية التي يخوض فيها

¹⁻ فصل المقال ص 98

¹⁻ المطهري : العدل الالهي ، ص 35 .

الإنسان بالعلم والعقل ، وقد وصل الخلاف بين القدامى إلى أشده، فبينما وكلت المعتزلة سلطة التفكير إلى العقل المطلق - على نحو ما مر بنا- أرجعت الفرق الكلامية الأخرى أمر التدبر والتفكر إلى التوفيق بين النقل والعقل ، ولعل المستفيد من ذلك كله هو السبيل الإجرائي لمفهوم التأويل الذي منحتة الفلسفة دورا نشطا ومكانة متميزة بين الفلاسفة تضاهي منزلة "مفهوم النقل" لدى أهل الحديث. وقد شجع على ذلك انتشار الفلسفة بخاصة إذا أخذنا في الاعتبار دور السلطة في تشجيع الترجمة والتباهي بنقل العلوم اليونانية، قبل أن تفعل الفلسفة فعلها في تثوير العقل، وتنشيط الوعي المعرفي لدى الخاصة إلأن صار التأويل إجرائيا يتخذ سبيله ضد أساليب البحث الفلسفي.

لقد فرضت المعرفة المطلقة - في الفكر الإسلامي - نمطا فكريا أخذ على عاتقه تأصيل مهمة الواجب الشرعي، والحقيقة الدينية بالنص دون سواه، واشتد الصراع بين التيار النصي والتيار الكلامي، سواء منهم المعتزلة أم الأشاعرة، بخاصة في مسألة التدليل على أهمية النظر في معرفة الله فيما إذا كانت واجبة بالشرع أم بالعقل، واستمر الوضع على هذه الحال حيزا زمنيا معتبرا حتى أفول نجم علماء الكلام، وبزوغ نجم الفلاسفة الذين رحخوا الحكم على الشيء بحسب مقتضى العقل والواقع، وهو ما أدخلهم في صراع مع التيار النصي الذي يقف عند ظاهر النص من دون البحث في العلل، فتحول الصراع من أهل الحديث وعلماء الكلام إلى أهل الحديث والفلاسفة، وحاول كل تيار أن يقنع الآخر بما يعتقد من أدلة مقنعة ، إما بالنقل أو بالعقل إلى أن جاء ابن رشد وفصل في العلاقة بين الحكمة والشرعية معتبرا أن الغاية من الفلسفة هي الوصول إلى الحقيقة التي أكدتها الشريعة ، وهي حقيقة وجود خالق لهذا الكون ، لذا فإن النظر البرهاني - في نظر ابن رشد - "لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع : فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له " ¹⁻

¹⁻ فصل المقال : 96

والحاصل ضمن هذا السياق أن كلا من أراء أهل الحديث وعلماء الكلام، والفلاسفة - كلها - تصب في منهج واحد هو كيفية قراءة النص في البحث عن الحقيقة في ضوء ترجيحات غير متباعدة النتائج، يفرضها الواقع ويقويها العقل. وإذا كان هناك من تباين فإن ذلك من شأن طبيعة الموضوع من حيث كون اهتمام الفقه بالفروع، في حين يهتم علماء الكلام بالنظر في الأصول، بينما يتولى الفلاسفة، بمنهجية علمية، المسألة بما يستدعيه الحقل المعرفي بالنظر العقلي، الأمر الذي زواج بين وجود فقهاء فلاسفة، وفلاسفة فقهاء، في التحقيق بين العمل الفقهي والتوجه الفلسفي، وهو ما أكد خلق التوازن بين النقل والعقل.

ضمن هذا المنظور استطاع الفلاسفة المسلمون أن يؤكدوا أن الفلسفة الإسلامية تجمع بين النقل والعقل، وبين مباحث الإلهيات في التوحيد وقضايا الوجود من جهة ثانية. ومن هنا، تجسد الاعتقاد في مبادئ الفلسفة الإسلامية بضرورة العلم بالتوحيد والأخذ بالتأويل، بغرض التمكن من تقريب النص إلى حقيقته وحل الخلافات، وتقديم الحلول المناسبة للأمور بها في الشريعة.

لذلك، أصبح التأويل بين النقل والعقل - في نظر الفلاسفة - وسيلة لتحقيق صدق العقيدة، وتوجيه الأراء التي تتميز بها الحقائق، ولما كان الأمر كذلك، كانت فلسفة التأويل تقوم على وجوب التصديق بالسمع والعقل، كما تقوم على الباطن الذي هو علم الحقيقة، والظاهر الذي هو علم الشريعة.

إن الانتصار للتأويل والاهتمام به ، وسيلة يحقق جوهر البنية الفكرية للفلسفة الإسلامية ، في تلازمها مع الشريعة، من منظور أن طريق التوحيد هو العقل بوصفه قوة عاقلة، مستقلة ، متأملة، ومتدبرة، بالنظر في الأدلة التي يتوصل بها الإنسان إلى حقائق الأشياء، وهو المقصود بالتأويل الراجح والذي هو أول الواجبات في الفلسفة الإسلامية. أضف إلى ذلك أنه بالتأويل العقلي تقع مسؤولية الفلسفة الإسلامية والذي من خلاله يتمكن الإنسان من توفير الهدف المنشود، واستنباط الأحكام من ظاهر النصوص الشرعية ، وتوضيح معانيها بغرض

تقريب مقاصد الشرع، ومتى حصل ذلك من المؤول صح منه النظر والاستدلال بالتأويل الحقيقي .

وإذا كان علماء الكلام قد أفاضوا الحديث في مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل - كما مر بنا - فقد وجدت هذه الإشكالية مكانها بحيز أوفر لدى الفلاسفة المسلمين الذين اعتبروا أن كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل ، حتى صعب عليهم أن يرسموا الحدود الفاصلة بين الشريعة والفلسفة الإسلامية ، أو بين كلمة فلسفة واستعمال حكمة إلهية ، فتداخل مصطلح الفلسفة مع مصطلح الحكمة. و لعل خير من يمثل هذا التوفيق قبل ابن رشد هو "فيلسوف العرب" الكندي (185هـ-260هـ) الذي كان مدفوعا في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي ، ومقصده هذا يتفق مع ما ذهبت إليه الفلسفة النبوية بوصفها التعبير الفلسفي الشرعي لعقيدة نبوية كالإسلام¹ .

وعلى الرغم مما صرح به حسين مروة من أن ثنائية العلاقة بين الشريعة والفلسفة حق - على الأقل من منظور الفلسفة الأولى - من حيث طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي الذي تعرض له الكندي ، نكتوة أولى ، وعاناه معاناة عقلية شاقة ، والتي فرضت عليه أن تكون العلاقة بين الحقيقتين علاقة انسجام أو تطابق ، لا علاقة تعارض أو تناقض ، على الرغم من إقرار حسين مروة بهذا في حق التوافق بين النقل والعقل ، والمبررة منطقيا وتاريخيا في التداخل بينهما فإنه يعتقد جازما أن ذلك أوقع مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين فيها بذلك الخطأ الشهير حين دعوا بالفلسفة التوفيقية ، قاصدين بذلك التوفيق بين الدين والفلسفة، والحال أن المسألة في نظره لم تكن عملية التوفيق مقصودة ، وإنما هي في جوهرها حصيلة وضع تاريخي موضوعي.¹ "

¹ ينظر هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 238 .

¹ ينظر حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج 2 ، ص 61 - 62.

وأيا كان الأمر، فإن التزاوج بين النقل والعقل كان وسيظل مبعث نشاط فكري ساعد الحركة المعرفية على بلورة مداليل النص الظاهري من منظور ذوي الاتجاه التأويلي ، والذي غالبا ما كان يتضمن مرجعية خارجية للتعرف على عمق دلالة النص ، استنادا إلى ما رواه السيوطي - في الإتيقان - عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنه قال في حق الفقيه : "لا يكون الرجل فقيها حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة " . ولهذا الغرض يتضح مسار فقه النص الذي يقوم على أساس تصريف الوجوه من خلال التأويل الذي يحدد قواعده وضوابطه بحسب ما تثبناه الشريعة . ولهذا، يدعون الكندي - أول الفلاسفة المسلمين - إلى الأخذ بمعيار التوفيق بين الدين والفلسفة، في أثناء تعرضه إلى علاقة الشيء بالحقيقة، ضمن رسالة يوجهها إلى المعتصم بالله يقول: "...لأن علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية و علم الوجدانية و علم الفضيلة ، و جملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار، والاحتباس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ شأنه ، فإن الرسل صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها، فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة " الفلسفة "عند ذوي الحق ، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا"¹، وهو في موقفه هذا بحكم تقربه من السلطة يوجه انتقاده إلى كل من حاول تغييب حقيقة الجمع بين الدين والفلسفة ، وأن كلا منهما يفضي إلى لآخر وفق آلية الاجتهاد للتأويل، على اعتبار أن الدين يثبت ما لا ينكره العقل . والحاصل عنده أن صرف الناس عن التأويل مضرة، ومن هذا يظهر لنا أهمية أعمال العقل وإحقاق الحق أنى كان في قوله: "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحقاق الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاسية، عنا والأمم المبينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس

¹ ينظر محمد عابد الجابري مقدمة فصل المقال 33- 34 عن رسائل الكندي الفلسفية 32- 35 .

الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به "2"، معنى ذلك أن المستلزمات التأويلية، نابعة من إحقاق الحق في مطابقته لمقاصد لشرع وملازمته متعلقات التوحيد، وإن كان الأمر كذلك كان توجيهها سليماً بما يمكن إثباته في الجملة بالنقل والعقل معا .

ولا غرابة في هذا عند الكندي ما دامت الفلسفة في المشرق العربي في نشأتها سمة جوهرية من سمات إظهار النص "حيث الجدل الكلامي قائم بغرض الدفاع عن العقائد الإيمانية بالمحجج العقلية وبإشكالياته الرئيسة: التوفيق بين النقل والعقل . لقد انخرطت الفلسفة في هذا السياق نفسه منذ بداية ظهورها مع الكندي ، فكان عليها أن تدافع عن حقها في الوجود بإثبات أن لا تعارض بين ما تقرره وما جاء به الدين "1

إن ما جاء به الكندي لا يتفق مع ما ورد عن ابن باجه الذي لم يربط بين الدين والفلسفة "بل على العكس نجد له ميلاً صريحاً إلى الفصل بين الدين والفلسفة ، على أساس أن ميدان الدين ميدان مستقل بنفسه لا دخل للعقل فيه"2" فإذا كان الوحي قابلاً للتأويل العقلي عند كثير من الفلاسفة فهو عند ابن باجة غير قابل لذلك ، من منظور أن التأويل العقلي موهبة إلهية وليس من صلاحية أي إنسان ان يخوض في هذه الظاهرة .

وقد استعرض الفارابي (المتوفى 339 هـ) من الأحكام التي تعالج صلة علم الكلام بالفلسفة ، بخاصة في مسألة التأويل التي يستطيع المتكلم أو الفيلسوف أن يستنبط تقدير الأشياء دون الوقوع تحت تأثير الأحكام الجاهزة إلا بما جاء به النص على ما تقتضيه اللغة التي نزل بها القرآن ، من ذلك أن المتكلمين عنده "يدافعون عن الدين بأن يأخذوا أولاً في تحديد دقيق تتناول الاعتقادات والتكاليف التي أتى بها الشرع. ثم يمعنون النظر في المحسوسات والمشهورات والمعقولات . فإذا ما عثروا فيها

²الرجع نفسه 33 .

¹محمد عابد الجابري: مقدمة فصل المقال ص 43 .

²نفسه 45.

على ما يسندون إليه الاعتقادات استخدموه دليلا . أما إذا عثروا على أقوال تخالف العقائد ، فربما يحاولون تأويل هذه الأقوال بالمجاز، ولو توسعوا في المجاز . وإن عجز هذا التأويل عن التوفيق بين الدعوى العقلية والعقيدة ، وجاز رد هذه الدعوى أو تأويلها على وجه التوفيق فعلوا ...¹

إن حاصل التفكير ، في هذا الشأن عند الفارابي قائم على الجمع بين الحكمة والشرعية واتفاقهما من حيث المصدر والموضوع والغاية لما فيهما من خير لصالح البشرية . وكلاهما تعطيان الهدف المنشود لمعنى الإنسانية وهي "السعادة القصوى" في نظره ، وحتى وإن كان طريق الحكمة (الفلسفة) يقينية ، فإن طريق الدين إقناعية . أضف إلى ذلك أن الفلسفة تعطي حقائق الأشياء كما هي ، في حين يعطي الدين تمثيلا لهذه الحقائق وتخبيلا لها على نحو ما ورد عند الفارابي قوله : وتفهم الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل ذاته . والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه ، وإيقاع التصديق يكون بأحد الطريقتين : إما بطريق البرهان اليقيني ، وإما بطريق الإقناع ، ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانيها نفسها ، أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات "فلسفة" ، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل عنها عن الطرق الإقناعية ... كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء : "ملة" ، دينا "1"

وقد ذهب إخوان الصفا إلى التفرقة بين الدين والفلسفة مستشهدين في ذلك بالآية "الذين أوتوا العلم والإيمان " (الروم 56) معتبرين في ذلك تقدم الإيمان على العقل، وإذا كان الإيمان يوجه العقل فإن وظيفة العقل تكمن في تفهم الشريعة وتوضيح سبيل " الحقائق الايمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها، أو عدم

¹ لويس غاردي (وآخر) : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ص 190

¹ ينظر الفارابي : تحصيل السعادة ، ص 41 . عن فؤاد معصوم : إخوان الصفا "فلسفتهم وغايتهم، دار المدى ، ط 1، 1998 . ص 124 .

وجوبه. فمهمته قبل الإيمان هو الاستيثاق من تلك الشهادة , فكان العقل هنا سابقا على الإيمان وممهدا له , يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه , والإيمان يجب أن يكون متجها نحو العقل فلا يكون إيمانا ساذجا , بل إيمانا عقليا . إذن كان للعقل مهمتان : المهمة الأولى التمهيد للإيمان , والمهمة الثانية - بعد حصول الإيمان - تعقل موضوع الإيمان"²

وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر إخوان الصفا قائما على تأكيد التعامل بينهما وإثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد أهمية الشرع , وما الفلسفة في نظرهم إلا تأكيد للعقيدة بل هي "المنهج العقلي لفهم الدين"³.

² مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام 36-37 عن فؤاد معصوم : إخوان الصفا " فلسفتهم وغايتهم " ص 126.

³ رسائل إخوان الصفا ، الرسالة 1-14 / 427 . الرسالة 47 - 124/4 .