سلطة التأويل في الخطاب الرشدي
فلسفيا، وفقهيا

أ.د. عبد الرزاق قسوم

جامعة الجزائر

مقدمة

من المفاهيم التي تطرح اليوم، على العقل العربي المسلم –وبحدة– مفهوم التأويل، كمعطى معرفي، وكأداة منهجية لفك رموز ومعاني النص الديني، والسمو بالعقل إلى درجة التدليل والبرهنة على صحة الخطاب الفلسفي، المنسجم مع الخطاب الديني.

فتنازع البقاء على الحقيقة بين الخطاب الفلسفي العقلاني، والنص الديني، القرآني، البرهاني، وفي عصر يتمكن فيه الحيوان والإنسان، وتتعلمن فيه المعايير والأوزان –يبدو ملحا، البحث عن جسر معرفي، يتم من

خلاله الربط بين العقل والنقل، في محاولة لإحداث التوازن بين المحدود واللامتناهي في الأفق الإنساني.

وللكشف عن حقيقة ذات وجهين تستمد جذورها من ينابيع المعرفة العقلية الدقيقة والعميقة وتمد بسبب إلى السماء نشدانا لليقين العقلي، والطمأنينة النفسية، تأتي هذه المحاو .

إن في ثنايا البحث عن هذه الحقيقة الممتنعة، يبرز الجهد الفكري، مطعما بكل مصادر البحث، ليتجسد في ما كان يعرف بالتفسير، متجاوزا إياه إلى ما أصبح يعرف اليوم بالتأويل.

فما هو التأويل إذن؟ وهل يمثل لونا آخر من التفسير منهجا، ومجددا ومبرهنا عليه؟

وهل التأويل أحادي الثقافة، أم متعدد الانتماء؟ وما علاقة التأويل في النص التلمودي، بالخطاب الإنجيلي، وما علاقتهما معا، بالتأويل في النص القرآني؟

هل يرقى التأويل إلى الدرجة العلمية، فيتخذ لنفسه منهجا واحدا يمكن تطبيقه في جميع الثقافات، ويسلم به كل المؤولين، أيا كانت معتقداتهم الدينية وقناعتهم الأيديولوجية؟ أم أن لكل تأويليه، ولكل تأويل منهجه؟

إن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، هو ما يطمح إليه –هذا البحث– في منهج يرسم له كمكونات: الوصفية التاريخية، والتفكيكية الاختلافية والتحليلية النقدية، في محاولة لمقارنة التأويل بين الديانات، والكشف عن تميز له لدى المؤولين في مختلف الثقافات.

إن دراسة مسألة التأويل في الفكر الإنساني، وخاصة منه الإسلامي الفلسفي، الرشدي ليكشف عن سلطة تبسط نفوذها على أكثر من ميدان فكري مثل الميادين الدينية، والفلسفية، والأدبية، والشخصانية، والظاهراتية، وعلى أكثر من مجال علمي، كاللسانيات، وفلسفة اللغة، وتأويل النصوص المقدسة أو الهيرومينوطينا، والإتنولوجيا، والرموز، والأساطير الخ.

إن تحليل هذه المعطيات كلها، هو ما سنعمل على ابرازه في بحثنا، بتتبع ظاهرة التأويل بكل معانيها الموضوعية، والذاتية، والنصية، واللغوية، والتشريعية، ليستحيل فيما بعد إلى ما يعرف «بالتأويل، وضد التأويل، وتأويل التأويل».

إن أهمية وخطورة التأويل كمنهج معرفي، لا يمكن فقط في كونه يضرب بجذوره في أعماق الماضي لدى كل الديانات والثقافات، وإنما تنبع خطورته على الخصوص من كونه يمثل الحد الفاصل -في بعض الأحيان- بين الخطإ والصواب، وفي معظم الأحيان بين الكفر والإيمان...

إن وعينا بهذه الخطورة، وإيماننا، بضرورة الغوص في مجال القداسة، بالإتكاء على عكاز التأويل، هو ما يشفع لنا في تبني المنهج التوافقي، الذي نستنجد بواسطته بكل المرجعيات في علم الدلالة اللغوية، عسانا نتجاوز ما قد يعترضنا من اشكالات، في ما صار يعرف بعلم التأويل عند بعض المدارس الفلسفية، ونبدأ بنشأة التأويل في الثقافة العربية.

1 - التأويل كمفهوم في الثقافة العربية:

أ- التأويل البياني:

يتخذ «التأويل» كمفهوم في بداية نشأته في الثقافة العربية الإسلامية، بعدا أساسيا، هو البعد البياني. وعندما نقول البعد البياني، فإن ذلك يحيلنا إلى البعد اللغوي بجميع مكوناته في لغتنا العربية، حيث نلتقي بالظاهر والمستتر، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والمنطوق والمسكوت عنه، والحقيقي والمجازي، والعيان الظاهر أو الخبر القاهر، والصور التاريخية، والأمثال العقلية، والواضح والغامض والتنزيه والتشبيه؛ وبكلمة واحدة، الدال والمدلول وهو يمثل أسس مكونات التأويل، في نشأته وفي تطوره. على أننا نحب أن نمسك -منهجيا- بعبارتين، سيكون لهما أبعد الأثر في فلسفة ابن رشد التأويلية، وهما:

«الدلالة الحقيقية» و«الدلالة المجازية»، إضافة إلى تجذر هذا التعبير في البلاغة العربية، وفي أشعار وأمثال العرب؛ وهو ما يستخدمه ابن رشد كجسر يعبر به إلى «فلسفة المعنى» في الفلسفة، وإلى المقاصد الشرعية في الفقه، ليصل به إلى نتيجة أولى وهي أن التأويل في ذاته هو الدال، وليس المدلول، أي أن البياني يصنع المعرفي كما سنرى، ذلك أن الدليل والعقل «كلاهما مضمن في الآخر، وكلاهما أصل في عملية الاستدلال، بمعنى أن العيان الظاهر، وكذلك الخبر القاهر لا يعدان دليلين دون وجود العقل»(1).

وإذن، فلنحتكم إلى القواميس، والمعاجم العربية لنرى جذور الدلالة اللغوية، والبيانية لمفهوم التأويل. ففي معجم مقاييس اللغة(2) نقرأ هذا

التعريف لمفردة «أول»: أول: الهمزة، والواو، واللام، أصلان: ابتداء الأمر، وانتهاؤه، أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثة الأولى، مثل افعل وفعلى.. الخ.. وآل يؤول أي رجع -يقال: «أول الحكم إلى أهله» أي أرجعه ورده إليهم... وتقول العرب في أمثالها «ألنا إيل علينا» «أي سسنا وساسنا غيرنا»... ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه ومن ذلك قوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله}(3) سورة الأعراف الآية 53، يقول: «ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم»(4).

أما قاموس «الهادي إلى لغة العرب»(5)، فيقدم لنا التعريف التالي لمفردة أول يؤول تأويلا، الرجل الشيء جعله في الأول. وأول اللّه على فلان رد عليه ضالته أو ما فقده أو خسره. ويقال أول اللّه عليك ضالتك وأول اللّه عليك شملك أي رده. وأول المفسر الكلام رده إلى معناه الأصلي وإلى ما يفهم منه، وهذا لا يكون بالتفسير وحده، ولا بالترجمة وحدها، وأول الرجل الرؤيا فسرها وعبرها. وتأول الرجل الكلام أوله، ويقال هو يتأول، أي يعطي الكلام معنى من عنده فكأنه يتصرف في المعنى(6).

إننا بهذا التعريف البياني لعبارة تأويل، نقترب إلى حد كبير، من دلالتها الفلسفية، والدينية معا غير أننا نصطدم هنا بالتفرقة بين التأويل بمعناه الفلسفي، وبالتفسير بالمعنى الديني.. وهنا أيضا نستنجد بالقاموس ليقدم لنا هذا التوضيح، لعبارة تأويل التأويل في الكلام وهو ارجاعه في المعنى إلى أصله والفرق بين التأويل والتفسير، أن التفسير اعطاء المعنى بحسب ما ورد من الكلام، والتأويل ايراد المعنى بحسب ما يراه المؤول أي بحسب ملابسته. فالتأويل فيه تصرف، والتفسير فيه تقيد. فتأويل القرآن الكريم يختلف من تفسيره. وأهل التأويل هم الباطنية، وأهل التنزيل هم أهل السنة(7).

لقد كان السند الذي قامت عليه سلطة التأويل في الثقافة العربية، هو الدلالة اللغوية والبيانية، التي اتخذت كجسر للوصول إلى فلسفة المعنى عند الفلاسفة أي إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من ير أن يخل ذلك بمادة لسان العرب في التجوز عن تسمية الشيء بشبهه أو لاحقه أو مقارنته، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي(8)، وقد وفق مؤلف محيط المحيط المعلم بطرس البستاني حين عرف التأويل بأنه «المرادف للتفسير عند الأصوليين أو هو الظن بالمراد، والتفسير هو القطع به»(9). والأحق بالقيام به، هو «الراسخون في العلم» على حد التعبير القرآني، أي المؤهلين للقيام بالتأويل، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة وفي مقدمتهم ابن رشد ولم يكن النحاة -وهم واضعوا قواعد اللسان العربي- وفن الكتابة ليتخلفوا عن الإدلاء بدلوهم في مسألة التأويل، فقد صنف علماؤهم كابن قتيبة (توفي عام 276هـ) وأبو حنيفة الدينوري (توفي عام 289هـ) وغيرهما بحوثا ودراسات في تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الأحاديث(10)، وإنه ليمكن القول بظهور مدرستين نحويتين شهيرتين، هما مدرسة الكوفة النقلية، ومدرسة البصرة العقلية، حتى وإن اندمجت المدرستان فيما بعد فيما يعرف بمدرسة بغداد.

غير أن ما تجب الإشارة إليه هو أن مدرسة عقلانية كمدرسة البصرة في النحو، قد خدمت التأويل اللغوي خدمة عقلية بارزة، ولا أدل على ذلك من أن من كان يخالف نهجهم العقلي من كلام العرب، كانوا يتجاوزونه بعبارتهم المشهورة «شاذ يحفظ ولا يقاس عليه».

ب- التأويل الفلسفي:

من هنا جاءت ضرورة استخدام التأويل الفلسفي كضرب من ضروب تجاوز الظاهر اللفظي، إلى الاحتمالات الممكنة لمعانيه باشراك العقل في السمو بالمعنى إلى مراد المتكلم، وإذا كان المتكلم هو اللّه، كما هو الحال في النص القرآني فإن الحاجة تبدو ملحة إلى انقاذ اللفظ من معناه الظاهر الذي غالبا ما لا يتلاءم والصياغة القرآنية سواء من حيث الدلالة البيانية، أو من حيث المقصد السيميائي.

إن التأويل الفلسفي، يأتي هنا، كأداة حفر في ذاكرة المفسر للقرآن أو النص الديني عموما، لاستبطان معانيه الغائصة، ونحت مضامين جديدة يرضى عنها العقل، وتساير السمو الاعجازي القرآني، ولا تخل بقواعد اللسان العربي.

ولقد تبارى في القيام بهذه المهمة التأويلية فلاسفة عديدون، منذ أن وضع لهم المعلم الأول، قواعد التأويل الفلسفي، فعملوا على الربط بين الخطين المتوازيين، الحكمة والشريعة، برباط عقلي وثيق هو «التأويل».

وهاجس الفلاسفة المسلمين، ولا سيما ابن رشد فيما قاموا به، يتمثل في تحقيق هدف مزدوج أسمى، ألا وهو تمكين الفلسفة من ولوج كل المجالات بما فيها مجال القداسة، وحماية الشريعة من سذاجة الفهم العامي لها، بوضعها في المكانة اللائقة بقدسية الخطاب الالهي.

غير أن القيام بهذه الرسالة العقلية، لم يكن ليتم دون عقبات، وصعاب.. سواء داخل المجال الفلسفي الذي غالبا ما تضيق قوالبه، ومناهجه باحتمال

التصوير الديني، خصوصا في جوانبه الغيبية، أو داخل الميدان الديني الذي يعتبر عالما مطلقا تعجز الفلسفة، وهي المحدودة عن تحمل آيه ومعانيه.

كيف واجه الفلاسفة هذه المعضلة العقلية المنهجية؟

لقد كان أبو الوليد ابن رشد من أوائل من تصدوا لفك هذا الاشكال، بما يملك من مكونات جعلته يمسك بناصيتي المعرفة من ينبوعيها، الحكمة والشريعة. من هنا جاءت مفاهيم فكره، ومصطلحات فلسفته، لتدلل على إمكانية الجهر بالقول الفصل، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ووضع أسس مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة.. ولقد كان «فيصل المعرفة» في كل هذا بين المجالين، والجامع المشترك الأعظم بينهما في الوقت نفسه إنما هو التأويل.

فبالتأويل كنقطة ارتكاز، نفذ فيلسوف قرطبة إلى النص القرآني، حاملا في عقله آلة الحفر والنحت الفلسفية، وأداة التفسير الدينية ليقوم بعملية استقصاء رائدها التحليل، وميزانها النقد، ووازعها المعتقد مستعينا في ذلك كله بمختلف المفاهيم التي أعطيت لمعنى التأويل من لدن المفسرين، والفلاسفة، والمتكلمين، ولم تأت نتائج الحفر الرشدي في ذاكرة التفسير الفلسفي، لم تأت من فراغ، وإنما عقلنت ومنهجت، وأصلت. فكانت الشروط التي وضعت لعملية التأويل ضمن ما أصبح يعرف بالحدود حسب التعبير المنطقي، وهو ما أطلق عليه مصطلح الاشكالية:

إن عملية التأويل تقوم على ثلاثة حدود هي:

1 - النص الديني وهو موضوع التأويل.

2 - القصدية أو الهدف، أي الإطار الفلسفي أو العقدي الذي يؤول النص من خلاله.

3 - المؤول وهو المفسر القائم بعملية التأويل(11).

كان لا بد إذن، للقيام بعملية التأويل من تخطي مراحل اللجوء إلى ما يعرف في فلسفة التأويل المعاصر، بالمنهج التفكيكي التحليلي الذي يأخذ بعين الاعتبار، الجانب السيميائي البنيوي في فلسفة اللغة، والبعد الدلالي في فلسفة المعنى، والباطن والظاهر في مقاصد العبادة والحكم إلى جانب التشريع الديني في إطار المعتقد الذي لا ينبغي أن يناقض الحكم الشرعي، أو يصدم المنطق العقلي السليم، وهذا دون إغفال فك الارتباط بين منهج التأويل الحر، وبعض المقاصد السلطوية التي غالبا ما تريد توظيف النص لتبرير حكم، أو اصدار فتوى أو إلغاء قانون.

جـ- التأويل الديني:

يأخذ التأويل الديني، في فكرنا الإسلامي منحى آخر، يختلف تماما عن المنحى الفلسفي، بل ويكاد يناقض أحيانا جوهر النص القرآني بالذات. وهو ما أدى إلى نوع من التصادم بين دعاة التأويل من فلاسفة، وخصومهم من الفقهاء والمتكلمين.

فقد أطلق أبو حامد الغزالي شرارة هذا الصدام قديما، وتبعه في ذلك فقهاء آخرون، وقدماء محدثون، كابن تيمية، وتلاميذ مدرسته كما وقف في منزلة بين المنزلتين، المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة، ومهما يكن فقد خاضوا

جميعا، بمنهجهم الخاص في إشكالية التأويل من منظورهم الديني، فجاءت عناوين بحوثهم ذات دلالة عميقة، ومن ذلك كتاب أبي حامد الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة».

وإن مما يستوقف الدارس لموقف الغزالي من التأويل، كونه يتبنى منهجا ليس يقصد به البحث عن الحقيقة كما هو الحال عند الفلاسفة، للوصول بعد ذلك إلى فصل الخطإ عن الصواب، وإنما يهدف الغزالي من خلال التأويل إلى التفرقة بين الإيمان والكفر، وهنا مكمن الخطورة، ذلك أن الغزالي بعد أن يبين لنا أماكن اللجوء إلى التأويل الديني، وكأنواع الوجود في الأشياء التي يقسمها إلى «ذاتي، وحسي، وخيالي، وعقلي، وشبهي»(12). «فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن وجوده، بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق»(13).

ويقدم -أبو حامد الغزالي- أمثلة كثيرة، للتفرقة بين أنواع وجود الأشياء هذه، ليدلل بعد ذلك على أن التأويل هو أفضل أنواع الوسائل، لتجاوز الاشكال.. ومن أمثلة ذلك أن الأنبياء والأولياء، قد تتمثل لهم صور جميلة في اليقظة والصحة محاكية لجواهر الملائكة وينتهي إليهم الوحي والالهام بواسطتها، فيلتقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم(14)، كما قال تعالى: {فتمثل لها بشرا سويا}(15)، ويربط الغزالي بين هذه الرؤية وبين رؤية الرسول عليه السلام لجبريل، ويقول بأن هذا ينبغي أن يوضع ضمن دائرة التأويل الخاص بالتأويل الحسي.

إن أنواع الموجودات هذه، يتخذها أبو حامد الغزالي كأداة عقلية، ينفذ منها إلى قانون التأويل، وفي ذلك يذهب الغزالي إلى القول: «وعند هذا يتضح لك أن هاهنا مقامين:

أحدهما: مقام عوام الخلق، والحق فيه الاتباع،، والكف عن تغيير الظواهر رأسا، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، وحسم باب السؤال رأسا، والزجر عن الخوض في الكلام، والبحث، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة. وحجة الغزالي في ذلك «ما روى عن مالك رحمه اللّه، أنه سئل عن الاستواء، فقال: (الاستواء معلوم، والإيمان به واجب، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة)»(16).

المقام الثاني: بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهرة بضرورة البرهان القاطع، ولاينبغي أن يكفر بعضهم بعضا بأن يراه غالطا فيما يعتقده برهانا(17).

إذا كان هو تصور الغزالي للتأويل، في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، فإن هذا المنهج الذي سلكه الغزالي، يظل منهجا مضطربا، لأنه يخلط بين المنهج الجدلي الكلامي، والحكم الشرعي القرآني، والدليل العقلي البرهاني.. فلم يستقر الغزالي على موقف يمكن تصنيفه بالشرع المطلق، أو الكلامي الموفق، وأو العقلي المصدق.

من هنا، كان تصدي ابن رشد لهذا «الفهم العامي» للتأويل، كما ذهب إليه الغزالي فيطالبنا فيلسوف قرطبة إذن، بضرورة مراعاة مستوى إدارك

العامة، الذي ينحصر في المحسوس، والمتخيل، فقد جاء القرآن الكريم في كثير من المسائل التي تتعلق بالعالم الغيبي في هذا الإطار، ومستعملا الأمثال والدلالات التي تبدو لهم في الشاهد(18).

من هذه الأمثلة يصل ابن رشد إلى استنتاج أن النص الديني يتضمن معاني ظاهرة في أسلوب محكم يتضمن مثالات ورموز، تشير إلى حقائق لم يصرح بها، أو بعبارة أخرى في القرآن ظاهر وباطن أو تأويل(19)، على أن التأويل عند ابن رشد يتخذ حسب فهم المفكر التونسي الحبيب الفقي -دلالة خاصة «فليس التأويل مجرد اعطاء معنى لأي مثال أو رمز في القرآن، بل هو ما يتوصل إليه عن طريق البرهان الفلسفي... فالفلسفة هي تأويل القرآن أو أي نص ديني، إذ هي تبحث عن الموجود كما رأينا، والنص الديني يبحث بذلك عن الموجود»(20).

ومع كل تقديرنا، لاستنتاجات الأستاذ الحبيب الفقي، فإن ما نبتعد فيه عنه، بخصوص التأويل عند ابن رشد هو أن ابن رشد يضع الفلسفة كما هو شائع، في منزلة التوأم للشريعة، بحيث أن الهدف الأسمى لكليهما هو الوصول بالعقل إلى الحقيقة، لكن كلا من الشريعة والفلسفة، يضع حاجزا منهجيا أمام العامة، كي يحول دون ولوجهم عالم البحث عن الغائب من خلال الشاهد، وهم الذين لم يزودوا إلا بالزاد الفطري، الذي لا يؤهلهم لبلوغ المستوى الأسمى من الشرع أو الفلسفة.

فالتأويل، بالمعنى الديني يفتح بابا لا يمكن إغلاقه، ذلك أن تأويل النص الديني، إذا أمكن القبول بمبدئه سيكون بالنسبة لمن؟ إننا سنرجئ موقف

الفلاسفة والمتكلمين، إلى حين استعراض مفهوم التأويل عندهم ونقتصر على «الجمهور» الذي يلتصقون أكثر بالنص الديني ويتعاملون معه، تعامل المتلقى الذي ينقله عن ظهر قلب، دونما نقاش أو جدال، لأن ذلك لو تم سيكون الهادم للعقيدة، وللتدين الصحيح.

لذلك تبارى الفقهاء والفلاسفة، في البحث عن أقرب المسالك، وأفضل المناهج، لإنقاذ الجمهور من أية ذبذبة عقدية، قد تحدث لهم بسبب القراءة الخاطئة للنص الديني.

لقد كان في مقدمة من تصدى «الجمهور» بالنص الديني أبو الوليد بن رشد، فجاء موقفه راديكاليا في هذه المسألة حين قال: «يجب أن نعلم الجمهور بأن التأويل متشابه، فلا يعلمه إلا اللّه»(21)، وبذلك لا يتاح للجمهور استخدام فن التأويل في النص القرآني، لأن الحديث عن مثل هذه المواضيع كالحديث عن الروح الذي هو (من أمر ربي) ومن هنا فإن «المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها كافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر، وهو ضد دعوى الشارع، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة التي تؤدي حتما إلى هلاك الجمهور في الدنيا والآخرة»(22).

كيف ينبغي للجمهور أن يتعامل مع القضايا الغيبية التي احتواها القرآن الكريم، ولم يستطع العقل «العامي» ادراك محتواها، مثل توحيد اللّه، وتنزيهه؟ إن الطريقة الجيدة كما يرى ابن رشد، يجب أن لا تتجاوز الجانب الوعظي، الذي يعتمد الخطابة، فالطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات»(23).

من هنا نستنتج أن التأويل الديني، مصان عن جمهور الناس، لفطرية معتقدهم، وبساطة ما ركب لديهم من ادراك...

2 - مفهوم التأويل في الفكر العربي الاسلامي:

يشكل الفكر العربي الاسلامي، قديما وحديثا بعد إبعادنا لصنف الجمهور من ثلاثة أصناف:

1 - فئة الفلاسفة الذين وهبوا حدا معينا من المنطق، وكثيرا من مقومات الميزان العقلي، الذي يؤهل أصحابه إلى بلوغ درجة عليا من الفهم، مما يؤهلهم إلى عرض القضايا على أوجهها المختلفة؛ لذلك كانت طريقة معالجتهم للنص الديني معالجة تطمح إلى أن تقنع كل عقل ما دام هو أعدل قسمة بين الناس، وأن لا يناقض الروح الدينية للنص، ما دام النص في أصله لا يناقض نتاج العقل.

2 - وهناك صنف المتكلمين، وهم فئة في منزلة من عدة منازل، فهي تعلو على فئة الجمهور، ولا ترقى إلى مستوى الفلاسفة، وتعجز عن بلوغ درجة الراسخين في العلم من الفقهاء والمفسرين.

من هنا جاء التحذير من استخدام المنهج الكلامي لأنه غير واف بمقصود العلم الإلهي، ولأن تأويلهم في هذا الباب مدعاة للحيرة والشكوك، وهو يقف في منزلة بين منزلتي الجمهور والخواص. على أن هناك فئة أخرى من المتأولين يحار الدارس في تصنيفها ضمن الفلاسفة، والفقهاء والمتكلمين

ونعني بها فئة المتصوفة. ففئة القوم، درجت على استنباط تأويل خاص بها، هدفه دلالة الوجود... و«الوجود عند المتصوفة من أرقى مراتبه إلى أدناها من عالم الموجودات المجرد للروحية الخالصة، إلى عالم المادة بكل عناصره وتشكلاته ليس إلا تجليات، ومظاهر لحقيقة واحدة باطنة، هي الحقيقة الإلهية(24).

نلتقي بهذا اللون من التأويل عند الحارث المحاسبي، وعند محي الدين بن عربي.

فالحارث المحاسبي يعطي العقل وهو أداة التأويل معنى صوفيا خاصا فيعرفه بأنه غريزة خلقها اللّه في المكلف أي «وضعها اللّه سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض ولا اطلعوا عليها من أنفسهم بروية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم اللّه إياها، بالعقل منه»(25).

أما محي الدين بن عربي، فهو يلجأ إلى تأويل وجودي، يربط بين حروف اللغة الانسانية –سواء المنطوق منها أو المرقوم، ونعتبرها أجسادا لأرواح الملائكة، وهذه الملائكة هي التي تحتفظ الأسماء الالهية التي توجهت على ايجاد مراتب الوجود الكلية «...» لذلك يمكن أن نطلق على «الممكنات» أنها «كلمات اللّه» كما نطلق على القرآن أنه «كلام اللّه» وبذلك يكون الكلام الالهي مستويين: مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلى في ظهور أعيان الممكنات، ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني(26). ويدعم ابن عربي تصوره بالقرآن ذاته فيسوق الآيات: {قل لو كان البحر مدادا لكلمات

ربي} الكهف 109، {ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات اللّه} لقمان 27.

3 - أما الصنف الثالث وهو صنف الفقهاء، ونعني بالفقهاء هنا، المالكية، من أهل الغرب والأندلس على الخصوص وذلك لقرب اتصال هؤلاء بالتأويل العقلي أكثر من غيرهم، ولأسباب يطول شرحها، ولعل أهمها ظهور فقهاء يتعاطون المنهج التأويلي أو على الأقل يرضونه، كالامام الشاطبي، والقاضي عياض، وأبي الوليد ابن رشد، والفاضل بن عاشور وغيرهم.. نقول أن الفقهاء المغاربة، بالرغم من محاولاتهم -المتكررة- التوفيق بين العبادة، ومقاصد الشريعة، قد كانوا يهدفون إلى ايجاد حلول مدققة لعديد من القضايا التي تثيرها الحياة اليومية أو يحتمل أن يثيرها، غير أنهم في بحثهم هذا غالبا ما كانوا يصطدمون بقضايا يعجزون عن تعليلها عقليا، كمسألة التيمم في العبادة فالتراب لا يزيل النجاسة -عقليا- كما هو معروف، وإنما هي مسألة تعبدية، ولعل هذا ما حدى بابن رشد وهو الفقيه والفيلسوف، إلى التعليق بسخرية على هذا «الحكم التعبدي» الذي يستظل بظله الفقهاء فيقول: «وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل من ذلك، فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضيع»(27).

في هذا السياق الفقهي التأويلي المعقد يعمد الفقيه ابن رشد في موضع آخر، حتى ولو التقى في حكمه مع بعض المتكلمين كالإمام الجويني، أو الفقهاء كالغزالي في قولهما: «أنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل»(28)، كما سنرى ذلك لاحقا.

أ – التأويل عند الفلاسفة:

إذا كان أبو حامد الغزالي، بعنفه الفكري مع الفلسفة والفلاسفة، خصوصا مع الفرابي وابن سينا، قد استخدم مصطلح التكفير، وهو المصطلح الذي كان له أثره السيء في الفكر العربي الإسلامي على مر العصور، فإن فيلسوفا كأبي الوليد ابن رشد، على تضلعه في الفقه والفلسفة، قد آثر استخدام مصطلح «التبديع» بدل «التكفير» مع من خالفوه، وهو هنا يعمم عبارة التبديع، على كل الذين خالفوا النص القرآني بلجوئهم إلى تأويلات النص، وخاصة من المتكلمين، أو الذين عمدوا إلى شروح المرجعية الأصيلة للنص الفلسفي –ممثلة– عند ابن رشد– بالمعلم الأول أرسطو ولذلك جاء عمل فيلسوف قرطبة، كجهد يقصد به ابطال البدعة المزدوجة، الكلامية، والفلسفية معا، وتجاوزها إلى الرسو على مرفإ الدين الصحيح بالنسبة للمتكلمين، وإلى الكتاب الأصلي وفهمه الدقيق بالنسبة لأرسطو. يقول أبو الوليد: «من هنا ينبغي ابطال البدعة التي حرفت الأصل، سواء في الفلسفة أو في الدين. ينبغي ابطال جميع الفلسفات الإسلامية لأنها حرفت أرسطو، وينبغي إبطال جميع فرق الكلام والتصوف بل أن البدعة في الدين أخطر، لأنها ليست مجرد تحريف على مستوى النظر، بل لما يترتب على ذلك من تشتيت للأمة.

من هنا نفهم العنف الذي تصدى به ابن رشد للمتأولة في الإسلام، وأخطرهم: المتكلمون ويوجه أكثر نقده لأوسع هذه الفرق انتشارا وهم: الأشاعرة.. وعلى أخطر من يمثل هؤلاء وهو الغزالي، ذلك الذي ادعى معرفة الفلسفة ليبطلها، وهو لم يعرفها من الأصل، أي أرسطو بل قرأها في كتب فلاسفة الإسلام الذين حرفوه(29).

إن ما يستدعي الانتباه هنا، وفي هذه المرحلة من التأويل الفلسفي، كما يتراءى لنا عند ابن رشد، أن فيلسوف قرطبة، قد تبنى -باسم التأويل- منهج تطهير الفلسفة ممن لا يملكون مقدمات التفلسف، وبالتالي افتقارهم لأرضية اللقاء مع الفلاسفة، ونعني بهؤلاء الدهريين. وهم الذين ظلوا يرفعون شعار «أرحام تدفع، وأر ض تبلع، وما يهلكها إلا الدهر». فالفلسفة في نظر ابن رشد التي تقول «العلة الأولى» وتسلم بالألوهية، وتبحث في ايجاد البرهنة، على إثبات اللّه، إن هذه الفلسفة أسمى من أن يلج محرابها الماديون الذين يرفضون مبدأ الألوهية، وبالتالي هم يحسمون فكرة النقاش أصلا في ما يعرف بالتأويل.

الفلسفة، في منظور العقلانية الرشدية -إذن- موقف يرفض الغلو والتطرف باسم المادة، أو باسم الدين، ويعتبر أن أحسن أداة لتجاوز ذلك هو التأويل العقلي للنص.

والتأويل، منهج مناقض للتفكير، بل أنه الوسيلة الفعالة لانقاذ الناس من الكفر، ذلك أن التأويل حتى وإن فسدت مقدماته، وبطلت نتائجه في ميزان العقل، فإنه يسلم أصحاب هذه المقدمات والنتائج إلى الخطإ، أو إلى البدعة في أسوء الأحوال، ولكن جهدهم يبقى مصنفا داخل دائرة الاجتهاد الذي يؤجرون عليه حتى وإن أخطأوا.

إن التأويل الفلسفي إذن، هو المنهج العقلي، الذي يستنجد به الفلاسفة، لطرد كل ألوان الغلو العقلي أو العقدي من جهة ولإحداث التوازن المفقود بين المشتغلين بالفكر ضمن دائرة البحث الإسلامي، وغيرها من الفلسفات الانسانية من جهة أخرى.

هل يمكن القول بوجود قطيعة، بين التأويل الرشدي في مجالي الدين والفلسفة، وبين باقي الفرق بين المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين؟

نعتقد أن التأويل الرشدي أداة وصل، لا سيف قطيعة، وأن الاتصال والتواصل الذي جسده ابن رشد، هو جهد فكري تم ضمن إطار التجديد الديني المعقلن، والبرهان الفلسفي المتدين، ومن هنا تصبح عبارة القطيعة، مفردة فاقدة لكل معنى، في سياق فلسفي كالسياق الرشدي.

أما القطيعة بالمعنى العلمي، أو الابستمولوجي فذلك مجال آخر، لا أعتقد بضرورة تناوله في مثل هذا المستوى التأويلي من المعرفة الفلسفية، ويكفي التسليم هنا بقول ابن رشد بتفاوت مدارك الناس واختلاف منطلقات المتأولين، ليكون التأويل المستخدم ذا حدود، يحرص فيلسوف قرطبة على ألا يتناقض مع ما تقتضيه مناهج التفلسف، ومقدمات الاستنباط، وكي لا يضيق المفهوم العقلاني الرشدي بهذا التأويل، ويبقى متميزا عن المنهج الكلامي الجدلي، أو الحكم المادي الدهري العدمي..

ماذا يمكن الانتهاء إليه من أحكام التأويل بالمفهوم الفلسفي، حسبما ذهب إليه ابن رشد؟

إن استعراض «مناهج» المشتغلين بالتأويل، من فلاسفة ومتكلمين، وفقهاء، ومتصوفة، في المتن الرشدي يفضي إلى نتيجة هامة، وهي أن ابن رشد لا يسلم بتأويل صحيح، خارج التأويل الفلسفي، ذلك أن الفلاسفة وحدهم، حسب تحليله.. هم المالكون لشروط الصنعة البرهانية، ولما كان التأويل الصحيح مشروطا بأحكام المنطق وخاصة البرهان اليقيني، فإن الفلاسفة وحدهم هم الذين يعلمون التأويل(30).

من هنا جاء دفاع ابن رشد عن الفلاسفة، ضد تفكيرهم عن طريق الخطإ، وحجته في ذلك أن اللّه خص العلماء بالتأويل في قوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون في العلم}، والفلاسفة من العلماء، كما أن ابن رشد يربط بين الفيلسوف والمجتهد في الأحكام الشرعية.

فإذا كان يشترط في ا جتهد معرفة الأصول وطريقة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس، فإنه أحرى بالفيلسوف وهو الحاكم على الموجودات أن يشترط فيه معرفة الأوائل العقلية، ووجه الاستنباط منها(31).

«فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعا، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس الفقهي، فبالأحرى أن يستنبط من ذلك العارف باللّه وجوب معرفة القياس العقلي»(32).

وفي هذا الاستنتاج، يلتقي الدليلان العقلي والنقلي على حتمية استخدام التأويل سواء عند الفقيه المجتهد أو الفيلسوف الباحث.. ولا عبرة إذا لم يعرف مثل هذا القياس الفقهي أو العقلي في الصدر الأول للإسلام، فيكفي الاستناد إلى الدليل القرآني في قوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}(33) وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين أنه كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه.

إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكتمل المعرفة به(34).

ب- التأويل عند المتكلمين:

يمكن الانطلاق، في تحليلنا لموقف المتكلمين من قضايا عديدة كالصفات الالهية، ومسألة الذات والصفات، والمعجزات، وغيرها وادخال منهج التأويل لتفسيرها، والانطلاق من منهج ما يعرف بمنهج الاثبات بالخلف عند الفلاسفة، فقد اعتمد المتكلمون في مجملهم في اثبات هذه المسائل، على النقل أو ما يسميه ابن رشد «بالسمع» بدل العقل -أما الإثبات بالخلف فإنه المنهج المخالف لنظريتهم، كما رأيناه عند الغزالي، وكما سنراه عند فيلسوف قرطبة.

هذا وإذا كنا نختلف مع ابن رشد في حصره للمتكلمين في زاوية ضيقة هي زاوية «النقل أو السمع» فإننا نود أن ننصف الطرفين بالقول إن المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم والمعتزلة لا يلغون الأداة العقلية، ولكنهم يضعونها في الدرجة الثانية بعد النقل مع بعض التجاوز على عكس ما يذهب معظم الفلاسفة، وفي مقدمتهم ابن رشد، إلى القول بأن العقل والنقل يستويان في درجة البرهنة، وإن كان للعقل درجة على النقل ضمنيا.

ويواجهنا سؤال هام هنا، وهو من هؤلاء المتكلمون الذين يذهبون هذا المذهب، على الأقل في المنظور الفلسفي الرشدي؟

لنحتكم في الإجابة عن هذا السؤال إلى ابن رشد كمرجعية متميزة، في قضية التأويل بالذات.

يقسم ابن رشد المتكلمين في زمانه إلى طوائف أربع وهي: «الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس أنهم أهل السنة، والطائفة

التي تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية»(35).

وإذا كان ابن رشد، يقسو على هؤلاء المتكلمين، فيعاملهم بنفس القسوة مع اختلافهم في التعامل مع منهج التأويل، فإنه لا يلبث أن تعود فيما بعد إلى التسليم لأن الأشعرية يقولون -على العكس من غيرهم- في قضية وجود اللّه مثلا، بالتصديق بواسطة العقل.

ويبدأ ابن رشد بالفرقة الأقل أهمية، بالنسبة للمتكلمين، وهم الحشوية، فيقول عن أصحابها «بأنهم قالوا أن طريق معرفة اللّه تعالى هو السمع لا العقل»(36).

ويتصدى ابن رشد لدليل الحشوية هذا، بأنه باطل من أساسه، ومخالف للشرع ذاته، ويصف هذه الفرقة «بالفرقة الضالة» وحجته في دحض دليلهم، الدليل النقلي والعقلي معا، فالآيات الكثيرة دالة على بطلان حجتهم من ذلك ما يورده ابن رشد مثل قوله تعالى:{أفي اللّه شك فاطر السموات}(37)، وهو دليل يخاطب العقل، «إنه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن باللّه أعني لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه على هذه الأدلة (النقلية السمعية) فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه»(38)، ولذلك قال تعالى: {ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله}(39)، «ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به قدامة العقل وبلادة القريحة أن يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى اللّه عليه وسلم للجمهور، وهذا هو أقل الوجود»(40).

إن ما يستخلصه ابن رشد إذن هو أن الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل، هو أن العلماء يعلمون من ايجاد العالم، وكون أجزائه بعضها من أجل بعض، بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك»(41).

أما عندما يتطرق ابن رشد إلى الأشعرية، وهم أهل السنة كما يصفهم البعض –فإن ما يلاحظه عليهم هو تبنيهم موقفا مضطربا، فهم يتبنون مبدأ «التصديق بالعقل» ولكنهم يسلكون في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه اللّه عليها ودعا إلى الإيمان من قبلها، وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث(42).

وبعد أن يفيض فيلسوف قرطبة في مناقشة آراء الأشعرية، والمتكلمين عموما، ويسوق الامام الجويني، نموذجا لتحليله، ينتهي إلى القول بأن «هذه المقدمة من جهة أنها خطبية قد تصلح لاقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم وإنما صارت مبطلة للحكمة، لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء(43).

إن أبعد ما قصد إليه أبو الوليد بن رشد في مواجهته للمتكلمين، هو الوصول إلى حكم لا يفصل العقل عن الإيمان، ولا الدين عن الفلسفة، بل ابراز الوفاق الكامل بين النقل والعقل، لذلك نجده يكرر سواء في كتابه فصل المقال أو مناهج الأدلة. فيقول في مناهج الأدلة محيلا إلى فصل المقال، ما يلي: «فإنه لما كنا بينا قبل هذا في قوله أفردناه (يقصد كتاب فصل المقال) مطابقة الحكمة للشريعة وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك: أن الشريعة قسمان:

ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره، وترك تأويله، وأن لا محل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي رضي اللّه عنه:

«حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب اللّه ورسوله» فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى اللّه عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة(44).

إن من الواضح هنا، أن فيلسوفنا يقلب معادلة المتكلمين، بالاستخدام الذكي لسلطة التأويل، فهم إن كانوا ينطلقون في منهجهم من الفاعل إلى الفعل، ومن اللّه إلى العالم، فإنه ينطلق من الموجودات إلى الموجد، فيؤسس بناء عقديا على سلطة التأويل ممثلة في القياس البرهاني، مدعما بناءه هذا بالدليل القرآني الذي يدعونا سبحانه وتعالى بقوله: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}(45).

وهكذا يخلص ابن رشد إلى أن البناء المعرفي هذا الذي يؤسسه يأخذ قوته من سلطة النص التأويلي وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا»(46).

ويسوق ابن رشد للتدليل على حكمه المستنبط آيات كثيرة مثل قوله تعالي: {أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق اللّه من شيء}(47)، وأيضا قوله تعالي: {أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت}(48).

إن هذه الأمثلة وغيرها، كلها تمثل مفاتيح نظر في المنهج التأويلي، تدخض -من منظور ابن رشد- المنهج الخطابي للمتكلمين، وتعزز الجانب البرهاني العقلاني الذي يفضي حتما إلى سلطة التأويل في الدفاع عن أسس العقيدة الصحيحة. وللكشف عن مقاصد الشريعة التي لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال استنباط العلوم من المجهول واستخراجه منه.

هل يعني هذا أن المتكلمين معادون للتأويل مطلقا، فلا يلجؤون إليه؟

يجيب ابن رشد عن هذا السؤال بالنفي، مؤكدا «أن المذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد، حتى يكفر بعضها، ولا يكفر»(49).

فقد تأول المتكلمون، هم أيضا قولهم في العالم «فإنه ليس في الشرع أن اللّه كان موجودا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نص أبدا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع منعقد عليه»(50).

هكذا تم الحوار -إذن- بين ابن رشد، والمتكلمين على قاعدة التأويل، وقد تبين مدى الاضطراب الذي أوقع فيه ابن رشد المتكلمين، من خلال تمزقهم بين النقل والعقل، وارتباكهم أمام سلطة التأويل التي تبدو باهتة عندهم، وحاسمة عند أبي الوليد ابن رشد...

جـ- التأويل عند الفقهاء:

هناك حقيقة تاريخية يكاد يسلم بها الباحثون جميعا وهي أن الفقه الإسلامي، قد ارتبط في تظوره، وركوده، وفي ازدهاره، أو جموده، بتطور

العلوم المساعدة الأخرى أو ركودها، كالعلوم اللغوية، من بلاغة، ونحو، وصرف، أو العلوم العقلية، كالفلسفة، والمنطق والتاريخ بل وحتى العلوم الأخرى، كالطب، والفلك، والقانون، إن المؤشر الحقيقي للتطور العقلي، قد كان -على الدوام- كامنا في هذه العلوم، التي طالما أسهمت في تقدم الفقه وازدهاره، بتقدمها، أو في جمود الفقه وركوده، بتوقفها وتأخر البحث في مجالاتها.. وما ذلك إلا لأن الفقه في المجتمع الإسلامي، يستمد حيويته، وفاعليته من قضايا العلاقات الاجتماعية، في عباداتها، ومعاملاتها، وحيث أن العلاقات الانسانية ذات ارتباط وثيق بعلم الإنسان وعلم النفس، وعلم المجتمع بمختلف فروعها، فإن هذه العلوم تظل من المؤشرات الدالة على وضعية الفقه الإسلامي.

إن هذه الحقيقة التاريخية تسلمنا إلى مجموعة من المعطيات لعل أبرزها، ظهور مراحل انحسر فيه الفقه على نفسه، وظهر الفقهاء المسلمون فيها بمظهر التزمت والتعصب، والجمود، فأعلنت الحرب على العقل، وعلى المشتغلين بالعلوم العقلية، فنكبوا في حرياتهم واضطهدوا في فكرهم، وأحرقت كتبهم.. ثم ظهرت فترات أخرى، قفز الفقهاء فيها إلى واجهة الصدارة الفكرية في الثقافة الإسلامية، عندما تطعموا بالعلوم الأخرى المزدهرة، فانفتحوا على فكرها، واستعاروا منها ما يصلح من الأدوات والبنى المعرفية، ولعل في هذا السياق يمكن وضع الفقه في عهد أبي الوليد ابن رشد، فقد تميزت هذه الفترة بازدهار علوم اللغة، والفلسفة، والمنطق، فازدهر بذلك المنهج العقلي، في الفقه، وظهر القياس البرهاني الاستدلالي فيه، كما نشأ في الفقه، على غرار ما نشأ في التفسير وعلوم الحديث ما يعرف بسلطة التأويل..

لقد كان التأويل كما رأينا في المحاور السابقة، يعم الظاهر والباطن في آيات الأحكام، وأحاديث العبادات في التشريع، ولكن هذا التأويل ما لبث أن لامس كل ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية، مثل المعاملات التشريعية وبذلك ظهر التأويل الفقهي.

ما هو التأويل الفقهي؟ ما هي شروطه؟ ما دوافع ظهوره؟ وأين تتجلى -على الخصوص- مظاهر تجسيده؟

إن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تحيلنا حتما، إلى الذين كانت لهم ريادة السبق في مجال التأويل وهم على الخصوص، الماهدون لظهور سلطة التأويل في الفقه الإسلامية، ونعني بهم، المتكلمين والفلاسفة إضافة إلى فقهاء اللغة، من نحاة وبلاغيين..

ويهمنا هنا، من يمثل «القاسم المشترك الأعظم» بين المتكلمين والمتصوفة، والفقهاء، وهم أبو الوليد ابن رشد، حيث أنه ناظر الجميع، بفكر ثاقب، وعقل متدين، رائده التأويل، وغايته ابراز الحق بالبرهان والدليل..

فلو أخذنا على سبيل المثال أحد الفقهاء المغاربيين، وهو أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي (توفي سنة 543هـ) فإننا نجده في كتابه قانون التأويل(51) يخصص فصلا لقانون التأويل في آية معينة في العقيدة وهي آية التوحيد التي يقول اللّه سبحانه وتعالى فيها: {أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل اللّه له نورا فماله من نور}(52).

ويشرح ابن العربي هذه الآية اعتمادا على سلطة التأويل، فيقول: قال علماؤنا: أراد اللّه منور السماوات، بما خلق فيها من الأنوار المحسوسة

كالكواكب، ومنور القلوب بما خلق فيها من الهدى، ولذلك قالوا: نور بمعنى هادى التفاتا إلى هذا المعنى(53).

وقالوا مثل نوره يعني في قلب المؤمن، تأكيدا للمعنى المذكور، ولا يستقيم التنوير بالهدى إلا بعد العلم والعقل ونهايته اليقين، ومن شروطه العمل الصالح؛ فقال قوم نور السماوات بالعقل.

وقيل بالعلم

وقيل باليقين

وقيل بالقبول(54).

ويسوق الفقيه الأندلسي ابن العربي، أمثلة كثيرة في تأويله هذه الآية، مدعما تأويله لمعانيها بأحاديث نبوية شريفة. وما يهمنا من ذلك كله هو أن الفقهاء المسلمين، قد أدخلوا التأويل في كل الميادين الدينية، بدءا بالعقيدة أي العلاقة مع اللّه وانتهاء بالمعاملات؛ أي العلاقات الاجتماعية (بين الإنسان وأخيه).

وإلى هذا يشير فيلسوفنا ابن رشد حول ثبوت دعوة الشريعة إلى النظر في القياس الفقهي(55) «فبين» إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا لفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه، وابتداءا على جميع ما يحتاج اللّه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك(56).

من هنا، نستطيع أن نستعرض أنواع التأويل الفقهي والفلسفي معا، من خلال أمثلة عرضها أصحاب مدارس اللغويين من الفقهاء.. والمثال الذي يجمع بين الفقه، واللغة هو الخمر كما ذهب إلى ذلك ابن رشد. فبعد أن يذكر أبو الوليد في كتابه بداية المجتهد ونهاية (أو كفاية) المقتصد المذاهب بين الاتفاق والاختلاف على هذا النحو ينتقل إلى عرض أدلتها فيقول: (في الخمر):

«وسبب اختلافهم تعارض الأقيسة والآثار في هذا الباب. فللحجازيين في تثبيت مذهبهم طريقتان: الطريقة الأولى، الآثار الواردة في ذلك، والطريقة الثانية تسمية الأنبذة بأجمعها خمرا، فمن أشهر الآثار التي تمسك بها أهل الحجاز ما رواه مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة عبد الرحمن عن عائشة أنها قالت سئل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم عن البتع (وهو نبيذ العسل) فقال «كل شراب أسكر فهو حرام»(57).

أما الاستدلال الثاني من اللغة، وهو للحجازيين أيضا فمفاده أن الأنبذة كلها تسمى خمرا، ولهم في ذلك طريقتان إحداهما من جهة اثبات الأسماء بطريق الاشتقاق والثانية من جهة السماع.

وحجتهم في ذلك من جهة الاشتقاق، أن من المعلوم عند أهل اللغة أن الخمر إنما سميت خمرا، لمخامرتها العقل، فوجب لذلك أن ينطبق اسم الخمر لغة على كل ما خمر العقل، وساقوا لذلك أحاديث عديدة منها ما تقدم مثل قوله صلى اللّه عليه وسلم: «إن من العنب خمرا وإن العسل خمرا، ومن الزبيب خمرا، ومن الحنطة خمرا، وأنا أنهاكم عن كل مسكر فهذه هي عمدة الحجازيين في تحريم الأنبذة»(58).

وأما الكوفيون فقد تمسكوا لمذهبهم بظاهر الآية وهي قوله تعالى: {ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا}(59). إضافة إلى القياس المعنوي وما رووا من أحاديث مثل قوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها، والسكر من غيرها». وقالوا هذا نص لا يحتمل التأويل(60).

أما العلة التي قدموها في تحريم الخمر فهي علة غائية، مستنبطة من معنى الصد عن ذكر الله الذي تشير إليه الآية في قوله تعالى: {إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله، وعن الصلاة}(61)، وهي علة كما فسرها الكوفيون، يحددها القدر المسكر، لا ما هو دون ذلك، فوجب أن يكون ذلك القدر هو الحرام، إلا ما انعقد عليه الاجماع من تحريم قليل الخمر وكثيرها(62).

كيف يمكن الحكم بين رأيين في مستوى رأي الحجازيين والكوفيين، وكل منهما يجتهد في الاحتكام إلى النص.. أحدهما يعتمد على السمع ولا يسلم إلا به، والآخر يعتمد النص، ولكنه يدخل فيه أداة القياس، فيصل به إلى التأويل؟

إن مما لا شك فيه أن الحجازيين قد اعتمدوا السمع فكانت حجتهم من هذا النظر أقوى، وأن العراقيين الكوفيين قد استخدموا الرأي فكان دليلهم عن طريق القياس أظهر.

نستنبط هذا كله من موقف ابن رشد الاستدلالي الموضوعي العلمي، في مقابل رأي الظاهريين النصي، بزعاة ابن حزم، وباقي الفقهاء حتى ولو كانوا مالكية، عندما يعوزهم الدليل، وتنقصهم الحجة.

«وخلاصة القول بين منهجي الرجلين (ابن رشد وابن حزم في سلطة التأويل) أن الأول يعلمك الاستدلال الفقهي ويمحص لك الأدلة فتخرج من قراءته بالنظر الفقهي، وأما ابن حزم فيجرك إلى التهجم، ويشيع فيك روح الجدل»(63).

ويهمنا -على الخصوص- هنا ما يمكن استنباطه من خصائص في منهج التأويل الرشدي، وفي المجال الفقهي.

ولعل مما نستطيع استنتاجه، التأكيد على مجموعة من العوامل.. أبرزها:

1 - صياغة منهج فقهي، قائم على القياس البرهاني المدعم بالنص، والعقل معا.

2 - الاستنجاد بمختلف العلوم لترجيح كفة مذهب من المذاهب، أو رفضه حتى ولو كان في ذلك مخالفة لبعض الصحابة.

3 - شمولية التأويل الفقهي لمختلف مجالات الحياة الإسلامية، كالطهارة، والصلاة، ورؤية الهلال في الصوم، والأحوال الشخصية، كالنكاح، أو الطلاق، أو الاصطلاح بين الزوجين، والميراث الخ...

4 - التقنين لأدب الاختلاف في الرأي، بقبول التفاسير المختلفة للنصوص، أو لتباين الآراء في الاجتهاد..

وإننا لنورد أمثلة للتدليل على خصائص التأويل في المنهج الفقهي الرشدي كما يعرضه ابن رشد في كتابه «بداية المجتهد» و«مختصر المستصفى» على الخصوص.

ففي مسألة «النكاح في العدة» اتفق الفقهاء على عدم جواز النكاح فيها، ولكن الخلاف بينهم طرأ على نتائج ما يحدث عن هذا النكاح إن وقع.. فالإمام مالك يقول بتأييد تحريمها عليه بعد أن يفرق بينهما، في حين يذهب الإمامان الشافعي وأبو حنيفة إلى أنه يفرق بينهما حتى تنقضي العدة وله أن يتزوجها بعد ذلك.

ولقد اعتمد مالك في حكمه على ما قضى به عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه من التفريق بين طليحة الأسدية وزوجها راشد الثقفي مع تأييد التحريم. فرد ابن رشد اجتهاد عمر الذي استند إليه مالك، معللا بقوله: «والأصل أنها لا تحرم حتى يقوم على ذلك دليل من كتاب أو سنة أو اجماع من الأمة»(64).

إن جرأة ابن رشد على ابطال اجتهاد خليفة في مستوى عمر بن الخطاب، ليؤكد ضلوع فيلسوفنا في أمور الفقه مما يؤهله لمجابهة آراء واجتهاد رجل كمالك قدم عمل أهل المدينة.

ولعل هذا هو ما حدى ببعض الفقهاء إلى الكيد له واتهامه بادخال مذاهب فلسفية في الميدان العقدي، وادخال القياس العقلي والتأويلي في ميدان الشريعة. وللفقهاء حجتهم فيما يذهبون إليه، خصوصا حين نجده يؤكد على أن الأحكام يجب أن توجد مع وجود عللها(65)، ويذهب ابن رشد إلى أبعد من ذلك فيتهم بعض الفقهاء «حين يصفون بعض الأحكام بأنها عبادة غير معقولة المعنى، بالهروب من الهزيمة أمام الخصم، فهم يلجأون إلى ذلك حين تعوزهم الحجة ويعجزون عن معرفة علة الحكم»(66)، يقول أبو

الوليد بهذا الخصوص: «وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول -عبادة- إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم»(67).

وإذن فإن الأحكام الشرعية كلها معقولة المعنى عند ابن رشد، وإنما الذي يحدث هو أن الفقهاء هم الذين يعجزون عن إدراك ذلك.

وفي إبراز دور العقل في تأويل النصوص، يسوق ابن رشد قضية أخرى في الأحكام وهي قضية البيع.

فقد اختلف الفقهاء فيما يلزم به البيع، فذهب مالك إلى أن البيع يلزم بالقول، فإذا قال البائع بعت، وقبل المشتري، فقد انعقد العقد، واحتج بقوله صلى اللّه عليه وسلم: «أيما بائعين تبايعا، فالقول قول البائع أو يترادان»(68)، وذهب الشافعي إلى أن البيع لا يلزم بالقول، وإنما بافتراق المجلس، فما دام المتبايعان في المجلس جاز لكل منهما التراجع في القول.

ويأتي ابن رشد ليفصل في هذه المسألة، ويرجح في النهاية مذهب الشافعي، لما يحكم به العقل.. فالعقل يبين، أن خيار المجلس شرع لموضع الندم، وفي ذلك مصلحة... وبذلك يكون القياس العقلي أولى من النص(69) لأنه قياس يرسم منزعا عقليا في اجتهاده وترجيحاته، ويصوغ منهجا مؤسسا على التحليل والتعليل.

فإذا انتقلنا إلى قضية أخرى، تتصل هذه المرة بالديانات الأخرى، جاء العقل الرشدي واقعيا ومنطقيا أيضا، لا بالنسبة للفقه الإسلامي فحسب بل وبالنسبة أيضا للديانات الأخرى. إن الأمر يتعلق هنا باختلاف الفقهاء حول النصراني الذي يعتق عبده النصراني ثم يدخلان في الإسلام فهل يكون الولاء للمعتق أم لا؟(70).

إن ابن رشد يرفض هنا الخوض في مثل هذه المسألة ويعتبرها من قبيل الجدل البيزنطي بين الفقهاء وذلك لسبب بسيط وهو أن هذه المسائل كلها مفروضة لا تقع(71)، ويعلل فيلسوفنا ذلك بواقع الأديان الأخرى بقوله: «فإنه ليس من دين النصارى أن يسترق بعضهم بعضا، ولا من دين اليهود فيما يعتقدونه في هذا الوقت، ويزعمون أنه من ملكهم(72).

لقد دلل ابن رشد هنا على مدى تفتحه على الديانات والمذاهب الأخرى، وعلمه بطبائع معتقداتها كما كشف أيضا عن جهل فقهائنا بذلك في افتراضهم قضايا لا وجود لها في الواقع المعيش.

نفس التأويل القياسي، يتبناه فيلسوف قرطبة في قضية شهود رؤية الهلال في رمضان -فإذا كان الإمام يشترط في الاخبار برؤية الهلال شاهدين عدلين قياسا على الشهادة للحقوق، فإن ابن رشد يرد قول مالك بحجة عقلية قوية، مفادها أن اشتراط العدد في الشهادة للحقوق جاء ليكون الميل إلى حجة أحد الخصمين أقوى، ولم يشترط الشارع أكثر من اثنين لئلا يعسر قيام الشهادة، فتبطل الحقوق(73).

«أما رؤية الهلال فليست محل نزاع بين خصمين حتى يشترط فيها العدد، أو أنها ليست من باب الشهادة، وإنما هي من باب الرواية وتشبيه الرائي بالراوي أمثل من تشبيهه بالشاهد»(74).

هكذا يتجلى لنا أن ابن رشد، لا يستعين في صناعة منهجه التأويلي الفقهي على القياس العقلي فقط بل أنه يذهب فيه إلى الاستنجاد بعلم الطب، وعلم الفلك، وغير ذلك من العلوم الأخرى.

ومن أمثلته على ذلك، مسألة التعجيل بدفن الميت، فقد ذهب بعض الفقهاء، إلى أنه يستحب تعجيل دفن الميت لورود الآثار بذلك، إلا الغريق فإنه يستحب في مذهب مالك تأخير دفنه مخافة أن يكون الماء غمره فلم نتبين حياته(75).

ويعلق مؤلف بداية المجتهد على هذا القول فيضيف بأنه إذا قيل هذا في الغريق فهو أولى في كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق، وغير ذلك مما هو معروف عند الأطباء حتى لقد قال الأطباء أن المسكوتين لا ينبغي أن يدفنوا إلا بعد ثلاث.

هذه إذن هي صور التأويل الفقهي عند ابن رشد، وهي صور كما رأينا تندرج ضمن منهج تحليلي، تعليلي، استنباطي نقدي، وهي خاصية لم يرق إليها غيره في حدود علمنا، خصوصا في المجال الفقهي، وذلك ما يطبع منهجه الفقهي بطابع الاختلاف في الرأي، وأدب الاختلاف في الطرح، الذي يعلو عن الانتماء المذهبي، أو التعصب الطائفي الضيق، وذلك هو معنى الابداع الفكري.

الخاتمة:

ماذا عسانا نستخلص من قراءتنا للخطاب الرشدي بمنظور سلطة التأويل؟ لقد بدا لنا من خلال استعراضنا لمختلف الصور العاكسة لهذا الخطاب، كيف أن العقل الرشدي قد بلغ من الشمولية في الطرح، ومن

التنوع في مجالات المعالجة، ومن السمو في درجة الابداع، ما يجعله فريدا من نوعه، ليصبح مثلا يحتدى به في الفكر والفقه معا.

فقد حمل لواء التأويل، كمفهوم في الثقافة العربية ليصوغ خطابا تقوم أضلاعه على التأويل البياني والتأويل الفلسفي، والتأويل الديني، وهي عناصر مؤسسة للخطاب العربي الاسلامي..

وإذا جاز لنا أن نضع للخطاب التأويلي الرشدي خاصية بارزة، فإنه يمكن القول بأنه ينبثق من منهج يقوم على الاخلاء ثم الملإ.. فقد كان ينطلق -من استعراضه لآراء خصومه من المتكلمين والفلاسفة والفقهاء، في أدب هو أدب العلماء، ناقلا بكل موضوعية أدلة براهينهم على اختلاف قوتها وضعفها، ثم يعمد إلى مناقشتها بالحكمة، والحوار الموضوعي المقنع، فيبطل -بالحجة العقلية ما يعتقده مخالفا لمنطق العقل أو روح الشرع، وهو تقليد علمي وأخلاقي نفتقر إليه اليوم في فكرنا الإسلامي على الخصوص.

إن الخطاب الرشدي العقلاني التأويلي، يمثل أداة توفيقية مازجة بين العقل والدين، تمكن من فك إشكالية المبهم في قدسية النص، وتجاوزه إلى الوضوح، والمعقولية، بالقياس والبرهنة للرسو على مرفإ اليقين بالإقناع.

وهو إلى جانب ذلك كله، منهج تجديدي لما سبقه إليه المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة، والفلاسفة من المشائين والمؤصلين من الكندي إلى الغزالي، والفقهاء من الإمام مالك إلى الإمام أبي حنيفة مرورا بالشافعي، وابن حنبل، وابن حزم، وغيرهم. إنه خطاب فريد في صياغة منهجه، يستمد خصائصه وميزاته من روح الوحي في نقاوته وسموه، ومن عبقرية العقل من جهة، وبين مذاهب النقل ومدارس العقل من جهة أخرى.

لقد كان الخطاب الرشدي، بفضل اكتشافه لسلطة التأويل، أداة معرفية، ملأت فراغا مهولا، ظل منذ زمن طويل يمثل الهوة السحيقة، الفاصلة بين النقل والعقل من جهة، وبين مذاهب النقل ومدارس العقل من جهة أخرى.

وإن من مزايا هذا التأويل الرشدي، تأصله وتمنهجه، وفق مبادئ، وشروط، ومقاصد، يتقبلها العقل الفلسفي، ويدعمها النص القرآني أو السني، ولا يضيق بها الخلاف الفقهي المذهبي. متجاوزا أن يكون مجرد منهج هيرمينوطيقي كما هو مطبق في ثقافات أخرى.

لذلك يعبر التأويل الرشدي المعرفي عن عبقرية العقل العربي الإسلامي، متى أحسن تنظيم خط سيره، ومتى أحيط بمقدمات دينية وبرهانية سليمة.. وإنه لمدرسة رائدة تبدو الحاجة الماسة اليوم، إلى التعريف بمقوماتها، ونشر مبادئها، وتعميمها على كل الألوان المعرفية داخل ثقافتنا العربية الإسلامية، في توقانها نحو احتلال مكانتها اللائقة، وسط عالم تتجاذبه تيارات الالحاد والعلمنة، والعولمة، وتشده بقوة رياح الصحوة الدينية العاتية، التي تدمر كل شيء بأمر ربها.

في هذ المحيط العالمي الصاخب بأمواج العواصف الهائجة، لا شيء غير العقل التأويلي اليقيني يصلح لأن يكون حلقة وصل بين الالحاد العلماني في عتوه، والإحياء الديني في سموه، وذلك هو منهج ابن رشد بعقلانيته وسلطة تأويله.

الهوامش:

(1) -الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسن القوتلي، دار الفكر، بيروت 1971، نقلا عن د/ حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 57.

(2) - لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، دار الفكر، بيروت، 1399هـ، 1997م، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون.

(3) - سورة الأعراف، الآية 53.

(4) – المصدر السابق، ج1، ص 162.

(5) - حسن سعيد الكرمي، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1411هـ.

(6) - المصدر السابق، المجلد الأول، ص 101.

(7) – المصدر السابق، ص 102.

(8) – ابن رشد، فصل المقال تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم وتحقيق د/ البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 32، وانظر أيضا: منى أبو سنة، ابن رشد والتنوير، الكويت، دار قرطاس للنشر، 1997، ص 88.

(9) - المعلم بطرس البستاني، المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، 1987، ص 22.

(10) - أورد ابن خلدون في هذا المجال نصه: «وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم، أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: أدب الكاتب لابن قتيبة، والكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي وما سوى هذه الأربعة فتوابع لها، وفروع عنها». نقلا عن مقدمة أدب الكاتب، لابن قتيبة، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(11) - انظر في هذه المحاولة الجيدة التي قام بها محمد سالم بن ينب، «نظرية التأويل عند ابن رشد من خلال فصل المقال»، المدرسة العليا للأساتذة والمفتشين، نواكشوط، موريتانيا.

(12) - أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق د/ سليمان دنيا، ج1، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1961، ص 175.

(13) - المصدر السابق، ص 176.

(14) – المصدر السابق نفسه.

(15) -سورة مريم، الآية 16.

(16) - الغزالي، فيصل التفرقة، ص 188.

(17) – المصدر السابق نفسه.

(18) – د/ الحبيب الفقي، حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل، مؤتمر ابن رشد، الجزائر، نوفمبر 1978، ج2، ص 255.

(19) - المصدر السابق، ص 260.

(20) - المصدر السابق، ص 261.
(21) - المصدر السابق، ص 266.
(22) - المصدر السابق، ص267.
(23) - أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ص 53.
(24) – د/ نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 81.
(25) - المصدر السابق، ص 57.
(26) - المصدر السابق، ص 83.
(27) – عبد المجيد التركي، مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس، أعمال ندوة ابن رشد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ص 186.
(28) – المصدر السابق، ص 188.
(29) - نقلا عن علي أومليل، ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، ص 262.
(30) - نقلا عن محمد سالم بن ينب، ص 46.
(31) - المصدر السابق بتصرف.
(32) - ابن رشد، فصل المقال، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 15.
(33) - صورة الحشر، الآية 2.
(34) – المصدر السابق، ص 15.
(35) - المصدر السابق، ص 46.
(36) - نفس المصدر السابق.
(37) – سورة ابراهيم، الآية 10.
(38) – ابن رشد، فصل المقال، ص 47.
(39) - سورة لقمان، الآية 25.
(40) - ابن رشد، فصل المقال، ص 27.
(41) - د/ عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 86.
(42) - ابن رشد، فصل المقال، ص 47.
(43) - ابن رشد، فلسفة ابن رشد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1986، ص 56.
(44) – المصدر السابق، ص 46.
(45) - سورة الحشر، الآية 2.
(46) - ابن رشد، فصل المقال، ص 14.
(47) – سورة الأعراف، الآية 183.

(48) – سورة الغاشية، الآيتان 18 و19.
(49) - ابن رشد، فصل المقال، ص 25.
(50) - عباس محمود العقاد، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، المجلد التاسع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 392 وانظر أيضا فصل المقال، ص 25.
(51) - دراسة وتحقيق محمد السليماني، طبعة دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1990.
(52) - سورة النور، الآية 39.
(53) - المصدر السابق، ص 143.
(54) – المصدر السابق، ص 144.
(55) - عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص 421.
(56) - ابن رشد، فصل المقال، تقديم وتعليق د/ الشيخ أبو عمران، والأستاذ جلول بدوي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1977، ص 27-28.
(57) – د/ حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، 1991،ص 53.
(58) – المصدر السابق، ص 54.
(59) - سورة النحل، الآية 27.
(60) - المصدر السابق، ص 54.
(61) - سورة المائدة، الآية 91.
(62) - المصدر السابق، ص 55.
(63) - المصدر السابق، ص 56.
(64) – أبو الوليد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، دار الفكر، بيروت، ص 39 وكتاب ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، ص 66.
(65) - أبو الوليد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 207.
(66) - حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، ص 73.
(67) – بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 66.
(68) –بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 142.
(69) - حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، ص 76.
(70) - المصدر السابق، ص 80.
(71) - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 303.
(72) - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 304.
(73) - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 84.
(74) – بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 198.
(75) - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص 178.