نظرية التأويل عند ابن رشد كآلية للتوفيق بين الدين والفلسفة

م.م ڕابەر على احمد
قسم فلسفة، كليه الآداب، سلاح الدين– اربيل، اقليم كردستان، العراق.
Rabar.ahmed@su.edu.krd

م. ديار عبدالباقى خليل
قسم فلسفة، كليه الآداب، سلاح الدين– اربيل، اقليم كردستان، العراق.
Diyar.khalil@su.edu.krd

الكلمات المفتاحية: ابن رشد، الدين، الفلسفة، التوفيق، فصل المقال، نظرية التأويل.

كيفية اقتباس البحث

احمد ، ڕابەر على، ديار عبدالباقى خليل، نظرية التأويل عند ابن رشد كآلية للتوفيق بين الدين والفلسفة، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، تموز ٢٠٢٥،المجلد:١٥ ،العدد:٤ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

Ibn Rushd's theory of interpretation as A mechanism for adaptation religion and philosophy

Rabar Ali Ahmed
Department of philosophy, College of Arts, Salahaddin University, Erbil, Kurdistan Region, Iraq.

Diyar Abdulbaqi Khaleel
Department of philosophy, College of Arts, Salahaddin University, Erbil, Kurdistan Region, Iraq.

Keywords : Ibn Rushd, Religion, Philosophy, Adaptation, Fasl al-Maqal, Theory of Interpretation.

How To Cite This Article
Ahmed, Rabar Ali , Diyar Abdulbaqi Khaleel, Ibn Rushd's theory of interpretation as A mechanism for adaptation religion and philosophy ,Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, July 2025,Volume:15,Issue 4.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Abstract:

Discussing the relationship between philosophy and religion, as two modes of seeking truth, is an old struggle among thinkers. Some see reason only as a servant of religion, while others believe that reason and nature are compatible and not contradictory. Ibn Rushd's explanation in his letter is based on the principle that law is truth and that what leads to higher knowledge is necessary. Therefore, intellectual contemplation is a legitimate duty, so its product, philosophy, is truth They are not compatible and contradictory, so there is coordination between Shari'ah and reason. To resolve the supposed contradictions, he proposed the theory of interpretation and proposed that religious terms that appear to be inconsistent with reason be interpreted in such a way as to be consistent with the content of rational evidence. Thus, it elevates the level of the religious text to that of the philosophical text, not vice versa.

According to Averroes, Sharia has an appearance and several contents due to the differences in people's abilities to understand its messages. Understanding the content of the text relies on principles and rules that only the philosopher can interpret and reveal their true inner meanings. In this study, the theory of interpretation and its principles are analyzed and the level of people's understanding of religious texts is analyzed in this paper Ibn Rushd's perspective has been discussed and we have come to the conclusion that he not only considers philosophy and religion to be compatible, but also believes that these two spheres are intertwined; At the same time, he responded to the opponents of philosophy and advocated philosophizing as a permanent necessity for Islamic religious thought and tradition.

الملخص:

تحليل العلاقة بين الفلسفة والدين، بوصفهما منهجين للبحث عن الحقيقة، يمثل إشكالية قديمة بين المفكرين. فبعضهم يعتبر العقل مجرد خادم للدين، بينما يرى آخرون أن العقل والوحي متوافقان ولا يتعارضان. يستند تفسير ابن رشد في رسالته "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" إلى هذا الأساس: فالشريعة حق، وما يؤدي إلى معرفة أعلى فهو ضروري، وبالتالي فإن البحث العقلي واجب شرعي، مما يجعل نتائجه (أي الفلسفة) حقاً. وبما أن الحق لا يتناقض مع الحق، فهناك انسجام بين الشريعه والعقل.

لحل التعارضات الظاهرية، قدم ابن رشد نظريته في "التأويل"، مقترحاً أن المصطلحات الدينية التي تبدو متعارضة مع العقل يجب تحليلها بطريقة تتناسب مع المضمون العقلي الثابت والمبرهن، بحيث تتفق معه. وهكذا يُرفع النص الديني إلى مستوى النص الفلسفي، وليس العكس. يرى ابن رشد أن الشريعة، بسبب تفاوت قدرات الناس وفهمهم لمقاصدها، لها مظاهر و باطن متعددة، وفهم جوهر النص يعتمد على مبادئ وقواعد لا يستطيع تطبيقها و تاويلها إلا الفيلسوف، آويكشف عن معناها الحقيقي.

في هذا البحث، من خلال العودة إلى نصوص ابن رشد بمنهج تحليلي، تمت دراسة مسألة التوافق بين الدين والفلسفة (أو الشريعة والحكمة)، ودور كل منهما، وما إذا كان هناك تعارض جذري بينهما. ثم نوقشت نظرية التأويل ومبادئها، وتصنيف مستويات فهم الناس للنصوص الدينية من وجهة نظر ابن رشد. وخلص البحث إلى أن ابن رشد لا يرى الفلسفة والدين متوافقين فحسب، بل يعتبرهما مكملين لبعضهما، كما دافع عن الفلسفة كضرورة دائمة للفكر الديني و الإسلامي، مجيباً بذلك على منتقديها.

المقدمة:

في هذه الدراسة، تم تسليط الضوء على نظرية التأويل عند ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) كآلية للتوفيق بين الدين والفلسفة. يُعرف ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، بالحفيد، بكونه فيلسوفاً ومُفسراً بارزاً لأعمال أرسطو، وفقيهًا وقاضياً وطبيباً في الغرب الإسلامي (الأندلس)[٢، ص ٥٦٦]. اشتهر في الغرب باسم "أفيرويس" (Averroes)، وكان أحد أعظم فلاسفة ومفكري العالم الإسلامي، حيث بذل جهوداً كبيرة لحل التعارض بين العقل والنص الديني في عصر واجهت فيه الفلسفة عمومًا وأعمال أرسطو خصوصًا نقداً لاذعاً.

تقوم الرؤية الفكرية لابن رشد على فكرة أن الحقيقة واحدة ولا يمكن أن تتناقض مع نفسها، لذا فإن أي تعارض ظاهري بين الدين والفلسفة يحتاج إلى تأويل عقلاني. تفرق نظريته التأويلية بين ثلاث مستويات من الفهم البشري: مستوى العامة الذين يقبلون المعنى الظاهري للنصوص، ومستوى الجدليين (أهل الجدل) الذين يستخدمون مستوى معيناً من التأويل، ومستوى الفلاسفة الذين يعتمدون على البراهين والاستدلال ويطبقون تأويلاً عميقاً وعقلانياً.

استخدمت هذه الدراسة المنهج التحليلي في محاولة لكشف الأسس الفكرية لابن رشد حول العلاقة بين الدين والفلسفة، وتحليل آلية التأويل بوصفها الحل الذي اقترحه، مع استعراض مبادئها وآليات عملها.

تتميز هذه الدراسة بأهمية خاصة لأن جهود ابن رشد كان لها تأثير عميق، ليس فقط على الفكر الإسلامي، بل أيضاً على الفلسفة الأوروبية. فقد مهدت رؤاه حول العلاقة بين الوحي والعقل الطريق للتفكير النقدي في القرون اللاحقة. كما أن محاولاته لتوفيق التراث اليوناني مع الفكر الإسلامي ساهمت في الحفاظ على جزء مهم من الثقافة الإنسانية.

من خلال تحليل الفروق بين مستويات فهم النصوص وحدود التأويل، تسعى هذه الدراسة إلى تقديم رؤية جديدة للعلاقة بين العقل والدين، وتسليط الضوء على تقنيات ابن رشد التي لا تزال قادرة على إثراء الحوار المعاصر بين الفلسفة والدين.

الفرضيات:

١. الحقائق متعددة أم واحدة ويمكن تحليلها بطرق مختلفة!

٢. الرسالة النص الديني موحدة لجميع مستويات وطبقات المجتمع، و يفهمها الجميع بنفس الطريقة!

٣. التأويل يعني رفع النص الديني إلى مستوى البرهان الفلسفي أم خفض مستوى البرهان الفلسفي إلى مستوى النص الديني!

٤. يمكن اعتبار الفلسفة والدين طرفين متقابلين ثم دمجهما ليصبحا مكملين لبعضهما!

٥. نظرية التأويل تشرعن الفلسفة كمنهج لتحليل القضايا الدينية!

الخلفية التاريخية للتوفيق بين الدين والفلسفة في فكر ابن رشد:

مع ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي و تفاعلها بالتراث الفكري الإسلامي القائم على الإيمان الديني، أصبحت الفلسفة بمثابة مجال جديد وغريب واجه مقاومة ورفضاً. هذا أدى إلى بذل جهود كبيرة في هذا السياق للتوفيق بين الفلسفة والدين. تظهر هذه المحاولات بوضوح منذ أول فيلسوف إسلامي (الكندي)، ثم تتابعها الفارابي وابن سينا والسهروردي وغيرهم، حيث قدموا مسهامات كبيرة في هذا الاتجاه، وبلغت ذروتها مع ابن رشد. في نفس الوقت مسلماً مؤمناً وعالماً فقهياً وفيلسوفاً عظيماً، سعى للتوفيق بين النقل والعقل أو بين الحكمة والشريعة، ودافع عن الفلسفة في مواجهة هجمات رجال الدين، خاصة الغزالي. بعد كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة"، كُتبت العديد من المؤلفات الأخرى تحت تأثير هذا الكتاب ضد الفلسفة، مما يدل على التأثير الكبير للفكرالغزالي على التوجه الفكري الإسلامي. لكن هذا الهجوم الغزالي لم يبقَ دون رد. بعد أقل من قرن في الغرب الإسلامي، نهض ابن رشد للدفاع عن الفلسفة وكتب كتابه الشهير "تهافت التهافت" للرد على تلك الانتقادات والاتهامات التي وجهها الغزالي للفلسفة والفلاسفة.

في هذا الكتاب، بينما دافع ابن رشد عن الفلسفة، فقد وجه أيضاً انتقادات للفلاسفة المشائيه الإسلاميه، خاصة ابن سينا، لأنه يعتقد أن ما يقولونه بعيد عن مقصد أرسطو الحقيقي. أي يمكن القول أنه أصاب عصفورين بحجر واحد. كان يعتقد أن الفارابي وابن سينا في بعض القضايا لم يفهموا المقصد الحقيقي لأرسطو، وأن من يخالف أرسطو فكلامه غير صحيح.[٣، ص٢٢٤].

أدرك ابن رشد بسبب الضغوط الموجودة في البيئة الإسلامية، ضرورة تحليل العلاقة بين العقل والدين، ولذلك كتب كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" لدعم العقل والفلسفة. في هذا الكتاب، يركز على العلاقة بين العقل والدين ويؤكد على أهمية التفلسف.

فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين، استخدم مصطلح "الاتصال". يعتقد أن الشريعة تتكون من مجموعة من المعتقدات والقواعد السلوكية، والعيش وفقاً لها هو نوع من الحكمة، وفي هذه الحكمة يتم تحقيق سعادة الإنسان. في هذا النمط من التفكير، يحتاج العقل العملي إلى العقل النظري. يتم فهم العلاقة بين الشريعة والحكمة على أساس أن كل سعادة وأساس كل فضيلة يكمن في "الاتصال" بين الشريعة والحكمة، ومن يسلك هذا الطريق يصل إلى مستوى الحكمة واليقين. أي أن السعادة تكمن في فهم "الاتصال" بين الشريعة والحكمة.

من ناحية أخرى، تأثر ابن رشد في علاقة الشريعة بالحكمة باصول الفكر المعتزلة؛ لأنه في الواقع قبل "الإيمان العقلي" و"العقل الإيماني"، ويعتقد أن الوحي الإلهي يمكن أن يكون فعالاً ومفيداً جداً في تطوير العقل وإنتاجه.[٤، ص٤٠١]. لم ينكر العديد من الفلاسفة المسلمين المعتقدات المبنية على الوحي الإلهي؛ لأنه في سياق التفكير المجتمعي، كانوا يخشون أن يُعتبروا ضالين ومنحرفين. يقول الدكتور دينياني في هذا الصدد: "بناءً على الأدلة المتاحة، يمكننا أن نرى أن الفلاسفة المسلمين قد قدموا أسباباً عقلية لقبول الوحي وقراراته، واعتبروا ذلك ضرورة عقلية" [٤، ص٤٠١].

يمكن القول إن ابن رشد، من خلال طرحه لمسألة العلاقة بين العقل والنقل، اعتبر الدين بمثابة دليل أخلاقي ونموذج أعلى للعقل العملي، واعتبر الحكمة ممثلة للفلسفة والعقل النظري. بمعنى آخر، "ما قدمه ابن رشد (أفيرويس) كـ'اتصال' بين الحكمة والشريعة، الفلسفة والدين، العقل والنقل أو العقل النظري والعملي، هو نفس الشيء الذي تناولته فلسفة اليونان تحت عنوان العلاقة بين الفلسفة والسياسة" [٤، ص٤٠١].

تبرير مشروعية التفلسف والدليل العقلي من رؤيه الإسلام:

ابن رشد في بداية كتابه "فصل المقال" يطرح السؤال: هل تعتبر الفلسفة والتفلسف جائز من وجهة نظر الشريعة؟ فيجيب بأنه إذا كان المقصود بالفلسفة مجرد التأمل في الموجودات وربطها بالخالق من خلال البرهان العقلي، فإنه شرعاً ممارسة الفلسفة ضروري او مطلوب، لأن الشريعة الإسلامية تحث على التأمل في المخلوقات. وبعبارة أخرى: وظيفة الفلسفة هي البحث والتحقيق في موجودات الكون. هذا البحث يؤدي إلى زيادة معرفة الإنسان بالله، وأي عمل يؤدي إلى معرفة أفضل وأعمق بالخالق يعتبر واجباً شرعياً، لأن الشريعة تدعو الناس لمعرفة الوجود. وبالتالي فإن ممارسة الفلسفة من منظور الشريعة واجبة.

لإثبات أن الشريعة تؤكد على المعرفة الحكيمة لله والتأمل في مخلوقاته، يستشهد ابن رشد بعدة آيات قرآنية: "فاعتبروا يا أولي الأبصار" [١، الحشر:٢] و"أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء" [١، الأعراف:١٨٥]. يعتقد ابن رشد أن هذه الآيات دليل على ضرورة استخدام المقياس العقلي والشرعي معاً. إذا كان التأمل العقلي مشروعاً من وجهة نظر الشريعة، فإن الفلسفة التي تعتمد على البرهان والقياس العقلي تكون مشروعة ومقبولة.

يظهر تاريخ الحضارة الإسلامية أن معظم المسلمين قبلوا المقياس العقلي في الإيمان، باستثناء فئة معروفة بـ"الحشوية" الذين رفضوا المقياس العقلي وتمسكوا بتفسير جزميه للنصوص، مكتفين بظواهرها.[٣، ص٢٢٨].

المدرسة الظاهرية لا تتيح مجالاً للعقل في المجال الديني، وتصر على أن النصوص واضحة وصريحة وذات معنى واحد ظاهري، ولا تحتاج إلى تفسير أو تحليل. يقف ابن رشد ضد هذا المنهج، معتقداً أن النص القرآني يحمل معنى ظاهرياً واحداً وعدة معاني باطنية، مع أن الحقيقة الظاهرية والباطنية لا تتعارضان. كما يقول: "إن الشريعة جاءت في قالب الظاهر والباطن" [٥، ص١٦].

وبالتالي، هناك حقيقة واحدة فقط، لكنها تظهر بتفسيرات مختلفة وفهوم متنوعة. إذا اعتُقد أن ابن رشد آمن بثنائية الحقيقة (حقيقة فلسفية وحقيقة دينية، أو حقيقة ظاهرية و حقيقة باطنية)، فإن هذا فهم خاطئ كبير لمقصده الحقيقي، وجهل بأفكاره الأساسية ونظرية "التأويل". هذا النوع من التحليل هو أحد أساسيات الفكر الفلسفي في الإسلام.[٦، ص ٣٢٤].

من وجهة نظره، بما أن الشريعة الإسلامية صادقة وتدعو للوصول إلى الحق عبر العقل، فإن مبادئ البرهان العقلي صحيحة ولا تتعارض مع ما ورد في الشريعة، لأن الحقيقة لا تتعارض أبداً مع الحقيقة، بل الحقيقة دائماً تؤيد الحقيقة وتشهد لها. [٣، ص ٢٣٠].

يرى ابن رشد أن القدرة العقلية تتفاوت بين الأفراد، تتراوح بين "التوجيه المعنوى" البسيط و"اليقين". عامة الناس يكتفون بظواهر النصوص والمعتقدات الشعبية لتوجيه سلوكهم، بينما يحتاج الفلاسفة إلى البرهان لإقناع العقول الناضجة. وهذا يعتمد على مبدأ أن هناك نوعين من التعبير و لغه في الفهم الديني: الأول لغه الصورى واستعاري، وهو لعامة الناس. والثاني استدلال البرهانى، خاص بالفلاسفة. هذان الأسلوبان ليسا متناقضين، بل مكملان لبعضهما.[٧، ص١٢١].

مبادئ نظرية التأويل عند ابن رشد:

عندما يتم إثبات قضية ما بالدليل العقلي و برهانى تتوافق مع مبادئ الشريعة، فإنه لا يحدث أي تعارض أو تناقض. ولكن إذا ثبتت القضية بالمبادئ العقلية ولم تتفق مع المبادئ الشرعية، أي إذا تعارضت المبادئ العقلية مع المبادئ الشرعية، فيجب تأويل الظاهر الشرعي ليتوافق مع المبادئ العقلية. لأن نتائج المبادئ العقلية ثابتة وغير قابلة للتغيير، بينما المبادئ الشرعية تحتمل معاني ظاهرية وعدة معاني باطنية، لذا يمكن تأويلها لتتفق مع المبادئ العقلية. مع ذلك، ليس كل النصوص الشرعية قابلة للتأويل، وهناك خلاف حول أي النصوص الظاهرية قابلة للتأويل وأيها غير قابلة. فالأشاعرة يؤولون آية الاستواء، بينما الحنابلة يأخذون بظواهر النصوص ويرفضون أي تأويل.[٣، ص ٢٣٠]. بشكل عام، اختلف المسلمون في تأويل الصفات الخبريه ولم يتفقوا على رأي موحد، حيث كان لكل مدرسة ومنهج رأيه الخاص.[٨، ص٢].

في الواقع، يقوم أساس التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد على نظرية التأويل. [٩، ص ٥٧].

لغوياً، التأويل يعني خاتمه الكلام و انتهاء الموضوع[١٠، ص١٥٩]، [١١، ص ٣٣]. كما يعني السياسة [١٢، ص ٩٩]. التفسير والشرح [١٣، ص ١٦٢٧]. الانتقال من المعنى الظاهري إلى المعنى الباطني [١٤، ص ٣٦٩].من ناحية أخرى، كمصطلح في إطار النص الديني، يعني تحليل و تفسير الآيات المتشابهات –النصوص الغامضة والمحتملة– أو إعطاء المعنى الثاني للنص. [٢٣، ص ٣٠]. مەبەستمان فراهیدیه.

يعرف ابن رشد التأويل بأنه: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان أهل العرب"[١٥، ص٩٧]. المقصود بالمراد هو المعنى الخفي الكامن وراء المعنى الظاهري للنص، كمثل عبارة "كلام من ذهب" التي تعني الكلام المليء بالمعنى والهادف.[١٦، ص ٩٠].

أكد أن التوفيق بين العقل والدين لا يتم إلا عبر التأويل، ولم يرد حصره في علوم القرآن فقط. [١٧، ص ١٢٥] (كما عارض منهج الصوفية وتأويلاتهم[١٨، ص٢١٩]. لكنه اعتقد أن تجنب التأويل مطلقاً يضر بالمسلمين، لذا سعى لتعريف تأويل عقلاني محدود.

يؤكد أن العقل البشري قادر على فهم اللغة الوحيية وله الحق في تأويل الآيات المتشابهة في القرآن. ولإثبات شرعية هذا من الناحية الشرعية، يستشهد بالآية السابعة من سورة آل عمران: (هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...)[١، آل عمران ٧] في هذه الآية إشارة واضحة لتقسيم الآيات إلى محكمات ومتشابهات، والتأويل هو الطريق الوحيد لفهم المتشابهات. يؤكد ابن رشد أن فقط "الراسخون في العلم" [١٩، ص ٢٧٦]. لهم حق التأويل، ويقصد بهم الفلاسفة، لأنهم الخبراء في البراهين المنطقية والقادرون على فهم المعاني الحقيقية للنصوص.

"التأكيد على ضرورة التأويل يكون في الحالات التي تتعارض فيها الآيات القرآنية ظاهرياً مع بعضها، أو عندما يتعارض حكم عقلي مع آية قرآنية. يجب دائماً الحفاظ على ظاهر الآيات وتجنب التأويل إلا عند الضرورة القصوى".

في عملية التأويل يجب مراعاة نقطتين:

١. لا ينبغي تفسير جميع المفاهيم الشرعية بظواهرها والامتناع كلياً عن التأويل.

٢. لا ينبغي نزع جميع المفاهيم الشرعية من ظواهرها واللجوء للتأويل.[٢٠، ص ٣٦].

لأن تأويل كل الآيات والنصوص الدينية يؤدي إلى إبطال الشريعة أو التيه في الأمور الدينية، ويخلق فرقاً ومذاهب جديدة بين المسلمين، يكفر بعضها بعضاً، وهذا كله جهل بالمقصد الإلهي الحقيقي وتعدٍ على الشريعة نفسها.[٢١، ص ١٣٩].

هل التأويل للجميع؟

يقول ابن رشد: "لتجنب هذه النتائج غير مقبول ومنع حدوث تناقض بين الشريعة والفلسفة، يجب عمومًا الامتناع عن الكشف عن التأويلات، خاصة تلك المبنية على البراهين، لأولئك غير المتخصصين في هذا المجال. كما لا ينبغي كتابة هذه التأويلات في الكتب الخطابية والجدلية المعدة لعامة الناس وأشباههم (أهل الجدل)، لأن ذلك بالإضافة إلى إبطال الظاهر النصي، فإن هاتين المجموعتين غير قادرتين على فهم التأويل البرهاني. ونتيجة لذلك سيضلون، وإذا كان الموضوع متعلقًا بأصول الدين فقد يؤدي بهم إلى الكفر."[٢٠، ص ٢١]. وذلك لأنه إذا أُبطل الظاهر عند شخص يعتمد عليه، ولم يتمكن من فهم التأويل، إذا كان الأمر متعلقًا بأصول الشريعة، فإنه سيؤدي به إلى الكفر. لذلك لا ينبغي الكشف عن التأويلات لعامة الناس، ولا ينبغي إدخالهم في المناقشات الجدلية والخطابية، كما فعل الغزالي[٢٠، ص ٣٠-٣٦]. يرى ابن رشد أن التزام عامة الناس بقبول ظاهر النصوص دون معرفة بواطنها هو عامل لسعادتهم. وهو يعتقد أن أولئك الذين يعتبرون التأويل مناسبًا لعامة الناس، يضرون بالتأويل ويضلون الناس. [٣، ص ٢٣٠].

يعتبر تصنيف مستويات المجتمع حسب قدراتهم الفهمية للنصوص الدينية جزءًا مكملًا لنظرية التأويل عند ابن رشد. ينقسم الناس من وجهة نظر ابن رشد في مجال الشريعة وكيفية فهمها إلى ثلاث فئات:[١٦، ص ٩٢].

1) الفئة الأولى: هم أغلبية الناس، أي عامة الناس، الذين لا يصلحون بأي حال للتأويل، ويجب مخاطبتهم فقط بطريقة خطابية ووعظية. هذا الأسلوب مناسب لهم.

2) الفئة الثانية: هم أولئك الذين بطبيعتهم يميلون إلى الجدل والمناقشة ويتعاملون مع العبارات الجدلية. لهذه الفئة نوع من التأويل الجدلي مقبول.

3) الفئة الثالثة: هم أولئك الذين بطبيعتهم وكفاءتهم متخصصون في البرهان والاستدلال ويتعاملون مع الأدلة العقلية. التأويل اليقيني الخالي من الشك مخصص لهذه الفئة. [٤، ص ٧٤].

الشريعة الدينية تواجه هذه الأنواع الثلاثة من البشر؛ لذا فهي تتحدث وتخاطب كل مجموعة بطريقة مناسبة لقدراتها وكفاءتها؛ للفلاسفة بالحكمة، للمتكلمين بأفضل جدل، ولعامة الناس

بالموعظة الحسنة. يؤيد ابن رشد هذا الرأي[١٥، ص٩٦]. بالآية ١٢٥ من سورة النحل: (ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[١، النحل ١٢٥].

لا ينبغي الكشف عن التأويل الفلسفي لأهل الجدل (المتكلمين)، فما بالك بعامة الناس[١٥، ص ١١٩] بل لا ينبغي حتى كتابة هذه التأويلات في كتبهم، لأنه قد يأتي يوم فتصل هذه التأويلات إلى أيدي فئة الجدليين وعامة الناس الذين لا يصلحون للتأويل.[٣، ص ٢٣١]. "بالنسبة لعامة الناس، السلوك والعمل أكثر فائدة وجدوى؛ ولكن لأصحاب الفكر والعقل بنفس القدر، حيث يكون العمل مفيدًا، فإن المعرفة والوعي ضروريان ومهمان؛ ابن رشد يتحدث مع أهل العقل والتدبر كفيلسوف وشخص عقلاني؛ بينما مع عامة الناس فهو مختلف ويظهر نفسه بطريقة أخرى."[٤، ص ٧١].

يقول ابن رشد: "أبو حامد الغزالي هو أحد الذين ارتكبوا هذا الخطأ وعرضوا مجموعة من التأويلات لعامة الناس." [١٥، ص ٥٣] وينتقد الغزالي بسبب هذا الخطأ؛ يعتبر هذا العمل ضلالًا وهو ينتقم منه كفيلسوف. إذا كان الغزالي يكفر الفلاسفة ويضللهم بسبب بعض الأمور، فإن ابن رشد يعتبر الغزالي مضللاً بسبب هذا الخطأ الذي ارتكبه.[٣، ص ٢٣١].

وهكذا، إذا التزم كل طبقة من الناس بواجبها تجاه الشريعة، بحيث يقبل عامة الناس ظاهر الشريعة ويتعمق الفلاسفة في بواطنها، فلن يكون هناك تعارض بين الحكمة والشريعة فحسب، بل "العلم الذي يأتي من مصدر الوحي هو مكمل للعلوم العقلية؛ أي كل ما عجز العقل عن فهمه، يبينه الله من خلال الوحي."[٢٠، ص٤١٢]. . بهذه الطريقة، يتم توجيه الجميع نحو الخير والفضيلة؛ مع مراعاة أن سرعة وفضيلة كل شخص تختلف حسب قدراته وكفاءاته. بهذه الطريقة، ليس فقط يجب إبعاد التأويل الحقيقي عن عامة الناس، بل إن الكشف عن هذه المعارف والمفاهيم للجمهور سيؤدي إلى تضليل الناس وتشتيت معتقداتهم وظهور اتجاهات مختلفة. [١٥، ص ١٢١].

الهدف من الشريعة ليس فقط معرفة الحقيقة. معرفة الحقيقة هي مهمة الفلسفة، وعامة الناس لا يتحملون الحقيقة. الهدف من الدين عند ابن رشد هو خلق الفضيلة وتحفيز العمل الصالح[٢٢، ص ٥٩]. وهكذا يأخذ الدين دورًا عمليًا في التوجيه الأخلاقي.

ما يميز ابن رشد هو أنه لا يرى البرهان العقلي ومضمون الدين شيئًا منفصلًا عن العقل. من وجهة نظر ابن رشد، البرهان هو نوع من أنواع الوحي الإلهي، لكنه يعتقد أن البرهان ليس نوعًا من وحي الأنبياء. بعبارة أخرى، يمكن القول إنه يعتقد أن كل نبي حكيم، ولكن ليس كل حكيم نبيًا" [٤، ص ١٦٢].

رفع مستوى النص الديني إلى مستوى البرهان الفلسفي:

تكتسب مسألة تفوق العقل على الدين أهمية بالغة في فكر ابن رشد، حيث يعتبر البرهان نوعًا من الوحي. وبذلك يرى أن مصدرَي الدين والفلسفة شيء واحد ومتحد.

وبهذا المنطق، فإن قياس الاستدلالي – وهو تقنية أرسطية منطقية – يعتبر مصدرًا إلهيًا للمعرفة، ويتوافق مع الوحي النبوي، حيث يتحدث كلاهما عن حقيقة واحدة بلغتين مختلفتين.

هذا لا يعني أن ابن رشد قد أنكر النبوة أو اعتقد أن طريق العقل كافٍ دون وحي الأنبياء، بل على العكس: "لو أن شريعة اعتمدت على العقل فقط، لكانت بالتأكيد أقل اكتمالاً من شريعة تستمد من الوحي والعقل معًا؛ لأن ما يُدرك بالعقل موجود في الشريعة أيضًا، لكن الشريعة تمتلك خصائص ومميزات لا يمتلكها العقل بمفرده"[٤، ص ٣٤٣].

ابن رشد لا يشكك في مبادئ البرهان، وفيما يتعلق بالموضوعات الشرعية المستمدة من الوحي والعقل، يترك مجالاً للبحث. النتائج المستخلصة من البرهان لا تقبل الشك ولا تترك مجالاً مناقشه، لأنها تستند كليًا إلى البراهين العقلية الواضحة وتتجاوز الزمان والمكان؛ لغة عرضها هي المصطلحات المنطقية. وهذا يقتصر على نخبة مختارة من المجتمع، تتمتع بمستوى عالٍ من الفهم – فهمها. كما أن طبيعة مثل هذا النص لا تسمح بتأويله أو تفسيره بشكل مختلف، لأنه واضح وصريح بطريقة برهانية تشير فقط إلى موضوع محدد ومعروف.

بينما النص الديني، لأنه موجه لجميع الناس، يستخدم لغة الصوره و التمثيل والاستعارة ولا يعتمد على البرهان، مما يجعله يحتمل ظاهرًا وباطنًا ويسمح بالتأويل والتفسير والتحليل.

وبالتالي، يجب رفع النص الديني إلى مستوى النص الفلسفي، وليس العكس، لأن طبيعة النص الفلسفي عقلية و برهانية، ولديها القدرة على الكشف عن الجوهر الحقيقي للنص الديني. وبذلك ينقذ الدين من التفسيرات المختلفة للمذاهب والاتجاهات و الفرق.

من ما سبق يمكن استنتاج أن ابن رشد يرى العقل والدين مكملين لبعضهما؛ لكنه يعتبر العقل الأرسطي (البرهان الاستدلالي) في صدارة جميع العقول. لا ينبغي إغفال هذه النقطة، ابن رشد متأثر تمامًا بتراث الفلسفة الأرسطية وأصبح التقليد المنطقي للتفكير أعلى شكل وأسلوب للفكر البشري، لدرجة أنه يعتبر أقوال أستاذه الأول (أرسطو) لا تقبل الشك ويراها نوعًا من الوحي الإلهي والفوق بشري.

بهذه الطريقة، لا يرى ابن رشد أي تناقض بين الشريعة والحكمة، أو بشكل آخر بين تقليد الفلسفة والمنطق الأرسطي ورسالة النص الديني الإسلامي، بل يرى العقل والنقل مكملين لبعضهما؛ وهذا مبني على أن الحقيقة واحدة ولا يمكن أن تتعارض مع حقيقة أخرى. الدين والشريعة ينبعان من

نفس المصدر الذي استمدت منه الفلسفة والحكمة، لأن كليهما ينطلق من حقيقة واحدة، وبالتالي من المستحيل أن يتعارضا.[١٥، ص ٩٦].

يمكن القول إن ابن رشد يرى أنه لا يوجد في الأصل أي تعارض بين الدين والفلسفة، بل إن سوء الفهم للمقصد الحقيقي من هذين الموضوعين هو ما أدى إلى التوتر؛ لأن كلاهما طريق للوصول إلى الحقيقة، والحقيقة واحدة وموحدة؛ فقط طريقة إدراك هذه الحقيقة مختلفة. بهذه الطريقة يتساوى الفيلسوف والنبي، كلاهما يصل إلى الحقيقة من خلال اتصالهما بالعقل الفعال، لكن الفيلسوف يصل عبر التفكير والتأمل العقلي، بينما النبي يصل عبر التخيل.[٧، ص ١٢٢].

من حق الفلاسفة تأويل الآيات، لأنهم يفهمون الحقيقة والمقصد الحقيقي للنصوص ويمكنهم تأويل النصوص بطريقة تتفق مع المبادئ العقلية وتتوافق معها؛ لكن فيما يتعلق بهذه المواضيع والمقاصد، لا ينبغي إطلاع عامة الناس على شيء، إلا بقدر ما يتناسب مع مستوى فهمهم. ومن الواضح أن هذه النظرية غير مقبولة لدى بعض المتكلمين ورجال الشرع، لأنهم يعتقدون أن النص الديني فوق كل شيء ويجب أن تُقاس الأمور عليه، وليس العكس، فهم يصرون على أن الدين الإسلامي واحد ومبادئه نزلت بشكل موحد لجميع البشر.[٣، ص ٢٣٢].

في الحقيقة يمكن القول إن ابن رشد، من خلال التوفيق بين النبي والفيلسوف، واستخدام نظرية التأويل لتحليل النصوص وتكييفها مع المبادئ العقلية، قد رفع مستوى المعرفة الدينية إلى مستوى المعرفة العقلية والفلسفية، وهذا كان سببًا في دحض انتقادات الغزالي وإنقاذ الفلاسفة من تلك التهم التي وُجهت إليهم، وفي النهاية التوفيق بين العقل والنقل، الدين والفلسفة، كنتيجة للمقدمات التي وضعها.

النتائج:

١. تقوم نظرية التأويل عند ابن رشد على الاعتقاد بأن الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لا يمكن أن تتعارضا، بل هما طريقان مختلفان للوصول إلى نفس الحقيقة.

٢. يختلف فهم النصوص الدينية باختلاف المستوى الفهمي و العقلي والقدرة الاستيعابية للأفراد، لذا قسّم ابن رشد الناس إلى مستويات، حيث لا يتمكن إلا أصحاب القدرات العقلية العليا (الفلاسفة) من إدراك المعاني الجوهرية للنصوص.

٣. يمثل التأويل آلية لرفع النص الديني إلى مستوى النص الفلسفي (وليس العكس) من خلال تحليل المصطلحات الدينية بطريقة تتفق مع البراهين العقلية.

٤. الشريعة والفلسفة ليستا متوافقتين فحسب، بل من وجهة نظر ابن رشد، فإن الشريعة نفسها تأمر باستخدام العقل والتأمل، مما يجعل التفلسف واجبًا شرعيًا.

٥. تمثل نظرية التأويل عند ابن رشد ردًا على خصوم الفلسفة وأساسًا لحماية مكانة التفكير الفلسفي بين مفكري الإسلام، انطلاقًا من الإيمان بأن الفلسفة ضرورة دائمة للفكر الديني والتقليد الإسلامي.

الهوامش:

١. القرآن الكريم.

٢- خراسانی، شرف الدین، ١٣٦٩، "ابن روشد" دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج٣.

٣- ابراهیمی دینانی، غلام حسین،٢٠١٠، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام(جلد ١)، تهران، چاپ اول.

٤- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، ٢٠١٠، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران طرح نو.

٥- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، ١٣٧٠، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، قم، منشورات الرضی.

٦- کوربن، هانری، ٢٠١٠، تاریخ فلسفه اسلامی، نوشته؛ با همکاری حسین نصر و عثمان یحیی؛ ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.

٧- نصر، حسین/ لیمن، الیور، ١٣٨٩، تاریخ فلسفه اسلامی (جلد دوم)، ترجمه: جمعی از مترجمین، تهران، حکمت، چاپ دوم.

٨- رجبی، ابوذر/ عزیزی، مرسل. ١٤٠١، بررسی تاثیرپذیری ابن رشد از غزالی در مسئله تاویل نصوص دینی، مجله الهیات تطبیقی، سال سیزدهم، شماره ٢٧، بهار و تابستان، ص: ١-١٦.

٩- شیدان شید، حسینعلی، ١٣٨٣، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

١٠- ابن فارس، احمد، ١٤٠٤، معجم مقاییس اللغه، مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

١١- ابن منظور، ،محمد بن مکرم، ١٤١٤، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ط٣.

١٢- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ١٤١٢، مفردات الفاظ القران، بیروت، دار القلم.

١٣- جوهری، اسماعیل بن حماد، ١٣٧٦، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین.

١٤-فراهیدی، خلیل بن احمد، ١٤١٠، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.

١٥- ابن روشد، فصل المقال، اشراف الدکتور محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ٢٠٠٢م.

١٦- ائینه‌وند، صادق، ٢٠٠٦، دین فلسفه از نگاه ابن روشد، تهران: نشر نی.

١٧- خضیری، الدکتوره زینب محمود، ١٩٨٣، اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی، قاهره، دار الثقافه للنشر و التوزیع.

١٨- عبد المهیمن، احمد، ٢٠٠٠، **نظریة** المعرفة بین ابن رشد و ابن عربي، اسکندریة، دار الوفاء لدنیا الطباعة

١٩. ابن روشد، ابو ولید محمد بن احمد، ١٩٩٣، تهافت التهافت، مصحح: محمد یاسین عریبی، بیروت، دار الفکر اللبنانی.

٢٠- ابن رشد، ١٩٦١، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعه و الحكمه من الاتصال، مقدمه و تعليق: البسير نصرى نادر، بيروت، مطبعه الكاثوليه.
٢١- عمران، مصطفى عبدالجواد، ١٣٨٨، فلسفة ابن رشد. المكتبه المحموديه التجاريه، چاپ سوم.
٢٢- فيرحى، داود (١٣٨٣) رو ششناسى انديشه سياسى ابن رشد، *مجله دانشكده حقوق و علوم سياسى*، شماره: ٦٣ ، بهار، ص ٥٩ ٩١.
٢٣- معرفت، محمد هادى، ١٩٩٢، التمهيد فى علوم القران، قم، مؤسسه نشر اسلام.

قائمة المصادر:

- القرآن الكريم.
- ائينەوند، صادق، ١٣٨٥، دين فلسفه از نگاه ابن روشد، تهران: نشر نى.
- ابن رشد، ابوالوليد محمد بن احمد، ١٣٧٠، بدايه المجتهد و نهايه المقتصد، قم، منشورات الرضى.
- ابن روشد، ابو وليد محمد بن احمد، ١٩٩٣، تهافت التهافت، مصحح: محمد ياسين عريبى، بيروت، دار الفكر اللبنانى.

– ابن رشد، ابوالوليد محمد بن احمد ١٩٦١، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعه و الحكمه من الاتصال، مقدمه و تعليق: البسير نصرى نادر، بيروت، مطبعه الكائوليه.
– ابن روشد، فصل المقال،٢٠٠٢ اشراف الدكتور محمد عابد الجابرى، بيروت، مركز دراسات الوحده العربيه..
– ابن فارس، احمد، ١٤٠٤، معجم مقاييس اللغه، مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامى.
– ابن منظور، ،محمد بن مكرم، ١٤١٤، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٣.
– ابراهيمى دينانى، غلام حسين، ١٣٨٤، درخشش ابن رشد در حكمت مشاء، تهران طرح نو.
– ابراهيمى دينانى، غلام حسين، ١٣٨٩، ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام(جلد ١)، تهران، چاپ اول.
– جوهرى، اسماعيل بن حماد، ١٣٧٦، الصحاح، بيروت، دار العلم للملايين.
– خضيرى، الدكتوره زينب محمود، ١٩٨٣، اثر ابن رشد فى فلسفه العصور الوسطى، قاهره، دار الثقافه للنشر و التوزيع.
– خراسانى، شرف الدين، ١٣٦٩، "ابن روشد" دايره المعارف بزرگ اسلامى، تهران، مركز دايره المعارف بزرگ اسلامى، ج٣.
– راغب اصفهانى، حسين بن محمد، ١٤١٢، مفردات الفاظ القران، بيروت، دار القلم.
– رجبى، ابوذر/ عزيزى، مرسل. ١٤٠١، بررسى تاثيرپذيرى ابن رشد از غزالى در مسئله تاويل نصوص دينى، مجله الهيات تطبيقى، سال سيزدهم، شماره ٢٧، بهار و تابستان، ص: ١-١٦
– شيدان شيد، حسينعلى، ١٣٨٣، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالى و هيوم، قم، پژوهشكده حوزه و دانشگاه.
– عبد المهيمن، احمد، ٢٠٠٠، **نظرية** المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي، اسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة
– عمران، مصطفى عبدالجواد، ١٣٨٨، فلسفة ابن رشد. المكتبه المحموديه التجاريه، چ سوم.
– فراهيدى، خليل بن احمد، ١٤١٠، كتاب العين، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.
– فيرحى، داود (١٣٨٣) رو ششناسى انديشه سياسى ابن رشد، *مجله دانشكده حقوق و علوم سياسى*، شماره: ٦٣ ، بهار، ص ٥٩ ٩١.
– كوربن، هانرى، ١٣٨٩، تاريخ فلسفه اسلامى، نوشته؛ با همكارى حسين نصر و عثمان يحيى؛ ترجمه اسدالله مبشرى، تهران: اميركبير.
– معرفت، محمد هادى، ١٤١٢، التمهيد فى علوم القران، قم، مؤسسه نشر اسلام.
– نصر، حسين/ ليمن، اليور، ١٣٨٩، تاريخ فلسفه اسلامى (جلد دوم)، ترجمه: جمعى از مترجمين، تهران، حكمت، چاپ دوم.

List of sources:

-The Quran Al Kareem.
- Einavand, Sadegh, 2006, Religion and Philosophy from the Perspective of Ibn Rushd, Tehran: Nay Publishing House.
-Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad, 1370, The Beginning of the Mujtahid and the End of the Muqtasid, Qom, Al-Radi Publications.
-Ibn Rushd, Abu Walid Muhammad bin Ahmed, 1993, The Incoherence of the Incoherence, edited by: Muhammad Yassin Uraibi, Beirut, Dar Al-Fikr Al-Lubani.

-Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad 1961, Fasl al-Maqal and report on the connection between Sharia law and wisdom, introduction and commentary: Al-Basir Nasri Nader, Beirut, Al-Ka'uli Press.
-Ibn Rushd, Fasl al-Maqal, 2002, supervised by Dr. Muhammad Abed al-Jabri, Beirut, Center for Arab Unity Studies..
-Ibn Faris, Ahmad, 1404, Dictionary of Language Standards, edited by Abd al-Salam Muhammad Harun, Qom, Islamic Information Office.
-Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, 1414, Lisan al-Arab, Beirut, Dar Sader, 3rd edition.
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein, 2005, The brilliance of Ibn Rushd in the wisdom of Masha, Tehran, Tarh-e-No.
-Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein, 1389, What is a philosophical thought in Jahan Islam (Volume 1), Tehran, first edition.
-Jawhari, Ismail bin Hammad, 1376, Al-Sahhah, Beirut, Dar Al-Ilm Lil-Malayin.
-Khudairi, Dr. Zainab Mahmoud, 1983, The Impact of Ibn Rushd on Medieval Philosophy, Cairo, Dar Al-Thaqafa for Publishing and Distribution.
- Khorasani, Sharaf al-Din, 1369, "Aven Rushd", Great Islamic Encyclopedia, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, Vol. 3. -Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad, 1412, Mufdarat al-Fath al-Qur'an, Beirut, Dar Al-Qalam.
-Rajabi, Abu Dharr/Azizi, transmitted. 1401, Persian on the influence of Ibn Rushd and Ghazali on the issue of interpretation of religious texts, Al-Hayat Applied Magazine, Sal Syazdhum, Shamarah 27, Bahar and Tabistan, pp. 1-16.
- Sheidan Sheid, Hossein Ali, 2004, Reason in Ethics from the Perspective of Ghazali and Hume, Qom, Hawza and University Research Institute.
-Abdel-Muhayman, Ahmed, 2000, The Theory of Knowledge between Ibn Rushd and Ibn Arabi, Alexandria, Dar Al-Wafa' for the World of Printing.
-Imran, Mustafa Abd al-Jawad, 1388, The Philosophy of Ibn Rushd. Mahmoudiyah Commercial Library, Som.
-Farahidi, Khalil bin Ahmad, 1410, Kitab al-Ain, Qom, published by Hajrat, Chap Dom.
-Farehi, Dawud (1383) "Ro Shashnasi Andisheh Siyāsi" Ibn Rushd, Danishkedeh Journal of Law and Political Sciences, Shamarah: 63, Bahar, pp. 59-91.
- Corbin, Henry, 2010, History of Islamic Philosophy, written with the collaboration of Hossein Nasr and Othman Yahya; translated by Asadollah Mobashari, Tehran: Amir Kabir.
-Marafat, Muhammad Hadi, 1412, Introduction to the Sciences of the Qur'an, Qom, Islam Publishing Foundation.
- Nasr, Hossein/Lyman, Oliver, 2010, History of Islamic Philosophy (Volume 2), Translation: A group of translators, Tehran, Hikmat, second edition.