

# نظرية التأويل بين الغزالي وابن رشد

محمد مزور  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## أ - التأويل في تصور الغزالي:

حسب وجهة نظر الغزالي (مثلته في ذلك مثل فقهاء آخرين كالشافعي وابن قدامة وابن الهمام والجويني)، هناك ثلاثة أصناف من القول المفيد:

- 1) هناك اللفظ المبين والجلي الذي لا يجوز أن تتناقض معانيه الممكنة والمترادفة، وهذا هو النص؛
  - 2) هناك اللفظ الواسع في مداه الذي يتردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح، وهذا هو اللفظ المجمل، أو المبهم؛
  - 3) هناك اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى واحد، مع ترجيح (في بادئ النظر) لمعنى على آخر أو لمعان على أخرى. يدعى المعنى المرجح بالظاهر. أما المعنى الأقل جلاء فيدعى المؤول.
- أحيانا يؤكد الغزالي على إمكانية اختيار المعنى الأقل جلاء بدل المعنى الظاهر، وذلك متى كان هناك دليل واضح يرجح أولهما على ثانيهما. وهذه العملية تسمى "التأويل"؛ أي العملية التي يتم من خلالها اختيار معنى أقل جلاء في مقابل معنى أكثر جلاء، أو كما يحدث في غالب الأحيان مقابل معنى آخر ممكن أو عدة معان هي أقل جلاء بدورها (متى كان هناك دليل واضح يثبتها). وهذه العملية هي مدار هذا الفصل.

يشير الغزالي إلى أن هناك ثلاثة أصناف من الدليل المفضي إلى تأويل النص: قد يكون الدليل قرينة، وقد يكون قياساً، وقد يكون ظاهراً آخر أقوى في معناه يحتمل التأويل المقصود. يضيف الغزالي أن الظاهر يلزم أن يكون أقوى بما فيه الكفاية، لكي يبرر التأويل. ومن خلال هذه الإشارة، يرى الغزالي أن التأويل الذي ينفي مسألة عقلية ما يجب أن يستند على نص، وإلا كان التأويل غير مقبول. ويتعين علينا بذل مزيد من الفهم، كي ندرك المعنى الذي يتخذه لفظ "عقلي" في هذه الفقرة. ففي معناه الواسع، يدل هذا اللفظ على كل ما لا يتناقض في حد ذاته Not self-contradictory. ومن الواضح أن النص هو لفظ مبين، ومتناسك داخلياً Internally consistent؛ أي غير متناقض. بيد أن الغزالي يستخدم هنا لفظ "عقلي" استخداماً فضفاضاً، إذ يظهر أنه - في هذه المناسبة على الأقل - يميل إلى ترجيح النص على ما يعتبر بنحو ما "عقلياً"، وهذا هو موقفه أيضاً في "القسطاس المستقيم".

إلا أنه يلزم التنبيه على أن تصريح الغزالي السابق، يظهر أنه يتناقض مع رأيه الوارد في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" الذي نقرأ فيه ما يلي:

"و أما ما قضى العقل باستحالته، فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به؛ ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول" [(الاقتصاد، 1983، ص:133)، م].

وهذا الرأي ينسجم أكثر مع المدرسة الكلامية الأشعرية التي ينتمي إليها الغزالي.

وبالعودة إلى مناقشتنا يتبين أن الغزالي يؤكد على أنه متى حصل نوع من التكافؤ القوي بين الظاهر وبين معان أخرى ممكنة داخل النص موضوع التأويل، فإنه يتعين على المجتهد أن يلجأ إلى حكمه الخاص لاختيار أي من تلك المعاني يرتئها أكثر احتمالاً. ويعود الغزالي إلى تعزيز موقفه بالتأكيد على أن ليس كل تأويل مقبولاً، فقط بفضل كونه يحتمل الظاهر. فمن الأخلق أن يكون الموقف من التأويل قبولاً أو رفضاً، متأرجحاً بين متانته من جهة، ومتانة الظاهر الذي يستند إليه. علاوة على ذلك، فالغزالي يقر بعدم وجود قواعد محددة، يمكن أن ينتهجها المجتهد بخصوص هذه المسألة.

### قواعد التأويل:

يقسم الغزالي الوجود في "فيصل التفرقة"، بدءاً، إلى خمس درجات متنوعة، يدعي أنها محط إجماع من طرف كل المدرس الفكرية الإسلامية.

(1) يؤكد الغزالي أن أولى درجات الوجود وأعلىها هو الوجود الذاتي *Essential existence*؛ فهو الوجود الثابت خارج الحس والعقل معاً. غير أن كلا من الحس والعقل، يأخذان صورة عنه. وكمثال على ذلك: العرش، والسموات السبع التي أبلغنا الرسول أوصافها. ويرى الغزالي أن تلك الأوصاف تدل على أجسام موجودة في ذاتها، بغض النظر عن كونها مدركة بالحس أو بالخيال. فإذن، من غير الجائز تأويل تلك الألفاظ بأية طريقة اتفقت، وإنما يجب إبقاؤها على ظاهر المعنى.

(2) ثم ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى الدرجة الثانية من الوجود، ألا وهو الوجود الحسي *Sensible existence*. فهو يفسر هذا الصنف من الوجود بكونه ما يتمثل في القوة الباصرة في العين، مما لا وجود له خارج العين. إنه وجود متعلق فقط بالشخص الذي يحسه، ومثال ذلك: ما يراه الشخص في المنام، أو في أحلام اليقظة.

(3) أما الدرجة الثالثة من الوجود، فهي الوجود الخيالي *Imaginative existence*. وهذا الصنف من الوجود هو صورة تحصل عن الأشياء المحسوسة، متى كانت تلك الأشياء غائبة عن الحس.

(4) ثم يأتي، تباعا في الدرجة، الوجود العقلي Mental existence. ويحصل هذا الصنف من الوجود في نظر الغزالي متى كان للشيء روح وحقيقة ومعنى، إلا أن العقل يتلقى مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال، أو حس، أو خارج. مثال ذلك: اليد لها صورة محسوسة ومتخيلة في الوقت نفسه، ولها معنى هو حقيقتها. وهذا المعنى هو القدرة على البطش. فالقدرة على البطش، إذن، هي "اليد العقلية".

(5) أما الدرجة الأخيرة في الوجود، فيسميها الغزالي الوجود الشبهي Analogical existence. وفقا لهذا التحديد، فإن هذا الصنف من الوجود يقضي ألا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته، في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولا في الخارج. ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصية من خواصه، و صفة من صفاته.

يعتقد الغزالي أن الدرجة الأولى من درجات هذا الوجود ليست من التأويل في شيء، وإنما هي المعنى الحق ومن ثم هي الوجود الحق. ومن جهة أخرى، فهو يعتقد أن سائر درجات الوجود الأخرى المتبقية تتطلب التأويل، حيث تتناسب قوة هذا الأخير نزولا مع أصناف الوجود التي ينتمي إليها. وحسب وجهة نظر الغزالي، فإن درجات النص المؤول تسير بشكل متواز مع درجات الوجود، من حيث العدد ومن حيث الصنف؛ فهو يؤكد أنه متى وردت الإشارة إلى وجود ما في السمع (القرآن والحديث)، فالأمر يتعلق بوجود حقيقي أي ذاتي. ومن ثم فلا يجوز تأويله، ويلزم أن يترك على ظاهره.

يتابع الغزالي سرد مثال أو أكثر بخصوص درجات الوجود الأربع المتبقية، كما هي مطبقة في التأويل. وسنكتفي هنا بسوق مثال واحد عن كل درجة.

يشير الغزالي إلى ورود أمثلة كثيرة في السمع تتعلق بالوجود الحسي، من ذلك مثلا قول الرسول (ص): "يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح، فيذبح بين الجنة والنار" [(فيصل، 1993، ص: 61)، م]. ويرى الغزالي أن من قام عنده البرهان على أن الموت عرض يستحيل أن ينقلب جسما (الكبش في هذه الحالة)، فهو يؤول ما ورد في السنة بمعنى أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت. وهذا ما يقودهم إلى الإحساس بالأمان من الموت، بعد عملية الذبح. ولكن في الواقع، لا وجود لأي كبش ولا لأي موت خارج إحساسهم. لذا فالوجود يتم تأويله، في مجال السنة، بوصفه وجودا حسيا.

أما من لم يقم عنده مثل هذا البرهان؛ أي عدم استحالة انقلاب العرض إلى جسم، فهو يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشا ويزبح يوم القيامة. وهذا يدل على وجود بالفعل، مادام الأمر لا يتعلق بالتأويل، وإنما بالمعنى الحرفي للنص.

أما بالنسبة للوجود الخيالي، فالغزالي يستشهد بمثال من السنة، حيث يقول الرسول (ص): "كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه العلم (!)، م] عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال، وأن الله تعالى بقوله: لبيك يا يونس" [فيصل، 1993، ص 62)، م].

يعتقد الغزالي أن هذا الإنباء يخبرنا عن تمثّل الصورة في خيال الرسول، بالرغم من كون الصورة الفعلية كان وجودها سابقا على زمن الرسول. أما في أثناء التلفظ بهذا القول، فإن تلك الصورة قد انعدمت. ويزيد الغزالي الأمر تأكيدا، حينما يعتبر أن قول الرسول "كأني" يدل على أن الرواية لا تعكس تجربة واقعية، بل تعكس تجربة متخيلة فقط.

أما بخصوص الوجود العقلي؛ فالغزالي يسوق مثالين من السنة. يتعلق أولهما بحديث الرسول (ص) الذي يقول: "آخر من يخرج من النار، يعطى من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا" [(نفسه)، م].

يلاحظ الغزالي أن ظاهر هذا الحديث يشير إلى أن الحيز الذي سيخصص للمقصود بالحديث السابق، في الجنة، هو عشرة أمثال هذه الدنيا [بالطول و العرض والمساحة]. وهذا يعني وجود تفاوت حسي وخيالي في الوقت نفسه. وقد يجد المرء صعوبة في التوفيق بين ما ورد هنا وبين ما ينص عليه ظاهر الشرع، من كون الجنة توجد في السماء. لذلك يتساءل الغزالي: "فكيف تتسع السماء بعشرة أمثال هذه الدنيا، والسماء أيضا من الدنيا؟! [(نفسه)، م]. هناك طريق واحد يمكن أن يجنبنا مثل الإشكال، ألا وهو تأويل الحديث بالقول إن المراد به تفاوت معنوي وعقلي، لا حسي وخيالي.

يتابع الغزالي سوق الأمثلة بالنسبة للوجود الشبهي، وهي الصفات الواردة في حقه تعالى مثل الغضب والشوق والفرح والصبر، وهي أمثلة دالة على هذا النوع من الوجود. فالغضب مثلا، يصوره الغزالي بوصفه غليان القلب لإرادة التشفي، لذا فالنقصان والألم يلزمان هذه الحالة. فمن قام عنده البرهان على استحالة نفس الغضب لله ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا، فهو يصرف معناه إلى صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب.

هكذا يجزم الغزالي أن كل من نزلّ قولاً من أقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات الخمس من الوجود، فهو من المصدقين. ولكن الغزالي يؤكد، من جهة ثانية، أن من ينفي جميع هذه المعاني، ويزعم أن ما قاله الشرع لا معنى له وإنما هو كذب محض؛ فذلك كفر وزندقة. وبالرغم من هذا، فالغزالي يرى أن هناك قوانين تجعل التأويل سليما متى تم الالتزام بها، وتجعل المؤولين لا يلزمهم الكفر. وتلك القوانين، يبسطها الغزالي كما يلي:

(1) لا يجوز تأويل نص (بإرجاع معناه إلى درجة أدنى من الوجود الذاتي) ما لم يقدّم برهان على استحالة الظاهر؛ أي الوجود الذاتي.

(2) يلزم أن تكون البداية في التأويل من أعلى الدرجات: التأويل الحسي أولاً، فإن تعذر فالتأويل الخيالي ثانياً، فإن تعذر فالذي يليه... و هلم جرا.

من الجدير بالملاحظة أن الغزالي يؤكد على كون كل درجة أعلى من درجات التأويل تتضمن بالضرورة معنى الدرجة أو الدرجات التي تقع تحتها، يقول ملخصاً هذا القانون الثاني: "ولا رخصة في العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان" [(فيصل، 1993، ص 67)، م].

والآن يشير الغزالي إلى أن مدار الخلاف حول التأويل بين المدارس الفكرية الإسلامية، يعود إلى طريقة البرهان. فالحنابلة مثلاً يعتقدون، عكس الأشاعرة، أنه لا برهان على استحالة اختصاص الباري لجهة "فوق". أما الأشاعرة من جهتهم، فيعتقدون، خلاف المذهب الحنبلي، أن لا برهان على استحالة رؤية الله في اليوم الآخر. ويلاحظ الغزالي أن كل واحد لا يرتضي بما ذكره الخصم، ولا يراه دليلاً قاطعاً. وكيفما كان الحال، فلا يجوز في نظر الغزالي أن يكفر كل فريق خصمه، بأن يراه غالطاً في البرهان. وفي الوقت نفسه، يذهب الغزالي إلى رأي مفاده أنه يجوز للفريق المفترض صواب دعواه أن يعد خصمه ضالاً، لأنه أخطأ الطريق إلى المسألة موضوع النقاش، أو لأنه مبتدع لقول لم يعهد للسلف التصريح به.

ومن الآن فصاعداً، سيقسم الغزالي المسلمين إلى فئتين، حسب فهمهم لنصوص الشرع: عوام الخلق، و"النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة" [(فيصل، 1993، ص 68)، م].

يرى الغزالي أن الفئة الأولى؛ أي العوام، يحق عليها الاتباع والكف عن تغيير الظواهر من معاني الشرع، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث فيما لم يصرح به الصحابة. كما يلزم حسم باب السؤال لديهم، ومنعهم من اتباع ما تشابه من الكتاب والسنة. أما بالنسبة للفئة الثانية؛ أي النظار، فيحق لهم أن يبحثوا في معاني النصوص الشرعية ولكن بقدر الضرورة، وذلك بإقامة التأويل على قاعدة البرهان القاطع.<sup>1</sup>

من المفيد أن نشير هنا إلى أن ابن رشد يقسم الناس - كما سنرى في الفصل القادم - إلى ثلاث فئات، بدل فئتين كما هو الشأن لدى الغزالي؛ فالفئتان الأوليتان هما عين الفئتين اللتين تحدث عنهما الغزالي، بينما الفئة

<sup>1</sup> - يورد الغزالي مثالين من الماضي بخصوص هذه الفئة من الناس [لا يتعلق المثالان بهذه الفئة الثانية، بل بالفئة الأولى، م]: "كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين، فعلاه بالدرّة. وكما روي عن مالك لما سئل عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والإيمان به واجب، والكيفية مجهولة، و السؤال عنه بدعة" [(فيصل، 1993، ص 68)، م].

الثالثة هي أهل البرهان أي الفلاسفة. وهذا يعني ضمنا أن الغزالي، عكس ابن رشد، ينزع من الفلاسفة صفة التأويل للنص الديني، أو على الأقل لا يمنحهم مكانة متميزة ترفعهم أعلى من الفقهاء والمتكلمين في هذا المجال. بيد أن الميل الذي يبديه الغزالي بخصوص نزع صفة التأويل للنص الديني عن الفلاسفة الذين ليسوا، على الأقل، بفقهاء ولا متكلمين في الوقت نفسه، يبدو مرجحا.

يلاحظ الغزالي أن هناك من الناس من يبادر إلى التأويل بغلطات الظنون، من غير برهان قاطع. ويضيف أنه قبل المبادرة إلى تكفير الغير، ينبغي النظر في المسألة المختلف فيها لبيان ما إذا كانت تتعلق بأصول العقائد أم لا. فإن كان التأويل لا يتعلق بأصول العقائد<sup>2</sup>، فالمجتهدون لا ينبغي تكفيرهم في هذه الحالة.

أما إذا كان التأويل ينسجم مع مبادئ الإيمان، فالغزالي يصرح بما يلي: "فأما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع. فالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستباعات من غير برهان قاطع، فيجب تكفيره قطعاً، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد، وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين؛ فيجب تكفير كل من نطق به، وهو مذهب أكثر الفلاسفة.

كذلك، يجب تكفير من قال منهم إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه - إذ لا يعلم إلا الكليات؛ فأما الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص فلا يعلمها - لأن ذلك تكذيب للرسول قطعاً. وليس من قبيل الدرجات التي ذكرناها في التأويل، إذ أدلة القرآن والأخبار على تفهيم حشر الأجساد، وتفهم علم الله تعالى بتفصيل كل ما يجري على الأشخاص، يجاوز حدا يقبل التأويل، وهم معترفون بأن هذا ليس من التأويل.

ولكن قالوا لما كان صلاح الخلق في أن يعتقدوا حشر الأجساد، لقصور عقولهم عن فهم المعاد العقلي، وكان صلاحهم في أن يعتقدوا أن الله تعالى عالم بما يجري عليهم، ورفيق عليهم، يورث ذلك رغبة ورهبة في قلوبهم، جاز للرسول أن يفهمهم ذلك. وليس بكاذب من أصلح غيره، فقال ما فيه صلاحه، وإن لم يكن كما قاله.

وهذا القول باطل قطعاً، لأنه تصريح بالتكذيب. ثم طلب عذرا في أنه لم يكذب. ويجب إجلال منصب النبوة

عن هذه الرذيلة، ففي الصدق وإصلاح الخلق به مندوحة عن الكذب" [(فيصل، 1993، ص 70-17)، م].

<sup>2</sup> - لتعصيد هذه الفكرة يورد الغزالي مثالين، يكفي أحدهما لتوضيح ما يعنيه. يقول: "و ذلك كقول بعض الصوفية أن المرتد برؤية الخليل الكوكب والقمر والشمس، وقوله هذا ربي غير ظاهرها، بل هي جواهر نورانية ملكية، ونورانياتها عقلية لا حسية ولها درجات متفاوتة في الكمال، نسبة ما بينها في التفاوت نسبة الكوكب و القمر و الشمس. ويستدل عليه بأن الخليل أجل من أن يعتقد في حسه أنه إله، حتى يحتاج إلى أن يشاهد أقوله. أفترى أنه لو لم يأفل أكان يتخذها إلهاً، ولم يعرف استحالة الإلهية من حيث كونه جسماً مقدراً. واستدل بأنه كيف يمكن أن يكون أول ما رآه الكوكب والشمس هو الأظهر، وهو أول ما يُرى. واستدل أيضاً بأن الله تعالى قال أولاً: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض" (سورة الأنعام، 74). ثم حكى هذا القول، فكيف يمكن أن يتوهم ذلك بعد كشف الملكوت له. وهذه دلالات ظنية، وليست براهين" [(فيصل، 1993، ص 69)، م].

ينظر الغزالي إلى اتهام الرسول بالكذب بوصفه أول درجات الزندقة<sup>3</sup> التي لا يمكن تقييدها سوى من خلال نوع من الاعتراف بصدق الرسل. ويؤكد الغزالي على أن الفلاسفة الذين يصدر عن هذا الموقف، هم المرادون بلفظ الحديث التالي كما ورد في بعض الروايات: "سستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة، كلهم في الجنة إلا الزنادقة وهي فرقة" [(فيصل، 1993، ص 71)، م].

أما الآن، فيؤكد الغزالي على أن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول الإيمان، كالإيمان بالله و برسوله و باليوم الآخر<sup>4</sup>؛ وقسم ثان يتعلق بالفروع. ولا تكفير في هذه الأخيرة أصلاً، مادام الشخص يؤمن بالأصول ولا ينكر أية قاعدة دينية تواتر نقلها عن الرسول. إلا أن بعض الفروع فيه تخطئة، إن تم إنكاره، ولا يوجب التكفير، كما يحصل في الفقهيات. أما البعض الآخر، فيحصل فيه تبيح، كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال بعض الصحابة. ويؤكد الغزالي أن الخطأ في هذه الأمور لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن يؤدي إلى تكذيب الرسول، ومن ثم يترتب عنه التكفير.

بيد أن الغزالي يوضح بجلاء أنه مهما وُجد التكذيب وجب التكفير، وإن كان في الفروع.

يكفي إيراد واحد من الأمثلة التي يسوقها الغزالي لبيان هذا النوع من التكفير: من نسب زوجة الرسول عائشة إلى الفاحشة، وقد نزل القرآن ببراءتها، فهو كافر، لأن هذا وأمثاله لا يمكن إلا باتهام الرسول بالكذب، أو بإنكار الأخبار المتواترة Corroborative reports، رغم علم المتهم (بكسر الهاء) بالنص القرآني الذي يبرئ زوجة الرسول.

ومن الجدير بالإشارة، مع ذلك، أن الموقف الأخير (إنكار الأخبار المتواترة) يفضي إلى الموقف الأول، نظراً لأن الأخبار المتواترة التي تثبت نصاً ما، هي أخبار في نظر الفقهاء (بمن فيهم الغزالي) تنتقل إلينا معرفة لا تقبل الشك، إما عن طريق الوحي وإما عن طريق ما قاله الرسول. لذا، فمن أنكر نصاً من الوحي، فقد نسب الكذب إلى الرسول. ومن جهة أخرى، فإن من أنكر ما ثبت بأخبار الأحاد Reports of individuals، فلا يلزم به الكفر؛ نظراً لكون صحة تلك الأخبار غير ثابتة.

<sup>3</sup> - الزندقة جمع زنديق، وهو "لفظ يستعمل في القانون الجنائي الإسلامي لوصف الهرطوقي الذي تشكل دعوته خطراً على الدولة. ويعد تصرفه جريمة تعرضه للعقوبة القصوى (تطبيقاً للسورة V. 37. XXVI؛ 49.. IX، 103-99)، وللتكفير. إلا أن لفظ التكفير غالباً ما تكون له حمولة نظرية، ولا يصل إلى درجة قوة لفظ الزندقة [الإلحاد الهرطوقي]".

(E.Honigmann, "Zindiq"), *El*, Vol.4,Pt.2, p 1228

<sup>4</sup> - يشير الغزالي في الصفحة الموالية إلى أن أصول الإيمان الثلاثة السالفة الذكر هي: حشر الأجساد، والجنة والنار [لا وجود لهذا الأصل في الطبعة التي بين أيدينا، م]، وعلم الله تعالى بتفاصيل الأمور. وهذه الأصول هي اثنتان من بين الأمور الثلاثة التي يتهم فيها الغزالي الفلاسفة بالكفر. [أما الأصل الثالث فيتعلق بقدوم العالم، م].

يلخص الغزالي هذا النقاش بالطريقة التالية: كل من خالف (أ) أي أصل من أصول الإسلام الثلاثة، أو (ب) أية قاعدة دينية إسلامية - بصرف النظر عن علاقتها بالأصول - يكون معناها ظاهراً وقطعياً، ولا يحتمل أي تأويل مجازي، وتواتر نقله؛ فمخالفته تكذيب للرسول، وهو كفر.

أما إذا كان النص المقصود يحتمل التأويل ولو بالمجاز البعيد؛ فالغزالي يقول بضرورة النظر فيه إلى البرهان إن كان قطعياً أم لا. فإن كان البرهان قطعياً *Decisive proof*، وجب القول بتأويل النص. لكن إن كان في إظهار ذلك التأويل للعوام ضرر، لقصور فهمهم، فإظهاره بدعة. أما إن لم يكن قطعياً، بل يفيد ظناً غالباً *Highly probable presumption*، وكان مع ذلك لا يعظم ضرره في الدين الإسلامي<sup>5</sup>، فإن هذا النوع من التأويل هو بدعة وليس بكفر. ومتى ظهر أن التأويل يلحق الضرر بالدين، فيلزم تطبيق الاجتهاد *Individual juridical interpretation*. وسواء تم تكفير الشخص الممارس للتأويل أو لم يتم، فمرد ذلك يعود إلى نتيجة الاجتهاد<sup>6</sup>.

بعد هذا ينبه الغزالي على أن تكفير الشخص من عدم تكفيره، أمر لا يدرك قطعاً في كل مقام. وإنما التكفير حكم شرعي يرجع إلى إباحة المال، وسفك الدم، والحكم بالخلود في النار. إذن، فهو كسائر الأحكام الشرعية: تارة يدرك بيقين، وتارة بظن غالب، وتارة يُتردد فيه. ومتى حصل التردد، فالتوقف في التكفير أولى.

ثم ينتقل الغزالي إلى التأكيد على أن كل تأويل، ليس بالضرورة تأويلًا. وهذا حال من يخالف نصاً متواتراً ويزعم أنه مؤول، بالرغم من أن ذلك النوع من التأويل لا أصل له في لسان العرب لا عن قرب ولا عن بعد. فمثل هذا التأويل كفر، وصاحبه مكذب (للرسول)، رغم زعمه بأنه مؤول للنص المقصود<sup>7</sup>.

يخلص الغزالي من مناقشته للتأويل في كتاب "الفیصل" إلى اشتراط توفر خمسة أمور أساسية قبل الحكم بتكفير من أخطأ في التأويل، وهي:

<sup>5</sup> - يرى الغزالي أن نفي المعتزلة للرؤية عن الله في اليوم الآخر، يعتبر مثلاً عن هذا النوع من التأويل [فيصل، 1993، ص 74]، م].

<sup>6</sup> - بالنسبة لهذا النوع من التأويل الذي يلحق الضرر بالدين الإسلامي، يسوق الغزالي كمثل على ذلك: "ما يدعيه بعض من يدعي التصوف، أنه قد بلغ حالة بينه وبين الله تعالى، حيث سقطت عنه الصلاة وحل له شرب المسكر والمعاصي وأكل مال السلطان. فهذا ممن لا شك في وجوب قتله، وإن كان في الحكم بخلوده في النار نظر" [فيصل، 1993، ص 74-75]، م].

<sup>7</sup> - يسوق الغزالي مثلاً عن هذا النوع من التأويل هو كلام بعض الباطنية ومفاده: "أن الله تعالى واحد بمعنى أنه يعطي الوحدة ويخلقها... وهذا كفر صراح، لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة، ليس من التأويل في شيء ولا تحتمله لغة العرب أصلاً. ولو كان خالق الوحدة يسمى واحداً - بخلقه للوحدة - لسمي ثلاثاً وأربعاً، لأنه خلق الأعداد. أيضاً فأمثلة هذه المقالات تكذيبات (للرسول)، عُبر عنها بالتأويلات" [فيصل، 1993، ص 75]، م].

يجوز للمرء أن يجمع من حجج الغزالي السابقة إشارات تحيل على المسائل الثلاث التي كفر فيها الفلاسفة (المذاهب القائلة بقدوم العالم، عدم علم الله بالجزئيات، إنكار حشر الأجساد)، ومن ثم فهو يرى أن مذهب الفلاسفة في التأويل لا يخرجهم من حكم التكفير، مادام هذا التأويل غير مقبول.

1 - ينبغي التحقق من النص الشرعي الذي عدل ظاهره، هل يحتمل التأويل أم لا. وهنا يشير الغزالي إلى أن النص إن كان يحتمل التأويل، فيلزم أن نعرف ما إذا كان قريباً أم بعيداً. ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل، لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصل اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها وتجاوزها، ومنهجها في ضرب الأمثال.

2 - ينبغي فحص النص المتروك، لبيان ما إذا كان قد ثبت تواتراً أو آحاداً، أو ثبت بالإجماع. إن كان النص قد ثبت تواتراً، فيلزم التحقق من كونه استوفى شرط التواتر. لئلا يُظن بالمستفيض Widespread أنه متواتر، فينتج عنه الخطأ، لا شراكه في نفس الوسائل التي نُقل بها النص المتواتر.

و لتجنب أي لبس ممكن، يعمد الغزالي إلى تحديد معنى التواتر فيقول: "حد المتواتر ما لا يمكن الشك فيه كالعلم بوجود الأنبياء، ووجود البلاد المشهورة وغيرها. وأنه متواتر في الأعصار كلها، عصراً بعد عصر، إلى زمان النبوة (نبوة محمد)" [(فيصل، 1993، ص 77)، م]. ويعتبر الغزالي أنه إذا حصل نقص في عدد التواتر، فذلك سيؤدي إلى نقص في الأحاديث المنتمية إلى صنف صحيح المنقول.

ويرى الغزالي أن شرط التواتر أن لا يحتمل ذلك، كما هو وارد في القرآن. ففي القرآن - يضيف الغزالي - يُعْمَضُ مدرك ذلك جداً، إذ لا نعلم ما إذا كان أي نص آخر ينتمي إلى الصنف المذكور أم لا. ولا يستقل بإدراك ذلك إلا الباحثون في كتب التاريخ الإسلامي، وكتب الأحاديث وأحوال الرجال وأغراضهم في نقل المقالات. وهنا يشير الغزالي إلى أنه قد يتوفر العدد اللازم للتواتر في النقل وفي كل عصر، ومع ذلك لا يحصل به علم يقيني. إذ قد يُتصور أن يكون للجمع الكثير رابطة في التوافق، لا سيما بعد وقوع التعصب بين أرباب المذاهب الإسلامية.

بعد هذا، يعود الغزالي إلى حالة النص الذي يستند إلى الإجماع، ومع ذلك تم إهماله في عملية التأويل. ويلاحظ الغزالي مباشرة أن إدراك الإجماع المؤسس على نص، لهو من أغمض الأشياء. وذلك لأن شرط تأسيسه يستلزم "أن يجمع أهل الحل والعقد في صعيد واحد، فيتفقون على أمر (ديني) اتفاقاً بلفظ صريح. ثم يستمرون عليه مدة عند قوم (من الفقهاء)، وإلى تمام انقراض العصر عند قوم. أو يكتابهم إمام من أقطار الأرض، فيأخذ فتاواهم في زمان واحد، حيث تتفق أقوالهم (حول مسألة دينية) اتفاقاً صريحاً، حتى يمتنع الرجوع والخلاف بعده" [(فيصل، 1993، ص 78)، م].

3 - ينبغي النظر في أن صاحب المقالة المخالفة هل هو مدرك لقيام الإجماع حول المسألة المقصودة، وهل بلغه الإجماع المعني عن طريق التواتر. ويشرح الغزالي كيف يصبح من الضروري أخذ الاحتياط، إذ ليس

بوسع كل واحد أن يعرف أي نص كان من خلال تواتر الإجماع عنده، كما أنه ليس بوسع أي كان معرفة المسائل التي وقع عليها الإجماع. فمعرفة الإجماع و الاختلاف إنما تتم بالتدرج، من خلال مطالعة الكتب المصنفة لهذا الغرض.

4 - ينبغي النظر في الدليل الذي يقدمه المخالف، أهو على شرط البرهان أم لا. ويلاحظ الغزالي هنا أيضا أن معرفة شروط البرهان، أمر معتاص جدا متى أردنا الحكم على التأويل. وهكذا إن كان البرهان قاطعا بعد عملية البحث، رُخص في التأويل رغم عدم احتمالها ظاهريا. وقد يجوز الترخيص في التأويل، متى كان قريبا وسابقا إلى الفهم.

5 - وأخيرا، ينبغي النظر في أمر ذكر تلك المقالة، هل يعظم ضرره في الدين الإسلامي أم لا. فإن ذلك سيقودنا إلى تقرير مدى خطورة هذا الرأي على الدين. أما ما لا يُعلم ضرره في الدين والأمر فيه أسهل، فالغزالي يرى أنه لا ينبغي أن يكفر فيه المخالف ولو كان قوله شنيعا. كتب يقول: "المقصود أنه لا ينبغي أن تكفر كل هذيان، وإن كان ظاهر البطلان" [فيصل، 1993، ص 79، م]<sup>8</sup>

هكذا يؤكد الغزالي على أن المطالب الخمس المذكورة آنفا تبين بوضوح أن اشتراط صفة الفقه لوحدها غير كافية فيمن يفترض فيه أن يكون مؤهلا لتكفير غيره، نظرا لكون الاطلاع على أصول الفقه لا يغطي سوى جزء من المطالب السابقة.

## ب - نظرية ابن رشد في التأويل:

يقسم ابن رشد المعاني الواردة في نصوص الشرع إلى ثلاثة أقسام، حسب الفهم الذي تعطيه تلك النصوص، وهي:

1 - نصوص تتوافق مسائلها مع المعرفة التي نستقيها من مناهج البيان الثلاثة (الخطابية والجدلية والبرهانية)، ولذلك يتمكن كل واحد من إدراك تلك المسائل، ومن ثم يوافق عليها. وهذه النصوص تتعلق بأركان الإسلام: الإيمان بالله، وبرسالات الأنبياء، وبالثواب والعقاب في اليوم الآخر.

<sup>8</sup> - يسوق الغزالي مثال الشيعة الاثنا عشرية، عما يسميه "هذيان وظاهر البطلان". و المقصود هو الإمام الثاني عشر المختفي في سرداب، والمنتظر خروجه. يقول: "إنه قول كاذب، ظاهر البطلان، شنيع جدا؛ ولكن لا ضرر فيه على الدين. وإنما الضرر على الأحمق المعتقد لذلك، إذ يخرج كل يوم من بلده لاستقبال الإمام حتى يدخل و يرجع إلى بيته خائبا" [فيصل، 1993، ص 79، م].

2 - نصوص تعالج أموراً لا تدرك إلا بالبرهان، نظراً لطبيعتها المعقدة ولخفائها. وقد تَلَطَّفَ الله، بفضل رحمته الواسعة، بهؤلاء الناس الذين لا سبيل لهم إلى البرهان (إما من قبل استعداداتهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم)، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال. إذ أن التصديق بتلك الأمثال هي هي من نوع الأدلة المشتركة للجميع؛ أي الجدلية والخطابية على السواء. ولذلك، تنقسم هذه النصوص من حيث معناها إلى قسمين:

أ - المعنى الظاهر *Apparent meaning*: و"هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني" [(فصل المقال، 1997، ص 109)، م]، (وهي لا تدرك إلا بالبرهان بسبب خفائها وطابعها المعقد).

ب - المعنى الباطن *Inner meaning*: و"هو تلك المعاني (ذاتها) التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان" [(نفسه)، م].

3 - نصوص تقع بين الطرفين، تتميز بعواصمتها واشتباهاها، وقد اختلفت آراء الناس ممن يتعاطون النظر في كيفية تصنيف هذا النوع من النصوص. ففريق منهم يلحقها بالصنف الأول؛ أي الظاهر الذي لا يجوز تأويله. أما الآخرون، فيلحقونها بالصنف الثاني، أي بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر، وإنما يحتاج إلى تأويل مجازي لبيان ذلك المعنى الباطني. ويرى ابن رشد أن من أخطأ من العلماء في تأويل هذا النوع من النصوص، فهو معذور. وبالرغم من ذلك، فإن بلوغ المعنى الباطني لمثل هذه النصوص يحتاج إلى تأويل مجازي.<sup>9</sup>

يعرف ابن رشد التأويل بالقول: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخَلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشيبيه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه؛ أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي". [(فصل، 1997، ص 97)، م]

من الجدير بالإشارة هنا أن التعريف السابق، رغم أن دلالاته الافتراضية تتطابق مع تعريف الغزالي، إلا أنه يظل أقل تخصيصاً من هذا الأخير. فتعريف الغزالي يشترط في عملية التأويل، أن يكون المعنى المؤول مسنداً

<sup>9</sup> - يظهر أن هذا التصنيف من طرف ابن رشد لمعنى نصوص الشرع، مخالف إلى حد ما لتصنيف الغزالي. وتعبير أوضح، هو تصنيف مخالف لفقهاء المسلمين، لأنه من طبيعة فلسفية وليس من طبيعة شرعية. ومع ذلك فإن ابن رشد يحافظ على التصنيف الشرعي التقليدي في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وهو أحد مصنفاه في الفقه الإسلامي. ومهما يكن تصنيف ابن رشد مقارنة مع التصنيف التقليدي، فهما يدلان في جوهرهما على فكرة واحدة. فكل موضوع من موضوعات التصنيفين، يتطابق في الغالب مع موضوع التصنيف الآخر.

بالظاهر. وبعبارة أخرى، إن تعريف الغزالي يشترط في اللجوء إلى المعنى المؤول لعبارة ما، أن يوجد دليل واضح يبرر ذلك. ومثل هذا الشرط غير حاضر في تعريف ابن رشد.

يظهر أنه من الطبيعي أن كل واحد من هذين التعريفين يحمل موقف صاحبه، كما تعكسه نظريته في التأويل.

لذلك، يقول ابن رشد: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن... بل نقول: ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتُبر الشرع وتُصفت سائر أجزائه، وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد" [(فصل، 1997، ص 98)، م].

يمثل هذا التصريح جوهر أطروحة ابن رشد: لا يمكن أن يوجد أي تناقض حقيقي بين الشرع والعقل. وموقف ابن رشد هذا بخصوص الشرع في مقابل العقل، هو نفسه موقف الغزالي في كتاب "الاقتصاد". بيد أنه يظهر أن الغزالي قد غير رأيه فعلياً، فيما بعد، في اثنين من أعماله المتأخرة: المستصفي، والقسطاس. ففي هذين العملين يذهب إلى القول بأن الشرع تكون له الأسبقية على العقل، متى وقع تناقض بين ما يفرضه الشرع وما يفرضه العقل؛ وذلك حينما يكون النص الشرعي قطعياً؛ أي حاملاً لمعنى واضح ودقيق. ولكن رغم ذلك، يلزم أن نحاط من هذا الاستنتاج، وألا نقيم له وزناً كبيراً. يجوز أيضاً أن نستنتج من موقف الغزالي - عكس وجهة نظر ابن رشد السابقة - أن التناقض مع العقل لوحده، لا يكفي لتبرير تأويل النص الشرعي، إذ لا بد من توفر أسباب إضافية، قصد تبرير الحاجة إلى التأويل. إن موقف الغزالي هنا ناتج عن تعريفه للتأويل، حيث يشترط فيه أن يكون حاملاً لبرهان قاطع. وقد يفسر لنا هذا لماذا يميل - ولو بطريقة غامضة - إلى القول بأنه متى وقع خلاف بين الشرع والعقل، تعطى الأولوية للشرع شريطة أن يكون معناه قطعياً.

إذن، يمكن أن نستخلص من المناقشة الدائرة الآن، نتيجة لا مندوحة عنها:

1 - إن كلا من الغزالي وابن رشد يتفقان، كما تفعل جميع المدارس الفكرية الإسلامية، على أن الوحي يتضمن بعض النصوص التي يتناقض ظاهر معناها، أو يظهر أنه يتناقض مع العقل؛

2 - إنه حينما وقع التناقض، لزم تأويل الشرع مجازياً، إن لم تكن نتيجته قطعياً. هنا يظهر أن الغزالي ينطلق، في "المستصفي" و"القسطاس"، من مذهبه الأشعري كما تم التعبير عنه سابقاً، وذلك بإعطاء الأسبقية للسمع على العقل. أما ابن رشد من جهته، فيرى أن الشرع يجب تأويله.

وبالعودة إلى حديث ابن رشد عن التأويل، يتبين لنا أن تأكيده على اختلاف قدرات الناس الطبيعية، وتباين استعداداتهم الفطرية في التصديق، هو ما يفسر لنا سبب احتواء الشرع على معنى ظاهر ومعنى باطن<sup>10</sup>. بعد ذلك، يقف ابن رشد على سبب ورود نصوص متعارضة في الشرع من حيث معناها الظاهر، ويرى أن الغاية منها تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة في القرآن: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات"، إلى قوله: "والراسخون في العلم" (آل عمران، 7).

وهذه إشارة إلى خلاف مزمن بين مفسري القرآن حول الآية المذكورة، والتي نوردها كاملة كما يلي: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات، هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)، يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الأبواب" (آل عمران، 7).

إن الكلمات الموجودة بين قوسين يمكن تنقيطها بطريقتين: يمكن أن يكون الوقف مباشرة بعد "الله"، أو بعد "العلم"، وكل إمكانية تعطي معنى مخالفاً. ومدار الخلاف بين المفسرين، حول مسألة وضع النقطة؛ البعض يخصص مكان وضع النقطة بالارتباط مع معنى "الآيات المتشابهات"؛ أي معرفة ما إذا كان غير الله بوسعها أن يعلم تأويلها أم لا. يؤكد ابن رشد أن الراسخين في العلم، بوسعهم معرفة تأويل الآيات المتشابهات؛ ولذلك اختار وضع النقطة مباشرة بعد "العلم".

إن مقصود الشرع، في نظر ابن رشد، هو معرفة الحق. ومثال ذلك المعرفة بالله وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها، وكذا المعرفة بالسعادة الأخروية وبالشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. وهذه الأفعال تقع ضمن صنفين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية، وثانيهما أفعال نفسانية. أما المعرفة الخاصة بالصنف الأول، فتسمى الفقه Jurisprudence، بينما المعرفة الخاصة بالصنف الأخير تسمى الزهد Asceticism وعلوم الآخرة. وكلا من المعرفة الخاصة بالصنفين معا، تسمى العلم العملي Practical knowledge.

كما يقسم ابن رشد التعليم إلى صنفين: التصور (تعليم التصورات)، والتصديق (تعليم الأحكام). هناك ثلاث طرائق لبلوغ التصديق: برهانية، وجدلية، وخطابية. بينما تنحصر طرائق التصور في اثنتين: إما الشيء نفسه، وإما مثاله. وبما أن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا الطرائق البرهانية ولا الجدلية، وكان مقصود الشرع، إنما تعليم الجميع؛ وجب أن يكون الشرع مشتملا على جميع أنحاء طرائق التصديق، وأنحاء طرائق التصور.

<sup>10</sup>- يظهر أن ابن رشد يستعمل لفظتي "المعنى الباطن" و"التأويل" بالترادف.

والطرائق الجدلية هي مفهومة لدى عامة الناس أكثر من الطرائق البرهانية، بينما الطرائق الخطابية هي أعم من الجدلية. ونتيجة ذلك أن أكثر الطرائق المصرح بها في الشرع هي الطرائق المشتركة للأكثر، وهي الخطابية والجدلية التي يقع بها التصور والتصديق؛ لأن مقصود الشرع هو العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص.

ويرى ابن رشد أن هاتين الطريقتين قد استخدمتا في الشرع على أربعة أصناف:

- 1 - أحدها أن تكون، مع أنها مشتركة، خاصة في الأمرين معا: أن تكون في التصور والتصديق يقينية، مع أنها خطابية وجدلية. ومقدمات هذه المقاييس تكون يقينية بالعرض، كما تم أخذ نتائجها عرضا ومباشرة دون مثالاتها. وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل، وكل من جدها أو تأولها مجازيا، فهو كافر.
  - 2 - وثانيها أن تكون المقدمات يقينية، وتكون النتائج مثالات. وهذا الصنف يتطرق إليه التأويل المجازي، من حيث مقدماته.
  - 3 - والصنف الثالث عكس الصنف الثاني؛ فنتائجه تكون يقينية. أما مقدماته، فتكون مشهورة أو مظنونة. وهذا لا يتطرق إليه التأويل المجازي على مستوى نتائجه، وإن كانت مقدماته تقبل ذلك النوع من التأويل.
  - 4 - والصنف الرابع هو الذي تكون مقدماته غير يقينية. أما نتائجه، فتكون مثالات لما قصد إنتاجه. ومن واجب الخواص، ومن حقهم أيضا، أن يؤولوا كلا من المقدمات والنتائج تأويلا مجازيا.
- و من جهة أخرى، فالناس في الشريعة على ثلاثة أصناف، حسب رأي ابن رشد:

- 1 - صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهؤلاء هم الخطابيون Rhetorical class؛ وهم الجمهور الغالب، إذ لا يوجد أحد سليم العقل، يخلو من هذا النوع من التصديق.
- 2 - وصنف هو من أهل التأويل الجدلي Dialectical interpretation، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.
- 3 - والصنف الثالث هو من أهل التأويل اليقيني Certain interpretation، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة؛ أي صناعة الحكمة.

يؤكد ابن رشد أن واجب الجمهور - أهل الخطابة - يكمن في حمل النصوص الشرعية على ظاهرها، بدون تأويل من أي نوع كان. أما النظار في الشريعة - المتكلمون - فمن واجبهم تطبيق التأويل الجدلي على هذه

النصوص، وذلك متى كان دليل التأييل أتم إقناعاً من دليل الظاهر. بينما يكمن واجب الخواص - الفلاسفة - في تأويل النصوص الشرعية تأويلاً برهانياً، متى كان ذلك التأييل لا يدرك إلا بالبرهان.

ويلح ابن رشد على أن هذين الصنفين من التأويل، وخاصة التأويل البرهاني، ينبغي تقليص حدودهما ليقتصر فقط على أهلها. ومتى تم التصريح بهذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها، أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر. والسبب في ذلك يعود إلى أن الأول - بتصريحه - يعمل على تشويش المعنى الظاهر، مما يؤدي إلى إخفاق عملية التأويل في ذهن الثاني. ومن ثم يدفع به إلى الكفر، في حالة ما إذا كانت المسألة تتعلق بأصول الشريعة. ولهذا يجب أن يصرح للجمهور ويقال في الظاهر الذي الإشكال في كونه ظاهراً بنفسه للجميع، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، لأنه متشابه لا يعلمه إلا الله.

يقول ابن رشد: "فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، و لا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية: أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعية فيها من هذين الجنسيتين، كما صنع ذلك أبو حامد... وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها، فكافر، لمكان دعائه الناس إلى الكفر، وهو ضد دعوى الشارع، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا. وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلاً، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور. فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة، سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة" [(فصل، 1997، ص 119-120)، م].

يعتبر ابن رشد، في الفقرة السابقة، أن الغزالي "كافر، لمكان دعائه الناس إلى الكفر"، بسبب تصريحه للجمهور بالتأويلات المجازية المتعلقة بأصول الشريعة، والتي ضمّنها في كتبه الخطابية والجدلية، مثل "فيصل التفرقة" و"تهافت الفلاسفة" على التوالي.

وقام ابن رشد بنفس الشيء، عندما نعت الغزالي بالكفر<sup>11</sup>، نتيجة تصريحه بكون بعض النصوص<sup>12</sup>، التي يرى ابن رشد أنها تتعارض كلية مع الشرع، لا تقبل التأويل المجازي، ولذلك يجب أن يُصرح بظاهرها للجمهور دون تأويل.

<sup>11</sup> - يجوز تصنيف هذا النعت في خانة الكفر، إذ من وجهة نظر إسلامية لا يمكن تصور "الهلاك.. في الدنيا والآخرة" إلا في حق الكافر.

<sup>12</sup> - وهذه هي النصوص عينها التي صرح الغزالي بتأويلاتها الخاطئة للجمهور، وهي نصوص تتعلق بـ:

1- قدم العالم؛

2- علم الله بالجزئيات؛

يوضح ابن رشد العلاقة بين محاولة الغزالي - أو كل من يقوم بإفشاء التأويلات المجازية لغير أهلها - ومقصود الشرع في الكفة الأخرى، من خلال حكاية الرجل الذي تحدث إلى الناس وأقنعهم بأن الإرشادات التي وضعها لهم طبيب ماهر ليست بحق، أو قال لهم إن تلك الإرشادات لها تأويلات مجازية. بيد أن الناس لم يتمكنوا من فهم تأويلاته، ولا هم تمكنوا من استعمالها. ولذلك لم يستفد، ولا استفاد معه الناس، من إرشادات الطبيب. وبفعل عدم استفادتهم من وسائل حفظ الصحة، شملهم الهلاك. "وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور، ولمن ليس هو بأهل له، مع الشرع. ولذلك هو مفسد له، وصادّ عنه..." (كما هو الشأن في حالة الغزالي)\* [(فصل، 1997، ص 120)، م].

يجوز للمرء أن يستنتج من الفقرة السابقة أن حكم ابن رشد على الغزالي بالكفر لا يقوم على أساس تصريحاته بتأويلات "خاطئة" للجمهور، بل على أساس التصريح بأي تأويل، سواء أكان خاطئاً أم صائباً. ويرى ابن رشد أن المسألة تصبح على قدر من الأهمية، متى كانت التأويلات المصرح بها خاطئة كما هو الحال مع الغزالي.

يؤكد ابن رشد أن سبب نشأة الفرق الإسلامية وتكفير بعضها للبعض الآخر، يعود إلى التأويلات المجازية، وبخاصة الفاسدة منها، وكذا إلى الظن بأنها مما يجب أن يصرح به. فالمعتزلة والأشاعرة (وإن بدرجة أقل) أولوا الكثير من الآيات القرآنية، والكثير من الأحاديث، وصرحوا بتأويلهم للجمهور. فأوقعوا الناس في شنان، ومزقوا الشرع. وزائد إلى هذا أن طرائقهم التي سلكوها في التأويل، ليسوا فيها مع الجمهور (لكون هذه الطرائق أغمض على الجمهور)، وليسوا فيها مع الخواص (لكون هذه الطرائق ناقصة عن شرائط البرهان).

إن التأكيد السابق من طرف ابن رشد، يبين لنا أنه يقر بتكفير كل من الأشاعرة والمعتزلة، مادام التصريح بالتأويل للجمهور، في نظره، يعادل الكفر. علاوة على ذلك، فابن رشد يتهم جميع الفرق - كما هو الشأن في حالة الغزالي - بكون تأويلاتها فاسدة.

بيد أن نقد ابن رشد للأشاعرة يتميز بحدة أكثر، من قبل أنهم أقاموا نظريتهم على مبادئ سوفسطائية، كما أنهم يجحدون الكثير من الحقائق الضرورية. وقد بلغ التعصب ببعض فرق الأشعرية أن كفروا أو بدّعوا من ليس يعرف وجود الله، بالطرائق التي وضعوها في كتبهم. ولكن، يقول ابن رشد، "هم الكافرون والضالون بالحقيقة" [(فصل، 1997، ص 122)، م].

3- حشر الأجساد.

\* - العبارة المحصورة بين مزدوجتين من إضافة المؤلف، نظرا لاعتقاده أن الشخص المعني هو الغزالي بدون شك.

يؤكد ابن رشد أن الأشاعرة اختلفوا في أول الواجبات في الإسلام، من قبل أنهم لم يعرفوا أي الطرائق هي الطرائق المشتركة التي دعا الشرع إليها جميع الناس. وظنوا، عن خطأ كذلك، أن هناك طريقاً واحداً مشتركاً. وهكذا ظن البعض منهم أن "أول الواجبات النظر"، وظن آخرون أنه "الإيمان".

يقرر ابن رشد ألا وجود لطرائق مشتركة لتعليم جميع الناس غير الطرائق المذكورة في الشرع، ومن حرّفها بتأويل فقد أبطل حكمتها وفعالها المقصود (أي تحقيق السعادة الإنسانية). ويرى أن ذلك ظاهر جداً من المقارنة بين حال الصدر الأول، وحال من أتى بعدهم. أما الصدر الأول (المؤمنون الأوائل)، فقد بلغوا الفضيلة الكاملة والتقوى، باستعمال هذه الطرائق دون تأويلات فيها؛ ومن وقف منهم على تأويل لم يصرح به للآخرين. وعلى العكس من ذلك، فمن جاء بعدهم لما استعملوا التأويلات قلّ إيمانهم، وكثر اختلافهم، وانتفت محبتهم، وتفرقوا فرقا. ويستنتج ابن رشد من ذلك أن من أراد أن يرفع هذه البدعة، يجب عليه أن يعمد إلى القرآن فيلتقط منه المعاني المستعملة في التعليم من غير تأويل، اللهم إذا كان ذلك التأويل ظاهراً في نفسه؛ أي ظهوراً مشتركاً للجميع.

إن الأقاويل الموضوعية في الشرع لتعليم الناس، تتميز - في نظر ابن رشد - بخاصية تتجلى في عدم قابليتها للتأويل سوى من طرف "أهل البرهان". وذلك لأن هذه الأقاويل لها ثلاث خواص تدل على الإعجاز:

1 - إحداهما أنه لا يوجد أتم إقناعاً، وتصديقاً للجميع منها؛

2 - ثانيها أن أهل البرهان وحدهم من يقف على تأويلها، إن كانت مما فيها تأويل؛

3 - ثالثها أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق، على التأويل الحق.

عند وقوفه على هذه النقطة في "الفصل"، يعطينا ابن رشد وعداً بأنه سيكتب كتاباً آخر عن الطرق المشتركة الثلاث التي يستعملها الشرع، إن سنحت له الفرصة، ليكون ذلك مبدأً لمن يأتي بعده.<sup>13</sup>

بعد عرضه الإطار النظري الذي دافع فيه عن الفلاسفة المسلمين، ينتقل ابن رشد إلى المسائل الخاصة، وهي المسائل الثلاث التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة. فيبدأ بمعالجة مسألة علم الله بالجزئيات God's knowledge of particulars، ويرى أن الغزالي قد أخطأ حين نسب إلى الفلاسفة المشائين قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً. يؤكد ابن رشد عكس ما ذهب إليه الغزالي؛ أي أن الفلاسفة يرون أن الله يعلم الجزئيات بعلم مخالف لعلمنا. وذلك لأن المشائين يعتقدون أن علمنا معلول للشيء المعلوم، بينما علم الله علة للشيء

<sup>13</sup> - لقد توفرت إمكانية الوفاء بهذا الوعد، لابن رشد، فصنف كتاباً تحت عنوان "الكشف عن مناهج الأدلة"... وقد أعلن في هذا الكتاب عن نيته تطبيق الطريقة المعتمدة فيه، بشكل أكثر تفصيلاً، على جميع آيات القرآن. لكن لم يكن بوسع الوفاء بهذا البرنامج الأخير، في أي من أعماله اللاحقة.

المعلوم؛ ولهذا السبب لا يجوز وصف العلم الإلهي بالكلي ولا بالجزئي. ومن ثم، فإن العلاقة الظاهرية بين صنفى العلم هي نوع من الاشتراك المحض، وهذه ظاهرة عامة في اللغة العربية (وهي كذلك في اللغات الأخرى أيضاً، وهذا أمر ليس بذى أهمية لدى ابن رشد، أو غيره من الفلاسفة المسلمين. وفي جميع الأحوال، فليس هاهنا أية خصوصية تتعلق باللغة العربية إطلاقاً). والنتيجة أنه لا وجود لتعريف موحد يشمل العلمين معاً، كما لا يوجد أي تشابه بينهما. وإذا كان "يمكن أن يُنصّر أن المشائين من الحكماء، يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي، وغير ذلك من أنواع الإلهامات" [فصل، (1997، ص 130)، م]؛ فهذا مما لا يدع مجالاً لمن يتخيل أنهم يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات بعلم قديم.

بيد أن ابن رشد يبين في "ضميمة العلم الإلهي"، وجود مشكلة يمكن طرحها بخصوص علم الله بالجزئيات، كما يلي:

إن الجزئيات تتضمن حدوث شيء ما، أو وقوعه بعد أن لم يكن؛ وهذا يعني تغييره من حال إلى حال آخر. ويترتب على ذلك أن العلم بالحال الأول (عدم الوجود)، يجب أن يختلف عن العلم بالحال الثاني (الوجود)؛ أي أنه ليس مجرد زيادة، بل هو علم جديد. فكيف، إذن، يمكن أن يكون الله على علم بهذا التغيير في الواقع، دون أن يحدث تغيير في علمه القديم؟

يعتبر ابن رشد أن جواب الغزالي غير مقنع بخصوص هذه المسألة؛ أي اعتقاده بأن العلم وموضوع العلم يرتبطان بطريقة تجعل أن التغيير الطارئ على أحدهما لا يؤثر في الآخر. فحسب الغزالي، إن التغيير الحاصل في موضوع العلم الإلهي، لا يفضي إلى أي تغيير في علمه. والغزالي يشخص جوابه بمثال الإنسان الذي يظل ثابتاً في مكانه دون تغيير يذكر، بينما الشيء المتحرك على يمينه قد ينتقل إلى أمامه ثم يساره... وهلم جرا.

يعارض ابن رشد هذا الدليل بالقول، إنه بالرغم من كون الشخص لم يتغير، إلا أن الإضافة قد تغيرت في نفسها؛ أي أن العلاقة مع الموضوع بعد أن كانت إلى الجهة اليمنى أصبحت إلى الجهة الأمامية. وإذا كان ذلك كذلك؛ أي كان العلم هو نفس الإضافة، فقد يجب أن يتغير العلم بتغيير الشيء المعلوم من وضع إلى آخر.

وفي نظر ابن رشد، يمكن لهذا المشكل أن ينحل متى اعترفنا بأن علم الله القديم God's eternal knowledge يختلف عن العلم المحدث Originated knowledge، من حيث علاقتهما بالموجودات. وذلك أن وجود الموجودات هو علة وسبب لعلمنا، في حين أن العلم القديم هو علة وسبب للموجودات. فلو حدث في العلم القديم علم زائد بعد أن وجدت الموجودات كما يحدث بالنسبة لعلمنا، فسينتج عن ذلك أن العلم القديم هو

معلول وليس علة للموجودات، وهذا محال. فإذن، واجب ألا يحدث هناك تغير على الإطلاق، في علم الله. إن عدم تغير العلم القديم يعود سببه إلى كون موضوع العلم هنا ناتج عن العلم، كما أنه لا يحدث تغير في الفاعل عند وجود مفعوله.

ويشير ابن رشد إلى أن مصدر الخطأ هنا نابع من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد *Analogy between the suprasensible and the sensible*، ولاشك في أن هذا القياس فاسد. إذن، فحدوث التغير في العلم عقب تغير الموجودات، هو خاصية العلم المحدث فقط؛ ولا تعلق له بالعلم القديم.

لذا يستنتج ابن رشد أن الفلاسفة يعتقدون أن الله يعلم الجزئيات، ولكن بعلم قديم وثابت ليس موضوعا للتغير الناتج عن تغير موضوع العلم. كما يؤكد على أن ارتباط العلم القديم بالموجودات، مخالف لارتباط العلم المحدث بها. وذلك، لأن الأول منهما هو علة وسبب للثاني، بينما الثاني هو معلول للأول.

أما المسألة المتعلقة بمعرفة ما إذا كان العالم قديما أو حادثا في نقطة من الزمان بعينها [أو حدث بمجموعه مع الزمان]، فابن رشد يرى أن الاختلاف الحاصل بين المتكلمين من الأشعرية وبعض قدماء الفلاسفة يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية. وذلك لأن الفريقين يتفقان على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: أما الطرف الأول، فهو موجود وُجد من شيء غيره، وعن شيء، والزمان متقدم عليه. وهذه هي حال الأجسام التي يُدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. وقد اتفق الجميع، من الأشاعرة والفلاسفة، على تسمية هذا الصنف من الوجود بالحادث.

أما الطرف المقابل لهذا الصنف، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان. وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما. وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تعالى الذي هو الفاعل لكل موجود، والحافظ له.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين؛ فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان؛ ولكنه موجود عن فاعل. وهذا الصنف الثالث، هو العالم بأسره.

والمتكلمون يسلّمون مع الفلاسفة أن الزمان غير متقدم على العالم، أو يلزمهم ذلك. إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام، وهم أيضا متفقون مع الفلاسفة أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الأشاعرة يسلّمون بوجهة نظر الفلاسفة القائلين بوجود هذه الصفات الثلاث

للعالم، وهم يختلفون فقط في الزمان الماضي، والوجود الماضي، هل هما متناهيان أم لا. فالمتكلمون وأفلاطون مع شيعته يرون أنه متناه، بينما يرى أرسطو وفرقته أنه غير متناه كالحال في المستقبل.

بناء على ما سبق، يعتبر ابن رشد أن هذا الصنف الثالث من الوجود، يعني العالم، الأمر فيه بيّن أنه أخذ شبهها من الصنفين الأول والثاني على السواء؛ أي الوجود الكائن والوجود القديم؛ فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا. ومنهم من سماه محدثا أزليا Coeval with time، وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناهيًا عندهم من الماضي.

يعلق ابن رشد على المسألة المطروحة للنقاش، بالقول إن العالم - عكس ما تقول هذه المذاهب - ليس قديما حقيقيا، ولا محدثا حقيقيا؛ لأن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة. فإذن، ولا واحد من هذه الآراء أدرك حقيقة العالم، كما توضح ذلك من قبل. لذا، يرى ابن رشد أن هذه المذاهب في أصل العالم ليست تتباعد كل التباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفر بعضها. فإن الآراء التي شأنها هذا، يجب أن تكون في الغاية من التباعد. وبما أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لمختلف المذاهب المتعلقة بأصل العالم، كما تبين مما قيل آنفا، بالرغم من كون المتكلمين يظنون أن اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من الأوصاف المتقابلة.

وهذا كله مع أن آراء المتكلمين في العالم ليست على ظاهر الشرع، في نظر ابن رشد، لأن ظاهر الشرع إذا تُصَفح، ظهر لنا أن الوجود (عدا الله) شأنه في ذلك شأن الزمان، كان موجودا قبل أن يخلق الله العالم. تقول الآية القرآنية: "وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء" (سورة هود، 7)

إذا أخذ معنى هذه الآية على ظاهره، فهو يدل على وجود سابق على الوجود الحاضر، وهو وجود العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان؛ وكلاهما (الزمان والوجود) مقترن بصورة عالما الحاضر. ونفس الشيء تعلنه الآية التالية: "يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات" (سورة إبراهيم، 48). يقتضي ظاهر هذه الآية، أيضا، أن وجودا ثانيا سيحدث بعد هذا الوجود. ثم قوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" (سورة فصلت، 11)، يدل في ظاهره على أن السموات خلقت من شيء؛ أي الدخان. وفوق هذا كله، لا يوجد نص شرعي يثبت أن الله تعالى كان موجودا مع عدم المحض. فالمتكلمون، إذن، ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع، بل هم متأولون.

لذا يرى ابن رشد أن دعوى المتكلمين عموما - والغزالي خصوصا - باطلة، لأنه لم ينعقد الإجماع على رأيهم في وجود العالم. وما يسمى إجماعا لديهم هو باطل، لأنه لا يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات، أن الإجماع انعقد عليه. هذا في الوقت الذي ذهبت فيه فرقة من الفلاسفة، إلى القول بظاهر المعنى الذي يصرح

به الشرع في وجود العالم. ويمثل هذا الإقرار، يملح ابن رشد إلى أن الفلاسفة المسلمين ينبغي تصنيفهم ضمن فئة "المجتهدين" الذين يستدعي اتفاقهم الجماعي إقامة "الإجماع".

وبما أن الإجماع لم ينعقد بخصوص هذه المسألة، فإن ابن رشد يرى أن هؤلاء "المجتهدين" (بمن فيهم الفلاسفة المسلمين طبعاً) الذين يختلفون في التأويلات المجازية المتعلقة بهذه المسألة العويصة، هم إما مصيبون مأجورون، وإما مخطئون معذورون؛ شريطة أن يكون الخطأ ناتجاً عن نظر العلماء.

وتقديراً لهذا الأمر، يقول الرسول (ص): "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر". [يلحق ابن رشد بالقول:] "وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع، إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء، إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها. وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس، فهو إثم محض، سواء أكان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية. فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذوراً، كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور، بل هو إما آثم وإما كافر. وإذا كان يُشترط في الحاكم، في الحلال والحرام، أن تجتمع له أسباب الاجتهاد، وهي معرفة الأصول، ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس، فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات. أعني أن يعرف الأوائل العقلية، ووجه الاستنباط منها" [(فصل، 1997، ص 130)، م].

تتضمن هذه الفقرة إشارة من طرف ابن رشد إلى أنه متى تعلق الأمر بالحكم على الموجودات، فإن الشرط الوحيد (ولربما الشرط الأساسي الوحيد)، لهو المعرفة بالأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها؛ أي المعرفة بالفلسفة. وهذا طبعاً، انصراف كلي عن موقف الغزالي السالف، والمتعلق بالمسألة نفسها.

بناء على الدليل السابق، يقسم ابن رشد الأخطاء التي يمكن أن ترتكب إزاء الشرع عموماً، إلى صنفين: إما خطأ يرتكبه من هو أهل للنظر، في ذلك الشيء الذي وقع فيه النظر. وهذا الصنف من الخطأ يصدر عن ينتمي إلى أهل البرهان، بخصوص التأويل المجازي لنص شرعي هو في حاجة إلى تأويل. ومن الثابت، أن هذا الخطأ معذور. غير أن هذا الخطأ نفسه إذا صدر عن ليس من أهل النظر فهو كفر، إذا وقع في مبادئ الشريعة. وهذا مثل الإقرار بالله تعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي. أما إن وقع الخطأ في ما بعد هذه المبادئ، فهو بدعة. وإما خطأ غير معذور، وهو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع طرائق الدلائل إلى معرفتها، وهي الخطابية والجدلية والبرهانية. وهذه هي الطرائق التي استعملها الشرع، ويفهمها الجميع. ومهما يكن، فإن خطورة الإثم تتناسب مع خطورة الخطأ المرتكب؛ فهو كفر إذا كان الخطأ يتعلق بأصل من أصول الشرع، وهو بدعة إذا تعلق بمسألة تابعة لتلك الأصول.

يؤكد ابن رشد أن النصوص الشرعية التي تصف الحياة الأخروية، تنتمي بشكل واضح إلى الصنف الثالث، وهي نصوص تقع بين الصنفين الآخرين. ونظرا لعواصتها وتشابهها، فقد اختلف العلماء في تصنيفها. وهذا ما يفسر قول الأشاعرة - وهم ينسبون أنفسهم إلى البرهان - إن من الواجب حمل هذه النصوص على ظاهرها، دون أي تأويل مجازي. وهناك آخرون ممن يتعاطون البرهان، يتأولون تلك النصوص مجازيا. وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافا كثيرا، وقد أفضى اختلاف الآراء إلى تباين في التأويلات. ويأتي على رأس هؤلاء الغزالي والمتصوفة، ومنهم من يجمع بين التأويلين (الجدلي والبرهاني)، كما يفعل الغزالي.

وفي كتاب "الكشف" يتوسع ابن رشد أكثر في الخلاف المتعلق بالحياة الأخروية، وفي أحوالها. وفي ذلك الكتاب يبين أن الفرقة التي ذهبت إلى أن النصوص الشرعية يلزم أن تؤول مجازيا، ترى أن الوجود متباين؛ بمعنى أن الوجود هنا مختلف عن الوجود هناك. ولكن بالنظر إلى طبيعة هذا الوجود في حد ذاته، فقد انقسمت هذه الفرقة إلى قسمين فرعيين: طائفة رأت أن الحياة في اليوم الآخر هي من طبيعة روحانية، وهي ممثلة بالمحسوسات في النص الشرعي، قصد بيانها للجمهور الذي يعجز عن فهم غيرها. والطائفة الثانية رأت أنه جسماني، لكنها اعتقدت أن تلك الجسمانية مخالفة لهذه، لكون هذه بالية و تلك باقية.

يلاحظ ابن رشد أن كلا الرأيين، يجدان سندهما في الشرع. بيد أن ابن رشد يميل إلى الاتفاق مع الرأي الأخير (أي أن الحشر سيكون جسمانيا، ولكن بأجسام غير أجسامنا هاته)، وينعت هذا الرأي بكونه "أليق بالخواص". كما يرى أن ابن عباس (الذي يعتبر حجة في تفسير القرآن من بين صحابة محمد)، هو ممن يرى هذا الرأي. وهذا الرأي، في نظر ابن رشد، يجنبنا الوقوع في المحال الناجم عن كون مواد الأجسام التي هاهنا توجد متعاقبة، ومنتقلة من جسم إلى جسم؛ أي أن المادة الواحدة بعينها توجد - بفعل التحول الطبيعي - لأشخاص كثيرين في مختلف الأزمان؛ فوجود مثل هذه الأجسام في العالم الآخر، في زمن واحد، أمر محال.

وبخصوص حقيقة هذه المسألة، يقول ابن رشد: "والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو [اعتقاد] ما أدى إليه نظره فيها [من استنتاج]، بعد أن لا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود [في الحياة الآخرة] جملة. فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هذه الحال [المقبلة] للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول" [(الكشف، ص 204)، م]

يخلص ابن رشد من هذا إلى أن من أخطأ من أهل البرهان في تأويل الوجود الأخروي وأحواله، فهو معذور. ولكن شرط أن يصدق بمبدأ الوجود في الحياة الأخروية، و ألا يفضي تأويله إلى نفي ذلك الوجود.

يعتقد ابن رشد أن جُماع الدليل الذي تقوم عليه الآراء السابقة، يتأسس على مسألة خلود النفس، وهي مسألة يمكن الاستدلال عليها انطلاقاً من القرآن، كما يلي: "الله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها. فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى. إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون" (سورة الزمر، 42).

يلاحظ ابن رشد أن الله سوّى في هذه الآية بين النوم والموت، في تعطيل فعل النفس. وبما أننا نعرف الآن أن النفس لا تفسد في النوم، فهذا يستدعي بالضرورة أن النفس لا تفسد في الموت. وفي كلتا الحالتين، فالعضو هو الذي يفسد، وليس النفس.

وهنا أيضاً نجد ابن رشد يكفر الغزالي مادام قد أثبت تلك التأويلات في كتبه الموجهة للجمهور، بصرف النظر عن حسن نيته التي قصد من خلالها تعليم الجمهور، إلا أن النتيجة الفعلية جاءت معكوسة. يقول ابن رشد: "فمن أفساه له [لمن ليس من أهل العلم] من أهل التأويل، فقد دعاه إلى الكفر؛ والداعي إلى الكفر كافر" [(فصل، 1997، ص 113)، م]. ومع هذا، نجد ابن رشد يسمح لنفسه بمناقشة مثل هذه المسائل البرهانية في الكتب الموجهة للجمهور، ويلتمس العذر في ذلك بشهرة تلك المسائل عند الناس. وعلاوة على ذلك، فهو يتهم الغزالي بأنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه.

ويقترح ابن رشد - حماية لعامة الناس - أن يتم منع كتب البرهان، وبخاصة كتب الغزالي، عن غير من أهل العلم.

### Islamic philosophy and theology (Texts and studies)

Edited by: Hans Daiber

Volume III

The medieval controversy between philosophy and orthodoxy

(ijmā' and ta'wīl in the conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd)

By: Iysa A. Bello

E .J.Brill, Leiden, 1989



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com