

“The Cognitive Structure of Proof and Interpretation in Ibn Rushd’s Fasl al-Maqal: A Critical Reading of the Levels of Knowledge and Methods of Belief”

Tawfik Abdullah Ammar Ibrahim

Department of Philosophy and Islamic Studies - Philosophy Division, Faculty of Arts and Sciences / Al-Shaqia, Gharyan University, Libya

* Email (for reference researcher): 0913306561t@gmail.com

“البنية المعرفية للبرهان والتأويل في فصل المقال لابن رشد: قراءة نقدية في مراتب المعرفة وطرائق التصديق”

توفيق عبدالله عمار ابراهيم
قسم الفلسفة والدراسات الإسلامية - شعبة الفلسفة، كلية الآداب والعلوم / الشقيقة، جامعة غريان، ليبيا

تاريخ الاستلام: 2026-05-29، تاريخ القبول: 2026-08-07، تاريخ النشر: 2026-08-09

Abstract

This study aimed to analyze the epistemological structure governing the relationship between demonstration (*Burhan*) and interpretation (*Ta'wil*) in Ibn Rushd’s *The Decisive Treatise (Fasl al-Maqal)*, and to examine how these two concepts contribute to his conception of the relationship between philosophy (*Hikmah*) and religious law (*Shari'ah*), while critically evaluating the methodological foundations and epistemological limits of this framework. The study was based on a central question concerning the extent to which demonstration can regulate the process of interpretation and establish harmony between rational knowledge and religious texts, considering the diversity of human capacities and levels of understanding. The study adopted a textual analytical approach to examine Ibn Rushd’s original writings, a conceptual approach to trace the meanings of central concepts within the Rushdian framework, and a critical approach to assess the coherence, strengths, and limitations of his epistemological structure.

The study found that Ibn Rushd constructed his project upon the principle of integration between demonstration and interpretation, where demonstration functions as the criterion for regulating the legitimacy of interpretation, while understanding religious texts remains connected to the rules of Arabic language and rational inquiry. The study also revealed that Ibn Rushd’s classification of knowledge levels and methods of assent into rhetorical, dialectical, and demonstrative categories represents an attempt to organize the relationship between different levels of human cognition. However, the critical analysis showed that this framework faces several methodological challenges, including the difficulty of establishing a precise and fixed criterion for distinguishing the people of demonstration from others, the possibility of disagreement among qualified demonstrators themselves regarding certain interpretations, and the fact that demonstrative knowledge remains subject to the limitations of human reasoning and its capacity for both error and correctness. Furthermore, the distinction between the apparent meaning of the text and its interpreted meaning, despite its role in regulating understanding, raises questions regarding the relationship between different levels of religious knowledge and the possibility that restricting interpretation to a specific intellectual group may create a form of epistemic authority.

The study concludes that the scientific significance of the Rushdian project does not lie in providing a final solution to the problem of the relationship between reason and revelation, but rather in its attempt to establish a methodological framework that seeks to reconcile them through rational, linguistic, and ethical principles, while acknowledging the theoretical tensions

that reveal the limits of any human attempt to fully combine demonstrative certainty with the diversity of human interpretations.

Keywords: Ibn Rushd; Demonstration (*Burhan*); Interpretation (*Ta'wil*); *Fasl al-Maqal*; Levels of Knowledge; Philosophy and Religion.

المخلص

هدفت هذه الدراسة إلى تحليل البنية المعرفية التي تحكم العلاقة بين البرهان والتأويل في كتاب "فصل المقال" لابن رشد، والكشف عن كيفية توظيفهما في بناء تصورهما للعلاقة بين الحكمة والشرعية، مع تقويم الأسس المنهجية والحدود المعرفية لهذا التصور. وانطلقت الدراسة من إشكالية رئيسية تتمثل في بيان مدى قدرة البرهان على ضبط عملية التأويل وتحقيق الانسجام بين المعرفة العقلية والنص الديني، في ظل اختلاف مراتب المخاطبين وتعدد إمكانات الفهم والتفسير. واعتمدت الدراسة منهجاً تحليلياً نصياً لدراسة نصوص ابن رشد الأصلية، ومنهجاً مفاهيمياً لتتبع دلالات المفاهيم المركزية في سياقها الرشدي، إلى جانب المنهج النقدي لفحص اتساق البناء المعرفي والكشف عن نقاط القوة والحدود فيه.

وتوصلت الدراسة إلى أن ابن رشد أقام مشروعه على مبدأ التكامل بين البرهان والتأويل، حيث جعل البرهان معياراً لضبط مشروعية التأويل، وربط فهم النص الديني بقواعد اللغة العربية ومقتضيات النظر العقلي. كما أظهرت الدراسة أن تقسيمه لمراتب المعرفة وطرائق التصديق إلى خطابية وجدالية وبرهانية يمثل محاولة لتنظيم العلاقة بين مستويات الإدراك المختلفة. إلا أن التحليل النقدي كشف أن هذا البناء يواجه إشكالات منهجية، من أبرزها صعوبة وضع معيار دقيق وثابت للتمييز بين أهل البرهان وغيرهم، وإمكان اختلاف أهل البرهان أنفسهم في بعض مسائل التأويل، فضلاً عن ارتباط المعرفة البرهانية بحدود الاجتهاد البشري وقابلية العقل للخطأ والصواب. كما تبين أن التمييز بين ظاهر النص ومعناه المؤول، رغم أهميته في ضبط الفهم، يثير تساؤلات حول العلاقة بين مستويات المعرفة الدينية وإمكان تحول احتكار التأويل إلى سلطة معرفية محدودة. وتخلص الدراسة إلى أن القيمة العلمية للمشروع الرشدي لا تتمثل في تقديم حل نهائي لإشكالية العلاقة بين العقل والنص، بل في محاولته بناء إطار منهجي يوفق بينهما من خلال ضوابط عقلية ولغوية وأخلاقية، مع بقاء بعض التوترات النظرية التي تكشف حدود أي محاولة بشرية للجمع الكامل بين اليقين البرهاني وتعدد الفهم الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد؛ البرهان؛ التأويل؛ فصل المقال؛ مراتب المعرفة؛ الحكمة والشرعية.

المقدمة

إن كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (595هـ/1198م) من النصوص المؤسسة في الفلسفة الإسلامية، غير أنه لا ينحصر في كونه دفاعاً عن شرعية الفلسفة، بل هو، بحسب طبيعته الفتوية، محاولة منهجية لتقرير العلاقة بين الحكمة والشرعية من داخل الخطاب الفقهي نفسه. وقد صدرت هذه الفتوى من موقع قضائي، إذ كان ابن رشد يشغل منصب قاضي قضاة قرطبة، وهو ما جعل صياغته للمسألة تخضع لمنطق النظر الشرعي الذي يبحث في أحكام الأفعال، وهو ما تجلّى في افتتاحه الكتاب بالسؤال: "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟" (ابن رشد، 1997، ص. 85) يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام رئيسية: الأول خاص بالكلام على وجوب النظر في الموجودات وبيان شرعية الفلسفة، والثاني بأحكام التأويل وضوابطه، والثالث بطرق التصديق وأصناف الناس بحسب مستوياتهم الإدراكية (ابن رشد، 1997، الفقرات 1-84).

هذا التقسيم يشير إلى أن المشروع الرشدي يقوم على ترتيب منهجي بين النظر العقلي وآلية التأويل، وهو ما يجعل العلاقة بين البرهان والتأويل محوراً مركزياً لفهم مقصد ابن رشد. وقد حظي الكتاب باهتمام كبير في الدراسات الاستشراقية والعربية المعاصرة؛ فصدرت له طبعات متعددة منذ نشرة مركس جوزيف مولر (1859) مروراً بتحقيق ليون غوتيه (1942) وصولاً إلى التحقيق النقدي لجورج فضلو الحوراني (1959)، ثم الطبعات العربية المتأخرة (العسري، 1997، ص. 79-80).

وتنوعت المقاربات التحليلية للنص؛ فبينما ركزت بعض القراءات على مبدأ "الحق لا يضاد الحق" بوصفه أساساً لوحدة الحقيقة (López-Farjeat, 2014, p. 101)، اتجهت دراسات أخرى إلى اعتبار النص نظرية مرنة في الجدل تهدف إلى تنظيم خطاب التصديق وفق مستويات مختلفة من الإدراك (López-Farjeat, 2014, pp. 102-103). غير أن هذه المقاربات - في جملتها - ركزت على البعد السياسي أو الجدلي أو الدفاعي للنص، دون أن تكشف عن البنية المعرفية الداخلية التي تحكم العلاقة بين مفهومي البرهان والتأويل، ودورهما في تنظيم مراتب المعرفة وطرائق التصديق لدى المخاطبين، وذلك بالاستناد إلى تحليل نصوص ابن رشد نفسها.

وتسعى هذه الدراسة إلى سد هذه الفجوة، من خلال تقديم قراءة تحليلية تركز على بنية المفاهيم، والاعتماد على المنهج التحليلي النصي لتحليل نصوص ابن رشد، والمنهج المفاهيمي لتتبع دلالات مفاهيم البرهان والتأويل والحكمة والشرعية، وتحليل حدود العلاقة بين العقل والتأويل داخل البناء الرشدي.

إشكالية الدراسة

تنبثق إشكالية هذه الدراسة من ملاحظة رئيسية وردت في نصوص فصل المقال : وهي أن ابن رشد يقرر في بداية كتابه أن "فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" (ابن رشد، 1997، ص. 85)، ثم يقرر في موضع آخر أن الشرع قد "ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك" ((ابن رشد، 1997، ص. 85)). ومن هذين المقررين ينطلق ابن رشد لإثبات وجوب النظر الفلسفي بالبرهان.

غير أن النص نفسه يكشف عن إشكالية معرفية داخلية: فإذا كان "الاعتبار" هو "استنباط المجهول من المعلوم" (ابن رشد، 1997، ص. 87)، وإذا كان التأويل هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية" (ابن رشد، 1997، ص. 97)، فإن السؤال المعرفي المركزي الذي يطرحه النص، ولا يجيب عنه صراحة، هو: **كيف يمكن التوفيق بين مبدئين منهجين يبدوان متعارضين؟**

الأول: مبدأ "الاعتبار" الذي يقوم على استنباط المجهول من المعلوم وفق قوانين البرهان العقلي. والثاني: مبدأ "التأويل" الذي يقوم على تحويل دلالة اللفظ من حقيقتها إلى مجازها، وفق قوانين اللغة العربية، وإذا كان البرهان يقتضي اليقين، والتأويل يقتضي الترجيح بين المعاني، فإن العلاقة بينهما تظل إشكالية تحتاج إلى كشف.

وبناءً على هذه الإشكالية، ينبثق سؤال رئيس هو:

كيف يؤسس ابن رشد للعلاقة بين البرهان والتأويل في فصل المقال، انطلاقاً من كونهما معاً يشكلان الآلية المعرفية التي تنتظم عنده مراتب المعرفة وطرائق التصديق، بحيث لا يقع تعارض بين مقتضى البرهان ومقتضى التأويل؟
ويتفرع عن هذا السؤال:

1. ما هو مفهوم البرهان ووظيفته في بناء اليقين عند ابن رشد، استناداً إلى نصوصه في فصل المقال؟
2. ما هي شروط التأويل وضوابطه، وكيف يرتبط بالبرهان في فهم النص الديني؟
3. كيف يُوظف التكامل المنهجي بين البرهان والتأويل في تحديد مراتب المخاطبين وطرائق تصديقهم؟

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، تنبثق من الإشكالية، وتتحدد هذه الأهداف فيما يلي:

1. تحليل مفهوم البرهان ووظيفته في بناء المعرفة اليقينية من خلال تتبع تعريف ابن رشد للبرهان بوصفه "القياس الذي يفيد العلم"، وبيان علاقته بالنظر العقلي ومراتبه المعرفية.
2. بيان مفهوم التأويل وشروطه وحدوده في فهم النص الديني، من خلال تحليل تعريف ابن رشد للتأويل بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"، وكشف الضوابط التي أرساها لهذا التأويل، وفي مقدمتها اشتراطه أن يكون "على قانون التأويل العربي" وألا يخرج عن مقتضى البرهان.
3. الكشف عن طبيعة العلاقة المنهجية بين البرهان والتأويل، وبيان كيف يشكلان معاً نسقاً معرفياً متكاملًا، إذ يجعل ابن رشد البرهان أساساً لضبط التأويل، والتأويل أداة لفهم النص في ضوء المعرفة اليقينية، دون أن يؤدي ذلك إلى تعارض حقيقي بينهما، تأسيساً على مبدأ "أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".
4. إبراز الأساس المعرفي الذي اعتمد عليه ابن رشد في تقرير الاتصال بين الحكمة والشريعة، وذلك من خلال تتبع كيفية توظيفه للبرهان والتأويل معاً في بناء هذا الاتصال، وتنظيم مراتب المعرفة وطرائق التصديق لدى المخاطبين، وفق ما ورد في تقسيمه للناس إلى ثلاثة أصناف: الخطابين والجدليين والبرهانيين.

أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من تناولها نص فصل المقال لابن رشد من خلال التركيز على العلاقة بين البرهان والتأويل، ودراسة موقعهما داخل تصوره للمعرفة وطرق الوصول إلى التصديق. وتتمثل أهمية الدراسة في الجوانب الآتية:

- دراسة العلاقة بين البرهان والتأويل في فصل المقال بوصفهما مفهومين أساسيين في بناء موقف ابن رشد من العلاقة بين الحكمة والشريعة، وذلك من خلال تحليل كيفية ارتباط المعرفة البرهانية بشروط التأويل وضوابطه.
- تقديم قراءة لمشروع ابن رشد من زاوية معرفية تهتم بكيفية تنظيم المفاهيم داخل النص، وذلك من خلال تتبع انتقاله من بيان مكانة البرهان، إلى تحديد شروط التأويل، ثم عرض اختلاف الناس بحسب طرائق تصديقهم ومستويات فهمهم.
- بيان دور البرهان والتأويل في تشكيل تصور ابن رشد للمعرفة، والكشف عن كيفية اعتماده على التمييز بين مستويات الفهم في التعامل مع النص الديني، وعلاقة ذلك بمكانة العقل في عملية النظر.
- تقديم تحليل لنص فصل المقال يركز على المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها، مع محاولة بيان الجوانب التي يتميز بها هذا البناء المعرفي والحدود التي يمكن ملاحظتها فيه.
- المساهمة في دراسة الفكر الرشدي من خلال الجمع بين التحليل النصي والتحليل المفاهيمي والمنهج النقدي، بما يساعد على فهم العلاقة بين البرهان والتأويل ضمن سياقها الفلسفي في النص.

منهج الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على منهجية متكاملة تجمع بين ثلاثة مناهج رئيسية تتناسب مع طبيعة الدراسة على النحو الآتي :

المنهج التحليلي النصي:

من خلال الرجوع المباشر إلى نصوص ابن رشد في فصل المقال، وتحليلها تحليلًا دقيقًا، مع التركيز على المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النص، مثل البرهان والتأويل وطرائق التصديق، وربطها بسياقها الداخلي.

المنهج المفاهيمي:

من خلال تتبع دلالات مفاهيم البرهان والتأويل والحكمة والشريعة في الإطار الرشدي، وتحليل العلاقات التي تربط بينها، وبيان كيفية انتظامها ضمن تصور ابن رشد لمراتب المعرفة وطرائق التصديق.

المنهج النقدي:

من خلال فحص البناء المعرفي الذي أقامه ابن رشد للعلاقة بين البرهان والتأويل، وتحليل أسسه المنهجية وحدوده التصورية، والوقوف على جوانب القوة والإشكالات المحتملة فيه من منظور معرفي، بما ينسجم مع طبيعة البحث الفلسفي في أدوات النظر ومناهجه.

المبحث الأول: مفهوم البرهان وبناء المعرفة اليقينية عند ابن رشد

يمثل مفهوم البرهان حجر الزاوية في البنية المعرفية التي أقام عليها ابن رشد مشروعه في فصل المقال، إذ لم يقتصر على كونه أداة منطقية مجردة، بل تحول عنده إلى أساس لتقرير شرعية الفلسفة، وضابطٍ لعملية التأويل، ومعياريّ لتمييز مراتب الناس في التصديق، وقد كشف ابن رشد عن هذه المكانة المحورية للبرهان منذ افتتاحه كتابه، حيث ربط بين "فعل الفلسفة" الذي هو "النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" (ابن رشد، 1997، ص. 85)، وبين "القياس البرهاني" الذي عده الطريق الأكمل إلى اليقين، إذ يقول: "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شبيهاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. ويبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانياً" (ابن رشد، 1997، ص. 87).

وهذه المقارنة بين البرهان وغيره من طرق التصديق - كالجدل والخطابة والمغالطة - تؤسس لتمييز معرفي دقيق سيكون له أثرٌ حاسم في تنظيم مراتب المعرفة لدى ابن رشد، كما سنرى في المباحث اللاحقة، غير أن هذا المفهوم لم ينشأ في الفراغ، بل يحمل في طياته إرثاً لغوياً واصطلاحياً يمتد من الاستعمال القرآني إلى المنطق الأرسطي، ثم إلى السياق الفلسفي الإسلامي. ومن هنا، كان لا بد من تتبع هذه الجذور لفهم الدور الذي لعبه البرهان في بناء المعرفة اليقينية عند ابن رشد، وهو ما سنتناوله في هذا المطلب.

المطلب الأول: مفهوم البرهان في اللغة والاصطلاح الفلسفي

أولاً: المفهوم اللغوي للبرهان

البرهان في اللغة العربية مشتق من الجذر الثلاثي (ب-ر-ه-ن)، ويدل على الحجة الواضحة والدليل القاطع الذي يزيل الشك ويؤدي إلى اليقين. وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم في عدة مواضع، منها قوله تعالى: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [البقرة: 111]، وقوله: (أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ) [الشورى: 21]، وهو بهذا المعنى يقترب من الدلالة الاصطلاحية التي سيحملها في الفلسفة والمنطق، حيث يعني الدليل العقلي القاطع الذي لا يقبل الشك، وهذا التوافق بين الاستعمالين اللغوي والاصطلاح لم يغيب عن أذهان الفلاسفة المسلمين، إذ استحضروا الدلالة القرآنية للبرهان في سياق دفاعهم عن شرعية الفلسفة، كما سنرى في موقف الكندي والفارابي.

ثانياً: مفهوم البرهان في المنطق الأرسطي

يرجع الأصل الاصطلاح لمفهوم البرهان إلى أرسطو، الذي جعله أحد الأسس الرئيسة في بناء المعرفة العلمية اليقينية، وقد خصص له كتاب التحليلات الثانية (Posterior Analytics) من مؤلفاته المنطقية. ويعرّف أرسطو البرهان بأنه "قياس مؤلف من مقدمات صادقة وأولية ومباشرة، وأعرف من النتيجة، ومتقدمة عليها، وعلة لها"، وبذلك يكون البرهان عنده ليس مجرد استدلال منطقي، وإنما منهج يؤدي إلى العلم اليقيني من خلال مقدمات تمتلك خصائص تجعلها أساساً لإنتاج المعرفة (Aristotle, 1960, 71b20-25). وهو بذلك يختلف عن القياس الجدلي الذي تقوم مقدماته على المشهورات والمقبولات، وعن القياس الخطابي الذي يعتمد على الإقناع، وعن القياس المغالطي الذي يقوم على التضليل.

وقد التقط ابن رشد هذا التعريف الأرسطي وأدرجه في نسقه المعرفي، حيث ميز بين أنواع القياس الخمسة: البرهاني، والجدلي، والخطابي، والمغالطي، والشعري (ابن رشد، 1997، ص. 87). وقد جعل البرهان في أعلى مراتبها، لأنه الوحيد الذي يؤدي إلى العلم اليقيني، بينما تؤدي الأنواع الأخرى إلى الظن أو الإقناع أو التخيل. وهذا التمييز بين أنواع القياس له أهمية بالغة في فهم مشروع ابن رشد، لأنه يحدد أي الطرق تصلح للجمهور، وأيها تصلح للخاصة من أهل البرهان.

وقد ميّز أرسطو أيضاً بين نوعين من البرهان: برهان "أن" (برهان الوجود) الذي يثبت وجود الشيء دون أن يبين علته، وبرهان "لم" (برهان العلة) الذي يكشف عن سبب وجود الشيء. وهذا التمييز له أثر واضح في تفكير ابن رشد، خاصة في معالجته لمسألة العلم الإلهي، حيث يفرق بين علمنا بالأشياء الذي هو معلول لها، وعلم الله الذي هو علة لها (ابن رشد، 1997، ص. 87). وهذه الإشارة تبين كيف وظف ابن رشد المفاهيم الأرسطية في معالجة قضايا دينية، مما يكشف عن أبعاد مشروعه المعرفي.

ثالثاً: انتقال مفهوم البرهان إلى السياق الفلسفي الإسلامي

عندما انتقلت الفلسفة الأرسطية إلى الحضارة العربية الإسلامية عبر حركة الترجمة في العصر العباسي، أصبح مفهوم البرهان محورياً أساسياً في الخطاب الفلسفي، وقد عمل الفلاسفة المسلمون، بدءاً من الكندي، على توظيف هذا المفهوم في سياقه الفكري والديني. فالبرهان عند الكندي هو الطريق إلى معرفة حقائق الأشياء، وقد اعتبر أن "علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية" (الكندي، د.ت، ص. 33)، مما يوضح كيف ربط الكندي بين المعرفة البرهانية والمعرفة الدينية.

أما الفارابي، فقد ميز بين طرق التصديق الثلاث: البرهانية والجدلية والخطابية، وأكد أن البرهان يختص به أهل الفلسفة، بينما يعتمد الجمهور على الجدل والخطابة (الفارابي، دت، ص. 79-85).

وهذا يؤكد أن مفهوم البرهان، في السياق الفلسفي الإسلامي، لم يكن مجرد أداة منطقية مجردة، بل ارتبط بمسألة مراتب المخاطبين وطرق إيصال الحقيقة إليهم، وهو ما سيكون محوراً مركزياً في تحليلنا للبنية المعرفية الرشدية.

المطلب الثاني: وظيفة البرهان في تأسيس المعرفة عند ابن رشد

أولاً: البرهان بوصفه طريقاً إلى اليقين

يؤكد ابن رشد في فصل المقال أن النظر العقلي لا يتحقق بصورة صحيحة إلا من خلال معرفة طرق القياس وأقسامه، إذ يجعل من معرفة صناعة البرهان شرطاً سابقاً لممارسة النظر الفلسفي. فقد عرّف فعل الفلسفة بأنه "النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" (ابن رشد، 1997، ص. 85)، ثم بيّن أن هذا النظر لا يمكن أن يمارس على الوجه الأكمل إلا بعد معرفة أنواع القياس وأصوله (ابن رشد، 1997، ص. 87).

ويكشف هذا الترتيب عن ارتباط النظر عند ابن رشد بالمنهج البرهاني؛ فالغاية من النظر ليست مجرد تكوين رأي أو اعتقاد محتمل، وإنما الوصول إلى معرفة قائمة على مقدمات يقينية. وهذا التصور ينسجم مع الأصل الأرسطي الذي يجعل البرهان الطريق المؤدي إلى العلم، إذ يعرف أرسطو البرهان بأنه "قياس مؤلف من مقدمات صادقة وأولية..."، بما يجعله أداة لإنتاج المعرفة اليقينية لا مجرد وسيلة للإقناع (أرسطو، 1960، b20-2571).

وقد اعتمد ابن رشد في تمييزه بين طرق التصديق على التقسيم المنطقي للقياسات، فذكر القياس البرهاني والجدلي والخطابي والمغالطي والشعري، وجعل البرهان مختصاً بإفادة العلم اليقيني، بينما ترتبط بقية الأقسام بدرجات أخرى من التصديق (الفارابي، كما ورد في ابن رشد، 1997، ص. 87-88). ويترتب على ذلك أن البرهان يحتل موقعاً مركزياً في البناء المعرفي الرشدي، لأنه يحدد الطريق الذي يختص بإنتاج المعرفة العلمية، في حين ترتبط الطرق الأخرى بمستويات مختلفة من الإدراك.

ويظهر أثر هذا التصور في معالجة ابن رشد لمسألة اختلاف العلم الإنساني عن العلم الإلهي؛ إذ يميز بين علم الإنسان بالأشياء بوصفه تابعاً للمعلوم ومتأخراً عنه، وبين علم الله الذي يعد علة للمعلوم (ابن رشد، 1997، ص. 102).

غير أن هذا التصور بالنسبة للباحث يثير إشكالاً معرفياً يتعلق بمدى قدرة المنهج البرهاني وحده على استيعاب جميع مستويات المعرفة، إذ إن جعل البرهان معياراً أعلى لليقين قد يؤدي إلى تهميش أنماط أخرى من الإدراك التي لا تقوم على القياس البرهاني، رغم حضورها في المجال الديني والإنساني. ومن هنا تظهر أهمية النظر في كيفية توفيق ابن رشد بين أولوية البرهان وبين وجود طرائق أخرى للتصديق، وهي إشكالية ستتضح من خلال تحليل مراتب المعرفة عنده.

ثانياً: البرهان بوصفه أساساً للنظر العقلي المشروع

لم يكتفِ ابن رشد بتحديد البرهان بوصفه طريقاً إلى اليقين، بل جعله أساساً تقوم عليه مشروعية النظر العقلي ذاته، إذ لم يرَ أن النظر في الموجودات فعل منفصل عن مقتضى الشرع، وإنما اعتبره امتثالاً لما تدعو إليه النصوص من اعتبار وتأمل. وقد استند في ذلك إلى عدد من الآيات التي تحت على النظر والاعتبار، منها قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185]. وقد فسر ابن رشد الاعتبار بأنه "استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس".

ويكشف هذا التفسير عن أن ابن رشد لم يفهم الاعتبار بوصفه مجرد تأمل ذهني أو تدبر عام، بل ربطه بعملية استدلالية تقوم على الانتقال المنهجي من المعلوم إلى المجهول، وهو ما يجعل القياس والبرهان جزءاً من طبيعة النظر المطلوب. ومن ثم، فإن مشروعية النظر العقلي عنده لا تستند إلى دعوى استقلال العقل عن النص، بل إلى اعتبار العقل أداة لفهم الموجودات والكشف عن دلالتها، متى التزم بقواعد النظر الصحيح.

ويرى الباحث أن هذا الربط بين مفهوم الاعتبار الشرعي والمنهج البرهاني يمثل أحد الأسس التي أقام عليها ابن رشد دفاعه عن الفلسفة؛ إذ أعاد تعريف النظر الفلسفي باعتباره ممارسة معرفية لها أصل في الدعوة القرآنية إلى التأمل في الخلق. ويشير محمد عابد الجابري إلى أن العقل البرهاني عند ابن رشد يقوم على بناء المعرفة وفق قواعد الاستدلال والتمييز بين مراتب الأقوال، بحيث لا يكون النظر العقلي مجرد رأي، بل نشاطاً معرفياً تحكمه شروط منهجية محددة (الجابري، 1993). وقد عبّر ابن رشد عن هذا المعنى بقوله: "فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي... وهو المسمى برهائاً" (ابن رشد، 1997، ص. 87). ويترتب على ذلك أن البرهان لا يؤدي عند ابن رشد وظيفة منطقية فحسب، بل يؤدي وظيفة معرفية تتعلق بإمكان الوصول إلى الحقيقة، وهو ما يفسر ارتباطه بمشروعه في إقامة الاتصال بين الحكمة والشرعية.

ومن هذا المنطلق، لم يكن دفاع ابن رشد عن العقل قائماً على وضعه في مواجهة النقل، وإنما على تأكيد إمكان التوافق بينهما؛ لأن الحقيقة لا تتعدد في أصلها، ولذلك قرر مبدأه المعروف: "فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له" (ابن رشد، 1997، ص. 87). ويكشف هذا المبدأ عن الأساس النظري الذي بنى عليه ابن رشد مشروعية النظر البرهاني، حيث اعتبر أن العقل الصحيح والنص الصحيح لا يمكن أن يؤدي أحدهما إلى نفي الآخر.

ثالثاً: البرهان بوصفه معياراً لإثبات شرعية الحكمة الفلسفية

يمثل البرهان عند ابن رشد الأداة المعرفية التي تقوم عليها شرعية الحكمة الفلسفية، إذ لم يجعل مشروعية الفلسفة قائمة على مجرد الرغبة في النظر العقلي، بل ربطها بقدرتها على إنتاج معرفة تقوم على أسس يقينية. وقد ظهر ذلك بوضوح في رده على اعتراضات الغزالي المتعلقة بمسألة مخالفة الفلاسفة للإجماع؛ حيث بيّن ابن رشد أن الإجماع لا يمكن أن يكون

حاسماً في المسائل النظرية كما هو الحال في المسائل العملية، لأن القضايا النظرية لا تثبت إلا بالطرق البرهانية القائمة على النظر والاستدلال (ابن رشد، 1997، ص. 99).

ويكشف هذا الموقف عن اختلاف ابن رشد بين مجالين من المعرفة: مجال القضايا العملية التي يمكن أن يرتبط فيها الحكم باتفاق الجماعة، ومجال القضايا النظرية التي يتحدد صدقها بمدى قوة الدليل والبرهان. ويرى الباحث أن هذا التمييز يمثل محاولة من ابن رشد لنقل معيار الحكم في القضايا الفلسفية من سلطة الاتفاق إلى سلطة البرهان، بحيث تصبح قوة الحجة هي الأساس في تقييم الآراء، ويشير ماجد فخري إلى أن ابن رشد جعل البرهان يمثل أعلى مراتب الاستدلال في الفلسفة الإسلامية، لأنه المنهج الذي يهدف إلى بلوغ المعرفة اليقينية، بخلاف الجدل والخطابة اللذين يرتبطان بدرجات أقل من التصديق (فخري، 2000، ص. 337).

ولا يقتصر دور البرهان عند ابن رشد على إثبات القضايا الفلسفية، بل يرتبط كذلك بتحديد أهلية من يتولى النظر فيها؛ فقد اشترط فيمن يخوض في الفلسفة امتلاك "ذكاء الفطرة" و"العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلفية" (ابن رشد، 1997، ص. 93). ويُفهم من ذلك أن المعرفة البرهانية عنده ليست مجرد امتلاك أدوات عقلية، وإنما ترتبط أيضاً بشروط شخصية وأخلاقية تضمن حسن استعمالها.

ويرى الباحث أن هذا الشرط يكشف عن تصور ابن رشد للبرهان بوصفه ممارسة معرفية لها ضوابط، وليست مجرد قدرة على الجدل أو امتلاك مهارة الاستدلال؛ فالبرهان عنده مرتبط بطريقة معرفية قادرة على إدراك المقدمات النظرية وتحمل نتائجها. وقد أدى ذلك إلى ارتباط البرهان بمفهوم "أهل البرهان" وتمييزهم عن غيرهم من أصحاب طرق التصديق الأخرى، وهو ما سيكون أساساً لفهم تقسيم ابن رشد لمراتب المعرفة.

ويتضح للباحث أن هذا التوجه أيضاً في موقف ابن رشد من نشر التأويلات، إذ يرى أن بعض المعاني البرهانية لا ينبغي عرضها على الجمهور إذا لم تكن مناسبة لمستوى إدراكهم، حيث يقول: "فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية" (ابن رشد، 1997، ص. 119). ويكشف هذا الموقف عن أن البرهان عند ابن رشد لا يحدد فقط طريقة إنتاج المعرفة، بل يشارك أيضاً في تنظيم تداولها بحسب اختلاف مستويات المتلقين.

المطلب الثالث: البرهان ومراتب التصديق في البناء المعرفي الرشدي

أولاً: البرهان أساس تحديد مشروعية التأويل وضبط مساره

إن البرهان في تصور ابن رشد، يُعد المعيار الأسمى الذي يضبط مشروعية التأويل ويمنع تحوله إلى أداة اعتباطية. وقد أسس لهذا المبدأ عبر ربط التأويل مباشرة بالنتائج البرهانية التي لا تحتل الشك، إذ يقول: "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي" (ابن رشد، 1997، ص. 98). هذا النص، في تحليلي، لا يمنح البرهان دوراً سلبياً في حل التعارض فحسب، بل يجعله هو الموجب لوجود التأويل أصلاً، فالتأويل ليس نشاطاً اختياريّاً، بل إجراءً منهجياً تفرضه الضرورة المعرفية عندما يصطدم اليقين البرهاني بالظاهر النصي. ومع قوة هذا التصور، فإنه يطرح إشكالية أساسية: إذا كان البرهان هو المعيار، فمن يحدد صحة البرهان نفسه؟ هنا يبرز دور "أهل البرهان" الذين يشترط فيهم ابن رشد "ذكاء الفطرة" و"العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلفية" (ابن رشد، 1997، ص. 93). غير أن هذا الحصر، كما لاحظ بعض الباحثين، يحمل في طياته نزعة نخبوية قد تتعارض مع الطابع العام للدعوة الإسلامية. وقد أشار الجابري إلى أن "التأويل عندما يُفشى للجمهور لا يكون الغرض منه في العادة إرشاد الناس إلى الحقيقة الدينية، بل هو نشر لفكر معين ودعوة للناس إلى اعتناقه ضداً على تأويل آخر سائد أو جديد" (الجابري، 1997، ص. 75). وهذا النقد، وإن كان موجهاً إلى الاستخدام السياسي للتأويل أكثر منه إلى نظريته، فإنه يثير تساؤلاً حول إمكانية أن يتحول البرهان نفسه، رغم ضوابطه، إلى أداة في أيدي النخبة لفرض تأويلاتها على المجتمع.

ثانياً: التأويل بوصفه وسيلة لفهم النص في ضوء المعرفة البرهانية

لا يقتصر دور التأويل في البناء الرشدي على حل التعارض، بل يمتد ليكون أداة إيجابية لفهم النص في ضوء المعرفة اليقينية. وقد عبر ابن رشد عن هذا المعنى بقوله: "وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول!". هذا النص، في تحليل الباحث، يكشف عن أن التأويل ليس مجرد إجراء دفاعي لحماية الظاهر، بل هو عملية إيجابية تزيد المؤمن يقيناً، لأنه يرى كيف يتوافق النص مع ما ثبت بالبرهان، مما يعمق إيمانه بدلاً من أن يهزه.

غير أن هذا التصور للتأويل بوصفه وسيلة لفهم النص يطرح إشكالية تتعلق بطبيعة المعرفة التي ينتجها التأويل. فالتأويل، كما عرفه ابن رشد، هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"، وهذا الانتقال من الحقيقة إلى المجاز يعني أن المعرفة التأويلية ليست يقينية بالمعنى البرهاني، بل هي معرفة ترجيحية تقوم على قواعد اللغة والمجاز. وهنا يبرز سؤال معرفي: كيف يمكن للتأويل، وهو معرفة ترجيحية، أن يكون وسيلة لفهم النص في ضوء المعرفة البرهانية اليقينية؟ وقد أشار لوبيث - فارخيات إلى هذه الإشكالية بطريقة مختلفة، حيث قال: "إن ما يفعله ابن رشد هو تمييز بين ثلاثة أنواع من الإدراك... في النوع الفلسفي، يؤكد ابن رشد أنه ليس من الممكن تصور خلود النفس الشخصية، بل فقط بقاء النفس البشرية كنوع" (López-Farjeat, 2014, p. 122).

وهذا المثال يُظهر أن التأويل، حتى عندما يكون برهانياً، قد يؤدي إلى نتائج تختلف اختلافاً جوهرياً عن المعنى الظاهر للنص، مما يطرح سؤالاً حول مدى قدرة التأويل على الحفاظ على جوهر الرسالة الدينية للجمهور.

ثالثاً: مدى اتساق العلاقة بين البرهان والتأويل وحدودها المنهجية

يظهر من تحليل نصوص ابن رشد أن العلاقة بين البرهان والتأويل ليست علاقة بسيطة أو خطية، بل هي علاقة متوترة، تحكمها ضوابط دقيقة، لكنها تظل محدودة بحدود منهجية. فمن جهة، يؤكد ابن رشد على التكامل بينهما، ومن جهة أخرى، يقر بوجود مسائل لا يمكن للبرهان أن يصل إليها، ولا للتأويل أن يتجاوزها. وقد أشار إلى ذلك في معالجته لمسألة المعاد، حيث قال: "إن هذه المسألة، الأمر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه... ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمصيب مشكوراً ومأجوراً" (ابن رشد، 1997، ص. 112).

وفق تحليل الباحث، هذا النص يكشف عن أن ابن رشد يقر بوجود حدود للمعرفة البرهانية، حيث أن بعض المسائل، مثل تفاصيل المعاد، لا يمكن للبرهان أن يحسمها، مما يجعل التأويل فيها مختلفاً فيه بين العلماء. وهذا الاعتراف بحدود البرهان يضعف، إلى حد ما، الادعاء بأن البرهان هو المعيار الأسمى للتأويل، لأنه في المسائل التي لا يصل إليها البرهان، يصبح التأويل أمراً اجتهادياً، يعتمد على الترجيح والظن، مما يفتح الباب لتعدد التأويلات، وهو ما قد يؤدي إلى ما حذر منه ابن رشد نفسه من "مزق الشرع وفرق الناس" (ابن رشد، 1997، ص. 121). وقد أشار لوبيث - فارخيات إلى هذه الإشكالية حين قال: "من المستحيل تحقيق اليقين عن طريق الإجماع والسلطة؛ فالعرض الفلسفي هو الذي يؤدي إلى اليقين" (López-Farjeat, 2014, p. 128) وهذا يعني، في ضوء تحليل الباحث، أن البناء الرشدي، رغم قوته، يظل محدوداً بحدود المعرفة البرهانية نفسها، مما يجعله غير قادر على تقديم إجابات يقينية لجميع المسائل الدينية، خاصة تلك التي تتعلق بالغيب.

المبحث الثاني: مفهوم التأويل وحدوده في فهم النص الديني عند ابن رشد

نتقل إلى القسم الثاني من فصل المقال وهو معالجة مفهوم التأويل، الذي يُعدّ الآلية المعرفية التي تتيح فهم النص الديني في ضوء المعرفة اليقينية، وقد أدرك ابن رشد أن النصوص الشرعية تحمل في طياتها ظاهراً وباطناً، وأن هذا التقسيم ليس عيباً في النص، بل هو نتيجة طبيعية لاختلاف "فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق" (ابن رشد، 1997، ص. 98). ومن هنا، كان لا بد من وضع ضوابط للتأويل تحول دون تحوله إلى أداة للهوى أو التلاعب بالنصوص، وهو ما يجعله مرتبطاً عضوياً بالبرهان، إذ أن التأويل غير القائم على أساس برهاني هو، في نظر ابن رشد، تأويل فاسد يؤدي إلى "مزق الشرع وفرق الناس" (ابن رشد، 1997، ص. 121).

المطلب الأول: مفهوم التأويل

أولاً: معنى التأويل لغة

التأويل في اللغة العربية مشتق من الجذر الثلاثي (أ - و - ل)، ويدل على الرجوع إلى الأصل، أو تفسير الكلام وتأويله أي بيان معناه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: 7]. وفي المعاجم العربية، يُطلق التأويل على "الرجوع بالشيء إلى ما يؤول إليه"، أي ما ينتهي إليه الأمر من معنى، أو "تفسير الكلام وبيان معناه" (ابن منظور، دت). وهذا المعنى اللغوي يحمل في طياته دلالتين مهمتين: الأولى، أن التأويل عملية إرجاع الشيء إلى أصله أو معناه الحقيقي؛ والثانية، أنه عملية تفسيرية تقوم على الكشف عن المعنى الخفي وراء اللفظ. وهاتان الدالتان ستكونان حاضرتين في الاستعمال الاصطلاحي للتأويل عند ابن رشد، وإن كان سيضبطهما بضوابط منهجية صارمة.

ثانياً: مفهوم التأويل في الفكر الإسلامي

قد شكل التأويل محور رئيسي من محاور الفكر الإسلامي منذ العصور الأولى، إذ ارتبط بمسألة فهم النص الديني وتحديد دلالته، وقد اختلفت الاتجاهات الإسلامية في موقفها من التأويل بحسب تصورها للعلاقة بين ظاهر النص والمعنى المقصود منه، ويمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية في هذا المجال:

أ. الاتجاه الأول:

التأويل الباطني، وهو الاتجاه الذي اعتمدته بعض الفرق الباطنية، ولا سيما الإسماعيلية، حيث جعلت من التأويل وسيلة للانتقال من المعنى الظاهر للنصوص إلى معانٍ باطنية لا تدل عليها الدلالة المباشرة للنص، وغالباً ما ارتبطت هذه القراءات بتصورات مذهبية خاصة. وقد انتقد ابن رشد هذا الاتجاه حين أشار إلى من "صرح للجمهور بتأويلات فاسدة" (ابن رشد، 1969، ص. 119)، معتبراً أن إخراج التأويل من ضوابطه العلمية يؤدي إلى اضطراب فهم النصوص وإثارة الخلاف بين الناس.

ويشير محمد أبو زهرة إلى أن التأويل الباطني تميز بإعطاء النصوص معاني خفية منفصلة عن دلالتها الظاهرة، مما جعله محل نقد من جمهور علماء الإسلام (أبو زهرة، دت، ص. 203).

ب. الاتجاه الثاني:

التأويل الظاهري، وهو الاتجاه الذي يميل إلى المحافظة على ظاهر النصوص وعدم الانتقال عنها إلى معانٍ أخرى إلا عند وجود موجب معتبر، كما يظهر في موقف بعض الاتجاهات التي شددت على إثبات ظاهر نصوص الصفات. وقد أشار ابن رشد إلى هذا الاتجاه بقوله: "الحنابلة تحمل ذلك على ظاهره" (ابن رشد، 1969، ص. 98).

وبيين ابن تيمية أن الأصل في فهم النصوص عند أهل السنة هو اعتبار دلالة اللفظ وما تقتضيه لغة العرب، مع رفض التأويلات التي لا تقوم على دليل (ابن تيمية، 1972، ص. 36).

ج. الاتجاه الثالث:

التأويل الكلامي، وهو الاتجاه الذي اعتمدته المدارس الكلامية، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة، حيث لجأت إلى تأويل النصوص التي رأت أن ظاهرها يتعارض مع بعض الأصول العقلية أو العقيدة التي تبنتها، مع اختلافها في مقدار التأويل وضوابطه،

وقد أشار ابن رشد إلى هذا الاتجاه في أكثر من موضع، فعّد تأويلات المعتزلة "في الأكثر أوثق أقوالاً" (ابن رشد، 1969، ص. 118)، بينما انتقد بعض مناهج الأشاعرة لاعتمادها على طرق جدلية لا تبلغ عنده درجة البرهان (ابن رشد، 1969، ص. 122).

ويشير الشهرستاني إلى أن اختلاف المتكلمين في التأويل كان مرتبطاً باختلاف أصولهم النظرية في تحديد العلاقة بين العقل والنقل (الشهرستاني، 1975، ج. 1، ص. 42).

ويرى الباحث أن اختلاف المواقف الإسلامية من التأويل لم يكن في جوهره خلافاً حول وجود معنى آخر للنص فحسب، وإنما حول الضابط الذي يمنح هذا الانتقال مشروعيته؛ فالمشكلة الأساسية لم تكن في مبدأ التأويل، بل في معيار ضبطه وحدود استخدامه، إذ أدى غياب معيار موحد إلى ظهور اتجاهات جعلت التأويل تابعاً للتصورات المذهبية، وأخرى وقفت عند ظاهر النص خشية الانفصال عن دلالته الأصلية، في حين حاول الاتجاه الكلامي بناء صلة بين النص والمقتضى العقلي وفق أصوله الخاصة. ومن هنا تتحدد خصوصية المشروع الرشدي في أنه لم ينظر إلى التأويل بوصفه اختياراً بين الظاهر والباطن، بل بوصفه عملية معرفية تحتاج إلى شروط تضبطها، أهمها سلامة الدليل العقلي، والالتزام بقوانين اللغة، ومراعاة اختلاف مستويات المخاطبين.

ثالثاً: تعريف التأويل عند ابن رشد

يقدم ابن رشد تعريفاً دقيقاً ومحددًا للتأويل في فصل المقال، يقول فيه: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي" (ابن رشد، 1969، ص. 97). ويكشف هذا التعريف عن ثلاثة عناصر أساسية:

الأول: الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، أي أن التأويل لا يعني إلغاء المعنى الظاهر للنص، وإنما نقله إلى معنى مجازي تدل عليه اللغة عند قيام موجب صحيح لذلك، مع بقاء الصلة الدلالية بين المعنيين.

ويرى الباحث أن هذا التصور يجعل التأويل عند ابن رشد عملية تفسيرية منضبطة، لا خروجاً على ظاهر النص، وإنما انتقالاً منه إلى معنى آخر يقتضيه الدليل، وهو ما يميز التأويل عن التحريف أو التعسف في فهم النصوص، ويشير أوليفر ليتمان إلى أن ابن رشد لم يجعل التأويل بديلاً عن ظاهر النص، وإنما وسيلة لفهمه عندما يقتضي البرهان ذلك، مع المحافظة على الضوابط اللغوية التي تمنع الانفصال عن دلالة النص (Leaman, 1988).

الثاني: الالتزام بقانون التأويل العربي، أي أن التأويل يجب أن يخضع لقواعد اللغة العربية وأساليبها البلاغية، فلا يصح حمل الألفاظ على معانٍ لا يحتملها اللسان العربي، وإلا أصبح التأويل اعتباطياً، وقد عبر ابن رشد عن هذا الشرط بقوله: "على قانون التأويل العربي" (ابن رشد، 1969، ص. 98).

ويرى الباحث أن اشتراط ابن رشد هذا القيد اللغوي يعكس إدراكه أن صحة التأويل لا تقوم على سلامة البرهان وحدها، وإنما تتوقف أيضاً على سلامة الدلالة اللغوية، الأمر الذي يجعل اللغة شريكاً في بناء المعنى لا مجرد وعاء له، ويؤكد Charles E. Butterworth أن ابن رشد ربط بين البرهان والاستعمال العربي للألفاظ، حتى لا يتحول التأويل إلى ممارسة منفصلة عن النص أو عن قواعد التعبير العربي (Butterworth, 1977).

الثالث: ضبط التأويل بالبرهان، فالتأويل المشروع هو الذي يقوم على أساس برهاني، وليس على مجرد الظن أو الهوى. وقد عبر ابن رشد عن هذا الضابط بقوله: "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي" (ابن رشد، 1997، ص. 98).

فهذا النص يربط بين شرطين: وجود تعارض ظاهري بين النص والبرهان، وإمكان رفع هذا التعارض بالتأويل الذي يلتزم بقوانين اللغة العربية. ويرى الباحث أن هذا الربط يكشف عن أن البرهان عند ابن رشد ليس أداة لإلغاء النص، وإنما معيار لتحديد المواضع التي يصبح فيها التأويل مشروعاً، وهو ما يجعل التأويل مقيداً بشرطين متلازمين: صحة الدليل العقلي، وصحة الدلالة اللغوية، ويرى Majid Fakhry أن خصوصية التأويل عند ابن رشد تتمثل في إخضاعه لمعيار البرهان، بما يميزه عن المناهج الكلامية التي اعتمدت الجدل بدرجة أكبر من اعتمادها البرهان (Fakhry, 2004).

وبذلك يتضح أن مفهوم التأويل عند ابن رشد يقوم على تداخل ثلاثة عناصر هي: الدلالة اللغوية، والبرهان العقلي، وشروط الانتقال من الظاهر إلى المجاز، وهو ما يمنحه طابعاً منهجياً يختلف عن التأويل الباطني أو الجدل الكلامي. ومن منظور الباحث، فإن قيمة هذا التعريف لا تكمن في صياغته اللغوية فحسب، بل في كونه يؤسس لإطار منهجي يحدد متى يكون التأويل مشروعاً، ومتى يتحول إلى خروج عن مقتضيات النص والبرهان، وهو ما سيكون محل تقويم في المباحث اللاحقة.

المطلب الثاني: شروط التأويل وضوابطه عند ابن رشد

بعد أن حدد ابن رشد مفهوم التأويل في المطلب السابق، انتقل إلى وضع مجموعة من الشروط والضوابط التي تحكم عملية التأويل، حتى لا تتحول إلى ممارسة قائمة على الظن أو الأهواء. فقد أدرك أن التأويل إذا انفصل عن الضوابط العلمية قد يؤدي إلى اضطراب فهم النصوص واختلاف الناس فيها، وهو ما عبّر عنه بقوله إن التصريح بالتأويلات الفاسدة للجمهور أدى إلى أن "مزق الشرع وفرق الناس" (ابن رشد، 1997، ص. 121). ومن هنا أقام ابن رشد عملية التأويل على ثلاثة شروط أساسية: أهلية المؤول، وارتباط التأويل بالبرهان، والتزامه بقواعد اللغة العربية.

أولاً: أهلية المؤول

لم يجعل ابن رشد التأويل حقاً متاحاً لكل من يتعامل مع النصوص، بل اشترط فيمن يتصدى له توفر شروط علمية وأخلاقية، تتمثل في "ذكاء الفطرة" و"العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخليفة" (ابن رشد، 1997، ص. 93).

ويقصد ابن رشد بـ"ذكاء الفطرة" امتلاك الاستعداد العقلي الذي يؤهل صاحبه للنظر في العلوم البرهانية، لأن التأويل لا يقوم على مجرد معرفة الألفاظ، وإنما يحتاج إلى قدرة على إدراك العلاقات بين المعاني والأدلة. فالمؤول عند ابن رشد يحتاج إلى تكوين عقلي يمكنه من التمييز بين الدلالات الصحيحة والتأويلات غير المنضبطة. أما "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية"، فتشير إلى ضرورة اقتران القدرة العقلية بالاستقامة العلمية والأخلاقية؛ لأن المعرفة لا تقاس بامتلاك الأدوات فقط، بل بطريقة استخدامها والغاية من توظيفها. ويرى الباحث أن هذا الشرط يتفق مع التصور الإسلامي العام لمكانة العلم، حيث ارتبط طلب المعرفة بالمسؤولية الأخلاقية وقصد الحق، وهو ما يظهر في توجيه السنة النبوية إلى اقتران العلم بالعمل، كما في قوله ﷺ: "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة" (رواه مسلم) (مسلم، حديث رقم 2699)

ويظهر من ذلك أن ابن رشد لا ينظر إلى التأويل باعتباره قدرة عقلية مجردة، بل باعتباره ممارسة علمية تحتاج إلى شروط تحميها من الانحراف. ولذلك انتقد من تصدى للتأويل دون امتلاك أدواته، فقال: "قوم من أهل زماننا ظنوا أنهم تفلسفوا... فصاروا بتصريحيهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم" (ابن رشد، 1997، ص. 119).

ثانياً: دور البرهان في توجيه التأويل

يرتبط التأويل عند ابن رشد ارتباطاً وثيقاً بالبرهان، إذ لا يصبح التأويل مشروعاً إلا إذا استند إلى دليل يقيني يقتضي تجاوز المعنى الظاهر. وقد عبّر عن ذلك بقوله: "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي" (ابن رشد، 1997، ص. 98).

ويحدد هذا النص العلاقة بين البرهان والتأويل؛ فالتأويل لا يبدأ من الرغبة في البحث عن معانٍ خفية، وإنما يظهر عند وجود تعارض ظاهري بين ظاهر النص وما يثبت بالبرهان. لذلك ميز ابن رشد بين نوعين من التأويل:

الأول: التأويل الواجب، وهو الذي يفرضه البرهان على أهل العلم عندما يتعارض ظاهر النص مع ما ثبت بالدليل العقلي، ولذلك قال: "فهذا الظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر" (ابن رشد، 1997، ص. 111)

الثاني: التأويل الممنوع، وهو الذي لا يستند إلى دليل معتبر، وإنما يقوم على الظن أو الهوى، لأنه يؤدي إلى إخراج النص عن دلالته دون موجب علمي (ابن رشد، 1997، الفقرتان 67 و73، ص. 119، 121).

ويرى الباحث أن جعل البرهان معياراً لضبط التأويل لا يعني إلغاء سلطة النص، بل يعني تحديد المجال الذي يصبح فيه الانتقال من الظاهر إلى المعنى المؤول مشروعاً. وهذا ينسجم مع القاعدة الأصولية التي تقرر أن صرف اللفظ عن ظاهره يحتاج إلى دليل معتبر، إذ لا يُعدل عن الأصل إلا بوجود قرينة أو موجب يقتضي ذلك (الشاطبي، 1997، ج. 3، ص. 347-348).

وبذلك يصبح البرهان عند ابن رشد أداة لتنظيم التأويل، لا وسيلة لإطلاقه؛ فهو يحدد متى يكون التأويل ضرورة معرفية، ومتى يكون خروجاً عن المنهج العلمي.

ثالثاً: العلاقة بين قواعد اللغة والمقتضى العقلي

لم يجعل ابن رشد التأويل قائماً على البرهان وحده، بل ربطه كذلك بقواعد اللغة العربية، إذ اشترط ألا يخرج التأويل عن "عادة لسان العرب في التجوز" (ابن رشد، 1997، ص. 97). وقد حدد صور المجاز التي يمكن اعتمادها في التأويل، مثل تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه (ابن رشد، 1997).

يرى الباحث أن هذا الشرط عن أن ابن رشد لا يرى اللغة مجرد وسيلة تعبير، بل يعتبرها إطاراً حاكماً لفهم النص؛ فالتأويل الصحيح لا يكون بمجرد إمكان المعنى عقلياً، وإنما يجب أن يكون له أساس في استعمال العرب وأصاليهم.

وفي الوقت نفسه، لا يعني الالتزام باللغة إلغاء دور العقل، بل يقوم التأويل عند ابن رشد على الجمع بين الدلالة اللغوية والمقتضى البرهاني، ولذلك قال: "ما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول!" (ابن رشد، 1997، ص. 98).

ويرى الباحث أن هذا الجمع يمثل محاولة لتجاوز طرفين متقابلين: الاقتصاد على ظاهر اللفظ دون النظر في مقتضيات العقل، أو إطلاق العقل بعيداً عن حدود اللغة. وهو ما ينسجم مع ما قرره علماء أصول التفسير من أن فهم النصوص الشرعية لا ينفصل عن معرفة لغة العرب وأصاليهم، لأن دلالة النص لا تفهم إلا ضمن سياقها اللغوي (ابن تيمية، 1972، ص. 36). بالتالي فإن ضوابط التأويل عند ابن رشد تقوم على تكامل ثلاثة عناصر: أهلية المؤول، وسلطة البرهان، وقواعد اللغة العربية؛ وهي عناصر تجعل التأويل عملية معرفية منظمة، لا مجرد اجتهاد فردي مفتوح.

المطلب الثالث: حدود التأويل بين ظاهر النص ومقتضى البرهان

بعد أن حدد ابن رشد مفهوم التأويل وضوابطه في المطلبين السابقين، ينتقل إلى مسألة أكثر تحديداً: كيف نتعامل مع النصوص التي يبدو أن ظاهرها يتعارض مع مقتضى البرهان؟ وهل التأويل مشروع في جميع الأحوال، أم أن هناك حدوداً لا يجوز تجاوزها؟ وقد عالج ابن رشد هذه المسألة في فصل المقال معالجة دقيقة، انطلاقاً من مبدأ "الحق لا يضاد الحق" (ابن رشد، 1997، ص. 96)، لكنه لم يكتف بهذا المبدأ المجرد، بل وضع ضوابط تحدد متى يكون التأويل واجباً، ومتى يكون ممنوعاً، ومتى يكون مختلفاً فيه.

أولاً: أصناف النصوص من حيث التأويل

صنف ابن رشد النصوص الشرعية، من حيث علاقتها بالظاهر والتأويل، إلى ثلاثة أصناف رئيسية:

أ. الصنف الأول:

ما لا يجوز تأويله البتة، وهو ما يتعلق بالمبادئ الأساسية للدين، وهي: "الإقرار بالله تعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي" (ابن رشد، 1997، ص. 108).

وقد قرر ابن رشد أن هذه المبادئ يجب أن تؤخذ على ظاهرها، ولا يجوز تأويلها، لأنها "تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها" (ابن رشد، 1997، ص. 109). فمن تأول هذه المبادئ فقد "خرق الإجماع" في أصول الدين، وهو كافر (ابن رشد، 1997، ص. 110). وقد استند ابن رشد في هذا التصنيف إلى ما ورد في القرآن من آيات محكمات لا تحتمل التأويل، مثل قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) [آل عمران: 7].

ب. الصنف الثاني:

ما يجب تأويله على أهل البرهان، وهو ما يتعارض ظاهره مع مقتضى البرهان، مثل آيات الاستواء التي تفيد ظاهرها نوعاً من التجسيم، وقد قرر ابن رشد أن "هذا الظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر" (ابن رشد، 1997، ص. 111). وقد استند في ذلك إلى قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه: 5]، وهو نص يحتمل التأويل في ضوء ما يستدل به البرهان من تنزيه الله عن الجسمية والمكان، وقد أشار ابن رشد إلى أن هذا الصنف من النصوص "يتطرق إليه التأويل" (ابن رشد، 1997، ص. 111)، مما يعني أن التأويل فيه ليس مجرد خيار، بل هو واجب على أهل البرهان.

وقد أشار الفارابي إلى هذا النوع من التمييز بين طرق التصديق، حيث جعل البرهان للخاصة والجدل والخطابة للعامة (الفارابي، د.ت، ص. 79-85)، مما يعكس أن التمييز بين الظاهر والباطن ليس ابتكاراً لابن رشد، بل هو جزء من التقليد الفلسفي الذي استفاد منه.

ج. الصنف الثالث:

ما هو متردد بين الصنفين، وهو ما يقع فيه شك، فيلحقه قوم بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي يجب تأويله. وقد قرر ابن رشد أن "المخطئ في هذا معذور: أعني من العلماء" (ابن رشد، 1997، ص. 111) وقد مثل لهذا الصنف بمسألة المعاد، حيث قال: "إن هذه المسألة، الأمر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه" (ابن رشد، 1997، ص. 112)، مما يعني أن تفاصيل المعاد ليست قطعية الدلالة، بل هي محل اجتهاد بين العلماء. وهذا التصنيف الثلاثي يكشف عن أن العلاقة بين الظاهر والمعنى المؤول ليست علاقة ثنائية بسيطة، بل هي علاقة متدرجة، تحكمها ضوابط دقيقة تتعلق بمستوى النص (أصول أم فروع) ومستوى المخاطب (عالم أم جمهور).

ثانياً: معالجة الإشكال الظاهري بين النص والبرهان

عالج ابن رشد الإشكال الظاهري بين النص والبرهان من خلال ثلاثة عناصر منهجية:

الأول: التمييز بين التعارض الحقيقي والتعارض الظاهري. فالتعارض الحقيقي لا يمكن أن يقع بين الحقائق الثابتة، لأن "الحق لا يضاد الحق" (ابن رشد، 1997، ص. 96). وقد استند ابن رشد في ذلك إلى ما قرره أرسطو في التحليلات الثانية من أن البرهان يجب أن يقوم على مقدمات "صادقة وأولية ومباشرة، وأعرف من النتيجة، ومتقدمة عليها، وعلة لها" (أرسطو، 1960، 2571-2572b).

وهذا يعني أن البرهان، بحكم تعريفه، لا يمكن أن يؤدي إلى نتيجة تتعارض مع حقيقة أخرى، لأن التعارض الحقيقي يستلزم خطأ في المقدمات أو في الاستدلال، أما التعارض الظاهري، فينشأ عن قصور في فهم النص أو البرهان، وهو ما يمكن حله بالتأويل.

وقد عبر ابن رشد عن ذلك بقوله: "ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتُصفت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد" (ابن رشد، 1997، ص. 98). فهذا النص يؤكد أن التعارض الظاهري يمكن حله بالتأويل، وأن النص نفسه يحمل في طياته ما يشير إلى هذا التأويل. **الثاني:** تحديد متى يكون التأويل واجباً. التأويل ليس مشروعاً في كل الأحوال، بل هو واجب فقط عندما يؤدي البرهان إلى نتيجة تتعارض مع ظاهر النص. وقد عبر ابن رشد عن هذا الضابط بقوله: "فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ... وكانت الشريعة نطقت به ... وإن كان مخالفاً طلب تأويله" (ابن رشد، 1997، ص. 97). فهذا النص يحدد شرطين لوجوب التأويل: وجود معرفة برهانية، ووجود تعارض بين هذه المعرفة وظاهر النص.

الثالث: تحديد من يملك الحق في التأويل. التأويل ليس حقاً للجميع، بل هو خاص بـ "أهل البرهان" الذين تتوفر فيهم شروط الذكاء الفطري والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية (ابن رشد، 1997، ص. 93). وقد قرر ابن رشد أن "التأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية" (ابن رشد، 1997، ص. 119). وهذا التقييد يضمن أن يكون التأويل في أيدي أمينة، ولا يتحول إلى أداة لإضلال الجمهور.

ثالثاً: رفض التأويل غير القائم على أساس علمي

لم يقتصر ابن رشد على تحديد شروط التأويل، بل حدد ثلاثة أنواع من التأويل الفاسد التي حذر منها:

الأول: التأويل الباطني، الذي تقوم به الفرق الباطنية، والذي يخرج النصوص عن معانيها الظاهرة دون ضوابط منهجية، ويوظفها لأغراض سياسية أو مذهبية. وقد أشار ابن رشد إلى هذا النوع بقوله: "ومن قبل التأويلات، والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً، وبدع بعضهم بعضاً" (الفقرة 73، ص. 121).

وقد استند في نقده إلى ما ورد في القرآن من ذم الفرق والاختلاف، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 159].

الثاني: التأويل الجدلي، الذي يقوم به المتكلمون، والذي يعتمد على الجدل بدل البرهان، مما يجعله غير قادر على الوصول إلى اليقين. وقد انتقد ابن رشد الأشعرية خاصة لاعتمادهم على "الطرق السوفسطائية" (ابن رشد، 1997، ص. 122)، أي الطرق التي تغالط وتضل، ولا تؤدي إلى معرفة صحيحة. وقد عبر عن ذلك بقوله: "كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجدد كثيرًا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات" (ابن رشد، 1997، ص. 122). بالاستناد إلى ما قرره ابن باجة في تمييزه بين "الأقوال المشككة" التي هي "سوفسطائية" أو "جدلية وإقناعية"، وبين الأقوال البرهانية التي تهدف إلى "إعطاء أسباب" الموضوعات (ابن باجة، 1978، ص. 43-44).

الثالث: التأويل الممنهج على غير ترتيب، وهو ما يحدث عندما يخوض الإنسان في التأويل دون أن يمتلك الأدوات المنهجية اللازمة، أو دون أن يتبع الترتيب الصحيح في التعلم. وقد أشار ابن رشد إلى هذا النوع في نقده للغزالي، حيث قال: "إنما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية، والقراءة على غير ترتيب، وأخذها من غير معلم" (ابن رشد، 1997، ص. 114). وقد استند في نقده إلى ما ورد في السنة النبوية من التأكيد على التدرج في تحصيل العلم، ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ: "إنما العلم بالتعلم، والحلم بالتحلم" (ابن باجة، 1978، ص. 43-44).

ويرى الباحث من خلال ما سبق أن موقف ابن رشد من التأويل لم يرقم على رفض التأويل في ذاته، وإنما على محاولة تحديد الإطار المعرفي الذي يجعله مشروعًا ومقبولًا؛ فالتأويل عنده لا يُقاس بمجرد إمكانه العقلي، بل بمدى ارتباطه بضوابط تجمع بين سلامة الدلالة اللغوية، وقوة الدليل البرهاني، وأهلية القائم به، ومن هذا المنطلق جاءت معالجه للتأويلات الباطنية والجدلية وغير المنهجية بوصفها نماذج خرجت عن هذه الضوابط، لا لأنها اعتمدت مبدأ التأويل، بل لأنها فصلت بين التأويل وشروطه العلمية. وعليه، فإن حدود التأويل في التصور الرشدي تتحدد بثلاثة مبادئ مترابطة: المحافظة على الصلة بين ظاهر النص والمعنى المؤول، والتمييز بين التعارض الحقيقي والتعارض الظاهري بين النص والبرهان، واشتراط المنهج العلمي في ممارسة التأويل. غير أن هذه المبادئ، على الرغم من قدرتها على بناء تصور منظم للعلاقة بين العقل والنص، تثير عددًا من الأسئلة المتعلقة بحدود البرهان ومعايير تحديد أهلية المؤول ومدى كفاية هذا الإطار في استيعاب تنوع مستويات الفهم، وهي مسائل سيعالجها المبحث الثالث من خلال دراسة البنية المعرفية للعلاقة بين البرهان والتأويل عند ابن رشد.

المبحث الثالث: تقويم العلاقة بين البرهان والتأويل في مشروع ابن رشد المعرفي

إذا كان ابن رشد قد نجح في المبحثين السابقين في بناء تصور متكامل للعلاقة بين البرهان والتأويل، فإن هذا البناء المعرفي، رغم أناقته المنهجية، يطرح إشكاليات جوهرية تتعلق بمدى اتساق العلاقة بين الأليتين، وبإمكانية تطبيق هذا التصور على أرض الواقع المعرفي والديني. فالتكامل المنهجي الذي أقامه ابن رشد بين البرهان والتأويل، والذي جعل من البرهان معيارًا لتحديد مشروعية التأويل وضبط مساره، ليس خاليًا من توترات داخلية، ولا من حدود تجعل من الصعب تطبيقه في جميع الأحوال، وهذا ما سنحاول كشفه في هذا المبحث، من خلال تقويم العلاقة بين البرهان والتأويل، ومراتب المعرفة وطرائق التصديق، وأسس الاتصال بين الحكمة والشريعة.

المطلب الأول: التكامل المنهجي بين البرهان والتأويل وإشكالاته

أولاً: البرهان أساس تحديد مشروعية التأويل وضبط مساره

جعل ابن رشد من البرهان المعيار الأسمى لتحديد مشروعية التأويل، فالتأويل عنده لا يكون مشروعًا إلا إذا استند إلى مقتضى برهاني، وإلا فهو تأويل فاسد يؤدي إلى الضلال. وقد عبر عن هذا الضابط بقوله: "نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي" (ابن رشد، 1997، ص. 98). تحليل: يُظهر هذا النص أن البرهان، في التصور الرشدي، ليس مجرد أداة معرفية مستقلة، بل هو المعيار الذي يُحدد به متى يكون التأويل واجبًا. فالتأويل ليس مفتوحًا في كل الأحوال، بل هو مقيد بوجود تعارض بين ظاهر النص ومقتضى البرهان. وهذا الموقف يعكس وعي ابن رشد بخطورة التأويل غير المضبوط، الذي قد يؤدي إلى "مزق الشرع وفرق الناس" (ابن رشد، 1997، ص. 121).

من وجهة نظر الباحث هذا الموقف يطرح إشكالية منهجية أساسية: كيف يمكن للبرهان أن يكون معيارًا للتأويل، مع أن البرهان نفسه يحتاج إلى تأويل في كثير من الأحيان، خاصة في المسائل التي لا تتوفر فيها مقدمات يقينية؟ وقد أشار ابن رشد إلى هذه الإشكالية في معالجته لمسألة "قدم العالم"، حيث اعترف بأن "المذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها أو لا يكفر" (ابن رشد، 1997، ص. 105)، مما يعني أن المسألة لم تحسم برهانيًا، وأن الخلاف فيها قائم بين الفلاسفة أنفسهم، وإذا كان البرهان نفسه مختلفًا فيه، فكيف يمكن أن يكون معيارًا لتحديد مشروعية التأويل؟

وهذه الإشكالية تكشف عن حد مهم في البناء المعرفي الرشدي، وهو أن البرهان ليس دائمًا يقينيًا في المسائل النظرية، بل قد يكون ظنيًا أو مختلفًا فيه، مما يضعف قدرته على ضبط التأويل في هذه المسائل. وقد أشار الجابري إلى هذا الجانب في تحليله، حيث لاحظ أن ابن رشد اضطر إلى الاعتراف بأن "المختلفين في هذه المسائل العويصة هم إما مصيبون مأجورون، وإما مخطئون معذورون" (الجابري، 1993، ص. 65)، مما يعني أن البرهان لم يعد معيارًا حاسمًا في هذه الحالة، بل أصبح الاجتهاد الشخصي هو الفيصل.

ثانياً: التأويل بوصفه وسيلة لفهم النص في ضوء المعرفة البرهانية

يُعد التأويل، في التصور الرشدي، الأداة المعرفية التي تتيح فهم النص الديني في ضوء المعرفة البرهانية، دون أن يؤدي ذلك إلى تعارض بين العقل والنقل. وقد عرّف ابن رشد التأويل بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز" (ابن رشد، 1997، ص. 97).

يكشف هذا التعريف عن أن التأويل ليس إلغاءً للظاهر، بل هو انتقال منه إلى معنى أعمق، مع بقاء العلاقة بينهما قائمة، وهذا يعني أن التأويل ليس هدماً للنص، بل هو كشف عن أبعاده الخفية، وهو ما يتوافق مع مبدأ "الحق لا يضاد الحق"، وقد طبق ابن رشد هذا المبدأ على مسائل عديدة، مثل آيات الاستواء وحديث النزول، حيث قرر أن "هذا الظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر" (ابن رشد، 1997، ص. 111).

هذا الموقف يطرح إشكالية أخرى: كيف يمكن التأكد من أن التأويل الذي يقدمه أهل البرهان هو التأويل الصحيح، وليس مجرد تأويل شخصي يخضع لأهوائهم؟

وقد اعترف ابن رشد بوجود هذه الإشكالية حين قال: "وأهل البرهان، مع أنهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤول، فقد يختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان". وهذا الاعتراف يكشف عن أن التأويل، حتى عند أهل البرهان، ليس عملية موضوعية بحتة، بل هو عملية تخضع لاختلافات فردية في الفهم والمعرفة.

وهذه الإشكالية تؤدي إلى سؤال أعمق: إذا كان أهل البرهان أنفسهم يختلفون في التأويل، فكيف يمكن للجمهور أن يثق بصحة تأويل معين دون آخر؟ وقد حاول ابن رشد حل هذه الإشكالية من خلال التمييز بين "التأويل اليقيني" الخاص بأهل البرهان، و"التأويل الجدلي" الخاص بالمتكلمين، و"التأويل الجمهوري" الخاص بالخطابيين. غير أن هذا التمييز لا يحل الإشكالية بالكامل، لأن الاختلاف بين أهل البرهان أنفسهم يبقى قائماً، مما يضعف قدرة البرهان على أن يكون معياراً حاسماً في عملية التأويل.

ثالثاً: مدى اتساق العلاقة بين البرهان والتأويل وحدودها المنهجية

يبدو أن العلاقة بين البرهان والتأويل في التصور الرشدي علاقة متسقة من الناحية النظرية، إذ يقوم كل منهما بتكملة الآخر: البرهان يضبط التأويل، والتأويل يفسر النص في ضوء البرهان. غير أن هذه الاتساق النظري يواجه تحديات عملية، كما أشرنا في النقطتين السابقتين.

وقد حاول ابن رشد معالجة هذه التحديات من خلال وضع ضوابط صارمة للتأويل، منها: اشتراط أهلية المؤول (ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلفية)، والالتزام بقانون التأويل العربي، ومنع إفشاء التأويل للجمهور. وهذه الضوابط تعكس وعي ابن رشد بخطورة التأويل غير المضبوط، وبحاجته إلى إطار منهجي يحكمه.

يرى الباحث أن هذه الضوابط، رغم قوتها المنهجية، لا تمنع ظهور بعض الإشكالات في تطبيق التأويل، خاصة في المسائل التي يختلف فيها أهل البرهان أنفسهم، أو التي لا تبلغ فيها الأدلة درجة البرهان اليقيني عند جميع الناظرين. وقد أشار ابن رشد إلى هذا الجانب في معالجته لمسألة "المعاد"، حيث قرر أن "هذه المسألة، الأمر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه"، وأن "المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذور، والمصيب مشكور ومأجور".

ويكشف هذا الموقف عن أن البرهان عند ابن رشد يظل معياراً للمعرفة اليقينية، غير أن تنزيله على بعض القضايا قد يفتح مجالاً للاجتهاد واختلاف الفهم بين أهل النظر أنفسهم؛ ومن ثم فإن الإشكال لا يتعلق بحدود البرهان في ذاته، وإنما بحدود القدرة البشرية على إدراكه وتطبيق مقتضياته في جميع المسائل.

ويكشف هذا الجانب من البناء المعرفي الرشدي عن إشكال مهم يتعلق بحدود تطبيق البرهان في مجال التأويل؛ فإذا كانت بعض القضايا لا تصل إلى مرتبة البرهان اليقيني، أو اختلف أهل النظر في فهم مقتضياته، فما الضوابط التي يمكن الاعتماد عليها في توجيه التأويل؟ وقد جعل ابن رشد من قواعد اللغة العربية ومجازاتها، إلى جانب أهلية المؤول واستقامته العلمية والأخلاقية، عناصر أساسية لضبط هذه العملية. غير أن هذه الضوابط، على الرغم من أهميتها، لا تمنع بالضرورة ظهور اختلافات اجتهادية في بعض المسائل، وهو ما يفسر تأكيد ابن رشد على خطورة إخراج التأويل من إطاره العلمي، لما قد يؤدي إليه من اضطراب في الفهم واختلاف بين الناس، حيث قال: "مزق الشرع وفرق الناس".

ويتضح من هذا التحليل أن العلاقة بين البرهان والتأويل في المشروع الرشدي تقوم على تكامل منهجي؛ فالبرهان يوجه التأويل ويمنحه مشروعيته، بينما تسهم قواعد اللغة وضوابط المؤول في تحديد مجاله. ومع ذلك، تظهر بعض الإشكالات التطبيقية المرتبطة باختلاف أهل النظر في بعض القضايا وحدود الاتفاق على دلالاتها، وهي مسائل تستدعي دراسة مراتب المعرفة وطرائق التصديق عند ابن رشد، وبيان دورها في تنظيم اختلاف مستويات الفهم والتأويل.

المطلب الثاني: مراتب المعرفة وطرائق التصديق عند ابن رشد وتقويمها

أولاً: ترتيب مستويات المعرفة وطرائق التصديق عند ابن رشد

يُعد تقسيم ابن رشد للناس إلى ثلاث مراتب بحسب طرائق التصديق ومستويات الإدراك من العناصر الأساسية في بنائه المعرفي في فصل المقال. وقد أقام هذا التقسيم على أساس اختلاف "فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق"، إذ يرى أن اختلاف الناس في القدرة على الفهم والاستدلال أمر مرتبط بطبيعة التكوين الإنساني، وأن الشرع راعى هذا الاختلاف في أساليب خطابه ودلالاته.

وقد حدد ابن رشد هذه المراتب بقوله: "فإذن: الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب... وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو

بالطبع والعادة ... وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة" (ابن رشد، 1969، ص. 118).

ولا يمثل هذا التقسيم عند ابن رشد تصنيفاً اجتماعياً للناس فحسب، بل هو ترتيب معرفي يربط بين طريقة التصديق وقدرة الإنسان على إدراك المعاني. فالخطابيون يعتمدون على طرق الإقناع القائمة على الصور والأمثلة، وهم جمهور الناس الذين يخاطبهم الشرع في المقام الأول، ولذلك يكون اعتمادهم على ظاهر النصوص في التصور والتصديق. أما الجدليون، فقد تجاوزوا مستوى الخطاب إلى القدرة على المناقشة والنظر في القضايا الكلية، إلا أن تصديقهم لا يبلغ درجة اليقين البرهاني. وأما البرهانيون، فهم الذين يمتلكون أدوات النظر البرهاني، ولذلك جعلهم ابن رشد أهل التأويل اليقيني القادرين على الجمع بين مقتضى العقل ودلالة النص.

ويرى الباحث من باب نقدي أن قيمة هذا التقسيم تكمن في محاولة ابن رشد بناء منهج يراعي اختلاف مستويات الإدراك، ويمنع نقل القضايا الدقيقة إلى غير أهلها، إلا أن هذا التصور يثير إشكالات معرفية تتعلق بمقياس التمييز بين هذه المراتب وحدود ثباتها؛ فالفصل بين الخطابي والجدلي والبرهاني قد لا يكون دائماً فصلاً مطلقاً، لأن الإنسان قد يجمع بين أكثر من طريقة في التصديق بحسب الموضوع الذي ينظر فيه. فقد يكون الشخص قادراً على البرهان في مجال معين، لكنه يعتمد على التصديق الخطابي في مسائل أخرى.

كما أن حصر التأويل اليقيني في أهل البرهان يفتح إشكالات أخرى تتعلق بتحديد الجهة التي تملك معيار الحكم على بلوغ مرتبة البرهان؛ فإذا كان أهل البرهان أنفسهم قد يختلفون في بعض التأويلات، كما أقر ابن رشد في عدد من المسائل المختلفة فيها، فإن ذلك يدل على أن البرهان لا يلغي بالضرورة مساحة الاجتهاد البشري. ومن هنا تظهر الحاجة إلى التمييز بين اليقين الذي يقتضيه البرهان من حيث هو منهج، وبين مدى قدرة الإنسان على الوصول إليه وتطبيقه على القضايا المختلفة. ومن جهة أخرى، فإن اعتماد ابن رشد لهذا الترتيب يثير مسألة العلاقة بين تعدد المذاهب وطرق الفهم؛ إذ إن اختلاف المسلمين في بعض القضايا العقدية لم يكن دائماً ناشئاً عن غياب البرهان، بل عن اختلاف الأصول والمقدمات التي ينطلق منها كل اتجاه في فهم النصوص. ولذلك فإن الإشكال لا يكمن فقط في وجود مراتب للمعرفة، بل في إمكانية الوصول إلى معيار مشترك يحدد متى يكون الاختلاف اختلاف تنوع في الفهم، ومتى يكون خروجاً عن مقتضى الدليل. وبذلك يظهر أن تقسيم ابن رشد يمثل محاولة منهجية لضبط العلاقة بين النص ومستويات الفهم، لكنه يظل مرتبطاً بإشكالية أوسع تتمثل في حدود العقل البشري في إدراك اليقين، وفي كيفية إدارة الاختلاف بين أصحاب المناهج المختلفة.

ثانياً: اختلاف طرق التصديق باختلاف مستويات المتلقين

يربط ابن رشد بين اختلاف طرق التصديق واختلاف مستويات المتلقين، إذ يرى أن الناس يتفاوتون في طرائق قبولهم للمعرفة بحسب استعداداتهم العقلية وقدرتهم على إدراك أنواع الأدلة. وقد عبّر عن ذلك بقوله: "إن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية" (ابن رشد، 1969، ص. 119).

وبجعل ابن رشد هذا الاختلاف أساساً لترتيب طرق الخطاب والتعليم، إذ يرى أن الشريعة راعت تفاوت الناس في الفهم، ولذلك جاءت طرقها مشتملة على ما يناسب الجمهور من أساليب التصديق، فقال: "الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق" (ابن رشد، 1969، ص. 112). ومن ثم فإن الخطابي والجدلي والبرهاني ليست مجرد أساليب لغوية مختلفة، بل مراتب معرفية تتناسب مع اختلاف قدرة الإنسان على التجريد والاستدلال. ويظهر من هذا التصور أن ابن رشد حاول بناء نموذج تربوي ومعرفي يراعي أحوال المتلقين، إلا أن هذا الأساس يثير إشكالات تتعلق بمدى دقة تقسيم البشر إلى هذه المراتب الثلاث، إذ إن اعتبار اختلاف التصديق نتيجة مباشرة لاختلاف "الطباع" أو "الفطر" قد لا يكون كافياً لتفسير التعقيد الحقيقي في تكوين المعرفة الإنسانية، فالقدرات العقلية لا تتشكل بالفطرة وحدها، بل تتداخل فيها عوامل متعددة، مثل التعليم والخبرة والبيئة والثقافة، مما يجعل الانتقال بين هذه المستويات أكثر تعقيداً من كونه انتقالاً محدداً بين مراتب ثابتة (ابن رشد، 1969، ص. 113).

ويظهر من هذا التصور أن ابن رشد حاول بناء نموذج تربوي ومعرفي يراعي اختلاف أحوال المتلقين، إلا أن هذا الأساس يثير إشكالات تتعلق بمدى دقة ردّ اختلاف التصديق إلى اختلاف "الطباع" أو "الفطر" وحدها؛ فالقدرات العقلية الإنسانية لا تتشكل بالاستعداد الفطري فقط، بل تتأثر كذلك بالتعلم والتجربة والبيئة وما يكتسبه الإنسان من أدوات المعرفة. وهذا المعنى تؤيده الرؤية الإسلامية التي لم تجعل العلم قائماً على مجرد الفطرة، بل ربطته بالتعلم والنظر والتدبر، فقد قال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: 114]، فطلب الزيادة في العلم يدل على أن المعرفة تنمو بالتحصيل، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، فجعل التفاوت بين الناس مرتبطاً بالعلم لا بمجرد الاستعداد الفطري. وعليه فإن الانتقال بين مراتب المعرفة ليس أمراً ثابتاً أو مغلقاً، بل تتداخل فيه عوامل الفطرة والتعليم والاجتهاد، مما يجعل تصنيف الناس ضمن مراتب معرفية محددة بحاجة إلى احتراز منهجي.

كما أن ربط مرتبة البرهاني باليقين يطرح إشكالات أخرى؛ فالبرهان من حيث هو منهج عقلي قد يؤدي إلى نتائج صحيحة إذا صحت مقدماته وسلامة طريقة الاستدلال، لكنه لا يجعل الإنسان معصوماً من الخطأ؛ لأن العقل البشري نفسه قد يصيب وقد يخطئ في فهم المقدمات أو في تطبيق القواعد. وقد أشار الغزالي إلى هذا المعنى في نقده لبعض مسالك الفلاسفة، مبيناً أن مجرد استعمال الأدلة العقلية لا يكفي لضمان صحة النتيجة إذا كانت المقدمات محل نظر (الغزالي، 1966، ص. 80-81).

كما أكد ابن تيمية أن العقل الصريح لا يتعارض مع النقل الصحيح، لكنه أشار إلى أن كثيراً من الأخطاء تأتي من مقدمات عقلية غير صحيحة أو من سوء استعمال النظر (ابن تيمية، 1991، ج. 1، ص. 147).

وعليه، فإن الإشكال في التصور الرشدي لا يكمن في إثبات تفاوت الناس في الفهم، فهذا أمر تشهد به التجربة والعقل، وإنما في افتراض إمكانية تحديد هذه المراتب بصورة قاطعة، وربطها مباشرة بدرجة اليقين. فليس كل من امتلك أدوات النظر البرهاني يصل بالضرورة إلى الحقيقة، كما أن من لم يبلغ مرتبة البرهان لا يعني بالضرورة عجزه المطلق عن إدراك بعض الحقائق. ومن ثم فإن تقسيم ابن رشد يمثل محاولة مهمة لتنظيم طرق التصديق، لكنه يحتاج إلى مراعاة الطبيعة المتحركة للمعرفة الإنسانية، حيث يظل العقل أداة للاجتهاد والنظر، يصيب ويخطئ بحسب صحة المقدمات وسلامة المنهج.

ثالثاً: تقويم الأساس المعرفي لهذا التقسيم وحدوده

كما وسبق الذكر من الباحث أن تقسيم ابن رشد للناس إلى ثلاث مراتب بحسب طرق التصديق من المحاولات المهمة في بناء تصور معرفي يراعي اختلاف القدرات الإنسانية في فهم الخطاب الديني، إذ حاول من خلاله التوفيق بين حاجة أهل البرهان إلى النظر العقلي، وحاجة الجمهور إلى خطاب يناسب مداركهم. وقد عبّر عن هذا المبدأ بقوله: "فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية" (ابن رشد، 1997، ص. 119) ويكشف هذا الموقف عن إدراك ابن رشد لخطر نقل القضايا الدقيقة إلى من لا يمتلك أدواتها المنهجية، لما قد يترتب عليه من اضطراب في الفهم.

ومن جهة القوة، فإن هذا التقسيم يقدم محاولة لتنظيم العلاقة بين مستويات المعرفة وطرائق الخطاب، بحيث لا تُفرض طريقة واحدة في التعليم على جميع الناس، وهو مبدأ يتفق مع ما قرره الشريعة من مراعاة أحوال المخاطبين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، مما يدل على اعتبار حال المتلقي في تبليغ المعاني وفهمها. غير أن هذا التقسيم برأي الباحث يثير إشكالات معرفية تتعلق بالأساس الذي بُني عليه، إذ إن اختلاف الناس في الفهم لا يعني بالضرورة إمكان حصرهم في مراتب ثابتة أو تحديد قدرتهم على إدراك نوع معين من المعرفة بصورة قاطعة. فالعقل الإنساني، وإن كان أداة للنظر والاستدلال، يظل قابلاً للصواب والخطأ، ولا يكفي امتلاك أدوات البرهان وحدها لضمان الوصول إلى الحقيقة؛ لأن صحة النتيجة تتوقف على سلامة المقدمات ودقة الاستدلال.

وقد أشار القرآن الكريم إلى ضرورة التثبت في النظر والحكم، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]، مما يدل على أن مجرد القدرة على النظر لا تعني بالضرورة بلوغ العلم الصحيح.

كما أن ربط مرتبة الإنسان بطريقة تصديقه وحدها قد يغفل طبيعة المعرفة الإنسانية المتغيرة؛ فالإنسان قد يتطور بالعلم والتعليم من مرتبة إلى أخرى، وقد يخطئ بعض من يُعدون من أهل النظر كما قد يصيب بعض من لم يبلغوا مرتبة البرهان في إدراك بعض الحقائق. وقد قرر ابن خلدون أن العلوم ليست مجرد استعداد فطري، بل هي ملكات تُكتسب بالتعليم والممارسة، فقال: "العلوم إنما هي ملكات تحصل من الممارسة والتعلم" (ابن خلدون، 2004، ج. 2، ص. 102).

ومن هنا فإن الإشكال لا يكمن في إثبات تفاوت الناس في الإدراك، فهذا أمر تؤيده المشاهدة والعقل، وإنما في جعل هذا التفاوت أساساً لتقسيم معرفي نهائي قد يؤدي إلى تضيق دائرة الاجتهاد إذا أخذ بصورة جامدة. فمقياس التمييز بين البرهاني والخطابي لا ينبغي أن يرتبط بالتصنيف الاجتماعي للأشخاص، بل بامتلاك أدوات العلم وسلامة المنهج.

ويضاف إلى ذلك أن حصر التأويل اليقيني في فئة "أهل البرهان" يطرح سؤالاً حول معيار تحديد هذه الفئة؛ إذ إن الحكم على أهلية المؤول لا يتعلق بالقدرة العقلية فقط، بل يدخل فيه الجانب الأخلاقي والمنهجي، كما يظهر في اشتراط ابن رشد "ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية" (ابن رشد، 1969، ص. 93).

وهذا يكشف أن التقسيم الرشدي لا يقوم على معيار معرفي خالص، بل يجمع بين المعرفة والأخلاق، مما يجعل تطبيقه العملي أكثر تعقيداً.

وعليه، يمكن القول إن تقسيم ابن رشد يمثل محاولة منهجية مهمة لفهم اختلاف طرق التصديق، إلا أن حدوده تظهر عندما يتحول من وصف لاختلاف القدرات إلى تصنيف ثابت للناس؛ لأن المعرفة الإنسانية عملية متدرجة، والعقل مهما بلغ من قوة يبقى محتاجاً إلى مراجعة مقدماته وضبط أدواته. ومن ثم فإن قيمة هذا التقسيم تكمن في تنظيمه لمستويات الخطاب، لا في اعتباره تقسيماً نهائياً مغلقاً لطبيعة العقول البشرية.

المطلب الثالث: الاتصال بين الحكمة والشريعة في البناء الرشدي وتقويم أسسه

يمثل مفهوم "الاتصال بين الحكمة والشريعة" المحور الذي تنتظم حوله مباحث ابن رشد في فصل المقال، إذ لم يكن هدفه مجرد الدفاع عن الفلسفة، وإنما تأسيس علاقة معرفية ومنهجية بين الحكمة والشريعة تجعل النظر العقلي جزءاً من مسار البحث عن الحقيقة، وقد عبّر عن ذلك بقوله إن الحكمة "صاحبة الشريعة والأخت الرضية" (ابن رشد، 1969، ص. 125)، مؤكداً أن العلاقة بينهما ليست علاقة تعارض، بل علاقة توافق من حيث الغاية.

غير أن هذا التصور، رغم قوته في بناء مشروع ابن رشد، يثير بعض التساؤلات المتعلقة بأسس هذا الاتصال وحدوده، خاصة فيما يتعلق بمدى قدرة البرهان الإنساني على تمثيل الحقيقة بصورة يقينية، وبكيفية ضبط العلاقة بين الفهم العقلي للنص والدلالة الشرعية له.

أولاً: أسس إقامة الاتصال بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد

قد أقام ابن رشد الاتصال بين الحكمة والشريعة على ثلاثة أسس رئيسية:

الأساس الأول: وحدة الحقيقة ومصدر المعرفة

ينطلق ابن رشد من مبدأ أن الحقيقة واحدة، وأنه لا يمكن أن يقع تعارض حقيقي بين البرهان الصحيح والوحي الصحيح، ولذلك قرر أن "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له" (ابن رشد، 1969، ص. 96).

وبناءً على هذا الأصل، فإن أي تعارض يظهر بين الحكمة والشرعية لا يرجع إلى الحقيقة في ذاتها، وإنما إلى سوء الفهم أو قصور التأويل، ولذلك يصبح التأويل وسيلة للكشف عن التوافق الكامن بينهما.

ويكشف هذا الأساس عن محاولة ابن رشد تجاوز ثنائية التعارض بين العقل والنقل، وهو مبدأ ينسجم مع الأصل الإسلامي في أن الحق لا يتناقض مع الحق، قال تعالى: **(وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوُجِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)** [النساء: 82].

غير أن هذا الأساس يطرح إشكالاً معرفياً، فالإتفاق على أن مصدر الحق واحد لا يعني بالضرورة أن إدراك الإنسان لهذا الحق يكون واحداً أو خالياً من الخطأ، فالمشكلة لا تكمن في تعارض العقل مع الوحي في ذاتهما، وإنما في أن العقل البشري قد يخطئ في فهم المقدمات أو في تفسير النصوص، ولذلك فإن جعل كل تعارض بين البرهان والظاهر مجرد تعارض ظاهري يفترض مسبقاً صحة البرهان المستخدم، وهو أمر يحتاج إلى التحقق والنقد.

الأساس الثاني: التكامل بين البرهان والتأويل

جعل ابن رشد البرهان والتأويل الوسيلتين الأساسيتين لتحقيق الاتصال بين الحكمة والشرعية؛ فالبرهان يؤدي إلى المعرفة اليقينية، والتأويل يكشف عن المعنى الذي ينسجم مع هذه المعرفة، بشرط الالتزام بقواعد اللغة العربية. وقد قرر ذلك بقوله: "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي" (ابن رشد، 1969، ص. 98).

ويتميز هذا التصور بمحاولة ضبط التأويل ومنعه من أن يكون قائماً على الهوى، إلا أن الإشكال يظهر في تحديد معيار "البرهان الصحيح"، لأن البرهان لا يعمل بمعزل عن مقدماته، وهذه المقدمات قد تكون محل اختلاف بين أصحاب النظر أنفسهم، ومن ثم فإن الانتقال من البرهان إلى التأويل ليس عملية آلية، بل يظل مرتبطاً بجتهاد الإنسان في فهم الأدلة وترتيبها. وقد أشار الغزالي إلى هذه المسألة في نقده للفلاسفة، مبيّناً أن الخطأ قد يقع من جهة المقدمات التي يبنى عليها الاستدلال، لا من جهة استعمال العقل في ذاته (الغزالي، 1966، ص. 80-81).

الأساس الثالث: اختلاف مراتب المخاطبين

يربط ابن رشد الاتصال بين الحكمة والشرعية باختلاف قدرات المتلقين، فجعل لكل فئة طريقة تناسبها في التصديق والفهم؛ فالجمهور يخاطب بالطرق الخطابية، وأهل الجدل بالطرق الجدلية، وأهل البرهان بالطرق البرهانية (ابن رشد، 1969، ص. 118).

كما قرر أن الشرع "يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنها طرق التصور" (ابن رشد، 1969، ص. 116).

ويمثل هذا الأساس محاولة لفهم تنوع الخطاب الشرعي وفق اختلاف أحوال الناس، إلا أن الإشكال يكمن في معيار تحديد هذه المراتب؛ إذ إن الإنسان ليس ثابتاً في مستوى معرفي واحد، بل قد يتطور بالعلم والتجربة، كما أن الحكم على قدرة شخص معين على إدراك التأويل أو عدم قدرته يحتاج إلى ضوابط دقيقة حتى لا يتحول إلى تصنيف مغلق للعقول. ومن هنا يرى الباحث أن قوة التصور الرشدي تكمن في محاولته إقامة علاقة تكاملية بين الحكمة والشرعية، إلا أن حدوده تظهر في اعتماده على افتراض أن البرهان قادر دائماً على الوصول إلى الحقيقة اليقينية التي يُبنى عليها التأويل؛ بينما يظل البرهان نفسه مرتبطاً بقدرة الإنسان على الفهم وصحة المقدمات التي ينطلق منها. ولذلك فإن الاتصال بين الحكمة والشرعية لا ينبغي أن يفهم بوصفه تطابقاً كاملاً بين كل ما ينتجه العقل وما يفهم من النص، بل بوصفه علاقة اجتهادية تحتاج دائماً إلى ضبط علمي ومنهجي.

ثانياً: مكانة الحكمة بوصفها طريقاً معرفياً مشروعاً

يؤكد ابن رشد في فصل المقال أن الحكمة (الفلسفة) ليست علماً غريباً عن الإسلام، بل هي طريق معرفي مشروع، بل قد تبلغ مرتبة الجوب في حق من توفرت فيه شروط النظر البرهاني، وقد بنى هذا التصور على ثلاثة أسس رئيسية، هي: الاستدلال بالنصوص الشرعية، والاستفادة من التراث العقلي السابق، وجعل الحكمة وسيلة لحماية الشريعة من التأويلات الفاسدة.

الدليل الأول: الاستدلال بالنصوص الشرعية

استند ابن رشد إلى عدد من الآيات القرآنية التي تدعو إلى النظر والاعتبار، منها قوله تعالى: **(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)** [الحشر: 2]، وقوله تعالى: **(أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ)** [الأعراف: 185] (ابن رشد، 1969، ص. 86).

وقد فسر "الاعتبار" بأنه "استنباط المجهول من المعلوم"، وهو ما عدّه عين القياس البرهاني (ابن رشد، 1969، ص. 93). وانطلاقاً من ذلك، خلص إلى أن الاشتغال بالحكمة ليس خروجاً عن الشريعة، بل هو امتثال لما دعت إليه من النظر في الموجودات.

ويرى الباحث أن قوة استدلال ابن رشد تكمن في ربطه بين الأمر الشرعي بالنظر واستعمال العقل، غير أن هذا الاستدلال يظل محتاجاً إلى قدر من التقيد؛ لأن الآيات القرآنية دعت إلى النظر والتفكير بصورة عامة، ولم تنص على منهج فلسفي معين أو تجعل البرهان الأسرطي الطريق الوحيد لتحقيق هذا المقصد، قال تعالى: **(فَلْانْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)** [يونس: 101]، وقال سبحانه: **(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِيَ الْأَلْبَابِ)** [آل عمران: 190]، ومن ثم فإن النصوص الشرعية تثبت أصل مشروعية النظر العقلي، لكنها لا تدل بذاتها على حصر هذا النظر في البناء

البرهاني الأرسطي، وهو ما يجعل الانتقال من عموم الأمر بالنظر إلى خصوص الفلسفة البرهانية انتقالاً يحتاج إلى مزيد من التدليل.

الدليل الثاني: الطبيعة التراكمية للمعرفة

يرى ابن رشد أن المعرفة الإنسانية ذات طبيعة تراكمية، وأن الباحث لا يبدأ من الصفر، بل يستفيد من جهود من سبقه، ولو كانوا من غير المسلمين. وقد عبر عن ذلك بقوله: "فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك... فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به وشكرناهم عليه".

ويكشف هذا النص عن انفتاح معرفي واضح، يجعل معيار قبول المعرفة هو موافقتها للحق، لا هوية قائلها. ويرى الباحث أن هذا المبدأ ينسجم مع التوجيه الإسلامي العام إلى قبول الحق متى ثبت بالدليل، فقد قال النبي ﷺ: (الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها). (الترمذي، حديث رقم 2687)

غير أن قبول المعارف السابقة في المنظور الإسلامي لا يستند إلى البرهان العقلي وحده، وإنما يبقى مقيداً بعدم معارضتها للوحي القطعي؛ لأن المرجعية النهائية في القضايا العقدية هي النص الصحيح، لا مجرد سلامة الاستدلال العقلي. ولذلك فإن الاستفادة من التراث الفلسفي تظل استفادة نقدية، لا قبولاً مطلقاً.

الدليل الثالث: الحكمة وسيلة للدفاع عن الشريعة

يرى ابن رشد أن الحكمة ليست معرفة نظرية فحسب، وإنما وسيلة للدفاع عن الشريعة وحمايتها من التآويلات الفاسدة، ولذلك انتقد المتكلمين الذين رأى أن مناهجهم الجدلية كانت سبباً في وقوع الاختلاف، فقال: "أوقعوا الناس من قبل ذلك في شأن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق". ومن ثم عدّ البرهان الطريق الأقدر على معالجة هذه الإشكالات وإعادة الانسجام بين العقل والنقل.

غير أن هذا التصور يثير ملاحظة منهجية؛ إذ إن جعل الحكمة البرهانية الوسيلة الأقدر لحماية الشريعة يفترض أن البرهان يقود دائماً إلى نتائج متفقة، بينما يكشف تاريخ الفلسفة الإسلامية عن اختلاف الفلاسفة أنفسهم في عدد من المسائل الكبرى، رغم اعتمادهم المنهج العقلي ذاته، وهذا يدل على أن اختلاف النتائج لا يرجع دائماً إلى غياب البرهان، بل قد يكون ناشئاً عن اختلاف المقدمات أو طرائق الاستدلال.

كما أن القرآن الكريم جعل المرجع عند وقوع الاختلاف هو الوحي، فقال تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) [النساء: 59]، وهو ما يؤكد أن العقل يمثل أداة لفهم النص واستنباط دلالاته، لكنه لا يستقل بإقامة المرجعية النهائية في المسائل التي حسمها الوحي.

ويتبين من ذلك أن ابن رشد نجح في تأسيس مشروعية الحكمة داخل الإطار الإسلامي من خلال ربطها بالنظر الذي دعا إليه الشرع، والدعوة إلى الإفادة من التراث الإنساني، وجعلها وسيلة للدفاع عن الدين، إلا أن انتقاله من مشروعية النظر العقلي إلى اعتبار البرهان الفلسفي الإطار المنهجي الأبرز لتحقيق هذه الغاية يبقى موضع مناقشة؛ لأن النصوص الشرعية تقرر أصل النظر والاجتهاد، دون أن تقصره على نسق فلسفي بعينه، كما أن سلامة النتائج لا تتوقف على المنهج العقلي وحده، بل على توافقه مع أصول الشريعة وثبوت مقدماته.

ثالثاً: حدود التصور الرشدي للعلاقة بين الحكمة والشريعة

رغم تماسك البناء المعرفي الذي أقامه ابن رشد للعلاقة بين الحكمة والشريعة، فإن هذا التصور يثير عدداً من الإشكالات المنهجية التي تستحق التقويم، سواء من خلال نصوص فصل المقال نفسها، أم في ضوء الأصول المعرفية التي يقوم عليها الفكر الإسلامي. ويمكن تناول هذه الحدود من خلال ثلاثة جوانب رئيسة: إشكالية التأسيس المنهجي للعلاقة بين الحكمة والشريعة، وإشكالية ضبط التأويل، وحدود الاعتماد على البرهان في بناء هذا الاتصال.

أ. إشكالية التأسيس المنهجي للعلاقة بين الحكمة والشريعة

أقام ابن رشد مشروعاً على مبدأ أن الحكمة والشريعة تلتقيان في غاية واحدة؛ لأن مصدرهما واحد، وهو الحق، ولذلك قرر أن: "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

وانطلاقاً من هذا الأصل، جعل النظر البرهاني وسيلة لإزالة التعارض الظاهري بين النص والعقل، وهو ما منحه القدرة على الدفاع عن مشروعية الفلسفة داخل الإطار الإسلامي.

ويكشف هذا التصور عن محاولة جادة لإقامة علاقة تكامل بين العقل والوحي، بحيث يصبح البرهان وسيلة لفهم النصوص التي يظهر تعارضها مع مقتضيات العقل، لا وسيلة لمعارضة الوحي أو إلغائه. كما أن استناد ابن رشد إلى النصوص القرآنية الأمرة بالنظر والاعتبار يعكس حرصه على تأسيس مشروع من داخل المرجعية الإسلامية، لا من خارجها.

غير أن الباحث يرى أن هذا التأسيس، على الرغم من قوته النظرية، يبقى قائماً على افتراض أن نتائج البرهان الفلسفي تبلغ درجة من اليقين تجعلها أساساً لتوجيه التأويل، بينما يظل البرهان في نهاية المطاف ثمرة اجتهاد عقلي بشري يختلف باختلاف المقدمات وطرائق الاستدلال، وقد قرر القرآن الكريم محدودية المعرفة الإنسانية بقوله تعالى: (وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) [الإسراء: 85]، وهو ما يدل على أن نتائج النظر العقلي، مهما بلغت قوتها، لا تخرج عن كونها اجتهاداً بشرياً يحتمل الصواب والخطأ، بخلاف النص القطعي الذي يستمد يقينه من مصدره الإلهي.

ب. إشكالية ضبط التأويل

حرص ابن رشد على إحاطة التأويل بقيود منهجية تمنع تحوله إلى وسيلة للعبث بالنصوص، فاشترط أهلية المؤول، والالتزام بقانون اللغة العربية، وربط التأويل بما يثبت البرهان، كما نهى عن إفشاء التأويلات البرهانية للعامة، فقال: "التأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية".

وتدل هذه الضوابط على إدراك ابن رشد لخطورة إطلاق التأويل دون ضوابط، ورغبته في حماية النصوص الشرعية من التأويلات الاعتباطية التي تؤدي إلى الاضطراب الفكري والانقسام العقدي.

إلا أن الباحث يرى أن هذه الضوابط، رغم أهميتها، لا تقدم معياراً موضوعياً يمكن من خلاله التحقق من صحة كل تأويل برهاني؛ لأن أهل البرهان أنفسهم قد يختلفون في فهم النص وفي نتائج الاستدلال، وقد أقر ابن رشد بهذا الاختلاف عندما أشار إلى تفاوتهم في مراتب المعرفة البرهانية. ومن ثم فإن جعل البرهان مرجعاً للتأويل لا يؤدي بالضرورة إلى توحيد نتائجه، بل قد يفضي إلى تعدد التأويلات تبعاً لاختلاف المناهج والمقدمات العقلية، وهو ما يجعل الحاجة قائمة إلى بقاء النصوص القطعية هي المرجع الأعلى عند وقوع الاختلاف.

ويؤيد هذا المعنى ما قرره السنة النبوية من أن الاجتهاد البشري معرض للإصابة والخطأ، فقد قال النبي ﷺ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر). وهذا يدل على أن الخطأ من لوازم الاجتهاد البشري، مهما بلغت منزلة صاحبه العلمية.

ج. حدود الاعتماد على البرهان في بناء الاتصال بين الحكمة والشرعية

ينتهي مشروع ابن رشد إلى جعل البرهان محور الاتصال بين الحكمة والشرعية، فهو الذي يكشف مواضع التأويل، ويحدد متى يكون ظاهر النص محتاجاً إلى صرفه عن دلالة الحرفية. وقد منح هذا التصور العقل مكانة كبيرة في فهم النصوص، مع المحافظة - من حيث الأصل - على مرجعية الوحي.

الأ أن الباحث يرى أن هذا البناء يواجه حداً منهجياً يتمثل في أن البرهان الفلسفي ليس مصدرًا مستقلاً للحقيقة، وإنما هو وسيلة من وسائل إدراكها، بينما يبقى الوحي في التصور الإسلامي هو الأصل الذي تُوزن به سائر المعارف، ومن ثم فإن وظيفة العقل لا تتمثل في تأسيس حجية النص، وإنما في حسن فهمه، واستنباط دلالاته، والجمع بين نصوصه عند ظهور التعارض الظاهري. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المنهج بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، فجعل التدبر سبيلاً إلى إزالة التعارض، لا تقديم العقل على النص.

وبناءً على ذلك، يرى الباحث أن قيمة المشروع الرشدي لا تكمن في جعل البرهان بديلاً عن الوحي، وإنما في محاولته إقامة منهج عقلائي منضبط لفهم النصوص الشرعية، غير أن نجاح هذا المنهج يبقى مرتبطاً بحدود الاجتهاد الإنساني، واختلاف العقول في بناء المقدمات واستنتاج النتائج، ولذلك فإن الاتصال بين الحكمة والشرعية يظل مشروعاً معرفياً مهماً، لكنه لا يُعني عن بقاء النصوص القطعية وأصول الشرعية المرجع النهائي عند الاختلاف، لأن الوحي معصوم، أما العقل - مهما بلغ - فيبقى عرضة للضوابط والخطأ.

الاستنتاجات

خلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج التي يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

1. تتسم العلاقة بين البرهان والتأويل في فصل المقال بطابع التكامل المنهجي لا التعارض أو التبعية؛ فالبرهان يشكل المعيار الذي يحدد مشروعية التأويل، والتأويل يمثل الآلية التي تتيح فهم النص في ضوء المعرفة اليقينية، وقد تجلّى هذا التكامل في قاعدة ابن رشد المركزية التي تربط بين البرهان والظاهر والتأويل في إطار منهجي واحد، وهو ما مكّنه من تأسيس الاتصال بين الحكمة والشرعية دون إلغاء دور العقل أو إخضاع النص لقراءات اعتباطية.
2. يؤدي البرهان في التصور الرشدي ثلاث وظائف متشابكة: وظيفة معرفية تتمثل في كونه الطريق الأكمل إلى اليقين، ووظيفة منهجية تتمثل في كونه الأساس الذي تقوم عليه مشروعية النظر العقلي استناداً إلى النصوص القرآنية الأمرة بالاعتبار، ووظيفة تنظيمية تتمثل في كونه المعيار الذي يحدد مراتب المخاطبين وطرائق تصديقهم، مما يجعله حجر الزاوية في البنية المعرفية الرشدية التي لا يمكن فهم التأويل أو الاتصال بين الحكمة والشرعية بمعزل عنها.
3. يقوم مفهوم التأويل عند ابن رشد على ثلاثة عناصر مترابطة: الانتقال من الحقيقة إلى المجاز مع بقاء الصلة الدلالية بينهما، والالتزام بقانون التأويل العربي الذي يمنع تحول التأويل إلى ممارسة اعتباطية، والضبط بالبرهان الذي يجعله إجراءً منهجياً تفرضه الضرورة المعرفية عند تعارض ظاهر النص مع مقتضى العقل، وهو ما ميز بين التأويل الواجب والتأويل الممنوع وفقاً لوجود موجب برهاني أو عدمه.
4. صنّف ابن رشد النصوص الشرعية إلى ثلاثة أصناف بحسب علاقتها بالتأويل: ما لا يجوز تأويله (المبادئ الأساسية للدين)، وما يجب تأويله على أهل البرهان (ما يتعارض ظاهره مع مقتضى البرهان)، وما هو متردد بين الصنفين (المسائل المختلف فيها كالمعاد). ويكشف هذا التصنيف عن أن العلاقة بين الظاهر والمعنى المؤول ليست علاقة ثنائية بسيطة، بل علاقة متدرجة تحكمها ضوابط دقيقة تتعلق بمستوى النص ومستوى المخاطب.
5. يمثل تقسيم ابن رشد للناس إلى ثلاث مراتب معرفية (الخطابيون والجدليون والبرهانيون) محاولة منهجية لتنظيم العلاقة بين مستويات الفهم وطرائق الخطاب، غير أنه يطرح إشكاليات معرفية تتعلق بمعياري التمييز بين هذه المراتب، وإمكانية تحول هذا التقسيم إلى أداة لاحتكار المعرفة، وافتراض أن مرتبة البرهان تؤدي بالضرورة إلى اليقين رغم اختلاف أهل البرهان أنفسهم في بعض المسائل كما أقر بذلك ابن رشد نفسه.

6. أقام ابن رشد الاتصال بين الحكمة والشريعة على ثلاثة أسس هي: وحدة الحقيقة (الحق لا يضاد الحق)، والتكامل بين البرهان والتأويل، ومراعاة اختلاف مراتب المخاطبين، غير أن هذا الاتصال يواجه تحديات منهجية تتعلق بالتأسيس الفقهي للفلسفة، وصعوبة ضبط التأويل رغم اشتراط أهلية المؤول وقواعد اللغة، وإشكالية الازدواجية بين الظاهر والباطن التي قد تؤدي إلى فجوة إيمانية بين طبقات الأمة.
7. تبقى القيمة المعرفية للمشروع الرشدي في محاولته إقامة منهج عقلاني منضبط لفهم النصوص الشرعية يقوم على التمييز بين مستويات المعرفة ومراعاة اختلاف قدرات المتلقين، وتأسيس مشروعية الفلسفة من داخل الخطاب الفقهي، ووضع ضوابط للتأويل تمنع تحوله إلى أداة اعتباطية. غير أن هذا البناء المعرفي يظل محدوداً بحدود الاجتهاد البشري واختلاف العقول في بناء المقدمات واستنتاج النتائج، مما يجعله إسهاماً منهجياً بارزاً في تاريخ الفكر الإسلامي، يعكس إمكانية التوفيق بين العقل والنقل دون إلغاء أحدهما لصالح الآخر، ويظل حاضراً في النقاشات المعاصرة حول العلاقة بين الدين والمعرفة ودور العقل في فهم النصوص الدينية.

التوصيات

في ضوء ما توصلت إليه الدراسة من نتائج حول البنية المعرفية للعلاقة بين البرهان والتأويل في فصل المقال، يمكن اقتراح مجموعة من التوصيات التي تفتح آفاقاً بحثية جديدة، وتسهم في تعميق فهم المشروع الرشدي، وتجاوز بعض الحدود التي كشفت عنها هذه الدراسة

1. دراسة مقارنة لمفهوم البرهان عند ابن رشد وفلاسفة المسلمين الآخرين

تُظهر نتائج الدراسة أن مفهوم البرهان عند ابن رشد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمراتب التصديق وطرائق الخطاب، وهو ما يختلف عن توظيفه عند الكندي أو الفارابي أو ابن سينا من حيث العلاقة بين البرهان والتأويل. لذا، يُوصى بإجراء دراسة مقارنة تتناول مفهوم البرهان في السياق الفلسفي الإسلامي، وتكشف عن التحولات التي طرأت على هذا المفهوم، وأثرها في تحديد العلاقة بين العقل والنص في كل مرحلة، مما يُسهم في رسم صورة أوضح لتطور المنهج البرهاني في الفلسفة الإسلامية.

2. تحليل إشكالية النخبة المعرفية والجمهور في المشروع الرشدي في ضوء نظريات المعرفة المعاصرة

كشفت الدراسة عن أن تقسيم ابن رشد للناس إلى خطابين وجدليين وبرهانيين يطرح إشكاليات تتعلق بمعيار التمييز بين هذه المراتب، وإمكانية تحول هذا التقسيم إلى أداة لاحتكار المعرفة. لذا، يُوصى بدراسة هذه الإشكالية في ضوء نظريات المعرفة المعاصرة التي تعنى بعلاقة النخبة المعرفية بالجمهور، مثل نظرية الفعل التواصل عند هابرماس، أو نظرية مجتمع المعرفة، مما قد يُسهم في تقديم قراءة نقدية معاصرة لهذا التقسيم، وبيان مدى قابليته للتطوير في السياقات الحالية.

3. تقويم حدود التأويل البرهاني في التعامل مع القضايا العقدية المختلف فيها

أظهرت الدراسة أن ابن رشد لم يُقدّم معياراً موضوعياً يمكن من خلاله التحقق من صحة كل تأويل برهاني، خاصة في المسائل التي يختلف فيها أهل البرهان أنفسهم، مثل مسألة المعاد. لذا، يُوصى بإجراء دراسة تحلل موقف ابن رشد من التأويل في هذه القضايا المختلف فيها، وتقوّم مدى كفاية الضوابط التي وضعها (أهلية المؤول، وقانون التأويل العربي، والضبط بالبرهان) في حل الإشكالات التطبيقية للتأويل، مع الاستفادة من مناهج علم أصول الفقه في دراسة قواعد الترجيح عند التعارض.

4. دراسة أثر السياق الفقهي في تشكيل البنية المعرفية الرشدية

انطلقت هذه الدراسة من أن ابن رشد صاغ فصل المقال في صورة فتوى قضائية، مما جعل خطابه يخضع لمنطق النظر الشرعي. غير أن أثر هذا السياق الفقهي في تشكيل البنية المعرفية الرشدية لم يُدرس بعمق في هذه الدراسة. لذا، يُوصى بدراسة تحلل العلاقة بين المنهج الفقهي والمنهج الفلسفي في مشروع ابن رشد، وكشف كيفية تأثير أدوات الفقه (كالقياس والإجماع والاجتهاد) في بناء تصوره للبرهان والتأويل، وما إذا كان هذا التأثير قد فرض قيوداً على الفكر الفلسفي أو أسهم في تطويره.

5. تحليل مفهوم التأويل عند ابن رشد في ضوء علم اللغة الحديث

اعتمد ابن رشد في تعريفه للتأويل على قواعد اللغة العربية وأساليبها البلاغية، وجعل "قانون التأويل العربي" شرطاً أساسياً لصحة التأويل. لذا، يُوصى بدراسة تحلل هذا المفهوم اللغوي في ضوء نظريات المعنى الحديثة، مثل علم الدلالة، والتداولية، ونظرية المجاز عند اللسانيين المعاصرين، مما قد يُسهم في تجديد فهمنا للتأويل الرشدي، وبيان مدى ملاءمته للقضايا التأويلية المعاصرة في فهم النصوص الدينية.

6. دراسة حضور المشروع الرشدي في الفكر العربي المعاصر

تُظهر نتائج الدراسة أن مشروع ابن رشد يمثل نموذجاً منهجياً مهماً للجمع بين العقل والنقل، غير أن حضوره في النقاشات المعاصرة حول تجديد الفكر الديني يظل محدوداً. لذا، يُوصى بإجراء دراسة تتناول حضور ابن رشد في الفكر العربي المعاصر، وتحلل كيف تم توظيف مشروعه في مشاريع الإصلاح الديني والتجديد الفكري، وما إذا كانت قراءات العصر له تعكس فعلاً أبعاد مشروعه المعرفي، أم أنها اقتصر على جوانب محددة منه، مما قد يُسهم في تجاوز التصورات النمطية عن ابن رشد بوصفه مجرد مدافع عن العقل، إلى قراءة أكثر تعمقاً لنسقه المعرفي المتكامل.

7. دراسة مقارنة بين نظرية التأويل عند ابن رشد ومناهج التأويل في التراث الإسلامي

يمكن أن تُسهم هذه الدراسة في فتح مجال بحثي جديد يقارن بين نظرية التأويل عند ابن رشد ومناهج التأويل الأخرى في التراث الإسلامي، كالتأويل الباطني عند الإسماعيلية، والتأويل الظاهري عند الظاهرية، والتأويل الكلامي عند المعتزلة

والأشعرية، مما يُسهّم في تحديد موقع المشروع الرشدّي داخل منظومة التأويل الإسلامي، وكشف نقاط التشابه والاختلاف بين هذه المناهج، وأثر كل منها في تشكيل الفكر الإسلامي.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فإن هذه الدراسة كانت محاولة للكشف عن البنية المعرفية التي تحكم العلاقة بين البرهان والتأويل في كتاب فصل المقال لابن رشد، انطلاقاً من أنهما ليسا مجرد أداتين مستقلتين، بل يشكلان معاً نسقاً منهجياً متكاملماً ينتظم عنده مفهوم الاتصال بين الحكمة والشرعية، وتنظم بمقتضاه مراتب المعرفة وطرائق التصديق لدى المخاطبين.

وقد سارت الدراسة في ثلاثة مباحث رئيسية: تناول المبحث الأول مفهوم البرهان ووظيفته في بناء المعرفة اليقينية، وبين أن البرهان يؤدي ثلاث وظائف متشابهة هي المعرفية والمنهجية والتنظيمية، مما يجعله حجر الزاوية في البناء الرشدّي. وتناول المبحث الثاني مفهوم التأويل وحدوده، وكشف عن أن التأويل عند ابن رشد يقوم على ثلاثة عناصر مترابطة: الانتقال من الحقيقة إلى المجاز مع بقاء الصلة الدلالية، والالتزام بقانون التأويل العربي، والضبط بالبرهان، وهو ما جعله أداة لفهم النص في ضوء المعرفة اليقينية، لا خروجاً عليه. أما المبحث الثالث، فقد خصص لتقويم العلاقة بين البرهان والتأويل، وكشف عن حدود هذا البناء المعرفي وإشكالياته، وفي مقدمتها إشكالية التأسيس الفقهي للفلسفة، وإشكالية التحكم في التأويل، وإشكالية الازدواجية بين الظاهر والباطن.

ومن أبرز ما خلصت إليه الدراسة أن العلاقة بين البرهان والتأويل في فصل المقال ليست علاقة تعارض أو تبعية، بل علاقة تكامل منهجي؛ فالبرهان هو المعيار الذي يحدد مشروعية التأويل، والتأويل هو الآلية التي تتيح فهم النص في ضوء المعرفة اليقينية، وقد تجلّى هذا التكامل في قاعدة ابن رشد المركزية التي تربط بين البرهان والظاهر والتأويل في إطار منهجي واحد. غير أن هذا التكامل، رغم قوته النظرية، يواجه إشكالات تطبيقية تتعلق بمعيّار التمييز بين مراتب المخاطبين، واختلاف أهل البرهان أنفسهم في بعض المسائل، وإمكانية تحول التأويل إلى أداة سياسية في أيدي النخبة، كما أشار إلى ذلك الجابري ولوبيث-فارخيات في تحليلاتهما.

وتكمن القيمة المعرفية للمشروع الرشدّي في محاولته إقامة منهج عقلاني منضبط لفهم النصوص الشرعية، يقوم على التمييز بين مستويات المعرفة ومراعاة اختلاف قدرات المتلقين، وتأسيس مشروعية الفلسفة من داخل الخطاب الفقهي، ووضع ضوابط للتأويل تمنع تحوله إلى أداة اعتباطية. غير أن هذا البناء المعرفي يظل محدوداً بحدود الاجتهاد البشري واختلاف العقول في بناء المقدمات واستنتاج النتائج، وهو ما يجعله إسهاماً منهجياً بارزاً في تاريخ الفكر الإسلامي، يعكس إمكانية التوفيق بين العقل والنقل دون إلغاء أحدهما لصالح الآخر، ويظل حاضراً في النقاشات المعاصرة حول العلاقة بين الدين والمعرفة ودور العقل في فهم النصوص الدينية.

وختاماً، فإن هذه الدراسة لم تكن لتستوعب كل أبعاد المشروع الرشدّي، إذ اقتصرنا على تحليل البنية المعرفية للعلاقة بين البرهان والتأويل من خلال نص فصل المقال، تاركاً مجالات أخرى تستحق البحث، كدراسة مقارنة لمفهوم البرهان عند ابن رشد وفلاسفة المسلمين الآخرين، أو تحليل إشكالية النخبة المعرفية والجمهور في ضوء نظريات المعرفة المعاصرة، أو دراسة أثر السياق الفقهي في تشكيل البنية المعرفية الرشدية.

المراجع

أولاً: المصادر العربية

1. ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. (1978). *شروحات السماع الطبيعي* (تحقيق وتقديم معن زيادة). دار الكندي؛ دار الفكر.
2. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. (1972). *مقدمة في أصول التفسير* (تحقيق عدنان زرور). دار القرآن الكريم.
3. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. (1991). *درء تعارض العقل والنقل* (تحقيق محمد رشاد سالم). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
4. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (2004). *المقدمة* (تحقيق عبد الله محمد الدرويش). دار يعرب.
5. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (1969). *فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال* (تحقيق محمد عمارة). دار المعارف.
6. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (1997). *فصل المقال في تقرير ما بين الشرعية والحكمة من الاتصال* (تحقيق محمد عابد الجابري). مركز دراسات الوحدة العربية.
7. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (د.ت). *لسان العرب*. دار صادر.
8. أبو زهرة، محمد. (2009). *تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية*. دار الفكر العربي.
9. الجابري، محمد عابد. (1993). *نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي*. المركز الثقافي العربي.

10. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1997). *الموافقات في أصول الشريعة* (تحقيق أبو عبيدة مشهور آل سلمان). دار ابن عفان.
11. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. (1975). *الملل والنحل* (تحقيق محمد سيد كيلاني). دار المعرفة.
12. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1966). *تهافت الفلاسفة* (تحقيق سليمان دنيا). دار المعارف.
13. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. (1968). *إحصاء العلوم* (تحقيق عثمان أمين). مكتبة الأنجلو المصرية.
14. الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. (1978). *رسائل الكندي الفلسفية* (تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط. 2). دار الفكر العربي.

ثانيًا: المصادر الأجنبية

1. Aristotle. (1960). *Posterior analytics* (H. Tredennick, Trans.). Harvard University Press.
2. Butterworth, C. E. (1977). *Averroes' three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*. State University of New York Press.
3. Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy* (3rd ed.). Columbia University Press.
4. Leaman, O. (1988). *Averroes and his philosophy*. Clarendon Press.
5. López-Farjeat, L. X. (2014). Reasons and arguments: A reinterpretation of the *Faṣl al-Maqāl* of Averroes. *Estudios de Asia y África*, 49(1), 99–133.
6. Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes* (M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, & E. Souberman, Eds.). Harvard University Press.

ثالثًا: مصادر السنة النبوية

1. البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت). *صحيح البخاري*. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.
2. الترمذي، محمد بن عيسى. (د.ت). *سنن الترمذي*. كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم 2687.
3. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. (2002). *تاريخ بغداد* (تحقيق بشار عواد معروف). دار الغرب الإسلامي.
4. الدارقطني، علي بن عمر. (د.ت). *الأفراد*. في تخريج حديث «إنما العلم بالتعلم، والحلم بالتحلم».
5. مسلم، مسلم بن الحجاج. (د.ت). *صحيح مسلم*. كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ؛ وكتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث رقم 2699.

Disclaimer/Publisher's Note: The statements, opinions, and data contained in all publications are solely those of the individual author(s) and contributor(s) and not of SAJH and/or the editor(s). SAJH and/or the editor(s) disclaim responsibility for any injury to people or property resulting from any ideas, methods, instructions, or products referred to in the content.