جامعة الأزهر
كلية أصول الدين
والدعوة الإسلامية بالمنوفية

تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفيا عند ابن سينا وابن رشد

(أنماط ونماذج)

إعداد الدكتور

أنور عبد الجليل جمعة

قسم العقيدة والفلسفة - كلية أصول الدين والدعوة
الإسلامية بالمنوفية — شبين الكوم - جامعة الأزهر الشريف
جمهورية مصر العربية

تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفيا عند ابن سينا وابن رشد
(أنماط ونماذج)

أنور عبد الجليل جمعة

قسم العقيدة والفلسفة – كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية – شبين الكوم – جامعة الأزهر الشريف – جمهورية مصر العربية

البريد الالكتروني: anwarradwan.adv@azhar.edu.eg

ملخص البحث

مسألة تأويل النص الديني وتوظيفه لخدمة القضايا الفلسفية والكلامية من المسائل الشائكة في الفكر الإسلامي، حيث وقع فيها الخلاف بين طوائف المسلمين، وكان لفلاسفة الإسلام نصيب كبير من الإسهام الفكري في هذه المسألة، وقد أدلوا بدلوهم فيها محاولين التوفيق بين النصوص الشرعية والقضايا العقلية

وكان من أبرز المهتمين بهذه المسألة من الفلاسفة المسلمين الشيخ الرئيس ابن سينا، وابن رشد الفيلسوف الشهير، وذلك أنهم في بعض مسائلهم الفلسفية كانوا يحاولون ربطها بنصوص الدين لمحاولة البرهنة عليها من جانب، وإكسابها قداسة وصحة من جانب آخر، وقد وُفِقُوا في بعضٍ من ذلك، وجانبهم الصواب في الكثير من المسائل، وفي هذا البحث تعرضت لمسألة تأويل النصوص الدينية وتوظيفها عند الشيخ الرئيس ابن سينا وعند فيلسوف قرطبة ابن رشد، وقد تبين من خلال البحث مدى حرص ابن سينا وابن رشد الشديد على التوفيق بين آراءهما وبين النصوص الدينية، وأنهما في كثير من الأحيان قد لجئا إلى التأويل التعسفي لبعض نصوص الشرع الشريف بهدف إلباس آراءهم

ونظرياتهم ثوب القداسة، وجعلها محفوفة بإطار من الدين، حتى لا يجرأ شخص على نقدها والطعن فيها.

وكل هذا قد أسلمنا إلى نتيجة مهمة مفادها، أن إعمال العقل في النص الشرعي بدون توفر أدوات فهمه يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في مزالق ومخاطر عظيمة، وأن الخوض في تأويل النصوص الشرعية لا يتم إلا بعد اكتساب العلوم المؤهلة لهذه المهمة العظيمة.

الكلمات المفتاحية: النص – تأويل – القرآني – فلسفيا – ابن سينا – ابن رشد.

Interpretation of the Qur'anic Text and its Philosophical Employment According to Ibn Sina and Ibn Rushd (Patterns and Models)

Anwar Abdel Jalil Gomaa.
Department of Faith and Philosophy - College of Fundamentals of Religion and Islamic Da'wa in Menoufia - Shebin El-Kom.
Al-Azhar University - The Egyptian Arabic Republic.
E-mail: anwarradwan.adv@azhar.edu.eg

Abstract:

The issue of interpreting the religious text and employing it to serve philosophical and theological issues is one of the thorny issues in Islamic thought, where disagreement occurred among Muslim sects, and the philosophers of Islam had a great share of intellectual contribution in this issue, and they gave their opinion in it, trying to reconcile between legal texts and mental issues.

Among the most prominent Muslim philosophers interested in this issue were the chief Sheikh Ibn Sina, and the famous philosopher Ibn Rushd, and that in some of their philosophical issues they were trying to link them to the texts of religion in an attempt to prove them on the one hand, and make them holiness and health on the other hand, and they were successful in some of that, And their right side in many issues, and in this research I was exposed to the issue of interpretation of religious texts and their employment with the chief Sheikh Ibn Sina and with the Cordoba philosopher Ibn Rushd, and it was shown through the research how keen Ibn Sina and Ibn Rushd were to reconcile their views with religious texts, and that they are in many Sometimes they resorted to the arbitrary interpretation of some texts of the Shari'a in order to dress their views and theories in the guise of holiness, and make them surrounded by a framework of religion, so that no one would dare criticize and challenge them.

And all of this has delivered us to an important conclusion that the realization of the mind in the legal text without the availability of tools for understanding it leads the owner to fall into great pitfalls and dangers, and that delving into the interpretation of the legal texts is only after acquiring the sciences qualified for this great task.

Keywords: Text – interpretation – Quranic – philosophical - Ibn Sina - Ibn Rushd.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ثم أما بعد:

فإن مسألة تأويل النص الديني وتوظيفه لخدمة القضايا الفلسفية، والمسائل الكلامية من المسائل الشائكة في الفكر الإسلامي، حيث إن الأمة الإسلامية قد افترقت إلى طوائف وأحزاب بسبب نصوص شرعية متشابهة، وقع فيها الخلاف بين طوائف المسلمين، وكان لفلاسفة الإسلام نصيب كبير من الإسهام الفكري في هذه المسألة، وقد أدلوا بدلوهم فيها محاولين التوفيق بين النصوص الشرعية والقضايا العقلية، وكان من أبرز المهتمين بهذه المسألة من الفلاسفة المسلمين الشيخ الرئيس ابن سينا، وابن رشد الفيلسوف الشهير، وذلك أنهم في بعض مسائلهم الفلسفية كانوا يحاولون ربطها بنصوص الدين لمحاولة البرهنة عليها من جانب، وإكسابها قداسة وصحة من جانب آخر، وقد وُفِقُوا في بعضٍ من ذلك، وجانبهم الصواب في الكثير من المسائل، وفي هذا البحث الموجز **المعنون بـــ (تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفيا عند ابن سينا وابن رشد "أنماط ونماذج")** سوف نتعرض لمسألة تأويل النصوص الدينية وتوظيفها عند الشيخ الرئيس ابن سينا وعند فيلسوف قرطبة ابن رشد.

وسوف يكون هذا البحث مشتملا على أربعة مباحث وخاتمة:-

المبحث الأول: تعريف التأويل في اللغة، وفي القرآن الكريم، وفي اصطلاح العلوم المختلفة.

المبحث الثاني: تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفيا عند الشيخ ابن سينا.

المبحث الثالث: تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفيا عند ابن رشد.

المبحث الرابع: نقد التوظيف الفلسفي للنص القرآني من خلال التأويل عند ابن سينا وابن رشد في ميزان الشروط والضوابط التي وضعها المفسرون..

الخاتمة وتشتمل على:

أهم النتائج والتوصيات المقترحة، ثم مصادر البحث وفهرسه.

أما عن المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو المنهج التحليلي النقدي، مع الالتزام بالحيدة والموضوعية فيما أكتب، والله تعالى أسأل أن يلهمنا التوفيق والسداد، وأن يجنبنا شطط الرأي، ويهدينا سواء السبيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباحث

المبحث الأول

تعريف التأويل في اللغة، وفي اصطلاح العلوم المختلفة

تعد مسألة التأويل من المسائل المهمة إذ أن لها اتصال وثيق بالذات الإلهية من خلال النصوص الموهمة للتشبيه في حقه تعالى، ولذلك فقد أولاها المتكلمون والفلاسفة عناية كبيرة، وقد شغلت هذه المسألة كذلك المفسرون للقرآن الكريم، لأن أغلب عمل التأويل يكون في النصوص القرآنية التي لا يمكن حملها على ظاهرها لاستحالة ذلك، وأيضا مساعدة اللغة في صرفها عن ظاهرها، وأيضا فإن التأويل (له طبقات ثلاث مطورة من المعنى والاهتمامات:

١- **النظرية:** والتي تهتم بالصدق المعرفي، وإمكانية التفسير.

٢- **والمنهجية:** وهي التي ترتكز على صياغة نظام موثوق به للتأويل.

٣- **والممارسة:** والتي ترتكز على صياغة العمليات الفعلية في تفسير النصوص المحددة[١]).

فالمرحلة الأولى: وهي مرحلة النظرية، تعتمد في الأساس على التنظير ووضع تصور معتبر لهذا التأويل.

أما المرحلة الثانية: فهي عبارة عن صياغة قواعد وقوانين ليسير عليها المأول عندما يبدأ في تأويله للنص، فيرسم لنفسه منهجية يسير عليها في تأويله.

والمرحلة الثالثة: وهي مرحلة الممارسة، وهي عبارة عن البدء الفعلي في عملية التأويل وفق النظرية التي وضعها، والمنهجية المعتبرة التي ضبطها ليسير عليها في تأويله.

وسوف نبدأ أولا بتعريف التأويل لغة واصطلاحا.

---

(١) نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر – الدكتور أحمد محمد جاد عبد الرازق صـ ٢ – بحث مقبول للنشر بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية ٢٠٠٥م.

تعريف التأويل لغة

التأويل في اللغة: مأخوذ من أوّل يؤَول تأْويلا، وهو مأخوذ من آل إليه الشيء أي رجع وعاد، فهو في اللغة بمعنى العود والرجوع، فيقال (أُلْت الشيءَ: جَمَعْتُه وأَصلَحته، فكَأَن (التَّأْوِيل) جَمْع معانٍ مُشكلة بِلَفْظ وَاضح لَا إِشْكَال فِيهِ.

وَقَالَ بعضُ الْعَرَب: أَوَّل الله عَلَيْك أمْرَك، أي جَمعه، وَإِذا دَعوا عَلَيْهِ قَالُوا: لَا أَوّل الله عَلَيْك شَمْلَك.

وقال اللَّيث: التأوّل والتأويل: تَفْسِير الْكَلَام الَّذِي تَختلف مَعَانِيه، وَلَا يَصح إِلَّا بِبَيَان غير لَفظه؛ وَأنْشد:

نَحن ضَرَبناكم على تَنْزيله * فاليومَ نَضْرِبْكم على تَأْوِيله

وَقَالَ أَبُو عُبيد فِي قَول الله تَعَالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾[1].

التَّأْوِيل: المَرجع والمَصير، مَأْخُوذ من: آل يَؤُول إِلَى كَذَا، أَي صَار إِلَيْهِ، وأوّلته: صَيَّرته إِلَيْهِ.[2])

فمعني التأويل على ما ذهب إليه أبو منصور الأزهري صاحب تهذيب اللغة يعود إلى العود والرجوع.

وقال ابن منظور صاحب لسان العرب في ذكر معني لفظ التأويل (أول: الأَوْلُ: الرُّجُوعُ. آلَ الشيءُ يَؤُولُ أَوْلًا ومَآلًا: رَجَع. وأَوَّلَ إِليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ، وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّلَهُ: دَبَّره وقدَّره، وأَوَّلَهُ وتَأَوَّلَهُ: فَسَّره. وَقَوْلُهُ (ﷻ): وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ؛ أَي لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ عِلْمُ تأْويله، وَهَذَا دَلِيلٌ

(١) آل عمران: ٧.

(٢) ينظر تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، الجزء: ١٥ من صفحة ٣٢٩: ٣٣١، المحقق: محمد عوض مرعب – الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م

عَلَى أَن عِلْمَ التَّأْوِيل يَنْبَغِي أَن يُنْظَرَ فِيه، وَقِيلَ: مَعْنَاهُ لَمْ يأْتهم ما يؤُول إِليه أَمرهم فِي التَّكْذِيب بِهِ مِنَ الْعُقُوبَة، وَدَلِيلُ هَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: **كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**، وَفِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاس: اللَّهُمَّ فَقِّهه فِي الدِّينِ وعَلِّمه التَّأْوِيل؛ قَالَ ابْنُ الأَثِير: هُوَ مِنْ آلَ الشيءُ يَؤُولُ إِلى كَذَا أَي رَجَع وَصَارَ إِليه، وَالْمُرَادُ بالتَّأْوِيل نَقْلُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الأَصلي إِلى مَا يَحتاج إِلى دَلِيلٍ لَوْلَاهُ مَا تُرِك ظاهرُ اللَّفْظِ[1])

وعلى هذا فإن لفظ تأويل في لغة العرب يعود إلى معني العود والرجوع أي رجوع اللفظ وعوده إلى معنى غير معناه الظاهر.

معاني كلمة التأويل الواردة في القرآن الكريم

وردت كلمة التأويل في مواضع كثيرة من آيات القرآن الكريم بتصريفات مختلفة، إلا أن دلالتها لم تخرج عن المعاني الواردة في اللغة وهذا ما سيتضح من عرضنا لها فيما يلي:

وردت مادة تأويل في ثلاثة عشر موضعا في القرآن الكريم وهي على الترتيب كما يأتي:

١- ســـــورة آل عمران: ﴿**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾**﴾[2]فقد ورد لفظ تأويل في هذه الآية الكريمة مرتين وقد ذكر الإمام الرازي أنهما بمعنى التفسير والتبيين فقال في تفسيره لهذا اللفظ (قَوْلُهُ تَعَالَى:

(١) لسان العرب لابن منظور مادة أول جـ ١١ من صفحة ٣٢ إلـى ٣٥ – الناشـر: دار صادر – بيروت – الطبعة: الثالثة – ١٤١٤هـ.

(٢) [آل عمران: ٧].

﴿وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ فَاعْلَمْ أَنَّ التَّأْوِيلَ هُوَ التَّفْسِيرُ وَأَصْلُهُ فِي اللُّغَةِ الْمَرْجِعُ وَالْمَصِيرُ، مِنْ قَوْلِكَ آلَ الْأَمْرُ إِلَى كَذَا إِذَا صَارَ إِلَيْهِ، وَأَوَّلْتُهُ تَأْوِيلًا إِذَا صَيَّرْتَهُ إِلَيْهِ، هَذَا مَعْنَى التَّأْوِيلِ فِي اللُّغَةِ، ثُمَّ يُسَمَّى التَّفْسِيرُ تَأْوِيلًا، قَالَ تَعَالَى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ٧٨﴾[1] وَقَالَ تَعَالَى: (وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا[2]) وَذَلِكَ أَنَّهُ إِخْبَارٌ عَمَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِ اللَّفْظُ مِنَ الْمَعْنَى[3])

وقال القرطبي في قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾

قال شيخنا أبو العباس رحمة الله عليه: متبعو المتشابه لا يخلو أن يتبعوه ويجمعوه طلبا للتشكيك في القرآن وإضلال العوام، كما فعلته الزنادقة والقرامطة الطاعنون في القرآن، أو طلبا لاعتقاد ظواهر المتشابه، كما فعلته المجسمة الذين جمعوا ما في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية حتى اعتقدوا أن البارئ تعالى جسمٌ مجسمٌ وصورة مصورة ذات وجه وعين ويد وجنبٍ ورجلٍ وأصبعٍ، تعالى الله عن ذلك، أو يتبعوه على جهة إبداء تأويلاتها وإيضاح معانيها، أو كما فعل صبيغٌ حين أكثر على عمر فيه السؤال[4].

٢- ورد اللفظ في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾[5] أي مرجعا ومصيرا فهو عائدا إلى الأول والرجوع أيضا يقول

(١) [الكهف: ٧٨].

(٢) [النِّسَاءِ: ٥٩].

(٣) التفسير الكبير للرازي جـ ٧ صـ ١٤٥ الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة: الثالثة – ١٤٢٠هـ.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ٤ صـ ١٣، ١٤ تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش – الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م- الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة.

(٥) [النساء: ٥٩].

القرطبي في بيان معناها: (﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾[1]﴿أَيْ مَرْجِعًا، مِنْ آلَ يَئُولُ إِلَى كَذَا أَيْ صَارَ. وَقِيلَ: مِنْ أُلْتُ الشَّيْءَ إِذَا جَمَعْتُهُ وَأَصْلَحْتُهُ. فَالتَّأْوِيلُ جَمْعُ مَعَانِي أَلْفَاظٍ أَشْكَلَتْ بِلَفْظٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ، يُقَالُ: أَوَّلَ اللَّهُ عَلَيْكَ أَمْرَكَ أَيْ جَمَعَهُ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى وَأَحْسَنُ مِنْ تأويلكم[2]).

وقال الطاهر بن عاشور في تفسيره لهذا اللفظ عند تعرضه لتفسير هذه الآية (والتأويل: مصدر أول الشيء إذا أرجعه، مشتق من آل يؤول إذا رجع، وهو هنا بمعنى أحسن ردا وصرفا[3])

٣- ورد في سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ[4]﴾يقول الطبري (قول تعالى ذكره: {**هل ينظرون إلا تأويله**} هل ينتظر هؤلاء المشركون الذين يكذبون بآيات الله ويجحدون لقاءه، إلا تأويله؟ يقول: إلا ما يئول إليه أمرهم من ورودهم على عذاب الله، وصليهم جحيمه، وأشباه هذا مما أوعدهم الله به[5].

(١) [النساء: ٥٩].

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ٥ صـ ٢٦٣.

(٣) التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي جـ ٥ صـ ١٠١ - الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس – سنة النشر: ١٩٨٤هـ.

(٤) [الأعراف: ٥٣].

(٥) جامع البيان لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري جـ ١٠ صـ ٢٤ تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة – الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان – الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

قال الرازي: (وقوله: إلا تأويله قال الفراء الضمير في قوله: تأويله للكتاب يريد عاقبة ما وعدوا به على ألسنة الرسل من الثواب والعقاب. والتأويل مرجع الشيء ومصيره من قولهم آل الشيء يئول[1]).

٤- ورد في سورة يونس في قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٩﴾[2]﴾ قال الرازي: (وقوله: ولما يأتهم تأويله إشارة إلى عدم جدهم واجتهادهم في طلب تلك الأسرار[3]).

قال القرطبي: (ولم يأتهم تأويله أي حقيقة ما وعدوا في الكتاب[4])

قال الطاهر ابن عاشور: (أي لو انتظروا حتى يأتيهم تأويل القرآن، أي ما يحتاج منه إلى التأويل بل هم صمموا على التكذيب قبل ظهور التأويل، والتأويل: مشتق من آل إذا رجع إلى الشيء. وهو يطلق على تفسير اللفظ الذي خفي معناه تفسيرًا يظهر المعنى، فيؤول واضحًا بعد أن كان خفيا، ومنه قوله تعالى: وما يعلم تأويله إلا الله. وهو بهذا الإطلاق قريب من معنى التفسير[5])

٥- وردت كلمة تأويل في سورة يوسف في عدة مواضع من السورة الكريمة، **وهي كما يلي:**

(١) التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي جـ ١٤ صـ ٢٥٤.
(٢) [يونس: ٣٩].
(٣) التفسير الكبير للرازي جـ ١٧ صـ ٢٥٦.
(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ٨ صـ ٣٤٥.
(٥) التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور جـ ١١ صـ ١٧٢.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦﴾[1]﴾

قال الطبري: وقوله: {ويعلمك من تأويل الأحاديث} يقول: ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديث الناس عما يرونه في منامهم، وذلك تعبير الرؤيا[2]).

وقوله تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١﴾[3]﴾

ذكر ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ({**ولنعلمه من تأويل الأحاديث**} قال مجاهد والسدي: هو تعبير الرؤيا[4])

وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّىٓ ۚ إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾[5]﴾

ذكر الرازي أن (المراد من قوله: لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله وحاصله راجع إلى أنه ادعى الإخبار عن الغيب، وهو يجري مجرى قوله عيسى (عليه السلام)، وأنبئكم بما تأكلون، وما تدخرون في بيوتكم فالوجوه الثلاثة الأول لتقرير كونه فائقًا في علم التعبير[6]).

---

(١) [يوسف: ٦].

(٢) جامع البيان للطبري جـ ١٣ صـ ١٥.

(٣) [يوسف: ٢١].

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ ٤ صـ ٣٧٨ – تحقيق: سامي بن محمد سلامة – الناشر دار طيبة للنشر والتوزيع – الطبعة الثانية – ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

(٥) [يوسف: ٣٧].

(٦) التفسير الكبير للرازي جـ ١٨ صـ ٤٥٥.

وقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٖۖ وَمَا نَحۡنُ بِتَأۡوِيلِ ٱلۡأَحۡلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ٤٤﴾[1]

قال ابن كثير ("وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين" أي: ولو كانت رؤيا صحيحةً من أخلاط، لما كان لنا معرفةً بتأويلها، وهو تعبيرها[2].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِي نَجَا مِنۡهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ ٤٥﴾[3]

قال القرطبي: (أنا أنبئكم بتأويله) أي أنا أخبركم[4].

وقال ابن كثير: ({أنا أنبئكم بتأويله} أي: بتأويل هذا المنام[5]).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَايَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ ١٠٠﴾[6].

قال الطبري: ({تأويل رؤياي من قبل} يقول: ما آلت إليه رؤياي التي كنت رأيتها، وهي رؤياه التي كان رآها قبل صنيع إخوته ما صنعوا، أن أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر له ساجدون[7]).

قوله تعالى: ﴿۞ رَبِّ قَدۡ ءَاتَيۡتَنِي مِنَ ٱلۡمُلۡكِ وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ[8]﴾.

قال الطبري: ({وعلمتني من تأويل الأحاديث} يعني من عبارة الرؤيا، تعديدًا لنعم الله وشكرًا له عليها[9]).

---

(١) [يوسف: ٤٤].

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ ٤ صـ ٣٩٢.

(٣) [يوسف: ٤٥].

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ٩ صـ ٢٠٢.

(٥) تفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ ٤ صـ ٣٩٢.

(٦) [يوسف: ١٠٠].

(٧) جامع البيان للطبري جـ ١٣ صـ ٣٥٦.

(٨) [يوسف: ١٠١].

(٩) جامع البيان للطبري جـ ١٣ صـ ٣٦٤.

هذه هي الآيات الكريمة التي ورد فيها لفظ تأويل في سورة يوسف وهي عائدة إلى تفسير وتعبير الرؤى والمنامات.

٦- قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾[١]﴾

قال القرطبي: (قوله تعالى: (ذلك خير وأحسن تأويلًا) أي وفاء الكيل وإقامة الوزن خير عند ربك وأبرك. (وأحسن تأويلًا) أي عاقبةً. قال الحسن: ذكر لنا أن رسول الله (ﷺ) قال:" لا يقدر رجل على حرام ثم يدعه ليس لديه إلا مخافة الله تعالى إلا أبدله الله في عاجل الدنيا قبل الآخرة ما هو خير له من ذلك[٢])

قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾[٣]﴾

قال ابن كثير: ("سأنبئك بتأويل" أي: بتفسير {ما لم تستطع عليه صبرًا}[٤])

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾[٥]﴾

قال ابن كثير: (قوله {ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرًا} أي: هذا تفسير ما ضقت به ذرعًا، ولم تصبر حتى أخبرك به ابتداءً، ولما أن فسره له وبينه ووضحه وأزال المشكل قال: { [ما لم] تسطع} وقبل ذلك كان الإشكال قويا ثقيلًا فقال: {سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرًا} فقابل الأثقل بالأثقل، والأخف بالأخف، كما قال تعالى: {فما اسطاعوا أن يظهروه} وهو الصعود إلى أعلاه،

(١) [الإسراء: ٣٥].
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ١٠ صـ ٢٥٧.
(٣) [الكهف: ٧٨].
(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ ٥ صـ ١٨٤.
(٥) [الكهف: ٨٢].

{وما استطاعوا له نقبًا}، وهو أشق من ذلك، فقابل كلا بما يناسبه لفظًا ومعنى والله أعلم[1]).

هذه هي المواضع التي وردت فيها مادة تأويل في القرآن الكريم، وهي كلها كما رأينا تدور حول التفسير والبيان، والعود والرجوع، فمعنى الكلمة وورودها في القرآن موافق للمعنى اللغوي.

التأويل في الاصطلاح

استخدم لفظ التأويل في علوم متعددة فقد استخدم في علم التفسير، وفي علم أصول الفقه، وفي علم الكلام، وفي الفلسفة، وقد يختلف معناه في علم عن علم آخر نظرا لطبيعة استخدامه في كل علم من العلوم.

أولا: التأويل في اصطلاح أهل التفسير

فأهل التفسير قد اختلفوا في معنى التأويل فذهب بعضهم إلى أن التأويل هو الرجوع، وقال آخرون أنه بمعنى التفسير، وفرق قوم آخرون بين التفسير والتأويل، فذهبوا إلى أن التفسير أعم من التأويل، وقال آخرون أن التفسير يكون عن طريق بيان المراد من اللفظ على سبيل القطع، أما التأويل فهو ترجيح لأحد المعاني المحتملة للفظ دون القطع، فيكون: (التأويل أصله من الأول وهو الرجوع، فكأنه صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني وقيل من الإيالة وهي السياسة، كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه،واختلف في التفسير أو التأويل، فقال أبو عبيد وطائفة: هما بمعنى: وقد أنكر ذلك قومٌ حتى بالغ ابن حبيب النيسابوري، فقال: قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه.

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ ٥ صـ ١٨٨.

وقال الراغب: التفسير أعم من التأويل؛ وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها

وقال غيره: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلة.

وقال الأصبهاني في تفسيره: اعلم أن التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد، أعم من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره، والتأويل أكثره في الجمل، والتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ نحو البحيرة والسائبة، والوصيلة، أو في وجيز يتبين بشرح، نحو أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وإما في كلام متضمن لقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها، كقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾[1].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾[2]؛ وَأَمَّا التَّأْوِيلُ فَإِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ مَرَّةً عَامًا وَمَرَّةً خَاصًّا، نَحْوَ الْكُفْرُ الْمُسْتَعْمَلُ تَارَةً فِي الْجُحُودِ الْمُطْلَقِ، وَتَارَةً فِي جُحُودِ الْبَارِئِ (ﷻ) خَاصَّةً، وَالْإِيمَانُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي التَّصْدِيقِ الْمُطْلَقِ تَارَةً وَفِي تَصْدِيقِ الْحَقِّ أُخْرَى، وَإِمَّا فِي لَفْظٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ، نَحْوَ لَفْظِ "وَجَدَ" الْمُسْتَعْمَلُ فِي الْجِدَّةِ وَالْوَجْدِ وَالْوُجُودِ.

وَقَالَ قَوْمٌ مِنْهُمُ الْبَغْوَيُّ وَالْكَوَاشِيُّ: التَّأْوِيلُ صَرْفُ الْآيَةِ إِلَى مَعْنًى مُوَافِقٍ لِمَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا تَحْتَمِلُهُ الْآيَةُ، غَيْرَ مُخَالِفٍ للكتاب والسنة من طَرِيقِ الِاسْتِنْبَاطِ)[3].

---

(١) التوبة: ٣٧.

(٢) البقرة: ١٨٩.

(٣) ينظر الإتقان في علوم القران المؤلف:جلال الدين السيوطي بتصرف الجزء: ٤ صفحة: ١٩٢ إلى ١٩٥ المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم – الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب – الطبعة: ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

فالكثير من علماء التفسير وعلوم القرآن فرقوا بين التفسير والتأويل، واختلفوا في بيان وجه الفرق بينهما، كما ظهر سابقا من كلام الشيخ جلال الدين السيوطي، وبعضهم ذهب إلى أن اللفظين بمعنى واحد وأنه لا فرق بينهما من حيث المفهوم.

ثانيا: معنى التأويل عند الأصوليين

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفهم للتأويل، إلا أنه مع اختلاف العبارات تقاربت الدلالات، ومع ذلك كان هناك تفاوت بينهم في دقة التعريف، وتعبيره عن المراد بالتأويل في هذا الفن.

فقد ذكر الإمام الجويني في تعريفه أنه: (رد اللفظ إلى ما إليه مآله[١]).

وقال الإمام الغزالي: (التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز[٢]).

وقال الإمام الآمدي في تعريف التأويل: (التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له، وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له بدليل يعضده[٣]).

---

(١) البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني (٣٣٦/١) تقديم وتحقيق د. عبد العظيم محمود الديب – طبعة دار الوفاء – المنصورة – الطبعة الرابعة – ١٤١٨هـ.

(٢) المستصفى للإمام أبي حامد الغزالي صـ ١٩٦ – تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي – طبعة دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى – ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي (٥٠/٣) تحقيق وتعليق: إبراهيم العجوز طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.

وعرفه الإمام الزركشي فقال هو: (صرف الكلام عن ظاهره، إلى معنى يحتمله، فإن حمل لدليل فصحيح، وحينئذ فيصير المرجوح راجحا للدليل، أو لما يظهر دليلا، ففاسد[1]).

ومن الواضح أن عبارة الآمدي هي الأوضح والأدل على المراد من لفظ التأويل في علم أصول الفقه، إذ أن تعريف الجويني تعريف عام لم يبين ما هو مآل هذا اللفظ وأيضا فإنه تعريف بالمساوي، لأن التأويل هو المآل، أما تعريف الإمام الغزالي فقد اعترض عليه الزركشي، فذكر أنه (غَيْرُ جَامِعٍ، لِأَنَّهُ لَا يَتَنَاوَلُ الْفَاسِدَ وَالْيَقِينِيَّ، ثُمَّ إنَّهُ جَعَلَهُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِ الِاحْتِمَالِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، وَلَا يَتَطَرَّقُ التَّأْوِيلُ إلَى النَّصِّ وَالْمُجْمَلِ، ثُمَّ لَيْسَ كُلُّ احْتِمَالٍ يُعَضِّدُهُ دَلِيلٌ فَهُوَ تَأْوِيلٌ صَحِيحٌ مَقْبُولٌ، بَلْ يَخْتَلِفُ ذَلِكَ بِاخْتِلَافِ ظُهُورِ الْمُؤَوَّلِ، فَإِنْ كَانَتْ دَلَالَةُ الْمُؤَوَّلِ عَلَيْهِ مِنْ الْخَارِجِيِّ تَزِيدُ عَلَى دَلَالَتِهِ عَلَى مَا هُوَ ظَاهِرٌ فِيهِ قُبِلَ، وَإِلَّا فَلَا[2]).

أما كون تعريف الإمام الآمدي هو الأدق من بين هذه التعريفات فذلك لأنه ذكر في تعريفه للتأويل أنه (حمل اللفظ على غير مدلوله) وذلك حتى يحترز من القول بحمله على نفس مدلوله، فإن هذا لا يكون تأويلا، وإنما بيانا وتفسيرا، وقوله (بدليل يعضده) إشارة إلى أن التأويل الصحيح لابد أن يكون بدليل يقوى المعنى الذي يصرف إليه اللفظ، وقوله (بدليل يعم القاطع والظني) إشارة إلى أن التأويل لا يتطرق إلى النص، ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهرا فقط.[3]

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي (٤٣٧/٣) قام بتحريره عبد القادر عبد الله – وزارة الأوقاف والشئون الدينية – الكويت – بدون تاريخ.

(٢) المرجع السابق (٤٣٨/٣).

(٣) ينظر الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي (٥٠/٣).

معنى التأويل عند المتكلمين

ارتبط التأويل عند المتكلمين بالنصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه في حق الباري تعالى، مثل لفظ اليد، والعين، والوجه، والاستواء ...إلخ، فكان منهج المتكلمين هو صرف هذه النصوص عن ظاهرها إلى معنى آخر يحتمله اللفظ، وتؤيده لغة العرب، ويتماشى مع السياق العام الوارد فيه اللفظ.

وقد ذكر حجة الإسلام الغزالي أن تأويل اللفظ (هو بيان معناه، بعد إزالة ظاهره، وهذا إما يقع من العامي نفسه، أو من العارف مع العامي، أو من العارف مع نفسه، وبينه وبين ربه، فهذه ثلاثة مواضع[1]) وقد بين أن الموضع الأول والثاني من التأويل محرم، لأنه يضر ولا ينفع، أما الموضع الثالث فقد بين أن له ثلاثة أوجه لأن (الذي انقدح في سره أن المراد من لفظ الاستواء والفوق مثلا إما أن يكون مقطوعا به، أو مشكوكا فيه، أو مظنونا ظنا غالبا، فإن كان قطعيا، فليعتقده، وإن كان مشكوكا، فليجتنبه، ولا يحكمن على مراد الله ورسوله (ﷺ) من كلامه باحتمال يعارضه مثله من غير ترجيح، بل الواجب على الشاك التوقف، وإن كان مظنونا فاعلم أن للظن متعلقين: أحدهما: أن المعنى الذي انقدح عنده هل هو جائز في حق الله تعالى، أم هو محال؟ والثاني: أن يعلم قطعا جوازه، لكن تردد في أنه هل هو مراده أم لا؟[2]).

إذا فالتأويل عند الغزالي المتكلم هو بيان العالم معنى اللفظ لكن بعد صرفه عن ظاهره، بحيث يكون العالم قاطعا بأن هذا المعنى هو المراد من اللفظ.

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي صـ ٣٢٦، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد – طبعة المكتبة التوفيقية – أمام الباب الأخضر – سيدنا الحسين – بدون تاريخ.

(٢) المرجع السابق صـ ٣٢٧.

أما بالنسبة لمعنى التأويل عند الإمام الرازي فقد ذكر أن اللفظ إما أن يكون محكم، أو متشابه، والمتشابه له قسمان: مجمل، ومؤول، المجمل هو: الذي يحتمل معنيين فصاعدا، احتمالا على السوية[١].

أما بالنسبة للفظ المؤول (فنقول: اللفظ إذا كانت له حقيقة واحدة، ثم دل الدليل على أنها غير مرادة، وجب حمل اللفظ على مجازه، ثم ذلك المجاز إن كان واحدا، تعين صرف اللفظ إليه، صونا عن التعطيل، وإن لم يكن متعينا بقي اللفظ مترددا في تلك المجازات[٢]).

وعلى ذلك فيكون التأويل عند الإمام الرازي هو: حمل اللفظ على معناه المجازي، عند تعذر الحمل على المعنى الحقيقي.

وقد ذكر الإمام الباجوري: عند شرحه لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني أن المقصود بالتأويل هو حمل اللفظ على غير ظاهره، مع بيان المعنى المراد من اللفظ، فذكر أن المراد بقوله[٣] ("أوله" أي: احمله على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد، فالمراد: أوله تأويلا تفصيليا، بأن يكون فيه بيان المعنى المراد كما هو مذهب الخلف، وهم من كانوا بعد الخمسمائة، وقيل: من بعد القرون الثلاثة[٤]).

---

(١) ينظر أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازي صـ ٢٠٩، ٢١٠ – تحقيق أحمد حجازي السقا – طبعة دار الجيل – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

(٢) المرجع السابق صـ ٢١٠.

(٣) أي قول الناظم الإمام اللقاني.

(٤) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد صـ ١٥٦، حققه وعلق عليه، وشرح غريب ألفاظه – الأستاذ الدكتور: على جمعة محمد الشافعي – طبعة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة – الطبعة الأولى – ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

فكما هو ملاحظ من عرض كلام المتكلمين في بيان معنى التأويل أنهم متفقون على أن التأويل لا يكون إلا في الألفاظ التي لا يمكن حملها على ظاهرها، وتأويلها يكون عن طريق صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مجازي آخر يحتمله اللفظ، بحيث يزول المحال الذي كان يُخشى وقوعه لو حمل اللفظ على ظاهره.

معنى التأويل عند الفلاسفة

ذهب ابن سينا إلى أن الشرائع الآتية من عند الله تعالى بواسطة رسله قد وردت لخطاب الجمهور بما يفهمون، وذلك عن طريق تقريب المعاني إلى أذهانهم عن طريق التشبيه والتمثيل، ولذلك فإن (أمر الشرع ينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء، يرام بها خطاب الجمهور كافة ... ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، فهو موضوع الاستعارة والمجاز، والتوسع في الكلام، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب، ولا يلتبس على ذي معرفة في لغتهم[1]) فابن سينا طبق التأويل بالفعل على نصوص القرآن الكريم، لكنه لم يذكر المراد بالتأويل.

إلا أن ابن رشد قد تعرض لهذه المسألة وبين المراد بالتأويل فذكر أن (معنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخِلَ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو

(١) أضحوية في أمر المعاد لابن سينا من صـ٤٤ إلى صـ ٤٨ بتصرف شديد، تحقيق د. سليمان دنيا – ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي – مطبعة الاعتماد بمصر – الطبعة الأولى – ١٣٦٨هـ – ١٩٤٩م.

بسببه، أو لاحقه، أو مُقارِنِه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي[1]) فالتأويل عند ابن رشد هو أيضا صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المجازي، لكن مع مراعاة قواعد اللغة العربية الواردة في المجاز والكناية والاستعارة.

ويذهب ابن رشد إلى أنه عند حدوث التعارض بين النقل والعقل بسبب حمل لفظ على ظاهره فإنه يجب صرف هذا اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى آخر مجازي يحتمله هذا اللفظ، فيقول(ونحن نقطع قطعا 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، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَنْ زَوَالَ هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول[2]) فابن رشد أولى مسألة التأويل عناية كبيرة، لأنه هو السبيل لإزالة اللبس الذي قد يحدث بين نصوص الشرع، ومسلمات العقل، لذلك فإنه يقرر أنه ما من نص ورد به الشرع ويخالف بظاهره قواعد العقل، إلا وجد في نصوص الشرع ما يشهد بظاهره لتأويل هذا النص، ويذهب ابن رشد إلى أن سبب الحاجة إلى التأويل هو أن الشرع فيه معان ظاهره وواضحة، ومعان أخرى باطنة، وهي التي يجب أن نعمل فيها التأويل، حتى نظهر ونبين المراد منها.

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد صـ ٣٢ – تحقيق د. محمد عمارة – طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة – القاهرة – ٢٠١٧م.

(٢) فصل المقال لابن رشد صـ ٣٣.

المبحث الثاني

تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفيا عند الشيخ ابن سينا[١]

كان ابن سينا باعتباره فيلسوفا مسلما حريصا حرصا شديدا على التوفيق بين ما يراه من آراء فلسفية، وبين نصوص كتابه الذي يؤمن به ويقدسه، وذلك حتى يستطيع أن يدلل على أن الآراء الفلسفية لا يمكن أن تتصادم مع نصوص القرآن الكريم، وأن آيات القرآن الكريم لا تتصادم مع إنتاج العقل بمجرده، وكان ثمرة هذا الهدف الذي كان يرمي إليه الشيخ ابن سينا أنه لجأ إلى تأويل بعض نصوص القرآن الكريم على طريقة الفلاسفة، والإشارة إلى أن دلالات الآيات الكريمة تؤيد نفس المعاني الفلسفية (فقضية التوفيق بين الدين والفلسفة تقوم على أسس أهمها:

(١) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا ولد ببخارى عام ٣٧٥هـ وهو أن كان أشهر من أن يذكر وفضائله أظهر من أن تسطر فإنه قد ذكر من أحواله ووصف من سيرته ما يغني غيره عن وصفه، كان بارعا في الطب والحكمة، حيث أنه كان طبيبا خاصا ل نوح بن منصور وكان قد أصيب بمرض عجز الأطباء عن علاجه، فاستدعي ابن سينا وقام بمداوته، ولم يكن في عصره من هو أبرع منه في الطب، وكما كان بارعا في الطب كان كذلك في الحكمة فقد تتلمذ على كتب الشيخ أبي نصر الفارابي، وكان قد صعب عليه فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة، ولم يتمكن من فهمه إلا بعد قراءة كتاب الفارابي أغراض أرسطو فيما بعد الطبيعة، فانفتح له مغاليق هذا الكتاب كما حكى هو عن نفسه، وألف في الحكمة كتب كثيرة أهمها كتاب الإشارات والتنبيهات، والنجاة والهداية، والشفاء، وألف في الطب القانون، وتوفي ٤٢٨هـ. ينظر كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ) الجزء ١ من صفحة ٤٣٧ إلى صفحة ٤٥٩.

١- شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفي.
٢- جذب الفكرة الدينية إلى الفكرة الفلسفية[١]).

ونتيجة لهذا رأينا تأويلا غريبا لنصوص الكتاب المجيد التي تعرض لها ابن سينا بالشرح والتبيين، وفيما يلي نلقي الضوء على بعض النصوص القرآنية التي أخضعها ابن سينا للآراء الفلسفية.

أولا: تأويل آية سورة النور على أنها تشير إلى مراتب إدراكات النفس الإنسانية.

ذهب ابن سينا إلى تأويل قوله تعالى: ﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ ﴾[٢] وقبل بدأه في تأويل الآية الكريمة فإنه قرر أمرا مهما، وهو أنه لا بد أن يُشْتَرَط على النبي عند تبليغه أن يكون كلامه المخبر به عن الله رموزا وإشارات، وأيضا فإن كبار الحكماء من فلاسفة اليونان كانوا يستعملون الرموز والإشارات في كلامهم، أي أن الأنبياء والحكماء يلتقون مع بعضهم في هذه النقطة، وعليه فقد قال ابن سينا (قيل إن المُشْتَرَطَ على النبي أن يكون كلامه رمزا، وألفاظه إيماءاً، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل، لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك أجِلَّة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورث، وسقراط، وأفلاطون، وأما أفلاطون فقد عذل أرسطا طاليس في إذاعته الحكمة، وإظهاره العلم، حتى قال

(١) الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية صـ ١٨ – د. محمد السيد نعيم، د. عوض الله حجازي – الطبعة الثانية د- ت.

(٢) النور: ٣٥.

أرسطا طاليس: فإني وإن عملت كذلك فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة، لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء[١]).

فما أراد تقريره هنا ابن سينا هو أن الدين يلتقي مع الفلسفة في التعبير عن الحقائق بالرموز والإشارات، وهذا تمهيد منه لطريق تأويل النصوص الكريمة، وصرفها عن ظاهرها، وتوظيفها في معان فلسفية يشير إليها، ومن الملاحظ في كلامه السابق أنه أراد أن يبين أن فكرة استتار المعاني الخفية وراء الألفاظ كانت موجودة أيضا عند فلاسفة اليونان، أي أنها فكرة فلسفية، وإذا كان الدين قد أتي بنفس الفكرة، فإن مقصد الفلسفة والدين هو مقصد واحد، وهذا الكلام من ابن سينا يعتبر توفيقا بين الدين والفلسفة.

نعود إلى تأويل ابن سينا للآية الكريمة فنقول: إنه ذهب إلى أن لفظ "النور" الوارد في قوله ﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ يعبر به عن معنى ذاتي، ومعنى مستعار، والمقصود بهذا اللفظ في الآية الكريمة هو المعنى المستعار، هذا المعنى المستعار يقصد به الخير، أو الموصل للخير، فيكون المعنى الله هو الخير أو الموصل للخير لكل من في السماوات والأرض يقول ابن سينا (النور اسم مشترك لمعنيين، ذاتي، ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف، كما ذكر أرسطا طاليس، والمستعار على وجهين، إما الخير، وإما السبب الموصل إلى الخير، والمعنِيُّ ههنا هو القسم المستعار بكليّ في قسميه أعني الله تعالى خيرا بذاته، وهو سبب لكل خير، كذلك الحكم في الذاتي، وغير الذاتي[٢])

(١) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم لابن سينا صـــ ١٢٤، ١٢٥ – ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا – الطبعة الثانية – طبعة دار العرب – الفجالة – القاهرة.

(٢) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمـــة والطبيعيات لابن سينا صـــ ١٢٥.

فابن سينا هنا بين أن لفظ النور له معنى حقيقي ومعنى مجازي، ولما كان لفظ النور وصفا للباري تعالى فإنه لم يحمله على ظاهره، لأن ظاهره لا يليق نسبته إلى الباري تعالى، لأن الإشفاف من صفات الأجسام، والباري تعالى منزه عن الجسمية، فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره، فيكون معناه المجازي هو اللائق في حقه تعالى، هذا المعنى المجازي الذي أشار إليه ابن سينا هو الخير أو الموصل للخير، ونسبة هذا المعنى للباري تعالى لا تتعارض مع تنزيهه سبحانه.

أما قوله تعالى: "**السماوات والأرض**" في قوله: ﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ فهو (عبارة عن الكل[1]) أي أنه سبحانه هو الخير لكل الموجودات، وهو الموصل للخير لجميعها.

ثم بدأ ابن سينا في توجيه دلالة الآية الكريمة وتوظيفها للدلالة والإشارة إلي العقول، فذكر أن المقصود بالمشكاة في قوله تعالى: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ فهو العقل الهيولاني[2]، والنفس الناطقة، فابن سينا فسر لفظ المشكاة بأنه هو القوة المستعدة لإدراك المعقولات، وهو أيضا النفس الإنسانية الناطقة المفكرة العاقلة. يقول ابن سينا: (قوله مشكاة فهو عبارة عن العقل الهيولاني، والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة الجدران، جيدة التهيؤ للاستضاءة، لأن كل ما يقارب

(١) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ ١٢٥.

(٢) العقل الهيولاني هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها – المعجم الفلسفي د. جميل صليبا جـ ٢ صـ ٨٥ – طبعة دار الكتاب اللبناني – مكتبة المدرسة – بيروت– لبنان – ١٩٨٢م.

الجدران كان الانعكاس فيه أشد، والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل[١] مشبه بالنور، كذلك قابله مشبه بقابله، وهو المشف، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة، المرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد[٢] كنسبة المشكاة إلى النور[٣]) أي أن النفس الإنسانية تكون في أول أمرها خالية من الإدراكات لكنها مستعدة ومهيئة للإدراك وهذه هي مرتبة العقل الهيولاني، فكذلك المشكاة فإنها جيدة التهيؤ للإضاة، لأنها متقاربة الجدران، أي أن الضوء فيها لا ينتشر ولا يتفرق فيخفت شعاعه، ويضيع نوره، فهذه المشكاة متقاربة الجدران ليكون انعكاس الضوء فيها أشد، وأكثر، وأيضا كما أن العقل الهيولاني غير مدرِك بذاته، وإنما هو مجرد تهيؤ للإدراك، فكذلك المشكاة غير مضيئة بذاتها، وإنما هي مهيئة لاستقبال الضوء على أتم ما يكون، فوجه الشبه بين المشكاة والعقل الهيولاني هو التهيؤ، في المشكاة يكون تهيؤا للإضاءة، وفي العقل الهيولاني يكون تهيؤا لإدراك المعقولات.

أما لفظ المصباح في قوله تعالى: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ فقد ذهب ابن سينا إلى أن المراد به هو العقل المستفاد بالفعل، لأنه إذا كانت المشكاة هي العقل الهيولاني المهيئ لاستقبال النور، فإن المصباح هو العقل المستفاد بالفعل

(١) العقل بالفعل هو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، لكنها لا تشاهدها بالفعل – المعجم الفلسفي د. جميل صليبا جـ ٢ صـ ٨٥.

(٢) العقل المستفاد هو العقل الذي تكون النظريات حاضرة عنده لا تغيب عنه – المعجم الفلسفي د. جميل صليبا جـ ٢ صـ ٨٦.

(٣) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ ١٢٥، صـ١٢٦.

الموجود فيه النور الذي لا يغيب عنه يقول ابن سينا (والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن النور كما هو كمال للمشف كما حد به الفلاسفة، ومخرج له من القوة إلى الفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني، كنسبة المصباح إلى المشكاة[١]) أي أن لفظ المشكاة مستعار للتعبير عن العقل الهيولاني، ولفظ المصباح مستعار للتعبير عن العقل المستفاد، والدلالة على ذلك أن المشكاة التي هي العقل الهيولاني متهيئة لاستقبال النور، ومستعدة له، فإذا ما وجد المصباح الذي هو العقل المستفاد خرج النور من القوة إلى الفعل، فتكون نسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني، كنسبة المصباح إلى المشكاة.

لكن تبقى هناك مرتبة بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد، وهي مرتبة العقل بالملكة، وهو علم النفس بالبديهيات، واستعدادها لاكتساب النظريات من خلال علمها بالضروريات، ومرتبة العقل بالملكة كما يرى ابن سينا هي المكنى عنها بلفظ الزجاجة الوارد في الآية الكريمة فـ(قوله: ﴿فِي زُجَاجَةٍ﴾ لما كان بين العقل الهيولاني، والمستفاد مرتبة أخرى، وموضع آخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح، فهو الذي لا يصل في العيان المصباح إلى المشف إلا بتوسط، وهو المسرجة، ويخرج من المسارج الزجاجة، لأنها من المشفات القوابل للضوء[٢])

أما قوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ فقد بين ابن سينا أن هذه الشجرة المباركة المقصود بها هو القوة الفكرية التي هي مادة الأفعال العقلية، ودلل على ذلك بأنه كما أن الدهن هو المادة التي تضيء السراج، فكذلك القوة

(١) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ ١٢٦.

(٢) المصدر السابق، صـ ١٢٦.

الفكرية هي المادة التي تستمد منها الأفعال العقلية فقال ابن سينا (توقد من شجرة مباركة زيتونة يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج[١]) فالقوة الفكرية هي المادة التي ينتج منها الفكر، كما أن الدهن هو المادة التي ينتج منها النار، وهذا هو وجه الشبه بين القوة الفكرية وبين الزيت الناتج من الشجرة المباركة التي هي شجرة الزيتون، فكلاهما مادة لما ينتج منه.

وقوله تعالى: ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ ذهب ابن سينا إلى أن الشرق هو لفظ مستعار للموضع الذي يشرق منه النور، والغرب هو لفظ مستعار للموضع الذي يفقد فيه النور (فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية، ما أقول إن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الإطلاق، فهذا معنى قوله شجرة لا شرقية، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق، وهذا معنى قوله ولا غربية[٢]).

أي أن القوى الفكرية من قوى النفس الإنسانية ليس نورها مشرقا على الإطلاق بحيث تكون دائما شرقية تشرق فيها الأفكار والنظريات، وهي أيضا ليست غربية دائما تفتقد المعلومات والفكر والنظر، وإنما. هي وسط بين الإشراق المحض، والظلمانية المحضة وهذا هو المقصود بقوله تعالى: ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ فهذا إشادة بالقوة الفكرية، لأنه أشار إلى أن المعلومات تشرق فيها وتتلألأ حتى ولم يحدث لها سبب ذلك، فهو تعالى

(١) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ ١٢٦.

(٢) المرجع السابق صـ ١٢٧.

(مدح القوة الفكرية، ثم قال ولو مسها، يعني بالمس الاتصال والإفاضة، وقوله نار، لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقي، وآلاته، وتوابعه، بآلاته، وتوابعه مثَّل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره، بالحامل له في العادة، وهو النار، وإن لم تكن النار بذي لون في الحقيقة، فالعادة العامية أنها مضيئة[١]) أي أن النار عندما تمس الزيت يكون النور، فالباري تعالى مثل الحامل الذاتي للنور، بسببه، وهو النار، كما تجري به العادة عند ملاقاة النار للزيت القابل للاشتعال وصدور النور عقب ذلك.

وقد لخص ابن سينا تفسيره لهذه الآية الكريمة كما رمز وأشار فيما سبق على أنها تدل على قوى النفس الإنسانية، وذلك في كتابه الإشارات والتنبيهات فقال (ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل، فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم عقلا "هيولانيا" وهي المشكاة، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، فتتهيأ بها لاكتساب الثواني، إما بالفكرة، وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضَعْفَى، أو بالحدس فهي زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة، وهي الزجاجة، والشريفة البالغة منها قوة قدسية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال، أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهي نور على نور، وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو المصباح، وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل، والذي يُخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضا إلى الملكة، فهو العقل الفعال، وهو النار[٢]).

---

(١) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ ١٢٧.

(٢) الإشارات لابن سينا وشرحها للطوسي جـ ٢ من صـ ٣٨٨ إلى صـ ٣٩٢.

لكن لما كان هذا التفسير غير قائم على منهج علمي واضح ومحكم، ومتفق عليه في المدارس العلمية، وسائر على حسب أدوات فهم النص، فإنه لابد أن يختلف الرأي بالكلية في تفسير هذه النصوص، لأن تأويلها لا يقوم على منهج معين، وإنما يعتمد على الرمز والإشارة، ومحاولة حمل الألفاظ على الأفكار التي تتوارد في ذهنه، بصرف النظر عن مدلول اللفظ، وسياقه الذي ورد فيه، وهذا ما حدث مع ابن سينا نفسه، فكما رأينا هنا أنه حمل الآية الكريمة على أنها تدل على قوي النفس الإنسانية، وذلك في رسالته المسماة (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم)، وكذلك في كتابه (الإشارات والتنبيهات).

لكن عندما ذهبنا إلى رسالة تفسير آية سورة النور لابن سينا، وجدنا أنه أوّل الآية تأويلا مختلفا تماما عما رأيناه فيما سبق، فقد ذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ يشير إلى أن جميع أهل السماوات والأرض وكل موجود ممكن الوجود، بل كل ذرة من الذرات الموجودة، فإنها موجودة بوجوده تعالى، ومنورة بنوره سبحانه، وليس ذلك على سبيل الانفصال والاتصال، أو الحلول والاتحاد، وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ فإن هذا صفة لنور الله تعالى وإظهاره وتبيينه ككوة ما، لها نافذة فيها سراج، هذا السراج موجود في زجاجة صافية نقية، وأن هذا السراج قد أوقد من زيت من أنقى ما يكون وأصفى ما يمكن.

ثم عندما تعرض ابن سينا لبيان كل لفظ من الآية الكريمة على حده، وجدناه قد أوّل الآية الكريمة، وصرف ألفاظها للدلالة على أوصاف لحضرة النبي (ﷺ)، وهذا مُخْتَلِفٌ تماما عما ذهب إليه سابقا من أن الآية تشير إلى قوى النفس الإنسانية.

فقد ذكر ابن سينا أن المراد بالمشكاة في قوله: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ هو قدوة الأنبياء المعزز والمكرم والمجتبى محمد (ﷺ)، والمقصود بالزجاجة هو قلبه المبارك المصفى المبارك المطهر من كل شائبة وريب.

أما المقصود بالمصباح فهو نور العلم والإيمان الذي ملأ الله به قلب نبيه العدنان عن طريق إفاضته فيه، وأن المشكاة التي هي قلب حضرة النبي قد اجتمعت فيها عدة أنوار هي نور السراج الملابس لضوء الزجاجة، المقترن بنور الزيت المصفى من كل دنس وخبث، فصار ذلك نورا على نور.

وقوله تعالى: ﴿ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ أي أن هذه الزجاجة المضيئة تشبه في ضوئها ولمعانها الكوكب الدري، وكـــأنه أريد بالكوكب هذا ما هو أعظم منها نورا وضياءا وتلألؤا، كالشمس، لأنها أنور من باقي الكواكب.

وقوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ أي أن هذا المصباح، أو تلك الزجاجة، تكون موقدة من شجرة مباركة، وذهب ابن سينا إلى أن هذه الشجرة المباركة يمكن أن يراد بها جسم حضرة النبي محمد (ﷺ)، فإنه شجرة مباركة في أعلى البركة واليمن، وقوله زيتونة إشارة إلى خلوه عن الخبث والكدورة، فإن دهن الزيت دخان ومحموم كسائر الأدهان.

قوله تعالى: ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ أي أن الشجرة المباركة التي هي حضرة النبي محمد (ﷺ) ليست من الشرق وحده وليست من الغرب وحده، وهذا كناية على أن نور دينه، وتلألئ ملته قد وصل إلى شرق العالم وغربه، وذاع صيت الإسلام وانتشر في كافة البلاد والأرجاء.

قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ أي أن كون دين الإسلام هو الدين الحق ثابت وظاهر، ولا يحتاج إلى استدلال ولا برهان، لأن من كان له

قلب سليم، فإنه يشهد على حقية هذا الدين من غير أن يحتاج إلى معجزة، أو يستدل بدليل.

وقوله سبحانه: ﴿يَهْدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ أي أن الله سبحانه إذا أراد لعبد سعادة الدنيا والآخرة فإنه يريه نور محمد (ﷺ) فيحصل له بذلك الفوز والسعادة، أما من حقت عليه الشقاوة فإنه يتعامى نور بصره عن إدراك نور سيدنا محمد (ﷺ) فيكون من النفوس الطاغية.

قوله تعالى: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ أي أن الله تعالى يبين تلك الأمثال التي فيها مصلحة عبادة لهم ليهتدوا بها، وهو بكل شيء عليم، إذ أن علمه محيط بجميع طبائع الأشياء من الأزل إلى الأبد، ولا تغيب عنه صغيرة ولا كبيرة، ولا مثقال ذرو في الأرض ولا في السماء، فهو بكل شيء محيط(١).

فالتفسير بالرمز والإشارة هو سير على غير منهج، وفتح للباب لكل من يريد أن يبث فكرة أو مذهب يجد لها مرتعا خصيبا أتاحه له التفسير الغير منهجي السائر على غير قواعد أهل العلم، والضوابط والشروط التي وضعها العلماء لمن أراد التعرض للنص القرآني.

وهذا ما حدث بالفعل مع ابن سينا فإن تأويله هنا قد اختلف كليا عما ذكره في رسالته في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، فإنه في هذه الرسالة صرف ألفاظ الآية الكريمة إلى أنها تدل على مراتب العقول، ودلل، وعلل لذلك،

(١) ينظر تفسير آية سورة النور لابن سينا ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا د. حسن عاصي من صـ ٨٦ إلى صـ ٨٨ بتصرف شديد – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى – بيروت – لبنان – ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

ثم إنه في تفسيره لذات الآية في موضع آخر صرفها إلى معان أخرى مختلفة تماما عن المعاني الأولى، وهذا إن دل فإنما يدل على أن التأويل التعسفي للآيات، يجعل المعاني تسير مع الأهواء، فتضطرب الأفهام، وتتناقض التفسيرات، ويتم تحريف الألفاظ عن دلالتها ومعانيها.

ثانيا: تأويل ابن سينا لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾[1]

من النصوص القرآنية الشريفة التي تعرض لها ابن سينا بالتأويل قول الله تعالى في سورة فصلت: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾[2].

حيث سار على نفس منهجه في التأويل غير المنضبط، وإخضاع النص القرآني ليتماشى مع ما يراه من آراء ونظريات فلسفية، يؤمن بها ويدافع عنها، فقد ذهب إلى أن قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ أنه سبحانه (أشار بالدخان إلى مادة السماء، فإن الدخان جوهر ظلماني، والمادة منبع الظلمة من حيث إنها منبع العدم، ولا معنى للظلمة إلا العدم[3]) أي أن المراد بالدخان هو العدم، ولما كان الدخان هو مادة السماء، أراد ابن سينا أن يشير إلى أن السماء قد خلقت من العدم، لأن مادتها هي العدم، إذ أن الدخان جوهر ظلماني، وكما يرى ابن سينا فإنه لا معنى للظلمة إلا العدم.

---

(١) سورة فصلت: ١١.

(٢) فصلت: ١١.

(٣) رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ لابن سينا مرجع سابق صـ ٩١.

أما قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ فإن ابن سينا يرى أنه يدل على أن مادة الفلك تخالف بحقيقتها وذاتها، مادة العناصر، لأن مادة الفلك تقبل صورة الفلك طواعية، أما مادة العناصر فإنها لا تقبل العناصر إلا كراهية، فيكون قوله ﴿ائْتِيَا طَوْعًا﴾ المراد به مادة الفلك، وقوله: ﴿أَوْ كَرْهًا﴾ المراد به مادة العناصر.

ويعلل ابن سينا لذلك فيقول عن مادة الفلك أن(قبولها لصورة الفلك يكون طوعا، فإن الهيولى مشتاقة إلى الصورة، وإذا لم يكن فيها قبول لسائر الصور، بل قبولها متوجه نحو صورة واحدة، ولم يكن في تلك المادة في وقت من الأوقات صورة أخرى لتكون الصورة السابقة عائقة عن الصورة الحاصلة، كان قبول المادة الفلكية لتلك الصورة طوعا، فأما مادة العناصر فهي مشتركة بينها، وقد ثبت أن الصورة الجسمانية غير أزلية الوجود، بل هي كائنة فاسدة، فتكون كل صورة لا بد وأن تكون بعد فساد صورة أخرى سابقة، وتكون المادة ما دامت في الصورة السابقة، فإن صيرورتها قابلة للصورة التي تتكون بالقهر والكراهة[1]) أي أن وجه كون مادة الفلك قابلة للصورة طوعا أنها قابلة لصورة واحدة فقط، ومن ثم فإنها إذا أخذت صورة فلا تنتقل عنها، وعليه فيكون قبولها للصورة هو أول وآخر قبول لها، فيكون قبولها لتلك الصورة طواعية دون قهر، لأنها مجردة لم تتلبس بأي صورة حتى يحدث لها قهر ينقلها من صورة إلى أخرى، وهذا بخلاف الصورة العنصرية فإنها قابلة للكون والفساد، فتكون مادتها حاملة لصورة قد فسدت، ثم تصير حاملة لصورة أخرى تكونت، فلا يحدث هذا

(١) رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ لابن سينا صـ ٩١ ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا دراسة وتحقيق د. حسن عاصي.

التكون إلا بالقهر والكُرْه (وأما مادة العناصر فإنها متى صارت مأمورة بقبول صورة أخرى، فإنها لا تكون مطيعة، بل يكون قبولها واستعدادها لانقياد الأمر الإلهي على كراهة منها، أي من الصورة السابقة، تكون معاوقة عن حصول الصورة الكائنة[1]).

ثم يذكر ابن سينا إشكالا قد يرد على تفسيره هذا بأن يقول قائل: إنك ذكرت أن إتيان الأرض يكون كرها وقهرا، والباري تعالى قد بين في نهاية الآية الكريمة أن إتيان السماء والأرض كان طواعية ولم يكن قهرا، فقد قال الباري تعالى مخبرا عنهما: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ وهذا يكذب تأويل ابن سينا!

أجاب ابن سينا على ذلك فقال (إن مادة الأرض ما دامت مشغولة بالاستعداد لقبول الأمر، كانت كارهة، فإن الماء ما دام ماء وهو مستعد لأن يصير هواء بسبب سخونة قهرته تَحْدُثُ فيه، فإنه تكون تلك السخونة قهرته، وتكون ذلك مكروهة، ومرغوبا عنها، ثم إذا أزالت الصورة المائية، وحدثت صورة الهواء، فبعد ذلك لا يكون في جوهر المادة معاوقة عن تلك الصورة أصلا، فإنها خلقت في جوهرها قابلة لجميع الصور، فحينئذ يكون قبولها لها بعد حصولها بالطواعية لا بالكراهية، فالكراهة في مادة العناصر إنما تتحقق حالة الاستعداد وهي زمان الأمر، فأما بعد الحصول فإنه يكون ذلك القبول قبولا بالذات والطواعية[2]) أي أن الكراهية التي أشار إليها ابن سينا بالنسبة لمادة العناصر تكون في مرحلة الاستعداد لقبول الأمر، وليس عند حصول الأمر، لأنه عند

---

(١)رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ لابن سينا صـ ٩٢ ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا دراسة وتحقيق د. حسن عاصي.

(٢) المرجع السابق صـ ٩٢.

الأمر تكون المادة قد تهيئت لقبول الأمر، وصارت بحالة تمكنها من الانتقال من الصورة التي هي عليها إلى الصورة التي أمرت بالتحول لها، فلا يكون هناك تعارض بين كون الكراهية والقهر خاص بمادة العناصر وبين إخبار الله تعالى عن امتثالها للأمر طائعة غير مكره، على ما ذكره ابن سينا.

فكما رأينا من عرضنا لتأويل ابن سينا لهذه الآية الكريمة من أنه وجهها إلى الحديث عن مادة الفلك، ومادة العناصر، وبيانه أن المخاطب بقــول الله تعالى: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا﴾ هي مادة الفلك لأنها لا تقبل إلا صورة واحدة، ومن ثم فإنها تقبلها طائعة غير مكرهة، وأن المخاطب بقوله تعالى: ﴿أَوْ كَرْهًا﴾ هي مادة العناصر القابلة للتشكل بأكثر من صورة، وأن انتقالها من صورة إلى أخرى يكون على خلاف طبيعتها، وأن الإكراه الحاصل لها يكون في مرحلة الاستعداد للأمر، وليس عند حصول الأمر.

ثالثا: تأويل ابن سينا لقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾[1].

من النصوص القرآنية التي تعرض لها ابن سينا بتأويل قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾وفي بداية حديثه عن هذه الآية الكريمة ذهب إلى أنه يمكن حملها على الكلام الفلسفي، إذ أن الفلاسفة قد جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية هو الفلك التاسع[2] ويقولون أن الله (ﷻ) هناك على هذا الفلك التاسع لكن ليس على سبيل الحلول.

---

(١) [الحاقة: ١٧].

(٢) يطلق الفلك التاسع على الفلك على التسع بالعرش والكرسي، ولَــا يتناولهمــا الــسَّمَاء، وَيجْرِي التَّغْيِير والطي والانشقاق على السَّمَوَات السَّبع دون الْعَرْش والكرسي، فَإِن الْجنَّة بَينهمَا (الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية – المؤلف: أيوب بــن موســى الحسيني القريمي الكفوي صـــ ٥٠٧، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هــ) المحقــق: عدنان درويش – محمد المصري – الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت.

يقول ابن سينا: (أما في الكلام الفلسفي، فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله تعالى هناك، وعليه، لا على حلول كما بين أرسطو في آخر كتاب سماع الكيان[1]) هذا هو مذهب أرسطو ومن تبعه من فلاسفة اليونان كما حكاه ابن سينا، ثم ذهب ليقرر أن الحكماء من المنتمين إلى الشرائع الإلهية قد قرروا أن المراد بالعرش هو هذا الفلك التاسع الذي أشار إليه أيضا أرسطو، وهذا الفلك يتحرك بذاته حركة نفسية شوقية فقال ابن سينا (والحكماء المتشرعون اجتمعوا على أن المعني بالعرش هو هذا الجرم، هذا وقد قالوا إن الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية، وإنما قالوا يتحرك بالنفس، لأن الحركات إما ذاتية، وإما غير ذاتية، والذاتية إما طبيعية، وإما نفسية، ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال[2]).

هكذا مهد ابن سينا الطريق للوصول إلى الهدف الذي يرمي إليه منذ البداية، فزعم أن العرش الوارد في الآية الكريمة هو الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، ثم قرر أنه يتحرك حركة ذاتية نفسية، ثم بين أن هذا الفلك ناطق أي عاقل كما في اصطلاحهم ثم قرر ما كان يهدف إليه منذ البداية فقال (إن الأفلاك لا تفنى، ولا تتغير أبد الدهر، وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعا لا يموتون كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمى ملكا، فالأفلاك تسمي ملائكة، فإذا تقدم هذه المقدمات، وصح أن العرش محمول ثمانية، ووضح أن تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك، والحمل يقال على وجهين: حمل بشري، وهو أولى باسم الحمل،

(١) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ ١٢٨.

(٢) المرجع السابق صـ١٢٨.

كالحجر المحمول على ظهر الإنسان، وحمل طبيعي كقولنا الماء محمول على الأرض، والنار على الهواء، والمعنى ههنا هو الحمل الطبيعي لا الأول[١]).

فابن سينا منذ البداية يريد الاستدلال بالآية الكريمة على عدم فناء الأفلاك، فتكون أبدية لا تفنى، وهذا مذهبه في العالم كما هو معروف، فالعالم عنده قديم، وأبدي، وهنا قد استدل بالآية الكريمة من سورة المعارج على أبدية الأفلاك من خلال التسلسل الآتي:

١- تقرير الحكماء أن العرش هو الفلك.

٢- أن الأفلاك لا تفنى، ولا تتغير أبد الدهر.

٣- أنه قد ذاع وانتشر في الشرع أن الملائكة أحياء، ولا يموتون[٢]

٤- أنه إذا كانت الأفلاك لا تفنى ولا تتغير، والملائكة كذلك فإن الأفلاك هي الملائكة التي تحمل العرش المخبر عنه في الآية الكريمة.

٥- إذا كان الحمل يقال بمعنيين حمل طبيعي أي يكون في طبيعة الشيء، وأصل خلقته، وحمل بشري أي بفعل البشر، وليس ذاتيا في الأشياء، فإن حمل الأفلاك التي هي الملائكة للعرش هو من قبيل الحمل الطبيعي، أي أن هذا الحمل هو في من أصل وطبيعة الأفلاك.

٦- أنه طالما كان الباري تعالى هناك عند العرش المحمول من الأفلاك التي هي الملائكة، فإن هذه الأفلاك لا يمكن أن تفني، لأنها باقية ببقاء الله تعالى.

---

(١) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ ١٢٨، ١٢٩.

(٢) ولا أدرى كيف أتى ابن سينا بهذا الحكم فالشرع يقرر أن كل شيء يفنى ويهلك، وأن الباقي الدائم الذي لا يجري عليه فناء هو الحق سبحانه كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: ٨٨].

هذا هو تقرير ابن سينا الفلسفي لبقاء الأفلاك، وعدم فناءها، واستشهاده على ذلك بالنص الكريم: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾.

رابعا: تأويل ابن سينا لسورة الإخلاص.

تعرض ابن سينا لتأويل سورة الإخلاص، وأثبت من خلال تأويله مذهبه الفلسفي، وآراؤه الخاصة التي يقول بها في مسائل الإلهيات، وهو في تأويله لهذه السورة الكريمة لم يغرق في تأويلاته الباطنية كما رأيناه يفعل ذلك فيما سبق، لكنه لم يتناسى مذهبه الفلسفي الذي يقرره في جميع كتبه، فقد صرف النصوص الكريمة إلى طريقة بها يتم تأييد مذهبه الذي يقول به.

فقد ذكر في تأويل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾[1] أن (الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره، فإن كل ما كان هويته مستفادة من غيره، فمتى لم يعتبر غيره، لم يكن هو، هو، وكل ما كان هويته لذاته فسواء اعتبر أم لم يعتبر، هو هو[2]) فابن سينا فسر لفظ هو في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ بأن المراد به هو الواجب الوجود لذاته، الذي هو خصوصية وجوده من ذاته، ولا يتوقف وجوده على غيره، بل إنه هو من يمنح غيره الوجود، فيصير الممنوح الوجود ممكن الوجود، لأن ماهيته مستفادة من غيره، ومتوقفة عليه.

ولم ينس ابن سينا أن يثبت مذهبه في مسألة زيادة الوجود على الماهية في الواجب، أو عدم زيادتها، وذلك في أثناء تفسيره للآية الكريمة فقرر أن الوجود في واجب الوجود هو عين ذاته، وليس زائدا عليها فقال (المبدأ الأول هو، هو

---

(١) الإخلاص: ١.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١٠٦ ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا دراسة وتحقيق د. حسن عاصي.

لذاته، فإذا وجوده عين ماهيته، فإن واجب الوجود هو الذي لا إله إلا هو، أي كل ما عداه، فهو من حيث هو، هو، ليس هو، هو، بل هويته من غيره، وواجب الوجود هو الذي لذاته هو، هو، بل ذاته أنه هو لا غير، وتلك الهوية والخصوصية معنى عديم الاسم، لا يمكن شرحه إلا بلوازمه، واللوازم منها إضافية، ومنها سلبية، واللوازم الإضافية أشد تعريفا من الأمور السلبية، والأكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الإضافة والسلب، وذلك هو كون تلك الهوية إلها، فإن الإله هو الذي ينسب إليه غيره، ولا ينسب هو إلى غيره، والإله المطلق هو الذي كذلك مع جميع الموجودات، فانتساب غيره إليه إضافي، وكونه غير منتسب إلى غيره سلبي(١).

فابن سينا يرى أن الإله الحق ليس وجوده زائدا على ماهيته، لأن هذا يتنافى مع كمال الوحدة له تعالى، لأن الإله الحق ذاته هو دون زيادة على ذلك، وكذلك فإنه قرر من خلال تفسيره للآية الكريمة مذهبه في مسألة الصفات الإلهية فهو يرى أن اللائق بوحدانية الله تعالى أن يكون واحدا من كل وجه، وإن إثبات الصفات بأي طريق كان دون كونها إضافية أو سلبية، فإنه يؤدي إلى حصول الكثرة الممنوعة في حقه تعالى، ولذلك فإنه قد أرجع جميع الصفات الإلهية إما إلى معنى إضافي، أو إلى معنى سلبي، حتى لا يكون هناك طريق لحصول الكثرة.

وقد ذكر ابن سينا أن قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ يشتمل على لطائف عديدة منها: أن الماهية الإلهية لما كانت لا تُعْرَفُ إلا بلوازمها، كما عرفها الباري تعالى في الآية الكريمة دل ذلك على أن ذاته تعالى ليس لها شيء

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١٠٦، ١٠٧ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا دراسة وتحقيق د. حسن عاصي.

من المقومات (وإلا لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصرا[1]) أي أن ذاته لا يقومها شيء، ولا يدخل فيها التركيب أصلا.

كذلك من اللطائف التي يرى ابن سينا أنها قد اشتملت عليها الآية الكريمة (أن هوية المبدأ الأول لها لوازم كثيرة، ولكن تلك اللوازم مترتبة، فإن اللوازم معلولات، والشيء الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد، إلا على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا[2]) أي أن ابن سينا أراد هنا أن يشير إلى مسألة هامة هي من صميم مذهبه، وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإنه يرى أن الآية الكريمة قد اشتملت على عدة لطائف، وأنه من ضمن هذه اللطائف هو تقرير أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم تحصل الكثرة من الكثرة الحاصلة في المعلولات عن المعلول الأول الموجود عن العلة الأولى، واجب الوجود.

ثم يطرح ابن سينا سؤالا قد يرد عليه وربما يقدح في وحدة الواجب فيقول (وههنا قد يَعِنُ سؤال، وهو أن ماهيته تعالى وإن كان لا يمكن لغيره معرفتها إلا بواسطة الإضافات والسلوب، إلا أنه (ﷻ) عالم بها فإذن هناك العقل، والعاقل والمعقول واحد، فلما لم يذكر تلك، واقتصر على ذكر اللوازم؟[3]) أي أنه سبحانه عالم بذاته، وإذا كان عالما بذاته فإنه يكون هناك عقل، وعاقل، ومعقول، فربما يقال إن هذا يؤدي إلى حصول الكثرة في ذاته لكن ابن سينا أجاب على ذلك بأن قال (ليس للمبدأ الأول شيء من المقومات أصلا، فإنه وحدة مجردة، وبساطة محضة، ولا كثرة فيه، ولا اثنينية هناك أصلا، فعقله

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١٠٧ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا دراسة وتحقيق د. حسن عاصي.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١٠٧.

(٣) المرجع السابق صـ ١٠٨.

لذاته، ليس لأنه يعقل من ذاته مقومات ذاته، فإنه ليس لذاته مقومات، فكيف يعقل لذاته مقومات، بل لا يعقل من ذاته إلا الهوية المحضة الصرفة المنزهة عن الكثرة من جميع الوجوه، ولتلك الوحدة لوازم، فإذا ذكر الهوية وشرحها باللوازم القريبة، فقد أشار إلى وجوده المخصوص على ما هو وجوده عليه[1]) فالباري تعالى واحد وحدة صرفة، ولا يقبل الانقسام بأي وجه من الوجوه.

ثم ذكر ابن سينا أن قوله "أحد" في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ هو (مبالغة في الوحدة، والمبالغة التامة في الوحدة لا تتحقق إلا إذا كانت الواحدية لا يمكن أن يكون أشد ولا أكمل منها، فإن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، والذي لا ينقسم بوجه أصلا أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقساما عقليا أولى مما ينقسم بالجنس، والذي ينقسم بالجنس انقساما بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل، وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل، وليس له وحدة جامعة، فإن وحدته بسبب الانتساب إلى مبدأ[2]) أي الوحدة الخاصة بالحق تعالى ليس أكمل ولا أشد منها، ولذلك فإنه سبحانه قال على سبيل المبالغة " أحد" وهذه المبالغة في إثبات الوحدة لا يمكن أن تثبت لأحد إلا إذا كانت الوحدة في حقه تعالى ليس أقوى ولا أشد منها في شيء آخر، وهذا لا يكون إلا في الوحدة الخاصة بالباري تعالى، وإذا كانت الوحدة مما يدخلها التفاوت بالقوة والضعف، فقوله تعالى "أحد" (دال على أنه واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلا، لا كثرة معنوية، أعني كثرة المقومات كالأجناس والفصول، أو كثرة الأجزاء العقلية كالمادة، والصورة في الجسم، أو كثرة حسية بالقوة أو بالفعل، كما في الجسم، وذلك يتضمن البيان، لكونه منزها

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١٠٨، ١٠٩.

(٢) المرجع السابق صـ ١٠٩.

عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان، وسائر وجوه النسبة التي تسلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة، اللائقة بكرم وجهه (ﷻ)[1])

فالباري سبحانه بعد أن دلل على أنه واحد بقوله تعالى: "هو" في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ ذكر سبحانه لفظ "أحد" مبالغة في إثبات الواحدية له سبحانه، فلفظ "أحد" مبالغة في واحدية الله من كل وجه فهو سبحانه لا ينقسم بالجنس ولا النوع ولا الفصل، ولا الخاصة، ولا بأي نحو من أنحاء الانقسام، لأن له الوحدة المطلقة، والوحدة الحقيقية.

ثم ذكر ابن سينا في تأويل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾[2] أن لفظ الصمد له تفسيران (أحدهما لا جوف له، والثاني السيد، فعلى التفسير الأول معناه سلبي، وهو إشارة إلى نفي الماهية، فإن كل ما له ماهية، فله جوف وباطن، وهو تلك الماهية، وما لا باطن له، وهو موجود فلا ماهية، ولا اعتبار في ذاته إلا الوجود، والذي لا اعتبار له في الوجود فهو غير قابل للعدم، فإن الشيء من حيث هو، هو موجود غير قابل للعدم، فإذا الصمد الحق، واجب الوجود مطلقا من جميع الوجوه[3]).

فابن سينا هنا حمل أحد معنيي لفظ الصمد وهو الذي لا جوف له، قال إنه يصح في حق الباري تعالى، وذكر أنه من الصفات السلبية، فإنه قد مضى بنا القول بأن ابن سينا لا يثبت من الصفات إلا الصفات السلبية، أو الإضافية فقط، وهنا نراه قد حمل لفظ الصمد على أنه من الصفات السلبية، ويكون معناه هو

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١١٠.

(٢) الإخلاص: ٢.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١١٠، ١١١.

الذي لا جوف له، لكن ابن سينا قد أوّل هذا المعنى إلى معنى آخر كما رأينا، وهو نفي الشكل والهيئة عن الباري تعالى، فإنه يرى أن كل من له هيئة ومجسم، وله اعتبار آخر غير وجوده، فإنه لابد أن يكون له باطن وجوف، وأن يكون قابلا للعدم، وهذا الكلام من ابن سينا ذكره حتى يكون متناسقا مع مذهبه في أن الوجود غير زائد على الماهية، حتى يثبت الوحدة المطلقة للباري تعالى.

أما المعنى الثاني الذي ذكره ابن سينا على أنه من معاني لفظ "الصمد" فهو معناه السيد لكل ما عداه، أي أنه موجد ومُبدأ لكل ما سواه تعالى، وأنه على هذا التأويل يكون من المعاني الإضافية فتكون الذات الإلهية هي مجموع السلب والإضافة الواردتين في قوله تعالى "الصمد".

يقول ابن سينا: (وعلى التفسير الثاني معناه إضافي، وهو كونه سيدا للكل، أي مبدأ للكل، ويحتمل أن يكون كلاهما مرادا من الآية، وكأن معناه أن الإله هو الذي يجب أن يكون كذلك، أي الإلهية عبارة عن مجموع هذا السلب والإيجاب[1]).

فابن سينا أشار إلى احتمال اللفظ للمعنين، المعنى السلبي، والمعنى الإضافي، ويكون الصمد بمعنى عدم زيادة الماهية على الذات، وصمد بمعنى أنه السيد، والمالك للكل، ويكون معنى قوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ أي أن الإله بحق هو الواحد من كل وجه، الذي لا يوجد فيه تعدد من أي وجه، وهو السيد، والمبدأ لكل الموجودات، فتكون الإلهية عبارة عن مجموع السلب والإضافة.

أما قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾[2] فقد ذكر ابن سينا في مناسبتها لما قبلها أنه (لما بين سبحانه أن الكل مسند إليه، ومحتاج إليه، وأنه هو المعطي

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١١١.

(٢) الإخلاص: ٣.

لوجوده جميع الموجودات، وهو الفياض للوجود على كل الماهيات، بين سبحانه أنه لا يتولد عنه مثله، فإنه ربما سبق إلى الأوهام أنه لما كانت هويته تقتضي الألهية التي معناها الإفاضة على الكل، وإيجاد الكل، فلعله يفيض عن وجوده وجود مثله، حتى يكون ولدا له، بين سبحانه أنه لا يتولد عنه مثله، فإن كل ما يتولد عنه مثله كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره، فكل ما ماهيته مشتركة بينه وبين غيره، فإنه لا يتشخص إلا بواسطة المادة، وعلائقها، وكل ما كان ماديا، أو كان له علاقة بالمادة كان متولدا عن غيره، فيصير تقدير الكلام هكذا: لم يلد لأنه لم يتولد[1]).

أي أن الباري تعالى لما كان مؤثرا في كل من عداه، ومفيضا للوجود على جميع الماهيات، فإنه ربما يسبق إلى بعض الأذهان القول بأنه يمكن أن يوجِد لنفسه ولدا، فأخبر سبحانه أنه لا يمكن أن يوجد منه ولد، لأنه سبحانه غير مولود، لأن الولد لا يكون إلا عن التوالد، وأيضا لو كان له ولد لكان مماثلا له في ماهيته، لأنه سيكون مثله، لكن قد سبق قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ الدال على الوحدة المطلقة للحق سبحانه، وعلى أنه لا يشبه أحد، ولا يشبهه أحد.

أما قوله تعالى: {وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَد}[2] فقد بين ابن سينا مناسبة هذه الآية الكريمة لما قبلها فقال (لما بين أنه غير متولد عن مثله، وأن مثله غير متولد عنه، بين أنه لا يكون له كفوا، أي ليس له ما يساويه في قوة الوجود [3]) أي أنه سبحانه لما ذكر في الآية السابقة أنه لم يلد، ولم يولد، ناسب أن يذكر هنا أنه

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١١١.

(٢) الإخلاص: ٤.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١١٢.

سبحانه ليس له كفؤ ولا نظير ولا مثيل، لأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]، ثم بين ابن سينا معنى أنه ليس كفؤ فذكر أنه سبحانه ليس له ما يساويه في قوة الوجود، لأنه كما هو معلوم أن الوجود مما يتفاوت فيه بالأولية والأولوية والأشدية، فإن كل الموجودات الموجودة لها صفة الوجود، لكن ليس أحد وجوده أوَّلٌ، ولا أولى، ولا أشد من وجود الباري تعالى، فلا يتساوى وجود شيء مع وجود الله تعالى، لأنه هو الموجود على الحقيقة، أما بقية الموجودات فإن وجودها إنما يكون من أثر وجوده، ومعلول له.

يقول ابن سينا: (المساوي في قوة الوجود يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون مساويا في الماهية، والثاني: أن لا يساويه في الماهية النوعية، ولكن يساويه في وجوب الوجود، فأما أن يكون له ما يساويه في ماهيته النوعية، فذلك يبطله قوله تعالى: (وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾) فإن كل ما كان ماهيته مشتركة بينه وبين غيره كان وجوده ماديا، وكان متولدا عن غيره، لكنه غير متولد عن غيره[2]) أي أنه لا لا يوجد مساويا لواجب الوجود، لا في النوع، وفي وجوب الوجود، إذ أن واجب الوجود لا نوع له، لأن النوع يقتضي وجود جنس فوقه، ويقتضي كذلك وجود أفراد، وواجب الوجود لا جنس له ولا نوع، ولا فصل، وكذلك فإنه تعالى لا يوجد مشارك له في وجوب الوجود، كل ذلك قد دل عليه قوله تعالى: (وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾) كما يرى الشيخ ابن سينا.

ويشير الشيخ ابن سينا إلى أن الباري تعالى لا يتكون من جنس وفصل لأنه القول بذلك يؤدي إلى نفي وجوب الوجود عنه تعالى، وإلى إثبات أنه متولد عن غيره، وهو بخلاف ما أخبرت عنه الآية الكريمة، فيقول (وأما أن يكون مساويا

(١) الشورى: ١١.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١١٢.

في ماهية جنسه، وهو وجوب الوجود، فذلك أيضا تبطله هذه الآية، لأنه يكون له جنس، وفصل، ويكون وجوده متولدا من الازدواج الحاصل بين جنسه الذي يكون كالأم، وفصله الذي يكون كالأب، لكنه غير متولد أيضا – يبطله أول السورة –، فإن كل ما كانت ماهيته ملتئمة من الجنس والفصل، لم تكن هويته لذاته، لكنه هو هو لذاته(١)).

فابن سينا أراد هنا أن يقرر القواعد التي يعتمدها في فلسفته، وأراد أن يقول إن مسائل وقضايا الفلسفة، التي أتى بها العقل لا تتعارض مع نصوص الشرع، بل إن نصوص الشريف تشير إليها، وتدل عليها، فابن سينا قد أشار إلى هذه المسألة التي تعرض لها عند تأويله لهذه الآية الكريمة في كتابه الإشارات والتنبيهات، فقال: (واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، أما الوجود فليس بماهية لشيء، ولا جزء من ماهية شيء، أعني الأشياء لتي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في معني جنسي ولا نوعي، فلا يحتاج إذن إلي أن ينفصل عنها بمعني فصلي عرضي، بل هو منفصل بذاته، فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس، ولا فصل(٢)).

وتأويل ابن سينا للسورة الكريمة بهذه الطريقة، ولي أعناق نصوصها لتدل على ما يريد إثباته، هو تأويل مرفوض، ولا تسعفه فيه أدوات التفسير المختلفة. بقى في دراستنا عن تأويل ابن سينا لهذه السورة الكريمة أن نشير إلى عدة أمور ذكرها ابن سينا بعد فراغه من بيان معاني الآيات، حيث ذكر أن هذه

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـــ ١١٢.

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا وشرحها للطوسي جـــ٣ صـــ٤٩، صـــ٥٠.

السورة الكريمة قد أشارت إلى عدة حقائق على سبيل الكمال، فالباري تعالى قد (أشار أولا إلى هويته المحضة التي لا اسم لها غير أنه هو، ثم عقبه بذكر الإلهية التي هي أقرب اللوازم لتلك الحقيقة، وأشدها تعريفا كما بينا، ثم عقبه بذكر الأحدية ... ثم عقب ذلك بقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ ودل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية، التي معناها وجوب الوجود، أو المبدأية لوجود كل ما عداه من الموجودات،ثم عقب ذلك ببيان أنه لا يتولد عنه مثله، لأنه غير متولد عن غيره، وبين أنه وإن كان إلها لجميع الموجودات فياضا للوجود عليها، فلا يجوز أن يفيض الوجود على مثله، كما لم يكن وجوده من فيض غيره، ثم عقب ذلك ببيان أنه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود[1]).

فابن سينا قد لخص مقاصد هذه السورة الكريمة كما تناولها هو بالدراسة، فبين أنها تناولت بيان ماهيته تعالى، ولوازمها، وأنه واحد من كل وجه، وأنه غير مركب أصلا، وهذا من خلال تناوله لتأويل قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ وبين كذلك أنه سبحانه لا نوع له ولا جنس، لأنه ليس متولد عن غيره، ولا يتولد عنه غيره، ولا شيئا يكون مكافئا له، ولا مساويا بأي وجه من الوجوه، وذلك من خلال تأويله لقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ .

ثم ذكر ابن سينا في نهاية تأويله لهذه السورة الكريمة فائدة تضمن لماذا كانت هذه السورة الكريمة تعادل ثلث القرآن الكريم فقال (ولما كان الغرض الأقصى من طلب العلوم بأسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وكيفية صدور أفعاله عنه، وهذه السورة دالة على سبيل التعرض والإيماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله تعالى، لا جرم كانت معادلة لثلث القرآن[2]).

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن سينا صـ ١١٣.

(٢) المرجع السابق صـ ١١٣.

وهنا نلحظ أن ابن سينا أراد بيان معنى الحديث الذي يشير إلى أن هذه السورة الكريمة تعادل ثلث القرآن الكريم، فذكر أنها اشتملت، وأشارت إلى ما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته، وكيفية وجود الموجودات عنه، وصدور أفعاله عنه، فابن سينا يريد أن يقول إنها تعادل ثلث القرآن من حيث المعنى، لأن المعاني التي تضمنتها هذه السورة، قد اشتمل عليها ثلث القرآن الكريم، وهذا معنى أنها تعادل ثلث القرآن.

بقي في هذا المبحث أن نشير إلى نقطة هامة وهي أن المنهجية التي سار عليها هنا ابن سينا في تأويله للنص القرآني، وتوظيفه له في تأييد نظرياته، وآراءه الفلسفية، لم تقف هذه المنهجية على الحقل الفلسفي المشائي وحسب، وإنما اتسعت لتشمل التصوف الفلسفي، ولذلك رأينا أقطابه يسيرون على نفس المنهج الذي وضعه ابن سينا (ويحملون الآيات الآتية معنى وحدة الوجود وما يترتب عليها من وحدة الأديان وغيرها.

﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾[1] يقول ابن عربي: هو دعاء لهم، وليس دعاء عليهم، هو دعاء لهم بالفناء الصوفي، لا بالهلاك والدمار ليحررهم من قيود الوثنية التي تجعل الحق في مجال واحد مادي محدود.

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾[2] هو دليل وحدة الأديان عند ابن عربي أيضا، فليس للمرء أن يتقيد بعقد معين، ويكفر بما سواه.

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[3]).

---

(١) [نوح: ٢٦].

(٢) [البقرة: ١١٥].

(٣) التصوف الإسلامي بين أنصاره وخصومه أ. د. عبد الرحمن المراكبي صـ ٢٤٧ – دار محيسن للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الثانية – ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

فمنهجية الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي في التعامل مع النصوص القرآنية هي نفسها منهجية ابن سينا في التعامل مع النصوص، إلا أن الفرق بينهما أن ابن سينا وظف المنهجية في الاستدلال على آراءه الفلسفية، وابن العربي وظفها في الاستدلال على آراءه وشطحاته الصوفية، لكن يمكننا أن نقول أن أول من فتح هذا الباب هو الفارابي وابن سينا، ثم توسع فيه بعد ذلك فلاسفة الصوفية أمثال محي الدين بن العربي، والحلاج ن وابن سبعين ومن سار على دربهم، لكن فلاسفة الصوفية قعدوا لتأويلاتهم المتعسفة لنصوص القرآن بأنه له ظاهر وباطن (وقد وجد هؤلاء مجالا واسعا للرمز والإشارة والتأويل ما دام الأمر ظاهرا وباطنا، وحيث لا علاقة ولا صلة بين الظاهر والباطن، وكان الأمر يقتضي وجود صلة، أو رابطة بين المعنى الظاهري والمحتوى الباطني حتى لا يخرج الناس خروجا بعيدا عن نص الكتاب والسنة، وظاهر الشريعة، أما عدم وجود مثل هذه الصلة أو الرابطة بينهما فقد فتح الباب واسعا للشطح الصوفي من جانب، وحرية التأويل من جانب آخر، وأصبح الدين رمزيات لا علاقة فسيها بين الرمز والمرموز، ولا بين المثال والممثول، ولا بين الإشارة والمشار إليه، وشكل ذلك مدخلا خطيرا للأدعياء والأعداء يلجون من هذا الباب الواسع لترويج بدعهم، وبث أضاليلهم، والخروج في جرأة على حدود الشرع، ونصوص الإسلام[1]).

فمسألة تأويل النص القرآني بدون ضابط، وسيطرة الهوى على القائم بهذه المهمة تفتح بابا خطيرا لكل من يريد أن يتلاعب بالنصوص الشريفة في سبيل تقرير فكرة يدعوا إليها، أو نظرية يود إكسابها قداسة، واحتراما، وقد رأينا في عصرنا هذا من تلاعب بنصوص القرآن الكريم بهدف تفريغ النص من محتواه

(١) التصوف الإسلامي بين أنصاره وخصومه أ. د. عبد الرحمن المراكبي صـ ٢٤٦.

ومضمونه، وإلباسه فهما عبثيا، كما فعل نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون وغيرهما، وفي المبحث الأخير من هذا البحث سوف نذكر الشروط الواجبة فيمن يتعرض للنص القرآني، وكذلك الاحترازات الواجب توقيها عند القيام بهذه المهمة الجليلة.

المبحث الثالث

تأويل النص القــرآني وتوظيفه فلسفيا عند ابن رشــد[١]

كان لابن رشد أيضا إسهام في مسألة تأويل نصوص القرآن الكريم، وكان هدفه هو نفس هدف الشيخ الرئيس ابن سينا، وهو التوفيق بين آرائه الفلسفية والاعتقادية، وبين نصوص الشرع الشريف، إلا أن ابن رشد، كانت نظرته للنصوص الشرعية، وتنزيله إياها على آراءه واعتقاداته يعتبر شذوذا كبيرا في الفكر الفلسفي، إذ أنه من المعروف أن مذهب الفلاسفة المسلمين في الذات الإلهية هو التجريد المحض، ونفي التشبيه، ونفي أي مماثلة بين الخالق والمخلوق، حتى أدى بهم الأمر إلى الوقوع في مخالفات كبيرة بسبب تحرزهم وخشيتهم من نسبة الجسمية، أو التغير على الباري تعالى، حتى أدي بهم الأمر إلى نفي علم الباري تعالى بالجزئيات المتغيرة، خشية وقوع التغير في ذاته تعالى، وأيضا نفى زيادة الصفات على الذات خشية حدوث التركب، والكثرة في ذات الأول تعالى، وغير ذلك من المسائل التي وقعوا فيها بسبب تحاشيهم نسبة ما لا يليق بالذات الإلهية إليها، إلا أن موقف ابن رشد فيما يتعلق بالنصوص

(١) ابن رشد الحفيد محمّد بن أحمد بن محمّد القرطبيّ العلاّمة، فيلسوف الوقت، أبو الوليــد محمّد بن أبي القاسم حمد ابن شيخ المالكيّة أبي الوليد محمّد بن أحمد بن أحمد بن رشــد القرطبيّ. مولده: قبل موت جدّه بشهر، سنة عشرين وخمس مائة. عرض (الموطّأ) على أبيه. وأخذ عن: أبي مروان بن مسرّة، وجماعة، وبرع في الفقه، وله مــن التّــصانيف: (بداية المجتهد) في الفقه، و (الكليّات) في الطّبّ، و (مختصر المستصفى) في الأصول، ومؤلّف في العربيّة وولي قضاء قرطبة، فحمدت سيرته ومات محبوسا بداره بمــرّاكش، في أواخر سنة أربع وقال غيره: مات في صفر وقيل: ربيع الأوّل، سنة خمس (ينظــر سير اعلام النبلاء للذهبي جـــ ٢١ من صـــ ٣٠٧ إلى صـــ ٣٠٩ بتصرف).

القرآنية الوثيقة الصلة بهذه المسائل كان يتسم بالشذوذ، والغرابة، فإنه كان ظاهريا مغرقا في الظاهرية، وهذا على العكس تماما من ابن سينا فيما يتعلق بمنهجه من النصوص القرآنية، فكما رأينا فإن ابن سينا قد أوَّل النصوص القرآنية تأويلا باطنيا بعيدا كل البعد عن ظاهر النص، وفي هذا المبحث بمشيئة الله نوضح موقف ابن رشد من النصوص القرآنية الواردة في الشرع الشريف، والتي لها صلة بالمسائل التي تعرض لها.

في البداية فإن ابن رشد يرى أن الشرع له ظاهر وباطن، فالظاهر للعوام الذين لا تقوى عقولهم على إدراك باطن النص وحقيقته، لذلك ضرب لهم الشارع أمثال لتقريب المعاني إلى أذهانهم حتى يستطيعوا إدراكها (وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قِبَلِ فِطَرِهم، وإما من قبل عادَتِهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها، وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى: ظاهر، وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان[1]).

فسبب ورود الشرع بالظاهر والباطن كما يرى ابن رشد هم المخاطبين أنفسهم، لأن عقولهم، وأنظارهم ليست متساوية، فقوى القريحة يدرك باطن النص، وحقيقته، وأما ضعيفها فهو يكتفى بالمعنى الظاهر من النص، ولا يتكلف البحث عن حقيقة النص، وباطنه.

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لأبي الوليد محمد ابن رشد ـ صـ ٤٦ – مرجع سابق.

وفي هذا المعنى أيضا يقرر ابن رشد أنه قد وقع الإجماع على أنه يجب عدم حمل كل النصوص على ظاهرها، بل إن هناك نصوص واجبة التأويل، وأيضا لا ينبغي القول بأن جميع نصوص الشرع لها باطن، بل هناك بعض النصوص التي يجب حملها على ظاهرها فيقول ابن رشد (أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل[1]) فابن رشد لا يقول بأن جميع نصوص الشرع لها باطن، بل إنه يقر بأن هناك نصوص يجب حملها على ظاهرها، وفي هذا السياق فإننا نقرر أن ابن رشد قد انحاز انحيازا جارفا نحو الظاهر في بعض النصوص التي تخص الذات العلية، حتى وصل به الأمر إلى أن يقرر بناءا على نزعته الظاهرية، أن الحق سبحانه له صفة تسمى الجسمية ! وصفة أخرى تسمى الجهة ! وهذا ما سيتضح بالتفصيل من خلال تناولنا لمنهجه في التأويل في خلال هذا المبحث.

تأويل ابن رشد للنص الديني للدلالة على صحة قول الفلاسفة بقدم العالم.

كما هو معلوم فإن فلاسفة الإسلام قد ذهبوا إلى أن العالم قديم بالزمان، واستدلوا لى ذلك بأدلة عقلية كثيرة، ناقشهم فيها الإمام الغزالي مناقشات مطولة، وأبطلها جميعها، كما أبطلها كثير من السادة المتكلمين، إلا أن ابن رشد قد انتدب نفسه للدفاع عن فلسفة أرسطو الممثلة في فلسفة الفارابي وابن سينا، كما يرى، فناقش ابن رشد جميع حجج الإمام الغزالي، وقام بالرد عليه زاعما أنه بين تهافت ردود الغزالي، ثم سار ابن رشد في طريق آخر وهو تأييد مذهب الفلاسفة في تلك المسألة ببعض نصوص القرآن الكريم متوهما أنها تفيد القول بالقدم، وكان من بين هذه النصوص التي أراد أن يستدل بها على صحة قول

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لأبي الوليد محمد ابن رشد صـ ٣٣. مرجع سابق.

قدم مادة العالم قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ ﴾[1] وكذلك قوله تعالي: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ[2] ﴾، وقوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ تُبَدَّلُ ٱلۡأَرۡضُ غَيۡرَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ[3] ﴾ حيث زعم ابن رشد أن هذه النصوص الشريفة تدل بظاهرها على أنه كان هناك وجودا قبل هذا الوجود، وهو وجود العرش والماء، وأن السماوات قد خلقت من شيء وليس من العدم كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ ﴾ وفي هذا يقول ابن رشد (فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدَثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالي: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ[4] ﴾ يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالي: ﴿ يَوۡمَ تُبَدَّلُ ٱلۡأَرۡضُ غَيۡرَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ[5] ﴾ يقتضي أيضا بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود، وقوله تعالي: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ[6] ﴾ يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء[7]).

---

(١) فصلت: ١١.

(٢) هود: ٧.

(٣) إبراهيم: ٤٨.

(٤) هود: ٧.

(٥) إبراهيم: ٤٨.

(٦) فصلت: ١١.

(٧) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد صـــ٤٢، صـــ٤٣.

فابن رشد هنا يدعي أن الفلاسفة في قولهم بقدم الزمان والمادة أنهم علي ظاهر الشرع غير متأولين، لأن نصوص الشرع تفيد بظاهرها قدم الزمان، والدال على ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ[1]﴾ فظاهر النص الشريف قد أخبر أنه قبل خلق السماوات والأرض كان هناك زمان، وأن السماوات والأرض استغرق زمان خلقها مقدار ستة أيام من الزمان، وكذلك فإنه فد استدل بظاهر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ على أن قدم المادة التي وجد منها العالم، وأن العالم لم يوجد من العدم كما يقرره المتكلمون، وإنما وجد من مادة سابقة على وجوده، هذه المادة هي الدخان.

هذا ما يقرره ابن رشد في صدد حديثه عن مسألة قدم العالم وحدوثه وإشكالية هذه المسألة بين المتكلمين والفلاسفة، ومن الواضح كما رأينا أنه قد انحاز انحيازا تاما إلى مذهب الفلاسفة، ووظف النص القرآني لخدمة مذهبهم، ومن الملاحظ أن ابن رشد هنا قد أغرق في حمل النصوص على ظواهرها، وصَرْفِ مفهومها للدلالة على قدم الزمان والمادة، وهذا التأويل من ابن رشد يعد مخالفة لكلامه الذي قرره في مسألة التأويل عندما قال (ونحن نقطع قطعا 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، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول[2]).

(١) هود: ٧.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد صـــ ٣٣.

فأدلة الفلاسفة على قدم الزمان والمادة[1] لم ترق بعد إلى درجة البرهان، ومع ذلك فإنها خالفت ظاهر الشرع القائل بأن الله تعالى خلق السماوات والأرض، ومن المعلوم أن مفهوم الخلق هو الإيجاد من العدم، وليس من مادة سابقة، وفي زمان سابق كما يقرر ابن رشد، فابن رشد أراد أن يحمل النصوص القرآنية حملا، ويتعمد لي أعناق دلالتها ليا حتى يتمكن من التدليل على صحة ما ذهب إليه الفلاسفة.

تأويل ابن رشد للنصوص القرآنية للدلالة على أن لله تعالى صفة الجسمية.

من المعلوم أنه إذا تصفحنا آيات القرآن الكريم من أولها إلى آخرها، فإننا لا نجد فيها نصا واحدا يصرح، أو حتى يلمح إلى أن الباري تعالى جسما، أو أن له صفة تسمى الجسمية، لكن ابن رشد يبدوا أنه كان له فهم آخر لنصوص القرآن الكريم الموهمة للتشبيه، فقد فهم من مجموع هذه النصوص الشريفة أن للباري تعالى صفة تسمى الجسمية، فابن رشد يقرر أولا أنه لا توجد مماثلة بين الخالق والمخلوق، والقرآن الكريم (قد صرح به أيضا في غير ما آية من الكتاب العزيز، وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾[2]﴾وقوله: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ[3]﴾هي برهان قوله تعالى

(١) استدل الفلاسفة على قدم العالم بأدلة متعددة أهمها أربعة:

١- قدم الزمان.

٢- قدم المادة.

٣- دليل العلة التامة.

٤- أن الباري فيما لا يزال متصفا بالجود وهذا يتنافى مع القول بحدوث العالم.

(٢) [الشورى: ١١].

(٣) [النحل: ١٧].

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وذلك أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق(١).

وهذا الكلام من ابن رشد يعد تمهيدا لما يريد تقريره، وهو إثبات أن للباري تعالى صفة تسمي الجسمية، وقد رأينا أنه قال "أن صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق" أي أنه لا مانع من وجود صفة للخالق هي موجودة في المخلوق، لكن على جهة غير الجهة الموجودة في المخلوق، وهذا الكلام لا نزاع فيه إذ أن الحادث والقديم لهما صفة الوجود، والسمع والبصر، ونحو ذلك، ووجود هذه الصفات في القديم تعالى هو غير وجودها في الحادث، وعلى ذلك فإن هذا الكلام من ابن رشد لا ينبغى أن يطلق هكذا، وإنما الواجب أن يقيد بأن تكون هذه الصفات مما يليق بذاته تعالى، وأن يكون قد ورد الإذن الشرعي في إطلاق هذه الوصف عليه.

لكن ابن رشد فهم من نصوص الشرع الشريف المخبرة عن نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق شيئا آخر غير هذا، فهو يقرر أن نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق (يفهم منه شيئان: أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق،

(١) مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد صـ ١٦٨، ١٦٩ – تقديم وتحقيق دكتور: محمود قاسم – ملتزمة الطبع والنشر – مكتبة الأنجلو المصرية – الطبعة الثانية – ١٩٦٤م.

والثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل[1]) فابن رشد فهم من نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق أن الخالق لا توجد فيه كثير من صفات المخلوق، وهو يقول كثير، ولم يقل كل، مع أن المماثلة هي تمام المطابقة، وأيضا فهم من نفي المماثلة أن الخالق توجد فيه صفات من صفات المخلوق لكن على جهة أتم وأفضل مما هو المخلوق!

وبناءا على هذا الفهم من ابن رشد فإنه قرر أن للباري تعالى تسمى صفة الجسمية فقال (فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية، هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق؟ أم هي من المسكوت عنها؟ فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها، وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه، واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز[2]) فابن رشد مهد أولا لأثبات الاشتراك بين الخالق والمخلوق في بعض الصفات، وزعم أن ذلك هو المفهوم من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾وذلك حتى لا يعترض عليه أحد ويقول له كيف تقول باشتراك الخالق والمخلوق في بعض الصفات، والقرآن الكريم يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ثم انطلق من تأسيسه هذا وقرر أن للباري تعالى صفة تسمى الجسمية، وأن الشرع لم يصرح بذلك، لكنه إلى التصريح أقرب من النفي، وابن رشد زعم ذلك استنادا إلى أن الشرع الشريف قد أخبر أن للباري تعالى وجها في كثير من آيات القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾[3]﴾وقوله: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ

(١) مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد صـ ١٦٩.

(٢) المصدر السابق صـ ١٧٠.

(٣) [البقرة: ١١٥].

﴿وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾[1] وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٣٨﴾﴾[4] وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾﴾[5] وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[6] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴿٩﴾﴾[7] وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾﴾[8] هذه هي مواطن ذكر أن لله وجها في القرآن الكريم، والتي أراد ابن رشد اتخاذها دليلا على أن لله تعالى صفة تسمى الجسمية، ولا شك أن ابن رشد قد انقدح في ذهنه معنى الجسمية المعروف، لأنه فهم أن لله صفة تسمى الجسمية، بناءا على إخبار القرآن الكريم أن لله وجه، ولم يرد في ذهنه معنى المجاز أو الكناية، أو أدوات فهم النص، فقام بتأويل هذه النصوص إلى أنها تدل على أن للباري تعالى صفة تسمى الجسمية.

(١) [الأنعام: ٥٢].
(٢) [الرعد: ٢٢].
(٣) [القصص: ٨٨].
(٤) [الروم: ٣٨].
(٥) [الروم: ٣٩].
(٦) [الرحمن: ٢٧].
(٧) [الإنسان: ٩].
(٨) [الليل: ٢٠].

وكما صرح الباري تعالى بأن لله وجها، فإنه قد صرح أيضا أنه تعالى له يدين وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾(٢) قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾(٣) قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾(٤).

اتخذ ابن رشد من هذه النصوص الشريفة دليلا على أن الشرع إلى التصريح أقرب منه إلى النفي في الدلالة على أن لله تعالى صفة تسمى الجسمية، وأنها في الخالق أتم وأكمل وجودا منها في المخلوق، والأمر الذي يهمنا هنا في موضوع هذا البحث هو أن ابن رشد قد أوَّل النصوص الكريمة تأويلا منحرفا ليدلل على مذهبه في أن الله تعالى جسم، وهو في هذا لا يفترق كثيرا عن المشبهة والمجسمة.

تأويل ابن رشد للنصوص القرآنية للدلالة على أن اللّه تعالى في جهة

كما رأينا سابقا فإن ابن رشد قد استخدم النصوص القرآنية وأوَّلَهَا ليستدل بها على أن لله تعالى صفة تسمى الجسمية، ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد من التأويل التعسفي، بل ذهب ليقرر أن الباري تعالى في جهة، وأنه في جهة الفوق، وأنه في السماء، وقد استخدم ابن رشد في التدليل على ذلك بعض نصوص القرآن الكريم، وهذا القول من ابن بعد تقريره السابق "أن الله تعالى

(١) [المائدة: ٦٤].
(٢) [الفتح: ١٠].
(٣) [يس: ٧١].
(٤) [ص: ٧٥].

جسما" لا يعد قولا غريبا! لماذا؟ لأنه ما من جسم إلا ولا بد أن يوجد في جهة، ولأن الجهة من صفات الأجسام، فكونه في جهة هو لازم لكونه جسما.

ذهب ابن رشد في البداية إلى تقرير أن هذه الصفة مما أجمعت عليها الأمة منذ ظهور، وأنه قد وقع الإجماع على إثباتها، حتى جاءت المعتزلة ونفتها، وتبعهم على نفيها السادة الأشاعرة، أي أن المعتزلة والأشاعرة قد خرفوا إجماع الأمة في إثبات الجهة لله تعالى كما يرى ابن رشد!

يقول ابن رشد عن إثبات الجهة في حق الباري تعالى: (وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية[1]، كأبي المعالى ومن اقتدى به

(١) هذا القول من ابن رشد يفيد أن متقدمي الأشاعرة ومنهم الإمام الأشعري كانوا يثبتون الجهة لله، مع أن الأشعري عند حديثه عن قول أصحاب الحديث وأهل السنة في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) ذكر جملة عقيدة أهل الحديث وأهل السنة، ولم يذكر منها أن الباري تعالى في جهة أو أنه تعالى له صفة تسمى الجهة – ينظر مقالات الإسلامين واختلاف المصليين للإمام أبي الحسن الأشعري جـ ١ من صـ ٣٤٥ إلى صـ٣٥٠ وكذلك فإن الكتب المعتمدة للأشعري ككتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع تفيد أنه لا يقول بأن الباري تعالى في جهة، وكذلك معتمد جمهور أئمة المذهب قبل الجويني هو تنزيه الباري تعالى عن الجهة، ولذلك فإننا نرى الجويني في كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة يقول عن هذه المسألة (مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى، يتعالى عن التحيز، والتخصص بالجهات) "الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني صـ ٤٤ – ضبط وتحقيق أ. د. أحمد السايح – المستشار توفيق علي وهبة – الناشر مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م."، ولو كان معتمد مذهب الأشاعرة قبل الجويني إثبات الجهة لله تعالى لما ذكر الجويني أن تنزيه الباري تعالى عن الجهة هو مذهب أهل الحق قاطبة، فتقرير ابن رشد مذهب الأشاعرة بهذه الطريقة يفتقر إلى الدقة.

بقوله[1]) هكذا أراد ابن رشد أن يكسب مذهبه قداسة دينية عن طريق القول بأن إثبات الجهة بالنسبة لله تعالى هو مما وقع عليه الأجماع، وأن نفاة الجهة هم كالشواذ في الأمة، لأنهم قد خرقوا هذا الإجماع.

ثم ذهب ابن رشد ليقرر أن نصوص القرآن الكريم تدل على معتقده بأن الله تعالى في جهة، فقال (وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾[2] ومثل قوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾﴾[3] ومثل قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾[4] ومثل قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾[5] إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤولا، وإن قيل إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب .... وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك[6]).

هذا الكلام من ابن رشد يدل بما لا يدع مجالا للشك على أنه قد استخدم النص القرآني استخداما سيئا ليدل له على معتقده الذي يؤمن به ويدعوا إليه،

(١) مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد صـ ١٧٦.
(٢) [الحاقة: ١٧].
(٣) [السجدة: ٥].
(٤) [المعارج: ٤].
(٥) [الملك: ١٦].
(٦) مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد صـ ١٧٦.

وكما استخدم ابن سينا النصوص القرآنية للدلالة على نظرياته، وآراءه الفلسفية، فكذلك فعل ابن رشد، وكلاهما يلتقي في أنهما قد أولا نصوص القرآن الكريم بدون مراعاة آلات، وأدوات تفسير النص القرآني، وكذلك اقتطاع النص من سياقة الذي ورد فيه، وحمله على معان أخرى فاسدة لا يحتملها النص، ولا يؤيدها العقل، وفي المبحث التالي أتناول تأويلات ابن سينا وابن رشد في ميزان الشروط والضوابط التي وضعها العلماء والمفسرون.

المبحث الرابع
نقد التوظيف الفلسفي للنص القرآني من خلال التأويل عند ابن سينا وابن رشد في ميزان الشروط والضوابط التي وضعها المفسرون

رأينا فيما مضى في المبحثين السابقين تأويلات ابن سينا، وابن رشد لبعض نصوص القرآن الكريم، وظهر لنا أنهما قد حملا النصوص الشريفة على معان وأفكار هي من صميم مذهبهم، ولا تدل عليها النصوص الكريمة، وقد التقى ابن رشد وابن سينا في أنهما يصرفان دلالة النصوص إلى نظرياتهم ومذاهبهم، إلا أنهما يفترقان في المنهجية فابن سينا كان باطنيا إلى أبعد ما يكون فهو قد استنفذ جهده في صرف النص إلى معان بعيدة جدا عن مدلولات النص، بخلاف ابن رشد الذي كان ظاهريا إلى أبعد حد، فقد وقف على ظاهر النص، ولم يكلف نفسه البحث في دلالته، لكنه صرفه أيضا إلى معنى ظاهري يريد أن يستدل عليه، وفي هذا المبحث بمشيئة الله تعالى أتناول منهجية ابن سينا، وابن رشد بالنقد، وبيان أنها غير قائمة على وجه صحيح، ولا على قواعد علمية يمكن أن يحتكم إليها، ويسار عليها كمنهج، ويرجع لها عند الحاجة، وذلك يتضح لنا من خلال الآتي .

أولا: شروط تفسير النص القرآني

ذكر العلماء أنه كي يتضح المراد من النص القرآني فلا بد من عدة شروط يراعيها القائم بهذه المهمة، حتى يكون عمله صحيحا، وجاريا على قواعد وشروط أهل العلم، وقد ذكر هذه الشروط الأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون فقال (اشترط العلماء في المفسِّر الذي يريد أن

يُفسِّر القرآن برأيه بدون أن يلتزم الوقوف عند حدود المأثور منه فقط، أن يكون مُلِماً بجملة من العلوم التي يستطيع بواسطتها أن يُفسِّر القرآن تفسيراً عقلياً مقبولاً، وجعلوا هذه العلوم بمثابة أدوات تعصم المفسِّر من الوقوع في الخطأ، وتحميه من القول على الله بدون علم. وإليك هذه العلوم مفصَّلة، مع توضيح ما لكل علم منها من الأثر في الفهم وإصابة وجه الصواب:

الأول: علم اللغة.

الثاني: علم النحو.

الثالث: علم الصرف.

الرابع: الاشتقاق.

الخامس والسادس والسابع: علوم البلاغة الثلاثة "المعاني، والبيان، والبديع. وهذه العلوم الثلاثة من أعظم أركان المفسِّر، لأنه لا بد له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز، وذلك لا يُدرك إلا بهذه العلوم.

الثامن: علم القراءات.

التاسع: علم أصول الدين.

العاشر: علم أصول الفقه.

الحادي عشر: علم أسباب النزول.

الثاني عشر: علم القصص.

الثالث عشر: علم الناسخ والمنسوخ.

الرابع عشر: الأحاديث المبيِّنة لتفسير المجمل والمبهم، ليستعين بها على توضيح ما يشكل عليه.

الخامس عشر: علم الموهبة: وهو علم يُورثه الله تعالى – لمن عمل بما علم، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {**واتقوا الله وَيُعَلِّمُكُمُ الله**[1]}[2]).

هذه العلوم الأربعة عشر هي الضامن من الخطأ والزلل للذي يتعرض لتبيين مراد الله من النص القرآني، وبدون مراعاتها، وحصولها في المفسر فإن تفسيره يكون غير مقبول، لأنه لم يراع فيه القواعد العلمية، أما العلم الخامس عشر وهو علم الموهبة الذي ذكره الإمام الذهبي فهو محض هبة ومنحة من الله، ولا يمكن للإنسان أن يكتسبها.

ومن الملاحظ من خلال عرضنا لبعض تأويلات ابن سينا، وابن رشد لبعض نصوص القرآن الكريم، أنهما لم يراعيا هذه العلوم عند قيامهم بتلك المهمة، لأن هذه العلوم الخمسة عشر لم تكن متوفرة عندهم من جهة، ومن جهة أخرى فإن وجهتهم، وهدفهم الأساس عند قيامهم بتأويل النصوص هو نصرة مذاهبهم، والبرهنة على نظرياتهم الفلسفية.

ثانيا: الاحترازات التي يجب مراعاتها عند التعرض للنص القرآني

اشترط العلماء فيمن يفسر القرآن الكريم عدة أمور يجب أن يتجنبها عند قيامه بالتفسير فقال الذهبي:

(هناك أُمور يجب على المفسِّر أن يتجنبها في تفسيره حتى لا يقع في الخطأ ويكون ممن قال في القرآن برأيه الفاسد، وهذه الأمُور هي ما يأتي:

أولاً: التهجم على بيان مراد الله تعالى من كلامه مع الجهالة بقوانين اللغة وأصول الشريعة، وبدون أن يُحَصِّل العلوم التي يجوز معها التفسير.

---

(١) [البقرة: ٢٨٢].

(٢) التفسير والمفسرون للدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: ١٣٩٨هـ) الجزء: ١ صفحة: ١٨٩ إلى صـ ١٩١. بتصرف شديد – الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة.

ثانياً: الخوض فيما استأثر الله بعلمه، وذلك كالمتشابه الذى لا يعلمه إلا الله، فليس للمفسِّر أن يتهجم على الغيب بعد أن جعله الله تعالى سراً من أسراره وحَجَبه عن عباده.

ثالثاً: السير مع الهوى والاستحسان، فلا يُفسِّر بهواه ولا يُرَجِّح باستحسانه.

رابعاً: التفسير المقرر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً، فيحتال في التأويل حتى يصرفه إلى عقيدته، ويرده إلى مذهبه بأي طريق أمكن، وإن كان غاية في البُعْدِ والغرابة.

خامساً: التفسير مع القطع بأن مراد الله كذا وكذا من غير دليل، وهذا منهى عنه شرعاً، لقوله تعالى: {**وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**[1]}[2]).

والملاحظ من خلال رحلتنا مع ابن سينا وابن رشد أنهما لم يراعيا هذه الشروط، ومن ثم جاء تفسيرهما على تلك الصورة التي رأينا من التهجم على مراد الله، وإلصاق آراء ونظريات بالقرآن الكريم، لإلباسها ثوب القداسة، والتبجيل، فرأينا ابن سينا مثلا يؤول ءاية سورة النور على أنها تشير إلى العقول تارة، وإلى أوصاف للنبي (ﷺ) تارة أخرى، لأن تأويله قائم على غير منهج، وعلى غير علم، وكذلك رأينا ابن رشد يذهب إلى القول بأن الباري تعالى له صفة تسمى الجسمية، لأن القرآن ورد بأنه تعالى له وجه ويد وعين، فحمل هذه النصوص على ظاهرها، ثم توصل في النهاية إلى أنه تعالى جسم، أو له صفة الجسمية ثم كي يهرب من حكم الشرع بأنه تعالى ليس كمثله شيء، راح ليزعم أنه سبحانه جسم لا كالأجسام، فوقع في خطأ آخر، وهو إطلاق لفظ الجسم عليه سبحانه، ولم يرد إذن شرعي بهذا الإطلاق، فوجب الامتناع عنه

(١) الآية [١٦٩] من سورة البقرة.

(٢) التفسير والمفسرون للذهبي جـ ١ صـ ١٩٦.

يقول الإمام الغزالي: (ندعي أن صانع العالم ليس بجسم، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين، و إذا استحال أن يكون جوهرا استحال أن يكون جسما، و نحن لا نعني بالجسم إلّا هذا فإن سماه جسما و لم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل فإن العقل لا يحكم في اطلاق الألفاظ و نظم الحروف و الأصوات التي هي اصطلاحات، و لأنه لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص و يجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر، و لا يترجح أحد الجائزين عن الآخر إلّا بمخصص و مرجح، كما سبق، فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص، فيكون مصنوعا لا صانعا و مخلوقا لا خالقا[١])

فإطلاق لفظ الجسم على الله تعالى غير جائز عقلا وشرعا، وعليه فلا يصح إطلاقه عليه سبحانه.

ثم في النهاية نقول (إن الفلاسفة الموفقين بين الدين والفلسفة، كانت لهم طريقتان يسيرون عليهما في توفيقهم.

أما الطريقة الأولى: فهي طريقة التأويل للنصوص الدينية والحقائق الشرعية، بما يتفق مع الآراء الفلسفية، ومعنى هذا إخضاع تلك النصوص والحقائق إلى هذه الآراء حتى تسايرهم وتتمشى معها[٢] .

وأما الطريقة الثانية: فهي شرح النصوص الدينية والحقائق الشرعية بالآراء والنظريات الفلسفية، ومعنى هذا أن تطغى الفلسفة على الدين وتتحكم في نصوصه، وهذه الطريقة أخطر من الأولى، وأكثر شراً منها على الدين[٣]).

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي صـــ ٣٢ – وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٤٢٤هـــ – ٢٠٠٤م.

(٢) وهذا ما لمسناه هنا في خلال هذا البحث، وقمنا بوضع أيدينا عليه.

(٣) التفسير والمفسرون للذهبي الجزء: ٢ صفحة: ٣٠٩

وكما رأينا في خلال هذا البحث فإن ابن سينا وابن رشد قد انتهجا الطريقتين معا، فهما قد أولا النصوص الشرعية لكي تتوافق مع نظرياتهم الفلسفية، وأخضعا النصوص الشرعية لهذه النظريات.

أما بالنسبة للطريقة الثانية فهي من الطرق التي انتهجها ابن سينا وابن رشد، ويظهر ذلك من خلال شرح ابن سينا لسورة الإخلاص على وفق آراءه الفلسفية، وكذلك ابن رشد عند تأويلة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾[1] على أنها تؤيد القول بقدم العالم، وأنه خلق من مادة سابقة عليه.

ثالثا: المنهجية الصحيحة في التأويل

رأينا فيما مضى كيف يسير الفلاسفة في تأويلهم للنص القرآني مع أهوائهم، وميولهم، وأن ذلك أوقعهم في أخطاء لم يستطيعوا منها خلاصا، ولذلك فإن العلماء قد ذكر أن هناك مصادر معتبرة ومحددة يجب على المتعرض للنص القرآني أن يراعيها حتى يكون عمله صحيحا، وقد ذكر الدكتور الذهبي هذه المصادر فقال (المصادر التي يجب على المفسِّر أن يرجع إليها عند شرحه للقرآن، حتى يكون تفسيره جائزاً ومقبولاً:

أولاً: الرجوع إلى القرآن نفسه، وذلك بأن ينظر في القرآن نظرة فاحص مُدَقِّق، ويجمع الآيات التي في موضوع واحد، ثم يقارن بعضها ببعضها الآخر، فإن من الآيات ما أُجْمِل في مكان وفُسِّر في مكان آخر، ومنها ما أُوجز في موضع وبُسِط في موضع آخر، فيحمل المُجمَل على المُفسَّر، ويشرح ما جاء موجزاً بما جاء مُسهباً مُفصَّلاً، وهذا هو ما يسمونه تفسير القرآن بالقرآن، فإن عدل عن هذا وفسَّر برأيه فقد أخطأ وقال برأيه المذموم.

(١) [فصلت: ١١].

ثانياً: النقل عن الرسول (ﷺ)، مع الاحتراز عن الضعيف والموضوع فإنه كثير، فإن وقع له تفسير صحيح عن رسول الله (ﷺ) فليس له أن يعدل عنه ويقول برأيه، لأن النبي (ﷺ) مؤيَّد من ربه، وموكول إليه أن يُبَيِّن للناس ما نُزِّل إليهم، فمَن يترك ما يصح عن النبي (ﷺ) في التفسير إلى رأيه فهو قائل بالرأي المذموم.

ثالثاً: الأخذ بما صحّ عن الصحابة في التفسير، ولا يغتر بكل ما يُنسب لهم من ذلك، لأن في التفسير كثيراً مما وُضِع على الصحابة كذباً واختلاقاً، فإن وقع على قول صحيح لصحابي في التفسير، فليس له أن يهجره ويقول برأيه، لأنهم أعلم بكتاب الله، وأدرى بأسرار التنزيل، لِمَا شاهدوه من القرائن والأحوال، ولما اختُصوا به من الفهم التام والعلم الصحيح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم، كالأئمة الأربعة: الخلفاء الراشدين، وأُبَيّ بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم.

رابعاً: الأخذ بمطلق اللغة، لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، ولكن على المفسِّر أن يحترز من صرف الآية عن ظاهرها إلى معان خارجة محتملة، يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا توجد غالباً إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلافها، روى البيهقي في الشُعَب عن مالك (رضي الله عنه) أنه قال: "لا أُوتِيَ برجلٍ غير عالِم بلغة العرب يُفسِّر كتاب الله إلا جعلته نكالاً[1]".

خامساً: التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمتقضب من قوة الشرع، وهذا هو الذى دعا به النبي (ﷺ) لابن عباس حيث قال: "اللَّهم فقِّهه في الدين وعلِّمه

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان عن مالك – باب تعظيم القرآن – فصل في ترك التفسير بالظن – حديث رقم ٢٠٩٠.

التأويل[١]" والذى عناه علىٌّ (ﷺ) بقوله – حين سُئِل: هل عندكم عن رسول الله (ﷺ) شئ بعد القرآن؟ فقال: "لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهم يؤتيه الله (ﷻ) رجلاً في القرآن"[٢])

وكما رأينا فإن ابن سينا وابن رشد لم يراعيا أيا من هذه المصادر عند تعرضهما للنص القرآني، ولذلك جاء تأويلهما مرفوضا، وغير مستساغ، وتهجم على مراد الله تعالى من النص الشريف.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده حديث رقم ٢٨٧٩، وأخرجه ابن حبان حديث رقم ٧٠٥٥.

(٢) التفسير والمفسرون للذهبي جـ ١ صـ ١٩٥ بتصرف يسير.

الخاتمة

نحمد الله (ﷻ) في الابتداء والانتهاء وفي كل وقت وحين، وبعد فقد تم هذا البحث الخاص بإبراز كيفية توظيف النص القرآني من قبل ابن سينا وابن رشد لخدمة آراءهم الفلسفية، وبعد انتهاء هذا البحث يمكن أن نصل إلى النتائج الآتية:

أهم النتائج:

١- حرص ابن سينا وابن رشد الشديد على التوفيق بين آراءهما وبين النصوص الدينية.

٢- أن ابن سينا وابن رشد لجئا إلى التأويل التعسفي لبعض نصوص الشرع الشريف في سبيل تقرير مذاهبهم.

٣- أن تأويل ابن سينا يختلف تماما عن تأويل ابن رشد فابن سينا تأويله كان باطنيا إلى أبعد حد، بخلاف ابن رشد الذي كان تأويله ظاهريا، بل مغرقا في الظاهرية وقد اتضح ذلك جليا من خلال فهم ابن رشد لبعض النصوص الموهمة للتشبيه وصرف دلالتها على أنها تفيد أن للباري تعالى صفة تسمى الجسمية.

٤- أن دافع ابن سينا وابن رشد لتأويل النصوص الشرعية كان بهدف إلباس آراءهم ونظرياتهم ثوب القداسة، وجعلها محفوفة بإطار من الدين، حتى لا يعق فيها أحد، ولا يجرأ شخص على نقدها والطعن فيها.

٥- أن إعمال العقل في النص الشرعي بدون توفر أدوات فهمه يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في مزالق ومخاطر عظيمة مثل ما حدث مع ابن سينا وابن رشد في تأويلهما للنصوص التي تم التعرض لها في خلال هذه الدراسة.

٦- أن ابن سينا قد فتح باب تأويل النص، واستخدام الرمز والإشارة للتعبير عن الآراء والنظريات التي يدعوا إليها، وقد تبعه على ذلك فلاسفة الصوفية أمثال ابن العربي والحلاج، وسارا على نهجه في استخدام النصوص الشريفة لتأييد آراءهم، فرأيناهم يستدلون ببعض نصوص القرآن على وحدة الوجود، وعلى الفناء بالمعنى الصوفي الفلسفي، وغير ذلك.

التوصيات:

توصي هذه الدراسة بما يلي:

١- عدم الخوض في تأويل النصوص الشرعية إلا بعد اكتساب العلوم المؤهلة لهذه المهمة العظيمة.

٢- دعوة الباحثين إلى المزيد من الدراسة حول توظيف الفلاسفة للنصوص القرآنية في استدلالهم على آراءهم، والمقارنة بين الفلاسفة المسلمين وبين المتكلمين في هذه المسألة.

٣- ضرورة إبراز الفرق بين مناهج التفكير واتجاهات البحث بين الفلاسفة المسلمين، وبالخصوص ابن سينا الذي كان في تأويله باطنيا إلى أبعد حد، وبين ابن رشد الذي كان مغرقا في الظاهرية والتشبيه والتجسيم.

الدكتور

أنور عبد الجليل جمعة رضوان

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- الإتقان في علوم القران المؤلف: جلال الدين السيوطي – المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم – الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب – الطبعة: ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٢- الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي – تحقيق وتعليق: إبراهيم العجوز طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.

٣- الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني صـ ٤٤ – ضبط وتحقيق أ. د. أحمد السايح – المستشار توفيق علي وهبة – الناشر مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.

٤- أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازي – تحقيق: أحمد حجازي السقا – طبعة دار الجيل – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – سنة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

٥- أضحوية في أمر المعاد لابن سينا – تحقيق د. سليمان دنيا – ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي – مطبعة الاعتماد بمصر – الطبعة الأولى – ١٣٦٨هـ – ١٩٤٩م.

٦- الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي – وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

٧- إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي – راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد – طبعة المكتبة التوفيقية – أمام الباب الأخضر – سيدنا الحسين – بدون تاريخ.

٨- البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي – قام بتحريره عبد القادر عبد الله – وزارة الأوقاف والشئون الدينية – الكويت.

٩- البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني – تقديم وتحقيق د. عبد العظيم محمود الديب – طبعة دار الوفاء – المنصورة – الطبعة الرابعة – ١٤١٨هـ.

١٠- التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي – الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس – سنة النشر: ١٩٨٤هـ.

١١- التصوف الإسلامي بين أنصاره وخصومه أ. د. عبد الرحمن المراكبي – دار محيسن للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الثانية – ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

١٢- تفسير القرآن العظيم لابن كثير – تحقيق: سامي بن محمد سلامة – الناشر دار طيبة للنشر والتوزيع – الطبعة الثانية – ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

١٣- التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي – الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة: الثالثة – ١٤٢٠هـ.

١٤- تفسير آية سورة النور لابن سينا ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا د. حسن عاصي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى – بيروت – لبنان – ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

١٥- تفسير سورة الإخلاص لابن سينا – ضمن كتاب التفسير القرآني

واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا دراسة وتحقيق د. حسن عاصي.
١٦- التفسير والمفسرون للدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: ١٣٩٨هـ) - الناشر مكتبة وهبة - القاهرة.
١٧- تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري - المحقق: محمد عوض مرعب - الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة: الأولى - ٢٠٠١م.
١٨- جامع البيان لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري- تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة - الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
١٩- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي - تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش - الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م- الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة.
٢٠- حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد - حققه وعلق عليه، وشرح غريب ألفاظه - الأستاذ الدكتور: على جمعة محمد الشافعي- طبعة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - الطبعة الأولى - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٢١- رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم لابن سينا - ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا - الطبعة الثانية - طبعة دار العرب - الفجالة - القاهرة.
٢٢- رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا

﴿وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ لابن سينا ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا دراسة وتحقيق د. حسن عاصي.

٢٣- سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي – طبعة مؤسسة الرسالة – تحقيق مجموعة من المحققين – بإشراف الشيخ شعيب أرناؤوط – الطبعة الثالثة – سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

٢٤- شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي تحقيق د. سليمان دنيا – طبعة دار المعارف بمصر – الطبعة الثانية – بدون تاريخ.

٢٥- عيون الأنباء في طبقات الأطباء: لأحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ)، تحقيق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة – بيروت.

٢٦- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال للقاضي أبي الوليد محمد ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥هـ – تحقيق د. محمد عمارة – وزارة الثقافة – الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة – ٢٠١٧م.

٢٧- الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية – د. محمد السيد نعيم، د. عوض الله حجازي – الطبعة الثانية د- ت.

٢٨- لسان العرب المؤلف: ابن منظور – الناشر: دار صادر – بيروت – الطبعة: الثالثة – ١٤١٤هـ.

٢٩- المستصفى للإمام أبي حامد الغزالي – تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي – طبعة دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى – ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

٣٠- المعجم الفلسفي د. جميل صليبا - طبعة دار الكتاب اللبناني – مكتبة المدرسة – بيروت- لبنان – ١٩٨٢م.
٣١- مقالات الإسلامين واختلاف المصليين للإمام أبي الحسن الأشعري – تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٣٢- مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد- تقديم وتحقيق دكتور: محمود قاسم – ملتزمة الطبع والنشر – مكتبة الأنجلو المصرية – الطبعة الثانية – ١٩٦٤م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الملخص باللغة العربية	١٩٥١
الملخص باللغة الإنجليزية	١٩٥٣
المقدمة	١٩٥٥
المبحث الأول: تعريف التأويل في اللغة، وفي اصطلاح العلوم المختلفة	١٩٥٧
المبحث الثاني: تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفيا عند الشيخ ابن سينا	١٩٧٤
المبحث الثالث: تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفيا عند ابن رشد	٢٠٠٤
المبحث الرابع: نقد التوظيف الفلسفي للنص القرآني من خلال التأويل عند ابن سينا وابن رشد في ميزان الشروط والضوابط التي وضعها المفسرون	٢٠١٧
الخاتمة	٢٠٢٥
فهرس المصادر والمراجع	٢٠٢٧
فهرس الموضوعات	٢٠٣٢