قانون التأويل
بين الغزالي وابن رشد

د. هاجر دوير حاشوش
جامعة بغداد – كلية التربية / ابن رشد
قسم علوم القرآن

مقدمة:

قد ينظر إلى الكتابة عن الغزالي أو ابن رشد على أنها كتابة في موضوع أشبه ما يكون بالمستهلك ولن يأتي بشيء جديد بعد الكم الكبير من البحوث والرسائل والكتب التي تناولتهما بالبحث والتحليل.

غير أن هذه النظرة – في الحقيقة – تتغاضى عن كون البحث العلمي بحثاً مستمراً لا يقف عند حد ما دام العقل المعرفي عقل اجتهادياً يبحث دائماً عن الجديد أو عن إضاءة نقاط لم يسلط عليها الضوء بمقدار ما تستحق أو ما تستبطن.

وموضوع التأويل عند كل من الغزالي وابن رشد يمكن القول أنه من مصاديق هذه الحقيقة، فهو بحث يستبطن مجموعة حقائق لها أهميتها في الموقف النهائي من هذين العلمين في مقدمتها أنهما يكادان يتطابقان في قانون التأويل، وهي حقيقة قبل اكمال هذا البحث كانت فرضية عند الباحث بعد اطلاعه على نصوصهما في هذا الموضوع، ومنها أن التعريف المشهور والمعروف عن ابن رشد في تعريف التأويل هو تعريف غير دقيق ويتناقض مع موقفه التأويلي في عموم نصوصه ولاسيما النصوص الفقهية.

إذن تأتي أهمية هذا البحث في إبراز قانون التأويل عند هذين العلمين وتحديد تفاصيل جزئياته وكما أن للبحث أهمية أخرى تنبع من كون التأويل من ابرز أدوات البحث العقلي في التراث الإسلامي في معالجة إشكالية دلالة النصوص غير حاسمة الدلالة وقد استعان بها العقل الفلسفي في بناء المنظومة العقائدية عقلياً هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن العلاقة بين الغزالي وابن رشد على مستوى البحث الفلسفي هي علاقة خصام وتقاطع كما هو ثابت في تاريخ الفكر الإسلامي، وهنا لو خرجنا بنتيجة بكون العلاقة بينهما على مستوى قانون التأويل هي علاقة توافق تكاد تصل إلى التطابق، فإن هذا يدفعنا إلى إعادة النظر في حقيقة هذه الخصومة ومداها.

إن البحث عن الغزالي وعن ابن رشد ما زال خصباً خصوبة انتاجهم المعرفي وهذا البحث يأتي في إطار ثمرات هذا الإنتاج والابداع عندهما.

وفيما يتعلق بعنوان البحث، فهو في الحقيقة عنوان مستعار من أحد كتب الغزالي، تم اختياره حرصاً من الباحثة استحضار ما أمكن من لغة العلمين في البحث، كما أنه يتضمن عمقاً دلالياً، إذن مفهوم القانون ليس بمعناه الاصطلاحي الخاص وهو كونه قاعدة كلية تنطبق على جزئياتها، بل بمعنى ملاك القانون وهو عبارة عن الحدود والقيود والموجهات لموضوع القانون وهو هنا التأويل فالبحث يتناول هذه الجوانب في تفاصيله التي أجملت بثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تناول موضوع التأويل عند العلمين وهل أنه موضوع واحد أو متعدد، وعلى كل فرض هل هما متفقان في ذلك أم مختلفان.

المبحث الثاني: تناول آلية التأويل مقارناً ذلك عند العلمين، وما هي خطوات هذه الآلية وهل هي خطوات مرجعهما واحد عندهما.

المبحث الثالث: تناول الحكم الفقهي للممارسة التأويلية، وما هي مواقف كل من العلمين في ذلك.

وانتهى البحث بخاتمة تتضمن أهم ما توصل البحث إليه من نتائج.

أرجو أن أكون قد وفقت في الالتزام بالموضوعية وقواعد التحليل العلمي في معالجة استنتاجها، فإن كان ذلك فتوفيق من الله سبحانه وتعالى وإن لم يكن فبقصور مني فارجوا أن أكون من مصاديق من اجتهد فأخطأ فله اجر المحاولة.

المبحث الأول: موضوع التأويل بين المفهوم والمصداق:-

بعد تحديد الموضوع في مكوناته المفهومية الدقيقة الأساس في بناء النظرية أو القانون المتعلق به، إذ أن جميع الأبحاث اللاحقة التي ترتبط به ؛ إنما هي في الحقيقة معلولات له في المرجع النهائي، وذلك أن هذه الأبحاث تتمثل بمجموعة المسائل التي محورها الموضوع أو أغراضه الذاتية[1]، وكل مسألة منها تتكون من موضوع ومحمول يراد البحث عن ثبوته للموضوع أو عدم ثبوته وهو يتوقف على (تصورات الموضوع وأجزائه وجزئياته)[2]. لذا التزام علماء أصول الفقه المعاصرين بقاعدة ((أن الحكم متأخر عن موضوعه ومتوقف عليه))[3].

وزيادة على هذه الأهمية البنائية للموضوع في تكوين النظرية، فإن لتحديده مفهومياً أهمية في استيعاب النظرية وأبعادها، وهو ما يصرح به علماء المنطق القدماء عندما يحثون على وجود مقدمة لكل علم تتكون من عناصر منها تعريف الموضوع معللين ذلك بأنه ((يتوقف عليه الشروع ولو على وجه الخبرة))[4] أي يكون البدء بالعلم أو النظرية على إطلاع وبصيرة وليس ابتداءً يكتنفه الغموض، فعلى سبيل المثال، هناك فرق بين من يدرس علم النحو أو نظرية العامل فيه وهو على اطلاع كامل بموضوع علم النحو أو بمفهوم العامل في النحو، وبين من يدرسهما وهو جاهل بموضوعهما.

ومن هنا لابد لنا البدء بتحديد موضوع التأويل عند كل من الغزالي وابن رشد ونحن نتناول قانون التأويل أو نظرية التأويل عندهما، إذ أنه سيكون المنطلق التصوري للبناء اللاحق المتعلق بهذا القانون أو النظرية، وسنبدأ بالغزالي لتقدمه الزمني على ابن رشد.

أولاً: الغزالي والثنائية المصداقية.

في حدود اطلاع الباحثة، لم نجد تحديد مباشر بعنوان الموضوع عند الغزالي لتحديد موضوع التأويل عنده، بل هو يذكر ضمنياً عند البحث عن مفهوم التأويل أو عند البحث في مسائل تحتاج إلى ممارسة تأويلية للوصول إلى دلالتها.

ففي كتابة قانون التأويل، يذكر مجموعة أسئلة وجهت إليه، كلها ناتجة عن نص بنوي تتقاطع دلالة مفرداته بالمعنى الحقيقي مع الواقع الوجداني للإنسان العربي، وهذا النص هو قول النبي (ص): ((أن الشيطان يجري من احدكم مجرى الدم))[5].

فإن هذا النص قد جعل من علاقة الشيطان بالإنسان علاقة الدم بجهاز دورانه، وهذه العلاقة تمثل نواة موضوع النص وبؤرته الدلالية، غير أنها كما تحتمل المعنى الحرفي ؛ تحتمل معان أخرى لذا ذكرها السائل للغزالي طالباً منه تحديد دلالة النص النهائية، وهذه الاحتمالات هي:

1- احتمال كونه من قبيل ممازجة الماء بالماء.

2- احتمال كونه من الاحاطة بالعود.

3- احتمال كونه من تأثير الشيطان بالعقل من خلال بث صور فيه تنتقل إلى الحواس.

4- احتمال كونه بنفسه متواجداً في العقل[6].

هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن هذه الاحتمالات كلها تتقاطع مع ما طرحه الفلاسفة من تصوير حقيقة الجن والشيطان على أنه عبارة عن الاخلاط الأربعة* التي في داخل الجسم لتدبيرها.

من الملاحظ أن اشكالية السائل كانت نتيجة أمرين، أولهما غموض في الدلالة لاحتماله أكثر من دلالة تداولية لم يستطع أن يرجح بينها وثانيهما هو أن كل واحد من هذه الاحتمالات تتقاطع مع قول الفلاسفة في حقيقة الشيطان وهو قول يفترض أن يكون عن دليل برهاني، لأن البرهان هو أساس القول الفلسفي. ولذلك نجد الغزالي قد نظر إلى السؤال من هذه الجهة، أي على أن هذا النص من مصاديق التقاطع بين النص والعقل، فقال في ابتداء الشروع في الإجابة: ((بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر))[7]، مما يعني أن التصادم بين النقل والعقل هو موضوع التأويل عنده، لذا يرى أن من يفصلون المنقول عن المعقول ويجعلون النص حاكماً على المعقول لن يحتاجوا إلى طريق التأويل وذلك أنهم ((لما قل خوضهم في المعقولات، لم يكثر عندهم المحالات فكفوا مؤنة عظيمة في أكثر التأويل، إذ لم ينتبهوا للحاجة إلى التأويل))[8] فبسبب عدم إطلاعهم على أدلة العقل،

فإن النص الذي يتضمن موضوعات للعقل فيها موقف خاص سوف لن يكونوا مدركين له فينتفي موضوع التأويل عندهم، وهنا لابد من الإشارة إلى قول الغزالي ((في أكثر التأويل)) أي أن انتفاء هذا الموضوع ليس على نحو كلي، مما يعني وجود حالة أخرى تحققه وهو ما سيظهر بعد قليل.

إذن موضوع التأويل إلى حد الآن ليس هو النص بما هو نص، وإنما النص من حيث كونه متقاطعاً مع المعقول، لذا لو فرضنا أننا ممن لا يلتزم أصلاً بأدلة الفلاسفة وأقوالهم في موضوعات النصوص الدينية، فإننا لن نحتاج إلى التأويل وهذا ما هو حاصل مع الحنابلة بصورة عامة ومع الحشوية الذين يلتزمون بحرفية النصوص كما هي.

وإذا عدنا إلى قول الغزالي المذكور قبل قليل وهو قوله ((في أكثر التأويل))، فإن نجد سر ذكره، في نص آخر للغزالي يتضمن الإشارة إلى موضوع ثان للتأويل، وهو عبارة عن النص المحتمل لأكثر من دلالة تداولية، فهو يقسم اللفظ غير المجمل إلى قسمين:

1- لفظ لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا عن قرب ولا عن بعد كالخمسة، أو يتطرق إليه احتمال ولكن لا يعضده دليل، وهو ما يُطلق عليه مصطلح النص.

2- اللفظ الذي يكون على العكس من ذلك وهو اللفظ الظاهر[9].

وهذا القسم الثاني هو الذي يكون موضوعاً للتأويل في النصوص التي لا تتعارض مع العقل إذ في هذا القسم تكون أمام دلالة ظاهرة ودلالة غير ظاهرة إلاّ أنها تعتضد بدليل يرجحها على الدلالة الظاهرة، لذا نجد الغزالي يعرف التأويل في سياق كلامه على هذا القسم بأنه ((احتمال يعضده الدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر))[10].

إذن نحن أمام موضوع للتأويل ليس ناتج من تقاطع بين النص والعقل ؛ وإنما ناتج من تعدد دلالي للنص بعضه ناتج عن التداول العام للفظ أو ما يطلق عليه المعنى المتبادر وبعضه ناتج عن التداول الخاص بمنتج النص ويكشف عنه دليل أو قرينة خارجية، وتتحقق الممارسة التأويلية من ترجيح المعنى التداولي الخاص على المعنى التداولي العام.

وهنا يمكن لنا أن نطرح سؤالاً وهو: هل أن هذا يعني أن هناك موضوعين للتأويل؟ قبل الإجابة على هذا السؤال نشير إلى أن الموضوع تارة يصاغ بمفهوم عام جامع لجزئياته وتارة يذكر بأقسامه، فعلى سبيل المثال تارة يعبر عن موضوع علم المنطق بأنه المعلومات التصورية والتصديقية وتارة يعبر عنها بأنها المعقول من حيث يوصل إلى مجهول[11]. فالتعريف الثاني هو المعنى الجامع للتصورات والتصديقيات المحصلة إلى المجهول التي لابد أن تكون كلية لذا عبر عنها بالمعقول وليس بالمعلوم.

وبهذه المنهجية يمكن التعبير عن موضوع التأويل عند الغزالي وإن لم يعبر عن ذلك بنفسه وذلك أن الغزالي في الموضوع الأول وهو التقاطع بين المنقول والمعقول وجب تأويل المنقول، لضرورة أن دلالة

العقل هي الحاكمة على دلالة النقل، لأن إلغاء دلالة العقل تؤدي إلى إلغاء أصل النقل إذ ((كيف يُكذبُ العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلاّ بالعقل))[12].

ولكن في الوقت نفسه يجب أن لا نهمل دليل النقل، لذا بعد أن ذكر الغزالي الفرق التي تعالج مسألة التعارض بين النقل والعقل والتي هي بين من يقتصر على المنقول ومن يقتصر على المعقول أصلاً وبين من يجعل المعقول أصلاً ولا يهتم بالمنقول غير المتواتر والذي يحتاج إلى تأويل وبين من كان عكس الثالث، اختار قسماً أخيراً وهو الذي يجمع بين المنقول والمعقول بجعل كل واحد منهم أصلاً[13]، بحيث يختار لكل منهما دلالته، دليل العقل له دلالته الحاسمة لأن ((العقل لا يكذب))[14] ودليل النقل لابد أن تتعدد دلالته من حيث الامكان والقابلية، فيتم أخذ أحد هذه الدلالات من دون الوقوع في ((تأويلات بعيدة تنبوا الافهام عنها))[15]، لأنه لو كانت دلالته حاسمة بحيث يكون نصاً غير ظاهر فإنه لابد أن يُكذب سنداً أو رواية، إلاّ كان خُلقاً في الكلام وكان دليل العقل يُكذب۞.

إذن في موضوع تعارض العقل والنقل أمام نص متعدد الدلالة مع غض النظر عن سبب هذا التعدد، وهذا التعدد ليس على نحو الاشتراك اللفظي، فإن استعمال المشترك في أحد معانيه ليس من باب التأويل بل من باب التفسير، وإنما من باب الاشتراك بين الظاهر والباطن وبالنتيجة فإن الموضوع الأول للتأويل وهو تعارض النص والعقل يؤول في النهاية إلى الموضوع الثاني وهو اللفظ الظاهر فيكون المعنى الجامع لموضوع التأويل هو النص متعدد الدلالة، غاية الأمر أن هذا التعدد تارة يكون بسبب الإرادة التداولية أي لقصد المتكلم وتارة أخرى بسبب وجود دليل عقلي يمنع من الأخذ بظاهر الكلام.

ثانياً: ابن رشد والتأويل الفقهي.

عند الانتقال إلى النص الرشدي، فإننا نجده يمهد لعرض موضوع التأويل بمقدمة فلسفية تهيء القارئ لحدس الموضوع قبل عرضه من قبله، وهي مقدمة على درجة كبيرة من التطابق المضموني مع ما ذكره الغزالي من نصوص في تحديده لموضوع التأويل في حالة تعارض العقل والنقل، فابن رشد يصرح في هذه المقدمة ((أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد بها لشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له))[16]، فمضمون هذا النص يتطابق مع ما ذكرناه عند الغزالي من أن العقل لا يكذب بالشرع وأن ((الشرع شاهد بالتفاصيل))[17] لدليل العقل.

إذن نحن أمام إشكالية علاقة بين النص والعقل، يرفضها ابن رشد، ويرى أن هناك توافق وتأييد بينهما، وأن كل منهما يعبر عن الحقيقة وهنا يأتي دور التأويل في اثبات هذا التوافق، مما يعني أن العلاقة بينهما ستكون هي موضوع التأويل.

ولكي يتبين لنا أساس موضوعية هذه العلاقة للتأويل عند ابن رشد، لابد لنا من الالتفات إلى أن الاعتقاد الديني ولاسيما الدين الإسلامي يبتني على النصوص بالدرجة الأساس سواء كان في أصول الدين أو في فروعه، وفي الوقت نفسه فإن الدين الإسلامي يعطي للعقل مكانة أساس في اثبات

حقانيته، كما أكد ذلك كل من الغزالي وابن رشد في نصوصهم المتقدمة. مما يعني أننا أمام مصدرين للمعرفة الدينية: النصوص والعقل.

غير أن الالتزام بمصدريتهما لا يعني كون دلالة كل واحد منها في جزئياته المصداقية دلالة حاسمة كدلالة لفظ الخمسة على العدد الخمسة، بل أن كل منهما قد تكون له دلالة ظاهرة تحتمل دلالة باطنة مخالفة لها، فمثلاً قد يطرح دليل العقل عند البعض أن العالم لابد أن يكون قديماً لأن الحدوث يعني التغير في الذات الإلهية، فظاهر هذا القول هو القدم الوجودي أو الذاتي، في حين أنه يحتمل معنى آخر وهو القدم الزماني[18] فيتم التصرف في دلالة مفهوم القدم بالنسبة للذي لم يسبق له معرفة أنواع القدم وأما بعض النصوص فقد يعبر عن حقيقة وجودية بطريقة مجازية، بحيث يكون ظاهر التعبير شيء والحقيقة الوجودية شيء آخر مثل التعبير عن الوجود المهيمن لله سبحانه وتعالى باليد فيقال يد الله فوق أيديهم، أي قدرته وهيمنة غالبه على قدرتهم وهيمنتهم.

ووفق هذه الامكانية الدلالية لدليل العقل ودليل النقل يتولد عند ابن رشد موضوع التأويل، فحسب رأي هذا الفيلسوف أنه ((إذا أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود... فإن كان مما سكت عنه [الشرع] فلا تعارض هناك... وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً له فإن.. كان مخالفاً طُلِبَ تأويله))[19]، مما يعني أن موضوع التأويل هو المنطوق الشرعي المخالف للمعقول البرهاني، وبتعبير آخر هو التخالف بين النقل والعقل، لأن حيثية المخالفة حيثية إضافية تفترض طرفين وعلاقة بينهما.

هذه النتيجة يصل إليها الباحث عندما يقتصر نظره على النص الفلسفي لابن رشد، إلاّ أنه إذا تم توجيه النظر إلى نص آخر من نصوص ابن رشد وهو النص الفقهي ؛ فإنه سيعثر على موضوع آخر للتأويل، كما كان الحال مع الغزالي.

ففي نص ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، نجده في محاكماته للفقهاء في اختلافاتهم الفقهية، يصف الموقف الفقهي لبعضهم بأنه تأويل أو تأويل حسن، ففي كتاب الطهارة وبعد ذكره الاختلاف في آية الوضوء وما نتج عنه أحكام مختلفة، قال ((وللجمهور تأويلات في قراءة الخفض، أجودها أن ذلك عطف على اللفظ لا على المعنى... وأما الفريق الثاني وهم الذين أوجبوا المسح ؛ فإنهم تأولوا قراءة النصب على أنها عطف على الموضع))[20].

فهنا يصف ابن رشد اختيار بعض الفقهاء لأحد القراءات واستدلالها على وفقها بأنه تأويل، مع أن هذا الاختيار ليس له علاقة بعلاقة التعارض بين النقل والعقل، خصوصاً، وأن نص الوضوء نص متعلق بالعبادات المبنية على التسليم المطلق ولا مجال للعقل فيها، وإنما أوجب اختيار قراءة دون أخرى هو المرجع المذهبي في الرواية والفقه وليس دليل العقل، فمثلاً من اختار قراءة النصب في لفظ

الأرجل وعطفها على الوجوه والأيدي استند إلى رواية عن النبي (ص) لسانها لسان وعيد لمن يترك غسل الأرجل[21].

وهذا الموقف التأويلي وسببه يتكرر في نص ابن رشد في أكثر من موضع، فمثلاً في كتاب الصلاة اختلفت الروايات في وقت فضيلة صلاة الفجر، منها ما تأمر بالاسفار بها أي تأخيرها للفجر الثاني ومنها ما يأمر بالتغليس بها أي المبادرة إليها في الفجر الأول، فاختلف الفقهاء نتيجة ((اختلافهم في طريقة جمع الأحاديث المختلفة الظواهر))[22] ويرى ابن رشد أن من يرى أن الاسفار آخر وقتها قد تأول الحديث الذي يرى أن أفضل وقتها هو وقت الاسفار على أنه لأهل الضرورة))[23].

وهناك مثال آخر يتعلق بتحديد معنى الوتر في صلاة الوتر، فقد اختلف الفقهاء هل الوتر يؤخذ بما هو عدد فرد أم يجب أن يقرن بعدد زوج (شفع)، وبين ابن رشد إن هناك رأي يرى وجوب تقدم صلاة شفع لتكون صلاة الوتر وتر لها، إذ ((كيف يوتر بواحدة ليس قبلها شيء ؟! واي شيء بوتر له))[24] ووصف هذا الرأي بأنه تأويل.

إذن هنا موضوع آخر للتأويل وهو النص متعدد الدلالات الذي من خلال التأويل نحتار واحد منها، وهو بهذا يمثل تكراراً لموقف الغزالي في موضوع التأويل وينسحب عليه ما تقدم من تحليل تم من خلاله ارجاع هذه الثنائية للموضوع إلى وحدة مفهومية.

المبحث الثاني: آلية التأويل واستبطان الدال

لما كان التأويل ((هو فتح المعنى الخفي المتواري تحت العبارات الظاهرة))[25] فهذا يعني أننا قبل التأويل أمام نص لا يفصح عن دلالته مباشرة، وإنما يستبطن حسب الظاهر عدة دلالات، أي أنه حمال اوجه، ووظيفة التأويل هو اختيار واحدة من هذه الدلالات.

وهذا الاختيار إذا أراد أن يكون اختياراً علمياً وأن تكون الممارسة التأويلية ((على قدر من المعقولية أي يكون لها طابعها البرهاني))[26] فإنه لابد أن تستند إلى مجموعة قواعد وتقنيات ترتبط بنظام التواصل اللغوي الذي تم في اطاره إنتاج النص. إذ بدون هذا الاستناد سيقع المؤول في ((التأويل المفرط... الذي يتجاوز الحدود المعقولة ولا يستند إلى ضوابط))[27] ومن دون أن يعني ذلك أن استناد المؤول إلى هذه القواعد يجعل من فعله التأويلي فعل تقني – موضوعي بريء من الادلجة وتوظيف النص لقناعات المؤول، لأن الفعل التأويلي ((الذي لا يبلغ الحد الأدنى من مواصفات التأويل المقبول المستند على اللغة والأدلة النصية والسياقية الكافية))[28] هو تأويل مفرّط الذي هو ((مبالغة في التأويل وتبذيراً وبذخاً تأويلياً))[29] لأنه يتجاوز حدود استخدام هذه الادوات والتقنيات ويتجاوز عناصر السياق التي تكتنف إنتاج النص التي من أهمها قصد المؤلف والتي بتجاهلها نكون أمام استعمال للنص وأمام قراءة أو تأويل سيء للنص[30].

ومن هنا نجد أن الغزالي وابن رشد قد حددا منهجهما التأويلي وآليات الممارسة التأويلية، وإن كان هذا التحديد قد اختلف في العرض عند كل منهما، إلاّ أن الهدف النهائي لكل منهما كان تحديد الضوابط والمعايير التي تحكم التأويل الصحيح وتمنع الممارسة التأويلية من الوقوع في التأويل الفاسد بلغة العلماء المسلمين، والسئ أو المفرّط عند فلاسفة التأويل المعاصرين.

أولاً: الغزالي ودور المساق والسياق.

قبل فرض الآلية التي يرى الغزالي لابد من انتهاجها في تأويل النصوص المشير إلى نص للغزالي في ظاهرة يتناقض مع دعوى أن للغزالي آلية محددة في التأويل، فهو يرى أنه ((ليس كل تأويل مقبول بوسيلة كل دليل، بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط))[31] فهذا النص تكاد تكون دلالته صريحة في أن التأويل المقبول وإن كان يحتاج إلى دليل إلاّ أن ذلك الدليل غير محدد ولا يوجد ضابط يحدده، ومن ثم لن تكون عندنا آلية محددة يجب على المؤول الالتزام بها.

إلاّ أن هذه الدلالة لهذا النص يمكن قراءتها قراءة أخرى في ضوء نص آخر للغزالي وهو قوله ((يشبه كل تأويل صرفاً من الحقيقة إلى المجاز))[32] مما يعني أننا أمام شبه قاعدة للممارسة التأويلية وهي استنطاق النص في دلالته المجازية والتخلي عن دلالته الحقيقية)) أي أننا أمام آلية محددة وهي آلية التعبير المجازي التي هي أحدى قواعد التواصل اللغوي وقد بحثها علماء البلاغة العربية وعلماء أصول الفقه ووضعوا لها قواعد، منها أن المجاز خلاف الأصل والأصل هذا بمعنى الراجح، لأنه يحتاج للوضع الأول وإلى العلاقة وإلى النقل إلى المعنى الثاني والحقيقة تحتاج إلى الوضع الأول فقط))[33] واحتياجه للعلاقة وإلى النقل إلى المعنى الثاني لكي يمتاز عن الكتابة، وعلى أساس العلاقة تم تقسيمه إلى مجاز مرسل تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي غير المشابهة وإلى الأستعارة عندما تكون العلاقة على أساس المشابهة[34].

غير أن هذه الضوابط في قانون المجاز على مستوى النظرية تتضمن اللاضوابط على مستوى التطبيق، وذلك أن اشتراط العلاقة لا يعني بالضرورة تحديد ميكانيكي لمصاديق هذه العلاقة، بل هي تابعة لحقيقة الموضوع وإلى هدف منتج النص من التعبير عنه مجازياً، فمثلاً حقيقة الشجاعة في الإنسان لا تتناسب في الذوق اللغوي أن تشبه بشجاعة النملة عندما تتصدى لحشرة تفوقها حجماً وقوة، وإنما الذي يناسب التشبه به بشجاعة الاسد، كما أن مصاديق العلاقة غير محددة أصلاً لذلك يختلف العلماء في عدد وكذلك أهداف التعبير المجازي[35].

إذن في ضوء نظرية المجاز في اللغة العربية يمكن قراءة نص الغزالي على أنه نص يحدد لنا الآلية على مستوى النظرية والواقع التطبيقي، فعلى المستوى النظري يكون المجاز هو الآلية الغالبة في كل ممارسة تأويلية ولكن حيث أن هذه الآلية غير جامدة في المستوى التطبيقي لاختلاف العلاقات واختلاف الغايات في اللجوء إليها، فإننا لا نستطيع أن نحسم القول ونضع قواعد لكل حالة من حالات

المجاز، بل يتبع ذلك القرائن الخارجية التي تحيط بالنص، ولذلك نجد الغزالي في ممارسته التأويلية يؤكد على أن الآلية التأويلية لها عدة احتمالات يتم تحديد أحدهما تبعاً لخصوصية المسألة، فهو في تأويل الموضوعات الفقهية لا يقدم لنا ضابطة محددة وإنما يقدم ((أمثلة فيما يرتضى من التأويل وما لا يرتضى))[36]. وفيما يأتي انموذجين منها للاختصار:

1- التأويل الذي يكون محتملاً ولكن القرائن بمجموعها تدل على فساده وإن كان كل واحدة لا تدل على فساده مثل قول النبي (ص) لأحد الصحابة ((امسك أربعاً وفارق سائرهن)) وقوله لآخر ((امسك واحدة وفارق الأخرى))، فإن أبا حنيفة (رحمه الله) أول الامساك بعقد جديد، وهو تأويل بعقده القياس إلاّ أن هناك قرائن تمنعه وتجعل الظاهر باقياً على ظاهره وهو استدامة الزواج ما قبل الإسلام وفي هذه القرائن فهم الصحابة على الاستدامة وأن النبي (ص) قابل الامساك بالفراق مما يعني أن معنى الامساك عدم الفراق، فلا موضوع لعقد جديد، ولو كان قصده عقد جديد لذكر شرائطه التي تختلف عن عقد الجاهلية، وأخيراً أن النبي جعل الأمر بيده مع أن العادة في الفراق أن يكون للمرأة رأي خاص قد يخالف إرادة الرجل. وذكر قرائن أخرى كلها منعت قبول تأويل أبي حنيفة[37].

2- قوله تعالى: [فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا] سورة المجادلة / 4، ظاهره وجوب صرف الكفارة إلى تمام العدد وهو ستين مسكيناً، وليس جواز صرفها لواحد بمقدار يكفي لستين فرداً، ولكن هناك من أوّل الآية على أنها لبيان مقدار الواجب وليس لطريقة امتثاله ويستند هذا التأويل إلى لغة العرب فإن مثل هذه الطريقة في البيان ليس ممتنعة في لسان العرب، كما يسنده توجيه النظر إلى أن من حكمة الكفارة سد حاجة المسكين ولذا يرى الإمام الشافعي عدم بعد هذا الاحتمال، وإن ذكر العدد في الآية ليس نصاً وإنما يُحتمل أيضاً ويعضده أن المكفّر سوف يتبرك بدعاء ستين مسكيناً، فهنا تأويلان كل منهم له دليله، لذا لم يرفض الغزالي كل منهما ولم يرجح أحدهما وهو وجود العدد بتمامه من خلال التزامه بأن لفظ العدد نص لا يقبل التأويل[38].

ونجد الغزالي يتبع المنهج نفسه في التأويل في أصول الدين، فهو يرى أنه لابد من اختبار المعنى المجازي بحسب ما يناسب كل مسألة، فمثلاً قوله تعالى [وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ] سورةالأنعام /18، فإن التأويل لهذه الآية تابع لمقصد الشريعة في تنزيه الذات الإلهية عن حدود الجسمية والمكان، إذ أن لسان العرب يحتمل دلالة كلمة فوق على الفوقية المكانية ، والفوقية الرتبية والتحديد يكون حسب طبيعة الموضوع – وحيث أن الذات الإلهية مقدسة منزهة عن حدود الجسمية والمكان وجب تأويل الفوقية بالفوقية الرتبية[39].

وهذه الآلية في تأويل الآية تتكرر في تأويل نصوص النبي (ص) فمثلاً قول النبي ((الحجر الأسود يمين الله))، فإن تنزيه الله تعالى يوجب نفي الجسمية منه، ويجب تأويل اليمين بأنه كناية عن كون

الحجر بمنزلة يد المصافحة، لأن المصافحة تكون باليمين، فهنا استعارة التي هي أحد آليات المجاز[40].

وهكذا نجد أن محور تأويلات الغزالي في النصوص المتعلقة بالذات الإلهية تدور حول آلية المجاز وتأويل اللفظ من المعنى الحقيقي إلى المجازي، إلاّ أن هذه الآلية غير واضحة التطبيق في موضوع الفقه، ففيه نجد أنه تارة يستند إلى الأدلة الخارجية والسياق اللفظي كما في تأويل الامساك، وتارة يقتصر على طبيعة اللفظ ويرفض الأدلة الخارجية كما في آية الكفارة، وتارة يستند إلى حقيقة الموضوع وكونه من لا يقبل الدلالة الحقيقية للفظ كما في آية الفوقية وحديث الحجر الأسود. مما يسمح لنا أن ندرج تأويل الغزالي ضمن النماذج التأويلية التراثية التي حدد بعض الباحثين وهو د. محمد بازي منهجها بأنه يجمع بين المساق والسياق، المساق هو العناصر الداخلية للنص المؤول والسياق العناصر الخارجية.

ثانياً: ابن رشد واستنطاق الباطن.

إذا كان الغزالي لم يحسم القول في آلية التأويل بالمجاز، لأنه قال بشية كل تأويل صرف الحقيقة إلى المجاز ولم يحدد لنا الآلية التطبيقية على نحو القاعدة والضابطة الكلية، فإننا مع ابن رشد نجد حسماً في آلية المجاز، إذ أن آلية التأويل عنده هي ((إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية))[41]، وهذا الإخراج هو تعريف للتأويل المحلى بالألف واللام، أي كل تأويل لأن الجنس المحلى بالألف واللام يفيد العموم[42].

ومن ثم فإن كل ممارسة تأويلية هي اخراج أي هي عملية نقل اللفظ من علاقته الوضعية بالمعنى الموضوع له إلى معنى غير موضوع له وذلك من خلال العلاقة الأستعمالية التي هي تابعة لغرض المستعمل أي منتج النص وليس تابعه لغرض الواضع للغة، ولكن عملية الاخراج أو النقل الدلالي ليست عملية مفتوحة أو غير خاضعة لضابط، بل هي مقيدة بنظام التواصل اللغوي وقواعده في الاستعمال العربي وبتعبير ابن رشد، لسان العرب، لذا بعد أن حدد لنا الآلية قيدها بشرط هو أن استعمال اللفظ وتداوله بمعنى جديد ليس أمراً مطلقاً وإنما يكون مقيداً بقواعد الاستعمال المجازي عند العرب والتي حددها علماء البلاغة وبالخصوص قواعد أنواع العلاقة التي تصحح هذا الاستعمال كعلاقة الشبه أو السببية أو المقارنة[43] أو الكلية والجزئية.

وهذه الآلية كما هي مقيدة على مستوى التطبيق، فإن ابن رشد قيدها أيضاً على مستوى الدافع، أي أننا لا نقوم بإخراج اللفظ إلى الدلالة المجازية إلاّ مع عدم امكان ابقاءه على الدلالة الحقيقية، أي أننا في عملية الاخراج لابد لنا أولاً أن نصل إلى يقين أو ما يقرب عن اليقين بأن الدلالة الحقيقية لا تتناسب مع دلالة النص وهذا اليقين ليس مجرد أمر سيكولوجي تابع للمسؤول بل لابد له من دليل أو

قرينة أو سياق له واقعه الموضوعي عن المؤول ولو كان هذا الدليل على مستوى الأثبات لا الثبوت، ولذا قدم لنا ابن رشد بعض الحالات التي لا يجوز تأويلها لوجود اليقين بأن منتج النص أي الشارع المقدس – على مستوى الاثبات – أراد ابقاء اللفظ على دلالته الظاهرة التي هي حسب قواعد الدلالة تعد من الدلالة الحقيقية حيث أنه في حالة وجود إجماع من المسلمين على أن في الشرع أشياء تحمل على ظاهرها هو دليل اثباتي يعطي اليقين لدى متلقي النص بأن منتجه يريد ابقاءه على دلالته الحقيقية وعدم إرادة الدلالة المجازية.

ونتيجة هذا القيد المنهجي فإن الموضوعات تختلف من حيث القابلية على التأويل.

1- موضوعات غير قابلة للتأويل وهي التي يوجد دليل على عدم جواز تأويلها كالإجماع الذي يحصل معه اليقين على ابقاء الشيء بلا تأويل.

2- موضوعات قابلة للتأويل وهذه الموضوعات على ثلاثة أقسام:

أ – موضوعات لم ينعقد الإجماع فيها حول المدلول الشرعي العقائدي لها.

ب – موضوعات تبدو أنها تتعارض منطقياً فيما بينها.

جـ – موضوعات تبدو أنها تتعارض مع مبادئ الفلسفة أو بدائه العقل الطبيعي[44].

ومن ثم فإن منهجية ابن رشد تقوم على ثلاث مراحل:

1- التثبت من قابلية الموضوع للتأويل.

2- أن يكون هناك دليل على جواز أو ضرورة التأويل.

3- أن يتم التأويل عن طريق آلية المجاز حسب المتداول في لسان العرب فلا يجوز أن يتم ذلك عن طريق تأويلات يأباها هذا اللسان.

غير أننا عندما نعود إلى الموقف الرشدي في الممارسة التأويلية نجد أن المرحلة الثالثة – ومع أن ابن رشد كلامه نص في ذلك لا يقبل التأويل حيث تقدم أنه استخدم اسم الجنس (الاخراج) في وصف حقيقة التأويل – تتخلف في أكثر من مورد، وقد تقدم بيان بعضها في المبحث السابق حيث وجدناه يصف اختلاف الفقهاء في التطبيق النحوي لحالة العطف بين قاعدة العطف على اللفظ وقاعدة العطف على المعنى بأنه تأويل، ومن الواضح أن هذا الاختلاف ليس من باب المجاز بأي شكل من الأشكال، لأننا أمام قاعدة وليس أمام دلالة لفظ، وكذلك وصفه حالة اختلاف الفقهاء في وقت صلاة الفجر، حيث عبر عن الآراء في المسألة بأنها تأويلية، بعضها كان داخل في المجاز وهو حالة كون الرواية عن النبي (ص) عامة ورواية رافع عنه خاصة، فيحمل العام على الخاص، فيكون العام مجازاً[45]، إلاّ أنه ذكر آراء أخرى وصفها بالتأويل مع أنها حددت موضوع بعض الروايات بالحالة الضرورة وبعضها

الآخر بحالة الاختيار[46]، والضرورة والاختيار لا يؤثران على عموم اللفظ أو خصوص بل يبقى اللفظ على ظهوره وتكون الضرورة والاختيار محددان لموضوع امتثاله.

إذن يمكن القول أن منهجية التأويل إذا أردنا نعبر عنها بلغة ابن رشد ولكي تكون كلية وشاملة لحالات التأويل علينا إستبدال الحقيقة بالظاهر والمجاز بالباطن، فيكون النص هكذا: التأويل هو اخراج دلالة اللفظ عن الظاهر إلى الباطن على وفق قواعد علوم العربية والعلوم الشرعية.

واستبدالنا لفظ المجاز بالباطن هو التزام منا بموقف ابن رشد في تفسيره لظاهره التأويل في النصوص الشرعية، إذ يرى أن السبب الذي نحتاج معه إلى التأويل هو أن الشرع ((انقسم... إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الامثال المضروبة... والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان))[47].

وهذا الاعتراض على ابن رشد قد يتصور أنه كان ينبغي أن يرد على الغزالي لأنه قد أخذ المجاز في تعريف المنهجية في التأويل إذ قال – كما تقدم في المبحث السابق – ((ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز))، ولكن هذا التصور غير تدقيق وذلك لوجود كلمة ((يشبه)) فيكون معنى التعريف أن التأويل يشبه عملية صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، أي عندنا مشبه ومشبه به ووجه شبه المشبه به هو آلية المجاز والمشبه هو التأويل الذي يعرّفه الغزالي بأنه ((احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر))[48]، أما وجه الشبه فيمكن لنا تحديده بسهولة لأنه في التعبير المجازي يكون لدينا ألفاظ دلالتها الحقيقية هي الظاهرة، ودلالتها المجازية إنما تصل إليها مع القرينة والدليل، فقولنا رأيت قمراً، ظاهره رأيت الجرم السماوي، ولكن إذا كانت الجملة في سياق الحديث عن امرأة، فإن هذا السياق يكشف لنا عن المعنى الباطن أو غير الظاهر، فهنا عندنا ظاهر وباطن أو ظاهر وغير ظاهر أي محتمل وهو ما قد عرف به الغزالي التأويل.

وبالنتيجة فإن الغزالي وابن رشد يتفقان في كون آلية المجاز هي استنطاق النص في دلالته غير الظاهرة، وهذا الاستنطاق ليس أمر بلا ضوابط بل يحتاج إلى قرينة، ودليل وبحسب بعلاقة بين الظاهر والباطن يختلف الواقع التطبيقي للقرينة أو الدليل، فقد تكون علاقة حقيقة ومجاز، فيحتاج إلى القرينة التي تحدد لنا المعنى المجازي وقد تكون علاقة تعدد احتمالي حسب قابلية النص للقواعد العربية أو الدلالية أو الفقهية... فنحتاج حينئذٍ إلى دليل من هذه العلوم لاثبات المعنى الاحتمالي.

المبحث الثالث: حكم التأويل.

مما تقدم يتضح إن الغزالي وابن رشد قد حددا موضوع التأويل، وآلية ممارسته، مما قد يفهم إننا أمام ممارسة مفتوحة لكل باحث أو متلقي، إذ بعد تحقق الموضوع ووجود الآلية التي تمكننا من تحليله وفصل ظاهره عن باطنه، لا يبقى مانع من التطبيق لكل باحث عن باطن النصوص.

في الحقيقة أن هذا الكلام صحيح عندما نغض النظر عن المجال الذي يتكلم فيه الغزالي وابن رشد عن التأويل وآلياته، وذلك أننا تارة نكون في مجال نص بشري لا يرتبط بالبحث عن دلالات نص صادر عن ذات متعالية ومطلقة لا يمكن للبشر أن يدرك كنهها وتارة يرتبط بها ويكون للتأويل آثار خطيرة على المؤول أما من حيث حالة وقوعه في حالة الافتراء على الله [قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ] يونس /59، وأما من حيث وقوعه في الشك الفكري والعقائدي الذي قد يصل به إلى الكفر وتكذيب الله ورسوله (ص).

ولذلك نجد أن كل من الغزالي وابن رشد مع اهتمامهما بتنقيح موضوع التأويل وبيان الآلية التي تحقق الممارسة التأويلية، إلاّ أنهما أكدا في الوقت ذاته أن هذه الممارسة لا تخرج عن أفعال المكلفين من حيث الحكم الفقهي، حيث يختلف الحكم الشرعي في ممارستها حسب اختلاف حالاتها، فقد تكون مباحة وقد تكون محرمة وقد تكون مكروهة وقد تكون واجبة، كل ذلك حسب اختلاف طبيعة الموضوع وحسب فاعل التأويل وحسب متلقي التأويل.

أولاً: الغزالي وكراهة التأويل:

في العلوم الشرعية عامة والفقه خاصة يقسم المكلفين إلى عوام وعلماء ومصطلح العوام عند الفقهاء هم من لم يكونوا من أصحاب النظر وأرباب الفكر والعلوم الشرعية ويقابلهم الخاصة وهم الدارسون للعلوم الشرعية والبالغون فيها مرتبة عالية، والغزالي تابع هذا التقسيم، فهو يرى ((أن الناس بالإضافة إلى النظر في ذات الله على صنفين:

الصنف الأول: يلزم عن الخوض فيها ويلجم بلجام المنع وهم عوام الخلق.

الصنف الثاني: لا يمنع عن التعرض لمجاري الفكر في الذات الإلهية واجتناب حقائقها وكشف أسرار صفاتها وعنهم عبر الغزالي بالصديقين))[49].

وهذا التقسيم وإن كان في مقام ممارسة علم الكلام، إلاّ أنه يندرج فيه الممارسة التأويلية، إذ أن أهم موضوعات التأويل الجزئية هو موضوع صفات الله تعالى والتعبير عنها في النص القرآني والنص النبوي بصفات حسية مادية، فهو تقسيم بالدلالة التضمنية بالإضافة إلى الممارسة التأويلية، ولذا نجد الغزالي يحكم بمنع الصنف الأول عن التأويل وواجب عليه التسليم والاكتفاء بالعلم السلبي أي تنزيه الأوصاف الواردة بحق الله عزّ وجل أو عالم الملائكة عن مشابهة صفات المخلوقين فمثلاً يد الله يجب أن يسلم بأنها ليس بجسم وليس بعرض في جسم.. الخ، ولذا على العوام أن لا يتصرفوا بالنصوص

المتعلقة بالصفات بالتأويل، لأن دلالتها التأويلية ((لا يقوى على تأويلها وكشف غطائها مع شدة خفائها إلاّ سماسرة العلماء الذين اكتملوا من فضل الله تعالى بأنوار الحقائق))[50].

وهذا المنع هو وقاية للعوام من مخاطر التأويل، لأن العامي إذا مارس التأويل في الموضوع الكلامي، فإنه يقتحم معرفة تعد من أصعب المعارف وأبعدها عن ادراكات عقل العامي مما قد يجعله يقع في الكفر أو البدعة فيكون حاله أشد مما لو ارتكب المعاصي، لأنه بالمعصية يكون فاسقاً ومع التأويل يكون كافراً والله تعالى قال في كتابه الكريم [إِنَّ اللَّـهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ][51] النساء /116.

هذا ما يتعلق بعوام المكلفين، أما بالنسبة إلى خواصهم أي العلماء، فإن الغزالي وإن أجاز لهم الممارسة التأويلية وإن كان جوازاً يقوم على التحفظ بل الكراهة وطبق ذلك على نفسه قبل توجيهه إلى غيره، فقبل إجابته عن الأسئلة المتعلقة بجريان الشيطان مجرى الدم بالنسبة للإنسان قال هذه ((اسئلة اكره الخوض فيها والجواب))[52] عنها، وهي كراهة لا تنبع من موقف ذاتي يتعلق بطبيعة الغزالي، وإنما تنبع من الواقع الموضوعي للممارسة التأويلية التي تكتنفها العديد من المخاطر حتى بالنسبة إلى العلماء، لذا نجد بيان أسباب هذه الكراهة، في ضمن كلامه عن الفرقة الخامسة حسب تقسيمه للعلماء في الممارسة التأويلية عند معالجة التعارض بين العقل والنقل الذي هو أحدى مصاديق موضوع التأويل. فبعد أن قال ((هم الفرقة المحقة وقد نهجوا منهجاً قويماً))[53] استدرك بيان خطورة منهجهم وممارستهم التأويلية، فقال: ((إلاّ أنهم ارتقوا مرتقى صعباً وطلبوا مطلباً عظيماً، وسلكوا سبيلاً شاقاً، فلقد تشوقوا إلى مطمع ما أعصاه وانتهجوا مسلكاً ما أوعره))[54]، ولهذه الصعوبة والمشقة والطريق الوعر، قدم لهم وصايا تساعده على الخروج منها بسلامة فكرية وعقائدية وهذه الوصايا هي:

1- أن لا يطمع في الاطلاع على جميع خصوصيات موضوع التأويل، وليتوقع أنه قد لا يتبين له وجه تأويل، فعليه أن لا يرتكب في هذه الحالة التأويلات البعيدة التي تكاد تنبوا عنها الافهام.

2- أن لا يكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب.

3- أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله بالظن والتخمين خطر... فالتوقف في التأويل اسلم.

وهذه الوصايا هي التي جعلت من الغزالي يكره الممارسة التأويلية إذا صرح ذلك فقال ((وبهذه الوصايا يستبين عذري في كراهتي للجواب عن مثل هذه الأسئلة))[55].

إذن للغزالي موقفاً من الممارسة التأويلية بحسب تقسيمه الثنائي لممارس التأويل، الأول الحرمة إذا كان فاعل التأويل عامياً والثاني الكراهة إذا كان فاعل التأويل عن العلماء وكان هناك أرجحية لبعض الاحتمالات على الآخر والتوقف الذي نتيجته نتيجة الحرمة عندما تتكافأ الاحتمالات.

ثانياً: ابن رشد وتكفير التأويل.

قلنا قبل قليل أن الغزالي قد قسم الناس إلى عوام وإلى علماء وأعطى لكل منهم حكماً خاصاً في التأويل، وهو الأمر الذي نجده يتكرر ضمنياً مع ابن رشد، فهو يقسم الناس أيضاً إلى عوام وإلى علماء وذلك أن تقسيمه لهم ازاء التأويل كان على ثلاث مراتب:

1- الخطابيون وهم الجمهور.

2- الجدليون وهم المتكلمون.

3- البرهانيون وهم الفلاسفة.

والمرتبتان الأخيرتان هما مرتبة العلماء لأن المتكلم ليس من الجمهور قطعاً وكذلك الفيلسوف وعلى أساس هذا التقسيم كان لابن رشد موقفاً فقهياً لكل مرتبة، فبالنسبة للجمهور يحرم عليهم تأويل النصوص بل أن التأويل في حقهم كفر، فالعامي أي ((من كان من غير أهل العلم... الواجب عليه حملها على ظاهرها))[56] بل يجب عليه السكوت عن ما اشتبه عليه، وبتعبير الغزالي التوقف وهو حكم يشمل أهل العلم إذ يجب عليهم عدم تأويل النصوص للعوام لأنه قد يؤدي إلى كفرهم وذلك أن هذا ((الصنف من الناس... لا يصدقون بالشيء إلاّ من جهة ما يتخيلونه [و] يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل))[57]، لذا يجب عليهم التوقف في تأويل بعض النصوص مثل آية الاستواء، لأنهم من جهة تخيلهم يقعون في نسبة الجسم إلى الله تعالى الذي يؤدي إلى الكفر لاستلزامه النقص لله تعالى وذلك وتأويله لهم بما يقوله أهل البرهان لا يستطيعون استيعابه لضعف قوتهم النظرية، ولذا ((كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه أنها من المتشابهات))[58].

أما بالنسبة إلى أهل البرهان فإنه يجب عليهم التأويل في دائرة رتبتهم وفي خصوص بعض الموضوعات، في حين أنه في موضوعات أخرى حكمهم حكم الجمهور في حرمة التأويل، فالتأويل الواجب عليهم هو ما كان مخالفاً للبرهان[59]، وهو الخطاب الذي ((تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالاً لما قصد انتاجه))[60] وأما المحرم عليهم فهي النصوص ((التي عرض لمقدماتها أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت انفسها دون مثالاتها))[61] وهي النصوص المتعلقة بأصول الدين ((مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات والسعادة الاخروية والشفاء الاخروي))[62]، فإن تأويل مثل هذه النصوص هو تأويل فاسد يؤدي إلى فساد العقيدة وهو ما وقع به المتكلمون[63].

إذن نحن مع ابن رشد في مواقفه الفقهية اشبه ما نكون مع الغزالي لأن ملاك المواقف واحد، إذ أن كراهة الغزالي تؤول إلى التوقف لمن أراد حفظ نفسه من الوقوع في خطر التأويل الفاسد، وأما الوجوب فكلام الغزالي يتضمنه في الوصية الثانية، إذ لما أحد مصاديق موضوع التأويل هو التعارض بين العقل والنقل وحيث أن وصيته كانت وجوب عدم تكذيب العقل فهذا يعني بالضرورة المنطقية وجوب تأويل

النقل، لأنه طرحهما معاً لا يمكن، بل حتى لو امكن فإنه يؤول إلى تكذيب دليل العقل، إذ طرحه مساوق لتكذيبه إذ أن نتيجتها واحدة، أما الحرمة فلا حاجة لتكرار الكلام فيها بعد وضوح الزام الغزالي العوام بها وبعد أن كان أصل النزاع بين الغزالي والمتكلمين هو تأويلهم لما يتعلق بأصول الدين كعلم الله والمعاد.

وإذا كان ابن رشد قد تناغمت مواقفه الفقهية مع مواقف الغزالي، فإنه كذلك تناغم معه في موقفه من الممارسة التأويلية الجائزة أو الواجبة، حيث أطلق مجموع توصيات في هذا الصدد وهي:-

1- أن يتوقف في تأويل الظاهر الذي فيه اشكال على الجمهور، لأنه أن ابطل الظاهر عندهم ولم يثبت المؤول عنه لمكان الاشكال أدى ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة[64].

2- عندما يمارس البرهاني والجدلي التأويل عليه أن لا ينشر ذلك بين من هم من غير أهل البرهان. لأن نشرها يوقع الناس في شنآن وتباغض وحروب ويؤدي إلى تمزيق الشرع وتفريق المجتمع[65].

3- كما عليهما أن لا يدونا تأويلاتهم في غير كتب البرهان، للأسباب نفسها لعدم نشرها، إذ أن تدوينها في هذه الكتب يمنع وصولهما إلى غير أهل البرهان لأنهم لا يمكون القدرة على مطالعتها ومعرفة أبحاثها[66].

4- على المؤول أن يستضيء بظواهر الشريعة لأنه ((ما من منطوق في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان... إذا اعتُبر الشرع وتصفحت اجزاءه... وُجِد ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد))[67] له.

الخاتمة

بعد هذه المسيرة مع العلمين في نصوصهما المتعلقة بالتأويل يمكن القول على نحو الإجمال إنما كانا على توافق كبير يصل إلى حد التطابق في قانونهم التأويلي، وهو ما تظهره النتائج الجزئية الآتية:

1- إن كل من العلمين طرحا في نصوصهم العقلية والفقهية موضوعين للتأويل وهما: التعارض الظاهري بين النقل والعقل والنصوص أوالكلمات التي تحتمل أكثر من دلالة تداولية، وهما موضوعان يؤولان بالتحليل النهائي إلى مفهوم عام وهو النص المتعدد الدلالة تداولياً.

2- أن الآلية في الممارسة التأويلية عندهما تقوم على استنطاق المعنى الباطن من النص وهذا المعنى أعم من أن يكون مجازياً أو مجرد دلالة تداولية تقضيها قواعد تحليل النصوص والجمع بينهما.

3- أن الغزالي كان أكثر دقة من ابن رشد في طرح آلية التأويل، لأنها تشمل التأويل في الأصول والفروع في حين أن ابن رشد في طرحه لآلية المجاز لم نجد لها تطبيقاً في التأويل في النصوص الفقهية التي التزم ابن رشد بأنها من التأويل.

4- أن كل من العلمين كان محتاطاً في الممارسة التأويلية بالنسبة للخاصة أو العلماء وقدم كل منهم توصيات في هذا الصدد حرصاً على أن لا تؤدي هذه على ادخال ما ليس من الشريعة في الشريعة.

5- أن كل من العلمين حرما الممارسة التأويلية على العوام أو الجمهور لكون ذلك يؤدي بهم إلى فساد العقيدة أو الكفر.

هذه أهم نتائج البحث والتي تؤكد على أن العلمين وإن كانا خصمين في البحث الفلسفي المتعلق ببعض عقائد الدين الإسلامي، فإنهما كانا متوافقين في قانون التأويل بتفاصيله الجزئية.

الهوامش:

(1) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأصول، ط1، تصحيح الشيخ علي محمدي، درا الفكر، قم، د.ت، ص38.

(2) م.ن. ص38.

(3) الشيخ محمد صنقور علي: المعجم الأصولي، ط2، منشورات نقش، قم 1426، ج2، ص538.

(4) محمد الهيدجي: التعليقات على شرح المنظومة، ط1، تحقيق: محسن بيدار، منشورات بيدار، قم 1433، ص42.

(5) الغزالي، محمد بن محمد: قانون التأويل، ط1، تحقيق: محمد بيجو، دار البيان، دمشق 1993، ص11. علماً أن النص النبوي يختلف قليلاً عن النص الموجود في البخاري فبدل (احدكم) يوجد ((الإنسان)) في رواية و ((ابن آدم)) في أخرى، ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط1، مكتبة الصفا، القاهرة، 2003، ج1، ص444 - 445.

(6) الغزالي: قانون التأويل، مصدر سابق، ص11 - 12.

۞ هذا اصطلاح عند القدماء يشير إلى الصفراء والبلغم والسوداء والدم في جسم الإنسان التي تختلف طبيعة من حيث الصحة وأنهما بتوازنها واختلالها ينظر: مجموعة باحثين: شروح الشمسية، ط1، دار مدين، قم 2007، ج2، ص245، حاشية الشربيني.

(7) الغزالي: قانون التأويل، مصدر سابق، ص15.

(8) المصدر السابق، ص19.

(9) الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، ط1، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر، د.ت، ص282.

(10) م.ن. ص282.

(11) ينظر: اليزدي، عبد الله بن شهاب: الحاشية على تهذيب المنطق، ط9، مؤسسة النشر الإسلامي، قم 1417، ص18، البهاوي، محب الله، سلم العلوم، طبعة حجرية، ص22.

(12) الغزالي: قانون التأويل، مصدر سابق، ص20

(13) الغزالي: قانون التأويل، مصدر سابق، ص15 – 19.

(14) المصدر السابق، ص21.

(15) المصدر السابق، ص20.

۞ من القواعد الفلسفية أن حكم العقل لا يخصص لأن موضوع حكم العقل علة تامة للحكم، فتخصيصه خُلف.

(16) ابن رشد، محمد بن أحمد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من انصال، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص96.

(17) الغزالي: قانون التأويل، مصدر سابق، ص21.

(18) ينظر: الآلوسي، د. حسام: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ط1، مطبعة الزهراء، بغداد، 1967، ص30.

(19) ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص97.

(20) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط1، منشورات الشريف الرضي، قم، د.ت، ج1، ص16 علماً أن آية الوضوء هي [يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ] مائدة / 6، وقد اختلف الفقهاء في حكم الارجل هل الغسل أم المسح، فبعضهم يرى أن حكمها الغسل وكون الأرجل مكسورة هو بسبب العطف على اللفظ وإلاّ فإن المعنى هو بالفتح أي معطوف على الوجوه والأيدي، أي أنها بالمعنى غير معطوفة على لفظ الرؤوس فلا تكون معمولة لفعل المسح، في حين إن من يحكم بوجوب المسح يرى أن لفظ أرجلكم حتى لو كانت مفتوحة فهذا لا يعني عطفها على الوجوه والأيدي لأنه عطف على موضع الرؤوس وهو كونه مفعول به وليس مجروراً.

(21) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(22) المصدر السابق، ج1، ص99.

(23) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(24) ابن رشد: بداية المجتهد، مصدر سابق، ج1، ص205 – 206.

(25) محمد عزام: اتجاهات التأويل النقدي، ط1، منشورات الهيئة العام السورية، دمشق 2008، ص23.

(26) علي حرب: نقد النص، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص80.

(27) محمد بازي: التأويلية العربية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص34.

(28) المصدر السابق، ص34.

(29) عبد الكريم شرقي: من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، ط1، منشورات الاختلاف، الجيزة، 2007، ص80.

(30) المصدر السابق، ص58.

(31) الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى في علم أصول الفقه، مصدر سابق، ص283.

(32) المصدر السابق، ص282.

(33) الزركشي، محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، تحقيق: عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، كويت 1989، ج2، ص191.

(34) التفتازاني، سعد الدين: شرح المختصر، تعليق عبد المتعال الصعيدي، منشورات الحكمة، النجف، د.ت، ج2، ص67 – 72.

(35) الزركشي: مصدر سابق، ج2، ص189 – ص198 – 213، حيث يلاحظ في سرد العلاقات أن العلاقة ونقيضها تجري في المجاز.

(36) الغزالي: المستصفى، مصدر سابق، ص283.

(37) المصدر السابق، ص283 – 284.

(38) المصدر السابق، ص286 – 287.

(39) الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص80.

(40) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص37 – 38.

(41) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط2، تحقيق: محمد حامد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص97.

(42) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ط4، تحقيق: علي الزارعي، دار بوستان، قم، 1427، ج1، ص152.

(43) ابن رشد: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(44) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط1، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974، ص380.

(45) الآمدي، علي بن أبي علي: الأحكام في أصول الأحكام، ط بلا، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، 1967، ج2، ص258.

(46) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق، ج1، ص100.

(47) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص109 – 110.

(48) الغزالي: المستصفى، مصدر سابق، ص282.

(49) د. محمد عبدو: مقاصد العقائد عند الإمام الغزالي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص51 – 52.وأنظر: الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، م.س. ص63.

(50) د. محمد عبدو: مقاصد العقائد عن الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص59.

(51) الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام، مصدر سابق، ص83.

(52) الغزالي: قانون التأويل، مصدر سابق، ص15.

(53) المصدر السابق، ص20.

(54) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(55) الغزالي: قانون التأويل، مصدر سابق، ص24.

(56) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص113.

(57) المصدر السابق، ص111.

(58) د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط بلا، الدار العالمية للكتاب، بيروت، 1989، ص467.

(59) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، ط3 منشورات عويدات، بيروت، 1983، ص749.

(60) ابن رشد: فضل المقال، مصدر سابق، ص117.

(61) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(62) المصدر السابق، ص108.

(63) ماجد فوزي: تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص379.

(64) ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ص119.

(65) المصدر السابق، ص122.

(66) المصدر السابق، ص119.

(67) المصدر السابق، ص98.

المصادر:

القرآن الكريم

1. ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط1، منشورات الشريف الرضي، قم، د.ت،
2. ابن رشد: بداية المجتهد، مصدر سابق، ج1، ص205 – 206.
3. ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط2، تحقيق: محمد حامد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
4. ابن رشد، محمد بن أحمد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من انصال، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
5. الآلوسي، د. حسام: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ط1، مطبعة الزهراء، بغداد، 1967.
6. الآمدي، علي بن أبي علي: الأحكام في أصول الأحكام، ط بلا، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، 1967.
7. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط1، مكتبة الصفا، القاهرة، 2003.
8. البهاوي، محب الله، سلم العلوم، طبعة حجرية.

9. التفتازاني، سعد الدين: شرح المختصر، تعليق عبد المتعال الصعيدي، منشورات الحكمة، النجف، د.ت، ج2، ص67 – 72.
10. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط بلا، الدار العالمية للكتاب، بيروت، 1989.
11. حسن بن الشهيد الثاني: معالم الأصول، ط1، تصحيح الشيخ علي محمدي، درا الفكر، قم، د.ت.
12. الزركشي: مصدر سابق، ج2، ص189 – ص198 – 213، حيث يلاحظ في سرد العلاقات أن العلاقة ونقيضها تجري في المجاز.
13. الزركشي، محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، تحقيق: عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، كويت 1989، ج2، ص191.
14. الشيخ محمد صنقور علي: المعجم الأصولي، ط2، منشورات نقش، قم 1426.
15. عبد الكريم شرقي: من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، ط1، منشورات الاختلاف، الجيزة، 2007، ص80.
16. علي حرب: نقد النص، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص80.
17. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
18. الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
19. الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، ط1، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر، د.ت.
20. الغزالي، محمد بن محمد: قانون التأويل، ط1، تحقيق: محمد بيجو، دار البيان، دمشق 1993.
21. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط1، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974.
22. مجموعة باحثين: شروح الشمسية، ط1، دار مدين، قم 2007، ج2، ص245، حاشية الشربيني.
23. محمد الهيدجي: التعليقات على شرح المنظومة، ط1، تحقيق: محسن بيدار، منشورات بيدار، قم 1433.
24. محمد بازي: التأويلية العربية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

25. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، ط3 منشورات عويدات، بيروت، 1983.

26. محمد عزام: اتجاهات التأويل النقدي، ط1، منشورات الهيئة العام السورية، دمشق 2008.

27. المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ط4، تحقيق: علي الزارعي، دار بوستان، قم، 1427، ج1.

28. اليزدي، عبد الله بن شهاب: الحاشية على تهذيب المنطق، ط9، مؤسسة النشر الإسلامي، قم 1417.