فهم النص ومسارات القراءة عند فلاسفة الإسلام - "قانون التأويل "لأبي حامد الغزالي

Understanding the text and the paths of reading in the philosophers of Islam - "Law of interpretation" of Abu Hamid al-Ghazali

الدكتورة جميلة قوجيل
dj.goudjil@gmail.com
جامعة لونيسي علي بالبليدة 2 (الجزائر)

تاريخ الإرسال: 2019/02/18 تاريخ القبول: 2019/05/10 تاريخ النشر: 2019/06/03

ملخص المقال:

حظي النصّ القرآني باهتمام المتقدّمين والمتأخّرين من الدّارسين منشغلين بالكشف عن معانيه وآليات اشتغاله، فهو النصّ الذي لا تنقضي عجائبه ولا يملّ على كثرة التّرداد، المعبّر باللّفظ القليل عن المعاني الكثيرة، فكثرت التّواليف التي خصّته بالنّظر وتنوعت مناحيها. وكان الفلاسفة المسلمون من بين الذين انكبّوا على مدارسته واستنباط دلالاته، فلم يقفوا عند حدود الرّواية والنّقل بالأثر، وإنّما تجاوزوها إلى الدّراية مؤكّدين عدم تعارض النقل والعقل، فكان أن صبغوا تلك المعاني بصبغة فلسفيّة مخصوصة.

وفي هذا الإطار يتناول البحث قضايا الفهم عند هؤلاء الفلاسفة ونظرتهم إلى النصّ والمسارات التي قادتهم إليها القراءة بين حدّي الراجح والمرجوح ، وذلك من خلال جهدهم الساعي إلى قوننة هذه العمليّة التأويليّة والتّأسيس لها. هذا الجهد الذي نحاول أن نستحضره بمعيّة سياقاته من خلال قطب من أقطاب الفلسفة الإسلاميّة هو أبو حامد الغزالي في كتابه " قانون التّأويل " الذي يعدّ خلاصة لقراءاته ومشروعه الفكري وانتمائه العقائدي .

الكلمات المفتاحية: النص القرآني، التأويل، فلاسفة الإسلام، قانون التأويل، أبو حامد الغزالي .

ABSTRACT : *The scholars were interested in the Qur'anic text and studied its meanings and mechanisms of operation. It is the text that expresses little meaning about the many meanings. The Muslim philosophers who were interested in understanding the meaning did not stop at the transfer, but relied on the mind and translated these meanings in a special philosophical language.*

In this context, the study deals with the philosophers' understanding of the text and their effort in codifying the process of interpretation and establishing it, through the philosopher Abu Hamid al-Ghazali in his book "the law of interpretation", which is a summary of his reading and intellectual project and his dogma.

Keywords: *Quranic text - interpretation - philosophers of Islam - Abu Hamid Ghazali- the law of interpretation.*

نص المقال:

كانت حركة التّرجمة في العصر الذّهبيّ للأدب بداية عهد جديد بما جلبته من مؤثّرات وافدة على البيئة العربيّة فكان التّعارف الذي استدعته السنّة الكونيّة والحكمة من التنوّع البشريّ الذي قال عنه تبارك وتعالى في الآية الكريمة:﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾[1]، فحدث التّمازج الفكري من خلال مؤلفات يونانيّة وهنديّة وفارسيّة. وبقدر ما كانت هذه الحركة معينا غزيرا أثرى هذه الثقافة وأخرجها من أحاديّة الرؤية إلى رؤية أرحب تعرض الرأي والرأي الآخر فإنّها أوجدت قضايا وإشكاليات لم تقم لها قائمة قبلا في ظلّ الثقافة الواحدة.

ولعلّ الفلسفة من أهمّ هذه المؤثّرات الوافدة التي أثارت ضجّة كبيرة بين متقبّل ورافض، طارحة إشكاليّة التّوفيق بينها وبين أهمّ مقوّم من مقوّمات الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وهو الدين، إشكالية علاقة العقل

بالنّقل اتّفاقا أو تعارضا. فظهر التيار الفلسفي في التّفسير والنّظرة إلى النصّ القرآني، هذا التيّار الذي لم يجد تعارضا بين ما تستدعيه الفلسفة من تثوير للأسئلة واشتغال للعقل وبحث في شروط التّفكير السليم، وبين العقيدة الإسلاميّة التي تحثّ على التأمّل وإعمال النّظر وتحكيم الفكر في كثير من آي الذكر الحكيم تصريحا أو تلميحا وفي سياقات مختلفة، ممّا لا يسع المقام للتّدليل عليه ولا يخفى على كلّ قارئ للتنزيل.

وكان على رأس هذا التيار فلاسفة الإسلام الذين نهلوا من معين الحكمة ورأوها أختا للشريعة على حدّ قول ابن رشد، فشدّوا الهمم لإثبات " أنّ الوحي لا يناقض العقل في شيء، وأنّ العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكّنت من النفوس، وثبّتت أمام الخصوم.. رأوا أنّ هذا في مقدورهم، فبذلوا كلّ ما يستطيعون من حلول ليصلوا الفلسفة بالدين، ويؤاخوا بينهما، حتى يصبح الدين فلسفة، والفلسفة ديناً "[2]. وفي إطار هذه الرؤية الفلسفيّة للنصّ القرآنيّ وضمن المؤاخاة بين هاتين الثنائيتين كان التّوجّه نحو التّأويل آلية جوهريّة لحلّ ما بدا من تعارض مثيرا إشكالية فهم النصّ ومسارات قراءته.

هذا ما نحاول تتبّعه عند فلاسفة الإسلام في ظلّ ملابسات واقع يفرض توجّهات بعينها في مجتمع شديد الحساسيّة لا يقبل المسّ بمقدّساته، فكفّر من خرج عن المتعارف عليه دون تثبّت منه أو قراءة أو نظر، بل كان ردّ فعل هذا المجتمع أن وضع حدّا لحياة هؤلاء بالرّجم والقتل أو طمس آثارهم بالإتلاف والإحراق. وهو ما يحاول هذا البحث إثارته من خلال الكشف عن ماهية التّأويل وحدوده بل خطورته عند حجّة الإسلام الفيلسوف أبي حامد الغزالي الذي ردّ بهذا الكتاب على سؤال تلميذه ابن العربي حول النصّ الحديثي. وقد عكس انشغال الفئة المثقفة المشتغلة بالدين في تلك الفترة في بحث عن قانون كليّ للعمليّة التّأويليّة يحفظ مقاصد الشريعة ويقصي ما فسد من تخريجات للنصّ. كما كان الكتاب تتويجا لرؤية الغزالي للتأويل التي تشعّبت في كثير من مؤلّفاته كفضائح الباطنية والمنقذ من الضلال وإحياء علوم الدين والمقصد الأسنى وقواعد الاعتقاد وغيرها من مؤلّفات، ضمن إنتاجه الغزير الذي عكس رؤية مؤسسة تسعى إلى توحيد الأمّة وصونها من الزيغ في متاهات التأويل، فكان لهذه الرؤية خصوصيتها التي نسعى في هذا البحث للكشف عنها.

إنّ هذه الدّراسة تندرج في مسار التأكيد على اشتغال العرب الأوائل على النصّ ومحاولة فهمه ضمن رؤية منفتحة على الواقع، تأخذ بحيثيّاته ومتغيّراته وتعمل على المواءمة بينها وبين الثوابت. وهي رؤية لا تتّسم بالضبابيّة أو العشوائيّة وإنّما تستند إلى تأسيس واعٍ ومنظومة دينيّة وفكريّة متكاملة قادنا إليها تتبّع مسار قانون التأويل في التّراث العربيّ. تتمثّل هذه المنظومة في المذهب الأشعري، وهي النّافذة التي فتحها هذا البحث والأرضية التي يقف عليها هذا القانون. وفي هذا الإطار تكمن أهميّة هذه الدّراسة فيما تثيره من أسئلة حول النصّ وشروط التأويل وحدوده في هذه المنظومة، وما تكشفه من جهود فلاسفة الإسلام في تقنين عمليّة الفهم من خلال آليات خاصّة تحفظ للنصّ معانيه وتبعده عن أغراض الطاعنين الذين يتأوّلونه بما لم يقل به الظاهر ليخرجوه عن مقاصده الشّرعيّة بما يوافق أهواءهم.

وقد حاولنا الخوض في هذه القضايا على تشعبّها وأرضيّتها الزلقة من خلال تناول مفهوم النص في الفكر الأشعري بين مسارات القراءة ودواعي التقنين في تتبّع لسياقات هذا الفهم وملابساته التي كان لها دور فعّال في تحديد العمليّة التأويليّة ليس عند هذا الفيلسوف فحسب وإنّما عند ثلّة من فلاسفة الإسلام سبقوه إلى

هذه الرؤية وهذا المسعى في زمن الفتن والتّكفير والاتّهام بالزندقة. لنخصّص مجال الرّؤية لحجّة الإسلام الغزالي في قانون تأويل النص الحديثيّ وهي رؤية لا تنفصل عن فهمه للنصّ القرآني بين علوم الصدف وعلوم الجوهر.

يسعفنا في تناول هذه القضايا المنهجان الوصفيّ والتّحليليّ وصفا لظاهرة تقنين التأويل عند الأشاعرة وتحليلا لجوانبها ودواعيها وملابساتها، آملين أن تضاف هذه الدراسة إلى جهود سابقة سعت إلى العودة إلى التراث العربي الإسلامي لإضاءة جوانبه والكشف عن خصوصيته في فهم النصّ فهما فلسفيّا بالاشتغال على التأويل ضمن ثنائية الفلسفة والدين وما قد يحيط بهما ممّا طرأ على البيئة العربيّة من روافد أخرى كعلم الكلام والتصوف، هذه الروافد التي كان لها أثر في الصراع الفكري والعقائدي في تلك الفترة، فكان التأويل انعكاسا لمشاغل هذه الأمّة وسيرورة تاريخية لنمط تفكيرها وتعاملها مع الأصل في الثقافة والطارئ عليها، وفي هذا الإطار تكمن أهمية هذه الدراسة.

1- مفهوم النص في الفكر الأشعري - مسارات القراءة ودواعي التقنين:

يعدّ النصّ القرآني النصّ المركزيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وقد كان محل تدبّر وتفكّر علماء الإسلام الأوائل. ولعلّ تجليّات هذا الاهتمام بدت أوّلاً من خلال اشتغالهم حول مفهوم النصّ. هذا المصطلح الذي وإن غاب في الدّراسات النّقديّة والبلاغيّة إلاّ أنّه كان حاضرا في الدراسات الأصوليّة التي تهتمّ بالتّشريع بمختلف مصادره. وقد تجلّى ذلك عند الأصوليّين على اختلاف مذاهبهم وانتماءاتهم منذ المصنّفات الأولى في هذا العلم، ضمن أبواب وفصول مختلفة من أصول الفقه هي: المجمل والمبين، الظاهر والمؤوّل، العموم والخصوص، الحقيقة والمجاز ومراتب البيان في الأدلّة الشّرعية.

-مفهوم النص:

أجمع الأصوليون على حدّ النصّ بكونه الحامل لمعنى واحد بما لا يحتمل التّأويل، فيستوي ظاهره وباطنه. ورغم تنوّع وثراء مصنّفاتهم إلاّ أنّها تشترك في منهل واحد تستقي منه الأصل في المفهوم، وهو صاحب المذهب الشافعيّ محمد بن إدريس هذا المنهل الذي سيطر على الفكر الإسلامي بجهده التأصيلي للمفهوم، ومن خلاله تجلّت حدود التأويل ومسوّغاته بما في ذلك الفكر الأشعري الذي يرجّح أنّ مؤسّسه كان شافعيّ المذهب [3].

يستند المعنى الاصطلاحيّ للنصّ عند الشافعيّ (ت204هـ) على الوضع الاشتقاقي [4]، فهو الظاهر. ينقل ذلك ابن برهان في قوله: "... لعَلّ الشافعيّ إنّما سمّى الظّاهر نصّا ؛ لأنّه لمح فيه المعنى اللّغويّ " [5]، حيث يشترط ظهور الحكم وتجلّيه من الكتاب والسُّنَّة، ليكون مستقلا بالإفادة فيما نُزّلَ فيه، فلا يحتاج إلى غيره.

لم يفرّق الشافعي بين النصّ والظّاهر، فإن كان النصّ في عرف الأصوليّين بعده ما لا يحتمل التّأويل، فالظّاهر "... كلّ لفظ احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر كالأمر والنّهي وغيرها من أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصة المحتملة لغيرها..." [6]. ولاعتماده على المعنى اللّغويّ فالنصّ عنده قسمان: ما يقبل التّأويل وهو مرادف للظّاهر وما لا يقبله وهو النصّ الصّحيح [7]. وقد سعى الأصوليون لتجذير المعنى الاصطلاحيّ للنص القائم بذاته بعد أن رفض احتواء الظّاهر له،

حيث يرى الخطيب البغدادي (ت463ه) وأبو إسحاق الشيرازي (ت476ه) في النصّ اللّفظَ الصّريح في الدّلالة على الحكم ممّا لا احتمال فيه، في حين يحتمل الظّاهر أمرين يبرز أحدهما دون الآخر[8]. ومثال النصّ قوله تعالى: [وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى] [9] وقوله: [وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ] [10].ومثال الظاهر قوله في الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [11] فهو ظاهر في تحريم جلدها دبغ أو لم يدبغ مع احتمال أن الجلد غير مراد وإنّما المقصود تحريم الأكل.

سعى الأصوليّون إلى الارتقاء بالمصطلح نحو الدّقة والانفصال عن الوضع اللغويّ، ليقف في أعلى مراتب البيان في التّدليل على الأحكام الشرعيّة، التي تتطلّب الفصل والمعنى القطعيّ، مقابلا للظّاهر وإن كان كذلك دليلا شرعيّا[12]، ولكنّ النصّ ظلّ "... ما رفع في بيانه إلى أقصى غايته"[13]. وفي هذا التّحديد يظهر التّناسب المعنويّ بين الاشتقاق اللّغويّ والمعنى الاصطلاحيّ الذي لم يستطع الأصوليّون الفكاك منه. ويتأكّد الأصل الشافعيّ للمصطلح الذي لمسناه واضحا في بعض ما اطّلعنا عليه من كتب أصول الفقه، والذي أكّدته المعاينة من خلال تحديدات وتصريحات الأصوليّين في حدّ ذاتهم. وهو ما كان له أثره في الفكر الأشعري وهو ما سيؤكّده اللاّحق من هذه الدّراسة.

إنّ مفهوم النصّ عند الأصوليين الذي ينحصر في الكتاب والسنّة في دلالتهما القطعيّة كان انعكاسا لثقافة تخشى من القول بالرّأي تقية ما توعّد به النّبيّ ε كلّ من قال في القرآن برأيه فعن ابن عبّاس قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: " من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النّار"[14]. غير أنّ هذا التّشديد في القول بالرّأي قابله من جهة أخرى حثّ على النّظر واستخدام العقل وهذا ما يظهر في ما يروى عن مكانة ابن عبّاس عند عمر بن الخطّاب لعلمه بالقرآن ونظره الدّقيق،فكان يدنيه منه ويجلسه بين أشياخ بدر وهم لذلك كارهون، ويلقّبه بفتى الكهول فأراد أن يطلعهم على علمه الذي كان سببا فيما حظي به في مجلسه فجمعهم إليه وسألهم في حضرته عن معنى قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَاء نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ] [15]، فقال بعضهم فيما يرويه ابن عباس:" أمرنا الله أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا. وسكت بعضهم فلم يقل شيئا، فقال لي عمر: أكذلك تقول يا ابن عبّاس ؟ فقلت: لا، فقال: ما تقول ؟ فقلت: هو أجل رسول الله ε أعلمه له، وقال: إذا جاء نصر الله والفتح فذلك علامة أجلك [فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً] [16] فقال عمر: لا أعلم منها إلاّ ما تقول " [17]. كيف لا وهو من دعا له النبيّ ε بقوله: " اللّهم فقّهه في الدّين وعلّمه التّأويل " [18].

وقالت عائشة رضي لله عنها:" كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللّهم ربّنا وبحمدك اللهم اغفر لي " يتأوّل القرآن "[19]. والقرآن حمّال أوجه إلى ذلك أشار أبو الدّرداء رضي الله عنه في قوله: "لا يكون الرجل فقيها حتى يحمل الآية الواحدة على محامل متعددة " [20]، إلى غيرها من الدّلائل على وجود التأويل في عهد الصحابة والتابعين وضرورة الاجتهاد في مقامات بعينها وإن كان ذلك محدودا بشروط وضوابط.

وقد كانت الرّوافد الطارئة على الثقافة العربيّة الإسلاميّة وفي مقدّمتها الفلسفة مدعاة للخوض فيه، وهذا ما تجلّى عند الفرق الإسلامية من معتزلة وخوارج وباطنيّة... كما كان لهذا الرافد أثر في الفكر الأشعريّ لا يمكن إغفاله. وهذا ما نخصّه بالاهتمام في تتبّع لرؤيته للنصّ وحدود التأويل عند علمائه ومسارات القراءة التي أسهمت في تبلور رؤية خاصّة في منظورهم باعتبار اهتمام ثلّة من الفلاسفة الأشاعرة بما يسمّى" قانون التّأويل ". فكان هذا القانون نتيجة لهذه المنظومة الفكرية التي حملت على عاتقها مسؤوليّة التقنين للعمليّة التأويليّة.

-الفكر الأشعري – مسارات القراءة ودروب الفهم:

ينتمي هذا الفكر إلى مدرسة موفِّقةٍ حاولت أن تقف موقفا وسطا بين طرفين، بين النقل والعقل، بين السلف والتيار الاعتزالي الذي كانت بصمته جليّة في تلك الفترة. ظهر في البصرة في القرن الثالث الهجري بعد أن راجت آراء المعتزلة، ويعزى إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل (260هـ -324 هـ)[21]، الذي يمتدّ نسبه إلى صاحب رسول الله ε أبي موسى الأشعري. هو كبير أهل السنّة بعد الإمام أحمد بن حنبل فيما ذهب إليه تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى[22]، وأحد أئمة المتكلّمين السنيّين وصاحب الإنتاج الغزير فيما يصل إلى خمس وخمسين تصنيفا جنّدها للردّ على الملحدة والمعتزلة والرافضة والجهميّة والخوارج وبقيّة الفرق المبتدعة[23].

ونقل ابن كثير في طبقات الشافعيين أحوالا ثلاثا تختصر اعتقاده وبحثه عن الطريق الصّواب في زمن هذه الفرق: "أولها: حال الاعتزال، التي رجع عنها لا محالة، والحال الثاني: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الجبرية كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، ونحو ذلك، والحال الثالثة: إثبات ذلك كلّه من غير تكييف، ولا تشبيه، جريا على منوال السلف، وهي طريقته في الإبانة التي صنّفها آخرا "[24].

تمثّل هذه الأحوال مسارات فهم النصّ عند أبي الحسن الأشعريّ التي تمظهرت في رؤيته العقديّة، فكان في الحال الأولى على عقيدة أهل الاعتزال بعد أن أخذ علم الكلام عن أبي علي بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة، والأشعريّ وإن كان والده إسماعيل سنيّا إلاّ أنّه توفيّ وهو صغير فترعرع في كنف زوج أمّه الجبائيّ. ودام على هذه الحال أربعين سنة بلغ خلالها مكانة عظيمة عند شيخه فكان ينوب عنه في المناظرات ومجالس التّدريس وينصر مذهب الاعتزال بمؤلّفاته التي خدمت هذا الفكر[25]. وإذا به ذات يوم يتّخذ قرارا خطيرا بعد أن اعتزل النّاس في بيته خمسة عشر يوما مستهديا الله، فخرج مناديّا في النّاس من يوم الجمعة من منبر جامع البصرة مجاهرا الجمع بتركه للاعتزال: " أيّها النّاس من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأنّ الله لا تراه الأبصار وأنّ أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم" [26].

يظهر من خلال تصريح الأشعري مسار الاعتزال القائل بخلق القرآن والمعتمد على تأويل صفات الله فكانت الحال الثّانيّة التي عمل فيها على الردّ على الفكر الاعتزالي من خلال تصانيفه: الموجز، وهو ثلاث مجلدات في

الرد على الجهمية والمعتزلة، وكذا مقالات الإسلاميين، وكتاب الإبانة عن أصول الديانة الذي ألّفه في أواخر حياته ومثّل منهج السلف [27].

وقد اعتنق بعد الاعتزال العقيدة الكُلاّبيّة التي كانت المسار الثاني في رؤيته للنصّ والتّأويل فقامت على إثبات الصفات العقلية السبع، ويمثّل كتاب اللّمع هذه الحال. وهي العقيدة التي تنسب إلى عبد الله بن سعيد بن كُلاّب (ت 240 ه) الذي يرى أنّ" القرآن معنى قائم بالنّفس لا يتعلّق بالقدرة والمشيئة، وأنّه لازم لذات الربّ كلزوم الحياة والعلم، وأنّه لا يُسمع على الحقيقة، والحروف والأصوات حكاية دالّة عليه وهي مخلوقة، وهي أربعةُ معانيَ في نفسه: الأمر والنّهي والخبر والاستفهام، فهي أنواع لذلك المعنى القديم الذي لا يُسمعُ، وذلك المعنى هو المتلوّ المقروء، وهو غير مخلوق، والأصوات والحروف هي تلاوة العباد وهي مخلوقة " [28]. وبذلك نفى بن كلاّب الأفعال الاختياريّة عن الله المتعلّقة بالقدرة والمشيئة لاعتبارها من الحوادث والمتغيّرات وأثبت الصفات اللازمة السابقة الذكر.

ولم يدم الأشعريّ على هذه الحال طويلا فرجع في حاله الثالثة إلى منهج السلف بما هداه الله إليه بعقله الممحّص الرافض لما جاءت به هذه الفرق فكان منهجه منهج أهل القرآن وأهل السنّة النّبويّة، فكان مساره الأخير نفي تأويل الصفات والقول بالإثبات وشحَذَ مؤلّفاته للكشف عن فضائح المعتزلة من ذلك كتابه" كشف الأسرار وهتك الأستار" فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها، وانتحلوه، واعتقدوا تقدمه، واتخذوه إماما، حتى نسب مذهبهم إليه"[29]. وإن كان بعض الأشاعرة ينتسبون إليه في مرحلته الثانيّة وفق مذهب ابن كلاّب لذا يطلق عليهم إضافة إلى الأشاعرة لقب السّبعيّة [30]، ولعلّ هذه التسميّة ترجع أيضا إلى ما رجّحه شيخ الإسلام ابن تيميّة من كونه ظلّ على بقايا كلاّبيّة في آخر مؤلّفاته الإبانة وإن كان أقرب إلى منهج أهل السنّة [31].

ومنه اتّخذت القراءة عند الأشعري مسارات عدّة استهلّت بالاعتزال في تأويل الصفات تلته القراءة الكلابية القائمة على إثبات الصفات السبع ثمّ قراءة أهل السلف التي ترفض التأويل وتقول بالإثبات إلاّ أن الأشعري في مرحلته الثالثة لم يتخلّص من بقايا العقيدة الكلابيّة فكان المسار مضطربا بينها وبين السلف[32]. ونتساءل عن مسارات الفهم والقراءة عند زعماء الأشاعرة من بعده الذين كان لهم أثر في صياغة قانون التّأويل خاصّة بعد أن اصطبغ هذا المذهب في تطوّره بالفلسفة وشيء من علم الكلام والتّصوّف واجتمعت هذه الصِّبَغُ في رجل واحد هو الغزالي، وكانت دوافع لمخاضه بما طرحته من قضايا وإشكاليات ضمن ملابسات العصر من القرن الرابع إلى القرن السادس الهجريين فيما تعنى بهذه الدّراسة.

-قانون التأويل – مفهومه وجذوره عند الأشاعرة:

يقصد بالقانون المسطرة وهي كلمة سريالية نقلت إلى المعنى التجريديّ ليعنى بها الأصل والقاعدة من الأحكام التي تطبّق على المحكوم عليه فتنسحب على جميع جزئياته، وقد " كَانَ القدماء يسمّون كل آلَة عملت لامتحان مَا عَسى أَن يكون الْحس قد غلط فِيهِ من جسم أَو كَيْفيَّة أَو غير ذَلِك مثل الشاقور والبركار والمسطر والموازين قوانين ويسمونه أَيْضا جَوَامِع الْحساب، وجداول النُّجُوم قوانين، والكتب المختصرة الَّتِي جعلت تذاكير لكتب طَوِيلَة قوانين إِذا كَانَت أَشْيَاء قَلِيلَة الْعدَد تحصر أَشْيَاء كَثِيرَة وَيكون بعلمنا وحفظنا إِيَّاهَا قد

علمنَا أَشْيَاء كَثِيرَة الْعدَد " [33]. ومنه فالسمّة المميّزة للقانون هي أن يكون مختصرا وجامعا. ومن خصائصه أيضا الكليّة والانطباق على جميع الجزئيات والعناصر التي تتخذّ أحكامها منه كالقانون النّحويّ الذي يقول برفع الفاعل ونصب المفاعيل على اختلافها، فينطبق على كلّ الحالات التي تتسم بهاتين الوظيفتين في الجملة من فاعلية ومفعولية[34].

ونلحظ تكرار عبارة القانون – هذه الكلمة السريانيّة الأصل -في عناوين مجموع مؤلّفات عربيّة منذ القرن الرابع كقانون جزء التأليف لاقليدس لأبي الوفاء البوزجاني (ت 388ه)، والقانون في الطبّ لابن سينا (ت428ه)، القانون المسعودي في الهيئة والنجوم للبيروني (ت 430ه)، قانون الزمان في تقويم الأبدان لابن جزلة البغدادي (ت 493ه)، القانون في اللغة لسلمان بن عبد الله النهرواني، النحوي (ت 494)، قانون البلاغة مع الصحائف اليونانية لمحمد بن حيدر البغدادي (ت 517ه)، قانون الأدب لحبيش التفليسي (نحو 600ه)، وقانون الترسل لصلاح الدين الصفدي(ت 764ه) وغيرها من النّماذج التي عكست اتّجاه الدّارسين الأوائل إلى التّنظير والرؤية الكليّة الجامعة مثلما ظهر في مجموع مؤلفات لغوية وبلاغية ونقدية أرادت القبض على أسرار العلوم كـ: سر صناعة الإعراب، وفقه اللغة وسرّ العربيّة، وسرّ الفصاحة.

وقد ألّف في قانون التأويل ثلّة من فلاسفة الإسلام إلى عصر ابن تيمية فيما نقله، جمعَهُمُ الفكر الأشعري هم الباقلاني والإمام الجويني والغزالي وابن العربي إلى القرن السابع حيث اشتغل به فخر الدين الرازي وأتباعه[35]. وتعود دواعي هذا التّقنين إلى ظروف العصر من ظهور الفرق المختلفة من معتزلة وباطنية وخوارج وشيعة اختلفت رؤيتهم إلى اللّغة والقرآن والمتشابه والمجاز، مع ظهور علم الكلام والتّصوّف الذي بلغ الاكتمال في طوره الفلسفي بدءا من أوائل القرن الثالث الهجري إلى منتصف القرن السابع[36]، فكان لزاما على كلّ غيور على مقاصد الشريعة أن يسعى لتقنين عملية التأويل والتّأسيس لعلم تأويل عربيّ.

إنّ من سمات القانون كما ذكرنا سابقا كليّته واختصاره لمؤلّفات كثيرة فيكون بمثابة التّذكار لها الذي يَسهُل حفظه والعودة إليه من كلّ مبتدئ أو طالب علم. يختصر ابن تيمية في مستهلّ كتابه " درء تعارض العقل والنقل " مفهوم القانون الكليّ لتأويل النصّ القرآني والحديثيّ عند فلاسفة الإسلام في قوله: " إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإمّا أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنّه جمع بين النقيضين، وإمّا أن يُردّا جميعاً، وإمّا أن يقدّم السمع، وهو محال، لأنّ العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إمّا أن يتأوّل، وإمّا أن يُفوّض[37]. وأمّا إذا تعارضا تعارض الضّدّين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما" [38]. يطرح هذا النصّ إشكالية علاقة العقل بالنقل تعاضدا أو تعارضا، ومقامات تقديم أحدهما على الآخر من منظور الفكر الأشعري الذي سعى من خلال مؤسّسه أبي الحسن الأشعري ومسارات روّاده إلى التّأسيس لرؤية تأويليّة استدعتها بنية ثقافية لها خصوصيتها.

من أشهر من انتسب إلى الفكر الأشعري أبو بكر الباقلاّني (ت 403 ه) بل كان الرائد الثّاني له وكان له دور في نشره في المشرق والمغرب. وقد سبق الباقلاني إلى قانون التأويل حسب شهادة ابن تيميّة إلاّ أنّه لم يتجلّ في

مؤلّفاته بصورة منظّمة وممنهجة وإن كانت روح التأويل ظاهرة فيها[39]، فهو من قدماء الأشاعرة الذين قالوا بإثبات الصفات مؤوّلا صفات الغضب والرضى حيث المقصود إرادته لإثابة المرضيّ عنه وعقوبة المغضوب عليه وهو مذهب الأشعري. ودعمّ هذا المذهب بما أضافه إليه من أسس عقليّة ومنطقيّة كان لها دور في بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء ممنهجا[40].

أمّا إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) فهو من أهمّ أعلام المذهب الأشعريّ وكان لأفكاره أثر واضح على تلميذه الغزالي – مجال دراستنا - فيما رآه من مفهوم النص وقضية العقل والنّقل التي مثّلت إشكالية جوهرية عند فلاسفة الإسلام كانت دافعا لصياغة قانون للتّأويل.

يعرض الجويني في " البرهان " مجموعة تعاريف للنصّ ليخلص إلى مفهومه الخاصّ "... والمقصود من النّصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع من انحسام جهات التّأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصّيغ ردّا إلى اللّغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحاليّة والمقاليّة..." [41]. ويعني بالقرائن الحاليّة السيّاق الخارجيّ للتّلفظ من الوضعيّة المرافقة للمتكلّم كحال الخجل إطراقا واحمرارا، وهي أحوال لا سبيل إلى ضبطها ولا تجري مجرى الأدلّة العقليّة في دقّتها وثباتها، أمّا القرائن المقاليّة فتمثّل السّياق الدّاخليّ للقول من ألفاظ لغويّة يفهمها من يعرف اللّسان العربيّ[42]. ويسهم الضربان من هذه القرائن في عدم قطعيّة المعنى. وهذا ما نلحظ أثره عند الغزالي في حديثه عن عدم انحسام الدلالة.

كما يثير الجويني إشكالية عقائديّة تتمثّل في علاقة العقل بالسمع التي كانت جوهر صياغة قانون التّأويل، يقول: "... اعلموا -وفقكم الله- أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يدرك سمعاً ولا يتقدر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً... فإذا ثبتت هذه المقدمة فيتعين على كل معتنٍ بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذا سبيله، فلا وجه إلاّ القطع به. وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلًا في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دلّ الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً. وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً فإن الشرع لا يخالف العقل.. " [43].

يوضّح أبو المعالي أوليّة الشرع على العقل في الاستدلال، وقد نحا بالمذهب منحى اعتزاليّا وتدرّج به نحو التّأصيل الكلامي[44] فأوّل صفة الاستواء بمعنى الاستيلاء قائلا: " لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب، وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنّه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه"[45].

انبثق قانون التأويل بما يحمله من طابع كليّ تكثيفيّ من منظومة فكريّة أشعريّة جمعت بين أكثر من مسارٍ الاعتزالُ القائل بالتأويل ومذهب السلف القائل بالإثبات مع الأخذ بالعقيدة الكلابيّة القائمة على إثبات الصفات السبع. وكان للباقلاني بروح التأويل السارية في مؤلّفاته فضل في التّمهيد لوضع القانون. كما كان لمفهوم النص عند الجويني القائم على عدم قطعية الدّلالة وما أثاره من إشكالية العقل والنّقل الأثر الجليّ فيما تلاه من مسيرة الأشاعرة الرّواد، فكانا – الباقلاني والجويني - محطّتين هامّتين فتحتا مجال التأويل، فتلقّف الغزالي تلك المعاني وتلك الإشكاليات التي تلقّاها عن أستاذه وفرضها العصر بأكمله متشبّعا بقضاياه ليصوغ قانونا محكما ومنظّما مثّل خلاصة قراءته.

2- حجّة الإسلام أبو حامد الغزالي وفهمه للنصّ القرآني والحديثيّ:

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي (450هـ -505 هـ) الملقب حجة الإسلام. من أساتذته الذين كان لهم أثر في رؤيته التأويليّة إمام الحرمين الجويني الذي لزمه إلى وفاته وبلغ عنده مبلغا عظيما فكان يفتخر به، ولعلّ أهمّ ما أخذه الغزالي عن أستاذه الجويني هو دعوته للاجتهاد والتجديد في فهم النص. عرف الغزالي بقدرته الجدالية في المناظرات ومجالس العلم حتّى علا صيته بين أهل العراق. كان يلقي دروسه في المدرسة النظامية ببغداد ثمّ انقطع عن النّاس سالكا طريق الزهد والتّصوّف منصرفا إلى التأليف. من مصنّفاته في الفقه: الوسيط، البسيط، الوجيز والخلاصة، في أصول الفقه " المستصفى " وله إحياء علوم الدين وهو من أنفس الكتب على قول ابن خلكان، وله المنخول والمنتحل في علم الجدل وتهافت الفلاسفة ومحك النظر ومعيار العلم والمنقذ من الضلال وغيرها كثير[46].

إنّ عمليّة التأويل عند الغزالي ضرورة لا اختيار أو ترف فكريّ أو فلسفيّ، لها مسوّغاتها ودواعيها، كما أنّ لها حدودا وشروطا ومعايير تضبطها ومسالك يسعى حجة الإسلام لتقييدها قدر الإمكان حتّى لا يفتح المجال للتّأويل الفاسد، توزّعت هذه الرّؤية بين مجموعة من مؤلّفاته واختزلها " قانون التأويل" على صغر حجمه، نحاول أن نعرضها فيما يلي من وقفات.

- النصّ والتّأويل عند الغزالي:

يفرّع أبو حامد الغزالي الألفاظ في الشريعة إلى ألفاظ القرآن وألفاظ الرّسول ولفظ الصحابي كدليل[47]. والنصّ قسم من جميع فروعها مع اختلاف منبعه ومن ثمّة مرتبته وهو: "... ما لا يتطرّق إليه التّأويل على ما سيأتي شرط التّأويل وتسميّة الظّاهر نصّا منطلق على اللّغة لا مانع في الشّرع منه... ولو شرط في النصّ انحسام الاحتمالات البعيدة كما قال بعض أصحابنا، فلا يتصوّر لفظ صريح، وما عدّوه من الآيات والأخبار تتطرّق إليه احتمالات..."[48].

يذكر الغزالي الأصلَ اللّغويَ للمصطلح، ويطرح قضية تأويليّة جوهريّة تتعلّق بتعريف النصّ وهي: هل من معنى قطعيّ حقّا لا مجال للاحتمال فيه؟ يجيب صاحب المنخول بنفي قطعيّة الدّلالة، ويتناول الأمثلة التي تداولها الأصوليّون كنماذج قليلة عن عزّة وندرة النصّ الذي يحمل معنى واحدا لا تأويل فيه "... فلا يُتصوَّر لفظ صريح، وما عدّوه من الآيات والأخبار تتطرّق إليه احتمالات، فقوله قل هو الله أحد يعني إله النّاس دون

الجنّ وقوله محمد رسول الله أي محمد والي أيّ إقليم والي أيّ زمان...، فهذه احتمالات بعيدة تطرّقت إليها، فالوجه تحديده بما ذكرناه... "[49].

إنّ الوجه الذي يقصده هو تحديد النصّ بما لا يتطرّق إليه التأّويل البعيد حيث لا مناص من الاحتمالات القريبة، وكأنّ الغزالي يعود إلى التّداخل عند الشافعيّ بين النصّ وما يغلب على الظنّ من فهم معنى من غير قطع، أي الظّاهر حسب الغـزالي. ويُفصّل في موضع آخر الاستعمالات الاصطلاحية للنص قائلا: "... النصّ اسم مشترك يُطلَق في تعاريف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأوّل: ما أطلقه الشافعيّ رحمه الله فإنّه سمّى الظّاهر نصّا، وهو منطبق على اللّغة ولا مانع منه في الشّرع... فعلى هذا حدُّه الظّاهرُ هو اللّفظ الذي يغلب على الظن فَهْمُ معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهرٌ ونصٌّ. الثاني: الأشهر: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا عن قرب ولا عن بعد، كالخمسة مثلا فإنّه نصّ في معناه لا يحتمل الستة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره... الثالث: التعبير بالنصّ عمّا لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضّده دليل، أمّا الاحتمال الذي لا يعضّده دليل فلا يُخرج اللّفظ عن كونه نصّا، فكان شرط النصّ بالوضع الثاني أن لا يتطرّق إليه احتمال أصلا، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المُعْتَضِدُ بدليل، ولا حَجْرَ في إطلاق اسم النصّ على هذه المعاني الثلاثة لكنّ الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن الاشتباه بالظّاهر أبعد. هذا هو القول في النصّ والظّاهر..."[50].

إنّ الغزاليّ وإن صرّح بوجاهة المفهوم الثاني: النصّ مقابلا للظّاهر إلاّ أنّه يقع في منطقة الاشتباه بالمفهوم الشافعي حينما ينفي انحسام التأويل، وهو نفي سبقه إليه أستاذه الجويني. كما يتطرّق في مفهومه للنصّ إلى قضيّة أساس في صلب هذا المفهوم وهي قطعية الدلالة وهو أمر ينفيه فاتحا إمكانية التأويل حتّى في حالة النّص النادر وإنّما هو إبعاد منه للتأويل البعيد، فيعود إلى معنى الظاهر كما طرحه الشافعي وهو المعنى الغالب على الظنّ من غير قطع. وبذلك فإنّ مفهوم النصّ عند الغزالي لصيق بالتأويل فلا وجود لنصّ دون تأويل.

إنّ اللّجوء إلى التّأويل عند الغزالي ضرورة تستدعيها طبيعة اللّغة القاصرة عن احتواء بعض المعاني التي جاء بها القرآن كمعاني الغيب لذا كانت ضرورة استعارة الألفاظ، ولم تؤدّ اللغة بألفاظ ناصّة لا لبس فيها. كما أنّ بعض مظاهر الوجود تستدعي تأويلا لقصور اللغة في التعبير عنها كالصفات الإلهية التي ترد في حقّ الله تعالى من غضب وفرح وصبر فيتم قياس الغائب على الشّاهد من الصفات البشرية[51]. وبذلك فالتأويل حكم اضطراري مرهون باستحالة فهم الظاهر من النّصوص وعدم موافقتها للعقل. يقول الغزالي: " إنّ النصوص إذا وردت، فإذا وافقت المعقول تركت وظواهرها، وإن خالفت صريح المعقول وجب تأويلها واعتقاد أن حقائقها ليست مرادة، فيجب إذ ذاك ردّها إلى المجاز "[52].وهو ما أطلق عليه معيار التأويل وهو الذي حدّد فهمه لبعض الصفات الإلهيّة وما تعلّق بالحشر والجنّة، يوضّح ذلك في قوله: " فَإِن لنا معيارا فِي التَّأْوِيل وَهُوَ أَن مَا دلّ نظر الْعقل وَدَلِيله على بطلَان ظَاهره علمنَا ضَرُورَة أَن المُرَاد غير ذَلِك بِشَرْط أن يكون اللَّفْظ مناسبا لَهُ بطرِيق التَّجَوُّز والاستعارة فقد دلّ الدَّلِيل على بطلَان الاسْتوَاء وَالنُّزُول فَإِن ذَلِك من صِفَات

الْحَوَادِث فَحمل على الِاسْتِيلَاء وَهُوَ مُنَاسِب للغة وأما الْحَشْر والنشر وَالْجنَّة وَالنَّار فَلَيْسَ فِي الْعقل دَلِيل على إِبْطَاله وَلَا مُنَاسبَة بَين الالفاظ الْوَارِدَة فِيهِ وَبَين الْمَعْنى الَّذِي أولوه عَلَيْهِ"[53].

يعقد الغزالي قسما من كتابه المستصفى للظّاهر والمؤوّل معرّفا التّأويل في قوله: " التّأويل عبارة عن احتمال يعضّده دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظّاهر، ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرفا للّفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم يَرّدُ اللّفظ عن الحقيقة إلى المجاز إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب، وإن لم يكن بالغا في القوة، وإن كان بعيدا افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل"[54].

فكما يظهر إنّ الاحتمال ومنه التأويل نوعان قريب وبعيد، فما كان قريبا يحتاج تعضيده إلى دليل قريب وما كان بعيدا احتاج إلى قوّة الدليل حتّى ينصرف الظنّ إليه، وعلى المجتهد أن يرجّح ما يغلب على الظنّ مفرّقا بين التأويل المقبول والتأويل المردود.

-شروط التأويل وحدوده:

يحدّد الغزالي شروطا للمؤوّل وللعملية التأويلية فلا تكون إلاّ من العارف لا العامة الجاهلين من النّاس. ويقصد بالعارف من تجاوز العلم البرهاني إلى العمل به مع الترخيص له فيه. وإن تحقق هذا الشرط فلا بدّ من تحقّق شرط آخر وهو وجوب الفائدة من التأويل فإن وجد خلاف ذلك فلا تكون المكاشفة. فالتأويل مشروط بعدم حدوث الضرر وإذا امتنع ذلك امتنعت المكاشفة فيكون التأويل علما خاصّا بالعارفين وهذا يبيّن خطورته على الأمّة وعلى العامّة من النّاس خاصّة. وفي هذا الإطار يؤوّل قوله تعالى: ﴿فاخلع نعليك إنّك بالواد المقدس طوى ﴾ [55] تأويلا ظاهريّا يوجّه للعامّة وهو خلع النعل. أمّا المعنى الباطن فهو الذي يكشف عنه للخاصّة حيث يقصد من الآية الكريمة اطّراح الدنيا والآخرة والتوجّه إلى الحق [56].

كما يسعى الغزالي إلى تضييق حدود التأويل فيبيّن درجاته عند العارف ولا يقبل إلاّ ما كان منه قطعيّا " وتأويل العارف مع هذا ليس قطعيا فله درجات أيضا، فمنه ما هو مقطوع به، أو مشكوك فيه، أو مظنون ظنّا غالبا، وله أن يعتقده إن كان قطعيا، وإن كان مشكوكا فيه فليتجنبه "[57] وهذا ينفي عن الغزالي ما اتّهم به من إغراق في التأويل ويظهر محاولته الحثيثة في ضبطه ما أمكن.

يحفّ حجّة الإسلام العمليّة التّأويليّة بكثير من الاحتراز بما يضعه من حدود وبما يشترطه في المضطلع بها من خصائص حيث يجب:

" –أن يكون ماهرا حاذقا في علم اللغة عارفا بأصلها.

-أن يكون عارفا بعادات العرب في الاستعمال والاستعارة ومنهاجها في ضرب الأمثال.

- أن يكون متقنا للبرهان على طريق أهل الظاهر، وملتزما بما يحيل إليه، وأن ينظر إلى الدليل الباعث على مخالفته، فإن كان الدليل قاطعا بهذه المخالفة فله الرخصة في التأويل بشرط أن يكون اللفظ مناسبا له بطريق التجوز والاستعارة.

- أن يتجنب ما كان مشكوكا فيه، وإن كان بعيدا فلا يجوز التصريح إلاّ بتأويل قريب سابق للأفهام

- أن لا يكاشف به إلا من ينتفع به وكان من الأكياس، أمّا العاميّ فلا ينبغي أن يُحدث به"[58].

إنّ هذا الموقف الاحترازيّ المتشدّد في النظرة إلى التّأويل من حيث المنطلق والحدود والغرض منه وخصائص القائم به هو فعل رافض ومقاوم للتأويلات المغرقة والفاسدة التي صدرت عن غلاة الصوفية والباطنية وبذلك كان فكر الغزالي وإن كان متصوّفا فكرا معقلنا للعمليّة التّأويليّة مؤسسا للتّأويل الصحيح الذي لا يتنافى مع مقاصد الشريعة. أمّا إذا حدث الإغراق في التّأويل صرفت الألفاظ عن ظواهرها و" اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن ما يسبق منه الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوه شتّى، وهذا أيضا من البدع عظيمة الضرر، وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم "[59].

وللتأويل مسالك في نظر الغزالي ترتبط بمراتب البيان في الأدلّة الشّرعيّة، فيختلف بين النصّ وهو قطعيّ الدلالة والظاهر وهو ما يظهر معناه مع احتمال والمجمل وهو المتردّد بين معنيين من غير ترجيح[60]، غير أنّ هذه المسالك قد خاض فيها المؤوّلة من الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة فاستدعت ضوابط حتّى يتبيّن الصحيح من الفاسد، فكان قانون التأويل خلاصة لهذه الرؤية.

-قانون التأويل للغزالي -نحو فهم النص الحديثيّ:

يعود سبب تأليفه للقانون إلى سؤال تلميذه الفقيه ابن العربي – فيما رواه ابن تيمية [61]-الذي لقيه في بغداد ونهل من علمه، وقد شغله التأويل في تلك الفترة الحرجة من مراحل الأمّة الإسلامية كما شغل علماءها على اختلاف مشاربهم الأصولي والفيلسوف والمتكلّم والمتصوّف، فألقى بهذه الانشغالات إلى أستاذه ليستفيد من خلاصة تجاربه، لذا فإنّ هذا الكتاب" على صغر حجمه فهو عظيم في قدره وفائدته، فقد جمع فيه الإمام الغزالي رحمه الله زبدة الآراء في هذا الموضوع، بحيث لم يترك مزيدا لمستزيد إلاّ من شرحه وفصّل مجمله ووضّح غامضه"[62].وبذلك لم يكن لحجّة الإسلام فضل السبق إلى وضع قانون عربيّ للتّأويل، وإنّما يكمن فضله من بين الأشاعرة في أسبقية تناول التأويل وفق منهج منظّم ورؤية واضحة محاولا التأسيس لآليات فهم النصّ الحديثيّ نزولا عند طلب تلميذه.

يتعلّق سؤال ابن العربي للإمام الغزالي ببيان معنى قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: " إنّ الشّيطان يجري من أحدكم مجرى الدّم " [63]. وكان هذا السؤال فاتحة لمجموعة من التساؤلات حول طريقة مخالطة الشيطان للإنسان ومنه الخوض في عالم الجنّ وتشكّلهم على صور إنسان أو حيوان، ثمّ كان الانتقال إلى ترائي الملائكة للأنبياء في صورة آدميّة، ثمّ إلى التساؤل عن إدبار الشيطان عند الآذان، ثم عن البرزخ وأهله من أهل الجنة أو النّار وما مصير الملائكة وطبيعتهم أَهُم الولدان، ومن هم الحور العين وما صفتهم؟ ثم تساءل عن عرض السماوات والأرض ثم حوض النبي وهل للأنبياء أحواض كذلك أم هو عطيّة يختص بها خاتم الأنبياء مع الشفاعة ؟ [64].

يعرب الغزالي عن كراهيته الخوض في هذه المواضيع، ولكنّه رغم ذلك يذكر قانونا يُنتفع به ليس في النص الحديثيّ فحسب وإنّما القرآنيّ أيضا لتعلّقه بإشكالية العقل والنّقل حيث يقول: " بين المعقول والمنقول تصادم في أوّل النظر. وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزّبوا إلى مفرّط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى

متوسط طمع في الجمع والتّلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا، والمنقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلا، والمعقول تابعا، فلم تشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلا، والمعقول تابعا، فلم تشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كلّ واحد أصلا، ويسعى في التّأليف والتّوفيق بينهما "[65] وبذلك فهم خمس فرق تعتمد الأولى على النقل تفصيلا وتأصيلا، والثانية تقتصر على العقل. أمّا الثالثة فهي المغالية في اعتماد العقل مع ضعف نظرها إلى النقل. والرابعة على عكس سابقتها اعتمدت النقل أصلا ولم تَغُصْ في العقل واتّخذت الفرقة الخامسة موقفا وسطا في اعتمادها لكلّ منهما أصلا في نظرها.

يعقُب هذا الإجمال من الغزالي مزيدُ تفصيل وبيان يظهر فيه خصائص كلّ فرقة وما وقعت فيه من إشكاليات في قوله: " الفرقة الأولى: هم الذين جردوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق، القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، فهؤلاء صدقوا بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا. والفرقة الثانية تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم، وجردوا النظر إلى المعقول، ولم يكترثوا بالنّقل.

- والفرقة الثالثة: جعلوا المعقول أصلا فطال بحثهم عنه، وضعف عنايتهم بالمنقول فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارض المتصادمة في بادئ الرّأي، وأوّل الفكر المخالفة للمعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه وكذّبوا راويه، إلاّ ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شقّ عليهم تأويله جحدوه حذرا من الإبعاد في التّأويل، فرأوا التوقف عن القبول أولى من الإبعاد في التّأويل، ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطر في ردّ الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا.

- الفرقة الرابعة: جعلوا المنقول أصلا، وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة وتطرفوا من المعقول ولم يغوصوا فيه، فظهر لهم التّصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، ولكن لمّا لم يكثر خوضهم في المعقول، ولم يغوصوا فيه لم يتبيّن عندهم المحالات العقليّة.

- والفرقة الخامسة: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كلّ واحد منهما أصلا مهمّا، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقّا، ومن كذّب العقل فقد كذّب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع "[66].

يرى حجّة الإسلام أنّ الفرقة الأخيرة هي المصيبة في رؤيتها للنصّ وللتّأويل جامعة بين المعقول والمنقول مؤمنة بعدم تعارضهما إلاّ أنّها انتهجت نهجا شاقّا تحفّه المخاطر. وفي هذا المقام يعرض صعوبات العمليّة التّأويليّة التي يختصرها في مأزقين اثنين قد يتعرّض لهما المؤوّل: التأويل البعيد النابي عن الفهم، واستحالة التأويل وعدم تبيّن وجهه كالحروف المقطّعة في أوائل السور، لذا يوصيه بتوخّي السلامة وتجنّبه عند تعارض الاحتمالات فلا يعتمد على الظنّ لخطورة ذلك، وبإدراك قصور علم الإنسان، كما عليه عدم تكذيب برهان العقل لاستحالة مخالفته للشرع [67].

وفي كتابه الإحياء يذكر بمزيد من التّفصيل ما اختصره في القانون موضّحا أصناف المسرفين والمقتصدين في التأويل من حنابلة وأشاعرة ومعتزلة وفلاسفة قائلا: " وفي هذا المقام لأرباب المقامات إسراف واقتصاد، فمن مسرف في رفع الظواهر انتهى إلى تغيير جميع الظواهر والبراهين أو أكثرها...وغلا آخرون في حسم الباب، منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه...لكنه منع التأويل حسما للباب ورعاية لصلح الخلق...وذهبت طائفة إلى الاقتصاد، وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه، وتركوا ما يتعلّق بالآخرة على ظواهرها، ومنعوا التأويل فيها، وهم الأشعرية، وزاد المعتزلة عليهم حتّى أوّلوا من صفاته تعالى الرؤية وأوّلوا كونه سميعا بصيرا وأوّلوا المعراج...وعذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة... وزاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ولذّات عقلية، وأنكروا حشر الأجساد...وهؤلاء هم المسرفون. وحدّ الاقتصاد – بين هذا الانحلال كله وجمود الحنابلة – دقيق غامض لا يطّلع عليه إلاّ الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع "[68].

وحدّ الاقتصاد في الاعتقاد في منظوره هو الرؤية الوسطيّة بين الجمود والانحلال التي يتمّ الوصول إليها بالنّور الإلهي الذي يراه المتصوّف العارف بما يكشف له من حجب. وهذا ما اختصر رؤيته الكشفية للنصّ القرآني في مؤلّفه " جواهر القرآن " التي تقوم على كونه يحوي جواهر وأسرارا ويجعل سوره وآياته في منازل، فكما ذكر النبيّε أنّ سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن وأنّ الفاتحة هي الأمّ وآية الكرسيّ هي سيّدة آيه يرى الغزالي أنّ " سِرّ القرآن، ولُبَابه الأصفى، ومقصُده الأقصى، دعوَةُ العباد إلى الجَبَّار الأعلى، ربِّ الآخرةِ والأولى، خالق السماوات العُلَى، والأرَضين السُفلى، وما بينهما وما تحت الثَّرَى، فلذلك انحصرت سُوَرُ القرآن وآياتُه في ستة أنواع:

- ثلاثة منها: هي السوابق والأصول المُهِمّة.
- وثلاثة: هي الرَّوادف والتوابع المُغنِيَة المُتِمَّة."[69]

ومن خلال هذه الرؤية قسّم العلوم الدينيّة إلى علوم الصدف والقشر وعلوم الجوهر واللّباب.

بما ذكرناه من وصايا يختم الغزالي قانونه في التأويل ناصحا بتوخي السلامة على الظنّ والتّخمين في تأويل النّصوص بما لا تستدعيه الضرورة من غير الأعمال والعبادات، مستشهدا بما قاله الإمام مالك رضي الله عنه عند سؤاله عن الاستواء: " الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة "[70]. فكانت كراهيته للخوض فيما طرح عليه من قضايا دافعا ليجيب عن البعض منها بأدلة نقلية وأخرى عقلية ويؤثر السلامة في مسائل أخرى داعيا إلى العودة إلى الأحاديث.

بالرّغم من هذا الاحتراز في التأويل الذي عاينّاه فيما سبق إلاّ أن كتبه أحرقت في عصر المرابطين في بلاد المغرب والأندلس التي رُفض فيها القول بالرأي والخوض في الفلسفة ومسائل الصوفية وبلغ التّشدّد مبلغه فكفرّ من خاض فيها ولحق الوعيد الشديد من امتلك شيئا منها، وقد صدرت هذه القرارات دون النّظر في هذه الكتب، إلى أن أفتى الفقيه أبو الحسن البَرجي بتأديب محرقها ووافقه على هذه الفتوى اثنان آخران. وكان للإمام المهدي مؤسس الدولة الموحدية (ت 524 ه) فضل إعادة الاعتبار إلى كتبه إذ دعا النّاس إلى

قراءتها فأعجبوا بما فيها من جودة النظام والترتيب، وصارت قراءتها من الشرع والدين بعد أن كانت زندقة [71]، ولم يجحد جهده في إحياء علوم الدين ودرء الفتنة.

إنّ ما سبق يؤكّد خطورة الاشتغال على التّأويل وأنّه عكس بيئة متصارعة بين تيارين بارزين في فهم النصّ: التّيّار الظاهري الذي يسدّ الذّرائع بإقصاء التأويل من أجل المحافظة على مقوّمات الشريعة ومقاصدها ومقاومة الوافد على الثقافة، والتيار الباطني الذي يغالي في التأويل ويتّخذه مطيّة لأغراضه. وقد كان أبو حامد الغزالي وهو قطب من أقطاب الفلسفة الإسلاميّة في مشروعه الفكري والذي يعتبر قانون التأويل تتويجا له واختصارا لرؤيته يتحرّك على صعيد متوتّر وشائك ليحقّق الوسطيّة بين التيّارين. ولعلّ من دلائل خطورة التأويل وهذا الصراع في زمن الفتن والتّكفير كتابه "فضائح الباطنية " المنافح عن المذهب السنّي والرّاد على الدعاوي الباطلة، هذا الكتاب الذي يعتبر بمفرده سببا كافيّا لأن تستهدفه الباطنية وقد عرفت باغتيال خصومها وتصفيتهم. ويؤكّد خطورة الوضع اعتزال هذا الفيلسوف في أوجّ عطائه العلمي والاجتماعي في مرحلتين اثنتين من مراحل حياته: الأولى بعد اغتيال الباطنية للوزير نظام الملك الذي قلّده رئاسة التّدريس في بغداد وكانت فترة تأليفه لكتابه السابق، فتوقف عن التدريس سنة 488هـ وآثر العزلة على ذلك النّجاح عشر سنوات. والمرحلة الثانية التي كانت عقب دعوة السلطان فخر الدين بن نظام الملك له لإحياء الدين وتدارك الفتنة في نيسابور التي تسبّب فها هؤلاء الغلاة سنة 499هـ، فعاد إلى الحياة العامّة والتّدريس ضدّ العقيدة الباطنيّة إلى أن قتل السلطان فخر الدين سنة 503هـ بيد أحد دعاة الإسماعيلية – وهي الباطنية التعليميّة - فعاد الغزالي إلى طوس ملازما بيته إلى أن وافته المنية سنة 505هـ [72]. وهذا تأكيد آخر على خطورة التأويل وكونه عكس صراع مجتمع متعددّ الرؤى تسعى كلّ فئة منه لإثبات صحّة فهمها للنصّ على اختلاف أغراضها ومقاصدها..

-خاتمة:

نخلص من خلال هذه الدّراسة -إضافة إلى النتيجة السابقة -إلى جملة من الملاحظات نعرضها في النّقاط التّاليّة:

-تعدّ الفلسفة رافدا هامّا من الرّوافد الطارئة على البيئة العربية فتح مجالا خصبا ليس للتّأويل فحسب وإنّما لقانون عربيّ مؤسس ومؤصّل للعمليّة التأويلية نابع من خصوصية الثقافة العربية الإسلامية ومنفتح على قضايا العقل والبرهان والمنطق.

-من أولى مظاهر الاهتمام بالنصّ القرآني على مستوى التّأصيل عند الأوائل من علماء الإسلام الاشتغال بمفهوم النص عند علماء الأصول الذين كان لهم فضل إثارة مجموعة من المصطلحات تتعلّق بصلب العمليّة التّأويليّة.

- عكس مفهوم النصّ عند الأصوليين بدلالته القطعية الثقافة التي تتقي القول بالرّأي في النصّ القرآنيّ، ولكنّ ذلك لم يمنع من الاجتهاد من خلال التأويل المحمود المرفق بشروط وحدود. وأثار بعض الأصوليين مسألة عدم انحسام الدّلالة وندرة النّصوص فكان ذلك فتحا جديدا لفهم مغاير للنصّ.

- تولّدت عن الفكر الأشعري الذي ظهر في زمن رواج الاعتزال منظومةٌ فكرية دينيّة اهتمّت بتّقنين التأويل لمجموعة دواعٍ ولّدت هذا الهاجس عند علمائها لعلّ مبتداها الأسئلة التي طرحها مؤسس هذا الفكر الإمام الأشعري ولم يجد لها إجابة في فهم النص، فكان انتقاله بحثا عن اليقين والفهم الصائب من الاعتزال إلى العقيدة الكلابية إلى منهج السلف الموافق للسنّة. وهي الأسئلة ذاتها -مع بعض الاختلاف في الآليات المستخدمة-التي شغلت الروّاد من بعده في مقدّمتهم الباقلاني والجويني والغزالي وكان لكلّ منهم إسهام في كلّ مرحلة من مراحل تطوّر هذه المنظومة ورؤيةٌ للتأويل.

- اختلف مفهوم أبي موسى الأشعري للنصّ باختلاف العقيدة التي انتسب إليها في مراحل حياته الثلاثة وبمقتضاها اتّسع مجال التأويل أو ضاق.

- ألّف في قانون التأويل ثلّة من فلاسفة الإسلام جمعَهُمُ الفكر الأشعري وظروف العصر الذي تفشّت فيه الفتنة وخاضت في تأويل النصّ القرآني مختلف الطوائف والفرق على اختلاف رؤاهم ومقاصدهم فكان قانون التأويل بصورته التكثيفيّة الجامعة وصفته الكليّة ضرورة ملحّة للحدّ من فوضى التأويل يسعى إليها كلّ غيور على فهم صحيح للكتاب والسنّة.

- كان من دواعي التقنين عند الغزالي -إضافة إلى السبب المباشر- مشاغل أمّة بأكملها بعلمائها وعامّتها دفعتهم فتن تفشّت بينهم وموجة تكفيريّة وفرقٌ عممّت التأويل وأباحته دون ضوابط لما يخدم مصالحها فكان سعيه لضبط العمليّة التأويليّة في تبيان دواعيها وشروطها وحدودها والقائمين بها، مفرّقا بين تأويل يكشف للعامّة وتأويل يقتصر على الخاصّة.

- إنّ التأويل عند الغزالي نابع من رؤية للّغة والوجود تستلزمه وليس ترفا فكريّا، فهو يبني رؤيته انطلاقا من منظومة فكرية مؤسسة تراعي خصائص اللّغة العربية والمتلقي العربي والمقصد من هذه العملية، لذا فإنّ تحقّق الضرر يستدعي الكفّ عن التأويل وإيثار السلامة.

- سعى حجّة الإسلام وفق منهج منظّم ورؤية واضحة لم يُسبق إليها إلى ضبط قانون لفهم النصّ الحديثيّ يؤكّد فيه تآخي النقل والعقل وتعاضدهما ووفق هاتين الثنائيتين يبيّن انقسام الفرق في نظرتها إلى التأويل وفهم النصّ.

وختاما يتبيّن أنّ الكشف عن التّأويل عند فلاسفة الإسلام وعند أبي حامد الغزالي على وجه الخصوص كشف عن نمط تفكير أمّة من الأمم ونظرتها إلى الوجود وصراعها من أجل ثوابتها تجاه المتغيّرات التي من أهمّها الفلسفة، وليس مجرّد فهم لآليات اشتغال النصّ القرآني والحديثيّ تحكمه اللّغة، وكان على الفلاسفة أن يوضّحوا موقفهم منه ومن هذا الصراع، ولو كان الثمن التّكفير أو القتل.

هوامش البحث:

[1] - سورة الحجرات: من الآية 13.

[2] - محمد السيد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة،ط1، القاهرة، د.ت،ج2، ص308.

[3] - عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، ط1، الرياض، 1415ه / 1995م، ج1، ص340.

[4] - النص لغة هو الارتفاع والظّهور وبلوغ الغاية "...النّون والصّاد: أصل صريح يدلّ على رفع وارتفاع وانتهاء في الشّيء". أبو الحسين أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط1، مصر، 1399ه/ 1979م، ج5، ص356.

[5] - أبو عبد الله بن بهادر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994م،ص204.

[6] - أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، تح: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي،، ط 2، السعودية، 1421ه،ج1، ص132.

[7] - ينظر: الزركشي: البحر المحيط، ج5، ص35.

[8] - ينظر: - الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج1، ص232.

- أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية،، ط2، بيروت، 2003م، ص48.

[9] - سورة الإسراء: من الآية 32.

[10] - سورة الأنعام: من الآية 151.

[11] - سورة المائدة: من الآية 03.

[12] - ينظر: الزركشي: البحر المحيط، ج5، ص35.

[13] - القاضي أبو يعلى محمد بن الفراء: العدة في أصول الفقه، تح: أحمد بن علي بن سير المباركي، ط2، 1410ه / 1990م، ج1، ص137.

[14] - أبو عيسى الترمذي: الجامع الكبير-سنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي،، ط1، 1998م بيروت، باب ما جاء في الذي يفسّر القرآن برأيه، رقم الحديث 2950، ج5، ص49.

[15] - سورة الفتح: 01.

[16] - سورة الفتح: 03.

[17] - أبو العباس عبد الله بن عبّاس: غريب القرآن في شعر العرب (مسائل نافع بن الأزرق لعبد الله بن عبّاس)، تح: محمد عبد الرحيم وأحمد نصر الله، مؤسسة الكتب الثّقافيّة، ط1، بيروت، 1993م،ص14.

[18] - أبو عبد الله أحمد بن حنبل: فضائل الصحابة، تح: وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، ط1، 1403ه / 1983م، ج2، ص846.

[19] - محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة،ط1، 1422ه، باب الدّعاء والتّسبيح في السّجود، رقم الحديث 817، ج1، ص160.

[20] - ولي الله الدهلوي: الفوز الكبير في أصول التفسير، عَرَّبَه من الفارسية: سلمان الحسيني النَّدوي، دار الصحوة، ط2، القاهرة، 1407ه - 1986م، ص98.

[21] - اختلف في تاريخ وفاته ما بين العشرين والثلاثين بعد المئة الثالثة. ومن البصريين من ذهب إلى أنّه مات سنة ثلاث وثلاثين وقال ابن حزم الأندلسي أنّ ذلك كان في سنة أربع وعشرين. وحكى الحافظ بن عساكر في هذا الشأن مجموعة أقوال رجح من بينها رأي أبي بكر بن فورك وهو ما ذهب إليه ابن حزم. ينظر:- أبو بكر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد وذيوله، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1417ه، ج11، ص346.

- أبو العباس شمس الدين بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،، تح: إحسان عباس، دار صادر، ط1، بيروت 1900م،ج3، ص285.

[22] -ينظر: تاج الدين بن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413ه، ج4، ص236.

[23] - ينظر: أبو بكر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد وذيوله، ج11، ص346.

[24] - ابن كثير: طبقات الشافعيين، تح: أحمد عمر هاشم، محمد زينهم، محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1413ه - 1993م، ص210.

[25] - ينظر: - أبو الفداء إسماعيل بن كثير: طبقات الشافعيين، ص208.

- عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ص338 - 496.

[26] - ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج3، ص285.

[27] - ينظر للاستزادة: حماد بن محمد الأنصاري الخزرجي السعدي: أبو الحسن الأشعري، مجلة الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ع3، ط6، رجب 1394ه - فبراير 1974م، ص60-64.

[28] - حافظ بن أحمد بن علي الحكمي: معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تح: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم،، ط1، الدمام، 1410ه - 1990م، ج1 ص376.

[29] - عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج2، ص496.

[30] - هو مصطلح أطلق عليهم لما أثبتوه من صفات سبع في حقّ الله تعالى هي:.....أمّا بقية الصفات فيعتمدون فيه التّأويل. ينظر: غالب بن علي عواجي: فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق،، ط4، جدة، 1422هـ - 2001م، ج3،ص1205.

[31] - ينظر: - غالب بن علي عواجي: فرق معاصرة، ج3، ص1205 - 1206.

- عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج1، ص409.

[32] - ينظر: موقف ابن تيميّة، ج2، ص511.

[33] - أبو البقاء الكفوي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط1،بيروت، د.ت، ص734.

[34] - ينظر: علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت –لبنان، 1403هـ -1983م، ص171.

- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تح: أ. د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، 1424هـ - 2004م، ص117.

[35] - ينظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص05- 06.

[36] - ينظر: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، ط1، المملكة العربية السعودية، 1407هـ- 1986م، مج1، ص360.

[37] - التّفويض لغة الرد إلى الشيء، والتحكيم فيه، والتوكيل. أمّا اصطلاحا فهو إثبات صفات اللّه وأسمائه وتفويض المعنى والكيفية بالقول بأنّها مجهولة لا يدركها العقل، ولا يعلمها إلاّ الله. ينظر: محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد: مصطلحات في كتب العقائد، دار بن خزيمة، ط1، د.ت، ص11.

[38] - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص04.

[39] - أبو بكر بن العربيّ: قانون التأويل، تح: محمّد السّليماني، دار القبلة للثقافة الإسلاميَّة، مؤسَسَة علوم القرآن، بيروت، ط1،جدّة، 1406هـ - 1986م، ص246.

[40] - عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية، ج2، ص537-553.

[41] - الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص151.

[42] - ينظر: نفسه، ج1، ص87.

[43] - أبو المعالي الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تح: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر،ط1، 1363هـ – 1950م، ص358- 360.

[44] - ينظر: عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج2، ص621.

[45] - نفسه، ج2، ص607.

[46] - ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج4، ص217- 218.

[47] - ينظر: أبو حامد محمّد الغزالي: المنخول في تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، سوريا، ط3، 1419هـ / 1998م، ص241.

[48] - نفسه، ص243.

[49] - نفسه، ص243- 244.

[50] - الغزالي: المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1413هـ / 1993م، ص196.

[51] - ينظر: أحمد الزعبي: مسألة المعرفة ومنهج البحث عد الغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ . 2000م، ص300- 308.

[52] - الغزالي: الردّ الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، تح: عبد العزيز عبد الحق حلمي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، القاهرة،1393هـ - 1973م، ص242 -243.

[53] - الغزالي: فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، ط1، الكويت، د.ت، ص53.

[54] -الغزالي: المستصفى، ص196.

[55] - سورة طه: من الآية 12.

[56] - الغزالي: مشكاة الأنوار، تح: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، د.ت، ص70.

[57] - الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تح: سميح غنيم، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 199م، ص64.

[58] - أحمد الزعبي: مسألة المعرفة ومنهج البحث عد الغزالي، ص308-309.

[59] - الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، ط1، بيروت، د.ت، ج1، ص37.

[60] - ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، ص241.

[61] - ينظر: ابن تيميّة: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص05.

[62] - حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، قرأه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمود بيجو، ط 1، 1413هـ، 1993م، ص09.

[63] - عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا تَلِجُوا عَلَى الْمُغِيبَاتِ، فَإِنّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ أَحَدِكُمْ مَجْرَى الدَّمِ "، قُلْنَا: وَمِنْكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: " وَمِنِّي، وَلَكِنَّ اللهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ، فَأَسْلَمَ " مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م، باب مسند جابر بن عبد الله رضي الله عنه، رقم الحديث14324، ج 22، ص227.

[64] - الغزالي: قانون التأويل، ص11- 14.

[65] - الغزالي: قانون التأويل، ص15.

[66] - نفسه، ص15-19.

[67] - ينظر: نفسه، ص20-22.

[68] - الغزالي: إحياء علوم الدين، ص103-104.

[69] - الغزالي: جواهر القرآن، تح: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، ط2، بيروت 1406هـ -1986م، ص23.

[70] - الغزالي: قانون التأويل، ص24.

[71] - ينظر: عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي–الأدب في المغرب والأندلس – عصر المرابطين والموحدين، دار العلم للملايين، ط2، بيروت، 1985، ج5، ص56، 60.

- عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تح: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، ط1، صيدا، بيروت 1426هـ - 2006م، ص131.

- أبو بكر بن العربيّ: قانون التأويل، ص66-67.

[72] - ينظر: أحمد الزعبي: مسألة المعرفة ومنهج البحث عد الغزالي، ص73-75.