التّأويل في الفكر التراثي العربي
دراسة في الأصول، الأسس والآليات

د/ سعيـد تومي
جامعة البليـدة 2

الملخص:

نحاول في هذا المقال أن نقف عند نشأة علم التّأويل في الفكر التراثي العربي من خلال نماذج رائدة تركت بصماتها واضحة في نشأة هذا العلم وتطوّره وكان لأفكار بعضهم الأثر الكبير في التّأسيس لمفهوم جديد وآليات مغايرة.. كلّ ذلك في سياق الجهود الّتي كانت تُبذل لفهم النّص القرآني باعتباره محور الحضارة العربية الإسلامية. سنتوقّف عند جهود الإمام الطبري والجرجاني والغزالي والفيلسوف ابن رشد... وهي جهود متميّزة بحق كما سيأتي بيانه.

Summary:

We try briefly in this article to talk about the emergence of hermeneutics in Arab Islamic thought Heritage through a very good leader models which left their fingerprints in the emergence of this science and its evolution and there were a pretty good thought of some thinkers a significant impact in the establishment of the new concept and different mechanisms.. All this in the context of the effort made to understand the Quranic text as a hub of Arab Islamic Civilization. We will stop at very specific efforts of Imam al-tabari,djorjani,ghazali and ibn rochd which will be announced soon.

*** *** ***

يجمع النّقاد والباحثون أنّ الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النّص بكلّ ما تحمله هاته العبارة من معنى عميق ودال، ولمّا كان التّأويل الوجه الآخر الّذي للنّص كان ضرورة جلب إليه المفكرين والباحثين العرب الّذين يبدو أنّ أغلبهم استفاد من التّنظير الغربي بفضل اطّلاعهم على الزّخم المعرفي والفكري الّذي تحمله الحضارة الغربية خاصة اليونانية في العصور الوسطى ثمّ المدارس الحديثة خاصة الألمانية والفرنسية وبدرجة أقل الإيطالية وما وصلت إليه من نظريات قيّمة واجتهادات مهمّة أثرت الدّراسات الّتي سبقتها خاصّة أنّها قامت في

الأصل على أسسها وكانت امتداداً لها. نقول هذا ونحن ندرك أنّه رغم هذا التّطوّر الّذي عرفه الفكر التّأويلي الغربي إلاّ أنّه لم يدخل إلى فضاء الثقافة العربية الإسلامية بسهولة ولم تتقبّله هاته الأخيرة بتلك الصورة الّتي قد يتصوّرها البعض، ولا يزال الأمر حتّى اليوم على حاله بين مؤيّد لاستيراد تلك المناهج التّأويلية الغربية وتطبيقها على النّص وبين متحفظ إلى رافض لذلك، بل يصل الأمر إلى الرّفض المطلق إذا تعلّق الأمر بالكتاب المقدّس لدى المسلمين (القرآن)، وما هذا الجدل القائم منذ عقود بين مؤيّد ومعارض إلاّ دليلاً على ذلك، فالقرآن الكريم هو محور الحضارة العربية الإسلامية وقطبها الّذي تدور في فلكه كلّ العلوم العربية، وبالتالي ليس هناك فهم أو تأويل أو تفسير بعيداً عن هذا النّص، فهو مركز النّشاط المعرفي نظرياً وعملياً استنباطاً وتأويلاً.

ولعل كثرة الاتجاهات والتّيارات والفرق والمذاهب الّتي تناولت هذا النّص بما حملته من براهين وحججٍ بأفكارها وآرائها واختلافها وتناقضاتها وصراعاتها أحياناً مع بعضها البعض لهو خير دليل على ثراء هذا النّص وعلوّ همّته وسموّ معانيه لأنّه "يشكل المحور الّذي تلتقي حوله كلّ المذاهب والفرق الكلامية باحثة لنفسها عن مشروعية الوجود في هذه الثقافة (الثقافة العربية الإسلامية) موجّهة آراءها بالتّصحيح والتّصويت من خلال عرضها على النّص القرآني"[1].

إنّ الحديث عن مسار التّأويل في الفكر العربي الإسلامي يقتضي منّا العودة إلى القرن الثالث والرّابع الهجريين، وهذا لا يعني أنّ قبل هذين القرنين كان التّأويل معدومًا، بل كان قائمًا وبمصطلح التّفسير بقوّة، كما أنّه أخذ منحى آخر عند المتكلّمين وصل الأمر إلى حدّ التّكفير، كما ظهرت ضروب متنوّعة من التّأويل كالتّأويل النّحوي مثلما نجده عند سيبوية (ت180هـ)

سنقتصر الحديث عن بعض المفكّرين والفلاسفة العرب الّذين كانت لهم بصمات واضحة في التّأسيس لعلم التّأويل وفق أطر معرفية وفلسفية واضحة، محاولين الوقوف على نشأة الفكر التّأويلي في التّراث العربي الإسلامي واستنباط أهمّ آلياته ومظاهره خاصّة أنّ النّص القرآني كان المحور الأساس الّذي دارت حوله جلّ أفكار هؤلاء.

1ـ الأسس المعرفية لفلسفة التّأويل عند الطبري(224/هـ . 310/هـ):

عالم إسلامي جليل ذاع صيته في العالم العربي الإسلامي في منتصف القرن الثالث الهجري، له الفضل في ولوج عالم التأويل في الخطاب القرآني فكان كتابه (جامع البيان عن تأويل القرآن) ثمرة ذلك الجهد المضنيّ، كتاب حمل بين دفّتيه كلّ ماسبقه في مجال شرح وتفسير النص القرآني، فهو يبدأ كلَّ آية بالشرح قائلاً: "تأويل قوله تعالى..". فمصطلح التّأويل لدى الرّجل هو الدّال على عملية الشّرح كلّها، ولهذا لم يكن التأويل عنده يعني التّفسير مطلقاً بل استعمله أيضاً في معنى التّرجيح[2]، أي اجتهاد المفسّر في ترجيح المقصود من المعاني المختلفة الّتي يحتملها اللّفظ، فكأنّ التّأويل إخبار عن حقيقة المراد، من مثل قوله تعالى:**"إِنَّ رَبَّكَ لَبِالمِرْصَادِ" (الفجر 14)**، فتأويل الآية عنده: التحذير من التّهاون بأمر الله والوعيد لمن يخالف أمره.

ومهما يكن فقد عُدّ كتابه من أهمّ التّفاسير الّتي أُعتمدت بعد عصره كمرجع أساسي وقد أُطلق عليه "أمّ التفاسير" أبانَ فيه الرّجل على "مقدرة فائقة، وعلم جمٍّ، واطّلاعٍ على الحديث والفقه وعلم السّنة، واتّبع فيه الأسلوب النّقلي في الرّواية، والعقلي في الاستنباط حتّى عاد مرجعاً في فنّ التّفسير وصناعته.. كما بيّن فيه أحكام القرآن، ناسخه ومنسوخه، مشكله وغريبه، ومعانيه، واختلاف أهل التأويل والعلماء في أحكامه وتأويله، والصحيح لديه من ذلك، وإعراب حروفه، والكلام على الملحدين فيه، والقصص وأخبار الأمّة والقيامة"[3]. ويشير محمّد الطاهر بن عاشور أنّ الطبري لم يكن من روّاد النّقل فقط في تأويله لآي القرآن بل كان يلجأ إلى ترجيح بعضها على البعض إذ يقول: "ولقد التزم الطبري في تفسيره أن يقتصر على ما هو مرويٌّ عن الصّحابة والتّابعين لكنّه لا يلبث في كلّ آية أن يتخطّى ذلك إلى اختياره منها، وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب، وحسبه بذلك تجاوزاً لما حدّده من الاقتصار على التّفسير بالمأثور، وذلك طريق ليس بنهج، وقد سبقه إليه بقيٌّ بن مخلّد، ولم نقف على تفسيره. وشاكل الطبري فيه معاصروه مثل ابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم، فللّه درُّ الّذين لم يحبسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور، مثل: الفرّاء وأبي عبيدة من الأولّين،

والزجّاج والرّماني ممّن بعدهم، ثمّ من سلك طريقهم مثل الزمخشري وابن عطية"[4].

ولعلّ هذا الّذي نحا إليه الطبري دُفع إليه دفعاً من غير وعي، فتفسيره في كلّ الأحوال "وهو يبحث عن مدلولات القرآن كان يتّكئ على نظام فكري ونسقٍ ثقافي"[5] ممّا جعله لا يقتصر على النّقل فقط، فالنّظام الفكري والنّسق كما يذكر الزّركشي هو: "تلك الشبكة من الأفكار والقيم والرّموز لهذا العلم ـ (يقصد به التفسير) ـ أو ما يمكن تسميته بقاعدة توازنه الدّاخلي، إنّها المفاتيح الأساسية المعتمدة بين الباثّ والمتلقي في بناء التفسير واستيعابه"[6]. وبالتالي لا يمكن اعتبار النّقل أو التّفسير بالمأثور النّهج الوحيد الّذي لجأ إليه الطبري رغم التزامه بذلك كإجراء تأويلي لا يحيد عنه ولهذا نجد الرّجل ينطلق في تأويله للآيات من المعنى الظاهر المتداول في لغة العرب ومقاصدها دون إهمال للمعنى الباطني الذي قد توحي إليه الآية وهو الوجه الآخر الّذي هو التّأويل، هذا الأخير قد يتعدّد وتعدّده يخضع ـ حسب الطبري ـ "لمتغيّرات عديدة ومتنوّعة، أهمّ هذه المتغيّرات مثلاً طبيعة العلم الّذي يتناول النّص أي المجال المعرفي الّذي يتناول العالم المتخصّص من خلاله النّص، فيحاول أن يفهم النّص من خلاله، أو يجعل النّص يفصح عنه"[7].

واضح أنّ الطبري يتّكئ على اللّغة كمبرّر في التّأويل وترجيح الأقوال بعضها على بعض متى ضاق حيّز المأثور من الأقوال حيث يقول: "فالّذي يعلمه ذو اللّسان ـ الّذي بلسانه نزل القرآن ـ من تأويل القرآن هو ما وصفتُ من معرفة أعيان المسمّيات بأسمائها اللّازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون الواجب من أحكامها وصفاتها وهيئاتها الّتي خصّ الله بعلمها نبيّه صلّى الله عليه وسلم، فلا يدرك علمه إلاّ ببيانه، دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه"[8]. ولهذا نجده في مقدّمة كتابه (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) يعمد إلى جعل تأويل جميع القرآن على أوجه ثلاثة:[9]

ـ أحدهما: لا سبيل إلى الوصول إليه وهو الّذي استأثر الله بعلمه وحجب علمه عن جميع خلقه، وهو أوقات ما كان من آجال الأمور الحادثة الّتي أخبر الله

بها في كتابه أنّها كائنة، مثل وقت قيام السّاعة، ووقت نزول عيسى بن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، والنّفخ في الصّور، وما أشبه ذلك.

ـ والوجه الثّاني: ما خصّ الله بعلم تأويله نبيّه صلّى الله عليه وسلّم دون سائر أمّته، وهو ما فيه ممّا عباده إلى علم تأويله الحاجة، فلا سبيل لهم إلى علم ذلك إلاّ ببيان الرّسول صلى الله عليه وسلم لهم تأويله.

ـ والثالث منها: ما كان علمه من تأويل اللّسان الّذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا يوصل إلى علم ذلك إلاّ من قِبَلِهم.

فإذا كان ذلك كذلك، فأحقّ المفسّرين بإصابة الحقّ ـ في تأويل القرآن الّذي إلى علم تأويله للعباد السّبيل ـ أوضحهم حجّة فيما تأوّل وفسّر، ممّا كان تأويله إلى رسول الله صلّى عليه وسلّم دون سائر أمّته من أخبار الرسول صلى الله عليه وسلّم الثّابتة عنه إمّا من جهة النّقل المستفيض فيما وجد فيه من ذلك عنه النّقل المستفيض، أو من جهة الدّلالة المنصوبة على صحّته، وأصحّهم برهاناً ـ فيما ترجم وبيّن ذلك ـ ممّا كان مدركاً علمه من جهة اللّسان:إمّا بالشّواهد من أشعارهم السّائرة، وإمّا من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة كائنا من كان ذلك المتأوّل والمفسّر، بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ـ ما تأوّل وفسّر من ذلك ـ عن أقوال السّلف من الصحابة والأئمّة والخلف من التّابعين وعلماء الأمّة.

فالوجه الثالث الّذي يشير إليه الطبري هو عامل التّأويل والتّرجيح المبني على اللّغة والقدرة على مقاربة الأشباه والنّظائر، وهذا لا يكون إلاّ لمن امتلك الحجّة والبرهان الصحيح اعتماداً على الشواهد الشّعرية والمنطقية، وهذا لا يؤتى إلاّ للرّاسخين في العلم. فالاعتماد على اللّغة يزيد من فرص الوصول إلى المعنى المقصود، وعليه فالطبري من هذا المنطلق يؤسّس رؤيته التّأويلية من حجّية اللّغة، ولهذا فهو: "يبحث عن إيجاد الوجه الصحيح الموجود في لغة العرب، تفادياً للباطن الفاسد، الّذي قد يجرّ المفسّر إلى ما تتبرّم منه المقاصد العربية وتعاديه"[10] فالنّسبة له "لا يعدّ من غير الجائز أن تحمل معاني كتاب الله على غير الأغلب المفهوم بالظّاهر من الخطاب في كلام العرب، ولنا إلى حمل ذلك الأغلب من كلام العرب سبيل"[11]. فالظّاهر يقدّم على الباطن وهذا هو الأصل عند الطبري ومن أتى بغير ذلك كلّفه برهاناً مسلّماً به، برهان عقل أو نقل، وهذا الذي أشار إليه بقوله:

"من ادّعى في التّنزيل ما ليس في ظاهره كلّف البرهان على دعواه من الوجه الّذي يجب التّسليم به"[12]. ثمّ يزيد الأمر تفصيلا بقوله: "وإذا تُنوزع في تأويل الكلام كان أولى معانيه به أغلبه على الظّاهر، إلاّ أن يكون من العقل أو الخبر دليل واضحٌ على أنّه معني به غير ذلك"[13].

ممّا سبق يتّضح جلياً أنّ الإمام الطبري أسّس رؤيته التّأويلية للخطاب القرآني من خلال تحديده للآليات الّتي بها يفكّ المقفل منه محكمه ومتشابهه تلك الآليات الّتي جمعها في ثلاث مستويات هي: المستوى الغيبي، والمستوى النّبوي، والمستوى البشري المحصور في اللّغوي، هذا الأخير الّذي يجعل القراءة التأويلية لانهائية غير مغلقة لأنّها مرتبطة بالبشر العارفين باللّغة وقوانين آدائها غير المعصومين من الخطأ. فتفسير النّص القرآني أو تأويله من هذا المنطلق لا يعدّ منتهى العملية التفسيرية، وهذا ما أشار إليه الدّكتور محمد المالكي وهو يبحث المعنى في تفسير الطبري بقوله: "إنّ تفسير النّص القرآني على المستوى اللّساني أو الدّلالي المحض، ليس هو منتهى العملية التفسيرية، وإنّما هو تمهيد ضروري وبداية أساسية ومنطلق منهجي لكلّ عملية تفسيرية، وتأتي بعدها مناطق أخرى من الفهم .. وهذا يعني في النّهاية أنّه ليس انقطاع أو قطيعة منهجية بين تفسير النّص القرآني على المستوى اللّساني، وبين تفسيره على المستوى العقائدي كما ذهب إلى ذلك الباطنية الّذين كانت تفسيراتهم لا تنطلق من المعطيات اللّغوية الّتي يعطيها النّص، وإنّما تنطلق من رغبات ذاتية وأهواء شخصية لا تنتمي إلى التّفسير من قريب أو بعيد"[14].

2 ـ التّأويل البلاغي وآلياته عند الجرجاني (ت 471): يعدُّ الإمام عبد القاهر الجرجاني بفضل كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) حالة استثنائية فريدة من نوعها في الدّرس البلاغي القديم من خلال نظرية الشهيرة "للنّظم" أو في غيرها من التّصورات على مستوى المتن البلاغي الّتي لا ترنو إلى التّعقيد في طبيعتها المدرسية ـ التعليمية، فقد كان بحقّ خير شاهد على الذّائقة العربية في لحظة تجلّيها القصوى.. بوصفه عالماً جليلاً جمع بين التّفسير والتّقعيد اللّساني والنّحوي وكانت المفاهيم البلاغية والنّقدية الّتي حملتها نصوصه أدوات لانتاج التّأويلات وبنائها.

وفي بحثه عن وجوه الإعجاز في الخطاب القرآني لا يتوانى عبد القاهر الجرجاني في التوسّل بالشّعر والقوانين الأساسية الّتي تحكمه باعتباره نصّاً لغوياً له من المكانة ما له في البيئة والثقافة العربيتين، فهو ميدان الفصاحة والبيان، وهذا ما أشار إليه في مقدّمة كتابه (دلائل الإعجاز) بقوله: "وذاك أنّا إذا كنّا نعلم الجهة الّتي منها قامت الحجّة بالقرآن وظهرت، وبانت وظهرت، هي أن كان على حدّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يُطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلاّ من عرف الشّعر الّذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والّذي لا يُشكُّ أنّه كان ميدان القوم إذا تجاورا في الفصاحة والبيان وتنازعوا فيهما قصب الرّهان، ثمّ بحث عن العلل الّتي بها كان التّباين في الفضل، وزاد بعض الشّعر على بعض كان الصّاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجّة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدّى للنّاس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرئوه"[15]

وإذا كان الشعر طريق فهم القرآن وتأويله والوقوف على إعجازه من المنظور الجرجاني، فالرّجل لم يغفل آلية أخرى متمثّلة في "الأنساق الثقافية كقوانين عامّة تسهم في تشكيل القوانين الخاصّة لإنتاج النّصوص داخل الثقافة الواحدة"[16]. شريطة أن يبقى الخطاب القرآني يحمل خصوصيته ممّا يجعل الخطابات الأخرى تابعة له، فهو خالق لمعناه إذ يقول: "وجملة ما أردتُ أن أبيّنه لك: أنّه لا بدّ لكلّ كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلّة معقولة وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحّة ما ادّعيناه من ذلك دليل، وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطّلعت منه على فوائد جليلة، ومعاني شريفة، ورأيت له أثرا في الدّين وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلّق بالتّأويل، وإنّه ليؤْمنُك من أن تغالط في دعواك، وتدافع عن مغزاك، ويربأ بك عن أن تستبين هدى ثمّ لا تهتدي إليه، وتدلّ بعرفان ثمّ لا تستطيع أن تدلُّ عليه وأن تكون عالماً في ظاهر مقلّدٍ، ومستبينا في صورة شاكٍّ"[17].

يفهم من كلام الجرجاني هذا أنّ النّص القرآني "منتج ثقافي خرج من عباءة الثقافة العربية الّتي تكون ـ وفق هذا المنظور ـ قد أسهمت في تشكيله

ووضع قدمه داخل هذه الثقافة"[18]. وهذا الّذي يذهب إليه الدّكتور نصر حامد أبو زيد بقوله: "نعود مرّة أخرى لعلاقة النَّص بالثقافة لا في حالة الإسلام فقط بل في حالات الوحي السّابقة أيضاً، إنّ المعجزة ـ الّتي هي دليل الوحي ـ لا يجب أن تفارق حدود الإطار الّذي تتميّز به الثقافة الّتي ينزل فيها الوحي، لذلك كانت معجزة عيسى إبراء المرضى وإحياء الموتى، ما دامت ثقافته كانت تتميّز بالتفوق في علم الطبّ، ولأنّ قوم موسى كانوا متفوّقين في السّحر كانت معجزته من جنس ما تفوّقوا فيه، والعرب الّذين نزل فيهم القرآن كان "الشعر" مجال تفوّقهم لذلك كانت المعجزة نصّاً لغوياً هو ذاته نصٌّ الوحي"[19].

ممّا سبق يتّضح جليًا أن الإمام الجرجاني حاول وهو يقف على وجوه الإعجاز ودلائله في النّص القرآني وضع آليتين لاستقراء وتأويل الخطاب القرآني، وهما:

ـ الأولى: الإحاطة بدراسة الشّعر العربي عنوان الفصاحة والبيان.

ـ الثانية: الإلمام بالأنساق الثقافية الّتي وُجد فيها النّص القرآني.

إلاّ أنّ الرّجل يبدو متحفّظاً في المسألة الثانية وهو يصرّح بها، فقد اشترط لها الأدلّة القاطعة والخصوصية وخلق المعنى، خاصّة ونحن نعلم أنّ الرّجل من الأوائل الّذين اقتحموا هذا الباب في بيئة ـ كان يحياها ـ مليئة بالفُرقة والاختلاف المتعدّد خاصة العقائدي منه.

3 ـ الإمام الغزالي وفلسفة التّأويل (450/هـ ـ 505/هـ): هو أبو حامد الغزالي الشافعي الأشعري الملقّب بحجة الإسلام، الفقيه والفيلسوف والنّحوي والمتكلّم، صاحب التّصانيف الجمّة الّتي ناهزت المئتي كتاب أشهرها على الإطلاق كتاب (الإحياء في علوم الدّين) بالإضافة إلى مصنفاته الفلسفية كـ(مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) وكذا (قانون التّأويل).

يورد الإمام الغزالي مفهومه للتّأويل في كتابه (المستصفى في علم الأصول) بقوله: "التّأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الّذي يدلّ عليه الظاهر ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرفاً للّفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[20]. فصلاحية التّأويل عند الغزالي مرتبطة ومقرونة بالدّليل، وعليه فمعيار التّمييز بين مجموعة من التّأويلات يقوم على أساس الدّليل، فالتّأويل

الصحيح هو الّذي يسنده ويدعّمه ويقوّيه دليل راجح وبرهان قاطع، في المقابل فإنّ التّأويل الفاسد هو تأويل ليس له دليل. والتّأويل ـ في نظره ـ لا يفسد إلاّ إذا اجتمعت قرائن تدلّ على فساده أي اجتمعت جملة من القرائن عضدت الظّاهر وجعلته أقوى في النّفس من التّأويل.

ومجال التّأويل ومواضعه في القرآن هو الألفاظ، وألفاظ القرآن حسبه تنقسم إلى "ما يُقطع بفحواه وهو النّص وإلى ما يظهر معناه مع احتمال وهو الظاهر وإلى ما يتردّد بين جهتين من غير ترجّح وهو المجمل"[21].

والمقصود بالنّص هو المحكم، إذ لا مجال للتّأويل هنا، فالغزالي يحدّد الموضع الوحيد الّذي لا يجب أن نلجأ فيه للتأويل، وذلك إذا جاء النّص ظاهراً بيّناً واضحاً بذاته، ففي هذه الحالة يغني الظّاهر عن التّأويل، وهي إشارة منه إلى ضرورة التّفريق بين المحكم والمتشابه، حيث لا تأويل مع المحكم المكشوف المعنى، وبالتّالي يكون مجال التّأويل هو المتشابه، أي ما تعارض فيه الاحتمال.

وتأويل المتشابه ـ كما سبق بيانه ـ يعتمد على برهان العقل حيث القدرة على التدبّر والتّفكير وتقريب الأمور بأشباهها بالاستدلال والنّظر وهذا لا يتأتّى إلاّ للمتصوّفة من منظور الإمام الّذي يقرّ بأحقيّة المتصوفة في ممارسة التّأويل وأنّهم أهل لمعرفة باطن النّص المقدّس دون سواهم*[22]، وهو أمر استهجنه علماء الكلام والفلسفة من بعده وعلى رأسهم الفيلسوف ابن رشد الّذي جاء ليضع حدّاً "لانتهاكات" الغزالي كما سيأتي بيانه لاحقاً على اعتبار أنّ حجة الإسلام اتّخذ موقفًا حازماً من الفلسفة وفكر الفلاسفة في مقابل تمجيده وتعظيمه لكلّ ما هو صوفي.

ومن جهة أخرى يضبط الغزالي مسألة من له الأحقية في التأويل وحدود ذلك، فالمؤوّل لا ينبغي له أن يعتدّ بظنونه وفروضه وتخميناته "فإنّ الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلّم بالظنّ والتّخمين خطرٌ، فإنّما تعلم مراد المتكلّم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده؟"[23]، ولهذا نجده يهتدي إلى مبادئ سبعة على عوام الخلق دون خاصتهم التّسليم بها، وهي: التّقديس والتّصديق والإيمان والاعتراف بالعجز والسّكوت عن السّؤال

والإمساك والكفّ، فالنّص الإلهي يحتوي على صور وألوان متعدّدة للحقائق وهذه الحقائق لها ظواهر من نصيب العوام، وبواطن موقوفة على الخواص.

وفي خضمّ المعركة الّتي كانت قائمة بين العقل والنّقل في تأويل النّصوص القرآنية في عصر الغزالي دعا الأخير إلى الجمع بينهما، فمع اعترافه بقيمة العقل إلاّ أنّه قد يقصر عن إدراك بعض الأمور وفي ذلك يقول: "في مدركات البصر تفاوتٌ وفي مدركات البصائر أيضاً تفاوتٌ، فمنها ما تحيط العقول بكنه حقيقته، ومنها ما يقصر عنه العقل، وما تقصر العقول عنه ينقسم إلى ما لا يتصوّر أن يحيط به بعض العقول وإن قصر عنه أكثرها، وإلى ما لا يتصوّر أن يحيط العقل بكنه حقيقته وذلك هو العظيم المطلق الّذي جاوز جميع حدود العقل حتى لم يتصوّر الإحاطة بكنهه وذلك هو الله تعالى"[24]. فمع اعترافه بحدود اختصاص العقل وأحياناً عجزه إلاّ أنّ ذلك لا يلغي دوره، فالرّجل لم يقل بهذا، فالعقل هو المكلّف بتفسير النّصوص الدّينية واستنباط الأحكام وتأويل ما يحتمل التّأويل من نصوص الوحي إذا تعارضت مع الضرورات العقلية لإزالة ذلك التعارض، والعقل في حاجة إلى السمع أي النّقل والعكس صحيح كما يذهب إلى ذلك بقوله: "وكلّ ما ورد السّمع به ينظر، فإن كان العقل مجوّزاً وجب التّصديق به قطعاً.. وأمّا ما قد قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السّمع به، ولا يتصور أن يشتمل السّمع على قاطع مخالف للمعقول.. فإن توقّف العقل في شيء من ذلك، فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز، وجب التّصديق أيضاً لأدلّة السّمع"[25]. ولهذا كان يرى أنّ من العلوم الّتي تجمع بين العقل والنّقل علم الفقه وأصوله، بحيث هو علم يحتاج إلى كلّ منهما ولا غنى لأحدهما عن الآخر، فنراه يستند إلى العقل في مؤازرة القضايا الّتي يتضمّنها النّقل ، ولمّا كان **العقل وسيلة التّأويل** رأى الغزالي وجوب الأخذ بمنهج الوسطية في التّأويل فلا إفراط ولا تفريط في الاعتماد على العقل يقول في هذا الباب: "فمالَ أولئك إلى التّفريط، ومال هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط"[26].

ولهذا فقد رفض الإمام منهجين في التّأويل ظهرا في عصره: منهج يقف سلباً أمام الظاهر، ومنهج يسرف في تأويل ذلك الظاهر فيخرج به عن مراده و في الحالتين إجحاف بحق النّص الدّيني، فمستويات التّأويل عنده تختلف باختلاف

المؤوّل، فالتّأويل يعتمد على المكوّنات العقلية لمن يتناول النّص الدّيني بالتّفسير والإيضاح، ومن ثمَّ يمكن تصوّر مستويات موقف المؤوّل أمام النّص كالتالي:[27]

1ـ موقف يجتمع فيه فساد القصد وسوء الفهم، فهذا أشدّ التّأويلات فساداً.

2ـ موقف لقصد فاسد وفهم صحيح، أو قصد صحيح وفهم فاسد، فهذا النّوع أقلّ انحرافاً.

3ـ موقف صحّ فيه القصد وحسن فيه الفهم، فهذا هو التّأويل الصحيح المقبول والذي يمكن وصفه بالتّأويل الوسط، وهو منهج الإمام في تأويل الكتاب والسنّة، لذلك نراه يرفض تأويلات المعتزلة والفلاسفة الّذين أسرفوا في الاعتماد على العقل والذين أخضعوا النّص الدّيني عن طريق تأويله لمفهوم الفلسفة، بحيث إذا تعارضت حقائق الدّين مع معطيات الفلسفة، اعتمدت الفلسفة وتُؤوِّل الدّين، فعندهم الفلسفة أصلٌ والدّين فرعٌ، كما "رفض تأويلات الباطنية الّتي تخرج بالنّصوص الدّينية عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشّرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، فإن هذا يقتضي بطلان الثقة بالألفاظ.. فالباطن لا ضبط له"[28]. كما رفض ـ أيضا كما ذكرنا آنفا ـ شطحات الصوفية وتأويلات أهل الحلول والاتحاد.

ومنهج التوسّط هذا ـ حسبه ـ شاقٌّ وعسير في الأكثر، لهذا أبرز أهمّ المشكلات الّتي تقابل أصحاب منهج التّوسّط في التّأويل وحدّدها في موضعين:[29]

ـ الموضع الأوّل: موضع يضطرون فيه إلى تأويلات بعيدة غير مفهومة.

ـ الموضع الثاني: موضع لا يتبيّن لهم فيه وجه التّأويل أصلاً، فيكون ذلك مشكلاً عليهم، من مثل الحروف المذكورة في أوّل السّور إذ لم يصح فيها معنى بالنقل.

وقد بيّن الغزالي أنّ من ظنّ أنه سلم عن هذين الأمرين فهو مخطئ لسببين:

ـ السبب الأوّل: إما لقصوره في المعقول، وتباعده عن معرفة المجالات النّظرية فيرى ما لا يعرف استحالته ممكناً.

ـ السّبب الثاني: وإمّا لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول. ولمّا كانت هاته المطبّات الّتي تعترض المؤوّل الوسطي أوصى الغزالي أهل التوسّط بثلاث وصايا نوردها مختصرة كما وردت في كتابه (قانون التّأويل)[30]:

*ـ عدم تكذيب برهان العقل.

*ـ ألاّ يطمع أحد في الاطلاع على جميع التأويلات.

*ـ التوقّف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات.

يمكن القول بعد هاته الإطلالة الموجزة على إشكالية التأويل عند الغزالي أنّ الرّجل أحاط بجميع الاتّجاهات الفكرية التي عاصرها ما تعلّق منها بالنّص الدّيني ومناهج الفرق المختلفة في تأويله، فكان أن رأى أن التّأويل شكّل الخيط الرّفيع الذي اتّصل بمشكلات العصر آنذاك، لهذا كان واجبا عليه أن ينظر إلى التّأويل من زاوية مجتمعه وعصره فتناولها وانتقد مناهج التأويل المختلفة لفرق عصره وأبقى على منهج متكامل دعا إليه وقيّده في كتابه الشّهير الموسوم بـ(قانون التأويل)، منهج أقامه على الجمع بين الأدلّة العقلية والأدلّة النّقلية منكراً تعارض العقل مع الشّرع، كما جمع بين الظّاهر والباطن جمعًا يتوسّم التّوسّط في التّأويل دون إفراط ولا تفريط وقصره على أصحاب البصيرة دون غيرهم، الذين دعاهم إلى نبذ التّقليد الّذي يقف حائلاً دون الفهم الصحيح للنّصوص الدّينية.

وإذا كان لنا من قول فيما ذهب إليه الإمام لقلنا أنّ الرّجل على صحّة وجدّية ما ذهب إليه، فإنّنا نخاله متذبذب الرّأي في قضية اعتماد العقل في التّأويل، فأحيانا نجده يمجّده، وفي أحايين أخرى يقزّمه، وقد قصر مهمة التّأويل على أهل الكشف والبصيرة وهم حسب ما يصرّح به الصوفية الغارقون في بحار المعرفة. ودفاعه عنهم هذا لم يخرجه عن كونه متكلّما أشعرياً حاول التوسّط بين المعتزلة الّذين أخضعوا النّقل للعقل، وبين الحشوية الّذين جمدوا على التّقليد دون تأويل مخافة الوقوع في التّعطيل، على أنّنا نجده أحياناً وبعد نبذه التّقليد عاد في مواضع أخرى ودعا إلى ضرورة التّقليد خاصة في العبادات الشّرعية حيث أبعد العقل ولم يجعله مجالاً لإدراك العبادات. وهذا هو الّذي جعله ينهج المنهج

الوسطي في التّأويل ويدعو إليه، فجمع بين الثنائيات المتضادّة (عقل/ نقل)، (معتزلي/ صوفي)، (ظاهري/ باطني).

4 ـ نحو تأسيس عقل تأويلي عند ابن رشد (520/هـ ـ 595/هـ): هو أبو الوليد بن رشد فقيه وقاضي قرطبة وفيلسوفها، واحد من أهمّ فلاسفة الإسلام، دافع عن الفلسفة وصحّح أفكار ومفاهيم فلاسفة سابقين له، عارض الغزالي والأشاعرة فيما ذهبوا إليه بكتب لا يزال إشعاعها العلمي والمعرفي قائما إلى اليوم كـ(تهافت التهافت) و(الضميمة) و(فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدّلة)، فكرته في كلّ ذلك ألاّ تعارض بين الدّين والفلسفة. وغير بعيد عن هاته الفكرة يرى أنّ مفهوم التّأويل يكمن في "إخراج دلالة اللّفظ من الدّلالة الحقيقية إلى الدّلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز*[31] من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء الّتي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[32]. فهو يؤسّس لمقولة لا تأويل بدون برهان بشرط ألاّ يخالف ذلك الشّرع فـ"الحق لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له"[33]، أي لا تعارض بين الظاهر وما يصدره البرهان، لذلك يعدّ هذا الأخير إجراءً أساسيًا يعوّل عليه في تأويل القرآن دون أن يكون ذلك خروج عن قانون التأويل العربي ومنطقه. يقول: "ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشّرع، أنّ ذلك الظاهر يقبل التّأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضيّة لا يشكّ فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول! بل نقول: ما من منطوق به في الشّرع مخالف بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاّ أُعتُبر الشّرعُ وتُصفحت سائر أجزائه، وُجد في ألفاظ الشّرع ما يشهد بظاهره لذلك التّأويل أو يقارب أن يشهد"[34].

الواضح أنّ ابن رشد ينتصر للتأويل البرهاني باستعمال العقل الّذي يستنبط ويتبصّر بما يجعله "مساءلة فلسفية لنصّ الوحي، يبحث عن الحقيقة المضمرة الكامنة في الشريعة والّتي عليها مدار الأمر كلّه، فلا سبيل إلى هذه الحقيقة إلاّ العقل. فالتّأويل البرهاني هو دعوة إلى إعادة فهم الماضي مساءلة وجدلاً عبر

وسيط العقل بغية تجديد فهمنا للنّصوص وتحرير أفهامنا من عقال الجاهز المتعالي"[35]

وفي خضمّ هذا الجدل يقف ابن رشد موقفاً وسطاً في ضرورة عدم حمل ألفاظ الشّرع كلّها على الظاهر ولا أن تخرج كلّها إلى الباطن بالتّأويل، مقرّاً باختلاف الطوائف والفرق، أمرٌ لا يخلو منه الشّرع تبعاً لاختلاف فطر النّاس، هذا ما يؤكّده في (فصل المقال) بقوله: "أجمع المسلمون على أنّه ليس يجب أن يحمل ألفاظ الشّرع كلّها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتّأويل، واختلفوا في المؤوّل منها وغير المؤوّل، فالأشعريون مثلاً يتأوّلون آية الاستواء وحديث النّزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره، والسّبب في ورود الشّرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر النّاس وتباين قرائحهم في التّصديق، والسّبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الرّاسخين في العلم على التّأويل الجامع بينها"[36]، لأنّ هناك تأويلات ـ حسبه ـ يجب ألاّ يفصح بها إلاّ لمن هو أهل للتّأويل، وهم الرّاسخون في العلم[37].

والرّاسخون في العلم هم أهله الّذين يعلمون التّأويل وقد وصفهم الله تعالى بالمؤمنين به (أي التأويل)، وهذا إنّما يحمل على الإيمان الّذي يكون من قبل البرهان، "فإن كان هذا الإيمان الّذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان فلا يكون إلاّ مع العلم بالتّأويل، لأنّ الله تعالى قد أخبر أنّ لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلاّ على الحقيقة"[38].

وإذا كان ابن رشد قد قدّم العقل على النّقل وآلمه كثيرا ما كاله أهل الشريعة من النّقليين من اتّهامات لأهل العقل والحكمة، فإنّه شدّد فيما لا يجوز تأويله وهو الظاهر الّذي تقوم عليه مبادئ الشّرع، وهي أمور بديهية مسلّم بها لا تحتمل غير معنى واحد، بل أنّه يرى أنّ المشكّك فيها قد فتح على نفسه طريق الكفر "وهو خطأ ـ كما يذكر في فصل المقال ـ لا يعذر فيه أحدٌ من النّاس بل إنْ وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة، وهذا الخطأ الّذي يكون في الأشياء الّتي تفضي جميع أصناف الدّلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشّيء بهذه الجهة ممكنة للجميع، وهذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، والنّبوات والسّعادة الأخروية والشّقاء الأخروي"[39].

وانطلاقا من هذا الموقف عارض ابن رشد منهج المتكلّمين في التّأويل الّذي اقتصر على الجدل الّذي لا يسمو إلى مرتبة البرهان، وبيّن أنّه لا يصحّ تأويل نصوص الوحي على طريقتهم وذلك "لأنّ طرقهم الّتي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص"[40]. كما أنّه رفض التّأويل الصّوفي وهو الّذي يرى أنّ التّأويل يقوم أساسًا على العقل، وأنّ الصوفية في ذاتها نزعة وجدانية ذاتية فردية لا تتفق مع العقل وقضاياه ولا مع منطق البرهان، فالعقل بمنطقه المتعالي "يبقى دوماً حبيس أنظمته البرهانية التي تجعله يقف عاجزا أمام كلّ ما هو غيبي أو أسطوري"[41]. ولهذا ينتهي ابن رشد إلى أن تأويل النّصوص الشّرعية لا يجوز إلاّ للفلاسفة القادرين على النّظر العقلي البرهاني لأنّ العقل لصيق بالفلسفة، فهؤلاء هم الأقدر دون سواهم على الفهم وإدراك الأبعاد الخفية للنّصوص، لأنّهم يقرّون باتّفاق النّص الدّيني مع ما يقرّره العقل، هذا الاتّفاق يقوم على مبدأين يمثلان قانون التأويل عند ابن رشد:

ـ الأول: مراعاة ظاهر النّص الدّيني وعدم تأويله، لكون المعنى الظّاهر من النّص هو المراد حقيقة كما في النّصوص الخاصة بأصول الدّين.

ـ الثاني: تأويل النّصوص التي جاء ظاهرها مخالفا لأحكام القياس البرهاني، وهي النّصوص التي اختصّ الفلاسفة بتأويلها، ولا يصرّحون بتأويلها لغيرهم. والنّصوص الدّينية ثلاثة أقسام:

*- نصوص يمتنع تأويلها.

*- نصوص يجب تأويلها.

*- نصوص يجوز تأويلها.

من خلال هذا العرض يتّضح جليا أن مسألة تأويل النّصوص الدينية بالنّسبة لابن رشد شكّلت إشكالية كبيرة، دفعته مجموعة من الدّوافع إلى الخوض فيها منها: ثقافته الفقهية والعقلية المهتمّة بالفكر اليوناني القديم، واختلاف الفرق والطوائف في عصره والجدل الذي كان قائمًا وهو الذي أدرك مستوى فهم الجمهور والعامة فمنع التأويل في حقهم وسمح به لأهل البرهان إدراكا منه لقيمة العقل، كما أن دعوته إلى تأويل النّص الدّيني لم تكن مطلقة لتشمل جميع النّصوص الدّينية بل اقتصرت على بعضها التي يتعارض ظاهرها مع العقل

لصرف ذلك الظاهر إلى ما يوافق العقل حيث لا يؤدّي النّظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد في الشرع. فإذا كان الكثير من فقهاء عصره انتصروا لظاهر النّص فإنّ الرّجل ومن منطلق إيمانه الشّديد بالعقل أدرك خطورة فعل هؤلاء فقدّم العقل وحرّره ودعا إلى الاستفادة من حكمة القدماء وإلى الاعتماد على التّأويل العقلي، وكل ذلك محاولة منه التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا لا يعني ميله الكامل لتأويلات متكلّمي عصره، فقد رأى فسادها في كثير، فنقدهم ووضع للتأويل ضوابط كما سبق بيانه.

كما أنّه لم يتّفق مع الصّوفية ورأى أنّهم احتكروا التّأويل في حين أنّ تأويلاتهم تصدر عن الذّاتية المشبّعة بالعواطف والخيال، وهذا ما يصطدم مع العقل ومنطق البرهان، فالصّوفية سلوك والتّأويل تفكير ونظر وتبصّر.

حري بنا القول أخيرا أنّ التأويل عند ابن رشد تميّز بالطابع المنطقي، فهو في جوهره ربط النتائج بالمقدّمات داخل النَّص الديني نفسه بحثا عن المعنى المقصود خلف التعبير المجازي والأمثلة الحسّية، بحيث يبدو مدلول القول الدّيني متوافقًا مع ما يقرّره البرهان العقلي، وبذلك لم يهدف ابن رشد حين لجأ إلى التّأويل إلى اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك التي يتضمّنها القول الديني ذاته.

الهوامـــش:

[1]. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج1، ط8، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990، ص11.

[2]. محمد حسين، المبادئ العامة للتّفسير، د/ط، دار المؤرّخ العربي، بيروت، د/ت، ص141. 212.

[3]. ابن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير التنوير، ج1، دار سحنون، تونس، 1997، ص 3332.

[4]. بارة عبد الغني ، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص428.

[5]. الزركشي برهان الدين، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص16.

[6]. أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النّص . دراسة في علوم القرآن، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص 237.

[7]. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان، ج1، ص75

[8]. المصدر نفسه، ج1، ص 66

[9]. بارة عبد الغني ، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص465.

[10]. الطبري محمد بن جرير، جامع البيان، ج8، ص 578.

[11]. المصدر نفسه، ج11، ص55.

[12]. المصدر نفسه، ج2، ص 237.

[13]. المالكي محمد ، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره:جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1996، ص 67 . 68.

[14]. الجرجاني عبد القاهر ، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2005، ص98.

[15]. بارة عبد الغني ، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص 419.

[16]. الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 41.

[17]. بارة عبد الغني، المرجع السابق، ص 420.

[18]. أبو زيد نصر حامد، مفهوم النّص ـ دراسة في علوم القرآن، ص 397.

[19]. الغزالي أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993، ص 196.

[20]. الغزالي أبو حامد، المنخول في تعليقات الأصول، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1980، ص 163.

*. نشير هنا أن الإمام الغزالي هاجم التّأويل الرّمزي الإشاري الّذي ذهب إليه غلاة الصوفية في شطحاتهم وهو تاويل مرفوض عنده، كما رفض أقوال أهل الحلول والغلو الصوفي ورأى أنّ تفسيراتهم تحمل عبارات رائقة هائلة ولكنها ليس وراءها طائل، وأنّ هؤلاء من أمثال الحلاّج تأوّلوا النّصوص في ضوء معتقداتهم فسلكوا منهجا خاطئاً.

[21]. الغزالي أبو حامد، قانون التّاويل، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط1، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، 1940، ص11.

[22]. الغزالي أبو حامد، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشب، مكتبة القرآن للطبع والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1985، ص 94.

[23]. الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: علي بوملجم، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص 231. 232.

[24]. المصدر نفسه، ص28.

[25]. ينظر: أحمد عبد المهيمن، إشكالية التّأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنّشر، الإسكندرية، 2001، ص220.

[26]. أحمد عبد المهيمن، المرجع السّابق، ص221.

[27]. الغزالي أبو حامد، قانون التّأويل، ص10.

[28]. المصدر نفسه، ص10.11.

*. مصطلح التجوّز الّذي يورده ابن رشد هنا لا يختلف عن الاتّساع، حيث زيادة المعنى وفتح الكلام على المتعدّد والمحتمل.

[29]. ابن رشد محمد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتّصال، ص98.

[30]. المصدر نفسه، ص96

[31]. المصدر نفسه، ص.98

[32]. بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص.469

[33]. ابن رشد، فصل المقال، ص .98

[34]. يُنظر: المصدر نفسه، ص.99

[35]. المصدر نفسه، ص .102

[36]. المصدر نفسه، ص.108

[37]. المصدر نفسه، .36

[38]. بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، 476

[39]. أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، ص .263

[40]. ينظر: أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص.374

41. الرجع نفسه، ص 375

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊