eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 73-85

Copyright (C) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

ضوابط التأويل في فكر أبي حامد الغزالي: دراسة أصولية

Regulatory Principles of Interpretation in the Intellectual Thought of Abū Hāmid al-Ghazālī: An Uṣūlī Study

حسن بن سليمان [i]

ملخص البحث

الظاهر والمؤوَّل قسمان مِن أقسام المنطوق عند الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه الشهير "المستصفى"، والإمام سيف الدين الآمدي في "إحكامه"، وغيرهما مِن الأصوليين. فما طبيعة التأويل الذي يُنسب إلى منطوق النصّ، وما ضوابطه عند الإمام الغزالي؟ هذا هو موضوع هذه الورقة البحثية. تأتي أهمية البحث وهدفه مِن كون موضوع التأويل يَطرح مشكلات وآثارًا واضحة للمتخصصين، حيث يتضمن في كثير مِن الأحيان تفسير النصّ أو الخطاب بغير ظاهره. لذا تبرز أهمية توضيح مفهوم التأويل عند الأصوليين، خاصة الإمام الغزالي، مع ذِكر ضوابطه. يهدف البحث إلى تقديم منهجية واضحة لتجاوز مشكلات التأويل، وضبط فهمه وتطبيقه. أما عن إشكالية البحث فتتمحور حول توضيح حقيقة التأويل عند الإمام الغزالي، وتحديد ضوابطه مِن خلال الإجابة على عدة أسئلة: ما مفهوم التأويل؟ وما حدوده؟ ما ضوابط التأويل عند الإمام الغزالي؟ ما آثار التكلف في التأويل التي تناولها الإمام؟ ما مدى الاتفاق والاختلاف بيْن الإمام الغزالي وغيره مِن الأصوليين؟ وما هي مساحات تطبيق التأويل في الساحة العلمية التي ركّز عليها الغزالي في كتبه ودروسه؟ واعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي الوصفي، حيث يقوم بجمع أقوال الغزالي عن التأويل، وتحليلها؛ للوصول إلى توصيف دقيق لطبيعة التأويل ومضمونه عند أبي حامد الغزالي، ومن ثم وضع الضوابط الخاصة بمصطلح التأويل عنده. توصل البحث إلى تحديد مفهوم التأويل وضوابطه عند الغزالي، وبيّن أنّه صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يُرجَّحُ بدليلٍ، ولا يجوز التأويل في النصوص المحكمة القطعية. كما أكّد أنّ تأويل الظواهر اللغوية يجب أنْ يوافق عرف المتكلم، ويخضع لضوابط وشروط دقيقة، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الصحيح إلا مِن خلال مراعاةٍ منضبطةٍ لمعايير اللغة والنصوص الشرعية؛ وذلك تجنبًا للوقوع في التأويل الفاسد.

الكلمات المفتاحية: ضوابط التأويل، الغزالي، الأصول، الدلالات.

Abstract

The apparent text (naṣṣ ẓāhir), and the interpreted (mu'awwal) are two categories of the expressed meaning (al-manṭūq) according to al- Imām Abū Hāmid al- Ghazālī in his usūlī famous work "al- Mustasfā," and according to al-Imām al- 'Āmidī in his book "al- Iḥkām," and other scholars of Usūl al- Fiqh. What is the nature of the interpretation attributed to the expressed meaning of the text (manṭūq al-naṣṣ), and what are its regulatory principles (ḍawābiṭ) according to Abū Hāmid al- Ghazālī? This is the subject of this study. The significance and objective of the study lie in the fact that the issue of interpretation raises clear problems and implications for experts or students of Islamic legal theory, as it often involves explaining the text in a way other than its apparent (ẓāhir) meaning. Therefore, the importance of clarifying the concept of interpretation (ta'wīl) among the usūlī scholars, especially Imām al- Ghazālī, and outlining its regulatory principles (ḍawābiṭ), become evident. This paper aims to present a clear methodology to address the issues of interpretation and regulate its understanding and application. The problem of this study centers around clarifying the nature of interpretation (ta'wīl) according to Imām al- Ghazālī and defining its ḍawābiṭ by answering several questions which includes: What is the concept of interpretation?; What are its boundaries?; What are the regulatory principles (ḍawābiṭ) for interpretation according to al- Ghazālī?; What are the consequences of excessive interpretation (takalluf) discussed by al- Ghazālī?; What is the degree of agreement and disagreement between al-Ghazālī and other scholars of Usul al-Fiqh?; What are the areas of application of interpretation in the academic field that al- Ghazālī focused on in his books? To find the answers to the aforementioned questions, the study adopts inductive, analytical, and descriptive methodologies, gathering al-Ghazālī's statements on interpretation and analyzing them to reach an accurate description of the nature and content of interpretation, and then establishing the specific ḍawābiṭ for the term "interpretation (ta'wīl)" according to him. The research identified the concept of interpretation and its ḍawābiṭ according to al-Ghazali. He demonstrated that it is the conversion of a word from its apparent meaning to a meaning supported by evidence. He also emphasized that interpretation is not permissible in definitive, decisive texts. He also emphasized that the interpretation of linguistic phenomena must conform to the speaker's custom and be subject to precise ḍawābiṭ and conditions. The correct meaning can only be arrived at through strict adherence to the standards of language and Islamic texts, in order to avoid falling into unsound interpretation.

***Keywords*:** *Regulatory principles (ḍawābiṭ), interpretation (ta'wīl), al-Ghazālī, Usūl al- Fiqh, implications.*

[i] أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: abuxzubair@iium.edu.my

International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies
Vol. 9, No. 3, Year 2025, Special Issue, eISSN 2600-8408,
Pages: 73-85, https://journals.iium.edu.my/al-fiqh

Submission Date: 1 July 2025
Acceptance Date: 1 September 2025
Publication Date: 20 September 2025

المحتوى

المقدمة	74
مفهوم التأويل ومكانته في أصول الفقه	76
المطلب الأول: تعريف التأويل لغة واصطلاحًا	76
المطلب الثاني: تعريفات الأصوليين لمصطلح التأويل	76
المطلب الثالث: علاقة مبحث الدلالات عند الأصوليين بمصطلح "التأويل"	77
المبحث الثاني: مفهوم التأويل عند الغزالي وأقسامه وضوابطه	77
المطلب الأول: مفهوم التأويل عند الغزالي	77
المطلب الثاني: أقسام التأويل عند الغزالي وغيره من الأصوليين	77
المطلب الثالث: ضوابط التأويل عند الغزالي	78
المطلب الرابع: قانون التأويل عند أبي حامد الغزالي	81
الخاتمة	84
المراجع	85

المقدمة

يتحدث الغزالي عن ضرورة التأويل في كثير مِن كتبه ومؤلفاته، ومِن ذلك قوله في كتابه **المستصفى في علم الأصول**: "إذا قيل لك: إن الأعمال تُوزن" علِمتَ أنّ الأعمال أعراض لا تُوزن، فلابد مِن التأويل. وإذا سمعْتَ أنّ الموت يُؤتى به في صورة كبش أملح فيُذبح، علِمتَ أنّ ذلك مؤوَّل؛ لأنّ الموت عَرَض لا يُؤتَى به، إذ الإتيان انتقال، ولا يجوز ذلك على العرض، كما أنه لا يمكن أنْ تكون له صورة كصورة كبش أمْلَح، فالأعراض لا تتحول إلى أجسام، ولا يمكن ذبح الموت؛ فالذبح هو فصل الرقبة عن الجسد، والموت ليس له رقبة ولا جسد، إذ إنه عرض أو عدم عرض عند مَن يرى أنه عدم الحياة، فلا بُدَّ إذن مِن التأويل" (Al- Ghazālī, 1993, 1/21-22). وفي كتابه **جواهر القرآن** يقول ما معناه: "ليس هناك كلمة إلا وتحتها رموز وإشارات إلى معانٍ خفية يدركها مَن يستطيع الموازنة والمناسبة بيْن عالم الملك والشهادة، وعالم الغيب والملكوت. فكل شيء في عالم الملك والشهادة هو مثال لأمر روحاني مِن عالم الملكوت، وكأنه هو في روحه ومعناه، وإنْ لم يكن هو في صورته وقالبه"(Al- Ghazālī, 1985, 1/19)، هنا، يبني الغزالي تصوره للتأويل على ثنائية عالمي الملك والشهادة في مقابل عالم الباطن المرتبط بالحقيقة. كما يُوضح لنا ضرورة التأويل مِن خلال رسالته **إلجام العوام عن علم الكلام** حيث يقول: "لقد سألْتَني، أرشدك الله، عن الأخبار التي تُوهِم التشبيه عند العامة والجهال مِن الحشوية الضالين، الذين اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه، مِن الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار، وما يشابه ذلك مما أخذوه مِن ظواهر الأخبار وأشكالها. وزعموا أنّ معتقدهم هذا هو معتقد السلف. وأردت أنْ أشرحَ لك اعتقاد السلف، وأُبينَ ما يجب على عموم الناس أن يعتقدوه بشأن هذه الأخبار، وأكشفَ لك الحقيقة، وأُميّزَ ما يجب البحث فيه عما يجب الامتناع عن الخوض فيه" (Al- Ghazālī, n.d., 1/319). مِن الواضح مِن خلال مقدمة هذه الرسالة أنّ الغزالي هنا يوضح خطأ المجسمة والمشبهة، وهي مِن الفِرَق والطوائف الذين تقيدوا بظاهر النص دون تأويل، وتطرفوا في الأخذ بحرفية النصوص القرآنية والنبوية. هذه دعوة صريحة لضرورة التأويل، وتحويل اللفظ مِن معناه الظاهر إلى معنى آخر. ويقول الغزالي في رسالته **المضنون به على غير أهله**: "كم مِن المنامات عُرِضت على رسول الله ﷺ، كرؤيا اللبن أو الحبْل، فقال: اللبن هو الإسلام، والحبْل هو القرآن. ومثل هذه التأويلات كثيرة ولا تحصى. فما المماثلة بيْن اللبن والإسلام، وبيْن الحبْل والقرآن، إلا في المناسبة؛ إذ يُتمسك بالحبل والقرآن للنجاة، وكذلك القرآن واللبن غذاء للحياة الباطنة (Al- Ghazālī, n.d., 1/359). ويؤكد الغزالي أنّ الفرق الإسلامية مضطرة إلى التأويل بدرجة ما، حتى أبعد الناس عنه، مثل الإمام أحمد بن حنبل، اضطر إليه وقبله. فقد سَمِعتُ مِن ثِقاتِ أئمة الحنابلة في بغداد أنّ أحمد بن حنبل صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط: الأول هو قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، والثاني قوله صلى الله عليه وسلم: "قلب المؤمن بيْن أصبعين مِن أصابع الرحمن"، والثالث قوله صلى الله عليه وسلم: "إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين". فتأمل كيف قام أحمد بن حنبل بتأويل هذه الأحاديث الثلاثة فقط؛ لأنّ الاستحالة لم تظهرْ له إلا في هذا القدر، ولم يكن ممعنًا في النظر العقلي، ولو أمعن لكان قد أدرك الحاجة إلى التأويل في أحاديث أخرى لم يتأولها (Al- Ghazālī, n.d.,

(1/261-262). على الرغم مِن كلام الغزالي عن ضرورة التأويل، وحاجة العلماء إليه في تفسير الكثير مِن النصوص الشرعية، إلا أنّ التحقيق هو ما ذكره العديد مِن علماء الأصول في دلالات الألفاظ، وهو أنّ النص الشرعي إذا دلّ على معنى ظاهر يتبادر إلى الذهن مِن اللفظ، فإنه لا يجوز العدول عن الأخذ بظاهر النص ما لم تكن هناك قرينة تدل على خلاف ذلك؛ لأن ذلك يُعتبر خروجًا عن الأصل وتحريفًا لظاهر النص بدون دليل. فالعقل لا يمكن أنْ يكون بمفرده قرينة كافية للعدول عن الظاهر. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾، فلا يجوز أنْ يُقال: إنّ المراد هو منتظرة، أو ناظرة إلى ثواب ربها كما قال بعض المتأوِّلَة، أو أيّ تأويل آخر، لأنّ ذلك يُعدّ خروجًا عن ظاهر الآية بدون قرينة، وكما ذكرنا، العقل لا يمكن أن يكون هنا قرينة تُصرف به الآية عن ظاهرها؛ لأنه لا مجال له في معرفة الغيبيات. ولذلك قال الإمام البيهقي في تفسير هذه الآية ما معناه: "الآية تدل على أنّ الوجوه رائية إلى ربها، تراه عزَّ وجل. ولا يجوز أنْ يكون معناها ناظرة إلى ثواب ربها، لأن ثواب الله غير الله. وقد قال الله عز وجل: "إِلَى رَبِّهَا"، ولم يقل إلى غير ربها. والقرآن الكريم يُفهم على ظاهره، ولا يجوز لنا أنْ نُخرج معناه عن ظاهره إلا بدليل قاطع" (Al-Baihaqī, 1401AH, 1/121). خلاصة القول: إنّ الأصل في الكلام حملُه على ظاهره، وإبقاؤه على ظاهره وذلك لا يتطلب دليلاً، كما أشار الإمام الشاطبي في الموافقات، لأنّ الظاهر هو المعنى العربي الواضح الذي لا يتضمن أيّ إشكال. أما ما يحتاج إلى دليل وقرينة فهو صرف اللفظ عن ظاهره، ولا بُد مِن توفّر الشروط اللازمة لصحة هذا الصرف، كما أشار إلى ذلك الغزالي نفسه، والزركشي، وغيرهما من علماء الأصول.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة هذا البحث في محاولة الكشف عن حقيقة التأويل عند الإمام الغزالي مِن خلال بيان مفهومه وحدوده، وتحديد الضوابط التي وضعها لهذا المنهج، مع تسليط الضوء على آثار التكلُّف في التأويل كما تناولها الغزالي، ومقارنة موقفه بمواقف غيره مِن الأصوليين، إضافة إلى استعراض مجالات تطبيق التأويل في الساحة العلمية التي ركّز عليها في كتبه ورسائله.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي التحليلي الوصفي؛ من خلال جمع وتتبع أقوال الإمام أبي حامد الغزالي المتعلقة بمفهوم التأويل، ثم تحليلها تحليلًا علميًا دقيقًا بهدف الوصول إلى تصور شامل لطبيعة التأويل ومضمونه في فكره، واستنباط الضوابط التي وضعها لهذا المصطلح كما فهمه علماء الأصول. كما يوظّف البحث المنهج المقارن في دراسة مواقف الغزالي من التأويل ومقارنتها بآراء غيره من العلماء في ذات المسألة.

الدراسات السابقة:

فيما يتعلق بالدراسات السابقة، اعتمد الباحث بالدرجة الأولى على مؤلفات الإمام أبي حامد الغزالي نفسه، نظرًا لأن موضوع البحث يتمحور حول ضوابط التأويل في النصوص الشرعية كما تناولها الغزالي. وقد شكّلت كتبه المصدر الأساسي للبحث، نظرًا لغزارة إنتاجه في هذا المجال، وعُمق تناوله لقضايا التأويل. ومن أبرز هذه المؤلفات: المستصفى مِن علم الأصول، قانون التأويل، الاقتصاد في الاعتقاد، جوهر القرآن، إلجام العوام عن علم الكلام، والمضنون به على غير أهله.

إلى جانب ذلك، اطلع الباحث على عدد مِن الدراسات الحديثة ذات الصلة، من بينها كتاب:

نظرية في التأويل: قراءة جديدة في مشروع أبي حامد الغزالي، للباحث محمد لشقر (Lashaqar, 2023)، الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، والذي سعى إلى إعادة قراءة مشروع الغزالي التأويلي في ظل تباين مواقف الباحثين المسلمين وغير المسلمين مِن توجُّهه الفكري.

كما استفاد الباحث مِن دراسة: دلالة التأويل عند الغزالي: دراسة نظرية معرفية، للكاتب المترجي البدالي (al-Badālī, 2022)، والتي ركزت على محاولة فهم الدلالة المعرفية للتأويل في فكر الغزالي.

وكذلك دراسة: التأويل ومنهجه عند أبي حامد الغزالي، للباحث إبراهيم بن حبيب بخاري (Bukhārī, 1430AH)، والتي تضمنت قراءة نقدية لمنهج الغزالي، معتبرًا أنه جَنح إلى التأويل الرمزي والفلسفي، متأثرًا بالفلاسفة والقرامطة، رغم تصريحاته الرافضة للتأويل في مواضع أخرى.

ويتميّز هذا البحث عن الدراسات السابقة بتركيزه الخاص على تحليل ضوابط التأويل، وآثار التكلُّف فيه كما بيّنها الغزالي، مع إجراء مقارنة منهجية بيْن موقفه ومواقف غيره من علماء الأصول، إضافة إلى استعراض مجالات تطبيق التأويل في الساحة العلمية التي ركّز عليها في مؤلفاته ورسائله المختلفة.

المبحث الأول: مفهوم التأويل ومكانته في أصول الفقه

المطلب الأول: تعريف التأويل لغة واصطلاحًا

أولاً: التأويل في اللغة: مصدر مِن باب التفعيل، وأصلُه" أول" مِن آل يؤول، ومادته اللغوية تدور على معان منها: الإصلاح، العودة والرجوع، والتفسير(Ibn Yazīd, 1406AH, 3/109)، (Ibn Duraid, 1987, 3/482)، (Al- Tabarī, 1388AH, 3/184).

ثانياً: التأويل في الاصطلاح: يمكننا القول: إن "التأويل" يطلق على ثلاثة معان في الجملة، الأول: التأويل بمعنى الحقيقة التي يعود إليها الأمر، وهذا معناه في معظم آيات القرآن الكريم. الثاني: التأويل بمعنى التفسير والبيان، ويُستَدل على هذا المعنى بقول النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل"، وأيضًا بقول الطبري وغيره مِن علماء التفسير: "القول في تأويل قوله تعالى: كذا وكذا"، أي: تفسيره وبيانه. ومِن هذا أيضًا قول عائشة الثابت في الصحيح: "كان رسول الله ﷺ يكثر أنْ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي، يتأول القرآن"، أي يمتَثِلُه ويعمل به. الثالث: التأويل بمعناه المتعارف عليه في اصطلاح علماء أصول الفقه، وهو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى معنى آخر يُخالف هذا الظاهر، ولكن بدليل يدل على ذلك (Al- Shanqītī, 1995, 1/190-191).

المطلب الثاني: تعريفات الأصوليين لمصطلح التأويل

عرّف ابن حزم التأويل في كتابه "الإحكام" بأنه: "نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإنْ كان نقلُه قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يُلتفت إليه وحُكم لذلك النقل بأنه باطل" (Ibn Hazm, n.d., 1/61). ويقصد ابن حزم أنّ التأويل هو نقل اللفظ عما يقتضيه ظاهره، وعما وُضع له في اللسان العربي إلى معنى آخر. فإذا كان هذا النقل قد ثبت ببرهان، وكان واجبًا اتباعه، فهو صحيح. أما إذا كان النقل بخلاف ذلك، فيُطرح ولا يُلتفت إليه، ويحكم عليه بالبطلان" (Ibn Hazm, n.d., 1/61). بناءً على ذلك، فإن التأويل عند ابن حزم هو تحويل اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر، وهذا التحويل لا ينطبق على النصوص المحكمة، بل على الظاهرة المحتملة. ولكي يتأكد ابن حزم مِن صحة عملية التحويل مِن المعنى الظاهر إلى المرجوح، اشترط أنْ يكون هناك برهان قوي يدعم هذا التحويل أو الصرف، وإلا عُدَّ باطلاً ولم يلتفت إليه. سأتناول تفصيل هذه المسألة فيما بعد إن شاء الله تعالى.

أما الإمام الغزالي ففي كتابه "المستصفى" عرَّف التأويل بأنه: "عبارة عن احتمال يُعَضِّدُه دليل، يصير به أَغْلَبَ على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر" (Al- Ghazālī, 2011, 2/61). يعني الغزالي: احتمال مدعوم بدليل يجعله أقوى في الظن مِن المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل هو صرف اللفظ مِن الحقيقة إلى المجاز. بناءً على ذلك، يشترط الغزالي في الدليل الذي يصرف المعنى الظاهر أن يكون موثوقًا ومعتمدًا، وإلا فإنَّ هذا الصرف لا يكون صحيحًا ولا يُعتد بالمعنى الذي نتج عنه. وسأتطرق إلى هذه المسألة عند الحديث عن ضوابط التأويل الصحيح.

وقد اتفق الفخر الرازي مع الغزالي في كتابه "المحصول"، حيث اشترط لصحة هذا التأويل الذي يَصرف المعنى الظاهر أن يكون مقرونًا بدليل يجعله راجحًا، فقال: "التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع وجود دليل قاطع يُثبت أن ظاهره محال" (Al- Razī, 1399AH, 1/232). يُصرّح الرازي

بذكر بعض الشروط والضوابط اللازمة لتحصيل المعنى الصحيح عند صرف اللفظ عن ظاهره، حيث يقول: "واعلم أنّ الإنصاف يقتضي أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت هذه القرائن مشاهدة أو منقولة إلينا بالتواتر" (Al-Rāzī, 1399AH, 1/575).

وأختم هذه الفقرة بذكر تعريف ابن قدامة في كتابه "روضة الناظر"، والذي يُعدّ مهمًّا حيث قال: "التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر" (Ibn Qudāmah, 2008, 1/456). إذن، يشير ابن قدامة إلى أنّ الاحتمال قد يكون أحيانًا قريبًا وأحيانًا بعيدًا، وقد يكون يحتاج الاحتمال البعيد إلى دليل قوي جدًا، في حين يكتفي الاحتمال القريب أدنى دليل. وقد يكون الاحتمال متوسطًا، فيحتاج إلى دليل متوسط القوة. وأحيانًا، قد توجد في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها، رغم أن كل واحدة منها قد لا تكون كافية لدفعه بمفردها.

المطلب الثالث: علاقة مبحث الدلالات عند الأصوليين بمصطلح "التأويل"

عند مطالعة كتب أصول الفقه، نجد أنّ الأصوليين قد أوْلوا اهتمامًا كبيرًا بدلالات الألفاظ واعتنوا بها؛ وذلك لأنها تعبّر عن الحكم الشرعي إما بشكل مباشر من خلال المنطوق، أو بشكل غير مباشر من خلال المفهوم. وقد كانت عنايتهم بدلالة الألفاظ على الحكم متناسبة مع اهتمامهم بالأحكام والأدلة. والدّلالة عند علماء الأصول تعني كَوْن الشيء يَلْزَم مِنْ فَهْمه فَهْم شيء آخَر.

ومِن الجدير بالذكر أنّ العديد مِنَ الأصوليّين، وخاصة المتكلمين منهم، يقسّمون دلالة اللفظ من حيث محل الدلالة على الحُكْم إلى قِسْمَيْن: المنطوق والمفهوم. فالمنطوق هو دلالة اللفظ في محل النطق، أما المفهوم فهو دلالة اللفظ في غير محل النطق. ويُقسم المفهوم بدوره إلى نوعين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة. والفرق بينهما يكمن في أن المفهوم الموافقة يتضمن أنّ الحكم في المسكوت عنه يكون مماثلاً للحكم المنطوق به، وينقسم أيضًا إلى نوعين: أولوي ومساوٍ. أما مفهوم المخالفة، فهو يعني أن الحكم في المسكوت عنه يكون مخالفًا للحكم المنطوق به، ويُقسم عند الأصوليين إلى ثمانية أنواع، وقد أضاف بعضهم أقسامًا أخرى. **والأنواع الثمانية** هي: مفهوم اللقب، مفهوم الصفة، مفهوم الشَّرْط، مفهوم الغاية، مفهوم العَدَد، مفهوم الحصر، مفهوم المكان، مفهوم الزمان (Waliyyu al-Dīn Abi Zur'ah, 2004, 1/120-130).

المبحث الثاني: مفهوم التأويل عند الغزالي وأقسامه وضوابطه

المطلب الأول: مفهوم التأويل عند الغزالي

قسم الإمام الغزالي رحمه الله تعالى دلالة المنطوق إلى أربعة أقسام: المجمل والمبيَّن، والظاهر والمؤوَّل. وتَابع ذلك بتقسيم آخر للأمر والنهي، والعامّ والخاصّ. وقد سار على نهجه الإمام الآمدي رحمه الله تعالى، إلا أنَّه أَضاف تقسيمًا بين "المطْلَق والمقَيَّد"، لِتُصْبِح عنده تسعة أقسام .ويرى الباحث أنّ الأقسام التي ذَكَرَها الغزالي والآمدي رحمهما الله تعالى لا تَخرج عنْ كَوْنِهَا إما نَصّاً أو ظاهراً، ولِذلك، أرجح أن يتم تقسيم المنطوق إلى نَصّ وظاهِر فقط. بناءً على ذلك، فإن المؤول عند الغزالي يُعدّ فرعًا من فروع المنطوق، سواء كان نصًا أو ظاهرًا؛ مع العلم بأن النص قاطع في دلالته، بينما الظاهر يحتمل معنيين، ويُرجَّح أحدهما على الآخر على اعتبارات معينة. وهذا هو مفهوم التأويل وموردِه عند الغزالي. (Al- Ghazālī, 2011) ، (Al- Amidī, n.d)

المطلب الثاني: أقسام التأويل عند الغزالي وغيره من الأصوليين

فيما يتعلق بشرط التأويل وصلاحيته، وضّح الإمام الغزالي في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" أن صلاحية التأويل مشروطة بوجود الدليل. بناءً على هذا، يمكن القول بأن الغزالي قسّم التأويل إلى قسمين:

الأول: التأويل الصحيح: يقول ابن تيمية في هذا السياق: "إننا لا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي" (Ibn Taymiyyah, 2005, 1/20-21). وهذا هو التأويل الصحيح الذي لا يُذم، ولا يوجد فيه محذور، وإنْ كان يتضمن صرفًا للفظ عن ظاهره، طالما أن هذا التفسير مستند إلى نصوص الشرع، والدليل عليه صحيح. وإن لم يكن السلف يسمونه تأويلاً، فقد كانوا يطبّقونه عمليًا، ويسمونه تفسيرًا. وقال ابن تيمية: "يجوز باتفاق المسلمين أن نفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ونصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد مِن أهل السنة، وإنْ سُمّي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، وموافقة السنة والسلف له، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، وليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة مِن الله ورسوله والسابقين"(Ibn Taymiyyah, 2005, 6/21). إذن التأويل الذي يوافق ما دلّت عليه نصوص الشرع هو التأويل الصحيح، وأما التأويل الذي يخالفها فهو التأويل الفاسد (Ibn Qayyim al- Jauziyyah, 1408AH).

الثاني: التأويل الفاسد: هو الذي لا يحظَ بدليل يُصَيِّرُه راجحًا وموافقًا، قال الغزالي: "فليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كل دليل، بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط" (Al- Ghazālī, 2011). وقال السبكي: "فإنْ حُمل لدليل فصحيح، أو لما يظن ففاسد، أو لا لشيء فلعبٌ لا تأويل" (Al- Subkī, 1998, 2/820). وقد فصّل الإمام الغزالي في الحديث عن الدليل وما يرتبط به مِن حيث صحته وفساده. فقد بيّن أنّ القول الشارح للدليل يؤدي من جهة إلى تصورات المعاني، ومن جهة أخرى إلى الحجة التي تؤدي إلى التصديق. ويقول في كتابه "معيار العلم في المنطق": "البحث النظري للطالب إما أنْ يتجه إلى التصور أو إلى التصديق. والموصل إلى التصور يسمى قولاً شارحًا، وينقسم إلى حدّ ورسم، أما الموصل إلى التصديق فيسمى حجة، ومنها القياس والاستقراء وغيره" ا.هـ بتصرف يسير (Al- Ghazālī, n.d., 1/4).

وخلاصة القول: إن الإمام الغزالي لا يقبل التأويل إلا إذا كان مستندًا إلى دليل. فالتأويل الذي يتوافق مع نصوص الشرع هو التأويل الصحيح، أما التأويل المخالف لها فهو التأويل الفاسد. بمعنى أن التأويل الفاسد هو الذي يتم فيه صرف المعنى الظاهر إلى معنى آخر دون دليل، أو بناء على شبهة يظنها المؤوّل دليلاً وهي ليست كذلك. وقد انتقد ابن حزم بشدة من تبنّوا التأويل الفاسد ونسبهم إلى الجهل، حيث قال في كتابه "الإحكام" ما معناه: فمن أراد إخراج الأمور عن حقائقها في المبادئ (البدايات)، ثم عن حقائقها في المعاهد (النتائج)، فيجب أن يُتهم في دينه، وسوء مقاصده، وإن سَلِمَ من ذلك، فلا بد من وصمه في عقله أو نسبة جهل شديد إليه" (Ibn Hazm, n.d., 4/45).

المطلب الثالث: ضوابط التأويل عند الغزالي

ضوابط التأويل عند الإمام أبي حامد الغزالي هي كما يلي:

أولاً: ألا يكون التأويل في النصوص المحكمة. وهذا يعني أن التأويل يجب أن يتوفر فيه عدة شروط، وهي:

١. أن يكون التأويل في مجاله وموضوعه المحدد كما بيناه سابقاً، حيث لا يدخل التأويل على النصوص المحكمة في مراد المتكلم، وتحميله التأويل افتراء ظاهر على صاحب الشرع، وهذا شأن عامة النصوص الشرعية في معناها كنصوص التوحيد والمعاد وغيرها، وهذا القسم إذا سمحنا للتأويل بدخوله، رجع الشرع كله متأولاً لأنه أظهر الأقسام ثبوتًا، وأقواها دلالة فقبول ما عداه للتأويل أقرب مِن قبوله بكثير (Al- Ghazālī, 2011).

٢. أن يكون التأويل ظاهرا في مراد المتكلم وقد احتَفَّتْ به قرائن تقويه، كما يقول الإسنوي: "يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان" (Al-Asnawī, 1999, 1/303). والقرينة قد تكون متصلة يقصد بها دلالة سياق وتركيب الكلام على المعنى المراد باللفظ، فإن سياق الكلام هو الذي يحدد معنى اللفظ ويبين المراد منه، وأما القرينة المنفصلة فهي ما يكون خارج ألفاظ الخطاب؛ كدلالة الحال والعقل على المعنى

المراد باللفظ. ويمثل ابن تيمية بنموذج القرينة المماثلة في السياق لتحديد المعنى المراد بالوجه في قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ البقرة: ١١٥، فقال والسياق يدل عليه؛ لأنه قال: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا) وأين من الظروف، وتُولوا أي تستقبلوا، فالمعنى: أي موضع استقبلتموه، هذا بعد قوله: (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ) وهي الجهات كلها، كما في الآية الأخرى: ﴿**قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ [البقرة: ١٤٢] (Ibn Taymiyyah, 2005). ويؤكد ابن القيم ما ذهب إليه شيخه ابن تيمية باعتبار سياق الكلام قرينة مهمة لتحديد المعنى فيقول: ".. ولذلك لا يجوز تفسير اللفظ بمعنى يحتمله في أصل اللغة دون نظر إلى موقعه من الكلام في سياقه وتركيبه" (Ibn Qayyim al- Jauziyyah, 1408AH).

٣. أن يكون التأويل ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى بيان وهذا القسم دائر بين ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون مع هذا النص بيانه، ومثاله قوله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ النساء: ١٦٤، فرفع توهم صرف معنى "كلم" إلى أي معنى آخر بالمصدر المؤكد لحقيقة الكلام، وفي هذا يقول الإمام ابن قتيبة في كتابه "تأويل مشكل القرآن": "أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكّد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أنْ يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول: قالت الشجرة فمالت قولًا شديدًا. والله تعالى يقول: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ فوكّد بالمصادر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز. وقال: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ النحل: ٤٠، فوكد القول بالتكرار، ووكّد المعنى بإنّما... ولا يقال في مثل هذا المعنى: تكلم، ولا يعقلُ الكلام إلا بالمنطق بعينه" (Ibn- Qutaibah, 2007, 1/74).

الحالة الثانية: هي أن يُبيَّن النص في نص آخر منفصل عنه، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ**﴾ [الدخان: ٣]، حيث بقي الاحتمال قائمًا حول ماهية هذه الليلة المذكورة في الآية الكريمة، ومقدار بركتها. وقد جاء البيان في سورة أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ**﴾ [القدر: ١- ٣].

الحالة الثالثة: هي عندما يكون للنص عده معانٍ، ولا يوجد ما يُبيّن مراد المتكلم. يقول العلماء إن هذا يفتح مجالاً واسعًا للتأويل، ومع ذلك لا يوجد في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ما يتصف بهذه الحالة.

وخلاصة القول: لا تأويل في المنصوص المسمى بواضح الدلالة، وأن المعنى الظاهر يمتنع تأويله إلا بما يوافق عرف المتكلم وعادته المطردة. أما النصوص المجملة، فلا بد أن يكون لها مبين يتعين المصير إليها، ولا يوجد في النصوص الشرعية نص مجمل بدون بيان.

ثانيًا: أن يكون اللفظ قابلا للتأويل. وهذا يعني أن يحتمل اللفظ المؤول المعنى الذي يتم توجيهه إليه بدلاً من ظاهره في التأويل المحدد، وإلا فإن ذلك سيكون تحريفًا وكذبًا على اللغة. فقد لا يحتمل اللفظ ذلك المعنى مِن الناحية اللغوية، وقد يحتمله لغويًا ولكن لا يناسب التركيب الخاص. كما يوضح الغزالي بمثال: "ما ذكره بعض الباطنية أن الله تعالى واحد بمعنى أنه يمنح الوحدة ويخلقها، وعالم بمعنى أنه يمنح العلم لغيره ويخلقه، وموجود بمعنى أنه يوجد غيره، أما كونه واحدًا في ذاته وموجودًا وعالما بمعنى اتصافه بذلك، فهذا غير صحيح، لأنه نوع مِن الكفر الصريح؛ لأن تفسير الوحدة باعتبارها اتحادًا ليس من التأويل في شيء، ولا تحتمله لغة العرب أصلاً. فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عُبر عنها بالتأويلات" (Al- Ghazālī, 2011). لذا، ذكر ابن القيم في "الصواعق المرسلة" بطلان هذا التأويل من أكثر من أربعين وجهًا (Ibn Qayyim al- Jauziyyah, 1408AH).

مثال آخر: ذهب المعتزلة إلى تأويل الاستواء الوارد في سبعة مواطن من السور القرآنية الكثيرة ومنها قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ [يونس: ٣]. وقالوا: المراد به الاستيلاء والقهر

والاقتدار، ولم يفطنوا إلى أنّ لفظ الاستواء في هذا المعنى: "الاستيلاء" لا يطلق على الله؛ لأنه لا بد له مِن مقابل ينافسه، ولهذا قال ابن الأعرابي الكوفي اللغوي النحوي: "العرب لا تقول استولى على الشيء حتى يكون له فيه مضادٌ فأيهما غَلَبَ فقد استولى. أَمَا سمعتَ قول النابغة إلا لمثلك أو من أنت سابقه سبْقَ الجواد إذا استولى على الأمد" (Ibn al- Manzūr, n.d., 14/408). إذن، الله تعالى لا يوجد له مضادٌ، وهو على عرشه كما أخبر سبحانه. عندما سئل مالك بن أنس عن كيفية الاستواء، قال: "الكيفُ غير معقولٍ، والاستواءُ غير مجهولٍ، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". وقد وضع الإمام البخاري في صحيحه بابًا بعنوان: "باب: وكان عرشه على الماء، وهو رب العرش العظيم". مِن هذا، نعلم أنّ الاستواء يعني العلوّ والارتفاع فوق العرش، وهذا معلوم من حيث اللغة العربية. لكن كيفية الاستواء مجهولة، ولا نعرف كيف حدث، لكننا نقول إنه استوى على عرشه بطريقة تليق بجلاله وعظمته، ولا تشبه صفات الخلق في الاستواء أو غيره؛ لقوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [الشورى: ١١]، وقوله جل في علاه: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ [الإخلاص: ٤].

ما هو رأي الإمام أبي الحسن الأشعري في مسألة إثبات صفة العلو لله تعالى، وأنه فوق عرشه جلّ في علاه؟

أودّ أنْ أستعرض هنا رأي هذا الإمام العظيم الذي تنتسب إلى مذهبه العقائدي غالبية أهل عصرنا. ما هي عقيدته في هذه المسألة المهمة التي للأسف الشديد اختلف فيها المسلمون في زماننا؟ سأنقل كلامه نصًّا مِن آخر مؤلفاته، وهو كتاب: "الإبانة عن أصول الديانة"، حيث خصّص فيه بابًا مستقلاً بعنوان: "الباب الخامس: ذكر الاستواء على العرش". يقول رحمه الله تعالى: "إن قال قائل: ما تقول في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عز وجلّ يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار كما قال: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه: ٥]، وقد قال تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [فاطر: ١٠]، وقال تعالى: ﴿**بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ**﴾ [النساء: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**﴾ [السجدة: ٤- ٥]، وقال تعالى حاكيًا عن فرعون لعنه الله: ﴿ **فَأَوْقِدْ لِي يَاهَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾ من الآية: [القصص: ٣٨]، كذب موسى عليه السلام في قوله "إن الله سبحانه فوق السماوات"، وقال تعالى: ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ**﴾ [الملك: ١٦]، فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: ﴿**أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ**﴾ [الملك: ١٧]، لأنه مستوٍ على العرش الذي فوق السماوات وكل ما علا فهو سماء، والعرش أعلى السماوات، وليس إذا قال: "أأمنتم من في السماوات" يعني جميع السماوات وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات، ألا ترى الله تعالى ذكر السماوات فقال تعالى: ﴿ **وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا**﴾ [نوح: ١٦]، ولم يرد أن القمر يملأهن جميعًا وأنه فيهن جميعًا، ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذ دعوا إلى السماء؛ لأن الله تعالى مستوٍ على العرش الذي هو فوق السماوات، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطوها إذا دعوا إلى الأرض" أ.هـ. (al- Ash'arī, 1397AH, 1/105)

يتضح مِن هذا الكلام أنّ الإمام أبا الحسن الأشعري لا يجوّز تأويل الآيات القرآنية التي تشير إلى استواء الله تعالى على عرشه، بل يثبت العلو لله عز وجل. ومن المهم لأهل زماننا اتباع الإمام في هذا الاعتقاد الصحيح، الذي اتفق عليه تقريبًا جميع العلماء إلا مَن شَذَّ مِن المتأخرين.

ثالثا: أن يقيم المؤول الدليل على صحة تأويله. أي يُبيّن الدليل الصارِف للفظ عن حقيقته وظاهره، إذ الأصل عدمه وادعاؤه لا بُد فيه مِن دليل. يقول ابن تيمية: "والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر (Al- Ghazālī, 2011, 1/245)، (Ibn Taymiyyah, 2005, 13/288, 2005) . وعقَّبَ الغزالي في "المستصفى"، وابن قدامه في "الروضة" على هذا

الضـــابط بقولهما: "...إلا أن الاحتمال يقرب تارة، ويبعد أخرى: فقد يكون الاحتمال بعيدًا جدًا، فيحتاج إلى دليل في غاية القوة. وقد يكون قريبًا فيكفيه أدنى دليل. وقد يتوسط بيْن الدرجتين، فيحتاج دليلاً متوســطًا" (Ibn Qudāmah, 2008, 1/456). ومثَّلَ الآمدي لذلك بقوله عليه الســلام: "أيما امرأة نكحت نفســها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل باطل باطل". صـدَّر الكلام "بأي، وما" في معرض الشـرط والجزاء وذلك من أبلغ أدوات العموم عنـد القـائلين بـه، وأكـده بالبطلان ثلاث مرات، وهو من أبلغ ما يدل به الفصـيح المصـقع على التعميم والبطلان. وقد طرق إليه أصــحاب أبي حنيفة ثلاث تأويلات؛ الأوّل: أنَّه يحتمل أنه أراد بالمرأة الصغيرة، الثاني: أنه وإن أراد بها الكبيرة، فيحتمل أنه أراد بها الأَمَة والمكاتِبَة، الثالث: أنه يحتمل أنه أراد ببطلان النكاح مصــيره على البطلان غالباً، بتقدير اعتراض الأولياء عليه، إذا زوجت نفســها مِن غير كفؤ. وهذه التأويلات ممّا لا يمكن المصير إليها في صرف هذا العموم القوى المقارب للقطع، عن ظاهره. أما الحمل على الصغيرة، فمِن جهة أنها لا تسمى امرأة في وضع اللسان؛ ولأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بالبطلان، ونكاح الصغيرة لنفسها دون إذن وليها، صــحيح عندهم، موقوف على إجازة الولي. وأما الحمل على الأَمَة، فيدرأه قوله عليه الســلام: "فإن مســها فلها المهر بما اســتحل مِن فرجها"، ومهرُ الأَمَة ليس لها بل لســيدها. وأما الحمل على المكاتَبَة فبعيدٌ أيضا من جهة أنها بالنسبة إلى جنس النســاء نادرة، واللفظ المذكـور مِن أقوى مراتب العموم، وليس مِن الكلام العربي إطلاق ما هـذا شـأنه، وإرادة ما هـو في غاية الندرة والشذوذ" (Al- Amidī, n.d) ، (Al- Ghazalī, 2011) .

رابعًا: ألا يعود التأويل على أصــل النص الشــرعي بالإبطال. ومثَّلَ له الغزالي بقوله: "ومثال تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال حيث قال عليــه الصلاة والسلام: "في أربعيــن شاة شاة" أخرجه أبو داود (١٠٦٨)، والترمذي (٦٢١)، فقال أبو حنيفة: الشــاة غيرُ واجبةٍ، وإنما الواجبُ مقدارُ قيمتِها من أيِّ مالٍ كـان. قـال الغزالي: فهـذا باطل؛ لأنـه اللفظ نصٌّ في وجوب شـاة، وهذا دفع وجوب الشـاة فيكون رفعًا للنص، فإن قولـه: ﴿**وَآتُوا الزَّكَـاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣] للإيجـاب، وقولـه عليـه السلام: "في أربعين شـاة شـاة" بيان للواجب، وإسـقاطُ وجوبِ الشاة دفعٌ للنص"(Al- Ghazalī, 2011, 2/66) .

خامسًــا: عـدم وجود المعارِض. لكي يكون التأويل صــحيحًا، يجب ألا يكون هناك نص آخر يعارض المعنى الذي تم توجيه التأويل إليه، أو يجب الجواب عن أي معارضة. فمدعو الحقيقـة والظـاهر قـد قـدموا أدلـة عقليـة وسمعيـة تؤيـد رجحـان الحقيقة والظاهر. أما الأدلة العقلية، فهي نوعان: عام وخاص. العام هي الأدلة التي تدل على كمال علم المتكلم، وكمال بيانه، وكمال نصـحه، وهذه الأدلة أقوى بكثير مِن الشـبهات الخيالية التي يستدل بها المؤولة. أما الخاصـة، فكل صـفة وَصَـفَ الله بها نفسـه، أو وصـفه بها رسـوله صـلى الله عليه وسـلم، تمثل صـفة كمال قطعًا، فلا يجوز تعطيل صــفات الكمال هذه أو تأويلها بما يبطل حقيقتها. أما الأدلة السمعية القاضية التي تؤكد أصالة الحقيقـة والظـاهر، فهي تقـارب الألف دليـل. فعلى المؤول أنْ يُجيـب عن كـل هـذه الأدلـة (Al- Ghazalī, 2011) . هـذه الضـوابط إذا تحققت، سـاغ التأويل وأصـبح مقبولاً وصـحيحًا عنـد الإمـام الغزالي، وإلا فلا. وقـد أكـد الإمـام الآمـدي ذلـك بقوله: "وإذا عُرف معنى التأويل، فإنه يكون مقبولاً هو ومعمولاً به إذا تحقق بشروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر، من عهـد الصــحابة إلى زمننا عـاملين بـه من غير نكير" (Al- Amidī, n.d). لذلك، فإن التأويل الفاســد والمردود هو الذي يفتقر إلى الدليل ويخالف الأصول والمبادئ، ويقوم على مناقضة المعاني الصحيحة.

المطلب الرابع: قانون التأويل عند أبي حامد الغزالي

بعض الناس يميلون إلى تسـمية التحريف "تأويلاً"، وهذا ما وقع فيه العديد مِن المخالفين الذين أطلقوا على صــرف النصــوص والألفاظ عن ظواهرها –بغير وجه حق– اسم التأويل، بينما هو في الحقيقة تلاعب وعبث. ويكثر هذا بين غلاة الصـوفية، ومن يشتغل بالفلسفة، وعلم الكلام، وأهل الباطن.

على سـبيل المثال، كان سـبب تأليف الإمام أبي حامد الغزالي لكتاب "قانون التأويل" هو سؤال طويل مِن أحدهم عن معنى حديث النبي صـلى الله عليه وسـلم: "إن الشـيطان يجري

مِن أحدكم مجرى الدَّم" (متفق عليه)، وسأل هل هو كالمزج بيْن الماء والماء، أو كالإحاطة بالعود، وقدَّم السائل العديد من التأويلات، وسأل الإمام عن الصحيح منها. أجابه الإمام الغزالي قائلاً: "أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت المراجعة أذكر قانونًا كليًا ينتفع به في هذا النمط وأقول: بيْن المعقول والمنقول تصادم في أوَّل النظر. وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرِّط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرِّط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. المتوسطون انقسموا إلى مَن جعل المعقول أصلاً، والمنقول تابعًا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى مَن جعل كل واحد أصلاً، ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما فهم إذن خمس فرق.

الفرقة الأولى: هم الذين جردوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول مِن منازل الطريق، القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، فهؤلاء صدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً، وإذا شوفهوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول، وكُلِّفوا تأويلاً امتنعوا وقالوا: إن الله قادرٌ على كلِّ شيء. فإذا قيل لهم مثلاً: كيف يرى شخص الشيطان في حالة واحدة في مكانين، وعلى صورتين مختلفين؟ قالوا: إن ذلك ليس عجبًا في قدرة الله، فإن الله قادر على كل شيء، وربما لم يتحاشوا أن يقولوا: إن كون الشخص الواحد في مكانين في حالة واحدة مقدور لله تعالى.

والفرقة الثانية: تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم، وجردوا النظر إلى المعقول، ولم يكترثوا بالنقل. فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أن ذلك صوَّره الأنبياء، وأنه يجب عليهم النزول إلى حد العوام، وربما يحتاج أن يذكر الشيء على خلاف ما هو عليه. فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه على هذا المحمل، فهؤلاء غلوا في المعقول حتى كفروا إذ نسبوا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الكذب لأجل المصلحة. ولا خلاف بيْن الأمة أنّ مَن جوَّز ذلك على الأنبياء صلوات الله عليهم يجب حزَّ رقبته. وأما الأولون فإنهم قصروا طلبًا للسلامة مِن خطر التأويل والبحث، فنزلوا بساحة الجهل، واطمأنوا بها، إلا أنّ حال هؤلاء أقرب مِن حال أولئك. فإن تخلص هؤلاء عن المضايق بقولهم: إن الله على كل شيء قدير، ونحن لا نقف على كنه عجائب أمر الله، ومخلص أولئك بأن قالوا: إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما ذكر ما ذكره على خلاف ما علمه للمصلحة، ولا يخفى ما بيْن المخلصين مِن الفَرْق في الخطر والسلامة.

والفرقة الثالثة: جعلوا المعقول أصلاً فطال بحثهم عنه، وضعف عنايتهم بالمنقول فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة المتصادمة في بادئ الرأي، وأول الفكر فما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه، وأنكروه، وكذّبوا راويَه، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شقّ عليهم تأويله جحدوه حذرًا من الإبعاد في التأويل، فرأوا التوقف عن القبول أوْلَى مِن الإبعاد في التأويل، ولا يخفى ما في هذا الرأي مِن الخطر في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا.

الفرقة الرابعة: جعلوا المنقول أصلاً، وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة، وتطرفوا مِن المعقول ولم يغوصوا فيه، فظهر لهم التصادم بيْن المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، ولكن لَمّا لم يكثر خوضهم في المعقول، ولم يغوصوا فيه، لم يتبين عندهم المجالات العقلية، لأن المجالات بعضها يدرك بدقيق النظر وطويله الذي ينبني على مقدمات كثيرة متوالية، ثم انضاف إليه أمر آخر وهو: أن كل ما لم يعلم استحالته حكموا بإمكانه. ولم يعلموا أنّ الأقسام ثلاثة: قِسم عُلِم استحالته بالدليل. وقسم عُلِم إمكانه بالدليل. وقسم لم يُعلَم استحالته ولا إمكانه. وهذا القسم الثالث جرت عادتهم بالحكم بإمكانه، إذ لم يظهر لهم استحالته. وهذا خطأ كمن يحكم باستحالته إذا لم يظهر إمكانه. بل من الأقسام ما لم يعلم إمكانه ولا استحالته. إما لأنه موقف العقل وليس في القوة البشرية الإحاطة به. وإما لقصور هذا الناظر خاصة، وعدم عثوره على دليله بنفسه وفقده لمن ينبهه عليه. ومثال الأول: من حس البصر قصور الحس البصري عن أن يعرف عدد الكواكب أنه زوج أو فرد، وأن يدرك عظم الكواكب مع بعدها على ما هي عليه. ومثال الثاني: وهو القصور الخاص، قصور حس بعض الناس عن أن يدرك منازل القمر، وظهور أربع

عشرة منها في كل حال، وخفاء أربع عشرة مقابل درج المنازل في الغروب والشروق وغير ذلك مما وقف عليه بعض الناس بحس البصر دون بعض. كذلك يتطرق إلى إدراك العقل مثل هذا النوع من التفاوت. وهؤلاء لما قلّ خوضهم في المعقولات، لم يكثر عندهم المجالات فكفوا مؤنة عظيمة في أكثر التأويلات، إذ لم ينتبهوا للحاجة إلى التأويل. كالذي لم يظهر له أن كون الله بجهة محال إذا استغنى عن تأويل الفوق والاستواء وكل ما يشير إلى الجهة.

والفرقة الخامسة: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بيْن البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحدٍ منهما أصلاً مُهِمّا، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقًّا، ومن كذّب العقل فقد كذّب الشرع، إذ بالعقل عُرف صدقُ الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بيْن النبيّ والمتنبّي (أي الذي يدعي النبوة باطلاً)، والصادق والكاذب. وكيف يُكذّب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل؟ وهؤلاء هم الفرقة المحقة، وقد نهجوا منهجًا قويمًا، إلا أنهم ارتفعوا مرتقى صعبًا، وطلبوا مطلبًا عظيمًا، وسلكوا سبيلًا شاقًا، فلقد تشوفوا إلى مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكًا ما أوعره. ولعمري أن ذلك سهل يسير في بعض الأمور، ولكن شاق عسير في الأكثر. نعم مَن طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها يَقدِر على التلفيق بيْن المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة، ويبقى لا محالة عليه موضعان: موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلًا، فيكون ذلك مشكلًا عليه من جنس الحروف المذكورة في أول السور، إذا لم يصح فيها معنى بالنقل، ومَن ظن أنّه سَلِم عن هذين الأمرين فهو إما لقصوره في المعقول، وتباعده عن معرفة المحالات النظرية فيرى ما لا يعرف استحالته ممكنًا. وإما لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له مِن مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول. فالذي أوصيه به ثلاثة أمور:

أحدها: ألا يَطمَع في الاطلاع على جميع ذلك -أي جميع التأويلات-، وإلى هذا الغرض كنت أسوق الكلام. فإنّ ذلك - أي علم جميع التأويلات- في غير مطمع، ولْيَتْلُ قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ [الإسراء: ٨٥]. ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء، فضلاً عن المتوسطين، وليعلم أنّ العالِم الذي يدّعي الاطلاع على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله لا لوفوره.

والوصية الثانية: أن لا يُكذِّب برهان العقل أصلاً، فإنّ العقل لا يكذب، ولو كذَب العقلُ فلعله كذَب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزَكِّي الكاذب؟ والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزَكِّي الشرع، وإذا لم يكن بدٌّ مِن تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله، ونفي الصور. وإذا قيل لك: "إن الأعمال تُوزن" (رواه الترمذي رقم ٢١٤١) علمت أنّ الأعمال عَرَض لا يوزن فلا بُدَّ من تأويل، وإذا سمعتَ: "أن الموت يُؤتى به في صورة كبش أملح فيُذبح" (متفق عليه) علمتَ أنه مؤول، إذ الموت عَرَض لا يؤتى به إذ الإتيان انتقال، ولا يجوز على العرض، ولا يكون له صورة كصورة كبش أملح، إذ الأعراض لا تنقلب أجسامًا ولا يذبح الموت، إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن، والموت ما له رقبة ولا بدن، فإنه عرض أو عدم عرض عند مَن يرى أنه عدم الحياة، فإذن لا بد من التأويل.

والوصية الثالثة: أن يكفَّ عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإنّ الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر. فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يُظهر فَمِن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلا واحدًا فيتعين الواحد بالبرهان. ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك. فالتوقف في التأويل أسلم. مثاله: إذا بان لك أنّ الأعمال لا توزن، وورد الحديث بوزن الأعمال، ومعك لفظ الوزن، ولفظ العمل، وأمكن أنّ المجاز لفظ العمل، وقد كنّى به عن صحيفة العمل التي هي محله حتى توزن صحائف الأعمال، واحتمل أن يكون المجاز هو لفظ الوزن، وقد كنّى به عن ثمرته، وهو تعريف مقدار العمل إذ هو فائدة الوزن، والوزن والكيل أحد طرق التعريف. فحُكمُك الآن بأن المؤَوَّل لفظ العمل دون الوزن، أو الوزن دون العمل مِن غير استرواح فيه إلى عقل أو نقل، حكم على الله

وعلى مراده بالتخمين. والتخمين والظن جهلٌ، وقد رخّص فيه لضرورة العبادات والأعمال والتعبدات التي لا تدرك بالاجتهاد، وما لا يرتبط به عمل إنما هو من قبيل العلوم المجردة والاعتقادات، فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن؟ وأكثر ما قيل في التأويلات ظنونٌ وتخمينات، والعاقل فيه بينَ أنْ يحكم بالظن، وبيْن أن يقول: أعلم أنّ ظاهره غير مراد، إذ فيه تكذيبٌ للعقل، وأما عينُ المراد فلا أدري ولا حاجة إليّ أن أدري، إذ لا يتعلق به عمل ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين. ولستُ أرى أنْ أحكم بالتخمين، وهذا أصوب وأسلم عند كل عاقل، وأقرب إلى الأمن في القيامة إذ لا يبعد أن يسأل في القيامة ويطالب ويقال: حَكَمتَ علينا بالظن، ولا يقال له: لِمَ لَمْ تستنبط مرادنا الخفي الغامض الذي لم يؤمر فيه بعمل؟ وليس عليك فيه من الاعتقاد إلا الإيمان المطلق، والتصديق المجمل، وهو أن يقول: ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ [آل عمران: ٧]. فهذه المطالبة في القيامة بعيدة وإن كانت، فالجواب عنها أسهل ولأجله قال الإمام رضي الله عنه لما سُئِل عن الاستواء: "الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". وبهذه الوصايا يستبين عذري في كراهيتي للجواب عن مثل هذه الأسئلة" أ.هـ (Al- Ghazālī, 1993, 1/11-24)

إذن، الإمام الغزالي في هذا الكتيّب "قانون التأويل"، رغم حجمه الصغير، يعتبر ذا قيمة كبيرة وفائدة عظيمة، فقد جمع فيه خلاصة الآراء حول موضوع التأويل ووضع له قواعد أو وصايا كما سماها، بحيث لم يترك مجالاً لمزيد من الإضافة. في ظل كثرة النقاش حول التأويل وشروطه وأنواعه، وتزايد الخروج عن التأويل المستند إلى الكتاب والسنة نحو تأويلات فاسدة لا تستند إلى دليل، كان من الضروري على العلماء مثل الغزالي توضيح حقيقة هذا الموضوع، وتبيان معنى التأويل وحدوده وشروطه، ورفض ادعاءات المبطلين.

لكن يُلاحظ في كلام الإمام الغزالي أنه قد تأوّل حديث: "إن الأعمال تُوزن يوم القيام"، والحق أنّ جميع علماء أهل السنة والجماعة لم يقوموا بتأويل هذا الحديث، بل ذهبوا إلى أنه ميزان حقيقي له كفَّتان، ولا يقدر على معرفة قدره إلا الله تعالى، وأنّ أعمال العباد توزن به، وقد دلّت النصوص مِن الكتاب والسنة والإجماع على ذلك. لذا، فقد أخطأ الإمام الغزالي رحمه الله في تأويله لهذا الحديث رغم أنه يؤصل لقانون التأويل، ولكنه وقع في هذا الخطأ. يقول الإمام الطحاوي في "العقيدة الطحاوية": "والذي دَلَّتْ عليه السنة أنّ الميزان الذي توزن به الأعمال يوم القيامة له كفتان حسيتان مشاهدتان" (Al- Tahāwī, 1391AH, 1/404).

كما أن الإمام الغزالي تأول الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه: "يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح فينادي منادٍ: يا أهل الجنة! فيَشرَئِبُّون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، فيذبح ثم يقال: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار، خلود فلا موت"؛ لكونه يخالف صريح العقل، لأن الموت عرض والعرض ينقلب جسمًا، فكيف يذبح؟ لكن المذهب في هذا عند أهل العلم مِن الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك وابن المبارك وابن عُيينة ووكيع وغيرهم، أنهم رووا هذا الحديث، ثم قالوا: نرويه ونؤمن به، ولا يقال: كيف؟ وهذا يعني أنهم لم يؤولوا الحديث بما يخالف ظاهره، بل الذبح على حقيقته، والمذبوح هو الموت ذاته. وهذا لا يخالف صريح العقل؛ لأن أمور الآخرة لا تقاس بما يدور في العقول كما لا تقاس بأمور الدنيا (Ibn Hajr al-Asqalānī, 1379AH, 11/421).

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث الذي استعرض قضية التأويل عند الإمام الغزالي رحمة الله علينا وعليه مفهومه وضوابطه، توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج أبرزها ما يلي:

أولا: أن التأويل عند الغزالي يعني احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أنْ يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز.

ثانيا: أنه لا تأويل في المحكم؛ وهو النص قطعي الدلالة الذي لا يحتمل أكثر مِن معنى.

ثالثا: أنّ الظاهر يمتنع تأويله إلا بما يوافق عرف المتكلم وعادته المطردة، ولا بُد أنْ يخضع لقواعد محددة يعرف من خلاله مجموعة الضوابط والشروط اللازمة.

رابعا: لا يمكن الوصول إلى المعنى السليم المنسجم مع اللغة العربية ومبادئها، والنصوص الشرعية ومراجعها إلا وِفق معايير فائقة الدقة، وتبع لضوابط رزينة تقي النص مِن آفات التأويل الفاسد.

خامسا: من أهم ما يميِّز التأويل الفاسد عند الإمام الغزالي؛ الحيرة والشك وعدم الانضباط تحت ضوابط معينة واضحة، والاختلاف والتفرق في الدين وفقدان الوحدة الفكرية والعقدية، وبعثرة الموضوع الواحد وتشتيت الفهم.

سادسا: يمكن إجمال الأدلة المعتبرة في ضوابط التأويل الصحيح، نصوص الكتاب والسنة، الإجماع المعتبر، والقرائن، بالإضافة إلى النظر الصحيح أو سلامة دليل التأويل من المعارض.

المراجع

Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī, A. I. A. A. (1397/1977). al-Ibānah fī uṣūl al-diyānah. Dār al-Anṣār.

al-Āmidī, A. A. A. M. (n.d.). al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām.

al-Asnawī, J. A. A. (1999). Nihāyat al-sūl sharḥ minhāj al-wuṣūl. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Bayhaqī, A. H. A. A. (1401/1981). al-Iʿtiqād wa-l-hidāyah ilá sabīl al-rashād ʿalá madhhab al-salaf wa-aṣḥāb al-ḥadīth. Dār al-Āfāq al-Jadīdah.

al-Ghazālī, A. M. M. A. (1985). Jawāhir al-Qurʾān. Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm.

al-Ghazālī, A. M. M. A. (1993). Qānūn al-taʾwīl. Ḥuqūq al-Ṭabʿah Maḥfūẓah.

al-Ghazālī, A. M. M. A. (2004). al-Iqtiṣād fī al-iʿtiqād. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ghazālī, A. M. M. A. (2011). al-Mustaṣfá min ʿilm al-uṣūl. Dār al-Ḥadīth.

al-Ghazālī, A. M. M. A. (n.d.a). Iljām al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām. al-Maktabah al-Tawfīqiyyah.

al-Ghazālī, A. M. M. A. (n.d.b). al-Maḍnūn bihi ʿalá ghayr ahlihi. al-Maktabah al-Tawfīqiyyah.

al-Ghazālī, A. M. M. A. (n.d.c). Miʿyār al-ʿilm fī fann al-manṭiq.

al-Shinqīṭī, M. A. M. A. A. (1995). Aḍwāʾ al-bayān fī īḍāḥ al-Qurʾān bi-l-Qurʾān. Dār al-Fikr.

al-Ṭabarī, M. J. A. (1388/1968). Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān. Dār al-Ḥalabī.

al-Ṭaḥāwī, I. A. I. (1391/1971). Sharḥ al-ʿaqīdah al-Ṭaḥāwiyyah. al-Maktab al-Islāmī.

al-Zarkashī, A. B. M. A. B. (1998). Tashnīf al-masāmiʿ bi-jamʿ al-jawāmiʿ li-Tāj al-Dīn al-Subkī. Maktabat Qurṭubah li-l-Baḥth al-ʿIlmī.

Ibn Durayh, I. D. (1987). Jamharat al-lughah. Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn.

Ibn Ḥajr al-ʿAsqalānī, A. A. I. (1379/1959). Fatḥ al-bārī. Dār al-Maʿrifah.

Ibn Ḥazm al-Ẓāhirī, A. M. A. I. (n.d.). al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām. Maṭbaʿat al-ʿĀṣimah.

Ibn Manẓūr, M. M. M. (n.d.). Lisān al-ʿArab. Dār Ṣādir.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. A. I. (1408/1988). al-Ṣawāʿiq al-mursalah fī al-radd ʿalá al-Jahmiyyah wa-l-Muʿaṭṭilah. Dār al-ʿĀṣimah.

Ibn Qudāmah, M. A. M. A. A. I. (2008). Rawḍat al-nāẓir wa-jannat al-munāẓir fī uṣūl al-fiqh. al-Maktabah al-Makkiyyah.

Ibn Qutaybah, A. M. A. M. (2007). Taʾwīl mushkil al-Qurʾān. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Taymiyyah, T. A. A. A. (2005). Majmūʿ al-fatāwá. Dār al-Wafāʾ.

Ibn Yazīd, M. Y. (1388/1968). al-Kāmil. Muʾassasat al-Risālah.

Waliyy al-Dīn, A. A. A. (2004). al-Ghayth al-hāmiʿ sharḥ jamʿ al-jawāmiʿ. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.