قانون التأويل عند الغزالي وابن العربي وابن رشد الحفيد: عرض وتقويم

سعيد بوهراوة*

مقدمة

لقد وصف المولى سبحانه وتعالى كتابه بأنه ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: 1)، وبين في آية أخرى أنه نزله: ﴿كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ (الزمر: 23) ووصفه بأن: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: 7)، ووصف محكماته ومتشابهاته بأنها نزلت: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: 195)، ووصف غزارة معانيه بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: 27) وقوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 109)، ووصف ما ينطق به نبيه محمد ﷺ بأنه ﴿وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: 4)، وقال الرسول ﷺ عن نفسه إنه أوتي «جوامع الكلم»،[1] وإنه أوتي

---

* أستاذ مساعد بقسم الشريعة الإسلامية، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

[1] القشيري، مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم** (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 2000م)، "باب المساجد ومواضع الصلاة"، الحديث1167، و1168، و1171، ص213.

«القرآن ومثله معه».[1] مثل هذه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية المطهرة، جرى التعامل معها بطريقتين: الأولى طريقة الفرق الضالة حيث مثلت مدخلاً لها للتلاعب بالنصوص الشرعية لاسيما في مجال العقيدة، وتأويلها تأويلاً متمحَّلاً باسم المحكم والمتشابه والظاهر والتأويل لتخدم أهواءهم ومعتقداتهم المنحرفة. أما الثانية فطريقة العلماء الأجلاء الذين سَعَوْا لوضع قوانين منضبطة ناظمة للتدبر الأمثل لكتاب الله، والتعامل الأمثل مع سنة رسوله ﷺ، سواء ما تعلق منها بالمسائل النظرية أم ما تعلق بالأحكام العملية. غير أن بحث إشكالية التأويل مثل المطلب الملح الذي توجب بحثه، وضبط معالمه.

وقد بذلت جهود كثيرة لوضع قانون لتأويل كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يعصم المجتهد والمتأوِّل من الزلل والشطط. وقد بدأت تلك الجهود بمحاولات جزئية لتوجيه بعض الآيات والأحاديث المشكلة، ثم تطورت إلى صياغة قانون وقواعد لاستكناه هذه النصوص. ويدرس هذا البحث بعض الجوانب من المقاربة التأويلية التي قام بها ثلاثة من الأئمة الأعلام: أبو حامد الغزالي الذي يعد –كما صرح ابن تيمية– من أوائل من وضع قانوناً كلياً للتأويل،[2] وتلميذه أبو بكر ابن العربي المعافري الذي شاع في الأوساط العلمية أنه قام بمراجعة تقويمية لقانون أستاذه للتأويل، وابن رشد الذي شاع أنه قدم مراجعة فلسفية كلامية لقانون الغزالي التأويلي كما قام بمراجعة مستصفاه واختصاره.

---

[1] جزء من حديث رواه وأحمد في مسنده أبو داود عن أحمد بن حنبل والحاكم وصححه، وقد صحح المحدثون سند الحديث. العجلوني، إسماعيل بن محمد: **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس** (بيروت، دار الكتب العلمية، 1988م)، ج2، ص423. وانظر، الشوكاني، محمد بن علي، **نيل الأوطار**، (القاهرة: دار الحديث، د، ت)، "كتاب الأطعمة والصيد والذبائح"، ج7، ص111.

[2] يقول ابن تيمية: "وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة منهم أبو حامد وجعله قانوناً في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل". ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ضبط وتصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، ج1 ص8.

وبين يدي المناقشة التفصيلية لآراء هؤلاء الأعلام الثلاثة في مسألة التأويل، نمهد الكلام بترجمة موجزة لكل منهم، مع إبراز بعض الجوانب المهمة في البيئة الفكرية والاجتماعية التي عاش في كنفها.

ترجمة مختصرة للعلماء الثلاثة

الغزالي:[1] هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الفقيه الشافعي، المتكلم الأشعري، النظار، حجة الإسلام. ولد سنة 450هـ في قرية غزال المجاورة لطوس بخراسان. تعلم الغزالي الفقه في طوس على شيخه الرادكاني، ثم رحل إلى جرجان فأخذ عن أبي نصر الإسماعيلي. وفي سنة 473هـ رحل إلى نيسابور التي كانت آنذاك أحد المراكز العلمية المهمة في الخلافة العباسية، فتلقى العلم على إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، وأظهر الجويني عناية خاصة به كما أبدى إعجابه بقوة بديهته وقدرته على التأليف. وعمل الغزالي في هذه الحقبة مساعداً للإمام الجويني في التدريس بالمدرسة النظامية. وبعد وفاة الجويني عينه الوزير السلجوقي نظام الملك مدرساً بنظامية بغداد، التي حاز فيها على لقب الإمام لمكانته العلمية، وكان يدرّس 300 طالب. وفي سنة 488هـ وفي أوج نجاحه في التدريس، وقع في أزمة نفسية وفكرية حادة شلت نشاطه العلمي، فترك بغداد وهام في العالم الإسلامي مدة عشر سنوات، زار خلالها دمشق، والقدس، والمدينة، ومكة، والقاهرة، والإسكندرية، قبل أن يعود إلى بغداد، فنيسابور، فطوس، التي سكن فيها وانقطع للوعظ، والعبادة، والتدريس إلى أن مات في جمادى الآخرة سنة 505هـ.

وقد شهدت الحقبة التي عاش فيها الغزالي غير قليل من الاضطراب الفكري

---

[1] انظر ترجمة الغزالي في: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ج1، ص6 وما بعدها؛ وشمس الدين أحمد، **الإمام الغزالي حياته آثاره وفلسفته** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، ص7-12.

والصراع السياسي والعقدي والمذهبي. وكان السلاجقة الذين سادوا في تلك المرحلة قد تبنوا المذهب السني في العقائد، وكرس الوزير نظام الملك الفقه الشافعي وبوأ علماءه مواقع نفوذ وتأثير مهمة، فساد نسبياً على المذهبين الحنفي والحنبلي. أما المذهب الشيعي فكان مذهب الدولة الفاطمية إلى جانب جماعات عدة انتشرت في العراق وممالك السلاجقة في كرمان وأصفهان وخراسان وأذربيجان، ولا سيما فرقة الإسماعيلية. وقد كثر فقهاء السنة في تلك المرحلة بسبب تأييد الدولة لمذهبهم، وبسبب تصديهم للجماعات المنحرفة، وخاصة الإسماعيلية. كما انتشر التصوف، وشاع الأدب الصوفي شعراً ونثراً، وازدهر التأليف العرفاني الكشفي.

وفي الوقت نفسه انتشرت المدارس التي ساعدت على انتشار اللغة العربية ورواجها، على الرغم من غلبة طابع الفرقة والتمذهب القائم على الانغلاق والتعصب. وظهرت كذلك المدارس النظامية –وهي أشبه بالجامعات– فعمت المدن، وكانت تدار تحت إشراف الخلفاء والسلاطين والأمراء والحكام، الأمر الذي أدى إلى زيادة عدد العلماء، وكثرة المؤلفات في العلوم الشرعية والأدبية والحكمية.

ومع ذلك فقد اتسم العهد السلجوقي بعدم الاستقرار الاجتماعي، وزادت النزاعات بين أصحاب المناصب القيادية في الدولة السلجوقية الأمر تعقيداً، فاحتدت العصبيات والنزاعات القومية بين الترك والفرس، وبينهما وبين العرب.

ومن الناحية السياسية فقد ضعفت في هذا العصر الخلافة العباسية، واستبد بالنفوذ الحقيقي فيها أمراء أشهرهم ملك شاه السلجوقي، وتشتتت القوة العسكرية للأمة بسبب الفتن والحروب الداخلية بين هذه الطوائف. وتعرض العباسيون لموجات من هجوم الدول الأوروبية التي وحد البابا كلمة أمرائها حتى تمكنوا من الاستيلاء على بيت المقدس سنة 488هـ بعد خروج الغزالي منها ببضعة أسابيع. وتوالت على العباسيين هجمات الفاطميين، الذين كانوا يقومون بحملات ترويع واغتيال على القادة والولاة المناصرين للعباسيين، ونجح أتباع الحسن الصباح الفاطمي في إدخال

الرعب في النفوس وبث الاضطراب في كل مرافق الحياة.[1]

ترجمة ابن العربي وابن رشد: حياتهما وبيئتهما

ابن العربي: هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، من قبيلة "معافر" العربية، أندلسي من مدينة إشبليا. ولد سنة 468هـ. ولقد لخص لنا نشأته في مقدمة كتابه "قانون التأويل"، ونحن نجملها فيما يأتي: أكمل حفظ القرآن الكريم في سن التاسعة، ولم يتم السادسة عشرة حتى قرأ القرآن على القراءات العشر، وجمع فنون العربية، وسمع جملة من الحديث وفقه المعاملات، والجبر والفرائض وعلوم أخرى. وقد كان معلموه الأربعة الذين استقدمهم والده لتعليمه يتعاقبون على تدريسه طوال هذه المدة من صلاة الفجر إلى صلاة العصر. وبعد السادسة عشرة قرر ابن العربي الرحيل لطلب العلم، ضيقاً مما آل إليه وضع الأندلس من تقليد وتعصب، ولتطلعه إلى تعلم علوم المشرق التي كان يعظمها أهل الأندلس.

وقد شملت رحلة ابن العربي محطات كثيرة، من أبرزها الجزائر، وتونس، وليبيا، ومكة المكرمة، ومصر، والشام، وبيت المقدس، وبغداد. وكان أعظم من لقي من المشايخ وتعلم عنهم الإمام أبو حامد الغزالي، الذي لزمه ثلاث سنوات، وسمع منه إحياء علوم الدين مشافهة، وسأله سؤال المسترشد عن طريقته ليقف على سر الرموز التي أومأ إليها في كتبه. وبعد إحدى عشر سنة من الترحال، رجع ابن العربي إلى الأندلس، واستقر في إشبيليا. وكان له فيها سلطان علمي، فقد تقلد مناصب أبرزها قضاء قرطبة، حيث كان فيها -كما يذكر المؤرخون- رمزاً للعدل والاستقامة. ولم تمض سنة وبضعة أشهر على ولايته القضاء حتى ثارت الغوغاء في وجهه ونكب، فانصرف عن القضاء والتحق بقرطبة. وفي سنة 541هـ سقطت دولة المرابطين على يد يوسف بن تاشفين، وقامت على إثرها دولة الموحدين، فقدم ابن العربي مراكش على

[1] انظر الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين بشرح حياء علوم الدين**، ج1، ص5 وما بعدها.

رأس وفد من الأندلس لمبايعة الحاكم الجديد على الطاعة. وفي شهر ربيع الأول سنة 543هـ توفي ابن العربي، ودفن في فاس.[1]

أما **ابن رشد** فهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة سنة 520هـ، درس الشريعة والفقه والفلسفة والطب وبرع فيها جميعا. وفي سنة 547هـ انتقل إلى مراكش بدعوة من عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين بالمغرب، ثم اتصل بالخليفة أبي يعقوب يوسف بن تاشفين الذي كلفه -بناءً على وصاة من ابن طفيل- بشرح كتب أرسطو. وفي سنة 564هـ تسلم منصب القضاء في إشبيلية، وفي سنة 566هـ عاد إلى قرطبة وتسلم منصب قاضي القضاة فيها، وكلف بأعمال الرعاية الطبية في البلاط المراكشي. وبعد تولي أبي يوسف يعقوب المنصور الخلافة سنة 579هـ، ولأسباب سياسية -أرجعها كثير من الدارسين إلى تزايد تأثير الفقهاء الذين أظهروا سخطهم على الفلاسفة وألبوا العامة عليهم- اتُّهم ابن رشد بالزندقة وأحرقت كتبه، ونفي إلى الياسنة (على مقربة من قرطبة) مع عدد من المشتغلين بالعلوم والفلسفة. وفي سنة 591 هـ عفا عنه المنصور، واستقدمه إلى بلاطه، وسلمه منصب القضاء. وفي سنة 595هـ توفي ابن رشد في مراكش.[2]

أما عن البيئة التي عاش فيها كل من ابن العربي وابن رشد فنوجز أمرها في الآتي:[3]

لقد عاشت الأندلس في جانبها العلمي مفارقة عجيبة، تقاسمتها وجهتان

---

[1] انظر ترجمة ابن العربي في كتابه: **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليماني (بيروت: مؤسسة علوم القرآن، ط1، 1986م)، ص71 وما بعدها. وابن العربي، **العواصم من القواصم**، مقدمة المحقق محب الدين الخطيب (بيروت: المكتبة العلمية، 1986م) ص10 وما بعدها.

[2] انظر ترجمته في شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1989م)، ج21، ص 307-310، وعبد الله بن الحسن النبهاني المالقي الأندلسي، **تاريخ القضاة في الأندلس** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط1981م)، ص111؛ ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج4، ص320.

[3] انظر تفاصيل بيئة الشخصيتين عند: العبيدي، حمادي، **ابن رشد حياته علمه وفقهه**، ص67-74.

مختلفتان: وجهة خارجية نشرت من خلالها الأندلس رايات العلم والحضارة وساعدت على ترقية المعارف وأخذ عنها الفرنج مبادئ العلوم وأساليب الفنون. وجاء تبعاً لتأثر الغرب بحضارة الأندلس تأثره بلغة خطابها العلمي، فقد كانت اللغة العربية وسيلة المعارف على اختلاف ألوانها، وسادت على غيرها من اللغات، حتى عند غير المسلمين. فقد كان اليهود يؤلفون بها، وكان النصارى يستعملونها في مخاطباتهم اليومية، وكان كثير من شباب النصارى يتباهون بمعرفة العربية وآدابها.

أما على المستوى الداخلي فقد عاشت الأندلس في ظل مذهب فقهي واحد وهو مذهب الإمام مالك بن أنس، وكان السبب في هذا تركز رحلة أهل الأندلس إلى الحجاز. كما عاشت في ظل مذهب عقدي واحد وهو المذهب الأشعري. وقد نتج عن ذلك ضيق بالمذاهب الأخرى، خاصة تلك التي تميل إلى العلوم العقلية. وقد وصف المقدسي هذا الضيق بأوصاف مروعة فقال: "أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع، ويقولون: لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهما ربما قتلوه".[1] ويصف المقري وضع الأندلس بقوله: "وأما قواعد أهل الأندلس في ديانتهم فإنها تختلف بحسب الأوقات والنظر إلى السلاطين، ولكن الأغلب عندهم إقامة الحدود وإنكار التهاون بتعطيلها، وقيام العامة في ذلك، وإنكاره إن تهاون فيه أصحاب السلطان. وقد يلج السلطان في شيء من ذلك ولا ينكره، فيدخلون عليه قصره المشيد، ولا يعبأون بخيله ورجله حتى يخرجوه من بلده، وهذا كثير في أخبارهم، وأما الرجم بالحجر للقضاة والولاة للأعمال إذا لم يعدلوا فكل يوم".[2]

إلا أن هذا الذي ذكر عن الأندلس وحالتها الثقافية لم يمنع من وجود مذاهب

---

[1] المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1987م)، ص195.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص219-220.

كلامية وفقهية مغايرة، ولا من وجود مشتغلين بالفلسفة. لكن ذلك كان استثناءً وشذوذاً، إذ سرعان ما كان العامة ينقلبون بتحريض من فقهاء التقليد على هذا الاستثناء فيئدونه.

فالجانب العلمي على المستوى الداخلي اتسم بالفوضى والجمود على مذهب الإمام مالك. وقد وصف ابن العربي هذا الجمود قائلاً: "صار التقليد ديدنهم، والاقتداء بغيتهم، فكلما جاء أحد من المشرق بعلم وقعوا في صدره وحقروا من أمره إلا أن يستتر عندهم بالمالكية، ويجعل ما عنده من علوم من رسم التبعية".[1]

أما من الناحية السياسية فقد اتسم القرن الخامس الهجري في تاريخ المغرب الإسلامي بالتصدع والاضطراب السياسي. فقد ضعف ملك بني عباد، ومال عز ملوك الطوائف، وعم فيهم الظلم والباطل إلى أن ثار المرابطون (وهم جماعة من بربر مراكش) فانبعثوا ينشئون عاصمة المغرب الجديدة مراكش، ويبسطون سلطانها على طول العدوة الإفريقية ببلاد المغرب، ثم العدوة الأندلسية بعد معركة الزلاقة الشهيرة (479هـ) تحت إمرة يوسف بن تاشفين، وقد عاشت هذه الدولة فيما بين 448هـ و541هـ. وقد كانت الدولة الناشئة -على ما يذكر بعض المؤرّخين- مع قوتها بسيطة في هيكلها ومؤسساتها، وكانت تمثل العنصر الذي جاء من الصحراء المغربية التي تطمح في بناء حياة جديدة تختلف عن سابقتها التي آثرت الترف المادي المتمثل في الشهوات والملذات والترف العقلي المتمثل في إنهاض الفلسفة وإيثار المجدالات العقلية على حساب العمل، وهو ما جعلها تقرب الفقهاء فاختص البلاط المرابطي بضم عدد كبير من فقهاء الأندلس. وقد تأكدت ظاهرة تقريب الفقهاء في عهد علي بن يوسف بن تاشفين حتى أنه كان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء.

ثم سطع نجم الموحدين الذين قضوا على المرابطين في إفريقيا والأندلس. أسس

---

[1] الطالبي، عمار، **النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم للقاضي أبي بكر بن العربي** (القاهرة: مكتبة التراث، ط1، 1997م)، ص366.

دولة الموحدين محمد بن تومرت الذي قام بين قبائل العرب فيما وراء الأندلس بشمال إفريقيا عام 515هـ. وكان ابن تومرت قد رحل إلى الشرق في طلب العلم، وانتهى إلى بغداد، حيث لقي أبا بكر الشاشي فأخذ عنه شيئاً من أصول الفقه والدين، كما لقي الغزالي بالشام أيام تزهده. وقد بعث ابن تومرت مرة ثانية العلوم العقلية، وألف كتابه "أعز ما يطلب" ليؤكد أن العلم الحق ليس علم الفروع الفقهية الذي عكف عليه الفقهاء المقلدة، وإنما هو علم التوحيد وأصول الدين. وقد توفي ابن تومرت وخلفه أحد أنصاره المخلصين وهو عبد المؤمن (ت558هـ) بعد أن فتح الأندلس وحفز فيها العلوم والفنون، ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف الذي طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعليم الفلسفة، فاستقدم ابن طفيل أحد فلاسفة الإسلام آنذاك ليقوم بهذا الدور وكلف ابن رشد –كما سبقت الإشارة إلى ذلك– ليقوم بشرح كتب أرسطو. ثم حدثت الجفوة للفلسفة والعلوم العقلية، واستمر الحال كذلك إلى أن سقطت دولة الموحدين على يد بني الأحمر.

قانون التأويل عند العلماء الثلاثة

الغزالي

1. متى كتب الغزالي رسالته "قانون التأويل"؟

لقد بحث الغزالي موضوع التأويل في رسائل عدة من رسائله أبرزها رسالة "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، و"إلجام العوام عن علم الكلام" و"المضنون به على غير أهله". وتناول موضوع التأويل في مجال أصول الفقه في كتابه "المستصفى من علم الأصول"، كما أفرده برسالة مستقلة أسماها "قانون التأويل"، أو "القانون الكلي للتأويل". وهذه الرسالة –كما ذكر ابن تيمية– ألفها الغزالي رداً على سؤالات أثارها تلميذه ابن العربي، الذي خصه الغزالي بتقريب خاص.[1] وقد أشار ابن العربي في كتابه

[1] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ج1، ص8.

"قانون التأويل" إلى هذه المسائل التي أوردها الغزالي في قانونه.[1] وابن العربي –كما ينص في كتابه المذكور– لم يلتق بالغزالي إلا بعد عزلته التي استغرقت –كما جاء في كتابه "المنقد من الضلال"– عشر سنين، وقد ورد في النسخ المطبوعة من هذا الكتاب أنه خرج سنة 488هـ. غير أن المحقق ذكر أنه ورد في بعض النسخ أن عزلته بدأت سنة 486 هـ بدل 488هـ. والذي يرجح أنه بدأ عزلته سنة ست وثمانين تصريح ابن العربي في "العواصم من القواصم" بأنه التقى به سنة 490هـ، حيث قال: "ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي حين لقائي له بمدينة السلام، في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة، وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين إلى ذلك الوقت نحواً من خمسة أعوام، وتجرد لها، واصطحب معه العزلة، ونبذ كل فرقة، فتفرغ لي بسبب بيناه في كتاب ترتيب الرحلة، فقرأت عليه جملة من كتبه".[2] وبما أن تتلمذ ابن العربي على الغزالي لم يطل بصريح قوله تعليقاً على مدة تتلمذه على الغزالي: "وليس التحصيل بطول الصحبة، وإنما هو فضل من الله وموهبة، فقد صحب النضر بن شميل الخليل بضع عشرة سنة، وصحبه سيبويه سنوات، فانظر ما بين التحصيلين في المدتين، والمترلتين فيما بين وبين"،[3] ووفقاً لما ذكره كتّاب السير والتاريخ من أن ابن العربي رجع إلى الأندلس سنة 493هـ،[4] يترجح أن كتابة رسالة "قانون التأويل" كانت ما بين سنة 490هـ، و493هـ إن كان الغزالي ألفها لابن العربي عندما كان بالعراق، أو ما بين 490هـ و498هـ إن كان ذكرها له مشافهة وكتبها بعد رحيله؛ لأن الغزالي بعد 498هـ خرج من عزلته وعاد إلى التدريس في المدرسة النظامية.

---

[1] انظر ابن العربي، **قانون التأويل**، ص353–365.

[2] طالبي، عمار، **النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم للقاضي أبي بكر بن العربي**، ص24.

[3] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، **قانون التأويل**، منشور ضمن الجزء السابع من **مجموعة رسائل الإمام الغزالي** (بيروت: دار الكتب العلمية ط1، 1988م)، ص114.

[4] ابن العربي، **قانون التأويل**، ص 114.

2. دواعي التأليف

لقد صرح الغزالي بدواعي تأليفه رسالة "قانون التأويل"، فبين أن التأليف كان ابتداء جواباً عن سؤال من أحد تلامذته –وهو ابن العربي– وهو متعلق بأحاديث مشكلة المعنى ظاهرها مخالف للمعقول، أبرزها "حديث الشيطان"،[1] وكيف أنه يجري من بني آدم مجرى الدم، وكيف الحقيقة في البرزخ وأهله،[2] وهل هو من قبيل الجنة؟ أم من قبيل النار؟ ومن المستوجب له؟ والملائكة هل هم من المنعمين مع بني آدم في الجنة؟ أم في غيرها؟ وعن حوض رسول الله ﷺ أهو في أرض الموقف أم هو في الجنة؟ ..إلخ، ففضل الإمام الغزالي بدل الإجابة الجزئية عن هذه الأسئلة المتفرقة صياغة قانون كلي للتأويل يضبط فهم هذه الأحاديث والآيات المشكلة فقال: "أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت المراجعة أذكر قانوناً كلياً ينتفع به في هذا النمط".[3]

فالدافع المباشر لهذا التأليف هو هذه الأسباب، ولكن ثمة دوافع أخرى يمكن أن تستشف من مسار الإمام الغزالي العلمي وتطوره الفكري، ومن تفاصيل القانون الكلي الذي قدمه في هذه الرسالة وفي رسائل أخرى، ومن هذه الأسباب:

أ. المنهج الذي اختطه الغزالي لنفسه، وهو ما تمثل في التركيز على الكتابة المنهجية الجامعة، سواء في مجال العقائد أو التفسير أو أصول الفقه، يظهر هذا جلياً في كتابه "المستصفى من علم الأصول"، و"جواهر القرآن"، و"القسطاس المستقيم"، و"معيار العلم" وغيرها له.

---

[1] نص الحديث هو: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِ وإني خشيت أن يلقي في أنفسكما شيئا»، متفق عليه، البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، باب: زيارة المرأة زوجها في اعتكافه (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط2، 2000م)، ص326، الحديث 2038، والقشيري، مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، باب بيان أنه يستحب لم رؤي خالياً بامرأة، وكانت زوجة أو محرما له أن يقول: هذه فلانة، ليدفع ظن السوء به"، الحديث 5678، ص966.

[2] البرزخ هو الأجل ما بين الدنيا والآخرة وحديث البزخ وأهله، والأحاديث المتعلقة بالبرزخ هي الأحاديث التي تتكلم عن نعيم أهل الجنة في البرزخ، وعذاب أهل النار فيه، والأحاديث موجود في كتب الصحاح.

[3] الغزالي، **قانون التأويل**، ص123.

ب. دافع علمي بحت تمثل في تلخيص أستاذ لتلميذ مقرب ما صفى له من علم التأويل؛ لأن الغزالي اعتبر بلا منازع حجة الإسلام في عصره، كما مثل سلطة علمية مرجوعا إليها في الملمات العلمية، وأعظم هذه الملمات التي شهدها عصره قضية التأويل التي اتخذها كل من الباطنية والفلاسفة مركباً ذلولاً لتحريف الكلم عن مدلوله، واتخذوا الإشارة والرمز بديلاً عن المعنى الحقيقي للنص الشرعي.

ج. دافع واقعي اضطر الغزالي إلى تناول مثل هذا الموضوع الحساس، فقد أوضح في أكثر من موضع كراهيته الخوض في مثل هذه المسائل، وأن الأسلم فيها اتباع منهج السلف. إلا أن العصر الذي عاش فيه كان يعجّ بتيارات فكرية وعقدية منحرفة يمثلها كثير من الفلاسفة والباطنية والملاحدة وغيرهم، كل منهما يدعي التأويل لنصوص الدين، فرأى لزاماً عليه أن يفضح زيف تلك التيارات ويكشف عن مقاصدها الحقيقية المناوئة لتعاليم الدين. ولذلك رأى أن وضع ضوابط دقيقة للتأويل أكثر جدوى وأبعد أثراً من مجرد الرد الجزئي لشبهات تثار هنا وهناك؛ لأن الرد المنهجي والقانون الكلي الناظم سيمثل الحكَم على صحة أو زيف مذاهب هؤلاء؛ لأن الغزالي يعرف صدى كتاباته، كما يعرف زيف تأويلهم لأنه خبر حالهم حتى أنه قال: "فضح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء".[1]

3. تفاصيل قانون التأويل

قدر الغزالي أهمية قانون التأويل ومعياريته بالنسبة للمنظومة الإسلامية، الأمر الذي جعله حريصاً على أن يكون غاية في الدقة عند وضع أصوله ومعالمه، كما

[1] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، منشور ضمن الجزء السابع من مجموعة رسائل الإمام الغزالي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988م)، ص74.

حرص على أن يكون غاية في الأصالة والشرعية: أصالة مذهب السلف وشرعية مذهب الأشاعرة (المذهب الرسمي في عصره)؛ لأن تلك الدقة وهذه الأصالة هما الضامن لنجاحه في وضع هذا القانون.

أولاً: أصالة قانون التأويل عند الغزالي

أول خطوة رأى الغزالي ضرورتها في وضع قانون للتأويل هي أن يؤكد أنه إنما يصدر في ذلك عن منهج السلف، وفي هذا يقول: "اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين".[1] ويقول في باب: إقامة البرهان على أن الحق مذهب السلف وعليه برهانان عقلي وسمعي: "أما العقلي فاثنان كلي وتفصيلي، أما البرهان الكلي على **أن الحق مذهب السلف** فينكشف بتسليم أربعة أصول هي مسلمة عند كل عاقل".[2] فما يريد أن ينشئه من قول أو نظرية في التأويل لن يكون إذاً بدعاً من القول، وإنما هو إضافات تطويرية لمذهب السلف بما يتوافق وضرورات الواقع وتحدياته. ومما يقوي هذا المعنى قول الغزالي نفسه في بيان السبب في سكوت السلف عن هذا الذي جاء به مما لا يتناقض في نظره ومذهب التأويل: "فلا ينبغي أن يُظنَّ بأكابر السلف عجزُهم عن معرفة هذه الحقيقة (حقيقة الباطن، أو التأويل) وإن لم يحرروا ألفاظها تحرير صنعة، ولكنهم عرفوه وعرفوا عجز العوام فسكتوا عنه وأسكتوهم، وذلك عين الحق والصواب".[3] فالمسألة متعلقة بمستوى الإدراك لدى الناس ابتداء، حيث اقتضت الظروف ومكائد الأعداء خوضَ غمار هذه التأويلات حتى يكون الإسلام حاضراً

---

[1] الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام** ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (المجموع الرابعة) (بيروت: دار الكتاب العلمية، ط1، 1994م)، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص63.

[3] المصدر نفسه، ص78.

حضوراً دائماً في ميدان محاجّة الفرق المنحرفة، فقد كان للخلف أن ينهضوا لدحضها بوسائل وطرق مناسبة، وقد رأى الغزالي نفسه أهلاً لذلك، لاسيما في ظل ضعف السلطة السياسية الرادعة لهذه الفرق المنحرفة التي تعمل لصد الناس عن النهج القويم، وفي هذا يقول جواباً عن سؤال: هل الإيمان قديم؟: "قلنا: إن ملكنا زمام الأمر واستولينا على السائل منعناه عن هذا الكلام السخيف الذي لا جدوى له، وقلنا: إن هذا بدعة، وإن كنا مغلوبين في بلادهم فنجيب ونقول: ما الذي أردت بالإيمان؟ إن أردت شيئاً من معارف الخلق وصفاتهم، فجميع صفات الخلق مخلوقة".[1]

ثانياً: الإشكالية المحورية لقانون التأويل

بعد أن بين الغزالي أن قانونه للتأويل إنما يصدر عن منهج السلف، انتقل إلى تحديد الإشكالية المحورية في العملية التأويلية، كما حدد موقف الناس تجاهها فقال: "بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر".[2] فالإشكالية في العملية التأويلية مرجعها إلى ما يظهر من تصادم بين المعقول والمنقول، أي إشكالية العقل والنقل، وأيهما يقدم عند التعارض. وهذه الإشكالية في رأيه أفرزت خمس فرق، وهي:

1. الذين جردوا النظر إلى المنقول.
2. الذين جردوا النظر إلى المعقول.
3. ومتوسط طمع في الجمع، والمتوسطون ثلاث فرق:
   - الفرقة الأولى: الذين جعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعا.
   - الفرقة الثانية: الذين جعلوا المنقول أصلاً والمعقول تابعا.
   - الفرقة الثالثة: الذين جعلوا كل واحد أصلاً وسعوا في التأليف والتوفيق بينهما.[3]

---

[1] المصدر السابق، ص76.

[2] الغزالي، **قانون التأويل**، ص123.

[3] المصدر نفسه.

لم يتردد الغزالي في نسبة نفسه إلى المتوسطين الذين وصفهم بأنهم "الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا"، مادحاً أصحابها بأنهم "الفرقة المحقة، وقد نهجوا منهجاً قويما".[1] غير أنه وهو يدافع عن هذه الفرقة التي تجعل كلاً من المنقول والمعقول أصلاً وتسعى للتأليف والتوفيق بينهما، أكد أهمية العقل ومحوريته فقال: "ومن كذب العقل فقد كذب الشرع"،[2] وقال في موضع آخر في وصيته للسائل: "أن لا يكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد للتفاصيل والعقل شاهد للشرع".[3] وهذا الاحتفال بالعقل على الرغم من أن المذهب الذي ينصره الغزالي يجعل كلاً من العقل والنقل أصلاً، يرجع في تقديري إلى اتفاق عامة المسلمين على مرجعية الشرع، وميل كثير منهم –لاسيما الفرق التعليمية (الباطنية)– إلى الاقتصار على النقل، ويرجع أيضاً إلى أن العقل الذي يتكلم عنه الغزالي عقل منضبط بالموازين القرآنية التي سطرها في كتابه "القسطاس المستقيم".

والحاصل من هذه الإشكالية: عقلٌ يجب أن لا يكذب، وشرع يجب أن يتبع.

وبما أن المشكلة لا يمكن أن تحسم بهذه المقدمة وحدها، وجب أن تحسم بتحليل مفهوم الشرع المتمثل أساساً في القرآن والسنة، وتحليل مقتضى العقل حتى تسلم هذه المقدمة.

رابعاً: القرآن بين الإحكام والتشابه

يرى الغزالي أن في القرآن محكماً ومتشابهاً قد اختلف العلماء في معناه، والصحيح

---

[1] المصدر نفسه.

[2] المصدر نفسه، ص126.

[3] المصدر نفسه، ص127.

عنده أن المحكم يرجع الى معنيين: "أحدهما: المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال"، وهو بذلك مقابل للمتشابه الذي "تعارض فيه الاحتمال". وثانيهما: "ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً إما على ظاهر أو تأويل، ما لم يكن فيه متناقض مختلف، لكن هذا المحكم يقابله المثبج والفاسد دون المتشابه". والغزالي يذهب في هذا التحديد إلى أن المحكم بناء على المعنيين اللذين بينهما، قد يكون ثمرة فهمٍ ظاهرٍ للنص، وقد يكون ثمرة تأويل حتمي له. أما المتشابه فقد عرفه بقوله: "وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقرء، وكقوله تعالى: ﴿الَّذِيْ بِيَدِهْ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة: 237)؛ فإنه مردد بين الزوج والولي، وكاللمس المردد بين المس والوطء. وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله".[1]

واتساقاً مع مذهبه في أن التأويل حمل اللفظ على غير ظاهره، يذهب الغزالي إلى أن الواو في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِيْ الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: 7) واو عطف فيما عدا ما تعلق بيوم القيامة.[2] والتأويل عند الغزالي: "عبارة عن احتمال يعضده دليلٌ يصير به أغلبَ على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم يرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز".[3] وهو عنده يختلف عن التفسير؛ لأن التفسير "تبديل اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية"،[4] بينما التأويل هو: "بيان معناه بعد إزالة ظاهره".[5]

ومعنى هذا الكلام أن القرآن الكريم يمكن أن يُتناول في مستويين: مستوى التفسير وهو ما يسميه بعلم الصدف والقشر؛ وهو أقرب العلوم إلى علم التأويل،

---

[1] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص104-105.

[2] المرجع نفسه.

[3] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج1، 196.

[4] الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ص47.

[5] المصدر نفسه، ص49.

ومستوى التأويل المتعلق بعلم الكلام وهو ما اصطلح الغزالي على تسميته بـــ"علم اللباب أو الجواهر". وهذا يعني تصنيف آي القرآن الكريم إلى معنى ظاهر ومعنى باطن مجازي مؤول. ولضبط مفهوم التأويل، يضع الغزالي للموجودات مراتب على أساسها يجب أن ينظر إليه، وهي عنده خمسة وجودات: وجود ذاتي، ووجود حسي، ووجود خيالي، ووجود عقلي، ووجود شبهي.

وقبل شرح هذه المراتب المتعلقة بالعملية التأويلية، يبين الغزالي أن عدم إدراكها كان سبباً في تكفير الحنبلي للأشعري، والأشعري للحنبلي، والأشعري للمعتزلي، والمعتزلي للأشعري.[1] كما بين أن إدراكها مُعين على عدم التعجل في تكفير المخالف أو تخطئته؛ لأنه -كما يقول-: "من اعترف بوجود ما أخبر به الرسول عليه الصلاة والسلام عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق".[2]

أما مراتب الوجود فهي:

الوجود الذاتي، وهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، مثل وجود السماء والأرض والحيوانات والنبات، وكل الأجسام الطبيعية التي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سوى معناها.

الوجود الحسي، وهو ما يتمثل في القوى الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، وذلك كما يشاهد النائم، بل كما يشاهد المريض المستيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه، ومن أمثلة هذا الصنف قول النبي ﷺ: «عرضت علي الجنة في عرض هذا الحائط».

الوجود الخيالي وهو صور هذه المحسوسات إذا غابت عن الحس، إذ بإمكان الإنسان أن يخترع في الخيال صورة مثلها، ومثاله من حديث النبي ﷺ قوله: «كأني

---

[1] الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، ص79.

[2] المرجع نفسه.

أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان...».[1]

الوجود العقلي، وهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس، كاليد مثلاً فإن لها صورةً محسوسة متخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهو القدرة على البطش، وهذه القدرة على البطش هي إذاً اليد العقلية أو المعقولة.

الوجود الشبهي، ومثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك من المعاني التي وردت في حق الله. فمثل هذه المعاني إنما هي أحوال نفسية تعترض الإنسان الناقص والله تعالى منزه عن ذلك، "فالواجب تنزيلُها على صفة من الصفات التي تقارنها، وأثر من الآثار التي تصدر عنها فالإيلام مثلاً أثر للغضب وصفة مقارنة له".[2]

ومعنى ذلك عند الغزالي أن معاني القرآن الكريم والسنة النبوية مهما بلغت من الخفاء والغموض، أو الاتساع والعمق، فإنه يمكن التعامل معها من خلال إنزالها في هذه المنازل أو المراتب الخمس التي سبق ذكرها. فالظاهر من هذه المعاني هو الوجود الذاتي، فإنه إذا ثبت تضمن الجميع، فإن تعذر فالوجود الحسي، فإذا ثبت تضمن ما بعده، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي، وإن تعذر تعذرا فالوجود الشبهي.[3]

مراتب التصديق

بعد شرح الطرف الأول في إشكالية التأويل (المؤوَّل)، ينتقل الغزالي إلى مناقشة الطرف الثاني –وهو العقل (المؤوِّل)– من خلال بيان مراتب التصديق التي على

---

[1] الحديث أورده مسلم في صحيحه عن ابن عباس بلفظ: "كأني أنظر إلى يونس على ناقة حمراء عليه جبة صوف خطام ناقته خلبة مارا بهذا الوادي ملبيا". أما لفظ "عليه عباءتان قطوانيتان" فقد وردت في موسى عليه السلام فيما رواه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس وقد حسنه الألباني.انظر، وانظر، القشيري، **صحيح مسلم**، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات وفرض الصلوات"، الحديث 421، ص86–87؛ وانظر، الألباني، محمد ناصر الدين، **السلسلة الصحيحة** (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1999م)، ج5، ص35–36 الحديث 2023.

[2] المرجع نفسه.

[3] انظر، الخطاب، عبد الحميد، **الغزالي بين الدين والفلسفة** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م)، ص341.

أساسها يجب أن يؤوَّل النص الديني، وهي عنده ست مراتب:

المرتبة الأولى: وهي أقصاها وتتمثل فيما يحصل بالبرهان المستقصي، المستوفي شروطه، المحررة أصوله ومقدماته، درجة درجة، وكلمة كلمة، حتى لا يبقى هناك مجال احتمال وتمكن التباس. ومفهوم البرهان عند الغزالي هو "ما يفيد اليقين الضروري الدائم الذي يستحيل تغيره كعلمك بأن العالم حادث وأن له صانعا".[1]

المرتبة الثانية: أن يحصل بالأدلة الوهمية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها، لاشتهارها بين أكابر العلماء، وشناعة إنكارها، ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها. وهذا الصنف يفيد في بعض الأمور عند بعض الناس تصديقاً جازماً بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان الخلاف أصلا.

المرتبة الثالثة: أن يحصل التصديقُ بالأدلة الخطابية، أي القدرة التي جرت العادة باستعمالها في المحاورات والمخاطبات الجارية في العادة، وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً ببادئ الرأي وسابق الفهم، وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس.

المرتبة الرابعة: التصديق لمجرد السماع ممن حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه، فإنه من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو في رجل من الأفاضل المشهورين قد يخبره عن شيء كموت شخص أو قدوم غائب أو غيره، فيسبق إليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى لغيره مجال في قلبه.

المرتبة الخامسة: التصديق الذي يسبق إلى القلب عند سماع الشيء مع قرائن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق، ولكن يلقي في العامي اعتقاداً جازماً، كما إذا سمع بالتواتر مرض رئس البلد، ثم ارتفع صراخ وعويل من داره، ثم سمع من أحد غلمانه أنه مات اعتقد العامي جزماً أنه مات.

المرتبة السادسة: أن يسمع القولَ فيناسب طبعه وأخلاقه، فيبادر إلى التصديق لمجرد موافقته لطبعه، لا لحسن اعتقاده في قائله، ولا من قرينة تشهد له، لكن

---

[1] الغزالي، **معيار العلم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، ص255.

لمناسبة ما في طباعه.[1]

وما دامت مراتب التصديق متفاوتة، ومستويات الناس في فهم النص متباينة، وجب في نظر الغزالي إقرارُ الناس على أي مستوى من التصديق بلغوه، ووجب كذلك حملُهم على المستوى الذي تطيقه قدراتهم الذهنية. وهذا معناه -فيما يخص قانون التأويل- عدم جواز البوح بالقضايا التأويلية التي تفوق قدرة الناس العقلية، وهو ما صرح به في الكتاب الذي ألفه خصيصاً لهذا الغرض وهو كتاب "إلجام العوام عن علم الكلام". فبعد أن بين الغزالي أن موقف عامة المسلمين تجاه النصوص الدينية هو **التقديس**، ثم **التصديق**، ثم **الاعتراف بالعجز**، ثم **السكوت**، ثم **الإمساك**، ثم **الكف**، ثم **التسليم** لأهل المعرفة،[2] أوضح في باب "الإمساك عن التصرف في الألفاظ" أن العامي لا يجوز له أن يؤول لنفسه؛ لأن تأويله بمثابة الخوض في بحر لُجّيّ لا يحسن السباحة فيه. وكما أن العامي لا يجوز له أن يؤول لنفسه؛ لا يجوز للعالم أن يؤول للعامي.[3] وعليه فالتأويل يكون فقط من العالم مع نفسه أو مع من هو مثله في الاستبصار، أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته، وتجرده لطلب معرفة الله تعالى.[4]

وبعد هذا العرض لقانون التأويل يختم الغزالي كلامه عن هذا القانون بوصايا ثلاث:

الأولى: أن لا يُطمع في الإطلاع على جميع ذلك (العلم بكل التأويلات)، فإن ذلك في غير مطمع، وليتل قوله تعالى: ﴿وَمَا أُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيْلاً﴾ (الإسراء: 85)، ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء فضلاً عن المتوسطين.

الثانية: أن لا يكذب برهان العقل أصلاً، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات

---

[1] الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ص79-80.

[2] المصدر نفسه، ص42.

[3] المصدر نفسه، ص49.

[4] المصدر نفسه، ص50.

الشرع، إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب؟ والعقل شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع.

الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله ومراد رسول الله بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإن لم يظهر مراده فمن أين تَعْلَم مراده **إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحدا فيتعين الواحد بالبرهان.**[1]

ابن العربي وقانون التأويل

دوافع التأليف

من اليسير تحديد دوافع تأليف ابن العربي لكتابه "قانون التأويل"؛ لأنه هو نفسه قد أشار إليها في مقدمة الكتاب المذكور، حيث بين أن سبب تأليفه هذا الكتاب إلحاح بعض المريدين في تقييد الكلام النفيس الذي كانوا يسمعونه منه في مجالسه العلمية في كتاب جامع يمثل عصارة أفكاره، خاصة وأن كثيراً مما أملاه ابن العربي على تلامذته تفرق بين الناس وما تيسر جمعه.[2] وقد وصف ابن العربي هذا الوضع في كتاب آخر قائلاً:

"وقد كنا أملينا فيه (أي في التفسير) في كتاب (أنوار الفجر) في عشرين عاماً ثمانين ألف ورقة، وتفرقت بين أيدي الناس، وحصل عند كل طائفة فن، وندبتهم أن يجمعوا منها ولو عشرين ألفاً، وهي أصولها التي ينبني عليها سواها... إلا أن فساد الزمان، ومواصلة الإخوان والأقران، وضرورة الرياض والمعاش الملازمة للإنسان قواطع نفي المتاع بقطع أسباب الإمتاع. وقد كنا عوتبنا في إعراضنا عن مجموع في تفسير القرآن يثلج حرارة الصدور، فاعتذرنا فلم يقبل عذري... فجردت مئة ورقة قانوناً في

---

[1] الغزالي، **قانون التأويل**، ص126-127، و**إلجام العوام عن علم الكلام**، ص50.

[2] انظر ابن العربي، **قانون التأويل**، ص25.

التأويل لعموم آي التنزيل، تأخذ بصيغ الشادي، وتبيد الهمم للهادي، فمن وجده فإنه لباب الألباب، وشارع عظيم لكل باب".[1]

هذا هو الدافع الظاهر والأساس عند ابن العربي لتأليف كتاب "قانون التأويل"، غير أن ثمة دوافع أخرى يمكن أن تستشف من قراءة الرسالة. وفي تقديري أن ابن العربي وإن رام تلخيص تجربته العلمية في تفسير القرآن، وتقييد الآراء المملاة التي ضاعت، فقد أراد أولاً الاستدراك على شيخه الغزالي في نظريته للتأويل، وهو ما يلاحظ في نقده له في كثير من المسائل والتمثيلات.[2] والأمر الثاني والأهم هو أن ابن العربي، وهو يلخص هذه التجربة العلمية، حاول أن يأتي بتركيب جديد في علم الكلام يجمع بين المذهب الأشعري الذي بلغ أرقى درجاته على يد الجويني والغزالي، والمذهب الصوفي "المعتدل" الذي تزعمه الإمام القشيري. والدليل على هذا أن ابن العربي –وهو يصوغ هذا القانون– كان تركيزه في العملية النقدية على ما أورده إمام الحرمين الجويني والغزالي والقشيري، وكان يقوم بعملية نقدية يبين فيها وجاهة بعض آرائهم، وتهافت بعضها الآخر، ثم يحاول الخروج بقانون وسط، أو بمعادلة تجمع بينها، بعد تخليصها مما يتعارض في نظره ومذهب السلف، وكان كثيراً ما ينبه على القانون الجديد الذي يقترحه بعد نقد كلام شيوخه.[3] والذي يزيد هذا التقدير قوة أمران:

الأمر الأول: تصريحه بأن قانونه يمثل خلاصة ما استفاده من علم شيخه الغزالي. فقد قال عند ختمه لرحلته، والتقائه بالغزالي: "وقد كان داشمند (الغزالي) رحمه الله حين عرضي عليه زيّف ما زيّف، وعرف ما عرف، فتخلص الاعتقاد وتحصل المراد، ووقف الأمر على قسمين: أحدهما: معرفة النفس، والثاني: معرفة الرب".[4]

---

[1] المرجع نفسه الصفحة نفسها

[2] تتكرر هذه التعليقات في أكثر من موضع من كتاب **قانون التأويل**، انظر على سبيل المثال ص113–114، و184.

[3] انظر على سبيل المثال: قانون التأويل، ص120، 172، 180، 236، 340، 352، 354.

[4] ابن العربي، **قانون التأويل**، ص120.

الثاني: تصريحه بأهمية نظريات القشيري التأويلية على الرغم من بعض التخليطات الواردة فيها، فقد قال في الرسالة: "ومن علم الباطن أن تستدل من مدلول اللفظ على نظير المعنى، وهذا باب جرى في كتب التفسير كثيراً، وأحسن ما ألف فيه "اللطائف والإشارات" للقشيري ﷺ، وإن كان فيه لتكلفاً أوقعه فيه ما سلكه من مقاصد الصوفية".[1]

تفاصيل قانون التأويل

يرى ابن العربي أن الوصول إلى قانون لتأويل نصوص التنزيل يستلزم استيعاب مقدمات ضرورية هي ضوابط لهذا القانون، وعاصمة له من قواصم الانحراف والزلل. وهذه المقدمات الضرورية تتلخص فيما يأتي:

1. معرفة النفس، وهي أولى ما عليه وأوكد، "إذ لا يعرف ربه من لا يعرف نفسه لقوله تعالى: ﴿وَفِيْ أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُوْنَ﴾ (الذاريات: 21)، وحكمة خلق الله أن خلق عبده غير عالم، ثم رتب فيه العلم درجات، كما قال: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78)، فجعل السمع لخطابه والبصر للاعتبار به، والأفئدة لمقر علمه. وإذا رأى العبد ما هو عليه من الخروج من حالة عدم إلى حالة وجود، والانتقال من صفة إلى صفة والاختصاص بحالة دون حالة، بالمزايا الشريفة من العلم والنطق، والتدبير والحياة علم أنه موجود لموجود قادر، وعليه دل قوله: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ (الملك: 1). ويدل إتقان جبلته، وإحكام صنعته على أنه عالم، واعتقاد أنه يريد وأنه سميع بصير... وهي صفات الجلال والكمال، وأنه لا يجوز أن يشبه شيئاً من خلقه؛ لأنه لو كان مثله لما كان أحدهما أولى بأن يكون الموجود للأخر، وهكذا يستدل العبد بنفسه على ربه".[2] ويختم ابن العربي هذه المقدمة بقوله: "وهذا تحقيق عظيم، فيه كلام طويل

---

[1] المرجع نفسه، ص207.

[2] المرجع نفسه، ص121.

تنفجر منه ينابيع معارف لا تحصر، **هذا قانون فيها**".[1]

2. معرفة الرب: ليس بمعرفة حقيقته وكنهه، ولكن بمعرفة مخلوقاته والاستدلال بها عليه. وقد ضرب ابن العربي مثالاً لهذا خلص منه إلى أنه يمكن أن تدرك الشيء دون أن تدرك حقيقته –وهذا معناه أنه يمكن أن تدرك الله دون أن تدرك حقيقته– فقال: "فإذا رد العبد نظره إلى نفسه، ورآها على هذه الصفات متمكناً في هذه المرتبة باقتران معنى موجود بالذات سماه الله روحاً تارة، وسماه نفساً أخرى، ولم يقدر العبد على إدراك حقيقة هذا المعنى الذي اقتضى اقترانه بالذات وجود هذه الصفات، كان ذلك دليلاً على صحة الاستدلال على وجود الله تعالى بأفعاله وإن لم تدرك ماهية ذاته".[2] وضرب بعدها مثال المرآة، وكيف تتجلى الصورة فيها تجلي الحقائق للنفس، مع أنه يستحيل أن نقول إن ما تجلى في المرآة هو الإنسان نفسه.[3]

3. حقيقة المثل: وفحواها "أن الله لو شاء لتجلى لعباده حتى يعلموا حقيقة ذاته، ولكنه احتجب عنهم بعظمته وكبريائه، وعرفهم على نفسه بالأدلة، وجعل الأدلة خفية وجلية، حتى يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات، ويسفل المعرضين وأهل الجهل. ومن خفيِّ أدلته ضرب الأمثال التي يضبطها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.[4] وقد فرق ابن العربي بين المِثْلِ الذي هو عبارة عن شبه المحسوس، والمَثَلِ الذي هو عبارة عن شبه المعاني المعقولة، وأن المِثْلَ في صفات الله تعالى تنطبق على المثل بفتح الميم.[5] وضرب لهذا مثال آية ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ...﴾ (النور: 35) بين من خلالها "أن الباري تعالى نصب الأدلة على معرفة صفاته، وحجب

---

[1] المصدر نفسه، ص131.

[2] المصدر نفسه، ص132–133.

[3] المصدر نفسه، ص134–135.

[4] المصدر نفسه، ص141–142.

[5] المصدر نفسه، ص142.

الخلق عن ماهية ذاته حتى يعلموه إذا شاهدوه، فللعيان مزية عن البيان".[1]

ثم ذكر جزئيات وتمثيلات للتدليل على ما ذهب إليه، فبين أن أصول الفضائل هي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة، وبين بعدها أقسام حال النفس، ثم المنازعة بين النفس والجسد، وفرق بعدها بين النفس والقلب والجوارح، وخلص من هذا التقسيم إلى قانون مفاده أنه "لا تغفل عن شيء من نفسك إلا وقد تركبت عليه غفلة بربك، لأن كل شيء منك دليل عليه، وطريق مهيع إليه، والباري سبحانه يبصرك نفسه بنفسك، قال تعالى: ﴿.. وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: 20، 21).[2]

وبما أن معظم ما ذكره ابن العربي إنما هو استدلال عقلي، فقد قدم اعتذارات له ولباقي العلماء عن عدولهم عن الاستدلال بالكتاب إلى دليل العقول، بأن هذا العدول لم يكن عن جهل بالدليل، وإنما أريد به وجهان: "أحدهما أن الأدلة العقلية وقعت في الكتاب مختصرة بالفصاحة مشار إليها بالبلاغة... فكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيضاح. ثانيهما: أنهم أرادوا أن يبصروا الملاحدة، ويعرفوا المبتدعة أن مجرد العقول التي يدعونها لأنفسهم ويعتقدون أنها معيارهم، لا حظ لهم فيها".[3]

4. إدراك أقسام العلوم: ومما يعد قاعدة في التأويل عند ابن العربي معرفةُ أقسام العلوم، وهي تنقسم عنده إلى علم باللفظ، وعلم بالمعنى، وعلم بدلالة اللفظ على المعنى. "وهي تنقسم من وجه آخر إلى أقسام أخر، والتقسيم نوع من العلوم، فإن الشيء ينقسم من ذاته ومن صفاته ومن متعلقاته، وقد لا ينقسم من الذات بطريق... وتنقسم أيضاً إلى خالق ومخلوق، وينقسم العلم بالمخلوق إلى قسمين علم دنيا وعلم آخرة... وتنقسم العلوم من وجه آخر إلى ظاهر وباطن... وتنقسم من وجه آخر إلى

---

[1] المصدر نفسه، ص147.

[2] المصدر نفسه، ص171.

[3] المصدر نفسه، ص176-177.

نظري وعملي، وتنقسم من وجه آخر إلى علم عَقْدٍ وعلم عمل. فأما انقسامها إلى ثلاثة، وهو علم باللفظ إلى آخره، فهو فن لغوي، وذلك بمعرفة وقوع العبارة على المعنى المراد".[1]

ومن المفيد أن نلاحظ هنا تأكيد ابن العربي عند كلامه على الدلالات أهميةَ المعرفة بعلم الباطن، وقد عرف الظاهر بقوله: "ونعني بالظاهر ما تبادر إلى الأفهام من الألفاظ ونعني بالباطن ما يفتقر إلى نظر"[2] ومعرفة تؤهله للوقوف بين طرفي النقيض، ومن خصائص هذه المعرفة "أن يستدل باللفظ على نظير المعنى"،[3] وضرب لهذا عدة أمثلة.[4]

وأنواع العلوم التي يجب معرفتها عند ابن العربي هي **علم التوحيد** وتدخل فيه معرفة المخلوقات بحقائقها، ومعرفة الخالق بأسمائه وصفاته وأفعاله، و**علم التذكير** الذي فيه معرفة الوعد والوعيد والجنة والنار والحشر...، و**علم الأحكام** بمعرفة النافع والضار، وحفظ الأمر والنهي...، وقد ضرب لهذه العلوم أمثلة كثيرة.[5]

ويتبين مما سبق حرصُ ابن العربي –وهو يقنن للتأويل– على أمور أساسية هي:

- المؤوِّل: وذلك بمعرفة نفسه لأن بها يعرف الإنسان ربه.
- معرفة الرب من خلال ضوابط أهمها –بعد معرفة النفس– معرفة فحوى المَثَل، ومعرفة أقسام العلوم التي تقتضي معرفة بدلالات الألفاظ، وأهم هذه الدلالات التفريق بين الدلالة الظاهرة والدلالة الباطنة. وحتى لا تستعمل هذه الدلالات على سبيل الإطلاق في القرآن الكريم، ميز بين علم التوحيد، وعلم التذكير، وعلم الأحكام تمييزاً يعفي بعض هذه العلوم من إجراء دلالات الألفاظ بإطلاق عليها.

---

[1] المصدر نفسه، ص187– 189.

[2] المرجع نفسه، ص191.

[3] المرجع نفسه، ص207.

[4] المصدر نفسه، ص208 وما بعدها.

[5] المصدر نفسه، ص297 وما بعدها.

قانون التأويل عند ابن رشد الحفيد

دوافع التأليف

لا شك في أن التأويل جزء من مشروع ابن رشد الفكري، لذا فإنه من الصعوبة الكلام على دوافعه في وضع قانون للتأويل دون الكلام على وضع قانون للتقريب بين الفلسفة (الحكمة) والشريعة، تقريباً لا يبخس فيه حق هذه ولا تلك، ويبين من خلاله الاتصال الوثيق بينهما، هذا الاتصال الذي وصفه بقوله إن "فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع".[1] فالهدف الأساس من وضع القانون هو الدفاع عن الفلسفة الأرسطية –التي طالما عظمها حتى سمي شارح كتب أرسطو– واعتبارها في بحث النص الديني، لأنها تعتمد قاسماً مشتركاً بينها وبين الأديان الأخرى، ألا وهو قاسم النظر العقلي الذي تستوي فيه الإنسانية.

وتأتي بعد ذلك أهداف أخرى تابعة أهمها:

- تصحيح تصورات خاطئة وقعت عند أهل الحكمة وأهل الشريعة وعلم الكلام على حد سواء. فالفقهاء يرون أن الشريعة مخالفةٌ للحكمة والفلسفة، والفلاسفة يرون أن الحكمة مخالفة للشريعة، وقد أفصح عن هذا الدافع بقوله: "فإن النفس مما دخل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الإذاية من الصديق هي أشد من الإذاية من العدو: أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالإذاية ممن ينسب إليها هي أشد الإذاية".[2]

وبناء على هذا جاء ابن رشد بنظرية تأويلية جديدة تفيد من الفلسفة كما تفيد من علم الكلام، غير أن ميلها للفلسفة كان واضحاً؛ نظرية تبقي على القواعد

---

[1] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال** (القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ط3، 1968م)، ص9.

[2] المصدر نفسه، ص35–36.

الأساسية للحكمة وعلم الكلام وتصلح ما فسد من الأمر القائم.

➢ الرد على الإمام الغزالي الذي باح بمسائل تأويلية للعامة، وكان مما قاله ردًّا على الغزالي في مسألة التأويل: "وأول من بدل هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى".[1] وبين في موضع آخر فحوى هذا الخطأ الفادح الذي يرى أن الغزالي وقع فيه، ذلك أنه "صرح بالحكمة للجمهور، وبآراء الحكماء".[2] وخطأ آخر وقع فيه وهو إفصاحه بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وهو إخلال بالشريعة، "فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة".[3]

تفاصيل قانون التأويل

مقدمات ممهدات لقانون التأويل

قدم ابن رشد لنظريته في التأويل بمقدمات منطقية غاية في الدقة، وهي مقدمات إن تم التسليم بها فلا مناص من التسليم بقانونه الكلي للتأويل، لأن قانونه يمثل لوازم منطقية لتلك المقدمات. ويمكن تلخيصها المقدمات فيما يأتي:

1. تأكيد أهمية النظر: وقد أورد في هذا الصدد آيات عدة تؤكد دعوة القرآن إلى النظر، واعتبار الموجودات بالعقل، منها قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: 2) وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: 184)، وآيات تبين كيف خص الله إبراهيم بالحكمة: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي

---

[1] المرجع نفسه، ص99.

[2] المصدر نفسه، ص100.

[3] المصدر نفسه.

إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام: 75).[1]

2. بيان أدوات النظر: يأتي ابن رشد بعدها ليبين أن أهم أدوات النظر في الموجودات وأتمها هو القياس العقلي فيقول: "فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي- وهو المسمي برهاناً"،[2] ثم واجب أن نعرف أنواع الأقيسة والبراهين، وشروطها، وأن منها "القياس البرهاني -وهو أتمها- والقياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي".[3] فمعرفة هذه الأقيسة مما يعين على استيعاب نظرية التأويل عند ابن رشد. ولأهمية هذه المقدمة يرد ابن رشد على الرافضين لهذه الأقيسة العقلية بحجة أنها بدعة لم تكن في الصدر الأول فيقول: "فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي".[4]

ومن أدوات النظر عند ابن رشد "قانون التأويل العربي" التي منها: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي".[5] فالعربية أداة حاسمة في عملية النظر عند ابن رشد.

3. معرفة مقصود الشرع: فمن خلال هذه المعرفة تتحدد وظيفة المسلم عالماً كان أو عاميا. ويحدد ابن رشد مقصد الشرع قائلا: "وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص23، 24.

[2] المرجع نفسه، ص10.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص11.

[5] المرجع نفسه، ص16.

والشقاء الأخروي، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي".[1] ويقول في موضع آخر: "فإن المقصود الأول بالعلم عند الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع بالعمل فهو أجدر، وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعا، أعني: العلم والعمل".[2]

وبما أن مقصد الشرع هو العلم، فإن العلم في المنظور الفلسفي تصور وتصديق. ولتحصيل هذا العلم لا بد أن يحصل عندنا تصديق بالشرع، والتصديق مرتبط بالتصور، "وطرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة: البرهانية، والجدلية، والخطابية، وطرق التصور اثنين: إما الشيء نفسه، وإما مثاله".[3] ولما "كان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنواع طرق التصديق وأنحاء طرق التصور".[4]

4. المؤهلون للنظر: بعد بيان مقصد الشرع الذي هو العلم، وبيان اختلاف العلماء عن الجمهور في المقصود من العلم، ثم اختلاف درجات الناس من حيث التصديق والتصور "فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان؛ إذ ليس قي طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"،[5] ينتقل ابن رشد إلى بيان من هم المؤهلون للنظر. وبما أن أتم النظر في الموجودات هو النظر العقلي البرهاني، رأى ابن رشد أن المؤهلين الوحيدين لهذه المهمة هم "أهل التأويل اليقيني"، و"هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة".[6] ووفقاً لهذه المقدمة فإن علماء الكلام -كما

---

[1] المرجع نفسه، ص28.

[2] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ط3، 1968م)، ص98.

[3] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص28.

[4] المرجع نفسه الصفحة نفسها، ص29.

[5] المرجع نفسه، ص15.

[6] المرجع نفسه، ص30.

صرح ابن رشد- لا ينسحب عليهم هذا الوصف، لأنه يعدهم من الجمهور، وقد صرح بهذا بقوله: "وأعني بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل تحصل له؛ فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا".[1] والنتيجة الثانية هي أن الناس ماداموا على درجات متفاوتة في التصديق والتصور، فسيكون أهل البرهان هم وحدهم الحكَمَ في تحديد درجات الناس من حيث التصديق والتصور، وتحديد ما به يصرح للناس مما ورد في الشرع وما لا يصرح به.

5. طبيعة المنظور فيه (المؤوَّل): وبما أن المنظور فيه هو الشرع ممثلاً في الكتاب والسنة، رأى ابن رشد توضيح ما قد يلتبس على بعض الناس، فبين أن من خصائصه احتواءَه على معان ظاهرة ومعان باطنة، ودليله "أن كثيراً من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطنا".[2] وبين بعدها أن النظر في الموجودات يكون إما "سكت عنه في الشرع، أو عرف به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ... وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله".[3] وحتى لا يُتهَم ابن رشد بأنه يأتي منكراً من القول وزوراً، أو أن قوله بدعٌ من القول، يستند إلى الإجماع فيقول: "أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول".[4] ويستشهد ابن رشد لرأيه هذا بالغزالي والجويني، على

---

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص85.

[2] المرجع نفسه، ص17.

[3] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص15-16.

[4] المرجع نفسه، ص16.

الرغم من انتقاده لهما لما لهما من مكانة في المذهب الأشعري.[1]

6. مفهوم التأويل: وبناء على هذه المقدمات يصوغ ابن رشد تعريفه للتأويل تعريفاً ينسجم والقول بظاهرٍ للنص وباطن، فيعرف التأويل بما لا يتعارض كذلك مع رأي الجمهور، فيقول: "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي".[2]

7- ما يؤول ومالا يؤول: وبعد ضبط ابن رشد مقدماته المنهجية المتعلقة بقانون التأويل انتقل إلى تحديد مستويات النصوص وموقعها من العملية التأويلية، وهي عنده:

أ. نصوص لا يجوز تأويلها، وهي المتعلقة بأصول الشريعة ومبادئها، مثل: وجود الله واليوم الآخر والنبوة.

ب. نصوص يجب تأويلها عند أهل النظر البرهاني، مثل: آية الاستواء، وحديث النزول، ولا يجب تأويل هذه النصوص عند من ليس من أهل النظر.

ج. نصوص تتردد بين هذين الصنفين بعضه يحمل على ظاهره، وبعض آخر يطلب تأويله.[3]

ونظراً لأهمية قانون التأويل وحساسية ما يترتب عليه عند ابن رشد فإنه ما فتئ يؤكد أنه يستمد أصالته وأصوله من الكتاب والسنة، فالقرآن أكد الاعتبار، والسنة ألحت على إنزال الناس منازلهم، وكذا فعل السلف الصالح من لدن الصحابة. وفي نهاية تنظيره لقانون التأويل قرر ابن رشد أن المنهج الذي يصدر عنه يلتقي في كثير من جوانبه مع الإطار العام للمذهب الأشعري، كما ينسجم وقول أبرز أقطابه آنذاك وهو

---

[1] المرجع نفسه، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص16.

[3] المرجع نفسه، ص16-17، وانظر تفاصيل هذه الأقسام في **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص156-157.

الغزالي، فيقول في خاتمة قانون التأويل: "والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتابه "التفرقة"، وذلك بأن يعرف هذا الصنف من الناس أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي...إلخ".[1]

تقويم عام لقانون التأويل عند الأئمة الثلاثة

بعد عرض قانون التأويل عند الأئمة الثلاثة، يمكن إيراد ملاحظات تقويمية عامة ليس الغرض منها تخطئة أو تصويب رأي من الآراء، وإنما تحليل جذور إشكالية التأويل، وإدراك أبعادها والعوامل التي أسهمت في تكوينها. وأهم هذه الملاحظات ما يأتي:

أولاً: إن أهم ما ميز قانون التأويل عند الأئمة الثلاثة هو الاتفاق في الهدف الكلي، وهو الدفاع عن الشريعة ونصرتها، والاختلاف في المرجعية المذهبية والطرائق المنهجية –لاسيما بين الغزالي وابن رشد– وهو ما أثر في فحوى قانون التأويل وتداعياته.

فالغزالي وهو يسطر قانون التأويل أعلن ابتداء أنه إنما يصدر عن منهج السلف، ومذهب الأشاعرة، وهو يعد من أكبر ممثلي المذهب الأشعري في عصره. أما ابن العربي فيعد نفسه خادماً من خدام المذهب الأشعري ناصراً لعموم ما جاء به أعلامه في عصره، لاسيما ابن فورك الذي أطنب في مدحه والباقلاني الذي سماه لسان الأمة وشيخه الغزالي. وأقصى ما لديه ملاحظات على شيخه وملاحظات أخرى على شيخ شيخه إمام الحرمين[2] لا تنقص من مذهب الأشاعرة الذي يلقبه بمذهب أهل السنة والجماعة.

بينما يأتي ابن رشد ممتطياً جواداً غريباً عن العامة اسمه الفلسفة (الحكمة)، محاولاً البرهنة على شرعية الحكمة التي جاء بها وتناغمها مع الشريعة الإسلامية، وجعلها

---

[1] المرجع نفسه، ص157.

[2] لقد تتبعت إيراد المؤلف لأقوال الجويني، فلاحظت، أنه انتقدها كلها، بل إنه كان يستعمل عبارات قاسية أحيانا حيث يقول وليس بحسن، ولا يسلم له وقال في رأي له "وهي هفوة عظيمة يجهل بها ولا يكفر على مذهب المتأولة"، انظر، ابن العربي، **قانون التأويل**، ص174، 180، 184–185، 316.

حَكَماً في العملية التأويلية. ولا شك أن العامة -أو ما يسميهم ابن رشد الجمهور الذين طالما أكد ضرورة مخاطبتهم على حسب مستواهم- سيكونون أول ناقم عليه؛ لأنهم لا يستطيعون أن يستوعبوا أطروحته بقطع النظر عن صحتها. ومغزى هذه الملاحظة أن قيمة الأفكار في كثير من الأحيان ليست في ذاتها، وإنما في عوامل خارجية تصنعها، أهمها المناخ الذي صدرت فيه والشخصية المصدرة لها والركن الشديد الذي تستند إليه، والعبارات الصانعة لها، وهذا لا يلغي الفكرة المجردة أو ينقص من قيمتها.

ثانياً: إن قانون التأويل عند الإمام الغزالي وابن رشد يمثل مفارقة من المفارقات العجيبة في تاريخ الفكر الإسلامي. فعلى الرغم من التطابق شبه التام بين قانون التأويل عندهما من حيث استخدام آلة المنطق الأرسطي، والتقسيم الأرسطي لمستوى الناس، ومراتب التصديق، ومراتب الوجود، على الرغم من كل هذا وجدت آراء الغزالي وكتبه رواجاً وشرعية في الأندلس، بينما كان نصيب ابن رشد السخط عليه وعلى مؤلفاته.

وهذه المفارقة في نظري مرجعها إلى أن الغزالي خبر واقعه ومجتمعه والناس الذين عاش بين ظهرانيهم، فأعمل الحكمة في تصريف أمره إلى أبعد حد، حكمةً في التصريح بهذا هنا والتصريح بذاك هناك، وحكمةً في تأكيد شرعية كلامه من خلال تلامذته الكثيرين (ابن العربي، ابن تومرت وغيرهما)، وحكمةً في كسب الشرعية من خلال المعايشة الواقعية لهموم مجتمعه الفكرية، وحكمةً في الاعتذار لتأويل الفرق، وعد جل تأويلاتهم اجتهادات لا يكفر أصحابها.

أما ابن رشد فيلاحظ عليه تصرف فيه تجرد مفرط للفكرة، تجرد أقرب ما يكون إلى غفلة الصالحين. فابن رشد على الرغم مما اشتهر به من ورع وزهد وتقوى وحكمة، إلا أن إيراده لقانون التأويل أو دفاعه عن الفلسفة الأرسطية كان فيه نوع من الحماسة الشديدة والإسراف، كما كان فيه سوء تصريف للأمور، وإغفال شبه كامل لواقع

الأندلس الذي تم إيراد طرف من تناقضاته، وثقة مفرطة في دعم السلطة الحاكمة التي لم تتردد في التخلي عنه عندما شعرت بسخط الجماهير على الفلسفة وعلى الداعين إليها. هذا الواقع فقهه ابن العربي جيداً، فذم جمود أهل الأندلس على التقليد وإغفالهم للعلوم العقلية، ولكنه لم يسبح ضد التيار، وإنما سكت سكوت حكمة سمحت له بتنفيذ مشروعه العلمي بهدوء.[1] وحكمة الغزالي وابن العربي لا تعني بحال من الأحوال تلاعباً بالفكرة أو مكراً أو كذباً، وإنما تعني فقهاً في التنزيل والتكييف فقط.

ثالثاً: إن أهم ما كشفته هذه الدراسة لآراء الأئمة الثلاثة فيما يخص قانون التأويل ضرورةُ مراجعة موقف أهل السنة والجماعة من المعتزلة والفكر الاعتزالي فيما يتعلق بموقع العقل في المنظومة التأويلية؛ لأن الباحث وهو يقرأ للغزالي وابن العربي وابن رشد لا يرى أي اختلاف بينهم وبين المعتزلة في موقفهم من العقل الذي هو جماع الأمر، اللهم إلا اجتهادات جزئية متعلقة بخلق القرآن، والتحسين والتقبيح العقليين وغيرها.

رابعاً: إن المقارنة المنهجية لقانون التأويل عند الأئمة الثلاثة، تفرض على الباحث الاعتراف بأن ابن رشد كان أكثر دقة ووضوحاً من الناحية المنهجية في قانونه التأويلي -بقطع النظر عن الحكم القيمي- من الغزالي وابن العربي. فقد اعتمد اختصاراً مدهشاً ووضوحاً فائقاً في عرض قانونه. وهذا ديدن ابن رشد في الكتابة عموماً، فهو الذي كتب الكتاب المتقن للفقه المنهجي المقارن "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ويأتي بعده الإمام الغزالي، ثم ابن العربي الذي وإن بدا قانونه لا يشبه القانون المنهجي، إلا أنه يمثل أهم ملاحظات منهجية على قانون الغزالي للتأويل، ألا وهو تأكيدُ كلياتٍ معينة يجب الالتفات إليها عند صياغة أي قانون للتأويل، وهي معرفة النفس، ومعرفة الرب، ومعرفة مراتب العلوم، وغيرها.

---

[1] قال ابن العربي في وصف حال العلم في الأندلس: ".. فصار التقليد ديدنهم والإقتداء يقينهم، فكلما جاء أحد من المشرق بعلم دفعوا في صدره، وحقروا من أمره، إلا أن يستتر عندهم بالمالكية، ويجعل ما عندهم من علوم على رسم التبعية... فبقيت الحال هكذا فماتت العلوم إلا عند آحاد حيي بشيء من الحديث". ابن العربي، **العواصم**، ص366.

هذا من الناحية المنهجية العامة. أما من ناحية الشمول والوضوح، فقد كان قانون الغزالي أكثر شمولاً وإحاطة بالمعضلات التي علقت بقضية التأويل في عصره، سواء ما تعلق بمناقشة آراء الأشاعرة أو آراء الباطنية أو آراء أهل الحديث أو المعتزلة أو غيرهم. بينما اكتفى ابن رشد بعرض القضية في إطارها الفلسفي مع الاعتراف بأنه لم يطلع على آراء مهمة في المسألة، كرأي المعتزلة حيث قال: "وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية".[1]

خامساً: إن نقد قانون التأويل الذي قدمه الإمام الغزالي وابن العربي وابن رشد بمجرد اعتماد الرد إلى الأصول الفلسفية أو المسحة الصوفية لا يؤدي إلى الحقيقة العلمية الموضوعية. وإنما ينبغي بحث موضوع التأويل بعيداً عن ربطه بالخلفية الفلسفية أو الصوفية؛ لأن جوانب مهمة من القانون الذي جاء به الغزالي وابن العربي مثلاً سبقه إليها ابن قتيبة –الذي يحسب على أهل الحديث– في كتابه "تأويل مشكل القرآن"، وجوانب أخرى قال بها ابن حزم الظاهري، وابن عقيل وابن الجوزي الحنبليان، كما قال بها محمد بن علي الشوكاني من المتأخرين.[2] بل إن ابن العربي الذي اعتمد عليه ابن تيمية في نقد منهج الغزالي اعتمد في قانونه التأويلي على المنهج نفسه، وجمع بين المنهج الأشعري التأويلي الذي امتدحه والنزعة الإشارية عند القشيري.

نتائج البحث وخلاصته

إن أهم ما يمكن تقديمه كخلاصة لهذه الورقة هو ما يأتي:

- إن الحقيقة المجردة لا تكفي وحدها لبلوغ المراد، إن لم تكلل بحكمة في

---

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص64–65.

[2] انظر آراء مشابهة لما ذهب إليه الغزالي وابن العربي وابن رشد من تأويل عند ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، شرح ونشر أحمد سقر (بيروت: المكتبة العلمية، د، ت)، ص98.

التعامل مع الواقع وحسن تصريف للأمور، وإنزالها على شكل هم جمعي.

- إن الإمام الغزالي ما كان بإمكانه أن ينجح في عرض أفكاره لولا ملاحظة العوامل النظرية والواقعية في أبعادها الشاملة.
- إن أهم ما أسهم به الإمام الغزالي وابن العربي وابن رشد الحفيد وأمثالهم من العلماء في خدمة الفكر الإسلامي هو تأكيدهم لأهمية إعادة الاعتبار للعقل بعد أن حاول الباطنية وغيرهم اغتياله، وإعطائه مكان الصدارة في الاجتهاد الإسلامي. والصدارة لا تعني تجاوز النص الشرعي، وإنما تعني بذل غاية الوسع في استعمال هذه النعمة الإلهية التي كرم الله بها بني آدم.
- إن بحث موضوعات حساسة مثل موضوع التأويل ينبغي أن يتم بعيداً عن التعصب للأفكار المسبقة، وبعيداً عن عقلية الاستقطاب المذهبي أو صراع المواقع. ومراعاة هذه الأمور ستسهم لا محالة في إذابة جليد التعصب الذي ساد الفكر الإسلامي دهراً من الزمن، كما ستسهم في إيجاد فضاءات كثيرة تشارك فيها المذاهب الإسلامية مجتمعة في بناء مستقبل الإسلام والأمة المسلمة الذي لا يمكن أن ينفرد ببنائه طرف واحد دون الآخرين.