التأويل
(دراسة أصولية معاصرة)

دكتور/ إسماعيل طاهر محمد عزام

أستاذ الفقه وأصوله المساعد

قسم الدراسات الإسلامية – كلية العلوم والآداب بشرورة

جامعة نجران

ملخص البحث:

تكمن أهمية البحث في انه يعالج أهم قضية في تاريخ الفكر الإسلامي قديما وحديثا، ألا وهي العلاقة بين العقل والنقل، ودور العقل في فهم النص الشرعي، وهي القضية التي لا تزال مطروحة للسجال والمناقشة منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا.ويمثل التأويل أخطر وأهم السبل في التعاطي مع النص الشرعي، إذ ضل بسبب الإفراط فيه خلق كثير وفرق يصعب حصرها. بدءً من الخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة والباطنية وصولا إلى مدارس الحداثة والمعاصرة في العصر الحاضر.

منهج البحث :

١. الاعتماد على أمهات وأصول الكتب المختصة بعلم أصول الفقه لاستقاء كل ما من شأنه أن يعتبر معلومة علمية خاصة بالتأويل، باعتباره مبحثاً من مباحث الأصول ابتداءً.

٢. اتباع المنهج الوصفي الذي يقوم على التحليل، حيث قمت باستعراض أهم قواعد وضوابط التأويل كما دلت عليها نصوص الكتاب والسنة، واتفقت عليها كلمة علماء الأمة.

٣. المنهج التوثيقي لكل معلومات البحث؛ بحيث يتم رد كل قول إلى صاحبه وإسناد كل نص لمراجعه.

٤. تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة الواردة أثناء البحث.

٥. ترجيح بعض الآراء والأقوال على البعض الآخر وذلك بعد ذكر الأدلة واستيفائها ومناقشتها.

جاءت هذه الدّراسة في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول : معنى التأويل ، ويشتمل

المطلب الأول : التأويل لغةً .

المطلب الثاني : التأويل اصطلاحاً .

– **المبحث الثاني** : مشروعية التأويل وضوابطه.

– المطلب الاول : التأويل في الحديث

– المطلب الثاني : الصحابة والتأويل .

–المطلب الثالث : بين التفسير والتأويل

المبحث الثالث : مجالاته و أدلته و شروطه

المطلب الأول: مجالات التأويل

المطلب الثاني: أدلة التأويل

المطلب الثالث : شروط التأويل

المبحث الرابع : أنواع التأويل

المطلب الاول : التأويل الصحيح

المطلب الثاني : التأويل الفاسد

المطلب الثالث : التأويل الباطل

الخاتم والتوصيات.

المبحث الأول : معنى التأويل ، ويشتمل

المطلب الأول : التأويل لغةً .

التأويل في اللغة على وزن تَفْعيل مأخوذ من "الأوْل" وهو مصدر من آلَ يؤولُ. وفيه جاء في معجم مقاييس اللغة: "الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاؤه، أما الأوّلُ فالأوْلُ وهو مبتدأ الشيء، والأصل الثاني قال الخليل "الأيّلُ" الذكر من الوعول والجميع أيائل وإنما سمي أيلاً لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن.

وقولهم آل اللبن، وآل يؤول: أي رجع، قال يعقوب: "يقال: أول الحكم إلى أهله أي أرجعه ورده اليهم، والأيالة السياسة من هذا الباب لأن مرجع الرعية إلى راعيها، ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته، وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ﴾[1]. يقول ما يؤول إليه وقت بعثهم ونشورهم"[2].

وجاء في لسان العرب: "والأول الرجوع: آل الشيء يؤول أولا وما لا رجع، وأول إليه الشيء رجعه، وآلت عن الشي: ارتددت عنه. وفي الحديث" "من صام الدهر فلا صامَ ولا آل، أيُ: ولا رجع إلى خير...، ويقال طنجت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع، وأوّل الكلام وتأوّلهُ: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسّره، وقوله عز وجل: ﴿ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾[3] أي لم يكن معهم علم تأويله، والتأويل عبارة الرؤيا وفي التنزيل ﴿ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَ مِن قَبْلُ ﴾[4]، وآل مآله ويؤوله إياله إذا أصلحه وساسه، والإئتيال: الإصلاح والسياسة[5]، وفي القاموس المحيط قال الفيروز آبادي، "آل إليه: أوْلا ومآلاً، رجع عنه وارْتَدّ...، قال الكلام تأويلاً وتأوّله: دَبّره وفسّره. والتأويل: عبارةُ الرؤيا"[6].

---

١ سورة الأعراف: آية رقم (٥٣).

٢ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ابو الحسن احمد بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩. ١٥٩/١.

٣ سورة يونس: آية قم (٣٩).

٤ سورة يوسف، آية رقم (١٠٠).

٥ لسان العرب، ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، تحقيق: يوسف خياط، بيروت – لبنان، ١٩٧٠. ٣٢/١١.

٦ القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، مصور عن طبعة شركة مصطفى البابي الحلب، نشر دار الجيل، بيروت – لبنان، ١٩٥٢. ٣٣١/٣.

ومما سبق من أقوال ائمة اللغة فيما جاء في التأويل من معانٍ لغوية يتضح لنا أن ما يتضمنه كُنْه وماهيّة التأويل، حيث يحمل في طياته معاني التحول والرجوع، والرد والصرف والعاقبة والمصير. وليس من العسير علينا بعد ذلك أن نجد ما ينتظم هذا المعاني جميعاً لتكشف لنا عن صلة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي للتأويل عن الأصوليين كما سيأتي في السطور التالية إن شاء الله. وليس غريباً بعد ما أوضحناه أن نعلم: "أنّ التأويل وإن كان ظاهرة لغوية ترتبط باللفظ والدلالة أساساً إلا أنه لم يستعمل كمصطلح في البيئة اللغوية بقدر ما استعمل في الدراسات الدينية، ولا غرو في هذا فالعلوم اللغوية لم تقم إلا لخدمة النص الديني"[١].

ولعل ما سبق يوضح لنا ظاهرة اتيان المعاجم اللغوية بالمعنى الاصطلاحي للتأويل وهو مجمل تعاريف العلماء المشتغلين بالعلوم الدينية، وأن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن ظاهرة التأويل صاحبت النص الديني منذ أن نزلت اولى كلماته على رسول الله صلى الله عليه وسلم وحاول المسلمون تفهمهم القرآن واستنباط احكامه"[٢].

ويظهر ذلك جليا في قول الراغب صاحب المفردات في غريب القرآن:

"التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومن المؤئل الموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المراده منه علماً كان أو فعلاً ففي العلم نحو: ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ** ﴾[٣]. وفي الفعل كقوله تعالى: ﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ** ﴾ [٤]. أي الذي هو غايته المقصود منه، وقوله تعالى: ﴿**إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** ﴾ [٥] قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل ثواباً في الآخرة"[٦].

---

[١] التأويل الصحيح للنص الديني، عبد الغفار، السيد أحمد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٣، ص١٩.

[٢] المرجع السابق، ص١٨.

[٣] سورة آل عمران: آية رقم (٧).

[٤] سورة الأعراف: آية رقم (٥٣).

[٥] سورة النساء: آية رقم (٥٩).

[٦] المفردات في غريب القرآن، ص٣٠.

المطلب الثاني : التأويل اصطلاحاً .

أولاً: التأويل في اصطلاح السلف.

للتأويل في اصطلاح السلف معنيان[1]:

أحدهما: مرادف للتفسير وهو تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، وهذا ما كان يشير إليه الطبري في تفسيره للآية فيقول: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، وقال أهل التأويل كذا، واختلف في تأويل هذه الآية ونحو ذلك[2].

ومراده من جميع ذلك (التفسير)، ومنه قوله تعالى: ﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ﴾ [3] أي: تفسيره وفي هذا المعنى يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح. ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي.

ثانيهما: هو نفس المراد بالكلام؛ فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به. وهذا التأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج أي أن التأويل يكون من باب الوجود العيني الخارجي فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها ومثاله إذا قيله: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها.

وهذا المعنى هو الذي عنَتْه عائشة حيث قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم تكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهمّ اغفر لي يتأوّل القرآن"[4].

---

[1] مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ابن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،و الأكاليل في المتشابه والتأويل ٢٨٨/١٣ وما بعدها، وقضية التأويل الجَلِيْنْد، محمد السيد، الامام ابن تيمية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، القاهرة، ٢٠٠٠.، ص ١٤٦-١٤٧.

[2] جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، تحقيق: محمد واحمد شاكر، مطبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠،١٨٢/٣..

[3] سورة يوسف: آية رقم (٣٦).

[4] تريد: يتأول سورة النصر والحديث اخرجه البخاري، ابي عبدالله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، مكتبة دار السلام، الطبعة الثانية، الرياض، ١٩٩٩.كتاب الصلاة باب التسبيح والدعاء في السجود حديث رقم (٨٨٠)، و مسلم، ابي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الرياض، ٢٠٠٠.؛ كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، حديث رقم (١٠٨٥)، ابن ماجه، ابي=

وبناء على ما تقدم يكون التأويل بهذا المعنى هو حقيقة الشيء.

ثانياً: أما معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين فقد اتخذ مفهوماً اكثر تحديداً بعد عصر السلف، حين اتجه العلماء نحو تعقيد القواعد، ووضع الحدود والضوابط الدقيقة، بغية استنباط الأحكام من النصوص، وفهم مقاصد الشرع، وتحقيق أهداف الشريعة، فنهجوا في مفهوم التأويل نهجاً أكثر تحديداً مما كان عليه سابقاً.

وقد عُرِّف التأويل عند علماء الأصول بتعريفات متعددة متقاربة من بعضها إلى حد ما، وإليك بعض ما قاله الأصولين في ذلك من أهم هذه التعريفات:

١- **تعريف امام الحرمين الجويني:** "قال: إنه ردُّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"[١].

٢- **تعريف الآمدي:** التأويل هو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع احتماله له، وأما التأويل الصحيح المقبول، فهو: حملُ اللفظ على غيرِ مَدلولهِ الظاهر، مع احتماله له بدليل يعضُدّه"[٢].

٣- **وعرّفه كل من الفخر الرازي والغزالي بقولها:** احتمال يعضده دليل، يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي يدل على الظاهر"[٣]. وقد اراد الغزالي بتأويل

=عبد الله محمد بن يزيد الربعي القزويني، سنن ابن ماجه، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز، دار السلام، الطبعة الأولى، الرياض، ١٩٩٩.؛ كتاب الصلاة باب التسبيح في الركوع والسجود، حديث رقم (٨٨٩)، أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الازدي السجستاني، سنن أبي داود، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، ١٩٩٩؛ كتاب الصلاة، باب الدعاء في الركوع والسجود، حديث رقم (٨٧٧) ، و النسائي، أبي عبد الرحمن احمد بن شعيب بن علي بن سنان، سنن النسائي، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، ١٩٩٩.؛ كتاب التطبيق، باب الدعاء في السجود، حديث رقم (١١٢٣).

[١] البرهان في أصول الفقه، الجويني، أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، حققه وقدمه ووضع فهارسه: د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، قطر، ١٣٩٩ هـ. ٥١١/١.

[٢] الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، سيف الدين ابي الحسن علي بن أبي علي بن محمد، ضبطه وكتب حواشيه: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.٥٠/٣.

[٣] المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ابي حامد محمد بن محمد، تقديم وضبط وتعليق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٩٨. ٧١٦/١، و الكاشف عن المحصول في علم الأصول، الأصفهاني، ابو عبد الله محمد بن عباد العجلي، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ=

(المؤول اليه) أي: المعنى الذي صُرفَ إليه الظاهر، وهو سائغ في عبارات القوم، فكثيراً ما يُطلق التأويل ويُراد به المؤول إليه"[١].

٤- **وعرّفه السرخسي في أصوله بأنه:** "تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد، أو ما هو تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الرأي"[٢].

٥- **أما الإمام الطوفي فقال فيه:** "هو صرف اللفظ عن ظاهرة لدليل يصير به المرجوح راجحاً"[٣].

٦- **عرفه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه:** "صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"[٤].

٧- **ونجد فيما اختاره الدكتور فتحي الدريني القول في تعريفه بأنه:** "تبيين إرادة الشارع من اللفظ، بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه، إلى معنى آخر يحتمله، بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد"[٥].

والمتبصِّر في هذه التعريفات يراها جميعاً تشترك في اعتبار التأويل مخالفة للأصل؛ لأنه أخذ الاحتمال المرجوح عند البعض، وبغير الظاهر حسب عبارة البعض الآخر. لذلك اقتضى الأمر ضرورة استناد التأويل إلى دليل ذو دلالة أقوى من دلالة الظاهر توجب صرفه عنه إلى غيره. وهذه القوة في الدليل لا تكون إلا بغلبة الظن عند المجتهد التي تتحصل بالقرائن.

=عادل احمد عبد الموجود، ومنشورات محمد علي بيضون، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٨ ٢٣٠/١.

[١] الإحكام للآمدي ٤٩/٣.

[٢] أصول السرخسي ، السرخسي، ابو بكر محمد بن احمد بن سهل، حقق أصوله وعلق عليه: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧. ١٢٨/١.

[٣] شرح مختصر الروضة، الطوفي، نجم الدين ابو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧. ٥٥٨/١.

[٤] رسالة التاج والاكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، شيخ الاسلام احمد، مجموع فتاوى: جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي، مطابع الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ ٢٨٨/١٣.

[٥] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الدريني، محمد فتحي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بيروت – دمشق، ١٩٩٧.، ص ١٦٧.

*** مناقشة هذه التعريفات:**

*** تعريف الجويني:**

الملاحظ على تعريف إمام الحرمين الجويني أنه تعريف يتناول التأويل المطلق غير المقيّد بماهيّة الدليل الذي على أساسه يتم صرف اللفظ عن ظاهره وكأنه يعتبر مجرد احتمال صرف اللفظ عن ظاهرة يكفي دون اعتبار للدليل. وهذا ما دعانا للقول بأنه يتناول مطلق التأويل في تعريفه. على الرغم من عدم اغفاله له في التطبيق والحكم على التأويلات الفاسدة من الصحيحة ويشهد لما قلناه ما ذكره صاحب جمع الجوامع بشرح المحلى في هذا الشأن[١]، حيث ان المتتبع لردود الجويني على بعض التأويلات الفاسدة يجد عدم اغفاله لضرورة وجود دليل للتأويل حتى يكون مقبولا، مع أنه لم يشترطه ضمن تعريفه.

إلا أنه لابد من القول بأن في التعريف دور لأن التأويل والمآل هما مادة واحدة، وكذلك في التعريف غموض بحيث لا يفهم إلا بعد الشرح والتطويل[٢] وهذا لا يتفق مع شروط التعريف الصحيح بأن يكون جامعاً مانعاً – والله تعالى أعلم –.

*** تعريف الغزالي:**

إن تعريف الإمام الغزالي للتأويل تم نقده من قبل الآمدي حتى أنه أورد عليه بعض الملاحظات منها أن التأويل ليس هو الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هو ذات حمل اللفظ عليه وبينهما فرق واضح، لذلك كان من ابن الحاجب انه عقب على تعريف الغزالي بالقول: "وهو ضعيف لان الاحتمال ليس بتأويل[٣]. وورد على التعريف أيضاً أنه غير جامع لأفراد المعرّف لأنه يخرج منه التأويل بدليل الغزالي. وما ورد على تعريف الغزالي بالطبع يرد أيضاً على تعريف الفخر الرازي الذي شاركه التعريف بذات اللفظ.

---

[١] أصول الفقه بشرح المحلى، السبكي، عبد الوهاب بن علي، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨. ٨٨/٥.

٢ دلالة الكتاب والسنة على الاحكام من حيث البيان والاجمال أو الظهور والخفاء، عزام، عبد الله، دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، جدة، ٢٠٠١.، ص ٥٩٧.

[٣] مختصر المنتهى الاصولي ويهامشه حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية السيد الشريف الجرجاني،ابن الحاجب، جمال الدين ابو عمرو عثمان بن عمر، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت – لبنان، ١٩٨٣. ١٦٩/٢.

*** تعريف السرخسي:**

قام تعريف السرخسي على اعتبار اي تعيين لأحد المحتملَين في المشترك تأويلاً، وليس هذا ما قال به الأصولين[1]. لأن كلا المعنيين في المشترك يتساويان في الدلالة عليهما، والتأويل اسناد للمرجوح بدليل، وحال التساوي في الدلالة لا يُتصور وجود الراجح والمرجوح.

*** تعريف الإمام الطوفي:**

تعريف الامام الطوفي لم يذكر ما إذا كان الاحتمال المرجوح يحتمله ظاهر اللفظ أم لا[2]. وهذا يخلّ بركن من أركان التأويل الصحيح ويؤكد فقدان شرط من أهم شروط النص محل التأويل وهو قابلية ظاهر النص للاحتمال المرجوح.

وما قيل في تعريف الإمام الطوفي يقال في تعريف ابن تيمية أيضاً.

*** تعريف الدكتور فتحي الدريني:**

يلاحظ على تعريف د. الدريني التكرار الزائد إذ لا حاجة لذكر قوله "تبين ارادة الشارع من اللفظ، لأن الأخذ بالمعنى المرجوح بعد ترجيحه بالدليل يجعل ارادة الشارع بنية من اللفظ، كما لا حاجة لذكر قوله "المتبادر منه" لأن ظهور المعنى لا يكون إلا بتبادره إلى الذهن[3].

وبهذا نخلص إلى القول مطمئنين باختيار تعريف الآمدي ليكون تعريفاً معتمداً لنا في هذا البحث إن شاء الله.

ويجدر بنا في هذا المقام أن نأتي بما قاله صاحب التعريف في تخريج تعريفه حيث قال: "وإنما قلنا (حمل اللفظ على غير مدلوله) احترازا عن حمله على نفس مدلوله، وقولنا (الظاهر منه) احترازاً عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر، فإنه لا يسمى تأويلاً.

---

[1] انظر ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول، الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق وتعليق: ابي حفص سامي بن العربي الاصري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، سعد بن ناصر الشثري، مؤسسة الريان ودار الفضيلة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت والرياض، ٢٠٠٠. ٧٥٦/٢.

[2] التأويل بين ضوابط الاصوليين وقراءات المعاصرين، بويداين، ابراهيم محمد طه،– دراسة اصولية فكرية معاصرة، اصلا رسالة ماجستير في الدراسات الاسلامية، منشورات جامعة القدس، اشراف: أ.د.حسام الدين عفانة، ٢٠٠١.

[3] المرجع السابق.

وقولنا (مع احتماله له) احترازاً عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، فإن لا يكون تأويلاً صحيحاً. وقولنا (بدليل يعضده) احتراز عن التأويل من غير دليل فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً. وقولنا (بدليل يعم القاطع والظني) وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النص ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهراً لا غير"[1].

المبحث الثاني : مشروعية التأويل وضوابطه.

المطلب الأول : التأويل في الحديث

إن ما ينطبق على معاني التأويل في القرآن كما اسلفنا ينطبق على معانيه التي جاءت في الحديث النبوي الشريف :

ومنها ما ورد من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه – قال لما نزلت هذه الآية :﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾[2] شقّ ذلك على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أيُّنا لم يظلم نفسه ؟ فقال رسول الله ﷺ: ليس كما تظنون إنما هو كما قال لقمان ﴿ وَإِذۡ قَالَ لُقۡمَٰنُ لِٱبۡنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾[3] [4]

فالصحابة رضوان الله عليهم فهموا الآية على ظاهرها وعمومها بل إنهم فسروها بما يقتضي هذا الظاهر العام ، وهو مطلق الظلم إلا أن رسول ﷺ أول لهم وبين أن المراد من الظلم هو المعنى الخاص وهو الشرك ، أي أنه صلى الله عليه وسلم صرف هذا اللفظ الظاهر"الظلم" عن عمومه إلى معنى آخر خاص ومرجوح وهو " الشرك " مستدلاً على ذلك بما جاء في الآية في سورة لقمان .

ومن التأويل في الحديث أيضاً ما جاء عن الرسول ﷺ في تأويله للرؤى وتفسيرها ونذكر على سبيل التمثيل لا الحصر ما رواه مسلم من حديث أنس بن مالك – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ : رأيت ذات ليلة فيما يرى النائم كأنا في

---

[1] الإحكام للآمدي ٣/٥٠.

[2] سورة يوسف: آية رقم (٨٢).

[3] سورة لقمان: آية رقم (١٣).

[4] صحيح البخاري بشرح العسقلاني ١٢/٣٠٣.

دار عقبة بن رافع فأتينا برطب من رطب ابن طاب فأولت الرفعة لنا في الدنيا والعافية في الآخرة وأن ديننا قد طاب"[1].

فتأويله ﷺ هنا للرؤيا هو تفسيره لها، فقد طاب الإسلام وكمل ونال المسلمون الرفعة في الدنيا.

المطلب الثاني : الصحابة والتأويل

إن بيان مراد الشارع من الكلام أو تفسيره قد يكون بما يدل عليه ظاهر اللفظ وقد يكون بما يخالف الظاهر، إذن فلا بد من وجود دليل يوجب الصرف وهو التأويل، وهو لا يخرج عن كونه تفسيراً ما دام أنه يوصل إلى مراد الشارع وبيان مقصوده الصحيح من الخطاب الكريم.

والمتأمل في أي خلاف في المسائل الفقهية يجد أنه ناتجٌ عن تأويلٍ من أحد الطرفين المختلفين لآيةٍ قرآنيةٍ غيرِ قطعيةِ الدلالةِ، أو حديث ثابت عن النبي ﷺ، ولا يقتصر هذا الخلاف بين الصحابة رضوان الله عنهم بعد وفاة النبيﷺ بل كان موجوداً وهو بين ظهرانيهم ، ومن أمثلة ذلك حادثة اختلافهم في صلاة العصر يوم بني قريظة فقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قال: قال النبي –صلى الله عليه وسلم– يوم الأحزاب: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي –صلى الله عليه وسلم–، فلم يعنف واحداً منهم [2] .أو اختلاف عمر وعمار في كيفية طهارة الجنب بالتيمم كما ورد عن عبد الرحمن بن أبزى قال : جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال : إني أجنبت فلم أصب الماء ، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب : أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت فأما أنت فلم تصل وأما أنا فتمعكت في التراب فصليت فذكرت للنبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنما كان يكفيك هكذا فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه[3] .

---

[1] . صحيح مسلم بشرح النووي الإمام مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، ٣١/١٥ .

[2] صحيح البخاري بشرح العسقلاني ٤٠٧/٧،

[3] نفس المصدر ١/ ٤٤٣.

فأصل الخلاف الفقهي لا يتأتى لو أخذ الناس كلهم بدلالة ظاهر اللفظ فقط، وهذا غير ممكن لأنه لا يكون إلا في القطعيات، ويتضح هذا أكثر إذا رجعنا إلى كتب أسباب الخلاف الفقهي، وهو نابع من طبيعة اللغة العربية واحتمال ألفاظها للمعاني المتعددة، فأحدهم يأخذ بعموم اللفظ، وآخر يقول بتخصيصه، والتخصيص كما سنعلم نوع من أنواع التأويل، بل هو أكثرها شيوعاً.وبعضهم يقول بإطلاق اللفظ ويذهب المخالف إلى القول بالتقييد، وذلك نوع تأويل، وثالث يحمل اللفظ على الحقيقة، وصاحبه يحمله على المجاز، ورابع يفهم الأمر – سواء من الكتاب او السنة – على أنه للندب، وآخر يفهمه على أنه للوجوب. ومنهم من يفهم النهي – سواء من الكتاب او السنة – للحرمة، وآخر يظنه للكراهة.

ولو نظرت إلى أسباب اختلاف الصحابة في الفروع ومن بعدهم التابعين ثم مجتهدي المذاهب لرأيت أن عامة اختلافهم يؤول إلى أحد أنواع التأويل التي ذكرت، وخصوصاً النوع الأول وهو الخلاف في العموم والخصوص.

و أخرج الإمام الترمذي عن أسلم أبي عمران التجيبي " قال كنا بمدينة الروم فأخرجوا إلينا صفاً عظيماً من الروم،فخرج إليهم من المسلمين مثلهم أو أكثر، وعلى أهل مصر عقبة بن عامر وعلى الجماعة فضالة بن عبيد، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله يلقي بيده إلى التهلكة، فقام أبو أيوب فقال: يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل، وإنما أنزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار، لما أعز الله الإسلام وكثر ناصروه، قال بعضنا لبعض سراً دون رسول الله ﷺ : إن أموالنا قد ضاعت، وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه، فلو أقمنا في أموالنا، فأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله تعالى على نبيه – عليه الصلاة والسلام – يرد علينا ما قلنا ﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [1] ، فكانت التهلكة الإقامة على الأموال و إصلاحها وتركنا الغزو، فما زال أبو أيوب شاخصاً في سبيل الله حتى دفن في أرض الروم " [2]

[1] سورة البقرة: آية رقم (١٩٥).

[2] جامع الترمذي، الترمذي، ابي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، اشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض – السعودية ، ١٩٩٩. ٢١٢/٥.وقال حسن غريب صحيح..

فحقيقة الفهم الخاطئ هنا أنهم حملوا النهى عن الإلقاء باليد إلى التهلكة قائم على النّهي المطلق الذي يقتضي حرمة كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الهلاك حتى لو كان ذلك في الجهاد في سبيل الله وهو فهم مغلوط وخاطئ ، والصحيح أن ما من شأنه تعريض النفس للخطر محرم إلا في الجهاد في سبيل الله، واستثناء الجهاد هنا ونفي الإطلاق، مفهوم من الوقوف على سبب النزول الذي بينه لهم الصحابي الجليل أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه، فقوله لهم "تتأولون" أي تفسرونها تفسيراً خاطئاً.

إذن فإن أبا أيوب صرف اللفظ عن معناه الظاهر الراجح المفيد لإطلاق تحريم المخاطرة إلى معنى كان مرجوحاً، وهو جواز المخاطرة في سبيل الله لدليل هو وقوفه على سبب النزول، وحقيقة التأويل هنا هي تقييد المطلق.

المطلب الثالث: بين التفسير والتأويل

اختلف المفسرون فيما بينهم وبين الفقهاء حول علاقة التفسير بالتأويل، وفي تحديد النسبة بينهما، أهما مترادفان؟ أم لكل معناه اللغوي والاصطلاحي؟

وحَرّيٌ بنا القول بأن هذا الاختلاف نتجت عنه أقوال كثيرة لأهل العلم نعرضها كما يلي:

الأول: إنهما بمعنى واحد فهما مترادفان. وهذا ما نراه ونلمسه بما في بطون الكتب من نصوص لقدماء المفسرين حيث يسوون بين التفسير والتأويل. وهذا المعنى أشرنا له عندما ذكرنا معاني التأويل في اصطلاح السلف ووقفنا على ما أراده الطبري من التأويل في خلال تفسيره للآيات[1].

[1] وللاستزادة في الوقوف على بيان هذه الفروق انظر البرهان في علوم القرآن، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، خرج احاديثه وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ٢٠٠١. ١٤٩/٢، و الاتقان في علوم القرآن،السيوطي، جلال الدين، حققه وعلق عليه وعمل فهارسه: عصام فارس الحرستاني، خرج أحاديثه: محمد ابو صعليك، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨. ٣٨١/٢، و مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمد عبد العظيم، تحقيق: بديع السيد اللحام، دار قتيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠١. ٤٨٢/١، و التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، محمد بن أحمد، تنقيح وضبط: د. عبد الله الخالدي، دار الارقم بن ابي الارقم، بيروت – لبنان. ١٥/١، و التفسير والمفسرون، الذهبي، محمد حسين، مكتبة وهبة للنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة – مصر، ١٩٨٩. ٢٠/١–٢٣، و إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، عبد المهيمن، أحمد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الاسكندرية، ٢٠٠١. ص ٤٠ وما بعدها.

وبهذا المعنى استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دعا لابن عباس بقوله: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) ونجد ابن عباس حين يقرأ قوله تعالى:﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[1] يقول: "أنا ممن يعلمون تأويله" ومراد ابن عباس تفسيره وبيانه[2].

الثاني: إن التفسير اعم من التأويل، فالتأويل أخص؛ فكثير ما يستعمل التفسير في غريب الألفاظ كبيان البحيرة، والسائبة، أو في تبين مراد الشارع وتفسير المجمل، نحو قوله تعالى:﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[3]، وإما في كلام متضمن لقصة ولا تمكن تصوره إلا بمعرفتها نحو ﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾[4].

أما التأويل: فإنه يُستعمل مرة عاماً ومرة خاصاً نحو: الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق.

وتارة في جحود الباري خاصة، وقد يكون التأويل في لفظ مشترك بين معانٍ مختلفة، نحو: لفظ (وجد) المستعمل في الوجدُ والوجُود.

الثالث: التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة وإما مجازاً، كتفسير الصراط: بالطريق، والصيَّبْ: بالمطر. والتأويل: هو تفسير باطن اللفظ، فهو إذا: إخبار عن حقيقة المراد. والتفسير: إخبارٌ عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشفُ عن المراد، والكاشف دليل، مثاله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ﴾[5]، تفسيره: أنه من الرّصدْ يقال رَصَدتُه: رقبتُهُ والمرصادُ (مِفْعالٌ) منه، وتأويله: التحذير بأمر الله، والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة.

الرابع: التفسير: القطع بأن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا تفسيرٌ بالرأي، وهي المنهيٌّ عنه. والتأويل:

---

[1] سورة آل عمران: آية رقم (٧).

[2] الامام ابن تيمية وقضية التأويل، ص ٤٤.

[3] سورة البقرة: آية رقم (٤٣).

[4] سورة البقرة: آية رقم (١٨٩).

[5] سورة الفجر: آية رقم (١٤).

ترجيح أحد المحتملات من دون القطع والشهادة على الله[1]. وبناء على هذا القول تكون النسبة بينهما التباين.

الخامس: التفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية شرحها وشأنها وقصتها، أما التأويل فهو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط. وفي هذا المعنى ذكر ابن جُزَيْ الغرناطي القول الثالث من الفرق بين التفسير والتأويل وعلقّ عليه بأنه هو الصواب[2].

السادس: التفسير هو ما يتعلق بالمأثور – أي بالرواية – أما التأويل فهو ما يتعلق بالدراية – أي الرأي والاستنباط – لذا قيل: "التفسير للصحابة والتأويل للعلماء". وذلك لأن الصحابة شاهدوا التنزيل وعرفوا أسباب النزول فهم لا يتكلمون إلا عن علم. وأما التأويل فهو قول بالرأي وبيان ما يحتمله الكلام[3]. وبذلك لا يتصور مع التفسير شك أما التأويل فهو ما يثبت بغالب الرأي مع الشك[4].

السابع: التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة والتأويل هو: بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة.

مما تقدم يترجح لدى قول المتأخرين الذي يعتبر التفسير غير التأويل لما ورد من جملة الأقوال السابقة التي تفرّق بين مدلول كلمة (تفسير) ومدلول كلمة (تأويل)، على الرغم مما ورد على ألسنة بعض المفسرين من استعمال لفظ (التأويل) الذي اريد به التفسير. لكننا نقول أن هذا أمر ممكن أن يُقبَل في عصر السلف، أما بعد هذا العصر فلا يمكننا تصور قبوله.

وكيف لنا ان نثبت اعتبار الترادف بين اللفظين وكل منهما علم خاص بذاته يختلف عن غيره ماهية ومضمونا، بل وأكثر من ذلك فلم نجد بين أهل الفن من المفسرين قديما أو حديثاً خالف القول بأهمية وضرورة التفسير كعلم من أهم علوم

---

[1] الاتقان في علون القرآن ٣٨١/٢.

[2] التسهيل لعلوم التنزيل ١٦/١.

[3] دلالة الكتاب والسنة على الاحكام من حيث البيان والاجمال أو الظهور والخفاء، ص ٦٠١ نقلاً عن تفسير روح المعاني للألوسي.

[4] الاسرار في الأصول والفروع في تقويم ادلة الشرع، الدبوسي، ابي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، دراسة وتحقيق، د. محمود توفيق العواطلي، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون والمقدسات الاسلامية، الطبعة الاولى، عمان – الأردن، ١٩٩٩.: ١٣٨/١.

القرآن الكريم أما التأويل كما نتناوله أصوليا فإننا نجد الكثير ممن يعتبر عرضه على الأبواب الأصولية باعتباره مبحثاً من مباحثها أمرا يستحق فاعله اللوم الشديد لأنه ليس من أصول الفقه في شيء بل هو كلام في الخلافيات[1] لا غير. فكيف لنا بعد كل هذا أن نقول بالترادف بين التفسير والتأويل؟! وما هو سبيلنا تجاه وقوف أهل العلم أمام كثير من النصوص مكتوفي الأيدي حيث لا نستطيع تفسيرها ولا تأويلهما إذ لنا بالترادف؟! فهذا طريق شائك وَعِر يضعنا في ضيق من الوقت والمكان للتعامل مع روح النصوص الشرعية، تعاملا من شأنه الابتعاد التام عن مرونة الشريعة ونصوصها إلى حرج نحن مأمورون برفعه – والله تعالى أعلم – .

المبحث الثالث : مجالاته و أدلته و شروطه .

المطلب الأول: مجالات التأويل

في هذا المبحث سنتناول إن شاء الله الحديث عن مجال التأويل أي الدائرة التي تتسع أو تضيق لاستيعاب التأويل وماهيته في عناصرها. والنص الديني يتنوع في محتواه ليشمل نوعين من النصوص:

أولهما: النصوص التي تتناول الفروع.

ثانيهما: النصوص التي تتعلق بالأصول.

أما النوع الأول (الفروع) فنقصد بها تلك الأحكام التكليفية العملية. وهذه النصوص هي ميدان ومحل وفاق من قبل أئمة اهمل العلم على جواز دخول التأويل عليها[2]، ذلك لأن هذه النصوص تتعامل مع كلام الله عز وجل وكلام المصطفى عليه

---

[1] هذا ما ورد على لسان ابن السمعاني حيث أنكر على إمام الحرمين ادخاله لهذا الباب في أصول الفقه وقال: (ليس هذا من أصول الفقه في شيء، إنما هو كلام يورد في الخلافيات). قال الشوكاني: (وهذا الكلام يقضي من قائله العجب إذ أن هذا الباب يبنى عليه أغلب مسائل الفقه. ونقل عن ابن برهان قوله: (وهذا الكلام يقضي من قائله العجب إذ أن هذا الباب يبنى عليه أغلب مسائل الفقه. ونقل عن ابن برهان قوله: (وهذا الباب انفع كتب الأصول وأجلّها ولم يزل الزال إلا بالتأويل الفاسد). انظر: ارشاد الفحول ٢/٧٥٤-٧٥٥.

[2] البحر المحيط في اصول الفقه، الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، ضبط نصوصه وخرج احاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان ، ٢٠٠٠. ٣/٢٨، ارشاد الفحول ٢/٧٥٦، الموافقات ٣/٣٢٥، وما بعدها، و تفسير النصوص في الفقه الاسلامي (دراسة مقارنة)، صالح، محمد أديب، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٦٤. ص ٢٦٥، البرهان في أصول الفقه ١/٥١٤، وما بعدها، المستصفى ١/٧١٧ وما بعدها، شرح مختصر=

الصلاة وافضل التسليم لتقدم خلاصة نتاج هذا التفكير في النصوص الشرعية الربانية بعد عمليات مستفيضة من الاجتهاد والاستنباط للوصول إلى أحكام تتعلق بأفعال وارادات المكلفين الذين يُلقى على عاتقهم مسؤولية وواجب العمل بمضمون هذه الأحكام انقياداً وطاعة لله عز وجل، فلا عجب إذا أن يختلف هذا النتاج عن ذلك تبعا لاختلاف الافهام والمدارك مما يترتب عليه تفاوت في الأحكام التي هي ثمة وحصيلة هذا النتاج أو ذاك. مع إدراكنا ووعينا التام أن التأويل في أمثالها من النصوص ضرب جليل الشأن من الاجتهاد فيها، ولولا هذا الاجتهاد لما اتسعت مثل هذه النصوص لاستيعاب ما استجد من حوادث ونوازل مستجدة اتقضتهما ظروف العصر وتغير الأحوال، فكان الاجتهاد فيها ضرورة حتمية، والتأويل من مسلتزمات هذه الضرورة عملاً بمقتضى القاعدة التي تنص: (ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب).

وأما النوع الثاني (الأصول)، فهي ما يبحث في العقائد وأصول الديانات وصفات الباري جل شأنه وعلا.

وقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة مذاهب[1]:

الأول: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجري على ظاهرها ولا يؤول شيء منها، وهم المشبهه.

الثاني: أنّ لها تأويلاً، ولكنا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[2] وقد نسبه ابن برهان إلى السلف.

الثالث: أنها مؤولة. وقد عاد ابن برهان ونسب المذهب الثاني والثالث إلى الصحابة وأبطل الأول.... ونقل المذهب الثالث عن علي وابن عباس وابن مسعود وأم سلمة رضي الله عنهم أجمعين.

أما نحن فلعل لسان حالنا يقر اعترافاً وتأكيداً لما قد يعتبر منهاجاً يقتدى في هذا الأمر، وهو ما نقله ابن القيم عن ابن سريج الشافعي قوله:

=الروضة ٥٦٠/١، و روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل،ابن قدامة، موفق الدين ابي محمد عبد الله بن احمد المقدسي، ومعها نزهة الخاطر العاطر، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، الرياض – المملكة السعودية، ١٩٨٤. ٣١/٢.

[1] انظر المراجع السابقة جميعها.

[2] سورة آل عمران: آية رقم (٧).

(وفي الآي المتشابهة في القرآن نقبلها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نجملها على تشبيه المشبهين، ولا نزيد عليها ولا ننقص منها، ولا نفسرها ولا نكفيهما ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية، ولا نشير إليهما بخواطر القلوب، ولا بحركات الجوارح بل نطلق ما أطلقه الله عز وجل ونفسر ما فسره النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون والأئمة المرضيون من السلف المعروفين بالدين والأمانة، ونجمع على ما أجمعوا عليه ونمسك عما أمسكوا عنه.

ونسلم الخبر الظاهر والآية الظاهرة تنزيلها لا نقول بتأويل المعتزلة والأشعرية والجهيمة والملحدة والمجسمة والمشبهة والكرامية والمكيفة بل نقبلها لا تأويل ونؤمن بها لا تمثيل، ونقول الإيمان بها واجب ... والقول بها سنة... وابتغاء تأويلها بدعة)[1].

المطلب الثاني :أدلة التأويل

الأدلة التي قد تكون مستنداً للتأويل هي إما أدلة نقلية أو عقلية وفي هذه السطور سأتناول التأويل وأدلته من الأمثلة التوضيحية لتقريب المنشور على القارئ:

فأقول الدليل الأول : التأويل بدليل النص

والتأويل بدليل النص تكلم عليه الأصولين في "المخصصات" أو "مباحث" التخصيص" إذ أن تخصيص العام وتقييد المطلق كما سبق هو تأويل لذلك العام والمطلق.

والنص المخصص – المؤول – قد يكون دليلا من القرآن أو من السنة، ثم السنة قد تكون قولية أو فعلية أو تقريرية، وقد يكون تخصيص القرآن بالقرآن أو بالسنة.

وليس القصد هنا الشرح والتفصيل، وإنما مجرد التمثيل لدليل التأويل."فأما تخصيص القرآن بالقران فمتفق عليه بين العلماء إلا من شذ، والدليل على جوازه هو وقوعه، ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾[2] دل بعمومه على حرمة نكاح المشركات بمن فيهن الكتابيات، ثم جاء قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ

[1] الإكليل في المتشابه والتأويل، مجموع الفتاوي ٢٩٤/١٣.

[2] سورة البقرة: آية رقم (٢٢١).

ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾ [1] مخصصا للآية الأولى ودالا على استثناء الكتابيات العفيفات من التحريم"[2].

والذي أوجب هنا حمل العام على الخاص – وهو نوع تأويل – هو التعارض الظاهري بين النصين، أحدهما عام والآخر خاص، فإذا تعذر الجمع بين حكيمهما، فإما أن يعمل بالعام أو الخاص، فان عمل بالعام لزم منه ابطال الدليل الخاص مطلقاً، ولو عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العام مطلقا، لامكان العمل فيما خرج عنه، فكان العمل بالخاص أولى لأنه عمل بالدليلين، ولأن الخاص اقوى في دلالته، وأغلب على الظن، لبعده عن احتمال التخصيص، بخلاف العام فكان أولى بالعمل[3].

وكذلك يجوز أن يؤول القرآن ويخصص عمومه بالسنة إذا كانت متواترة بلا خلاف، وأما لو كانت السنة من اخبار الآحاد فالراجح جوازه[4].

ومثاله قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾[5].في عام استحقاق كل الأولاد، إلا أنه خص بمن عدا القاتل بدليل الحديث (القاتل لا يرث)[6].

ومثال التخصيص القرآن بالسنة الفعلية لقوله تعالى:﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ﴾[7] فهو عام في وجوب الجلد على كل زان، إلا أنه قد خص بالزاني البكر دون المحصن، بدليل ما تواتر عنه صلى الله عليه وسلم من رجم المحصن.

وكذلك اجازوا تخصيص عموم القرآن بالسنة التقريرية فقالوا: تقرير النبي صلى الله عليه وسلم لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفاً للعموم، وعدم انكاره عليه، مع

---

[1] سورة المائدة: آية رقم (٥).

[2] الأحكام للآمدي ٤١٣/٢.

[3] المصدر السابق ٤١٣/٢.

[4] نفس المصدر ٤١٦/٢، و أثر الاختلاف في القواعد الاصولية في اختلاف الفقهاء، الخِنّ، مصطفى سعيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢.، ص ٢٠٩.

[5] سورة النساء: آية رقم (١١).

[6] انظر، المحصول في علم اصول الفقه، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، دراسة وتحقيق، د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢. ٨٥/٣ والحديث أخرجه بهذا اللفظ عن ابي هريرة الترمذي في سننه ٤٢٥/٤، وقال عنه بأنه لا يصح أي بهذا اللفظ وقال: وعله.

[7] سورة النور: آية رقم (٢).

علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه، مخصص لذلك العام عند الأكثرين، خلافا لطائفة شاذة.

ودليل ذلك أن تقريره له عليه، دليل على جواز ذلك الفعل له، وإلا كان فعله منكراً، ولو كان كذلك لاستحال من النبي صلى الله عليه وسلم عنه وعدم النكير له.

هذا مع أن "التقرير لا صيغة له، غير أنه حجة قاطعة في جواز الفعل، نفيا للخطأ عن النبي صلى الله عليه وسلم، بخلاف العام، فإنه ظني مختمل للتخصيص، فكان موجبا لتخصيصه"[١].

وقد يأتي نص ما مطلقاً، فيأتي نص آخر يقيده، والسبب واحد لأن المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل– وهو المقيد – آت بالجزء لا محالة فهو عمل بالدليلين، ولا عكس، ولكنهم اختلفوا في الحكمين المتماثلين إذ أطلق أحدهما وقيد الآخر، وسببهما مختلف ومثاله: تقييد الرقبة في كفارة القتل الخطأ بالايمان، وإطلاقهما في كفارة الظهر، والقول المعتدل – وهو مذهب المحققين منا أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد"[٢].

وقد يأتي نص يدل ظاهره – حقيقته – على معنى، فيدل دليل آخر على وجوب أو ترجح حمله على المجاز ومثاله الحديث (الجار أحق بسقبه)[٣]، فالجار في هذا الحديث يحمل على الشريك مجازاً.

لأن "الجار" لفظ يحتمل معنى الشريك في لغة العرب، إلا أنه احتمال ضعيف بعيد فلما ورد حديث صحيح قوي صريح يؤيد هذا المعنى الضعيف رجح هذا الاحتمال على الظاهر وهو المعنى الحقيقي للجار وهو الحديث (إذا وضعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)[٤]، وبهذا يتبين مدى أهمية اشتراط القوة في دليل التأويل، وذلك احترازاً من اللعب بالنصوص، واسقاط دلالاتها بالاحتمالات المجردة فهي لا شيء.

وقد يكون دليل التأويل قرينة متصلة بالنص ذاته ومثاله الحديث (العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه) إذ استدل به الشافعي على جواز الرجوع في الهبة، لأن

---

[١] الأحكام للآمدي ٢/٤٢٠-٤٢٢، المحصول ٣/٨٥.

[٢] المحصول ٣/١٤٢-١٤٥.

[٣] صحيح البخاري، بشرح العسقلاني ٤/٤٣٧.

[٤] صحيح البخاري، بشرح العسقلاني، ٤/٤٣٦.

الكلب يجوز له الرجوع في قيئه ولا يحرم عليه، فلما ناقشه في ذلك الإمام أحمد وكان رأيه التحريم، استدل على حرمته بالقرينة في صدر الحديث وهي الرجوع في الهبة مثل سوء نفاه صاحب الشرع فقدم على قياس الشافعي[1].

الدليل الثاني : التأويل بدليل الاجماع .

إن الإجماع دليل قاطع ولو قلنا بقبول تأويل سوغه الاجماع لاثبتنا أن ما هو من النصوص غير قاطع، فإذا نقل الاجماع المخالف للعموم في بعض الصور، علمنا أن أهل الإجماع ما عدلوا عن عموم النص إلا لاطلاعهم على دليل مخصص وإن لم يبينوه لنا، وإلا كان اجماعا منهم على الخطأ وهو مخالفة للنص، وهذا ممتنع.

وذلك كما لو اجمعوا على ترك العمل بنص خاص فإنه لابد أن يكون لاطلاعهم على ناسخ يكون الاجماع معرفا للناسخ لا انه هو الناسخ.

وكذلك الحال هنا فإن المخصص ليس هو الاجماع ذاته، بل أنه كاشف عن مخصص ومعرف له، لا أنه هو المخصص بذاته[2].

وأما الاجماع الثابت المنقول فلا يجوز تأويله وتخصيصه لا بالقرائن ولا بالسنة ولا معارضتها بهما، لانه يستحيل انعقاد الاجماع أساسا على خلاف النص، حتى لو كان خبر آحاد.

قال الرازي "وأما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة المتواترة فإنه غير جائز، للاجماع، ولان اجماعهم على الحكم العام – مع ما سبق المخصص – خطأ، والاجماع على الخطأ يجوز[3].

---

[1] شرح مختصر الروضة ٥٥٦/١، ٥٦٤، ٥٦٦، والحديث بهذا اللفظ أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عباس انظر: صحيح البخاري، بشرح العسقلاني ٢٣٥/٥، وانظر نصب الراية لاحاديث الهداية مع حاشيته النفيسة المهمة بغية الالمعي في تخريج الزيلعي، الزيلعي، جمال الدين ابو محمد عبد الله بن يوسف، تحقيق، محمد عوامة وحسن عجبي، دار القبلة للثقافة الاسلامية، جدة، ١٩٩٧. ١٢٦/٤.

[2] المسودة في اصول الفقه، آل تيمية، شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد بن أحمد الحراني ومجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد اله بن الخضر وشهاب الدين ابو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام وتقي الدين ابو العباس احمد بن عبد الحليم، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ١٩٧٦ص ١٢٦، والأحكام للآمدي ٤١٩/٤.

[3] المحصول ٨١/٣، وانظر ،شرح مختصر الروضة ٥٥٥/٢.

وبهذا نخلص إلى ان القول بتأويل مبناه الاجماع لا يتصور لأن الاجماع لابد له من دليل مستند الاجماع هو ما يمكن التأويل عليه وليس ذات الاجماع.

الدليل الثالث: التأويل بدليل القياس .

ما قلناه في التأويل الذي دليله الاجماع نستحضره بقولنا كذلك في التأويل الذي دليله القياس أيضاً. وأما ما يقال من كلام الأصوليين في أن عماد القول بالتأويل من القياس هو تخصيص عموم النص بالقياس من حيث الجواز وعدمه على رأيين ودون داع لذكر أدلة الرأيين وعرضهما ها هنا أقول حتى من قال بجواز تخصيص العموم بالقياس اثبته في القياس الذي علته منصوص عليها دون غيره، وهذا ما أكده لنا وصرح به كل من الرازي[1] والشاطبي. فنجد في الموافقات بعد أن ذكر الخلاف في تخصيص العموم بالقياس يقول: "والمختار أنه إذا كانت العلة الجامعة ثابتة بالتأثير، أي بنص أو اجماع، جاز تخصيص العموم به وإلا فلا، وذلك لأن العلة المؤثرة نازلة منزلة النص الخاص، فكانت مخصصة للعموم كتخصيصه بالنص"[2]. إذا عدنا في ذلك إلى تخصيص العام وتقييد المطلق من النصوص وهو من التأويل في النصوص ولم يعد القياس بذاته أي اعتبار من اعتبارات خارجا عن دليله المستند إليه.

الدليل الرابع: التأويل بدليل العرف

نقصد في هذه السطور أن نلمّ بمدى سلطان العرف في تأويل النصوص الشرعية وصرف حكمها الذي أفادته عن ظاهره تخصيصاً أو تقييداً. الخ من صور التأويل.

لكننا ابتداء يجب أن نتعرف على النصوص والألفاظ التي خصصها الفقهاء بالعرف وأمثلتهم وقواعدهم التي ساقوها لاعتبار العرف وتخصيص النصوص به، وبالتتبع لتلك الأقوال تبين لنا أن هذه النصوص والألفاظ لم تخرج عن نوعين :

النوع الأول : نصوص الشارع الحكيم من القرآن والسنة، وهي التي تنشىء الأحكام الشرعية ابتداء، وتأويلهما بالعرف له قواعد وضوابط معنية.

النوع الثاني : ونصوص اخرى هي ألفاظ المكلفين التي ينشئون بها التزاماتهم الشرعية والمدنية، والتي لم تكن لازمة لهم أصلا كالوصية واليمين والنذر والطلاق... الخ،

---

[1] المحصول ٣/١٠١.

[2] الموافقات ٣/٤٢٦-٤٢٧.

وهذه لها قواعد وشروط غير تلك. وإنه من الطبيعي أن تنزل الفاظهم على ما يعنونه وما يقصدونه حسب عرفهم العملي الجاري وحسب لغاتهم ولهجاتهم وعاداتهم في الخطاب. وبالتالي يختلف الحكم المترتب على اللفظ حسب اختلاف مدلول اللفظ ومعناه زماناً ومكاناً. وذلك هو بالضبط ما يعرف عند الأصوليين بتحقيق المناط، فهو تنزيل للفظ المكلف على واقعة الصحيح، وليس هو من باب التخصيص ولا التأويل.

لذلك كان "النظر الفقهي في حكم هذا العرف اللفظي ومدى سلطانه ان كل متكلم يحمل كلامه في لغته وعرفه، فينصرف إلى المعاني المقصودة بالعرف حين يتكلم، وإن خالفت المعاني الحقيقية التي وضع لها اللفظ في أصل اللغة"[1]. ومثال العرف اللفظي[2]: بيع الثماء على اشجارها بلفظ "التضمين والضمان" في البلاد الشامية في العصر الحاضر لأنه العرف اللفظي السائد اليوم بين أهل البساتين فيقول البائع: شمنتك. ويقول المشتري: ضمنت. مع أن التضمين والضمان في لسان الشرع معناهما الالزام والالتزام بقيمة المتلفات ونحوها. إلا أن العرف الطارئ قد نقل هذه اللفظة إلى معان أخرى، صارت هي الحقيقة العرفية المقصودة باللفظ مقابل الحقيقة اللغوية.

فلو صرت الكلام إلى حقيقة اللغوية دون العرفية التي هي معناه في عرف المتكلم، لترتب عليه الزام المتكلم في عقوده واقراره وحلفه وطلاقه وسائر تصرفاته القولية، بما لا يعنيه هو ولا يفهمه الناس من كلامه.

ومن هنا جاءت القاعدة "يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه، وان خالف كلام العرب وكلام الشارع"[3].

ومن خلال تحليل المثال السابق أصوليا يتبين لنا أن الحكم الشرعي للضمان باقٍ لم يتغير بتغير العرف، وهو وجوب ضمان المتلف أو قيمته، بغض النظر عن

---

[1] المدخل الفقهي العام، الزرقا، مصطفى أحمد، دار القلم، دمشق، ١٩٩٨. ٨٤٩/٢،و مجموعة رسائل ابن عابدين، ابن عابدين، محمد امين بن عمر، المكتبة الهاشمية، دمشق، ١٩٠٧، رسالة نشر العرف فيما بين من الاحكام على العرف ١١٢/٢.

[2] التأويل بين ضوابط الاصوليين، ص ١٢٣.

[3] رسالة نشر العرف، ١٣٣/٢، ١٤٤، و الاشباه والنظائر على مذهب ابن حنيفة النعماني، ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد، تحقيق، عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٨.، ص١٠١،و المدخل الفقهي العام ٨٤٩/٢.

الزمان والمكان والأحوال والعوائد، فهو حكمٌ مطلق غير مقيد بشيء من هذه المتغيرات.

وإنما الذي تغير هو الدلالة اللغوية لِلَفظَة الضمان، فتُوسع استخدامها لتعني بيع الثمار. مع بقاء معناها اللغوي والشرعي الأصلي. وبعبارة أخرى إن الذي تغير هو مناط الحكم ومحله، فأصبح حكم الضمان معلوما شرعا لا ينطبق على ما صار يسمى "ضمانا" في العرف الحاضر، لأنه حقيقة كل منهما تختلف عن الأخرى، فالأول هو بدل المتلف، والثاني بمعنى البيع أو الكراء.

على أن تغير مناط الحكم لم ينسخ أو يبدل أو يغير الحكم الأصلي الشرعي للضمان، وكل ما في الأمر أن "التضمين" المعاصر اصبح يدخل تحت مسمى آخر هو البيع، لا تحت الضمان الشرعي الذي تكلم عنه الفقهاء في مصنفاتهم.

فهل يصح أو يعقل أن يقال بعد هذا أن حكم الضمان قد تغير بتغير الزمان؟ وهذا التحليل يسري على عشرات الأمثلة التي يذكرها الفقهاء في البناء على العرف. وهي كلها تظهر أن العرف هو مناط الاحكام ومحلها لا مصدرها، وكيف يكون محل الحكم مصدر له؟

فالعبرة دائماً هي للمعنى العرفي حين التكلم، وحسب ما يعنيه اللفظ عند المخاطبين تثبت الاحكام والالتزامات الشرعية وفقه وعلى ومقتضاه[1].

ولأجل ايضاح هذا المعنى يقول ابن عابدين في رسالته نشر العرف في ابتناء بعض الأحكام على العرف "لغة هذا الزمان الملحونة صارت لغة أخرى لا يقصدون غيرها، فحمل كلامهم على غير لغتهم صرف له إلى غير معناه، ولا يجب مراعاة الالفاظ اللغوية والقواعد العربية إلا في القرآن والحديث[2].

أما نصوص الشرع من القرآن والسنة فإنها تنزل على الواقع – العرف القولي والعملي – الذي قارنها وقت نزولها، فتفهم وتفسر حسب العرف اللغوي والعملي الذي كان سائداً ابان تنزل الشرائع أي حسب أساليب العرب ومعهودهم في كلامهم وخطابهم، وحسب الاستعمال الشرعي الخاص لبعض الالفاظ كالصلاة والصيام والحج، التي أصبح لها معان شرعية.

---

[1] انظر المراجع السابقة.

[2] نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف، لابن عابدين ضمن مجموعة رسائله ١٣٧/٢.

ولم يقل أحد من الاصوليين أو الفقهاء أن نصوص القرآن والسنة تحمل على الاعراف المتجددة بعد انقضاء عصر النبوة أو تفسر بحسبها؛ بل ان عباراتهم وأمثلتهم شاهدة على أن الألفاظ والنصوص التي تحمل على الأعراف الحادثة المتجددة وتأول بها هي الألفاظ المكلفين وعقودهم، وأن حقيقة ذلك هو تحقيق مناط، وتسمية ذلك الحمل تخصيصاً وتأويلا هو من باب الاصطلاح ليس إلا.

وهذا يبين الاجتهاد الفاسد الذي وقع فيه كثير من أهل الاجتهاد اليوم، حيث حملوا كلام العلماء المتضمن اعتبار العرف وحمل الألفاظ عليه وتغير الفتاوي بحسبه على النصوص الشرعية الثابتة من القرآن والسنة التي تحمل فقط على عرف العرب وعادتهم في الخطاب وقت نزول التشريع.

ومع ذلك فقد اشترط العلماء للعرف حتى يصلح لتأويل أو تخصيص الفاظ المكلفين وحتى يصح حملها عليه أربعة شروط[1].

١- أن يكون العرف مطردا أو غالبا.

٢- أن يكون قائما عند انشاء تلك التصرفات (الألفاظ والعقود) (أي عرفا مقارنا).

٣- وأن لا يعارض العرف تصريح بخلافه.

٤- أن لا يكون في اعتبار العرف تعطيل لنص ثابت أو لأصل قطعي في الشريعة.

فإذا تخلف أحد هذه الشروط بطل اعتبار العرف، ولم يجز حمل ألفاظ المكلفين وتصرفاتهم عليه. وكذلك إذا كان النص الشرعي من قرآن وسنة خاصا فإنه لا يعارض ولا يؤول بالعرف سواء كان العرف خاصا أو عاما مقارنا أو حادثا.

كما كان الجاهلين متعارفين على التنبي مثلا وأجراء النبوة الحقيقية فيه، فنهى عنه القرآن بخصوصه، فان هذا العرف عندئذ لا اعتبار له ولا قيمة، فهو عرف مرفوض وباطل، ويجب تغييره لا اقراره، ولا يجوز القضاء به بحال، سواء أكان العرف خاصا أو عاما، وسواء أكان حادثا بعد ورود النص أو قائما من قبل.

---

[1] المدخل الفقهي العام ٨٦٩/٢-٨٧٩، و موسوعة القواعد الفقهية، الغزي، محمد صدقي ابو الحارث، الطبعة الثانية، مكتبة التوبة، ٢٠٠٠. ٢١٥/٢، رسالة نشر العرف ١١٣/٢.

وذلك أنه لما صادم العرف ارادة الشارع الخاصة، في موضوع ما، أصبح الفقيه المكلف بتطبيق الشرع بين أمرين اثنين:

إما أن يعمل بالعرف، وهذا اهمال تام لنص الشارع، وذلك لا يسوغ إلا في احوال الاضطرار الطارئ لأن الشارع نفسه قد شرع الاهمال المؤقت في الاحوال الاضطرارية .

وإما أن يعمل بالنص ويهمل العرف، وهذا الذي يجب المصير اليه.

فمن البدهي أن الشريعة الزامية، ولم تشرع الا لتنفذ نصوصها وتحترم، فلا يجوز تعطيلها بالتعامل على خلافها، والا لما يبق للتشريع معنى[1]. والاعراف منها الحسن ومنها القبيح، والمرجع في تمييز الحسن من القبيح فيها انما هو امر الشارع ونهيه، لأنه يزن الامور من جميع نواحيها.

"فالعرف إنما يعمل في حدود الحرية التي تركها الشرع للمكلفين في ميادين الاعمال والالتزامات ون الحالات التي تولى فيها الشارع بنفسه تحديد الأحكام على سبيل الالزام، وإلا لأمكن أن تقلب الاعراف على الزمن اسس التشريع كلها رأسا على عقب، فتنقرض الشريعة بتاتا، وتصبح اثرا بعد عين.

"فالنص الخاص الآمر هو المعتبر المحترم" ولو صادمه عرف عام، فلا يعتبر أي عرف أو اتفاق على خلافه[2]. ولذلك قال ابن عابدين في رسالته "إن العرف إذا صادم النص من كل وجه فإنه لا يخصص النص ولو كان عام"[3].

ويستثنى من القاعدة السابقة، ما إذا كان النص نفسه حين صدوره عن الشارع مبنيا على عرف قائم، ومعللا به، فان النص عندئذ يكون عرفيا، فيدور حكمه مع العرف، ويتبدل بتبدله.

ومثال ذلك أنه قد ورد النص عن النبي صلى الله عليه وسلم في ستة أصناف من الأموال الربوية، ومنها القمح أنه يجب التساوي في بعضها بالوزن وفي بعضها بالكيل، فذهب جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة إلى انه يعتبر في خصوص هذه الأشياء المقياس الذي ورد النص به أبداً، ولا عبرة لتبدل العرف فيه، ففي مبادلة القمح مثلا

---

[1] المدخل الفقهي ٨٨٠/٢.

[2] المرجع السابق ٥١٣/٢.

[3] نشر العرف ١١٤/٢.

بالقمح يجب التساوي كيلا لا وزنا، ولو تعارف الناس بيعه بالوزن كما في زماننا اليوم، لأن هذا نص خاص بالمقياس الربوي في هذه الأصناف، فلا يعتبر العرف على خلافه.

ولكن ذهب أبو يوسف صاحب أبي حنيفة إلى أن المقياس المعتبر حتى في تلك الأشياء هو المقياس العرفي، وانه يتبدل بتبدل العرف، كما في سائر الأموال الربوية الأخرى التي لم يرد نص خاص بشأن مقياسها.

ويقول: إن النص في مقياس تلك الأصناف الستة معلل بالعرف: (فإنما ورد النص بلزوم التساوي فيها كيلا أو وزنا، لأن هذا مقياسها المتعارف عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلو كان العرف فيها على مقياس آخر لورد النص معتبرا فيها ذلك المقياس الآخر[1].

وهذا في الحقيقة لا يعد تخصيصا للنص بالعارف الحادث، بل كل ما في الأمر ان النص الشرعي معلل بعلة تغيرت، والعلة هنا هي: العرف الجاري، فإذا تغيرت التي بني عليها فإن الحكم يتغير، لأن الحكم كما هو مقرر يدور مع علته وجوداً وعدماً.

ولذلك أقول : إن فتح باب تعليل النصوص بالأعراف والعادات والأحوال بدون قيود وضوابط يقضي في النهاية إلى تبديل الشريعة ونسخها، لأن أهل الاهواء والبدع لن يتورعوا عن تعليل النصوص الخاصة القطعية بالعرف ليتوصلوا بذلك إلى اسقاط الواجبات واستحلال المحرمات، ولذلك كان لابد من ثبوت العلة بطريق معتبر.

الدليل الخامس : التأويل بدليل المصلحة

بما أن التأويل لا يُلجأ إليه إلا عند التعارض، فهل تصح معارضة النصوص الشرعية بالمصالح؟

وبعبارة أخرى : هل يصح تخصيص وتأويل النص الشرعي بالمصلحة؟ وما هي تلك المصالح التي يجوز التأويل بها ؟ هي المصالح العامة أم الفردية ؟

بعد أن نجيب على هذه الأسئلة سوف تتضح لنا حقيقة التأويل بدليل المصلحة.

لابد أن نؤكد أنه لا أحد يقول بعدم جواز اعتبار ووضع كل ما من شأنه أن يحقق مصلحة للناس أما بجلب منفعة او دفع مضرة فيما لا يعارض نصا شرعياً.

---

[1] انظر، المدخل الفقهي العام ٢/٨٨٤-٨٨٦.

وانما البحث والاشكال فيما عارض من المصالح نصا او قاعدة شرعية، ولو من بعض الوجوه. فإذا تعارضت المصالح والأدلة الشرعية، فهنا تأتي مهمة التأويل واشكاله، فهل تقدم المصلحة على النص، فيكون تخصيصا وتأويلا لعموم النص بالمصلحة، ام تقدم النص ونلغي المصلحة؟

وحتى نزيد هذا الكلام المجرد وضوحا لابد من ذكر بعض الأمثلة على تعارض المصالح مع النصوص الشرعية وتحليلها اصوليا، ومن ذم الخروج برأي سديد في هذا الأمر.

وقد ابلغ الغزالي في المستصفى عندما عرض هذا الاشكال على الامثلة مبينا ما كان بين المصالح والنصوص من شأن التعارض لذلك سأذكر مثلا مما سابقه للتوضيح.

فأقول: قال الغزالي: "الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين: فلو كففنا عنهم لصدمونا، وغلبوا على دار السلام، وقتلوا كافة المسلمين.

ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضا، فيجوز أن يقول قائل "هذا الاسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشارع[1].

فهنا تعارضت المصلحة، وهي حفظ دار السلام وحفظ ارواح المسلمين عامة مع النصوص القاضية بعصمة دم المسلم وحرمة اراقته – الاسارى – مع انعدام دليل شرعي في هذه المسألة بالخصوص.

ولنا أن نقول:

تعارضت المصلحة، وهي حفظ دار الاسلام بما فيها، مع مفسدة وهي قتل جماعة من المسلمين الابرياء – الاسارى – أو تعارضت مفسدتان وهما ترك الكفار يستبيحون دار الاسلام قتلا ونهبا وافسادا، او قتل عدد من المسلمين الابرياء.

فلاشك في جواز بل وجوب ترجيح المصلحة العامة العليا، وهي حفظ دار الاسلام بمن فيها، على قتل جماعة وعدد محدود منهم، مع أن قتل مسلم بريئ، لا عهد به في الشرع، وليس من دليل خاص يجيزه، ولكنه جار على قواعد الشرع واصوله

[1] المستصفى ١/٤٢٠.

العامة للأسباب السابقة، والقواعد الفقهية تؤيده مثل "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" و"يختار اهون الشرين" و"إذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" ويتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام[1]. فكان هذا تاويلا وتخصيصا لعموم النصوص المحرمة لقتل المسلم، وهي قطيعة بالمصلحة.

ومما سبق نستطيع أن نقارب عملية تأويل النصوص بالمصالح مقاربة لا تكاد تبعد كثيرا بل هي تطابق إلى حد ما، ما يكون من ابواب الترجيح الاصولي لقضية كلية على قضية جزئية. لا سيما وان هذه المصلحة ضرورية قطعية، كلية لا تعارض مقصود الشرع وراجحة على المصلحة المتحققة من تطبيق النص بذاته. لأنها – أي المصلحة – كانت مضمون المعاني التي دلت عليها نصوص جزئية عديدة وتواردت عليها حتى كادت أن تكتسب وصف القطعية، هذا من جهة. اما من جهة أخرى، فلنا أن نقول: أن حقيقة النظر في مآلات الافعال هي نظر الى المصالح أو المفاسد المترتبة على تلك الافعال، ولذلك كان التأويل بدليل المصالح هو تأويل بدليل النظر في مآلات الأفعال وهو معتبرٌ شرعا.

المطلب الثالث: شروط التأويل

حتى يكون الحكم أو المعنى المستنبط صحيحاً مقبولاً، لابد أن تتوافر في عملية التأويل. التي ما هي إلا اجتهاد في نطاق محل التأويل – جملة من الشروط تشمل جميع أركان هذه العملية وأطرافها والتي تضم: المؤول وهو القائم بعملية التأويل، والنص أو اللفظ الذي هو مجالاً للتأويل، وأخيراً دليل التأويل أو مستنده.

وفي هذه السطور سأتناول إن شاء الله تلك الشروط بشيء من البسط والتوضيح:

الشرط الأول: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل.

وهذا لا يكون إلا فيما كان ظاهراً بالاحتمالات المرجوحة، لأن دلالته راجحة وظنية، فمن باب أولى أن لا تجوز معارضة الحكم والمفسر لأن دلالتهما على المراد قطعية. ولأن أقصى ما يفيده هذا الحكم المستنبط بالتأويل هو الظن، وهو لا يصلح للوقوف في وجه الأحكام، والمعاني التي تثبت بأدلة قطعية، وعليه فإن الأحكام

[1] المدخل الفقهي العام ٢/٩٧٧-٩٧٨.

والشرائع والعقائد التي ثبتت بدليل قطعي لا يجوز معارضتها بأحكام نثبت بأي ضرب من ضروب التأويل لأن الظني لا يترجح على القطعي[1].

الشرط الثاني: أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يؤول إليه

وهذه الاحتمالية لا تتأتى إلا بموافقة اللفظ لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع[2]. أما إذا كان المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه، ولا يدل عليها بوجه من وجوه الدلالة فلا يكون التأويل صحيحاً مقبولاً؛ لأنه في هذه الحالة يكون تحميل اللفظ ما لا يحتمله، وخروج عن سنن الشرع في لغته أو عادته، أو عرف استعماله.

وبناء على ما سبق فإن التأويل متصور فيما فيه تخصيصاً للعام، أو تقييداً للمطلق، أو صرفا للفظ من الحقيقة إلى المجاز أو للأمر من الوجوب إلى الندب أو الإباحة، أو للنهي من التحريم إلى الكراهية، وكل صرف لأي لفظ عن ظاهره الذي وضع له بحسب اللسان العربي هو نوع تأويل.

---

[1] اعتبر الحنفية في تقسيمهم للألفاظ الواضحة الدلالة التقسيم الرباعي التالي مرتبة أدنى درجة من الوضوح إلى أعلاها: الظاهر، النص، المفسر، المحكم. أما الجمهور فقد قسموا اللفظ باعتبار وضوح دلالته على المعنى إلى قسمين هما: الظاهر والنص. والنص عند الجمهور أوضح من الظاهر في الدلالة على معناه لذلك كانت مظنه التأويل عندهم في الظاهر دون النص. ولا يسعنا أن نتناول هذا التقسيم أو ذاك بعرض تفصيلي في هذا البحث فمن شاء له الوقوف عليها في مظانها من كتب الأصول المعبرة. انظر هذا الشرط وغيره من الشروط في البحر المحيط ٢٣/٣، و الحاج الحلبي، والتقرير والحبير على التحرير في اصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، ابن أمير، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٩. ١٩٧/١، ارشاد الفحول ٧٥٩/٢، تفسير التحرير ١٥٤/١، الاحكام للآمدي ٥٠/٣، و قواعد الاحكام في مصالح الانام، ابن عبد السلام، ابي محمد عز الدين عبد العزيز السلمي، دار المعرفة، بيروت – لبنان ١٠٠/١، دلالة الكتاب والسنة، على الاحكام، ص ٦٠٧، و اصول الفقه الاسلامي، الزحيلي، وهبة، دار الفكر، الطبعة الأولى، سورية – دمشق، ١٩٩٦. ٣١٤/١، و معايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين، الحسيني، ابي عمرو بن عمر بن عبد الرحيم بن حسن، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان ، ١٩٨٢.، ص٧٢..

[2] انظر المراجع السابقة. والاكليل في المتشابه والتأويل، مجموع الفتاوى ٢٩٥/١٣، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص ٢٦٨، البرهان في أصول الفقه ٥١٥/١، الامام ابن تيمية وقضية التأويل، ص ١٦٥، الموافقات ٣٢٥/٣.

فظاهر العام استغراقه لجميع أفراده ولا يجوز صرفه عن ظاهر بتخصيصه وقصره على بعض أفراده دون دليل راجح[١].

وظاهر الخاص دلالته على معنى واحد على سبيل الانفراد، كالأعلام والأعداد ولا يجوز صرفه عن ظاهر بتعميمه[٢].

وظاهر المطلق دلالته على فرد شائع في جنسه، فلا يجوز صرفه عن هذا الظاهر بتقييده وحصر دلالته على مدلول معين بدون دليل[٣].

وظاهر الأمر الوجوب أي وجوب فعل المأمور به، ولا يجوز صرف هذا الظاهر عن الوجوب إلى الندب أو الاباحة إلا بدليل[٤].

وظاهر النهي التحريم أو تحريم فعل المنهى عنه ولا يجوز صرف هذا الظاهر عن التحريم إلى غيره من دلالات النهي والأخرى كالكراهة إلا بدليل[٥].

والأصل في الألفاظ أنها على الحقيقة، أي ارادة ما وضع اللفظ في الاصل، ولا يصار إلى المجاز إلا بقرينة، لان المجاز بدل عن الحقيقة ولا يجوز العدول عن الأصل إلى بد له إلا بقرينة صارفة[٦].

ثم إن كل نوع من أنواع التأويل هذه قد يكون قريباً مقبولاً أو بعيداً مردوداً، ويعتمد ذلك على قرب الاحتمال المرجوح أو بعده، فإن كان الاحتمال قريبا كفى في اثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً في القوة، وإن كان الاحتمال بعيدا احتاج إلى دليل قوي ليجبر بعده، وذلك حتى يكون الأخذ بذلك الاحتمال المرجوح أغلب على الظن من مخالفة ظاهر الدليل[٧].

---

[١] المحصول على علم الأصول ٣٠٧/٢، الأحكام للآمدي ٢٨٦/٢.

[٢] الإحكام للآمدي ٢٨٦/٢.

[٣] المحصول ١٤١/٣، الإحكام للآمدي ١٠٢/٣.

[٤] المحصول ٤٤/٢، الآمدي ٢٠٧/٢

[٥] المحصول ٢٨١/٢، الإحكام ٢٨٤/٢.

[٦] المحصول ٣٥٤/١، الإحكام للآمدي ٤٠٨/٢.

[٧] المستصفى ٧١٨/١.

وكما ذكرنا في بداية الحديث عن هذا الشرط أن حقيقة اللفظ تكون لغوية وشرعية وعرفية، وفي مقابلة كل حقيقة مجاز[1]. وحتى نوضح ما جئنا به في هذا الشرط سنكتفي بضرب مثال على كل نوع من أنواع وصور المجاز.

أولها ما يتعلق بالمجاز اللغوي[2] فمثاله:

ما احتج به الشافعية على أن من وجد سلعته عند المفلس فهو أولى بها من سائر الغرماء[3]، لقوله صلى عليه وسلم: (أيما رجلٍ أفلسَ فصاحبُ المتاعِ أحقُّ بمتاعهِ إذا وَجَدَه بعينهِ)[4].

أما قول الحنفية: صاحب المتاع هو حقيقة فيمن المتاع بيده، وهو المفلس، ومجاز فيمن كانت بيده، لأن اطلاق اللفظ المشتق بعد ذهاب المعنى المشتق منه مجاز، ولذلك لم يطرد، ألا ترى أن من كان كافراً ثم أسلم فإنه لا يسمى كافراً، فدل على أن اطلاق اللفظ باعتبار الماضي مجاز.

---

[1] مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الاصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، التلمساني، ابي عبد الله محمد بن احمد الحسني، دراسة وتحقيق، محمد علي فركوس، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت – لبنان) والمكتبة المكية (السعودية – مكة المكرمة)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.، ص ٥١٥، و نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، تحقيق: د.شعبان محمد اسماعيل، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٩ ٢٠٧/١.

[2] انظر شرح الكوكب المنير،الفتوحي، محمد بن احمد بن عبد العزيز بن علي المعروف بابن النجار، تحقيق، د. محمد الزحيلي ونزيه حماد، جامعة ام القرى، الطبعة الثانية، السعودية – مكة المكرمة، ١٤١٥ هـ. ١٧٩/١، و شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الاصول،القرافي، شهاب الدين ابو العباس احمد بن ادريس، حققه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ١٩٧٣.، ص ٤٤، روضة الناظر وجنة المناظر ١٦٢/٢، الأحكام للآمدي ٢٣/١.

[3] انظر هذه المسألة في مفتاح الأصول إلى علم الأصول، ص٥١٦.

[4] الحديث صحح الحاكم في مستدركه ٥١/٢، ووافقه الذهبي، وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني، ابن حجر شهاب الدين ابو الفضل احمد بن علي الكناني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيت الافكار الدولية، الرياض، ٢٠٠٠. ٦٤/٥، حديث حسن يحتج بمثله" قلت: وقد اخرج نحوه الشيخان وأصحاب السنن وغيرهم بطرق صحيحة مع اختلاف في اللفظ ،انظر إرواء الغليل في تخريج احاديث منار السبيل، الألباني، محمد ناصر الدين، المكتب الاسلامي للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥,٥/٢٦٨-٢٧٣ .

والجواب عند الشافعية: أن الدليل دل على تعين مجاز، ألا ترى لو أريد به المفلس لم يكن لاشتراط التفليس معنى، ولقال: فهو أحق بمتاعه، فلما أتى في الحديث بالظاهر دون المضمر دل أنه أراد به غير ما يراد بالمضمر.

وأما المجاز الشرعي[1] فمثاله:

احتجاج الحنفية ومن موافقهم على انا الزنا يوجب حرمة المصاهرة، بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ ﴾[2]، فإن المراد به: ولا تطئوا من زنى بها الأب فهي موطوءة له فوجب أن يحرم وطؤها على الإبن.

فيقول الشافعية: إنما المراد به العقد، لأن النكاح حقيقة شرعية فيه، ومجاز شرعي في الوطء. فيجيب الحنفية على ذلك: بأن الوطء يتعين أن يكون هو المراد في الآية لقوله تعالى: (إلا ما قد سلف)، وذلك أن العرب كانت في الجاهلية تخلف الآباء في نسائهم، وإنما كانوا يخلفونهم في الوطء لا في العقد، لأنهم لم يكونوا يجدون عليهن عقداً، بل كانوا يأخذونهن بالأرث، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ﴾[3]، وأيضاً فقد قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[4]، والفاحشة: الوطء لا العقد.

وأما المجاز العرفي[5] فمثاله:

احتجاج المالكية على أن الظهار يلزم السيد في أمته بقوله تعالى: (الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ)[6]، والأمة من نسائنا.

---

[1] انظر ، شرح تنقيح الفصول، ٤٤،و حاشية العكار على جمع الجوامع ٨٧/٢، وشرح الكوكب المنير ١٨٠/١،و مفتاح الوصول، ص٥١٨.

[2] سورة النساء: آية رقم (٢٢).

[3] سورة النساء: آية رقم (١٩).

[4] سورة النساء: آية رقم (٢٢).

[5] انظر،شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤، و الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، الشافعي، احمد بن قاسم العبادي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٦. ٣٢٨/١، شرك الكوكب المنير ١٧٩/١.

[6] سورة المجادلة: آية رقم (٣).

ولقد قال الشافعية والحنفية: هذا اللفظ مخصوص في العرف بالزوجات، ولذلك قال تعالى: (قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ)[1]، والمراد بناء المؤمنين: الحرائر بالاتفاق[2].

والجواب عند المالكية ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية، فكان مفحوصاً بالزوجات، فلما نسخ ورجع إلى تحريم الاستمتاع، وكان الاستمتاع عاماً في الزوجات والاماء قبلت الأمة التحريم بالظهار كما تقبله الزوجة، ولذلك كان التحريم عاماً في الحرائر والأماءة[3].

الشرط الثالث: ان يستند التأويل إلى دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحاً على دلالة الظاهر الراجحة في الأصل[4].

وهذا من أهم شروط التأويل؛ لأنه كما قرر أئمة الشرع أن الأصل عدم التأويل، وأن التأويل خلاف الأصل، ولا يعدل عن الأصل إلى خلافة إلا بدليل. وهذا أمر متفق عليه وابانه كل من تكلم في التأويل[5]. وهذا يشير اشارة واضحة وصريحة على ضرورة وجود دليل التأويل، ومجرد تطرق الاحتمالات إلى ظواهر الالفاظ، من غير وجود أدلة تلزم بذلك غير مقبول، لأن كثيراً من الألفاظ يحتمل اكثر من معنى ولو جاز لنا ذلك لما استقام لنا استدلال بنص، ومن هنا كانت القاعدة تتجلى وضوحاً في القول: "أن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال)، وليس يعنينا هنا مطلق الاحتمال بل ذلك الاحتمال الناشئ عن دليل، وهو الاحتمال الراجح أو المساوي على الاقل.

---

[1] سورة الأحزاب: آية (٥٩).

[2] الجامع لاحكام القرآن، القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري، دار القلم، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٦. ٢٤٤/١٤.

[3] مفتاح الوصول، ص ٥١٩.

[4] انظر في هذا الشرط جميع المصادر السابقة.

[5] الآمدي ٧٤/٣، اصول الفقه الإسلامي، الزحيلي ٣١٥/١، و موقف المتكلمين من التأويل في الفكر الاسلامي،الثامر، قدور احمد، اصلا رسالة دكتوراة في الفلسفة، جامعة بغداد، اشراف: أ.د.ناجي التكريتي، ٢٠٠١. ص ١٩.

وها هو الامام الجويني يستحضر علة اشتراط اقتران التأويلات بأدلتها وهي؛ أن الظن الحاصل من ظاهر اللفظ الذي جاء به الوحي، ونصبه دليلا على مراد ارجح وأقوى من الظن الناتج عن الاحتمال الذي يقدره المؤول ويقيسه بظنه[1] وهذا ما صرح به ابن تيمية بقوله: "والتأويل يحتاج إلى دليل[2].

وهو أيضاً ما اشار إليه الشاطبي من أن التأويل لا يسلط على الدليل أساسا إلا لوجود معارض أقوى منه[3] أي وجود دليل أوجب هذا التأويل.

ويتفق الآمدي مع الجويني في اشتراطه كون دليل التأويل على ظاهر اللفظ المؤول، فهو يقول في صفة الدليل" ... وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر، راجعاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً؛ وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح، فغايته ايجاب التردد بين الاحتمالين على السوية، ولا يكون ذلك تأويلاً، غير أنه يكتفي بذلك من المعترض إذا كان قصده ايقاف دلالة المستدل، ولا يكتفي به من المستدل دون ظهوره، وعلى حسب قوة الوضوح وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل"[4].

والحق فيها (الفروع) أن يطلب الأرجح فالأرجح، (ولا شك أن الدليل الضعيف قد يقوى بغيره حتى يصبح أقوى مما كان راجحاً) وذلك أمر كما هو مشاهد في المحسوسات فهو متحقق في دلالات الألفاظ، فالمدلول المرجوح إذا عضد بدليل من الخارج فترجحا معاً على الظاهر كان ذلك قبولا بلا خلاف[5].

والاحتمال المرجوح المقابل للظاهر إذا كان بعيداً عن الإرادة، فيحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي، لتجبر قوة الدليل ضعف الاحتمال، والاحتمال القريب يكفيه دون ما يكفي الاحتمال البعيد ولكن بكل حال يجب أن يكون الدليل مقبولا لا

---

[1] البرهان في أصول الفقه ٣٣٨/١.

[2] الاكليل في المتشابه والتأويل ٢٨٨/١٣.

[3] الموافقات ١٠٠/٣.

[4] الأحكام للآمدي ٧٦/٣.

[5] شرح مختصر الروضة ٥٦٢/١.

بحيث يؤثر في ترجيح الاحتمال اياه على ظاهر اللفظ، وأما إذا كان الاحتمال وسط بين القوة والضعف احتاج إلى دليل وسط.

والغرض من دليل التأويل على الجملة، أن يكون بحيث إذا انضم إلى اللفظ المؤول رجحا على ظاهر اللفظ وقدما عليه[1].

وستتضح هذه المعاني أكثر – بإذن الله عند الكلام على أدلة التأويل واحداً واحداً. ومهما اختلف العلماء في كون هذا الدليل قوياً أو ضعيفاً فإنه من المقطوع به أنهم متفقون على أن التأويل بدون دليل أو بدليل مساو، فضلا عن ان يكون مرجوحا، هو إما تأويل فاسد أو لعب حسب عبارة صاحب جمع الجوامع[2].

الشرط الرابع من شروط التأويل: أن يكون المؤول اهلا للاجتهاد والتأويل، وإن لم تحقق فيه (أي في المجتهد المؤول) الشروط فتأويله باطل، لانه صادر عن غير ذي صفة، وهو كالقائل في القرآن برأيه فهو مخطئ. ولما كان التأويل صرف المعنى الظاهر الراجح الى المعنى المرجوح لوجود دليل يقتضي ذلك، فهو لذلك من صلب الاجتهاد في نطاق النصوص الشرعية بذاتها.

وبالتالي كانت الشروط التي اتفق علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم وازمانهم وامكنتهم على وجوب توافرها في كل من تصدة لاستنباط الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية من المجتهدين هي ذات الشروط التي يشترط توافرها في المؤول.

ولذلك رأيت ان اذكر الشروط التي وضعها علماؤنا لصحة الاجتهاد وارتضتها الأمة، ودلت عليها قبل ذلك نصوص الكتاب والسنة.

وهذه شروط المؤول أو المجتهد[3]:

١- الاحاطة بمدارك الأحكام وطرقها التي تدرك منها ويتوصل بها إليها: وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والأصول المختلفة فيها، لأن ذلك كله آلة للمجتهد في استخراج الحكم فوجب اشتراطه كالقلم للكاتب.

---

[1] المرجع السابق، ٥٦٢/١-٥٦٤.

[2] جمع الجوامع ٨٨/٢، والتيسير والتحرير ١٤٣/١.

[3] شرح مختصر الروضة ٧٥،٥٨٨/١، بتصرف، وانظر في شروط الاجتهاد المحصول ٢١/٦، والمستصفى ٣٥٠/٢، والموافقات ١٠٥/٤، والاحكام للآمدي ١٦٥/٤.

٢- المعرفة بالقرآن: ويجب عليه أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام، والصحيح أن أحكام الشرع، كما تستنبط من الأوامر والنواهي كذلك تستنبط من القصص والمواعظ ونحوها. فقَلَّ أن يوجد في القرآن الكريم آية الا ويستنبط منها شيء من الأحكام.

٣- المعرفة بالسنة: ويشترط أن يعرف من السنة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، ومقدار ما يجب من غير ذلك محصور بعدد، لأن استنباط الأحكام لا يتعين له بعض السنة دون بعض، بل قَلَّ حديث يخلو عن الدلالة على حكم شرعي، ويشترط له معرفة صحة الحديث، إما بالاجتهاد فيه، بأن يكون له من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف به صحة مخرج الحديث – أي طريقة الذي ثبت به، ومن رواية أي البلاد هو، أو أي التراجم، ويعلم عدالة رواته وضبطهم، وبالجملة يعلم من حاله وجود شروط قبوله وانتفاء موانعه، وموجبات رده. إما بطريق التقليد: بأن ينقله من كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته كالصحيحن وسنن ابي دواد ونحوها.

٤- المعرفة الناسخ والمنسوخ: ويشترط ان يعرف الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، لأن المنسوخ بطل حكمه، وصار العمل بالناسخ، فإن لم يعرف الناسخ من المنسوخ، افضى إلى إثبات المنفي ونفي المثبت، وقد اشتدت وصية السلف وعلماء أهل الفن واهتمامهم بمعرفة الناسخ والمنسوخ. ويكفيه من معرفة الناسخ والمنسوخ، أن يعرف أن دليل هذا الحكم غير منسوخ.

٥- المعرفة بالاجماع: ويشترط للمجتهد أن يعرف من الاجماع مسائله، ومباحثه مثل حجية الاجماع، وأن المعتبر فيه اتفاق المجتهدين، وانه لا يختص بالصحابة، وهل ينعقد الاجماع بقول الأكثر أم لا، والاجماع السكوتي ودلالته، وهل يجوز احداث قول ثالث إذا اختلف أهل العصر على قولين أم لا، واجماع أهل المدينة وحجيته، ومستند الاجماع واقسامه، ومنكر حكم الاجماع... الخ.

٦- المعرفة باللغة والنحو: ويشترط للمجتهد أن يعرف من النحو والصرف واللغة ما يمكنه من التمييز بين النصا والظاهر والمجمل، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص والمطلق والمقيد، ودليل الخطاب ومفهومه لأن بعض الأحكام يتعلق بذلك، ويتوقف عليه توقفا ضروريا، ولأن قسما هاما من أصول الفقه الذي به

يعرف كيف تستنبط الأحكام من أدلتها هو قواعد لغوية. وعلم تتعلق به الأحكام هذا التعلق – أي اللغة العربية – جدير أن يكون معتبرا في الاجتهاد، ويلحق بالعربية التصريف لما يتوقف عليه من معرفة ابنية الكلم والفرق بينها.

٧- تقرير الأدلة: ويشترط للمجتهد أن يعرف تقرير الأدلة وما يقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل، ووجه دلالته على المطلوب.

٨- وقد جعل الشاطبي من شروط الاجتهاد اللازمة فهم مقاصد الشريعة على كمالها ليعرف كيف يربط الجزيئات بالكليات، وكذلك معرفة عادات الناس وأعرافهم في ألفاظهم ومعاملاتهم[١].

٩- الاستعداد الفطري والملكة الفقهية: وقد أضاف بعض العلماء إلى كل ما سبق، ضرورة امتلاك المجتهد استعدادا فطريا وملكة فقهية، وذلك بأن يكون له عقلية فقهية مع لطافة ادراك وصفاء ذهن بصيرة، فقد يمتلك الانسان آلة الاجتهاد، وإذا عرضت له مسألة لم يستطع أن يجتهد فيها، كما إذا عرف اللغة وأوزان الشعر، ولم يتيسر له نظمه[٢].

فمن ملك هذه الأدوات وتشربت بها قريحته، كان مجتهداً لانه قد صار عنده قدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

ولذلك جاء تعريف بعض الأصوليين للاجتهاد بأنه : استفزاع الفقيه وسعه في استنباط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية. ومعلوم انه قيد يخرج غير الفقيه ممن يفتي من الحفظ إلى التلقين أو اخذا من الكتب وافواه المشايخ فهو مقلد لا مجتهد قال الشوكاني... وهو قيد "لابد منه، فان بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا[٣].

وهذه هي شروط المؤول التي لا بد منها قال الآمدي :وشروطه – التأويل – أن يكون المتأول اهلا لذلك[٤].

---

[١] انظر: الموافقات ١٠٥/٤.

[٢] الوجيز في اصول الفقه،زيدان، عبد الكريم، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، بيروت–لبنان، ٢٠٠٠.ص ٤٠٥.

[٣] ارشاد الفحول، ص٢٥٠.

[٤] الاحكام للآمدي، ٧٥/٣.

الشرط الخامس من شروط التأويل : أن يكون المعنى الذي يؤول إليه رجح من المعنى الظاهر الذي صُرف عنه: لان المعنى المؤوّل إليه أن لم يكن ارجح من معناه الظاهر فهذا يعني اننا صرفنا الكلام عن معناه الظاهر منه إلى معنى غير ظاهر يحتمله اللفظ مع وجود دليل يصيره مرجوحا أو مساوياً، وهذا فساد يقدح في صحة التأويل.

وما إلى ذلك الا لان الاحتمال المرجوح أو المساوي لا يعمل به حيث الظاهر راجح، والراجح محكوم به، ولا يقدح فيه نقيضه المرجوح، فإن حكم بالمرجوح أو المساوي فهو تأويل الفاسد.

الشرط السادس من شروط التأويل : أن لا يتعارض مع نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة .

لأن الاجتهاد هو عماد التأويل ومبناه كما ذكرنا آنفا، والاجتهاد لا يجوز فيما هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة من الامور. لا القطعي اقوى في دلالته على المراد على المراد من الظني، والاجتهاد ظني فلا يقوى على معارضة القطعي ومدلوله.

المبحث الرابع : أنواع التأويل

بعد أن اوضحنا بالبيان والتفصيل الشروط الواجب توافرها في التأويل حتى يعتبر صحيحاً، كان من الضروري الوقوف على انواع التأويل المختلفة. ونجملها في الأنواع الثلاثة التالية:

المطلب الاول : التأويل الصحيح

فهو ما كان احتماله قريبا ولذا فهو يترجح بأدنى مرجح. فلأنه قريب إلى الفهم، لا يحتاج إلى إعمال الذهن وإجهاد العقل من المجتهد سمي (القريب) ولانه استوفى جميع الشروط التي حتاجها التأويل على الصورة التي طلبها الشارع سمي (الصحيح).

ومن أمثلة التأويل القريب:

صرف "القيام" في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾[1] إلى العزم على القيام إلى أدائها، ووجه قرب هذا التأويل هو أن تقييد الوضوء بالقيام إلى الصلاة غير مراد قطعا فيرجع حمله على

[1] سورة المائدة: آية رقم (٦).

العزم[1]، ولأن الوضوء يكون عند العزم على القيام إلى الصلاة عادة وليس بعد القيام إليها.

ونحوه تأويل القراءة في قوله تعالى: " فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" بالعزم على الشروع فيها بدليل ان الاستعاذة لا تكون بعد الفراغ من القراءة بل عندهم الشروع فيها.

فهذه أمثلة على التأويل القريب المقبول وهي صرف للفظ من الحقيقة إلى المجاز.

المطلب الثاني : التأويل الفاسد

هو ما كان احتماله بعيدا ولذا لابد له من مرجح قوي. وفي هذا النوع قال السبكي: (فإن حمل لدليل فصحيح، او لما يظن دليلا ففاسد، ولا لشيء فلعب لا تأويل)[2]. وهذا يعني أن السبكي عنى بالتأويل الفاسد هو ما اعتمد فيه المؤول على شبهة دليل.وحقيقة هذا التأويل أنه يتضمن اشتراك اللفظ أو الحرف مما جعله محتملاً[3]، فلما لم يوجد دليل يؤيده فَسَد اذا صُرف به الكلام عن المعنى الظاهر؛ أو وجد دليلا صيره مرجوحا وهو ما لا حكم فيه. فان حكم به المجتهد ظناً منه أن الدليل قواه فصيره راجحا فسد. فهو في الغالب لم يخرج عن المقاصد الشرعية والمعاني اللغوية لكنه وقع مخالفا لامر الشارع فكان اجتهادا في حدود المأذون به. وإنما فساده في عدم الوصول إلى دليل يرجحه أو أن دليله جعله مرجوحا او مساويا. وكما قررنا آنفا في شروط التأويل[4] أن الاحتمال المرجوح أو المساوي لا يُعمل به لان الظاهر راجح، فإن حكم بالمرجوح أو المساوي فهو تأويل فاسد.

---

[1] جمع الجوامع بشرح المحلي ٨٨/٢.

[2] حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع للامام السبكي، العطار، حسن، وبهامشه تقرير الاستاذ الشربيني على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. ٨٨/٢، و البناني، عبد الرحمن بن جاد الله، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي، على متن جمع الجوامع ومعها تقرير الشربيني، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨. ٥٣/٢، الآيات البنيات ١٣١/٣.

[3] معايير التأويل والمتأولين ص٧١، و الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان. ٢١٦/١.

[4] انظر الشرط الخامس من شروط التأويل في هذا البحث.

ومن أمثلة التأويل البعيد (الفاسد):

تأويل الامساك في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان الثقفي وقد أسلم على عشرة نسوة" امسك أربعا وفارق سائرهن"[1] بابتداء النكاح وتجديده، وهو تأويل الحنفية، كان الرسول صلى الله عليه وسلم قال له: ابتدأ نكاحهن وأعقد عليهن من جديد، وهو تأويل بعيد، لأن الظاهر من لفظ الامساك هو استدامة واستصحاب الزواج، ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يذكر لغيلان شروط النكاح مع أن الحاجة تدعو إلى معرفة ذلك لقرب عهده بالاسلام إلى غير ذلك من القرائن الدافعة لهذا الاحتمال والتأويل البعيد[2].

ومنها: تأويل المرأة في قوله صلى الله عليه وسلم "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فان اشتجروا فالسلطان ولى من لا ولي له"[3]، بالمرأة الصغيرة، أو أنها وان كانت كبيرة فالمراد بها المكاتبة، أو أنه اراد ببطلان النكاح مصيره إلى البطلان غالبا، بتقدير اعتراض احد الأولياء عليها اذا زوجت نفسها من غير كفؤ.

قال الآمدي "وهذه تأويلات مما لا يمكن المصير إليها في صرف هذا العموم المقارب للقطع عن ظاهره وذلك لأنه صدر الكلام "بأي وما" في معرض الشرط والجزاء وذلك من أبلغ أدوات العموم، وأكده بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات وهو من أبلغ ما يدل به الفصيح على التعميم والبطلان. ومن جهة أخرى فإن الصغيرة لا يقال لها في عرف اللسان امرأة.

وأما حمله على الامة فيدرأه قوله "فان دخل بها فلها المهر بها استحل من فرجها" ومهر الأمة ليس لها بل لسيدها.

وأما حمله على المكاتبه فبعيد ايضا من جهة أنها بالنسبة إلى جنس النساء نادرة واللفظ المذكور من أقوى مراتب العموم وليس من الكلام العربي اطلاق ما هذا شأنه، وإرادة ما في غاية الشذوذ، ولهذا فإنه لو قال السيد لعبده "أيما امرأة لقيتها اليوم فأعطاها درهما" وقال انما اردت" امرأة مكاتبة كان منسوبا إلى الالغاز في القول وهجر الكلام.

وأما حمل بطلان النكاح على مصيره إلى البطلان فبعيد من وجهين:

---

[1] سنن الترمذي ٤٢٦/٣.

[2] الاحكام للآمدي ٧٦/٣.

[3] سنن الترمذي ٣٩٩/٣، وقال حديث حسن.

الأول: ان مصير العقد إلى البطلان من أندر ما يقع، والتعبير باسم الشيء عما يؤول إليه إنما يصح فيما إذا كان المآل اليه قطعا كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾[1] أو غالبا كما في تسمية العصر خمرا في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾[2].

الثاني: فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها" ولو كان العقد واقعا صحيحاً لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال[3].

المطلب الثالث : التأويل الباطل

وهو ما لا يحتمله اللفظ لعدم وضعه له وعدم العلاقة بينه وبين ما وضع له. لذلك كان بعض محققي الاصوليين معارضا لاعتبار وإدراج هذا النوع في أنواع التأويل[4]. لكننا قول أننا لا نرى خيرا أن نعتبر هذا النوع من أنواع التأويل واعتبارنا له هن إن كان فسيكون من أجل التنبيه على مدى خطورة هذا النوع. خاصة وإن تم استغلاله ممن ضلوا عن الحق واضلوا الاخرين ، وضعفوا الآراء لهم واصفين اياها بالبعد احيانا، وبالخروج عن الملة احيانا أخرى. وهذا موطن الخطورة والشبهة في هذا النوع من التأويل.

وبذا نقف على علة هذه التأويلات ، إنه الهوى الذي جعل اربابه يلوون اعناق النصوص حتى يخضعوها لما يوافق أهوائهم وينسجم مع بدعهم وما يدّعون. ﴿ وَإِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيقٗا يَلۡوُۥنَ أَلۡسِنَتَهُم بِٱلۡكِتَٰبِ لِتَحۡسَبُوهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ ﴾[5].

---

[1] سورة الزمر: آية رقم (٣٠).

[2] سورة يوسف: آية رقم (٣٦).

[3] الاحكام للآمدي ٨١/٣، وإنما ذكرته بطولة لجودة المثال في تمييز التأويل الصحيح من الفاسد، وانظر مزيدا من هذه الأمثلة في المستصفى ٣٩٠/١، جمع الجوامع ٨٨/٣، و الوجيز في اصول التشريع الاسلامي،هيتو، محمد حسن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٤. ص ٢٣٣.

[4] تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، أمير بادشاه، محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.١٤٤/١، التقرير والتجبير ١٥٢/١، و فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في فروع الحنفية، الانصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ٢٢/١٩٩٨,٢.

[5] سورة آل عمران: آية رقم (٧٨).

الخاتمة

بعد البيان لما يتعلق بشأن التأويل، تراكمت لدي قناعات كانت هي نتاج هذا البحث وخلاصته وهي:

١. أن التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له بدليل يعضده.

٢. أن التأويل والتفسير هما في النهاية مصطلحان لكلمتين يختلف مدلول كل منهما عن الاخرى.

٣. من علماء الاصول من أنكر إدخال مسألة التأويل في أصول الفقه، مع أن هذه المسألة يقوم عليها اكثر الفقه الاسلامي، وهي ثغرة ينفذ من خلالها اهل الباطل لينالوا من الاسلام بتأويلاتهم الباطلة، لذلك يتوجب الاهتمام بهذه المسألة لسد تلك الثغرة وإدراك ما لا يستدرك في استنباط الحكم الشرعي الا بالتأويل الصحيح.

٤. لا يجوز لنا أن نتناول النصوص الاصول من الشريعة بالتأويل، أما ما يتعلق بالفروع من هذه النصوص فهي ميدان ومجال التأويل والاجتهاد.

٥. أن التأويل هو نوع من أنواع الاجتهاد بل يمثل ذروة الاجتهاد الفقهي، ولذلك فلا يجوز شرعا أن يتصدى له أو يمارسه الا من امتلك حجة الاجتهاد والترجيح، فاجتهاد باطل مردود، لانه صادر عن غير ذي صفة.

٦. بما أن التأويل خلاف الاصل فلا يجوز اجراؤه الا بدليل شرعي معتبر راجح على الظاهر، فإذا أجري بغير دليل كان سعيا لابطال وتعطيل نصوص الشريعة.

٧. الأدلة المسوغة للتأويل إما نصية من القرآن أو السنة أو عقلية بشرط أن تتضمن مصلحة معتبرة دلت على اعتبارها نصوص شرعية.

٨. فإما تأويل النص بالاجماع فهو تأويل بالنص الذي كشف عن الاجماع لا بالاجماع ذاته، وكذلك شأن التأويل بالقياس.

٩. الامثلة التي ساقها الفقهاء كدليل على اعتبار العرف وتخصيصه للالفاظ والنصوص كلها تدور عن ألفاظ ونصوص المكلفين التي ينشئون بها التزاماتهم، ويكون الحكم بسبب ما تعنيه تلك الألفاظ في عرف أولئك الناس وبيئتهم، وبالتالي يختلف الحكم المترتب على ألفاظهم حسب ذلك العرف، وهو ما يعرف عند الاصوليين بتحقيق المناط.

١٠. أن حقيقة النظر في مآلات الأفعال هي نظر إلى المصالح والمفاسد المترتبة على تلك الافعال، ولذلك كان التاويل بدليل المصالح هو تأويل بدليل النظر في مآلات الافعال.

١١. أنواع التأويل: صحيح وفاسد وباطل. والباطل هو مناط الخطورة في التأويل لما يترتب عليه من ضرر وضلال.

وقبل أن يجف مداد القلم فإني ألهج إلى الله الدعاء والتضرع إلى رب السماء أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكون في ميزان حسناتي يوم القيامة يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم.

سبحانك اللهم وبحمدك، اشهد أن لا اله إلا انت، استغفرك وأتوب إليك.

وآخر دعوانا أن الحمد الله رب العالمين

المراجع

- ١- القرآن الكريم.

٢- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: د.شعبان محمد اسماعيل، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٩.

٣- الاصفهاني، اب عبد الله محمد بن عباد العجلي، الكاشف عن المحصول في علم الاصول، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل احمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٨.

٤- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج احاديث منار السبيل، المكتب الاسلامي للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥.

٥- الآمدي، سيف الدين ابي الحسن علي بن أبي علي بن محمد، ضبطه وكتب حواشيه: الشيخ ابراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٦- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٧- الانصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في فروع الحنفية، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٨.

٨- البخاري، ابي عبدالله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، مكتبة دار السلام، الطبعة الثانية، الرياض، ١٩٩٩.

٩- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي، على متن جمع الجوامع ومعها تقرير الشربيني، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

١٠- بويدين، ابراهيم محمد طه، التأويل بين ضوابط الاصوليين وقراءات المعاصرين – دراسة اصولية فكرية معاصرة، اصلا رسالة ماجستير في الدراسات الاسلامية، منشورات جامعة القدس، اشراف: أ.د.حسام الدين عفانة، ٢٠٠١.

١١- الترمذي، ابي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، جامع الترمذي، اشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض – السعودية ، ١٩٩٩.

١٢- التلمساني، ابي عبد الله محمد بن احمد الحسني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الاصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت – لبنان) والمكتبة المكية (السعودية – مكة المكرمة)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

١٣- ابن تيمية، شيخ الاسلام احمد، مجموع فتاوى: رسالة التاج والاكليل في المتشابه والتأويل، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي، مطابع الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـــــ.

١٤- آل تيمية، شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد بن أحمد الحراني ومجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد اله بن الخضر وشهاب الدين ابو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام وتقي الدين ابو العباس احمد بن عبد الحليم، المسودة في اصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ١٩٧٦.

١٥- الثامر، قدور احمد، موقف المتكلمين من التأويل في الفكر الاسلامي، اصلا رسالة دكتوراة في الفلسفة، جامعة بغداد، اشراف: أ.د.ناجي التكريتي، ٢٠٠١.

١٦- ابن جزي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تنقيح وضبط: د. عبد الله الخالدي، دار الارقم بن ابي الارقم، بيروت – لبنان.

١٧- الجَلَيَنْد، محمد السيد، الامام ابن تيمية وقضية التأويل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، القاهرة، ٢٠٠٠.

١٨- الجويني، ابي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه: د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، قطر، ١٣٩٩ هـــــ.

١٩- الحاج الحلبي، ابن أمير، التقرير والحبير على التحرير في اصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٩.

٢٠- ابن الحاجب، جمال الدين ابو عمرو عثمان بن عمر، مختصر المنتهى الاصولي ويهامشه حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية السيد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت – لبنان، ١٩٨٣.

٢١- الحسيني، ابي عمرو بن عمر بن عبد الرحيم بن حسن، معايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان ، ١٩٨٢.

٢٢- الخِنّ، مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الاصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢.

٢٣- ابي داود، سليمان بن الاشعث بن إسحاق الازدي السجستاني، سنن ابي داود، اشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، ١٩٩٩.

٢٤- الدبوسي، ابي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، الاسرار في الأصول والفروع في تقويم ادلة الشرع، دراسة وتحقيق: د. محمود توفيق العواطلي، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون والمقدسات الاسلامية، الطبعة الاولى، عمان – الأردن، ١٩٩٩.

٢٥- الدريني، محمد فتحي، المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بيروت – دمشق، ١٩٩٧.

٢٦- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة للنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة – مصر، ١٩٨٩.

٢٧- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم اصول الفقه، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢.

٢٨- الزحيلي، وهبة، اصول الفقه الاسلامي، دار الفكر، الطبعة الأولى، سورية – دمشق، ١٩٩٦.

٢٩- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في اصول الفقه، ضبط نصوصه وخرج احاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان ، ٢٠٠٠.

٣٠- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، خرج احاديثه وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ٢٠٠١.

٣١- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ١٩٩٨.

٣٢- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: بديع السيد اللحام، دار قتيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠١.

٣٣- زيدان، عبد الكريم، الوجيز في اصول الفقه، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، بيروت- لبنان، ٢٠٠٠.

٣٤- الزيلعي، جمال الدين ابو محمد عبد الله بن يوسف، نصب الراية لاحاديث الهداية مع حاشيته النفيسة المهمة بغية الالمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة وحسن عجبي، دار القبلة للثقافة الاسلامية، جدة، ١٩٩٧.

٣٥- السبكي، عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه بشرح المحلى، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.

٣٦- السبكي، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

٣٧- السرخسي، ابو بكر محمد بن احمد بن سهل، اصول السرخسي ،حقق اصوله وعلق عليه: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧.

٣٨- السيوطي، جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، حققه وعلق عليه وعمل فهارسه: عصام فارس الحرستاني، خرج أحاديثه: محمد ابو صعليك، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨.

٣٩- الشافعي، احمد بن قاسم العبادي، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ١٩٩٦.

٤٠- الشوكاني، محمد بن علي، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول، تحقيق وتعليق: ابي حفص سامي بن العربي الاصري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، سعد بن ناصر الشثري، مؤسسة الريان ودار الفضيلة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت والرياض، ٢٠٠٠.

٤١- صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الاسلامي (دراسة مقارنة)، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٦٤.

٤٢- الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: محمد واحمد شاكر، مطبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠.

٤٣- الطوفي، نجم الدين ابو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، شرح مختصر الروضة، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧.

٤٤- ابن عابدين، محمد امين بن عمر، مجموعة رسائل ابن عابدين، المكتبة الهاشمية، دمشق، ١٩٠٧.

٤٥- ابن عبد السلام، ابي محمد عز الدين عبد العزيز السلمي، قواعد الاحكام في مصالح الانام، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

٤٦- عبد الغفار، السيد أحمد، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٣.

٤٧- عبد المهيمن، أحمد، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الاسكندرية، ٢٠٠١.

٤٨- عزام، عبد الله، دلالة الكتاب والسنة على الاحكام من حيث البيان والاجمال أو الظهور والخفاء، دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، جدة، ٢٠٠١.

٤٩- العسقلاني، ابن حجر شهاب الدين ابو الفضل احمد بن علي الكناني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيت الافكار الدولية، الرياض، ٢٠٠٠.

٥٠- العطار، حسن، حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع للامام السبكي، وبهامشه تقرير الاستاذ الشربيني على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٥١- الغزالي، ابي حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الاصول، تقديم وضبط وتعليق: الشيخ ابراهيم محمد رمضان، دار الارقم بن ابي الارقم للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٩٨.

٥٢- الغزي، محمد صدقي ابو الحارث، موسوعة القواعد الفقهية، الطبعة الثانية، مكتبة التوبة، ٢٠٠٠.

٥٣- ابن فارس، ابو الحسن احمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.

٥٤- الفتوحي، محمد بن احمد بن عبد العزيز بن علي المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: د. محمد الزحيلي ونزيه حماد، جامعة ام القرى، الطبعة الثانية، السعودية – مكة المكرمة، ١٤١٥ هـــــ.

٥٥- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مصور عن طبعة شركة مصطفى البابي الحلب، نشر دار الجيل، بيروت – لبنان، ١٩٥٢.

٥٦- ابن قدامة، موفق الدين ابي محمد عبد الله بن احمد المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل، ومعها نزهة الخاطر العاطر، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، الرياض – المملكة السعودية، ١٩٨٤.

٥٧- القرافي، شهاب الدين ابو العباس احمد بن ادريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الاصول، حققه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ١٩٧٣.

٥٨- القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري، الجامع لاحكام القرآن، دار القلم، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٦.

٥٩- ابن ماجه، ابي عبد الله محمد بن يزيد الربعي القزويني، سنن ابن ماجه، اشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز، دار السلام، الطبعة الأولى، الرياض، ١٩٩٩.

٦٠- مسلم، ابي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الرياض، ٢٠٠٠.

٦١- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: يوسف خياط، بيروت – لبنان، ١٩٧٠.

٦٢- النسائي، أبي عبد الرحمن احمد بن شعيب بن علي بن سنان، سنن النسائي، اشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الرياض، ١٩٩٩.

٦٣- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد، الاشباه والنظائر على مذهب ابن حنيفة النعماني، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٨.

٦٤- هيتو، محمد حسن، الوجيز في اصول التشريع الاسلامي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٤.