تفسير المؤسسة ومأسسة التفسير

دراسة في "التفسير الوسيط" للأزهر في ضوء مقاصد الشريعة

The Interpretation of Institution and the Institutionalization of Interpretation

A Study in At-tafstr Al-wasit by Al-azhar in the Light of the High Objectives

د. كريم الصياد (*)

ملخص

يحاول هذا الطرح تقديم رؤية نقدية لدور المؤسسة الدينية في مصر في تفسير القرآن، وذلك من خلال دراسة "أصل الدين" من أصول الشريعة الخمسة. لقد بدأ تقعيد مقاصد الشريعة الإسلامية كإرهاصات أولية لدى أبي زيدٍ الدبُوسِيّ الحنفي الماتريدي (ت ٤٣٠ هـ)، ثم أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ). واستمرت صيغة الجويني للمقاصد، ولم تتحول إلى نظرية متكاملة إلا على يد أبي إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) في "الموافقات". وقد انقلبت منهجية استنباط المقاصد بعد الدبوسي، فبدلاً أن تُشتَق من العقل، والواقع الاجتماعي، صارت تُشتق من الأحكام حصرًا عند الجويني، وحتى الشاطبي. وهو الذي انعكس على معنى "المقصد" ذاته. ويعني مقصد الدين في صياغة الشاطبي ضرورة قيام الدولة بحفظ العقيدة من البدَع.

والواقع أن هذا التأويل السابق قد امتدّ أثره، حتى صاغَ دورَ المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي؛ بحيث غدا واجبُها الرئيس الحفاظَ على ثوابت الدين في مذهب معين. وترتب عليه اضطلاعُ المؤسسة بتقديم تفسير "قياسي" للقرآن في مصر. وكان لهذا أثره على الفصل بين المسلم وبين القرآن.

وتتكشف نظرية الشاطبي عن تناقض أساسي في أصل الدين؛ فالدين مصدر الأحكام، التي هي منبع المقاصد عنده، برغم أنه هو نفسه مقصد منها. تحاول الورقة من خلال المنهج البنيوي ومنهج التحليل الدلالي كشف أسباب ذلك التناقض، وكيف أثر على تفسير القرآن، وكيف يمكن إعادة وضع أصل الدين كحق، لا فقط كواجب، وتستشرف مدى فاعلية ذلك في الخروج بالتفسير من المؤسسة إلى المجتمع.

(*) مدرس بقسم الفلسفة، كلية الآداب جامعة القاهرة.

الكلمات المفتاحية

(تفسير القرآن- علم أصول الفقه-مقاصد الشريعة- الشاطبي-الأزهر- منهجية التفسير- أصول التفسير)

Abstract

In this paper I try to provide a critical view of the role of the religious institution in Egypt in the realm of Qur'ān interpretation. I try to posit this problematic in the context of "Objective of Religion". As preliminary precursor the theorization of the High Objectives has begun by Ad-dabūsī and then Al-ǧuwaynī. But this theory became more detailed only by the efforts of Aš-šāṭibī in *Al-muwāfaqāt*. It was not mere elaboration but reversal of the methodology of the High Objectives derivation. This reversal had its influence upon the meaning of the "Objective of Religion" to become preservation of *the* true beliefs from *bidʿah* (heresy).

This previous process shaped the role of the religious institution in the Islamic world. It became its main duty to preserve the fundamentals of religion. It resulted in the institution's *standard* interpretation of the Qur'ān. This had an impact on the separation between Muslims and the Qur'ān.

In addition Aš-šāṭibī's theory reveals a fundamental contradiction in the Objective of Religion. Religion is the source of rulings, which are the source of its Objectives, even though it is itself one of them. Structuralist and semantic analysis methods are employed uncover the causes of contradiction in order to understand, how it influenced the interpretation of the Qur'ān and how it is possible to re-posit the Objective of Religion as a right, not as a duty. Finally I try to explore the effectiveness of this in recovering the interpretation from the institution to the society.

key words

Qur'ānic Interpretation, Fundamentals of Comprehension, the High Objectives, Aš-šāṭibī, Al-azhar, Methodology of Interpretation, Fundamentals of Interpretation

أولًا: تقديم

١-الموضوع وأهميته

تستهدف هذه الورقة الوقوف على الأصول التفسيرية، التي تعتمدها المؤسسة الدينية في مصر -الأزهر- من أجل فهم منطلقاتها، ودورها في تشكيل رؤية المسلمين للمجتمع، والعالم من جهة، وللنص القرآني من جهة أخرى، ومدى مساهمتها في الإصلاح الديني. وهو ما يفرض على الباحث الوقوف أولاً على تصنيف تفسير الأزهر للقرآن منهجيًا، من حيث كونه موضوعاتيًا.

كما هو معروف: لم يكن "علم أصول التفسير" علمًا متبلورًا عند المسلمين بقدر تبلور العلمين الأصوليين الأساسيين أصول الدين، وأصول الفقه. ومع ذلك جرت محاولات عدة حديثة، تتفاوت في درجة الدقة، والنجاح، لاستخلاص القواعد المنهجية، التي على أساسها تنوعت مدارس التفسير في الإسلام (Abdul-Raof, 2012; Berg, 2000; Goldziher, 1920; Heath, 1989; Naim, 1995; Rippin, 2010; Sharify-Funk; Waardenburg, 2002) وليس المقام الحالي مقام استخلاص تلك الأصول التفسيرية، وكيفية إجرائها، بشكل مفصَّل، فقد قام الباحث بهذه الخطوة في عدة أبحاث سابقة (Elsaiad, 2018).[1] ما يسمح به السياق الحاضر هو التمييز منهجيًا بين أربعة مدارس تفسيرية للقرآن: الروائية، واللسانية، والرمزية، والموضوعاتية. وبادئ ذي بدء يمكن تعريف "الأصل التفسيري" -في حدود هذه الورقة- بما هو المكوِّن المنهجي الأصغر، الذي إليه ينفكّ المنهج التفسيري في تحليله الأقصى، ويميز هذا المنهجَ بشكل أساسي عما سواه، ليس باستبعاد الأصول التفسيرية الأخرى، بل بتحديده السياق التفسيري بقيامه بتوظيف بقية الأصول التفسيرية الأخرى

[1] انظر كذلك: الصياد، كريم: "أصول الفقه بما هي أصول تفسير"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مجلد ٣٢، عدد٣٢، سنة ٢٠٢٢، ص ٨١-١٢٥.

لخدمته. وهو ما توصل إليه الباحث في بحوث سابقة.[١] ونظرًا لأن "التفسير الوسيط" للأزهر تفسير موضوعاتي، فسوف يتم هنا التركيز على هذه المدرسة.

٢- مدرسة التفسير الموضوعاتي thematic

وذلك نسبةً إلى الموضوع theme،[٢] أيْ الموضوعات الأساسية، التي "يستهدفها" النص القرآني، أو يدور في سياقها، كالقصص، والبعث، والحساب، والشريعة،.. إلخ، وحيث يوضَع التفسير في إطار تصنيفي أقرب إلى طرق التأليف الحديثة من جهة، وإلى الطرح الفلسفي للإشكالات الأساسية من جهة أخرى في هيكل نسقي. ومن أمثلتها الهُمَّى تفسير كلٍّ مِن: محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) ورشيد رضا (ت 1935 م): "تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار"[٣]، وطنطاوي جوهري (ت ١٩٤٠ م): "الجواهر في تفسير القرآن الكريم"[٤]، وسيد قطب (ت ١٩٦٦ م): "في ظلال القرآن"[٥]، ومحمد الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٣ م): "تفسير التحرير والتنوير"[٦]، ومحمد عابد

---

[١] السابق، نفسه.

[٢] يفضل بعض المفكرين، كحسن حنفي، استعمال صيغة "التفسير الموضوعي" للتعبير عن هذه المنهجية (حنفي، التفسير الموضوعي، ٢٠١٨)، على أن الباحث يفضل استعمال صيغة "الموضوعاتي" بدلاً من "الموضوعي"؛ فالموضوعي ضد الذاتي، وهو ما قد يربك القارئ، أما "الموضوعاتي" فهي -برغم كونها صيغة غير تقليدية- مرتبطة بالموضوع، أي المضمون.

[٣] عبده، محمد، ومحمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ١٩٤٧: ٣٦/١.

[٤] انظر مثلاً: جوهري، طنطاوي: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مكتبة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط٢، ١٣٥٠ هـ: ٢٣/١.

[٥] مثلاً: قطب، سيد: في ظلال القرآن، دار الشروف، القاهرة، ط ٣٢، ٢٠٠٣: ١٧/١.

[٦] مثلاً: ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤: ٢٨/١.

الجابري (ت ٢٠١٠ م): "فهم القرآن الحكيم"[١]، وحسن حنفي (١٩٣٥ م- ؟): "التفسير الموضوعي"،[٢] وأبي يعرب المرزوقي (١٩٤٧ م- ؟): "الجليّ في التفسير".[٣] ومن التفاسير الموضوعاتية عند الشيعة المعاصرين: محمد حسين فضل الله (ت ٢٠١٠ م): "من وحي القرآن"[٤]، ومحمد تقي المدرسي (بالفارسية: محمد تقى حسينى مدرسى) (١٩٤٥م- ؟): "من هُدى القرآن".[٥]

قامت هذه المدرسة منهجيًا على إعادة ترتيب المصحف العثماني -في التفسير- مضمونيًا. وكما حاول المعتزلة قديمًا إعادة فهم القرآن عن طريق البحث اللساني، والمجاز من أجل تأصيل عقائدهم، فقد ابتغتْ هذه المدرسة إعادة قراءة النص عن طريق إعادة تصنيفه على أسس مضمونية -بخلاف التفسير الطولي من أول آية إلى آخر آية- بقَصْد الخروج بنظريات مترابطة، لتحويل المعتقد الديني إلى أيديولوجيا إصلاحية، تتوجّه إلى المجتمع والفكر الإسلامي بالنقد والبِناء، بعيدًا عن المتاهات النظرية الصرفة -من وجهة نظرها- وذلك تحت ضغط قضايا التخلف، والفقر، والاستعمار، والأمية، وتفاعلاً مع النقد الاستشراقي للإسلام، ومع أطروحات الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة.. إلخ.[٦] ذلك إلى جانب حاجة الجماعات الإسلامية الناشئة -خاصةً بعد إلغاء الخلافة العثمانية- إلى تفاسير جديدة تبرر منطلقاتها الأيديولوجية. وهي المدرسة الأكثر إنتاجًا وانتشارًا في القرنين الميلاديين

---

[١] انظر فهارس الأجزاء الثلاثة لـ "فهم القرآن الحكيم"، سبق ذكره، وتقسيم موضوعات القرآن الأساسية إلى سبعة: الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٨.

[٢] حنفي، حسن: التفسير الموضوعي، دون ناشر، القاهرة، ٢٠١٨، ص ١٠-١١، ٢٦-٢٧.

[٣] انظر: المرزوقي، أبو يعرب: الجلي في التفسير، الكتاب الأول، ١، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط١، ٢٠١٠، ص ١٠، ١٩٠-١٩٣.

[٤] فضل الله، محمد حسين: من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط٢، ١٩٩٨: ٢٤/٥٠٥-٥٢٨.

[٥] المدرسي، محمد تقي: من هُدى القرآن، دار القارئ، ط٢، ٢٠٠٨: ١/١٤٩، ١٥٣.

[٦] انظر مثلاً نَبْذ محمد عبده للتفاسير الباطنية: عبده، محمد ورشيد رضا: تفسير المنار، سبق ذكره: ١/٧.

العشرين، والحادي والعشرين على مستوى السنة والشيعة، كما يفيد الاستقراء الإحصائي (Elsaiad, 71–137). ويمكن النظر إلى مقدمة "تفسير المنار" لمحمد عبده كتنظير عام مبكِّر لهذه المدرسة.[١]

وقد أوضح الباحث في ورقة سابقة أنَّ كلاً من المدارس التفسيرية الإسلامية الأربع قد اعتمد على أصل تفسيري، هو في الأساس أصل من أصول الفقه، يحدد السياق التفسيري بتوظيف بقية الأصول التفسيرية لخدمته.[٢] الرواية في المدرسة الروائية هي النص في أصول الفقه، والمجاز في المدرسة اللسانية من أصول الفقه الأساسية في مبحث "الحقيقة والمجاز"، وكذلك الرمز في المدرسة الرمزية من أصول الفقه الصوفي كما نجد مثلاً عند الحكيم الترمذي (ت ٢٩٥–٣٢٠ هـ)،[٣] وأخيرًا الموضوع في المدرسة الموضوعاتية هو ما "يستهدفه" القرآن طرحًا نظريًا، وعملاً واقعيًا، وهو "المقصد" في أصول الفقه (Elsaiad, 128–133).

إذن ففي المرحلة الحالية من التفسير، مرحلة شيوع التفسير الموضوعاتي، لعبت مقاصد الشريعة دورًا أكبر من مجرد دورها في أصول الفقه، وذلك بما هي أصل تفسيري، أي بما هي موضوعات القرآن "المقصودة". إن المقصد في أصول الفقه هو الغاية الأساسية، التي من أجلها نزل الشرع، وهو كذلك هدف القرآن العملي ككتاب منزل. وبالتالي يمكن القول إن مقاصد الشريعة هي الأصل التفسيري، الذي يعتمد عليه التفسير القرآني الموضوعاتي في المرحلة المعاصرة، وذلك أيضًا كما سيلي مزيدٌ من تفصيله في القسمين التاليين من الورقة.

---

[١] عبده، محمد ورشيد رضا: تفسير المنار: ١/١٨–١٩، ٢٥.

[٢] الصياد، كريم: "أصول الفقه بما هي أصول تفسير"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مجلد ٣٢، عدد٣٢، سنة ٢٠٢٢، ص ٨١–١٢٥.

[٣] الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م، ص٦٧–٦٨.

٣-المنهجية والإجرائية

توظّف الورقة منهجين أساسيين: المنهج البنيوي لفهم مسار التطور في بنية نظرية المقاصد، ومنهج التحليل الدلالي في دراسة "التفسير الوسيط" الصادر عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. وإجرائيًا تميز الورقة بين المقصد كأصل، والمقصد كفرع، ثم تستعرض مسار تطور نظرية المقاصد عبر مراحل تحولها الأساسية، ثم تنتقل إلى تحليل أهم مفاهيم "التفسير الوسيط" للأزهر، وتُختتَم بأهم النتائج.

ثانيًا: تطور مقاصد الشريعة: من الأصل إلى الفرع

يعني "من الأصل إلى الفرع" تحوُّل مقاصد الشريعة من كونها أصلاً من أصول الفقه إلى كونها فرعًا؛ أي تحولها من الأساس الأعمق للشريعة إلى معيار يستعمله الأصولي للموازنة بين عدة مصالح تختلف في الأولوية، إذا دعت الحاجة إلى استعماله. وقد قام التفسير الموضوعاتي على أساس مقاصد الشريعة، التي تبلورت كفرع بعد هذا التحول طبقًا للوصف السابق، وذلك من إشكالاته المركزية. ولكن مسار نشأة المقاصد كنظرية، وارتقائها، كان أعقد من ذلك الوصف الإجمالي. ولا بد من تحليل هذا المسار في مراحل تحوله الأساسية لتكوين فكرة مكتفية بذاتها عما آل إليه أصول الفقه المقاصدي. ونظرًا لأن مفهوم "المقصد كأصل" يرتبط بالحقوق الإنسانية البدهية، ويقوم عليها بما هي أساس قائم بذاته مستقلاً، صراحةً في نصوص الأصوليين، أو ضمنًا، ونظرًا كذلك لأن العكس صحيح؛ أي أن مفهوم "المقصد كفرع" ينفصل عن مفهوم الحق، فإن تتبُّع طبيعة العلاقة بين نظريتي المقاصد والحق، هو في صلب العرض التحليلي لمسار تطور المقاصد. كما إنه من الهام فهم علاقة حقوق الشارع بحقوق المكلف في نظرية الحق؛ ففي حالة غياب أي حق خالص للإنسان مثلاً، فإن فكرة وضع المقاصد كعلة للشريعة تبدو في حد ذاتها غير قابلة للتصور؛ لأن المقاصد لا يمكنها تعليل نفسها إلا بناءً على افتراض حقوق إنسانية طبيعية على الأقل. والحقوق الطبيعية من حيث التعريف لا بد من أن تكون مستقلة بما هي خالصة، أي غير مشتركة مع حقوق واضع القانون.

يعرض هذا القسم لأربع مراحل نوعية في العلاقة بين المقصد والحق في تاريخ علم أصول الفقه: "مرحلة التأسيس" عند الدبوسيّ، ومرحلة "التوظيف" عند الجويني، ومرحلة "التحلل"، أي تحلل العلاقة بين المقصد والحق، عند الغزالي، وأخيرًا مرحلة "القَلْب"، أي قَلْب العلاقة بين المقصد والحق، عند الشاطبي.

١. مرحلة التأسيس: الدَّبُوسِيّ (ت ٤٣٠ هـ)، حنفي، ماتريدي

على خلاف ما هو شائع بين الأصوليين مِن أن نظرية المقاصد قد نشأت على يد إمام الحرمين الجويني الشافعي (ت ٤٧٨ هـ)،[١] فإن البحث التاريخي المدقق يكشف عن أنّ هذه النظرية قد نشأت بشكل متبلور لدى الأحناف قبل انتقالها إلى الشافعية، وتحديدًا على يد أبي زيدٍ الدبُوسيّ الماتريدي الحنفي (ت ٤٣٠ هـ) في سفره الأهم "تقويم الأدلة". شهد هذا المصنف المذكور أعلاه أول ظهور لنظرية المقاصد في علم أصول الفقه. الجدير بالذكر كذلك أنه المصدر الأول تاريخيًا –بحسب ما هو متوافر من مصادر– لنظرية الحق، التي تُنسَب عادةً لفخر الإسلام البزدوي (ت ٤٨٢ هـ). على أن البحث التاريخي المدقق يكشف مرةً أخرى عن أن فخر الإسلام البزدوي قد اطلع على "تقويم الأدلة" للدبوسيّ، وقام بشرحه.[٢]

وقد اعتمد الدبوسي على عقلية نظرية تجريدية، تقسّم الموضوع إلى أربعة أركان عادةً، فيما عُرف في علم أصول الفقه بـ "تربيعات الدبوسي"، مثل تقسيمه الرباعي للخطابات القرآنية، وأضدادها، وأنواع دلالة النص.[٣] فمنازل المشروعات حقًا لله تعالى

---

[١] الشائع بين بعض الدارسين أن مؤسس نظرية المقاصد هو الجويني في "البرهان": ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ١٦٨–١٧٤، (حيث يذكر في المقاصد الجويني والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي ويغفل الدبوسي والغزالي).

[٢] بقا، محمد مظهر: معجم الأصوليين (مركز بحوث الدراسات الإسلامية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية، عدد ٢٢، ١٤١٤ هـ) ١٤٤/٣، ٢٧٠.

[٣] الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م)، ص١١٦–١١٨، ١٣٠.

أربعة: الفريضة، الواجب، السنّة، النافلة.[١] وحقوق الله على الإنسان أربعة: النظر في أدلة وجود الله، الاعتقاد فيما توجبه الدلائل، العبادات، الأجزية.[٢] ومباحات العقول للحياة الدنيا أربعة: ما تقوم به النفس: الحياة، دفع التّلف، واستمرار النسل: استمرار الحياة في وجود العائل، التربية والتعليم: التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل، ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل.[٣] وموجبات العقول دينًا أربعة: معرفة الآدمي لنفسه بالعبودية، معرفة الآدمي لله بالألوهية، معرفة الآدمي لطاعة الله حتى الموت، معرفة الآدمي للدنيا من جهة تضمنها لنفع الآدميين.[٤] ومحرمات العقل قطعًا للدنيا أربعة: الجهل، الظلم، العبث، السفه.[٥] ومحرمات العقل قطعًا للدين أربعة: الإيمان بالطاغوت، كون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها، إنكار الصانع، إنكار البعث والجزاء.[٦] ومباحات العقول الجائزة للدنيا أربعة: مباشرة أسباب البقاء فوق الضرورة، جمع المال بدون حاجة، الزينة، الجماع للمتعة لا لطلب الولد.[٧]

وطالما أن الشرع لا يرِد بما يخالف العقل في تصور صاحب المصنف: "موجِبات العقول لا يرد الشرع بخلافها؛ لأن الشرع والعقل حجتان من الله على عباده"،[٨] فقد اعتقد في قدرة العقل على تعليل الأحكام: "إن أصل الدين وفروعه [...] مشروعة بأسباب عرفتْ أسبابًا لها بدليلها سوى الأمر [أي بأدلة تفيد السبب من وراء أصل الدين

---

[١] السابق، ص ٧٧.

[٢] السابق، ص ٤٢١.

[٣] السابق، ص ٤٤٩.

[٤] السابق، ص ٤٥١.

[٥] السابق، ص ٤٥٥.

[٦] السابق، ص ٤٥٦،

[٧] السابق، ص ٤٥٨.

[٨] السابق، ص ٤٥٨.

وفروعه غير النص] وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه".[١] وهو ما يعني أن الأوامر والنواهي الإلهية ليس من مهمتها تعريف الإنسان بمبادئ الأخلاق، بل إلزام الإنسان بما يعرفه منها فعلاً بفطرته، وتجربته. أبعدَ من ذلك يفند الدبوسي رأي مبطلي التعليل[٢]. ويتأسس التعليل لديه على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، حيث يقرّ بأسبقية صفة الحسن والقبح في الأعيان، والأفعال أصلاً على ورود الشرع بالإيجاب، أو التحريم: "الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن، ورفع ما هو قبيح" [٣].

مما سبق نستنتج أن الدبوسي، في هذه المرحة التأسيسية لنظرية المقاصد، قد أسس المقصد على حقوق معينة، وواجبات، يمكن للعقل الإنساني استنباطها من الواقع الاجتماعي، ومن القيم الخُلقية الفطرية. صحيح أنه لم يقم بصياغة العلاقة على نحو محدد بين الحق والمقصد كمفهومين، لكن هذا لا ينفي عنه دوره التأسيسي، كما لا ينفي قوة العلاقة لديه بين الحق والمقصد.

ظهرت نظرية المقاصد المبكرة إذن في نسق يختلف في الأساس، والنتائج النهائية عن نظرية المقاصد التقليدية، التي سادت منذ الجويني إلى الشاطبي، وحتى المعاصرِين، وإنْ كان يمكن بيُسْرٍ مقارنة نظرية الدبوسي في المقاصد بنظيرتها لدى الشاطبي: فمباحات العقول للحياة الدنيا تُناظر رتبة الضروريات من مقاصد الشاطبي، كما تُناظر مباحاتُ العقول الجائزة للحياة الدنيا عند الدبوسي رتبتَي الحاجيات، والتحسينيات عند الشاطبي. لكن **الملاحظة الهُمَّى** في السياق الحالي هي أن "أصل الدين" غائب من مقاصد الدبوسي؛ لأن مقصد الدين عنده ليس الدين، بل إقامة المجتمع، وصالح البشَر، أي بقية الأصول الخمسة في نظرية الشاطبي سوى أصل الدين. وذلك على عكس ما قام به الأخير، كما سنرى لاحقًا.

---

[١] السابق، ص ٦١.

[٢] السابق، ص ٣٠١.

[٣] السابق، ص ٥٣.

مباحات العقول للحياة الدنيا عند الدبوسي	الضروريات في مقاصد الشاطبي
ما تقوم به النفس	أصل النفس
دفع التّلف، واستمرار النسل	أصل النسل
التربية والتعليم	أصل العقل
ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل	أصل النسل، وأصل المال
–	أصل الدين

وخلاصة ما سبق ملاحظتان: أن الدبوسي هو صاحب أول صياغة لنظرية المقاصد في علم أصول الفقه فيما هو متوافر من مصادر، وأنه كذلك أسس المقصد على أساس الحق الإنساني المُطابِق للحق الإلهي. ويلاحَظ أننا أعلاه قد أكدنا على العلاقة القارّة بين نظريتي المقاصد والحق عند الدبوسي، أو في (مرحلة التأسيس)؛ ذلك أن هذه العلاقة فيما بعد قد تحللت، ثم انقلبت في أطوار نظرية المقاصد التاليات. وذلك كما سنتطرق إليه فيما يلي لدى الجويني، والغزالي، ثم الشاطبي.

٢. مرحلة التوظيف: الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، شافعي، أشعري

أنجزَ إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني في "البرهان" –مؤلفه الأساسي في أصول الفقه– الصياغةَ التقليدية لنظرية المقاصد، والتي ستتبع فيما بعده لدى الأصوليين. وهي الصيغة الثلاثية، التي يعرفها الدارسون: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وهي النظرية التي ستستمر مع الغزالي فيما بعد على نحو أكثر وضوحًا في "مستصفاه". وتنقسم الأحكام الشرعية في "البرهان" إلى:

١. ما يُعقل معناه، وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري: رتبة **الضروريات**.

٢. ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة: رتبة **الحاجيات**.

٣. ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها: رتبة **التحسينيات**.

٤. ما لا يستند إلى حاجة، وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً: **رتبة بين الحاجيات والتحسينات**.

٥. ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضَى من ضرورة، أو حاجة، أو استحثاث على مَكْرمة: **ما لا يُعرف مقصده ولا يقبل التعليل**.[١]

وبهذا يكون الجويني قد قسّم الأحكام إلى ما يُعقل معناه، وما لا يعقل، ثم قسّم ما يعقل معناه إلى أربعة أقسام، ثلاثة منها رئيسة، هي الرتب الثلاث للمقاصد: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

نجد في "البرهان" موقفًا إيجابيًا إلى حد متقدم نسبيًا في قضية تعليل الأحكام. ورغم ذلك الموقف فإنه ينفي حكم الأفعال قبل ورود الشرع،[٢] وهو ما يعدّ تناقضًا: فإذا كان بمستطاع العقل تعليل الشرع حتى الوقوف عند حدود المقادير في العبادات كما يرى الجويني –وهذا حدٌّ بعيد– أَفلَيْس بمستطاعه استنباطُ مبادئ الأخلاق والحقوق الأساسية؟ إذا فرضنا وجود مقاصد معينة: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، وإذا فرضنا كذلك أن العقل لا يحسن ولا يقبح (عجز العقل البشري عن التمييز بين الخير والشر)، فمِمَّ استنبطنا المقاصدَ المذكورةَ إذن؟ وماذا نَفيد منها في أصول الفقه؟ هذا التساؤل هو الكاشف عن وظيفة المقاصد في نسق الجويني.

النتيجة المترتبة على مفارقة قدرتنا على تعيين مقاصد محددة، بالرغم من عجز العقل الإنساني عن تحديد القيَم الخلُقية بذاته، هي أن تلك المقاصد مشتقَّة من الأحكام،

---

[١] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، (جزآن)، حققه، وقدمه، ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب، طبعة قطر المحققة على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط١، ١٣٩٩هـ، ٢/٩٢٣-٩٢٧.

[٢] السابق، ١/٩٩.

لا العقل، ولا الفطرة، وأن ما نفيده منها في أصول الفقه هو أن تكون معيارًا في الاستدلال للتمييز بين المعقولات المتعارضة في حال المصالح المرسلة. أي أن هذه الصيغة –على عكس صيغة الدبوسي– تنفصل فيها المقاصد عن الحقوق، وعن المُستَنبَط من التجربة الاجتماعية، وتعتمد على الأحكام التي جاء بها النص. وقد أدّى هذا إلى حصر دور المقاصد في الاستدلال، بدلاً من أن تكون من الأدلة، وهو ما يساوي القول إنها قد تحركت من كونها أصلاً في مرحلة التأسيس الحنفية إلى صيرورتها فرعًا في هذه المرحلة الشافعية. وهي نقطة تحوُّلٍ بالغة الأهمية في تطور أصول الفقه عمومًا؛ إذ تتعلق على نحوٍ مباشر بالمقصد من التنزيل الإلهي، والغاية من الوجود الإنساني.

٣. مرحلة التَّحلُّل: الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، شافعي، أشعري

وهي مرحلة تحلل العلاقة بين مفهومَي المقصد والحق. لقد وصلت نظرية المقاصد في السياق الشافعي–الأشعري من الجويني إلى تلميذه أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، الذي قام بتحديد علاقتها بالأحكام بنحوٍ أدقّ، كما أوضحَ طبيعةَ العلاقة بين أصول الدين، وأصول الفقه بنحوٍ مباشِر. وهي سمة –سمة الوضوح والتركيز– قد رفعت كعبَ الغزالي على كثير من الأصوليين، والفلاسفة. ومن هنا أهميته في استعراض مسار تطور نظرية المقاصد، رغم أنه تقريبًا لم يقدم جديدًا في هذه نظرية بعد الجويني.

ونتعرض هنا لثلاثة مصنفات له، أهمها بطبيعة الحال كتابه الأساسي في أصول الفقه، وآخر كتبه تأليفًا: "**المستصفى في علم الأصول**". قام الغزالي في هذا المصنف بتوظيف المقاصد كمعيار للتمييز في ترتيب الأولويات بالنسبة للمصالح المرسلة على نحوٍ أوضح مما وجدناه لدى أستاذه الجويني.[١] وبهذا صارت نظرية المقاصد فاعلة فقط في حال الإرسال، مما حدّ من فاعلية المقاصد لأنْ تكون غايات قَصِيّة، يتأسس عليها

[١] الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م، ص ١٧٣–١٧٥.

الشرع ذاته. ولهذا ينبني علم أصول الفقه لدى الغزالي على علم الكلام، مع إبطال التحسين والتقبيح العقليين في المقدمة الكلامية، التي أضافها إلى المصنف[١]. لقد اضطر الغزالي إلى بناء هذه العلاقة ذات الاتجاه الواحد: من علم الكلام إلى علم أصول الفقه؛ بسبب إنكاره المذكور للأحكام قبل ورود الشرع؛ حيث لم تعد الشريعة قائمة بذاتها؛ إذ صارت مفتقرة إلى المبادئ الخلُقية البدهية المستقلة كأساس لفهم الأوامر والنواهي في النصوص. ومن هنا نكتشف –مع تحديد الغزالي لهذه العلاقة– **الأساسَ العميق لمرحلة التحلل**؛ ألا وهو ما يمكن تسميته بـ"**اللا أدرية الخُلقية**"، أي عجز العقل البشري عن التمييز بين الخير والشر منفردًا في رأي جمهور العلماء في أحد المذاهب الأصولية الإسلامية، كالمذهب الأشعري في العقيدة، والشافعي في الشريعة.

أما المصنف الثاني للغزالي فهو "**أساس القياس**"، الذي يعرِض لقسمة الجويني نفسها في "التلخيص".[٢] قام الجويني في "التلخيص" بتقسيم الأحكام من حيث قابليتها للتعليل، فمنها ما يعقل معناه، ومنها جامد، لا يعقل معناه، أو مقصده.[٣] وهنا تظهر أهمية التعليل لدى الغزالي، لكنه التعليل، الذي لا يصل إلى التساؤل عن غاية الشرع الأساسية، التساؤل، الذي يمكنه أن يصل بنا إلى وضع المقاصد كغايات قصوَى للأحكام.

أما المصنف الثالث فهو "**المنخول من تعليقات الأصول**" الذي فيه يحدد دور المقاصد في تقييم المصالح المرسلة، كما في "المستصفى"، على نحو أقل تحديدًا[٤].

---

[١] الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص ٦–٧.

[٢] الغزالي، أبو حامد: أساس القياس، حققه وعلق عليه وقدم له: فهد بن محمد السرحان (مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م) ص ١٠٤.

[٣] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: التلخيص في أصول الفقه، (٣ أجزاء)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، دون رقم الطبعة)، ٢٤٤/١.

[٤] الغزالي، أبو حامد: المنخول من تعليقات الأصول، حققه، وخرج نصه، وعلق عليه: محمد حسن هيتو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، دون بيانات أخرى، ص٣٦٣.

ويظهر في "المنخول" نوعٌ من الأحكام لا يقبل التعليل كما في "أساس القياس"[١]. وفيه كذلك يتم تقديم إجماع الصحابة على المصلحة، إنْ وقع التعارض بينهما، وفي هذا تقديمٌ للحُكم الشرعي على المقصد العقلي، والاجتماعي، حتى لو كان ذلك المقصدُ – في لحظةٍ بعينها– أَوْلَى بالقَصْد، وفيه فَصْلٌ بين المقصد الشرعي، والحق الإنساني الطبيعي.[٢] ولهذا كله فهذه المرحلة هي مرحلة "تحلل العلاقة بين المقصد والحقّ"، التي تلت مرحلة "التوظيف" عند الجويني؛ لأنها التي مثّلَتْ اكتمال ذلك التحلل كمُتَمِّمٍ في الواقع لدور التوظيف.

٤. مرحلة القَلْب: الشاطبي، (ت ٧٩٠ هـ)، مالكي، أشعري

أما هذه المرحلة من أطوار نظرية المقاصد فهي الأساسية من حيث صيغة النظرية، ومدى إسهابها، وهي "**الموافقات في أصول الشريعة**" لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، المعروف **بالشاطبي**. وهي الصيغة، التي استمرت حتى العصر الحديث. وكما سنرى في التحليل البنيوي التالي لهذه النظرية، وبرغم أن المقاصد هي العلل البعيدة للشريعة في هذه الصياغة نظريًا، فقد اعترتها ظاهرتان هامّتان، قد أدّتا عمليًا إلى انقلاب دورها الأصلي عمليًّا، بحيث صارت معلولة للشريعة، لا علة، وهما: منهجية استنباط المقاصد عند الشاطبي، والدور المنطقي الذي وقع فيه هذا الأخير؛ حين حدد ترتيب الأولويات بين الأصول الخمسة، بينما يُحاول حل السؤال عن علة المقاصد ذاتها.

حدد الشاطبي منهجيته في استنباط المقاصد بوضوح؛ فهي تستنبَط لديه من الأحكام، وليست سابقة عليها بحال، ولا هي بدهية. وهي منهجية تتركب من ثلاث

---

[١] السابق، ص ٣٨٥.

[٢] السابق، ص ٣٦٦.

خطوات أساسية:[١] ١) مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح، ٢) واعتبار علل الأمر والنهي، ٣) ومعرفة أن للشارع مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً. وبحسب هذه المنهجية فعلى الأصولي **أولاً** أن يعرف مواضع الأمر والنهي الصريحة، أي الأحكام، ثم يستنتج علل الأوامر والنواهي **ثانيًا**، ثم يصوغ تركيبًا هرميًا من تلك العلل على أساس تقديم ما هو أصلي، وتأخير ما هو تابع **ثالثًا**.

ويمكن القول إن في عبارة الشاطبي: "كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى [...] كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"،[٢] توحيدًا لحَقِّ الشارع، وحقِّ المكلف في صيغة واحدة، هي "الحُكْم". وهذا ينفي استقلال حقوق الآدمي؛ بمعنى انتفاء حق إنساني خالص، يمنحنا أساسًا تقوم عليه المقاصد على نحو مستقل، وغير متناقِض. يقول: "الأفعال بالنسبة إلى حق الله، أو حق الآدمي ثلاثة أقسام: أحدها ما هو حق لله خالصًا [...] والثاني ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد والمغلب فيه حق الله [...] والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلب".[٣] ينضاف إلى ذلك أيضًا مفهومُه عن "الإباحة"؛ يقول: "وأما سائر الأقسام –وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف– فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا

---

[١] الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، (مجلدان)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م)، مج ١، كتاب المقاصد، ص ٢٩٨-٣٠١.

[٢] السابق، ص ٢٤١.

[٣] السابق، ص ٢٤٢-٢٤٣. نظر كذلك: الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (مكتبة التوحيد، دون بيانات أخرى)، ١٨٢/٢-١٨٣.

ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض، وقد لا يكون؟"[١] يعتقد الشاطبي أن المباح يُباح بالشرع. وهو تعريف يختلف عن افتراضنا مثلاً أن المباح هو ما لا أمرَ فيه ولا نهيَ. ويمكننا أن نطلق على تعريف الشاطبي للمباح: "الإباحة الوضعية"،[٢] أي التي تعتمد على وضع الشارع، وأن نطلق على مقابل ذلك أعلاه مما لا أمر فيه ولا نهي: "الإباحة الطبيعية". وقد أكّد الشاطبي في الشاهد السابق مباشرة على الإباحة الوضعية بما هي الشكل الوحيد لتعريف المباح. وهذا كله يتسق مع أشعريته من جهة، بقدر ما يمنحنا فكرةً أوسع عن مفهومه عن الحق الإنساني الفطري من جهة.

كانت لأشعرية الشاطبي نتائج جوهرية في مسار تطور علم أصول الفقه، وتطور المجتمعات الإسلامية على المدى البعيد. السبب أنها فرضت عليه إبطالَ التحسين والتقبيح العقليين، مما أدّى إلى إجهاض فكرة حقوق الإنسان الطبيعية في المجتمعات الإسلامية؛ إذْ لا يمكن تصور هذه الفكرة بطبيعة الحال في نسق تشريعي، لا يعترف بقدرة الإنسان أصلاً على التمييز بين الخير والشر: "الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهي عنه، رحمةً بالعباد".[٣] وترتب عليه اعتقاد الشاطبي أن غاية غايات الشريعة، وأصل أصولها هو العبادة اعتمادًا على الآية: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا

---

[١] السابق، ص ١٣٠.

[٢] لمزيد من التفاصيل حول مفهوم "الوضع" في فلسفة القانون انظر: لويد، دينيس: فكرة القانون، ت: سليم الصويص، مراجعة: سليم بسيسو (عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت، ١٩٨١، عدد ٤٧) ص ٩٣.

[٣] السابق، ص ٢٥٣، كذلك: ص ٢٨٣، ٢٨٦.

لِيَعْبُدُونِ}، الذاريات–٥٦، رغم أنه هو نفسه برهنَ على أن المصلحة الدنيوية من الأصول الجوهرية للشريعة: "والمعتمَد هو أنا استقرينا من الشريعة أنها إنما وُضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"، في معرض نقده للفخر الرازي.[١] ولم يكن حتمًا مقضيًا عليه أن يَفهم هذه الآية بذلك المعنى: أنَّ هدف الشارع من الخَلْق هو العبادة بمعناها الاصطلاحي في الفقه. كان يمكنه أن يتساءل عن مفهوم العبادة، أَلأَوْلَى فيها تطبيق الأحكام تطبيقًا آليًا، أم رعاية مصالح من جاءت لصالحهم هذه الأحكام، أم أنّ هناك صيغة توفيقية؟ هل العبادة بمعنى العبودية، كما نفهمها في السياق الاجتماعي–الاقتصادي، أي ما يجري مجرى الرقّ، والسخرة، أم هي تحرير الإنسان مما يمكن أن يدمّره، إذا صارت حياته بلا غاية تسمو على الحياة نفسها؟ كما أن تعليل المقاصد، أي تعليل الشريعة ككل، بالعبادة، لا يمنحنا حتى فهمًا كافيًا للهدف من إقامة الشريعة؛ ولا يدرأ عن الشرع صفة العبث، كما حاول الشاطبي أن يدرأها؛ لأننا سنتساءل من جديد: وما فائدة العبادة بمعناها الفقهي، وهو الغني الحميد؟ على كلٍّ سنرى أن الشاطبي قد فهِمَ العبادةَ بمعنى الامتثال، بالإضافة إلى كونه يعتبرها بهذا المغزى غاية التشريع الإسلامي الجوهرية.

يكشف التحليل البنيوي لنظرية الشاطبي في المقاصد عن الظاهرة الثانية: الدور المنطقي في ترتيب الأصول الخمسة.[٢] صاغ الشاطبي المقاصد عمومًا في تصور ثنائي: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلَّف. ثم صاغ مقاصد الشارع في تصوُّر رباعي: المستوى **الأول:** المقاصد نفسها طبقًا لقسمتها التقليدية إلى ضرورات وحاجيات

---

[١] السابق ص ٤، انظر كذلك ص ١٢٩.

[٢] ناقش الباحث بنية نظرية المقاصد عند الشاطبي على نحو أكثر إسهابًا في: نظرية الحق، دراسة في أُسس فلسفة القانون والحق الإسلامية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٧٦–٧٧.

وتحسينيات (وضع الشريعة ابتداءً).[١] والمستويات الثلاثة الأخرى هي شروط وَضْع هذه المقاصد: فهي من جهة **أُولَى** موضوعة في حدود القدرة على الفهم طبقًا لحد أدنى من العلم باللغة، ومن القوى المعرفية عمومًا (وضع الشريعة للأفهام)،[٢] وذلك كشرط للتكليف.[٣] وهي من جهة **ثانية** موضوعة في حدود القدرة على التطبيق (وضع الشريعة للتكليف).[٤] وهي من جهة **ثالثة** موضوعة لامتثال المكلَّف لها ضد دواعي الهَوى (وضع الشريعة للامتثال).[٥]

والملاحَظ أن المستوى الرابع (وضع الشريعة للامتثال) قد أتى في المرتبة الأخيرة، وقبل شروع الشاطبي في التعريف بمقاصد المكلف مباشرةً؛ ليربط مقاصد الشارع بمقاصد المكلف في صورة معينة؛ حيث تتلخَّص مقاصد المكلف في "النية".[٦] والنية نيةُ الامتثال، أي: استجابة لوَضْع الشارع بخلاف هوى النفس. والسبب الأساسي في تشكّل هذه العلاقة هو عدم وجود تصور عن الحق الخالص للإنسان من جهة، ومن جهة ثانية انتفاء تصور عن الحق الطبيعي؛ لأن وجود الحق الطبيعي كان سيؤدي تلقائيًا إلى تقدم الحق على المقصد، وتأسيس الثاني على الأول، وكان سيقع الاستقلال بين نوعي المقاصد دون انفصال، وتستقيم بنية النظرية.

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص ٧.

(٢) السابق، ص ٤٩.

(٣) "شرط المكلف الفهم عند المحققين" ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ط١، ١٣٢٦هـ، ص ٣١، كذلك: حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤، ٢/٥٠٠.

(٤) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، سبق ذكره ، ص ٨٢.

(٥) السابق، ص ١٢٨.

(٦) السابق، ص ٢٤٦، كذلك: حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ٢/٥١٧.

فلأن المقاصد سابقة على الحقوق، ومُحدِّدة لها على المستوى المفهومي عند الشاطبي، فقد ترتبت المقاصد لديه ترتيبًا رأسيًا، يحتل أصل الدين منه موضع الغاية، وموضع الأساس المكين كذلك بما هو بناء غائي، تليه النفسُ، ثم يليها العقلُ، والنسلُ، والمالُ دون ترتيب بين الثلاثة الأواخر.[١] فالدِّين هو المقصد الأساسي للدِّين، وهو دَوْر منطقي واضح، هو إما لم يلاحظه صاحب "الموافقات"، وهو أمر مستبعَد مع الجهد الواضح الهائل في إنجاز هذا العمل الهائل، جهد لا مجال كافيًا معه لوقوع مثل هذا الشرخ النظري الممتدّ إلى أساس النظرية ذاته، وإما لاحظه، ولم يجد مناصًا منه، ولا علاجًا له. إذا كان العقل البشري عاجزًا عن التمييز بين الخير والشر معتمدًا على نفسه، فلا بد أن تفتقر المقاصدُ كمبادئ عامة للشريعة إلى أي أساس سوى أساس الأمر. وهكذا نجد أن الشرع إنما جاء بحسب هذا التصور من مصدر غير مفهوم بالعقل البشري، فمن الطبيعي ألا يكون للتعليل في هذا المذهب فوائد جوهرية، ولا للمقاصد، التي مهما أطنب فيها الشاطبي، ومهما فصّل، سيظل دورها فرعيًا كآلية استدلالية، لا كدليل.

إذا كان الدين هو المقصد الأساسي للدين، فما معنى أن يكون للمكلَّف حقوقٌ أو مقاصد؟ وما معنى قوله إن الشريعة "**إنما وُضعت لمصالح العباد**"؟[٢] ما معنى "المصلحة" أصلاً حينئذٍ؟ كيف نعرف أنها مصلحة؟ هل إذا استحسنتْها الشريعة، أو أوجبتْها؛ لأن العقل غير ذي صفة في التحسين والتقبيح؟ إذا قال: نعم، فلماذا نقول عنها إنها مصلحة بدلاً من المندوب شرعًا، أو الفريضة؟ المفارقة هي أن الشاطبي، أحد أوْجَه مَن أثبتوا تعليل الأحكام الشرعية بالأدلة المنطقية، والنقلية، وبتفنيد المواقف المضادة، قد وقع هو نفسه في تناقض منطقي؛ إذ يتعلق بمسألة رئيسة في نظرية

---

[١] "الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص ١٤.

[٢] السابق، ص ٤.

المقاصد، وأصول الفقه عمومًا، هو ذلك الدور المنطقي: لا يمكن لشيء أن يكون علة ومعلولاً في وقت واحد.

إن الإنسان في هذه النظرية خارج مجال الحكم الخُلقي إذا اعتمد على عقله. وفقط حين تهبط الشريعة، تبدأ الأخلاق في اكتساب وجودها، ومعناها. وهو ما يتجلّى مع اكتمال هذا التحليل: تنقسم المقاصد باصطلاح الشاطبي إلى أصلية، وتابعة كما تقدم: أي المقاصد التي لا حظّ فيها للمكلف، والمقاصد التي روعِيَ فيها حظه[١]. والملاحَظ في المقاصد التابعة أنها ليست حقوقًا، بل يحصل بمقتضاها المكلف على ما جُبل عليه من شهواتٍ، واستمتاع بالمباحات[٢]. هنا تظهر نظرة الشاطبي للإنسان من حيث كونه بلا حقوق أصلية من جهة، غير قادر من الأصل على فهم الحق والواجب من جهة ثانية، وتغلب عليه متطلبات البيولوجيا، والأنانية الأصيلة. يقول في فقرة هامة: "[إن] حكمة الحكيم الخبير حكمتْ أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل [الإنسان] تحمِلُه على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فخلق له شهوة الطعام والشراب، إذا مسه الجوع أو العطش؛ ليحركه ذلك الباعث [...] وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء؛ لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة؛ فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن [...] فأخذ [المكلف] في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض، ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاونَ بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه، واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع،

---

[١] السابق، ص ١٣٤-١٣٦.

[٢] "وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات" السابق، ص ١٣٦.

وإنْ كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه".[١] وهي رؤية نفعية-ليبرالية بالمصطلح الحديث؛ فهي تقوم على أن سَعْي الفرد إلى مصلحته الخاصة، بما جُبِلَ عليه من شهوات، يؤدي تلقائيًا إلى منفعة المجموع. وهكذا تكتمل رؤية الشاطبي، في هذا المشروع الشاهق، "الموافقات"، والتي لم تكن نتائجها على مستوى ما بذل فيه من جهد، وما هو عليه من تركيب، وتفصيل جديرَين بالنظر، حين انتهى صاحبها، بعد رحلة طوية معقدة في تقصّي الأسباب أملاً في التوصل إلى مقصد المقاصد، وعلة العلل، إلى تبرير الشريعة بالإرادة الإلهية، وتبرير الإنسان بالشهوة. وهو أسهل تبرير، وهو الأكثر تداولاً حتى لدى غير المختصّين. الأهم أن جهد الشاطبي قد تمخض في نهاية الأمر عن تبرير نظري لموقف إبطال التحسين والتقبيح العقليين، لهذه اللا أدرية الخلُقية، التي هي من زاوية فلسفة الأخلاق، وفلسفة القانون، وأصول الفقه انقلاب على جوهر المشروع الاعتزالي من الزاوية نفسها، انقلاب ناجح ساد -وفقًا لدراسات إحصائية سبق للباحث تقديمها- في أغلب تاريخ علم أصول الفقه، ولدى أغلب الأصوليين من أغلب المذاهب، مؤيَّدًا بنظرية مستقرة -حتى مع تناقضها الداخلي- في المقاصد، تتوافق مع نتائج هذا الإبطال.[٢]

٥. ختام واستنتاجات

هكذا تحركت مقاصد الشريعة منذ الدبوسي إلى الشاطبي، وعَبْر أكثر من ثلاثة قرون ونصف القرن، من العالَم المعيش إلى النصّ، الذي يبرر نفسه بنفسه، دون تدخُّل كافٍ من العقل لفهم مقصده في السياق التطبيقي. وكان محرِّكُ هذه الصيرورة تطوُّرَ

---

[١] السابق، ص ١٣٦-١٣٧.

[٢] انظر: الصياد، كريم: نظرية الحق، دراسة في أسس فلسفة القانون والحق الإسلامية، سبق ذكره، ص ١٥١-١٥٢، وكذلك: ص ١٦٤-١٦٥.

مقاصدِ الشريعة من مرحلة الأصل إلى طَوْر الفرع. نشأت نظرية المقاصد مرتبطة بالحقوق الإنسانية، وبقدرة العقل على التمييز بين الخير والشر عند الدبوسي، وبالتالي –منطقيًا– كانت المقاصد ضمنًا أحد الأدلة، أو كانت على الأقل قابلة من حيث المبدأ لذلك، ثم اندمجت النظرية مع النسق الشافعي–الأشعري، لينحصر دورها في الاستدلال للتمييز بين المعقولات المتعارضة، وفي حالة المصالح المرسلة عند الجويني، والغزالي، فصارت فرعًا، "قد" يحتاجه الأصولي في الاستدلال، وقد لا يحتاجه. وأخيرًا توسع المذهب المالكي فيها، ليؤسسها نظريًا بدرجة أكبر تفصيلاً على يد الشاطبي، ولكنْ بحيث انقلبت النظريةُ؛ فبدلاً من تأسيس المقاصد على الخبرة الاجتماعية المعيشة، والحس المشترك –كما كانت عند الدبوسي– صارت تُستنبَط من الأحكام أساسًا عند الشاطبي، ومن خلالها يتم فهم تلك الخبرة. وقد انعكس هذا الوضع المقلوب للمقاصد، والمتناقض كما سبق بيانه في هذا القسم، على أيديولوجيا التفسير الموضوعاتي، الذي يقوم –كما سبق بيانه في القسم الأول– على المقاصد كأصل تفسيري.

ثالثًا: تفسير المؤسسة

لأنّ تفسير المؤسسة كتفسير موضوعاتي يقوم على المقاصد كأصل تفسيري أساسي، ولأن هذه المقاصد منذ صياغة الشاطبي إلى اليوم تقوم على أصل الدين، كما سبق بيانه في القسم السابق، فإن القصد الأساسي من وراء تفسير المؤسسة هو الحفاظ على العقيدة من وجهة نظرٍ معينة (المذهب الأشعري للأزهر). ويدور المفسِّر طبقًا لهذه الأيديولوجيا في دائرة منهجية مغلقة تابعة للدور المنطقي الشاطبي في الأصل: يخرج من النص بمعنى يحدده النص من وجهة نظر معينة مسبقًا، وهذا المعنى يحفظ أولوية النص في تحديد المعنى، كما سيتضح من مناقشة تفسير الآية السابعة من سورة "آل عمران". وهو ما سيتضح كذلك من فحص المنهجية، التي اعتمدها "التفسير الوسيط للقرآن الكريم" الصادر عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وذلك باعتباره تفسيرًا "قياسيًّا" من حيث القصد منه على الأقل.[١]

١- معني "الوسيط"

ربما يتطلب الأمر أولاً الوقوف على مفهوم "الوسيط" لفهم السياق الاجتماعي، والنظري لهذا التفسير. يعلن المؤلفون في التقديم أن الغرض من هذا العمل هو تلبية حاجة "المثقفين" إلى تفسير يخلو من الخرافات، والإسرائيليات، ويبعد عن الخلافات الطائفية، ويتجنب الجدل الفلسفي ما أمكنَ، وما لا ضرورة له من المصطلحات البلاغية والنحوية، ويبين سياق الآيات الدلالي، مع سياقها التاريخي، أي أسباب النزول، وذلك بلغة سهلة مُقرَّبَة إلى المثقف "العادي".[٢] ومما سبق يمكن استنباط أن ما هو "وسيط" في التفسير من هذه الوجهة من النظر هو ما يمكن له أن يحقق أكبر إجماع ممكن؛ فلا يعرض للخلافات بين المدارس الكلامية في التفسير، ولا للتنظير

---

[١] لجنة من العلماء: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، مطبعة المصحف الشريف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٢.

[٢] السابق: ١/١١-١٢.

الفلسفي، أو الصوفي. هو إذن تفسير مانع غير جامع؛ "مانع" من الاختلافات في التفسير عند حد معين، و"غير جامع" لكل منطلقات التفسير العقدية، والمنهجية المتنوعة.

ننتقل الآن إلى الألفاظ، التي استعملها المؤلفون لوصف الهدف من مشروعهم: "المثقفون"، و"العادي"، و"اللغة السهلة"؛ فلم يحدد المصنف معاني تلك الألفاظ بنفسه. وهي ألفاظ في حد ذاتها نخبوية، تتحرك من أعلى الهرم الثقافي، والتعليمي إلى أسفل قاعدته من المتعلمين؛ لأن غير المتعلِّم، الأميّ، وهي نسبة يعتَدّ بها في العالم العربي، لا يستعمل عادةً تلك الألفاظ. وهو ما يتفق على كل حال مع الهدف المعلَن منه. ولأن لفظ "المثقف" نفسه غير ذي تعريف واحد واضح، فإن عدم تعريفه في أي سياق علمي، خاصة هذا السياق، لافت للنظر. هل المثقف هو المتعلم عمومًا؟ هل هو المتعلم صاحب الموقف النقدي من المجتمع؟ هل هو المتخصص في فرعٍ ما من العلوم؟ وما هو؟ وهل يمكن جمع المثقفين في خطاب واحد؟ أليس منهم من هو مختص مثلاً بعلم من العلوم الإسلامية، أو العلوم الإنسانية، أو الطبيعية؟ أليس في المثقفين مذاهب أيديولوجية متنوعة، ومنهم من هو صوفي، ومن هو متدين، ومن هو لا ديني، ومن هو مسيحي، أو يهودي، أو غير ذلك؟ أليس غير المسلم، سواء أكان مثقفًا بأحد تلك المعاني أم لم يكن، لا يقل في حاجته للتفسير عن المسلم؛ ليفهم أساسيات الإسلام النظرية؟ باختصار: من هم المثقفون؟ أو –على الأقل– من هم المثقفون، الذين يخاطبهم هذا التفسير؟ وطالما أننا لا نفهم المقصود بالمثقفين في وصف المؤلفين لهدفهم، فنحن في الواقع لا نفهم مَن المستهدَف.

تنتقل بنا هذه الأسئلة إلى لفظ "العادي" في تركيب "المثقفون العاديّون". من هو "العادي"؟ هو نقيض "غير العادي" بالبداهة اللسانية. ولكنْ مَن "غير العادي"؟ وفيمَ هو "عادي" أو "غير عادي"؟ هل يعني "غير المتخصص في التفسير"، أو "غير

المتخصص في العلوم الإسلامية عمومًا"؟ حين يقال عادةً: "العادي" في أي سياق تخصصي، كسياق التفسير، أو الفلسفة، أو الطب، فإننا نعني به عادةً غير المتخصص. وهنا يبرز سؤال آخَر: لماذا لم يصف المؤلفون المثقفين المعنيين بـ "غير المتخصصين"؟ إن قولنا مثلاً: "هذا التفسير مقدَّمٌ إلى غير المختصين" أقرب إلى روح العلم الموضوعي، ونبرة التواضع العلمي؛ فأيّ إنسان قد يكون خبيرًا بعلم، أو بحرفة، أكثر من المتوسط في محيطه الاجتماعي. أما استعمال لفظ "العادي"، الذي يستدعي عن طريق مقولة التضايف "غير العادي"، فهو تعبير نخبوي، فَوْقي، لا يصدر إلا مِن بناء اجتماعي هرمي؛ فمعنى أنه يقدَّم للمتلقي العادي أنه صادر عن هيئة غير عادية، وإلا ما صار مفيدًا لهذا العادي. بعبارة أوضح: يضع المؤلفون هنا أنفسهم موضع صاحب الحق الأول في التفسير. إن علم التفسير تخصص بطبيعة الحال، لكنّ المعنيَّ هنا عمليةُ التفسير ذاتها، فَهْمُ المسلم، أو غير المسلم، للنص القرآني عن طريق الحد الأدنى من العلم باللسان، مع الاستعانة بالمعاجم، وبعض المصادر العلمية، كمصادر أسباب النزول. وقد أقر المؤلفون أنفسهم بأن لغة القرآن سهلة، ميسورة للمتلقي غير المختص.[١] فإنْ تطلبت عملية فهم القرآن تخصصًا، وعملاً مؤسَّسِيًّا، فهو لا يخاطب الناس، وذلك طبقًا لمبدأ أمية الشريعة، أي كونها تخاطب كلَّ مَن له الحد الأدنى من العلم باللسان العربي بما يكفي لفهم النص.

أما تعبير "اللغة السهلة" فهو يعني أنه موجَّهٌ للحظة تاريخية–لسانية بعينها؛ لأنه لا توجد لغة سهلة بإطلاق، بل بالنسبة إلى عصرها، وتاريخها. يمكن القول إنه تفسير موجَّهٌ إلى ثقافة بعينها في لحظة تاريخية بعينها، يفي "باحتياجات" القرّاءِ،[٢] وليس تفسيرًا موضوعيًا محايدًا قدرَ الممكِن. وهي صورة تكتمل بدرجة أكبر من الوضوح حين نتطرق إلى المنهجية.

---

[١] السابق: ٩/١.
[٢] السابق: ١٣/١.

٢- منهجية "الوسيط"

أولى خطوات هذه المنهجية، كما يحددها المؤلفون، هي أن تسبقَ السورةَ مقدمةٌ لها، تحوي أهم "مقاصدها".[١] هذه المقاصد، التي يبدأ بها كل تفسير لكل سورة في هذا المصنف، هي التي تصوغ السياق التفسيري، الذي يحدد حركة المفسِّر مسبقًا. ولهذا يعَد هذا التفسير موضوعاتيًا، لأنه يقوم في المتن بتحديد موضوعات السورة قبل الشروع في تفسيرها. وتتعدد الخطوات المنهجية لتفي بكل ما سبق ذكره بشأن معنى "الوسيط" أعلاه إلى عشرين، هي بعد تلك الخطوة الأولى: ٢) ذِكر نص الآية، ٣) تفسير المفردات بإيجاز، ٤) ذكر أسباب النزول، إن وجدت، ٥) ربط معنى الآية بما سبقها، ٦) تجنب الإسرائيليات والخرافات، ٧) تجنب الإشارات الصوفية، والخلافات الطائفية، والأساليب الجدلية، ٨) التفسير بعبارة سهلة يفهمها المثقف العادي، ٩) تجنب المصطلحات الفنية، التي تعوق القارئ غير المتخصص، ١٠) ذكر الأحكام الفقهية، التي تظهر بوضوح من النص، ١١) عدم تكرار التفسير بالنسبة للآية الواحدة، التي تتكرر في أكثر من سورة، ١٢) إمكانية التفسير بالأمور الكونية (يعني العلمية الطبيعية)، إذا صحت، وثبتت، ١٣) الاقتصار في الكلام على أسماء الحروف في مستهل بعض السور، وكذا في الكلام على القضاء والقدر، ١٤) رد شبهات الملحدين، ١٥) عدم التعرض إلى اختلاف القرّاء إلا للضرورة، ١٦) تناوُل الشرح جملةً جملةً، ١٧) ذِكْر بيانات ما يُستشهَد به من آيات أو أحاديث، ١٨) ذكر الغرض من شرح القصص القرآني، ١٩) الإشارة إلى القصة القرآنية، التي ترد في العهدين القديم أو الجديد، إذا لم تتعارض مع النص القرآني، ٢٠) القصد في التعبير، ما لم يقتضِ موضوع الآية البسطَ.[٢]

---

[١] السابق، نفسه.
[٢] السابق: ١/١٣-١٤.

تشترط المنهجية تجنب الإشارات الصوفية، ورد شبهات الملحدين. وهو ما يدل كذلك على الطبيعة الموجَّهة للتفسير.[١] وتسمح المنهجية بالتفسير العلمي للنص القرآني، ولكن بما يثبت قطعًا من الحقائق العلمية.[٢] وهو قول يخالف طبيعة المنهج العلمي التجريبي، الذي لا يقطع بشيء، وإلا لما كان هناك معنى للتجريب فيه، ولما صار علميًا. يقوم المصنف مثلاً بتأويل "الكرسي" في الآية ٢٥٥ من سورة البقرة باعتباره الفَلَك، الذي يلفّ السموات والأرض، وهو تأويل لا تدعمه رواية، أو استعمال مجازي للفظ "الكرسيّ" دارج عند العرب.[٣] وأهم من مخالفة ذلك "التفسير العلمي" لقواعد المنهج العلمي هو عدم تحديد المؤلفين له؛ فهو –إن كان منهجًا بمعنًى ما– منهج حديث، غير معروف في تراث التفسير، ويتطلب بحثًا من المختصين في المنهجية. بيد أن الملحوظة الأولى، أي عدم تحديد المؤلفين لمنهجية البحث العلمي التجريبي، من آثار نخبوية التفسير، وانغلاق دائرة المفسرين؛ فقد كان إشراك هيئة من العلماء من كافة التخصصات العلمية، والإنسانية، كفيلاً بتجنب مثل ذلك النقص، الذي تزداد أهميته، حين يصدر عن هيئة من العلماء الأزهريين، بل كان كفيلاً بإصدار تفسير قد يحقق قفزة نوعية في مجاله، حين لا يقتصر فقط على المختصين في العلوم الدينية.

ولأنه تفسير موضوعاتي، فهو يحدد أولاً موضوعات السورة الأساسية قبل تفسيرها. مثال على تقديم موضوعات النص تفسير سورة البقرة؛ حيث يحدد المصنف موضوعاتها الرئيسة، التي يمكن إجمالها فيما يلي بحسب المصنف: التنويه بشأن الكتاب العزيز، وبيان أحوال الناس من الدعوة الإسلامية، وتذكير الناس بنعمة الخلق، وتوجيه التحدي لمن أنكر معجزة القرآن، وبيان الدلائل الكونية المقرونة بالنعم الإلهية

---

[١] السابق، نفسه.
[٢] السابق، نفسه.
[٣] السابق: ٤٣٢/١.

لإقناع الخلق بالبعث والمعاد، وعناية الله تعالى بخلافة البشر في الأرض، وقصص بني إسرائيل، وقصة موسى النبي مع بني إسرائيل في شأن البقرة، وقصص الرسل مع أممهم من بعد موسى، وتبيين موقف أهل الكتاب الكفّار من المؤمنين حتى لا يتخذوهم أولياء، وقصة إبراهيم وإسماعيل في بناء الكعبة بمكة، واختبار الناس بتحويل القبلة، وتصوير حال أهل الكفر والضلال، وبيان ما أحل وما حرم الله في الأطعمة، وبيان عبادة الصوم، والأمر بالجهاد الدفاعي، وتطهير ذرية المؤمنين من الانتماء إلى آبائهم المشركين، وبيان أحكام الطلاق، وبيان التفاضل بين الرسل، والحث على الإنفاق في سبيل الله، والنهي عن الربا، والأمر بقيد الديون وتوثيقها، وأخيرًا الإيمان بالله، وجميع الرسل، والملائكة، والكتب دون تفرقة بينهم.[١]

وبرغم روح التسامح، الذي يبدو من تفسير بعض الآيات في هذه السورة، وغيرها، فإن المصنف يقوم في مواضع مفصلية بليّ عنقِ النص، ليتساوق مع مذهب المفسرين، وذلك مثلاً في تفسيره للآية ٦٢ من سورة البقرة: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}، فيستنتج المؤلفون أن المعنيّ من هذه الآية هو دعوة اليهود، والنصارى، والصابئين إلى الإسلام: "والخلاصة أن هذه الآية –بهذا التوجيه– تدعو تلك الطوائف إلى اعتناق الإسلام".[٢] ولو كان هذا هو المقصود لدعاهم إلى الإسلام بشكل مباشر، كما دعاهم، ودعا غيرهم بوضوح في عشرات المواضع في القرآن صراحةً. إن دعوة القرآن لغير المؤمنين إلى الإيمان لا تعني استبعادهم من الخلاص الأخروي، إذا لم يستجيبوا له، وفقًا لشروط محددة في الآية: الإيمان بالله، واليوم الآخِر، والعمل الصالح. ويبدو الأقرب إلى الموضوعية إقرار القرآن بأن الخلاص ممكن لهذه الطوائف

---

[١] السابق: ١/٢٦-٢٧.
[٢] السابق: ١/ ١٢٠.

في الآخرة بالشروط المرسومة أعلاه. أما استبعادهم من الخلاص الأخروي بإطلاق فهو القصد الأساسي من وراء هذا التفسير المصوغ ليستهدف هذا المعنى مسبقًا. ولهذا كان من الطبيعي أن ينتهي المؤلفون في تفسير سورة "التكوير" إلى أن حتى أطفال المشركين في النار، رغم عدم تكليفهم بشروط التكليف في أصول الفقه ذاته.[١] وهنا يظهر أصل الدين بما هو أصل الأصول، بما هو الإيمان بعقيدة معينة وفقًا لقراءة معينة، بما هو الهدف الأساسي من التفسير المؤسسي.

٣- أهداف "الوسيط": ختام واستنتاجات

ومما سبق يمكن استخلاص أربعة معالم أساسية لإستراتيجية "التفسير الوسيط": **فأولاً:** يعتمد "التفسير الوسيط" على التوجيه العقدي المؤدلَج، حتى لو جاء ذلك على حساب موضوعية القراءة –في حدود الموضوعية الممكنة في العلوم الإنسانية– فالمفترض في تفسير، يحاول إركاز منهجية موضوعية، ألا يحدد فيه المفسر نتائج التفسير، أيْ موضوعات السورة، قبل عملية التفسير، بل أن يستنبطها، ويجملها بعدها. النقد هنا ليس متعلقًا بطبيعة الحال بموضع تقديم النتائج حرفيًا؛ بل يتوجّه إلى مدى قوة الصلة، ومدى موضوعيتها، بين نص الآية، وبين تلك الموضوعات في مقابل بدائل وجيهة ممكنة، فلماذا يقع اختيار المؤلفين على تفسير محدد من دون مناقشة بدائل، قد تكون أكثر موضوعية، وأكثر نفعًا للمشروع الإصلاحي الديني حتى من وجهة نظر نفعية بحتة؟ وهل تم استهداف تلك الاختيارات مسبقًا بدليل غياب النقاش في مثل تلك البدائل لأغراض أيديولوجية؟ **وثانيًا:** الخطاب؛ لقد اعتمد "الوسيط" في منهجيته المعلنة على لغة قريبة، و"محببة" إلى المثقفين، وهي وسيلة التخاطب، واستعمل بيئة لفظية معاصرة غالبًا، وقام بتحديد المخاطَب المستهدَف، وهو المثقفون "العاديون"، وارتكن

[١] السابق: ١٨٠٣/٣

أحيانًا إلى التفسير العلمي لمناسبة حال البيئة العلمية الحديثة، مثل تفسير "آية الكرسي" سابق الذكر. وهو ما يعني أن التفسير قد كيَّف نفسَه بحسب خطاب المتلقي، من حيث البيئة اللغوية، والثقافية، لكنّ كل ذلك لم يكفِ لبلوغ المخاطَب. إن المثقف –حتى بالمعنى الواسع– لن يقبل بسهولة هذا الانغلاق العقدي، ولديه فكرة في الغالب عن طرق التوجيه الأيديولوجية، ولن يقتنع من دون أدلة قوية، أو ربما لن يقتنع على الإطلاق بفكرة أن أطفال المشركين في النار مثلاً.[1] **وثالثًا:** شمولية التفسير وحصريته؛ فالمنهجية، والتطبيق، يستبعدان التفاسير الصوفية، والفلسفية، دون ذكر سبب، حتى لو لم يكن وجيهًا. **ورابعًا، وأخيرًا:** صدورُ التفسيرِ ذاتُه من جهة المؤسسة الدينية الرسمية، مع تفرقتها الضمنية –التي سبقت الإشارة لها– بين العادي، وغير العادي في مجال الثقافة، والدين، وهو ما يختلف بالتأكيد عن عمل أحد المختصين بالتفسير، أو أحد المفكرين المعاصرين مثلاً لإنجاز التفسير ذاته، حتى لو تطابقت الكلمات.

إن معنى النص في سياق ذلك المعلَم الأخير لا يحدده سوى مختص، عليم بمقاصد النص، رغم أن تلك المقاصد الشرعية، التي للنص، في صيغة الشاطبي الأشعرية السائدة إلى اليوم، إنما تستهدف ذاتها. وهو ما يؤسس لرؤية مغلقة، غير منفتحة على الآخر العقدي والتفسيري من وجهين: وجه منهجي، ووجه مؤسسي. وبينما الوجه المنهجي هو دوران المفسر في الدائرة المغلقة المنهجية سابقة الذكر في تقديم هذا القسم، فإن الوجه المؤسسي هو استبعاده للتفاسير الصوفية، والفلسفية من قبَل "جهة عليا" بمعنًى من المعاني. وبينما وقع التناقض في الوجه المنهجي، والذي أصّلناه في الدور المنطقي في نظرية المقاصد السائدة، فإن الوجه المؤسسي قد وقع بدوره في

---

[1] السابق، نفسه.

تناقض مقابل؛ هو أنه نفسه كأشعري مدرسة عقدية، طائفة، من تلك الطوائف، التي قام باستبعاد تفاسيرها، ولم يقدم أسبابًا كافية لذلك الاستبعاد.

ختام البحث

مأسَسَةُ التفسيرِ: نتائج واستشراف

لا يمكن أن تساهم المؤسسة الدينية بما هي مؤسسة ذات سلطة روحية، وتنفيذية، مساهمة إيجابية جوهرية في الإصلاح الديني وحدها، مهما "توسطت" في التفسير، وتقربت إلى المثقف العام. السبب هو أن جوهر الإصلاح الديني هو التغيير الأصيل، ونعني بالـ "الأصيل" النابع من إرادة الفرد المتدين ذاته، لا المفروض عليه. بعبارة أخرى: جوهر الإصلاح الديني هو استقلال الفرد في إيمانه، وفي فهمه للنصوص الإلهية عن المؤسسة. وفي مجال التفسير فإن التفسير المؤسسي –بما هو مؤسسي– لا يحقق تقدمًا في هذا المسار. وتناقش النقاط التالية هذه المسألة وتأصيلها النظري.

١– الوضعي والطبيعي في المقاصد

كما رأينا في القسم الثاني المتعلق بتطور نظرية المقاصد؛ فقد نشأت نظرية المقاصد في صورة متبلورة لأول مرة فيما نعلم على يد أبي زيدٍ الدبوسي في "تقويم الأدلّة". وكانت المقاصد في تلك الصيغة المبكرة معتدلة، أي قائمة على الحقوق المتعقَّلة المشتركة، التي هي بدهية، وقائمة بذاتها. ولكن بعد اندماج النظرية في النسق الشافعي، كما رأينا لدى الجويني، ثم الغزالي، فقد تحولت إلى الصورة المقلوبة؛ بحيث انحسرت فاعلية مفهوم المقاصد الممكنة إلى حد بعيد. وهي الصيغة –المقلوبة– التي استمرت حتى الشاطبي، وإنْ توسّع فيها الأخير، وفصَّلَ، ثم صارت صيغته الصيغةَ السائدة مِن بعده. وفي الصيغة المقلوبة؛ ولأنها مقلوبة، وقع الدور المنطقي المذكور آنفًا؛ حيث صار مقصد الدين أصل الأصول، ومقصد المقاصد، وبالتالي صار الدينُ مقصدَ الدين. وقد سبق القول في تناقضها في القسمين السابقين، ولكننا في هذا الختام نشير كذلك إلى كونها صيغة تقف عقبةً في مسار الإصلاح الديني المذكور أعلاه؛

لأنها كأصل تفسيري في التفسير الموضوعاتي المعاصر تجعل الهدف من التفسير بيان مقاصد النص، أو موضوعات السوَر، التي هي –بحسب الصيغة المقلوبة– مقاصد النص بحسب أحكامه الواردة فيه، لا مقاصد الإنسانية المشتركة، وقيمها الخلقية البدهية، واستفادتها من تجربتها التاريخية. وعلى سبيل التدقيق، وباصطلاحات فلسفة القانون، يمكننا أن ندعو تلك الصيغة المقلوبة بـ "الصيغة الوضعية" positivistic؛ فهي معبرة عن مقاصد الشارع الموضوعة وضعًا من جهة السلطة الإلهية في اعتبار بعض الأصوليين كالشاطبي مثلاً، وفي المقابل نطلق على الصيغة المعتدلة، كما هي لدى الدبوسي مثلاً: "الصيغة الطبيعية" natural؛ لأنها تُقِيم المقاصد نفسها على أساس المعقول الإنساني، والتجربة المدنية، والأهم من ذلك على الحقوق الإنسانية الطبيعية.

وعلى أساس تلك الصيغة الوضعية تمت صياغة "التفسير الوسيط"، الذي استهدفَ، كما سبق بيانه في القسم السابق، إركازَ عقائد معينة، وتوجيه المخاطَب إلى وجهة محددة مسبقًا. وبهذا صارت فحوى النص بناء على ذلك مستقلة عن الطبيعة البشرية، وعن التجربة الاجتماعية؛ لأنها لا تعترف –في صيغة المقاصد الوضعية– بحقوق إنسانية أصيلة مستقلة خالصة، وذلك كما تم بيانه سابقًا في استعراض مراحل التحول النوعية في تطور نظريتي المقاصد، والحق، والعلاقة بين النظريتين من الدبوسي إلى الشاطبي. وقد أدى كل ذلك في الحصيلة النهائية إلى تفسير مؤسسي، يفسّر القرآن بعقل جمعي للمؤسسة، في أفضل الأحوال، لا بعقل الفرد المؤمن، ومن خلال تجربته الروحية، والاجتماعية.

٢– حق التفسير الطبيعي

هل يمكن إنجاز تفسير موضوعاتي إصلاحي "طبيعي" بناء على الحقوق الطبيعية، أو بالأحرى بناءً على المقاصد الطبيعية؟ قد يمكن ذلك مع احتواء صيغة الدبوسي في

بنية أكثر تفصيلاً، وتطورًا. فإذا فرضنا أن المقاصد مستنبَطَة من الحق الإنساني الطبيعي الأصيل، والخالص، أو مفهومة في سياقه، فإن هذا ينعكس على التفسير الموضوعاتي؛ بحيث تتأخر مقاصد النصّ على التفسير، لا تتقدمه، كما هي الحال في "التفسير الوسيط". وهو ما ينعكس بدوره على دور المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي؛ فإن دورها حينئذٍ، ومع اعتماد المقاصد الطبيعية، لن يكون تقديم تفسير جاهز، وتوجيه مذهبي معين، بل منهجية موضوعية قدر الإمكان للقراءة دون استبعاد النقاش مع مدارس تفسيرية مختلفة، وتقبُّل الاختلافات في الفهم، والتسامح المعرفي المبنيّ على الاعتراف بحدود معينة لملكات المعرفة البشرية. إن القرآن لم ينزل للأزهر، ولا لمؤسسة دينية ما، بل نزل لأعيان الأفراد. وهو ما يتسق مع الخبرة الإيمانية الأصيلة الفردية، التي لا يمكن أن تخلوَ من ذاتية بدرجة أو بأخرى. وهي درجة يسمح بها الأسلوب الأدبي التخييلي للقرآن على أية حال، وتتعلق بالخبرة الروحية، التي هي خاصة بصاحبها، لكنها لا تحول دون التوصل إلى درجة كافية من الموضوعية في التفسير لاستبعاد الأدلجة.

وبناء عليه يمكن القول إنّ مِن حقوق الإنسان الطبيعية الثقافية "حق التفسير"، وهو ما يتسق بدوره مع "حق حرية العقيدة" في العديد من مواثيق حقوق الإنسان (UDHR, articles 18, 19). إن "التفسير الوسيط" بمقدمته المنهجية لا يسلب قارئَه حقَّ التفسير بشكل مباشر، ولكنّ حريةَ الاختيار تفترض أولاً معرفة الخيارات، وهذا مما ينقص "التفسير الوسيط". إن "التفسير الوسيط" يقدم معنى سابق التجهيز؛ بمعنى أنه لا يحاول أصلاً البرهنة على جدارة منهجه في التفسير، ولا يحاول تفنيد المناهج الأخرى. ومن آيات ذلك استبعاده للتفسير الصوفي، والفلسفي، بشكل صريح، وببساطة من دون مناقشة كافية. إن استبعاد الاجتهادات الصوفية، والفلسفية، لم يتم في "الوسيط" تطبيقيًّا

فحسب، بل منهجيًا كذلك؛ حيث هو معلن صراحةً في المقدمة المنهجية.[١] وهو ما يعني أن منهجية التفسير الصوفي الإشراقية نفسها، والاجتهادات الفلسفية متعددة المناهج والمداخل، هي المستبعَدَة رسميًا. والسبب الوحيد –كما يبدو– في هذا الاستبعاد هو صوغ تفسير رسمي نهائي مغلَق، لا يتنوع بتنوع الأفراد، ولا يعترف ضمنًا، فضلاً عن عدم اعترافه صراحةً، بحقهم في التفسير المختلِف عنه، الذي قد يكون فيه ما هو أكثر موضوعية. صحيح أن ذلك الانغلاق ليس معلنًا في المقدمة المنهجية له، ولكنه متضمن فيه بما هو "تفسير مؤسسي"؛ بسبب "مكانة" أدبية معينة، يضفيها بعض علماء الأزهر على أنفسهم، ذات طابع قدسي، أو شبه قدسي، وتظهر حتى في الزي الرسمي المخصَّص لهم، كما يضفيها بدرجة أكبر الجمهورُ غير المتخصص عليهم. هذا الجمهور المتعلم غير المتخصص، "المثقف العادي" على حد تعبير المؤلفين، هو –أيًا كان مفهومنا عن "المثقف"– هو الذي يقوم بالدور الرئيس في إضفاء تلك المكانة على مؤلفي التفسير، وعلى مؤسسته، مما يعني أنّ هذا التفسير يخاطِب مَن على استعداد مسبَق أصلاً للتسليم بما يقول. وربما لهذا السبب لم يتوجه تفسير الأزهر إلى "المثقف غير العادي"، أو إلى "المثقف موسوعيًا"، القارئ لعدة علوم، ومجالات، لأن نسبة أكبر من نوعية هذا المثقف الموسوعي لن تسلّم ببساطة بالمعنى سابق التجهيز، وستتساءل عن المنهجية.

لذلك فليس من الإصلاح الديني المرتجَى في الإسلام وجود تفسير مؤسسي من الأصل. كل تفسير مؤسسي هو تفسير رسمي؛ لأنه صادر عن سلطة روحية، لها كل التأثير على عقول المؤمنين بها، حتى لو لم تكن لها صلاحية تنفيذية، فضلاً عن كونها لها تلك الصلاحية، مما يؤدي إلى مزيد من التبعية لها بدلاً من الاستقلال عنها بالمعنى الوارد في مطلع هذا الختام. ومن هنا قد نقول إن الأجدر "برجال الدين

[١] السابق: ١/١٣-١٤.

المسلمين"، إذا فرضنا سلامة تلك الصياغة الأخيرة، أن ينظروا في مواقعهم قبل النظر في أطروحاتهم.

٣- استشراف منهجية للتفسير الطبيعي

ويمكن صوغ **منهجية للتفسير الطبيعي**، كما يمكن لنا في هذا المقام أن ندعوه، تعتمد على المبادئ العامة التالية: **فأولاً:** يعترف التفسير الطبيعي بالحقوق الإنسانية البدهية كمقدمة أساسية، وكفكرة أساسية، لا بمعنى نصوص معينة في أحد المواثيق. وهو ما يعني الاعتراف تاليًا بما أطلقنا عليه سابقًا "المقاصد الطبيعية"، و"الإباحة الطبيعية". **وثانيًا:** الاعتراف بحق فهم النص الديني كحق إنساني طبيعي أصيل، لا يمكن سحبه من الفرد، أو التنازل عنه. **وثالثًا:** هو ليس تفسيرًا مؤسسيًا لمؤسسة دينية رسمية، ولا يمكن أن يكون كذلك؛ وإلا تناقض مع مقدماته، مع "طبيعية" التفسير كما وصفناها أعلاه، ومع هدفه الإصلاحي. **ورابعًا:** هو لا يستبعد المنهجية الرمزية، كما في التفسير الصوفي، أو المداخل الفلسفية، لكنه يشترط على الأقل الحدود الدنيا الممكنة للموضوعية –في حدود إمكانها في العلوم الإنسانية– في القراءة، كمراعاة حال اللسان العربي، وحدود استعمال المجاز، والتحرُّز في استعمال الرمز ما أمكن.

وقد قدمنا في القسم السابق مثالاً على تلك القراءة الموضوعية –في تلك الحدود الموصوفة– فيما يتعلق بالآية ٦٢ من سورة البقرة {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}. وقلنا سابقًا إن الأقرب إلى الموضوعية في معناها القول بإمكانية الخلاص الأخروي بشروط عامة، وخطوط عريضة، هي الإيمان بالله، واليوم الآخر، والعمل الصالح. أما "التفسير الوسيط" فقد فسرها على أساس كونها "دعوة إلى الإسلام".[١] وهو ما لا يحقق رؤية إسلامية منفتحة على الآخَر الديني، والحضاري.

---

[١] السابق: ١٢٠/١.

٤- مأسسة التفسير

وقد وقع الاختيار على هذه الآية السابقة بالذات؛ لأنها من الآيات "المفصلية"، أي التي يحدد تفسيرُها سياق المعنَى التالي في موضوعٍ جوهري: هو العلاقة بين المسلم وغيره من أصحاب الديانات الأخرى. ومن الآيات التي لا تقل في صفة "المفصلية" الموصوفة أعلاه كذلك: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} (آل عمران-٧). والمسألة في تلك الآية هي: هل تم الكلامُ قبل قوله: "والراسخون.."، أم اتصل به؟ أي هل الواو هنا استئنافية، وهو خيار الفصل، أم عطفية، وهو خيار الوصل؟ في حال الفصل فإنه يعني أنَّ الراسخينَ في العِلم يقومون بفعل الإيمان، لا التأويل، أما في حال الوصل فإنه يعني أن الراسخين في العِلم يعلمون تأويله بما لهم من عِلم. وقد وقع اختيار "التفسير الوسيط" -رغم احتمال النص المعنيينِ لغويًا- بطبيعة الحال على الخيار الأول: أن الرسوخ في العلم يؤدي إلى الإيمان، لا التأويل.[1] وهو ما يوضح بدرجة أدقّ دور التفسير المؤسسي بما هو مؤسسي؛ فهو يطلب الإيمانَ بما يقول باعتبار المؤسسة الدينية نفسها "راسخة في العِلم"، وباعتبار أنّ علَى الراسخينَ في العِلم من "المثقفين"، الذين يخاطبهم أساسًا كما تم بيانه في القسم السابق، الإيمانَ، لا الاجتهاد في المعنَى، حتى لو كان موضوعيًّا. وهو ما يعني أن "التفسير الوسيط" تفسير مانع غير جامع. مانع لما لا يتفق مع أيديولوجياه، ولا يجمع معه سواه. وهو نفسُه معنَى "مأسسة التفسير".

تعني "مَأْسَسَة التفسير"، التي قدمها "تفسيرُ المؤسَّسة"، قَصْرَ التفسير على "الراسخين في العلم"، وهم أهل المؤسسة بطبيعة الحال. وهو ما يدل على أن الإصلاح الديني لا

---

[1] السابق: ٥١٩/١.

يمكن أن تقوم به المؤسسة بنفسها وحدها. ربما تستجيب له استجابة إيجابية، ولكنه سيكون ضد احتكار المؤسسة، أو غيرها، للتفسير في كل الحالات. وربما كان الأجدر بالمؤسسة، إذا أرادت أن تخطو خطوةً تقدمية على طريق الإصلاح الديني، أن تحجم عن إنتاج تفسير بأقلامها، وأن تكتفي بالحثّ على الفهم، وعلى نيل الحد الأدنى الضروري من التعليم، وأن تشجع التساؤل والنقد. على أية حال فما قدمناه في هذه الورقة يدل من وجهة نظرنا على تعثّر التفسير الموضوعاتي، بما هو تفسير أيديولوجي موجَّه، في إنجاز نقلة نوعية في مسار الإصلاح الديني الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١. ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ط١، ١٣٢٦هـ.

٢. ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤.

٣. ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٤. أبو حامد الغزالي: أساس القياس، حققه وعلق عليه وقدم له: فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٥. الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م.

٦. الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٨.

٧. جوهري، طنطاوي: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مكتبة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط٢، ١٣٥٠ هـ.

٨. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، (جزآن)، حققه، وقدمه، ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب، طبعة قطر المحققة على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط١، ١٣٩٩هـ.

٩. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: التلخيص في أصول الفقه، (٣ أجزاء)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، دون رقم الطبعة.

١٠. حنفي، حسن: التفسير الموضوعي، دون ناشر، القاهرة، ٢٠١٨.

١١. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

١٢. الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، دون بيانات أخرى.

١٣. الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، (مجلدان)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

١٤. عبده، محمد، ومحمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ١٩٤٧.

١٥. الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.

١٦. الغزالي، أبو حامد: المنخول من تعليقات الأصول، حققه، وخرج نصه، وعلق عليه: محمد حسن هيتو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، دون بيانات أخرى.

١٧. فضل الله، محمد حسين: من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط٢، ١٩٩٨.

١٨. لجنة من العلماء: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، مطبعة المصحف الشريف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٢.

١٩. مثلاً: قطب، سيد: في ظلال القرآن، دار الشروف، القاهرة، ط ٣٢، ٢٠٠٣.

٢٠.المدرسي، محمد تقي: من هُدى القرآن، دار القارئ، ط٢، ٢٠٠٨.

٢١.المرزوقي، أبو يعرب: الجلي في التفسير، الكتاب الأول، ١، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط١، ٢٠١٠.

ثانيًا: المراجع العربية:

١. بقا، محمد مظهر: معجم الأصوليين، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية، عدد ٢٢، ١٤١٤ هـ.

٢. حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤.

٣. الصياد، كريم: نظرية الحق، دراسة في أُسس فلسفة القانون والحق الإسلامية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠١٥.

٤. الصياد، كريم: "أصول الفقه بما هي أصول تفسير"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مجلد ٣٢، عدد٣٢، سنة ٢٠٢٢، ص ٨١-١٢٥.

٥. لويد، دينيس: فكرة القانون، ت: سليم الصويص، مراجعة: سليم بسيسو، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت، عدد ٤٧، ١٩٨١.

ثالثًا: المراجع الأجنبية

1. Abdul-Raof, Hussein, *Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis*, Routledge, NY, USA, 2012.
2. Berg, Herbert, The development of Exegesis in Early Islam, *The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Guzron Press, Richmond, Surrey, UK, 2000.
3. Elsaiad, Karim, *Ontologie der Koranauslegung. Eine phänomenologische Annäherung an die islamischen exegetischen Methoden*, 2018, urn:nbn:de:hbz:38-84314.
4. Goldziher, Ignác (Yitzhaq Yehuda), Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Buchhandlung und Druckerei, vormals E. J. Brill, Leiden, 1920.

5. Heath, Peter, *Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches*, Arabica, T. 36, Fasc. 2, Brill, July, 1989.
6. Naim, Abd Allah Ahmad (Author), Jerald D. Gort (Author), Henry Jansen (Contributor), *Human rights and religious values*, Rodopi B.V., Amsterdam, New York, 1995.
7. Rippin, Andrew, *Tafsīr*, Oxford University Press, 2010.
8. Sharify-Funk, Meena, *Encountering the transitional, women, Islam, and politics of interpretation*, TJ international Ltd, Padstow, Cornwall, UK.
9. UDHR *(The Universal Declaration of Human Rights)*, http://www.un.org/en/documents/udhr.
10. Waardenburg, Jaques, *Islam, Historical, Social and political Perspectives* ,Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, 2002.