مجلة فصل الخطاب Journal of Faslo el-khitab
ISSN:1071-2335/ E-ISSN:2602-5922/ Legal Deposit N°: 2012-1759
مجلد 11، عدد رقم: 01، مارس 2022، صص: 63-80

تاريخ الاستلام(2021/05/29)تاريخ القبول (2022/03/14)تاريخ النشر (2022/03/30)

مرتكزات التأويل في الفكر الأصولي
مقاربة مفاهيمية

The Foundations of Interpretation In Fundamentalist Thought: A Conceptual Approach

مشوار فاطيمة[1]، سعد الله زهرة[2]

[1] جامعة وهران 01 (الجزائر)، mechouar.fatima@edu.univ-oran1.dz

[2] جامعة وهران 01 (الجزائر)، saadallahchahra@gmail.com

ملخص:

تسعى القراءة التأويلية إلى كشف المضمر من المقاصد، وهي قراءة استعان بها الأصولي لسبر أغوار الخطاب الشرعي حتى تتضح له الرؤية المقاصدية من أجل جلب المنافع ودرء المفاسد. لذا سنتحدث عن أهم المسلمات التي انطلق منها الأصولي في قراءته للخطاب القرآني والخطاب النبوي، ومنه كان الإشكال كالآتي: ماهي الأسس التي انبنى عليها التأويل الأصولي؟

كلمات مفتاحية: المسلمات؛ الفكر الأصولي؛ اللغة العربية؛ الفكر المقاصدي؛ الوحدة والانسجام.

Summary:

The hermeneutic reading seeks to reveal the implicit of the purposes, and it is a reading that the fundamentalist used to probe the depths of the legitimate discourse until the intentional vision becomes clear to him in order to bring benefits and ward off evils. So, we will talk about the most important postulates from which the fundamentalist started his reading of the Qur'anic and prophetic discourse. From it, the problem was as follows: What are the foundations upon which the fundamentalist interpretation is based؟

Keywords: postulates, fundamentalist thought, Arabic, purposeful-oriented thought, Unity and harmony

المؤلف المرسل: مشوار فاطيمة، الإيميل:mechouar.fatima@edu.univ-oran1.dz

1. مقدمة:

استوجب نمو الحياة الإسلامية وتغيرها استحداث صناعة لتفعيل الفكر الأصولي لمسايرة هذه التوسعة التي عرفتها الرقعة الإسلامية، وكان أشرفها منزلة في مجال علوم الشريعة صناعة علم أصول الفقه فهو: الدستور السماوي المستنبط من روح الشريعة الإسلامية السمحة الذي أشرق كومضات تحاول إنارة ما أشكِل على الناس في حياتهم اليومية سواء في عهد النبي ﷺ أو بعد وفاته.

ومنه تهدف هذه الورقة البحثية متبنِّيَةً المنهج الوصفي إلى تبيان المسلمات الأساس التي ارتكز عليها الأصوليون لإجلاء المقاصد المتوارية خلف الخطاب الشرعي، وعليه كان الإشكال كالآتي: ما علّة معرفة الأصولي للسان العرب في العملية التأويلية؟

2. التأويل عند الأصوليين

اهتم علماء الدين بمجال التأويل كثيرا لعلاقته بالخطاب القرآني الذي تتباين آياته في وضوحها وغموضها، فهناك ما يدرك معناها من ظاهر لفظها وتركيبها وبالموازاة هناك ما يحيل ظاهرها إلى معان أخرى بتوجيه النص إلى مدلولات لا يستدل عليها إلا من خلال السياق أو القرينة، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق محاولة جادة ودقيقة لفهم النص ونشد الطرح الموضوعي ما أمكن .

وفي هذا الصدد يقول أبو الوليد الباجي(ت474هـ): «إنّ هاجس الفهم، ورغبة الكشف لم يبقيا مجرد متمنيات وآمال لا تحكمها ضوابط، ولا تقننها قواعد، ولا تنزلها أدوات؛ وإنما تجسدت في عمل بنائي رسم المسلمات، وأسس الاستراتيجيات، وحدد المفاهيم والأدوات وقد عبَّر الأصوليون عن كل ذلك إفصاحا ولخصوه في مفاهيم ومصطلحات كلية جامعة كمصطلح الصناعة، أو القانون العام، وأخرى فرعية (أو جزئية) كالسياق مثلا أو الظاهر أو العام أو الخاص »[1].

ومنه وجب على الأصولي انتقاء المنهج الأنسب، مع مراعاة آلياته وأدواته الإجرائيّة المناسبة التي يستند عليها في التأويل والفهم لأنّ: «التشبث بالشرعية المنهجية إنّما يجيء خوفا من الوقوع في الضلال عن الحق وإتباع الأهواء»[2]، واستعانته بالتفكير اللساني يعد الركيزة الأولى لما له «فضل تأسيس جملة من القواعد النظرية والتطبيقية أصبحت الآن من فرضيات البحث ومسلّمات الاستدلال»[3].

وقد أبان ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) أن هناك ثلاثة أقسام من الكلام في ما يقبل التأول وما لا يقبله[4]، ولا يتأتى التأويل في النص الإسلامي إلا للراسخين في العلم وذلك بتفعيل النشاط الذهني - العقل- لوعي الحقائق المتضمنة في النص الشرعي التي من شأنها تسطير الحياة الروحيّة والأخلاقيّة والماديّة للناس في مختلف مجالات الحياة، وهذا القسم الذي «يقوم بإخضاع النص

للعقل والواقع، فهو ممدوح، مثل تفسير النص ضمن المنظومة الفكرية للشريعة ومقارنته بسائر النصوص، ثم تطبيقه على الموضوعات الخارجية. وقسم يقوم بإقحام الأفكار في النص إقحاما ساذجا دون قاعدة معينة. وإضفاء مفاهيم ذاتية عليه، وهو مذموم»[5].

وتعود أفضلية القسم الأوّل: لسعيه تحري الموضوعية ونسج علاقة مثمرة في الواقع من خلال الكشف عن مقصديّة الخطاب المضمرة، أما الثاني: فيتسم بالضبابيّة في عمله التأويليّ؛ لاستناده على عنصر الذاتية وهذا سَيُحدُث «حالة ترف تأويلي»[6] تشحنه بما لا يطيقه من المفاهيم، التي من شأنها تحريف النص عن مدلولاته لذا وجب هنا أن يبقى العقل متلقيا فاعلا وواعيا لا حاكما.

وهذا لتفعيل النص الديني في كل زمان ومكان، وتكون انطلاقًا من لغته، لأن حدود التأويل تطلنا «على مستويات تأسيسية وتطبيقية، تجعل من التأويل آلية نوعية في التفكير اللساني للنصوص بصفة عامة، والنص الديني على وجه الخصوص»[7]، ووسيلة انتقال الفهم والتأويل لا تكون إلا بالوعاء اللغوي العربي.

3. مسلمات التأويل عند الأصوليين

استعان الأصوليون بهذه الآلية باعتبارها آلية اجتهاديّة استدلاليّة لغويّة لفهم واستنباط الأحكام وضبط المعاني، وما كان لهم أن يتركوا بابها مفتوحا على مصراعيه دون تقنين، تكون قراءته للوحي «قراءة أريد له أن تكون قراءة شرعية راسخة، في مقابل قراءة زائغة غير شرعية»[8]، وقد ذكرها إجمالا رمضان يحي محمد يقول: «فقد أطرت عملية القراءة عند الأصوليين ثلاث مسلمات كبرى ينبني بعضها على بعض ويعضد بعضها بعضا في تفاعل مثمر. أولى هاته المسلمات مسلمة اللسان، وثانيها مسلمة المقاصد، وثالثها مسلمة الوحدة»[9]، فهذه المسلمات تعدُّ معايير القراءة التأويلية والقراءة الشرعية.

1.3 مسلمة اللسان:

جسَّد النحاة من بنية اللغة العربية نحوا خاصا بها أو ما اصطلح عليه بالحالة القارة[10]، أُوْكِلَ له - التفكير اللساني- مقود الفعل القرائي لتوسل سبل فهم الخطاب القرآني، ولقد حرص الشافعي(ت 767ه) على تأكيد أنّ القرآن الكريم جاء بلسان عربي مبين ليس فيه عجمة، يقول: « والقرآن يدل على أنْ ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب»[11]، وعارض من قال غير ذلك مستدلا بآيات من الذكر الحكيم التي تدل على حجية عربيّته يقول: «فأقام حجته بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه - جل ثناؤه - كلَّ لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه. فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا

لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [سورة النحل، الآية103]، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾[سورة فصلت، الآية44]»[12]، فاللسان العربي إذن؛ هو مناط التأويل للخطاب الشرعي.

وتحدّث الشاطبي(ت782ه) أيضًا عن إلزامية معرفة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري عادات العرب، أو كما عبر عنها بمعهود كلام العرب يقول: «أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب»[13].

ففهم الخطاب القرآني لا يتأتى إلا بمعرفة البيئة اللغوية التي تتشكل من أنظمة داخلية وأنظمة خارجية تميزُ اللغة العربية عن غيرها من اللغات الأخرى لذا من يعمد إلى لسان أعجمي في فهمه وتأويله- القرآن الكريم- من شأنه أن ينحرف عن المقصد.

وقد أشار أمبرتو إيكو **Umberto Eco** بأهمية إحاطة المؤول بمجمل الظروف التي ربت فيها اللغة أيضًا، يقول: «إن الإرث الاجتماعي لا يحيل، في تصورنا، على لغة بعينها باعتبارها نسقا من القواعد فقط، بل يتسع هذا المفهوم ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجتها الاستعمال الخاص لهذه اللغة، أي المواصفات الثقافية التي أنتجتها اللغة، وكذا تاريخ التأويلات السابقة الخاصة بمجموعة كبيرة من النصوص، بما في ذلك هذا النص الذي بين يدي القارئ»[14]، فالظروف الاجتماعية والثقافية من المؤسسات التي لها دور كبير في إنتاج المنظومة اللسانية، وهي من المرتكزات الأساس التي تستوجب على المؤول استحضارها أثناء قراءته التأويلية.

1.1.3 عربية ألفاظ القرآن الكريم بين النفي والإثبات:

تتمثل إشكالية هل يتضمن القرآن الكريم ألفاظا أعجمية مبثوثة بين آياته من عدمها؟ قضية هامة عند الأصوليين لعلاقتها المباشرة بعملية التأويل التي تسعى لاستنباط الأحكام والقوانين الأصولية حيث أفرزت عن ثلاثة اتجاهات هي:

الاتجاه الأول: اتجاه ينفي وجود الأعجمي في القرآن الكريم، يمثله الشافعي والباقلاني(ت970ه)، وهو القائل بصفاء الوحي وذلك راجع إلى أمرين اثنين: يرتبط أحدهما بفهم النص القرآني وتأويله، والآخر بوجوده ذاته، أي بإعجازه[15]، فالهدف من تشييد هذه المسلمة راجع لجسامة عملية التأويل واستنبات ثمرتها في رحم قصديّة النص العربي هذا من ناحية، أما الوجه الثاني من العملة لهذه المسلمة هو التصدي لمن حاول الطعن في إعجاز القرآن الكريم فقد «قدر للباقلاني الذي عاش عصرا أحد سماته الكبرى الرواج الثقافي نتيجة انتشار الترجمة.. أن يواجه مذاهب ونحلا وآراء مختلفة، وصل بعضها إلى الطعن في القرآن الكريم والتشكيك في إعجازه جملة

كابن الراوندي»[16]، فالقراءة التأويلية الواعية لا تنبثق إلا من الجسد اللغوي النصي ومنطقه الداخلي.

الاتجاه الثاني: اتجاه الإثبات، ويمثله أبو حامد الغزالي(ت505ه) والشوكاني(ت 1250ه) ممن استدلوا بوجود الأعجمي في القرآن الكريم، يقول الغزالي: «وأما ما استدل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن، فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجه عن كونه عربيا أيضا»[17]. فتداول أسماء العجمة في اللسان العربي أمدها الهويّة العربية وهي لا تنأى بالقرآن عن كونه عربيا.

أمّا الشوكاني فقد أعرب عن عجبه ممن نفى وجود الأعجمي في القرآن بل وتحيّر من وجود لمثل هذا الخلاف أصلا يقول: «ومثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف والعجب ممن نفاه ومثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف. والعجب ممن نفاه، وقد حكى ابن الحاجب وشراح كتابه النفي لوجوده عن الأكثرين، ولم يتمسكوا بشيء سوى تجويز أن يكون ما وجد في القرآن من المعرب مما اتفق فيه اللغتان العربية والعجمية وما أبعد هذا التجويز»[18] وأكدَّ أنّ حججهم لا تستقيم مع دعواهم، يقول: « وبالجملة فلم يأت الأكثرون بشيء يصلح للاستدلال به في محل النزاع، وفي القرآن من اللغات الرومية، والهندية، والفارسية والسريانية، ما لا يجحده جاحد، ولا يخالف فيه مخالف»[19]، وإلا ما تفسير الأسماء الأعجمية الممنوعة من الصرف، يقول: «وقد أجمع أهل العربية على أن العجمة علة من العلل المانعة للصرف في كثير من الأسماء الموجودة في القرآن، فلو كان لذلك التجويز البعيد تأثير لما وقع منهم هذا الإجماع»[20]، كأسماء بعض الأنبياء على سبيل التمثيل" إبراهيم وإسماعيل"

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه يهدف إلى تجاوز هذه المسألة يمثله كل من: الغزالي، وابن رشد، والشاطبي، يقول ابن رشد(ت 595ه): «وإن كانت الألسنة تتفاوت في ذلك. وأما نفي بعضهم أن يكون في ألفاظه شيء ليس في لغة العرب وجوزه بعضهم فالوقوف على ذلك قليل الغناء فيما نحن بسبيله. وبالجملة إن كان في لسان العرب شيء من غير ألفاظها فقد عربته العرب تعريبا وغيرته تغييرا استوجب به اللفظ كونه من لغتها ومنسوبا إليها»[21]، ومنه فضرورة التركيز على صحة العملية التأويلية أسمى من الوقوع في خلاف من شأنه أن يحيد بالأصولي في الوصول إلى مسعاه وهو فهم مقاصد الشريعة الإسلامية.

ونتيجة للمعطيات السابقة يخلص رمضان محمد أن اللسان في تصور الشافعي «يتجاوز حدود اللفظة، وحدود الجملة، ملاحقا في امتداده مع السياق من أجل تحقيق الإفادة والوصول إلى مقصود المتكلم. ولذلك فهو لا يراعي السياق النظمي فحسب وإنما السياق المقامي الذي يوضح ظروف إنتاج الخطاب، وملابسات تلقيه»[22].

2.3 مسلمة المقاصد

وتستوجب العملية التأويلية للنص توافر رؤيّة مقاصديةّ تتوارى خلف جدار أحرفه المرصوصة «فالتفكير المقاصدي وآلياته في العملية التأويلية يُعد رافدا جليلا في الوقوف على مضامين النص الداخلية والخارجية، والوقوف على مراد المتكلم وصاحب النص، وتقوم الآليات المقاصدية على عديد من الأنظمة الداخلية والسياقات الخارجية التي تُعد أبعادا حقيقية في مفهوم النص ودلالاته»[23].

ومن البديهي أن يركن المؤولون في عملهم التأويلي «بحكم اندراج نصهم الديني .. قد دُعوا إلى تفكر اللغة في نظامها وقُدسيتها ومراتب إعجازها فأفضى بهم النظر. لا إلى درس شمولي كوني للغة فحسب. بل قادهم النظر أيضا إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللسانية مما لم تهتد إليه البشرية إلا مؤخرا بفضل ازدهار علوم اللسان منذ مطلع القرن العشرين»[24].

وبما أن الفكر الإنساني لا يتم إلا باللغة «فيجب أن يصاغ الكتاب بلغة إنسانية أولا وثانيا أن تكون هذه الصياغة لها طابع خاص وهو أنها تحتوي المطلق الإلهي في المحتوى والنسبية الإنسانية في فهم هذا المحتوى، وهذا ما نعبر عنه بثبات الصيغة اللغوية" النص" وحركة المحتوى»[25]، وعليه فالقراءة التأويلية التي تبحث عن الدلالات المضمرة هنا، ستظل عملية نسبية متجددة نظرا لدينامية القصديّة المواكبة لمختلف التغيرات.

لذا من الصعب البلوغ إلى قصديّة النص بصورة قطعية «وإذا كانت الدلالة القرآنية تستجيب لحضور القارئ، في زمنه الخاص، فلأنها دلالة صائرة وليست منتهية، ومهاجرة في الزمن وليست ثابتة فيه، وحية متحركة وليست ساكنة»[26]، ومنه كان الأجدر للمؤول في مثل هذه المسائل أن ينطلق «في هذا المضمار من قاعدة أوّلية تخص الظاهرة اللغوية أساسا وهي أنّ كل لغة إنّما هي حصيلة نوعين من الضغوط: ضغوط الدّلالة وضغوط الإبلاغ»[27]، لأن «النص جهاز يراد منه إنتاج قارئ نموذجي»[28]، وبإسقاط هذه الجزئية على الأصولي في وقت استحكم فيه التقهقر الفكري والركون إلى التقليد في علوم الشريعة، اقتضى منه تفكيرا اجتهاديا ديناميا في استنباطه للأحكام القَارّة في بنية الخطاب لمواكبة التغيرات ومستجدات الحياة في ميادين مختلفة، متماشية مع التشريع الرباني.

ويعوزُه هذا الإلمام بكل السبل الموصلة إلى فهم الدلالة العميقة، فبعدما كان القرآن الكريم شفويا منطوقا أصبح مجملا بين دفتي المصحف كتابةً و«ضمن هذه الوضعية التواصلية المؤجلة ينبغي الحديث عن علاقة أخرى تربط القارئ بالرسالة المكتوبة، علاقة ذات طبيعة مغايرة»[29] ومن المؤكد ستتشكل رؤيته الأولية استنادا إلى الهندسة الحرفية الظاهرية للخطاب القرآني التي ستكون وسيلة فهم المقاصد.

وإن كان من المعلوم أنّ الفكر المقاصدي دَرَجَ عند الفقهاء لكن توجيه الانتباه إليه « بشكل مستقل، جاء مع الأصوليين لا مع الفقهاء. فبينما كان الفقهاء منهمكين في بناء الفقه وتطبيق مقاصده»[30]، فالفقهاء زاولوه تطبيقًا وتفصيلاً، أما الأصوليون اشتغلوه وتنظيرًا وتأصيلا[31].

وقد تفرّد الجويني(ت478هـ) في «التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات الحاجيات، التحسينات) وهو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المقاصد»[32]، وعلى نهجه سار تلميذه الغزالي، فتقسيمه للمصالح الشرعية كان «حسب درجة قوتها ووضوحها.. وأصبحت هذه المبادئ التي نقحها وحررها في مقاصد الشريعة، هي المبتدأ والمنتهى لعامة الأصوليين الذين جاؤوا بعده»[33]، وذلك بيِّن في توليفه المستصفى.

يأتي الآمدي (ت631هـ) ويقوم بدمج المقاصد وتفسير علة خماسية أنواع المقاصد في الضروريات يقول: «إنما كان نظرا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[34]، وهي: حفظ الدين وحفظ النفوس وحفظ العقول وحفظ النسل وحفظ الأموال ثم أتى من أضاف مقصدا سادسا - العِرض- ولقي هذا تأييد كل من الزركشي(ت 794هـ)[35] والشوكاني يقول: «وقد زاد بعض المتأخرين سادسا، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فُدي بالضروري فهو بالضرورية أولى، وقد شُرع في الجناية عليه بالقذف- الحدُّ وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه»[36].

بعدها جاء ابن تيمية (ت728هـ) ودعا إلى ضرورة البحث عن مقاصد جليلة القدر[37] ليشهد الفكر المقاصدي منعطفا جديدا مع الشاطبي، فمسلمة المقاصد التي أتى بها يُنظر إليها من زاويتين يقول: «أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف. فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها؛ فهذه أربعة أنواع»[38]، فالقسم الأوّل وهو: قصد الشارع ويضم أربعة مقاصد، أما القسم الثاني وهو: قصد المكلف بحثه في مسائل.

وقد افتتح الشاطبي كتابه المقاصد بـ «المقدمة الكلامية»[39]، بقوله : «مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع: وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام»[40]، مع استمراره في إثباتها بعرض هذه المسلمة التي لا يقبل الطعن فيها بعرض دلائل كثيرة من مجموع نصوص استعان بها لتأكيدها.

لذا كان لزامًا على من أراد إدراك منزلة الاجتهاد إدراك المقاصد وفهمها، فتحصيلها عند الشاطبي تقتضي اتصاف المجتهد بصفتين: «أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: الممكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[41]، وقد آثر هذا الترتيب بناء على الهدف المبتغى من كلا الشرطين لأن الشرط الثاني هو: «كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا»[42]، ثم «في استنباط الأحكام ثانيا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط؛ فلذلك جعل شرطا ثانيا، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود والثاني وسيلة»[43]، فتحصيل مسلمة المقاصد يتوقف بشكل كبير على العملية التأويلية ثنائية القطب -الفهم والاستنباط- من لسان العرب وأساليبهم.

1.2.3التماهي بين التفكير المقاصدي والتفكير اللساني:

استوعب الأصوليون مدى أهمية التنقيب عن مقاصد الشريعة الإسلامية ودورها في فهم الخطاب القرآني وتأويله لأنّ «المجلى الأول للفاعلية القصدية هو طلب المنفعة»[44] وبلغت ذروة الاهتمام بهذا الفقه المقاصدي حتى لا يقع الأصوليون في شَرك التأويلات اللاّمتناهية ذات الطبيعة المتناقضة لا التكامليّة، أو التأويل الحرفي الظاهري للخطاب القرآني مع الشاطبي، الذي أعاد إحياءه وهندسته تأصيلا وتأسيسا «لمقاصد الشارع في وضع الشريعة، بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال، وتوصل باستقرائها إلى استخراج درر غوال لها أوثق صلة بروح الشرعية»[45].

ويكمن الهدف من خلال تأويل القرآن الكريم «إلى إبداء حقيقة كلام الله الذي هو الظاهر الباطن المحيط بكل شيء »[46]، فلم يعد مرتكز الرؤيّة المقاصديّة منحصرًا على معمارية النص الحَرفية والسطحية فقط « بل مقصده البعيد الذي يتوصل إليه بالنظر العميق والبحث المقارن الذي دعا ابن عاشور إلى أن يتم في أطر مجمعية تتعاضد فيها أنظار أهل الفقه من جهة، وأهل الاختصاصات المتصلة بالمسائل محل البحث من جهة ثانية»[47].

وإن استندت العملية التأويلية على البناء الحرفي للنص كمستند أولي قد يكون هذا غير كاف مع عينة من النصوص لأن «النص لا يتمظهر في شاكلة واحدة وإنما في كيفيات مختلفة وراءها مقصدية المرسل، ومراعاة مقصدية المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص، وجنس النص. وهذه الماورائيات نفسها تؤدي إلى اختلاف استراتيجية التأويل»[48] مفرزة ثلاثة تيارات تأويلية أساسية وهي: حرفية ومعتدلة ومتطرفة[49].

وعلى هذه الخلفية جاء الفعل القرائي المقاصدي للتشريع «تجاوزا لاستحواذ النظرة النصية والحرفية التي اتخذتها بعض المدارس الفقهية سياجا انقاذيا موهوما تجاه زحف حقائق التحول الهادرة في المجتمع الانساني، فانتهت هذه النظرة الإنقاذية إلى الجمود والقعود والانغلاق

لتصبح عاملا من عوامل توقف الحياة في المجتمعات العربية الإسلامية»[50]، وهذا ما قال به الشاطبي قبلاً.

والتأويل الذي يبتغي المعنى الباطني «الذي يضمن انسجام العقيدة وينقذ المفسر من التناقض»[51] هو: التأويل الباطني الصحيح، المتواتر عليه من علماء السلف[52]، يقابله التأويل الباطني الفاسد المتمثل في التأويلات الباطنية والرافضية والخارجية والتشبيهية[53] التي وقعت فريسة مزالق المعنى المتناقض والفاسد.

وتجنبا للوقوع في براثن التأويل الباطني الفاسد نبَّه الشاطبي بضرورة الأخذ والجمع بين التأويل اللغوي والتأويل الباطني تجنبا للتناقض، يقول: «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول؛ فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ ؟»[54].

فعلى الأصولي الأخذ بمساق الكلام وسياقه والظروف المصاحبة له لتتضح له الرؤية التأويلية وهي النقطة الجوهرية التي حاول مشايخ النحو التنبيه عليها، فلسان العرب قيد تأويلي وبدونه لا يستقيم انسجام النص، ولا يظهر مكان انبثاق مقاصد صاحبه[55].

3.3 مسلمة الوحدة والانسجام

كان الفعل التأويلي فطريًا عند الصحابة الذين اتسمت أفهامهم للخطاب القرآني بالسهولة واليسر، أما بعد التوسعة التي عرفها الإسلام احتاجت هذه الفطرة سبلا تستعين بها لولوج أسرار هذا الخطاب «فصار إدراك جانب الإعجاز في القرآن .. من طريق التذوق العلمي، أكثر من أن يكون من طريق الذوق الفطري»[56] فالوعي بمرامي القرآن الكريم يفتقر - خاصة في وقتنا - إلى تلك السليقة السليمة المعينة على إدراك الدلالة القرآنية لذا استوجب على القارئ غير المهيء أخذ العُدة وتفعيل حُليمات التذوق لتكون أقدر على تجاوز القراءة السطحية وإدراك الإعجاز القرآني.

ومن المسلمات التي من شأنها أن تمد الأصولي بآليات القراءة السليمة والنظرة الكلية للشرع وإقصاء النظرة التجزيئية له، هي الأخذ بمسلمة وحدة النص القرآني وهي ليست «- كما نظر إليها الأصوليون- بالمسألة الهينة على مستوى التحليل، ومن ثم على مستوى النتائج حتى تترك لهذا الأخذ والرد، فلقد تكفل الله سبحانه وتعالى ذاته، باعتباره صاحب الخطاب والمتكلم به بالحسم في هذه القضية»[57].

فلا تجد للاختلاف والتضاد مكانًا في الخطاب الإلهي لأن «الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن مبرءا عن الاختلاف والتضاد؛ ليحصل فيه كمال التدبر والاعتبار فقال سبحانه وتعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ [سورة النساء، الآية 82]،

فدل معنى الآية على أنه بريء عن الاختلاف؛ فهو يُصدِّقُ بعضه بعضا ويعضد بعضه بعضًا، من جهة اللفظ ومن جهة المعنى»[58]، ومنه استلهم الأصوليون من هذه الآية الكريمة أن المولى عز وجلَّ « قد قررها مسلمة جعلها أمرا غير قابل للجدل»[59].

ويطلب الشاطبي من الناظر إلى الشريعة الإسلامية بعد «أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقص»[60] إلى التأكّد يقينًا من وحدة النص القرآني وانسجامه مع النص النبوي يقول: «بأنه لا تضاد بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النبوية ولا بين أحدهما مع الآخر»[61] فهما متلازمان يسيران جنبا إلى جنب في توازٍ.

وقد عدَّ ابن حزم الأندلسي (ت465هـ) القرآن الكريم والسنة النبوية «كلفظة واحدة وخبر واحد موصول بعضه ببعض ومضاف بعضه إلى بعض ومبني بعضه على بعض»[62] فظنه أن القرآن الكريم والسنة النبوية يرفد الواحد منهما الآخر إن صح أنه لا تعارض ولا اختلاف في شيء من القرآن والحديث الصحيح وأنه كله متفق[63].

لذا وجب على الناظر مخافة الوقوع في هوة الاختلاف أن يكون «كالعربيّ في كونه عارفًا بلسان العرب»[64]باعتبار أنّ الشريعة عربيّة «فإن القرآن والسنة لما كان عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما؛ إذا لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما، فإنه إذا كان كذلك؛ لم يختلف عليه شيء من الشريعة»[65]، ومنه فالمتدبر إن كان عربيا عارفا بمعهود كلام العرب لم يُختلف عليه شيء «فالكلام ظاهرة طبيعية ومؤسسة جماعية تحركها نواميس قارة في كلياتها تُقارب القوانين الكونية، فمتى تفرغ لها الإنسان بمجهر العقل المجرد اشتقَّها من حقائقها، فأن يهتدي العرب إلى أخص خصائص الكلام بعدما تجمعت لديهم مصادر المنهج العقلاني وطرق البحث الأصولي فذلك أمر طبيعي»[66].

وإن حدث ووقع الناظر في الاختلاف الظاهري فهو « ليس اختلافًا حقيقيًا.. وإنما هو مجرد توهم ناتج عن تسرع في القراءة، واستسهال في التعامل مع النص القرآني»[67]، لأن نوعية النص هنا تقتضي قراءة واعية متأنية تستند على اليقين المطلق «بالشريعة أنه لا تناقض فيها ولا اختلاف، فمن توهَّم ذلك فيها؛ فلم ينعم بالنظر ولا أعطى وحي الله حقَّه»[68].

ثم نبّهَ الشاطبي على أهمية البدء بالتدبر لأنه محطة العبور إلى وحدة النص القرآني يقول: « ولذلك قال الله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾ فحضَّهم على التدبر أولا، ثم أعقب بقوله: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا**﴾؛ فبيَّن أنه لا اختلاف فيه والتدبُّر يعين على تصديق ما أخبر به»[69] «وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف ألبتة»[70].

ويعيب جاك بيرك على المستشرقين استنكافهم، الذين رأوا في الخطاب القرآني عدم انتظامه الظاهري تفككا ووصف نظرتهم بـ «الانطباعات السطحية»[71]، ويرجع سبب ذلك إلى

فقدهم «تلك الألفة التي يتمتع بها كثير من المؤمنين سابقا»[72]، وقد تكفل بالرد عليهم مؤكدًا وحدة النص القرآني يقول: «والتفكك الظاهري، لا يخفي إرشادا توحيديا فقط، ولكنه يوازي نظامًا مختبئًا»[73]، ولم يكتف بذلك بل وجدها فرضية تستحق الإثبات.

ليقرر أن في القرآن الكريم: «ثمة وحدة إذن تتجلى في التعدد، أو ثمة تعدد ينحل في الوحدة. وتشكل هذه الرسالة في وحدتها سمة جوهرية للشكل وللعمق. وإنها لسمة ناطقة جدا إلى درجة أننا إذا تابعنا القراءة، إن القرآن قد يستطيع أن يوجز نفسه في كلمة واحدة وهي وحدانية الله. وإن هذه الوحدة اللغوية الصغرى لتعد عملاقة للوحدانية الإلهية»[74] ممثلة في سورة الإخلاص.

2.3 وحدة النص الإلهي مقاربة أصولية:

بَصُرَ محمد رمضان أن ما قام به الشاطبي من خلال دراسته لسورة المؤمنون ضمن إطارها العام المكيات-النسق الدلالي الكلي- قراءة تنم عن تميزه وفرادة مقاربته، التي أنجزها بالجمع بين التنظير والتطبيق، وبطول نفس القراءة في بحث سورة كاملة، ومحاولة الربط بين أجزائها والتغلب على التفكك الظاهري الناتج عن استعجال القراءة للخطاب القرآني المتنوع، ليُعد قراءة نادرة في التراث الإسلامي المتعلق بالنص القرآني[75].

حيث دأب الشاطبي للكشف عن تمايز الخصائص الدلالية - المعاني الجزئية - من جهة وانصهارها في بوتقة القضية الواحدة -المعنى الكلي- من جهة أخرى رغم التعدد الظاهري، فقد بتَّ أن غالب المكي من القرآن الكريم «أنه مقرر لثلاثة معان، أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى»[76]، وسورة المؤمنون ليست استثناءً بل تدور في هذا الفلك أيضا يقول: «وسورة "المؤمنون" نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معان كثيرة فإنها من المكيات»[77]، ثم رَصَّ الشاطبي هذه المعاني الثلاث ذات الأصل الواحد وهي:[78]

أحدها: تقرير الوحدانية لله الواحد الحق.

والثاني: تقرير النبوة للنبي محمد -صلى اله عليه وسلم-.

والثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة.

وعلى الرغم من تعدد النسق اللفظي، إلا أنها تنصهر في مستقرّ دلالي واحد الموصلة لصميم المكيات وهو: الدعاء إلى عبادة الله تعالى كما سبق وأن أقرَّها الشاطبي لترتكز وحدة النص القرآني عند الأصوليين على مستويين هما: اللفظي والدلالي[79]، لكن الاهتمام كان للمستوى الثاني رجاء «الوصول إلى قراءة للنص الإلهي تتميز بأعلى درجات اليقين والمصداقية.. ولم يكن هذا المعيار غير مسلمة الوحدة وعدم التناقض»[80]، لذا فهذه المسلمة تُلزم الأصولي بالنظر إلى النص القرآني نظرة شاملة وكلية لتجنب وتفادي أية تأويلات غير صحيحة.

4. خاتمة:

تنزوي المسلمات الثلاث كلها تحت خانة توجيه العملية التأويلية الشرعية للخطاب القرآني والخطاب النبوي، وتعد المعرفة اللغوية مع مراعاة بيئتها الاجتماعية والثقافية مسلكًا مُهمًا لطلب فهم الشريعة السمحة، واتضاح الرؤية المقاصدية لا تتأتى إلا للمتدبر الذي يمارس فعلاً قرائيًا شاملاً كليًا ليستوعب ترابط جزئيات النصوص الشرعية التي تشكل لُحمة واحدة متوارية في خطاب الشرع.

مراجع البحث وإحالاته:

---

1 سليمان الباجي أبو الوليد، أحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي بيروت ط01، 1986، مج01، ص68.

2 يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط01، 2007، ص06.

3 عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط01، 1981، ص10.

4 محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط01، 2001، ص من 62 إلى 65.

5 آية الله السيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، انتشارات المدرسي، ط01 1415هـ، ج03، ص29.

6 إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي، الدار البيضاء ط02، 2004، ص36.

7 إسماعيل نقاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط01، 2017، ص305.

8 محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، إربد، ط01 2007، ص463.

9 المرجع نفسه، ص69.

10 يُنظر: عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 1985، ص43.

11 محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الرسالة، تح: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط01، 1940 ص34.

12 الشافعي، الرسالة، ص34.

13 إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط01، 1997، ج02، ص131.

14 إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص86.

15 يُنظر: محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص76.

16 المرجع نفسه، ص78.

17 محمد أبو حامد الغزالي، المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط01، 1993 ص184.

18 محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: محمد صبحي بن حسن حلاَّق دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط05، 2014، ص143.

19 المرجع نفسه، ص143.

20 المرجع نفسه، ص143.

21 ابن رشد القرطبي أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تح: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط01، 1994، ص65

22 محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص89- 90.

23 إسماعيل نقاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، ص306.

24 عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص26.

25 محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دط، دت، ص36.

26 جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط01، 1996، ص18.

27 عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط03، دت، ص55.

28 إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص77.

29 أحمد الرّيسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01، 1990 ص36.

30 المرجع نفسه، ص36.

31 يُنظر: المرجع نفسه، ص35.

32 المرجع نفسه، ص51.

33 المرجع نفسه، ص56.

34 سيد الدين الآمدي أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي بيروت، دط، دت، ج03، ص274.

35 محمد بن عبد الله بن الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط01، 1994، ج07، 268.

36 الشوكاني، إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، ص717.

37 يُنظر: تقي الدين ابن تيمية أبو العباس، 32 مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، دط، 1995، ص234.

38 الشاطبي، الموافقات، ج02، ص07- 08.

39 الرّيسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص207.

40 الشاطبي، الموافقات، ج02، ص09.

41 الشاطبي، الموافقات، ج05، ص41-42.

42 المرجع نفسه، ج05، ص43 .

43 المرجع نفسه، ج05، ص44.

44 عبد الرحمن طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01 1998، ص22.

45 الشاطبي، الموافقات، المقدمة، ص08.

46 محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 1990، ص113.

47جمال الدين دراويل، الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام محمد الطاهر بن عاشور دلالاته واستحقاقاته، مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد182، 2007، ص119.

48 محمد مفتاح، مجهول البيان، ص89.

49 يُنظر: المرجع نفسه، ص99.

50جمال الدين دراويل، الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام محمد الطاهر بن عاشور دلالاته واستحقاقاته، ص118.

51 محمد مفتاح، مجهول البيان، ص95.

52 يُنظر: المرجع نفسه، ص94.

53 يُنظر: المرجع نفسه، ص94.

54 الشاطبي، الموافقات، ج03، ص419- 420 .

55 يُنظر: المرجع نفسه، ص265.

56 مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987، ص61-62.

57 محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص227.

58 إبراهيم بن موسى الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، تق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، مكتبة التوحيد، دط، دت، مج03، ص377.

59 محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص228.

60 الشاطبي، الاعتصام، مج03، ص382.

61 المرجع نفسه، مج03، ص382.

62 علي بن أحمد ابن حزم أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة بيروت، دط، دت، ج02، ص35.

63 المرجع نفسه، ج02، ص35.

64 الشاطبي، الاعتصام، مج03، ص361-362.

65 الشاطبي، الموافقات، ج03، ص213.

66 عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص26.

67 محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص228.

68 الشاطبي، الاعتصام، مج03، ص396.

69 المرجع نفسه، ص396.

70 الشاطبي، الموافقات، ج04، ص209.

71 جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، ص31.

72 المرجع نفسه، ص31.

73 المرجع نفسه، ص32.

74 المرجع نفسه، ص32.

75 ينظر: محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص من243 إلى 248.

76 الشاطبي، الموافقات، ج04، ص269.

77 المرجع نفسه، ج04، ص269.

78 يُنظر: المرجع نفسه، ج04، ص269-270.

79 ينظر: المرجع نفسه، ص 249.

80 محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص250.

قائمة مراجع البحث:

- **القرآن الكريم**

[1] سليمان الباجي أبو الوليد، أحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط01، 1986.

[2] يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط01، 2007.

[3] عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب ط01، 1981.

[4] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط01، 2001.

[5] آية الله السيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، انتشارات المدرسي ط01، 1415هـ.

[6] إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي الدار البيضاء، ط02، 2004.

[7] إسماعيل نقاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط01، 2017.

[8] محمد رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث إربد، ط01، 2007.

[9] عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 1985.

[10] محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الرسالة، تح: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي مصر ط01، 1940.

[11] إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط01، 1997.

[12] محمد أبو حامد الغزالي، المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط01، 1993.

[13] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: محمد صبحي بن حسن حلاَّق، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط05، 2014.

[14] ابن رشد القرطبي أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تح: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط01، 1994.

[15] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دط، دت.

[16] جاك بيرك، إعادة قراءة القرآن، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط01 1996.

[17] عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط03، دت.

[18] أحمد الرّيسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط01، 1990.

[19] سيد الدين الآمدي أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي، بيروت، دط، دت، ج03.

[20] محمد بن عبد الله بن الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط01 1994.

[21] تقي الدين ابن تيمية أبو العباس، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، دط، 1995.

[22] عبد الرحمن طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط01، 1998.

[23] محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 1990.

[24] جمال الدين دراويل، الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام محمد الطاهر بن عاشور دلالاته واستحقاقاته، مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد182، 2007.

[25] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط04 1987.

[26] إبراهيم بن موسى الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، تق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، مكتبة التوحيد، دط، دت، .

[27] علي بن أحمد ابن حزم أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، دت.