

الحداثة والاتجاه المقاصدي في التفسير:
دراسة نقدية تحليلية لفكر عبد المستقيم

رسالة الماجستير



Universitas
Islam Internasional
Indonesia

إعداد الطالب:

محمد رفعت زلفان

الكود الجامعي: ٠١٢٢٣١٠٠١٤

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

٢٠٢٥ م

الحداثة والاتجاه المقاصدي في التفسير:
دراسة نقدية تحليلية لفكر عبد المستقيم

رسالة الماجستير

مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالب:

محمد رفعت زلفان

الكود الجامعي: ٠١٢٢٣١٠٠١٤

إشراف:

الدكتور: عبد الرحمن محمد حامد

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

٢٠٢٥م

Modernity and the Maqāṣid-Oriented Approach in Qur’anic Interpretation: An Analytical-Critical Study of the Thought of Abdul Mustaqim

Thesis

**Submitted as part of the requirements for
Master’s Degree in Islamic Studies Specializing in Classical Islam (M.A.)**



Author:
Muhammad Rifat Zulvan
Student ID: 01222310014

Supervisor:
Dr. Abdelrahman Muhammad Hamid

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITAS ISLAM INTERNASIONAL INDONESIA
DEPOK
2025 M

ملخص

يُعدّ القرآن الكريم المصدر الرئيسي في الإسلام، صالح في كل زمان ومكان. وفي العصر الحديث ظهرت عدة نظريات ومناهج استخدمها العلماء في تفسير آيات القرآن التي يُرى أنها قادر على الاستجابة لتحديات العصر. أحد المناهج التي نشأت وتطورت في العصر الحديث هو التفسير المقاصدي، الذي يسعى لأن يكون حلًا وسطًا في ظلّ التوتر القائم بين التيار التقليدي المتمسك بالنص، والتيار الليبرالي الذي يُقدّم السياق على النص. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل قدرة التفسير المقاصدي على الجمع بين هذين الاتجاهين، وذلك باستخدام المنهج النوعي (الكيفي) بالمقاربة النقدية التحليلية، مع التركيز على فكر عبد المستقيم، وخاصة في تفسيره للآيات المتعلقة بالجنود. وقد توصلت هذه الدراسة إلى أن التفسير المقاصدي، من الناحية النظرية، يُعد منهجًا مثاليًا نسبيًا يمكن أن يشكّل نقطة التقاء بين الفريقين، لكونه يأخذ بعين الاعتبار الآليات والمقاصد التي يعتدّ بها كلا الاتجاهين. لكن عند النظر في تطبيقاته التفسيرية، يتّضح أن هذا المنهج يواجه عددًا من الإشكالات المعرفية والمنهجية، من أبرزها: الذاتية في تحديد المقاصد، وإمكانية تهميش سلطة النص، والميل إلى الاعتماد المفرط على البعد التاريخي والسياق الإنساني المعاصر، والترعة الاعتدالية، إضافةً إلى احتمالية نسبية المعنى. كما يلاحظ في بعض المواضع إغفال الجوانب الأساسية مثل الثوابت والمتغيرات، والمفاهيم القرآنية المتعلقة بالمحكم والمتشابه، مما يجعل من الصعب قبول هذا المنهج خصوصاً لدى التيار التقليدي، الذي يرى في تلك الجوانب عناصر أساسية لا يجوز تجاوزها.

الكلمات المفتاحية: التفسير المقاصدي، التقليدي، الحداثّة، الليبرالي، عبد المستقيم.

ABSTRACT

The Qur'an is considered the primary source in Islam, valid and relevant across all times and places. In the modern era, various theories and methodologies have emerged, employed by scholars to interpret Qur'anic verses in ways that respond to contemporary challenges. One such modern development is *Maqāṣid-based interpretation* (tafsīr maqāṣidī), which seeks to offer a middle ground amid the ongoing tension between the traditionalist current, which clings strictly to the text, and the liberal current, which prioritizes context over textual literalism. This study aims to analyze the extent to which *tafsīr maqāṣidī* can bridge these two currents. Employing a qualitative analytical-critical approach, the study focuses on the thought of Abdul Mustaqim, particularly in his interpretation of gender-related verses. The findings indicate that, theoretically, *tafsīr maqāṣidī* offers a relatively ideal methodology that could serve as a meeting point between both perspectives, as it considers both the mechanisms and objectives valued by each side. However, when examining its practical applications, several epistemological and methodological issues arise. These include subjectivity in determining the maqāṣid (objectives), the potential marginalization of textual authority, an overreliance on historical context and contemporary human experience, an apologetic tendency, and the possibility of relativizing meaning. Additionally, key aspects are sometimes overlooked, such as the distinction between immutable and variable elements, as well as Qur'anic concepts like *muḥkam* (clear) and *mutashābih* (ambiguous), making it difficult for traditionalist scholars to accept this method. They view such aspects as fundamental and non-negotiable.

Keywords: *Abdul Mustaqim, Liberalism, Maqāṣid-based interpretation, Modernity, Traditionalism.*

فهرس الموضوعات

iii.....	إقرار بالأصالة.....
iv.....	إقرار بخلو الرسالة من الانتحال العلمي.....
v.....	تصديق.....
vi.....	تقرير صلاحية.....
vii.....	قرار لجنة المناقشة والحكم.....
viii.....	ملخص.....
x.....	فهرس الموضوعات.....
xii.....	الإهداء.....
xiii.....	الشكر والتقدير.....
1.....	المقدمة.....
1.....	١. التمهيد.....
7.....	١, ١. إشكالية البحث.....
8.....	١, ٢. أسئلة البحث.....
8.....	١, ٣. أهمية البحث.....
8.....	١, ٤. الفرضية.....
9.....	٢. المنهجية.....
10.....	٣. الدراسات السابقة.....
11.....	٤. بنية البحث.....
13.....	الفصل الأول: الحادثة وآثارها في دراسات التفسير.....
13.....	١. مفهوم الحادثة.....

٢. التفسير التقليدي: تاريخه ومنهجه	17
٣. التفسير في العصر الحديث	23
٣, ١. العقلانية في التفسير	24
٣, ٢. التفسير العلمي	25
٣, ٣. التفسير بمنظور نسوي	26
٣, ٤. التفسير بمقاربة الهرمينوطيقا	27
٤. تحولات موقف العلماء على الآيات المحكمات والمتشابهات	31
٥. صحة التفسير التقليدي والمعاصر	34
الفصل الثاني: التفسير المقاصدي: مفهومه، تاريخه، وفكرة عبد المستقيم	38
١. تعريف التفسير المقاصدي	38
١, ١. تعريف التفسير	38
١, ٢. تعريف المقاصد	39
١, ٣. مفهوم التفسير المقاصدي	40
٢. تاريخ تطور المقاصد الشريعة والتفسير المقاصدي	42
٢, ١. المقاصد الضمنية في زمن النبي ﷺ والصحابة	43
٢, ٢. بداية ظهور مصطلح المقاصد - توصيف صريح	44
٢, ٣. التأسيس النظري للمقاصد	44
٢, ٤. مقاصد الشريعة كأساس جديد للتشريع	46
٢, ٥. تاريخ التفسير المقاصدي	47
٣. عبد المستقيم والتفسير المقاصدي	51
٣, ١. السيرة الذاتية لعبد المستقيم	51
٣, ٢. التفسير المقاصدي من منظور عبد المستقيم	54
٣, ٣. مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة: أساس ومرجعية	60
٣, ٤. مبادئ ومنهج التفسير المقاصدي عند عبد المستقيم	63
٣, ٥. منهج عبد المستقيم في تفسير الآيات	66
٣, ٦. المقاصد عند عبد المستقيم: بين مركزية الإله (لاهوتي) ومركزية الإنسان	69

الفصل الثالث: التفسير المقاصدي لعبد المستقيم كجسر: نقد وتحليل على الآيات المتعلقة بالجنود

75	
75	١. نماذج التفسير المقاصدي المتعلقة بالجنود
75	١, ١. تفسير آية الميراث بين الذكر والأنثى (2:1)
80	١, ٢. مسألة ستر العورة
85	١, ٣. تفسير أصل خلق الإنسان
89	١, ٤. التعدد في الإسلام
92	٢. إشكاليات التفسير المقاصدي
92	٢, ١. تحديات الذاتية في تحديد المقاصد
94	٢, ٢. خطر إبطال سلطة النص في التفسير المقاصدي
97	٢, ٣. الاعتماد كثيرا على الجانب التاريخي
100	٢, ٤. القراءة الاعتذارية (Apologetic)
101	٢, ٥. التشبه بالهرمينوطيقا
107	٢, ٦. القرآن صالح لكل زمان ومكان
115	الفصل الرابع: الخاتمة
115	١. نتيجة البحث
119	٢. التوصيات والاقتراحات
120	قائمة المصادر والمراجع

الإهداء

إلى والديَّ الحبيين،

إلى من كانا بعد الله سندي وملاذي، وإلى من غرسا في قلبي حبَّ العلم، وسقياه بالصبر والتوجيه والنصح، حتى أينعت ثماره. إليكما أرفع كل كلمات الامتنان التي تعجز الحروف عن وصفها، وأهديكما كل نجاح أحققه في حيات.

إلى أُمِّي الحنون،

مصدر الدعاء الدائم، والابتسامة التي تمنحني الأمل كلما تعبت، والنبض الذي يذكرني بأن التفاني في طلب العلم عبادة.

إلى أبي العزيز،

الذي علّمني أن الطريق إلى القمم يبدأ بخطوة صادقة، وأن الصبر هو زاد المسافر نحو المجد.

إلى أساتذتي الكرام،

الذين كانوا مشاعل نور في درب البحث والمعرفة، والذين منحوني من وقتهم وعلمهم وخبرتهم ما لا يُقاس بثمن. إليكم يا من غرستم في عقلي منهج النقد، وفي قلبي شغف البحث، كل الاحترام والتقدير. إلى أصدقائي وزملائي في طلب العلم،

الذين كانوا خير معين في لحظات التعب، ورفاق درب في مسيرة طويلة، ومرآة صافية للعقل والروح.

إلى كل من كان له أثر ولو بكلمة أو ابتسامة أو دعاء،

أهدي هذا العمل المتواضع عربون وفاء وتقدير، وأسأل الله أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به حيثما شاء.

الشكر والتقدير

الحمد لله حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه الذي بفضله تتم الصالحات، وبتييسره تنال الخيرات والبركات، وبعنايته ولطفه تتحقق المقاصد وتُدرَك الغايات. إنه سبحانه وتعالى من وفقني وأعاني على إتمام هذا العمل البحثي المتواضع، وأمدني من خزائن رحمته وتوفيقه ما لا يحصى من النعم، فله الحمد أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، سرا وعلانية.

وإذ أختتم هذه الرحلة العلمية التي تطلبت مني جهداً ووقتاً وفكراً، فلا يسعني إلا أن أعبر عن بالغ شكري وعظيم امتناني لجامعتنا المباركة الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية، التي احتضنتني في أروقتها العلمية، ووفرت لي البيئة الأكاديمية الخصبة، التي كان لها الأثر البالغ في إنضاج هذه الرسالة. إن ما قدمته هذه المؤسسة المباركة من دعم علمي وتنظيم إداري، وحرص دائم على الارتقاء بالمستوى العلمي، يستحق كل إشادة وتقدير.

وأنتهز هذه الفرصة الثمينة لأرفع أسمى الشكر والعرفان إلى سعادة عميد كلية الدراسات الإسلامية الأستاذ الدكتور يا نوار فريبادي عميد كلية الدراسات الإسلامية، الذي لم يدخر جهداً في دعم طلبة الكلية ورعايتهم. كما أخص بالشكر الدكتور إلياس مروال، رئيس برنامج التخصص في التراث الإسلامية، لما يقوم به من جهود مخلصة في خدمة الطلبة ورفع المستوى العلمي للبرنامج، سائلاً الله أن يجزيه خير الجزاء وأن يمتعه بالصحة والعافية.

ويطيب لي أن أعبر عن خالص الشكر وأصدق عبارات الامتنان لمشرفي الكريم، الدكتور عبد الرحمن محمد أحمد حامد، لتوجيهاته طوال كتابة هذه الرسالة، فله مني جزيل الشكر والدعاء بأن يجعل الله ذلك في ميزان حسناته.

كما لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لجميع الأساتذة خاصة في برنامج التخصص في التراث الإسلامي وفي قسم الدراسات الإسلامية عامة، لما قدموه من دروس علمية وتربوية تركت في نفسي وعقلي أثراً عميقاً، وكان لها الدور البارز في تشكيل معارفي وتنمية قدرتي البحثية.

وإن من باب الوفاء والاعتراف بالفضل أن أخص بالشكر إدارة الشؤون الأكاديمية في كلية الدراسات الإسلامية، لما يقومون به من جهود متواصلة في خدمة الطلبة، إذ يعملون بتفان وصدق

ليلا ونهارا دون كلل أو ملل، سائلا الله أن يجزيهم عن طلبه العلم خير الجزاء، وأن يبارك في أوقاتهم وأعمالهم.

ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أخص بالشكر والثناء والامتنان والدي الكريمين، اللذين كان لهما، بعد عون الله وتوفيقه، الفضل الأكبر في وصولي إلى هذه المرحلة العلمية. فلولا رعايتهما العامرة، ودعاؤهما الصادق، وصبرهما النبيل، وتشجيعهما الدائم، لما تيسر لي اجتياز هذه الرحلة العلمية الطويلة. فجزاهما الله عني خير الجزاء، وبارك في عمرهما، وكتب لهما الصحة والعافية، ورضاهما في الدنيا والآخرة.

وأخيرا، أخص بالشكر جميع أصدقائي وزملائي الذين وقفوا بجاني في مختلف مراحل إعداد هذه الرسالة. لقد كانوا سنداً حقيقياً لي، وكان لعونهم النفسي والعلمي أثر كبير في تجاوز الصعوبات والتحديات فلکم مني كل التقدير والدعاء، وأسأل الله أن يديم بيننا أواصر المحبة والأخوة، وأن يجزي كل من قدم لي دعماً ولو بكلمة طيبة خير الجزاء.

المقدمة

١. التمهيد

منذ بداية نزوله، كان القرآن الكريم محل اهتمام لفهم تفسيره وبيان معانيه، وكذلك الكشف عن مقاصده وأهدافه التي ما زال المسلمون يسعون لاكتشافها. وفي عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، كان هو المسؤول عن توضيح الآيات التي واجه الصحابة صعوبة في فهم معانيها. وبصفته النبي الذي تلقى الوحي (القرآن الكريم)، كلفه الله سبحانه وتعالى ببيان القرآن للصحابة وإزالة أي لبس قد يواجهونه في فهمه.¹ لكن بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فقد المسلمون المصدر الأساسي الذي كانوا يعتمدون عليه للإجابة عن القضايا والمشكلات التي استمرت في الظهور والتغير. وبقي لديهم النص القرآني الذي هو ثابت وغير متغير.

باعتبارهم الجيل الذي تلقى العلم مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم، تولى الصحابة بعده مهمة تفسير القرآن الكريم. ومن أبرز المفسرين منهم: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعلي بن أبي طالب، وأبي بن كعب. وقد اتبع كل صحابي منهم منهجاً خاصاً في تعليم القرآن الكريم وشرح الشريعة الإسلامية، وذلك بحسب قدراتهم ووفقاً لجمهور المتلقين الذين كانوا يخاطبونهم في ذلك الوقت.

استمرت دراسة تفسير القرآن الكريم في الجيل التالي، وهو جيل التابعين، حيث تولوا نقل العلم وتوسيع دائرة الفهم. ثم تطورت الدراسات في هذا المجال إلى مرحلة التدوين، التي بدأت في أواخر عهد الخلافة الأموية وبدايات الخلافة العباسية، حيث ظهر الاهتمام بجمع التفاسير وتوثيقها ضمن مؤلفات مكتوبة، مما ساهم في إثراء المكتبة الإسلامية وتأسيس علم التفسير كعلم مستقل.² استمرت مناهج تفسير القرآن الكريم في التطور، وتنوعت الملامح والأساليب المستخدمة عبر العصور. وفي العصر الحديث، حيث تواجه الأمة الإسلامية في مختلف أنحاء العالم، قضايا معقدة ومتزايدة مثل قضية المساواة بين الجنسين، والتعددية الدينية، وحقوق الإنسان، أصبح من الضروري

¹ محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (مكتبة وهبة، بدون تاريخ)، ج 1، ص 29.

² المرجع السابق، ص 104-105.

أن يقدم القرآن الكريم بوصفه هداية للبشرية حلولاً لهذه القضايا.³ يتطلب ذلك تطوير مناهج تفسيرية معاصرة قادرة على التعامل مع هذه التحديات وتحقيق مقاصد الشريعة بما يواكب متطلبات الزمن.

لذلك، سعى المفكرون المعاصرون إلى تطوير مناهج جديدة لتفسير النصوص الدينية، بحيث يمكن فهمها بفهم جديد يتماشى مع سياق الإنسان المعاصر واحتياجاته. ومن بين المفكرين المسلمين الذين أسهموا في هذا المجال: محمد شحرور، وحسن حنفي، وفضل الرحمن، وجاسر عودة، وخالد محمد أبو الفضل، وأصغر علي إنجنير، ونصر حامد أبو زيد.

ومن بين المناهج التي تطورت في الوقت الحاضر هو منهج التفسير بمقاربة المقاصد، وهو تفسير يسعى إلى فهم المصالح والمفاسد التي تتضمنها الآيات القرآنية. وقد استخدم مقاربة المقاصد في فهم النصوص أيضاً العلماء المتقدمون، ومن أبرزهم الإمام الغزالي (باعتباره رائد مفهوم الضروريات الخمسة)، والإمام الشاطبي، وابن القيم الجوزية. لو نظرنا إلى عهد النبي نجد أن هذه المقاربة كانت مستخدمة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك في عهد الصحابة. على سبيل المثال، نجد أن النبي لم يقيم بتطبيق عقوبة قطع اليد على السارق في وقت الحرب حيث قال: "لا تقطع الأيدي في الغزوي"⁴، على الرغم من أن القرآن الكريم قد شرح بوضوح على هذا الحكم في سورة المائدة: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...". حدث أمر مشابه في عهد الصحابة، عندما امتنع عمر بن الخطاب عن تنفيذ حكم قطع اليد على السارق في العام المجاعة. يمكن العثور على التفسير المقاصدي أيضاً في كتب التفسير للعلماء المتقدمين، مثل كتاب "الكشاف" للزمخشري، عند تفسيره لسورة البقرة الآيتين: 222، 223. حيث يوضح الزمخشري أن الغرض الأساسي من إتيان الزوجة هو الحصول على الذرية، وليس مجرد إزالة الشهوة، ولذلك لا يجوز إتيان الزوجة من المآت لا يؤدي إلى تحقيق هذا الهدف.⁵ يمكن العثور على تفسير القرآن بأسلوب مشابه أيضاً في

³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Group, 2010), 4.

⁴ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395)، ج4، ص53، رقم حديث 1450، حديث غريب.

⁵ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (دار الريان للتراث، 1407)، ص266.

كتب أخرى، مثل مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، وإعلام الموقعين لابن القيم الجوزية. ثم تبع ذلك عدد من المفكرين المعاصرين الذين وضعوا مناهج لاستكشاف مقاصد الآيات القرآنية، مثل جاسر عودة بنظريته "مقاصد النظام"، وخالد أبو الفضل بنظريته "الهرمنيوطيقا التفاوضية".⁶ وقد سبقهم علماء، مثل ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، ورشيد رضا في تفسير المنار، والمفسر الهندي عبد الحميد الفراهي في كتابه تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان. وتعد هذه الكتب الثلاثة من المؤلفات التي تشير بوضوح إلى مفهوم المقاصد وتطبيقاتها في التفسير.

يقول الشيخ أحمد الريسوني أيضاً إن النصوص والأحكام يجب أن تُفهم وتُستخرج مقاصدها، وألا يقتصر الأمر على الوقوف عند الألفاظ وصيغها فقط.⁷ إن وظيفة العقل في هذا السياق تكمن في استنباط المصلحة التي يرمي إليها النص، خاصة إذا لم تكن مذكورة صراحة، ثم توجيه فهم النص وتفسيره بما يخدم تحقيق تلك المصلحة، مع مراعاة التوازن بين المصالح والمفاسد المختلفة المرتبطة بموضوع النص وعدم إهمالها.⁸

وبحسب وصفي عاشور أبو زيد، فإن التفسير المقاصدي له أهمية كبيرة، لأنه بمثابة "الأصل" لجميع أنواع التفسير. فالحقيقة أن جميع أنواع التفسير تهدف إلى كشف المقاصد التي تدور حول القرآن الكريم، سواء كان تفسيراً تحليلياً أو موضوعياً أو إجمالياً أو مقارناً أو غير ذلك. على سبيل المثال، يسعى التفسير التحليلي إلى دراسة ألفاظ الآية، والبحث عن الأسباب التي دفعت إلى اختيار لفظ معين، لأن معرفة حقيقة الألفاظ تُعد وسيلة لفهم مقاصد الآيات القرآنية.⁹

تستمر النقاشات حول مقاصد الشريعة، حيث يسعى بشكل متواصل إلى إعادة تشكيل الشريعة في "نسخة حديثة" من قبل المفكرين والكتّاب والمصلحين، لا سيما خلال القرنين الأخيرين، حيث أصبح الغرب معياراً للتشريع.¹⁰ يقول محمد المراكبي إن الحداثة هذه تحمل تأثيراً كبيراً على

⁶ Alivermana Wiguna, *MEMAHAMI MAQASHID AL-SYARI'AH Perspektif Khaleed M. Abou El Fadl & Jasser Auda* (Deepublish, 2021), 15.

⁷ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412)، ص 336.

⁸ المرجع السابق، ص 258.

⁹ Wasfi Asyur Abu Zayd, *Metode Tafsir Maqasidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an* (Qaf Media, 2020), 24.

¹⁰ Wael B. Hallaq and Mawloud Mohadi, "المقاصد وتحديات الحداثة"، *Journal of Contemporary Maqasid Studies* 1, no. 2 (2022): 107-106.

مقاصد الشريعة في شكل "سيولة" الحكم، حيث يمكن استخدام المقاصد كتبرير شرعي لمختلف الآراء والاختلافات، لأن المقاصد اليوم تعتمد بشكل كبير على خلفية الشخص، سواء من حيث الأيديولوجيا أو المكان أو الزمان، مما يجعل المقاصد نسبية.¹¹ يتجلى ذلك بوضوح في العديد من أفكار العلماء المعاصرين المتعلقة بالمقاصد في مختلف أنحاء العالم.

ساهم المفكر الإندونيسي عبد المستقيم في صياغة منهج تفسير بمقاربة مقاصدية. ويرى عبد المستقيم أن التفسير المقاصدي يمثل طريقاً وسطاً بين التيار النصوي الذي يركز فقط على النص ويتجاهل السياق، وبين التيار الليبرالي الذي يبدو وكأنه يعطل النص. لذلك، جاء التفسير المقاصدي ليقدم تفسيراً للقرآن الكريم يأخذ بعين الاعتبار السياق الديناميكي ومقاصد الشريعة، بهدف تحقيق المصالح للبشرية ودفع المفاسد عنها. التفسير المقاصدي لعبد المستقيم هو منهج تفسير يأخذ بعين الاعتبار الجوانب اللغوية التي استخدمها القرآن الكريم، كما يراعي سياق الآيات سواء كان سياقاً جزئياً أو كلياً، داخلياً أو خارجياً، مع السعي إلى ربط نتائج التفسير بتطورات العلوم الحديثة، سواء كانت علوم طبيعية أو علوم اجتماعية وإنسانية، وذلك لتحقيق فهم مقاصدي شامل ومتكامل. في هذا السياق، استعار عبد المستقيم مصطلح "التكاملي-الترابطي"¹² من أمين عبد الله.¹³ الذي يميز التفسير المقاصدي لعبد المستقيم عن المناهج الأخرى هو تأكيده على أهمية الحوار بين النص (القرآن الكريم في هذه الحالة) والعلوم الأخرى مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وحتى الطب، من أجل فهم مقاصد الشريعة بما يتوافق مع الواقع الاجتماعي والإنساني. على سبيل المثال، يرى أنه يجوز إلغاء عقوبة قطع يد السارق إذا كان مصاباً بمرض عقلي. كما يؤكد عبد المستقيم

¹¹ محمد المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟"، *Journal of Islamic Ethics* (Leiden, The Netherlands) 3, nos. 1-2 (2019): 25, <https://doi.org/10.1163/24685542-12340028>.

¹² يشير هذا المصطلح إلى مفهوم أنه لا يوجد علم يستطيع أن يستقل بذاته. فجميع العلوم، سواء كانت علوماً دينية، أو اجتماعية، أو طبيعية، تحتاج إلى بعضها البعض. يجب ربط كل مجال علمي بالآخر بشكل تكاملي للمساعدة في فهم تعقيدات الحياة بشكل أكثر شمولية. محمد المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟"، *Journal of Islamic Ethics* 3, no. 1-2 (2019): 25, <https://doi.org/10.1163/24685542-12340028>.

¹³ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam" (Pidato Pengukuhan Guru Besar Dalam Bidang Uloom Qur'an Disampaikan Di Hadapan Rapat Senat Terbuka Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta, 2019), 2019, 40, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/>.

على أهمية الاعتدال في التعامل مع النص والسياق، والدليل النقلي والعقلي، للوصول إلى المقصد الحقيقي للآيات.

عبد المستقيم قسّم التفسير المقاصدي إلى ثلاثة أنواع. أولها هو "التفسير المقاصدي كفلسفة"، حيث يجعل المفسر في دينامية تفسير القرآن الكريم قيم المقاصد أساساً فلسفياً في تفسيره. والمقصود بقيم المقاصد هنا، بحسب عبد المستقيم، هي القيم الأخلاقية المثالية العالمية مثل الإنسانية، والعدالة، والمساواة، والتحرر، والمسؤولية. وهذه القيم، بطبيعتها، تتغير دائماً مع تطور الحضارة الإنسانية وديناميكياتها.¹⁴ ثانياً، المقاصد كمنهجية، حيث تُستخدم المقاصد كأداة تحليلية لفهم النصوص، مع إدراك أن الغاية الأساسية للشريعة هي جلب المصالح ودرء المفاسد، وهو ما يُطبق عادةً في تفسير الآيات المتعلقة بالأحكام.¹⁵ ثالثاً، المقاصد كمنتج، أي أن نتائج التفسير الناتجة عن فهم مقاصد الآيات لا تقتصر على آيات الأحكام فقط، بل تشمل أيضاً آيات القصص، والعقيدة، والأمثال. فعلى سبيل المثال، تتضمن قصة النبي آدم وحواء بشكل ضمني مقاصد تتعلق بتحقيق المساواة بين الجنسين.¹⁶

من التقسيم المذكور أعلاه، يمكن فهم أن المقاصد وفقاً لعبد المستقيم ليست شيئاً ثابتاً، فقيمها قد تختلف باختلاف الزمان والمكان. فمن الممكن أن يُعتبر ما يُعدّ اليوم روحاً لآية معينة غير ذي صلة في المستقبل أو في سياقات جغرافية أخرى. وهذا بالتأكيد يختلف عن نظرة العلماء المتقدمين للمقاصد، حيث كانوا يميلون إلى اعتبارها ذات طابع ثمولي وثابت. بالنسبة لعبد المستقيم، لا تقتصر المقاصد على "المقاصد الخمسة" فقط، بل تشمل أيضاً حماية مصلحة المجتمع، وصون كرامة الإنسان، والحفاظ على القيم الأخلاقية مثل الإنسانية والعدالة. الأمر نفسه نجده عند مفكرين آخرين في العصر الحديث، حيث وصفهم المراكبي بـ "المقاصديون الجدد"، وهو تيار ارتبط منذ

¹⁴ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 33

¹⁵ المرجع السابق، ص36.

¹⁶ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 41.

بدايته بالحدث. ¹⁷ وأخيراً، يرى عبد المستقيم أن نطاق مقاصد الشريعة لا يقتصر على آيات الأحكام فقط، بل يشمل أيضاً آيات أخرى لاستخلاص الحكم والدلالات من النصوص القرآنية.

ويرى عبد المستقيم أن هذا النموذج التفسيري أكثر قبولاً لدى المسلمين مقارنة بالهرمينوطيقا، لأن التفسير المقاصدي يستند إلى تعاليم الإسلام وله صلة وثيقة بمقاصد الشريعة، رغم وجود اختلاف طفيف في نطاقه ومجاليه. إحدى مناهج تفسير القرآن الكريم التي تطورت في العصر الحالي هي منهج التفسير باستخدام الهرمينوطيقا.

يمكننا تقسيم الهرمينوطيقا إلى ثلاثة أقسام. الأول هو "نظرية الهرمينوطيقا (Hermeneutical Theory)، وهي طريقة لفهم نص معين (أو ما يُعتبر نصاً) بناءً على الفهم الذي يريده المؤلف، من خلال محاولة فهم ظروف المؤلف عند إصدار النص. ويُعد شلايرماخر رائد هذا النوع، والذي يُعرف أيضاً باسم "أب الهرمينوطيقا الحديثة". أما القسم الثاني فهو "فلسفة الهرمينوطيقا" (Hermeneutical Philosophy)، وهي طريقة لفهم الفهم نفسه، وذلك من خلال تحليل كيفية تأثير الظروف الاجتماعية والثقافية والنفسية والسياق والعوامل الأخرى التي تؤثر على الإنسان وتنتج فهماً معيناً. ويهدف هذا النهج إلى معرفة موقع أي فهم معين، والعمل على تكييفه مع السياق الحالي لإنتاج فهم جديد. ويُعتبر هانز جورج غادامير ممثلاً لهذا النوع الثاني. أما القسم الثالث، فيركز على دراسة الحتمية التاريخية في أي فهم، ويبحث في مدى تأثير تلك الحتمية في توجيه الفهم نحو الاغتراب أو التمييز أو هيمنة الخطاب ¹⁸. إن الهرمينوطيقا هو في جوهره عملية فهم النص تبدأ بفهم اللغة، وتستمر بفهم السياق الذي صدر فيه النص، بحيث يمكن استنباط المعنى الذي يقصده النص. ومن ثم، يمكن مواءمة هذا المعنى أو تطبيقه وفهمه بما يتناسب مع الزمان والمكان وحالة المفسر. ¹⁹ ببساطة، الهرمينوطيقا هو عملية فهم النص بناءً على السياق ثم تكييفه وفقاً لزمان ومكان المفسر.

¹⁷ محمد المراكبي، "الحدثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟" مجلة الأخلاق الإسلامية، 1، 2، (2019): 14.

¹⁸ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, 1st ed. (Kalimedia, 2015), 8–11.

¹⁹ المرجع السابق، ص 17.

وقد تعددت استجابات المسلمين تجاه هذا المنهج؛ فهناك من يقبله، وهناك من يرفضه رفضاً مطلقاً، وهناك من يتخذ موقفاً معتدلاً، فلا يقبله كلياً ولا يرفضه تماماً. ومن أبرز الأسباب التي يذكرها الرافضون للهيرمينوطيقا هو أنها قادمة من الثقافة الغربية، حيث كانت تُستخدم أساساً لتفسير الإنجيل.²⁰ وسبب آخر هو أن الهيرمينوطيقا تميل إلى التعامل مع القرآن الكريم باعتباره نصاً عادياً كباقي النصوص الأخرى، مما يؤدي إلى تجاهل الجانب الإلهي للقرآن الكريم.

وقد اختار الباحث التفسير المقاصدي لعبد المستقيم كموضوع للدراسة لأن غالبية العلماء والمفكرين الذين تناولوا موضوع المقاصد، سواء من حيث التنظير أو التطبيق العملي في التفسير، لا يزالون يركزون على تخصيص التفسير المقاصدي بآيات الأحكام فقط، أو يميلون إلى مساواة مقاصد الشريعة مع التفسير المقاصدي. بينما يدعي عبد المستقيم أن هذا النوع من التفسير يمكن أن يُستخدم أيضاً في فهم الآيات الأخرى غير المتعلقة بالأحكام، مثل آيات الأمثال والعقائد والآيات المتعلقة بالاجتماعية.

١.١. إشكالية البحث

على الرغم من أن عبد المستقيم يزعم أن التفسير المقاصدي أكثر قبولاً بين أفراد الأمة الإسلامية، إلا أن التفسير المقاصدي قد يثير أيضاً مشكلات مماثلة لتلك التي تثيرها التفاسير المعاصرة الأخرى، مثل الهرمنيوتيقا.

على سبيل المثال، عندما فسر عبد المستقيم آية تقسيم الميراث بين الرجل والمرأة، قال إن الهدف من الآية هو إثبات العدالة بين الرجل والمرأة، وبالتالي يمكن أن تحصل المرأة على عدد أكبر، لأن تقسيم الميراث "لذكر مثل حظ الأنثيين" قد لا يتوافق مع العدالة، إذن لازم أن نغير مثل هذا التفسير.

وهذا يشير إلى أن التفسير المقاصدي، قد يتجاهل المعنى الظاهر المفصل الوارد من النصوص، مما يؤدي إلى فهم مغاير للنص ويقلل من سلطة النص ذاته. في هذا السياق، يبرز سؤال مهم حول مدى قدرة هذا المنهج على دمج النص مع السياق في عملية التفسير حتى يمكن قبوله من التيارين مختلفين وهما التقليدي النصي والتفكيكي اللبرالي، بما يحقق فهماً يتماشى مع السياق الحديث.

²⁰ محمد محمود كالو، القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير (دالر اليمان، 1430)، ص 61.

للإجابة على هذه الإشكالية، سوف يقوم الباحث على البحث حول منهجية التفسير المقاصدي عند عبد المستقيم، وكذلك نموذج التفسير المقاصدي وسيركز الباحث في بعض الآيات المتعلقة بالجنادر فقط بسبب كثرة المناظرة عنها.

١,٢ . أسئلة البحث

ستتناول هذه الدراسة عدة أسئلة:

١. ما هي آثار الحداثة في دراسة التفسير؟
٢. ما هي مميزات التفسير للعلماء التقليديين (النصي) والعلماء الحداثيين (البرالي)؟
٣. ما هو مفهوم التفسير المقاصدي وكيف منهج عبد المستقيم في التفسير المقاصدي؟
٤. ما هي مساهمة تفسير المقاصدي لعبد المستقيم في حل القضايا والإشكاليات المعاصرة خاصة في المسألة المتعلقة بالجنادر؟
٥. إلى أي مدى يمكن للتفسير المقاصدي أن يجمع بين التيار النصي والتيار البرالي في تفسير القرآن الكريم؟

١,٣ . أهمية البحث

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من كونها تسعى إلى تقديم فهم للأسس التي لا ينبغي على المفسر أن يغفلها عند تفسير القرآن، لضمان بقاء القرآن الكريم في مكانته كهدي، بدلاً من أن يُستخدم كوسيلة لتبرير مفهوم أو فكرة معينة.

١,٤ . الفرضية

وتستنتج هذه الدراسة على أنه، كما هو الحال مع مناهج التفسير المعاصرة الأخرى التي تعتمد على المقاربة السياقية، فإن التفسير المقاصدي في بعض الحالات يعطي الأولوية للسياق على النص، مما قد يؤدي إلى انطباع بأنه يفرض معنى معيناً يتوافق مع رغبات المفسر. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يختلف فهم مقاصد الآية من مفسر لآخر بناءً على الظروف الاجتماعية والثقافية التي يعيش فيها، مما يجعل الذاتية تلعب دوراً كبيراً في عملية التفسير. وهذا قد يؤدي إلى انطباع بأن تفسير

القرآن يهدف إلى التوافق مع السياق الحديث، بدلاً من السعي لفهم القرآن بأقرب صورة ممكنة لمقصد المؤلف (الله إضافة إلى ذلك، فإن إهمال ألفاظ النص التي تحتوي على شرح مفصل قد يؤدي إلى فهم يخرج عن الهدف والروح الرئيسية للنص نفسه. كما هو الحال في كثير من التفاسير الناتجة عن الهرمينوتيقا التي تجعلها مرفوضة في المجتمع. لو كان الأمر كذلك فيمكن أن يقال على أن هذا النوع من التفسير من أحد أنواع التفسير الهرمينوتيقا. ولو كان كذلك، في نفس الوقت قد ساهم عبد المستقيم في الإجابة عن المسائل المعاصرة الأخرى.

٢. المنهجية

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الكيفي التحليلي، وتقوم على تحليل المصادر المكتوبة بوصفها المصدر الأساسي للمعلومات والبيانات. وتهدف إلى تحليل مفهوم التفسير المقاصدي، إلى جانب دراسة بعض الاتجاهات التفسيرية الأخرى سواء في العصر الحديث أو العصر الكلاسيكي. ولتحقيق هذا الهدف، تسلك الدراسة الخطوات الآتية:

١. جمع البيانات: اعتماد منهج الدراسة المكتبية من خلال مراجعة الكتب، والمقالات العلمية، والرسائل الأكاديمية، وخاصة الأعمال المتعلقة بالتفسير المقاصدي لعبد المستقيم، وكذلك الدراسات حول الاتجاهات التفسيرية الأخرى المعاصرة والقديمة.

٢. التحليل المفاهيمي والمنهجي: تحليل مفهوم التفسير المقاصدي بوصفه نمطاً تفسيرياً جديداً، مع التركيز على منطلقاته النظرية وأهدافه المنهجية. تحليل المناهج التفسيرية الأخرى من حيث البنية الفكرية والرؤية للنص، سواء في التراث التفسيري أو المناهج المعاصرة مثل الهرمينوطيقا.

١. المقارنة: إجراء مقارنة بين التفسير المقاصدي لعبد المستقيم والمناهج التفسيرية الأخرى التقليدية والمعاصرة، مع إبراز أوجه التشابه والاختلاف بينها. بيان موقع التفسير المقاصدي ضمن خارطة الفكر التفسيري الإسلامي الحديث والمعاصر.

٢. تحليل النماذج التطبيقية: دراسة عدد من النماذج التفسيرية المقاصدية التطبيقية، بهدف اختبار مدى قدرتها على التعامل مع الإشكاليات المعاصرة. تحليل فاعلية هذه النماذج في تقديم حلول منسجمة مع مقاصد الشريعة.

٣. التقييم والنقد: تقييم مدى فعالية التفسير المقاصدي كمنهج بديل لفهم القرآن الكريم، وبيان نقاط القوة ومواطن القصور فيه. تحليل قدرة هذا المنهج على تجاوز التفسيرات النصية والاتجاهات التأويلية المفرطة.

وهذه الدراسة سوف تعتمد على الكتب المؤلفة لعبد المستقيم كالمصادر الرئيسية لهذه الرسالة، منها:

1. Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi, Sebagai Basis Moderasi Islam.
(حجية التفسير المقاصدي كأساس للإعتدال في الإسلام)، هذه الرسالة كتبها عبد المستقيم، وهي عبارة عن خطاب ألقاه عبد المستقيم بمناسبة تنصيبه أستاذا جامعيا في سنة 2019. وسوف أستفيد منها لنيل مفهوم التفسير المقاصدي، نظريته ومنهجه، عند عبد المستقيم.

٢. التفسير المقاصدي والقضايا المعاصرة في ضوء السنة النبوية، كتبه أيضا عبد المستقيم، وفيه يأتي بالأمثلة التطبيقية للتفسير المقاصدي لبعض الآيات القرآنية.

3. Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Quran dengan Optik Feminis.
(نموذج التفسير النسوي: قراءة القرآن من منظور نسوي)، نظرا أن هذا البحث سوف يركز في مسألة جندر، سيستفيد الباحث من هذا الكتاب لفهم فكر عبد المستقيم عن الآيات المتعلقة بالجندر.

4. Epistemologi Tafsir Kontemporer
(وإبستمولوجيا التفسير المعاصر)، أستفيد من هذا الكتاب لفهم أفكار عبد المستقيم حول التفسير.

وغير ذلك من المصادر المعلومات هي الكتابات الأخرى ذات الصلة، سواء كانت كتباً تراثية موثوقة في مجال علوم القرآن والتفسير، أو أدبيات حديثة تدعم دراسة التفسير المعاصر.

٣. الدراسات السابقة

يمكن أن نجد الدراسات حول ما تتعلق بالحدثة والخطاب المقاصدي مثل:

١. ما كتبه وائل حلاق ومولود مهدي، "المقاصد وتحديات الحدثة". يبحث عن كيفية تكيف مقاصد الشريعة الإسلامية مع النظام القانوني الحديث الذي يتخذ شكل الدولة. بينما تناول الدراسة

التي أجراها الباحث كيفية استجابة مقاصد الشريعة للنصوص والسياقات بهدف مواجهة تحديات الحداثة.

٢. الشيخ التحاني أحمد، "مفهوم المقاصد القرآنية في الدراسات القرآنية والقراءات الحداثية المعاصرة." تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الفروق بين النهج التقليدي والحديث في التفسير، بالإضافة إلى مقترح التيار الحداثي باعتماد المقاصد كمنهج لمواجهة تحديات العصر. بينما تناقش دراسة الباحث فشل تفسير المقاصد في الجمع بين المنهج الذي يُعتبر تقليدياً وحديثاً.

٣. ماكتبها محمد المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟". تتناول هذه الدراسة كيف جعلت الحداثة المقاصد أمراً نسبياً ومرناً سائلاً. بينما تبحث الدراسة التي أجراها الباحث كيف أصبحت الحداثة سبباً في فشل تفسير المقاصد كمنهج يعكس التيار المعتدل في التعامل مع النصوص والسياقات.

وكذلك توجد الكتابات المتعلقة بالتفسير المقاصدي عموماً التي تسعى لشرح ماهية التفسير المقاصدي، ونظر إلى التأصيل التاريخي منها:

١. التفسير المقاصدي للقرآن الكريم: مفهومه وأبرز مميزاته، الذي كتبه رضوان جمال الأطرش ونشوان عبده خالد قائد المخالف.

٢. التفسير المقاصدي للقرآن الكريم: أهميته وتطوره، كتبه عبد اللطيف الخيالي.

وكذلك تم العثور على عدة كتابات تتعلق بالتفسير المقاصدي لعبد المستقيم، سواء التي تناقشها كمنهج ومفهوم أو التي تدرسها كمنتج للتفسير في العصر الحديث. ومعظم الدراسات عن هذه المجال تحاول أن تطبق نظرية التفسير المقاصدي عند عبد المستقيم في حالات تواجه في عصر الراهن. ومع ذلك، لم يتم العثور على أي دراسة نقدية لفكرة عبد المستقيم عن التفسير المقاصدي في جميع الأبحاث السابقة.

٤. بنية البحث

البحث يتكون من المقدمة، والفصل الأول، والفصل الثاني، والفصل الثالث، والخاتمة. المقدمة: وتتكون المقدمة على عدة نقاط وهي التمهيد وإشكالية البحث حيث سوف يحدد الباحث الإشكالية التي سوف تحل هذه الدراسة، وأهمية هذه الدراسة، والفرضية، وكذلك المنهجية

التي تستخدمها هذه الدراسة ثم ذكر مصادر المعلومات، وأخيرا الدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع مع بيان الفرق بين هذه الدراسة والدراسات السابقة.

الفصل الأول: سيناقد مفهوم الحداثة وتأثيراتها على دراسات التفسير القرآني، بما في ذلك دور العقل في إنتاج المعنى، تأثير الإيديولوجيات الحديثة مثل النسوية، واستخدام الهرمنيوطيقا في التفسير. وكذلك سيستعرض خصائص المناهج التفسيرية التقليدية والحديثة، موضحاً التوتر بين التركيز على النص والسنة لدى التقليديين، وأولوية العقل والسياق ومتطلبات العصر لدى الحداثيين.

الفصل الثاني: سيشرح مفهوم التفسير المقاصدي، وتاريخ تطوره، ومنهج عبد المستقيم فيه، وكذلك المبادئ التي لا بد للمفسر أن يراعي عليها في التفسير المقاصدي، وكذلك الشرح عن المقاصد الشريعة ومقاصد القرآن والفرق بينهما، ثم البيان عن المقاصد بين مركزية الإله (لاهوتي) ومركزية الإنسان.

الفصل الثالث: في هذا الفصل، سيقوم الكاتب بتحليل قدرة التفسير المقاصدي على التوسط بين التيار الحرفي والتيار الليبرالي. وذلك من خلال عرض تفسيرات عبد المستقيم المتعلقة بالجنس، مثل آية تقسيم الميراث بين الذكر والأنثى، وستر العورة، وخلق المرأة من الرجل، وآية التعدد. كما سيتم عرض آراء العلماء المتقدمين والمعاصرين حول المسائل المذكورة أعلاه، بالإضافة إلى توضيح الإشكالات التي وجدت في التفسير المقاصدي لعبد المستقيم، والتي تجعل منه غير قادر على أن يكون منهجاً معتدلاً في التفسير.

الخاتمة: ستقدم خلاصة النتائج حول قدرة التفسير المقاصدي على الجمع بين التيارين التقليدي والليبرالي، مع الإشارة إلى التحديات المنهجية والمعرفية، وتقديم توصيات واقتراحات.

الفصل الأول: الحداثة وآثارها في دراسات التفسير

١. مفهوم الحداثة

إن البشرية اليوم لا تستطيع أن تنفصل عن ما يعرف بالحداثة، سواء بوعي أو من غير وعي، فقد تسللت الحداثة إلى جميع جوانب حياتنا من الأمور الصغيرة إلى القضايا الكبرى. وأما مصطلحات "الحديث" (modern)، و"الحداثة" (modernity)، و"التحديث" (modernization)، فهي مصطلح نشأت من الغرب. وتشير الحداثة إلى الأفكار، والتيارات والحركات والمسااعي التي تهدف إلى تغيير المفاهيم، والعادات والتقاليد، والمؤسسات القديمة وغيرها، وجعلها متوافقة مع الآراء والأوضاع الجديدة التي أفرزها تطور العلوم والمعارف والتكنولوجيا الحديثة.²¹

في الغرب نفسه، كان لهذا الفهم (الحداثة) تأثير كبير على مجتمعاتهم، وسرعان ما امتد إلى المجال الديني. فقد سعوا إلى تحديث الدين، أي إلى تغيير تعاليم الديانة الكاثوليكية والبروتستانتية لتتوافق مع العلوم والفلسفة الحديثة. وقد كان دافعهم في ذلك هو اعتقادهم بأن الدين هو السبب وراء تخلف التقدم وعرقلة النهضة.²² وفي إطار الدراسات الغربية حول الإسلام، وخاصة في المجال الاستشراقي، يبرز نقد حاد قدمه بروس فادج، حيث أشار إلى وجود نزعة لاحتقار القرآن الكريم وتعاليم الإسلام عموماً. ويرى أن هذا الموقف يعكس انحيازاً إبستمولوجياً، إذ يُقِيم النص الديني الإسلامي من خلال عدسة الحداثة الغربية العلمانية، دون مراعاة المنظومة المعرفية الداخلية التي تشكل نسيج الفكر الإسلامي.²³

²¹ Harun Nasution, *ISLAM RASIONAL: Gagasan Dan Pemikiran* (Mizan, 1996), 181.

²² المرجع السابق

²³ Bruce Fudge, "Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism," *Die Welt Des Islams* 46, no. 2 (2006): 115, <https://www.jstor.org/stable/20140723>.

في العقد الأخير، شهدت الدراسات التي أجراها العلماء الغربيون حول القرآن الكريم ازدياداً ملحوظاً مقارنة بالعقود السابقة. ويعود السبب الرئيسي وراء هذا الاتجاه إلى تنامي الوعي في العالم الغربي بأهمية الإسلام بوصفه ظاهرة عالمية، يتمحور جوهر تعاليمها حول القرآن الكريم.²⁴

في فكر مارتن هايدغر، كما نقله أحمد أمير، غالباً ما يعرف العصر الحديث بأنه زمن "ما بعد التقليدية" (Post-Traditionalism) أو "ما بعد العصور الوسطى" (Post-Medieval).²⁵ وهذا يدل على أن الحداثة جاءت كقطيعة مع منظومة القيم والرؤى التقليدية التي هيمنت طويلاً على حياة الإنسان. وفي السياق ذاته، يؤكد ناصيف ناصر - كما ورد في كتاب علي وطفة - أن الحداثة تمثل حالة من الخروج من الأطر الفكرية القديمة إلى مرحلة التجديد والتغيير.²⁶ وبعبارة أخرى، تُفهم الحداثة على أنها نقيض التقليدية، وعلامة على ولادة عصر جديد يتسم بتحويلات جذرية في شتى مجالات الحياة.

في هذا السياق، لا تعكس الحداثة مجرد تغير اجتماعي وفكري كبير، بل تمثل أيضاً تحولا في طريقة الإنسان لفهم الحقيقة. ففي الوقت الذي كانت فيه الأديان تشكل المصدر الأساسي لتفسير الواقع، أصبح الإنسان الحديث يعتمد أكثر على العلم، والتكنولوجيا، والمناهج العقلانية في معالجة القضايا المعقدة مثل العلاقة بين الجنسين، والحرية الفردية، وحقوق الإنسان.²⁷

وفي المجتمعات الحديثة، برز توجه قوي نحو إخضاع كل الظواهر—سواء كانت طبيعية أو اجتماعية أو تاريخية أو حتى سلوكية—لمبادئ العقلانية.²⁸ فالعقلانية أصبحت معياراً أساسياً لتقييم الأمور، ولم تسلم القيم الدينية من هذا المطلب الذي يفرض تقديم تفسير منطقي لها. وهنا

²⁴ Fazlur Rahman, "Some Recent Books on the Qur'ān by Western Authors," *The Journal of Religion* 64, no. 1 (1984): 73, <https://www.jstor.org/stable/1203149>.

²⁵ Ahmad N Amir et al., "MUHAMMAD ABDUH'S CONTRIBUTIONS TO MODERNITY," *Asian Journal of Management Sciences and Education* 1, no. 1 (2012): 163.

²⁶ علي أسعد وطفة، "مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة"، مجلة فكر ونقد 43، no. 5 (2001): 97.

²⁷ كريستوفر باتلر، كريستوفر باتلر، الحداثة: مقدمة قصيرة جداً ترجمة: شيماء طه (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، 7-8.

²⁸ طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (المركز الثقافي العربي، 2006)، 27.

تنشأ توترات بين القيم التقليدية المتجذرة، وبين متطلبات العصر الحديث التي تركز على حرية الفكر واستقلالية الفرد. في مثل هذا السياق، بدأ كثير من الناس في التشكيك في المعتقدات الدينية التي كانوا يعتنقونها، أو على الأقل سعوا إلى إعادة تأويلها لتظل متناسبة مع واقع الحياة المعاصرة.

لقد أدت هذه التحولات إلى ظهور نزعة جديدة في داخل المجتمعات الإسلامية، تمثلت في بروز حركة الحداثة الإسلامية (Islamic Modernism). وتتمثل هذه الحركة في مجموعة من المفكرين الذين يسعون إلى إحداث إصلاح شامل في مختلف جوانب الحياة الإسلامية: من الفقه، والأخلاق، والاجتماع، إلى الروحانية. وقد بدأ هؤلاء المفكرون يشيرون قضايا لم تكن محل اهتمام كبير لدى العلماء التقليديين، مثل مكانة المرأة في الإسلام، وأهمية التعليم الحديث، وضرورة إصلاح الدساتير، وحقوق الفرد المسلم في ذاته، بالإضافة إلى إعادة النظر في مفهوم الإله وطبيعة الكون.²⁹ ويرى هؤلاء الحداثيون أن النصوص الدينية الإسلامية يجب أن تفسر تفسيراً سياقياً حتى تظل قادرة على مواجهة تحديات العصر، دون التفريط في جوهرها. وعلى العكس، فإن العلماء التقليديين يتمسكون بالفهم الذي تشكل في العصور الوسطى، ويرون أن العقيدة والشريعة هما أساس لا يجوز المساس بهما، ولا ينبغي أن يخضعا لتأثيرات الحداثة.³⁰

ويعتقد مفكرو الحداثة الإسلامية أن الطاعة العمياء للتقاليد والتراث كانت من الأسباب الرئيسة في تخلف الأمة الإسلامية. وقد تأثر هذا التصور كثيراً بالنموذج الفكري الغربي، حتى إن هذه النزعة غالباً ما تُصنّف ضمن ما يُعرف بـ "الحداثة الغربية" (Western Modernism)، ومن الشخصيات التي يُستشهد بها كثيراً في هذا الخطاب مصطفى كمال أتاتورك، الذي ألغى الخلافة

²⁹ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970): 317, <https://www.jstor.org/stable/162650>.

³⁰ Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity of Islam," *Islamic Studies* 5, no. 2 (1966): 119, <https://www.jstor.org/stable/20832836>.

العثمانية، وأغلق المؤسسات الدينية، وتبنى القوانين الأوروبية.³¹ ثم أوضح محمد خالد مسعود خطاباً آخر باعتباره أحد خطابات الإصلاح التي تُعرف بشكل عام باسم 'الحداثة الإسلامية'.³²

يعرّف إبراهيم موسى كما نقل جاسر عودة أن الحداثة الإسلامية بأنها مصطلح يُطلق على نخبة من المثقفين المسلمين الذين تأثروا بأفكار العصر الحديث وتطوراتها، مع محافظتهم على الإيمان بمرونة الإسلام وقدرته على التكيف مع التغيرات الزمانية والاجتماعية. أما زياد الدين سردار، فقد وصف الحداثة الإسلامية بأنها حركة إصلاحية ظهرت في القرن العشرين، تهدف إلى تحديث الإسلام من خلال أنماط التفكير والهياكل الاجتماعية الغربية، لا سيما عبر المقاربة بالنظر إلى المصلحة.³³ بمعنى جعل المصلحة أساساً عقلياً للتغيير القانوني والاجتماعي في الإسلام. واللافت للنظر أنه لا يوجد أحد من أعلام هذه الحركة يصيف نفسه بأنه حدثي.³⁴

وفي نهاية المطاف، لا تُفهم الحداثة فقط باعتبارها مرحلة زمنية في التاريخ، بل هي كذلك إطار فكري غير طريقة الإنسان في فهم المعرفة والقيم والواقع. وفي السياق الإسلامي، أثارت الحداثة مواقف متعددة، من الرفض القاطع لدى المحافظين، إلى محاولات جادة لإعادة التأويل لدى المفكرين الحداثيين المسلمين. ومن أبرز ساحات هذا الصراع كانت ساحة التفسير القرآني، حيث غدا التفسير نقطة التقاء—أو حتى صراع—بين الإرث الفكري القديم والحاجات المتجددة للعصر الحديث. لذلك، فإن فهم كيفية استجابة الإسلام لتحديات الحداثة يتطلب دراسة الفروق الجوهرية بين التفسير الكلاسيكي والتفسير المعاصر، سواء من حيث المنهج أو المقاربة أو الخلفية الأيديولوجية التي تستند إليها كل مدرسة.

³¹ Muhammad Masud, Armando Salvatore, and Martin Van Bruinessen, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (Edinburgh University Press, 2009), 237, <https://doi.org/10.1515/9780748637942>.

³² Muhammad Masud, Armando Salvatore, and Martin Van Bruinessen, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, 237-238.

³³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Translated by Rosidin and 'Ali 'Abd El-Mun'im (Mizan, 2015), 220; Masud et al., *Islam and Modernity*, 237.

³⁴ Masud et al., *Islam and Modernity*, 237.

٢. التفسير التقليدي: تاريخه ومنهجه

نظراً لأن تقسيم التفسير إلى "تقليدي" (كلاسيكي) و"حديث" (عصري) لا يرتبط دائماً بعنصر الزمن أو العصر فقط، بل قد يُصنّف أحياناً بناءً على أسلوب التفكير أيضاً، فإنه يمكننا في دراسة التفسير أن نُقسّمه إلى تفسير تقليدي وحديث اعتماداً على كلٍّ من البعد الزمني ونموذج التفسير المعتمد.

يمكن القول، من حيث الزمن، إن بداية نشأة علم التفسير تعود إلى وقت نزول القرآن الكريم، كان النبي محمد صلى الله عليه وسلم يشرح المعنى للصحابة ومن ثم يطلق على النبي صلى الله عليه وسلم لقب أول مفسر.³⁵ ومع ذلك، لا يخلو الأمر من وجود من يرى أن البداية الحقيقية للتفسير تعود إلى عبد الله بن عباس، حتى لُقّب بـ"أبي التفسير" (The Father of Tafsir).³⁶ وذلك لكثرة الروايات التفسيرية المنقولة عنه. وقد وردت أحاديث وآثار كثيرة تشير إلى تميز ابن عباس عن غيره من الصحابة في فهمه للقرآن الكريم، مثل قال عبد الله لو أن ابن عباس أدرك أسناننا ما عشره منا رجل، كما لُقّب أيضاً بـ"ترجمان القرآن".³⁷

وقد ورد في أحد الآثار ما يلي: كان ابن عباس إذا سئل عن الأمر، فإن كان في القرآن أخبر به، وإن لم يكن في القرآن وكان عن رسول الله ﷺ أخبر به، فإن لم يكن في القرآن ولا عن رسول الله وكان عن أبي بكر وعمر أخبر به، فإن لم يكن في شيء من ذلك اجتهد رأيه. ويُعدّ هذا الأثر أصلاً في منهجية التفسير التقليدي، التي تقوم على الرجوع أولاً إلى القرآن الكريم، ثم إلى

³⁵ Abdul Mustaqim, *ALIRAN-ALIRAN TAFSIR: Dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*, 1st ed. (Kreasi Wacana, 2005), 29.

³⁶ Dimitry Frolow, "Ibn Al-Nadim on the History of Qur'anic Exegesis," *Wiener Zeitschrift Fur Die Kunde Des Morgenlandes* 87 (1997): 75, <https://www.jstor.org/stable/23863156>.

³⁷ ابن سعد، الطبقات الكبرى (دار صادر، 1968)، ج2، ص366.

الحديث النبوي، فإذا لم يوجد فيهما، يُرجع إلى أقوال الصحابة، وخاصة أبي بكر وعمر، ثم إذا لم يُعثر على شيء من ذلك، يُعمل بالرأي والاجتهاد.³⁸

عرفت فترة الصحابة أيضاً بأنها فترة قلّ فيها استخدام المنهج العقلي والنقدي في تفسير القرآن الكريم. ويُعزى ذلك إلى أن الصحابة، عندما كانوا يواجهون آيات يصعب عليهم فهمها، كان بإمكانهم أن يسألوا النبي محمد صلى الله عليه وسلم مباشرة، باعتباره حامل الوحي، إذ إن أقواله وأفعاله كانت مستندة إلى الوحي، كما ورد في سورة النجم (53): 3-4. ومع أن هذا الرأي لا يلقي القبول لدى بعض المفكرين المعاصرين،³⁹ إلا أن الصحابة بعد وفاة النبي أيضاً كانوا يتحرجون من تفسير القرآن بالرأي أو العقل. ويتضح ذلك من قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عندما سُئل عن معنى قوله تعالى: "وفاكهة وأباً" سورة عبس (80): الآية 81، فقال: "أي أرض تغلني، وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم".⁴⁰ ويظهر هذا أن التفسير في فترة الصحابة كان لا يزال معتمداً على بيان النبي (الرواية)، واستمر هذا النهج حتى بعد وفاته.⁴¹

ويمكن ملاحظة هذا النموذج التفسيري في فترة التابعين أيضاً، حيث اعتُبرت أقوال الصحابة والنبي مصدراً للبيان الحق. وقد وصف عبد المستقيم هذه الفترة بـ "المرحلة التكوينية ذات العقل شبه النقدي"، وهي فترة تميزت بالاعتماد على شخصيات معينة (النبي، الصحابة، والتابعين) لحل المشكلات الدينية، وقد اعتُبرت هذه الشخصيات معياراً للحق. ولهذا، مال العلماء في هذه الفترة إلى تفسير القرآن بالرواية، وتجنبوا - قدر الإمكان - استخدام العقل في التفسير.⁴² ولذلك، كان تطور علم التفسير في المرحلة التكوينية مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بتطور تدوين الحديث، حيث شملت كتب الحديث أبواباً تتعلق بالتفسير.

³⁸ Herbert Berg, "Exegesis," *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, 2020, 225.

³⁹ رفض عبد المستقيم القول بأن جميع أقوال النبي ﷺ وحيٌ وأنها تمثل الحقيقة المطلقة، إذ يرى أن النبي ﷺ كان يجتهد أيضاً في بيان معاني الآيات. Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 36.

⁴⁰ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري (المكتبة السلفية، 1380)، ج 3، ص 271.

⁴¹ أنظر: إجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي ترجمة عبد الحليم النجار (مكتبة السنة المحمدية، 1955)، 73-80.

⁴² Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 34-35.

ومع ذلك، لا يعني هذا أن الصحابة لم يستخدموا الاجتهاد (الرأي) في التفسير إطلاقاً. فقد ثبت أن من بين ثلاث مدارس تفسيرية بارزة في عصر التابعين، كانت مدرسة العراق – التي أسسها عبد الله بن مسعود – تستخدم الرأي (العقل) كثيراً، بينما كانت المدرستان الأخريان، وهما مدرسة مكة ومدرسة المدينة، تميلان إلى التفسير بالرواية. ويُعزى هذا إلى قلة انتشار الحديث في العراق مقارنة بمكة والمدينة.

على الرغم من أن نشاط التفسير كان موجوداً منذ نزول القرآن كما تمّ بيانه سابقاً، إلا أنّ ليمهاوس (Iemhuis)، كما نقله هيربرت بيرغ، يشرح أن تدوين التفسير وتثبيته لم يبدأ إلا في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وذلك على يد شخصيات مثل: أبو بشر ورقاء، وسفيان الثوري، ومعمر بن راشد، وابن جريج.⁴³

وقد استمرت دراسات التفسير وعلوم القرآن في التطور، حتى بلغت ذروتها في العصر الذهبي، حيث نالت هذه العلوم اهتماماً واسعاً، وظهر عدد من كبار المفسرين الذين لا تزال مؤلفاتهم تُعد من المراجع الرئيسة في علم التفسير إلى يومنا هذا، مثل: ابن جرير الطبري (ت. 923م)، صاحب "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، والزّحّشري (ت. 1144م)، صاحب "الكشاف" والفخر الرازي (ت. 1209م)، صاحب "مفاتيح الغيب".

وقد وصف المفكرون المعاصرون هذه المرحلة بـ"المرحلة التأكيدية ذات العقل الإيديولوجي".⁴⁴ أي أن التفسير في هذه الفترة أصبح خاضعاً – إلى حد كبير – للمصالح السياسية والمذهبية والإيديولوجية، مما أدى إلى استخدام القرآن الكريم كوسيلة لتبرير تلك المصالح.⁴⁵ ومن بين الأنماط التفسيرية التي نشأت في هذه الفترة: التفسير الفقهي، التفسير الصوفي، التفسير الشيعي، التفسير الفلسفي، ولكل مذهب تفسير.

⁴³ Berg, "Exegesis," 232.

⁴⁴ أنظر: Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 41، أطلق ناصر حامد أبو زيد لمثل هذه القراءة بـ"القراءة المغرضة". أنظر: نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني* (سينا للنشر، 1994)، 142-43.

⁴⁵ بناءً على هذا التصور، سعى بعض المفسرين المعاصرين إلى إعادة تفسير الآيات القرآنية التي يُرى أنها تخدم مصالح معينة، كما فعلت التيارات النسوية التي ترى أن تفسير القرآن قد خضع لهيمنة الذكور، بهدف وضع المرأة في منزلة أدنى من الرجل.

وبالتالي إذا نظرنا إلى المنهج والمقاربة المستخدمة، فإن التفسير التقليدي هو التفسير الذي يعتمد على التفسير النصي، أي الذي يُعَلَى من شأن الالتزام بالنص ويعتمد المقاربة الحرفية (Literality).⁴⁶ وهذا النوع من التفسير يعتمد اعتماداً كبيراً على الأدوات والمعايير اللغوية التي تطورت في سياق الفقه والتفسير، ويتجاهل السياق الاجتماعي والتاريخي للقرآن الكريم.⁴⁷ وبناءً على هذا البيان، فإن التفسير التقليدي لا يقتصر على ما جاء في العصور التي سبقت العصر الحديث، بل يشمل أيضاً التفاسير المعاصرة التي لا تزال تستخدم منهج العلماء القدامى.

في العصر الكلاسيكي، وُجد اتجاهان رئيسيان في التفسير، وهما: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي.⁴⁸ وهذان النوعان من التفسير يُعدّان أساسيين رئيسيين اعتمد عليهما العلماء لتحصيل معاني القرآن.⁴⁹ أما التفسير بالمأثور، فهو تفسير القرآن بالقرآن، والسنة، وأقوال الصحابة، وأقوال كبار التابعين.⁵⁰ والذي كان من أعظم كتب التفسير حيث لا يمكن لطالب العلم أن يستغني عنه فيه هو الطبري.⁵¹ ومع ذلك، فإن بعض العلماء مثل الزرقاني لا يدخلون أقوال التابعين ضمن هذا النوع، لأن أقوالهم -حسب رأيه- لا تزال محل خلاف. أما أقوال الصحابة، فمع أن بعض العلماء ينكرون الاحتجاج بها، فإن جمهور العلماء يعتبرونها حجة في التفسير، وذلك بناءً على كون الصحابة كانوا على علم بأسباب نزول الآيات. والمعرفة بأسباب النزول ترفع الغموض واللبس عن الآية، وتوضح معاني الألفاظ، وتُقرّبنا من المقصود الأصلي للآية.⁵²

وأما التفسير بالرأي، فهو التفسير الذي يقوم به المفسر باجتهاده الشخصي دون الاعتماد على القرآن والسنة.⁵³ وينقسم التفسير بالرأي إلى قسمين، وكذلك موقف العلماء من هذا المنهج

⁴⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Taylor & Francis, 2006), 30, <https://doi.org/10.4324/9780203016770>.

⁴⁷ المرجع السابق، ص 50.

⁴⁸ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (Routledge, 2008), 178.

⁴⁹ فهد الرومي، *دراسات في علوم القرآن الكريم* (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، 1424)، ص 150.

⁵⁰ مناع بن خليل القطان، *مباحث في علوم القرآن* (مكتبة وهبة، 1421)، ص 358.

⁵¹ الذهبي، *التفسير والمفسرون*، ج 1، ص 149.

⁵² فضل حسن عباس، *التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث* (دار النفائس للنشر والتوزيع، 1437)، ج 1، ص 157.

⁵³ عباس، *التفسير والمفسرون* ص 362.

ينقسم إلى قسمين أيضاً. فمن حيث الجودة، ينقسم التفسير بالرأي إلى: الرأي المحمود، وهو ما كان ملتزماً بقواعد وأصول التفسير، وأما إذا لم يلتزم بذلك، فيعتبر من الرأي المذموم. وأما من حيث موقف العلماء، فبعضهم يرفض هذا النوع من التفسير، حتى لو كان المفسر على دراية وفهم بقواعد التفسير. بينما يرى الفريق الآخر خلاف ذلك، فيقولون: يجوز للإنسان أن يفسر القرآن باجتهاده وعقله، ما دام يملك العلم والأدب.⁵⁴

في البداية، استخدم العلماء والفقهاء الرأي، أي الاجتهاد الشخصي، كوسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، مع اعتبار السنة إطاراً تفسيرياً لفهم القرآن الكريم. ولكن مع مرور الوقت، رُفض هذا المنهج (الرأي) من قبل غالبية العلماء، لضعف اعتماده على الأسس الثابتة، فاستُبدل بأساليب استنباطية أكثر انضباطاً مثل القياس والإجماع، والتي اعتُبرت أكثر دقة ومصداقية في بناء الأحكام الشرعي.⁵⁵

ومع أن التفسير بالمأثور يُعد أقوى أنواع التفسير، إلا أن ذلك لا يعني خلوه من الاختلاف، غير أن هذا الاختلاف يُعد من قبيل اختلاف التنوع. ولهذا السبب وضع العلماء عدة قواعد في التعامل مع الاختلاف في التفسير. القاعدة الأولى هي الجمع، أي إذا وُجدت أقوال مختلفة يمكن التوفيق بينها، ولا يوجد تعارض بينها وبين نصوص القرآن والسنة، وكانت الأقوال مستندة إلى أحدهما.⁵⁶ أما القاعدة الثانية، فعندما تكون الأقوال متعارضة ولا يمكن التوفيق بينها، فإنه يجب القيام بعملية الترجيح بين الأقوال الموجودة.⁵⁷ والقاعدة الثالثة هي أنه إذا وُجد قول أو أكثر يخالف نصوص القرآن والسنة، فإنه يجب رده ورفضه. أما القاعدة الأخيرة، فهي أنه إذا وُجدت أقوال

⁵⁴ عماد علي عبد السميع، *التيسير في أصول واتجاهات التفسير* (دار الإيمان، 2006)، 107.

⁵⁵ Patrick Sookhdeo, "Issues of Interpreting the Koran and Hadith," *Connections* 5, no. 3 (2006): 61–62, <https://www.jstor.org/stable/26323255>.

⁵⁶ حسين بن علي الحربي، *مختصر قواعد الترجيح عند المفسرين* (الرياض: دار ابن الجوزي، 1429)، ص 15.

⁵⁷ المرجع السابق، ص 16.

متعددة في تفسير آية واحدة، ولم يكن هناك تعارض بينها، ولا مخالفة للقرآن والسنة والإجماع، ولكن يوجد قول هو الأرجح، فيُقدّم هذا القول ويُؤخذ به.⁵⁸

بالإضافة إلى المنهجات التي ذكرت أعلاه، فإن التفسير الكلاسيكي يعرف أيضاً ما يسمى بالتأويل. ويختلف التأويل عن التفسير؛ فالتفسير يهدف إلى توضيح معنى اللفظ أو الآية سواء كانت واضحة أو غير واضحة، بينما يسعى التأويل إلى بيان المعاني المبهمة والمشكلة. والتأويل هو الفهم الجيد للنصوص غير الواضحة أو الغامضة أو المشتبهة أو المشكلة، من خلال إرجاعها إلى الآيات الواضحة والمحكمة، وفهمها في ضوء هذه الآيات.⁵⁹ وقد ذهب بعض العلماء، مثل أبي عبيدة معمر بن المثنى ومن معه، إلى أن التفسير والتأويل هما بمعنى واحد.⁶⁰ في حين فرق آخرون بينهما، فاعتبروا أن التفسير هو الاختصار على الاتباع والسماع والرواية، والاكتفاء بما ورد من ماثور في معاني الآيات، استنباط المعاني والدلالات من الآيات، عن طريق الدراية والتدبر وإعمال الفكر والنظر هذا القول رجحه الدكتور الذهبي وهو قول أبي نصر القشيري.⁶¹

بشكل عام، يُقصد بالتأويل صرف معنى الكلمة أو الجملة إلى غير معناها الظاهر المتبادر إلى الذهن عند العامة. وقد عرف البغوي التأويل بقوله: "صَرَفُ الْآيَةِ إِلَى مَعْنَى مُوَافِقٍ لِمَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا تَحْتَمِلُهُ الْآيَةُ، غَيْرَ مُخَالَفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ طَرِيقِ الِاسْتِنْبَاطِ".⁶²

ومما يجب على المفسر مراعاته قبل القيام بالتأويل، أن لا يُصار إلى التأويل إلا إذا تعذر فهم المعنى المقصود فهماً صحيحاً دون اللجوء إليه، ومع ذلك لا بد من توفر قرائن لغوية وعقلية تدل على المعنى المؤول إليه.⁶³ وبعبارة أخرى، فإن التأويل يعتمد اعتماداً كبيراً على اللغة أو المعنى

⁵⁸ حسين بن علي الحربي، مختصر قواعد الترجيح عند المفسرين (الرياض: دار ابن الجوزي، 1429) ص16.

⁵⁹ صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن (دار النفائس للنشر والتوزيع، 1416)، ص169.

⁶⁰ المرجع السابق، ص170.

⁶¹ المر صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، ص171.

⁶² أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417)، ج1، ص46.

⁶³ Muhammad Quraish Shihab, *KAIDAH TAFSIR: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami al-Qur'an* (Lentera Hati, 2015), 226.

الظاهري للنص، لأنه لا يمكن الوصول إلى التأويل إلا بعد فهم المعنى الظاهري أولاً. وفي هذا السياق، يوضح محمد قريش شهاب أن للتأويل مرحلتين: الأولى: إرجاع المعنى إلى الذهن لفهم المعنى الأصلي المشتبه استعماله. الثانية: إرجاع المعنى الذي تصوّره الذهن إلى معنى آخر، فينتج بذلك معنى ثانٍ مشتق من المعنى الأول⁶⁴.

وبالإضافة إلى الأنماط المذكورة سابقاً، فإن بعض العلماء المتقدمين كانوا يستخدمون أحياناً اختلاف القراءات كمصدر في التفسير. ومثال على ذلك تفسيرهم لقوله تعالى في سورة المائدة (5): 38، الذي يبين حكم قطع يد السارق، إلا أن الآية لم تُفصل في تحديد اليد المقطوعة: أهى اليمنى أم اليسرى. وفي هذا السياق، فسّر بعض العلماء كلمة "أيديهما" استناداً إلى قراءة عبد الله بن مسعود: "أيماهما"⁶⁵، فاستنبط من ذلك أن اليد التي تُقطع في المرة الأولى هي اليد اليمنى، ثم إذا عاد السارق إلى السرقة للمرة الثانية تُقطع يده اليسرى.

٣. التفسير في العصر الحديث

يُعدّ العصر الحديث مرحلة تميزت بظهور التيارات الحداثية في شتى أنحاء العالم خلال القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين. وقد سعى أتباع هذه التيارات إلى إعادة تفسير القرآن الكريم بما يرونه متوافقاً مع الفكر الحديث. كما حاولوا الردّ على الاتهامات الأوروبية للقرآن الكريم بأنه مليء بالخرافات وغير عقلاني، وذلك بإثبات أن القرآن كتاب إلهي عقلاني. ومن أبرز هؤلاء، "شير أحمد خان"، المفكر الهندي، الذي ألّف تفسيراً من سبعة مجلدات، وكتب أيضاً رسالة حول الهرميوطيقا. وقد قام بذلك ليحث المسلمين على تبني العلوم والمعارف الغربية، معتبراً أنه لا يوجد تعارض بين القرآن والفكر العلمي العقلاني⁶⁶.

⁶⁴ المرجع السابق، ص 219.

⁶⁵ محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422)، ج 8، ص 408.

⁶⁶ Johanna Pink, "Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'ān," in *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (John Wiley & Sons, Ltd, 2017), 482, <https://doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>.

٣،١. العقلانية في التفسير

وقد تميز العصر الحديث في تفسير القرآن بظهور شخصيتين بارزتين هما محمد عبده ومحمد إقبال، وهما يُعدّان من الرموز الأساسية لما يُعرف بـ "الحداثة الإسلامية" (Islamic Modernism). وعند تأليف تفسير المنار، تأثر محمد عبده كثيراً بأفكار أستاذه جمال الدين الأفغاني، بل إن أستاذه كان من أوائل من ألهموه لكتابة تفسير يستند إلى المنطق والعقلانية.⁶⁷ يرى هارون ناسوتيون أن محمد عبده كان يُعلي من شأن العقل ويمنحه مكانة وسلطة كبيرة، ومع ذلك لم يكن يتجاوز النصوص الدينية، بل ظل ملتزماً بها. فقد كان محمد عبده ينظر إلى الإسلام على أنه دين يقوم على المنطق والعقل، ويرى أن الإيمان لا يكتمل إلا إذا كان مبنياً على التفكير العقلي، لا على مجرد التلقين أو الاتباع الأعمى، مما يعني أن على الإنسان أن يُعمل عقله في إيمانه، لا أن يصدق لمجرد سماعه من الآخرين.⁶⁸

العقل هو القوة الفكرية التي إذا استخدمت بشكل صحيح يمكن أن توجه الإنسان لفهم وفهم المسائل التي يفكر فيها.⁶⁹ بدون العقل، سيتعثّر الإنسان مهما كان معرفته النظرية عميقة. وهو ما يميز الإنسان ويجعله يتمتع بمرتبة أعلى من الكرامة.⁷⁰ يرى أنه يجب أن تكون هناك علاقة متناغمة بين النص والعقل، حيث يحتاج العقل إلى النصوص، ولا يمكن للنصوص أن تتعارض مع العقل. وإذا تبين في النهاية وجود نص يتعارض مع العقل، فإن الحق في اتخاذ القرار ينبغي أن يكون للعقل. يرى يانسن، كما نقلت عنه افتتاح جعفر، أن محمد عبده قد استبدل الوحي بالعقل، فالعقل - في نظره - أصبح المصدر الأول في معرفة الأحكام. فعلى سبيل المثال، إذا أراد الإنسان أن يعرف لماذا لا يجوز القتل، فحسبه أن يستخدم عقله، ولا حاجة له إلى الرجوع إلى الكتاب المقدس.

⁶⁷ Iftitah Jafar, *Modern Qur'anic Exegesis: A Comparative Study of the Methods of Muhammad 'Abduh and Muhammad Rashid Rida*. (Montreal: McGill University, 2001), 33.

⁶⁸ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, ed. 1 (Jakarta: UI Press, 1987), 47.

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal dalam Islam*, seri 04 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 88.

⁷⁰ محمد عبده، رسالة التوحيد (دار إحياء العلوم، 1412)، ص 30.

ويعتقد محمد عبده أن العقل هو نعمة من الله، وبواسطته يستطيع الإنسان أن يميز بين الخير والشر، ويعرف الحسن من القبيح.⁷¹

٣,٢. التفسير العلمي

مع تطور العلوم والمعارف في العصر الحديث، سعى المسلمون إلى مواءمة القرآن الكريم مع الاكتشافات الحديثة في هذا العصر، فنشأ نوع من التفسير ذو طابع جديد يُعرف بـ "التفسير العلمي". وعرفَ الذهبي التفسير العلمي بأنه التفسير الذي يجعل المصطلحات العلمية معياراً في فهم الآيات والتعابير القرآنية، ويسعى لاستخلاص مختلف العلوم والمعارف والنظريات الفلسفية منها.⁷²

ويرى سيد حسين نصر، كما نقله عبد المستقيم، أن رفض المسلمين لفكرة أن كل العلوم الحديثة ذات طابع علماني هو السبب في تراجع العلوم في العالم الإسلامي، وليس الانحطاط الأخلاقي كما يُزعم.⁷³ وقد تأسس هذا الاتجاه التفسيري على الاعتقاد بأن القرآن الكريم لا يحتوي فقط على العلوم الدينية كالعقيدة والأحكام العملية، بل يشمل أيضاً جميع أنواع العلوم الموجودة في العالم. لذلك فإن التفسير سيظل يتطور مع تطور سائر العلوم الأخرى. ومن أبرز التفاسير ذات الطابع العلمي تفسير "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" لطنطاوي الجوهري.

ومع ذلك، فإن هذا النوع من التفسير لا يزال محلّ جدل بين العلماء، لأن ربط القرآن الكريم بالنظريات العلمية التي تتصف بالنسبية قد يؤدي إلى التشكيك في ثبات الحقائق القرآنية، خاصة إذا أُثبت بطلان تلك النظريات لاحقاً بظهور نظريات جديدة، ويُخشى أن يؤدي زوال

⁷¹ Ifitah Jafar, *Modern Qur'anic Exegesis: A Comparative Study of the Methods of Muhammad 'Abduh and Muhammad Rashid Rida*. (Montreal: McGill University, 2001), 26-27.

⁷² الذهبي، *التفسير والمفسرون*، ج 2، ص 349.

⁷³ Abdul Mustaqim, "KONTROVERSI TENTANG CORAK TAFSIR ILMU," *JURNAL STUDI ILMU-ILMU AL-QURAN DAN HADIS* Vol.7, no. No.1 (2006): 35, No.1, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/24158/>.

صلاحية النظرية مع ظهور نظرية جديدة إلى انطباع بأن آيات القرآن لم تعد مناسبة للواقع.⁷⁴ لذلك، يرى العلماء أنه عند تفسير القرآن الكريم بالاعتماد على العلم، يجب أن يُبنى التفسير على الحقائق العلمية القطعية غير الخاضعة للجدل، وذلك من أجل إبعاد القرآن عن التفسير القائم على التكلف في التوفيق المصطنع بين النصوص العلمية والآيات.

٣،٣. التفسير بمنظور نسوي

انطلاقاً من الافتراض بأننا، سواء بوعي أو بدون وعي، بشكل كبير أو قليل، لا يمكننا إنكار أن التفسير الذي عرفناه حتى الآن - في هذا السياق التفسيري التقليدي - يحتوي على عناصر تحيز جنسي، نظراً لأن غالبية، بل وكاد أن يكون جميع المفسرين ذكورا.⁷⁵ وعلى هذا الأساس، ظهر عدد من الشخصيات التي حاولت إعادة قراءة القرآن الكريم قراءة تتوافق مع القيم النسوية. مثل رفعت حسن، أمينة ودود، أصغر علي إنجينير، فاطمة المرينسي وغيرهم.

يرى هؤلاء أن التمييز ضد المرأة الذي حدث حتى الآن سببه النصوص الدينية التي أصبحت معياراً للبناء الاجتماعي عبر قرون طويلة، ولذلك فإنه من الضروري وجود شجاعة لإعادة تفسير الآيات التي تحتوي على تحيز جنسي. بدلاً من قراءة وفهم آيات القرآن المتعلقة بالجنس كما فهمت في التراث الإسلامي على مدى قرون، حاولوا فهمها بمنظور جديد يتوافق مع القيم الحديثة التي تؤكد حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين. على سبيل المثال في سورة النساء، الآية 34، فسرّ البغوي قوله تعالى: "الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ" بأنها تعني "المسلطون على تأديهن"، لأن الرجل قد وُهبَ تفضيلاً بالعقل على المرأة⁷⁶. أما الزمخشري فقد شرح الآية قائلاً: "قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ"

⁷⁴ Abdul Mustaqim, "KONTROVERSI TENTANG CORAK TAFSIR ILMI," *JURNAL STUDI ILMU-ILMU AL-QURAN DAN HADIS* Vol.7, no. No.1 (January 2, 2006): 35.

⁷⁵ Abdul Mustaqim, "PARADIGMA TAFSIR FEMINIS" *Membaca Al-Quran Dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender Dalam Islam* (Logung Pustaka, n.d.), 198.

⁷⁶ البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج2، ص207.

بمعنى يقومون عليهن أمرا ونهايا، كما يقوم الولاة على الرعية. بالإضافة إلى العقل، ذكر الزمخشري عدة أسباب منها القوة والواجب في دفع المهر وإعالة المرأة.⁷⁷

بحسب رفعت حسن، كما نقل عبد المستقيم، فإن التفاسير المشابهة لتلك المذكورة أعلاه هي سبب وجود تفوق الرجل على المرأة. فالآية لا ينبغي أن تُفسر على أن الرجل هو الحاكم والقائد للمرأة، بل تُفسر على أنه السند أو الحامي للمرأة. وهذا يترتب عليه تقسيم المهام في هيكل الأسرة والمجتمع، حيث يقوم الرجل بدور المعيل أو المسؤول عن توفير وسائل الحياة، بينما تتحمل المرأة عبئا لا يقل أهمية وهو الولادة والرضاعة وتربية الأطفال، وذلك حتى لا تقع المرأة في عبء مزدوج.⁷⁸

في سعيهم لإنتاج تفسير جديد يتماشى أكثر مع قيم الإنسان المعاصر، تنتقد النسويات التفسير التقليدي الذي يُعتبر متأثراً بالهيمنة الذكورية، مما أدى إلى ظهور دور ومكانة المرأة كأدنى من الرجل. ويصف جاسر عودة هذه التفاسير النسوية المذكورة أعلاه بأنها تفسيرات اعتذارية أو دفاعية أو الحائي الاعتذاري.⁷⁹

٣، ٤. التفسير بمقاربة الهرمينوطيقا

في المقابل، يدعو بعض المفسرين المعاصرين إلى استخدام الهرمينوطيقا، حيث يهدفون إلى إعادة دراسة تفسير القرآن الكريم من خلال منهج نقدي-تاريخي، وتطبيق أساليب النقد لجعل التفسير القرآني أكثر ارتباطاً وجدانياً بواقع المجتمع المعاصر.⁸⁰ وبعبارة أخرى، فإن الهرمينوطيقا لا يقتصر على شرح مقاصد النص، بل يركّز على كيفية تحليل النص من قبل المفسر، لينتج منه معنى

⁷⁷ محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 505.

⁷⁸ Abdul Mustaqim, "PARADIGMA TAFSIR FEMINIS" Membaca Al-Quran Dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender Dalam Islam (Logung Pustaka, n.d.), 199–200.

⁷⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam* (Mizan, 2015), 228–29.

⁸⁰ Andreas Görke and Johanna Pink, "Tafsir and Islamic Intellectual History," 2014, 323, https://www.academia.edu/download/37387435/Ch._10_Pink_Where_Does_Modernity_Begin.pdf.

يمكن تطبيقه في الحياة العملية. ويرتكز الهرمينوطيقا أساساً على دراسة العلاقة بين المفسر والنص، وهي مسألة محورية في الفكر الفلسفي الهرمينوطيقي. ويختلف الهرمينوطيقا عن علم التفسير؛ فالتفسير يشير إلى عملية تطبيقية، بينما تشير الهرمينوطيقا إلى النظرية التي تقوم عليها تلك العملية.⁸¹

وقد جادل نصر حامد أبو زيد بأن انقسام مناهج التفسير في كتب العلماء المتقدمين إلى تفسير بالمأثور وتفسير بالرأي، يدل على وجود علاقة بين المفسر والنص. فوفقاً له، في التفسير بالمأثور يتم تهميش دور المفسر وإنكار حضوره لصالح إبراز النص ووقائعه التاريخية واللغوية، بينما في التفسير بالرأي يتم تأكيد تلك العلاقة، رغم تفاوت درجات هذا التأكيد وفعاليتها بين الفرق والمدارس المختلفة⁸². ويُعدّ السؤال الجوهرى في الهرمينوطيقا كمنهج فلسفى هو: إلى أي مدى يمكن للمفسر أن يُدرج رؤيته للعالم ويعكسها في النص القرآني؟ وكيف يمكن للقرآن أن يُرشد المفسر ويمنحه إطاراً فكرياً، لا أن يتحوّل فقط إلى أداة لتبرير أفكار خارجية قد لا تنسجم مع روح النص.⁸³

إن رواد الهرمينوطيقا الحديثة في تفسير القرآن الكريم قد توزّعوا في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، رغم أن المنهجية التي استخدموها لم تتبلور بشكل كامل، وتبدو أحياناً غير منهجية ومنظمة. ومن بين هؤلاء الرواد محمد عبده في مصر، الذي مارس عملية تأويلية من خلال تحليل اجتماعي-مجمعي. وكذلك من جنوب الهند أمثال أحمد خان، وأمير علي، وغلّام أحمد برويز، الذين سعوا إلى حذف القصص التي تُعدّ أسطورية، مثل المعجزات والحكايات عن العالم الغيبي.⁸⁴

وقد تنوعت الهرمينوطيقا التي طورها المفسرون المعاصرون بشكل كبير. ويعود هذا التنوع ليس فقط لانفتاح المسلمين على الأفكار الجديدة القادمة من الخارج، ولا سيما من أوروبا، مثل

⁸¹ نصر حامد أبو زيد، *إشكاليات القراءة وآليات التأويل* (المركز الثقافي العربي، 2014)، ص 13.

⁸² أبو زيد، *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*، ص 16.

⁸³ S. R. Burge, "The Search for Meaning: Tafsīr, Hermeneutics, and Theories of Reading," *Arabica* (Leiden, The Netherlands) 62, no. 1 (2015): 54, <https://doi.org/10.1163/15700585-12341336>.

⁸⁴ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, 1st ed. (Kalimedia, 2015), 14-15.

قضايا حقوق الإنسان، الجندر، الديمقراطية، المجتمع المدني، التعددية وغيرها، بل أيضاً نتيجة وعيهم بوجود نواقص في المنهج التفسيري التقليدي، الأمر الذي استدعى البحث عن مناهج أكثر ملائمة وارتباطاً بواقع العصر.

يُعدّ فضل الرحمن من بين الشخصيات البارزة التي طبقت المنهج السوسولوجي-التاريخي في فهم الآيات القرآنية، لا سيما تلك المتعلقة بالأحكام الشرعية. فعلى سبيل المثال، حينما علّق على مسألة الفوائد البنكية، والتي تُعدّ من وجهة نظر العلماء التقليديين والأصوليين من قبيل الربا، بدأ فضل الرحمن بتحليل وضع المجتمع العربي آنذاك، باعتبارهم الجمهور المتلقي للقرآن، لفهم السبب الأساسي وراء تحريم الربا. يرى فضل الرحمن أن المجتمع العربي في ذلك الزمن، حيث كانت التجارة من أهمّ الأنشطة الاقتصادية، قد فتح المجال لظهور ممارسات مالية غير أخلاقية، تسببت في اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء. ومن بين تلك الممارسات تقليل المكيال والميزان، كما ورد في سورة المطففين، الآيات 1-3، وكذلك ممارسة المضاعفة في الربا، والتي اعتبرها الإسلام من نوع "ربا النسيئة"، كما في سورة آل عمران: 130. ويضيف فضل الرحمن أن واقع المجتمع العربي آنذاك كان يشهد وجود فئة تعاني من ضائقة اقتصادية شديدة، بينما كانت هناك فئة أخرى تستغل هذا الوضع فتقرض المال لتلك الفئة المحتاجة، ولكن بفوائد مرتفعة جداً.

بناءً على هذا الواقع الاجتماعي، أراد فضل الرحمن أن يُبين أن الهدف من تحريم الربا في ذلك الزمن هو منع استغلال الفئات الضعيفة اقتصادياً. وبناءً على ذلك، أجاز فضل الرحمن التعامل بالفوائد البنكية بشرط ألا تكون فوائد مفرطة، معتبراً ذلك أمراً جائزاً، لا سيما وأن المجتمع الإسلامي المعاصر لا يملك بديلاً فعالاً يحل محل البنوك.

وقد اعتمدت الحركات النسوية أيضاً على المنهج الهرمنيوطيقي، كإيديولوجيا نشأت من رحم الحداثة، من أجل إعادة فهم القيم القرآنية التي يُظن أنها تنتقص من مكانة المرأة. ومن بين الشخصيات التي قدّمت انتقادات ذات طابع نسوي: رفاع حسن، نوال السعداوي، فاطمة المرينسي، أمينة ودود، أصغر علي إنجنير، وأسماء برلاس. هؤلاء يعتقدون أن علماء التفسير في

العصور السابقة وقعوا في أسر البناء الاجتماعي الأبوي السائد في مجتمعاتهم، مما جعلهم لا يولون اهتماماً كافياً لمصالح النساء في تفاسيرهم.

وعلى خلاف التفسير التقليدي الذي يلتزم أكثر بسلطة النص، فإن التفسير الحديث يركز على منهج نقدي وسياقي في التعامل مع النصوص القرآنية. ومع ذلك، فإن هذا المنهج غالباً ما يُعتبر منحرفاً، وذلك لأن القراءة السياقية من قبل بعض المفسرين الذين لا يمتلكون المعرفة الكافية بآيات القرآن قد تؤدي إلى تفسيرات تعسفية⁸⁵.

وبناءً على الشرح السابق، فإن الهرميوطيقا لا تُعدّ مجرد إضافة منهجية جديدة في دراسات التفسير، بل إنها جاءت أيضاً بمراعاة جديدة، تتمثل في الجوانب التي تؤثر في المفسر أثناء فهمه لآيات القرآن الكريم. ويعتمد هذا التوجه على فرضية مفادها أنه لا يوجد أي نتاج تفسيري يمكن أن يكون بمعزل تام عن خلفية المفسر وسياقه الثقافي والاجتماعي.

بحسب عبد الله سعيد، هناك ثلاثة مناهج رئيسية في التفسير في العصر الحديث، وهي: المنهج النصي (Textualist)، المنهج شبه النصي (Semi-Textualist)، والمنهج السياقي (Contextualist)، ويعتمد هذا التقسيم على مدى مراعاة المفسرين للجوانب اللغوية للنص، والسياق المعاصر في عملية استنباط المعنى⁸⁶.

أما السمة البارزة التي تميز الدراسات التفسيرية المعاصرة عن التفسير التقليدي، فهي جرأتهم في تطوير المناهج القديمة، بل واستبدالها أحياناً بمناهج جديدة، بعد أن كانت تُعدّ من الركائز الأساسية للأمة الإسلامية على مدى قرون. لقد تخلّى العلماء المعاصرون عن المناهج التحليلية ذات الطابع التجزيئي والجزئي، والتي كانت سائدة بين العلماء السابقين، واستبدلوها بمناهج أكثر حداثة، مثل الفلسفة، والدلالة، والسميائية، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والعلوم الطبيعية. وقد تم

⁸⁵ Soualhi Younes, "Islamic Legal Hermeneutics: The Context and Adequacy of Interpretation in Modern Islamic Discourse," *Islamic Studies* 41, no. 4 (2002): 585.

⁸⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Taylor & Francis, 2006), 3, <https://doi.org/10.4324/9780203016770>.

تبني هذه المناهج من أجل الوصول إلى روح الآية (أي: مقصدها) دون التقيد بالمعنى الحرفي للنص⁸⁷.

في الوقت الحاضر، يميل كثير من المفسرين إلى قراءة القرآن الكريم في سياق الموضوع والرؤية والغاية الشاملة منه. وهذا يختلف عن التفسير الكلاسيكي الذي غالباً ما يتبع منهج تفسير الآيات آيةً بعد آية. ويُعرف هذا النوع من التفسير باسم "التفسير الموضوعي"، حيث يتناول موضوعاً معيناً من مجموع آيات القرآن، وغالباً ما يركز هذا الموضوع على القضايا ذات الصلة بالواقع المعاصر.⁸⁸ وعلى خلاف التفسير التقليدي الذي يميل إلى شرح معنى جملة واحدة أو آية واحدة دون ربطها بسياق عام، فإن التفسير الموضوعي يسعى إلى بيان المعنى من خلال مجموعة من الآيات التي تتناول قضية معينة، مما يمنحه بعداً شمولياً أكثر.

٤. تحولات موقف العلماء على الآيات المحكمات والمتشابهات

تنقسم آيات القرآن الكريم عموماً إلى قسمين: المحكمات والمتشابهات. فالآية المحكمة هي الآية الكاملة التي لا نقص فيها، ولا خلاف في معناها، ولا تحتاج إلى بيان لأن معناها واضح (monolithic).⁸⁹ وقد بين الطبري أن الآية المحكمة هي التي لا تحمل التأويل ولا الانحراف عن معناها الأصلي.⁹⁰ وبعبارة أخرى، لا يجوز تأويل الآية المحكمة إلى معنى آخر. أما الآية المتشابهة، فهي التي لم يتضح معناها تماماً،⁹¹ وتحتل التأويل والتصريف والتحريف.⁹² ورغم وجود اختلاف

⁸⁷ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 68.

⁸⁸ Johanna Pink, "Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'ān," in *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (John Wiley & Sons, Ltd, 2017), 487, <https://doi.org/10.1002/9781118964873.ch32..>

⁸⁹ جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن* (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394)، ج 3، ص 3.

⁹⁰ جلال الدين السيوطي، *الدر المنثور* (دار الفكر، بدون تاريخ)، ج 2، ص 146.

⁹¹ السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، ج 3، ص 4.

⁹² السيوطي، *الدر المنثور*، ج 2، ص 146.

في تعريف المحكم والمتشابه بين العلماء، إلا أن العلماء المتقدمين اتفقوا على أن الآية المحكمة هي المرجع والمصدر الرئيس للدين، وأنه لفهم المتشابه ينبغي الرجوع إلى المحكم وعدم مخالفته.

وعلى خلاف أقوال العلماء التقليديين، يرى فضل الرحمن أن وجود آيات محكمة وأخرى متشابهة - رغم تصريحه في القرآن - لا يعني أن الآيات ذات الأهمية الكبرى في القرآن ذات معنى أحادي لا يحتمل الاختلاف، مستشهداً بأن الصحابة أنفسهم قد اختلفوا في فهم بعض الآيات.⁹³ ولهذا، اقترح فضل الرحمن منهجاً في التفسير أسماه بـ "الحركة المزدوجة (double movement)"،⁹⁴ يتمثل في الانتقال من الواقع المعاصر إلى زمن نزول القرآن، ثم العودة مرة أخرى إلى الواقع.⁹⁴

أما العلماء القدامى، فقد وصفوا الآيات المحكمة بصفات عامة، مثل ما يتعلق بالحلال والحرام، والوعد والوعيد، والناسخ والمنسوخ، وغيرها. أما محمد شحرور فقد حدد الآيات المحكمة بصورة أدق، وهي التي تتضمن القواعد والسلوكيات البشرية المتعلقة بالعبادات، والاقتصاد، والمجتمع، والسياسة، والأخلاق الاجتماعية والشخصية.⁹⁵ ويرى الكاتب أن ما ذكره محمد شحرور ينسجم مع ما قرره العلماء القدامى، لأن جميع الجوانب المذكورة تدخل ضمن المفهوم العام الذي وضعه السلف.

أما الآيات المتشابهة، فهي التي تتضمن قوانين كونية عامة ذات طابع وصفي، ولا تحتوي على تشريعات سلوكية للبشر. ومن أمثلة الآيات المتشابهة: تلك التي تتحدث عن الكون والعالم الغيبي. على خلاف العلماء المتقدمين الذين يرون أن الآية المحكمة لا تحتمل تأويلاً مغايراً أو لا تحمل إلا معنى واحداً، يرى محمد شحرور أن الآيات المحكمة لا تحتاج إلى فهم نظري، بل يمكن تفسيرها تفسيراً عملياً يأخذ بعين الاعتبار حاجات المجتمع.⁹⁶ ومعلوم أن حاجات المجتمع تختلف

⁹³ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (University of Chicago Press, 2017), 144.

⁹⁴ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 5.

⁹⁵ Muhammad Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (Brill, 2009), 124.

⁹⁶ Muhammad Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill, 2009), 126.

من زمن إلى آخر، كما أن اختلاف المكان والظروف يفرض احتياجات خاصة، ومن ثم فإن التفسير يمكن أن يتغير تبعاً لواقع المجتمع الذي يُطبق فيه القرآن الكريم.

ويذهب شحرور أيضاً إلى أن دلالات الآيات المحكمة (أم الكتاب) مؤقتة وغير أبدية، وليست بالضرورة واجبة التطبيق في كل زمان. وهذا الرأي يتناقض بوضوح مع ما ذهب إليه علماء التفسير الكلاسيكيون كالإمام الطبري، الذي يرى أن الآية المحكمة هي التي يجب تطبيقها والعمل بها.⁹⁷

ومن هنا يمكن فهم أن هناك اختلافاً جوهرياً في النظرة إلى المحكم والمتشابه بين العلماء التقليديين والمعاصرين. فالعلماء التقليديون يرون أن الآية المحكمة ثابتة وواضحة، أما الآية المتشابهة فهي مبهمة وتحتاج إلى تفسير وتوضيح. في حين يرى العلماء المعاصرون أن كلاً من المحكمات والمتشابهات يمكن إعادة تفسيرها بحسب متطلبات العصر الذي تُطبق فيه الآيات.

مع أن وجود الآيات المحكمات والمتشابهات أمرٌ لا خلاف فيه،⁹⁸ فإن العلماء، سواء المتقدمين منهم أو المعاصرين، لم يتفقوا على معيار واحد لتحديد الآية المحكمة والآية المتشابهة. وقد دار هذا الخلاف منذ عهد المفسرين الأوائل، وأدى أحياناً إلى إثارة الجدل والخلاف. ومن أمثلة ذلك تفسير آيتين: سورة الأنعام (6): 103 وسورة القيامة (75): 22-23. فقد اعتبرته فرقة المعتزلة الآية الأولى محكمة، والثانية متشابهة، وهو ما يترتب عليه الفهم بأن الله لا يرى مطلقاً في أي حال من الأحوال. بينما خالفتهم فرقة أهل السنة، فأروا أن الآية الثانية محكمة، والأولى متشابهة تُفسر في ضوءها، وهو ما يؤدي إلى الاعتقاد بأن بعض البشر المختارين يمكنهم رؤية الله، وإن كانت هذه الرؤية لا تشبه رؤية البشر في الدنيا.⁹⁹ ومن هذه الحالة يمكننا أن نلاحظ أنه رغم

⁹⁷ الطبري، تفسير الطبري، ج 5، ص 194.

⁹⁸ ذكر ذلك بوضوح في القرآن الكريم في سورة آل عمران الآية ٢٧.

⁹⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Quran: Dari Tematik Hingga Maqashidi* (Lentera Hati, 2025), 148-49.

اختلافهم في تحديد الآيات المحكمة والمتشابهة، فإنهم ظلوا متفقين في التعامل معهما، حيث لم يقوموا بتأويل الآية المحكمة إلى معنى آخر، وجعلوها أساساً لشرح الآية المتشابهة.

٥. صحة التفسير التقليدي والمعاصر

إنَّ كلَّ مفسر، سواء في العصر الكلاسيكي أو في العصر المعاصر، يهدف إلى تفسير القرآن الكريم بناءً على الفرضية التي تقول إنَّ القرآن صالح لكل زمان ومكان. ومع ذلك، تطورت المعايير التي تُستخدم لتحديد صحة التفسير بشكل مختلف بين الاتجاهين، بل في بعض الأحيان تكون متناقضة. ففي العصر الكلاسيكي، اعتمد العلماء التقليديون على معيارين رئيسيين في تحديد مدى صحة التفسير. الأول: قوة المصدر المستخدم، سواء كان القرآن أو الحديث النبوي. فالقرآن يُعدّ المصدر الأعلى والأقوى، بحيث إذا وُجد تفسير آية في آية أخرى، فإنَّ صحته لا تُشكك فيها، وهذا ما يُعرف بـ "مناسبة الآيات". كما يُعدّ الحديث النبوي أيضاً مصدراً قوياً في تفسير القرآن في ذلك العصر، وتقاس قوة الحديث من خلال اتصال السند بين الراوي والنبى محمد ﷺ، وكذلك من خلال عدالة كل راوٍ وثقته.

أما المعيار الثاني لصحة التفسير فيمكن في مدى توافق نتيجة التفسير مع مذهب المفسر، والعلم الذي يتخصص فيه، وأحياناً مع مصالح السلطة الحاكمة.¹⁰⁰ ويتجلى هذا بوضوح في عصر الدولة العباسية، حيث تسللت أفكار المعتزلة إلى بنية الحكم، مما أدّى إلى معاناة أحد أعلام التفسير، ابن جرير الطبري، لأنه لم يتفق مع فكر المعتزلة، وقد قال: من المستحيل أن يكون الله جالساً على العرش.¹⁰¹

وفي المقابل، يختلف التفسير في العصر الحديث، حيث يُعدّ عصرًا قلّ فيه الاعتماد على الأحاديث النبوية في التفسير. ووفقاً لعبد المستقيم، فإنَّ نتيجة التفسير يجب أن تكون ذات طابعٍ حلوليٍّ، وأن تتناسب مع تحولات الأمة. بمعنى أن التفسير يُعدّ صحيحاً إذا كان قادراً على تقديم

¹⁰⁰ العلاقة بين المذهب والإيديولوجيا عند المفسر في العصر الكلاسيكي فصلها إجناس جولدتسيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي" بشكل دقيق.

¹⁰¹ جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي ترجمة عبد الحليم النجار، ص 151-152.

أجوبة على الإشكالات المستجدة في المجتمع بسبب تغير الزمان والمكان. كما يُعدّ التفسير صحيحاً إذا أمكن إثباته من خلال بيانات تجريبية واقعية.¹⁰²

ومع ذلك، يُلاحظ وجود تشابه بين التفسير الكلاسيكي والمعاصر في معيار صحة التفسير. كما أُشير أعلاه، فإنّ بعض المذاهب أو الأيديولوجيات في العصر الكلاسيكي كانت تعتبر أي تفسير لا يتماشى مع منهجها تفسيراً خاطئاً، كما هو الحال عند المعتزلة والشيعة. وهذا نفسه يظهر في التفسير المعاصر، حيث تعتبر بعض الأيديولوجيات معياراً للحقيقة. ويتضح ذلك في التفاسير النسوية، التي تسعى إلى إعادة قراءة الآيات المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة، خاصة تلك التي يفهم منها الانتقاص من شأن المرأة. وغالباً ما يبدو أنهنّ يُجبرن المعايير لتتوافق مع الأيديولوجيا التي يتبنينها، بل ويُهملن الأحاديث التي تتعارض مع موقفهنّ.

ومن أجل تجاوز هذه الإشكالات، قدّم عبد المستقيم ثلاثة معايير لتحديد صحة التفسير، وهي: أولاً، نظرية التماسك (الانسجام)، أي أن يكون التفسير منطقياً ومتسقاً من الناحية الفلسفية؛ ثانياً، نظرية المطابقة، أي أن تتوافق نتائج التفسير مع الحقائق العلمية المثبتة؛ وثالثاً، نظرية النفعية، أي أن يكون التفسير صحيحاً إذا قدّم حلولاً واقعية للمشكلات الاجتماعية الراهنة. ولهذا السبب، فإنّ بعض التفاسير القديمة التي تتناول علاقة الإنسان بأخيه الإنسان لم تعد مناسبة في وقتنا الحاضر، لأنّها لم تعد قادرة على تقديم حلول فعالة لمشكلات العصر.

وقد ظهرت أنواع كثيرة من التفسير في العصر الحديث، ومن بينها تفسير المقاصد (التفسير المقاصدي)، الذي يُعدّ قادراً على التوفيق بين التفسير النصي (التقليدي) والتفسير السياقي (الحديث). يرى المفكر المعاصر على أن التفسير التقليدي ضعيف لأنه محصور في اللغة النصية، مما يجعله غير قادر على مواكبة تطورات العصر. بينما يتميز التفسير المعاصر بقدرته العالية على الاستجابة لقضايا العصر الحديث، ويجعل من القرآن الكريم دليلاً للحياة المعاصرة، لكنه يحمل في

¹⁰² Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 84.

الوقت ذاته خطورة إضعاف سلطة النص. أما التفسير المقاصدي، الذي يُعدّ محور هذه الدراسة، فسيتم مناقشته بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل التالي.

في ضوء ما عرضه الكاتب آنفاً، يمكننا أن نلاحظ بعض الفروقات الجوهرية بين التفسير التقليدي والتفسير الحديث. فالتفسير التقليدي يعتمد في الغالب على مصادر موثوقة مثل القرآن الكريم، وأحاديث النبي ﷺ، وآثار الصحابة، وأحياناً أقوال التابعين. أما الرأي فلا يُلجأ إليه إلا عند عدم وجود تفسير صريح من هذه المصادر، مع البقاء ضمن الإطار العلمي الراسخ في اللغة، والفقه، والتقاليد الدينية الثابتة. وبعبارة أخرى، فإن العقل لا يُستخدم إلا عند الضرورة القصوى.

أما التفسير الحديث، فيمنح العقل مساحة أوسع، إذ يُستخدم عند وجود تعارض بين دلالة ظاهر النص وسياق الواقع الاجتماعي والثقافي، أو حين لا تتماشى المعاني الظاهرة مع معايير العقلانية الحديثة. ففي الوقت الذي يحرص فيه التفسير الكلاسيكي على التقيد بالنقل والحذر من تجاوز حدود النصوص وسلطتها، يركّز التفسير الحديث على الطابع السياقي والنقدي للتاريخ، ويعتمد على مناهج متعددة التخصصات. ومن هنا، أصبحت الهرميوطيقا منهجاً بارزاً، إذ تؤكد على ضرورة وجود حوار مستمر بين النص وقارئه. ففي التفسير الحديث، يُنظر إلى نص القرآن الكريم على أنه ثابت، لكن معانيه ليست كذلك؛ بل تبقى مفتوحة على التأويل المستمر بحسب تطورات العصر. وفقاً لأندرو ريبين كما نقله باتريك سوخديو، فإن التفسير الحديث للقرآن والحديث يقوم على ثلاثة أسس مترابطة. أولاً، يتم استخدام المنهج العقلي والعلمي في فهم القرآن، مع الميل إلى تجاهل المواد الإضافية الموجودة في الحديث والتفاسير الكلاسيكية التي تُعتبر غير ذات صلة. ثانياً، يسعى هذا النهج إلى تجريد القرآن من العناصر الأسطورية والقصص الخيالية والسحر والخرافات، مع التركيز على التفسير الرمزي للآيات. ثالثاً، يُفهم الإسلام على أساس عقلائي من خلال اعتماد القرآن كمصدر أساسي - إن لم يكن الوحيد - في صياغة العقيدة الدينية.¹⁰³

¹⁰³ Sookhdeo, "Issues of Interpreting the Koran and Hadith," 70.

وهنا يتجلى دور المفسّر في إحياء معاني النص القرآني من خلال التفكير النقدي، والتجربة التاريخية، والوعي بسياقات العصر. أما التحدي المستقبلي، فهو كيفية إيجاد توازن بين "الحفاظ على سلطة النص" و"الاستجابة لمتطلبات الواقع المتغير"، حتى يظل القرآن الكريم مرجعاً حياً وهداية دائمة للمسلمين في مختلف الأزمنة والظروف.

الفصل الثاني: التفسير المقاصدي: مفهومه، تاريخه، وفكرة عبد المستقيم

١. تعريف التفسير المقاصدي

١,١. تعريف التفسير

يُعد التفسير المقاصدي أحد أنواع التفسير التي تُستخدم لشرح آيات القرآن الكريم، كما هو الحال في أنواع التفسير الأخرى مثل التفسير الموضوعي، والتحليلي واللغوي وغيرها. وإذا نظرنا إلى المصطلح من الناحية اللغوية، فإن "التفسير المقاصدي" يتكون من كلمتين: "تفسير" و"مقاصدي". وكلمة "تفسير" كثيراً ما نجدُها في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى في سورة الفرقان آية 33. "وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْتُكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا".

وكلمة التفسير مشتقة من فسر، يقول ابن منظور في لسان العرب أن فسر بمعنى البيان وكشف المغطى، والتفسير بمعنى كشف المراد عن اللفظ المشكل.¹⁰⁴ وعرفه الزركشي بأنه: "علم يعلم به فهم كتاب الله المتزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه".¹⁰⁵ وعرفه بعضهم بأنه: "علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالاته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية".¹⁰⁶ من خلال التعاريف الذي قدمها العلماء يلخص محمد حسين الذهبي أن التفسير هو "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك".¹⁰⁷

من خلال التعريف الذي ذكره الزركشي والذهبي وغيره من العلماء، يمكن فهم أن المقصود بالتفسير هو أداة أو وسيلة لفهم معنى الآية أو بيانها. إلا أن الباحث يرى من الضروري الإشارة إلى أن التفسير وعلم التفسير يختلفان في الحقيقة. فعندما نتحدث عن علم التفسير، فإننا نتحدث عن "كيفية" القيام بالتفسير، وهو ما يرتبط بشروط المفسر، والخطوات التي يجب اتباعها، والمنهجية

¹⁰⁴ ابن منظور، لسان العرب المادة: فسر (بيروت: دار صادر، 1414)، ج 5، ص 55.

¹⁰⁵ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن (دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1376)، ج 1، ص 13.

¹⁰⁶ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، ص 13.

¹⁰⁷ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، ص 13، ص 14.

المتبعة، وكل ما يلزم لفهم المعنى وبيان مقصود الآية. أما التفسير فهو النتيجة أو المنتج الناتج عن علم التفسير، وهو عبارة عن بيان وفهم للآية، ويؤدي اختلاف منهجيات التفسير إلى اختلاف كبير في نتائج التفسير كذلك.

١,٢. تعريف المقاصد

أما المقاصد فهي مشتقة من قصد. يقول ابن منظور أن القصد له معان منها القصد بمعنى استقامة الطريق، والقصد: طريقاً معتدلاً، والقصد: الاعتماد والأَم، والقصد إتيان الشيء، وقصدت قصداً أي نحوته نحوه.¹⁰⁸ المقاصدي جمع المقصد وهو مصدر ميمي من قصد، مستخدم في زمان القصد، أو في مكان المقصود أو المرجع و من معانيه الغاية.¹⁰⁹ والمقاصد في سياق الإسلام تطلق غالباً على مقاصد الشريعة، وتعريفها لم تكن واضحة إلا مع العلماء المتأخرين. عرف محمد الطاهر بن عاشور إن " مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة".¹¹⁰ وأما علال الفاسي يقول "المراد بمقاصد الشريعة : الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".¹¹¹ خلافاً لابن عاشور، فإن علال الفاسي قد قدم تعريفاً لمقاصد الشريعة يشتمل على المقاصد العامة والمقاصد الخاصة في عبارة بسيطة.¹¹²

في مسار تطوره، وخصوصاً في كتب العلماء في العهد الإسلامي الأول، نادراً ما استخدم مصطلح المقاصد، ولكن يمكن العثور على مصطلحات أخرى تدل على المعنى ذاته، مثل: العلة، والحكمة، والأسرار في المؤلفات القديمة. في هذا السياق قام نور الدين الخادمي بتفصيل المصطلحات التي استخدمها كثير من العلماء المتقدمين والمعاصرين، والتي تشير إلى "المقاصد" أو "مراد الشارع"

¹⁰⁸ ابن منظور، لسان العرب المادة: قصد (بيروت: دار صادر، 1414)، ج3، ص353.

¹⁰⁹ أحمد بن محمد المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (دار الكتب العلمية، 1994)، ص504.

¹¹⁰ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425)، ج3، ص165.

¹¹¹ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص7.

¹¹² الريبوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص6.

، مثل : المصلحة والحكمة العلة والمنفعة والمفسدة والأغراض والغايات والأهداف والمرامي والأسرار والمعاني والمراد والضرر والأذى وغير ذلك مما هو مبثوث في مصادره ومطانه.¹¹³

من خلال استقراء مصطلحات المقاصد التي استخدمها العلماء، يتبين أن جميعها تقريباً تدل على أن المقاصد تتمحور حول تحقيق مصالح العباد، وكأنها تريد أن توصل رسالة مفادها أنه ما دام العبد ملتزماً بأوامر الشريعة ونواهيها، فإن السلامة في الدنيا والآخرة ستكون من نصيبه. ولذلك، فإن تعريف المقاصد الذي قدمه نور الدين الخادمي - في نظر الكاتب - يُعد شاملاً لجميع جوانب المقاصد، وهو أن المقاصد: هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، المترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد وهو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين.¹¹⁴

من خلال التعريفات التي تم عرضها سابقاً، يمكننا أن نفهم بأن المقاصد التي تناولها أغلب العلماء ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأحكام الشرعية، وتشمل جميع مصادر التشريع من القرآن والسنة، إلا أن موضوع دراستها يركز غالباً على آيات الأحكام وأحاديث الأحكام فقط. وهذا ما يميز بين دراسة المقاصد عند الأصوليين والتفسير المقاصدي الذي يسعى إلى استنباط المقاصد القرآنية، وهو يشتمل على جميع آيات القرآن الكريم.

١,٣. مفهوم التفسير المقاصدي

كما هو الحال في مناهج التفسير الأخرى التي وجدت منذ القدم، فإن التفسير المقاصدي يسعى أيضاً إلى فهم معاني آيات القرآن الكريم بحسب طاقة الإنسان وقدرته، وهذا النوع من التفسير يؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها أنواع التفسير الأخرى، غير أنه يتميز بالتركيز على جانب المقاصد. وفي إطار محاولة تعريف التفسير المقاصدي، قدم عدد من الدارسين المعاصرين صيغاً مختلفة، يتميز كل منها بخصائص معينة. فعلى سبيل المثال، عرف الزهراني التفسير المقاصدي بأنه: " التفسير

¹¹³ نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية (مكتبة العبيكان، 1421)، ص 15.

¹¹⁴ نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجلاته (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998)، ج 1، ص 52-53.

الذي يعتني بمقاصد الشريعة وكتلياتها في القرآن الكريم، ويراعي علل الأحكام الشرعية المتعلقة بها مع سائر العلوم والأدوات الضرورية للتفسير".¹¹⁵

وقد عرفا المخلافي والأطرش التفسير المقاصدي بأنه "هو ذلك النوع من التفسير الذي يبحث في معاني ألفاظ القرآن الكريم، وتوسيع دلالاتها اللغوية، مع بيان الحكم والغايات التي أنزل من أجلها القرآن وشرعت من أجلها الأحكام".¹¹⁶

في سبيل تحقيق تلك المقاصد، يبرز الزهراني أهمية مراعاة ودمج العلوم والأدوات الأخرى في عملية التفسير. أما المخلافي والأطرش، فقد أكدوا على أهمية أنواع التفسير الأخرى مثل التفسير بالمأثور كوسيلة لتحديد مقاصد الآية. ومع ذلك، فإن كلا التعريفين السابقين يقتصران على ربط المقاصد بالأحكام الشرعية فقط، أي أنهما يركزان على مقاصد الشريعة دون غيرها، في حين أن التفسير المقاصدي لا يقتصر على تتبع مقاصد الأحكام الشرعية فحسب، بل يتعدى ذلك إلى البحث في المقاصد القرآنية بشكل أوسع. لذلك، فإن التعريف الذي قدمه وصفي عاشور أبو زيد يعتبر أشمل وأكثر تكاملاً.

وقد عرف وصفي عاشور أبو زيد الفسیر المقاصدي بأنه: "نوع من أنواع التفسير واتجاه من اتجاهاته يبحث في الكشف عن المعاني المعقولة والغايات التي يدور حولها القرآن الكريم كلياً أو جزئياً، مع بيان كيفية الاستفادة منها في تحقيق مصلحة العباد".¹¹⁷ قدم وصفي عاشور أبو زيد جانباً لم يتطرق إليه التعريفان السابقان، وهو جانب العقلانية. إذ يرى أن مقاصد الآيات يجب أن تكون معقولة، لأن تفسير النص لا يقتصر فقط على بيان معناه، بل يتعداه إلى كيفية استخراج هذا المعنى (المقصد) وتطبيقه في الواقع العملي، بحيث تتحقق مصلحة الإنسان. وهذا الأمر يتوافق مع جوهر المقاصد، وهو دفع المفاسد وجلب المصالح.

¹¹⁵ الزهراني، مشرف بن أحمد جمعان، التفسير المقاصدي تأصيل وتطبيق"، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود، مج 28، عدد 1، 2016م، ص 68.

¹¹⁶ رضوان جمال الأطرش ونشوان عبده خالد قائد المخالفي، "الجذور التاريخية للتفسير المقاصدي للقرآن الكريم" *Journal of Islam in Asia* 8 (2011): 197، <https://doi.org/10.31436/jia.v8i0.234.197>

¹¹⁷ Abu Zayd, *Metode Tafsir Maqashidi*, 20.

مما سبق من التعريفات يمكننا أن نستنتج أن التفسير المقاصدي هو نوع من أنواع التفسير يسعى إلى الكشف عن مقصود الآية من خلال مراعاة الجوانب اللغوية، والسياق، والعلوم الأخرى كالتفسير بالمأثور، بهدف الوصول إلى معنى الآية الذي يمكن تطبيقه عملياً، حتى يكون القرآن هادياً لتحقيق مصلحة الإنسان.

من خلال فهم التفسير المقاصدي، يمكن إدراك أن هذا النهج في حقيقته لا يُعدّ منهجاً مستقلاً تماماً، بل إنه يميل إلى الاعتماد على المناهج التفسيرية الأخرى والسير معها، مثل التفسير الموضوعي، والتحليلي، والإجمالي، وغيرها. والفرق الجوهرى هو أن التفسير المقاصدي يشترط في عملية التفسير أن تبدأ من وعي بأن القرآن الكريم قد نزل حاملاً لأهداف ومقاصد سامية. أي أن التفسير لا ينبغي أن يتوقف عند شرح حكم أو قصة فحسب، بل لا بد من ربطها بالغاية الأخلاقية أو الاجتماعية أو الإنسانية التي تقف وراء تشريع ذلك الحكم أو سرد تلك القصة. ولتحقيق المقاصد، كما أوضح وصفي عاشور، يمكن استخدام أي منهج من مناهج التفسير، سواء التفسير الموضوعي، الذي يتناول موضوعاً معيناً، سواء كان مستنداً إلى سورة أو إلى قضايا خاصة من خلال تتبع جميع الآيات التي يُعتقد أن لها صلة به، أو التفسير التحليلي الذي يبحث في معنى الألفاظ وغاية اختيار تلك الألفاظ بالذات في آية معينة، وكذلك التفسير الإجمالي، والتفسير السُّنِّي، والتفسير الموضوعي، والتفسير المقارن، فجميعها يمكن أن تُستخدم كوسائل لبيان مقاصد القرآن الكريم.¹¹⁸ وبناءً عليه، فإن كل نوع من أنواع التفسير الذي ينطلق من قاعدة المقاصد ويهدف إلى كشفها، يُعدّ تفسيراً مقاصدياً.

٢. تاريخ تطور المقاصد الشريعة والتفسير المقاصدي

في الأدبيات الإسلامية، لا تحظى مناقشة التفسير المقاصدي بوصفه فرعاً من علم التفسير بنفس القدر من الاهتمام كما هو الحال مع مقاصد الشريعة التي تدرس باعتبارها فرعاً من أصول الفقه. بل كثيراً ما نجد أن البحث في التفسير المقاصدي مثل تاريخه وتطوره، يتركز على تطور مقاصد الشريعة نفسها.

¹¹⁸ Abu Zayd, *Metode Tafsir Maqashidi*, 24-26.

ولا يمكن فصل تاريخ تطور التفسير المقاصدي عن تاريخ تطور مقاصد الشريعة، نظراً لارتباطه الوثيق بعلم أصول الفقه. ولهذا، فإن من يبحث في التفسير المقاصدي سيجد أن آثاره مبثوثة في كتب علماء الأصول أكثر من كتب علماء التفسير. أما جذور هذا النوع من التفسير، فقد بدأت في الظهور منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم. ومن أجل توضيح ذلك، سيقوم الكاتب بعرض مراحل تطور التفسير باستخدام المنهج المقاصدي. والذي سيبدأ بتاريخ جذور مقاصد الشريعة، حيث يستفيد الكاتب من كتابات جاسر عودة، ثم يقدم تقسيماً خاصاً من منظور الكاتب.

٢,١. المقاصد الضمنية في زمن النبي ﷺ والصحابة

في هذه المرحلة، لم تكن المقاصد موضوعاً للنقاش المستقل، إلا أن تطبيقاتها كانت ظاهرة في بعض اجتهادات الأحكام الشرعية. وقد ظهرت تطبيقات المقاصد في هذا العصر، كما في موقف النبي محمد صلى الله عليه وسلم عندما لم يُطبق حد القطع على السارق، مع أن الحكم مذكور صراحة في القرآن الكريم، سورة المائدة (5) الآية: 38. حيث لم يقطع يده نظراً للظروف السائدة آنذاك، إذ كانت الأمة في حالة حرب، وكان يُخشى أن يفر إلى معسكر العدو ويفشي الأسرار. لذلك يقول النبي (لا تقطع الأيدي في الغزو).¹¹⁹

نفس الحالة في عهد الصحابة، كان عمر بن الخطاب لم يطبق عقوبة قطع اليد على خادمين سرقاً جملًا خلال فترة المجاعة، لأنهما اضطررا إلى السرقة بسبب الجوع. بل على العكس، عاقب عمر سيدهما حاطب بن أبي بلتعة بغرامة قدرها 800 درهم، أي ضعف قيمة الجمل الذي كان ثمنه 400 درهم فقط، لأنه ترك خادميهِ يعانين من الجوع.¹²⁰ وكان عمر يرى أن تطبيق حد القطع، رغم وروده صريحاً في القرآن الكريم، في وقت تعاني فيه الأمة من شح في الموارد الغذائية، لا ينسجم مع مبدأ العدالة الذي يعتبر من أهم مقاصد القرآن، والذي يجب تقديمه باعتباره مبدأ

¹¹⁹ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395)، ج4، ص53، رقم حديث 1450، صححه الباني.

¹²⁰ مالك بن أنس، الموطأ، باب القضاء في الشواري والضياري (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 1425)، ج4، ص1083، رقم حديث: 2767. قال الباني الأثر ضعيف السند.

أكثر جوهرية وأولوية.¹²¹ ما قام به النبي والصحابة يُظهر اهتماماً بمقاصد الشريعة، رغم أن هذا المصطلح لم يُذكر بشكل صريح.

٢,٢. بداية ظهور مصطلح المقاصد - توصيف صريح

في أواخر القرن الثالث الهجري، بدأ استخدام مصطلح "المقاصد" بشكل صريح، ولا سيما من قبل الحكيم أبو عبد الله الترمذي¹²² في كتابه "الصلاة ومقاصدها". وفي هذا الكتاب شرح الترمذي الحكم والأسرار الروحية التي تتضمنها كل حركة من حركات الصلاة، فعلى سبيل المثال، تدل حركة السجود على مقصد "الخضوع" الله سبحانه وتعالى.¹²³ وكذلك ظهر بعده أبو زيد البلخي الذي ألف "الإبانة عن علل الديانة" الذي تناول المعاملات من منظور المقاصد و"مصالح الأبدان والأنفس" الذي يشرح الحكم من العبادات من حيث منفعتها على صحة الجسد والعقل. كما كتب القفال الكبير كتاباً بعنوان "محاسن الشرائع".¹²⁴ وكذلك ابن بابويه القمي، وقد ألف كتاباً بعنوان "علل الشرائع". حيث حاول ابن بابويه أن يُعقلن الشريعة الإسلامية، بل حتى الأمور المتعلقة بالتوحيد والغيبيات.¹²⁵ وهكذا كانت دراسات المقاصد في هذا العصر، كانت دراسات المقاصد في هذه الفترة وصفية بطبيعتها، تقتصر على ذكر الحكمة من حكم معين دون تحليل نقدي أو منهجية متكاملة.

٢,٣. التأسيس النظري للمقاصد

يتميز هذا العصر بظهور النظرية المقاصدية التي كان رائدها الإمام الجويني. ففي كتابه "البرهان في أصول الفقه"، وقد اقترح الجويني خمس مراتب للمقاصد، وهي: الضرورات، والحاجات

¹²¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Trans. Rosidin and 'Ali 'Abd El-Mun'im (Mizan, 2015), 25.

¹²² وهو محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي. خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، *الأعلام* (دار العلم للملايين، 2002)، ج 6، ص 272.

¹²³ Auda, *Membumikan Hukum Islam* (Mizan, 2015), 46.

¹²⁴ المرجع السابق

¹²⁵ المرجع السابق، 49.

العامة والمكرمات والمندوبات، والمكانة العامة. وكان يرى أن الفكرة الجوهرية في الشريعة هي "العصمة"، أي العصمة على الإيمان، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.¹²⁶

ثم إن الفكرة التي وضعها الإمام الجويني قد طورها تلميذه الإمام الغزالي، حيث قام الغزالي بترتيب درجات المقاصد التي جاءت الشريعة لحفظها. حيث قال "مَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَّصِفُ بِحِفْظِ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مُصْلِحٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدٌ وَدَفْعُهَا مُصْلِحٌ".¹²⁷ وهو الغزالي أول من استخدم مصطلح "الحفظ".¹²⁸ إلا أنه كان يرى أن المقاصد لا يمكن أن تكون حجة أو مصدرًا مستقلاً للتشريع. ويعود ذلك إلى تأثره بالمذهب الذي ينتمي إليه، وهو المذهب الشافعي، الذي يرى أن القياس هو المصدر الشرعي الوحيد المقبول بعد النصوص.¹²⁹ الإمام الغزالي قسّم المصالح إلى ثلاث مراتب: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات أو التزيينيات، وذلك بناءً على أثرها في حياة الأمة. والمصلحة الواقعة في المرتبة الأخيرة، وهي التحسينيات، لا يجوز اتخاذها أساساً للحكم إلا إذا وُجد دليل معين يؤيدها، فإن لم يوجد دليل، فإن اتباعها يُعدّ ضعفاً للشريعة. وأما عند الإمام الغزالي، فإن المصلحة التحسينية تؤدي وظيفة التكميل أو التيسير، مع مراعاة أحسن الأساليب في العادات والمعاملات.¹³⁰ وقد مثّل لذلك بعدم قبول شهادة العبد، وإن قبلت فتواه وروايته، وذلك لأن العبد منخفض المرتبة بسبب كونه مملوكاً لسيده، فلا يليق بمنصبه أن يتصدى للشهادة. وأما المصلحة التي تقع في مرتبة الضروريات أو الحاجيات، فإنه يجوز التمسك بها إذا كانت موافقة لتصرفات الشريعة، ولا يجوز اتخاذها أساساً للحكم إذا كانت غريبة لا تلائم القواعد الأساسية للشريعة.¹³¹

¹²⁶ الجويني، البرهان في أصول الفقه، في 50، (Mizan, 2015), Auda, *Membumikan Hukum Islam*

¹²⁷ أبو حامد الغزالي المستصفى (دار الكتب العلمية، 1413هـ) ص، 174.

¹²⁸ Auda, *Membumikan Hukum Islam* (Mizan, 2015), 51.

¹²⁹ المرجع السابق

¹³⁰ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص89.

¹³¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص87-88.

وهكذا في هذا العصر لم تكن المقاصد علماً قائماً بذاته، بل كانت تُوظف كقيم أخلاقية ووسائل لتعليل الأحكام الشرعية. فالمقاصد في هذه المرحلة كانت تستخدم كتبرير للاجتهاد، أي كعنصر داعم لحكم معين، وليست مصدراً مستقلاً للاجتهاد.

٢,٤. مقاصد الشريعة كأساس جديد للتشريع

تبدأ هذه المرحلة في زمن الإمام الشاطبي، الذي يُلقب بـ "أبي المقاصد الإسلامية"، حيث قام بصياغة أسس المقاصد بشكل تفصيلي لتكون أساساً في استنباط الأحكام الشرعية.¹³² ويختلف ذلك عما قبل الشاطبي، إذ أن المقاصد لم تكن أساساً مستقلاً. الغزالي يرى أن الخمر محرمة لأنها تؤثر على العقل، وهو من مقاصد الشريعة، لذا كل ما يفقد العقل، سواء كان مأكولاً أو مشروباً، يُحرم قياساً على الخمر، لأن تحريمه لأجل حفظ العقل.¹³³

وقد رأى الشاطبي أن للمقاصد الشرعية دوراً محورياً في عملية استنباط الأحكام، حيث إن قلة الفهم المتعلق بالمقاصد الشرعية هو السبب الرئيس في كثرة الخلاف بين العلماء.¹³⁴ وقد بدا أن تطور الدراسات المقاصدية كان أسرع وأوضح عند علماء المذهب المالكي مقارنة بعلماء المذهب الشافعي، حتى لقب مذهب الإمام مالك بأنه "المذهب المقاصدي الأول".¹³⁵ وهذا أمر طبيعي نظراً لأن المنهج الاستدلالي في المذهب المالكي أكثر تنوعاً واتساعاً مقارنة بغيره من المذاهب. فمثلاً، المذهب الشافعي لا يعتمد إلا على القرآن والسنة، والإجماع، والقياس كمصادر معتمدة للتشريع، بينما يعتمد المالكية على مصادر أكثر من أبرزها المصلحة المرسلة، التي تعد المقاصد جزءاً من مباحثها. أما عن إسهامات الإمام الشاطبي في مجال المقاصد، فيرى جاسر عودة أن للشاطبي ثلاث إسهامات رئيسية في دراسة المقاصد الشرعية.

¹³² Auda, *Membumikan Hukum Islam* (Mizan, 2015), 55.

¹³³ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى* (دار الكتب العلمية، 1413)، ص 174.

¹³⁴ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، *الاعتصام* (دار ابن عفان، 1416)، ص 452.

¹³⁵ الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، ص 57.

وهي أن الشاطبي قد غير مفهوم المقاصد التي كانت سابقاً جزءاً من المصلحة المرسلّة، فجعلها موضوعاً مستقلاً من مواضيع التشريع الإسلامي.¹³⁶ وقد رأى الشاطبي أن للمقاصد الشرعية دوراً محورياً في عملية استنباط الأحكام، حيث إن قلة الفهم المتعلق بالمقاصد الشرعية هو السبب الرئيس في كثرة الخلاف بين العلماء.¹³⁷

قام الشاطبي بتحويل المقاصد من كونها مجرد حكم للأحكام الشرعية إلى أن تكون أساساً لتلك الأحكام. ففي العصور التي سبقت الشاطبي لم تكن المقاصد تتمتع بسلطة تجعلها مصدراً مستقلاً للتشريع، كما هو الحال عند الغزالي الذي اعتبر أن المقاصد لا تصلح إلا لتدعيم حكم قد تقرر مسبقاً. ومثال ذلك أن الغزالي يرى أن الخمر محرمة لأنها تخل بالعقل، وهو أحد مقاصد الشريعة، ومن ثم فإن كل ما يذهب العقل من مائع أو جامد يدخل في دائرة التحريم.¹³⁸ من مساهمات الشاطبي أنه دعا إلى اعتبار المقاصد التي كانت في السابق ظنية لتصبح قطعية. الشاطبي يشرح "القطعية" في المقاصد من خلال عملية الاستقراء المبنية على عدد كبير من الأدلة التي اعتبرها¹³⁹.

ومع ذلك، فقد شهدت الدراسات المقاصدية بعد الشاطبي حالة من الجمود استمرت لعدة قرون، كما أشار إلى ذلك محمد الغزالي بقوله: "إن آخر من ظهر فيها وجمدت بعده حتى كادت تموت".¹⁴⁰

٢،٥. تاريخ التفسير المقاصدي

مما سبق يمكننا أن نفهم أن التفسير المقاصدي ينقسم بوجه عام إلى ثلاث مراحل، المرحلة الأولى هي مرحلة تأصيل التفسير المقاصدي والتي بدأت من عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. ففي هذه المرحلة طبقت المقاصد في فهم آيات القرآن الكريم لأول مرة، وإن لم يظهر

¹³⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam* (Mizan, 2015), 55.

¹³⁷ إبراهيم بن موسى الشاطبي الاعتصام السعودية: دار ابن عفان ط ١، ١٤١٦ هـ - ص ٤٥٢.

¹³⁸ أبو حامد الغزالي المستصفى، ص ١٧٤

¹³⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam* (Mizan, 2015), 55.

¹⁴⁰ محمد الغزالي، كيف تعامل مع القرآن؟ (شركة نهضة مصر للطباعة والتوزيع، 2005)، ص 36.

مصطلح "المقاصد" بشكل صريح بعد، إلا أن القيم والمفاهيم التي تدل عليه كانت موجودة ويمكن ملاحظتها في الفهم والتطبيق.

أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة التفسير المقاصدي أكثر عثورا في أوساط الأصوليين ، لا يعني أن التفسير المقاصدي غير موجود في أوساط المفسرين. حيث إن التفسير في هذه الحقبة كان لا يزال يركز على آيات الأحكام فقط، وذلك لأن دراسة المقاصد بشكل عام كانت منتشرة غالبا في كتب الأصوليين. وأما عند المفسرين، فكان التركيز لا يزال على التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي. ومع ذلك، فإن القيم المقاصدية يمكن العثور عليها في بعض كتب التفسير بالرأي، وخاصة في كتب العلماء المتقدمين، مثل تفسير الزمخشري. حيث فسر قول الله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) البقرة (2): الآية 179، تُبين الآية أن الهدف الأساسي من تشريع القصاص هو حفظ الحياة وتحقيقها. وقد أوضح الزمخشري كيف يُسهم القصاص في الوصول إلى هذا المقصد؛ فإن وجود هذا الحكم يردع من يُفكر في القتل، لأنه يعلم أنه إذا قتل فسيُقتل، فيتراجع عن فعله ويبقى حيا. وكذلك الشخص الذي كان مستهدفاً بالقتل، فإن خوف الجاني من العقوبة يمنعه من تنفيذ جريمته، فيبقى ذلك الشخص حيا. وعلى نطاق أوسع، فإن تطبيق حكم القصاص يمنع انتشار القتل والثأر الذي قد يؤدي إلى النزاع وسفك الدماء داخل المجتمع. كما أن هذا الحكم يُحقق العدالة بتحديد العقوبة للجاني فقط دون التعدي إلى أهله أو قبيلته، بخلاف ما كان معمولاً به في الجاهلية من توسيع نطاق العقوبة إلى أقارب القاتل.¹⁴¹

وكذلك ابن العربي في تفسير آية القصاص وهو يرد على قول أحمد بن حنبل في قوله على عدم القتل لجماعة التي تقتل الواحد، يقول ابن العربي: " وذلك أن المراد بالقصاص قتل من قتل، كائنا من كان، ردا على العرب التي كانت تريد أن تقتل بمن قتل من لم يقتل، وتقتل في مقابلة الواحد مائة افتخارا، واستظهارا بالجاه والمقدرة؛ فأمر الله تعالى بالمساواة والعدل، وذلك بأن يقتل من قتل." أما قوله تعالى: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس" سورة المائدة (5) الآية: 45،

¹⁴¹ الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ)، ج 1، ص 223.

فالمقصود هناك بياناً للمقابلة في الاستيفاء أن النفس تؤخذ بالنفس، والأطراف بالأطراف، رداً على من تبلغ به الحمية إلى أن يأخذ نفس جانٍ عن طرف مجني عليه، والشرعية تبطل الحمية وتعضد الحماية.¹⁴² في تفسير ابن العربي، تظهر بوضوح ملامح التفسير المقاصدي، وهو نهج لا يتوقف عند المعنى الظاهري للألفاظ فقط، بل يتعمق في استكشاف الغاية والحكمة من وراء تشريع الأحكام. فبالنسبة له، لا تتعلق آيات القصص بمجرد مبدأ المعاملة بالمثل، بل تتناول كيفية جعل الحكم وسيلةً لحفظ العدالة ومنع الفوضى في المجتمع. وقد جعل من حماية النفس وإقامة العدل محوراً أساسياً للشرعية.

كما تمّ بيانه أعلاه، فإنّ كتب التفسير الكبرى تكتفي بذكر مقاصد بعض الآيات، حيث تُجمع تلك التوضيحات في كتب التفسير نفسها، دون أن يصرّح أصحابها بتسمية كتبهم بأنها من نوع "التفسير المقاصدي". غير أنه إذا تمعنا النظر وتعمقنا البحث، نجد كتباً ألفت خصيصاً لمناقشة مقاصد القرآن، حيث تركّز غالباً على بيان المعنى من خلال السورة. لا بمجرد تفسير آياتها المندرجة في نفس السورة، بل بتفسيرها وفقاً للمقصد الذي تحمله كل آية من آيات تلك السورة التي تُراد دراستها وتفسيرها. أي أنّ المفسر، قبل أن يبدأ بتفسير آيات سورة معينة، ينبغي له أن يفهم بشكل عميق المقصد العام لتلك السورة والهدف من جمع تلك الآيات التي تقصد بحثها.¹⁴³

وقد اختلف العلماء في تسمية هذا النوع من التفسير؛ فالبقاعي أطلق عليه مقاصد السور، بينما الطاهر بن عاشور استعمل مصطلح هدف السورة، وسيد قطب سماه شخصية السورة، وهناك من العلماء من عبّر عنه بـ الوحدة الموضوعية للسورة.¹⁴⁴ وعلى الرغم من اختلاف تسمياتهم، فإنّ المقصود واحد، وهو التفسير القائم على فهم الغاية من وجود السورة، والتي يتوصل إليها من خلال فهم محتوى الآيات المكوّنة لها.

¹⁴² محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن (دار الكتب العلمية، 1464)، ج 1، ص 95.

¹⁴³ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Quran* (Lentera Hati, 2025), 73–74.

¹⁴⁴ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Quran*, 2025, 76.

ومن الكتب التي تناولت هذا الموضوع بشكل صريح، كتاب إبراهيم بن عمر البقاعي الموسوم بـ مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور،¹⁴⁵ والذي يُعرف أيضاً بـ المقصد الأسمى في مطابقة اسم كل سورة للمسمى، وهو مقدمة لتفسيره الشهير نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.¹⁴⁶ وقد عُرف هذا المفسر بقدرته الفائقة في بيان العلاقات بين الآيات، وتوضيح مقاصد السور.

وأما المرحلة الأخيرة، فهي مرحلة التجديد، تتميز هذه المرحلة بتطور كبير في مجال العلوم والمعارف، وهو ما اعتبره الدكتور الذهبي أحد الأسباب الرئيسة لظهور أنواع جديدة من التفسير،¹⁴⁷ مثل التفسير العلمي والتفسير المذهبي، والتفسير الإلحادي، والتفسير الاجتماعي الأدبي.¹⁴⁸ ومن بين المناهج التفسيرية التي ظهرت في هذا العصر أيضاً: التفسير المقاصدي. وقد تجلّى التفسير القرآني بالمقاربة المقاصدية في كتابات عدد من المفكرين المعاصرين، مثل محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، واللذين يعرفان على نطاق واسع بمحاولتهما تجديد الدراسات الإسلامية التي رأوا أنها عانت من الجمود لعدة عقود. وتظهر مساهماتهما في مجال التفسير بشكل عام، وفي مقاصد القرآن بشكل خاص في عملهما الشهير: تفسير المنار.

في دراسة التفسير المقاصدي، يُعرف الطاهر ابن عاشور بأنه الشخصية التي تمثل هذه المرحلة، وهو أول من قدم التفسير المقاصدي كمنهج جديد في التفسير. وقد قال ابن عاشور: "فغرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه باتم بيان يحتمله المعنى ولا ياباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن ...، فلا جرم كان رائد المفسر في ذلك ان يعرف على الاجمال مقاصد القرآن مما جاء لاجله، ويعرف اصطلاحه في اطلاق الالفاظ، وللتبذيل اصطلاح وعادات." ¹⁴⁹

¹⁴⁵ إبراهيم بن عمر البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور (الرياض: مكتبة المعارف، 1408).

¹⁴⁶ إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (حيد آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1389 هـ).

¹⁴⁷ الذهبي، التفسير والمفسرون، خاتمة الكتاب.

¹⁴⁸ المرجع السابق، ج 2، ص 417-482.

¹⁴⁹ محمد الطاهر ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (الدار التونسية للنشر، 1984)،

ج 1، ص 41.

حيث بدأت معالم التفسير الذي يعتمد على المقاصد كمنهج رئيسي في البحث عن المعنى. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في كتاب "التحرير والتنوير" للطاهر ابن عاشور، الذي صرح فيه باستخدامه المقاربة مقاصدية في تفسيره. ثم ظهر بعده عدد من العلماء الذين اهتموا بعلم المقاصد الشرعية بوجه عام، وبالتفسير المقاصدي بوجه خاص في العصر المعاصر، أمثال: محمد عبد الله دراز، محمد الغزالي، أحمد الريسوني، وجاسر عودة، ووصفي عاشور أبو زيد، وعبد المستقيم. وكلهم من العلماء الذين سعوا إلى تحديد الفكر الإسلامي بما يتلاءم مع تحديات وتعقيدات وقضايا المعاصرة.

٣. عبد المستقيم والتفسير المقاصدي

٣,١. السيرة الذاتية لعبد المستقيم

عبد المستقيم هو شخصية فكرية إندونيسية برز اسمه مؤخراً في الدراسات الإسلامية، خاصة في علوم القرآن وعلوم التفسير. وُلد في قرية بورووريجو (Purworejo) بتاريخ 4 ديسمبر 1972، لأم كانت تعمل كمعلمة لتحفيظ القرآن، مما يُظهر أنه نشأ في بيئة دينية إلى حد كبير. بعد أن أنهى دراسته في مدرسة المسجد الإسلامي جونو بايان (Jono Bayan) بورووري عام 1989، واصل تعليمه في المدرسة الثانوية الدينية عليا علي معصوم، وهي مدرسة تحت إشراف معهد قرآني معروف في إندونيسيا يُسمى المعهد القرآني المنور في كرابياك (Krapyak). هناك تلقى عبد المستقيم العلوم الدينية على يد عدد من العلماء الكبار مثل الشيخ علي معصوم (خبير في التفسير والفقه، وتلميذ السيد علوي بن عباس المالكي، ورئيس سابق لجمعية فحضة العلماء)،¹⁵⁰ والشيخ وارسون منور (مؤلف قاموس عربي-إندونيسي "المنور")¹⁵¹، والشيخ حسب الله (خبير تفسير)، والشيخ حمام باجوري (خبير أصول الفقه وناشط في مجال بحث المسائل)¹⁵².

¹⁵⁰ Ahmad Athoillah, KH Ali Maksum: Ulama Pembangun Karakter Bangsa, 2 Desember 2022, Nu Online. <https://www.nu.or.id/tokoh/kh-ali-maksum-ulama-pembangun-karakter-bangsa-VrZ38> dikunjungi pada Rabu 21 Mei 2025.

¹⁵¹ Ahmad Warson Munawwir, Kamus Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia, (Surabaya: Pustaka Progresif, cet. 4, 1997).

¹⁵² Ahmad Hanan, Mbah Humam Bajuri Yogyakarta, Sosok yang Ahli Bahtsul Masail, 16 September 2020, <https://www.nu.or.id/daerah/mbah-humam-bajuri-yogyakarta-sosok-yang-ahli-bahtsul-masail-IFc7h> dikunjungi pada 21 mei 2025.

بعد ذلك، التحق عبد المستقيم بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية (IAIN) سنان كاليجا يوجيا كارتا (الذي أصبح الآن جامعة إسلامية حكومية (UIN) سنان كاليجا) في كلية أصول الدين، قسم التفسير والحديث، وحصل على درجة البكالوريوس مع مرتبة الشرف. ثم واصل دراساته العليا في نفس الجامعة، ولكن في تخصص مختلف وهو الدين والفلسفة، وحصل على درجة الماجستير. ونتيجة لشغفه بالقرآن والتفسير، استمر في دراسة الدكتوراه في نفس الجامعة مع تركيز على التفسير، حيث كانت أطروحته بعنوان "إبستمولوجيا التفسير المعاصر"، التي تناول فيها طبيعة التفسير، والأساليب المستخدمة، وصلاحيات التفسير التي ظهرت في العصر المعاصر، من خلال مقارنة بين فكر فضل الرحمن ومحمد شحرور¹⁵³.

وهو أيضاً نشط في متابعة التعليم غير الرسمي، حيث تعلم العلوم الدينية في معهد علي معصوم كرافياك. كما شارك في دورة تدريبية حول إدماج النوع الاجتماعي (Gender Mainstreaming) في مركز دراسات المرأة (PSW) في المعهد الإسلامي الحكومي سنان كاليجا (UIN SUKA)، وشارك في برنامج التعليم والتدريب (DIKLAT) التابع للجنة مراجعة المصاحف بوزارة الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا عام 2005. كما شارك عبد المستقيم في دورة قصيرة بجامعة كبانغسان الماليزية.

وبالإضافة إلى عمله الأساسي كمحاضر في جامعة سنان كاليجا الإسلامية الحكومية (UIN)، فهو أيضاً نشط في تدريس دراسات القرآن والدراسات الإسلامية في مؤسسة أسسها بنفسه تُعرف باسم "حلقة دراسات القرآن (LSQ)"، ومقرها في منزله الخاص. كما يُدرّس في معهد علي معصوم — كرافياك، وفي المدرسة العليا لعلوم القرآن (STIQ) التابعة لمعهد أن-نور في بانتول، وكذلك في معهد المحسن — كرابياك.

¹⁵³ Abdul Mustaqim, Epistemologi Tafsir Kontemporer, 11.

إلى جانب التدريس، ينشط عبد المستقيم أيضاً في تأليف أعمال علمية في مجال علوم القرآن والتفسير والحديث، سواء على شكل كتب أو مقالات في مجالات علمية، حيث إن بعضها نتج عن تعاون مشترك مع عدد من رموز التفسير المعاصر. ومن بين مؤلفاته:

- *Studi Alquran Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*

(دراسة القرآن المعاصرة: خطاب جديد لمناهج التفسير المختلفة) (2002)، كتبها بالاشتراك مع شهيرون شمس الدين.

- *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*

(التفسير النسوي مقابل التفسير الأبوي: دراسة نقدية للتفسير التفكيكي لرفعت حسن) (2003)، بالاشتراك مع ريفات حسن.

- *Aliran-aliran Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Quran dari Klasik Hingga Kontemporer*

(اتجاهات التفسير: خريطة مناهج تفسير القرآن من الكلاسيكي إلى المعاصر). (2006)

- *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Alquran dengan Optik Perempuan*

(نموذج التفسير النسوي: قراءة القرآن من خلال منظور نسوي).

- *Epistemologi Tafsir Kontemporer*

(إبستمولوجيا التفسير المعاصر). (2011)

- *Homoseksual dalam Perspektif Al-Quran: Pendekatan Tafsir Kontekstual al-Maqashidi*

(المثلية الجنسية في منظور القرآن: مقاربة تفسيرية مقاصدية سياقية). (2016)

- *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isyari Kiyai Sholeh Darat*

(التفسير الجاوي: عرض العقل الصوفي الإشاري للشيخ صالح دارات). (2018)

- *Tafsir Ekologi: Relasi Eko-Teologis Tuhan, Manusia dan Alam*

(التفسير الإيكولوجي: العلاقة الإيكو-لاهوتية بين الله والإنسان والطبيعة). (2024)

- *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*
(جدلية حتمية التفسير المقاصدي كأساس للاعتدال الإسلامي). (2020)

- التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء القرآن والسنة النبوية

وهناك العديد من المؤلفات الأخرى التي لم يتسنّ لنا ذكرها جميعاً، لا سيما تلك التي تركز على دراسات القرآن وعلاقته بقضايا الجندر، واللاهوت، والبيئة.

٣،٢. التفسير المقاصدي من منظور عبد المستقيم

إنّ جميع أشكال البناء البشري (Human Construction) قابلة للتطوير من الناحية النظرية. وانطلاقاً من هذا المفهوم، يفترض عبد المستقيم أن مقاصد الشريعة لا تزال قابلة للتطوير، فسعى إلى توسيع مفاهيم مقاصد الشريعة في مجال التفسير، ليس فقط من الناحية الأنطولوجية، بل أيضاً من الناحية الإبيستمولوجية¹⁵⁴. ويعتقد أن أعمال التفسير، سواء تلك التي كتبها العلماء السابقون أو التفسير المعاصر، لا تزال مفتوحة للنقد لأنها في الأصل من نتاج الفكر البشري، حيث إن النقد في الدراسات القرآنية لم يظهر في العصر الحديث فحسب، بل وُجد منذ العصور الكلاسيكية.

ويُقسّم عبد المستقيم التفسير إلى قسمين: التفسير كمنتج (نتيجة) والتفسير كعملية (منهج). فالتفسير كمنتج هو ثمرة بناء فكري قام به المفسر، حيث يُحاور بين النص (نصوص القرآن الكريم) والسياق الذي يعيش فيه المفسر، مما يُنتج كتب التفسير المعروفة عندنا. وأما التفسير كعملية، فهو السعي لفهم المعنى من خلال النظر في النصوص والواقع المتغير.¹⁵⁵ أي أنه يرى أن النسبية والمرونة في التفسير أمر لا مفر منه، وذلك بسبب تطور الواقع وتغير الحاجات مع مرور

¹⁵⁴ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 7.

¹⁵⁵ المرجع السابق

الزمن. ويعزى ذلك إلى محدودية النص في كونه المصدر الوحيد لشرح واقع غير محدود، مما يستدعي تأويلًا والتسييق للنص.

ومن وجهة نظر الكاتب، فإن هذا التقسيم الذي عرضه عبد المستقيم لا يشمل التفسير الكلاسيكي، وخاصة التفسير بالمأثور، وذلك لأن عنصر الذاتية لدى المفسر في هذا النوع من التفسير نادر أو قليل، إذ يعتمد على القرآن نفسه أو على أحاديث النبي في تفسير الآيات، وليس على اجتهاد المفسر أو رأيه الخاص. لذلك فإن التصنيف المذكور ينطبق أكثر على التفسير في العصر الحديث الذي يدعو دائماً إلى تسييق النصوص.

إن التوتر القائم في العصر الحديث بين التيار الحرفي والتيار الليبرالي يتطلب تطوير منهج جديد يمكن أن يشكل حلاً لهذا التوتر. ومن هنا، طُرح التفسير المقاصدي كمنهج جديد يمكن قبوله من قبل التيار التقليدي، لأنه يمتلك جذوراً تاريخية واضحة في التراث الإسلامي، وفي الوقت نفسه يستطيع أن يواكب متطلبات العصر الحديث، مما يجعله مقبولاً أيضاً لدى التيار الحديث. وهذا ما يميز التفسير المقاصدي عن الهرمنيوطيقي الذي لا يُعد من صميم التراث الإسلامي، بل هو من إنتاج التراث المسيحي، حيث استُخدم في الأصل لنقد أصالة الإنجيل. ولهذا السبب، فإن عبد المستقيم يرى أن الهرمنيوطيقا مرفوضة من قبل التيار التقليدي. في نظر عبد المستقيم، فإنه لا يرفض الهرمنيوطيقا رفضاً تاماً، لكنه لا يقبله أيضاً بشكل كلي. وإنما يرفض منه ما يشكك في أصالة القرآن الكريم. ثم يوضح عبد المستقيم أن التفسير المقاصدي أكثر قبولاً في أوساط المسلمين لأسباب عدة: أولاً، لأن التفسير المقاصدي هو من صميم الفكر الإسلامي، وله أساس إبستمولوجي متجذر في تراث العلماء السابقين. ثانياً، لأن التفسير المقاصدي يمتلك أدوات تحليلية أكثر تطوراً من تلك الموجودة في التأويل الغربي، حيث يتضمن مصطلحات خاصة لا توجد في الهرمنيوطيقا الغربية، مثل: الثابت والمتغير، معقولة المعنى وغير معقولته، الأصول والفروع، الكلي والجزئي، الوسيلة والغاية، وغيرها. ثالثاً، يمكن اعتبار التفسير المقاصدي بمثابة فلسفة للتفسير، تؤدي وظيفتين رئيسيتين: الأولى أنها روح تدفع التفسير نحو مزيد من الديناميكية والاعتدال، والثانية أنها أداة نقد للتفسيرات التي تهمل القيم المقاصدية. رابعاً، يمثل التفسير المقاصدي نوعاً من التركيب الإبداعي

(السُّنَيْتِيسَا الخَلَّاقَة) لمواجهة الانسداد المعرفي الذي أحدثته نموذجان متضادان من التفسير: الاتجاه الظاهري الحرفي النصي، والاتجاه التعطيلي الليبرالي، حيث يتصارع النموذجان في التعامل مع النص القرآني.¹⁵⁶ ويهدف عبد المستقيم إلى تقديم التفسير المقاصدي كمنهج تفسيري وسطي، يتعامل مع التأويل من جهة، ومع كلا النموذجين المتناقضين من جهة أخرى، بمنهجية معتدلة ومتوازنة.

في الواقع، إن التفسير المقاصدي قد استعمل من قبل العلماء المتقدمين، وإن لم يُصرِّحوا صراحة باستخدام هذا المصطلح، وكان استخدامه محصوراً على تفسير آيات الأحكام فقط. إلا أن عبد المستقيم يرى أن الفهم العميق لمقاصد القرآن يُمكن أن يمنحنا فهماً أعمق للمعاني والمقاصد القرآنية بشكل عام، ولا يقتصر ذلك على آيات الأحكام فقط، بل يُمكن تطبيقه كذلك على الآيات القصصية والتمثيلية.

يُقصد بالتفسير المقاصدي كونه منهجاً تفسيرياً يجمع بين ثلاثة عناصر أساسية، وهي:

١. أن يكون سليماً من حيث المنهج، لما يحمله من نغمة وروح متوافقة مع مبادئ مقاصد الشريعة.
٢. أن يُظهر موقفاً وسطياً من خلال مراعاة الصيغة اللغوية للنصوص الشريعة بدقة، إلى جانب الاعتناء بسياق النص والظروف المحيطة به عند نزوله.
٣. ألا يقف عند حد التوسط في التعامل مع النص والسياق فقط، بل يكون كذلك معتدلاً في التوازن بين الأدلة النقلية والعقلية، الأمر الذي يُرجى منه الوصول إلى فهم دقيق لمقاصد القرآن، سواء كانت مقاصد جزئية أم كلية.¹⁵⁷

إن إدماج مقاصد الشريعة في حقل التفسير يهدف إلى جعلها أساساً لتحقيق الاعتدال الإسلامي.

ولكي يتم تفسير القرآن وفق منهجية مقاصدية، فلا بد أولاً من معرفة ما يُعدّ من مقاصد القرآن،

¹⁵⁶ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 17–18.

¹⁵⁷ المرجع السابق

حتى لا تخرج عملية التفسير عن هذا الإطار، كما يجب معرفة العلاقة بين هذه المقاصد ومقاصد الشريعة.

يرى عبد المستقيم أن الدراسات المتعلقة بالتفسير المقاصدي القائمة حتى الآن لم تقدّم بعدُ توضيحاً شاملاً من الناحيتين الأنطولوجية والإبستمولوجية. ومن هذا المنطلق، حاول أن يضع تصنيفاً هرمياً أنطولوجياً للتفسير المقاصدي، بحيث تمثل كل طبقة من هذا الهرم جانباً من جوانب التفسير المقاصدي. ويتمثل هذا التصنيف فيما يلي:

أولاً، التفسير المقاصدي بوصفه فلسفةً. يفترض عبد المستقيم أن القيم المقاصدية هي قيم ديناميكية تتغير مع تطور حياة الإنسان وحضارته. وتشمل هذه القيم المتغيرة، في سبيل تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، مفاهيم مثل: الإنسانية، والعدالة، والمساواة، والتحرر، والمسؤولية. ويقصد بالتفسير المقاصدي بوصفه فلسفة للتفسير، هو اعتماد هذه القيم المقاصدية كأساس فلسفي وروحي في عملية التفسير.¹⁵⁸ أي أن المعيار الرئيس في فهم النصوص يجب أن يكون مقصد الآية، لا مجرد نيتها اللغوية. وهذا لا يعني أن عبد المستقيم يُهمل أهمية النص، بل يؤكد على أهميته بوصفه وسيلة لفهم المقصد الكامن وراءه. ولهذا، فإن فهم اللغة العربية من حيث الدلالة (السيمانتك) والإشارة (السيمائيات) أمر في غاية الأهمية، إذ لا يمكن إدراك المقصد دون إدراك المعنى.

كما يرى أن اختيار كل كلمة في النص له دور حاسم، لأن اختلاف الألفاظ يؤدي إلى اختلاف المعاني، وبالتالي إلى اختلاف المقاصد. فعلى سبيل المثال، في سورتي النساء (4:43) والمائدة (5:6)، أورد القرآن الكريم عبارة "لَا مَسْئُومَ لِلنِّسَاءِ" كأحد أسباب نقض الموضوع. ويفسّر عبد المستقيم استخدام لفظ "لامس" هنا بأن القرآن يُرشد بشكل ضمني إلى ضرورة معاملة الرجل للمرأة بلطف ورحمة، لأن كلمة "لامس" في السياق العربي تدل على الرفق واللين. وبناء على ذلك،

¹⁵⁸ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, 2019, 33, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/>.

فإن تفسير بعض العلماء السابقين للآية الواردة في سورة المائدة (5:38)، والتي تُفهم منها إباحة ضرب الزوجة،¹⁵⁹ يجب أن يُعاد النظر فيه ونقده، لأنه يتعارض مع مقاصد الشريعة.¹⁶⁰

ثانياً، التفسير المقاصدي كمنهجية: بالإضافة إلى كونه روحاً للتفسير، يمكن أن يُستَخدم التفسير المقاصدي أيضاً كأداة تحليلية.¹⁶¹ ويوظف هذا النوع من التفسير لفهم آيات الأحكام، كآية قطع يد السارق. فمن خلال مراعاة مقاصد الشريعة، يتبين أن الهدف من تشريع هذه العقوبة هو حفظ المال. ولذلك، يرى عبد المستقيم أن قطع اليد ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو وسيلة لتحقيق هذا المقصد، وليس هو الغاية من الآية. وبناءً على هذا الفهم، فإنه من الممكن اللجوء إلى وسائل أخرى تُحقق نفس المقصد، ولكن بطريقة أكثر إنسانية، بما يتناسب مع المقاصد العامة للقرآن الكريم. وفي هذا السياق، يضرب عبد المستقيم مثالا بالحبس كبديل لعقوبة القطع، في إطار سدّ الذرائع، مع الاستمرار في تقديم التوعية والإرشاد لعدم تكرار الفعل.¹⁶² والوسيلة المتبعة في هذا الباب قد تختلف باختلاف الأحوال والظروف، مع النظر في خلفية السارق والسبب الذي دفعه للسرقة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن كثيراً من الناس يسرقون لا بسبب الجهل أو قلة التعليم، بل بدافع الجشع والطمع ونحو ذلك.

في إطار الحفاظ على سلطة النص، لا يجوز للمفسر عند استخدام منهج التفسير المقاصدي أن يُغيّر معنى الآية إذا كان النص صريحاً في تحريم شيءٍ ما، بحجة المقاصد.¹⁶³ ومن الأمثلة على ذلك تحريم أكل لحم الخنزير في سورة البقرة (2) الآية: 173، وسورة المائدة (5) الآية 3، وسورة النحل (16) الآية 115. فلا يجوز للمفسر أن يتكهن بمقصد هذا التحريم، كأن يقول مثلاً إن

¹⁵⁹ العلماء المتقدمون أجازوا ضرب الزوجة بشرط ألا يكون مُضراً. أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن* (دار التفسير، ١٤٣٦ هـ)، ج 10، ص 293. نُقِلَ عن البيهقي أن الإمام الشافعي أجاز ضرب الزوجة عند حدوث النشوز. أبو بكر البيهقي، *أحكام القرآن للشافعي* (مكتبة الخانجي، ١٤١٤ هـ)، ج 1، ص 208.

¹⁶⁰ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, 34–35.

¹⁶¹ المرجع السابق، ص 36.

¹⁶² المرجع السابق، ص 37.

¹⁶³ المرجع السابق.

المقصود هو حفظ النفس لأن الخنزير من أقذر الحيوانات ولا يصلح للأكل، وبالتالي إذا توصلت التكنولوجيا الحديثة إلى طريقة لتنظيفه من الجلد حتى اللحم، فإنه يجوز أكله. فإن هذا النوع من التفسير غير مقبول، لأنه يتجاهل البعد اللغوي للنصوص التي ورد فيها التحريم بصيغة واضحة وصريحة.

وبعبارة أخرى، يُعتبر التفسير المقاصدي كمنهجية عملية للتفسير (بعد المرتبة الأولى باعتباره فلسفة للتفسير)، وهو منهج يراعي مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن، دون أن يُهمل المناهج التفسيرية التي أرساها العلماء الأوائل، مع الحفاظ على القدرة على مواكبة تطورات العصر والإجابة عن تحدياته.

ثالثاً، التفسير المقاصدي كمنتج: إذا كان التفسير المقاصدي يُعتبر في مرتبته الأولى فلسفةً، حيث يُطالب المفسر باستخراج مقاصد القرآن التي ستبنى عليها المنهجية (أي التفسير بوصفه منهجاً)، فإن المرتبة الأخيرة تتمثل في الوصول إلى نتيجة أو مقصد معين من الآية. وعليه، فالتفسير المقاصدي كمنتج هو نتاج تفسيري يركّز على استنباط المقاصد من كل آية من آيات القرآن الكريم، وليس فقط من آيات الأحكام، بل يشمل أيضاً آيات القصص، وآيات العقيدة، والآيات ذات البعد الاجتماعي والسياسي، وغيرها.¹⁶⁴

لقد جاء التفسير المقاصدي برؤية جديدة في مجال علم التفسير، حيث ظهر اختلاف بين العلماء، ودار جدل حول ما إذا كانت العبرة بـ "خصوص السبب" أو بـ "عموم اللفظ"، بينما يؤكد التفسير المقاصدي من الناحية الفلسفية أن "العبرة بمقاصد الشريعة".¹⁶⁵

ولكي يتم التفسير على أساس مقاصدي، فلا بد أولاً من معرفة ما هي مقاصد القرآن الكريم، حتى لا يخرج التفسير عن إطارها، كما لا بد من معرفة العلاقة بينها وبين مقاصد الشريعة الإسلامية.

¹⁶⁴ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 41.

¹⁶⁵ المرجع السابق، ص 35.

٣,٣. مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة: أساس ومرجعية

يسعى العلماء المتقدمون في تأصيل المقاصد الشريعة منذ أوائل الإسلام، ولكن الدراسة عن المقاصد القرآنية لم تحظ بعناية مثل تلك التي حظيت بها مقاصد الشريعة، إلا أنه لا يمكن القول إن مقاصد القرآن لم تذكر في مؤلفات العلماء المتقدمين. ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في كلام العز بن عبد السلام في كتابه حيث أشار إلى مقاصد القرآن فقال: "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاصد وأسبابها...".¹⁶⁶ إلا أن هذا الطرح يبدو أنه يدور فقط حول آيات الأحكام. وكما هو معلوم، فإن القرآن الكريم يحتوي على العديد من الموضوعات، وإن الشريعة ليست سوى واحدة من جملة تلك الموضوعات المتنوعة في القرآن الكريم.

لا بد من التأكيد على أن المقصود بـ "المقاصد" في مجال التفسير المقاصدي يختلف إلى حدٍّ ما عن مقاصد الشريعة، على الرغم من تشابه المفهوم الرئيسي ووجود علاقة وثيقة بينهما. فعبد الكريم حميدي يرى أن مقاصد القرآن هي الغايات الناتجة عن مجموع أحكام القرآن.¹⁶⁷ وبذلك يشير بطريقة غير مباشرة إلى أن مقاصد القرآن هي نفسها مقاصد الشريعة، إذ إن كليهما يهدف إلى تحقيق مقاصد الأحكام الشرعية. يميل عبد الكريم الحميدي إلى اعتبار أن مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة شيئان لا يمكن فصلهما، لأن كليهما يمثلان تحلياً لهدف الشريعة الإسلامية المثالي، غير أنهما يختلفان في منطلقهما واتجاه مقاربتهما.

أما وصفي عاشور فيرى أن مقاصد القرآن لا تقتصر على جانب الأحكام فحسب، بل تشمل جميع الجوانب التي يتضمنها القرآن الكريم، مثل العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات، والآداب، والسياسة، والاقتصاد، والتربية، والحضارة، وتزكية النفس، والفكر، والمجتمع، وغيرها

¹⁶⁶ أبو محمد عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام* (مكتبة الكليات الأزهرية، 1414)، ج 1،

ص 8.

¹⁶⁷ عبد الكريم حامدي، *مقاصد القرآن من التشريع*، 29.

من المجالات.¹⁶⁸ فمقاصد الشريعة لا تتناول إلا غايات تكلف المكلف بأحكام الشريعة، في حين أن آيات القرآن لا تشمل كلها على أحكام شرعية – بل إن معظمها لا يتضمن أحكاماً – ومن ثم، فمن البديهي أن تكون لتلك الآيات الأخرى مقاصد معينة كذلك، إذ لا يُعقل أن تتزل آية من كتاب مقدس بلا غاية محددة، وهذا ما يُعرف بمقاصد القرآن.

وأما محمد قريش شهاب، فإنه ينظر إلى الفرق بينهما من زاوية مختلفة، وهي من حيث مصدر استخراج المقاصد؛ فمقاصد الشريعة تُستنبط من خلال فهم نصوص القرآن والسنة معاً، بينما لا تُستخرج مقاصد القرآن إلا من خلال البحث المباشر في نصوص القرآن فقط.¹⁶⁹

اختلف العلماء في تحديد مقاصد القرآن الكريم. فعلى سبيل المثال، يرى محمد عبد الله دراز أن المقاصد العامة للقرآن ثلاثة، وهي: الحق الذي يُمثل البعد الديني، والخير الذي يُمثل البعد الأخلاقي، والجمال الذي يُمثل البعد الأدبي.¹⁷⁰ أما أحمد الريسوني، فقد ذكر في كتابه "مقاصد المقاصد" أن للقرآن الكريم ستة مقاصد عامة مستمدة من القرآن نفسه، وهي: توحيد الله وعبادته، كما ورد في سورتي الزمر: 1-2، وهود: 1-3، الهداية الدينية والدينية للعباد، كما ورد في قوله تعالى: "هُدًى لِلنَّاسِ" في البقرة: 185، تركية النفوس وتعليم الحكمة، كما في البقرة: 151، وآل عمران: 164، الرحمة والسعادة، كما في الأنبياء: 107، والإسراء: 82، إقامة الحق والعدل، كما في الحديد: 25، والأنعام: 115، تصحيح التفكير، وهو مقصد مذكور في العديد من الآيات.¹⁷¹

وعلى الرغم من توضيح الفرق بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن، إلا أن الحد الفاصل بينهما لا يزال غير مُحدد بشكل واضح. فإذا كانت مقاصد القرآن أوسع نطاقاً، فلا بد من توضيح

¹⁶⁸ Wasfi Asyur Abu Zayd, *Metode Tafsir Maqasidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an* (Qaf Media, 2020), 16.

¹⁶⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Quran: Dari Tematik Hingga Maqashidi* (Lentera Hati, 2025), 97-98.

¹⁷⁰ محمد بن عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة: محمد عبد العظيم علي (دار القلم، 1424)، 71.

¹⁷¹ أحمد الريسوني، مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، 8-16.

هذا الحدّ لتجنّب الفهم الذاتي المفرط. بخلاف مقاصد القرآن التي لا تزال مفتوحة لتعريفات متنوعة، فإن مقاصد الشريعة قد حُدِّدت وثُبِّتت باتفاق جمهور العلماء منذ عصر الجويني - الذي وضع أُسسها - وامتداداً إلى عصر الشاطبي الذي منحها شرعية علمية خاصة.

وقد عرض الريسوني في كتابه نفسه مقاصد القرآن كما رآها عدد من العلماء مثل: أبو حامد الغزالي، العز بن عبد السلام، البقاعي، رشيد رضا، سعيد النورسي، والطاهر بن عاشور.¹⁷² حيث يظهر من خلال ذلك أن مقاصد القرآن تتباين من عالم إلى آخر، فقد تتسع أحياناً أو تضيق، ويشمل بعضها ما لا يشملها الآخر. فمثلاً، رشيد رضا يرى من مقاصد القرآن بيان أحكام السياسة الدولية الإسلامية، وهو ما لا نجده عند الغزالي أو العز بن عبد السلام أو حتى عند الطاهر بن عاشور. بينما العز بن عبد السلام لخص مقاصد القرآن في عبارة واحدة: "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفساد وأسبابها"¹⁷³.

ويمكن تفسير ذلك بأن كل ما يُحقق مصلحة في الآخرة (ومن ذلك التوحيد) أو في الدنيا (ومن ذلك التشريع بما فيه من أوامر ونواهٍ) يدخل ضمن مقاصد القرآن، وكذلك كل ما يُبعد الإنسان عن المفسدة، فهو أيضاً من مقاصده.

فقد باتت تصورات العلماء حول مقاصد القرآن الكريم متأثرة في بعض الأحيان بالأيديولوجيات الحديثة مثل: العدالة، والإنسانية، والمساواة. وهذا واضح عند رشيد رضا الذي رأى من بين مقاصد القرآن ضمان حقوق المرأة. وكذلك عند عبد المستقيم الذي قسم المقاصد العامة للقرآن إلى خمسة: الإنسانية، والعدالة، والمساواة، والتحرر، والمسؤولية.¹⁷⁴ ويرى أن هذه المقاصد يمكن أن تتطور أو تتغير وفقاً لتطور الواقع والمعرفة. بعبارة أخرى، فإن مقاصد القرآن تتسم بالديناميكية والمرونة. ويُستدل على ذلك من عدم وجود اتفاق نهائي بين العلماء حول ما

¹⁷² الريسوني، مقاصد المقاصد، 11-16.

¹⁷³ المرجع السابق

¹⁷⁴ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam," 2019, 33.

يُعد من مقاصد القرآن. غير أنّ عبد المستقيم لم يبين بدقة منهجية استخراج المقاصد القرآنية، كما فعل الريسوني ووصفي عاشور أبو زيد.

وفيما يتعلّق بمقاصد الشريعة - وهي الركيزة الثانية في التفسير المقاصدي - أضاف عبد المستقيم مقاصد جديدة مثل حفظ الدولة، وحفظ البيئة. فعلى سبيل المثال، يرى أن قصة آدم وحواء والنهي عن أكل ثمرة الشجرة تحمل رسالة تتعلّق بضرورة المحافظة على البيئة. وسيناقش هذا الموضوع بمزيد من التفصيل في الفصل التالي.

٣،٤. مبادئ ومنهج التفسير المقاصدي عند عبد المستقيم

في جميع فروع العلوم، يُشترط على المتخصص أن يكون على دراية بالمبادئ والقواعد التي ينبغي مراعاتها قبل الخوض في المجال الذي ينوي دراسته. وكذلك الأمر في علم التفسير، فثمة قواعد لا يجوز للمفسر إغفالها، وهي عبارة عن ضوابط تساعد وتهديه إلى اكتشاف معاني القرآن الكريم ورسائله من خلال نصوصه، وبيان ما يشتهيه منها، وتوضيح ما غمض من مضامين آياته.

ومن أجل تحقيق شعار القرآن "صالح لكل زمان ومكان"، فإنّ للتفسير المقاصدي قواعد ينبغي الحفاظ عليها. وقد بين عبد المستقيم هذه القواعد على النحو الآتي¹⁷⁵:

١. فهم مقاصد القرآن الكريم

كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد قريش شهاب، فإنّ إدراك مقاصد القرآن يُعدّ أساساً جوهرياً قبل أن يشرع المفسر المقاصدي في تفسير الآيات. ويرى عبد المستقيم أنّ الغاية من نزول القرآن تتمثل في: إصلاح الفرد، وإصلاح المجتمع، وإصلاح العلاقة بين الإنسان وربه.

٢. فهم مبادئ مقاصد الشريعة

يذكر عبد المستقيم أنّ مقاصد الشريعة تتكون من سبعة مقاصد، خمسة منها مأخوذة من الضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، ثم أضاف إليها مقصدين آخرين وهما: حفظ الدولة، وحفظ البيئة. وقد وجد الباحث أيضاً في كتابه "التفسير

¹⁷⁵ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 39-41.

المقاصدي" إشارات إلى مقاصد أخرى مثل: حفظ كرامة الإنسان، وحفظ مصلحة المجتمع. ويلاحظ أن عبد المستقيم يقدم حفظ النفس على حفظ الدين من حيث الترتيب.

٣. تنمية بعدي المقاصد: البعد الوقائي والبعد الإنتاجي

بعبارة الإمام الشاطبي: "من حيث العدم ومن حيث الوجود"، فإن المقاصد لا تقتصر على الحفاظ على القيم الإنسانية، بل تهدف أيضاً إلى النهوض بالحياة الإنسانية. فمثلاً: حدّ قطع يد السارق يُعدّ شكلاً من أشكال الحماية لمقصد حفظ المال (بعد وقائي)، بينما العمل من أجل الكسب واستمرار الحياة يُعدّ بعداً إنتاجياً لمقاصد الشريعة. والمقصود هنا هو ضرورة السعي ليس فقط في تحقيق المقاصد، بل في الحفاظ عليها وضمان استمراريتها أيضاً.

٤. ضرورة جمع الآيات ذات الموضوع المشترك

وذلك من أجل استخراج المقاصد الكلية والجزئية المتصلة بالموضوع محل البحث. المنهج يُسمى أيضاً بالتفسير الموضوعي. يقول جاسر عودة إن نص القرآن الكريم في علاقته بالمواضيع والمبادئ والقيم يقوم على إدراك أن القرآن كل متكامل. ومن ثم، ومن خلال هذا المنهج الشمولي، فإن عدداً قليلاً من الآيات سيتوسّع ليشمل نص القرآن الكريم كلاً، ليُشكّل صورةً متكاملة يؤدي كل جزء منها دوراً في صياغة الأحكام.¹⁷⁶ ومن خلال هذا المنهج في التفسير الموضوعي أيضاً، تعرف المبادئ والقيم الأخلاقية التي تُشكّل الموضوعات الأساسية وراء القصص، والتي يمكن أن تعتبر علة عقلية للأحكام، إلى جانب العلة الظاهرة التي تستخرج عبر المناهج التقليدية.

٥. عدم إهمال سياق الآيات

سواء كان السياق داخلياً أو خارجياً، كلياً أو جزئياً، سياقاً قديماً أو حديثاً، فكل ذلك له

أثره في فهم المعنى المقاصدي للنص.

٦. فهم نظريات علوم القرآن وقواعد التفسير الأساسية.

٧. الاعتبار بالأبعاد اللغوية للغة العربية

وعلى المفسر أن يكون على دراية بقواعد اللغة العربية من نحو، وصرف، وبلاغة، ودلالة،

وسيمياء، وبرجماتية، بل وحتى الهرمنيوطيقا.

¹⁷⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam* (Mizan, 2015), 299.

٨. القدرة على التمييز بين الوسيلة والغاية، وبين الأصول والفروع، والثابت والمتغيرات. في هذا السياق، يرى عبد المستقيم أن الغاية أمر قطعي، أما الوسيلة فهي ظنية. وقد قال بذلك أيضاً القرافي كما أوضحه جاسر عودة، حيث قسّم القرافي الحكم إلى وسيلة ومقصد، مما أدى إلى وجود ثلاث درجات في الوسائل، وليس فقط في المقاصد، وهي: الأقبح، الأفضل، والمتوسط.¹⁷⁷

٩. الربط بين نتائج التفسير ونظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية وذلك من أجل أن يكون التفسير المقاصدي أكثر شمولاً وتكاملاً.

١٠. الانفتاح على النقد وعدم احتكار الحقيقة

ينبغي للمفسر ألا يدّعي أنّ تفسيره هو الحقيقة المطلقة، لأنّ التفسير، وإن كان شرحاً لكلام الله، إلا أنه ليس نصّاً مقدّساً في ذاته، بل هو اجتهاد بشريّ قد يصيب وقد يخطئ، ومن ثمّ ينبغي أن يكون خاضعاً للمراجعة والنقد.

لأنّ الآية الواحدة أو حتى الجملة الواحدة في القرآن قد تحتل وجوها متعددة من المعاني، فإنه ينبغي للمفسرين أن يكشفوا عن تنوع هذه المعاني، لا سيما وأن الاختلاف في استنباطها قد وقع منذ عهد المفسرين المتقدمين. وقد قال فخر الدين الرازي: إنّهُ قد ثبت في أصول الفقه أن إيراد معنى معيّن من قبل المتقدمين في تفسير آية ما لا يمنع المتأخرين من استخراج معنى آخر منها. بل إنّ فتح الباب أمام استنباط المعاني الجديدة يعد من ثراء التفسير القرآني. ولو قيل بعدم جواز ذلك، لكان كل ما استنبطه المتأخرون من دقائق التفسير مردوداً باطلاً، وهذا قول لا يصدر إلا عن مقلد جامد.¹⁷⁸

في هذا السياق، يرى خالد أبو الفضل أن الأهم ليس ما إذا كان القارئ قد قدّم المعنى الحقيقي الذي قصده مؤلف النص بدقة، بل ما إذا كان القارئ قد احترّم النص كما ينبغي، دون رفضه،

¹⁷⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 2015, 311.

¹⁷⁸ فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)* (دار إحياء التراث العربي، 1420)، ج 9، ص 490.

بل بمحاولة فهمه. ولذلك، فإن أعلى درجات الأخلاق تكمن في أخلاقية الخطاب، لا في مجرد دقّت. 179

٣,٥. منهج عبد المستقيم في تفسير الآيات

يحاول عبد المستقيم في كتابه "التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء السنة والقرآن"، تفسير الآيات القرآنية المرتبطة بالقضايا المعاصرة مثل الاعتدال والتطرف، قضايا المرأة، قضايا البيئة، القيادة والمسؤولية، الفساد، ونشر الأخبار الكاذبة (الإشاعات) وغيرها من المواضيع الراهنة.

وللإجابة عن هذه الإشكالات، يسعى عبد المستقيم في كتابه إلى الربط بين المعرفة والقرآن والسنة، بغرض الوصول إلى المقاصد الكامنة في الآيات، وذلك لتحقيق هدف الوصل بين النصوص الدينية والواقع. 180

وفي إطار سعيه لتقديم تفسير مقاصدي، يعتمد عبد المستقيم على المنهج الموضوعي (التفسيري)، أي تفسير الآيات وفقاً لموضوعات محددة يختارها المفسر، بدلاً من تفسير الآيات آيةً بآية. ويهدف هذا النموذج من التفسير إلى فهم الرؤية القرآنية حول موضوع معين، واستخلاص الفكرة العامة التي تتضمنها تلك الآيات. كما يمكن لهذا المنهج الموضوعي أن يُستخدم في بيان مقاصد القرآن من خلال الانطلاق من موضوع السورة أو مجموعة من الآيات ذات العلاقة. وفي هذا السياق، يقول القاضي أبو بكر بن العربي: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني منتظمة المباني". 181 يقول وصفي عاشور أبو زيد إن التفسير المقاصدي لا يمكن فصله عن مناهج التفسير الأخرى، حيث إن التفسير الموضوعي، والتفسير التحليلي، والتفسير الإجمالي، والتفسير المقارن، يجب أن تحمل جميع أنواع التفسير هذه الروح

179 Khalid M. Abou el-Fadl, *ATAS NAMA TUHAN: Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif*, Translated by R.Cecep Lukman Yasin (Serambi Ilmu Semesta, 2004), 211.

180 عبد المستقيم، *التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء القرآن والسنة* (دار الفكر، 2022)، مقدمة الكتاب.

181 أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي، *سراج المريدين في سبيل الدين* (دار التحديث الكتاني، 1438)، ج 4، ص 144.

المقاصدية، بل إن المقاصد هي ثمرة لتلك الأنواع من التفسير. فجميع أصناف التفسير القرآني، حسب وصفي عاشور أبو زيد، يمكن أن تُعدَّ تفسيراً مقاصدياً، إذ لا يوجد تفسير لا يحتاج إلى المقاصد. ولذلك، يمكن القول إن التفسير المقاصدي هو بمثابة الأصل أو الأب لجميع أنواع التفسير.¹⁸²

يعمد عبد المستقيم إلى جمع جميع الآيات المتعلقة بالموضوع المراد بحثه، كما يجمع الأحاديث النبوية المرتبطة بذلك الموضوع. فعلى سبيل المثال، عندما ناقش أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون عنف،¹⁸³ قام عبد المستقيم بجمع سبع آيات تدور حول هذا الموضوع، وهي: آل عمران (3): 110، آل عمران (3): 104، النحل: 90، النور (24): 21، هود (11): 116، المائدة (5): 78، المائدة (5): 89.

ثم قام عبد المستقيم بشرح تلك الآيات، مع استخلاص المقاصد التي تتضمنها. ويرى أن من بين مقاصد الشريعة في هذا الموضوع هو حفظ الدين ومصلحة المجتمع، وبذلك فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يهدف إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وهو من الغايات العظمى للشريعة الإسلامية. ومن ثم، فإننا مأمورون بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق قدرتنا، ودون اللجوء إلى العنف، لا سيما في جانب النهي عن المنكر، بل يجب أن يتم ذلك بلطف ورحمة.

ويجدر بالذكر أن عبد المستقيم يركّز فقط على شرح الموضوع الذي هو بصدد مناقشته، حتى وإن كانت الآيات تحتوي على موضوعات أو مقاصد أخرى، فإنه لا يتطرق إليها في هذا السياق، بل يلتزم بالمحور الموضوعي الذي حدده مسبقاً.

ثم عند تناوله الموضوع نفسه، أضاف عبد المستقيم أربعة عشر حديثاً نبوياً، استعملها كأدلة داعمة وشارحة للآيات التي سبق ذكرها. ومع ذلك، فإنه يقتصر على عرض هذه الأحاديث دون تقديم شرح أو تحليل معمق لمعانيها.

¹⁸² Abu Zayd, *Metode Tafsir Maqashidi*, 23–24.

¹⁸³ المستقيم، التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء القرآن والسنة (دار الفكر، 2022)، 10–17.

وفي كتابه، لا يقتصر عبد المستقيم على الاعتماد على القرآن والسنة فحسب، بل يستند أيضاً إلى أقوال العلماء، ويُدرج آرائه الشخصية (العقلية)، ولا يتردد في الرجوع إلى التاريخ وظروف المجتمع العربي، بصفته الجمهور الأول للقرآن في زمن النزول، وذلك من أجل استنباط مقاصد الآيات. كما يظهر ذلك مثلاً في شرحه لمسألة تغطية عورة المرأة، حيث جادل بأن النقاب ليس جزءاً من الشريعة الإسلامية، بل هو مجرد عادة من عادات المجتمع العربي في ذلك العصر.

يرى عبد المستقيم أن التفسير المقاصدي لا ينبغي أن يقتصر على النص فقط، بل لا بد أن يفهم المعنى بطريقة عقلانية تُسهم في طمأنينة القلب والعقل.¹⁸⁴ لأنه - في نظره - يشكل التفسير المقاصدي مخرجاً من الجمود الفكري الذي قد تسببه التفسيرات النصية الحرفية، وبالتالي هناك حاجة إلى تفسير عقلائي وواقعي قادر على مواجهة قضايا العصر.

وقد ورد في كتابه أن التفسير الذي يقدمه عبد المستقيم هو تفسير إجمالي (إجمالي)، حيث لا يشرح مقاصد كل آية على حدة، وإنما يوضح المعنى العام للمجموعة من الآيات المرتبطة بالموضوع، مما يجعل تفسيره يبدو غير متعمق. ويستعمل عبد المستقيم هذا النمط نفسه في كتابه الموسوم بـ *التفسير المقاصدي*، حيث يلتزم بهيكل موحد في كل موضوع؛ فيبدأ بذكر الموضوع أو القضية، ثم يورد الآيات المتعلقة بالموضوع، ثم يعقبها بـ تفسير إجمالي لها، ويختتم بـ ذكر الأحاديث النبوية ذات الصلة، دون الخوض في شرحها.

ومع ذلك، في مناسبة أخرى، وخصوصاً في مقاله المعنون "حُجَّةُ التفسير المقاصدي كأساس للاعتدال الإسلامي"، يبدو أن المنهج الذي يستخدمه مختلف؛ إذ لا يعرض عبد المستقيم آيات أو أحاديث متعددة لمعالجة موضوع معين، بل يذكر آية محددة ثم يقوم بتفسيرها من خلال مراعاة الجانب اللغوي، كما في تفسيره لبعض الآيات بمراعاة الجوانب اللغوية والسوسولوجية.

ويعد عبد المستقيم من أبرز من ينادون بضرورة السياق في تفسير القرآن، إذ يرى أن إهمال السياق يؤدي بالمفسر إلى الوقوع في سوء الفهم، وإنتاج تفسير ضعيف وغير دقيق. ولذلك، يجب

¹⁸⁴ المستقيم، *التفسير المقاصدي*، مقدمة الكتاب.

على المفسر ألا يكتفي بالمعنى النصي الظاهري للآية. وهنا تبرز أهمية التفسير المقاصدي باعتباره جسراً يربط بين النص والسياق.

غير أن عبد المستقيم لا يشرح بالتفصيل المنهج الذي يستخدمه عند التعارض بين الأدلة. ومع ذلك، من خلال النظر في أفكاره، يرى الكاتب أن عبد المستقيم يميل إلى منهج "الانسجام المنهجي". والانسجام المنهجي وعدم الانسجام المنهجي هما نظريتان ذكرهما جاسر عودة لاختبار صحة أحاديث النبي ﷺ بناءً على مدى توافق تلك الأحاديث مع مبادئ مقاصد القرآن. أما عدم الانسجام المنهجي فهو عدم التوافق مع المبادئ العامة للإسلام، كما تم استخلاصها من خلال الفهم الشمولي للنص. ويتضح ذلك من خلال فكر عبد المستقيم الذي يرفض الأحاديث التي لا تنسجم مع مبادئ المقاصد، بل يرفض تأويلات العلماء ويؤول آيات القرآن التي يرى فيها عنصراً من عناصر عدم الانسجام المنهجي.

٣,٦ . المقاصد عند عبد المستقيم: بين مركزية الإله (لاهوتي)

ومركزية الإنسان

يرى المفكرين المعاصرين منهم عبد المستقيم أن من الناحية التاريخية ولدت فكرة مقاصد الشريعة الإسلامية وتطوّرت في إطار لاهوتي، وذلك منذ أن وضع الإمام الجويني أسسها الأولى. ويتّضح ذلك من خلال ترتيب الضروريات الخمس التي جعلت "حفظ الدين" في المقام الأول، مما يعني أن جميع مقاصد الشريعة الإسلامية تتجه نحو تحقيق رضى الله وتعظيم الوحي وتنفيذ الأوامر الإلهية، باعتبارها شكلاً من أشكال الخضوع التام والعبودية الكاملة لله سبحانه وتعالى.

وباعتبار الإسلام ديناً يتبنّى شعار "رحمة للعالمين"، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، فإنه يُعنى عنايةً كبيرة بالقضايا الإنسانية. وقد انتقد محمد أركون كما نقله عبد المستقيم ظاهرة العنف باسم الدين التي كثرت في الآونة الأخيرة، ودعا إلى

إعادة ترسيخ القيم الإنسانية في الإسلام، إذ يرى أن الإسلام قد استغلّ من قبل جماعات تتحدث باسم الله لارتكاب أعمال عنف وسفك دماء، متجاهلةً بذلك القيم الإنسانية الأساسية.¹⁸⁵

ويرى عبد المستقيم أن التفسير المقاصدي ينبغي أن يستمر في التطور ليكون بديلاً أكثر واقعية وفعالية في التعامل مع الديناميكيات الاجتماعية والدينية المتجددة التي تواجه المجتمعات الحديثة. وقد بدأ عبد المستقيم بطرح سؤال أساسي حول مفهوم المقاصد ذاته، وهو: لمن توجه مقاصد الشريعة التي كثيراً ما يُعبّر عنها بعبارة "جلب المصالح ودرء المفاسد"؟ هل هي موجهة إلى الله أم إلى الإنسان المكلف؟ فإن كان الجواب أنها موجهة إلى الله، فإن ذلك يُفضي إلى تبني رؤية لاهوتية ميتافيزيقية لمفهوم المقاصد، تجعل التفسير المقاصدي محصوراً في الدفاع عن الله فقط، وتهمل في المقابل الدفاع عن حقوق الإنسان ومصالحه.¹⁸⁶

يرى عبد المستقيم أن الإسلام يولي اهتماماً بالغاً بالقضايا المتعلقة بحقوق الإنسان، ولذلك فإنه لا يجوز البتة ارتكاب انتهاكات لحقوق الإنسان باسم الدين. ومن آثار هذا الفهم أن الأحكام الإسلامية التي تتعارض مع قيم حقوق الإنسان ينبغي أن تُراجع وتُعاد دراستها. ومثال على ذلك: حكم الإعدام بحق المرتد، والذي ورد في بعض المصادر الإسلامية. وقد استند في ذلك إلى حديث صحيح رواه الإمام البخاري: عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: أَتَيْتُ عَلِيَّ بْنَ زُنَادَةَ فَأَحْرَقَهُمْ، فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ، لِنَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَقَتَلْتُهُمْ، لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ.¹⁸⁷

ويبين عبد المستقيم أنه لا توجد آية واحدة في القرآن الكريم تنص صراحةً على أن عقوبة المرتد هي القتل أو أي عقوبة جسدية أخرى، بل ما ورد إنما هو لعن الله تعالى للمرتد، وعدم قبول أعماله في الآخرة، كما جاء في قوله تعالى في سورة البقرة آية 217: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ

¹⁸⁵ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 46.

¹⁸⁶ المرجع السابق، ص 32.

¹⁸⁷ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم (بيروت: دارعطاءات العلم، 1437)، ج 9، ص 15.

فَيمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٧﴾.

وكذلك وردت إشارات في مواضع أخرى من القرآن الكريم، مثل سورة آل عمران (3) الآيتين 86-87: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ ﴿٨٦﴾ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾. وسورة النساء الآية 137: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ حيث تشير هذه الآيات إلى عقوبات معنوية أخرى، كأن يكون المرتد محروماً من محبة الله كما في قوله تعالى في سورة المائدة الآية 54: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ، ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، أو أن تسود وجوههم في الآخرة كما في سورة آل عمران الآية 106: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾، أو أنهم لا يغفر لهم أبداً كما في سورة النساء الآية 137. ولا نجد في أي من هذه الآيات الكريمة ما يدل على أن عقوبة المرتد في الدنيا هي القتل.

وبناءً على هذا، يرى عبد المستقيم أن عقوبة قتل المرتد تتعارض ولا تتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي من أبرزها: حماية حقوق الإنسان، وصون حرية المعتقد، والأهم من ذلك حفظ النفس البشرية.¹⁸⁸ وقد ورد في بعض كتب الفقه الكلاسيكي أن المرتد يُطلب منه التوبة لمدة ثلاثة أيام، من دون جوع أو عطش أو عقوبة، فإن أبي التوبة بعد ذلك، حُكم عليه بالقتل.¹⁸⁹ وقد عبر الإمام الطحاوي، أحد علماء المذهب الحنفي، عن الرأي ذاته، حيث قال: إنه لا يُقتل المرتد إلا بعد أن يُطلب منه التوبة.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 47.

¹⁸⁹ خليل بن إسحاق بن موسى الجندي، مختصر العلامة خليل (دار الحديث، 1426)، ص 238.

¹⁹⁰ أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء (دار البشائر الإسلامية، 1417)، ج 3، ص 501.

يرى عبد المستقيم أن سبب الحكم بقتل المرتد في بعض المصادر الإسلامية لم يكن لمجرد خروجه من الإسلام، بل لأن هذا الخروج اقترن برفض أداء الزكاة، مما اعتُبر آنذاك تصرفاً غير دستوري يُهدّد وحدة الأمة ويُعرّض الدولة الإسلامية الناشئة للخطر. ومن ثم، فإن تطبيق عقوبة القتل في مثل هذه الحالات لم يكن إلا وسيلة لحفظ الدولة (حفظ الدولة)، باعتبارها من المقاصد العليا في تلك المرحلة.¹⁹¹ وقد أيد هذا الرأي عدد من العلماء المعاصرين، من أبرزهم محمد عابد الجابري والشيخ محمود شلتوت. أما محمد عابد الجابري، فيوضح أن المرتدين الذين حاربوا في زمن الخليفة أبي بكر لم يكونوا مجرد أشخاص غيّرُوا عقيدتهم، بل في سياق ما بعد قيام الدولة الإسلامية، كانوا قد خرجوا عن الإسلام في العقيدة والمجتمع والدولة. وقد خططوا لقلب نظام الحكم والإطاحة بأبي بكر. ولذلك فإن "الردة" في هذا السياق لا تعني فقط الخروج من الدين، بل تعني أيضاً محاربة الدولة الإسلامية.¹⁹² وقد أوضح الشيخ محمود شلتوت أن عقوبة الردة ليست عقوبة دنيوية مادية، بل هي عقوبة أخروية، مؤكداً أن الردة وحدها لا تُبرّر قتل الإنسان، ما لم يُعلن العداء للمسلمين، ويُقاتلهم، ويسعى لصرفهم عن دينهم.¹⁹³

يرى عبد المستقيم أن نموذج المقاصد الأنتروبوسنتري (مركزية الإنسان) هو الأنسب للتطبيق في العصر الراهن، نظراً لما يتّصف به من ديناميكية وإنسانية وتاريخية، مما يجعله أكثر قدرة على الاستجابة لاحتياجات التطور الثقافي، مقارنةً بالنموذج الثيوقراطي/الإلهي للمقاصد. وبناءً على هذا التصور، إذا وقع التعارض بين حفظ الدين وحفظ النفس (حفظ النفس)، فإنه يجب تقديم حفظ النفس. وبهذا يصبح حفظ النفس أعلى مرتبة من حفظ الدين ضمن سلم الضروريات الخمسة.¹⁹⁴

ومن وجهة نظر الباحث، فإن التحول من المقاصد الإلهية إلى المقاصد الإنسانية، قد أدخل المقاصد في دائرة أكثر ذاتي. فعندما تُوجّه المقاصد توجيهاً كاملاً نحو مصالح الإنسان فقط، تصبح

¹⁹¹ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 47.

¹⁹² محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، الكتاب في جريدة 95 (دار النهار، 2006)، ص 17.

¹⁹³ محمود شلتوت، الإسلام: عقيدة وشريعة (دار الشروق، 1421 هـ)، ص 280-281.

¹⁹⁴ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 48.

قيمة المصلحة نسبية ومتغيرة بتغير السياق الاجتماعي والثقافي. ومن دون معيار ثابت، فإن المقاصد تتحول إلى أداة لتبرير الأوضاع الاجتماعية القائمة، أو الإيديولوجيا السائدة في مجتمع ما، تحت شعار "المصلحة". هذا بدوره يؤدي إلى إشكالية أخرى، وهي ذاتية الشريعة، بحيث تصبح الشريعة تابعة لأهواء الأكثرية أو المصالح الآنية، وتفقد بذلك طابعها الكوني والشمولي.

ومن هنا، فإنه لا بدّ من وضع تعريف دقيق وحدود واضحة للمقاصد ذات الطابع الإنساني (الأنثروبوسنتري)، لأنه إذا قلنا إن المقاصد وضعت بالكامل لخدمة مصالح الإنسان، فإننا سنقع - لا محالة - في الإشكالات التي سبق بيانها. أما إذا قيل إن المقاصد الأنثروبوسنتريّة تعني أنها لا تسعى فقط إلى خدمة مصالح الله تعالى، بل تسعى أيضاً إلى خدمة مصالح الإنسان، فإن هذا القول لا يزال مجالاً للتأمل والنقاش. لكن، رغم ذلك، فإن السؤال الجوهرى يبقى مطروحاً: هل كانت المقاصد منذ البداية تهدف فقط إلى الدفاع عن مصالح الإله؟.

ويرى الكاتب أن النموذج الذي ساقه عبد المستقيم لتمثيل المجتمع الذي يعتنق المقاصد الشيوقراطية (الإلهية) بحاجة إلى مراجعة. فالقصة التي أوردتها عن وفاة طالب من كلية الدعوة في منطقة بانتول أثناء الصلاة، بعد أن سقط في بئر نتيجة لانهيار مرافق المصلّى، بينما اختار المصلون الاستمرار في الصلاة بدلاً من إنقاذه بحجة حفظ الدين، لا يصح اعتبارها دليلاً على نموذج المقاصد الشيوقراطي.

فاستعمال مصطلح "الانتقال" أو "التحول" من المقاصد الإلهية إلى المقاصد الإنسانية، ثم ربطه بهذه القصة، يوحي وكأن ما فعله أولئك المصلون كان مدعوماً من قبل علماء المقاصد القدامى، بينما جميع العلماء من مختلف المذاهب قالوا بخلاف ذلك. فقد قال ابن قدامة إن كرامة الإنسان مقدّمة على إقامة الصلاة، كما في حال من يرى شخصاً يغرق أو حريقاً أثناء الصلاة، فإنه يجب عليه قطع الصلاة لإنقاذ النفس.¹⁹⁵ وبالمثل، صرح العز بن عبد السلام بأن حفظ النفس مقدّم على أداء الصلاة، لأن الجمع بين المصلحتين ممكن، بأن يُنقذ الإنسان أولاً ثم تُؤدى الصلاة، فمفسدة

¹⁹⁵ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة، المعنى (دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1417)، ج 1، ص 344.

فوات وقت الصلاة لا تقارن بمصلحة إنقاذ حياة إنسان.¹⁹⁶ بل إن علم المقاصد نفسه يقر بقاعدة عامة عظيمة، وهي: درء المفاسد أولى من جلب المصالح.¹⁹⁷

وعلى هذا الأساس، يرى الباحث أن الشريعة الإسلامية منذ بدايتها لم تُنشأ لخدمة مصالح الله تعالى بشكل حصري، بل إن بناءها الكامل قائم على تحقيق مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة، كما قال ابن القيم: إن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد.¹⁹⁸ ولذلك، فإن استخدام مصطلحات مثل "المقاصد الإلهية/مركزية الإله ليس ضرورياً، لأن الشريعة لا تتعارض مع القيم الإنسانية، بل على العكس، فالإنسانية هي الوسيلة لتحقيق القيم الإلهية، ما دامت تُفهم في إطار المقاصد الشرعية.

¹⁹⁶ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 1، ص 66.

¹⁹⁷ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات (دار ابن عفان، 1417)، ج 5، ص 300.

¹⁹⁸ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين (دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1423)، ج 1، ص 195.

الفصل الثالث: التفسير المقاصدي لعبد المستقيم كجسر: نقد وتحليل على الآيات المتعلقة بالجندر

إن التفسير المقاصدي الذي يحاول عبد المستقيم تطويره يُعدّ خياراً معتدلاً يمكن أن يُشكّل جسراً بين طرفين لا يزالان في حالة من التنازع المستمر، وهما: الطرف التقليدي الذي يُعرف بالنصّي/السكرتي/اللفظي، والطرف الآخر الذي يُسمّى بالتفكيكي/التحرري. يميل الطرف الأول إلى اعتبار النص هو الأصل والسياق هو الفرع، مما يؤدي غالباً إلى تجاهلهم للسياق ولمقاصد الشريعة، في حين أن الطرف الثاني يميل إلى إغفال النص تماماً وتقديم المصلحة عليه. وقد وُصف أنصار الطرف الأول بأنهم "يعبدون النصوص"، حيث يغلقون الباب أمام أي مقارنة تأويلية أو هرميوطيقية، بينما وُصف الطرف الثاني بأنهم "يعطلون النصوص"، إذ يستخدمون المناهج التأويلية المتراخية التي لا تزال محل نقاش واختلاف بين العلماء.¹⁹⁹

ومن خلال تناول قضايا متعلقة بالنوع الاجتماعي مثل الميراث، والحجاب، وأصل خلق الإنسان، أو التعدد (تعدد الزوجات)، نحاول في هذا الفصل الوقوف على مدى قدرة التفسير المقاصدي في أن يكون وسطاً جامعاً وجسراً بين هذين الاتجاهين المتعارضين.

١. نماذج التفسير المقاصدي المتعلقة بالجندر

١,١. تفسير آية الميراث بين الذكر والأنثى (2:1)

يبدو أن تفسير الآيات المتعلقة بعلاقة النوع الاجتماعي (الجندر) قد أصبح اتجاهًا بارزاً في العصر الحديث. وقد أثار هذا التفسير جدلاً واسعاً بين التيار التقليدي والتيار الحداثي. فالفريق الأول يسعى إلى الحفاظ على التراث الإسلامي كما قرره العلماء السابقون وكما تم تطبيقه لآلاف

¹⁹⁹ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 14–15.

السنين، في حين يرى الفريق الآخر أن كثيراً من التفسيرات التي أنتجها العلماء السابقون لم تعد مناسبة للسياق الحديث نظراً لتغير الظروف والمتغيرات التي يواجهها الإنسان المعاصر. ويقوم هذا الرأي على افتراض أن كل تفسير وفهم لأي نص، بما في ذلك آيات القرآن الكريم، يتأثر غالباً بالتحيزات المسبقة، والخلفية الثقافية والاجتماعية للمفسر، والتي لا يمكنه الانفكاك عنها.²⁰⁰ وانطلاقاً من هذا، سعى المفكرون المعاصرون إلى تتبع التاريخ لكشف العوامل التي أثرت في تفسيرات العلماء السابقين.

وبالنسبة للآية المتعلقة بتقسيم الميراث بين الذكر والأنثى، يرى بعضهم أن هذه الآية لا تمثل إلا خياراً واحداً من خيارات توزيع الميراث، وأن هذا التوزيع كان له طابع سوسيولوجي، أي أنه جاء متناسباً مع واقع المجتمع العربي في ذلك الزمان، وبالتالي، فإن المجتمعات الحديثة غير ملزمة باتباعه على النحو ذاته.²⁰¹

وكان لعبد المستقيم أيضاً إسهام في تقديم رؤية جديدة لهذه القضية. وفيما يلي عرض لرؤيته في تفسير هذه الآية.

قال الله تعالى في سورة النساء (4): الآية 11.

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

²⁰⁰ Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford University Press, 1998), 127.

²⁰¹ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Logung Pustaka, n.d.), 53–54.

لقد فسّر جمهور العلماء المتقدمين هذه الآية على النحو الذي ما ورد في نصها، حيث إذا توفي شخص وترك أولاداً من الذكور والإناث، فإن التركة توزّع عليهم جميعاً، مع حصول الذكر على ضعف حصة الأنثى، إذا لم يكن هناك وارث آخر غيرهم. ويطبق هذا الحكم سواء كان الأولاد قاصرين أم بالغين.²⁰² أما المفكرون المعاصرون، وخاصة من التيار النسوي، فقد رفضوا هذا التفسير، معتبرين أنه ناتج عن انحياز ثقافي ذكوري هيمن على القراءة التقليدية للنصوص.

ويعتقد عبد المستقيم أن فهم هذه الآية ينبغي أن ينطلق أولاً من روحها ومقاصدها الأخلاقية. ويذهب إلى أن "روح" هذه الآية هو تحقيق العدالة، وهذه العدالة هي المقصد المحكم والقطعي من النص، أما تفاصيل التوزيع التي وردت في النص فهي مجرد وسيلة لتحقيق هذا المقصد، ومن ثم يمكن أن تتغير الوسائل بحسب حاجات الأمة، لأن الجانب التطبيقي لتقسيم الميراث يُعدّ من الأمور الظنية، بخلاف مقاصده الكلية.²⁰³ وهو في ذلك يخالف كثيراً من العلماء المتقدمين الذين اعتبروا أن هذا النص قطعي الثبوت والدلالة.

ويشير أصغر علي إنجنير إلى أن الفهم الصحيح لآيات القرآن لا يتوقف فقط على المعرفة باللغة العربية وأسباب النزول، بل يحتاج أيضاً إلى إدراك عميق لعادات وتقاليد العرب في زمن النزول.²⁰⁴ أي أنه لا بد من معرفة السياق الاجتماعي الذي نزل فيه القرآن، لفهم الآية على النحو الذي فهمه جمهور الناس آنذاك.

ويرى عبد المستقيم أنه لا بد من قراءة سياقية للآيات المتعلقة بعلاقات الجندر، بدلا من القراءة النصية الجامدة، حتى تكون التفسيرات الناتجة عنها منسجمة مع مقاصد القرآن التي تميل إلى تحقيق العدالة والكرامة الإنسانية.²⁰⁵ وبناءً على ذلك، يرى عبد المستقيم أن هذه الآية نزلت لإرساء مبدأ العدالة للمرأة، إذ كانت المرأة في المجتمع العربي آنذاك محرومة تماماً من الإرث، بل كانت

²⁰² الطبري، تفسير الطبري، ج 7، ص 30.

²⁰³ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Logung Pustaka, n.d.), 53–54.

²⁰⁴ Asghar Ali Engineer, *Tafsir Perempuan: Wacana Perjumpaan Al-Qur'an, Perempuan, Dan Kebudayaan Kontemporer Translated by, Akhmad Affandi and Muh. Ihsan* (IRCiSoD, 2022), 33.

²⁰⁵ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Logung Pustaka, n.d.), 21.

هي نفسها تُورث باعتبارها من ضمن المال. فجاء الإسلام ليثبت للمرأة حقها ويجعلها شريكاً في الميراث، في خطوة واضحة نحو مساواتها بالرجل، بعد أن كانت مظلومة ومهمشة.²⁰⁶

إن حكم التوريث بنسبة الثلثين للذكر والثلث للأنثى، كان في زمان نزول الآية يُعدّ عدلاً بالنظر إلى السياق الاجتماعي السابق لترونها. وذلك لأنّ القرآن الكريم حين نزل، كان يعبر دائماً عن رسالته ضمن ظروف الواقع المحيط به.²⁰⁷ فجاءت هذه الآية لتعكس عدالة متناسبة مع معايير العدل السائدة في ذلك الوقت. فقد كان الرجال حينها هم الذين يخرجون للعمل وتوفير النفقة، بينما كانت النساء غالباً ينتظرن في البيوت، معتمدات اعتماداً كلياً على أزواجهن. أما في الزمن المعاصر، فقد تغيّر الحال، وأصبحت كثير من النساء مستقلات اقتصادياً، بل وقد يكون بعض الرجال اليوم معتمدين مالياً على زوجاتهم. من هنا، يطرح عبد المستقيم تساؤلاً مهماً: هل لا يزال الحكم القديم في تقسيم الميراث كما فهمه العلماء المتقدمون ملزماً لنا اليوم؟ للإجابة عن هذا السؤال، يرى عبد المستقيم أن السبب في تفضيل نصيب الرجل على المرأة يرجع إلى عامل اجتماعي-سياقي، وليس إلى أمر تشريعي مُلزم دائم.²⁰⁸ أي أن كون الرجل هو المنفق كان مجرد ظاهرة اجتماعية في ذلك الوقت، وليست قاعدة تشريعية أبدية. وإذا تغيّر الواقع الاجتماعي، فلا مانع من تغيّر نسب توزيع الميراث أيضاً. وبناءً عليه، يمكن للمرأة أن ترث مثل الرجل أو أكثر منه، تبعاً للحالة الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بكل فرد. وبعبارة أخرى، فإنّ العدل – بوصفه أحد مقاصد هذه الآية كما يراها عبد المستقيم – لا يعني بالضرورة المساواة التامة في الأنصبة، بل يعني وضع الأمور في مواضعها المناسبة، أي التوزيع العادل بحسب الحاجة والواقع (proportional).

وفيما يخص عبارة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَيْنِ﴾، يقول الطاهر بن عاشور إن تقديم ذكر نصيب الإناث في: بداية الآية بشكل لطيف يدل على اهتمام الإسلام البالغ بحقوق النساء، بل

²⁰⁶ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Logung Pustaka, n.d.), 23.

²⁰⁷ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 318–19.

²⁰⁸ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Logung Pustaka, n.d.), 23–24.

ويشير ضمناً إلى أن للمرأة مكانة عالية في نظر الشريعة، بخلاف ما كان عليه الحال في الجاهلية حيث كانت المرأة محرومة من الميراث تماماً، بل كانت تُعتبر من المال الموروث.²⁰⁹

في الحقيقة، فإن محاولة فهم الحكمة الكامنة وراء مضاعفة نصيب الرجل على المرأة ليست جديدة، بل تطرّق إليها علماء السلف، وهي اليوم موضوع شائك في الفكر المعاصر، لا سيما مع ظهور تيارات فكرية مثل النسوية. ومن أبرز من فسّر هذا الموضوع هو الإمام فخر الدين الرازي، حيث ذكر أربعة أسباب لهذا التفضيل:

١. أن نفقات المرأة قليلة لأنها تُنفق عليها من قبل الرجل، ولذا يستحق الرجل نصيباً أكبر لأنه يتحمل أعباء الإنفاق.

٢. أن الرجل أكمل من المرأة في الخلق والعقل والدين، فهو أحق بنصيب أكبر لأنه أكثر جدارة، ويصلح أن يكون قاضياً وإماماً.

٣. أن المرأة ناقصة عقل وشهوتها أكبر، ومن ثم فإن امتلاكها للمال قد يؤدي إلى فساد أكبر.

٤. أن الرجل كامل العقل، وسيصرف ماله في مصالح دنيوية وأخروية.²¹⁰

لكن هذه الحجج، كما هو واضح، نابعة من رؤية اجتماعية أبوية (باترياركية) تفترض أن الرجل هو المعيل الوحيد للأسرة. ولهذا يصعب قبولها في الفكر المعاصر الذي يرى أن النساء أيضاً يعملن وينفقن، كما أن بعض الرجال لا يقومون بواجباتهم في النفقة. فهل يستحق هؤلاء الرجال نفس النصيب الأكبر؟!

أما الادعاء بأن الرجل أكمل عقلاً من المرأة، فلا سند له لا من جهة علمية بيولوجية، ولا من نصوص القرآن. بل إن التاريخ الإسلامي يزخر بنماذج نسائية بارزة، منهن السيدة عائشة رضي الله عنها، التي كانت من أكثر الصحابة رواية للحديث، حتى قال أبو موسى الأشعري: "ما أشكل

²⁰⁹ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ هـ)، ج4، ص257.

²¹⁰ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج9، ص512.

علينا أمر فسألنا عنه عائشة، إلا وجدنا عندها فيه علماً". بل إن عبد المجيد محمود ذكر أن ربع الأحكام الشرعية مأخوذة من أقوال عائشة رضي الله عنها فقط.²¹¹

فإذا كانت الأسباب التي ذكرت آنفا هي مبررات منح الذكر ضعف الأنثى، فإنّ الرأي الذي يقدمه عبد المستقيم، ومعه عدد من المفكرين المعاصرين، القائل بعدم ملائمة الحكم القديم لواقعنا المعاصر، يصبح رأياً وجيهاً. ذلك أن هذه الأسباب متعلقة بظروف اجتماعية أو فردية خاصة، ولا يمكن تعميمها على كل زمان ومكان.

ويرى عبد المستقيم أن الاستمرار في تطبيق هذا الحكم في واقعنا المعاصر لا ينسجم مع مقاصد الشريعة، ولا مع مقاصد القرآن، والتي من أهمها تحقيق العدالة، والمساواة، والكرامة الإنسانية. ومن ثم، لا يمكن تفسير القرآن اليوم بمنأى عن هذه القيم.²¹² ولا ينبغي أن تبقى تفسيرات العلماء السابقين ملزمة لنا إذا أصبحت لا تعبر عن روح العدالة والمساواة. وبذلك، أراد عبد المستقيم أن يقول بأنه لم تعد هناك أحكام لتوزيع الميراث ثابتة، ولكن يمكن تغييرها عندما لا تتوافق مع قيم العدالة والمساواة.

١,٢ . مسألة ستر العورة

قال الله تعالى: سورة الأعراف، الآية 26: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾. سورة النور، الآية 30: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾. سورة النور، الآية 31: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ

²¹¹ عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري (مكتبة الخانجي، ١٣٩٩ هـ)، ص 149.

²¹² Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 31.

عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿سورة الأحزاب، الآية 59﴾: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُذْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾

في شرح محمد شحرور، ينقسم جسد المرأة إلى قسمين: الأول، هو الجزء الظاهر بناءً على قوله تعالى (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) (مثل الرأس، والظهر، والكتفين، والذراعين، والساقين، وما شابه ذلك. وأما الثاني، فهو الجزء غير الظاهر، الذي يُشار إليه بكلمة "جيوب". ولم يفسر محمد شحرور "الجيب" على أنه مجرد "صدر" المرأة، بل فسره بأنه يشير إلى كل ما هو مفتوح أو فيه شق أو صدع أو فجوة تتكوّن بين جانبيين. ومن مواضع جسد المرأة التي تنطبق عليها هذه الصفات: المنطقة الواقعة بين وتحت الثديين، وتحت الإبطين، والمنطقة التناسلية، والأرداف. فهذه هي الأجزاء التي يجب على المرأة سترها.²¹³

ويضيف محمد شحرور أن الجيوب، وإن كانت تُحدّد من الناحية البيولوجية، فإن طريقة التعامل معها عند انكشافها تتحدد بحسب الثقافة، حيث تؤدي اختلافات الثقافات إلى تغيير المواقف تجاهها.²¹⁴ ويقسم شحرور "الجيب" إلى قسمين: الجيب السفلي، وهو الفرج، الذي يجب ستره عن الجميع ما عدا الزوج؛ والجيب العلوي، وهو الثدي وتحت الإبطن، وهما لا يجب سترهما أمام الرجال المذكورين في آية النور (الآية ٣١)، ولكن يجب سترهما أمام الرجال غير المذكورين. وهذا يُعتبر الحد الأدنى من ستر العور.²¹⁵ أما الحد الأقصى لستر العورة، فهو تغطية جميع الجسد ما عدا الوجه والكفين، كما ورد في حديث النبي ﷺ حين قال لأسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها: يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح لها أن يُرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه.²¹⁶ وبناءً على ذلك، خلص محمد شحرور إلى أنه إذا قامت المرأة بتغطية جيبها السفلي

²¹³ Muhammad Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (Brill, 2009), 309.

²¹⁴ المرجع السابق، ص 318.

²¹⁵ المرجع السابق، ص 321.

²¹⁶ أبو داود، سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها (الهند: المطبعة الأنصارية بدلهي، 1323)، ج 4،

ص 106، رقم حديث 4104، قال أبو داود: هذا مرسل.

فقط ونسيت تغطية جيبها العلوي، فإنها بذلك تكون قد تجاوزت الحد الأدنى الذي حدده الله تعالى. وإذا اختارت أن تغطي جسدها بالكامل، بما في ذلك وجهها وكفيها، فإنها بذلك تكون قد تجاوزت الحد الأقصى الذي ورد في حديث النبي ﷺ.²¹⁷

قال القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن إن لفظ جَلَابِيب في سورة الأحزاب (الآية 59) هو جمع جلباب، وهو ثوب أكبر من الخمار، يُلبس لتغطية الجسد كله.²¹⁸

وفسر ابن كثير هذه الآية بقوله إن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمنات أن يغطين وجوههن ورؤوسهن عند خروجهن من بيوتهن لحاجة، بأن يلبسن الجلباب ويغطين به وجوههن، ويكشفن فقط العين اليسرى، بينما تبقى العين اليمنى مغطاة.²¹⁹ وقد وافقه على ذلك الإمام القرطبي أيضاً.

وقد اختلف علماء المذاهب الأربعة في تحديد حدود عورة المرأة في المذهب الحنفي: عورة المرأة هي جميع جسدها ما عدا الوجه، والكفين، والقدمين حتى الكعبين، وهذا الحكم ينطبق في الصلاة وخارجها. لكن يُستثنى من هذا إذا نظر الرجل إلى المرأة بشهوة، ففي هذه الحالة تصبح هذه الأجزاء من العورة ويجب سترها.²²⁰ وقد وافق على هذا القول أيضاً الإمام الثوري والقاسم من علماء الشيعة.²²¹

في إطار التفسير المقاصدي، يؤكد عبد المستقيم على أهمية فهم أوامر الشريعة في ضوء المقاصد الكلية للشريعة والمقاصد القرآنية العامة التي تقف خلف كل حكم من الأحكام. فالأمر بستر العورة قد ورد صريحاً في الآيات المذكورة أعلاه، غير أن عبد المستقيم يرى أن هذه الآيات لا ينبغي أن تُفهم فهماً سطحياً يقتصر على تحديد حدود العورة كما في كتب الفقه، بل يجب استحضار مقاصد

²¹⁷ Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (Brill, 2009), 323.

²¹⁸ أبو عبد الله محمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* (دار الكتب المصرية، 1384 هـ)، ج 14، ص 243.

²¹⁹ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ)، ج 6، ص 425.

²²⁰ ابن عابدين، *حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار* (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1386)، ج 3، ص 254.

²²¹ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، *نيل الأوطار* (دار الحديث، 1993)، ج 2، ص 81.

الشريعة عند تفسيرها. ويبيّن أن من مقاصد الشريعة الحفاظ على كرامة الإنسان.²²² وأن ستر العورة هو مظهر من مظاهر صيانة الكرامة، على أن يتم ذلك ضمن شروط معينة، من أهمها أن يكون اللباس لائقاً.

فكل أمر في الشريعة يحتوي على مصلحة، وكل فهي يتضمن مفسدة. ومن هذا المنطلق، يوضح عبد المستقيم المصالح المتحققة من الأمر بستر العورة، ويستنتج أن لذلك ثلاث مقاصد، أولاً: المقصد الضروري (الضروريات) وهو يتعلق بالحفاظ على الكرامة الإنسانية، وذلك من خلال ستر العورة التي لا يجوز كشفها إلا للضرورة. ويختلف حد العورة بين الرجل والمرأة، فالمعروف أن عورة الرجل ما بين السرة والركبة، أما المرأة فعورتها كل جسدها عدا الوجه والكفين. وقد اختلف العلماء في حكم ستر الوجه والكفين، فذهب بعضهم إلى وجوب سترهما إذا خيفت الفتنة، وهذا داخل ضمن باب سد الذرائع. ثانياً: المقصد الحاجي (الحاجيات) وهو حماية الرجل والمرأة من الظروف المناخية كالبرد والحر، وحمايتهم من الأذى الاجتماعي الناتج عن مخالفة الأعراف المحلية، وكذلك من نظرات الفساق للنساء. ثالثاً، المقصد التحسيني (التحسينيات) وهو التجميل والستر لأغراض جمالية، ولكن دون مبالغة. لأن الهدف من ستر العورة هو الحماية من الفتنة، فإذا كان اللباس المستخدم لجذب الانتباه والتزيّن الزائد يؤدي إلى الفتنة، فإن ذلك يتعارض مع المقصد الأساسي. وكذلك لا يجوز ستر العورة بلباس شفاف، لأنه وإن كان يقي من البرد، إلا أنه لا يحقق المقصد الأهم وهو الستر.²²³

وعند تحديد حدود اللباس الشرعي، ينظر عبد المستقيم إلى السياق التاريخي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والمجتمع العربي حينها. ويذهب إلى أن الأمر بستر العورة في الآيات يدل على ارتداء "الخمار" لتغطية الرأس والشعر، و"الجلباب" لتغطية سائر الجسد ما عدا الوجه والكفين. ويستند في ذلك إلى لفظ "الجلباب" الوارد في الآية، وهو في اللغة يعني الثوب الكبير الذي يغطي

²²² عبد المستقيم، التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء القرآن والسنة (دار الفكر، 2022)، ص 64-70.

²²³ عبد المستقيم، التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء القرآن والسنة (دار الفكر، 2022)، ص 66. وانظر أيضاً: شرف الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (دار الكتب العلمية، 1415 هـ)، ج 11، ص 109.

جسد المرأة كله. وقال قريش شهاب، إذا نظرنا إلى الأحاديث التي رواها أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أو نظرنا إلى آراء أئمة المذهب، نجد أن النساء المسلمات في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يغطين وجوههن وكفيهن، مع أنه نجد أن بعضهن كن يرتدين النقاب.²²⁴

لذلك يرى عبد المستقيم أن ارتداء النقاب في المجتمعات غير العربية، أو في البلدان التي لا تُعدّ فيها عادة، هو من باب الغلوّ في الدين.²²⁵ لا سيما مع غياب أي دليل شرعي صريح يأمر بلبس النقاب، بل ورد الحديث الذي ينهى عن ارتدائه في الإحرام: "ولا تنتقب المرأة المحرمة" رواه البخاري.²²⁶

وينتقد عبد المستقيم رأي رفعت حسن التي ترى أن ارتداء الحجاب لا يعني تغطية الجسد كاملاً، ما دام اللباس يحقق معيار "الكياسة" حسب عرف المجتمع المحلي. إذ يرى أن هذا التفسير نسبي ومزاجي، لأن معيار "الكياسة" يختلف من مجتمع إلى آخر، مما قد يؤدي إلى تضارب في الفهم. لذا يقترح عبد المستقيم العودة إلى النموذج المثالي في عهد النبوة، حيث كانت النساء يغطين أجسادهن كلها عدا الوجه والكفين.²²⁷

غير أن معيار الكياسة المجتمعي لا يُهمل كلياً، بل يُراعى في جانب التحمّل، بشرط ألا يكون مفرطاً، وأن يراعي السياق الثقافي والاجتماعي المحلي. وبهذا، فإن عبد المستقيم يدعو إلى فهم الحجاب ضمن إطار مقاصدي، لا يقتصر على الشكل الظاهري، بل ينظر إلى المقاصد الكبرى

²²⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu Dan Cendekiawan Kontemporer* (Lentera Hati, 2004), 157.

²²⁵ المستقيم، التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء القرآن والسنة (دار الفكر، 2022)، ص 67.

²²⁶ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، كتاب جزاء الصيد باب ما ينهى من الطيب من المحرم والمحرمة (بيروت: دارعطاءات العلم، 1437)، ج 2، ص 180، رقم حديث: 1838.

²²⁷ Abdul Mustaqim, "Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an Dengan Optik Perempuan," *Yogyakarta: Logung Pustaka*, 2008, 241, <https://scholar.google.com/scholar?cluster=12440063244813915162&hl=en&oi=scholar>.

كالحفاظ على الكرامة، وصيانة المجتمع من الفتنة، والتوازن بين الجمال والوقار، بما ينسجم مع
تعاليم الإسلام وروحه.²²⁸

١,٣ . تفسير أصل خلق الإنسان

قال الله تعالى في سورة النساء، الآية ١: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ
وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً، وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ،
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾

تعدّ هذه الآية من الآيات التي يستند إليها كثيرًا في النقاشات المتعلقة بالمساواة بين الجنسين،
حيث تتناول أصل خلق الإنسان الأول، وهو آدم عليه السلام. ورغم بساطة تركيبها الظاهر، إلا
أنّ هذه الآية أصبحت ساحة جدل بين التيار التقليدي والقراء المعاصرين.

حاول المفكّرون المعاصرون، خصوصاً من ينطلقون من مبدأ المساواة، تقديم قراءة مغايرة
لما جاء به علماء التفسير التقليديون. فعلى سبيل المثال، يتساءل عبد المستقيم: لماذا فُسّرت عبارة
"نفس واحدة" على أنّها آدم، وهو ذكر؟ رغم أن مطلع الآية يخاطب جميع البشر: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ"
وليس فقط الذكور. وهذا النداء بلفظ "الناس" يدل على الشمول والمساواة، إذ أن لفظ الإنسان
يشمل الذكر والأنثى معاً. وتضيف أمينة ودود في نقده أن كلمة "نفس" في اللغة العربية مؤنثة،
وخاصة أنّها وُصفت في الآية بصفة واحدة باستخدام التاء المربوطة.²²⁹ ويرى أن تفسير "نفس
واحدة" على أنه آدم هو تفسير غير دقيق لأمرين: الأول لأن خطاب الآية لم يُوجّه إلى الذكور
وحدهم، بل إلى البشرية عامة، ويتضح ذلك من استخدام لفظ "الناس". والثاني ولأن التفسير
يتعارض مع قواعد اللغة العربية، إذ أن لفظ "نفس" مؤنث، مما يدل على أن المقصود قد يكون
حواء لا آدم. وبناءً على ذلك، يفسّر عبد المستقيم هذه العبارة بأنها تعني "المصدر الواحد"، أي أن
المرأة لم تُخلق من الرجل، بل كلاهما خلق من أصل واحد.

²²⁸ المرجع السابق، ص 243

²²⁹ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 42-43.

ثم يوضح عبد المستقيم المقصد من استخدام عبارة "نفس واحدة" في سياق الحديث عن الخلق. فهو يرى أن معناها هو أن الذكر والأنثى متساويان من الناحية الوجودية والأنطولوجية، وأن هناك بُعداً مسكوتاً عنه في الآية، يتمثل في أن التمييز ضد المرأة، والاستخفاف بها، والخطأ من شأنها اجتماعياً، كل ذلك يتنافى مع التصميم الإلهي الأساسي لخلق الإنسان - ذكراً وأنثى - على قدم المساواة.²³⁰ ويضيف أن عبارة "نفس واحدة" يمكن أن تفهم أيضاً على أن كلا الجنسين لهما دور مهم في تحمّل الأمانة الإلهية في الأرض، وهي الخلافة، كما جاء في قوله تعالى في سورة البقرة (2): الآية 30، حيث قال تعالى: "إني جاعل في الأرض خليفة". وأن وجودهما لا يكتمل إلا إذا تعاونوا وتكامل كل منهما مع الآخر.²³¹ لذلك ينبغي النظر إلى العلاقة بين الذكر والأنثى على أنها علاقة وظيفية لا هيكلية، لأن العلاقة الهيكلية تُفضي إلى الهيمنة والتفوق لطرف على الآخر.²³²

ويرى عبد المستقيم أن ظاهرة الثنائية (الازدواجية) التي نوقشت كثيراً في حقل التفسير، يجب أن تُفهم من خلال الرؤية الكونية القرآنية، وهي تقوم على مبدأ توحيد الله. فالقرآن يؤكد أن كل شيء مخلوق مخلوق مزدوج، أما الخالق وحده فهو الواحد الأحد.²³³

أما ما يتعلق بتفسير العلماء القدامى لهذه الآية، فرغم أن تفسير "نفس واحدة" على أنه آدم مدعوم بأحاديث صحيحة رواها البخاري ومسلم، إلا أن عبد المستقيم يرى - من منظور سوسيولوجيا المعرفة - أن هذا التفسير يتأثر بالتحيز الذكوري، الناتج عن السياق الثقافي للمجتمع العربي حينها، حيث كانت الغلبة للنظام الأبوي، ولأن غالبية المفسرين كانوا رجالاً، فإنهم - عن وعي أو عن غير وعي - قدّموا تفسيراً يخدم مصلحة الذكور.

ويخلص عبد المستقيم إلى أن التفسير المقاصدي لسورة النساء الآية 1، الذي ينطلق من روح العدل والمساواة كمقصد رئيسيين للشرعة كما ورد في القرآن، يقتضي رفض أي تفسير

²³⁰ Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi," 43

²³¹ المرجع السابق، ص ٤٣.

²³² Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Logung Pustaka, n.d.), 46.

²³³ المرجع السابق

يُفضي إلى انتقاص المرأة أو إخضاعها. كما أن من المقاصد الأخرى في الحديث عن خلق الذكر والأنثى معاً، هو التأكيد على وحدة الخالق.

في الوقت نفسه، وبهدف بناء حجة لاهوتية ومعرفية تدعم المساواة بين الجنسين، وتفكيك التفسير الذكوري التقليدي، حاولت أمينة ودود قراءة عبارة *نفس واحدة* من جديد، حتى توصلت إلى القول إن كلمة *نفس* من حيث البنية النحوية تُعتبر مؤنثة، ولكن في الاستعمال تُستخدم للإشارة إلى الكائن الحي دون النظر إلى النوع الاجتماعي. وتترجم كلمة *"نفس"* إلى *"الروح"* أو *"الذات"*، رغم وجود كلمات أخرى في اللغة العربية تشير إلى *"الروح"*. وأحياناً تُفسر *نفس* على أنها الخالق، وهي بعيدة عن أن تكون مخلوقاً، ولا ينبغي اعتبار *نفس* مرادفة لكلمة *"الإنسان"* فقط. ترفض أمينة ودود التفسير القائل بأن أول إنسان هو آدم، والذي يُفترض فيه أنه ذكر. فالقرآن لا يذكر صراحة أن أول إنسان خلق كان ذكراً، كما لا يذكر أن *نفس* هو ذكر. كما تنتقد أمينة ودود التفسير التقليدي الذي تأثر كثيراً بقصص أهل الكتاب من اليهود والنصارى الموجودة في كتبهم المقدسة. وترى أن دخول هذه القصص إلى المرويات الإسلامية أدى إلى ترسيخ فكرة أن أول إنسان هو ذكر، وأن أول من أخطأ ووقع في المعصية هي الأنثى.²³⁴ وهو ما يتعارض مع كوسمولوجيا القرآن، إذ يوضح القرآن بجلاء أن كليهما (آدم وحواء) أكلا من الشجرة، وأن كليهما عصيا الله، وكليهما ارتكبا الإثم، كما ورد في سورة طه (20) آية 120: *فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا دُمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى*.

كذلك، فإن كلمة زوج، بحسب أمينة ودود، لا تشير إلى جنس معين، بل هي كلمة محايدة يمكن أن تستخدم للمذكر والمؤنث.²³⁵ ويضيف أيضاً أن أصل خلق الإنسان لم يُعبر عنه

²³⁴ Amina Wadud, "Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur'an," *Religions* 12, no. 7 (July 2021): 497, <https://doi.org/10.3390/rel12070497>. Amina Wadud, "Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur'an," *Religions* 12, no. 7 (July 2021): 497, <https://doi.org/10.3390/rel12070497>. Amina Wadud, "Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur'an," *Religions* 12, no. 7 (2021): 497, 7, <https://doi.org/10.3390/rel12070497>.

²³⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, 1999), 20.

أبداً بنوعه الجنسي. ثم يوضح أن كلمة "من" في اللغة العربية لها عدة معانٍ، منها أولاً: أن تدل على أن الشيء مخلوق من شيء آخر، وثانياً: أن تدل على النوع أو الجنس (من الجنسية). (ويرى عبد المستقيم أن كلمة من في هذه الآية ينبغي أن تفهم بالمعنى الثاني، أي "من نفس النوع"، لا بالمعنى الأول كما ورد في تفاسير العلماء التقليديين. وتؤيد أمينة ودود هذا الرأي بوجود آية أخرى في سورة الروم، الآية 21، حيث قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ فكلمة "من" في هذه الآية، عند ربطها بكلمة "أنفس"، وهي جمع لكلمة نفس، لا تفهم بالمعنى الأول، بل تفهم بمعنى من نفس الجنس، أي "من الجنسية".²³⁶

في تفسيره لهذه الآية، قال ابن كثير إنهم (البشر) خلقوا من نفس واحدة وهي آدم، ثم خلقت منها زوجها، وهي حواء، التي خلقها الله من ضلع آدم الأيسر من خلفه وهو نائم. فلما استيقظ رآها وسكن إليها، وكذلك هي سكنت إلى آدم.²³⁷ وهذا التفسير مبني على قول ابن عباس بأن المرأة خلقت من الرجل، والرجل خلق من تراب. ويعزز هذا التفسير بحديث صحيح في "صحيح مسلم" نصه: إن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن استمتعت بها استمتعت بها وفيها عوج.²³⁸

﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾، أي أن الله تعالى خلق من آدم وحواء ذرية من الذكور والإناث، ونشرهم في شتى أنحاء الأرض، مع اختلاف أجناسهم وصفاتهم وألوانهم ولغاتهم. ثم بعد انتهاء حياتهم في الدنيا، يعودون جميعاً إلى الله للحساب والجزاء يوم القيامة.²³⁹

وقد ورد في "مفاتيح الغيب" أن أبا مسلم الأصفهاني قال إن المقصود بالنفس الواحدة هو من النوع نفسه، وليس من الجسد الفيزيائي لآدم. أي أن الذكر والأنثى من نوع واحد، وليس أن

²³⁶ Wadud, *Qur'an and Woman*, 1999, 18.

²³⁷ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ) ج2، ص181.

²³⁸ أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الرضا ع باب الوصية بالنساء (تركيا: دار الطباعة العامرة، 1334)، ج4، ص178، رقم حديث: 1468.

²³⁹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (بدون تاريخ)، 181.

حواء خلقت من جسد آدم. واستدل على ذلك بالآية: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾. ومعناها: من نوعكم، لا من أجسادكم.

ثم بين الرازي أن القول الأول أقوى، لأنه أصح من جهة المعنى. فإذا اعتمدنا على القول الثاني، فمعناه أن حواء خلقت بشكل مستقل (من نوع آدم وليس منه)، فسيكون البشر حينئذ من نسل نفسين، وليس من نفس واحدة. وأما لفظة "من" في هذه الآية، فهي تدل على بداية الخلق، ولأن البداية كانت بآدم، فيجوز أن يُقال: "من نفس واحدة".²⁴⁰ وأما تأنيث لفظ "نفس"، فهو على سبيل الأسلوب اللغوي، لا على المعنى الجنسي الحرفي، كما في قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿فَأَرَادَ أَنْ يترَعَ نَفْسَهُمَا﴾.²⁴¹ واعتبر الفخر الرازي أن استخدام تعبير "نفس واحدة" يهدف إلى تعزيز الشعور بالقرابة والتراحم بين الناس، لأن علمهم بأنهم من أصل واحد يُولد بينهم المحبة.²⁴²

وقال أحد المفسرين المتأخرين، محمد أبو زهرة، إن الله تعالى خلق الإنسان من نفس واحدة، وهذا يقتضي وجود رابطة بين جميع البشر، وأنهم متساوون، فيترتب على ذلك المساواة في الحقوق والواجبات.²⁴³ ووافق أبو زهرة قول العلماء المتقدمين أن المقصود بالنفس الواحدة هو آدم، مستدلًا بالحديث الذي رواه الإمام أحمد: الناس بنو آدم وآدم من تراب.²⁴⁴

٤, ١. التعدد في الإسلام

قال الله تعالى في سورة النساء (4): الآية 4: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾.

²⁴⁰ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج 9، ص 478.

²⁴¹ المرجع السابق، ص 477.

²⁴² المرجع السابق.

²⁴³ محمد أبي زهرة، زهرة التفاسير (دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، ج 3، ص 1575.

²⁴⁴ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل باب ابتداء مسند أبي هريرة (القاهرة: دار الحديث، 1416)، ج 8، ص 403-

404، رقم حديث: 8721، قال أحمد شاکر إسناده صحيح.

تبدو مسألة التعدد من المواضيع الجدلية التي لم تجد نقطة التقاء بين التيارين التقليدي والحديث. فكيف لا، وفي أحد الجوانب يرى التيار الحديث الذي يسعى لإعادة بناء وقراءة آية التعدد أن نظام التعدد لم يعد مناسباً في سياق الإنسان الحديث، لأنه لا يتوافق مع قيم العدالة والمساواة. بينما يرى التيار التقليدي عكس ذلك، إذ يعتبر أن القرآن، بصفته المصدر الأساسي لتشريع الإسلام، قد نص بوضوح على جواز التعدد. ومن ثم تم اعتماد عدة مناهج قرائية جديدة تهدف إلى تحقيق فهم أكثر ارتباطاً بواقع العلاقة بين الجنسين.

يقول عبد المستقيم، من خلال قراءته المقاصدية، إن التعدد في سورة النساء الآية 4 لم يكن الهدف من الآية، بل هو وسيلة لحل المشكلة الاجتماعية.²⁴⁵ ومن خلال النظر في السياق التاريخي، يرى أن التعدد الذي قام به النبي كان هدفه كفالة الأيتام وتوفير الحماية للأرامل. وعلى هذا الأساس، خلص عبد المستقيم إلى أن المقصد الأساسي من آية التعدد هو العدالة والمصلحة الاجتماعية، وليس مجرد إباحة التعدد.

إن مفهوم التعدد ليس إلا أحد البدائل لتحقيق العدالة والتعامل مع المشكلات الاجتماعية التي كانت تواجه المجتمع العربي، ولا سيما مصير الأرامل والأيتام. وكان هذا المفهوم بديلاً يتوافق مع البنية الاجتماعية في ذلك الوقت، ففي الفترة التي نزلت فيها هذه الآية، لم يكن المجتمع قادراً على ترك ممارسة التعدد بالكامل، لذا فإن القرآن دفعهم إلى أقصى ما يمكنهم تحقيقه، وهو تحديد عدد الزوجات بأربع فقط.²⁴⁶

يرى عبد المستقيم أن تغيير متطلبات المصلحة يقتضي كذلك إمكانية تغيير حكم إباحة التعدد. لا سيما وأن التعدد يدخل ضمن مسائل المعاملات، ومن ثم يمكن للعقل أن يتدخل من خلال الاجتهاد للبحث عن المصلحة المتوافقة مع واقع الإنسان المعاصر.²⁴⁷

²⁴⁵ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 266.

²⁴⁶ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 262.

²⁴⁷ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 267.

وبمعنى آخر، يريد عبد المستقيم أن يقول إنه ما دامت المشكلات الاجتماعية يمكن معالجتها من خلال بدائل أخرى، كالمؤسسات التي تعمل في المجال الاجتماعي، فإن ممارسة التعدد لم تعد ضرورية. لا سيما إذا أدت التعددية إلى مفاسد أخرى بسبب عجز الزوج عن تحقيق العدالة، مما يؤدي إلى غياب الانسجام داخل الأسرة، مع العلم أن الهدف الأساسي من الزواج هو الانسجام، والسكن، والرحمة، كما في سورة الروم (30): الآية 21. لذلك يجب أن تُشدد إجازة التعدد من خلال القوانين، بل يجب منعه إذا لزم الأمر.²⁴⁸ بل إنه، في رأيه، هذا المنع هو الأقرب لمعنى الآية في النساء (4): الآية 3، لأن القرآن ذاته قد نهى عن التعدد لمن خاف ألا يعدل. وبمعنى آخر، فإن المبدأ الأساسي في الزواج هو وجوب الاقتصار على زوجة واحدة، وتحريم التعدد إلا لمن اضطر إليه من أجل تحقيق المصلحة الاجتماعية المذكورة أعلاه.²⁴⁹

ومن العرض السابق يمكننا أن نفهم أن عبد المستقيم يرى أن التعدد ليس أمراً يمكن تقريره لمجرد دوافع شخصية أو رغبات آنية. فهناك شرطان أساسيان يجب توفرهما. أولاً، قبل اتخاذ قرار التعدد، لا بد من وجود هدف اجتماعي واضح—كحماية اليتامى أو النساء في وضع هش. وهذا هو السياق الأصلي لآية التعدد في سورة النساء، والذي غالباً ما يتم تجاهله. ثانياً، عند ممارسة التعدد، تصبح العدالة شرطاً مطلقاً. وإذا لم يمكن تحقيق هذه العدالة، سواء من الناحية المادية أو العاطفية، فإن التعدد سيكون مخالفاً لقيم الشريعة الأساسية، كالمودعة والحماية. وعليه، لا يمكن فصل التعدد في نظر المستقيم عن أمرين: نية اجتماعية قوية قبل الإقدام، والتزام بتحقيق العدالة بعده. وقد قال محمد شحرور قولاً مماثلاً، إذ يرى أنه لكي يُمارس التعدد، يجب أن يكون هناك شعور بالخوف من عدم القدرة على العدل، لكن في الوقت نفسه، عليه أن يسعى لتحقيق العدالة، كما يجب أن تكون المرأة التي يرغب في الزواج بها أرملة ولديها أطفال أيتام.

²⁴⁸ Mustaqim, *Epistemologi Tafsri Kontemporer*, 268.

²⁴⁹ المرجع السابق، ص 262.

٢. إشكاليات التفسير المقاصدي

من خلال العرض الذي تمّ تقديمه أعلاه، يظهر على الأقل عدد من النقاط التي تعد من الإشكالية التي يجب التأكيد عليها فيما يتعلق بنموذج التفسير القائم على المقاصد، وهي كما يلي:

٢.١. تحديات الذاتية في تحديد المقاصد

يعتقد المفكرون المعاصرون أن الذاتية لا يمكن فصلها عن ذات المفسر. وتشير الذاتية إلى تأثير المنظور الشخصي، والثقافي، والإيديولوجي للمفسر في تفسير النص. كما أشار إليه تشارلز كورزمان، فإن كل تفسير يتأثر بـ "التحيز، والمنظور، والخلفية الثقافية" للمفسر، وهي أمور لا يمكن إزالتها تماماً.²⁵⁰ وقد تبني هذا الرأي عدد من المفكرين المسلمين مثل أمينة ودود، ورفعت حسن، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور (دون الحاجة لذكر عدد كبير من الأسماء). وهنا لا يناقش الكاتب إمكانية تحقيق الموضوعية من عدمها، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة مستقلة، ولكن طالما تم الاتفاق على وجود الذاتية، فإن الكاتب يحاول النظر في الذاتية الحاصلة في تطبيق التفسير المقاصدي.

يبدو أن حضور التفسير المقاصدي قد أوجد ذاتيةً ليس فقط في تحديد مقاصد الآية أو الجملة أو الكلمة، بل بدأ الأمر من تحديد المقاصد نفسها. ويبدو أن الذاتية تؤثر أيضاً في تحديد القيم التي يُعتقد بأنها تمثل مقاصد القرآن أو الشريعة. فمثلاً، اعتبار حفظ البيئة (حفظ البيئة) أحد مقاصد الشريعة في نظر عبد المستقيم يُظهر الرغبة في إسقاط القضايا المعاصرة كقضية البيئة في التفسير. حيث ربط عبد المستقيم ذلك بقصة آدم وحواء عندما نُهيا عن الاقتراب من الشجرة: "ولا تقربا هذه الشجرة"، والتي يرى فيها رسالة ضمنية بعدم إفساد البيئة كصورة من صور حفظها. وعلى الرغم من أن هذا التفسير يبدو مناسباً للواقع، إلا أنه يبدو تأويلياً لأنه لا يوجد نص صريح يدل على أن هذه القصة تحمل رسالة بيئية، بل تؤكد القصة على اختبار الطاعة، وعواقب المعصية،

²⁵⁰ Kurzman, *Liberal Islam*, 127.

والعلاقة بين العبد وربّه، لا العلاقة بين الإنسان والبيئة. ومع ذلك، فإن هذا التفسير لا يتعارض مع أي آية أو حديث، ولذلك يمكن اعتباره من باب "التنوع" في فهم الآيات.

ولا يقتصر الأمر على اختلاف الفهم لمقصد الآية، بل قد يؤدي أيضاً إلى تفسيرات متناقضة. يتضح ذلك من طريقة فهم عبد المستقيم ومحمد شحرور لآية التعدد، فعلى الرغم من أنهما انطلقا من أن مقصد الآية هو تحقيق العدالة والمصلحة الاجتماعية من خلال حماية الأرامل واليتامى، إلا أنهما توصلا إلى نتيجتين مختلفتين. فرأى عبد المستقيم أن الآية لا تحمل أي أمر، بل تُفهم على أنها "إباحة" مشروطة بتحقيق العدالة والمصلحة الاجتماعية. بينما رأى محمد شحرور أن تحقق الشرطين المذكورين يجعل التعدد مُستحباً، كما قال: "إن الله لا يسمح فقط بالتعدد سماحاً بل يأمر به في الآية أمراً".

وكذلك في تفسير عبارة "نفس واحدة"، فعلى الرغم من أن عبد المستقيم والعلماء الكلاسيكيين مثل الرازي يتفقون على أن الهدف العام من استخدام "نفس واحدة" هو إرساء معاني المحبة بين الناس، والتعاون، وتقوية العلاقات، إلا أنهم توصلوا إلى نتائج مختلفة تماماً. فالرازي يرى أن "نفس واحدة" تعني آدم، بناءً على الأسباب التي سبق توضيحها. بخلاف الرازي ومعظم العلماء الكلاسيكيين، يرى عبد المستقيم أن التعبير "نفس واحدة" لا يصلح لأن يُفهم على أنه آدم، لأن البنية اللغوية تميل إلى الإشارة إلى حواء. لكنه لا يفسر "نفس واحدة" على أنها آدم ولا حواء، بل يرى أنها تعني "مصدر واحد". وهذا يُظهر بوضوح أنه على الرغم من اتفاق المفسرين في استنتاج مقصد الآية، إلا أنهم قد يصلون إلى نتائج متناقضة. ولا غرابة في ذلك لأن عبد المستقيم تأثر كثيراً بالفكر النسوي مثل رفعت حسن وأمينة ودود، ويتجلى ذلك في كثرة الاقتباسات منهما في كتاباته، وفي التشابه الكبير بين أفكاره وأفكار النسويات، مما يجعل تفسيره في بعض الحالات يبدو وكأنه تكييف مع قيم "المساواة والعدالة" من منظور نسوي.

وهذه الذاتية تؤدي إلى نسبية التفسير. وقد أشار العلماء إلى خطر الذاتية والنسبية، مثل محمد محمود كالو، الذي يرى أن التفسير الذاتي غير المبني على دليل يؤدي إلى فتح الباب لتبرير أي

تفسير للنصوص الدينية. أما النسبية، فإنها تقود إلى العجز عن الوصول إلى الحقيقة اليقينية، مما يؤدي إلى فوضى فكرية، تنتهي بعدم إمكانية تكوين فهم ديني للحياة.²⁵¹

٢,٢. خطر إبطال سلطة النص في التفسير المقاصدي

يمكن ملاحظة إبطال سلطة النص هذا في تفسير عبد المستقيم لحكم تقسيم الميراث بنسبة الثلثين للذكر مقابل الثلث للأنثى. فإن القول بأن هذا الحكم ليس إلا وسيلة وليس غاية، في رأي الكاتب، لا يتوافق مع مضمون النص. فالآية تبدأ بقول الله تعالى: "يوصيكم الله"، والذي فسر الزجاج، كما نقله الواحدي، بأن "يوصيكم" في هذه الآية تعني "يفرض عليكم"، لأن وصية الله هي واجب، بدليل قوله تعالى في سورة الأنعام آية ١٥١، فبناءً عليه، فإن هذا الحكم (تقسيم الميراث) هو واجب ومحكم (قطعي لا يقبل التغيير).²⁵² وكذلك قال الماتريدي إن تأويل "يوصي" هو يفرض ويأمر.²⁵³

وخاصة أن هذا مدعوم بحقيقة أن الآية اختتمت بقوله تعالى: "فريضةً من الله"، والذي يرى الماتريدي أن الميراث أيضاً سُمي "فريضة" لأمر واحد، وهو أن حكم الميراث شيء فرضه الله مباشرةً دون أي كسب أو تدخل من الأهل، كما أن الفرائض (كالصلاة، الصوم، الزكاة) قد فرضها الله على عباده دون كسب منهم.²⁵⁴ لذلك فإن عبارة "فريضةً من الله" في هذه الآية، و"نصيياً مفروضاً" في آية الميراث السابقة، تدلّان على وجوب الالتزام بهذا الحكم، كما يجب الالتزام بأمر الصلاة. ويدعم هذا أيضاً بعلم "مناسبة الآيات"، وهو العلم الذي يبحث في العلاقة بين الآيات بعضها ببعض. ففي الآية التالية، يقول الله تعالى بوضوح: "تلك حدود الله"، والتي فسرها عبد الله

²⁵¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Translated by Musnur Hery and Damanhuri Muhammed (Pustaka Pelajar, 2005), 14.

²⁵² أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي، *التفسير البسيط* (عمادة البحث العلمي، 1430)، ج 6، ص 352.

²⁵³ أبو منصور الماتريدي، *تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)* (دار الكتب العلمية، 1426)، ج 3، ص 38.

²⁵⁴ المرجع السابق، ج 3، ص 36-37.

بن عباس بقوله: "طاعة الله"، أي الميراث التي سُمِّي. وكما قال سعيد: إن المقصود بـ"تلك حدود الله" هو "سنة الله وأمره في قسمة الميراث".²⁵⁵

وأما معنى "ومن يطع الله ورسوله"، فإن الشروحات التي قدمها العلماء حول هذه الآية تُظهر وجوب الالتزام بتقسيم الميراث كما حدده الله سبحانه وتعالى، ومن معانيها: "فيقسم الميراث كما أمره الله ومن يؤمن بهذه الفرائض".²⁵⁶

وبناءً على ذلك، فإن تأويل الآية المذكورة إلى معنى آخر لأسباب تاريخية، في رأي الكاتب، يُعدّ شكلاً من أشكال إبطال سلطة النص. لأن النص نفسه قد بين بوضوح وتفصيل ما يريده، فلا يمكن نقضه بمجرد حجة تاريخية.

يُقسم يوسف القرضاوي الأحكام في الإسلام عموماً إلى قسمين: الأول هو القسم الذي يدل على الثبات والديمومة، أما القسم الثاني فهو الذي يدل على المرونة والديناميكية. ولتحديد أن حكماً ما هو ثابت، يُنظر إلى النص القطعي، سواء كان قطعي الورود أو قطعي الدلالة. ومن الأحكام القطعية، الآيات التي تتحدث عن أصول العقيدة الخمسة، كما في سورة البقرة الآية 177: لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ، وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ، وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ. وكذلك أركان العبادات الخمسة: الشهادتان، إقامة الصلاة، أداء الزكاة، صوم رمضان، والحج، كما ورد في حديث رسول الله ﷺ الصحيح. كما أن صفة الثبات تظهر أيضاً في مسائل القصاص، والحدود، والزواج، والطلاق، والميراث. فجميع هذه المسائل هي مسائل ثابتة لا تتغير، لأنها وردت في القرآن والسنة،

²⁵⁵ ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419)، ج 3، ص 891.

²⁵⁶ المرجع السابق.

وأجمع عليها العلماء. لذلك، لا توجد أي سلطة تستطيع تغييرها، سواء كانت لجنة بحثية، أو مؤتمراً، أو ندوة، أو حتى الخليفة.²⁵⁷

ومن خلال ما بينه يوسف القرضاوي أعلاه، يرى الكاتب أن مقولة عبد المستقيم بأن "القطعي هو الغاية (المقصد)، بينما الوسيلة التي تُستخدم للوصول إليه هي ظنية" تبدو مضطربة إذا ما رُبطت بادعائه الآخر بأن التفسير المقاصدي يمتلك أدوات تتمثل في الثوابت والمتغيرات. لأنه، كما بين علماء الأصول، فإن الحكم يُعد ثابتاً إذا ثبتت صحة مصدره، وإذا كان معناه صريحاً، واضحاً، لا يفتح مجالاً للتأويل أو تعدد المعاني. وفي هذا الصدد، فإن القرآن كمصدر للتشريع لا شك أنه من عند الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فهو قطعي الورد (وقطعي الدلالة)، إلا أن المعنى الذي يحمله ليس كله قطعي الدلالة. وتكمن المشكلة إذا اعتبر أن المقصد هو ما يُعد قطعياً، إذ يمكن القول بأنه لم يعد هناك ما هو ثابت، لأن المقصد ذاته لا يمكن أن يكون قطعي الدلالة، لأنه خلاصة تُستخرج من قراءة المفسر، ولم تُذكر بوضوح في النص. وبذلك فإن كل عالم سيصل إلى نتيجة مقصدية مختلفة. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن اعتبار هذا المقصد قطعياً، لأنه لا يتوافق مع معنى القطعي ذاته، سواء من جهة الورد أو من جهة الدلالة.

وقد قدم مسدّر فريد مسعودي مفهوماً مشابهاً عن القطعي والظني، كما نقله فقيه الدين عبد القادر، حيث انتقد حسين محمد هذا المفهوم لأنه لا يتوافق مع التعريف الأصلي الذي حدده علم أصول الفقه لمفهومي القطعي والظني. وفي هذا الشأن، يتفق الكاتب مع رأي حسين محمد. فإن ما طرحه عبد المستقيم ومسدّر فريد هو من قبيل الكليات والجزئيات، وليس من قبيل القطعي والظني، لأن الحقيقة أن القطعي والظني يتعلقان بوضوح أو غموض المعنى في النص.²⁵⁸

وفيما يتعلق بتقسيم الميراث، وكما أوضحنا سابقاً، فإن الله سبحانه وتعالى قد بين حكم تقسيم الميراث بتفصيل في القرآن الكريم. ولذلك، يرى الكاتب أنه من غير المعقول أن يقال إن

²⁵⁷ Yusuf al-Qardhawi, *Membumikan Syariat Islam Translated by Muhammad Zakki & Yasir Tajid* (Dunia Ilmu, 1417), 261–62.

²⁵⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender* (IRCiSoD, 2023), 145.

المقصود من هذه الآية ليس ما هو مكتوب فيها، بل مقصد آخر مختلف. لأنه، إذا شرح شخص ما شيئاً بتفصيل، فبالتأكيد هدفه أن يفهم السامع المعنى كما شُرح، لا أن يبحث عن معنى خفي وراء الشرح المفصل.

وبالتالي، يرى الكاتب أن جانب "يحترم النصوص"، الذي يدعى أنه ميزة في التفسير المقاصدي، ينبغي التشكيك فيه، على الأقل في حالة تقسيم الميراث بين الذكر والأنثى. بل إن التفسير في هذه الحالة يتجاهل النص التفصيلي باسم العدالة التي تُعد من المقاصد.

أما في تفسير أصل خلق الإنسان، فيُشتبه أن عبد المستقيم قد أخطأ في فهم كلمة "نفس" على أنها مؤنث من الناحية الجسدية. في حين أن ليس كل كلمة تُصنّف مؤنثاً في اللغة العربية تعني أنها أنثى. فهناك الكثير من الكلمات في العربية تُعد مؤنثة لكنها لا تُفهم على أنها أنثوية. كما ذهب إلى ذلك رأي القرضاوي شهاب، الذي ردّ على هذا الفهم وقال إن الخطأ في التفسير يرجع إلى عدم معرفة المفسر بمفهوم "المؤنث المجازي"، أي الكلمة التي تُعامل كمؤنث دون أن يكون فيها علامة تأنيث، مثل كلمة "شمس". كما أن كلمة "زوج" يمكن أن تُطلق على الذكر والأنثى، كما أن زوجات النبي أيضاً يُسمّين "أزواج الرسول".²⁵⁹ لذلك، فإن القول إن "النفس" هي حواء هو خطأ لغوي، ولا يتفق مع شرح النبي ﷺ.

٢,٣. الاعتماد كثيراً على الجانب التاريخي

في تفسير الآيات المذكورة أعلاه، يميل عبد المستقيم إلى الرجوع إلى الجانب التاريخي في التفسير. ويرى الكاتب أن الجانب التاريخي يُعد جانباً مهماً يمكن أن يساعدنا في فهم النص لأنه يُقربنا من فهم السياق الذي نزل فيه النص. ويبدو أن هذه النظرية قريبة جداً من مفهوم أسباب النزول. لكن ثمة فرق بينهما؛ فأسباب النزول هي السبب الذي أدى إلى نزول الآية، وغالباً ما تكون في صورة إجابة على مسألة معينة. أما السياق التاريخي، فهو الحالة الاجتماعية للمجتمع العربي التي أحاطت بالآية، سواء من حيث اللغة أو الثقافة أو العادات. وقد أكد على أهمية فهم

²⁵⁹ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Quran* (Lentera Hati, 2025), 153–54.

هذا الجانب الثقافي مفكرون معاصرون مثل فضل الرحمن ونصر حامد أبو زيد. حيث قال إن القرآن يمثل علاقة تواصل بين المرسل والمتلقي من خلال رموز أو نظام لغوي. ولكن بما أن "المرسل" في سياق القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدراسة النص القرآني هو الواقع والثقافة. وإن اعتبار الثقافة والواقع كنقطة بداية للدراسة، يعني بدء الدراسة من الوقائع التجريبية.²⁶⁰

لكن، كما نرى، فإن الجانب التاريخي - والذي يُعتبر بمثابة وقائع تجريبية - يُقدّم أحياناً على مضمون النص ذاته. ثم بناءً على افتراض أن تفسيراً معيناً لم يعد ملائماً لواقع مجتمع معين. كما في حالة الميراث، حيث إن النص قد بين بوضوح وصراحة بل وذكر ما يريده بتفصيل رياضي، كما شرح أعلاه، لكن استناداً إلى "الوقائع التاريخية"، يُنكر هذا التصريح الصريح والواضح. مما يعطي انطباعاً بأن القرآن غير قادر على إيصال ما يريده. وهذا الأمر يُعارضه التقليديون بشدة.

لكن للأسف، يبدو أن عبد المستقيم يُقحم الثقافة والواقع الاجتماعي للمجتمع العربي لدعم تفسيره لمسألة التعدد. فادعائه أن "المجتمع العربي في ذلك الوقت لم يكن قادراً على ترك ممارسة التعدد، لذا فإن القرآن لم يفعل أكثر من دفعهم إلى التقدم قدر استطاعتهم" يحتاج إلى مراجعة. لأنه لا توجد آية أو حديث أو قصة أخرى تشير إلى ذلك. بل نجد على العكس، أنه عندما واجه القرآن تقاليد وعادات راسخة بعمق في المجتمع، وكان الهدف هو إلغاؤها، فإنه استخدم طريقة تدريجية، لا التحريم الفوري. كما في حالة الخمر، فقد بدأ تحريمه بالإشارة إلى أن ضرره أكبر من نفعه، كما في البقرة (٢): ٢١٩. ثم جاء النهي عن الصلاة في حالة السكر، النساء (٤): ٤٣، ثم نزلت المائدة (٥): ٩٠، التي حرّمت الخمر بشكل كامل. وكما نعلم، فإن الخمر كانت عادة منتشرة في كل الحضارة العربية آنذاك، وكذلك في خارج الجزيرة مثل روما وفارس.

²⁶⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *TEKSTUALITAS AL-QUR'AN: Kritik Tajam Terhadap Ulumul Qur'an* (IRCiSoD, 2016), 19.

فلو كان القرآن يريد فعلاً إلغاء ممارسة التعدد، ولو أن الصحابة وجدوا صعوبة في تركها، لكان القرآن سيلغيها أيضاً بشكل تدريجي كما في حالة الخمر. لكنه، بدلاً من إلغائها، جاء لينظمها ويحد منها، مما يدل على أن القرآن يقر هذه الممارسة ما دامت شروطها محترمة.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن استكشاف الثقافة والظروف الاجتماعية التي نزل فيها القرآن قد أتاح أيضاً فهماً لا يقل أهمية. فمن خلال ممارسة التعدد، يتضح مدى اهتمام القرآن بحقوق اليتامى وحماية الأرمال.

كما وجدت مؤشرات على وجود تناقض في التعامل مع التاريخ وأحاديث النبي ﷺ. فعندما يتحدث عن الحجاب، فإن عبد المستقيم يدعو إلى اتباع تعليمات ستر العورة كما علمها النبي محمد، ويرفض الآراء التي تبدو متساهلة بشأن الحجاب. لكن في حالات أخرى، يرفض عبد المستقيم الأحاديث ويقدم السياق الاجتماعي عليها.

يرى الكاتب، مهما كانت أهمية البعد التاريخي في توسيع الفهم حول آية معينة، أنه لا بد من وجود ضوابط واضحة لتحديد متى يجب استخدام الدراسة التاريخية. هل فقط عندما نواجه نصاً يصعب فهمه بسبب غموض معناه، مما يستدعي الرجوع إلى التاريخ لتوضيح المعنى الغامض؟ أم أن الدراسة التاريخية تُستخدم حتى لو كان المعنى واضحاً؟. فإن كان الجواب هو الثاني – أي أن الدراسة التاريخية تُستخدم حتى مع وضوح المعنى النصي – فإن هذا يفتح الباب لتفسيرات واسعة جداً، بل قد يؤدي إلى طمس المعنى الظاهر للآية. لأن المعنى الواضح قد يُعاد بناؤه وفقاً لسرد تاريخي لا يمكن الاعتماد عليه دوماً. فغالباً ما لا يقدم التاريخ يقيناً، بل يُركّب من شذرات معلومات افتراضية أو غير موثوقة بالكامل. ونتيجة لذلك، قد تتراجع سلطة النص أمام ذاتية المفسر الذي يعتمد بشكل مفرط على البناء التاريخي. لذلك، من الضروري وضع حدود واضحة لمتى يُعد الاقتراب التاريخي ضرورياً. ويرى الكاتب أنه من الأفضل اعتباره أداة مساعدة – لا منهجاً أساسياً – أي أن يُستخدم فقط عندما يتطلب معنى الآية توضيحاً إضافياً.

٢,٤. القراءة الاعتذارية (Apologetic)

إذا تأملنا في كتابات عبد المستقيم، ونظرنا في منتجات تفسيره، يمكننا أن نلاحظ وجود نفس نسوي في فكره. وكما أن التفسير الذي يقوم به النسويون يعدّ بحسب جاسر عودة، من التفسير الاعتذاري، فإن تفسير عبد المستقيم باستخدامه منهج التفسير المقاصدي كذلك يُشير إلى أنه تفسير اعتذاري. ويتضح ذلك من خلال تجاهله لتفصيلات الآيات وكذلك تجاهله لأحاديث النبي ﷺ التي أُجمع على أنها حجة. بل إنه يذهب إلى القول بأن ليس كل أقوال وأفعال النبي ﷺ تُعدّ حجة. ويرى الكاتب أن هذه خطوة أولى يتخذها عبد المستقيم لتبرير آرائه من خلال التركيز على جوانب أخرى، كالبعد التاريخي مثلاً.

ويرى الكاتب نفسه أن وصف المفسرين السابقين بأنهم مفسرون ذكوريون، كما قال عبد المستقيم وبعض النسويين، هو وصف مبالغ فيه. وذلك لأن غالبية تفسيراتهم مبنية على القرآن والحديث، كما بيّنا أعلاه. وأما الحكم التي ذكروها في تفاسيرهم، فإن الكاتب يرى أنها قد تتأثر فعلاً بالنظام الاجتماعي الذكوري السائد، كما في الحكمة التي ذكرها الفخر الرازي في تقسيم الميراث. لكن اعتبار التفسير القائم على ألفاظ مفصلة وحديث صحيح بأنه تفسير يدافع عن مصالح الرجال فقط، فهو بمثابة اتهام للقرآن والحديث. لأن الكاتب يرى أنه حتى من دون وجود المفسرين السابقين، فإن أي قارئ لآيات الميراث، وأي قارئ لصحيح مسلم في شأن خلق آدم وحواء، سيفهمها بنفس الفهم الذي فهمه المفسرون السابقون، إلا من تأثر بأيديولوجية معينة، فإنه سيرفض النصوص إن لم تتوافق مع أيديولوجيته. وعند نقد الآيات ذات البعد الجندري، نجد أن عبد المستقيم والنسويين يميلون إلى الاحتماء بمقولة أن تعاليم الإسلام تأثرت بالنظام الذكوري، وهو بناء اجتماعي ساد المجتمع العربي في ذلك الوقت. والذكورية هي نظام اجتماعي يجعل من الرجل المتحكم والمقرر في مجريات الحياة. وفي هذا النظام، يُنظر إلى الرجل كقائد ومُربٍّ وراعٍ ومُعيل، وهو صاحب

القرار في كل شيء. أما المرأة، فيُنظر إليها كمخلوق تابع، بل كأنها شيء يُستمتع به ويُنتفع منه، مثل المتاع والمتعة.²⁶¹

وبحجة الذكورية، يرفض عبد المستقيم التفسيرات الكلاسيكية التي لا تتوافق مع أيديولوجية النسوية، وهي المساواة بين الجنسين. بل إن أحاديث النبي ﷺ لم تسلم من هذا الرفض، كحديث خلق حواء من ضلع آدم.

ويظهر هذا الموقف الاعتدالي أيضاً في فهمه للتاريخ، كما بين سابقاً، حيث يُدخل عناصر إضافية في السرد التاريخي، مع أن صحتها مشكوك فيها، وذلك من أجل توليد معنى جديد يتماشى مع المقاصد التي يسعى إليها.

٢,٥. التشبه بالهرمينوطيقا

كما ذكر عبد المستقيم أن التفسير المقاصدي أكثر قبولاً لدى التيار التقليدي مقارنة بالهرمينوطيقا، فإن هذا الادعاء يحتاج إلى إعادة نظر. وذلك لأن رفض لهرمينوطيقا لا يرجع فقط إلى كونه ينبثق من الثقافة المسيحية، ولا فقط لأنه يميل إلى مساواة القرآن بالنصوص الأخرى من حيث البنية الوجودية (الأنطولوجية)، بل إن السبب الجوهرى وراء رفضه من قبل ما يُعرف بالتيار التقليدي هو طبيعة النسبية التي تنتج عن الهرمينوطيقا.²⁶² أما السبب الأول، فيرى الكاتب أنه لا يزال بالإمكان التفاوض بشأنه، إذ طالما أن أمراً ما يحتوي على منفعة ولا يتعارض مع الشريعة، فلا بأس في تبنيه حتى وإن كان مصدره من ديانة أخرى. إذ لا يخفى أن الفلسفة كذلك قد أدخلها المسلمون من الحضارة اليونانية، التي لم تكن جزءاً من الدين الإسلامي، بل ليست من الديانات السماوية أصلاً. ومع ذلك فقد تبناها المسلمون، وبرز من خلالها فلاسفة عظام كابن رشد والإمام الغزالي.

²⁶¹ K. H. Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai* (IRCISOD, 2020), 15.

²⁶² Adian Husaini and Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an* (Gema Insani, 2008), 17.

لكن يبدو أن المقصود ليس مجرد انتماء التأويل إلى التراث المسيحي، بل إن السبب الأول يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسبب الثاني. فإن التأويل رُفِضَ لأن التأويل في التقاليد المسيحية نشأ لحل الإشكالات المعقدة التي تواجه نصوص العهد القديم والعهد الجديد، وقد جاء التأويل ليبرّر تلك النصوص.²⁶³

بحسب ما ذكره البابا بنديكت السادس عشر، كما نقله دانيال بايس في كتاب عديان حسيني وعبد الرحمن البغدادي، فإن الله في الديانة اليهودية والمسيحية يعمل من خلال مخلوقاته. ولذلك، فإن كلمات الكتاب المقدس (البيبل) ليست فقط كلمات الله، بل هي أيضاً كلمات إشعياء، وكلمات مرقس. فالخالق يُلهم مخلوقاته

ليُعبّروا عن كلماته.²⁶⁴ إن الهرمينوطيقا في الأصل استخدمت لمناقشة مدى أصالة الكتاب المقدس، وذلك لأن نصوص البيبل كانت تُعدّ مشكوكاً فيها، ومن ثمّ فإن تفسيرها كان موضع إشكال أيضاً.²⁶⁵

يمكن تطبيق الهرمينوطيقا لفهم البيبل لأنه يُعدّ نصّاً بشرياً، كما أوضح البابا بنديكت. أما القرآن، فهو يختلف تماماً، لأنه نزل على النبي محمد ﷺ عن طريق جبريل عليه السلام، لفظاً ومعنى. فما دمنّا نؤمن بهذه الحقيقة، فلا حاجة لأي منهج أو طريقة لاختبار مدى أصالته.

وللهرمينوطيقا فروع كثيرة، لكن له أصل لغوي واحد، كما جاء في كتب التأويل مثل كتاب ريتشارد بالمر، حيث إن الكلمة "hermeneutics" في أصلها مأخوذة من الكلمة اليونانية "hermeneuein"، والتي تعني "يفسر".²⁶⁶ فإن اقتصر المعنى على ذلك، لظهر لنا أن التأويل يشبه علم التفسير الذي نعرفه. لكن إذا نظرنا إلى التأويل كمصطلح وغاية، فسرى الفرق واضحاً.

²⁶³ كالو، القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ص 62.

²⁶⁴ Husaini and al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, 10.

²⁶⁵ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 174.

²⁶⁶ Palmer, *Hermeneutika*, 14.

يُوضَح ريتشارد بالمر أن هناك ستة تعريفات حديثة للهرمنيوطيقا، وهي: أولاً: باعتبارها نظرية لتفسير الكتاب المقدس، ثانياً: كمنهجية فيلولوجية، ثالثاً: كعلم لفهم اللغة، رابعاً: كأساس منهجي لعلوم الإنسان (*Geisteswissenschaften*)، خامساً: كفهم وجودي وفينومينولوجي للوجود، سادساً: كنظام للتأويل يستخدمه الإنسان للوصول إلى المعاني الكامنة وراء الأساطير والرموز.

ومن الملاحظ أن هناك بعض أوجه الشبه بين التعريف الخامس للهرمنيوطيقا وبين التفسير المقاصدي. فالهرمنيوطيقا بوصفها فينومينولوجيا وجودية موجّهة بوضوح إلى المفهوم الذي طوّره هايدغر وغادامر، حيث ترتبط عملية الفهم بوجود الإنسان وتجاربه وتفاعله مع النص، وهو ما يُعد قريباً من روح التفسير المقاصدي الذي يربط بين النص وسياق الواقع الإنساني المتغير.

في كتابه "الحقيقة والمنهج" (*Wahrheit und Methode*) يشرح هانس جورج غادامر مفهوم الهرمنيوطيقا الفلسفية، والتي تُعدّ من الأسس النظرية لفهم النصوص. يرى غادامر أن الفهم لا يتم إلا من خلال ما يُسمى اندماج الأفقين (*fusion of horizon*)، أي التقاء أفق الماضي الذي ينتمي إليه النص مع أفق الحاضر الذي ينتمي إليه المفسر.²⁶⁷ أما الوسيط الذي يسمح بحدوث هذا الاندماج فهو اللغة.²⁶⁸

ينتج عن هذا الاندماج عنصر ثالث، وهو التطبيق. فالفهم، حسب غادامر، لا يقتصر على استيعاب مضمون النص فقط، بل يشمل أيضاً عملية تطبيقه على الوضع الزمني والواقعي الذي يعيشه القارئ أو المفسر. ولهذا، فالهرمنيوطيقا ليست مجرد فهم أو تفسير للنص، بل هي عملية شاملة تتضمن الفهم والتفسير والتطبيق في عملية واحدة.²⁶⁹

²⁶⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methode Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall*, 2nd ed. (Continuum, 2004), 305.

²⁶⁸ Palmer, *Hermeneutika*, 239.

²⁶⁹ Gadamer, *Truth and Methode Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall*, 306–7.

يرى غادامر أن النصوص لا تُفهم على حقيقتها إلا إذا قرئت قراءة جديدة تأخذ بعين الاعتبار السياق وحالة الراهنة. ومن هنا، تتمثل المهمة الأساسية للهرمنيوطيقا التاريخية في تحقيق التوازن بين ثبات دلالة النص وتغير الظروف التاريخية التي يُفهم فيها. فالتفسير ليس تكراراً لما قيل سابقاً، بل هو كشفٌ عن المعنى بطريقة جديدة تتناسب مع الواقع الذي يدور فيه الحوار بين القارئ والنص.²⁷⁰

ويؤكد غادامر أن كل عصر لا بد أن يفهم التراث الموروث بلغته وسياقه، لأن هذا التراث ليس شيئاً جامداً، بل هو حيٌّ ومتجدد. إن المعنى الحقيقي للنص لا يرتبط بظروف الكاتب الأصلي أو جمهور زمانه، بل يتحدد من خلال الوضع التاريخي للقارئ. ولذلك، فالفهم ليس عملية إعادة إنتاج، بل هو عملية إنتاج جديدة للمعنى ناتجة عن تفاعل القارئ مع النص.²⁷¹

هذه الرؤية تختلف بطبيعة الحال عن طريقة التفسير التي سادت عند كثير من العلماء القدامى، حيث ركزوا على البحث عن "مراد الله" من النص، أي المعنى المقصود من قبل الشارع. فالمفسر في هذا السياق مُلزم بمحاولة فهم ما يريده النص قدر الإمكان، لا أن يُنتج معنى جديداً خارج ما يُفهم من ظاهر النص.

مع ذلك، يمكننا أن نلاحظ تقاطعاً واضحاً بين الهرمنيوطيقا عند غادامر والتفسير المقاصدي كما يقدمه عبد المستقيم. يتجلى هذا التقاطع في تركيز عبد المستقيم على أهمية السياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي الذي نزلت فيه الآيات، وكذلك على متطلبات الواقع المعاصر الذي يعيش فيه المفسر. ويؤكد عبد المستقيم أن التفسير المقاصدي هو وسيلة لإقامة حوار بين النص الثابت والواقع المتغير باستمرار.

وفي هذا الإطار، لا يُطلب من المفسر في التفسير المقاصدي أن يكتفي بفهم المعنى الظاهر للنص، بل عليه أن يُنتج معنى جديداً منسجماً مع مقاصد الشريعة، مثل العدل والرحمة والمصلحة،

²⁷⁰ Gadamer, *Truth and Methode* Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 307.

²⁷¹ المرجع السابق، ص 296.

بحيث يمكن تطبيقه في السياق المعاصر. وهذا ما يجعل التفسير المقاصدي، كما يطرحه عبد المستقيم، قريباً من روح الهرمنيوطيقا الفلسفية، من حيث كونه فهماً حوارياً، تاريخياً، وتطبيقياً.

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك ما فعله عبد المستقيم في تفسيره لآيات المواريث، حيث استطاع دمج أفق النص الشرعي مع أفق الواقع الاجتماعي، ليصل إلى نتيجة مفادها أن المقصد الأساس من تشريع المواريث هو تحقيق العدالة. وبما أن مفهوم العدالة قد يأخذ أشكالاً جديدة في العصر الحديث، وخاصة في ظل تغير دور المرأة ومكانتها، فإن تحقيق هذا المقصد قد يتطلب اجتهاداً جديداً في كيفية توزيع التركة، دون التقيّد الحرفي بالشكل القديم، وذلك من أجل تحقيق ذات المقصد الشرعي في ظل سياق مختلف.

كما بين الكاتب في الصفحات السابقة، فإن التفسير المقاصدي، على الرغم من ادعاء كونه منهجاً وسطياً، إلا أنه في الواقع لا يخلو من عدة إشكالات كغيره من أنواع التفسير التي ظهرت في العصر الحديث. من أبرزها إشكالية الذاتية في تحديد مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة، والتي تُعدّ الأساس الذي يقوم عليه هذا المنهج. وتبرز هذه الذاتية كذلك عند محاولة تحديد مقصد كل آية على حدة. كما تظهر مشكلة أخرى عند ما يبدو أن التفسير المقاصدي يُهمل النصوص الواضحة والمفصلة، ويتحول إلى الاعتماد على السياق الذي ما زال يُعدّ ظنيّاً. كذلك، فإن الأيديولوجيا التي يحملها المفسر تؤثر كثيراً على الوجهة التي سيتخذها في تحديد المقاصد، مما ينعكس بدوره على نتائج فهمه للنصوص.

كما أوضح محمد المراكبي، فإن الحداثة قد أثرت بشكل كبير على دراسة المقاصد، وأدخلت عليها نوعاً من السيولة، بحيث يمكن للمقاصد أن تُنتج أحكاماً تقترب من الحداثة أو تبتعد عنها، وذلك بحسب فكر وميول ومكان وزمان كل فقيه أو مفكر.²⁷² وينطبق الأمر ذاته على التفسير المقاصدي. ويرى الكاتب أنه من السابق لأوانه القول بأن التفسير المقاصدي قادر على أن

²⁷² المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل"، 9، 25.

يكون بديلاً وسطياً يوحد بين الطرفين. والواقع أنه، في بعض الحالات، يقع في الإشكالات نفسها التي يعيها الطرف الأول على الطرف الثاني، مثل تعطيل سلطة النصوص ونسبية التفسير.

ولذلك، وفيما يتعلق بالآيات المرتبطة بالجندر، يرى الكاتب أن التفسير المقاصدي لن يكون إلا أقرب إلى التيار التفكيكي الذي يتجاوز ظاهر النص. ويعتقد الكاتب أن غياب منهجية قطعية في تحديد المقاصد يؤدي إلى أن تُستعمل المقاصد لتدعيم وتبرير مختلف الآراء، بحيث تُصبح كل وجهة نظر قابلة لأن تُبرر باسم المقاصد، وتُصبح الآراء المتناقضة كلها صحيحة أو خاطئة، بحسب من يستخدمها. وينتهي الأمر إلى بقاء الخلاف دون اتفاق.

وتكمن الإشكالية ليس فقط في اختلافهم في تحديد مقصد الآية، بل حتى حين يتفقون على مقصد الآية، فإن نتائجهم قد تكون متعارضة، كما تم توضيحه سابقاً. مما يجعل المقاصد أداة تُستخدم لتدعيم آراء موجودة سلفاً، أو تحيزات مسبقة لدى المفسر. وفي هذا السياق، يقول المراكبي: "وبهذا تحولت (المقاصد) من أداة لمعرفة الحكم إلى وسيلة لإضفاء المشروعية على آراء وأفكار مسبقة ناتجة عن الواقع الذي يعيشه المفكر أو الفقيه بسبب قدرتها الكبيرة على ملائمة شتى المواقف وإمكان تقصيد مختلف الآراء".²⁷³

ومن جانب آخر، يرى الكاتب أن هناك تشابهاً كبيراً بين التفسير المقاصدي والهرمينوطيقا من حيث التطبيق، مثل النسبية في التفسير، والذاتية، ووضع المفسر في موضع الفاعل الأول في عملية التفسير. وهذا ما يختلف تماماً مع معنى "التفسير" في التقليد الإسلامي، الذي يقوم على محاولة فهم "مراد الله" حسب طاقة الإنسان. وعلى هذا الأساس، يرى الكاتب أن التفسير المقاصدي ليس إلا شكلاً آخر من الهرمينوطيقا.

²⁷³ محمد المراكبي، الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟، ص 25.

٢,٦. القرآن صالح لكل زمان ومكان

يرى الكاتب أن أكبر إشكالية تواجه كلا التيارين، التيار النصي والتيار التفكيكي الليبرالي، والتي تُعدّ عائقاً رئيسياً أمام إيجاد طريق وسط أو جسر يصل بين وجهتي النظر، تكمن في اختلاف فهمهم لعبارة "القرآن صالح لكل زمان ومكان". فالفريق النصي - والذي يُطلق عليه أيضاً اسم التيار الأصولي أو الأرثوذكسي - يفهم هذه العبارة على أن التعاليم والأحكام التي وردت في القرآن قابلة للتطبيق في جميع أحوال البشر منذ نزوله وحتى يوم القيامة. وقد أوضح الشيخ ابن عثيمين أن المقصود من هذه العبارة أن تطبيق الشريعة الإسلامية لا يمنع تحقيق المصلحة، بل هو مصدرها الحقيقي. ولذلك استعملت كلمة "صالح" وليس "خاضع". وقد انتقد ابن عثيمين الرؤية التي تفسر هذه العبارة بقولهم: "القرآن خاضع لكل زمان ومكان"، حيث يرى أن أصحاب هذا الفهم يميزون - بحجة أن القرآن لا يواكب متطلبات العصر - ما حرّمه القرآن بوضوح، كالتعامل بالربا، فيجعلون القرآن تابِعاً لا متبوعاً.²⁷⁴ وفي السياق ذاته، يرى فهد الرومي أن معنى العبارة هو أن القرآن سيظل دائماً الصلاحية والملاءمة، وأن مرور الزمن وتغير الأحوال لا يمكن أن يُبطل شيئاً مما جاء به القرآن.²⁷⁵

أما عبد المستقيم، فلديه وجهة نظر مختلفة عما ذكر أعلاه؛ إذ يرى أن المقصود بعبارة "صالح لكل زمان ومكان" هو أن القرآن يجب أن يُعاد سياقه باستمرار، وذلك من خلال استخراج المبادئ والقيم الكونية التي يحملها، حتى تظل معانيه متسقة مع متغيرات العصر. فالقرآن لم يُنزل لأهل زمن النبي فقط، بل هو موجه أيضاً للناس في كل زمان ومكان، بما في ذلك الأوقات

²⁷⁴ محمد بن صالح العثيمين، تفسير القرآن الكريم «سورة الأحزاب» (مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، 1436)،

ص 297.

²⁷⁵ الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ج 2، ص 550.

القادمة.²⁷⁶ وبناء على هذه الخصوصية في طبيعة القرآن، فإن المفسر مُطالب بتحديد فهم الدين في مواجهة التغيرات المستمرة، وذلك عبر ممارسة الاجتهاد بأسلوب خلاق ومبدع.²⁷⁷

من هنا يمكننا أن نرى الفجوة القائمة في فهم شعار "صالح لكل زمان ومكان". فرغم أن الطرفين ينطلقان من افتراض مشترك، وهو أن القرآن لم يُترَلْ لقوم معينين فقط، بل أنزل لكافة البشر في كل زمان ومكان، إلا أن النتائج التي توصل إليها كل طرف تختلف اختلافاً كبيراً. فالفريق الأول يرى أن تعاليم القرآن يجب أن تُطبَّق كما كانت تُطبَّق في عهد النبي، لأنها صالحة في كل وقت ومكان دون الحاجة إلى تغيير. بينما يرى الفريق الآخر عكس ذلك تماماً، حيث يعتقد أن القرآن بحاجة دائمة إلى إعادة التفسير والتأويل، لأن معانيه قابلة للتفعيل في كل عصر بحسب متطلباته، ومن هنا فإن مهمة المفسر هي البحث عن المعنى الذي يناسب حاجات العصر الراهن. ولتحقيق ذلك، فإن القاعدة المنهجية التي يعتمد عليها هذا الاتجاه هي: "العبرة بمقاصد الشريعة".

إذا قيل إن "العبرة بمقاصد الشريعة"، فإن الإشكالية تكمن في: من الذي يحدّد هذه المقاصد؟ وكيف تتم عملية استخراجها؟ يرى الكاتب أن هذا الأمر قد يؤدي إلى التباس منهجي، لأن تحديد مقاصد آية معينة لا توجد له طريقة واضحة ومحددة، فهل نعتمد في ذلك على عموم اللفظ، أم على خصوص السبب، أم على جوانب أخرى يمكن أن ترشدنا إلى تلك المقاصد؟ ما دامت لا توجد ضوابط منهجية دقيقة – خاصة في التفسير المقاصدي عند عبد المستقيم – فإن المفسر سيكون قادراً على الانتقال بسهولة من عموم اللفظ إلى خصوص السبب، بحسب المعنى الذي يرغب في الوصول إليه، والذي يراه هو "مقصداً".

إذا نظرنا إلى رأي جمهور العلماء الذين يرون أن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإننا سنجد أن الآيات مثل قوله تعالى في سورة البقرة (2) الآية 217: "ولا يزالون يقاتلونكم

²⁷⁶ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 54.

²⁷⁷ Abdul Mustaqim, "‘Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam’ (Pidato Pengukuhan Guru Besar Dalam Bidang Ulumul Qur’an Disampaikan Di Hadapan Rapat Senat Terbuka Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta, 2019)," 2019, 9, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/>.

حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا". لا يقتصر معناها على كفار قريش فحسب، بل يشمل جميع الكفار أينما كانوا.²⁷⁸ وينطبق هذا المعنى أيضاً على سائر آيات القرآن، ما لم يرد دليل قوي وصریح يدل على أن الآية مختصة بقوم معين دون غيرهم.

في التفاسير المعاصرة، ولا سيما عند تناول الآيات التي يعتمد عليها التيار النسوي مثل الآيات تعدد الزوجات والميراث، كثيراً ما يُقال إن هذه الآيات كانت صالحة فقط للزمان والمكان الذي نزل فيه القرآن. وكما سبقت الإشارة أعلاه، فإن عبد المستقيم يرى أن الأحكام مثل تعدد الزوجات والميراث إنما كانت حلولاً لمعالجة مشكلات واقعية في زمن النبي، أما في عصرنا الحالي، فهذه الأحكام لم تُعد مناسبة، لأنها لا تنسجم مع قيمة العدل، وهي من المقاصد الأساسية التي يسعى القرآن لتحقيقها. ولا شك أن إباحة التعدد لا تُقبل عند التيارات النسوية، لأنها تتعارض مع مفهومي المساواة والعدالة في أيديولوجيتهم، ومن ثم لا يُستغرب أن يعتبروا أن هذا الحكم كان موجهاً لفئة معينة فقط. غير أن هذا الرأي يصعب قبوله عند غالبية العلماء الذين يستندون إلى قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، إذ إنهم يرون أن الآية لا تُقيّد بزمن معين إلا إذا يوجد الدليل يدل على تخصيصها بقوم أو سياق محدد.²⁷⁹

يرى الكاتب نفس الرأي الذي عبّر عنه صلاح الخالدي، حيث قال: "إذا حصرنا النص في فئة معينة وفي فترة زمنية محددة، فإننا بذلك نمنعه من تحقيق هدفه، ونحوّله إلى نص ذابل ميت، لا يحمل إلا عبارات فارغة تتحدث عن ماضٍ قد انقضى وأممٍ خلت". فمثل هذا الفهم للنص يُفرّغ القرآن من محتواه، ويجعل منه شبيهاً بكتب التاريخ التي لا تتجاوز كونها حكايات عن أقوام قد مضوا.²⁸⁰ ومن جهة أخرى، يرى عبد المستقيم أن نصوص القرآن ستفقد حياتها ما لم تُقرأ من

²⁷⁸ صلاح عبد الفتاح الخالدي، مفاتيح للتعامل مع القرآن (دار القلم، 1424)، ص 120.

²⁷⁹ المرجع السابق، ص 117.

²⁸⁰ خالدي، مفاتيح للتعامل مع القرآن، ص 118.

زاوية المقاصد - التي قد لا يصرح بها النص أحياناً (المسكوت عنه) - لأن النص القرآني دائماً ما يتشكّل داخل فضاءات وسياقات معيّنة.²⁸¹

وفي موضع آخر، يذكر عبد المستقيم أنه من أجل الحفاظ على سلطة النص، فإنه لا يمكن إباحة لحم الخنزير لأن النص قد صرّح بتحريمه بوضوح، فلا يجوز بناءً على المقاصد أن نُحلّ ما حرّمه النص صراحة. وبمعنى آخر، فإن عبد المستقيم في مسألة تحريم لحم الخنزير يتمسك بقاعدة "العبرة بعموم اللفظ"، دون أن يسعى للبحث في سبب التحريم، ويرى الكاتب أن هذا يرجع إلى أن تحريم لحم الخنزير لا يتعارض مع أي أيديولوجيا معاصرة، ولهذا يُنظر إليه على أنه حكم لا يزال صالحاً ومقبولاً. لقد كشفت التطورات التكنولوجية أن لحم الخنزير يحتوي على دودة شريطية، فهل إذا توصلت المعرفة الحديثة إلى طريقة تقضي على هذه الدودة، يصبح من الجائز أكله؟ يعترف الكاتب بأن هذا الرأي متطرّف، خاصةً في ظل عدم وجود أي عالم يُجيز ذلك. لكن ما يريد الكاتب الإشارة إليه هو أن في التفسير المقاصدي مساحة من الحرية تتيح للمفسر الانتقال من عموم اللفظ إلى خصوص السبب أو العكس، وذلك حسب المقصد الذي يسعى المفسر إلى تحقيقه.

قال ابن عاشور إن إهمال أسباب النزول يعرّض فهم القرآن للخطأ، وكذلك إطلاق العنان لها دون ضوابط يؤدي إلى نتائج غير منضبطة.²⁸² وفيما يتعلق بأسباب النزول، فإن ما ذكره عبد المستقيم - في نظر الكاتب - لا يُعد من قبيل أسباب النزول، لأنه لا توجد رواية صحيحة تثبت أن التمييز في الميراث بين الذكر والأنثى: "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ"، نزل فقط من أجل جعل المرأة ترث بعد أن كانت لا ترث. بل حتى لو افترضنا أن الآية الحادية عشرة من سورة النساء نزلت لتحقيق هذا الغرض، فإن النص القرآني في سورة نفسها قد بيّن المقصود بوضوح، حيث قال الله تعالى: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا". النساء (4): الآية 7. وأما الآية الحادية عشرة، فهي تفصيل

²⁸¹ Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi*, 8.

²⁸² ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، ج1، ص46.

لما ورد في الآية السابعة، إذ تُبين كيفية تقسيم الميراث بين الذكور والإناث، كما ذهب إلى ذلك جمهور المفسرين.

وقد قال الإمام الواحدي، كما نقله عنه ابن عاشور في تفسيره، إنه لا يجوز نسبة سبب نزول لآية معينة إلا إذا ثبت ذلك برواية عن شاهد عيان حضر الواقعة.²⁸³ أما الآية الحادية عشرة من سورة النساء، فيذكر ابن عاشور أنها نزلت في جواب سؤال جابر بن عبد الله، كما رواه الإمام البخاري: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: عَادَنِي النَّبِيُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ فِي بَنِي سَلَمَةَ مَاشِيَيْنِ، فَوَجَدَنِي النَّبِيُّ ﷺ لَا أَعْقِلُ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ مِنْهُ ثُمَّ رَشَّ عَلَيَّ فَأَفَقْتُ، فَقُلْتُ: مَا تَأْمُرُنِي أَنْ أَصْنَعَ فِي مَالِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَزَلْتُ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾.²⁸⁴ إلى جانب الحديث المذكور أعلاه، ورد أيضاً حديث آخر رواه الترمذي عن جابر بن عبد الله: جَاءَتْ امْرَأَةٌ سَعْدَ بْنَ الرَّبِيعِ بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ، قُتِلَ أَبُوهُمَا مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ شَهِيداً، وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَالَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالاً وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ، قَالَ: يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ، فَزَلْتُ: آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَمَّهُمَا، فَقَالَ: أَعْطِ ابْنَتِي سَعْدِ الثَّلَاثِينَ، وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثَّمَنَ، وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ.²⁸⁵

على الرغم من أن هذه الآية نزلت جواباً عن سؤال جابر بن عبد الله وزوجة سعد، إلا أنه لا يوجد من العلماء من قال إن هذه الآية تختص بهذين الشخصين فقط، بل هي عامة تشمل جميع الناس، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فإذا كانت أسباب النزول التي ثبتت صحتها من خلال الأحاديث النبوية لا تُعد مبرراً لتقييد دلالة الآية بفئة أو أشخاص معينين، فإن

²⁸³ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص47.

²⁸⁴ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، كتاب التفسير، سورة النساء، حديث: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟ (بيروت: دارعطاء العلم، 1437)، ج4، ص59، رقم حديث: 4577.

²⁸⁵ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي، سنن الترمذي باب ما جاء في ميراث البنات (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395)، ج4، ص414، رقم حديث: 2092، وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

الجانِب التاريخي الذي يحاول الكشف عن أوضاع المجتمع العربي في ذلك الزمن، لا يمكن أن يُتخذ كذلك ذريعة لحصر دلالة الآية في قوم معينين فقط، كما يرى الكاتب.

لا شك أن المخاطبين الأوائل بالقرآن كانوا من العرب، بل إن الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن بلغة العرب لتكون وسيلة في إيصال مقاصده ومعانيه. غير أن من إعجاز القرآن أنه نزل في بيئة قوم مخصوصين، ومع ذلك فإن مضامينه وأحكامه صالحة للتطبيق على أقوام آخرين في أزمنة وأمكنة مختلفة. وفي هذا السياق، يقول ابن عاشور إن الله تعالى خاطب العرب بالقرآن، لا ليكون تعليم القرآن وتشريعاته مقصوراً عليهم فحسب، بل إن القرآن لم يكن ليهتم بخصوصياتهم فقط، لأن القرآن وما يحتويه من شريعة يتميز بالخلود والاستمرار إلى قيام الساعة، وهذا من وجوه إعجازه. وبالتالي، فإن حصر أحكامه ومقاصده في قوم بعينهم يتناقض مع طبيعة القرآن كمعجزة خالدة.²⁸⁶

لذلك، يرى الكاتب أن فهم المفسرين والمفكرين لعبارة "القرآن صالح لكل زمان ومكان" هو السبب الرئيس وراء هذا الخلاف. فهذه العبارة، رغم بساطتها الظاهرة، تُنتج في الواقع مساحات من التباين شديدة التعقيد. فبعض العلماء، وخصوصاً من التيار التقليدي النصي، يرون أن من أوجه إعجاز القرآن أن الشريعة التي نزلت في القرن السابع الميلادي ما زالت قابلة للتطبيق إلى يومنا هذا دون أن تحتاج إلى تعديل. فما كان صحيحاً في زمن النبي يُعدّ صحيحاً في عصرنا، ولذلك لا غرابة في أنهم يتحفظون بشدة في عملية التفسير، ولا يعتمدون إلا على الأدلة القطعية الواضحة. في المقابل، يرى فريق آخر أن إعجاز القرآن لا يكمن في ثبات أحكامه، بل في مرونة "معانيه" التي يمكن تحديدها باستمرار بما يتوافق مع تطورات الزمان. ويؤمن هذا التيار بأن "اللغة" – وإن كانت إلهية المصدر – تبقى محدودة القدرة في التعبير الكامل عما تريده، ولذلك يُطالب المفسرُ باجتهد يتجاوز ظاهر النص، ويستكشف ما وراءه، ويُعيد إحياء النص القرآني ليجيب على الواقع المعاصر

²⁸⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص39.

بقيم القرآن ومقاصده. كما يرفض هذا الفريق تقديس منتجات التفسير، لأنهم يرون أن التفسير ما دام فعلاً إنسانياً، فإنه يظل خاضعاً للنقد والتطوير المستمر.

وعاقبة لاختلاف وجهات النظر هذا، نشأت خلافات أخرى، من بينها الاختلاف في تصنيف الآيات: ما يُعدّ من المحكمات وما يُعدّ من المتشابهات، وما هو قطعي الدلالة وما هو ظني الدلالة. بل إن طريقة التعامل مع هذه الآيات تختلف أيضاً؛ فبعضهم يكتفي بالمعنى الظاهر للآية لأنها تُعدّ محكمة، في حين يلجأ آخرون إلى تأويلها لمعنى آخر، حتى وإن كانت من المحكمات.

وهكذا، فإن هذا الخلاف لا يزال يُشكّل ملامح الخطاب التفسيري، وطالما لا يوجد اتفاق واضح حول مفهوم "صلاحية القرآن لكل زمان ومكان"، فإن الخلاف بين التيار النصي والتيار التفكيكي الليبرالي سيظل قائماً، وسيكون من الصعب إيجاد سبيل وسطي يربط بينهما.

أما التفسير المقاصدي الذي قدّمه عبد المستقيم، فإنه — من الناحية النظرية — يمكن اعتباره طريقاً وسطاً، لأنه يجمع بين عناصر يأخذها بعين الاعتبار كلٌّ من التيار النصي والتيار التفكيكي. إلا أن الكاتب يرى أن تطبيقه العملي يواجه صعوبات كبيرة تجعله غير قادر فعلياً على أن يكون بديلاً معتدلاً بين الطرفين، وذلك بسبب وجود أمور تجعل هذا التوجه غير مقبول في أوساط التيار النصي التقليدي، لأنه يتغاضى عن جوانب يعتبرها هؤلاء أساسية، كما تم بيانه في الفقرات السابقة.

إن عبد المستقيم، بتفسيره المقاصدي الذي قام بتطويره، لم ينشأ في فراغ، بل تبلور في خضم تيارات الفكر المعاصر التي تأثرت بشكل كبير بقيم الحداثة. ومن أبرز مظاهر هذا التأثير، كما يبدو، أن عبد المستقيم يمنح العقل مكانة قوية باعتباره أداة مركزية في عملية التفسير، بدلاً من الاعتماد على الرواية، والإجماع، وآراء العلماء السابقين.

وفي كثير من الحالات، ولا سيما في الأمثلة التي ذكرت سابقاً، تُستخدم القيم الحديثة بشكل واعٍ — كحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين، والتعددية — كأساس لاستخراج "المقاصد" من الآيات، مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى نقد المعنى الظاهري للنص القرآني.

من جهة أخرى، لا يمكن لعبد المستقيم أن ينفصل عن تأثير الإيديولوجيات الحديثة، مثل النسوية، التي تهدف بوضوح إلى البحث عن الجوانب الذكورية في تفسير الآيات المتعلقة بالنوع الاجتماعي. ورغم أن القراءة التي يقدمها التيار النسوي قد تفتح آفاقاً جديدة وتُعتبر قراءة تقديمية، إلا أن هذه القراءة الإيديولوجية – من جهة أخرى – تحمل في طياتها خطر طمس المعنى الأصلي للنص القرآني.

الفصل الرابع: الخاتمة

١. نتيجة البحث

إن العلم لا يزال يتطور مع مرور الزمن، وكذلك مناهج التفسير لم تكن بمعزل عن هذا التطور. فالمنهج المستخدم في زمن الصحابة يختلف عن منهج التابعين، ومنهج التابعين يختلف عما بعدهم، وهكذا استمرت مناهج التفسير في التطور إلى أن وصلت إلى العصر الحديث. لقد أثرت الحداثة تأثيراً كبيراً في خطاب التفسير القرآني، حيث أدت القيم الحديثة مثل العقلانية، وحرية الفكر، والمساواة بين الجنسين، والتعددية، وحقوق الإنسان، إلى مطالبة المفسرين والمفكرين المعاصرين بإعادة قراءة الآيات القرآنية من أجل بيان علاقتها بهذه القيم. ولا يمكن فصل تطور منهج التفسير في العصر الحديث عن سياق التنافس بين الاتجاه التقليدي-النصي، الذي يسعى إلى الحفاظ على القواعد التي قررها علماء التفسير السابقون، والاتجاه السياقي-الليبرالي الذي يرى أن مناهج التفسير القديمة لم تعد مناسبة للإنسان الحديث، ومن ثم يطالب بالتجديد. وعلى الرغم من هذا التباين، فإن كلا الطرفين يشتركان في الهدف، وهو جعل القرآن الكريم مرجعاً أساسياً في حياة الإنسان في الدنيا والآخرة، لكن بأساليب فهم متباينة.

في خضم هذا التوتر، برز التفسير المقاصدي بوصفه منهجاً تفسيرياً يسعى إلى استكشاف المقاصد والحكم الكامنة في القرآن الكريم، سواء كانت هذه المقاصد مستنبطة من استخدام كلمة أو عبارة أو آية أو سورة أو من مجمل النص القرآني، أو كانت واضحة وصريحة. وقد قدم عبد المستقيم ما يُعرف بـ "التفسير المقاصدي" كمنهج تفسير جديد يُراد له أن يكون حلاً وسطاً للتوتر القائم، ومنهجاً معتدلاً يمكن قبوله من قبل التيارين؛ التقليديين والليبراليين. غير أن الإشكالية تكمن في مدى إمكانية قبول "التفسير المقاصدي" لدى كلا الطرفين. وللإجابة عن هذه المسألة، لا بد من دراسة مناهج التفسير لدى كل فريق، وتحديد أبرز خصائص كل منهما، ثم النظر في التفسير المقاصدي - وخاصةً من خلال فكر عبد المستقيم - من أجل تقييم مدى صلاحيته في التوفيق بين

الاتجاهين. ويركّز هذا البحث على بعض القضايا المرتبطة بالجندر، وهي من المواضيع التي كثيراً ما تُثار في الجدل التفسيري في العصر الحديث.

باستخدام منهج البحث النوعي (الكيفي) وبالاعتماد على المقاربة التحليلية النقدية، مع الرجوع إلى المصادر الأولية المتمثلة في مؤلفات عبد المستقيم، بالإضافة إلى المراجع الثانوية الأخرى من التراث الكلاسيكي والمعاصر، توصلت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

١. لقد أثّرت الحداثة بشكل واضح في خطاب التفسير القرآني بوجه عام، وكان من أبرز آثارها تغيير مكانة العقل في تحديد المعنى. فقد أصبح المفكرون والمفسرون المعاصرون يمنحون العقل سلطة أقوى مما كان عليه في الخطاب التفسيري الكلاسيكي، حيث انتقل العقل من كونه أداة ثانوية لفهم النص إلى كونه أداة أساسية في إنتاج المعنى. ومن الآثار الأخرى التي يمكن ملاحظتها، هو بروز تأثير الإيديولوجيات الحديثة مثل النسوية وما تحمله من قيم، حيث كثيراً ما يتم توجيه النصوص نحو معانٍ معينة تتماشى مع هذه الإيديولوجيات، مما يدفع إلى توجيه النقد نحو التفسير التي تُعدّ متعارضة معها. وفوق ذلك، فإن انتشار استخدام الهرمنيوطيقي في الآونة الأخيرة يُعدّ علامة على تطور خطاب التفسير، حيث أصبح هذا المنهج خياراً رئيساً لدى بعض الاتجاهات، خاصة لدى التيار النسوي، لإعادة قراءة القرآن الكريم.

٢. لقد حدث تحول في فهم الآيات المحكمات والمتشابهات؛ فالعلماء التقليديون يستندون إلى التعريفات التي وضعها العلماء الكلاسيكيون، حيث يُفسّر المحكم بأنه الآية التي تحمل معنى واضحاً وصريحاً ولا تحمل معاني أخرى، أما المتشابه فهو ما كان معناه غامضاً أو غير محدد. أما العلماء المعاصرون، فيرون أن كون الآية محكمة لا يعني بالضرورة أنها لا تحمل إلا معنى واحداً فقط، أو أنها لا يمكن تأويلها بطرق مختلفة. بل إن محمد شحرور نفسه يرى أن الآيات المحكمة ليست أبدية في معناها، بل هي مؤقتة ويمكن فهمها وتفسيرها بحسب حاجات الإنسان ومتطلبات واقعه.

٣. في مسار تاريخ التفسير، حدث تغيير في النظرة إلى ما يُعتبر تفسيراً صحيحاً ومقبولاً. فقد كان العلماء التقليديون يعتقدون أن التفسير الصحيح هو ما يلتزم بالنص، ويتوافق مع القرآن والسنة وفهم السلف الصالح. أما في العصر الحديث، فقد بدأت هذه المعايير تتغير. فبالنسبة لكثير من العلماء المعاصرين، لا يُقاس التفسير الصحيح فقط بصحة الاستدلال، بل أيضاً بمدى قدرته على معالجة قضايا الإنسان، والتفاعل مع روح العصر، وتقديم حلول واقعية للمشكلات المتجددة في حياة الناس.

٤. يُعدّ التفسير المقاصدي أحد الاتجاهات التفسيرية التي برزت في العصر الحديث، ويتمتع — من الناحية النظرية — بإمكانية أن يكون حلقة وصل بين المنهج النصي الذي يُنظر إليه أحياناً على أنه جامد، والمنهج الليبرالي الذي يوصف أحياناً بالميوعة والمبالغة في التأويل. يعتمد هذا التفسير على مبادئ أساسية لا تزال تحظى بتقدير كبير لدى العلماء التقليديين، مثل مفهوم المحكم والمتشابه، القطعي والظني، الثوابت والمتغيرات، أسباب التزول، والتناسب بين الآيات. وفي الوقت نفسه، يتيح التفسير المقاصدي مساحة واسعة للتفكير العقلي، ومراعاة السياق الاجتماعي، ومطالب العصر، والجوانب التاريخية، مع الاعتراف بتعددية المعنى في التفسير، بل ويأخذ أحياناً بعين الاعتبار مناهج كاهرمنيوطيقا التي يعتمد عليها بعض المفكرين الليبراليين.

٥. من الناحية التطبيقية، وكما يتضح من الآيات المتعلقة بالميراث، وستر العورة، وخلق الإنسان، وتعدد الزوجات، يُلاحظ وجود عدة جوانب قد تجعل التفسير المقاصدي، كما يطرحه عبد المستقيم، غير مقبول لدى الاتجاه التقليدي. أول هذه الجوانب هو الذاتية، حيث أدى استعمال المقاصد في التفسير إلى بروز نزعة فردية في تحديد المقاصد العامة لتزول القرآن، بل وحتى في تعيين مقاصد آيات بعينها، مما يفتح المجال لتعدد التأويلات واختلاف الفهم بحسب المقصد المفترض، حتى إذا اتفق المفسرون على المقصد نفسه، لا يُضمن توحيد نتائج التفسير، وهو ما يُفضي إلى نسبية المعنى. الجانب الثاني هو تبطيل سلطة النص، حيث يُلاحظ كيف أن عبد المستقيم قام بتأويل بعض الآيات المحكمة — كآيات المواريث — بطريقة تتجاوز المعنى الظاهر، بهدف تحقيق مقاصد يريد تحقيقها، مما يضعف مرجعية النص القرآني نفسه. الجانب الثالث يتمثل في الاعتماد المفرط على

السياق التاريخي والاجتماعي، حيث يُقدّم البعد التاريخي أحياناً على حساب الأدلة القطعية في الثبوت والدلالة، مما يؤدي إلى تفسيرات تفقد طابعها العالمي. أما الجانب الرابع فهو الطابع الاعتدالي، حيث يميل عبد المستقيم إلى رفض بعض التفسيرات التقليدية، بدعوى أنها متأثرة بالتحيز الأبوي (البطريركي)، بل يرفض أحياناً دلالات النصوص الواضحة والأحاديث الصحيحة لأنها لا تتوافق مع القيم الأيديولوجية الحديثة كالفكر النسوي. وأخيراً، رغم أن عبد المستقيم يرى أن التفسير المقاصدي أكثر قبولاً من الهرمنيوطيقا بسبب جذوره في التراث الإسلامي، خلافاً للهرمنيوطيقا ذات الأصل الإنجيلي، إلا أن التفسير المقاصدي لا ينفصل عن الإشكال نفسه، وهو نسبة التفسير، التي قد تنشأ من أي من الجوانب الأربعة السابقة، وتهدد بفقدان الأحكام القرآنية لعنصرها الكلي والشمولي.

٦. التفسير والهرمنيوطيقا يشتركان في المعنى اللغوي، وهو الإيضاح والبيان. يُظهر التفسير المقاصدي والهرمنيوطيقا عند غادامر تشابهاً في منهجهما تجاه النص. فكلاهما يؤكدان على أهمية السياق التاريخي وواقع القارئ في عملية الفهم. وكما هو الحال في "اندماج الأفقين" في الهرمنيوطيقا عند غادامر، فإن التفسير المقاصدي عند عبد المستقيم يدعو المفسر إلى دمج معنى النص مع احتياجات العصر من خلال القيم الكلية للشريعة. وبذلك، يرى كلا المنهجين أن معنى النص ليس ثابتاً، بل هو نتيجة حوار بين تراث النص والواقع المعاصر.

٧. أكبر مشكلة تُعدّ الجذر الأساس في الخلاف بين التيار التقليدي والتيار الليبرالي هي طريقة فهمهم لعبارة "القرآن صالح لكل زمان ومكان". فالتقليديون يرون أن مضامين القرآن الكريم منذ عهد النبي ﷺ ستظلّ صالحة إلى يوم القيامة دون الحاجة إلى تغيير أيّ من أحكامه؛ فإذا كانت التعددية في الزواج جائزة في زمن النبي، فإنها تبقى جائزة إلى الأبد ما دامت ضوابطها محترمة، وكذلك أحكام ستر العورة وتوزيع الميراث ستظلّ قابلة للتطبيق في كلّ زمان ولن تترتب عليها مفسدة، لأنّ القرآن هو مصدر المصلحة، وهذا من أوجه إعجازه. أما التيار الليبرالي، فيرى أن القرآن يمكن دائماً إعادة النظر في معانيه، واستخراج دلالات جديدة منه، بحيث تبقى هذه المعاني قابلة للتطبيق وفقاً لحاجات الأمة في كلّ عصر. وبهذا الشكل، يبقى القرآن مرجعاً وهدياً للمسلمين

في كل زمان ومكان. وما لم يُوجد تقارب أو أرضية مشتركة بين الفهمين، فإنّ الخلاف بين التيارين سيبقى قائماً ومتجدداً.

٨. لقد أثّرت الحداثة على التفسير المقاصدي فأكسبته قدراً من المرونة، بحيث أصبح هذا النوع من التفسير قابلاً للاستخدام في تبرير ودعم آراء متباينة، سواء كانت آراء نصية تقليدية أو ليبرالية، وذلك بحسب الجهة أو الشخص الذي يوظفه.

٢. التوصيات والاقتراحات

من خلال هذا البحث، يتّضح أن التفسير المقاصدي، وخاصةً في صورته التي طوّرها عبد المستقيم، يقدم منهجاً جديداً يتميّز بقدرته على التفاعل مع تحديات العصر، مع الحرص في الوقت ذاته على مراعاة المقاصد الشرعية بهدف الحفاظ على المبادئ التي تشكّلت عبر تاريخ علم التفسير. غير أنّ هذا المنهج، كما بيّن في مواضع سابقة، لا يخلو من إشكالات معرفية ومنهجية، خصوصاً فيما يتعلّق بذاتية تحديد المقاصد، والاعتماد الزائد على السياق التاريخي، والترعة الاعتذارية في التعامل مع النصوص. لذلك، من الضروري اتخاذ خطوات تطويرية تهدف إلى ترسيخ التفسير المقاصدي كخيار معتدل في الخطاب التفسيري المعاصر. ومن أبرز هذه الخطوات: وضع منهجية أكثر انتظاماً وشمولية في تحديد المقاصد، بحيث تشمل التمييز بين المقاصد الثابتة والمقاصد المتغيرة، من أجل الحدّ من نسبية المعنى. كما ينبغي أيضاً تحديد ضوابط واضحة تُبيّن متى يُقدّم السياق على النص، ومتى يُقدّم النص على السياق، حتى لا يتم تمهيش سلطة النصوص من جهة، ولا يتم تجاهل الواقع ومقتضياته من جهة أخرى.

تفتح هذه الدراسة آفاقاً لبحوث أعمق في المستقبل، سواء من ناحية المنهجية أو من حيث تطبيقها على قضايا أخرى، سواء في مجال الجندر كمسألة قيادة المرأة، والنشوز، والطلاق، أو في موضوعات أخرى مثل البيئة وغيرها. ويجب أن يستمر هذا المنهج في التطوّر والتجديد، حتى يظلّ القرآن الكريم هادياً لحياة الإنسان في كل زمان، دون المساس بالمبادئ الراسخة والمبادئ والقواعد التي يقوم عليها.

قائمة المصادر والمراجع

- أبو داود. سنن أبي داود. الهند: المطبعة الأنصارية بدهلي، 1323.
- أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014.
- _____. نقد الخطاب الديني. القاهرة: سينا للنشر، 1994.
- أبي زهرة، محمد. زهرة التفاسير. القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. القاهرة: دار الحديث، 1416.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد. سراج المريدين في سبيل الدين. طنجة: دار التحديث الكتاني، 1438.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر. أحكام القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1464.
- ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. إعلام الموقعين عن رب العالمين. الدمام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1423.
- ابن سعد. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر، 1968.
- ابن عابدين. حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1386.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ هـ.
- _____. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- _____. مقاصد الشريعة الإسلامية. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425.
- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأناس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد. المغني. الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1417.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ.

_____تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414.

_____لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414.

الأطرش، رضوان جمال and، نشوان عبده خالد قائد المخالفي. “الجذور التاريخية للتفسير المقاصدي للقرآن الكريم. 185–221: 8 (2011): *Journal of Islam in Asia*.
<https://doi.org/10.31436/jia.v8i0.234>.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. بيروت: دار عطاءات العلم، 1437.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. معالم التنزيل في تفسير القرآن. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. حيد آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1389.

البيهقي، أبو بكر. أحكام القرآن للشافعي. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1414 هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك. سنن الترمذي. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. جدة: دار التفسير، 1436 هـ.

الجابري، محمد عابد. الديمقراطية وحقوق الإنسان. الكتاب في جريدة 95. بيروت: دار النهار، 2006.

الجندي، خليل بن إسحاق بن موسى. مختصر العلامة خليل. القاهرة: دار الحديث، 1426.

الحري، حسين بن علي. مختصر قواعد الترجيح عند المفسرين. الرياض: دار ابن الجوزي، 1429.

الخادمي، نور الدين بن مختار. الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجلاته. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998.

علم المقاصد الشرعية. الرياض: مكتبة العبيكان, 1421.

الخالدي, صلاح عبد الفتاح. التفسير والتأويل في القرآن. لأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع, 1416.

مفاتيح للتعامل مع القرآن. دمشق: دار القلم, 1424.

الذهبي, محمد السيد حسين. التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة, بدون تاريخ.
الرازي, ابن أبي حاتم. تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم. مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز, 1419.

الرومي, فهد. دراسات في علوم القرآن الكريم. حقوق الطبع محفوظة للمؤلف, 1424.
الريسوني, أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي, 1412.

الريسوني, أحمد. مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, 2013.

الزركشي, أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه, 1376.

الزركلي, خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين, 2002.
الزمخشري. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. القاهرة: دار الريان للتراث, 1407 هـ.

الزمخشري, محمود بن عمر بن أحمد. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. القاهرة: دار الريان للتراث, 1407.

السيوطي, جلال الدين. الإتيان في علوم القرآن. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1394.
الدر المنثور. بيروت: دار الفكر, بدون تاريخ.

الشاطبي, أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. الاعتصام. القاهرة: دار ابن عفان, 1416.

الموافقات. القاهرة: دار ابن عفان, 1417.

الشوكاني, محمد بن علي بن محمد. نيل الأوطار. بيروت: دار الحديث, 1993.

الطبري، محمد بن جرير. تفسير الطبري. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. مختصر اختلاف العلماء. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417.

العثيمين، محمد بن صالح. تفسير القرآن الكريم «سورة الأحزاب». مكة: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، 1436.

العسقلاني، ابن حجر. فتح الباري بشرح البخاري. مصر: المكتبة السلفية، 1380.
العظيم آبادي، شرف الحق. عون المعبود شرح سنن أبي داود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى. القاهرة: دار الكتب العلمية، 1413.
الغزالي، محمد. كيف نتعامل مع القرآن؟. القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والتوزيع، 2005.
الفيومي، أحمد بن محمد المقرئ. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

القرطبي، أبو عبد الله محمد. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1383 هـ.
القطان، مناع بن خليل. مباحث في علوم القرآن. القاهرة: مكتبة وهبة، 1421.
الماتريدي، أبو منصور. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة). بيروت: دار الكتب العلمية، 1426.

المراكبي، محمد. “الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟” *Journal of Islamic Ethics* 3, no. 1–2 (2019): 9–29. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340028>.
المستقيم، عبد. التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء القرآن والسنة. يوجياكرتا: دار الفكر، 2022.

—————. التفسير المقاصدي: القضايا المعاصرة في ضوء القرآن والسنة. يوجياكرتا: دار الفكر، 2022.

النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري. صحيح مسلم. تركيا: دار الطباعة العامة، 1334.

الواحدي, أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد. التفسير البسيط. الرياض: عمادة البحث العلمي, 1430.

باتلر, كريستوفر. كريستوفر باتلر, الحداثة: مقدمة قصيرة جداً ترجمة: شيماء طه. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة, 2016.

جولدتسيهر, إجناتس. مذاهب التفسير الإسلامي ترجمة عبد الحليم النجار. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية, 1955.

دراز, محمد بن عبد الله. مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليلي مقارنة, ترجمة: محمد عبد العظيم علي. الكويت: دار القلم, 1424.

شلتوت, محمود. الإسلام: عقيدة وشريعة. القاهرة: دار الشروق, 1421 هـ.
عبّاس, فضل حسن عبّاس. التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث.
الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع, 1437.

عبد الرحمن, طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, 2006.

عبد, محمد. رسالة التوحيد. بيروت: دار إحياء العلوم, 1412.
عماد علي عبد السميع. التيسير في أصول واتجاهات التفسير. الإسكندرية: دار الإيمان, 2006.
فخر الدين الرازي. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير). بيروت: دار إحياء التراث العربي, 1420.
كالو, محمد محمود. القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير. حلب: دار الإيمان, 1430.

مالك بن أنس. الموطأ. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية, 1425.

محمود, عبد المجيد. الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري. مصر: مكتبة الخانجي, 1399 هـ.

وظفة, علي أسعد. "مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة." مجلة فكر ونقد no. 43, (5) 2001: (95-118).

Abdul Kodir, Faqihuddin. *Qiraah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2023.

Abdullah, Muhammad Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Abou el-Fadl, Khalid M. *ATAS NAMA TUHAN: Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif*, Translated by R.Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *TEKSTUALITAS AL-QUR'AN: Kritik Tajam Terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.

Abu Zayd, Wasfi Asyur. *Metode Tafsir Maqasidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta Selatan: Qaf Media, 2020.

———. *Metode Tafsir Maqasidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta Selatan: Qaf Media, 2020.

Amir, Ahmad N, Abdi O Shuriye, Ahmad F Ismail, and Muhammad Abduh. "MUHAMMAD ABDUH'S CONTRIBUTIONS TO MODERNITY." *Asian Journal of Management Sciences and Education* 1, no. 1 (2012).

Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Trans. Rosidin and 'Ali 'Abd El-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.

———. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Translated by Rosidin and 'Ali 'Abd El-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.

Berg, Herbert. "Exegesis." *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, 2020, 223--239.

Burge, S. R. "The Search for Meaning: Tafsīr, Hermeneutics, and Theories of Reading." *Arabica* 62, no. 1 (2015): 53–73. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341336>.

Engineer, Asghar Ali. *Tafsir Perempuan: Wacana Perjumpaan Al-Qur'an, Perempuan, Dan Kebudayaan Kontemporer* Translated by, Akhmad Affandi and Muh. Ihsan. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. 1st ed. Sleman: Kalimedia, 2015.

———. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. 1st ed. Sleman: Kalimedia, 2015.

Frolow, Dimitry. "Ibn Al-Nadim on the History of Qur'anic Exegesis." *Wiener Zeitschrift Fur Die Kunde Des Morgenlandes* 87 (1997): 65–81. <https://www.jstor.org/stable/23863156>.

Fudge, Bruce. "Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism." *Die Welt Des Islams* 46, no. 2 (2006): 115–47. <https://www.jstor.org/stable/20140723>.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Methode Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall*. 2nd ed. London: Continuum, 2004.

Görke, Andreas, and Johanna Pink. "Tafsir and Islamic Intellectual History," 2014. https://www.academia.edu/download/37387435/Ch._10_Pink_Where_Does_Modernity_Begin.pdf.

Husaini, Adian, and Abdurrahman al-Baghdadi. *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*. Depok: Gema Insani, 2008.

Jafar, Iftitah. *Modern Qur'anic Exegesis: A Comparative Study of the Methods of Muhammad 'Abduh and Muhammad Rashid Rida*. Montreal: McGill University, 2001.

Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. Oxford University Press, 1998.

Masud, Muhammad, Armando Salvatore, and Martin Van Bruinessen. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh University Press, 2009. <https://doi.org/10.1515/9780748637942>.

Muhammad, K. H. Husein. *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai*. Yogyakarta: IRCISOD, 2020.

Mustaqim, Abdul. *ALIRAN-ALIRAN TAFSIR: Dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*. 1st ed. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.

———. "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam," 2019. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/>.

———. "'Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam' (Pidato Pengukuhan Guru Besar Dalam Bidang Ulumul Qur'an Disampaikan Di Hadapan Rapat Senat Terbuka Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta, 2019)," 2019. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/>.

———. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS Group, 2010.

———. “KONTROVERSI TENTANG CORAK TAFSIR ILMI.” *JURNAL STUDI ILMU-ILMU AL-QURAN DAN HADIS* Vol.7, no. No.1 (January 2, 2006): 23–43. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/24158/>.

———. “Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur’an Dengan Optik Perempuan.” *Yogyakarta: Logung Pustaka*, 2008. <https://scholar.google.com/scholar?cluster=12440063244813915162&hl=en&oi=scholar>.

———. “*PARADIGMA TAFSIR FEMINIS*” *Membaca Al-Quran Dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: Logung Pustaka, n.d.

———. “*PARADIGMA TAFSIR FEMINIS*” *Membaca Al-Quran Dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: Logung Pustaka, n.d.

Nasution, Harun. *ISLAM RASIONAL: Gagasan Dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1996.

Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Translated by Musnur Hery and Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Pink, Johanna. “Modern and Contemporary Interpretation of the Qur’ān.” In *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, edited by Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi, 479–91. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2017. <https://doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>.

———. “Modern and Contemporary Interpretation of the Qur’ān.” In *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, edited by Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi, 479–91. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2017. <https://doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>.

Qardhawi, Yusuf al-. *Membumikan Syariat Islam* Translated by Muhammad Zakki & Yasir Tajid. Surabaya: Dunia Ilmu, 1417.

Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press, 2017.

———. “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives.” *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970): 317–33. <https://www.jstor.org/stable/162650>.

———. “Some Recent Books on the Qur’ān by Western Authors.” *The Journal of Religion* 64, no. 1 (1984): 73–95. <https://www.jstor.org/stable/1203149>.

———. “The Impact of Modernity of Islam.” *Islamic Studies* 5, no. 2 (1966): 113–28. <https://www.jstor.org/stable/20832836>.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Taylor & Francis, 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203016770>.

———. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Taylor & Francis, 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203016770>.

———. *The Qur'an: An Introduction*. London: Routledge, 2008.

Shahrur, Muhammad. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill, 2009.

———. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill, 2009.

Shihab, Muhammad Quraish. *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu Dan Cendekiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.

———. *KAIDAH TAFSIR: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2015.

———. *Metodologi Tafsir Al-Quran: Dari Tematik Hingga Maqashidi*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2025.

———. *Metodologi Tafsir Al-Quran: Dari Tematik Hingga Maqashidi*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2025.

Sookhdeo, Patrick. “Issues of Interpreting the Koran and Hadith.” *Connections* 5, no. 3 (2006): 57–82. <https://www.jstor.org/stable/26323255>.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

———. “Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur'an.” *Religions* 12, no. 7 (July 2021): 497. <https://doi.org/10.3390/rel12070497>.

Wiguna, Alivermana. *MEMAHAMI MAQASHID AL-SYARI'AH Perspektif Khaleed M. Abou El Fadl & Jasser Auda*. Yogyakarta: Deepublish, 2021.

Younes, Soualhi. “Islamic Legal Hermeneutics: The Context and Adequacy of Interpretation in Modern Islamic Discourse.” *Islamic Studies* 41, no. 4 (2002): 585–615.