قراءة النص الديني بين الظاهرية والمقاصدية
ـ قراءة نقدية في الفكر الحداثي المغاربي ـ

بقلم

فاطـــمة مناعـــي د/ باحمد بن محمد رفيس

جامعة غرداية

bahmeda@rocketmail.com fatimamennai39@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

يُعدُّ النص الديني القلب النابض والمصدر الأساسي في الحضارة الإسلامية، ممثلا من القرآن الكريم والسنة النبوية، والذي بهما تولّدت الأمة الإسلامية، وأدرك السلف الحقيقة الدينية المطلقة، واكتشاف العطاء الجديد والمتجدد ليلبي احتياجات كل المستجدات. وقد ظهرت العديد من الاتجاهات التي انتهجت عدة مناهج في قراءة النص الديني وفهم مدلولاته، ومن أبرز الاتجاهات التي عالجت قراءة النص الديني الاتجاه الظاهري القائم على القراءة الحرفية التجزيئية للنصوص، والاتجاه المقاصدي لقراءة النص الديني انطلاقا من مقصد التشريع لخدمة الانسان ومصلحته؛ من ذلك يقول الريسوني: " ..إن تفسير النصوص الشرعية يتجاذبه عادة اتجاهان: اتجاه يقف عند ألفاظ النصوص وحرفيتها مكتفيا بما يعطيه ظاهرها، واتجاه يتحرى مقاصد الخطاب ومراميه..."[1].

[1]. الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص 11.

وفي عصرنا الحالي برزت قراءة مغايرة للنص الديني ومختلفة لما عما نجده عند المتقدمين، فظهرت زُمرةٌ من أهل الحداثة يزعمون إعادة قراءة النص الديني وفق مصادر جديدة ووثائق حديثة لم تظهر إلا في الآونة الأخيرة، وهذه القراءة ترى في المقاصد بديلا وطريقا للمدخل التاريخي على النص الشرعي، متجاوزين بذلك علم أصول الفقه ومنفصلين عنه، ويسعون لتمرير تصوراتهم الفكرية عبر تحييد مضامين النص ومعانيه، وشحنه بمضامين فكرية جديدة من خلال أدوات حداثية في فهم النص وقراءته.

ويحاول الحداثيون إعادة صياغة مفهوم النص بإقحام الواقع فيه مكوِّنا بنيويا في مفهومه وفهمه، وحصره في الزمان والمكان الذي نزل فيهما وليجيب على مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معيّن.

مما يعني اخضاع النص الديني لمناهج النّقد والتأويل كأيّ نصٍّ آخر، ونزع القداسة عنه، والتّحرر من سلطته التّي تكوّنت في ظلِّ ثوابت العقل الإسلاميّ ومحدِّداته، ومن هنا جاءت هذه الورقات لبيان قراءة النص الديني طبقا للرؤية الحداثية للمدخل المقاصدي ومركزة على نماذج محددة من المغرب العربي والذين حاولوا وضع بصمتهم الحداثية لقراءة النص الديني قراءة حداثية، واصفة بذلك منهجهم المقاصدي ومعقبة عليه بقراءة تقويمية ونقدية له.

وبعد البحث والتقصِّي في هذا الموضوع أقدم هذه المداخلة للملتقى الدولي الثالث الموسوم: "القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية –رؤية نقدية–"، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، آملة بأن تكون لبنة في صرح الفكر الإسلامي.

أهمية الموضوع: وتبرز من خلال ما يلي:

1 ـ وجود انتقادات للقراءات الحرفية للنصوص، والتي لم تسعف في الإجابة عن التساؤلات المستجدة في العصر، ما أدى إلى جعل القراءة المقاصدية للنصوص تقوم بسبر أغوار النص الشرعي بمناهج وتأويلات حداثية في فهمه.

2ـ تأصيل القراءة الحداثية من خلال إعادة قراءة النص الديني، وفق نظرية المقاصد وجعلها طريقا للمدخل التاريخي على النص الشرعي.

3ـ تسليط الضوء على نماذج من أقطاب القراءات الحداثية للنص الديني في المغرب العربي باعتبار كتاباتهم حول المقاصد في تأويل النصوص.

4ـ الوقوف على قراءة نقدية تقويمية للقراءة الحداثية توضح مكمن الخلل للقراءة الحداثية للنص الديني.

الإشكالية: تتمثل إشكالية البحث في: هل تمكّن الحداثيون من قراءة النص الديني وفق النظرية المقاصدية للتعامل مع الأحكام الشرعية؟ إلى أي مدى ساهم الفكر الحداثي المغاربي في قراءة النص الديني؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية:

1 ـ هل يمكن تأسيس قراءة مقاصدية حديثة للنص الديني بدل القراءة الحرفية للنصوص؟

2 ـ هل ساهمت القراءة المقاصدية في إعادة قراءة النص الديني وفق المنظور الحداثي؟

3ـ هل قام الحداثيون المغاربة بتطبيق مناهج جديدة في قراءة النص الديني؟

الدراسات السابقة: من أهم الدراسات التي كتبت في الموضوع ما يلي:

1 ـ الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، للدكتور فهد بن محمد الخويطر، نشره مركز تكوين للدراسات والأبحاث، سنة 2018م، وهو عبارة عن كتاب أُفردَ بدراسة الخطاب المقاصدي الفكري، وقد ذكر أهم أسسه ومصادره وتطبيقاته في الفكر العربي المعاصر، وتقديم نظرة نقدية لجميع الأسس التي تناولها في المجال الخطابي وخاصة الحداثي منها، إلا أنَّ الدراسة لم تتناول الخطاب الحداثي بشكل مستقل بل تناولت جميع تفاصيل الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

2 ـ العلمانيون والقرآن الكريم، للدكتور أحمد إدريس الطعان، نشرته دار ابن حزم، سنة 2007م، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه من كلية الشريعة جامعة دمشق، تناول فيه الباحث مبحثا كاملا (المدخل الحداثي)، وتقديم حجج وبراهين لنقد النظرة العلمانية التي طغت في دراسات الفكر المعاصر، إلا أن الدراسة شملت جميع الدراسات العلمانية الحديثة في الفكر الغربي والعربي عموما، حيث لم يخصها بالفكر العربي على وجه الخصوص.

3 ـ ينبوع الغواية الفكرية، للمؤلف عبد الله بن صالح العجيري، الرياض، 1434 هـ/2012م، وقد تحدث الكاتب عن العديد من المنزلقات التي تقع عند قراءة النص الشرعي، وقام بمناقشة فصل طويل عن توظيف الحداثيين لنظرية المقاصد عند الشاطبي، وهو يعتبر من أهم المؤلفات المثمرة في معالجة المقاصد عند الحداثيين.

4 ـ التداول الحداثي لنظرية المقاصد دراسة نقدية، لسلطان العميري، وهي عبارة عن مقالة من جزئين منشور بمجلة البيان العدد 295، حيث تحدث الباحث عن الخطاب الحداثي وتناوله لنظرية المقاصد في بعض التطبيقات وكيفية اختزال الحداثيين للمقصد الشرعي للعديد من الأحكام الشرعية.

منهجية المعالجة والتقسيم: اخترت في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي الذي يتكلم على قراءة النص الديني عند الظاهرية والمقاصدية؛ ثم انتهجت المنهج الاستقرائي لقراءة النص الديني عند الحداثيين، واستنباط معالم القراءة الحداثية للنص الديني في المغرب العربي، ثم التعريج للمنهج التحليلي النقدي للقراءة الحداثية وفق نظرة نقدية تقويمية للنماذج التي تمَّ تقديمها.

وقد تمَّ تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاث مطالب كالآتي:

المطلب الأول: قراءة النص الديني بين الظاهرية والمقاصدية

المطلب الثاني: القراءة المقاصدية عند الحداثيين المغاربة

المطلب الثالث: وقفة نقدية وتقويمية للقراءة الحداثية

ـ وفي الأخير خاتمة للبحث فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت لها الدراسة.

المطلب الأول: قراءة النص الديني بين الظاهرية والمقاصدية

يحتوي هذا المطلب على فرعين يتناول فيه قراءة النص الديني لدى الظاهرية والحداثيون الذين تغالوا في قراءة النص الديني وفق النظرية المقاصدية، وبالتالي سنتطرق لقراءة النص وفق كل اتجاه، والمطلب كالآتي:

الفرع الأول: مفهوم قراءة النص الديني عند الظاهرية

1 ـ مفهوم النص الديني:

أ/ النص لغة: رَفعُكَ الشيء، ونصَّ الحديث ينصُّهُ نصّاً: رفَعَه، وكل ما أظهر فقدْ نُصَّ، ويقال أن النَّص السَّيْرُ الشَّديدُ، والحَثُّ، والتَّوقيف، والتَّعيين على شيء ما، ونصَّ الأَمرِ شِدَّتُهُ[2].

[2]. ابن منظور، لسان العرب، ص 4441.

ب/ النص اصطلاحا: وردت تعريفات عديدة لـ "النص"، ويمكن تصنيفه لصنفين:

أحدهما: النص في اصطلاح العلماء المسلمين. و الثاني: النص في اصطلاح الدراسات المعاصرة.

أما النص في اصطلاح العلماء المسلمين، فكان أغلب الاهتمام بهذا التعريف عند علماء أصول الفقه، فقد عرّفه الشافعي: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"[3]، وهذا التعريف لا يصدق إلا على نصوص الوحي؛ لأن الوحي هو التنزيل الذي تضمن مسائل نصَّ عليها وأبانها وأمر بها، مثل الفرائض المختلفة فإنها مستوحاة من التنزيل، ولذلك حينما عرف الإمام الشافعي النص جعله أول أنماط البيان ومن هذه الأنماط: ما أبانه لخلقه نصاً، مثلُ حمل فرائضه في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه حرَّم الفواحش، ما ظهر منها، وما بطن، ونصِّ الزنا والخمر، وأكل الميتة والدم، ولحم الخنزير، وبيَّن لهم كيف فَرْضُ الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً، ومنه: ما أَحكم فرضه بكتابه، وبيَّن كيف هو على لسان نبيه؟ مثل عدد الصلاة، والزكاة، ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه، ومنه: ما سَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نصٌّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، والانتهاء إلى حكمه، فمَن قبل عن رسول الله فبِفَرْضِ الله قَبِل[4].

أما مفهوم النص في الكتابات المعاصرة فيذهب الحداثيون إلى أن البحث عن مفهوم النص في المجال الإسلامي ليس في الحقيقة إلا البحث عن ماهية القرآن، إذ صار ينعت بالنص، فيرتب على أنه النص الأول رغم أن المصطلح لا وجود له في القرآن

[3]. الشافعي، الرسالة، ص 13.
[4]. نفس المرجع، ص 21.

الكريم، كما اعتبرت العملية، إطلاق كلمة النص على كتاب بأكمله هي بداية النقلة الدلالية من المعنى القديم إلى المعنى الحديث[5].

والمعنى الحديث هو الذي تجلى في الدراسات المعاصرة سواء عند العرب أو عند الغربيين أما عند العرب ففي إطار الأخذ بالنظريات الحديثة وتطبيقها على التراث العربي الإسلامي بصفتها نظريات قامت على أسس علمية تضمنتها العلوم الإنسانية في صورتها المعاصرة، ونجد أن النص يعرف بأنه: "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة وسواء أكانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية- الألفاظ- أم كانت علامات بلغة أخرى فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منه نصا"[6].

وهذا التعريف يوظفه الخطاب الحداثي العربي لا على أنه خاص به بل لأنه شائع في الخطاب الحداثي عند الغربيين بمعناه الإيتيمولوجي أولا، الذي يدل على أن النص معناه النسيج، ثم يحلل كلمة نص (Texte) ويؤكد أنها من أصل لاتيني وتعني النسيج (Textus) وفعلها (Texere) أي ينسج ثانيا، وعلى أساس هذه المرجعية اللغوية، تأسست تعريفات لغوية عديدة للنص عند الغربيين منها تعريف رولان بارث الذي عرفه بأنه: "السطح الظاهري للنتاج الأدبي نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلا ثابتا ووحيدا ما استطاعت إلى ذلك سبيلا"[7].

2 ـ قراءة النص الديني عند الظاهرية: تأخذ الطريقة الظاهرية بظاهر النصوص وعدم النظر في التعليل والقياس، فلا قياس عندهم ولا تعليل، بل يقولون بظاهر

[5]. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 195.
[6]. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص 20.
[7]. المرجع نفسه.

الأوامر والنواهي، ولا ينظرون إلى العلل والمعاني، فسمُّوا ظاهرية لهذا المعنى؛ لأنهم أخذوا بالظاهر ولم ينظروا في العلل والحكم والأقيسة الشرعية التي دلَّ عليها الكتاب والسنة، ولكن قولهم في الجملة أحسن من قول أهل الرأي المجرد الذين يحكمون الآراء والأقيسة، ويعرضون عن العناية بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، لكن عليهم نقص ومؤاخذات في جمودهم على الظاهر، وعدم رعايتهم للعلل والحكم والأسرار التي نبه عليها الشارع وقصدها، ولهذا غلطوا في مسائل كثيرة دل عليها الكتاب والسنة[8].

فالظاهرية يحملون الخطاب على الظاهر في التفسير؛ لأن الحمل يفضي إلى إدراك المعنى الحقيقي للخطاب بطريقة علمية موضوعية بعيدا عن الذاتية، وبعيدا عن كل ما من شأنه أن يحدث شرخا في عملية قراءة النص الديني، فالأصل في دلالة الألفاظ على المعاني هو المعنى الظاهر، والجاري حسب عوائد العرب في القول والفهم، وأن كلام الشارع ونصوص أحكامه قوالب لمدلولاته الظاهرة والواجب العمل بهذه الظواهر المطلق على إطلاقه والعام على عمومه ما لم يرد دليل مقنع يبيح العدول عنهما إلى غيرهما[9]، وقد ذكر ابن حزم في كتابه الإحكام: "... ما أمر الله بتعرفه وتعرف حكمه فيه مما جاء من عنده عز وجل وهو القرآن والسنة فقط، وهذه كلها طرق أمرنا بسلوكها والاستدلال بها وقد نهينا عن طلب معنى المتشابه فصح أنه لا يوصل إلى معرفة معناه من جهة شيء من الحواس ولا من المعقول ولا من القرآن ولا من السنة فإذا كان الأمر كذلك فلا سبيل لمخلوق إلى معرفته إلا أن الذي صح في الآي المحكمات التي أمرنا الله بتدبرها وبتعلمها وبطلب تأويلها و التفقه فيها فطاعة القرآن

[8].ابن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة 6/ 218.
[9].محمد رحماني، قضية قراءة النص القرآني، ص 35.

فيما أمر الله تعالى فيه ونهى وطاعة الرسول ﷺ في الذي أمر فيه ونهى وترك التعدي لهذه الحدود وبطلان ما عداها فبطل القياس ضرورة لأنه غير هذه الحقائق"[10].

وتعتبر قضية اللغة في فهم النص الديني من القضايا المهمة في الفكر اللغوي والشرعي عند ابن حزم حيث يرى أن للغة مبدأ وأن معارفها حصلت عن طريق الوحي المحقّق، ويرى أن وضع اللغات من قبل الله تعالى، والعبرة إذن في اللغة السماع لا غير، فاللغة عند الظاهرية هي التي بها خوطبنا وبها نزل القرآن[11]، وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع؛ لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله[12]، وقد ذكر الخادمي الخصائص العامة في فهم الألفاظ والنصوص للمدرسة الظاهرية حيث قال: " هذه الخصائص إطلاقا تتفق جميعها على خاصية الأخذ بالظاهر، أي الأخذ بظواهر النصوص والإجماعات وعدم الالتفات إلى ما وراء تلك النصوص والإجماعات من أسرار ومقاصد وتعليل ونظر بوجه عام"[13].

الفرع الثاني: قراءة النص الديني عند المقاصدية:

أولا: التعريف بمقاصد الشريعة:

1: التعريف اللغوي: أ ـ المقاصد لغة: جمع مقصد، والمقصد مصدر الفعل قصَد، وهو دال على إتيان الشيء وأَمِّه[14]. وجاء في لسان العرب: والقصدُ: الاعتمادُ والأمُّ،

[10] .ابن حزم، الإحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر 7/ 92،93.
[11] .نفس المرجع، 4/8.
[12] .ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 3/ 3.
[13] .الخادمي، الدليل عند الظاهرية، ص 39.
[14] .الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 95/5.

قَصَدَهُ يَقْصِدُهُ قَصْداً، وهو قصْدُكَ وقصْدَكَ أي تُجاهكَ[15].

ب ـ الشريعة لغة: أصل الشريعة لغة يفتح في امتداد يكون فيه، وشرعت الدواب في الماء دخلت[16]، مأخوذ من الشريعة وهي مورد الناقة للاستسقاء، سميت بذلك لوضوحها وظهورها[17]، واشتقت من الشِّرعة بالكسر في الدين[18].

2: التعريف بمصطلح مقاصد الشريعة: اعتنى العلماء السابقون والمعاصرون بتعريف مقاصد الشريعة، ومن أبرز من عرّفها علماء أصول الفقه الإسلامي، ويمكن القول إن أول من بحث في تعريف المقاصد الطاهر ابن عاشور، حيث قال بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظَمِها"[19].

أما علال الفاسي فعرّفها بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة؛ الغاية منها؛ والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[20]. وجاء في تعريف الريسوني: " مقاصد الشَّريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[21]. كما عرفها نور الدين الخادمي بقوله: " المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء كانت تلك المعاني حِكمًا جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الانسان في الدارين"[22].

---

[15]. ابن منظور، لسان العرب، 2/ 3641.
[16]. الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ص 163.
[17]. الرازي، معجم مقاييس اللغة ،3/ 262.
[18]. الفيومي، المصباح المنير، ص 118.
[19]. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة 2/ 21.
[20]. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، ص 7.
[21]. الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 19.
[22]. الخادمي، علم المقاصد الشرعية،1/ 17.

ثانيا: تعريف القراءة المقاصدية:

إن المقاصد تتعلق بجانب الحِكم والغايات من النصوص والأحكام الشرعية، فالأحكام الشرعية تنطوي على مصالح الخلق في الدارين، ولذا تشكل الأحكام مع المقاصد النظام الشرعي الشامل، وهذا يجعل الفقيه في اجتهاده وتعامله مع الأحكام معتنيا بالمقاصد التي جاءت الأحكام لتحقيقها ورعايتها[23].

ويبرز دور المقاصد على وجه خاص في تمكين الفقيه من الاستنباط على ضوء المقصد المتعلق بالحكم، مما يعينه على فهم الحكم وتحديده وتطبيقه، لاسيما في الأدلة التي فيها مزيد بروز لدور العقل كالقياس والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، فمن خلال فهم المقاصد يتمكن الفقيه من تحديد العلّة التي يقيس بواسطتها المسائل المستجدة على المسائل المنصوصة، ويتمكن من إدراك المصلحة المرسلة ليسترشد بها في الحكم على مستجدات لا تندرج تحت نص معيّن ولا يمكن إلحاقها بمسألة معينة بواسطة القياس[24]، فالمقاصد ليست بدليل مستقل عن الأدلة الشرعية، وإنما هي مضمّنة في الأدلة وجزء منها وناتج عنها، والأدلة هي معيار تمييز المقاصد، وهي الضابط لإعمالها ضمن عملية الاستنباط من تلك الأدلة وتنزيلها على الواقع بالطرق الاجتهادية المختلفة، وليست المقاصد موكولة لمجرد العقل أو الذوق والمصالح الشخصية العارية عن الضبط الشرعي، إذ لا يمكن أن يخرج اعتبار المقاصد عن مقصود التشريع العام، وكما يقول الشاطبي: "إخراج المكلّف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[25].

---

[23]. انظر: اللخمي، الاعتصام 1/ 50.

[24]. نفس المرجع، 3/5،8،12، وانظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 259.

[25]. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، 2/ 289.

ثالثا: أهم رواد القراءة المقاصدية:

نالت مقاصد الشريعة اهتماما كبيرا عند الصحابة والتابعين بفضل ما اكتسبوه من النصوص ومشاهدتهم أسباب نزول القرآن الكريم ووقوفهم على أسباب ورود السنة ، مما اكسبهم ملكة ليتحاكموا بها، ولكن بعد وفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي واتساع رقعة الدولة الإسلامية طرأت العديد من النوازل والمستجدات، لجأ فيها الصّحابة إلى إعمال القياس والرأي والتعليل وإلى الأعراف والمصالح، فخلّفوا إرثاً مقاصدياً وتشبَّعوا بهدى التّشريع ، وفهموا مقاصده وغايته ، ولقد سار التّابعون وتابعوهم على نفس منهج صحابة رسول الله ﷺ وكذلك الأئمة الأربعة*.

وقد أسّسَ لهذا العلم اجتهاد الكثير من العلماء في البحث عن أسرار الشريعة من خلال مقاصدها، وممن نبّه لهذا العلم حكيم الترمذي (ت 320 ه) الذي يعدُّ من أقدم العلماء استعمالا للفظ المقاصد، وأبي بكر القفال الشاشي[26]، ثم تكلَّم أبو المعالي الجُوينيُّ في كتابه "البرهان"، عند كلامه عن القياس وكثرة اهتمامه بالتعليل، ثم تَبعه الغزالي في كتابيه "المستصفى" و"شفاء الغليل"، فتكلم عن المقاصدِ وأضافَ إليه إضافات زادتها وضوحا واستقرارا، ثمَّ العزُّ بن عبدالسلام بعده في كتابه "قواعد الأحكام، في مصالح الأنام"، وتتضح ملامح التَّجديد عنده من خلال تناوله البحث عن كيفيّة معرفة المصالح وجلبها ومعرفة المفاسد ودفعها، وهذا هو صميم موضوع المقاصد وأساسها التي تدور حوله[27]، وما أحدثه الشاطبي في كتابه الموافقات الذي

* . ومن الأمثلة التي نظَّر فيها التابعون للمقاصد والمصالح كثيرة منها: جمع القرآن، وتقسيم الغنائم، وصلاة التراويح، والطلاق الثلاث، وعدم إقامة حد السرقة عام المجاعة، وقتل الجماعة بالواحد وغير ذلك. انظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، 55/1.

[26]. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 40.

[27]. انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 39 وما بعدها.

يُعدُّ نقلة نوعية في أبواب المقاصد وموضوعاته، ويرى أنَّ العلم بالمقاصد ضرورة تؤهِّل كلَّ من أراد الاجتهاد في النُّصوص للاستقراء في أحكام الله وجزئيات شريعته وتجعل المجتهد يقتنع بمراعاة الله لمصالح عباده[28].

بينما نجد مؤلفات أخرى اهتمت بهذا العلم، إلا أنه اعترته العديد من المنزلقات حول قراءته بما يخدم المصالح الشرعية، ومن ضمنها نظرة الحداثيين الذين تغالوا في المقاصد –محل بحثنا–حتى أهدروا النص بشكل مطلق وقدَّموا المقاصد على الحياة الدنيوية وشؤونها اليومية، وأغفلوا المصالح الأخروية التي هي المقصود الأعظم.

رابعا: القراءة الحداثية للمقاصد "المغالين في النظرة المقاصدية": يقول نصر أبو حامد أبو زيد: "مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها مقاصد كلية جديدة للمشروع الإسلامي، ومنها نتجاوز المقاصد الكلية التي أنجزها الشاطبي منذ عدة قرون"[29]. فقد أضاف الحداثيون العديد من المبادئ للقراءة المقاصدية والمتمثلة في (الحرية، العقل، العدل الاجتماعي)، بحيث تكون مقاصد كلية لكامل المشروع الإسلامي، متجاوزة بذلك المقاصد المعروفة التي ذكرها الشاطبي، ومعلّلين ذلك بأن المقاصد الخمس المعروفة مقاصد جزئية والمبادئ الثلاث التي ذكروها مقاصد كلية تندرج تحتها المقاصد الخمس التي استنبطها علماء أصول الفقه.

ويلاحظ أن بعضهم قد أفرط في اعتبار المقاصد حتى جعلوها دليلا مستقلا بل معارضا للأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة، وبرّروا ذلك بظروف الواقع وصعوباته، وتعاملوا مع المقاصد على أنَّها كلّيات عقلية مطلقة عن التقييد والضبط بقواعد الشريعة، متوهمين إمكان تحقيق تلك المقاصد بدون الرجوع لما شرّعه الله من

[28]. علال الفارسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 7.
[29]. نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 44.

تفصيلات تحقّقها، وألبسوا بذلك تحكيم العقل على الشرع ومعارضته به لباس اعتبار المقاصد، وتحصيل المصالح والأخذ بالرخصة ومراعاة الضرورة، وغير ذلك من القواعد الشرعية التبعية، التي تعمل بضوابط شرعية ولا تستقل بنفسها عن نظام الشرع[30].

وفي ضمن بيان المقارنة في قراءة النص الديني بين الظاهرية والمغالين في النظرة المقاصدية، نذكر أهم أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما فيما يلي:

حيث نجد التشابه بينهما في قراءة النص الديني فكلا الاتجاهين لهما نفس المرجع في قراءة النصوص الشرعية، كما سعيا إلى إثبات أفكاره وعقائده وغرسها بمبادئ النص الديني. ومن جهة أخرى فإن المسلك الذي يتجهان فيه، من خلال اعتبار ظواهر النصوص ومعانيها فلا يطغى أحدهما على الآخر، فكل قراءة تعطي للنص الديني حقه وأبعاده التي يقصدها الشارع حسب الزمن الذي يعيشانه في حقبة ما.

إلا أن هذه النقطة التي تجمع بين القراءة الظاهرية للنص الديني وبين القراءة الحداثية لا يعني عدم وجود أوجه اختلاف بينهما منها:

ـ قراءة النص عند الظاهرية أصبح مرهونا بفهم اللغة العربية وعلى أهمية اللفظ والمعنى؛ لأن لغة الخطاب الشرعي –لديهم–يتعلق بخطاب التكليف الذي يتعلق باللفظ، وهذا يؤدي إلى إخفاء الدلالة الحقيقية للنص بل ربما يؤدي لتحريفه نظرا للجمود الخطابي لقراءتهم، أما القراءة المقاصدية للنص الديني فمن الواضح أنهم كانوا يهتمون بالقضايا اللغوية لفهم النص وتأويله لإدراك مقاصده والمصالح الدالة عليه من خلال إعطاء النص حقه وأبعاده، وذلك بتطبيق علله وقرائنه وجمع نصوصه

[30] . انظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية،1/106،107 والريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 264، 265.

الجزئية بعضها مع بعضها لاتضاح صورته الكلية، وعلى غرار ما سبق نجمت طائفة من المفكرين المسلمين يدّعون الانضمام للاتجاه المقاصدي في قراءة النص الديني من خلال مفاهيمهم ومرتكزاتهم الفكرية، والذي يمكن أن يُطلق عليهم –المغالين في النظرة المقاصدية– فجعلوا الاعتماد على نظرية المقاصد طريقا للمدخل التاريخي على النص الشرعي، وذلك لمرونة المقاصد في التغير التطبيقي لمتطلبات العصر.

وتبعا لهذا السياق نجد أنهم قاموا بتحريف مقاصد الشريعة ؛ لأنه علم دقيق يحتاج إلى نخبة معينة من العلماء للتعامل معه، فضلا عن أن يتعامل معه غيرهم؛ فهو علم نُخبويّ إن صح الوصف، يدل على الحصول على مؤهلات علمية تحجم الكثير من العلماء عن البحث فيه؛ لإدراكهم صعوبة هذا الفن، ويوجد من خاضه وحذَّر من تداوله إلا من فئة خاصة من العلماء، حيث بيّن تفاوتهم في استيعابهم لعلم المقاصد على قدر ملَكاتهم.

وبناء على ما تقدم نرى أن هناك اختلافا فكريا بينهما إذ يلاحظ أن القراءة الظاهرية للنص الديني يقصر فيها مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة وعلى ما صرحت به ظواهر النصوص دون إعطاء اهتمام لعلل الأحكام، بينما القراءة عند الحداثيون تهدر ظواهر النصوص ويجعلون مقاصد الشارع العمدة في فهم النص وتأويله بالمتغيرات والظروف الحياتية التي نزل بها.

المطلب الثاني: القراءة المقاصدية للنص الديني عند الحداثيين المغاربة

اعتمد الخطاب الحداثي المغاربي على نظرية المقاصد طريقا للمدخل التاريخي على النص الشرعي، وذلك من خلال إهدار أحكام الشريعة التفصيلية، وتوصَّلوا إلى اعتبار أن أحكام الشريعة لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها، وفي إطار توضيح القراءة المقاصدية عند الحداثيين سنتطرق لأهم أقطاب الفكر الحداثي المغاربي، وأهم الأسس

التي استدلوا بها في فكرهم الحداثي المقاصدي.

الفرع الأول: أهم رواد القراءة المقاصدية الحداثية المغاربة للنص الديني

إن التصور الحداثي للمقاصد يقوم على اعتبار المدخل المقاصدي سبيلا للوصول للمضامين الحداثية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود والعوائق في إعمال العقل في التأويل والتشريع، وسوف يركز هذا البحث على أقطاب الفكر الحداثي في المغرب العربي باختيار عَلم واحد من كل قطر مغاربي، أمثال: الجابري، وأركون والشرفي، وسنقدم هذه النماذج كالآتي:

أولا: عابد الجابري: هو المفكر المغربي المولود في فكيك بشرق المغرب سنة 1936 م، وتوفي 2010م، والذي عُرف بمشروعه الضخم الموسوم بـ (نقد العقل العربي)، وعدد من الكتب والتي قامت أغلبيتها في توظيف التراث واستثماره، وما يحتويه من نظريات كنظرية الشاطبي وابن رشد حيث اعتنى بها الجابري ليخدم هموم الحداثة المعاصرة[31]

وقد ظل الجابري يشتغل على التراث الإسلامي والتخلّص مما لُصق بالخطاب القرآني من الموروث الثقافي القديم، وتداعيات استقالة العقل وطرد ما تسرب إليه من فهومات مذهبية وطائفية-حسب تعبيره- ، ويقترح الجابري قراءة جديدة للنص القرآني، وكما ورد في بنية العقل العربي، لا تعني العودة إلى البحث عن قواعد الخطاب القرآني، وقواعد تفسيره ؛ ولكن هذه المرة تعني، كما ورد في كتابه نحن والتراث: " بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصراً لنا وأساساً لنهضتنا وانطلاقتنا"[32].

---

[31]. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 109.

[32]. انظر: عابد الجابري، نحن والتراث، ص 20،21.

وقد عمل الجابري على استنباط مقاصد القرآن من المجال الدلالي التقليدي، الذي عدّه كتكتيك لنقد التراث ووسيلة لإعادة صناعته وفق ما يناسب الحداثة، وذلك من خلال استلهامه النظريات الإسلامية، ويرى أن التقدم العلمي يتحقق على أساس قطع الصلة بالماضي، وشق طريق لم يتراء للقدامى بحكم حدودهم المعرفية[33]، فالجابري يرى فكرة التوظيف التراثي إنما هو وسيلة لإنجاح عملية التحديث التي ينشُدُها، بحيث تراعى المرحلية التاريخية وهو ما وافقه عليها غيره، حيث إنهم يرون أن من أهم عوائق الحداثة في العالم العربي غربتها عن المكوّن العربي بشقيه الاجتماعي والحضاري[34].

والمدخل المقاصدي -عند الجابري- من أهم الآليات للتجديد والاجتهاد المعاصر، باعتبار أن المقاصد تقوم في جوهرها على مراعاة مصالح الناس في حياتهم اليومية انطلاقا من تأسيس معقولية الأحكام؛ لأن المصالح تفرضها تفاصيل الحياة اليومية وتشعباتها، فالواقع يحدد المصالح ويمليها عليها، مما أعطاها مرونة كبيرة واحتمالية أكبر، بما يجعلها جسرا للعبور إلى المضامين الحداثية، القائمة على اعتبار الفاعل البشري في الواقع بدل التحكم السماوي[35].

ثانيا: محمد أركون: هو المفكر الجزائري المولود في مدينة تاوريرت بمنطقة القبائل الأمازيغية بالجزائر سنة 1928 م، والمتوفي في 2010م، والذي عمل على مشروعه "نقد العقل الإسلامي"، وينطلق أركون في نقد التراث الإسلامي، ألا وهو النص القرآني ومقصوده بالعقل الإسلامي، فهو العقل المؤسس لمختلف العقول الفرعية في القضاء الإسلامي.

---

[33]. يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها، ص 22.

[34]. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 110.

[35]. الجابري، وجهة نظر، ص 57.

وتقوم منهجيته على إعادة تسمية القرآن الكريم ويعوضها بالظاهرة القرآنية؛ لأن كلمة قرآن مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية والطقوس الشعائرية، فهو يرى أن كلمة قرآن لا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، فأركون يتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث عن الظواهر العلمية والاجتماعية، ويهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديثات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية ..، على مسافة نقدية كافية كباحث علمي[36].

ثالثا: عبد المجيد الشرفي: يُعدُّ المفكر التونسي المولود في 1942 م، من أكثر من أولى نظرية المقاصد اهتماما، وقد انطلق من أن الشريعة تعيش في أزمة مع معطيات الحداثة المعاصرة، وأنه لا سبيل للخروج من تلك الأزمة إلا بالتخلص من المطلقات التي لا تراعي اختلاف البيئة والتاريخ والمكان، وبيَّن أن التخلص من تلك المطلقات المنافية للحداثة يتم عبر طرق منها: "ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ولاسيما النص القرآني وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث"[37].

ويرى الشرفي ضرورة تقديم المقاصد على النصوص والأحكام الشرعية، والتمسك بالمقصد وتجاوز النص، إذا أمكن تحقق المقاصد بوسائل أخرى فرضها واقع متغير، ولهذا فلا مجال للزوم العبادات الكبرى في الإسلام من صلاة وزكاة وحج، بحجة أن الشريعة إنما جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في ترقية الروح وتحقيق العدالة بأشكال أخرى، فنحن لسنا مُلزَمين بتفاصيلها

[36]. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، ص 199،200.
[37]. عبد المجيد الشرفي، لَبِنات، ص 162.

التشريعية[38]، فنظرية الشرفي تميز بين إسلام الرسالة، وإسلام التاريخ، فهو ينعت كل الموروث الإسلامي بأنه من إسلام التاريخ، وأما إسلام الرسالة فإنما يقتصر على المبادئ العامة، وقد خصّص كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" لهذا التمييز[39].

ويؤكد أن الأحكام الشرعية لقراءة النصوص شرعت لها مقاصد لتحقيقها، ويجب الاهتمام والعناية بهذه المقاصد، أما الأحكام الشرعية فلا تحمل أية قيمة في ذاتها، إنما قيمتها في المقاصد، وبذلك نجده يقول:

"إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لابد من البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معيّن، لكنها إذا أصبحت بمرور الزمان وتغيّر الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها"[40].

الفرع الثاني: الأسس التي ارتكز عليها الحداثيون المغاربة في قراءة النص الديني:

أولا: مبدأ التاريخية: وهو المبدأ الذي يكاد يستفرد برأس الهرم في المنظومة الحداثية، ويشكّلُ البُعد المعرفي الأكثر عمقا وتقديسا في المشروع الحداثي، وبذلك يدعوا الحداثيون أن تكون النصوص مبنية على أساس التاريخ، وقد اتخذه الحداثيون المغاربة كمبدأ في قراءة النص الديني، ويعتبر أركون من أقدم المفكرين العرب الذين تحدثوا عن تاريخية القرآن بشكل واضح، ففي مؤتمر عقد في باريس سنة 1974 م قال في ردوده على المناقشات التي أثارها في بحثه:" أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم

[38]. انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 47،98.
[39]. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 111.
[40]. محمد الشرفي، الإسلام والحرية، ص 124.

تُطرح عمليا بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة"[41]، ولأجل هذا لا يزال الخطاب الحداثي يسعى جاهداً إلى إحلال النظرة التاريخية في التعامل مع الشريعة الإسلامية والتراث القائم حولها بدل النظرة المطلقة التي يتعامل بها الفكر الديني[42]، وبالتالي يكثر من استعمال تاريخية النص، والتأكيد على أن القيم التي كرّسها القرآن ورسّخها ما هي إلا تجربة اجتماعية خاصة بمجموعة من المؤمنين[43].

ثانيا: القراءة التأويلية الحديثة للنص الديني: قام الحداثيون المغاربة ببلورة قراءة تأويلية حديثة للنص الديني، واتخذوه كمنهج للقراءة وقد نوّعوا في القراءة التأويلية للنصوص على ضربين:

1 ـ التأويل الزمني: ونسبة الزمن إلى التأويل؛ لأن عنصر الزمن يعتبر فيه عاملا حاسما في تحديد معاني النص الديني، وفي صرفها عن مدلولها الظاهري إلى مدلولات أخرى يقتضيها الزمن الذي يعيش فيه المخاطَب بذلك النص[44]، وهذا النوع الذي قدمه الحداثيون للنص الديني في إبطال الكثير من أحكام الحدود بدعوى أنها مرتبطة بزمان ومكان منفصليْن عن زماننا، ولعل عبد المجيد الشرفي يعبر عن هذا الضرب من

---

41. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 212.

42 . سلطان العميري، التداول الحداثي لنظرية المقاصد، مجلة البيان، الجزء الأول، العدد 293، 2011/11/23م.

43. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ص 221.

44. محمد بن زين العابدين رستم، نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي. مداخلة مقدمة إلى مؤتمر" القراءات المعاصرة للقرآن الكريم "جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب شعبة الدراسات الإسلامية الجديدة المغرب 2011م.

التأويل عندما يقول: " لا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما محسوبا على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة، تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي "[45].

2 ـ التأويل المقاصدي: يرون ضرورة الانفتاح القرآني في شتى ضروب القراءات التي يمكن الاعتماد عليها في مواقفهم التحليلية، ويتخذون المنهج المقاصدي سبيلا لقراءة النص الديني، والاعتماد على التحليل الاتجاهي للنص عبر قراءة حركية لا تقف عند حروفه، وإنما تسير في اتجاهه[46].

ثالثا: النزعة العقلانية: العقلانية من أبرز الأسس التي ارتكز عليها الحداثيون في المغرب العربي، فالجابري من أكثر الحداثيين تحفُّظا في بيان العقلانية التي يسميها معقولية الحكم الشرعي، ويربط هذه العقلانية ببيان الحكمة أو المصلحة أو المقصد، حيث يرى أن بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يُفسح المجال لبناء معقوليات أخرى، عندما يتعلق الأمر بأسباب أخرى.

ويدعو إلى المعقولية التي تؤسس الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، فيقول: "تطبيق الشريعة يتطلب من المجتهد وضْعَ أصول يعتمدها في عملية التطبيق هذه، أصولٍ وظيفتها تأسيس معقولية الأحكام التي يُصدرها بشأن النوازل والمستجدات"[47]، ويدعو الجابري إلى الانطلاق من مقاصد الشرع في عملية تأسيس معقوليــة الأحـكام ، ومن دونها لا يمكن تطبيق الشريعة عـلى المستجدات ولا على

[45]. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 85.
[46]. محمد حمزة، إسلام المجددين، ص 66.
[47]. الجابري، وجهة نظر، ص 62،61.

الظروف والأحوال المختلفة المتباينة[48].

الفرع الثالث: منهج استخراج المقاصد عند الحداثيين

أولا: تقديم المصلحة على النص:

يقدَّم الحداثيون المصلحة على النصوص الشرعية عند التعارض، بل إن بعضهم يجعل المصلحة هي الأصل،

معتبرين أنها موكولة إلى العقل في استدلالاتهم فالضابط في تقرير المصلحة هو العقل، وإن كان مخالفًا في حكمه للنصِّ؛ فالمصلحة تمثل الأساس والمرجع للتشريع الإسلامي عندهم، والتي من خلالها تحافظ على الإسلام في عصر الحداثة، وبالتالي يستطيع المجتهدون أن يقوموا بنسخ ما فقدت مصلحته، ويمكنهم من خلاله التخلص من سلطة النص الديني أن يتحرروا في كيان التشريع الإسلامي ليغيروا من معالم خريطته بناء على ما يرونه مصلحة[49].

ثانيا: تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية: من الأمور التي اتخذها الحداثيون عند تناول المقاصد هو تغليب الكليات على الجزئيات؛ ويرون أن الكليات في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات، يقول الجابري: " أن تخلف بعض الجزئيات لحكم خارج عن مقتضى الكلّي فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي أولى به"[50].

ثالثا: إعمال العقل في التأويل والتشريع:

---

[48]. انظر: المرجع نفسه.

[49]. انظر: أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص 408.

[50]. الجابري، بنية العقل العربي، ص 544.

إن تقديم المقاصد على النصوص لا يعني الإعراض على النص؛ لأن النصوص محدودة بينما الوقائع المتجددة غير محدودة مما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق عليها النصوص، وتترك بذلك مجالاً للاجتهاد، وخيرُ مثال على تأكيد ذلك حادثة معاذ بن جبل حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، فقال النبي ﷺ له: «كَيْفَ تَقْضِي؟» ، فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» ، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» ، قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، قَالَ: «الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ»[51]، وفي ذلك تصريح بأن الكتاب والسُّنَّة لا يغطِّيان كامل مساحة النشاط البشري، مما يعني ترك العقول للاجتهاد فيما وقع لها[52].

رابعا: الاحتفاء بالشاطبي لإعادة تأسيس البنية الأصولية: لقد لقي الشاطبي نوعا خاصا من الاحتفاء لدى عامة الخطابات المقاصدية بشكل لم يكن له مثيل لغيره، وأُعطي من المكانة ما يُخيل للمُطَّلع أن الشاطبي هو المؤسس الأوحد للمقاصد والذي لم يشاركه فيها غيره، وكان للاتجاه الحداثي على وجه الخصوص عنايةٌ خاصة بالشاطبي وإهمال لمن سبقه، مدّعين بأنه يمثل قطيعة معرفية عن السياق الفقهي الأصولي السائد، وأنه استطاع بعبقرية أن يحرر العقل العربي من سلطة النص ليطلقه في فضاء المقاصد، ويفتح المجال واسعا للعقل ليعمل ويجتهد في تعاطيه مع النص، متحررا من حالة الحبس والتقييد التي أسسها الشافعي (بالرسالة) وتتابع عليها الأصوليون من بعده فسجنوا العقل العربي في دائرة الشكليات اللغوية والبيانية والنحوية بعيدا عن النظرات المقاصدية، وفي هذا يقول الجابري: "دعا الشاطبي إلى

---

[51]. أخرجه الترمذي في سننه، تحقيق: أحمد شاكر، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، 3/608، وقال الألباني حديث ضعيف، رقم حديث: 1327.

[52]. انظر: أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مجلة العربي، العدد: السابع، أبريل 1985، ص 90،93.

ضرورة بناء الأصول على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقا من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشَّن قطيعة إبيستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا من بعده"[53]. ومن أبرز الأمثلة التي استدل بها الحداثيون كمنهج لاستخراج المقاصد:

1 ـ الاجتهادات العمرية: من الأحداث التي ظفر بها الفكر المقاصدي الحداثي بعض الاجتهادات الصادرة من الصحابة، وبنوا على ذلك منهجهم ليلبسوها ثوبا يناسب فكرهم الحداثي، باعتبار أنَّ الصحابة لا يتقيدون بالنص ولو كان صريحا قطعيا إذا حضرت المصلحة، ومن هذه الاجتهادات، الاجتهادات الصادرة عن عمر بن الخطاب ﷺ، وذلك حين استجدّت في عصره قضايا راعَى فيها المصلحة هو ومن معه من الصحابة، ومن بين هذه الاجتهادات:

أ/ إلغاء حد السرقة: وهي الواقعة المشهورة التي وقعت عام الرمادة بأن شخصا سرق من مجاعةٍ اضطراراً، وقد امتنع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ عن إقامة الحد لقيام الشبهة في تلك الظروف ونظرا لعدم استكمال شروط إقامة الحد، ومن ذلك اتخذ الفكر الحداثي الكثير من التأويلات المقاصدية بأن حد السرقة جاء في سياق اجتماعي بناء على ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة مختلفة عن السياق الذي عنته الآية القرآنية*، ولذلك قدَّم عمر بن الخطاب ﷺ المقاصد والمصلحة على النص[54].

ولهذا يستدل الحداثيون بإلغاء حد السرقة كالجابري مثلا فيقول: "فإننا سنجد أن

---

[53]. الجابري، بنية العقل العربي، ص 540.

*. قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: 38).

[54]. عبد الله العجيري، ينبوع الغواية الفكري، ص 325، وطيب تيزيني، النص القرآني، ص 219.

قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات الآتية:

– أولا: أن قطع يد السارق كان معمولا به قبل الإسلام في جزيرة العرب.

– ثانيا: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبا للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمده بالضروري من المأكل والملبس، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني"[55].

وقد دعا الجابري لضرورة مراعاة الاختلاف والعمل على ما يتطلبه هذا العصر، بحجة أن القواعد الأصولية التي ينبني عليها الفقه الإسلامي ترجع إلى عصر التدوين طبقا لأوضاع اجتماعية خاصة في ذلك العصر[56]. وقريب من رأي الجابري كلام عبد المجيد الشرفي، فقد أشار إلى ما أشار إليه الجابري من مقتضيات تشريع حدّ السرقة بما كان مناسبا للمجتمع البدوي السابق، ويقول في ذلك: "ولا شك أن إسقاط هذه العقوبة في جُلّ البلاد الإسلامية لم يُبعِد المسلمين فيها عن روح الرسالة المحمدية، وأن تنفيذها في البلدان القليلة التي مازالت متشبثة بها بدعوى تطبيق الشريعة يثير استنكارا متزايدا في الأوساط الواعية من المسلمين قبل غيرهم"[57].

ب/ ترك إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة: من المعلوم أنَّ المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ

[55]. الجابري، وجهة نظر، ص 60.
[56]. نفس المرجع، ص 63.
[57]. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 70.

عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: 60)، وقد أعطى النبي ﷺ عددًا من المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة، ونصيبهم ثابت بالنص القطعي، ولكنَّ عمر ﷺ منع ذلك في خلافة أبي بكر الصديق ﷺ، فاشتكى عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالا: يا خليفة رسول الله ﷺ إنَّ عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعناها، لعلنا نزرعها ونحرثها، فذكر الحديث في الاقطاع وإشهاد عمر ﷺ ومحوه إياه، قال عمر: (أن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما)[58].

فقد استخدم الخطاب الحداثي الاجتهادات العمرية في الخطابات المقاصدية باعتبارها دليلا على تقديم المصلحة على النصوص الشرعية، وأنَّ عمر ﷺ قدَّم المصلحة في منع المؤلّفة قلوبهم من الصدقة في مقابل النص الصريح في إعطائهم منها، وبالتالي فكل الأحكام الشرعية يجري التعامل معها وَفْقَ النظرة المقاصدية، ومصير كل حكم أو نص يخالف المصلحة الإلغاء والنفي؛ ولو كان قطعياً في الثبوت والدلالة.

2ـ توظيف المدخل المقاصدي في قضية المرأة عند الحداثيين:

اهتمَّ الكثير من الباحثين المسلمين المحدثين والمعاصرين بالمنهج المقاصدي، وقد وظَّفوه لتقديم قراءات جديدة مناسبة للعصر–في نظرهم– في مسائل عدَّة تتعلّق بالمرأة؛ من ذلك مسألة الحجاب، والميراث:

المسألة الأولى: الحجاب: يعتبر الحداثيون أن الحجاب يعطل المرأة في إدارة شؤون معاشها اليومي، ويعطل لها العديد من الحقوق باعتباره حاجزا بينها وبين المجتمع، مما

[58]. البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، 32/7.

يؤدي لضياع حقها في حدوث الحوادث والتدليس في التعريف بعين المرأة فيما لها أو عليها كما نشاهده اليوم واقعًا يتكرر، من خلال حجبها عن حق تدبير ثروتها وقهرها باطلا على تفويض ذلك لوكلاء من الرجال، لهذا اشترط الحداثيون مراعاة تطور الأعراف؛ بحيث يختلف الحكم بحسب طبيعة المجتمع في كل عصر[59].

المسألة الثانية: المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة: تعرض الحداثيون لميراث المرأة في الشريعة الإسلامية من خلال تفسيرهم لقوله تعالى:﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾ (النساء: 11).

فقد انتقد عبد المجيد الشرفي أحكام الميراث في أنصبة الذكر مع الأنثى، وخالف هذا الأصل في بعض المسائل المعروفة، ويستدل بكلامه بأن تغير الحياة الاجتماعية للمرأة في العصر الحديث وتعلمها، حيث خرجت من سجن البيت كما يقول إلى الحياة العامة، وتنامى وعيُها بحقوقها، وكل ذلك يفرِضُ مراجعة أحكام الإرث في سبيل التسوية بين الذكور والإناث، ويشير إلى أنَّ تغير حال المرأة الحديثة، يستدعي تغيُّر حكم ميراثها، ويقول: إن المرأة الحديثة التي لها مستوى تعليمي مماثل لمستوى زوجها، ولها دخل مشابه لدخله، تُنفقُ منه على أسرتها، لا يمكن مقارنتها بحالة المرأة في الجاهلية المحجوبة في بيتها، والتي تعيش عالة على زوجها من الناحية الاقتصادية[60].

وقد سئل محمد أركون عن كيفية التعامل مع قوله تعالى: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ (النساء: 11)، أجاب بأنه "لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون

[59] . انظر: الطاهر حداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 34، 212 وجمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص 35.

[60] . انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص 239،240.

للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكييف النص مع العالم الحالي، عندما يكون منبثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر، ينبغي العمل على تغييره"[61].

وفي ضوء ما سبق فإن قراءة النص الديني وفق المنظور الحداثي المغاربي استعمل أدوات مقاصدية للترويج عن فكرته الحداثية بأسلوب نفعي يخدم كل مستجدات العصر -حسب رأيهم-، محاولين درس المصدر الشرعي بشكل محايد يخدم فيها غاياتهم النفعية في كل الطرق.

المطلب الثالث: وقفة نقدية وتقويمية للقراءة الحداثية

من المهم ذكر بعض النقاط النقدية لأهم الأسس والأدلة التي اعتمد عليها الحداثيون للاستدلال بطريقة موضوعية، تقوم على نقد الأفكار والمنهجيات التي استدل بها الحداثيون، وعلى الخصوص ما له صلة وتأثير بالمقاصد.

الفرع الأول: نقد قراءة النص الديني لدى التيار الحداثي المغاربي

1 ـ مآلات القول بتاريخية النص الديني عند الحداثيين المغاربة: يعتبر الحداثيون المغاربة النص الديني مثل غيره من النصوص اللغوية، ويقولون بأنّ اللغة مادامت في تطور فإن الماضي منها مع التطور أصبح تاريخا، وكذلك نظرتهم للنص الديني.

وقد عدَّوا النص الديني نصًّا لغويا تشكل في ثقافة معينة، واكتسب سلطته من الواقع وأضفيت عليه القداسة، ولم يكن مقدّسا في ذاته، وإنما تقدَّس في التاريخ، وفيه وُلد، وهو الذي يتفق مع كلام أركون على النحو الذي سبق من كلامه، وبهذا يتجلى التضارب الكامن في الخطاب الحداثي، وهذا ما ينافي النظرة الشرعية للنص الديني

[61] . ابراهيم محمد طه، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين. مذكرة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة القدس، قسم الدراسات الإسلامية، 2001 م، ص 204.

المقدّس[62].

2 ـ الخطاب الحداثي ينافي مقاصد الشريعة العامة: يقول الشاطبي: " الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية، بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة"[63].

إلا أن الحداثيون وقعوا في نقيض ذلك حيث يعتبرون مقاصد الشريعة تجعل التشريع الإسلامي أكثر مرونة وتفاعلا مع العصر، مما يناقض عموم خطاب التشريع وشموله، ويتنافى مع مقاصد الشريعة العامة، التي من مقاصدها حماية مصالح الناس دون أن تختص في زمان ومكان بعينهما.

3ـ نقد الاجتهادات العقلية باعتبارها الأساس في الفكر المقاصدي الحداثي:

لا شك أن العقل وسيلة للكشف عن الكثير من الحقائق والطرق للوصول إلى المقاصد الشرعية التي قصدها الشارع، إلا أنه يحتفُّ بالإفراط في الاعتداد به العديد من المزالق التي تحيّده عن الحق، وهذه المزالق تكون بشكل أخطر عندما يكون الأمر متعلقا بإثبات المقاصد الجزئية.

ولهذا يجب التقيد بالإطار العام للمقاصد الشرعية الجلية، والمستخلصة بالاستقراء والتتبع، واتخاذها مصدرا تُحاكمُ إليه كلُّ الأفعال المتعلقة بالمقاصد الجزئية، وذلك لضمان العصمة من تبنّي مصالح مخالفةٍ لصريح النصوص، ولهذا اعتبر التّحري العقلي للمقاصد من أهم الضوابط للتمييز بين الحقيقي اليقيني أو الظني الراجح، وتنقيتها مما

---

[62] .انظر: مرزوق العمري، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مقال منشور على موقع مقالات في التاريخ، (http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html)، تاريخ التصفح: 2018/09/04.

[63] .الشاطبي، الموافقات، 2/407.

هو ناشئ عن دافع إيديولوجي، يحيد بها عن الموضوعية العلمية[64]، وبذلك لا يعتمد في تقدير المصلحة التي هي مقصد الشرع إلا المعارف العقلية الصحيحة المورّثة لليقين أو للظن الراجح.

كما نرى أن المشكلة التي تعتري التيار الحداثي المغاربي في قراءة النص الديني لا ينظرون إلى المقاصد من خلال النصوص، بل يأتون إلى النص بمقاصد جاهزة، وكما هو معلوم في الشرع أن المقاصد ليست منفكَّة عن نطاق النصوص ولا خارجة عنه.

الفرع الثاني: نقد استدلالات الحداثيون في استخراج المقاصد عموما:

1 ـ من أكثر الأخطاء التي ارتكبها الحداثيون أنهم حصروا النص الديني بالزمان والمكان الذي نزل فيهما القرآن، فالنص القرآني محصور فقط لحل المشكلات البشرية لزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين، فلا يتسنى فهمه دون نزوله في ظروفه التاريخية[65].

2 ـ نسب الاتجاه الحداثي للصحابة بأنهم يقدمون المصلحة على النص القطعي، وممن تبنى هذا القول عابد الجابري الذي صوَّر التاريخ بشكل ظاهر وعلى صورة مختلفة عما هي عليه؛ فهو لم يشر ولو إشارة بسيطة إلى تلك الأخبار، ولم يقدّم عنها أي جواب مقنع، وهذا كله يبيِّن للقارئ مقدار الخلل المنهجي في الآلية التي استخدمها الجابري في تحليل تراث الصحابة، ومقدار الخلل في التصورات والنتائج التي بُيِّنَت عنه[66].

---

[64]. عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا 1/ 58.

[65]. طيب تيزيني، النص القرآني، ص 381.

[66]. سلطان العميري، <التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية >، مقال منشور على شبكة صيد الفوائد، https://saaid.net/mktarat/almani/96.htm، تاريخ التصفح: 2018/08/29.

3 ـ إن الحداثيين –على فرض صحة زعمهم بأن تقديم المصلحة على النص هو منهج الصحابة– لا يلتزمون بهذا المنهج؛ بل يأخذون رأس المسألة وطرف القصة التي يستشهدون بها، ثم يبدؤون بالتطبيق وفق المنهجية الحداثية[67]، فمثلا استدلالهم بالاجتهادات العمرية يردُّ عليهم بأنّ:

ـ حد السرقة ثابت لا يمكن أن يتغير، طالما توفرت شروط إقامة الحدِّ، ولكن الذي حصل في عام المجاعة بإسقاط الحد: هو قيام شبهة قوية دُرِئَ بها الحد، وهي غلبة الحاجة والضرورة –آنذاك–على الناس، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعو إلى ما يسُدُّ به رمقه، ولكن إذا ثبت أنَّ السارق لا حاجة به إلى السرقة قطع ولو كان عام المجاعة[68]، ومن هنا يتأكد التنبيه على اجتهاد عمر وإن كان موافقا لمقاصد الشريعة وحِكمِها، وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة، فلو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضي الله عنه[69]، أن يخالف قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: 38)، إلا أنه من الخطأ الأصولي تكييف المسألة بأن عمر ﷺ أوقَف الحد؛ نظرا إلى المصلحة، دون أن يكيَّف اجتهاده بعدم تحقّق مناط تطبيق الحد أصلا، وهذا ما يؤكد بوضوح الاختزال الذي انتهجه الفكر الحداثي لاجتهاد عمرﷺ، وكيف يوظفون النتيجة دون النظر إلى البناء الأصولي الصحيح له[70].

ـ أما استدلال الحداثيين بقطع عطاء عمر بن الخطاب المؤلفة قلوبهم من الغنائم دليل غير مسلَّم به؛ لأنه لم يكن هناك مؤلفة قلوبهم في عهد عمر ﷺ فأوقف عمر

67. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 182.
68. ابن القيم، إعلام الموقعين 4/ 350.
69. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص 62،63.
70. انظر: محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص 246،255.

العطاء في هذا المصرف حتى يوجد من يستحقه، وبهذا يتضح أن عمر بن الخطاب وغيره من الصحابة لم يخالفوا نصوص القرآن أو عمل الرسول؛ لأن ما فعله لم يكن إلغاء للآية أو نسخا لها، وإنما كان منعا لسهم لم يوجد في عصرهم من يستحقه[71].

4ـ استدلالهم على تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية –والتي أثنى عليها الجابري–غير ممكنة؛ لأنه لا يوجد تعارض بين كلي وجزئي، فالقضايا الكلية بُنيت على استقراء للجزئيات، والتي لا يتصور التعارض بينهما؛ لأن الكليات ما سمّيت كليات إلا بانسجامها مع الجزئيات.

ويلاحظ أن الشاطبي حذر من الأخذ بالكليات المقاصدية دون اعتبار الجزئيات التشريعية، فيقول الشاطبي: "من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص –مثلاً –في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه"[72].

فكلام الشاطبي رحمه الله يؤكد أن الجزئيات لا يُتصور أن يكون لها أحكاما، وإنما لكل جزئية مكوّنة من عدة جزئيات لبناء القضايا الكلية منها، فلا يتصور التعارض بينهما؛ لأن الكليات ما سمّيت كليات إلا بانسجامها مع الجزئيات، ولا يتغير حكم الكلي إلا إذا تغير في الجزئي ولهذا لا يطلق الحكم بالكلي دون اعتبار الجزئي.

5ـ قام الحداثيون بجعل المقاصد كمدخل في قراءة النص الديني حتى أنهم أصبحوا –مغالين في النظرة المقاصدية–، مما أدى بهم إلى تحويل بوصلة الاجتهاد من سلطة

---

[71]. نفس المرجع، ص 181،182.

[72]. الشاطبي، الموافقات، 3/174.

النص لسلطة الواقع، ولهذا لم تتسم رؤيتهم العلمية لمعيار علمي وأساليب متّبعة في استخراج المقاصد كالاستقراء ونحوه، وهذا مخالف تماما لاستخراج المقاصد التي تتأثر بالواقع الخاضع للتأصيل الشرعي وتابع له وهو الأصل.

6ـ ضبابية مفهوم المصالح والمقاصد في المنظور الحداثي: لم يتصدَّ الحداثيون لتبيين المضامين المعرفية التي تكشف عن جوهر المقاصد وحدودها ومعالمها، والمنهجية الدقيقة للتعامل مع النصوص الشرعية، يقول العميري: " إننا حين نستقرئ المنتَج الحداثي لا نجد فيه إلا التكرار لأهمية المصلحة والمطالبة بتحكيمها على النصوص الشرعية وتقديمها عليها، ولكنه لم يتوجه إلى بناء منظومة معرفية متكاملة يكشف من خلالها عن ماهية المصلحة التي ينادي بها، ويبيّن فيها هويتها ويوضح معالمها، ويبين حدودها وضوابطها، ويشرح أسسها ومبادئها، ويزيل اللبس والغموض عن أقسامها وأصنافها، ويبين المعيار الحقيقي في اعتبارها؛ فما المصلحة التي تقدَّم وما شروطها؟ وما ضوابطها؟ وما حدودها؟ ومن يمكنه أن يفعل ذلك؟ وكيف الجواب عما يعارض تلك الفكرة؟ كل هذه الأسئلة المنهجية لا نجد لها جواباً في المنتَج الحداثي "[73].

7ـ لو قمنا بالمقارنة بين جهود الفقهاء والأصوليين وبين جهود المشروع الحداثي في بيان مقاصد الشريعة العامة والخاصة، فإننا نجد أن الفقهاء بذلوا جهوداً كبيرة، وقطعوا مسافات شاسعة في البحث عن مقاصد الشرع، واستطاعوا من خلالها أن يتوصلوا إلى أنواع من المقاصد التي جاءت الشريعة بتحقيقها، ونجد في المقابل قصوراً ظاهراً في الخطاب الحداثي في هذه القضية، وهو ما أوقع بحوثهم في أخطاء كبيرة مخالفة للتاريخ فضلاً عن مخالفتها للنص الشرعي نفسه.

---

[73] . سلطان العميري، <التداول الحداثي لنظرية المقاصد>، مجلة البيان، الجزء الأول، العدد 293، 2011/11/23م.

الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث يمكن إجمال النتائج التالية:

1 ـ قراءة النص الديني عند الظاهرية قراءة حرفية تأخذ بالمعنى الظاهر، وتنفي التأويل ولا تسمح باختراق سلطة النص.

2 ـ صلابة التاريخ الإسلامي اضطر الحداثيين للتسليم للعودة للتراث والتمسك به بأدوات نقدية مستعارة من تجربة نقدية غربية أو بأدوات تراثية متداولة.

3 ـ استخدم الخطاب الحداثي المغاربي القراءة المقاصدية للنص الديني حتى غلوّ فيها لقراءة وتأويل الأحكام الشرعية المنصوص عليها حسب مستجدات كل عصر.

4 ـ اتضح أن الفكر الحداثي يستعمل المقاصد كذريعة للدخول على النص الديني برؤية مغايرة تناسب العصر، مما أدى لزحزحة القراءة الحداثية للنص الديني والتي تتعارض مع العديد من الأحكام الشرعية.

كما نوصي بالنقاط التالية:

1 ـ إقامة الندوات والمؤتمرات التي تعالج هذا الموضوع لبيان الخلل في مثل هذه الدراسات من جهة، ومن جهة أخرى على طلبة العلم والعلماء أن يبيّنوا مآلات النظرة الحداثية الخطيرة ونقد منهجهم في المقاصد التي اعتبروها مدخلا للنص الديني.

2 ـ وضع مادة علمية لدارسي العلوم الإسلامية لنقد هذا الفكر الذي يحرّف النص الديني من الأفكار الحداثية، وبخاصة نقد زعماء القراءة الحداثية للنص الديني المغاربة والتي تخطت أفكارهم وبحوثهم المغرب العربي لتصل إلى مشرق العالم العربي.

3 ـ ضرورة تأصيل مقاصد الشريعة في العلوم الشرعية وتفعيلها في النوازل الفقهية والأصولية، وعدم الاكتفاء بنقد المسائل غير المنضبطة فيها.

والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه ومن بهديهم اقتدَى.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: الكتب

1 ـ ابن القيم، **إعلام الموقعين،** ط:1؛ م ع السعودية، دار ابن الجوزي، 1423 هـ.

2 ـ ابن باز، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة،** ط:1؛ الرياض: دار القاسم، 1420 هـ.

3 ـ ابن حزم، **الإحكام،** تح: أحمد محمد شاكر، لا. ط؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

4 ـ ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل،** لا. ط؛ القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.

5 ـ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية،** تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، لا. ط؛ قطر: وزارة الأوقاف، 1425 هـ / 2004 م.

6 ـ ابن منظور، **لسان العرب،** لا. ط؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.

7 ـ أحمد إدريس الطعان، **العلمانيون والقرآن الكريم،** ط:1؛ الرياض: دار ابن حزم، 1428 هـ/2007م.

8 ـ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى،** تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط:3؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ / 2003 م.

9 ـ الجابري، **بنية العقل العربي،** ط: 9؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.

10 ـ الجابري، **وجهة نظر،** ط:1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م.

11 ـ الخادمي، **الدليل عند الظاهرية،** ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1421 هـ/ 2000م.

12 ـ الخادمي، **علم المقاصد الشرعية،** ط:1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1421 هـ/2001م.

13 ـ الخويطر، **الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر،** ط:1؛ السعودية: تكوين للدراسات والأبحاث، 1439 هـ/ 2018م.

14 ـ الرازي، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد. ط:5؛ المكتبة العصرية: بيروت، 1420ه / 1999م.

15 ـ الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لا. ط؛ لا. م: دار الفكر، 1399ه / 1979م.

16 ـ الريسوني، **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، ط:1؛ مصر: دار الكلمة، 2013م

17 ـ الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط: 4؛ لا. م؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416 ه/ 1995م.

18 ـ الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، ط:1؛ السعودية: دار ابن عفان، 1417ه/ 1997م.

19 ـ الشافعي، **الرسالة**، ط:1؛ مصر: مكتبة الحلبي، 1358ه/1940م.

20 ـ الطاهر حداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، لا. ط؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م.

21 ـ الفيومي، **المصباح المنير**، لا. ط؛ مكتبة لبنان: بيروت، 1987م.

22 ـ اللخمي، **الاعتصام**، لا. ط؛ لا. م: مكتبة التوحيد، د. ت.

23 ـ امحمد رحماني، **قضية قراءة النص القرآني**، لا. ط؛ المغرب: لا. ن، 2009.

24 ـ جمال البنا، **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، لا. ط؛ القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د.ت.

25 ـ طيب تيزيني، **النص القرآني**، لا. ط؛ دمشق: دار الينابيع، 1997م.

26 ـ عابد الجابري، **نحن والتراث**، ط:6؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993م.

27 ـ عبد الله العجيري، **ينبوع الغواية الفكري**، ط:1؛ الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1434 ه.

28 ـ عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط:1؛ بيروت: دار الطليعة، 2001م.

29 ـ عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط:2؛ تونس: الدار التونسية للنشر، 1991م
30 ـ عبد المجيد الشرفي، **لَبِنات**، لا. ط؛ تونس: دار الجنوب، 1994م.
31 ـ عبد المجيد النجار، **في فقه التدين فهما وتنزيلا**، لا. ط؛ لا. م: لا. ن، د.ت.
32 ـ علال الفارسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط:5؛ المغرب: دار الغرب الإسلامي، 1993م.
33 ـ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ط:2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996م.
34 ـ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، ط:1؛ بيروت: دار الساقي، 1999م.
35 ـ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط:2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996م.
36 ـ محمد الشرفي، **الإسلام والحرية**، لا. ط؛ سوريا: دار بترا، 2008م.
37 ـ محمد بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، لا. ط؛ لا. م: دار الفكر العربي.
38 ـ محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط:2؛ مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1395 هـ / 1975 م.
39 ـ محمد حمزة، **إسلام المجددين**، ط:1؛ بيروت: دار الطليعة، 2007م.
40 ـ محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**. ط:2؛ بيروت: دار النهضة العربية، 1981م.
41 ـ مرزوق العمري، **إشكالية تاريخية النص الديني**، ط:1؛ الرباط: دار الأمان، 2012م
42 ـ نصر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، ط:1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995م.
43 ـ نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ط:2؛ القاهرة: دار سينا، 1994م.
44 ـ يمنى طريف الخولي، **مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها**، ط:1؛ القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012م.

ثالثا: المجلات والبحوث العلمية:

45 ـ إبراهيم محمد طه، **التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين**، مذكرة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة القدس، قسم الدراسات الإسلامية، 2001 م.

46 ـ أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، مجلة العربي، العدد: السابع، أبريل ,1985

47 ـ سلطان العميري، **التداول الحداثي لنظرية المقاصد**، مجلة البيان، الجزء الأول، العدد 293، 2011/11/23م.

48 ـ محمد بن زين العابدين رستم، **نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي**. مداخلة مقدمة إلى مؤتمر" القراءات المعاصرة للقرآن الكريم "جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب شعبة الدراسات الإسلامية الجديدة المغرب 2011م.

رابعا: المواقع الالكترونية:

49 ـ سلطان العميري، <**التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية** >، مقال منشور على شبكة صيد الفوائد، https://saaid.net/mktarat/almani/96.htm، تاريخ التصفح: 2018,/08/29

50 ـ مرزوق العمري، **التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية**، مقال منشور على موقع مقالات في التاريخ،

)http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html. تاريخ التصفح: 2018/09/04.