جدلية العلاقة بين نصوص الوحي ومقاصد الشريعة الإسلامية في القراءات الحداثية المعاصرة

د.ميلود ليفة

أستاذ مساعد –ب–

معهد العلوم الإسلامية

جامعة الشهيد حمه لخضر

الوادي–الجزائر

بحث مقدم إلى:

المؤتمر الدولي: مقاصد الشريعة بين ثوابت التأسيس ومتغيرات العصر

جامعة الملك خالد، أبها – عسير، المملكة العربية السعودية

15–1441/07/16هـ الموافق: 10–2020/03/11م

مقدمـــــــــــــة:

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

إن ما يشهده العالم اليوم من تطور سريع في وسائل الاتصال والإعلام، جعل المجتمعات الإسلامية تعيش في عالم مفتوح على مختلف الثقافات والإيديولوجيات، مما أفرز في بلاد الإسلام كثيرا من التيارات الفكرية المتأثرة بالفكر الغربي إلى درجة الذوبان في الحضارة الغربية المتهافتة، الأمر الذي يحتم على المختصين في الشريعة الإسلامية التصدي لكل التيارات الفكرية الهدامة، المناقضة للدين، والداعية إلى التنصل من أحكامه الشرعية.

وإن من أخطر هذه الاتجاهات الفكرية: التيار الحداثي، الذي يسعى إلى قطع الأمة عن تراثها، ويدعوها إلى الثورة على دينها: عقيدة وشريعة، بزعم التجديد والتنوير والانفتاح على الآخر، وقد استخدم أصحاب هذا الفكر من أجل ترويجه والتلبيس به على الناس طرقا مختلفة وأساليب متنوعة، لعل من أبرزها اللجوء إلى علم المقاصد بغية تشويهه، ووضعه في قالب جديد يخدم أهواءهم.

ولأجل ذلك أردت بهذه الورقة البحثية إبطال نظرية الحداثيين في إعادة قراءة نصوص الوحي، انطلاقا من المرجعية الغربية، تحت غطاء تفعيل مقاصد الشريعة؛ وبيان انحرافهم عن جادة العقل والشرع في هذا المجال.

إشكالية البحث:

تبنى الحداثيون نظرية القراءة المقاصدية لنصوص الوحي، فهل يمكن اعتبار النظرية المقاصدية الحداثية دعوة إصلاحية للتمسك بروح الشريعة، أم هي ضرب من ضروب التمويه الثقافي من أجل تبديل الشريعة واتباع الأهواء؟

ويندرج تحت هذا الإشكال الرئيس عدة تساؤلات فرعية، أهمها:

- لماذا اهتم الحداثيون بعلم مقاصد الشريعة؟
- وكيف وظف الحداثيون علم مقاصد الشريعة في فهم النص الشرعي؟
- وما هي الأسس الفكرية التي بنى عليها الحداثيون توظيفهم لعلم المقاصد في قراءة نصوص الوحي؟
- وما هي مآلات القراءة المقاصدية الحداثية للنصوص؟

أهمية البحث:

ترجع أهمية هذا البحث إلى خطورة الفكر الحداثي الذي انخدع به للأسف كثير من المثقفين في العالم الإسلامي، وسيطر على كثير من الأقسام الثقافية في الصحافة والإعلام، وتغلغل في كثير من الأندية الأدبية، والجامعات والمراكز العلمية، بل وتقلد أصحابه مناصب سامية في الدول الإسلامية تتعلق بالتربية والتعليم والثقافة والإعلام، ويزداد الأمر خطورة عندما يستخدم هؤلاء من داخل المنظومة المعرفية الإسلامية –كمقاصد الشريعة مثلا– وسائل لتشكيك المسلمين في عقيدتهم وطمس هويتهم وإبعادهم عن نور هدايتهم.

ولأجل ذلك كان من الأهمية بمكان كشف منهجهم، ونقض طريقتهم، وبيان سوء مسلكهم، حتى لا يغتر بهم مغتر، وخاصة في هذا الزمن الذي قل فيه العلم وشاع فيه الجهل، وأصبح الإعلام فيه يروج لأفكار هؤلاء المنبهرين بالحضارة الغربية ويلمعهم للجماهير، من غير قصد أحيانا، وبقصد في أحيان كثيرة.

أهداف البحث:

- التصدي لأعداء الشريعة الإسلامية الذين يريدون نقض نصوص الوحي المعصوم، وإن حاولوا ترويج باطلهم بصبغه بعلوم الإسلام تمويها وتدليسا.
- نقد النزعة الحداثية وبيان أن التفافهم حول المقاصد، ورفعهم شأن المصالح الموهومة فوق نصوص الوحي، ما هي إلى مراوغة فكرية، وسفسطة ترويجية، يقصد منها هدم الدين بالدين.
- تحصين المسلمين من هذا الفكر التغريبي الذي يراد منه مسخ الأمة وجعلها تابعة لغيرها في الباطل.

خطة البحث:

وضعت لهذا البحث خطة جاءت على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم الحداثة وأهدافها.

المبحث الثاني: أسباب عناية الحداثيين بمقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: المرتكزات الفكرية للنظرية المقاصدية الحداثية.

المبحث الرابع: خصائص التنظير الحداثي للمقاصد.

المبحث الخامس: نماذج من تعطيل الحداثيين لنصوص الوحي بدعوى إعمال مقاصد الشريعة –عرض ونقد–

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل،

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

المبحث الأول: مفهوم الحداثة وأهدافها.

جاء هذا المبحث توطئة لما بعده، لأنه لا يمكننا الكلام حول موقف الحداثيين من مقاصد الشريعة الإسلامية، وكيفية توظيفهم للمقاصد في فهم النصوص الشرعية، دون التعريج أولا على بيان مفهوم الحداثة وأهدافها التي ترمي الوصول إليها، لأن ذلك يعطينا صورة عن الإطار المنهجي الذي انبثق منه موقفهم من نصوص الشريعة ومقاصدها.

أولا: مفهوم الحداثة.

من أجل تجلية مفهوم الحداثة، لا بد أولا من عرض مفهوم الحداثة عند الغربيين، لأن الحداثة العربية ما هي إلا امتداد للحداثة الغربية، وفي هذا يقول أحد الحداثيين العرب –وهو: سامي مهدي– معترفا بأن الحداثة غربية المنشأ: ((الحداثة غربية مصطلحا ومفهوما، ومهما قيل عن كونها (مناخا عالميا) أو (جوهرا لا زمنيا)، فإننا يجب أن نعترف بأن الغرب هو الذي وضع المصطلح وحدد مفهومه؛ صحيح أن التراث العربي عرف مصطلحي: (القديم والمحدث) قبل عصرنا هذا، إلا أن (الحداثة) بمعناها الراهن ليست سوى أطروحة غربية))[1].

والحداثة عند الغرب تعني معارضة كل قديم من حيث هو قديم، يقول الحداثي الفرنسي "جان بودريار" (Jean Baudrillard): ((ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا، أو مفهوما سياسيا، أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة، مشعة عالميا، انطلاقا من الغرب، ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا غامضا، يتضمن في دلالته إجمالا، الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية))[2].

ولذلك فإن الأفكار والمبادئ عند الحداثيين الغرب في تطور مستمر، فلكل عصر وزمن حداثته، يقول "كالنيسكو" (Călinescu): ((إن الحداثة الغربية في جوهرها ظاهرة تعكس معارضة جدلية ثلاثية الأبعاد:

- معارضة للتراث.
- ومعارضة للثقافة البرجوازية بمبادئها العقلانية والنفعية وتصورها لفكرة التقدم.
- ومعارضتها لذاتها كتقليد أو شكل من أشكال السلطة والهيمنة.

أي أنها لا تمثل انفصالا عن الماضي ورفضا لمقاييسه الثابتة، أو ثورة على القيم البرجوازية السائدة فحسب، بل تمثل ثورة دائمة أبدية في تطلعها المستمر إلى قيم جديدة، وأشكال وأساليب تعبيرية جديدة))[3].

وإن سبب نشأة الحداثة في العرب هو ما مارسته الكنيسة من تسلط وهيمنة على المجتمعات الغربية في القرون الوسطى، وما جاءت به من مفاهيم منحرفة عن الإنسان والكون والحياة، وفرضت تلك التعاليم على الناس قهرا، مما أدى إلى ظهور الحداثة كتيار معاد للتقاليد السائدة، وداع إلى التجديد وتحرير العقل من الجمود.

---

(1) أفق الحداثة وحداثة النمط لسامي مهدي (ص:151).

(2) اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة لمحمد برادة (ص: 12).

(3) الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة لصالح جواد الطعمة (ص:14).

ولم يفرق الحداثيين العرب بين ما كان سائدا في أوربا في تلك العصور من دين باطل، وما عليه الإسلام من سماحة وعدل وحكمة، فراحوا مقلدين الحداثيين الغرب في معاداة جميع الأديان، ظنا منهم أن الدين –أي دين– لا بد أن يكون عقبة في وجه الفكر والتحرر، وسببا في الرجعية والتخلف.

ولذا فإن الحداثة عند الحداثيين العرب تعني بالضرورة الثورة عن القديم وإن جاء به الإسلام، وفي هذا يقول الحداثي المصري جابر عصفور: ((من الطبيعي أن يمثل خطاب الحداثة نقضا صارما لكل ما ينطوي عليه إسلام النفط –كذا قال– من دلالات، فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الإتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل، وهي تأكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الاجتماعي السياسي، لا تتشكل إلا انطلاقا من حرة الفرد وقدرته على الاختيار))[1].

ولذا أكد الحداثي عبد الرحمن المنيف أن الحداثة تعني مواجهة القديم من الأفكار والقيم، فيقول: ((وهكذا نجد أن أول معنى من معاني الحداثة: الجديد في مواجهة القديم))[2].

ويقول محمد عبد المطلب مبينا معنى الحداثة التي يدعو إليها: ((الحداثة تمثل نفيا للماضي وتعلقا بالحاضر، وخروجا عن المعتاد إلى غير المعتاد، ومن المعروف إلى غير المعروف، حتى تتصل بالأمر المبتدع))[3].

ويستخلص من كل ما سبق أن الحداثة ((مذهب فكري جديد، يسعى لهدم كل موروث، والقضاء على كل قديم، والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات))[4].

فإن قال قائل: هل كل حديث نرفضه؟

فالجواب أن نقول: إن أريد بها مجرد التجديد فلا بأس إذا توفرت فيها شروط التجديد وضوابطه التي جاء بها الدين الحنيف، ولذا يقول فرج الطيب: ((الحداثة نوعان:

- حداثة يراد بها الإضافة والمضمون في العمل الفني والأدبي، والتي تبدو فيها بصمات المبدع واضحة متميزة، لا يتكئ فيها على إبداع غيره، وهذه الحداثة نؤيدها وندعو لها، لأنها تدل على أصالة العمل الفني وتفرده.

أما الحداثة الثانية: فهي الحداثة التي يراد بها الانفصال التام عن الجذور، وهدم كل ما هو قديم، وهذه الحداثة نحاربها ونحذر منها، لأنها عمل خياني يغتال قيم الأمة، ويعمل للإطاحة بجميع مواريثها الحضارية حتى تكون مهيأة تماما لكل مظاهر الاستلاب الفكري والثقافي الأجنبي))[5].

ثانيا: أهداف الحداثة.

---

(1) إسلام النفط والحداثة لجابر عصفور (ص: 366).

(2) ملاحظات حول الرواية العربية والحداثة لعبد الرحمن المنيف (ص:210).

(3) تجليات الحداثة في التراث العربي لمحمد عبد المطلب (ص:64).

(4) الحداثة في ميزان الإسلام لعوض بن محمد القرني (ص:12).

(5) الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية لمحمد عبد العزيز العلي (1/183–182)، نقلا عن صحيفة الأنباء الثقافي: 1989/02/11، ص:19.

انطلاقا من ثورة الحداثيين على كل قديم –وإن كان حقا–، وتشوفهم إلا كل جديد –وإن كان باطلا–، فإنهم قد نبذوا تعاليم دين الإسلام، لكونه رجعية وتخلفا في اعتقادهم، ولذلك فهم يسعون بالأساس إلى تحقيق ما يلي:

1- نزع القداسة عن نصوص الوحي، كتابا وسنة، ولذلك فالقرآن عندهم كما يقول الحداثي نصر حامد أبو زيد: ((نص لغوي لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس ويحلل بمنهج بشري، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته))[1].

2- السعي إلى قطع الصلة بالتراث الإسلامي، وفي هذا يقول الحداثي المغربي محمد عابد الجابري: ((إن الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطائع معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلا))[2].

3- الدعوة على الخروج عن العقيدة الإسلامية، ومن أمثلة ذلك قول حسن مروة ساخرا من عقيدة الإيمان باليوم الآخر بزعم أنها تكرس الظلم والاستبداد في المجتمع، حيث يقول: ((إن عقيدة القيامة واليوم الآخر هي عمليا إحالة للعدالة إلى الآخرة...، هذه العقيدة تستفيد منها قوى الاضطهاد الاجتماعي، وإن الفقراء في هذه الأرض بحاجة إلى حل مشاكلهم المادية العاجلة، بمعالجة مادية عاجلة، وعقيدة القيامة واليوم الآخر لا تقدم هذه المعالجة...، قوى الاضطهاد الاجتماعي تستفيد من عقيدة القيامة واليوم الآخر، فحيث يؤمن الناس بهذه العقيدة نجد بأن هناك تناميا لهذه القوى وتفشيا للاضطهاد الاجتماعي؛ ذلك بأن عملية العدل الاجتماعي أرجئت إلى اليوم الآخر، ولهذا يصبح العدل الاجتماعي ظاهرة متحصلة في تلك المجتمعات))[3]؛ أقول: نسي هذا المغرض –بل تناسى– أن الشريعة الإسلامية لم تأت من أجل مكافحة الظلم والاستبداد بالوازع الإيماني فقط، بل جاءت معه بالوازع القضائي الذي يضمن إرجاع الحقوق إلى أصحابها، فهي قد جمعت بين الحسنيين: وقاية وردع؛ ثم إن كثيرا من الحقوق لا يمكن إثباتها بطرق مادية، فكان الإقرار سبيلا لإثباتها، والإقرار موكول إلى إيمان المرء وضميره.

4- التفلت من أحكام الدين، وتحرير الإنسان –كما زعموا– من عقدة الحلال والحرام، وفي هذا تقول الحداثية أنيسة الأمين: ((الدينامية الهائلة للحداثة تكمن في أنه لا شيء مقدس بالنسبة لها، لا شيء محرم...لا تتوقف عند عتبة الطبيعة، ولا عند عتبة القصور والكنائس، كل شيء مباح، لا شيء ينجو من دراسة العلم، وحاولت العلوم بميادينها وتخصصاتها تمزيق ستائر هذا المحرم...

أزاح الغرب إنجيله من مكان الصدارة، وابتدأ البحث عن إنجيل التقدم والعقلانية والتطور...

أصبح الإنسان مع نزع هالة التقديس والألوهة عن الكون ومدبره، أصبح يقع في مركز الكون، ويشكل مبدأ القيم والغايات، وعندئذ ترسخت الحركة الإنسانوية.

توقف الإنسان عن الدوران حول المقدس، وحلت مشروعية إنسانية جديدة محل المشروعية الدينية

---

(1) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد (ص:12).

(2) حوار المشرق والمغرب لحسن حنفي ومحمد عابد الجابري (ص:74).

(3) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية لحسين مروة (ص:381).

السابقة، ونتج عن ذلك أخلاق جديدة، وقوانين جديدة))[1].

5- وفي خصوص الدعوة إلى الخروج عن أحكام الشرع فإنهم يركزون نشاطهم على الدعوة إلى خروج المرأة عن ضوابط الشرع بزعم تحريرها، وهذا ما نستفيده من كلام الحداثي عبد الوهاب بوهديبا إذ يقول: ((الحداثة بالنسبة للمرأة العربية هي مثلها بالنسبة للمراهق، وتختصر بكلمة حادة وحاسمة: الرفض؛ وترى الحداثة كأنها ليست بتبني طريقة جديدة في العيش والتفكير بقدر ما هي رفض القديم...إنما الملفت أنه فيما يتعلق بالأخلاق الجنسية، الحداثة سوى إرادة اللا، ولم يكن من قبيل المصادفة أن الحداثة كانت ومنذ البدء مطابقة لتحرر وانطلاق المرأة، وانتهت بأن أصبحت مطابقة للتحرر الجنسي))[2]، فهكذا هم يريدون، إخراج المرأة عن ضوابط الشرع، لأجل أن تكون مبتذلة لإشباع شهواتهم ورغباتهم الدنيئة، بدعوى التحرر والمدنية.

المبحث الثاني: أسباب عناية الحداثيين بمقاصد الشريعة الإسلامية.

لقد تبين من خلال المبحث الأول أن التيار الحداثي العربي يسعى أساسا إلى فصل المسلمين عن تراثهم، وإحداث القطيعة بينهم وبين ماضيهم، إلا أن جدار الإيمان الذي يتحصن به المسلم، ومبدأ التسليم لنصوص الشرع كتابا وسنة الذي هو عقيدة في النفوس، كان في كثير من الأحيان ما يقف حائلا بينهم وبين ما يصبون الوصول إليه من غسل عقل المسلم، وإقناعه بأطروحات المشروع الحداثي.

وهذا ما اضطر كثيرا من الحداثيين إلى العودة إلى التراث لا من أجل جعله أصلا محوريا للنهوض بواقع الأمة، بل من أجل تفكيكه وتحويله إلى أنقاض، والعبور من خلاله إلى التطور والحداثة، يقول الحدثي المغربي محمد عابد الجابري: ((والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها))[3]، ويقول كذلك مؤكدا أن المشروع الحداثي يسعى إلى إعادة صياغة تراث جديد، يتم على أنقاض القديم الذي يجب احتواءه ثم تجاوزه: ((الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلا))[4].

ولذلك فهم قد اختاروا نقض التراث بالتراث، بإيجاد أداة تراثية لها القدرة على تجاوز النصوص الشرعية، فكانت المقاصد وجهتهم، ظانين بأنهم قد ظفروا بما يحقق طلبتهم، فاستخدموها في تفريغ النصوص من معانيها الحقيقية، وإعطائها معان جديدة توافق أهواءهم، منطلقين أساسا من انتقادهم لأصول لفقه، لأنهم يرونه غير صالح لمتطلبات العصر، ولا يصلح لتكوين دين جديد يساير الحداثة، فقدموا مقاصد الشريعة بديلا عنه، ولذلك نجد عبد المجيد الشرفي يدعوا إلى ((ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص، ولاسيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة

(1) امرأة الحداثة العربية لأنيسة الأمين (ص:102)

(2) المرجع السابق (ص:110).

(3) المسألة الثقافية في الوطن العربي لمحمد عابد الجابري (ص:250).

(4) حوار المشرق والمغرب لحسن حنفي ومحمد عابد الجابري (ص:74).

المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم مع حاجات المجتمع الحديث، ويتعين تبعا لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين))[1].

فما رفع الحداثيون راية المقاصد إلى لاتخاذها ذريعة لتبديل الشرع بالشرع، لما وجدوه من صعوبة في هدمه من الخارج، فلبسوا ثوب التجديد والإصلاح، وما هو إلا تجاوز للتراث، بل نقض له تمريرا لمشاريعهم الفكرية، من خلال بناء منهج جديد للتعامل مع النص الشرعي، يستمد شرعيته من داخل المجال التداولي الإسلامي، باستثمار مقاصد الشريعة والاجتهاد المصلحي، بغية محاصرة النص الشرعي المطلق، ومحاولة جعله في مرتبة النسبي المتجاوز، من خلال التحكم فيه بالأطر الحداثية التغريبية، وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد: ((إن البحث عن المقصد من خلال العرضي والمتغير، هو الكفيل بقراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي، ذلك أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال...نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من أساس ثابت هو المقصد الجوهري للشريعة))[2].

من هنا جاء عملهم متمركزا حول التأويل المقاصدي لنصوص الوحي، فإذ لم يتمكنوا من ابعاد المسلمين عن نصوص القرآن والسنة، فلا أقل من تطويع معانيهما لمقتضيات العصر ومطالب الحداثة، من خلال تأويلات تعسفية ترمي إلى التحرر من سلطة النصوص تحت مظلة ادعاء المقاصدية، لتصبح المقاصدية -وفق طرحهم الحداثي لها- مرجعا مركزيا لإلغاء العمل بالأحكام الشرعية واستبدالها بأحكام تناسب تطورات العصر، وفق ما توصلت إليه الإنسانية من نظم اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية؛ يقول الدكتور عبد المجيد النجار في سياق نقده للقراءة الحداثية لنصوص الوحي تحت عنوان التأويل المقاصدي: ((إذا كانت أحكام الدين فيما تضمّنته من تفاصيل وضوابط وحدود، تهدف إلى تحقيق مقاصد معيّنة، هي المعروفة بمقاصد الشريعة، فإنّ المؤوّلة الجدد ادّعوا أنّهم يحتفون بتحقيق المقاصد دون تفاصيل الأحكام وضوابطها، وانتهجوا في ذلك مسارا تأويليا للنصّ الديني سمّوه بالتأويل المقاصدي، وهو تأويل ينتهي بالنصّ الديني إلى إهدار الأحكام المتعلّقة بضبط الأفعال من حيث الأمر والنهي، ويعتبر فقط المقاصد من تلك الأحكام، بحيث إذا تحقّقت بدونها أصبحت هي لاغية في هذه القراءة التأويلية؛ وتقوم هذه القراءة على اعتبار أنّ أحكام الشريعة لم تشرع إلاّ لتحقيق مقاصدها، فهي تقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات، فأحكام الحدود لم تشرع إلاّ لردع مقترفي المعاصي، ومنع الربا لم يشرع إلاّ لتحقيق مقصد العدالة ومنع استغلال القويّ للضعيف، وهكذا الأمر في كل حكم من أحكام الشريعة، بحيث لا تحمل هذه الأحكام قيمة في ذاتها، وإنّما قيمتها في مقاصدها، فإذا ما حقّق حكم من الأحكام مقصده، فإنّه يكون قد استنفذ أغراضه، فلا يبقى إذن مبرّر لبقائه ملزما، وكذلك إذا تحقّق مقصد لحكم ما من الأحكام بطريقة أخرى غير ذلك الحكم، فإنّه لا يبقى مبرّر للإلزام به))[3].

وإذا أردنا أن نبين الأهداف التي يرمي الحداثيون الوصول إليها من خلال قراءتهم المقاصدية للنصوص الشرعية، فإننا نجملها في النقاط الآتية:

---

(1) لبنات لعبد المجيد الشرفي (ص:162).

(2) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية لنصر حامد أبو زيد (ص:198).

(3) القراءة الجديدة للنص الديني -عرض ونقد- لعبد المجيد النجار (ص:17).

- قطع الصلة بين الأمة الإسلامية وتراثها، من خلال تأويلات جديدة للنصوص الشرعية وفقا للمقاربة المقاصدية الحداثية، التي جعلت النص الشرعي نصا مفتوحا على جميع التأويلات والقراءات، فما كان مفهوما من النص الشرعي في الصدر الأول للإسلام، لا مانع من تأويله تأويلا جديدا يوافق مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيرات الحضارة، يقول عبد المجيد الشرفي: ((...وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس، واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم، وما إلى ذلك؛ وفيه كذلك مجال للتطور متى آمن المرء بأنه معنيٌّ الآن وهنا بفحوى الرسالة المحمدية، من دون أن يكون ملزما بالفهم الذي يكون قد وقف عنده معاصرو النبي –ومعلوماتنا عن هذا الفهم شحيحة، غير مباشرة– أو بالتأويل الذي ارتضته أجيال المسلمين اللاحقة))[1]؛ ولا شك أن في هذا الكلام تأسيس لدين جديد، وإبعاد للمسلمين عن المعاني التي أرادها الله تعالى، وأرادها رسوله –صلى الله عليه وسلم–، وفهمها الصحابة –رضوان الله عليهم–، وتتابع عليها المسلمون على مر العصور.
- رفع صفة القداسة عن النصوص الشرعية، بادعاء أنها منتجا ثقافيا، قد تجاوزه الزمن، فلم تصبح النصوص مسايرة لمصالح الناس في العصر الحاضر، لمعارضتها للقيم الإنسانية الحديثة، وبالتالي يصبح الاندماج في المنظومة الفكرية الحداثية أمرا سائغا، بل ضروريا لا مناص منه.
- الإغراق في التأويل المقاصدي لنصوص الوحي، إلى حد تحويل الأحكام الشرعية المستنبطة من تلك النصوص إلى قواعد انضباطية اجتماعية، تسنها المجتمعات الإنسانية لتنظيم شؤونها الحياتية، بحسب اختلاف أحوالها وثقافاتها.
- إهدار أحكام الشريعة التفصيلية والشرائع التكليفية، بحجة أن أحكام الشريعة لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها، فهي تقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات؛ فإذا تحقق المقصد من غيرها بحيث إن العصر أو حاجة الناس أوجبت طريقاً آخر يحقق لنا المقصد منها فلا داعي للالتزام بها، ولا يبقى مبرر لاستمرارها، وهذا الحكم شامل لكل العبادات الشرعية؛ فالشريعة إنما جاءت بها لأنها هي التي تحقق أغراضها في زمن الرسالة، وهذا يعني أنها غير مقصودة بالتشريع إلا على جهة الوسيلة فقط[2].
- توظيف نظرية المقاصد –وفق الطرح الحداثي– لتطويع الشريعة الإسلامية لمقتضيات العصر، على اعتبار أن الشريعة تعيش في أزمة مع مطالب العصر الحديث، ولا سبيل في الخروج من تلك الأزمة إلا بتفسير النصوص على نحو لا يصادم معطيات الحداثة المعاصرة، ولأجل ذلك حاولوا تمرير تأويلات تعسفية للنصوص، ترمي إلى التحرر من سلطتها، كل ذلك تحت غطاء تجسيد المقاصد الغائية للدين في تحصيل المصالح للإنسانية.
- صد الجهود العلمية المخلصة عن السير قدما في تفعيل الاجتهاد المقاصدي المنضبط في واقع الحياة، من خلال ادعائهم –أعني: الحداثيين– الاهتمام بالمقاصد الشرعية وتبنيها كمنهج للتجديد، مما يحدث شغبا فكريا، يجعل العامة يتوجسون من دعوات إعمال المقاصد في الاستنباط والتنزيل؛ لأنه من الثابت واقعيا أن محاربة فكرة من الأفكار قد لا تتم في كثير من الأحيان بشكل مباشر، بل قد تحارب بتبني تيار من التيارات الممقوتة عند الناس

(1) الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي (ص:80).

(2) التداول الحداثي لنظرية المقاصد لسلطان العميري، مجلة البيان (ع:293).

لهذه الفكرة، والتركيز عليها، فيتسرب الشك والريبة بعد ذلك إلى كل من يتبنى تلك الفكرة، ولو كان قصده صحيحا، ومسلكه في طرحها وتوظيفها سليما.

- التهوين من شأن علم أصول الفقه والتنفير منه، قال حسن حنفي متهكما من بعض مباحث أصول الفقه: ((وضع أهل السنة أصولا جامدة، ممثلة في الأدلة الشرعية الأربعة، ومنطق محكم للألفاظ، إلى تعيين خماسي محكم لأحكام التكاليف))[1]، وفي مقابل ذلك نجد عندهم الإعلاء من شأن المقاصد وطرحها كبديل عنه؛ وسبب تقليلهم من شأن علم أصول الفقه هو أنه لا يخدم المشروع الحداثي، ويناقض مقصدهم في تبديل الشريعة بما يوافق الحداثة الغربية، لما يحويه من قواعد كلية ثابتة تضبط مسالك الفهم السديد لنصوص الشرع قرآن وسنة، فاتجهوا إلى مقاصد الشريعة محاولين تشويهها ووضعوها في قالب جديد، تحت ستار أو دثار أو شعار التجديد والتطوير والتنوير، ليتخذوها ذريعة للتلاعب بدلالات النصوص، وإخضاعها لميولاتهم ورغباتهم.

المبحث الثالث: المرتكزات الفكرية للنظرية المقاصدية الحداثية.

لا بد لكل اتجاه فكري أن يكون مرتكزا إلى مرجعيات فكرية ينطلق منها، فهي التي تحدد أهدافه والأدوات التي سيستخدمها في الوصول إلى بنائه الفكري، إذ لا يتصور عقلا أن يكون هناك شيء قائم على اللاشيء؛ وعلى هذا النحو، فإن المشروع الحداثي في خطابه المقاصدي يعود إلى مرجعيات فكرية تحدد الإطار الفلسفي الذي يؤثر في تشكيل وصياغة مقاربته المقاصدية.

والناظر في الخطاب المقاصدي الحداثي يدرك بسهولة –ودون عناء– بأنه قد استمد أدواته التأويلية المقاصدية من مجموعة فلسفات غربية توظف أدوات فكرية جديدة في تأويل التراث، كالتاريخانية والأنسنة والهرمينوطيقا وغيرها، فتلقف الحداثيون هذه الفلسفات من الفكر الغربي، ليمرروا من خلالها أطروحاتهم الفكرية، لتحقيق أهدافهم المعرفية، تحت غطاء تجديد فهم التراث الإسلامي ليواكب متطلبات العصر الحديث، متناسين –عن عمد– أن قداسة النص الشرعي تأبى أن يعامل كأي نص لغوي آخر، فتطبق عليه النظريات النقدية التي توصلت إليها المناهج الألسنية الحديثة.

ولذلك سأعرض في هذا المبحث أهم الفلسفات الغربية التي قدمها الحداثيون كمدخل لتجاوز مصدرية النصوص الشرعية وكسر قداستها في النفوس، من أجل التأسيس لتأويلها مقاصديا وفق النظر الحداثي وتصوراته للنهوض الحضاري المنشود؛ وقد يكون هناك شيء من التداخل والعموم والخصوص بين هذه المرجعيات الفلسفية، إلا أن مما لا شك فيه أن معرفتها والوقوف عليها أمر لا مناص منه منهجيا، لأجل معرفة سبب الاختلالات الفهمية التي وقع فيها الحداثيون عند تأويلهم المقاصدي للنصوص الشرعية.

وفيما يلي عرض لأهم الأطر المعرفية المرجعية للتنظير المقاصدي الحداثي.

أولا: مبدأ التاريخية:

في بحثه عن مدلول مصطلح التاريخية وتطوره يقول الحداثي الجزائري محمد أركون أن مصطلح التاريخية يتعلق ((بصياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج

(1) من النص إلى الواقع لحسن حنفي (309/1).

سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية... في كتاب له حديث العهد يقدم "آلان تورين" استخداما جديدا لمفهوم التاريخية، يساعده في اقتراح نظرية سوسيولوجية تولي مجالا كبيرا للبعد التاريخي للمجتمعات؛ تعرف التاريخية هنا بصفتها: المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا))[1].

وفق هذا الإطار الفلسفي لقراءة النصوص، فإن التاريخية تعني فهم النص الأدبي ضمن سياقه التاريخي، مع التركيز على التاريخ الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه، لأن النص ما هو إلا نتاج الثقافة السائدة في الحقبة التاريخية التي يعيش فيها صاحب النص، مما يعني أنه لا يعدو أن يكون منتجا ثقافيا يجب تجاوزه كلما تطورت المجتمعات واختلفت الثقافات التي تفرزها الحياة الإنسانية.

والإشكالية ههنا، هي أن الحداثيين العرب أعملوا هذا المنهج الأدبي لنقد النصوص على نصوص الوحي، من حيث هي نصوصا لغوية دون مراعاة لخصوصيتها، ولا ملاحظة للارتباط الوثيق بينها وبين مصدرها الرباني، مما يعني تجاوز مرجعيتها الإلهية، وإخضاعها للنقد كأي نص بشري، وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني: ((ولعلنا الآن في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أي نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة))[2]، ويقول أيضا في كتاب آخر له: ((النصوص الدينية ليست مفارقة لبِنية الثقافة التي تشكلت في إطارها...وأن المصدر الإلهي لا يلغي كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي))[3].

ويلزم من هذا الأمر تحرير النص الديني من سلطة الفهم الذي فهمه العلماء المتقدمون، على اعتبار أنه مصبوغ بالزمان والمكان الذي نشأ فيه، واستبداله بفهم جديد يوافق الحداثة، لذا نجد نصر حامد أبو زيد يدعو صراحة إلى ذلك فيقول: ((من الطبيعي، بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة الأكثر إنسانية وتقدما، مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على دلالاتها الحرفية لقديمة، وإحياء المفاهيم التي تصوغها، إهدار للنص والواقع معا، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية))[4].

وهو ههنا يصرح بأن سيادة الفهم التراثي المتقدم للنصوص الشرعية، تقف عائقا أمام تحقيق مقاصد الشريعة –على حسب التصور الحداثي–، من أجل هذا نجد أن الحداثيين يجعلون المقاصد مدخلا لتسويغ القراءة التاريخية للنصوص بما تضمنته من عقائد وأحكام، فيصرح الحداثي التونسي محمد الطالبي بأن هدفه من القراءة المقاصدية هو استجلاء ((مقاصد الشريعة معتمدا على التطور التاريخي))[5].

---

(1) الفكر الإسلامي –قراءة علمية– لمحمد أركون (ص:116).

(2) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد (ص:206).

(3) النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة لنصر حامد أبو زيد (ص:24).

(4) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد (ص:133).

(5) عيال الله لمحمد الطالبي (ص:208).

ولقد حرص الحداثيون على تأويل النصوص وتغيير الأحكام بحجة العمل بمقاصد الشريعة وروحها وجوهرها، منطلقين من مبدأ تاريخية النص، إذ أن النص وليد ظرفه وبيئته، ومادامت مصالح الناس قد تغيرت بتغير الزمان والمكان، فلا جدى من العمل بأحكام لا تحقق مصالح الناس في العصر الحديث، وإن كانت مناسبة لتحقيق مصالح الناس في الأزمنة الماضية، يقول محمد الشرفي: ((إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لابد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لزمن معين، لكنها إذا أصبحت –لمرور الزمن وتغير الأوضاع– غير ملائمة، ينبغي أن نتمكن من تغييرها))[1].

ومن أمثلة النصوص الشرعية التي وظف فيها الحداثيون القراءة المقاصدية استنادا إلى البعد التاريخي، جميع الآيات القرآنية المبتدئة بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ)، فهي –على حد تعبير شحرور– من القصص المحمدي ذي الطابع التاريخي الخاص لا التشريعي العام، حيث قال: ((فآيات القصص المحمدي وأن كانت نصوصا موحاة إلا أنه ذات طابع تاريخي، وليس فيه أي تشريع لمن بعد عصرها من العصور، وبهذا لا يمكنها أن تكون من الرسالة العالمية والخاتمة...لهذا السبب جرت مخاطبته فيها بـ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ) لتمييزها عن أركان الرسالة، ولبيان ظرفيتها وخصوصيتها، لأنها تعليمات لها علاقة بظروف المجتمع وأعرافه))[2].

وعليه تكون آية الحجاب وهي قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا)[3]، خاصة بالنبي –صلى الله عليه وسلم– وزمنه، يقول محمد شحرور: ((هذه الآية تعليمية خاصة بالمظهر العام الذي كان يجب على المرأة في تلك الحقبة الزمانية مراعاته والخروج به إلى الشارع...والأمر الذي فيها أمر موجه لأناس في حقبة زمنية محددة زمانا ومكانا، فهي من القصص المحمدي، وقد جاءت كأمر تعليمي للنبي –صلى الله عليه وسلم– لتنظيم المجتمع وفق ظروفه ومعطياته، لذا فهي ليست من الرسالة ولا تؤخذ منها أي تشريع، بل يؤخذ منها العبرة التعليمية فقط))[4].

وبهذا الفهم الحداثي المعوج للاجتهاد المقاصدي، عطل الحداثيون العمل بالنصوص الشرعية من خلال محاصرتها بطوق الزمان والمكان، ليصلوا إلى تغيير كثير من الأحكام الشرعية القطعية، بحجة ملاحقة المصالح الحياتية المستجدة، وتحقيق جوهر الشريعة ومقصدها الأعظم، المتمثل في تحصيل الخير للإنسانية جمعاء.

ثانيا: مبدأ الأنسنة.

النزعة الإنسانية هي مذهب فلسفي أدبي مادي لا ديني، تؤكد فردية الإنسان ضد الدين، ويغلب وجهة النظر المادية الدنيوية، وهو من أسس فلسفة (كونت) الوضعية، وفلسفة (بتنام) النفعية، وكتابات (برتراند راسل) الإلحادية[5]؛ فهي

(1) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي لمحمد الشرفي (ص:124).

(2) الرسالة الرسولية والرسالة النبوية لمحمد شحرور (ص:148).

(3) سورة الأحزاب: 59.

(4) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي لمحمد الشرفي (ص:152).

(5) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (812/2).

تطبيق للرؤية العلمانية الشاملة التي تقوم على إحلال منظومة من القيم والإخلاق والعلائق (الإنسانية) مقابل (الدينية)[1].

ويعتمد دعاة الأنسنة الأدبية على الالتفاف حول النص والاستحواذ عليه، وإزاحة صاحبه جانبا، بزعم أن النص ليس ملكا لقائله أو كاتبه، وإنما هو ملك لمتلقيه والمخاطب به، ولذلك فلأي إنسان أن يفهمه أو يفسره على النحو الذي يراه مناسبا لظروفه وآرائه وانطباعاته الشخصية.

من هنا انطلق الحداثيون للترويج لنظرية (أنسنة الوحي)، محاولين تحويل الوحي من اصطباغه بأنه إلهي (ثيولوجي)، إلى بشري (إنتروبولوجي)، مما يؤدي إلى إزالة القداسة عن نصوص الوحي، وتقديس الموقف الشخصي، وبطريقة أخرى: إزالة القدسية عن الله وإلباس القدسية للإنسان وظروفه وآرائه وتوجهاته[2].

فنظرية الأنسنة تجعل الإنسان محورا لتفسير الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان، كالدين والوحي، فالوحي عندما يراد فهمه، لابد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، وهذا ما يضفي النسبية للنصوص، فإنها وإن كانت ثابتة في منطوقها، إلا أنها متحركة في المفهوم تبعا لتغير الزمان والمكان، وبهذا نكون أمام نظريات متعددة وغير محدودة في فهم النص الشرعي[3].

وينطلق الحداثيون بتبنيهم لهذه النظرية، من فلسفة تعظيم البعد الإنساني وتقليص بل وإلغاء البعد الإلهي أثناء قراءة النص الديني، يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص –الله– محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي –الإنسان– بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي، هو نقطة البدء والمعاد»[4].

وهم لا يعترفون بخصوصية تميزت بها نصوص الوحي عن النصوص البشرية، على أساس «أن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها –أي: النصوص– **(تأنسنت)** منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير؛ فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم»[5]، هكذا يقول نصر حامد أبو زيد.

وهذه النظرية الفلسفية نلمسها واضحة في التنظير الحداثي للمقاصد، وذلك من خلال جعل تحديد المقاصد والمصالح تابع للإنسان ورأيه وإدراكه المجرد، يقول حسن حنفي: «والإنسان يدرك مصلحة نفسه كما يشرعها الناس، وإلا ضل في الدنيا»[6]، ويشتط محمد أحمد خلف الله عندما يقرر بأن البشرية قد استغنت عن الوحي في معرفة مصالحها، فيقول:

---

(1) العلمانية تحت المجهر لعبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة (ص:71-72).

(2) أنسنة الوحي لحسان القاري (ص:05).

(3) منهج نصر حامد أبي زيد في قراءة النص الديني لكريمة محمد كربية (ص:03-04).

(4) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد (ص:200).

(5) نفس المرجع (ص:119).

(6) من النص إلى الواقع لحسن خنفي (487/2).

((البشرية لم تعد في حاجة إلى قيادتها في الأرض باسم السماء، فقد بلغت سن الرشد، وآن لها أن تباشر شؤونها بنفسها))[1].

وصرح نصر حامد أبو زيد بأن القرآن إلهي المصدر ولكنه إنساني الفهم والتأويل، وفهم النبي –صلى الله عليه وسلم– له هو فهم بشري غير ملزم، فلا يحجر على أحد في فهم فهمه من القرآن ولو خالف فهم الرسول –صلى الله عليه وسلم– له، فيقول: ((إن القرآن نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه، لكن من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته، إن الثبات من صفة المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من حيث منطوقه، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير' أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني (يتأنسن)، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا، إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، والنص منذ لحظة نزوله الأولى–أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي–، تحول من كونه **(نصا إلهيا)** وصار فهما **(نصا إنسانيا)**؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية))[2].

ولا يخفى على ذي لب تناقض هذه القراءة الفلسفية للنصوص الدينية، إذ كيف يعقل أن يفهم النص فهما صحيحا بعيدا عن مراد قائله؟!

إن الوحي إلهي لفظا ومعنى، وقد أنزله الله تعالى بلسان عربي مبين، ولا شك أن الله تعالى قد أراد معاني من وراء تلك الألفاظ والكلمات، ونحن نجتهد في الوصول إلى مراد الله من كلامه، وفق قواعد اللغة وآليات الاجتهاد والاستنباط التي سطرها علماء الأصول؛ ولذلك فلا بد من أن يكون فهم نصوصه بناء على نسبته إلى المرسل هداية للناس في كل زمان ومكان، وأما أن يفصل بين ألفاظ النص القرآني وبين معانيه، فإن ذلك يؤدي –لا محالة– إلى أن يكون الوحي تابعا إلى إهواء الناس وميولاتهم، والأصل أن تكون الأهواء تابعة للوحي منقادة له، قال تعالى: (وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ)[3]، وقال –عز وجل–: (فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)[4].

ثم إنه ومن جهة أخرى، تجاوز ورفض المعاني والدلالات التي أسسها الرسول –صلى الله عليه وسلم– للقرآن الكريم، والبحث عن معرفية دينية جديدة للإسلام، بناء على أن المعنى الأولى الذي أسسه صاحب الرسالة ما هو إلا جهد بشري متفاعل مع النص القرآني بحسب الظروف الزمانية والمكانية، لا يعني إلا الدعوة إلى تأسيس مشروع دين جديد لا صلة له بدين محمد –صلى الله عليه وسلم–.

---

(1) العدل الإسلامي وهل يمكن أن يتحقق من الداخل لمحمد أحمد خلف الله (ص:51).

(2) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد (ص:126).

(3) سورة المؤمنون: 71.

(4) سورة القصص: 50.

إذ أن الله تعالى أنزل على محمد –صلى الله عليه وسلم– الكتاب العظيم، وأوكل إليه بيان معانيه ومقاصده للناس، قال تعالى: (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)[1]، وقال سبحانه: (إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا)[2]، وقال أيضا: (وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)[3].

ومن هنا يمكن أن نقول إن النظر المقاصدي الحداثي لا صلة له البتة بنظرية المقاصد عند الأصوليين، وذلك أن المقاصد عند الحداثيين تعني إفراغ النصوص الشرعية من معانيها المرادة من الله تعالى، مع فرض تصورات الحداثة في تنظيم شؤون الحياة الإنسانة؛ بخلاف الاجتهاد المقاصدي عند الأصوليين، الذي يرتكز أساسا على إن للشرع مقصدا معينا في كل نص، والواجب هو بذل الجهد في إدراك تلك المقاصد وتفعيلها عند تنزيل الأحكام على الوقائع المختلفة؛ ولتحقيق ذلك اهتم الأصوليون بتأسيس الضوابط لإدراك القصد الإلهي من التشريع، بتأصيل المعايير المعرفية التي تكشف عن قصد المتكلم من كلامه.

ثانيا: نظرية الهرمنيوطيقا (التأويلية).

الهرمنيوطيقا (Hermeneutique) كلمة يونانية الأصل، تبحث في حقل التفسير والتأويل للنصوص، يقول دايفيد جاسبر (David Jasper): ((تتعلق الهرمنيوطيقا بالتفسير...خاصة فيما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة التي يعتبرها المؤمنون وحيا إلهيا أو كلمة الله))[4].

وهي تعني فتح النصوص على قراءات تفسيرية غير متناهية، يقول الحداثي محمد حسين الرفاعي عن الهرمنيوطيقا، هي: ((التعدد في الفهم، الذي ينتج عنه: لا نهائية الفهم، الذي ينتج عنه: الدخول إلى حقل صراع مع الأفهام؛ حيث الشرط الأول للدخول هو: فهم محتكر الفهم، هذي النقاط الثلاث هي بداهات قيام الهرمنيوطيقا في الفكر))[5].

ويعتبر تحريف الكتب السماوية السابقة الدافع الرئيس في ضياع النصوص المقدسة، الأمر الذي أدى إلى أن تعددت نسخ الكتاب المقدس، وفسدت عقائده، فجمعت أشنع الكفريات وأخنع الشركيات، وانغلقت معانيه إلى درجة الرموز والعلامات، وتناقضت أحكامه فأصبحت أغلالا، وتعارضت أخباره وقصصه فأضحت أساطير، فغابت الثقة الدينية في لنص المقدس، وتعالت الأصوات داعية إلى ضرورة إعادة تفسير النصوص الدينية رفعا لهذا التناقض والاضطراب وتشوه الأحكام، فظهرت حركة نقد الكتاب المقدس (التأويلية)، ونادى أصحاب هذا الاتجاه إلى حرية القراءة والتأويل من خلال حمل نصوص الكتاب المقدس على المعاني الجديدة التي أحدثتها القراءات النقدية الحديثة؛ وعليه فإن التجربة

---

(1) سورة النحل: 44.

(2) سورة النساء: 105.

(3) سورة النحل: 64.

(4) مقدمة في الهرمنيوطيقا، لدايفيد جاسبر، ترجمة: وجيه قانصو (ص: 26).

(5) الفكر العربي لمعاصر وتساؤل الهرمنيوطيقا لمحمد حسين الرفاعي، مجلة: "قضايا إسلامية معاصرة"، السنة: 13، العدد: 59-60، صيف وخريف 2014م-1435هـ (ص:247).

التاريخية التي مرت بها النصوص الدينية والمسيحية، مع صراع حركة النقد القوية التي أطاحت بقدسية هذه النصوص، كانت من أبرز الدوافع التي أدت إلى نشأة الاتجاه الهرمنيوطيقي عند الفلاسفة الغربيين[1].

ولكن للأسف تبنى هذا الاتجاه الفلسفي لقراءة النصوص الحداثيون العرب، وأعملوه في فهم نصوص الوحي، متجاهلين الفرق بين نص محرف مدنس، ونص محفوظ مقدس (لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ)[2].

واستخدموه -أعني: الحداثيين- في تسويق أفكارهم من مدخل مقاصدي، من جهة أن ينبغي أن نفتح المجال للعقل في استنباط مقاصد غير محدودة من النصوص الشرعية، فلكل شخص أن يتأول النص حسب المصلحة التي يراها، ومن ثم يصح تغيير الأحكام تبعا لتغير الظروف والأحوال بالاستناد إلى مقاصد الشريعة كمعيار موجه للتأويل، وليس هذا -من منظور الحداثي- طرحا للنص في مقابل الاجتهاد، بل هو إعمال لمقصد النص وروحه، ولذلك يصرح الحداثيون بأن نظريتهم «ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، إنها تتعامل مع العالم والواقع (الاجتماعي والطبيعي)، والنصوص بوصفها **مشروعات مفتوحة** متجددة قابلة دائما للاكتشاف والفحص والتأويل»[3]، بزعم أن «الإصرار على ردها إلى دلالتها الحرفية القديمة، وإحياء المفاهيم التي تصوغها، إهدار للنص والواقع معا، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية»[4].

وفي إعمال هذه النظرية التأويلية المفتوحة زج بالنصوص الشرعية في بحر تأويل لا ساحل له، فنكون أما أديان بعدد البشر، إذ لكل إنسان فهمه وإدراكه، وبالتالي له دينه واعتقاده، يقول الحداثي سروش عبد الكريم: «إذاً المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع -عز وجل-»[5].

وفي مجال المقاصد تفضي هذه النظرية إلى إضاعة المقاصد الحقيقية للنصوص، وفتح الباب على مصراعيه لكل متكلم أن يُحمّل النصوص ما لا تحتمله من المقاصد بزعم الانفتاح الدلالي للنصوص، الأمر الذي يجعل المقاصد الشرعية محكومة بالقَبْليات الفكرية، والأحكام المسبقة، والأهواء المطلقة المتنصلة من ضوابط التأويل الصحيح، كالمعهود اللغوي، وفهم السلف، وقواعد الأصول؛ وفي ذلك تأسيس لنسبية الخطاب الشرعي، بحيث لا نستطيع الجزم بأي حُكْم حَكَم به الشرع.

فكيف لنا إذن أن نستسيغ هذه النظرية السفسطائية من حيث المبدأ وما أفضت إليه من نتيجة، ونحن نؤمن بأن الوحي نور وهدى وبصائر للناس، قال تعالى: (قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ)[6]، وقال عز وجل: (هَٰذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ)[7].

---

(1) فهم القرآن الكريم بين قواعد المفسرين وقراءات الحداثيين لخير الدين فلاح (ص:16).

(2) سورة فصلت: 42.

(3) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد (ص:131).

(4) نفس المرجع (ص:134).

(5) القبض والبسط في الشريعة لسروش عبد الكريم (ص:30).

(6) سورة المائدة: 15.

(7) سورة الجاثية: 20.

المبحث الرابع: خصائص التنظير الحداثي للمقاصد.

المتأمل في الفكر المقاصدي الحداثي يدرك بجلاء شذوذه عن المنهج الأصولي المنضبط، وإن مما يؤكد ذلك استعراض سمات النظرية المقاصدية الحداثية، ولذلك جاء هذا المبحث لنستجلي فيه أهم خصائص التنظير المقاصدي الحداثي، الأمر الذي يمكن من خلاله معرفة الأدوات المقاصدية التي استعملها الخطاب الحداثي في إلغاء النصوص الشرعية والتشكيك في القطعيات وثوابت الدين.

أولا: تقديم المصلحة على النص:

احتفى الحداثيون كثيرا بالمصلحة حتى جعلوا المصلحة الموهومة التي مبعثها وأسها أهواؤهم الفاسدة وآراؤهم الكاسدة، حاكمة على النصوص القطعية في ثبوتها ودلالاتها، يقول حسن حنفي مبررا موقفهم من تقديم المصلحة على النص: ((وتقدم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض، لأن إنكار الإجماع ممكن، وإنكار المصلحة مستحيل))[1]، ويقول فهمي هويدي: ((النصوص إذا لم تحقق المصلحة تحت أي ظرف، فالثابت عند أغلب الفقهاء أن المصلحة تقدم على النص))[2]، ويقول أيضا: ((إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة، فلا مجال لتطبيق الأولى، وتغلب المصلحة على النص في الثانية))[3].

وتقديم المصلحة على النص عند الحداثيين على درجتين:

- **الأولى:** هو محاولة تأويل النصوص على مقتضى المصالح التي وضعوها بحسب أهوائهم، حتى لا تكون عائقا أمام الحداثة والتقدم، يقول حسن حنفي: ((كما يؤول النقل لصالح العقل في حال التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حال التعارض))[4].
- **والثانية:** عند عدم استطاعة ليّ أعناق النصوص، فإنهم يخالفونها مخالفة صريحة، بزعم أنها كانت صالحة للتطبيق في الزمن الماضي، وأما اليوم فلا يمكن تطبيقها نظرا لتغير الظروف والأحوال؛ دون أن يفرقوا في ذلك بين الثوابت التي لا تغير باختلاف البيئات والأحوال والأعصار والأمصار، وبين الأحكام المشيدة ابتداء على الأعراف والمصالح المؤقتة التي تقتضيها أحوال الناس، فتتغير بتغير العوائد والأماكن والأزمان.

يقول محمد أبو زهرة –رحمه الله–: ((إن مهاجمة النصوص، ونشر فكرة نسخها أو تخصيصها بالمصالح، هي أسلوب شيعي، أريد به تهوين القدسية التي تعطيها الجماعة الإسلامية لنصوص الشارع))[5].

ويستدل الإمام الشاطبي على أن النصوص الشرعية مقدمة على المصلحة بأنه ((لما منعت العرب إلكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه عمر في ذلك؛ فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه؛

---

(1) من النص إلى الواقع لحسن حنفي (ص:491).

(2) القرآن والسلطان لفهمي هويدي (ص:39) بتصرف يسير.

(3) التدين المنقوص لفهمي هويدي (ص:176).

(4) حصاد الزمن لحسن حنفي (ص:488-489).

(5) ابن حنبل حياته وعصره آراؤه الفقهية لمحمد أبي زهرة (ص:363).

وسألوه في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله –صلى الله عليه وسلم–))[1].

ومن تأمّل أحكام الشريعة وجدها إنما جاءت لتحقيق مصلحة العباد، ولم تهمل مصلحةً قط، ولا تعارض بين النصوص الشرعية والمصالح والمقاصد الثابتة، إنما الخطأ هنا أن يكون تقدير المصالح مبنياً على استصلاح العقول والأهواء[2]، يقول الجويني: ((وعلى الجملة من ظن أن الشريعة تتلقى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء، فقد رد الشريعة، واتخذ كلامه هذا إلى رد الشرائع ذريعة؛ ولو جاز ذلك، لساغ رجم من ليس محصنا إذا زنا في زمننا هذا لما خيله هذا القائل، ولجاز القتل بالتهم في الأمور الخطيرة، ولساغ إهلاك من يخاف غائلته في بيضة الإسلام، إذا ظهرت المخايل والعلامات، وبدت الدلالات، ولجاز الازدياد على مبالغ الإكوات عند ظهور الحاجات؛ وهذه الفنون في رجم الظنون، لو تسلطت على قواعد الدين، لاتخذ كل من يرجع إلى مسكة من عقل فكره شرعا، ولانتحاه ردعا ومنعا، فتنتهض هواجس النفوس حالة محل الوحي إلى الرسل، ثم يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة؛ فلا يبقى للشرع مستقر وثبات، هيهات هيهات، ثَقُل الاتباع على بعض بني الدهر، فرام أن يجعل عقله المعقول عن مدارك الرشاد، في دين الله أساسا، ولاستصوابه راسا، حتى ينفض مِذْرَوَيْهِ، ويلتفت في عطفيه اختيالا وشِماسا))[3].

ولسان حال الحداثيين في تقديمهم المصلحة على النصوص الشرعية، يقول: حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله، والأمر مختلف عند الأصوليين وفقهاء الإسلام، الذين يصدق على منهجهم أنه: حيثما وجد الشرع فثم المصلحة؛ فالمصلحة ليست هي أصل التشريع، وإنما الشريعة الإسلامية هي مصدر المصالح، فإنها جاءت لتحقيق المصالح، والمجتهد ينظر في نصوص الشريعة وأصولها وقواعدها بقصد تحري هذه المصالح، بينما ينظر الحداثيون إلى المصلحة كأساس للتشريع، يقول حسن حنفي: ((تقوم مصادر التشريع كلها...على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع، فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنة تقوم على المصلحة))[4]، ويقول أيضا: ((فالمصلحة أساس التشريع، وليست فقط أحد مصادره))[5]، وهذا ما أكده كذلك محمد عابد الجابري عندما قال: ((فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس لمعقولية الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها))[6].

وقد فند الإمام الغزالي هذا المسلك في إلغاء النصوص تذرعا بالمصالح، قبل ظهور هذا الفكر الحداثي المنحرف عن جادة الحق والصواب، وبين أن المصلحة ليست دليلا مستقلا منفصلا عن مصادر التشريع، بل المصلحة المعتبرة شرعا ما كانت راجعة إلى تحقيق المقاصد المعروفة بالكتاب والسنة والإجماع، فقال في المستصفى: ((فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير

---

(1) الموافقات للشاطبي (408/5).

(2) الثوابت بين التضخيم والتحجيم لفارس بن محمد الكثيري، مجلة البيان العدد: 321، جمادى الأولى، 1435هـ، مارس 2014م.

(3) غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (ص:220-221).

(4) من النص إلى الواقع لحسن خنفي (488/2-487).

(5) نفس المرجع (494/2).

(6) الدين والدولة وتطبيق الشريعة لمحمد عابد الجابري (ص:170).

أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل؟ قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول))[1].

وحقيقة منهج الحداثيين في تقديم المصلحة على النص هو أن يتبع الإنسان مصالحه أينما كانت، فإن وافق المصلحة عمل بالنص اتباعا للمصلحة، وإن خالفه عمل بالمصلحة، وهو عين ما ذمه الله من صفات المنافقين أنهم لا يحتكمون إلى النصوص الشرعية إلا إن ظنوا أنهم سيجدون فيها يحقق لهم مصالحهم فقط؛ حيث يقول الله تعالى: (وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (47) وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ (48) وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ (49) أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ ۚ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (50) إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[2].

ونهاية مسلك الحداثيين في طرح النصوص اتباعا للمصلحة، هو أن تكون النصوص عبثا لا فائدة منها؛ فإذا وجد الإنسان مصلحته في النص اتبعه، وإلا طرحه واتبع المصلحة، فكان وجود النص عبثا وتلبيسا وإشغالا للناس لا غير، وهو نتيجة طبيعية لمن ينظر للمصلحة بمعيار مختلف عن معيار الشريعة، فالنصوص جاءت بما فيه المصلحة للإنسان في الدنيا والآخرة، فافتراض التعارض بينها وبين المصلحة افتراض مغلوط، لأنه يفترض أن النص شيء يختلف عن المصلحة، بينما النصوص في الحقيقة لا تأتي إلا بأكمل المصالح وأشرفها، فالتعارض لا يكون بين المصلحة والنص، بل بين مصالح الشريعة التي جاءت بها النصوص، والمصالح الكاذبة التي جاءت بها أهواء النفوس[3].

ثانيا: النزعة العقلية في تقرير المقاصد.

جعل الحداثيون العقل مركزا محوريا في الكشف عن المقاصد، لأن الشريعة قد خاطبت عقول الناس، وغايتها رعاية مصالحهم، فيكون العقل هو الأساس الأول في التشريع، فبالعقل تدرك المصالح لا بالشرع، يقول حسن حنفي: ((العقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعاش، فإن استعصى عن العقل الاستدلال يمكن حينئذ الاهتداء بالنص لعله يعطي حدسا أو رؤية تفيد في استدلال العقل على المصالح العامة))[4].

وعلى هذا كان فكرهم المقاصدي مبنيا على أن المرجع في تحديد المصالح هو العقل المجرد، بل وتقديمه على الشرع عند التعارض، فتجدهم يمجدون العقل على حساب الإطاحة بالنصوص الشرعية، ولذلك كانت الغاية من التجديد عندهم نبذ النصوص والاحتكام إلى العقل، يقول حسن حنفي: ((مهمة التراث والتجديد: التحرر من السلطة بكافة أنواعها،

(1) المستصفى للغزالي (ص:179).

(2) سورة النور: 47-51.

(3) معركة النص لفهد بن صالح العجلان (ص:128).

(4) من النص إلى الواقع لحسن حنفي (ص:119).

سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت الموروث أو سلطة المنقول))[1].

وفي هذا كما ترى، إلغاء لسلطة النصوص الربانية وثبيت لسلطة العقول البشرية، نسخ لسلطة الوحي المعصوم وترسيخ لسلطة الرأي الموهوم، فلا غرو بعد ذلك أن تجد آراءهم فاسدة، وبضاعتهم في سوق الحق كاسدة، لأنها زبالة أذهانهم ونخالة أفكارهم، ووساوس صدورهم، فلا يمكن أن تروج على ذي فطرة سوية، وعقل سليم، ودين مستقيم.

وزعْم الحداثيين بأنه يمكن الوصول إلى معرفة المصلحة عن طريق الاستدلال العقلي المحض، دون الاستناد إلى الوحي الإلهي، زعم باطل، وقد نبه العلماء قديما بأن العقل لا يستقل بمعرفة المصالح، بل المرجع في ذلك هو الشرع، قال الإمام الزركشي: ((إن الشارع لم يعتبر المصالح مطلقاً، بل بقيود وشرائط لا تهتدي العقول إليها، إذ غاية العقل أن يحكم بأن جلب المصلحة مطلوب، والعقل لا بد له في معرفة المصالح بالاسترشاد بأدلة الشرع، فهو وإن تصور المصلحة وحكم بجلبها، لكن لا يستطيع أن يستقل بإدراك الطريق الخاص، فلا بد من وجود دليل شرعي يعين له الطريق الخاص بالاطلاع على معرفة المصالح، ويرشده إلى معرفة المقصد))[2]، وقال العز بن عبد السلام: ((أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع))[3].

على أنه من جهة أخرى، ما توهمه الحداثيون من أن التحرر من سلطة النص، والاحتكام إلى العقل، هو السبيل الوحيد في الانطلاق والإقلاع الحضاري، وَهْمٌ يدل على ضعف إدراكهم، وخفة عقولهم، لأنه لو كان إدراكهم تاما وعقلهم راجحا، لعلموا يقينا أن ما قرره الشرع من أحكام مبنية على مصالح الناس في العاجل والآجل، لا يمكن أبدا أن تُعارض بالعقل، وقد بات مقررا عند العلماء أن صريح المعقول لا يعارض صحيح المنقول، قال ابن تيمية: ((ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع))[4].

فتبين إذن ((أن العقل لا يستقل بإدراك المصالح، ولو أمكنه لأخرج الوثنيين عن وثنيتهم، والشيوعيين عن إفكهم وظلمهم وإلحادهم، والرأسماليين عن إعراضهم عن العدل الرباني في الأرض، وعن صدهم عن سبيل الله كثيراً، ولأخرج اليهود من قوميتهم وحقدهم وكفرهم، ولأخرج الفرق الضالة قديماً وحديثًا عن تناقضها واختلافها ولحقق في النهاية إقامة الأمة الواحدة والعدل الرباني في الأرض، وهؤلاء وأولئك عقلاء بل وفيهم حكماء، فأين عقولهم من تحديد المصالح ودفع المفاسد، إن هذه الشريعة جاءت لتحكم "العقل" البشري وتحقق للناس كافة جميع مصالحهم وتحول بينهم وبين أهواء عقولهم، فكيف ينقلب الأمر ليتحكم العقل المحدود بالزمان والمكان، المتصف بالبشرية والضعف وقصور العلم في هذه الشريعة التي لا يحدها زمان ولا مكان، وهي التي لم يسطّر فيها الأولون ولا الآخرون سطرًا واحداً بل هي وحي يوحى

(1) التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم) لحسن حنفي (ص:54).

(2) تشنيف المسامع للزركشي (42/3).

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام (10/1).

(4) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (147/1).

تنزيل من حكيم حميد، ولذلك فهي ليست إقليمية ولا محلية ولا زمانية كلا، بل أنزلها الله لتكون حجته على عقول عباده من الأولين والآخرين والعرب والعجم .. ومن ثم كانت حاكمة على كل شيء، تفرق بين المصالح الموهومة المتخيلة، والمصالح الحقيقية الشرعية، فما حكمت بأنه مصلحة فهو كذلك علمه من علمه وجهله من جهله، وما حكمت بأنه مفسدة فهو كذلك علمه من علمه وجهله من جهله))[1].

ولكن كيف لهؤلاء القوم بأن يقنعوا بالشرع في تقرير المقاصد والمصالح وهم يعتقدون بأن ((النقل وحده لا يثبت شيئا، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة))[2]، وأن ((الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق، لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل))[3]، وكأنهم لم سمعوا قول الله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا)[4]، وقوله عز وجل: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)[5].

ثالثا: النزعة المادية في تقرير المقاصد.

المقاصد التي يتذرع بها الحداثيون، والمصالح التي يشهرونها في وجه النصوص الشرعية، هي مصالح دنيوية بحتة، يقول حسن حنفي: ((والمصالح والمفاسد يتعلقان بأمور الدنيا))[6]، ولذلك تشم من تحليلهم المقاصدي الفاسد، رائحة البرغماتية العفنة، وكأن الشريعة لم تأت إلا بمراعاة المصالح الدنيوية، فلا يقيمون اعتبارا للمصالح الأخروية، لأن المقاصد قاصرة عندهم في حماية ((حقوق الإنسان الفردية، وحقوق الشعوب الجماعية))[7]، فلا يكادون يعرفون شيئا اسمه حقوق الله، أو مصلحة دينية؛ إذ الدين عندهم شأن شخصي لا علاقة له بسياسة أمور الناس اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا، ولذلك تجدهم ينفون كثيرا من أحكام الشرع، ولو كانت من المسلمات والثوابت، فلا يرون فيها أي مصلحة، لا لشيء إلا لأنها لا تحقق الحداثة التي يتطلعون إليها.

ولا شك أن تحقيق المصالح المادية والدنيوية أمر مقصود شرعا، ولكن لا يعني ذلك إغفال المصالح المعنوية، والمتعلقة بالجوانب الإيمانية والتعبدية والأخروية، لأن الله تعالى ما خلق الإنسان، بل الثقلين والكون كله، إلا لمقصد عظيم هو تحقيق العبودية لله رب العالمين، قال -عز وجل-: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[8].

ولذا فقد أكد العلماء أن الدين جاء لتحقيق المصالح الدنيوية والأخروية، المادية والروحية، وبيّنوا خطورة تغليب جانب منها على آخر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله، من مصالح

---

(1) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية لعابد بن محمد السفياني (ص:446-447).

(2) دراسات إسلامية لحسن حنفي (ص:51).

(3) من العقيدة إلى الثورة لحسن حنفي (372/1).

(4) سورة الأحزاب: 36.

(5) سورة النساء: 65.

(6) من النص إلى الواقع لحسن حنفي (488/2).

(7) نفس المرجع (499/2).

(8) سورة الذاريات: 56.

القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان وما يضرها من الغفلة والشهوة، كما قال تعالى: (وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا)[1]، وقال تعالى: (فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (29) ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ)[2]، فتجد كثيرا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن، وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى "سياسة النفس وتهذيب الأخلاق" بمبلغهم من العلم كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة مثل أصحاب "رسائل إخوان الصفا" وأمثالهم؛ فإنهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة، وهم في غاية ما ينتهون إليه دون اليهود والنصارى بكثير كما بسط في غير هذا الموضع، وقوم من الخائضين في "أصول الفقه" وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم؛ وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام؛ وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظا للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح، فهكذا من جعل تحريم الخمر والميسر لمجرد أكل المال بالباطل؛ والنفع الذي كان فيهما بمجرد أخذ المال»[3].

وقد نبه الإمام الشاطبي كذلك على أن المصالح الدنيوية مرعية شرعا لتحصيل المصالح الأخروية، فقال –رحمه الله–: «المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية، والدليل على ذلك أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله»[4].

وقبل ابن تيمية والشاطبي قرر الإمام الجويني بأن بعض الأحكام الشرعية وإن لم تحقق المصالح المادية الظاهرة، إلا أنها لا تخلو من مقاصد أخرى، ترمي إلى تهذيب النفوس، وتطويع الخلق لعبادة الحي القدوس، تحقيقا لمقصد الابتلاء الدي خلق الله من أجله الدنيا والآخرة، قال تعالى: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)[5]، ويضرب الإمام الجويني المثال على ذلك بالتيمم، فيقول: «التيمم أقيم بدلا غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه، تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة...فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها، لتمرنت

(1) سورة الكهف: 28.

(2) سورة النجم: 28-29.

(3) مجموع الفتاوى لابن تيمية (23/233-234).

(4) الموافقات للشاطبي (2/63).

(5) سورة الملك: 02.

نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة، والنفس ما عودتها تتعود، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها، وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاها))[1].

وبهذا يتبين أن النظرة المقاصدية الحداثية نظرة قاصرة، لأنه ينظرون بعيون مادية غربية، لا بشريعة محكمة ربانية، تهدف إلى تحقيق الصلاح للعالم بأسره، ماديا وروحيا.

رابعا: نسبية المقاصد.

يتسم الفكر المقاصدي الحداثي بالنسبية وعدم الثبات، فالمصالح عند الحداثيين تتغير بتغير الظروف المتحولة باستمرار، فهي خاضعة لقاعدة التطور، ولذا نجد الجابري يقرر أن ((النسبية هي التي طبعت تطبيق الشريعة الإسلامية على ممر العصور))[2]، ولذلك كانت المصلحة عنده متغيرة ((تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطورات التاريخية))[3]، ويقول حسن حنفي عن المصلحة: إنها ((أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان))[4].

ومن هنا فإن المقاصد بنظر الخطاب الحداثي ليست ثوابت، بل هي مجموعة من المتغيرات، فيشكل كل عصر مقاصده ومصالحه، هذه هي المعاصرة التي يتوخاها الخطاب الحداثي من تقصيد الفقه الإسلامي، فلكي تكون الشريعة مسايرة للحداثة والمعاصرة، علينا أن نجعلها نسبية حتى نضفي عليها ما نريده نحن.

ولقد وظف الحداثيون هذه النظرة النسبية للمقاصد في تغيير كثير من الأحكام الشرعية بحجة أنها لم تعد ملائمة لمصلحة الإنسان في عصرنا الحاضر، ولنضرب مثالا على ذلك بسعيهم الحثيث في إلغاء حد الردة من شريعة الإسلام، وإذابة الفوارق بين الإسلام والكفر، كما تجدهم كذلك يدندنون كثيرا في الدعوة إلى "وحدة الأديان" بل و"توحيد الإنسانية"، كل ذلك تحت غطاء المقاصد، بزعم أن من المقاصد التي استقر عليها المجتمع الإنساني اليوم: "حفظ السلام"، و"تحقيق التعايش"، و"احترام حرية الفكر والمعتقد"، إلى غير ذلك من الشعارات البراقة التي يزينون بها باطلهم، ويخدعون بها ضعاف العلم والبصيرة من المسلمين، وما أكثرهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

يقول جودت سعيد: ((الكفر ليس ذنبا دنيويا، والكفر ذنب أخروي، فالله يحاسب الكافر عليه، والكافر له حق أن يعيش، والملحد له حق أن يعيش محترما، وإن استطاع الملحد أن يقنع الناس بإلحاده فلا حرج عليه، لكنه لا يفرض رأيه بالقوة، ويجب أن نزيل التنابز بالكفر...لكل إنسان الحق في أن يكفر، وأنت لك الحق أن تكفر، الكفر ليس عيبا دنيويا العيب الدنيوي أن تظلم الناس، ولا تعطي الحق للكافر أن يعيش بالعدل))[5]، ويقول محمود أبو رية: ((ولأني قضيت حياتي كلها في الدعوة إلى اتحاد رجال الأديان، كما اتحدت أصول الأديان، وأن ينبذوا ما نشأ من خلاف بينهم يكرهه

---

(1) البرهان في أصول الفقه للجويني (75/2).

(2) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا لفكر العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري (ص:55).

(3) نفس المرجع (ص:55).

(4) من النصّ إلى الواقع لحسن حنفي (487/2).

(5) ندوة في لؤلؤة الثقافي بحمص في شريط مسجل، بالاشتراك مع نعيم اليافي ومحمود العكام. ينظر: المدرسة العصرانية في نزعتها المادية تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب لمحمد بن حامد الناصر (ص:225).

الله مالك الملك، وأن يعتصموا بحبل الله جميعا وألا يتفرقوا، وأن يعقدوا الخناصر على القيام بنشر ما يدعو إليه الدين الحق من كرائم الآداب وأمهات الفضائل، ويكونوا قدوة حسنة لمن وراءهم من المتدينين، وبذلك يسعد الناس جميعا، ويعيشون في مهنأ وصفاء، لا حقد بينهم ولا بغضاء، وقد استخرت الله في أن أنشر هذه الرسالة الموجزة، لأبين لإخواني المخلصين من أهل الأديان أجمعين أن دين الله على ألسنة رسله -كما قرأناه في كتبهم- واحد، وصادر من إله واحد، أراد به سبحانه وتعالى هداية خلقه على اختلاف أجناسهم وألوانهم في كل زمان ومكان))[1].

هكذا تكون المقاصد عند الحداثيين ظاهرها الرحمة وباطنها من ورائها الخراب، وهل هناك خراب أكبر من تسوية الكفر والإلحاد والزندقة، بالتوحيد والإيمان والإسلام، تسوية الحق والعرفان، بالباطل والهذيان، إنهم يرمون من خلال مقاصدهم المزعومة -حتى لا أقول مقاصد الشرع- إلى إسقاط جميع أصول الدين ومبادئه، في عقائده وشرائعه، والتشكيك في كل الأحكام، وهدم مقاصد الشرع بمقاصد الحداثة، تقويض الشريعة لبناء علمانية فاجرة وحداثية سافرة، وإحالة للمقاصد المنضبطة بنصوص الشرع وأصوله، إلى نوع من الالتباس، بخلق مقاصد فضفاضة لا يثبت أمامها حكم، ولا يعترض سبيلها نص، ولا يردها إجماع مستقر.

إنهم يصرحون بأن المقاصد التي يريدونها مقاصد معاصرة، يقول الجابري: ((المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقا من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة))[2]، فهم لا يرفعون رأسا بالمقاصد الشرعية التي أفنى العلماء أعمارهم في استنباطها من نصوص الكتاب والسنة وآثار السلف، لأنهم ينظرون إليها بنظرة الازدراء والاحتقار، بزعم أنها مقاصد قد تجاوزها الزمن، فلا بد -على رأيهم- من تأسيس مقاصد جديدة، أكثر حضارة وإنسانية، تُمكّن المجتهد من التحرر من سلطة حرفية النصوص، وتمنحه جرأة علمية لتشريع أحكام جديدة تسع البشرية جمعاء.

إن جعل المقاصد الشرعية عاملا نسبيا متغيرا بتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يسلب عن الأحكام الشرعية صفة الإلزام، فتسود فوضى التشريع، وتغلب الأهواء وتختلف الآراء؛ و الله -عز وجل- ما أنزل الشريعة إلا لاتباعها والعمل بها، قال الله تعالى: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)[3]، أي: ((ولا تتبع ما دعاك إليه الجاهلون بالله، الذين لا يعرفون الحقّ من الباطل، فتعمل به، فتهلك إن عملت به))[4]، لأنهم من (الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ)[5]، حيث ظنوا -عنادا واستكبارا- أن عقولهم المريضة وأفكارهم العليلة، أصلح للناس من شريعة الله العليم الحكيم، فصدق فيهم قول الباري -سبحانه تعالى-: (وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا)[6]، وقوله -عز وجل-: (ذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[7].

---

(1) دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل لمحمود أبي رية (ص:19-20).

(2) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا لفكر العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري (ص:57).

(3) سورة الجاثية: 18.

(4) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (70/22).

(5) سورة الفتح: 06.

(6) سورة الفتح: 12.

(7) سورة فصلت: 23.

خامسا: اعتبار المقاصد الكلية على حساب إهدار الأحكام الجزئية.

مطلب الحداثة وغايتها العظمى إلغاء الأحكام الشرعية وتعطيل النصوص الدينية، فاستخدموا في ذلك طرقا مختلفة، وأساليب ماكرة ملتوية؛ من ذلك ادعاء أن الشرع إنما جاء لتحقيق مقاصد كلية بغض النظر عن وسائل تحصيلها، التي هي في حقيقتها أحكام الشرع الجزئية، ولما تغيرت الظروف والأحوال، أصبحت تلك الأحكام غير قادرة على تحقيق تلك المقاصد العامة، فلا مناص من ضرورة تغييرها لأجل أن نجسد روح الشريعة ومغزاها، المعبر عنه بتلك المقاصد العامة التي أبطلنا من أجلها ذلك الحكم الفرعي الذي هو مرتبط منذ تشريعه ((بلحظة زمنية وتاريخية معينة))[1]، فبذلك فقط نحقق هدفا محوريا يتغيّاه الخطاب التجديدي، وهو إنشاء أحكام جديدة ملائمة لمعطيات العصر، ضمن إطار حضاري متفتح.

وبذلك يظهر أن إعمال الحداثيين للمقاصد في عملية الاستنباط والتنزيل، وسيلة لتمييع أحكام الشريعة وإضاعتها، من خلال الدعوة إلى تحقيق المقاصد العليا للشريعة، وترك العمل بالنصوص لأنها لم تقصد لذاتها، يقول حسن حنفي: ((ربط الحكم بالعلة في الفلسفة القرآنية لا يقصد لذاته، وإنما يرمي الشارع من ورائه إلى تحقيق مقاصده، فالتعبد إذن في الشريعة هو السعي الحثيث لتحقيق مقاصدها العليا))[2]، وهذا الكلام لا يمكن قبوله إلا على النظرية الميكافيلية: "الغاية تبرر الوسيلة"، أي: أن المهم هو تحقيق المقصد بأي الوسائل أردنا.

ويقول الجابري مبينا وجهة نظره في وجوب تقديم المقاصد العامة على النصوص الجزئية عند التعارض: ((لقد وعى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم، قد استنفذ كل إمكاناته، وأن انفتاح باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلب –حسب عبارته–: "تأصيل الأصول"، وذلك باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها، بدل تفهم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها...إذا انطلقنا من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة، وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها، صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه))[3].

واستدلال الجابري هنا بأن الاجتهاد المقاصدي عند الشاطبي يقوم على تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية، وأن التمسك بالجزئي قد يكون مهدرا للعمل بالكلي، غير مُسلّم ولا مستقيم، كيف والإمام الشاطبي يقرر بأنه لا يوجد تعارض البتة بين الجزئيات والكليات، لأن كليات الشريعة مبنية أساسا على استقراء جزئياتها، فكيف يتصور التعارض بينهما، والكليات ما سميت كليات إلا بانسجامها مع الجزئيات؟ فيقول –رحمه الله–: ((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 مثلا في جزئي معرضا عن كليه؛ فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه، فهو مخطئ؛ كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه؛ وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها؛ وإلا فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات))[4].

---

(1) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد (ص:99).

(2) التراث والتجديد لحسن حنفي (ص:64).

(3) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا لفكر العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري (ص:55).

(4) الموافقات للشاطبي (3/174-175).

ثم إنه ومن جهة أخرى، إعمال المقاصد العامة على حساب إهمال الأحكام الجزئية، يؤدي إلى ضرب المقاصد الكلية بعضها ببعض، لأن ذلك الحكم الجزئي الذي أسقطناه اعتبارا لمقصد كلي، لا بد وأن يكون مندرجا تحت مقصد كلي آخر، فيؤول الأمر إلى إعمال مقصد كلي على حساب إهدار مقصد كلي آخر، مما يوقع الشريعة في الاضطراب، فلو أنا مثلا قلنا إن الشريعة قصدت إلى تحقيق الحرية، وأسقطنا بذلك أحكام الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنا قد أضعنا المقاصد العامة التي ترمي الشريعة تحقيقها من وراء تلك الأحكام؛ ومن أجل دفع هذا التناقض ونفيه عن الشريعة، سطرت الشريعة الأحكام التفصيلية التي تضمن تحقيق مقاصدها العامة، ولم تقتصر فقط على تقرير المقاصد الكلية، لأن العقل البشري لا يستقل بمعرفة تفاصيل ما يصلحه في العاجل والآجل إلا بهداية من الوحي المعصوم.

سادسا: تطويع المقاصد لتستجيب الأحكام لإكراهات الواقع.

من أجل تحجيم دور النصوص الشرعية وتقزيم فاعليتها في تنظيم شؤون حيان الإنسان المعاصر، اتجه الحداثيون إلى مقاصد الشريعة من أجل تبرير الواقع غير المشروع، من خلال تغييب سلطة النصوص وتثبيت سلطة الواقع في تحديد المقاصد والمصالح التي يجب ترسيخها وتكريسها في هذا الزمن، يقول حسن حنفي: يجب ((التحرر من السلطة بكافة أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه))[1]، ويقول نصر حامد أبو زيد: ((والواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل إلى إهداره، ومن الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع أخيرا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورة، عن طريق إهدار بعده الإنساني، والتركيز على بعده الغيبي))[2]، وهذا في الحقيقة إضاعة لمهمة الدين الحقيقة، فالدين لم يأت تابعا ومواكبا لواقع الحياة، بل جاء ضابطا ومصححا ومقوّما.

إننا نجد الخطاب الحداثي يسعى لتنميط المقاصد الشرعية بأنها منهج حركي متجدد خاضع للواقع ومستجيب لمتطلباته، ولما كانت الأحكام تابعة لمقاصد ومصالح متغيرة بتغير الواقع، فلا بد من فرض الواقع كمؤثر لإعادة صياغة الأحكام، لتلائم ظروف وأحوال العصر وتنسجم معها، يقول محمد سعيد العشماوي: ((إن ما تفردت به الشريعة – حقيقة– ليس الأحكام التي نصت عليها، ولا القواعد التي استخلصت من هذه الأحكام، وإنما المنهج الحركي المحكم الذي يستطيع إعادة صياغة المجتمع والإنسان، ليكون كل منهما عادلا فاضلا تقيا، وهذا المنهج هو الذي يتعين لإكون إليه والإلحاح عليه، لأنه –وحده– هو القادر على التجديد الدائم والملائمة المستمرة، بحيث يقدم في كل وقت ولأي مجتمع أحكاما موافقة وأشخاصا أسوياء، وهو –بهذا المعنى– صالح للتطبيق في كل زمان وفي كل مكان، طالما كان طابعه الحركة، وأساسه الملائمة، ونسيجه المزاوجة بين الإنسان والكون))[3].

(1) التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم) لحسن حنفي (ص:54).

(2) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبي زيد (ص:130).

(3) أصول الشريعة لمحمد سعيد العشماوي (ص:108-109).

ويعترف حسن حنفي بأن علماء المسلمين قاطبة كانوا ينطلقون من النص لأجل فهمه وتنزيل أحكامه على واقع الناس، بينما يسعى الحداثيون اليوم إلى قلب القضية، ليكون الواقع حاكما على النصوص الشرعية بالصلاحية للتطبيق من عدمه، فيقول: ((إذا كان ترتيب القدماء ترتيبا تنازليا من النص إلى الواقع، فإن ترتيب المحدثين تصاعدي من النص))[1].

كيف نقبل هذا الطرح المنكوس والقول المعكوس، والمسلمون مجمعون على أن النصوص الشرعية ليست وسائط تثقيفية، ولا مقالات ترفيهية، بل هي وحي معصوم من الله تعالى –الكتاب والسنة سواء– أنزلها الله تعالى لتكون منهج حياة تقود البشرية إلى الخير والصلاح في أمور الدين والدنيا؛ فالوحي إذن هو كلمة الله تعالى للإنسان، ليكون حاكما على واقعه ومهيمنا عليه، مقرا لصحيحه، ومصححا لباطله، لا ليكون الوحي خاضعا للواقع ومجاريا لسَننه ومسايرا لقوانينه.

إننا إذا أردنا أن نُبيّن العلاقة بين النص بالواقع فإننا نقول: إن النصوص تدل على نوعين من الأحكام: ثابتة ومتغيرة؛ فالأحكام الشرعية الثابتة لا تتغير بتغير الوقائع والأحوال والظروف، كالأحكام العقدية الغيبية، والمحددات والمقدرات الشرعية، كعدد الصلوات، ومقادير الزكوات، وأنصبة الميراث، وغير ذلك من الأحكام التي لا تتغير على مر العصور؛ أما المتغيرة فهي التي ربطت شرعا بظرف أو بعلة تنبه المجتهد إلى ضرورة دوران الحكم فيها مع تحقق المناط في وقائع الناس المختلفة؛ ولذا بات من المقررات بل من المسلمات الشرعية المرعية في الفقه التنزيلي، تغير الأحكام المبنية على العادات والأعراف، قال الإمام القرافي –رحمه الله– في الفروق: ((الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت))[2]، ((وهذا مجمع عليه))[3]، كما قال الإمام ابن القيم –رحمه الله–.

وبهذا ندرك أن الثوابت المستندة إلى نصوص قطعية في ثبوتها ودلالتها، وأجمعت عليها الأمة، لا يمكن أن تخضع للواقع المنحرف، أي أن تبدل الأحكام لا يتم بناء على ضغوط الواقع دون شاهد من كتاب أو سنة، وإنما يتم من خلال منهج منضبط يسير وفق مقاصد النصوص وتحت كنفها، لا كما يصور الخطاب الحداثي الذي يريد أن يغير جميع الأحكام الشرعية، حتى الاعتقادية منها، مسايرة للواقع، ولذا نجد الحداثيين لا يعتبرون العقائد من الثوابت، إذ هي –في نظرهم– ليست إلا ((تصورات مرتهنة بمستوى الوعي، وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر))[4].

إن مما يبطل مذهب الحداثيين في جعل الواقع حاكما على النص، أن نعلم أن النص كثيرا ما كان ينزل مُنددّاً ومُفنّدا للواقع، ومطالباً بتغييره وقلبه، ومثال ذلك تحريم الخمر والحمر الأهلية عندما أكفئت القدور في سكك المدينة؛ بل إن أبرز تصادم النص مع الواقع هو التوحيد الذي يدعو إليه النص مع الوثنية التي تسيطر على الواقع، وأبرز مثال على تحكم النص بالواقع وقيادته له، هو قلبه للأوضاع من الوثنية والشرك إلى والتوحيد، ومن العصبيات القبلية والحروب العشائرية إلى الأخوة الإيمانية والانضواء تحت طاعة الله ورسوله –صلى الله عليه وسلم–[5].

---

(1) من النص إلى الواقع لحسن حنفي (ص:119).

(2) الفروق للقرافي (176/1).

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (469/4).

(4) النص السلطة الحقيقة لنصر حامد أبي زيد (ص:134).

(5) العلمانيون والقرآن الكريم لأحمد إدريس الطعان (ص:513).

هكذا تكون نصوص الشريعة ومقاصدها قاضية بجعل الواقع تابعا لا متبوعا، وهو ما جعل الإمام الشاطبي يقرر سلفا بأن ((المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا))[1].

سابعا: هيمنة الحضارة الغربية على منظومة المقاصد الحداثية.

هذا البند (السابع) متعلق بما قبله، وإنما أفردته بالكلام هنا، لأؤكد على أن المقاصد الخاضعة للواقع التي ينادي إليها الحداثيون، متأدلجة فكريا، مسوقة غير سائقة، سائرة على منطق: "ولع المغلوب بتقليد الغالب"، فالمقاصد الواقعية تعني –عندهم–: واقع الغرب وثقافته وحضارته، لأن القوم يعتقدون بأن ركوب قطار التنوير، والخروج من الظلام، وتحقيق النهضة، وتحصيل التقدم، لا يكون إلا بالقطيعة الوجدانية والمعرفية الكاملة مع الحضارة الإسلامية والتراث العربي، والاندماج التام في الحضارة والفكر الغربي، فهم يزعمون أن لا خلاص لنا إلا باتباع سبيل ((واضحة بينة، مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة، ليس لها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع مخدوع))[2]؛ هكذا يكون التقليد الأعمى للغرب، في الخير والشر، في المحبوب والمكروه، في المحمود والمذموم، تقدما وحضارة، رقيا وتنويرا.

بل هم يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك وأغرب، عندما يقررون بأن الغرب هو من يسير على نهج الشريعة ومقاصدها وروحها، لا المسلمين، فيقول محمد سعيد العشماوي: ((الحضارة الغربية تسير في حاضرها على نهج الشريعة، بالمفهوم السالف بيانه بأن الشريعة منهج مُحْكم يُعيد صياغة الفرد والمجتمع، ليكون على مسار التقدم الدائم، وفي طريق النمو المتصل، وعلى سبيل العطاء المستمر))[3].

إن المقاربة الحداثية للمقاصد تنطلق إذن في تقرير القيم والمصالح والمقاصد، أن تكون على نسق يوافق حضارة الغرب، ثم يتيمّمون النصوص الشرعية علّهم يجدون فيها ما يسوغون به تلك القيم والمصالح، ولو بالتأويلات الإسقاطية البعيدة، المشحونة بأفكارهم التغريبية؛ فإن فشلوا في ذلك يتم استبعاد تلك النصوص الشرعية بحجة تاريخيتها، وتجاوز الزمن لها.

فلا عجب ممن كان هذا مُنطلقه أن يحمله اجتهاده المقاصدي المتفلت على تقرير أحكام مخالفة للنصوص القطعية، والإجماعات اليقينية، فيقول –مثلا–: ((فالإبقاء على أحكام من قبيل تعدد الزوجات، وقوامة الرجال على النساء، والإرث –عدم التساوي بين الذكر والأنثى– والحد، والقصاص...ومعاداة أهل الكفر ومحاربتهم...والردة، ليس مُعيقا لتقدم المجتمع فقط، بل هو علامات تدل في نظر الآخر والعصر، وبعض المسلمين المتنورين، على عنف المسلم وشراسته، وتخلفه وبدائيته))[4]، هكذا في إيديولوجية مكشوفة، وعلمانية فاجرة مفضوحة، يراد بها مسخ الأمة، بزحزحة سلطة التراث

---

(1) الموافقات للشاطبي (289/2).

(2) مستقبل الثقافة في مصر لطه حسين (41/1).

(3) أصول الشريعة لمحمد سعيد العشماوي (ص:161).

(4) الناسخ والمنسوخ –تاريخية القرآن/الإسلام– للضاوي خوالدية، مجلة دراسات عربية، العدد: 5–6، مارس–أفريل 1996، دار الطليعة–لبنان (ص:74–75).

الإسلامي، بنصوصه وأحكامه ومقاصده، عن تسيير واقع الحياة، وتثبيت سلطة العقل البشري، بل سلطة العقل الغربي تحديدا.

المبحث الخامس: نماذج من تعطيل الحداثيين لنصوص الوحي بدعوى إعمال مقاصد الشريعة –عرض ونقد–.

يتذرع الحداثيون بالمقاصد (الشرعية) تمريرا لمشاريعهم الفكرية وأطروحاتهم (التنويرية)؛ فتجدهم –على اختلاف شخوصهم وكتاباتهم– يتفقون على تعطيل النصوص الشرعية وإسقاط أحكامها، بدعوى مراعاة مصلحة الإنسان؛ فيلوون أعناق النصوص لتستجيب لأفكارهم الجاهزة ودوافعهم المسبقة؛ ساعين سعيا حثيثا إلى تنحية النصوص الشرعية من أن تكون بؤرة انطلاق ومصدر هداية للمسلمين، بل وللناس أجمعين؛ فهم تعتبرون أن التجديد لا بد أن يكون متوكزا حول تفعيل جوهر الشريعة ومقاصدها العظمى، كالعدل، والمساواة، والحرية، والكرامة، والتسامح، لا التمسك بحرفية النصوص الشرعية وما دلت عليه من أحكام؛ ولا يتحقق ذلك إلا باستحضار النظرة التطورية لأحكام الإسلام، لأنها من «النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله، دون أن تكون غرضاً من أغراضه، فما يضع لها من أحكام إقراراً لها، وتعديلاً فيها، باقٍ ما بقيت هي، فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها، وليس في ذهابها جميعاً ما يُضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد والإماء، وتعدّد الزوجات، ونحوها، ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام»[1]، وعلى هذا وجب –في نظرهم– ترك تلك الأحكام الشرعية، لأن تطبيقها في واقع الحياة اليوم يلغي الظروف والسياقات التاريخية التي جاءت فيها تلك الأحكام، ويهمل مقاصد الشرع في سَنّها والإلزام بها.

لقد جاء التنظير الحداثي للمقاصد –وكذا تطبيقاته كما سيتبين من خلال هذا المبحث– معيبا بكثير من الهنات المنهجية والمعرفية، فهو بعيد عن المنهج العلمي المنضبط، وخال من أدنى معايير الموضوعية والمرجعية المتزنة، تعوزه الجدية في الطرح والمصداقية في التناول، فخالفوا الفطرة والمنقول والمعقول، بل والواقع –أيضا– الذي منه ينطلقون وإليه يصدرون.

والأمثلة على انزلاق الخطاب الحداثي في متاهات التشويه والخلط الشديدين كثيرة لا تحصى، لأنهم وظفوا فكرهم المفتون ونهجهم المعفون في شتى مجالات الدين عقيدة وشريعة، في أبواب التوحيد والإيمان، أمور الغيب ومُسلّماته، العبادات والمعاملات، السياسة الشرعية والعلاقات الدولية، القضاء والعقوبات الشرعية، الأحوال الشخصية وفقه المرأة...الخ؛ ولما كان الغرض من هذا المبحث التمثيل لا الاستقصاء، فسأذكر هنا بعض النماذج، مقتصرا على ثلاثة أمثلة دندنوا حولها كثيرا، هي: موقفهم من تطبيق العقوبات الشرعية، ونصيب المرأة من الميراث، وحكم التعامل بالربا في هذا العصر.

أولا: موقفهم من تطبيق العقوبات الشرعية (الحدود والقصاص).

ذهب الحداثيون إلى أنه لا يمكن أن نطبق العقوبات الشرعية في عصرنا الحاضر، بدعوى أن الواقع قد تغير، والمصالح قد تبدلت، فأصبحت تلك العقوبات لا تحقق مقاصد الشرع، فوجب تركها والاستعاضة عنها بعقوبات معاصرة تحقق روح الشريعة، وتلائم نظام الدولية العصرية المتحضرة، لا ثقافات وأعراف المجتمعات البدائية المتخلفة.

---

(1) امرأتنا في الشريعة والمجتمع للطاهر الحداد (ص:13-14).

فهم يرون أن تلك العقوبات لا تتفق مع روح الإسلام ومقاصده العليا، كالسماحة والرفق والرحمة والتيسير، بل هي تقرنه بالعنف والقسوة والتشدد والهمجية أمام الرأي العام العالمي، لأنها قائمة ((على القصاص والعقاب البدني، وهي عقوبات غايتها الإيلام، مثل الرجم بالحجارة))[1]، وكان الأصلح أن تقوم على ((إعادة تأهيل المنحرف، أو --على الأقلّ- عزله وإبعاده عن إيذاء غيره))[2].

وبتوظيف البعد المقاصدي للشريعة، يجعل الحداثيون مقصد المنع من الجريمة والتقليل منها هو المقصد العام من العقوبات الذي يجب مراعاته وتحقيقه، والوسيلة غير متعينة في تحصيل هذا المقصد، وعلى ذلك فلكل مجتمع أن يشرع من العقوبات ما يناسب ظروفه زمانا ومكانا، ما كانت الوسيلة محققة لذاك المقصد العام.

فهذا عبد المجيد الشرفي يرى أن القصاص غير مقصود لذاته، بل المقصود هو معاقبة القاتل، وذلك يتحقق بالسجن مثلا، فيقول: ((القصاص ليس مقصود لذاته، بل لما تتطلبه الحياة في أبسط معانيها، وعليه يمكن تعويض عقوبة الإعدام بالسجن أو غيره، وهذا لا يتنافى والمبدأ القرآني العام))[3]، وكذا يرى عبد الله العلايلي أن تنفيذ القصاص ((لا يتفق مع روح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة، وإشاعة للأمن، وليس لجعل المجتمع عبارة عن مجموعة من المشوهين، هذا مقطوع اليد، والآخر مقطوع الرجل، والآخر مفقوء العين، أو مصلوم الأذن، أو مجدوع الأنف))[4].

وأما حد السرقة فيقول فيه عبد المجيد الشرفي: ((لا جدال في أن قطع يد السارق هو من الممارسات التي كانت معروفة قبل الإسلام، ومن الطبيعي أن تكون عقوبة السرقة شديدة في ظروف المجتمع البدوي، وفي إطار اقتصاد الكفاف عموما، إذ إنها قد تؤدي إلى هلاك من يسرق منه ماله، وربما كانت هذه العقوبة الشديدة الوسيلة الوحيدة للمحافظة على قدر أدنى من النظام، في غياب سلطة سياسية يمتد نفوذها إلى سائر أفراد المجتمع كما كانت العقوبات البدنية عموما، من الضرب والجلد وابتر وحتى القتل، عادية لا يرى الناس بديلا عنها لقيام أي مجتمع واستقراره، فكان النص القرآني منسجما تمام الانسجام مع مقتضيات الظرف، ولكنه لا يعني غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب متى تطورت المجتمعات، وبرزت فيها قيم أكثر تناغما مع هذا التطور، تعتبر العقوبات البدنية وكل أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية، بعبارة أخرى: إن قطع يد السارق، مثله مثل عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن **تحقيق الغرض** منه بوسيلة أخرى، ولا شك في أن إسقاط هذه العقوبة في جل البلاد الإسلامية لم يبعد المسلمين فيها عن **روح الرسالة المحمدية**))[5]، وقريب من رأي عبد المجيد الشرفي كلام محمد عابد الجابري عندما قال: إن ((قطع يد السارق تدبير معقول

(1) الإسلام والحرية-سوء التفاهم التاريخي- لمحمد الشرفي (ص:11).

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(3) الإسلام والرسالة لعبد المجيد الشرفي (ص:68).

(4) أين الخطأ -تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد- لعبد الله العلالي (ص:80).

(5) الإسلام والرسالة لعبد المجيد الشرفي (ص:69-70).

تماما في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال))[1]، وانتقد فقهاء الإسلام عندما جعلوا حد السرقة ((حكما شرعيا وليس مجرد عرف))[2].

والزنا محصور في نظر الحداثيين ((في العلاقة الجنسيّة بين رجل وامرأة أحدهما متزوّج؛ لأنّ هذه العلاقة، فقط، يمكن اعتبارها جناية؛ لأنّ فيها، في الوقت نفسه، مساساً بالفضيلة، واعتداءً على حقّ الغير وخيانته))[3]، وعقوبته لا يلزم أن تكون كما حددها القرآن –لأنهم ينكرون الرجم بزعم أنه ورد في سنة آحاد–، لأنه قد ((قُصد بهذا العقاب منع شيوع الفاحشة واختلاط الأنساب، في مجتمع كان يعير نقاوة النسب أهمية بالغة، على غرار المجتمعات البدوية، ولم يكن الرجال في حاجة فيه إلى العلاقات الجنسية غير المشروعة، ولا ينبغي أن يكون الأمر مقتصرا على عقوبة معينة، لأن هذا من الأمور المتغيرة وغير المستقرة))[4].

هكذا نجد أن الفكر الحداثي قد اتخذ من التأويلات المقاصدية ذريعةً إلى إلغاء العقوبات الشرعية من الحدود والقصاص، واستبدالها بعقوبات أخرى كالسجن ونحوه، والمتأمل في هذا الخطاب المقاصدي الحداثي يجد أنه قد راعى مصلحة الفرد (المجرم) على حساب مصلحة المجتمع، وهذا بغض النظر عن مخالفته الصريحة للشرع، فإنه مخالف للحكمة والعقل أيضا، فالعضو المريض الذي يكون بقاؤه سببا في سريان المرض للجسد كله، مما يؤدي إلى إهلاك النفس، لا شك أن الحكمة في بتره، ومع أن القطع فيه ما فيه من القسوة، إلا أنه في الحقيقة رحمة وشفاء لبقية الجسد كله، وكذلك السارق –مثلا– الذي لم يستفد من ترغيب ولا ترهيب، ولم يفد فيه وعد ولا وعيد، فآثر طريق الاعتداء والظلم، على طريق الاهتداء والخير، لم يبق من حل لكف شره وفساده إلا بمعاقبته بتلك العقوبة، وهو وإن كان فيها قسوة وضررا عليه –بما جنت يداه–، إلا أن فيها بلا شك رحمة ومصلحة لعموم المجتمع.

وإذا كان قطع بعض الأيدي المعتدية يسبب تعطيلا جزئيا لأصحابها في عملهم وانتاجهم، فإن في سجن الألوف من لسراق لشهور وسنوات تعطيلا أكبر لهم، يضاف إلى ذلك أن السجن يشكل –في كثير من الحالات– مدرسة ممتازة لتعليم الإجرام وربط العلاقات بين المجرمين، فهاتان مفسدتان لا بد من وضعهما في الميزان، ثم أنه ومن جهة أخرى مجرد الإعلان عن إقرار عقوبة قطع يد السارق يؤدي إلى زجر عدد واسع من السراق، وإراحة المجتمع من سرقاتهم ومحاكمتهم وحراستهم وإطعامهم في سجونهم، فكيف لو شرع فعلا في تطبيق هذه العقوبة؟ فذلك يمكن أن يخفض جريمة السرقة إلى لعشر أو أقل، ومعنى هذا أننا سنكون أمام مصالح عظمى سيجنيها الأفراد والمجتمع والدولة ومؤسساتها وميزانيتها، مقابل أفراد قلائل سيتضررون جزئيا بما كسبوه ظلما وعدوانا، فهل إذا نظرنا إلى المسألة من مختلف وجوهها المصلحية يبقى مجالا للظن بأن حد السرقة لم يعد ملائما لمقاصد الشرع ومصلحة الأفراد والمجتمع ولظروفنا الحالية؟[5].

ثانيا: نصيب المرأة من الميراث.

---

(1) وجهة نظر لمحمد عابد الجابري (ص:61).

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(3) الإسلام والحرية–سوء التفاهم التاريخي– لمحمد الشرفي (ص:11).

(4) الإسلام والرسالة لعبد المجيد الشرفي (ص:84–85) بتصرف.

(5) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة لأحمد الريسوني (ص:47 وما بعدها).

تعالت أصوات الحداثيين مطالبة بالمساواة بين الذكر والأنثى في الميراث، مستدلين بتغير الوضع الاجتماعي للمرأة في العصر الحاضر، حيث خرجت من ضيق البيت إلى سعة الحياة، وزاحمت الرجل ونافسته بل وتفوقت عليه في كثير من المرات والكرات، في جميع ميادين الحياة، في التعلم والعمل والسياسة والثقافة، وغير ذلك من المجالات التي أثبتت فيها المرأة كفاءتها وقدرتها على تحقيق النجاحات والانتصارات؛ كل ذلك يفرض إعادة مراجعة نصيب المرأة من الميراث، وتسويتها مع الرجل في ذلك، حيث أن المرأة اليوم ليست هي المرأة التي كانت في الجاهلية، محجوبة في بيتها، تعيش عالة على غيرها، بل المرأة اليوم، تعمل كما يعمل الرجل، وتكسب ما يكسب، وتنفق كما ينفق، فوجب أن يكون لها نصيب من الميراث مثل نصيبه، وهذا لا ينافي مقصد الإسلام وجوهره وروحة، فإن الإسلام جاء بالعدل والإنصاف والمساواة، لا بالظلم والجور والمحاباة.

وزعموا كذلك، أن الإسلام عندما جاء وجد المرأة مهضومة الحقوق، إن لم نقل معدومة الحقوق، فهي تباع وتشترى، لا إرث لها ولا ملك، بل هي التي تورث كما يورث المتاع، فرفع الإسلام مستوى المرأة، فأخرجها من حالة هي أشبه بالرق، ومكنها كالرجل من نصيب مفروض لها من الميراث، غير أنه لما كان توريث المرأة شديد الوطأة على أخلاق الجاهلية، عدّله الإسلام بجعل حضها نصف ما للرجل، فكان الإسلام حكيما في التدرج بحقوق المرأة حتى لا يبلغ بها لكمال بسرعة مخطرة، وللإسلام عذره إذ قرر حظ المرأة دون حظ الرجل، لصعوبة تسوية نصيبهما على نفوس العرب في ذلك الزمان، ومع ذلك فإننا نلحظ من هذا التحليل تشوف الإسلام إلى تحقيق مقصد العدل وإنصاف المرأة بإعطائها حقها كاملا من الميراث؛ فالإسلام إذن لم يقرر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله، بل قرر ذلك على أنه مرحلة مصلحية ضرورية في سبيل تحقيق مساواة المرأة بالرجل في الميراث متى تغيرت الأحوال وتهيأت لقبولها النفوس، وهذا أوانها فوجب تكريسها[1].

يقول الجابري: لنأخذ مثلا نصيب البنت من الإرث في الإسلام، وهو الثلث، كما يتبين من قوله تعالى: (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ)[2]، كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصرًا لنفسه، ومعاصرًا لنا في نفس الوقت؟ والقرآن لا يبين الاعتبارات التي تبرر هذا التمييز، وإذن فلابد من **إعمال العقل بالرجوع إلى المقاصد**، وأسباب النزول، ومعهود العرب، والواقع أن المجتمع العربي في الجاهلية وزمن النبوة كان مجتمعاً قبلياً رعوياً، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي، والزواج في مثل هذا المجتمع إذا تم بتزويج البنت لشخص من غير قبيلتها، كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها، ذلك أنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك، ماشية كان، أو مجرد الحق في المرعى المشترك، فإن هذا النصيب سيؤول إلى قبيلة زوجها على حساب قبيلة أبيها، مما قد يتسبب في منازعات وحروب؛ ومن أجل تلافي مثل هذه النزاعات عمدت بعض القبائل في الجاهلية إلى عدم توريث البنت بالمرة، بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل..؟! وإذا أضفنا إلى ذلك محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي، سَهُلَ علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن الاقتصادي بين القبائل، خصوصاً مع تعدد الزوجات، وكان معمولاً به بكثرة... ولاشك أن الإسلام قد راعى

(1) امرأتنا في الشريعة والمجتمع للطاهر الحداد (ص:30 وما بعدها).

(2) سورة النساء: 11.

هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة، وهو تجنب النزاع والفتنة، فقرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة المحمدية في المدينة، فجعل نصيب البنت نصف نصيب الولد، وجعل نفقة المرأة على الرجل –زوجةً كانت أو أُمًّا–، أما اليوم وقد قَلَّ تعدد الزوجات، وصارت علاقات المصاهرة تبتعد أكثر فأكثر عن الاعتبارات القبلية خصوصاً في المدن، وأكثر من ذلك أصبحت المرأة تشتغل، وتكسب مالاً، وتشارك في النفقة على البيت والأولاد.... الخ، وبالتالي خَفَّ المانع الذي كان يبرر عدم إعمال القاعدة الكلية، أعني المساواة بين المرأة والرجل، فإن الجزئي في هذه الحالة، لا أقول يجب أن يُعَطَّل، بل أقول يجب أن يُنظر إليه كاستثناء يُعمل به في أحوال، ويُعلق في أحوال؛ لأن مجتمعاتنا تجتاز في الوقت الراهن مرحلة تَحَوُّل: يتعايش فيها الجديد مع القديم، وضعية المدينة مع وضعية البادية والأرياف[1].

ونفس النتيجة وصل إليها شحرور عندما قال: ((أعطى الله للأنثى نصف حصة الذكر حدا أدنى، وهذا الحد الأدنى في حالة عدم مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة، وفي حال المشاركة تنخفض الهوة بين الذكر والأنثى حسب نسبة المشاركة وما تفرضه لظروف التاريخية))[2]، وأما الشرفي فيقول: ((التفاوت بين الأبناء والبنات في الإرث من مظاهر عدم المساواة في الحقوق المدنية))[3].

ويجاب عما طرحه الحداثيون من شبهات بأن أحكام الميراث في الإسلام هي شريعة الله رب العالمين، فالله تعالى هو خالق الإنسان، وهو وحده الذي يعلم ما يصلحه، (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)[4]، وقد شرع الله له ما يصلحه ظاهرا وباطنا؛ ولذا جاءت شريعة الإسلام شاملة لجميع مناحي الحياة، ومن ذلك نظام الميراث، الذي حدد فيه الله تعالى الورثة، ونصيب كل وارث، فأعطى الله تعالى للمرأة حقها كاملا بحسب صلتها بمورثها، سواء كانت أما أو بنتا أو زوجة أو أختا.

وقد استقرأ الفقهاء حالات ميراث المرأة[5]، فوجدوا أن هناك أحوالا عديدة تتساوى فيها المرأة مع الرجل في الميراث، لا سيما إذا كانت درجة الصلة بالميت واحدة، كما أن هناك حالات تتساوى فيها المرأة مع الرجل مع اختلاف درجة القرابة، وفي حالات أخرى نجد أن نصيب الأنثى يفوق نصيب الذكر، بل نجد حالات ترث فيها المرأة ولا يرث الذكر، ومع ذلك يتهجم على الإسلام بأنه هضم المرأة حقها من الميراث.

وأما الحالات الأخرى التي ترث فيها المرأة أقل من الرجل فإن الحكمة والمصلحة تقتضي ذلك، وبيان ذلك أن تفضيل الذكر على الأنثى فيها يعود إلى العبء المالي الذي حمله الإسلام الرجل مقابل المرأة، فهي تشاركه في الإرث دون أن تتحمل أية تبعات، فهي تأخذ ولا تعطي، وتغنم ولا تغرم، وتدخر المال دون أن تدفع شيئًا من النفقات، أو تشارك الرجل في تكاليف العيش ومتطلبات الحياة، فالرجل هو المكلف شرعا بالإنفاق عليها إذا كانت زوجة –ولو غنية وهو فقير–، أو كانت أما، أو بنتا أو أختا ما لم يتزوجا؛ وأما احتجاج بعضهم بأن هذا التفضيل كان مسوغا في الماضي، أما الآن وقد

(1) التراث والحداثة لمحمد عابد الجابري (ص:54-56).

(2) الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة- لمحمد شحرور (ص:602-603).

(3) الإسلام والحداثة لعبد المجيد الشرفي (ص:240).

(4) سورة الملك: 14.

(5) يرجع في تفصيل ذلك إلى كتاب: "إتحاف الكرام بمئة وأربعين حالة ترث المرأة فيها أضعاف الرجل في الإسلام" لعلي محمد شوقي.

دخلت المرأة في مجالات العمل كلها، فأصبحت الأعباء المالية الملقاة على عاتقها مساوية للأعباء المالية الملقاة على عاتق الرجل، مما يستلزم التسوية بينهما في الميراث، فيجاب عنه بأن الأصل في المرأة في المجتمع الإسلامي هو قرارها في بيتها وإن تعلمت وتخرجت من الجامعات، وإن كان يجوز عمل المرأة في بعض الحالات استثناء، كما في الأعمال التي تقتضيها حاجة المجتمع كتعليم البنات وطب النساء ونحو ذلك، أو كانت هناك حاجة للمرأة بعينها من ناحية أخرى، كعدم وجود عائل يكفيها حاجتها من النفقة، غير أن هذا يبقى استثناء، والأحكام تقام على الغالب الشائع لا النادر؛ فالحكمة إذن في تفضيل الذكر على الأنثى هي الموازنة بين الحقوق والالتزامات المتقابلة بين الورثة والمتوفى، إذ أن الابن يكون ملزما بالإنفاق على والديه إذا كانا فقيرين، بخلاف البنت التي لا تكلف بهذا الالتزام، فكان من العدل أن يرث من الوالدين أكثر مما ترث، والحكم ذاته يطبق على الأخ الشقيق أو لأب فإنه ملزم بالإنفاق على أخته أو أخيه إذا كان فقير الحال، بخلاف الأخت التي لا تكون ملزمة بهذا الواجب، فكان من العدل أن يرث من المتوفى أكثر مما ترث، والحكم ذاته يطبق على ميراث الزوج والزوجة، فنصيب الزوج من تركة زوجته ضعف نصيب الزوجة من تركة زوجها، والعلة مرتبطة بالالتزامات الملقاة على كاهل الزوج تجاه زوجته، فهو يدفع لها مهرا، ويكون ملزما بالإنفاق عليها طيلة مدة حياتها، كما أنه قد يكون له دخل في تكوين ثروتها، بخلاف الزوجة التي لا تلتزم بأي من هذه الالتزامات، فأين الظلم الذي يزعمه دعاة المساواة المطلقة؟ فالمسألة مسألة ترجيح بين المصالح المرعية في التوريث، لا عواطف كاذبة، واختراعات مخالفة للحقيقة[1].

ثالثا: حكم التعامل بالربا في العصر الحاضر.

توصل الحداثيون من خلال تحليلهم المقاصدي إلى إباحة الربا الذي تتعامل به المصارف والبنوك في هذا العصر، بدعوى أن الإسلام لم يحرم الربا إلا لتحقيق مقصد العدل ومنع استغلال القوي للضعيف؛ ((أما في العصر الحديث فقد اختلف الحال عن الحال، وتبدل الوضع من الوضع، فأصبح المجتمع مجتمع دولة، لا مجتمع المدينة أو القرية،))[2]، ولم يعد الأمر كما كان ((استغلالا لحاجة المدين، استغلالا قد يؤدي إلى إعساره وإفلاسه))[3]، فإننا لا يمكن أن نحكم بتحريم الربا، لأنه لم يعد ثمة نظاما للربا، بل ((هو نظام لحساب الفوائد على الديون، في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدد قدر الفائدة، بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين))[4].

ولهذا السبب فقد جزم الجابري بإباحة الفوائد المترتبة على بعض المعاملات المالية التي من نوع شهادات الاستثمار وسندات البنوك، مستندا في ذلك إلى عدم وجود الاستغلال في هذا النوع من المعاملات، وعلل حكمه هذا تعليلا مقاصديا فقال: ((ومعلوم أن منع الاستغلال هو الحكمة من تحريم الربا))[5]، والتعليل نفسه نجده عند الشرقي عندما ذهب إلى أن الربا المحرم هو ((ما كان بين شخصين يؤدي إلى اغناء أحدهما من دون أن يبذل أي جهد، على حساب إفقار

(1) ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة لقيس عبد الوهاب الحيالي (ص:280 وما بعدها).

(2) أصول الشريعة للعشماوي (ص:113).

(3) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(4) نفس المرجع (ص:115).

(5) وجهة نظر لمحمد عابد الجابري (ص:61).

الآخر لمجرد احتياجه إلى المال في ظرف معين، بل قد يترتب عن عدم أداء الدين بتلك الفائدة المشطّة استرقاق المدين، ولهذا، فإن النهي القرآني عن الربا طبيعي جدا، وصالح باطّراد في كل الحالات التي يكون فيها هذا الشطط وهذا الاستغلال غير المشروع»[1].

ويجاب عن هذا الهذيان، وما تضمنه من بهتان، من أوجه عدة:

أولا: إن النصوص الشرعية التي حكمت بتحريم الربا جاءت عامة ولم تفرق بين المعاملات التي يكون فيه الدائن مستغلا للمدين أو لا؟

ثانيا: إن قولهم هذا مبني على تعليل الأحكام بالحكمة، ومن المقرر أصوليا أن الحُكم يدور مع علته لا مع حكمته، لأن الحكمة غير ظاهرة ولا منضبطة، بل هي ما تغياه الشرع من تقرير الحُكم، وقد سبق لنا بيان بطلان مسلك الحداثيين المقاصدي في تعليلهم للأحكام الشرعية بالمصلحة لتوافق أهواءهم.

ثالثا: إن تعليل تحريم الربا بمقصد منع الاستغلال لم يقل به أحد من الفقهاء المتقدمين، ولم يظهر منه شيء في تعليلاتهم لحكم الربا على اختلاف مذاهبهم، ولم يظهر القول به إلا في هذا العصر على لسان من يدعي التحرر، ومنهجهم في الحقيقة يحقق التحرر، وبئس التحرر، لأنه تحرر من حكمة الشرع، إلى سفه الهوى والضلال.

رابعا: لو سلمنا –جدلاً– بمشروعية التعليل بالحكمة والمصلحة، إلا أن هذا لا يسعفنا في الاستدلال بحكمة منع الاستغلال على إباحة الربا، وذلك أن الحكمة في تحريم الربا ليست قاصرة على الاستغلال، بل قد ذكر العلماء حِكما أخرى عديدة لتحريم الربا، من ذلك –مثلاً لا حصراً– قول الرازي في تفسيره: «إنما حرم الربا من حيث إنه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب، وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان أو نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة، فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة، وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخلق، ومن المعلوم أن مصالح العالم لا تنتظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات»[2]، وهذه الحكمة إذا اعتبرناها مؤثرة في الحكم على الربا –على منهجهم في التعليل بالحكمة– لقلنا بتحريم الربا، لأننا لو أبحنا للمسلمين (الفائدة) الربوية، لاتجه كثير منهم إلى وضع أموالهم في البنوك الربوية، لأنه الوجه الأيسر للحصول على الربح حالتئذ، ولقلَّت المشاريع الاستثمارية وتعطلت الكثير من أوجه المكاسب، وفي ذلك من الفساد الظاهر الذي يعلم بأدنى تفكر؛ فكيف غاب هذا الوجه المقاصدي المصلحي في تحريم الربا على أدعياء المقاصد من الحداثيين؟ ولكنه الهوى، وكما قيل: "الهوى يعمي ويصم"، بل ويضل عن سبيل الهدى والرشاد وإن كان واضحا للعيان كالشمس في **رائعة** النهار.

خامسا: إن مما يبطل قصر الربا المحرم على ما وجد فيه وصف الاستغلال، أن من العرب من كان يتعامل بالربا لأغراض تجارية، ولذا قال تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)[3] في إشارة لطيفة إلى أن القرآن قد نزل بتحريم الربا في

---

(1) الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي (ص:71).

(2) تفسير الرازي (74/7).

(3) سورة البقرة: 275.

مجتمع كان فريق من التجار فيه يتعاملون بالربا، والتجارة تقوم غالبا على مبدأ الربح والتراضي لا الاستغلال، ومع ذلك حرمه الإسلام.

سادسا: أما قول العشماوي -الذي نقلناه سابقا-: ((أما في العصر الحديث فقد اختلف الحال عن الحال، وتبدل الوضع من الوضع...الخ))[1]، وكذا قول الشرفي: ((والمؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي [-صلى الله عليه وسلم-][2]، فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع))[3]، فنقول جوابا عن ذلك: ما الذي اختلف وما الذي تغير؟ وهل العبرة بالحقائق والمعاني، أم بالألفاظ والمباني؟ إن حقيقة المعاملة البنكية الحديثة أنها دين إلى أجل بزيادة، وهذه المعاملة كانت موجودة وقت نزول القرآن فحرمها، أما شكل المعاملة وصورتها وإجراءاتها فقد تكون مختلفة، وهذا لا يعني أبداً أن نجعل الحرام بذلك حلالا، مع وجود الحقيقة والمعنى واختلاف الصورة والشكل؛ إلا أن يكون الحداثي يعتقد أن الربا لا يكون حراما إلا ما كان في ((مجتمع قرية أو مدينة صغيرة))[4]، وأما ما يتم في البنايات الشاهقة والمكاتب الفارهة، فلا هو رباً ولا محرماً؛ فكيف يقبل من يدعو إلى ((التجديد والمعاصرة))[5]، ويحارب كل من يكون طرحه في التغيير ((علاجا للعرض لا اجتثاثا للمرض))[6]، أن يكون تفكيره سطحيا، وفهمه للأمور ساذجا، ثم يدعي بعد ذلك أنه عقلاني تنويري؟!

سابعا وأخيرا: أقول للحداثيين سائلاً، وأريد منهم جواباً صريحاً صادقاً: هل ما استدللتم به على إباحة المعاملات الربوية -التي تسمونها فائدة ربحية- هي -حقيقةً- علة مقاصديةً؟ أم هي مراوغة تغريبيةً؟ أم سقطة واقعية؟ إنني لأجزم واثقاً أنهم لو صدقوا لقالوا: نحن نريد أن نعطي الشرعية لواقع الغرب وفلسفته وفكره؛ فالقوم وإن تظاهروا بالتحليل والتعليل، إلا أن أقلامهم تفضحهم، فتعرف خبث طويتهم، ودسيسة مكرهم، في لحن أقوالهم، بل وتصريحات كلامهم، وخذ مثلا على ما نحن فيه الآن، كلام العشماوي عندما أراد أن يبرر للنظام الربوي، استند للواقع المنحرف، فوصف التعامل بالربا بأنه قد أصبح نظاما دوليا لا غنى للبشرية عنه، فقال: ((إنه في الحقيقة نظام دولي، هو نسيج الاقتصاد العالمي، وعصب التجارة في كل مكان))[7]، وأما الشرفي فيقول: ((إن تحريم الربا موجود في اليهودية والمسيحية، ولم يعد

---

(1) أصول الشريعة للعشماوي (ص:113).

(2) الصلاة على النبي -صلى الله عليه وسلم- مدرجة، أضفتها من عندي؛ والملاحظ أن أصحاب الحداثة والتنوير قلّما يصلون على البشير النذير -صلى الله عليه وعلى آله وسلم-؛ ولا عجب في ذلك فقد رأيت فيديو لأحدهم -وهو: أحمد عبده ماهر- ينكر مشروعية الصلاة والسلام على النبي -صلى الله عليه وسلم- كلما ذكر اسمه! وأتى بكلام يدل على جهل فاضح، بل جهل مركب، فهو جاهل ولا يدري أنه جاهل، ولا غرو في ذلك فنحن في زمن الرويبضة.

(3) الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي (ص:71).

(4) أصول الشريعة للعشماوي (ص:113).

(5) نفس المرجع (ص:112).

(6) نفس المرجع (ص:116).

(7) نفس المرجع، نفس الصفحة.

اليوم من أتباع الديانتين من يراه منطبقا على القرض بفائدة))[1]، فانظر كيف يدعوا -في مكر وخداع سافر- إلى تقليد الغرب الكافر، والركون إلى منظومته الربوية؛ مما يؤكد ما قطعت به سابقا، وهو أن القوم صرعى أما الفكر والواقع الغربي، ويريدون تبريره بأي سبيل، ولو على حساب الشريعة ومقاصدها، والله المستعان.

الخـــــــاتمة:

نسجل في ختام هذا البحث النتائج الآتية:

1- تبين بالبحث تهافت النظرية المقاصدية الحداثية، لانطلاقها أساسا من فلسفات نقدية غربية، ومحاولة الاستخدام الماكر -بأساليب مغلوطة غير منضبطة- لأدوات من داخل التداول الإسلامي (المقاصد، المصالح) تحقيقا لمضامين حداثية، فهي: غربية الأساس، حداثية الأهداف، مقنعة بأردية إسلامية تمويها وتلبيسا.

2- إذا كانت المقاصد عند علماء الإسلام منطلقة من النص تابعة له، فإنها عند أصحاب الفكر الحداثي متجاوزة للنص ملغية له، ولذا يمكن أن نقول بأن العلاقة بين نصوص الوحي ومقاصد الحداثيين، سواء على مستوى التنظير والتأسيس أو على مستوى التنزيل والتطبيق، هي علاقة تعطيل وانفصال، لا علاقة وصل واستثمار؛ ويمكن أن نقول بتعبير آخر: إن العلاقة بين مقاصد الشريعة ونصوصها هي: **علاقة طردية**، فكلما اجتهد العلماء في استنباط المقاصد من النصوص، واستثمار المقاصد في فهم النصوص، كلما كانت اجتهاداتهم للدين أطوع؛ وأما العلاقة بين الخطاب المقاصدي الحداثي وبين نصوص الشريعة فهي: **علاقة عكسية**، فكما أوغل الحداثيون في توظيف المقاصد في تأويل النصوص الشرعية، كلما جاءت آراؤهم عن أحكام الدين أبعد.

3- لقد عمد الخطاب الحداثي إلى جعل التأويل المقاصدي منفتحا على مختلف التوجهات الذاتية، لتصبح المقاصد نسبية، فتكون تابعة لأهوائهم وشهواتهم، وخاضعة لنظرتهم الدنيوية المحضة؛ مما يعد قادحا في سلامة مشروعهم المقاصدي، ويطعن في مصداقية نتائجه المعرفية.

4- لقد تلبس الحداثيون بالمقاصد بدعوى تجديد الخطاب الديني، ولكن للأسف جاء تجديدهم متفلتا من الضوابط المنهجية العلمية، وخاليا من أدنى معايير الموضوعية، فاتكأوا على مقاصد وهمية، وأسقطوها على نصوص ثابتة قطعية، ليبطلوا ما دلت عليه من أحكام، خدمة للحداثة وأهدافها.

5- ومما سبق كله، لا يمكن أبدا أن نعتبر الخطاب الحداثي في بعده التجديدي المقاصدي بناء وتفعيلا لمقاصد الشريعة، وإنما هو نقض وهدم لها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

1. **ابن حنبل حياته وعصره آراؤه الفقهية:** محمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، دط، دت.
2. **إتحاف الكرام بمئة وأربعين حالة ترث المرأة فيها أضعاف الرجل في الإسلام:** علي محمد شوقي، دار الحكمة، القاهرة-مصر، ط1، 1437هـ-2016م.

(1) الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي (ص:71).

3.**الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**: أحمد الريسوني، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 1420هـ-2000م.

4.**إسلام النفط والحداثة**: جابر عصفور، مقال منشور في مجلة: "قضايا وشهادات"، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، العدد:02، صيف 1990م، ص ص: 363-392.

5.**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**: عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط2، 2008م.

6.**الإسلام والحداثة**: عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م.

7.**الإسلام والحريّة -سوء التفاهم التاريخي-**: محمّد الشرفي، دار بترا، دمشق-سوريا، ط1، 2008م.

8.**أصول الشريعة**: محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي-القاهرة، دار إقرأ-بيروت، ط2، 1403هـ-1983م.

9.**اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**: محمد برادة، مقال منشور في: مجلة فصول التي تصدر عن: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج:4، ج1، ع3، 1984م، ص ص: 11-25.

10.**إعلام الموقعين عن رب العالمين**: ابن قيم الجوزية، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1423هـ.

11.**أفق الحداثة وحداثة النمط**: سامي مهدي، دار الشؤون للثقافية العامة، بغداد، ط1، 1988م.

12.**الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**: محمد نصر أبو زيد، دار سينا للنشر، القاهرة-مصر، ط1، 1992م.

13.**امرأة الحداثة العربية**: أنيسة الأمين، مقال منشور في مجلة: "قضايا وشهادات"، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، العدد:02، صيف 1990م، ص ص: 99-123.

14.**امرأتنا في الشريعة والمجتمع**: الطاهر الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة-مصر، دط، 2001م.

15.**أنسنة الوحي لحسان القاري**: مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، -المجلد: 26-العدد: 02-2010م.

16.**أنوار البروق في أنواء الفروق**: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بيروت، دط، دت.

17.**أين الخطأ -تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد-**: عبد الله العلالي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، 1411هـ.

18.**البرهان في أصول الفقه**: الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1997م.

19.**تجليات الحداثة في التراث العربي**: محمد عبد المطلب، مقال منشور في: مجلة فصول التي تصدر عن: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج:4، ج1، ع3، 1984م، ص ص: 64-77.

20.**التدين المنقوص**: فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط1، 1414هـ-1994م.

21.**التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)**: حسن حنفي، مؤسسة هنداوي، بريطانيا، ط: 2019م.

22.**التراث والحداثة -دراسات ومناقشات-**: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م.

23.**تشنيف المسامع بجمع الجوامع**: بدر الدين الزركشي، مكتبة قرطبة، ط1، 1418هـ-1998م.

24.**تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)**: محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.

25.**جامع البيان في تأويل القرآن**: ابن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ.

26.**الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية**: محمد عبد العزيز العلي، رسالة دكتوراه، 1414هـ، قسم العقيدة، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

27.**الحداثة في ميزان الإسلام**: عوض بن محمد القرني، دار هجر، ط1: 1988م.

28.**حصاد الزمن**: حسن حنفي، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007م.

29.**حوار المشرق والمغرب**: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1: 1990م.

30.**درء تعارض العقل والنقل**: ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411 هـ-1991م.

31.**دراسات إسلامية**: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1982م.

32.**دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل**: محمود أبو رية، دار الكرنك، القاهرة-مصر، دط، دت.

33.**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م.

34.**الرسالة الرسولية والرسالة النبوية**: محمد شحرور، دار الساقي، لبنان، ط1، 2012م.

35.**الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة**: صالح جواد الطعمة، مقال منشور في: مجلة فصول التي تصدر عن: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج:4، ج2، ع4، 1984م، ص ص: 11-27.

36.**العلمانية تحت المجهر**: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 1421هـ.

37.**العلمانيون والقرآن الكريم -تاريخية النص-**: أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ-2007م.

38.**غياث الأمم في التياث الظلم**: الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ.

39.**فهم القرآن الكريم بين قواعد المفسرين وقراءات الحداثيين**: خير الدين فلاح، بحث منشور ضمن أشغال الملتقى الدولي الثالث: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية -رؤية نقدية-، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، 1440هـ.

40.**القراءة الجديدة للنص الديني**: عبد المجيد النجار، ورقة مقدمة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة عشر، دبي، 1426هـ-2005م.

41.**القرآن والسلطان**: فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط4، 1420هـ-1999م.

42.**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: عز الدين بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط1، 1414هـ-1994م.

43.**الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة-**: محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق-سوريا، دط، دت.

44.**لبنات**: عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، ط2، 2011م.

45.**مجموع الفتاوى**: ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، 1416هـ.

46.**الفكر الإسلامي.. قراءة علمية**: محمد اركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط2، 1996م.

47.**المدرسة العصرانية في نزعتها المادية تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب**: محمد بن حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م.

48.**المستصفى**: أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ.

49.**مستقبل الثقافة في مصر**: طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1993م.

50.**معركة النص**: فهد بن صالح العجلان، مجلة البيان، الرياض، ط1، 1433هـ.

51.**مقدمة في الهرمنيوطيقا**: دايفيد جاسبر، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007م.

52.**ملاحظات حول الرواية العربية والحداثة:** عبد الرحمن المنيف، مقال منشور في مجلة: "قضايا وشهادات"، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، العدد:02، صيف 1990م، ص ص: 204-231.

53.**من العقيدة إلى الثورة:** حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1988م.

54.**من النص إلى الواقع:** حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة-مصر، ط1، 2004م.

55.**منهج نصر حامد أبي زيد في قراءة النص الديني:** كريمة محمد كربية، بحث منشور في المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، -المجلد: 10-العدد: 01، 2017م.

56.**الموافقات:** الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م.

57.**الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة:** إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حماد الجهني، منشورات دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع-الرياض، ط3، 1418هـ.

58.**ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة:** قيس عبد الوهاب الحيالي، دار الحامد، عمان، ط1، 2008م.

59.**النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة:** نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط5، 2006م

60.**نقد الخطاب الديني:** نصر حامد أبو زيد، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1992م.

61.**وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا لفكر العربي المعاصر:** محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992م.