# التوظيف الحداثي لنظرية المقاصد في فهم القرآن الكريم

## رؤية نقدية

د. أكرم بلعمري/ ط د. إيمان خيراني

معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي

بحث مقدم للملتقى الوطني

التجديد في التفاسير المعاصرة -عرض ونقد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

**مقدمة:**

يعتبر المشروع الحداثي مسألة التجديد في التفسير ضرورة حتمية لفهم القرآن الكريم فهما صحيحا معاصرا يرفع عنه الجمود ويجعله متفاعلا مع الواقع ويمكنه من مواكبة المتغيرات الزمكانية، معتبرا فهم الصدر الأول من الإسلام فهما تاريخيا مـُـمَوضعا متأثرا ببيئة تشكّله، ولا يمكن تعميمه والالتزام به على مر الزمن.

ولعل من النظريات التي يدعو هذا المشروع إلى تفعيلها عند قراءة النص القرآني نظرية المقاصد، وقد كثر الحديث عن هذه النظرية في الحقل التداولي الحداثي واشتدت الدعوة إلى ضرورة إعادة قراءة النص القرآني وفق مقاصده الكلية ومصالح الناس المتجددة والمتغيرة، معلّلين بكون التأويل المقاصدي هو الأنسب لتحقيق فهم صحيح للقرآن يواكب العصر ويستوعب مستجداته، فلابد من تفسيره ضمن المقاصد الإلهية الشاملة مع إعمال الزمان والمكان في عملية إعادة القراءة والفهم، ولأن الشريعة الإسلامية جاءت لرعاية مصالح الناس فلابد أن تتغير الكثير من الأحكام الشرعية القرآنية تبعا لتغير هذه المصالح، معتبرين أن للمصلحة سلطة تستطيع بموجبها تجاوز ظاهر النص وتأويله وفق ما يتناسب معها.

وكان لهذه النظرية بمنظورها الحداثي أثر على "القدسية" و"الغيبية" و"الحكمية" المتعلقة بالنص القرآني، ونظرا لأهمية هذا الموضوع جاءت هذه الورقة لتجيب على الإشكالية الآتية:

كيف وظف الخطاب الحداثي المعاصر نظرية المقاصد في فهم القرآن الكريم؟ وما أثر اعتبارها في فهم النص القرآني؟ وكيف يمكن نقد هذا التوظيف؟

وستتم معالجة الموضوع وفق الخطة التالية:

**المبحث التمهيدي:** التعريف بالمصطلحات

تعريف المقاصد لغة واصطلاحا

تعريف نظرية المقاصد

**المبحث الأول:** نظرية المقاصد وعلاقتها بالتجديد في التفسير في الفكر الحداثي.

المطلب الأول: المصطلحات المعبرة عن المقاصد في الفكر الحداثي.

المطلب الثاني: دعائم نظرية المقاصد عند الحداثيين.

**المبحث الثاني:** آثار توظيفات الحداثيين لنظرية المقاصد على الأحكام القرآنية.

المطلب الأول: أحكام المرأة.

المطلب الثاني: الحدود.

الخاتمة.

**المبحث التمهيدي: التعريف بالمصطلحات**

**المطلب الأول: تعريف المقاصد.**

**الفرع الأول: لغة.**

جمع مقصد، من قصد قصدا، وله إطلاقات عدّة في اللّغة منها:

التّوسط و عدم مجاوزة الحدّ[1]، قال ابن منظور: "... والقَصْد في الشّيء خلافُ الإفراطِ وهو ما بين الإسراف والتّقتير والقصد في المعيشة أَن لا يُسْرِفَ ولا يُقَتِّر يقال فلان مقتصد في النّفقة وقد اقتصد واقتصد فلان في أَمره أَي استقام .."[2]، و جاء في تاج العروس أنّ:" من الاقتصاد ما هو مَحْمُودٌ مُطْلَقاً وذلك فيما له طَرفان: إفراطٌ وتَفْرِيطٌ كالجُودِ فإنّه بين الإسرافِ والبُخْلِ وكالشَّجاعَة، فإنّها بين التَّهَوُّرِ والجُبْنِ وإليه الإشارةُ بقوله ﷻ:« **وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا** » (الفرقان:6) ومنه ما هو مُتَرَدِّدٌ بين المَحْمُودِ والمَذْمومِ وهو فيما يقع بين محمودٍ ومَذمومٍ كالوَاقِع بين العَدلِ والجَورِ وعلى ذلك قولُه ﷻ:«**فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ** » (فاطر: 32).[3]

" والقَصْدُ العَدْل، وفي الحديث «القَصدَ القصدَ تبلغوا»[4] أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل وهو الوسط بين الطرفين ... والقَصْدُ إتيان الشّيء تقول قصَدْتُه وقصدْتُ له وقصدْتُ إليه ... وأَصل « ق ص د » ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتّوجه والنّهودُ والنهوضُ نحو الشّيء على اعتدال كان ذلك أَو جَور".[5]

كما يراد بالقصد الطّريق المستقيم، " قَصَد يَقْصِدُ قصداً فهو قاصِد وقوله ﷻ:« **وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ** » (النحل:9)، أَي على الله تبيين الطّريق المستقيم والدّعاءُ إليه بالحجج والبراهين الواضحة ومنها جائر أَي ومنها طريق غير قاصد وطريقٌ قاصد سهل مستقيم وسَفَرٌ قاصدٌ سهل قريب ...".[6]

---

[1] – المصباح المنير: الفيومي، د.ط، د.ت، المكتبة العلمية، بيروت، 505/2.

[2] – لسان العرب: ابن منظور، مادة قصد، دار صادر، بيروت، ط1، 353/3. ينظر كذلك: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ت محمد نعيم العرقسُوسي، ط 8، (1426هـ / 2005م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،396/1

[3] – تاج العروس: الزّبيدي، ت مجموعة من المحققين، د.ط، د.ت، دار الهداية، د.م، 36/9.

[4] – الصحيح: البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، ع محمد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، 1422هـ، دار طوق النجاة، د.م، 98/8.

[5] – لسان العرب، ابن منظور، 353/3، ينظر كذلك: مقاييس اللغة: ابن فارس، ت عبد السَّلام محمد هَارُون، إتحاد الكتاب العرب، د.ط (1423 هـ / 2002م.)، 79/5.

[6] – لسان العرب، ابن منظور، 353/3، بنظر كذلك: أساس البلاغة: الزمخشري، ت محمد باسل عين السود، ط11 (1419هـ/1998م)، دار الكتب العلمية، لبنان، 81/2.

والملاحظ من خلال كلام اللّغويين أنّ لمادة قصد معاني لغوية عديدة من بينها التّوسط في الأمر وعدم الإفراط فيه، والعدل، والعزم على الشّيء، وإصابة الهدف، والطّريق المستقيم السّهل.

**الفرع الثاني: تعريف المقاصد اصطلاحا.**

لا يكاد يجد المتتبّع لمؤلّفات المتقدّمين تعريفا محددا للمقاصد، كونهم لم يتكلّفوا ذكر الحدود لوضوح المعاني في أذهانهم.

فعبّروا عنها بجلب المصلحة ودرء المفسدة، والمعاني والغايات والحكم[1]، وقد ظهر من خلال استعمالهم لهذا اللّفظ أنّ المراد به المعنى اللّغوي عينه، أي ما يتغيّاه المكلف ويضمره في نيّته ويسير نحوه في عمله[2]، وللمعاصرين عدّة تعريفات للمقاصد منها تعريف الطّاهر بن عاشور هي:" المعاني والحكم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التّشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشّريعة".[3]

وعبّر عنها علاّل الفاسي بقوله:" الغاية منها والأسرار التّي وضعها الشّارع عند كلّ حكم من أحكامها".[4]

وذكر الرّيسوني أنّ:" مقاصد الشّريعة هي الغايات التّي وضعت الشّريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد".[5]

ويتبين من خلال هذه التعريفات أنها تتفق في كون المقاصد هي: الحكم والغايات التّي راعاها الشّارع الحكيم في تشريعه للأحكام، تحقيقا لمصالح العباد في الدارين.

**الفرع الثالث: تعريف نظرية المقاصد.**

---

[1] – مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام: عمر بن صالح بن عمر، ط1،(1423هـ/2003م)،دار النفائس، الأردن، ص88، ينظر كذلك: التّفسير المقاصدي عند ابن العربي، زهير هاشم ريالات، إشراف شحادة العمري، رسالة دكتوراه، كلّية الشّريعة والدّراسات الإسلامية، كلّية أصول الدّين، جامعة اليرموك،، (1432هـ/2011م)، ص46، وقد تتبع الدّكتور نور الدّين الخادمي أغلب التّعبيرات والاستعمالات لكلمة المقاصد التي استخدمها العلماء قديما وحديثا ليعنوا بها مراد الشارع، ومقصود الوحي ومصالح الخلق، فوجد أنّه يعبّر عن المقاصد عندهم بالحكمة المقصودة بالشّريعة، ويعبّر عنها بمطلق المصلحة، ويعبّر عنها أيضا بنفي الضّرر ورفعه وقطعه، ويعبّر عنها كذلك بدفع المشقّة ورفعها، كما يعبّر عنها بالكلّيات الشّرعية الخمس الشّهيرة، و يعبّر عنها أيضا بالعلل الجزئية للأحكام الفقهية، ويعبر عنها أيضا بما يتفرع عن العلة كالموجب والسبب، وكذلك يعبر عنها بمعقولية الشّريعة وتعليلاتها وأسرارها وخصائصها العامة وسماتها الإجمالية، كما يعبر عنها بلفظ المعاني، وأيضا يعبر عنها بكلمات الغرض والمراد والمغزى، ينظر: الاجتهاد المقاصدي، نور الدّين الخادمي، ط1 (1431هـ/2010م)، در ابن حزم، ص 39-42.

[2] – التّفسير المقاصدي عند ابن العربي: زهير هاشم ريالات، ص44.

[3] – مقاصد الشّريعة الإسلامية: ابن عاشور، ت محمد الطاهر الميساوي، ط2 (1421هـ/2001م)، دار النفائس، الأردن، ص251.

[4] – مقاصد الشّريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ط5، 1993م، دار الغرب الاسلامي، ص7.

[5] – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: الريسوني، تقديم طه جابر العلواني، ط4 (1415هـ/1995م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص19.

النظرية من النظر، والنظر" هو تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته، وهو ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم، والنظر العلمي هو حركة الإنسان العالم لطلب علم عن علم".[1]

وقد ذكر الدكتور جميل صليبا في معجمه الفلسفي خمسة معان لمصطلح النظرية أقربهما إلى المعنى المراد قوله:" وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة العامية، دلت على ما هو موضوع تصوره منهجي ومتناسق، تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس.

وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق الجزئية دلت على تركيب واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر..".[2]

وبين الريسوني أن كل هذه المعاني داخلة في مفهوم نظرية المقاصد "فإذا كانت الأحكام الفقهية بأدلتها التفصيلية، هي عبارة عن «حقائق جزئية»، فإن نظرية المقاصد هي الإطار الكلي الذي ينتظمها ويجمع شتاتها، وينسق فيما بينها، ويعطيها –على ما بينها من تباعد وتنوع– بعدا واحدا ومغزى واحدا.

وإذا كانت أحكام الشريعة وأدلتها تنتج لنا وتعطينا قضايا أصولية، ونظريات تشريعية، وقواعد فقهية، فإن نظرية المقاصد أيضا تنتظم كل هذه القضايا والنظريات والقواعد، وترتبها في نظام معين، يجعلها جسما واحدا، يخدم بعضه بعضا".[3]

ونظرية المقاصد تندرج فيها النظريات الفقهية والقواعد الفقهية وكذلك الأحكام الجزئية، لهذا فهي أعم وأوسع من القاعدة كونها تضم عددا من القواعد، كما أنها تقوم على النتائج الاستقرائية لتفاصيل الشريعة ونصوصها، وعلى التسلسل الفكري المنطقي النابع من الأسس العقدية للإسلام ومن النظر العقلي القويم.[4]

فالتنظير يحتاج إلى الاستقراء كي يتمكن الناظر من جمع أكبر عدد من الظواهر والقوانين، والربط بينها بالرباط المشترك، وهو ما أطلق عليه بـــ «المبدأ التفسيري العام».[5]

و"البحث في نظرية المقاصد ليس بحثا في عمومات الشريعة فقط، وليس كذلك بحثا في جانب معين منها كالاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك، وليس كذلك بحثا في مفردات الأحكام الشرعية وأدلتها، بل

---

[1] – مفاتيح العلوم الإنسانية، خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ص 436، نقلا عن: نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، رسالة ماجستير، إعداد عبد الرحمن يوسف القرضاوي، إشراف: محمد بلتاجي حسن، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة، ص11.

2 – المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، دط، 1982م، 477/2.

3 – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ط4 (1415هـــ/1995م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص29.

4 – المرجع نفسه، ص29–30.

5 – ينظر: نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين، عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي، ص12.

هو بحث يربط كل هذه الأشياء ببعضها البعض، في نسق فكري متكامل، يوضح ويكشف معاني الشريعة العامة، وجوانبها المختلفة من حيث استقلالها بذاتها، وكذلك مع توضيح موقعها وتناسقها مع الغاية العامة للشريعة، ويوضح كذلك مقصد كل نص أو حكم شرعي، لا من حيث استقلاله بذاته أيضا، ولكن من حيث انتظامه في هذا النسق الفكري الضخم."[1]

وعليه فإن نظرية المقاصد يسندها استقراء تفاصيل الشريعة من تصفح أحكامها ونصوصها في مختلف مجالاتها وكذلك النظر في آثارها ونتائجها، فتدرك من خلالها الكثير من الحكم والغايات الشرعية ومعرفة المصالح والمفاسد، بالعودة إلى النصوص القطعية ثبوتا ودلالة، للخروج بتصور شامل متكامل عن مقاصد الشريعة ومراميها، وهذا هو الأساس الذي تبنى عليه لتصبح نظرية تحكم تفاصيل الشريعة وتوجه كل اجتهاد في إطارها، ونقطة الانطلاق فيها التسليم الجازم بكون هذه الشريعة جاءت لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم في الدارين، ولهذه المصالح مميزاتها الخاصة في الإسلام، وهي خلاف الأهواء الجامحة والنزوات العابرة والمفاهيم السطحية القاصرة، ومن المنطلقات المذكورة آنفا تحدد نظرية المقاصد سلم المصالح والمفاسد، ثم تتشعب هذه النظرية لتشمل كل قضايا الشريعة وجزئياتها.[2]

**المبحث الأول: نظرية المقاصد وعلاقتها بالتجديد في التفسير في الفكر الحداثي.**

التجديد في التفسير من بين أبرز القضايا المطروحة في الفكر الحداثي، وإعادة قراءة النص القرآني قراءة معاصرة تتوافق مع تطورات العصر وفق نظريات مختلفة أهمها نظرية المقاصد؛ الكفيلة بإنتاج فهم معاصر للقرآن الكريم وأحكام شرعية جديدة أساسها مراعاة مصالح الناس والامتثال لمقاصد الدين العليا وعدم الالتزام بحرفية النصوص واستنطاقها وفق إيديولوجية القارئ وتحت مظلة المعاصرة والتجديد.

**المطلب الأول: المصطلحات المعبرة عنها في الفكر الحداثي.**

لقد استغلت المقاصد في الخطاب الحداثي بشكل واسع موظفا في ذلك العديد من المصطلحات القريبة من المقاصد والمعبرة عنها: كالحكمة والمصالح وروح الشريعة ومغزاها وجوهرها والضمير والرحمة، وغيرها من الألفاظ التي استعملت للتعبير عن المقاصد والتأكيد على وجوب الوقوف عندها لتأويل النصوص والوصول إلى فهم صحيح للدين وأحكامه. وفيما يأتي ذكر بعض من هذه المصطلحات:

**المصلحة:** وهي أكثر لفظ يتداول في الحقل الحداثي باعتبار أن القرآن الكريم خصوصا والشريعة الإسلامية عموما جاءا لرعاية وحفظ ومصالح الناس، وممن أكد على ذلك حسن حنفي باعتبارها المصدر

---

[1] – نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، رسالة ماجستير، إعداد عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي، ص14.

[2] – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص30-31.

الأول للتشريع فالمصادر الأربعة تأسست على المصلحة، فقال في سياق حديثه عن مقاصد الشارع الحكيم "وتقوم مصادر الشرع كلها المتفق عليها أو المختلف عليها على مصدر واحد **هو المصلحة** باعتبارها المصدر الأول للتشريع. فالكتاب يقوم على المصلحة.."[1] وقال أيضا:" وقد قام الشرع على **رعاية المصلحة مطلقا** وليس فقط لإكمال الناقص، فالمصلحة أساس وجود، وليست فقط أساس كمال، ومن ثم لا تستبعد المصلحة كأساس مستقل للتشريع لأن المصادر الأربعة تقوم على المصلحة".[2]

ويقول الجابري أيضا:" لما كان مقصد الشرع الأول والأخير هو مصلحة الناس ... **فإن اعتبار المصلحة** هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية وبالتالي فهو أصل الأصول كلها، واضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة لا حدود لها؛ دائرة المصلحة، وبالتالي تجعل الاجتهاد ممكنا وفي كل حالة".[3]

**روح الشريعة ومغزاها:**

وفي سياق حديث المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي عن آيات الأحكام ودعوته إلى عدم عزلها عن سياقها التاريخي، قال إن المسلم لا يمكنه استنباط السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة منها عن طريق التمسك بحرفية آيات الأحكام وعبادة النص" بل بالبحث **عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها** حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحَكَم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي".[4]

ففي رأيه لو ابتعدنا عن الإنتاج الفقهي الضخم الذي استفذ طاقة الأجيال والعلماء وعدنا إلى القرآن فلوجدناه يتحدث عن الصلاة متعمدا عدم ذكر التفاصيل عن العدد والكيفية، فالنبي ﷺ كان يؤديها على نحو معين وكان المسلمون يقتدون به " إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو، على فرض أنه كان فعلا موحدا و لم يطرأ عليه أي تغيير أثناء فترة الدعوة.."[5].

وفي سياق حديثه عن خصائص القراءة التأويلية أبرزها "البحث عن معان متجددة للنص ملائمة لظروف الحياة المتجددة هي كذلك، على أساس أن الكتاب عند ظهوره قد اندرج ضمن استمرارية ثقافية وأنه أحدث كما رأينا قطيعة مع ثقافة العصر، فتكون هذه الخاصة الديناميكية للنص ذاته دعوة إلى قراءات

---

[1] – من النص إلى الواقع، حسن حنفي، دط، دت، الناشر كتب عربية. ص489.

[2] – المرجع نفسه ، ص490، للاستزادة حول موضوع المقاصد عن حسن حنفي ينظر الكتاب نفسه، ص 483 وما بعدها.

[3] – محمد عابد الجابري، وجهة نظر، ص58.

[4] – الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ط2، 2008م، دار الطليعة، بيروت، ص60-61.

[5] – المرجع نفسه، ص 61-62.

جديدة لم يثرها النص في الماضي، بدون أن يعني ذلك أنه لا يسمح بها ... وفي هذا المستوى يمكن أن تكتسب الألفاظ أبعادا جديدة **ويمكن أن يُتعلّق بروح النص أو بمقاصده أكثر من التقيد بحرفيته** ..."[1].

ويقول العشماوي "إن نظام الحكم في الإسلام هو النظام الذي يقوم على روح الدين ..." **هذه الروح** التي تمكننا من استبدال السياسة العقابية في الإسلام بسياسات لها نفس التأثير على الأفراد والمجتمع كالثقافية والتربية والاقتصادية وغيرها.[2]

**جوهر الدين:**

من الذين وظفوا لفظ الجوهر في مقابل المقصد نصر حامد أبوزيد بدعوته إلى ضرورة التفرقة بين الجوهري والعرضي وبين الثابت والمتغير في دلالة النصوص، وأن نفرق بين ما أتى به الإسلام وبين ما جاء من أجله وهو جوهره ومعناه، وهو الذي يمنحه صفة الخلود، ذلك " أن البحث عن «المقصد» من خلال العرضي والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي، ذلك أن مع تغير الظروف والملابسات والأحوال ... نحتاج إلى قراءة جديدة، تنطلق من أساس ثابت هو «**المقصد» الجوهري للشريعة** ".[3]

وكذلك العشماوي الذي ألف كتابا سماه جوهر الإسلام، ركز فيه على حتمية البحث عن جوهر الدين ومقصده في تطبيق الأحكام وعدم التمسك بحرفية النصوص وألفاظها.

فـــــ" الشريعة في المنظور العلماني قيمة عليا وهي الروح أو الجوهر أو الرحمة، وأن هذه الأحكام إنما هي مظاهر أو تجليات لهذه الروح، ومادامت هذه التجليات تحقق القيمة العليا لهذه الروح أو الرحمة فهي المطلوبة، وكل حكم لا يحقق هذه القيمة فليس من الشريعة وإن كان مورس تاريخيا".[4]

**المطلب الثاني: دعائم نظرية المقاصد عند الحداثيين.**

تستند نظرية المقاصد في الخطاب الحداثي إلى مرتكزين أساسين في تأويلهم للنصوص القرآنية، أولهما مسايرة الواقع المتغير وثانيهما قوة سلطة المصلحة ومركزيتها على حساب النص، وفيما يأتي عرض موجز لهما:

---

[1] – لبنات، عبد المجيد الشرفي، دط، دار الجنوب، تونس، ص108-109. ينظر كذلك: جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، ص44،

[2] – جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، ط4، (1416هـــ/1996م)، مكتبة مدبولي الصغير، ص52

[3] – دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، ط3، 2004، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 69.

[4] – ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ط3، (1436هـــ/2015م)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ص284.

**الفرع الأول: الواقع المتغير.**

لا شك أن من مقتضيات إدراك مقاصد النص والإحاطة بغاياته استيعاب الواقع والإلمام بظروفه ومتطلّباته قبل إسقاط الحكم الشّرعي عليه، لأن القرآن الكريم يتسم بالخلود والشمولية والعالمية والهيمنة، وهو صالح لكل الأزمنة والأمكنة، فمسألة إدراك الواقع" قضية عميقة حساسة لابد من التعامل معها بمنهج وسط بين طرفي غلو وإفراط، فأما أصحاب طرف الإفراط فلا يتصورون أن تترتب أي نتائج في الواقع المعاصر على الوقائع التي حدثت في زمن التشريع نظرا إلى اختلاف الزمان.. أما أصحاب طرف الغلو فلا يتصور أصحابه إلا أن يتعامل الناس على اختلاف أزمنتهم وأماكنهم بتعاملات العرب في زمن التشريع .. وإذا حدث واختلفت البيئة في مسألة ما، أسقطوا الحكم الشرعي نفسه في حق أهل البيئة المختلفة؟ ... وعليه فإن المغالين يصلون إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها المفرطون وهي إسقاط الأحكام الشرعية".[1]

فغلاة الحداثة يسرفون في تورخة النص وأحكامه معتبرين إياه وليد بيئة معينة وظروف اجتماعية وسياسية خاصة وقد دأبوا على "إشهار سلاح المقاصد في وجه الثّوابت والقواطع، لتصبح وعاء لكلّ مضمون معاصر، و قالبا لكلّ واقع جديد، ويجدون ضالّتهم دائما في اجتهادات عمر ابن الخطّاب ﷺ، لأنّها – في رأيهم- لم تتأثم من مخالفة النّص القرآني مع دلالته الصّريحة على ثبوت الحكم، كتعطيل حدّ السّرقة وسهم المؤلفة قلوبهم".[2]

ولتحقيق عالمية الإسلام وشمولية القرآن ينبغي أن يفهم الخطاب القرآني في ضوء مقاصده وغاياته موازاة مع الإلمام بمتطلبات الواقع ومتغيراته[3]، شرط التفريق بين الوسائل المتغيرة بتغير الأزمنة والأحوال كونها ليست مقصودة لذاتها وبين المقاصد الثابتة في النص المتكيفة مع سائر المتغيرات الزمانية والمكانية مع

---

[1] – الاجتهاد المقاصدي: جاسر عودة، من التصور الأصولي إلى التنزيل العلمي: جاسر عودة، ط1، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص64.ينظر كذلك حول أهمية مراعاة الواقع: التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، رسالة ماجستير، الطالبة خيراني إيمان، إشراف د حدة سابق، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، (1437هـ/2016م)، ص83 وما بعدها.

[2] – العلمانيون والقرآن الكريم: أحمد إدريس الطعان، ص373، وقد كثر توظيف مقولة «تغير الأحكام بتغير الزمان» التي جاءت في مجلة الأحكام العدلية في المادة التاسعة والثلاثين «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان» مع إغفال حيثيات الحكم وتحقيق مناطه، (مجلة الأحكام العدلية، عناية بسام الجابي، ط1، 1424هـ، 2004م، دار ابن حزم، بيروت، ص 91، وهي مجلة دونت فيها المعاملات الفقهية في عهد الدولة العثمانية بدء في ترتيبها عام 1285هـ وتم ترتيبها عام 1293هـ ).

[3] – التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، ص84.

مراعاة قواعد التفسير كاللغة والسياق، فيحصل حينها التجديد والإبداع في فهم النص القرآني والانتهال من معانيه ومقاصده السامية ...[1]

بينما في كثير من الخطابات الحداثية نجد أن الأحكام تتغير مطلقا بناء على تغير المصالح واختلاف الزمان، مع إغفال حيثيات الحكم وتحقيق مناطه، ومثال ذلك اعتبار كثير من التّعليمات القرآنية المتعلّقة بالنّساء خاصّة بالنّبي ﷺ وبنسائه وبزمنه، كآية الحجاب والميراث والعدة وغيرها، وأكثر من توسع في تأويل الأحكام استنادا إلى القول بتاريخية النصوص وبناء على متغيرات الواقع هو محمد شحرور من خلال كتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" و"الكتاب والقرآن" و"السنة الرسولية والنبوية" و "الدولة والمجتمع".

وكذلك نصر حامد أبو زيد الذي يقول:" والواقع إذن هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، ومن الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب نص جامدٍ ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي".[2]

ويرى حسن حنفي في تحكيمه للواقع أن:" قضية التراث والتجديد هي قضية إعادة كل الاحتمالات في المسائل المطروحة، وإعادة الاختيار طبقاً لحاجات العصر ... وما رفضناه قديما قد نقبله حديثا، وما قبلناه قديما قد نرفضه حديثا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية ... ولا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها؛ بل لا يوجد إلا مقياس عملي، فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب"[3]، وقال في موضع آخر:" وكل التفسيرات ممكنة إذا كان فيها تلبية للمطالب العصر".[4]

كما اعتبر أن النص جاء استجابة للواقع ومتطلباته وتكيف معه، فقال في تعريفه له هو: "إجابة عن سؤال يفرضه الواقع بدليل «أسباب النزول» وتغير بدليل «الناسخ والمنسوخ»، وبدليل تطور الوحي في

---

[1] – للاستزادة حول موضوع التفريق بين الوسائل والمقاصد ينظر المرجع السابق، ص 85-87، وحول كيفية مواكبة النص الثابت للواقع المتغير ينظر المرجع نفسه، ص84-85.

[2] – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص99.

[3] – التراث والتجديد حسن حنفي، ط4، (1412هـ/1992)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ص21-22.

[4] – من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ط1، (1988م)، دار التنوير، بيروت-لبنان، 42/1، 43.

التاريخ، نسخا للشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة، ويحتوي على مبادئ عامة بحاجة إلى تخصيص، طبقا للزمن والمكان وظروف كل عصر".[1]

وممن استند أيضا إلى مباحث علوم القرآن خاصة منها مبحثي أسباب النزول والمكي والمدني لبيان أثر الواقع في تشكل النص وبيان الجدلية القائمة بينهما هو نصر حامد أبو زيد من خلال كتابه مفهوم النص.[2]

واهتمام الحداثيين بالعلاقة بين الواقع والنص بغية الوصول إلى نتيجتين مهمتين، أولهما أن النص وليد الواقع وهو سبب تشكله، فالعلاقة بينهما سببية إنشائية، لهذا فالأولوية دائما للواقع على حساب النص، وثانيهما أن دور الواقع لا يقتصر على فهم النص فحسب بل يمتد إلى جانب فهمه، فواقع القارئ له الدور الأكبر في تحديد معنى النص.[3]

فالقصد من ربط الواقع بالنص عندهم هو الإبقاء على حركيته ومنع ثباته، والوصول إلى لانهائية تأويله، لأن المتغيرات الواقعية لا محدودة. [4]

ولا شك أن القرآن الكريم قادر على استيعاب كل المتغيرات من خلال خاصية الإطلاق التي يتميز بها عن غيره من الكتب، وعليه يمكن أن يفهمه الناس في كل عصر بطريقة تجعلهم قادرين على معالجة مشكلاتهم انطلاقا من هديه وتوجيهه، مستفيدين من اللغة التي نزل بها وتطورها الدلالي واتصال الفهم والتأويل والتفسير بمناهج السلف الصالح، وخير دليل على هذا الكلام أن النبي ﷺ لم يفسر إلا القليل من القرآن، ولا يصح لأحد أن يصادر على القرآن الكريم خاصية الإطلاق والشمول من خلال تعميم فهم معين على كل الأزمنة كما ذكر الدكتور العلواني الذي دعا إلى عدم التمسك الحرفي بالتراث والوقائع التاريخية مع ضرورة فهم القرآن وتنزيله على الواقع وفق منهجية لا تخالف مقاصده حتى نصل إلى التطور المنشود، وهذه نفس الفكرة التي دعا إليها محمد شحرور وغيره مع الاختلاف في المنهج والنتائج طبعا.

---

[1] – حوار الأجيال، حسن حنفي، (1998)، دار قباء، مصر، ص466، ينظر كذلك: التراث والتجديد، حسن حنفي، ص116. للاستزادة حول توظيف أسباب النزول لإثبات العلاقة بين النص والواقع ينظر: التوظيف العلماني لأسباب النزول، أحمد قوشتي عبد الرحيم، ط1، (1438هـ)، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ص 153-181.

[2] – ينظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ط1(2014م)، المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، المغرب، ص74 وما بعدها.

[3] – التوظيف العلماني لأسباب النزول، أحمد قوشتي عبد الرحيم، ص153.

[4] – ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ص381.

وقد تحدث العلواني عن الحضارة التي صنعها المسلمون من بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، والتي كان لها تأثيرها على غيرها من الأمم، بفضل إعمالهم لعقولهم والتزامهم بالقرآن العظيم والاهتداء بالسنة في فهمه وتنزيل أحكامه على الواقع، فأنتجوا بذلك علما في سائر المجالات، لكنهم حين توقفوا عن إعمال العقل واكتفوا بما أنتجته العقول السابقة من تراث، وامتلأت تفاسيرهم بالإسرائيليات واختلطت بالروايات الموضوعة، بل يكتفون من القرآن أو السنة بالاستشهاد بما يعضد مذهبهم ويؤكد على صحة ما تبنوه من أراء أسلافهم تراجعت الأمة وجمدت العقول.[1]

وقد بين العلماء وجه التغير الحاصل في بعض الأحكام القرآنية كونه يرجع إلى اختلاف حيثيات الحوادث، أو ما يسمى بتحقيق المناط عند الأصوليين مثله مثل المسائل التي علق الحكم فيها على العرف والعادة، لأن الشريعة لم تتعرض لهذه الأعراف لا بالمدح ولا بالذم و لم تنشئها؛ ولهذا فهي خاضعة للتغير تبعا لتغير المجتمعات، كالأمور المتعلقة بالزواج من المهر أو الهدية أو ألفاظ الإيجاب والقبول في المعاوضات وغيرها، أما "المسائل التي نص الشارع على الحكم فيها دون البناء على العرف والعادة فهي ثابتة لا تتغير ولا تتبدل كالعبادات وأصول المعاملات والأنكحة والمنهيات؛ كالاعتداء على الأنفس والحدود والمقادير وغيرها مما جاء به النص الصريح، مع الأخذ بعين الاعتبار أن العادة التي أقرها الشرع أو أمر بها أو نهى عنها فهي كالمنصوص عليه في أحكام الشرع ".[2]

**الفرع الثاني: سلطة المصلحة.**

لا خلاف في كون الشريعة الإسلامية جاءت لرعاية مصالح الناس في العاجل والآجل، لكن ضابط المصلحة المعتبرة عقلا في الخطاب الحداثي هو الأساس في فهم الأحكام القرآنية وتأويلها بما يتوافق معها على حساب النص الثابت القطعي الدلالة، لأن المصلحة لا تتعارض مع العقل كما أكد على ذلك حسن حنفي وغيره كثير.

وقد أكد الخطاب الحداثي على أن الأحكام الشرعية في المعاملات والعادات تستند إلى المصلحة كقول فهمي هويدي:" أحكام المعاملات ليست فرمانات إلهية صادرة عن الذات العليا لا يملك الناس إزاءها إلا التلقي والامتثال، وإنما تطبيق النصوص له شروطه الموضوعية التي ينبغي أن تتوفر، وله مصالح منشودة ينبغي أن تتحقق، وعند أهل الأصول؛ فإنه لم تتوفر تلك الشروط أو إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل للتطبيق في الأولى، وتغلب المصلحة على النص في الثانية".[3]

---

[1] – نحو منهجية معرفية قرآنية، ص 147-148، ينظر كذلك المرجع نفسه: ص144، وهامش ص145.

[2] – ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ص286..

[3] – التدين المنقوص، فهمي هويدي، دط، دت، دار الشروق، ص176.

وقال أيضا حسن حنفي عن أحكام الشرع أنها تستند إلى النص والإجماع في العبادات والمقدرات، أما في المعاملات والعادات فتستند إلى المصلحة.[1]

بل المصلحة عنده مقدمة على القرآن الكريم إذا حدث تعارض بينها وبين النص قطعي الدلالة حيث يقول: "وإذ اتفق الكتاب والسنة والإجماع على المصلحة وجبت، وإن خالفاها وجب تقديم المصلحة عن طريق التخصيص، لأن المصلحة أساس الكل، والجزء لا ينقض الكل".[2]

ومنهم من ذهب إلى أبعد من ذلك بجعل المصلحة هي الأصل والقرآن فرع، كمحمد أحمد خلف إذ يقول:" النص القرآني إن لم يكن قادرا على تحقيق المصلحة تركناه، ولجأنا إلى الفكر البشري، فإن مدار النصوص على المصالح، فهي أصل والنصوص فرع"[3].

ويرى محمد النويهي أن مصلحة الناس إذا تغيرت في أمر ما وجب أن يتغير التشريع تبعا لها، والأمر الوحيد الذي ننظر إليه حينها هو" ما تقتضيه مصلحة الأمة، ولا يحق لأحد أن يعترض علينا بأي شيء في مصادر التشريع الإسلامي القديمة، ولو كان نصا قاطعا محكما غير متشابه في القرآن نفسه".[4]

فالشريعة عند إبراهيم فوزي غير مستقلة عن مصلحة الناس، وتفقد قيمتها متى تغيرت المصلحة بحلول مصلحة جديدة تستوجب قواعد جديدة، لأنها -أي الشريعة- خلقت للإنسان و لم يخلق الإنسان لها، وكأن الأحكام والمجتمع طرفان في معادلة جبرية متى تغير أحد طرفيها وجب تغير الثاني على حد تعبيره.[5]

مع التنبيه على أن المصلحة المعتبرة في الخطاب الحداثي ضابطها هو شهادة العقل لها بالاعتبار وإن تعارضت مع صريح النص القطعي كما سبق بيانه، ويلاحظ أن الكثير من التأويلات تخلط بين مقاصد الحكم وآثاره، وتعلل الأحكام الشرعية بعلل ضعيفة، أو تفسر النصوص بجزء من معناها مع إغفال باقي المعاني، واختزال المقاصد بالجانب المادي والاجتماعي والأخلاقي، مع إغفال الأهم وهو الجانب الإيماني والامتثال والتسليم وتحقيق جانب العبودية في التكاليف الشرعية.

---

[1] – من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ص 492.

[2] – المرجع نفسه، ص491.ن وللتفصيل أكثر حول تقديم المصلحة على النص عند حسن حنفي ينظر المرجع نفسه ص486-502.

[3] – اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام، عبد السلام البسيوني، ط1، (1410هـ/1990م) مكتبة الأقصى، قطر- الدوحة، ص34.

[4] – نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي، ص 154-155، نقلا عن التوظيف العلماني لأسباب النزول، أحمد قوشتي عبد الرحيم، ص 291.

[5] تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ط1، (1994م)، مؤسسة رياض الريس، ص12-13.

وهذا الخطاب المتشدد في رعاية المصالح الذي يجعل النص دائرا مع المصلحة وليس العكس، يؤدي بالضرورة إلى عدم ثبات الشريعة وتغير قطعياتها لأن المصالح متغيرة بتغير ظروف السياقات الاجتماعية والزمانية فهذه الشريعة حتما لا تملك الثبات وهي نفس النتيجة التي يتوصل إليها الخطاب التأريخي أو نظرية تاريخية النص من حيث الانتهاء إلى القول بلانهائية التأويل بناء على المصالح اللانهائية وإن اختلفت المنطلقات من حيث إن تاريخية النص تنطلق من منطلق فلسفي ونظرية المقاصد تنطلق من منطلق أصولي.[1]

**المبحث الثاني: آثار توظيفات الحداثيين لنظرية المقاصد على الأحكام القرآنية.**

قد اشتهرت التأويلات الحداثية في جانب الأحكام أكثر من العقائد لأن الأحكام تتعلق بالجانب العملي والممارسة الفعلية، كآيات المعاملات المالية والمواريث وأحكام الاسرة والمرأة والحدود، ولعل هذين الأخيرين من أكثر المواضيع تداولا في الحقل الحداثي بسبب عدم التوافق بين ما جاء فيهما من تعاليم إسلامية وبين التشريعات العالمية، فيرى المؤولون من أصحاب التيار الحداثي أنهما يقدمان صورة سيئة ومشوهة عن الإسلام وسماحته ورحمته، فوجب تأويلهما وفق ما يتلاءم مع العصر الحديث بناء على نظرية المقاصد.

**المطلب الأول: المرأة في القرآن الكريم.**

كل القضايا المتعلقة بالمرأة كانت محل اهتمام الخطاب الحداثي لأنه من أهم المسائل المطروحة في الحوار بين الإسلام والغرب والسعي لمحاولة الاندماج في الثقافة الغربية، "ولذلك كان التأويل الحديث أقرب الطرق إلى تناول النصوص المؤسِّسة لقضايا المرأة تناولا معاصرا يتجاوز فيها حقائقها الشرعية الثابتة إلى معان متغيرة حسب ظروف الزمان والمكان، مستخدما المنهج التاريخي، والتأويل المقاصدي بغية القطيعة المعرفية مع التفسيرات المتقدمة والاقتراب أكثر من النموذج الغربي".[2]

فهذا الخطاب يرى أن النص كان وليد ثقافة ذكورية بامتياز حينها، وفي ظل تهميش المرأة جاءت آيات القرآن الكريم كصورة للواقع الاجتماعي الذي جاء النص للتفاعل معه، وعليه لابد من مواكبة التغيرات المعاصرة وإيجاد تفسيرات تناسب المجتمع الحديث.

فقد اعتبرت آية الحجاب مثلا الواردة في سورة الأحزاب خاصة بظروف نزولها ولابد من استحضار مقاصدها حين نزولها ولا يمكن تعميمها على مر العصور كقول محمّد شحرور:" هذه الآية تعليمية خاصّة بالمظهر العام الذّي كان يجب على المرأة في تلك الحقبة الزّمانية مراعاته والخروج به إلى الشّارع،

---

[1] – ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ص 278، 280، 284.

[2] – المرجع نفسه، ص343.

... والأمر الذّي فيها أمر موجّه لأناس في حقبة زمنّية محدّدة زمانا ومكانا، فهي من القصص المحمّدي، وقد جاءت كأمر تعليمي للنّبي ﷺ، لتنظيم المجتمع وفق ظروفه ومعطياته، لذا فهي ليست من الرّسالة ولا يؤخذ منها أيّ تشريع، بل يؤخذ منها العبرة التّعليمية فقط ".[1]

وقد خلص محمد شحرور من خلال آية الحجاب في سورة النور إلى مجموعة من المقاصد المنسوبة إلى القرآن حسب رأيه، ولو كانت حقا لما نجا مسلم من الإثم بدءا بعهد النبي ﷺ بسبب ما طال المرأة من ظلم وامتهان لها.[2]

و على غرار محمد شحرور فقد ربطها الشرفي أيضا بسياقها الاجتماعي وبظروف البيئة العربية الصحراوية ومناخها، إذ يقل فيها الماء وتكثر فيها الحرارة والرياح فكان كل من الرجال والنساء يقومون بتغطية رؤوسهم، فيرى " أن الفكر الإسلامي لا يعي وعيا كاملا بهذه الأبعاد التاريخية والأنثربولوجية لظاهرة الخمار، وفي الأدبيات الشائعة يكتفي بأن يفرض على المرأة دون الرجل، وتتوهم المرأة أن ذلك حكم شرعي، بل حكم قرآني".[3]

كذلك في رأيه وبناء على المعطيات الحديثة لابد من إعادة النظر في عدة المرأة لأن المقصود منها استبراء الرحم من الحمل في زمن انعدمت فيه الوسائل الطبية، أما الآن فلا بد من النظر إلى تحقيق مقصد الحكم وتأويل النص بما يحافظ على روحه دون تجميده.[4]

ويلاحظ في موضوع العدة عدم تفريق الخطاب الحداثي بين عدة المطلقة وعدة المتوفى عنها زوجها، "ولو كان الغرض منها استبراء الرحم لكانت العدة واحدة، أو لكانت الحيضة الواحدة كافية في الاستبراء كما هو معمول به في الأَمة أو الموطوءة وطء شبهة أو المسبيّة، إضافة إلى أن الآيسة مع أنه لا يتحقق فيها حمل أصلا ومع ذلك فهي مأمورة بالاعتداد. والمنهج التاريخي الاجتماعي الذي يستخدمه الخطاب العلماني هنا يعمل بطريقة انتقائية من حيث إبراز حالات على أنها هي الوضع الاجتماعي والتاريخي، مع التغطية على جوانب أخرى لأنها لا تخدم حرية حركة المنهج..".[5]

أما المواريث فقد راعى الحق ﷻ الجانب العدلي في هذه الفريضة، لكن الخطاب الحداثي يركز على مسألة واحدة وهي نصيب المرأة ونصيب الرجل بوصف أن هذه الأحكام فرضتها الطبيعة الذكورية

---

[1] – السّنّة الرسّولية والسّنة النّبوية: محمد شحرور، ط1، (2012م)، دار الساقي، لبنان، ص152.

[2] – ينظر: القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران، ط1، (1415هـ/1995م)، دار النفائس، بيروت-لبنان، ص 498-513.

[3] – مرجعيات الإسلام السياسي، عبد المجيد الشرفي، ط1، (2014م)، دار التنوير، تونس، ص 48.

[4] – الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص84، 85.

[5] – ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: ص349-350.

للمجتمع، فهو ينطلق من دراسة وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام وحرمانها هي والطفل من الميراث، لأن المعيار كان اقتصاديا حيث إن المرأة والطفل لا يقاتلان لزيادة مدخرات القبيلة من الثروة "ولذلك يستعين بالنظرية المقاصدية لبيان أن المقصد الأساسي لنهاية النصوص هو إيجاد مساواة بين الرجل والمرأة، وحيث إن الظروف التي نزل بها النص لا تسمح بتطبيق المساواة في مجتمع لا يعترف بالمرأة ولا يورّثها أصلا، فقد جاءت النصوص في تشريع مرحلي مؤقت لمعالجة الوضع الاجتماعي المتدنّي للمرأة، ولا يعني ذلك أن يقف فهم النص على ذلك، فإن قصر النص على طبيعة المرحلة البدائية التي عاشتها المرأة إبان نزول الوحي يخالف المقصد النهائي للنص".[1]

يقول محمد شحرور:" 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 الظروف التاريخية".[2]

ومن بين الأسباب التي يستدل بها بعض الداعين إلى المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث في عدم إقرار الله ﷻ لهذه المساواة، هو الخوف من امتناع النّاس عن الدّين في بداية الإسلام قبل أن تقوى شوكته، فبدأ بإعطائها النصف كونها كانت في مجتمع يحرمها أدنى حقوقها ناهيك عن الميراث، ومما يردّ به على ذلك أنه ".. إذا كان مقصود الإسلام الوصول إلى المساواة التّامة بين الرّجل والمرأة في الميراث، فإنّ عدم تصريحه بهذه الغاية وعدم تحقيقه لها في أوجّ قوته مع امتلاكه لأدوات فرضها يعدّ تفريطا وإضاعة للحقوق وإبقاء للظّالم وإقرارا للظّلم، وهذا بحقّ الشّارع الحكيم صاحب العدل المطلق ممنوع ممتنع، فلزم من ذلك أن هذه الأحكام الثابتة نصا هي غاية ما أراده الشّرع نصّا وأوجده واقعا وحكما ... بل لقد علمت أنّ الشّارع لم يترك شيئا من أمر الدّين إلاّ وبينه ولم يتركه لأهواء النّاس، وما تركه لظروف الزّمان والمكان لا يعدو أن يكون في الجزئيات المتأثرة بالظّرف الزّماني والمكاني وجودا أو عدما أو درجة في التّحقق ..".[3]

فالخطاب الحداثي في قضية الميراث يركز على مسألة المساواة بين الرجل والمرأة، ويغيب مسألة العدل التي قامت عليها الشريعة وشرعت على أساسها الأحكام.

**المطلب الثاني: الحدود.**

---

[1] – ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: المرجع نفسه، ص351.

[2] – الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص602-603.

[3] – ينظر: الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ط1 (1434هـ/2013م)، دار السّلام، القاهرة ص 345، وللتوسع أكثر في رده على شبه أخرى تتعلق بميراث المرأة ينظر: ص 342 وما بعدها، ينظر كذلك: التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، ص82.

العقوبات الشرعية هي من أكثر المواضيع تداولا في الخطاب الحداثي إلى جانب أحكام المرأة، وقد سعى الحداثيون إلى تأويلها واستبدالها بعقوبات شرعية تتوافق أكثر مع تطورات العصر وتنسجم مع حقوق الإنسان التي يدعو إليها الغرب والنظام التشريعي العالمي، بشدة بل ويلصق بالدين الإسلامي أبشع التهم لاحتوائه هذه الحدود كالعنف والرجعية وانتهاك الحريات الشخصية ومنافاة الكرامة البشرية.

وكغيرها من الأحكام المؤولة عند الحداثيين فإنها ارتبطت بأوضاع سياسية واجتماعية وثقافية في البيئة النبوية، لا يمكن تعميمها وتطبيقها على مر العصور، وإنما تستبدل بأحكام أكثر فاعلية في المجتمع المعاصر وانسجاما مع متغيرات الحياة، فهذه الحدود" لا تتفق مع روح الإسلام وأحكامه، لأنها تقرنه بالعنف والشدة والقسوة أمام الرأي العام العالمي، ولذلك فإن تطبيق هذه الأحكام باسم الإسلام خيانة له، وأقوم الطرق أن نبحث عن الجوهر، إذ لا يجب التمسك بحرفية النصوص، وإنما بروحها ومغزاها ومقاصدها، وهو ما يكفل لنا الحفاظ على مصداقية الإسلام، وصلاحه لكل زمان ومكان، ووفائه لمقتضيات الضمير الحديث والوجدان الحديث، دون خوف من معارضة المسلمات بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، مادام الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية قائما...".[1]

وفي نظر العشماوي أن "الحكومة لا تكون دينية لمجرد تطبيق السياسة العقابية (الحدود والتعازير والقصاص)، فمع ما سلف من أن كل القوانين الجزائية هي من قبيل التعزير المطبق فعلا، فإن السياسة العقابية تكون ذات أولوية خاصة في مجتمعات معينة، أما في العصر الحديث فتوجد سياسات أخرى لا تقل عن السياسة العقابية أهمية في تكوين المجتمع والتأثير في الأفراد، من ذلك السياسة الثقافية والتربوية والاقتصادية والخارجية والإعلامية والعسكرية وما إلى ذلك من سياسات ينبغي تقويم الحكومات على أساسها دون الاقتصار في التقويم على السياسة العقابية."[2]

ويقول خليل عبد الكريم:" أن أغلب الحدود في الإسلام ارتبطت بظروف المجتمع الذي انبثقت منه، قد تكون العوامل اقتصادية (حد السرقة) أو اجتماعية (حد قذف المحصنات) المنضوي على نفي النسب أو سياسية اقتصادية (حد الحرابة) أي أنه لو كانت تركيبة المجتمع بما فيه البنية الفوقية مغايرة؛ لجاءت الحدود مختلفة عن الحدود المذكورة، أو مباينة لأغلبها، فلو ظهرت الحدود في مجتمع حضري أو ريفي أو صناعي لجرمت أفعال أخرى".[3]

---

[1] – العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، ص392.

[2] – جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، ص52.

[3] – الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم، ص154، وص151 من نفس الكتاب.

كما يقول الشرفي:" إن الأساس الذي أقام عليه الفقهاء حد الزنا... يدل بوضوح وببساطة على أنهم أخذوا عادة قديمة ووظفوها بما يوافق أهواءهم، وألحقوها بالإسلام ... ولعدم وجود أساس ديني مقنع وجب إلغاء هذا الحد والذي يمثل أخطر الحدود".[1]

ويقول أيضا منتقدا من يعتقد من المسلمين أن قطع يد السارق هو من الأوامر الإلهية التي لا مجال لتأويلها لورود النص قطعي الدلالة فيها:" 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 ... فكان ما نص عليه القرآن 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، تَعتبر العقوبات البدنية وكل أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية، بعبارة أخرى إن قطع يد السارق مثله مثل أي عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة".[2]

ولعل أكثر دليل يستند إليه الخطاب الحداثي في قضية الحدود هو توظيف الاجتهادات العمرية، معتبرين أن الفاروق ﷺ قد اجتهد مع وجود النص وألغى حدودا صريحة اللفظ والمعنى في القرآن الكريم معتمدا على تقديم المصلحة العامة والخاصة للمجتمع والفرد حينها، كمنع المؤلفة قلوبهم من الصدقة وإيقاف حد السرقة وإمضاء الطلاق ثلاثا بلفظ واحد في مجلس واحد ثلاثا، واجتهاده في قسمة الأرض المفتوحة ومنع الزواج من الكتابية وحد الخمر وغيرها.

فحد السرقة مثلا هو من القطعيات الدينية التي قررتها آية سورة المائدة، ولأن عمرا ﷺلم يجره عام المجاعة فقد انتهت كثير من التأويلات المقاصدية في الخطاب الحداثي إلى ربط هذا في سياق اجتماعي معين وفي ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة، ومتى اختلف السياق وجب تأويل الحكم بناء على المعطيات الجديدة ولهذا قدم عمر ﷺ المصلحة على النص.

متجاهلين أن الحادثة قد اكتنفت عدة موانع أسقطت الحد مع إعمال عمر بن الخطاب ﷺ لأدلة أخرى تدرأ الحد وهي ما جاء في أحكام الضرورة بوصف الجوع الشديد يتضمن إكراها ضمنيا ينافي حالة الاختيار التي يشترط حصولها لإقامة الحد كما في الأثر عن عمر :« لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها في الشبهات »[3]، والمتتبع لمجرى القصة يجد أن الفاروق ﷺ كان عازما في البداية

---

[1] – الإسلام والحداثة سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، ص74-75.

[2] – الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص69-70.

[3] – ابن أبي شيبة: المصنف، ت محمد عوامة، طبعة الدار السلفية الهندية، د ت، 566/9.

على إقامة الحد ثم بدا له درؤه فلو كان هناك تعطيل لما لم يكن هناك اختلاف في موقف عمر، ناهيك أن عدم إعمال الحد لم يكن عاما في كل الأوقات وفي جميع الدولة الإسلامية بل اقتصر على المكان والزمان الذي حصلت فيه المجاعة .

بالإضافة إلى أن هذه الحدود ليست للزجر فقط والحد من الجريمة في مجتمع بدائي عرف حينها بالترحال وعدم الاستقرار كما يراها الخطاب الحداثي وإنما هي أيضا كفارات لمن اقترف موجباتها.[1]

**الخاتمة:**

من خلال هذا العرض الموجز يتضح لنا:

- أن الخطاب الحداثي يوظف نظرية المقاصد تحت مظلة المعاصرة والتجديد بعيدا عن تحقيق المناط في كثير من المسائل إضافة إلى الانتقائية في التفسير.
- يرتكز التأويل الحداثي للقرآن الكريم على ركيزتين أولهما إعطاء السلطة للمصلحة المقررة عقلا على حساب النص، وإقرار الواقع على ما هو عليه وإخضاع النص له وتأويله بناء على ما يتوافق معه، وينتج عن ذلك تغير في الأحكام القرآنية ولو كانت قطعية الثبوت والدلالة تبعا لتغير واقع الناس ومصالحهم دون ضوابط تحكم هذا التغير.
- يستدعي الخطاب الحداثي مباحث علوم القرآن بانتقائية كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني للاستشهاد بها وإثبات علاقة النص بالواقع والتأكيد على تاريخية الأحكام الشرعية.
- يؤدي توظيف نظرية المقاصد وفق منهج الخطاب الحداثي إلى عدم ثبات الشريعة وتغيرها، واعتبارها وليدة البيئة العربية الصحراوية وما جاء فيها من أحكام يتلاءم بشكل كبير مع ظروف المجتمع حينها فلا يمكن تعميمها.
- إن مراعاة واقع الناس واختلاف أحوالهم في تطبيق الأحكام القرآنية الشرعية ضروري للوصول إلى فهم صحيح يستجيب لتطلعات المسلم المعاصر وحاجته في كل زمان ومكان، من خلال استحضار مقاصد الآيات القرآنية الثابتة، والتفريق بينها وبين الوسائل، لأن المقاصد تمنح للنص فعاليته وتمكنه من الاستجابة لمتطلبات العصر من خلال استحضار الحكم والعلل التي بنيت عليها الشريعة واحتواها

---

[1] – ظاهرة التأويل الحديثة في الخطاب العربي المعاصر، ص290،289،291. ولإزالة اللبس والتشويش على بعض الجزئيات التي يوظف فيها الخطاب الحداثي نظرية المقاصد فقد تحدث الدكتور الريسوني بشيء من التفصيل عن قواعد الفكر المقاصدي التي لابد من مراعاتها عند توظيف نظرية المقاصد في التفسير حتى لا نقع في شطط التأويل والوصول إلى تفسيرات بعيدة عن مقاصد القرآن والغاية التي نزل من أجلها أهمها أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته، ولا تقصيد إلا بدليل، وترتيب المصالح والمفاسد، والتمييز بين المقاصد والوسائل، ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص39– 88.

القرآن الكريم وفق منهج شرعي يوازن بين الوسائل والمقاصد ويقيس على الثوابت ويدور مع المتغيرات، دون أن تنفك هذه المقاصد عن سائر القواعد التّفسيرية، فتصبح بذلك مسوّغا للدّفاع عن بعض الأفكار المتعارضة مع المبادئ الإسلامية بدعوى مسايرة التّطور والرّكب الحضاري.

فالرؤية المقاصدية المعتدلة تعصمنا من الزّلل والشطط في الفهم والتفسير وبها نفرّق بين الأمور التّعبدية وغير التّعبدية، وبين الوسائل والمقاصد، وبين الثّابت والمتغيّر.

## فهرس المصادر والمراجع:


- ابن أبي شيبة: المصنف، ت محمد عوامة، طبعة الدار السلفية الهندية، د ت.
- الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العلمي: جاسر عودة، ط1، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- الاجتهاد المقاصدي، نور الدّين الخادمي، ط1 (1431هـ/2010م)، در ابن حزم.
- أساس البلاغة: الزمخشري، ت محمد باسل عين السود، ط11 (1419هـ/1998م)، دار الكتب العلمية، لبنان.
- الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم، ط1، 1995م، سينا للنشر، القاهرة.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ط2، 2008م، دار الطليعة، بيروت.
- الإسلام والحداثة سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، ط2، 1991م، الدار التونسية للنشر.
- تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ط1، (1994م)، مؤسسة رياض الريس.
- التدين المنقوص، فهمي هويدي، دط، دت، دار الشروق.
- التراث والتجديد، حسن حنفي، ط4، (1412هـ/1992م)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
- التّفسير المقاصدي عند ابن العربي، زهير هاشم ريالات، إشراف شحادة العمري، رسالة دكتوراه، كلّية الشّريعة والدّراسات الإسلامية، كلّية أصول الدّين، جامعة اليرموك، (1432هـ/2011م).
- التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، رسالة ماجستير، الطالبة خيراني إيمان، إشراف د حدة سابق، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، (1437هـ/2016م).
- التوظيف العلماني لأسباب النزول، أحمد قوشتي عبد الرحيم، ط1، (1438هـ)، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض.
- جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، ط4، (1416هـ/1996م)، مكتبة مدبولي الصغير.
- الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ط1 (1434هـ/2013م)، دار السّلام، القاهرة.
- حوار الأجيال، حسن حنفي، (1998)، دار قباء، مصر.
- دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، ط3، 2004، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- السّنّة الرسّولية والسّنة النّبوية: محمد شحرور، ط1، (2012م)، دار الساقي، لبنان.
- الصحيح: البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، ع محمد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، 1422هـ، دار طوق النجاة، د.م.
- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ط3، (1436هـ/2015م)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية.
- العروس: الزّبيدي، ت مجموعة من المحققين، د.ط، د.ت، دار الهداية، د.م.
- العلمانيون والقرآن الكريم –تارخية النص–: أحمد إدريس الطعان، ط1، (1428هـ/2007م)، دار ابن حزم، الرياض.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ت محمد نعيم العرقسُوسي، ط 8، (1426هـ / 2005م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران، ط1، (1415هـ/1995م)، دار النفائس، بيروت–لبنان.

- الكتاب والقرآن، محمد شحرور، دط، دت، دار الأهالي، دمشق.
- لبنات، عبد المجيد الشرفي، دط، دار الجنوب، تونس.
- لسان العرب: ابن منظور، ط1، دت، دار صادر، بيروت.
- مجلة الأحكام العدلية، عناية بسام الجابي، ط1، 1424هـ، 2004م، دار ابن حزم، بيروت،
- مرجعيات الإسلام السياسي، عبد المجيد الشرفي، ط1، 2014م، دار التنوير، تونس.
- المصباح المنير: الفيومي، د.ط، د.ت، المكتبة العلمية، بيروت.
- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، دط، 1982م.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ط1، 2014م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- مقاصد الشّريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ط5، 1993م، دار الغرب الاسلامي.
- مقاصد الشّريعة الإسلامية: ابن عاشور، ت محمد الطاهر الميساوي، ط2 (1421هـ/2001م)، دار النفائس، الأردن.
- مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام: عمر بن صالح بن عمر، ط1، (1423هـ/2003م)، دار النفائس، الأردن.
- مقاييس اللغة: ابن فارس، ت عبد السَّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، دط (1423 هـ/ 2002م.).
- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ط1، (1988م)، دار التنوير، بيروت-لبنان.
- من النص إلى الواقع، حسن حنفي، دط، دت، الناشر كتب عربية.
- نحو منهجية معرفية قرآنية، طه جابر العلواني، ط1، (1425هـ/2004م)، دار الهادي، بيروت-لبنان.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: الريسوني، تقديم طه جابر العلواني، ط4 (1415هـ/1995م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
- نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، رسالة ماجستير، إعداد عبد الرحمن يوسف القرضاوي، إشراف: محمد بلتاجي حسن، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط2، 1994م، سينا للنشر، مصر.
- اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام، عبد السلام البسيوني، ط1، (1410هـ/1990م) مكتبة الأقصى، قطر- الدوحة.