الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة-

كلية الشريعة والاقتصاد

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: .....



قسم: الفقه وأصوله

تخصص: دراسات معاصرة

في الفقه مقارن وأصوله

نظرية المقاصد في الفكر الحداثي

-دراسة نقدية في ضوء أصول الفقه ومقاصد الشريعة-

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه ل م د شعبة: علوم إسلامية – شريعة –

تخصص: دراسات معاصرة في الفقه المقارن وأصوله

إعداد الطالب:

أحمد سعدي

إشراف الأستاذة:

أ.د: عبد الرحمان خلفة

لجنة المناقشة:

اللقب والاسم	الرتبة	مؤسسة العمل	الصفة
أ.د: رازي نادية	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة-	رئيسا
أ.د: خلفة عبد الرحمان	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة-	مشرفا ومقررا
أ.د: رباح سعاد	أستاذة التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة-	مناقشا
أ.د: بوحناش نورة	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 2	مناقشا
أ.د: بعداش بوبكر	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة-	مناقشا
أ.د: شريبط أمير	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة-	مناقشا

السنة الجامعية: 1445-1446هـ/2024-2025م



شكر وتقدير

بعد شكر الله تعالى المنعم المتفضل الموفق لإتمام هذا العمل، نسألة القبول والتوفيق، نستحضر قول الحبيب صلى الله عليه وسلم لا يشكر الله من لم يشكر الناس.

ومن هنا أتقدم بجزيل الشكر والامتنان، وجميل التوقير وأصدق آيات العرفان، إلى الأخ الشفيق الرفيق الأستاذ الدكتور خلفة عبد الرحمان الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل و وتعهده إلى أن استوى عوده واستقر بنيانه، فلم يبخل علي من علمه ولا وقته وجهده، من خلال تزويدي بالمصادر والمراجع التي أنارت لي الطريق واختصرت علي الوقت ووفرت لي الجهد، فجزاه الله خيرا وجعل ما قدم في ميزان حسناته ورضي عنه وعن والديه.

كما أتقدم كذلك بالشكر الجزيل إلى الأستاذة الدكتورة الفاضلة رباح سعاد، الأم الحنون، التي زودتني بكثير من النصائح والإرشادات والتوجيهات فلها جزيل الشكر وأسمى عبارات التقدير والعرفان.

فمن نعم الله علي أن فزت بمشرفين مباركين صبرا علي طيلة فترة البحث، وأسديا لي النصح بكل أمانة، وغمراني بالخلق الكريم.

كما أتقدم بالشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا العمل وتجشم عناء ذلك سائلا المولى أن يكتب لهم أوفى الجزاء وأوفره.

ولا أنسى الطاقم الإداري والبيداغوجي الذي لا يتوانى في خدمة العلم وطلابه، فلهم عظيم الشكر والثناء.

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع

- إلى روح والدي – رحمه الله – و إلى التي صنعت مني رجلا، السيدة الوالدة أدام الله بقاءها ومتعها بالصحة والعافية
- إلى أساتذتي الأفاضل وأستذاتي الفضليات وكل من علمني حرفا، وكل من ساعدني بالكثير أو القليل، من قريب أو بعيد، الأهل الإخوان الأصدقاء، كل باسمه وجميل وسمه.
- إلى أبطال المقاومة في أرض الرباط، إلى الملثم وإخوانه، إلى روح أبي العبد والسنوار وجميع شرفاء الأمة.

المقدمة

مقدمة:

الحمد لله، الحمد لله رب العالمين، الحمد لله تقدست عن الأشباه ذاته، ودلت على وجوده آياته ومخلوقاته، خلق خلقه أطوارا، وصرفهم كيف ما شاء عزة واقتدارا، سبق الأشياء علمه، ونفذت فيها مشيئته، وغلبت عليها حكمته، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة من طهر بالتوحيد قلبه وأرضى به ربه، وأشهد أن معالم الحق وطرائق الهدى والمجد جعلها الله وفق هدي سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – صادق الوعد المولود في مكة و المسترضع في بني سعد، فاللهم صل وسلم وزد وبارك وأنعم عليه كما وحد الله وعرف به ودعى إليه، اللهم وعلى آله وأصحابه وسائر من اقتفى أثره واتبع منهجه بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

أولا – التعريف بالموضوع وبيان أهميته:

إن الله سبحانه وتعالى قد اصطفى هذه الأمة بالرسالة المحمدية الخاتمة للرسالات السماوية والناسخة لها، رسالة الاسلام، الذي ارتضاه الله عز وجل لعباده إلى أن يرث الأرض ومن عليها، فجعل هذه الرسالة الخالدة في نصوص ضمن حفظها وتكفل بخلودها وضمّنها وقائع الأعصار ونوازل الأمصار، ومن خلال هذا الفهم قرر الشافعي أنه لا تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، علمه من علمه وجهله من جهله، ومما هو معلوم أن نصوص الكتاب محدودة، ووقائع الناس ممدودة ومتجددة تجدد الحياة وسيرورتها، ولهذا أشار القرآن الكريم إلى تضمن نصوصه حكما وغايات، وندب أولي النهى وذوي الألباب إلى تتبع هذه الغايات واعتبارها، من خلال بيان علل الأحكام في مواطن كثيرة، فالشريعة معللة بحكم مقصودة ومصالح محمودة، غير أن القول بتعليل الشريعة لا يعني الإفراط في هذا الباب ومحاولة تحميل النصوص مالا تحتمل من غير دليل أو شاهد بالاعتبار لما يفترضون، فتعيين علة حكم معين يفتقر دائما إلى الدليل، لأن تحميل النصوص العلل والمقاصد لا يخضع للآراء والتوجهات، أو الظنون والتخمينات، وبالمقابل نجد فريقا من المسلمين حاول رد فكرة التعليل تحت مصوغ أن ذلك سبيل إلى إهدار المعاني التعبدية للشريعة، ولقد أحسن الإمام الشاطبي حينما بيّن أن المنهج الذي أمّه العلماء الراسخون هو الأخذ بالأمرين جميعا، فأحكام العبادات وإن غلب عليها جانب التعبد والخضوع والتسليم المطلق إلا أنها لا تخلوا من التعليل، وكذلك الأمر فيما يتعلق بأحكام المعاملات والعادات التي لها تعلق مباشر بجماعة المكلفين، فرغم أن الأصل فيها الالتفات للمعاني إلا أنها لا تخلوا في الجملة من نفس تعبدي، ولذا كان الواجب إعمال كلا السبيلين دفعا للظاهرية التي تقود نحو الجمود والركود، وردا للباطنية التي توغل في اعتبار المقاصد والغايات حتى لا تبقي لهذا الشرع قصد ولا غاية.

إن تأخر التأليف في علم المقاصد لا يعني أن هذا العلم علم مستحدث ومبتدع، وإنما هو علم قائم من زمن تنزل الوحي الذي تضمن غايات وأهداف ومقاصد، فلا توجد في كتاب الله آية إلا وقد احتوت على مقصد أو مقاصد، وما تأخر التأليف في هذا الباب إلا من قبيل العقلية العربية الإسلامية القائمة على الاعتماد على الحفظ وترك التدوين ما لم تدع الحاجة إليه، وهو ما نجده في تدوين الكتاب العزيز ومن ثم جمع الحديث وتدوين السنة النبوية المطهرة وصولا إلى ضبط قواعد علم أصول الفقه وهكذا مع علم النحو وغيرها من العلوم، ولذا لم تكن المقاصد لتشذ عن هذا السبيل، إلا أن الكتب الأصولية ظلت تشير إليها وتنبه عليها في مواطن كثيرة، خصوصا فيما تعلق بباب القياس والاستصلاح، وذلك لأن مقاصد الشريعة تعتبر رمز رعاية المصالح ودرء المفاسد، فلب مقاصد الشريعة جلب الخير وتحقيق العدل ورد الظلم والضرر والشر الذي قد يسكن القلوب المريضة، وبالتالي فالمقاصد هي المرشد المعين على التبصُر بأحكام الشريعة وغاياتها، فهي نظام كلي يبرز مكارم الشريعة ومحامدها وعظمة تشريعاتها ليزداد المومنون إيمانا مع إيمانهم، فتهدأ نفوسهم وتركن جوارحهم فيسلموا لهذه الشريعة تسليما.

ولما كان علم مقاصد الشريعة على هذا القدر من الأهمية، كان اهتمام السلف والخلف بها اهتماما بارزا، فلقد تجلى الاعمال المقاصدي في أبهى صوره من خلال الاجتهادات العمرية التي نظرت للنصوص الشرعية نظرة تأملية، وقرأتها قراءة مقاصدية، فكانت مواقفه الخالدة في التعامل مع سهم المؤلفة قلوبهم وقطع يد السارق عام المجاعة وتغريب البكر الزاني وغيرها، ثم لن تجد فتوى في زمن الصحابة ومن بعدهم إلا وتتلمس فيها النفس المقاصدي اللهم إلا ما كان من أهل الظاهر ومن قابلهم من الباطنية فإن كلا الفريقين قد شذا عما أجمعت عليه الأمة ولا عبرة بشذوذهم ذاك، ولا يزال الاهتمام بعلم المقاصد في تزايد إلى يوم الناس هذا، فمع أن الإمام الشاطبي هو أول من أخرج علم المقاصد من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل؛ إلا أن المقاصد لم تنل الحُظوة التي نالتها في هذا العصر، حيث أن تاريخ تحقيق الشيخ عبد الله دراز كتاب الموافقات للشاطبي يعتبر ميلاد عصر مقاصدي جديد، فقد أقبل الكثير من العلماء على هذا الكتاب بحثا ودراسة وتدريسا، ولعل أبرزهم العلامة محمد الطاهر بن عاشور الذي درس هذا الكتاب لطلابه في جامعة الزيتونة ردحا من الزمن، وكانت نتيجة هذا التدريس والانكباب على هذا السفر العظيم تأليف سفر جديد يعتبر مرجعا رئيسا لكل باحث في علم المقاصد هو كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للإمام ابن عاشور، ومنذ ذاك الزمن والإقبال على المقاصد في تزايد، مما جعل هذا العلم ينمو يوما بعد يوم لينادى باستقلاله عن علم أصول الفقه ومن ثم العمل على صياغته في نظرية كلية شمولية، تكون أساسا للاجتهاد والنظر ومعالجة مختلف القضايا المعاصرة التي تنزل بالأمة في جميع الميادين وعلى جميع الصعد، فتكون نظرية تهتم بالأبواب الفقهية وترعى الجوانب الفكرية وتقوم على الأطر التنزيلية والتطبيقية، حيث أن

التجديد من خلال نظرية مقاصدية يعتبر السبيل الأنجح والأنجع حسب أغلب الباحثين والدارسين، حيث أن هذا العلم يفتح الباب أمام اجتهاد مواكب ومستوعب للأحداث ويلبي حاجات العصر ومتطلباته، ويعتبر الفكر الحداثي من أبرز من دعا إلى تأسيس نظرية مقاصدية تكون بمثابة المنظومة التشريعية، معتبرا ذلك مهمة عاجلة تتيح لنا تجاوز المنظومة الأصولية المتهالكة، بل ورد التراث ككل واستبداله بالمناهج الحديثة التي تعتبر أكثر فاعلية واستجابة لحاجات عصرنا ومتطلباته.

وقد أولى المجددون من الفقهاء والمفكرين المسلمين المحدثين والمعاصرين من مختلف مدارس التجديد الإحيائية والعقلية والواقعية والحداثية اهتماما كبيرا بموضوع المقاصد، في محاول منهم لاستئناف تجديده وتأسيس نظرية جديدة تستند إلى أصله وقواعده، ولئن حرص المجددون من فقهاء المسلمين المنتمين لمدرسة من المدارس الثلاثة الأولى على الاتزام بما تقتضيه قواعد علم أصول الفقه وما تفرضه من قيود ضابطة تبقي الاجتهاد في علم المقاصد منصبا وتحول دون أي انفلات أو خروج به عن مقصوده وموضوعه، فإن الذين انخرطوا في مشروع التوظيف المقاصدي من الحداثيين المنضويين تحت لواء المدرسة الرابعة من مدارس التجديد لم يلزموا أنفسهم بما اتلزم به غيرهم؛ بل أخضعوا علم أصول الفقه ذاته للنقد وإعادة النظر في بعض قواعده ومناهجه، متوخين بذلك الوصول بعلم المقاصد أو ببعض مضامينه إلى مرتبة المعيارية حيث يغدو حاكما على النصوص والجزئيات بدل أن يكون محتكما إليها، فطروحوا لذلك جملة آراء ورؤى نظرية وتطبيقية في مجال العبادات والمعاملات، وهو المسعى الذي نروم وضعه قيد الدراسة والتحليل والنقد في هذه الأطروحة؛ ففي ضوء هذا يأتي موضوعنا الموسوم ب **'نظرية المقاصد في الفكر الحداثي –دراسة تحليلية نقدية في ضوء قواعد علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة–'**.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يسعى لمعالجة قضية ألقت بكلكلها على حركة التجديد الأصولي والفقهي المعاصرين، ووجدت لها رواجا بما أتيح له من فضاءات ومنابر وما سخر لها من وسائل، حيث لم يكتف الحداثيون بالدعوة إلى العلمانية وترك الإسلام بمنأى عن السياسة دون أي تدخل منهم فيه؛ بل عمدوا إلى التعاطي مع نصوص الشريعة وأحكامها وفقهها، من خلال تقديم قراءات حديثة تحاول أن تبرر بعض مشاريعهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتضفي عليها مشروعية دينية، وهو ما يدعو لإخضاع مقولاتهم وقراءاتهم هذه للنقد المستند للنصوص والقواعد الشرعية، فالموضوع يمتاز بالجدة والحيوية، فهو موضوع الساعة وحديث العصر، فالحداثيون الرافضون للمنظومة التقليدية والمناهج التراثية، ساعين إلى تقديم أنموذج علمي ومنهجية معرفية حديثة يمكن أن يستعاض بها عن المنهجية الأصولية، ولكن لا بد قبل ذلك من فهم حقيقة هذه المنهجية الحداثية والنظر في جذورها ومنطلقاتها، ليتمكن الناظر في هذه النظرية من

محاججة هذا الفكر ومناقشته مناقشة علمية موضوعية، يمكن من خلالها تثمين النظر الحداثي أو رده بناء على علم وبصيرة ومن غير تعصب لأي فكر كان.

إن موضوع نظرية المقاصد في الفكر الحداثي قد أشعل الساحة العلمية إن صح التعبير، وكان سببا في كثير من السجالات والردود، والاستقطابات بين الفقهاء المحدثين ومعاصريهم من الحداثيين.

ولا شك أن التجرد والموضوعية يقتضيان تقبل أي نقد بناء مهما كان مصدره، لأن هذا النقد يسهم في تجديد الفقه الاسلامي وحفظ المنظومة التشريعية إلى أعلى مراتب الكمال، ومن هنا كان لزاما علينا أن نعتني بالاعتراضات التي يقدمها الفكر الحداثي على المنظومة الأصولية، فإن كان الاعتراض وجيها سعينا في تصحيح الخلل وإن كان نابعا عن سوء فهم أو عدم تبصر بالحقائق بيّنا محل الخلل في فهمهم وقدمنا الحجج والأدلة التي تقوي ما تقرره المدرسة الأصولية، خصوصا وأن الخطابات الحداثية قد أضحت واسعة الانتشار والشيوع بين فئة الشباب، ولعل بعضهم يكون متحمسا لكل جديد فيقنع بما تقدمه المدرسة الحداثية من غير نظر وتمحيص، ولا شك أن كل فكر فيه الغث والسمين، ومن هنا كان النظر في هذا الفكر وفق دراسة نقدية أمرا بالغ الأهمية.

إن واحدة من أهم النقاط التي تبرز أهمية موضوع نظرية المقاصد في الفكر الحداثي، أن هذا الموضوع عبارة عن دراسة نقدية، ولا شك أننا في هذه العصور المتأخرة في أمس الحاجة إلى الدراسات النقدية التي تعتبر سبيل إنتاج المعرفة، بفعل تراكم المعارف وخضوعها مسبقا لمناهج كثيرة، سواء كانت شرحا أو تفسيرا أو تشعيبا أو تفريعا أو تنويعا أو استنتاجا أو تركيبا، وهي بهذا المعنى وإن كانت لا تعدم منها الفائدة، إلا أنه لا يمكن لها بحال أن تنتج علما أو معرفة، بل لا أكون مبالغا إن قلت إنها ضرب من ضروب التقليد، فهي صياغة ثانية لما صاغه الأوائل، ونحن إذ ننتقد هذا النوع من الدراسات نؤكد على أهميته وفائدته، ولكننا نجد أن رهان العصر يقتضي التوجه نحو إنتاج المعرفة التي تسهم في تجاوز مشاكل العصر، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال اعتماد الدراسات النقدية والارتكاز عليها، وهو ما نبغيه في هذه الدراسة التي لا ندعي من خلالها إنتاج المعرفة، ولكننا نصبوا إلى أن نكون حلقة من الحلقات التي تؤسس لمثل هذه الأبحاث.

ثانيا– الإشكالية:

بناء على ما سبق تأتي الاشكالية الرئيسة التي تسعى هذه الدراسة لمعالجتها، والتي يتمحور سؤالها الجوهري حول **مدى تبور معالم نظرية مستقلة للمقاصد في الفكر الحداثي المعاصر وعلاقتها بقواعد علم أصول الفقه وضوابط مقاصد الشريعة التي تأسس في ضوئها هذين العلمين وتطورا ؟.**

وتتفرع على هذه الإشكالية عدة تساؤلات فرعية، لعل أهمها:

– ماهي المناهج والآليات الحداثية والمنطلقات الأساسية التي اعتمدها الفكر الحداثي في تأسيس نظريته؟.

– ما هي معالم نظرية المقاصد عند الحداثيين إن وجدت ؟.

– ماهي الآليات التي اعتمدها الأصوليون من أجل تحقيق مبدأ الانضباط في النظرية المقاصدية ؟.

– ما مدى نجاح الحداثيين في التأسيس لنظرية مقاصدية تشاكل النظرية الأصولية في الانضباط ؟.

– ما الإضافات التي يرى الحداثيون أنهم أطروا بها منظومة المقاصد لاسيما على مستوى تقرير مضامين جديدة لها أو توسيع علاقة المقررات السابقة بالنصوص والجزئيات الفقهية، ومدى مشروعية ذلك ؟.

ثالثا– أسباب اختيار الموضوع:

يمكن أن نقسم أسباب اختيار الموضوع إلى قسمين، أحدهما يتعلق بالأسباب الذاتية و الثاني يرجع إلى أسباب موضوعية، نفصلها كالآتي:

أولا– الأسباب الذاتية:

– لقد كان لأستاذي المشرف الأستاذ الدكتور عبد الرحمن خلفة – جزاه الله خيرا – الفضل بعد الله عز وجل في اختيار هذا الموضوع، حيث نصحني به وبيّن لي أهميته وشد على يدي وأزاح عني الخوف من خوض غمار البحث فيه بأنه سيكون مرافقا وموجها، فلعل هذا كان أول الأسباب.

– وأما السبب الثاني فيرجع إلى العلاقة الشخصية التي تربطني بعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، حيث أن العلاقة في تقديرنا علاقة متميزة جدا، وذلك لأنني حينما أتناول المباحث الأصولية والمقاصدية أجد نشوة ورغبة في البحث لا أجدها حال النظر في مباحث العلوم الشرعية الأخرى، فكان البحث في هذا المجال بحثا عن التوافق بين الرغبة الذاتية والموضوع محل الدراسة.

– ومن الأسباب الدافعة لاختيار هذا الموضوع أن البحث فيه تتمت لِما كنا قد بدأناه في مرحلة الماستر حينما كتبت رسالة تبحث الجهود المعاصرة في خدمة الدرس المقاصدي، فأردت باختيار هذا الموضوع السعي نحو التخصص في باب المقاصد الشرعية.

ثانيا– الأسباب الموضوعية:

– من الأسباب الموضوعية الدافعة لاختيار موضوع نظرية المقاصد، والرغبة في البحث فيه، هو أن الموضوع من المواضيع الحيوية التي اهتمت بحاضر الناس ومشاكلهم العصرية، فالمرتجى من مثل هذه النظريات

أن تسهم في الخروج بالأمة من حالة الهوان والرجوع بها إلى مصاف الأمم، ونحن إذ نسعى إلى تقديم أي شيء يخدم هذه الأمة وجدنا أن الخوض في هذا الموضوع من أولى الأولويات، فالموضوع يتميز بكثير من الواقعية والجدة، مما يعني أن البحث فيه؛ بحث يتصل بواقعنا الذي نعيشه، وهذا بلا شك مظنة أن يكون نفعه أعم وفائدته أوسع.

– كما أن قلة الاهتمام بهذا الموضوع لدى الباحثين كان محفزا على بعث الدراسة فيه، حيث أننا نجد الكثير من الباحثين الذين اعتنوا بعلم مقاصد الشريعة وبالغوا في بعض الأحيان في الاهتمام به والمناداة بتفعيله والاستنجاد به، نجد أن الكثيرين منهم قد أهملوا هذا الجانب من الدراسة المقاصدية، أقصد النظر المقاصدي لدى الخطاب الحداثي، ولذا أردنا أن نلفت النظر إلى موضوع مقاصد الشريعة في الفكر الحداثي، من أجل نخل نتاج هذا الفكر والاستفادة من الصالح ورد السقيم.

رابعا– أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، يمكن أن نجملها فيما يأتي:

1– السعي إلى الإجابة على الإشكالية والتساؤلات الفرعية المطروحة.

2– بيان أهمية العلم بمقاصد الشريعة وفقه الواقع في بيان الأحكام الشرعية خصوصا في هذا الزمان الذي لا تنتهي نوازله ولا تنقضي مستجداته.

3– بيان حقيقة القراءة الحداثية لمقاصد الشريعة وسعيهم في تأسيس نظرية علمية مقاصدية تكون إطارا حاكما على الاستدلالات، وضابطا للتنزيلات، وبديلا عن النظرية التراثية.

4– مناقشة المشروع الحداثي الرامي إلى تأسيس نظرية مقاصدية مستقلة ومتمايزة عن النظرية الأصولية، بالاعتماد على ما ذكره منظري الفكر الحداثي في كتاباتهم وأبحاثهم.

خامسا– الدراسات السابقة:

على الرغم من حداثة الدراسات النقدية المنصبة على هذا الموضوع وقلتها إلا أنني عثرت بفضل الله تعالى بعد بحث عن بعض الدراسات الأكاديمية والمقالات العلمية التي خدمت جانبا واحدا أو بعض الجوانب من موضوعي، بشكل مباشر أو غير مباشر، فاستفدت منها وبنيت عليها وجبرت ما بدا لي فيها من نقص، وفيما يأتي بيانها بناء على سنة صدورها، حيث نبدأ بالأقدم فالأقدم، وفق ما يأتي:

أولا: المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد قراءة منهجية، لوائل بن سلطان الحارثي، وهي ورقة بحثية جمعت مع مجموعة من البحوث في كتاب واحد من تحرير، أحمد الريسوني، تحت عنوان، إعمال المقاصد بين

التهيب والتسيب، الطبعة الأولى لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 1435هـ/2014م.

ولقد تناول الدكتور الحارثي في هذه الورقة، السجال النقدي الحداثي/ الإسلامي، معرجا على حدود النقد الأخلاقي، واتجاهات التداول المقاصدي المعاصر، وشيء من العوامل المنهجية لتوهج الخطاب الحداثي، والأسباب الباعثة على الاشتغال بالمقاصد، ليصل من خلال ذلك إلى بيان بعض الأدوات الحداثية في التأسيس للمقاصد، قبل أن يختم بحثه بالإشارة إلى الفلسفات المؤثرة على التنظير الحداثي للمقاصد، والمآلات الناتجة عن هذا التنظير، والحق أن هذه الدراسة دراسة رائعة ولكن ما يؤخذ عليها أنها لم تتجاوز حد الإشارة والتنبيه ووضع الخطوط العريضة بعيدا عن أي تفصيل وتحليل، ولهذا حاولنا في هذه الدراسة بسط المقال في كثير من المباحث التي أشار إليها الدكتور الحارثي، ومن ذلك مسألة المفاهيم المركزية والأدوات والمناهج، بحيث حاولنا أن نوفي هذه المباحث حقها من البسط والتحليل، خصوصا فيما يتعلق بجانب بيان المآلات الناتجة عن التداول الحداثي لها.

ثانيا: دراسة بعنوان: آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة، لبسام الجمل، وهي عبارة عن بحث محكم، ضمن قسم الدراسات الدينية، نشرته مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، في ديسمبر سنة 2016، وأصل الدراسة، ورقة ألقيت في ندوة إشكاليات التشريع في الفكر الإسلامي المعاصر، المنعقدة في نواكشوط يومي 29/28 مارس 2015.

تعتبر دراسة الأستاذ بسام الجمل هذه من الدراسات التي تضمنت الإشارة إلى العديد من النظريات المقاصدية الحداثية، لعل أبرزها المقاربة المقاصدية السهمية التي قدمها الدكتور محمد الطالبي، كما أن هذه الدراسة وإن كانت قد ربطت بجانب آيات الآحكام إلا أنها أشارت إلى شيء من المناهج الحداثية والفلسفات المؤثرة على التنظير الحداثي للمقاصد، وفي مقدمة هذه الفلسفات المؤثرة، المقاربة الجندرية الهرمنيوطيقية لأمينة ودود، ولكن ما يؤخذ على هذه الدراسة أيضا أنها تقدم إشارات وإيحاءات ولا تتجاوز ذلك، فكان أن أثرينا دراستنا الموسومة **بنظرية المقاصد في الفكر الحداثي دراسة نقدية في ضوء أصول الفقه ومقاصد الشريعة،** بشيء مما تطرق إليه الباحث بسام الجمل متجاوزين حيز الإشارة إلى مجال التحقيق والتدقيق والإثراء والتفصيل بما يجلي الفكر الحداثي سواء من الجهة الأسس والمنطلقات أو من جهة النتائج والمآلات.

ثالثا: كتاب الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية، (دراسة أكاديمية منشورة في كتاب) لفهد بن محمد الخويطر، الطبعة الأولى لمركز تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، 1439هـ/2018م، وأصل هذا الكتاب رسالة علمية ضخمة تجاوزت الست مائة صفحة، حيث ضمنها

صاحبها سبعة مباحث تمهيدية وثلاثة أبواب، تطرق من خلال ذلك إلى الجانب المفاهيمي، ثم أقبل على حقيقة الخطاب المقاصدي وتاريخه، ثم مصادره وتطبيقاته، ليتم البحث بباب في نقد الأسس والتطبيقات، ولقد تضمن البحث كثيرا من المباحث التي قتلت بحثا بشيء من الحشو والاطناب، كما أن جهد الباحث قد تشتت، حيث أنه حاول نقد الخطاب المقاصدي عند الحداثيين والتجديديين، أو ما يمكن أن نسميهم المقاصديون الجدد، وبالتالي كان هذا فرقا واضحا بين هذه الدراسة ودراسة الخطاب المقاصدي، لأن الدراسة الأخيرة تعرضت للخطاب المقاصدي الحداثي بشكل جزئي، بينما جعلناه محور دراستنا، مما يجعل هذه الدراسة أكثر تخصصا واستيعابا للطرح الحداثي.

رابعا: كتاب انحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام عرض ونقد، لفتحي سباق أبو سمرة عابد، طبعة دار لؤلؤة للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، 1442هـ/2021م، وهذه الدراسة وإن كان عنوانها يوحي باقتصارها على باب تفسير آيات الأحكام، إلا أنها تعرضت شيء من الاصطلاح وبيان المناهج والفلسفات المؤثرة في توجيه الخطاب الحداثي، والحق أن هذه الدراسة غنية جدا من حيث النقول والكم الهائل من الاستشهادات، لكنها تنحوا نحو تتبع الجزئيات والمسائل، وهي بهذا تبعد عن المنهج الذي سطرناه في دراستنا هذه والذي يقصد إلى التأصيل والنظر في الكليات والأسس والمنطلقات بعيدا عن الجزئيات والتفاصيل، إذ تقرير النظرة الكلية العامة لأي فكر أولى من تتبع جزئيات بعينها، لأن تتبع الجزئيات من الصعوبة بمكان، ولا بد أن تشذ بعضها، بينما تقرير مضامين كلية يجعل شذوذ بعض الجزئيات أو تأخرها أمرا نادرا.

سادسا– إطار الدراسة

إن الحداثيين متعددي المشارب الفكرية والتوزع الجغرافي والزماني ولا يتأتى لدراسة كهذه أن تشملهم جميعا وتتسقرئ كل مقولاتهم المشكلة للبنات نظريتهم في المقاصد وآرائهم ورؤاهم فيها، وفي بعض مضامينها؛ لذلك سنقتصر على عينة منهم ممن لهم تأثير واسع منذ نهاية السبعينات إلى اليوم بالغرب الإسلامي وشرقه؛ على غرار عابد الجابري وعبد المجيد الشرفي ومحمد الطالبي ومحمد أركون وجورج طرابيشي ومحمد شحرور ونصر حامد أبو زيد ومحمد سعيد العشماوي وطيب تيزيني وأمينة ودود ومالك الباكستاني وغيرهم ممن قد ترد أسماؤهم في ثنايا مبحث ما، لكن هذه العينة ستغطي أشهر المقولات المقاصدية للحداثيين وآرائهم فيها.

كما أننا آثرنا وضع مصطح الفكر الحداثي بدل الفقه الحداثي لأننا نرى أن هؤلاء وغيرهم من الحداثيين وإن انخرطوا في مسائل ذات طابع أصولي وفقهي ومقاصدي إلا أنهم ليسوا فقهاء بالمعايير العلمي والفقهي؛ بل لم يدع أحدهم أنه فقيه أصلا.

سابعا– فرضيات الدراسة:

إن هذه الدراسة انطلقت من ثلاث فرضيات سعت إلى نفي بعضها وتأكيد أخرى وهي:

الفرضية الأولى: أن للحداثيين نظرية مقاصدية متكاملة المعالم منهجا وموضوعا متوافقة ونصوص الشرعية الإسلامية ومتناغمة وقواعد علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة

الفرضية الثانية: أن للحداثيين نظرية مقاصدية متكاملة المعالم منهجا وموضوعا لكنها غير متوافقة وأحكام الشريعة الإسلامية وقواعد علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، فهي أقرب إلى النظريات الفكرية العلمانية

الفرضية الثالثة: أن للحداثيين مجرد مقولات تشكل مشروع نظرية مقاصدية غير متكاملة، تحمل جوانب إجابية لكنها في حاجة إلى مساع علمية أخرى من قبلهم ونقد علمي رصين لتسييجها بضوابط الشرع منطلقا وغاية ومنهجا حتى تسهم في مشروع التجديد الأصولي والفقهي.

ثامنا– صعوبات الدراسة:

مما لا شك فيه أن كل جهد بشري لا بد من أن تكتنفه مجموعة من الصعوبات والعقبات، ثم إن تعلق هذا الجهد بالبحث في الدراسات العليا كان منطقيا وطبيعيا، وقديما قالوا من رام العلا سهر الليالي، وكون الدنيا دار نصب وتعب مما نسلي به أنفسنا لتجاوز كل الصعاب وفي كل الميادين، والحمد لله الميسر فما اشتدت أزمة إلا فرجت بفضله، ولكن إن كان من صعاب يمكن التحجج بها فهي كالآتي:

– البعد عن الجامعة ومزاحمة الكثير من المشاغل للبحث، فلم ييسر الله لنا التفرغ له بسبب الارتباط بالعمل والأسرة والأهل وغيرها من الواجبات التي قد تفرض نفسها في بعض الأحيان وتتقدم على البحث.

– الأمر الثاني يرجع إلى طبيعة الدراسة، حيث أنها جمعت بين بابين عظيمين، باب مقاصد الشريعة وأصول الفقه، وباب الدراسات والأبحاث الحداثية، حيث أن الباب الأول يحتاج إلى مكنة وسعة اطلاع وتصور شامل للمباحث المقاصدية، وهذا بلا شك يحتاج جهدا مضاعفا، إذ تناول هذه المباحث في مرحلة الليسانس والماستر يعتبر من قبيل مفاتح الولوج لهذا العلم لا أكثر، وأما الباب الثاني فيحتاج إلى دقة في النظر وتحقيق في الأقوال، والحق أنه لم يكن لي اهتمام بالدراسات الحداثية قبل هذه الدراسة، مما جعل الانطلاق فيها انطلاقة صفرية، فكان لزاما علينا التعرف على الموضوع والإيغال فيه برفق، إذ أجد نفسي مبتدئا في هذا المجال برمته.

– لقد كان لفيروس كوفيد 19 نصيبا وافرا في عرقلة البحث، حيث أن الخوف من هذا الفيروس ووجوب الاحتياط منه يمنع من الاقبال على المكتبات والتواصل المباشر مع الزملاء والأساتذة المشرفين، حيث أن الخوف من الاصابة بهذا الداء يؤثر على الجانب المعنوي ويصعب البحث.

تاسعا– المناهج المستخدمة في البحث:

لقد حاولنا في هذا البحث أن نعتمد مجموعة من المناهج المعروفة في حقل البحث العلمي بما يتماشى وطبيعة هذه الدراسة ولعلنا أن نجملها فيما يأتي:

– المنهج الاستقرائي: حيث نستقري غالب كتابات المفكرين الحداثيين خصوصا المغاربيين منهم لنقف على ما تعلق بالمقاصد منها وهل هي من قبيل المقاصد الشرعية المقررة عند علماء الأصول أم أنها تخالفها.

– المنهج التحليلي: وهو منهج يتناسب مع الطرح الذي نعالجه بحيث نقوم بتحليل أقوال المفكرين الحداثيين وآرائهم واستقراء توجهاتهم من خلال كتاباتهم.

– المنهج المقارن: حيث أنني قد عقدت في هذا البحث مقارنة بين المنهجية الأصولية في التأسيس لنظرية مقاصدية والمنهجية الحداثية، سواء فيما تعلق بالحدود والتعريفات أو التقسيمات أو في مدى انضباط كل من النظريتين.

ولقد حرصت على توظيف هذه المناهج وفق نظرة نقدية موضوعية رصينة، تعالج الأفكار الحداثية بالنقد البناء، وبناء على ذلك نثبت ما نراه صحيحا ونصحح ما نراه خلاف ذلك لقوة مدركه عندنا.

منهجية البحث:

لقد سلكت في بحثي هذا منهجية علمية تمثلت في الخطوات الآتية:

– الرجوع إلى المصادر الأصلية في توثيق وعرض المادة العلمية ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، فكان أول هذه المصادر كتاب الله، حيث عزونا الآيات القرآنية إلى مواضعها في المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم، وإثبات اسم السورة ورقم الآية في الهامش.

– تخريج الأحاديث النبوية والآثار الواردة في البحث من كتب الحديث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما قدمنا الصحيحين، فإن لم يكن فيهما خرّجته من كتب الحديث الأخرى، وقد اعتمدت في تخريج الأحاديث ذكر اسم المؤلِف، ثم اسم المؤَلَف، ثم الكتاب ثم الباب ثم رقم الحديث.

– التقديم لكل فصل أو مبحث أو مطلب بتمهيد أو توطئة تقدم للفكرة العامة التي يدور حولها من

أجل تقديمها في أنسب قالب.

لقد عرضت المادة العلمية عرضا تسلسليا، حيث قدمنا النظرية المقاصدية الأصولية أولا بحكم السبق التاريخي وبحكم أن نقد النظرية الحداثية إنما يكون في ضوئها.

– الحرص على التزام الأمانة العلمية في عزو الأقوال والآراء إلى أصحابها، وذلك من خلال الرجوع إلى كتبهم وأبحاثهم ومقالاتهم، ولكن في حالات نادرة لم أتمكن من الرجوع إلى المصدر الأصلي فاضطررت إلى أن أنقل عن بعض الأبحاث بالواسطة.

– وأما فيما يتعلق بالتوثيق، فقد بدأت بذكر الاسم الكامل للمؤلف في أول مرة ثم أقتصر على اسم الشهرة، ثم أذكر عنوان الكتاب، ثم اسم المحقق إن وجد، ثم اسم دار النشر ومكانه وتاريخه، وهذا الأخير أذكره بالهجري والميلادي إن وجد وإلا اقتصرت على المذكور منهما، وبعد ذلك أذكر رقم الطبعة، ثم الجزء والصفحة إن كان الكتاب في أجزاء، وإلا اكتفيت بالصفحة.

– أذكر المعلومات الكاملة للمصادر والمراجع حينما أوردها لأول مرة، ثم أستغني بعد ذلك عن ذكر المعلومات الكاملة للكتاب، بذكر إسم المؤلف وعنوان الكتاب وأردف ذلك بعبارة مرجع سابق أو مصدر سابق إن تعلق الأمر بكتاب الموافقات للشاطبي، حيث اعتبرناه مصدرا وليس مرجعا، ثم بعد ذلك في كل الأحول أذكر الجزء والصفحة، فإن ذكرت المرجع أو المصدر بشكل متوالي في نفس الصفحة استعضت عن إسم المؤلف وعنوان الكتاب بعبارة المرجع نفسه، ثم الجزء والصفحة.

– وفيما يتعلق بالمؤلفين الذين لم أستعمل في بحثي إلا كتابا واحدا من كتبهم فإنني بعد ذكر جميع المعلومات في أول مرة أكتفي بذكر إسم المؤلف والجزء إن وجد والصفحة.

– لقد تمت الترجمة للأعلام في هذا البحث بناء على الشهرة، إذ غالب من ذكرنا في هذه الدراسة أشهر من نار على علم، اللهم إلا البعض من الحداثيين، الذين وإن كنا لا ننكر شهرتهم ولكن قدرنا أن تدعيم البحث بترجمة لهم يكون أفضل، بينما نكتفي بالإشارة إلى تاريخ وفاة من مات من الحداثيين.

– لقد عمدت إلى تذييل هذا البحث بمجموعة فهارس علمية بغية تسهيل النظر في فحوى هذه الدراسة، وقد انتظمت في أربعة فهارس هي كالآتي:

– فهرس الآيات القرآنية.

– فهرس الأحاديث النبوية.

– فهرس المصادر والمراجع.

– فهرس الموضوعات.

خطة البحث:

لقد تضمن هذا البحث إلى فصلين رئيسيين، يتقدمهما فصل تمهيدي، وذلك بغرض الإجابة عن إشكالية البحث وتحقيق أهدافه المرجوة، وبعد التقديم بمقدمة تضمنت التعريف بالموضوع وبيان أهميته تم طرح الإشكالية الرئيسية لهذا البحث، وتذييل ذلك بشيء من الأسئلة الفرعية، وذكر بعض ما له تعلق مباشر بهذه الدراسة كأسباب اختيار الموضوع، وأهداف البحث، المنهج المعتمد في الدراسة ومنهجية الباحث والدراسات السابقة وغيرها.

وأما الفصل التمهيدي، فقد جاء يبين الإطار المفاهيمي للبحث، حيث قسمته إلى محورين، خصصت الأول منهما لضبط الاصطلاحات والمفاهيم المكونة لعنوان الدراسة، والاصطلاحات المشاكلة لها، كبيان حقيقة المقاصد والحداثة ومفهوم النظرية، إذ هذه الاصطلاحات تعتبر قطب رحى البحث واصطلاحاته الأساسية، بينما خصصت المحور الثاني لبيان مصطلح الفكر والاصطلاحات المشاكلة له، كمصطلح المنهج ومصطلح الأداة، ومصطلح النقد وأهمية الدراسات النقدية.

وأما الفصل الأول فقد خصصناه لبيان المنهج الحداثي في التأسيس لنظرية المقاصد ومآل اعتباره، وقد تضمن مبحثين، تطرق الأول منهما إلى مسألة الاصطلاح التي سعى الخطاب الحداثي إلى إدخال تعديلات وتغييرات عليها، مما أدى إلى مآلات لم تعهد عند الأصوليين، فأتينا على بيان هذه الاصطلاحات في الفكرين الأصولي والحداثي وبيّنا مآلات اعتماد الصياغة الحداثية، ثم أردفنا ذلك ببيان المناهج والأدوات الحداثية سواء التراثية منها أوالغربية ملفتين النظر إلى مآلات توظيف هذه الأدوات، وأما المبحث الثاني المعنون بـ: من الأدوات إلى المآلات في التأسيس الحداثي لنظرية المقاصد، حيث تنوعت الأدوات الحداثية بين تراثية وغربية، ولهذا خصصنا هذا المبحث لبيان بعض هذه المناهج ومآلات اعتبارها، فكان من الأدوات التراثية الاجتهادات العمرية، وأسباب النزول، ومقاصدية الشاطبي، ومن المناهج الغربية القراءة التاريخية، ومبدأ العقلانية وأنسنة الخطاب، ومناهج التأويلية والتفكيكية.

وأما الفصل الثاني، فقد عني بتتبع معالم الانضباط في المنهجين الأصولي والحداثي، ولقد اعتمدنا مبدأ الانضباط كمبدأ حاكم على كل من النظرين الأصولي والحداثي، حيث أن الانضباط معيار النجاح في التأسيس، وانعدامه دليل الفشل، وبناء على هذا المبدأ سنحاول الحكم على النظرية التي قدمها الفكر الحداثي، ومن هنا قسمنا هذا الفصل إلى مبحثيين، الأول منهما خصص لمعالم الانضباط في النظرية المقاصدية الأصولية، وقد تضمن مطلبين أحدهما يستشف معالم الانضباط من خلال التقسيمات وطرق الاستدلال، والثاني يحقق ذلك خلال بيان العلاقة الجامعة بين المقاصد وعلم أصول الفقه والأدلة الشرعية، بينما جاء المبحث الثاني يبحث بنفس الكيفية انضباط نظرية المقاصد عند الحداثيين، فتضمن مطلبين،

أحدهما يبحث معالم الانضباط من خلال التقسيمات وطرق الاستدلال والثاني يرصد هذه المعالم من خلال إبراز العلاقة الجامعة بين المقاصد وعلم أصول الفقه والأدلة الشرعية.

وفي الختام توجت هذا البحث بخاتمة ضمنتها أهم النتائج المتوصل إليها من خلال الدراسة، ثم أردفت ذلك بشيء من التوصيات التي وجدت أنها قد تسهم مستقبلا في إثراء الموضوع أكثر.

الفصل التمهيدي:

الإطار المفاهيمي لمفردات عنوان الدراسة وما تعلق بها.

وقد تضمن مبحثين:

المبحث الأول:

التعريف بأهم مفردات العنوان.

المبحث الثاني:

التعريف بالفكر والمفردات ذات الصلة.

الفصل التمهيدي: الإطار المفاهيمي لمفردات عنوان الدراسة وما تعلق بها.

تمهيد:

لقد تضمن عنوان الدراسة مجموعة من المصطلحات الوازنة والتي لا بد لها من شرح وبيان، خصوصا وأن بعضها قد تتعدد مفاهيمه أو تعاريفه بناء على اعتبارات معينة، فالبحث مبني بطريقة أو بأخرى على هذه المصطلحات المفتاحية التي تجلي الصورة وتضبط المعنى، ومن هنا وجدنا أن ضبط هذه المفاهيم أمر ضروري لكونه المحدد للمجال الذي تقصده الدراسة، فضلا عن كون تحديد المفاهيم سبيل للحكم على فحوى البحث، والحكم يحتاج إلى تصور دقيق، والقاعدة على أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فالإخلال بالتصور يقتضي الإخلال بالحكم لاحقا، ولهذا عمد الباحث إلى بيان مفاهيمها وتجلية حقيقتها، لنصل من خلال النظر في الاصطلاح إلى الاطلاع على العلاقة التي تجمع بين المفردات أو المصطلحات المكونة لعنوان الدراسة، ومن هنا افتتحنا القول في هذا الفصل ببيان مفاهيم المصطلحات الكبرى، التي يدور حولها البحث، أعني بذلك معنى النظرية ومفهوم المقاصد وحقيقة الحداثة، فالنظرية المقاصدية التي نبغي دراستها والنظر فيها خاصة بالفكر الحداثي، وهنا نشير إلى تأخير مصطلح الفكر إلى المبحث الثاني مع أهميته، حيث أن هذا المصطلح ولكونه يرتبط ببعض المصطلحات التي لها علاقة بالدراسة أخرناه، فمصطلح الفكر وطيد العلاقة بمصطلح المنهج وهذا الأخير شديد التعلق بمصطلح الأداة الذي لا ينفك في الجملة عنه، فضلا عن مصطلح الخطاب الذي نكرره كثيرا في البحث وله تعلق واضح بالمنهج، بل قد يسمى المنهج الواضح خطابا، والدراسة دراسة نقدية، والنقد موجه للفكر والمناهج والأدوات فكان من المناسب تعريفه أيضا وبيان أهمية هذا النوع من الدراسات.

المبحث الأول: التعريف بأهم مفردات العنوان.

تمهيد:

لقد اقتضت المنهجية العلمية تقسيم مفردات عنوان الدراسة إلى قسمين، حيث خصصنا هذا المبحث للمصطلحات التي فيها شيء من الاستقلال وهي ثلاثة، أولها بيان معنى النظرية سواء من جهة اللغة أو الاصطلاح لننظر من خلال هذا المعنى إلى مدى تحقق المعنى العلمي للنظرية في نتاج المدرسة

الحداثية، وأما الثاني فهو مصطلح المقاصد، وتعريفه لتمييز الماهية ومعرفة مدى التطابق بين المعنى الحداثي والمعنى التقليدي الذي سننقد المعنى الحداثي من خلاله، وأما المصطلح الثالث، فمصطلح الحداثة، وبيانه من قبيل ضبط المجال المقصود بالدراسة والنقد، وهو باب المقاصد في الفكر الحداثي.

المطلب الأول: بيان مفهوم النظرية والمقاصد.

أولا/ مفهوم النظرية:

أ/ المفهوم اللغوي:

لم يستعمل اللغويون الأوائل لفظ النظرية، ولكنهم بينوا المعاني التي يدور عليها الجذر اللغوي نظر، ولقد تعددت معاني هذا الجذر، غير أنها ترجع إلى أصل صحيح يدل على معاينة الشيء وتأمله، وفي هذا نجد ابن فارس يقول: "نظر: النون والظاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعاينته"[1].

وتقول العرب نظرت في الأمر إذا تدبرته[2]، فالنظر هو الفكر في الشيء تقدره وتقيسه منك[3]، ويطلق ويراد به إعمال الفكر في طلب كنه الشيء وفهم حقيقته، ولذلك قالوا النظر والنظران بفتحتين تأمل الشيء بالعين[4].

[1]- ينظر: إبن فارس أبو الحسن، معجم مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ / 1979م، د ط،ج5، ص444.

[2]- ينظر: الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج2، ص504.

[3]- ينظر: إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ط3، ج5، ص217.

[4]- ينظر: الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م، ج1، ص313.

ومن هنا يمكن القول إن النظرية تعني التأمل والتدبر والمعاينة الدقيقة لمجموع الحقائق التي يمكن أن تنتظم في سلك واحد، بحيث تكون كلا موحدا يفسر بعضها بعضا ويحقق فهمها وإدراك ماهيتها، كما يفصل بين أجزائها المتداخلة من خلال بيان مواطن الاتفاق والتمايز والاختلاف.

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

يعتبر مصطلح النظرية من المصطلحات الحديثة، حيث أن القدماء لم يتداولوا هذا المصطلح وإنما كان المعروف عندهم لفظ النظري والعلم النظري والمسائل النظرية[1]، أما مقصود المعاصرين بالنظرية فقد تعدد، ولكنه في الجملة يرجع إلى خمسة معاني بيّنها لالاند الذي جعل من النظرية بناء معرفيا للفكر الرابط بين الجزئيات، وهذه المعاني الخمسة هي كالآتي:

- النظرية تقابل المعرفة غير المنتفع بها لعدم ارتباطها بمقتضيات الممارسة اليومية.

- إنها القانون أو النظام المتحكم في الحق المحض والخير الكامل.

- إنها تدل على ما هو موضوع تصور منهجي متناسق، تابع في صورته لبعض القرارات أو المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس.

- إنها معرفة يقينية، ومعناها هنا بناء فرضي ورأي لعالم أو لفيلسوف حول مسألة مشكلة.

- إنها تركيب عقلي واسع يتوسل به في تفسير عدد كبير من الجزئيات[2].

وإذا أردنا تضييق المجال؛ والبحث في معنى النظرية الذي يتوافق مع الدراسات الشرعية، نجد العديد من العلماء والفقهاء قد تطرقوا لمعنى النظرية، حيث بيّن الدكتور الزحيلي المراد بها في كتابه الفقه الإسلامي وأدلته، وذكر أنها المفهوم العام الذي يؤلف نظاماً حقوقياً موضوعياً تنطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة[3]، وبيّن الدكتور الريسوني أنها تطلق على معنيين، الأول منهما إطلاقها على ما يقابل المعرفة العامية، وهي بهذا تدل على ما هو موضوع تصور منهجي ومتناسق، تابع في

[1]- ينظر: الحسني إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1426هـ/2005م، ط2، ص25.

[2]- ينظر المرجع نفسه، ص26.

[3]- ينظر: الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سورية، د ت، ط4، ج4، ص364.

صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس، وأما الثاني فهو إطلاقها على ما يقابل الحقائق الجزئية، وهي بهذا المعنى تدل على تركيب واسع يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر[1].

وبناء على ما سبق فإنه يمكننا أن نقول إن المقصود بالنظرية، هو ذاك البناء العلمي الذي ينتظم مجموعة الحقائق الجزئية والقواعد الكلية التي تندرج تحته، وفق تصور شامل كلي يسهم في تفسير الظواهر المرتبطة به وتحليلها والغوص في معانيها ودلالاتها، وإذا كان لفظ النظرية لم يعرف لدى المتقدمين فإن معناها كان متحققا في اجتهاداتهم وكتاباتهم، حيث أنهم كانوا حريصين على اعتبار المبدأ العام الذي يهيمن على فروع كثيرة، ولذا يمكن أن نقول إنهم قد أسسوا لكثير من النظريات المعروفة كنظرية الحق، ونظرية الملكية، ونظرية العقد، ونظرية الأهلية، ونظرية الضمان، ونظرية الضرورة الشرعية، ونظرية المؤيدات الشرعية من بطلان وفساد وتوقف وتخيير ونحو ذلك[2].

د/ أهمية النظريات:

إن التأسيس للنظريات أمر في غاية الأهمية، وذلك لأنها تجمع شتات الجزئيات والكليات، حيث أن النظرية هي المجال الذي تفسر فيه الجزئيات التي قد تشذ عن القواعد، إذ النظرية كما هو مقرر علميا تتوقف على القواعد والقوانين، والانتقال منهما إلى النظرية يستلزم تحديد مجال كل منهما، وعليه فإن مجال تطبيق القواعد المقاصدية منحصر إما في مجال فقهي معين، كما هو حال المقاصد المتصلة بالمعاملات، وإما في مجال المقاصد العامة للتشريع، وإما في مجال إثبات كل من القواعد المقاصدية الخاصة والقواعد المقاصدية العامة، فهذه المجالات الكبرى تدخل تحتها مجموعة من الجزئيات التي تفسرها القواعد، ولكن كثيرا ما تشذ تلك الجزئيات عن القواعد، فتوضع النظرية للحفاظ على المجال، وينتقل من مستوى التفسير بالقواعد إلى مستوى التفسير بالنظرية، لأن النظرية وفق هذا التصور مهيمنة على كل القواعد وما شذ عنها من الجزئيات[3].

---

[1]- ينظر: الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ/1995م، ط4، ص29/28.

[2]- ينظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج4، ص364.

[3]- ينظر: الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، مرجع سابق، ص29.

ثانيا/ مفهوم المقاصد:

أ/ المفهوم اللغوي:

عرف ابن فارس القصد في معجمه بقوله: "قصد: القاف والصاد والدال أصول ثلاثة يدل أحدها على إتيان شيء وأمّه، والآخر على اكتناز في الشيء، فالأصل قصدته قصدا ومقصدا، ومن الباب أقصده السهم إذا أصابه فقتل مكانه"[1].

وجاء في مختار الصحاح: "القصد إتيان الشيء، تقول قصده وقصد له وقصد إليه كله بمعنى واحد وقصد قصده أي نحا نحوه"[2]، وبالمجمل فإن المعاني اللغوية للقصد تدور حول معنى البيان والاستواء وأمِّ الشيء والاستقامة والتوسط والعدل.

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

كغيرها من العلوم لم تحظى المقاصد بتعريف واضح حال تدوينها وإخراجها من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل على يد الإمام الأكبر أبو إسحاق الشاطبي – رحمه الله –، وعلى رغم من عدم تعريفها وبيان حقيقتها صراحة، إلا أننا نجد إشارات كثيرة إلى المقاصد عند المتقدمين، مما ينبينا بأنها كانت حاضرة في أذهانهم، ولعل أشهر تلك العبارات عبارة الإمام الغزالي حينما عرف المصلحة وبيّن أن مقصود الشارع من الخلق خمسة، وأشار إلى الكليات الخمس الكبرى[3]، وفي كتابه شفاء الغليل يشر الإمام إلى رعاية الشارع للمقاصد ويبيّن أن جميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد[4]، وأما عبارات ابن عبد السلام في هذا الصدد فكثيرة، لعل أكثرها تعبيرا عن المراد قوله: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز

[1]– ينظر: إبن فارس أبو الحسن، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج5، ص 95.

[2]– يننظر: الرازي محمد بن أبي بكر ، مختار الصحاح، يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت، لبنان، 1420ه/1999م، ص 254.

[3]– ينظر:الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، 1432ه/2011م، د ط، ج1، ص538.

[4]– ينظر: الغزالي أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390ه/1971م، ط1، ص159.

إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها"[1]، والعبارات من هذا القبيل والإشارات كثيرة، غير أنها لم تتجاوز حد الإشارة، خلافا لصنيع الإمام الشاطبي الذي حاول تأسيس نظرية متكاملة في هذا العلم، ومع ذلك لم يعرّف المقاصد ولم يبيّن حدها، غير أنه أشار إلى شيء من حقيقتها في معرض حديثه عن المجمل في الشرع وأنه غير مقصود للشريعة التكليف به بل المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم[2]، فالتكليف بما لا يفهم لا يمكن أن يكون مقصودا للشارع، وهذا الذي ذكره هو بيان لبعض ما قصد إليه الشارع من وضع الشريعة للإفهام وللتكليف بمقتضاها فلا تكليف مع الإبهام، ومع هذا فلا تعد هذه الإشارات تعريفا، ولقد حاول بعضهم توجيه سبب إحجام الإمام الشاطبي عن تعريف المقاصد بكونه كتب كتابه للمنتهين، ممن استقرت المقاصد في أذهانهم واتضحت في فكرهم ففقهوا حقيقتها ووعوا ماهيتها، ولذلك قال: "ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها منقولها ومعقولها"[3].

وأما في العصر الحاضر فقد تولى العلامة بن عاشور – رحمه الله – تعريفها، وذلك أن ابن عاشور يعد باعث علم المقاصد في العصر الحديث، وإن كان قد سبقه غيره بالإشارة إلى ذلك كالإمام محمد رشيد رضا مثلا[4]، وقد صرح ابن عاشور بقصده لتعريف المقاصد، إلا أنه عرفها من خلال تقسيماته لها، فقال مقاصد التشريع العامة: "هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[5]، وهذا التعريف قاصر كما صرح الشيخ على المقاصد العامة ولذلك رجع وعرف المقاصد الخاصة مرة أخرى بقوله

---

[1]– ينظر: إبن عبد السلام عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ/1991م، د ط، ج2، ص189.

[2]– أنظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص343

[3]– ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص58.

[4]– ينظر: محمد رشيد رضا، شبهات المسيحيين على الإسلام وحجج الإسلام على المسيحيين، مجلة المنار، العدد الصادر في غرة جمادى الأول 1319، ج4، ص411.

[5]– ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، 1421هـ/ 2001م، ط2، ص251.

هي:"الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالا عن غفلة أو عن استزلال هوى وباطل شهوة"[1].

بعد تعريف ابن عاشور للمقاصد وإحيائه لسنة التأليف فيها، أقبل الكثير من العلماء على تعريف هذا العلم في كتاباتهم وتصنيفاتهم فعرفها الشيخ علال الفاسي[2]، وعرفها الدكتور أحمد الريسوني[3]، وعرفها الدكتور إسماعيل الحسني[4] ، وغيرهم من الباحثين الذين اشتغلوا بالمقاصد وقد عرفها الشيخ عبد الله بن بية بقوله: "مقاصد الشريعة هي: المعاني الجزئية أو الكلية المفهومة من خطاب الشارع ابتداء أصلية أو تابعة، وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة"[5].

المطلب الثاني: بيان مفهوم الحداثة والمقاصد عند الحداثيين:

أولا: مفهوم الحداثة.

أ/ المفهوم اللغوي:

حدث: الحديث نقيض القديم، يقال: أخذني ما قدم وما حدث، والحدوث كون شئ لم يكن، وأحدثه الله فحدث وحَدَثَ أمرٌ، أي وقع، والحَدَثُ والحُدْثى والحادثةُ والحدَثانُ، كلُّها بمعنىً واحد"[6]، ويقول بن سيده:" الحدوث: نقيض القدمة وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو فهو

[1]– ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص415.

[2] ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، 1411هـ/1991 م، ط5، ص7.

[3]– ينظر: الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص19.

[4]– ينظر: الحسني إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، مرجع سابق، ص119.

[5]– ينظر: إبن بية عبد الله بن الشيخ المحفوظ، مشاهد من المقاصد، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1433هـ/ 2012م، ط2، ص33.

[6]– ينظر: الفارابي أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم العلم للملايين، بيروت، 1407هـ/ 1987م، ط4، ج1، ص278.

محدث وحديث"[1]، وحدث من الأحداث، ويقال شاب حدث أي حديث السن، وأحدث الشيء واستحدثه أوجده بعد أن لم يكن؛ قال الطرماح:

ضغائن يستحدثن في كل موقف رهينا وما يحسن فك الرهائن.

واستحدث الأمير قرية وقناة إذا شيد القرية وشق القناة، واستحدثوا منه خبرا أي استفادوا منه خبرا حديثا جديدا[2].

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

الأصل في الحدود والتعريفات أنها وضعت للبيان والتوضيح، ففي التعريف توضيح المبهم وتفسير المشكل وتحصيل التصور التام حول المعرّف، ومصطلح الحداثة من المصطلحات التي عمها الغموض فانقلبت من كونها أداة مسعفة على الفهم والتوضيح، إلى أداة خلط وتشويش[3]، إذ نجد المصطلح قد وردت له تعريفات عديدة سواء لدى الحداثيين الغربيين أو الحداثيين العرب، ولذلك سنحاول أن نأتي على بيان الحداثة لدى المفكرين الغربيين وعند الحداثيين العرب بشكل مختصر، فليس لنا غرض في تتبع التعاريف والمفاهيم ولكن حسبنا إشارات تصوّر المعنى.

أولا: تعريف الحداثة في الفكر الغربي.

إن معنى أن نكون محدَثين هو أن نجد أنفسنا في مناخ يعدنا بالمغامرة والقوة والبهجة والنماء وتغيير العالم، إن الحداثة هي التجدد الدائم فمعنى أن تكون حديثا هو أن تكون جزء من عالم كل ما فيه صلب يذوب في الهواء[4].

---

[1]- ينظر: إبن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، 1421هـ/ 2000م، ط1، ج3، ص252.

[2]- ينظر: الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ/ 1998م، ط1، ج1، ص172.

[3]- ينظر: برادة محمد، إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة الفصول، العدد3، 1984، ص 11.

[4]- ينظر: سبيلا محمد و بن عبد العالي عبد السلام ، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة – الحداثة –، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2008م، ط3، ص35.

ويعرف أكتافيوا باث الحداثة بأنها انفصال ويرى أن هذا اللفظ هو الذي يحقق معنى الحداثة، وهو الذي يعطي هذه الكلمة معناها الأكثر مباشرة، فهي لا تعنى سوى الانشقاق والانفصال عن الذات"[1]، إنها ميلاد نظرة جديدة إلى العالم، نظرة دهرانية حقا، تجعل ذاتية الانسان واستقلاله تجاه قوى الطبيعة وتجاه ثقل التقاليد وتجاه العادات المكتسبة عبر العديد من القرون، تكتسب قيمة إيجابية جديدة، وتجعل من عقل الانسان أساسا لكل كائن ولكل معرفة"[2].

ويحصر جان بودريار الحداثة في معارضة صيغ التقليد، فهي ليست مفهوما سوسيولوجيا 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، إنطلاقا من الغرب"[3]، وبالمختصر إذا؛ فالحداثة هي تلكم الصيغة أو النمط الذي يحقق التميز ومعارضة القديم.

ثانيا: تعريف الحداثة في الفكر العربي.

يعتبر مصطلح الحداثة من المصطلحات التي يصعب تعريفها، لأن أصحابها اختلفوا في تعريفها، فهي تعريف مالا يعرف[4]، إذ المؤكد منهجيا أن ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلية تشمل الأفكار والوعي، مثلما تشمل أنماط المعاش والإدارة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها[5]، فالحداثة بهذا المعنى فكرة سائلة أو هلامية تتماشى مع كل البيئات والظروف التي توضع فيها، وبالمجمل فإن فكرة الحداثة تتحدد بمحددين أساسيين، أحدهما ممارسة القطيعة مع الماضي المعرفي، وتتم هذه الممارسة بفرض القراءة الحداثية بمناهجها وأدواتها، من أجل السيطرة على التراث، والثاني سمة التشكل غير النهائي للحداثة، والذي يعني تجاوز فكرة المرجعيات النهائية التي كانت تسيطر على الفكر

---

[1]- ينظر: سبيلا محمد و بن عبد العالي عبد السلام ، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة – الحداثة –، مرجع سابق، ص33.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص29.

[3]- ينظر: برادة محمد ، إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة الفصول، العدد3، 1984، ص12.

[4]- ينظر: المراكي محمد، الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي نحو فقه سائل، Jourrnal Of Islamic Ethics، 2019، ع1-2، مج3، ص 11.

[5]- ينظر: الغذامي عبد الله، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005م، ط3، ص35

الإنساني، وهي السمة التي توضحها علاقة ما بعد الحداثة بمفهوم الحداثة[1]، ولعل هذا ما عبر عنه الدكتور محمد أركون حينما عرف الحداثة على أنها عبارة عن استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة، عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية[2]، فالحداثة هي ذاك المصطلح المتحرك الذي ينافي فكرة الثبات والأصول المرجعية، وفي إشارة أوضح ينفي الدكتور محمد أركون الذي ينفي أن تكون الحداثة هي التحديث، لأن القول بأنها هي التحديث يثبت فكرة الثبات والأصول المرجعية التي يحاربها الدكتور، فالحداثة حسبه يمثلها الفلاسفة والمؤرخون الإنسانيون، و نحسب أن الدكتور هنا لا يقصد الأشخاص وإن كان قد سمى مجموعة منهم، ولكنه يقصد الفكر القائم على مبدأ زعزعة الفكرة المتواصلة، ولذا نجده يؤكد على أن الحداثة مشروع لا يكتمل مطلقا، لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل[3].

والحق أن البحث في تعريف الحداثة لا طائل منه، خصوصا إذا ما أدركنا أن التوجه العام الآن قد انتقل من التفكير في حداثة واحدة إلى حداثات متنوعة، فلقد أنشأ التاريخ حداثات عديدة كالحداثة الدنيا والحداثة العليا أو الراديكالية وصولا إلى ما بعد الحداثة[4]، وتعدد الحداثات هذا له من الإجابية الشيء الكثير لأنه يحول دون فرض النموذج الغربي كنموذج وحيد للحداثة، فهي اليوم عبارة عن إمكانات متعددة، وليست كما رسخ في الأذهان، إمكانا واحد؛ والدليل أن الحداثة اليوم تتنوع بتنوع الاعتبارات، فابعتبار الأقطار هناك حداثة فرنسية وحداثة ألمانية وحداثة إنجليزية وحداثة أمريكية وغيرها، وباعتبار المجالات، هناك حداثة سياسية وأخرى اقتصادية وثالثة اجتماعية، ثم للناس مراتب في تفاعلهم

[1]- ينظر: القرني محمد بن حجر، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مجلة البيان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1434هـ، د ط، ص56.

[2]- ينظر: أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1995م، ط2، ص181.

[3]- ينظر: القرني، مرجع سابق، ص56.

[4]- ينظر: المراكي محمد، الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي نحو فقه سائل، Jourrnal Of Islamic Ethics، 2019، ع1-2، مج3، ص11.

مع الحداثة وتفعيلهم لها وهكذا[1]، ومن خلال هذا القول يمكننا أن نؤسس لحداثة إسلامية، تتماشى مع ثوابت الشريعة وقطعياتها وترعى الحدود وتسهم في تغيير حالة الركود والجمود التي تعيشها المجتمعات الإسلامية.

ج/ مفهوم المقاصد عند الحداثيين:

إن تعلق رواد الفكر الحداثي بالمقاصد وإعلائهم من شأنها، والعمل على أن تكون قطب رحى الاجتهاد المعاصر، ودعوتهم إلى إعادة تأصيل الأصول وفقا لها، وتحرير الاجتهاد من قيود علم أصول الفقه التقليدية التي لم تعد قادرة على مواكبة العصر، يجعل المتلقي يظن للوهلة الأولى أن الحداثيين قد بلغوا شأوا عظيما في خدمة الدرس المقاصدي، ولكننا حينما ننظر في الانتاج العلمي الذي قدمه لنا الخطاب الحداثي، نجد أول ما نجد إهمالا واضحا لجانب الحدود والتعريفات، مع أن بيان المفاهيم وضبط المصطلحات من الضرورة بمكان، وذلك لأن الحكم عن الشيء فرع عن تصوره، والتصور السليم لا يكون إلا من خلال وضوح المعاني وثبات الدلالات، ولقد حرص علماء الأصول على هذا الجانب حرصا شديدا، وفي هذا يقول الأسنوي: "إعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم والتصور يستفاد من التعريفات"[2].

رغم أن الحداثيين لم يعرِّفوا المقاصد ولم يبيِّنوا حدها إلا أنهم ومن خلال ردهم لنظرية المقاصد التراثية، وللتراث عموما ردوا المقاصد بالمعنى الأصولي، ولعل البعض يظهر له أن الحداثيين اعتمدوا تعريف الأصوليين للمقاصد من خلال اعتمادهم على نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، نقول إن اعتماد الحداثيين لنظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي هو اعتماد جزئي في إطار انتقائية حداثية لا يتورع عنها هذا الفكر، وإلا فإن الحداثيين ساعين في التأسيس لنظرية مقاصدية حداثية تختلف عن النظرية الأصولية، وقد صرح بذلك الدكتور عبد المجيد الشرفي، مبينا أن الاحتفاظ الحداثي بنظرية المقاصد لا

[1]- ينظر: عبد الرحمن طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ط1، ص16.

[2]- ينظر: الإسنوي عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م، ط1، ص07.

يجب أن يكون بالمعنى المقرر عند الشاطبي أو ابن عاشور والفاسي أو غيرهم من الأصوليين، وإنما المقصود بالمقاصد تحرير الاجتهاد وتجاوز حرفية النص، لأن تعلق الأصوليين بالنص يعتبر عند الحداثيين تعلقا مرضيا[1]، ومنه نستنتج أن مفهوم المقاصد عند الحداثيين هي حرية الاجتهاد فيما وراء النص من غير شرط أو ضابط، وهذا المفهوم لا يعني أنه تعريف الحداثيين للمقاصد، وإنما هو اجتهاد في تقريب المعنى، لأن الفكر الحداثي في مجمله يمج ويمقت فكرة التعريفات والحدود من أساسها.

د/ مفهوم نظرية المقاصد:

بعد بيان مفهوم النظرية ومفهوم المقاصد عند الأصوليين والحداثيين نصل لبيان مفهوم المركب الإضافي؛ نظرية المقاصد، وهي ذاك الإطار المقاصدي الكلي الذي ينتظم الجزئيات ويجمع شتاتها وينسق فيما بينها، ويعطيها على ما فيها من تباعد وتنوع بينها، بعدا واحدا ومغزى واحد[2].

المبحث الثاني: التعريف بالفكر والمفردات ذات الصلة.

تمهيد:

يعتبر مصطلح الفكر من المصطلحات التي لها تعلق بالعديد من المفردات وثيقة الصلة بالدراسة، فالفكر يحتاج لمنهج والمنهج يحتاج الفكر، وهذا المنهج يكون تارة أداة وتكون أداة جزءا من المنهج، ولقد اعتمد الحداثيون على أدوات ومناهج خاصة في تأسيسهم لنظرية المقاصد الحداثية، ولعل بعضها لا يصلح لأن يطبق في المجال الشرعي، فكانت الدراسة نقدية، تنقد المناهج والأدوات والفكر بشكل عام،

[1]- ينظر: الشرفي عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2009م، ط2، ص42/41، ولبنات 3، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، د ط، ص162.

- عبد المجيد الشرفي هو مفكر تونسي ولد في الثالث والعشرين من يناير سنة 1942م، بمدينة صفاقس، وهو أستاذ جامعي متخصص في الفكر والحضارة الإسلامية، يدرس بالجامعة التونسية منذ سبعينات القرن الماضي، شغل عدة مناصب، منها عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، يعد أحد أبرز الحداثيين العرب، له مؤلفات كثيرة، من أبرزها: تحديث الفكر الإسلامي، وكتاب لبنات في ثلاث أجزاء، الإسلام والحداثة، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، وغيرها من المؤلفات.

[2]- ينظر: الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص29.

ومن هنا استحسن الباحث النظر في معنى كل مصطلح من هذه المصطلحات مع الإشارة إلى العلاقة التي تربط بين كل معنى وآخر، مع شيء من الاختصار حتى لا تخرج الدراسة عن المقصود.

المطلب الأول: بيان حقيقة الفكر والمصطلحات المشاكلة له.

أولا/ مفهوم الفكر:

يعتبر مصطلح الفكر من المصطلحات المحورية في هذا البحث، حيث تتعلق به كثير من المصطلحات الأخرى وفيما يلي بيانه.

أ/ المفهوم اللغوي:

تطلق العرب لفظ الفكر على تردد القلب في الشيء وإعمال الخاطر فيه، يقال تفكر إذا ردد قلبه معتبرا، ورجل فكير أي كثير الفكر[1]، والتفكر التأمل[2].

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

لقد عرف العلماء الفكر بتعريفات مختلفة، لعل من أحسنها قولهم: "الفكر إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول"[3]، ويظهر من خلال استخدامات العلماء لمصطلح الفكر أنه يرد في كلامهم ويراد به أحد المفاهيم التالية:

– الكيفية التي يدرك بها الشخص حقائق الأمور بواسطة إعمال العقل فيها، وعلى هذا يكون الفكر بمثابة الآلية، أو الأداة أو الوسيلة في عملية التفكير[4].

[1]– ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج4، ص446.

[2]– ينظر: إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج5، ص65.

[3]– ينظر: مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د ت، د ط، ج2، ص698.

[4]– ينظر: ولي عبد الستير محمد، الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر عرض ونقد، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2021م، ع1، مج35، ص212.

– التصورات الناتجة عن إعمال العقل في القضايا المطروحة، وهذا قد يكون على مستوى الفرد، وقد يكون على مستوى الجماعة؛ فتشمل النتاج الفكري لمذهب، أو طائفة، أو فرقة، أو اتجاه أو نحو ذلك[1].

ج/ مفهوم الفكر الحداثي:

بعد النظر في مفهوم الفكر والحداثة نقول إن الفكر الحداثي هو نتاج التصورات والمفاهيم والمناهج التي يعتمدها أصحاب التوجه الحداثي في سبيل إدراك الحقائق، ومعالجة القضايا ودراسة أهم مواضيع ومستجدات العصر.

ثانيا/ مفهوم المنهج:

أ/ المفهوم اللغوي:

يطلق المنهج لغة على معنيين مختلفين، أحدهما الانقطاع والثاني الطريق الواضح المستقيم[2]، تقول العرب أنهج الطريق أي وضح واستبان وصار نهجا واضحا بينا[3]

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

يعرف المنهج على أنه مجموعة الركائز والأسس المهمة التي توضح مسلك الفرد أو المجتمع أو الأمة، لتحقيق الأهداف التي يصبوا إليها كل منهم، وقيل: "هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة والأسس؛ حتى يصل إلى يصل إلى نتيجة معلومة"[4]، فالمنهج هو الطريقة التي متى ما التزمها الباحث كان ذلك أدعى لأن يصل لمراده في تحصيل الحقيقة، لأنه يمثل القواعد والأصول التي تضبط البحث وتحدد مجاله وتمنع إدخال غيره فيه فيحصل اللبس والخلل، وكل هذا لا يعني العصمة من الخطأ، فقد يدخل الزلل مع التزام المنهج لأن هذه الاجتهادات تبقى بشرية نسبية

[1]– ينظر: مرجع سابق، ص212.

[2]– ينظر: إبن فارس أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج5، ص361.

[3]– ينظر: إبن منظور جمال الدين، لسان العرب، مرجع سابق، ج2، ص383.

[4]– ينظر: مجموعة من المؤلفين بإشراف مدينة الملك عبد العزيز للعلوم التقنية، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1439هـ/2017م، ط2، ج3، ص1636.

والتزام المنهج لا يجعل منها حقائق مطلقة، ولكن الغالب في التزام المنهج منع الزلل ودفع الخطأ؛ والحكم للغالب.

ج/ العلاقة بين الفكر والمنهج:

لقد وقع الخلاف في علاقة المنهج بالفكر، بين طائفة من العلماء ترى أن الفكر أشمل وأعم لأن الفكر هو الذي يؤثر في المنهج، ولا بد للمناهج المعتمدة في أي دراسة علمية أن تكون موافقة للفكر ومندرجة تحته، بينما ترى طائفة أخرى أن المنهج مقدم على الفكر، وذلك لأن المناهج هي القوالب التي تصوغ الفكر ومن خلالها يتجه الأخير إلى إنتاج المعرفة، ولقد استدل كل فريق لرأيه ومذهبه بحجج نوردها كالآتي:

أولا/ أدلة القائلين بأسبقية الفكر على المنهج[1]:

- الفكر أوسع من المنهج ويتضمنه، فالمنهج أداة لتنظيم المعارف والثقافات.
- أسبقية الفكر على المنهج تبعا لأسبقية الوجود، وبذلك فالمناهج مستنبطة من الفكر.
- الفكر هو الذي يجعلنا نكتشف ونحدد المنهج المناسب له.

ثانيا/ أدلة القائلين بأسبقية المنهج على الفكر[2]:

- يتقدم المنهج على الفكر لكونه هو من ينظم الفوضى في الفكر.
- المنهج كشاف للحقائق وبالتالي هو من يوسع دائرة أفكارنا، فمن المنهج يتغذى الفكر وينمو.
- المنهج هو الأداة الفعالة لنقل المعرفة للآخرين.
- المنهج وسيلة للتنبؤ بأفكار جديدة وصياغة مصطلحات ومفاهيم جديدة.

[1]- ينظر: زين الدين زايخ، جدلية العلاقة بين المنهج والموضوع، مجلة دفاتر المتوسط، 2021م، مج6، ع2، ص82.
[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص82.

إن الحديث عن جدلية العلاقة بين الفكر والمنهج وأيهما أسبق وأحق بالتقديم يقودنا إلى التنبيه على أمر ضروري، مفاده أن علاقة الفكر بالمنهج أيا كانت لا تقبل أن يكون المنهج فكرة سائلة لا يحدها حد ولا يضبطها قيد أو شرط، وهذا التنبيه نابع من ملاحظة الاستعجال في تبني المناهج والأدوات من غير فحص ومحص، ولا يجب اعتبار كل المناهج المتغيرة على الدوام حتى وإن وافقت التوجهات الحداثية، فالمدرسة الحداثية تعتبر نموذجا في التمسك بالمتغير والمتحول الذي لا يستقر ولا ينضبط، ولهذا عمل الحداثيون على تحييد منهجية الضبط والتحديد، حتى تتمحور الحقيقة والمصلحة حول الذات المزاجية المتغيرة، مما يفسح المجال للنسبية المطلقة والسفسطة الاحتجاجية، ولذا كان لا بد من نوط التشريع بالضبط والتحديد كما هي عبارة العلامة ابن عاشور[1].

والحاجة إلى الضبط والتحديد ليست تحكما في الرأي ولا تسييجا للخلاف والسعة، كما قد يفهمه الخطاب الحداثي، بل هو حاجة منهجية لضبط الخلل المتوقع من الأفكار المطلقة، ومحاولة لسد الثغرات التي قد تدخل منها المفسدة، ولمقاربة خلاف الرأي وتنوعه؛ حتى لا يفضي إلى تنازع وتشرذم وتحكُّم للأهواء، والشريعة في معهودها تحرص على الضبط بالنص تارة، وبالعادة والفطرة ونتاج العقول الصحيحة تارة أخرى[2].

د/ مشروعية المناهج الحداثية:

مما هو معروف في الأوساط العلمية أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها، ومن هنا فلا حرج على المسلم في أن يستفيد من علوم غير المسلمين، والتاريخ يشهد على استفادة الأمة الإسلامية من علوم السابقين كاليونانيين مثلا، ولكن هذه الاستفادة لا بد أن تكون محكومة بشروط وضوابط لا تتجاوزها، لعل أهم هذه الضوابط ألا تناقض تلك العلوم أو المناهج المستوردة قطعيات الشريعة وثوابتها، وهنا نشير إلى أن الفكر الحداثي العربي حينما أراد التجديد حاول الاستفادة مما أنتجته الحضارة الغربية الحديثة، وهذا الأمر مما لا حرج فيه من حيث المبدأ، ولكن الحرج والاشكال في محاولة الذوبان في

[1]- ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص371.

[2]- ينظر: الخويطر فهد بن محمد، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، 1439هـ/2018م، ط1، ص496/497.

الحضارة الغربية والتأثر بها إلى درجة عدم اعتبار ما يميز حضرتنا عن تلك الحضارة ويثبت اختلافنا عنها، وقبول كل مستورد فقط لأن مصدره الغرب الأوربي أو الأمريكي، وعدم اعتبار الثقافات وتمايز البيئات والمرجعيات هو الذي أوقع الخطاب الحداثي في إشكالات عدة؛ نذكر بعضها فيما يأتي:

أولا/ إهمال النظر في جذور المناهج وأصولها: لقد أهمل الفكر الحداثي النظر في الجذور التاريخية والبيئية التي نشأت فيها كثير من المناهج المستوردة، وهذا بلا شك خلل منهجي شديد الخطورة، لأن المبالغة في اقتراض النظريات والمناهج من الفكر الغربي مما يوقع في الاغتراب المكاني الموحش، فلا بد للمنهج من أن يتلائم مع الوسط والبيئة التي يطبق فيها، وكثير من هذه المناهج المستوردة نشأت في بيئات وسياقات تاريخية تتنافى مع البيئة الاسلامية، وغرابتها عن هذه البيئة تدفع نجاحها وتحقيقها الأهداف المرجوة منها[1]، ولقد أشار الدكتور الجابري إلى هذا الخلل حينما أشار إلى سوء الاستعمال لبعض هذه المناهج قائلا: "نحن الآن لا ننتج علما، وإنما نستهلك بعض العلم الذي ينتجه الغير، وأحيانا نستهلكه استهلاكا غير سليم[2]، وذلك لقطعها عن سياقها التاريخي، فالخطاب الحداثي حينما عمد إلى المناهج الغربية، أراد نقلها من سياقها التاريخي الذي نشأت فيه ونمت في أحضانه، وأرغمها على الانقطاع عما لا يمكنها أن تبقى من دونه، وهذا الفصل مما لا نجاح له فيما يتعلق بالمناهج، لأن كل منهج أو نظرية لا بد لها من سياق تاريخي تكون مرتبطة به، حيث أن هذا السياق يعتبر أصلا من الأصول المعرفية التي بنيت عليها، هذا فضلا عن الحضارة التي مورست فيها هذه المناهج ونوع الرؤية التي تحدد معالمها[3].

ثانيا: عدم الانسجام بين المناهج الغربية والبيئة العربية الإسلامية: فالحداثيون عندما أهملوا بيئات المناهج التي استوردوها، أهملوا بالمقابل اعتبار البيئة الإسلامية التي نقلت إليها هذه المناهج، فلا تناسب بين الواقعين والحضاريتين والثقافتين العربية والغربية، بل الاختلاف اختلاف كبير جدا بينهما، ولعل أبرز ما يجلي هذا الاختلاف اختلاف المرجعية، فالبيئة العربية مرجعيتها دينية في الغالب، بخلاف

---

[1]- ينظر: العميري سلطان بن عبد الرحمن، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/2010م، ط1، ص11/10.

[2]- ينظر: الجابري محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م، ط1، ص245

[3]- ينظر: العميري، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص15.

البيئة الغربية الحديثة التي مرجعيتها إنسانية، ترى الفصل بين الدين والدنيا، وترى تمركز الإنسان في المعرفة، فالفكر الغربي يغلب عليه الجانب الحسي المادي، بخلاف الفكر العربي الذي يستحضر الجانب الغيبي والروحاني[1]، ولقد تفطن الدكتور الجابري إلى هذه الإشكالية فأتى بما سماه تبيئة المفاهيم، ويقصد بهذا المصطلح، إحداث ملائمة بين المنقول والحقل المعرفي المنقول إليه، فتربط المفهوم بالحقل المعرفي المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه، تمنحه المشروعية والسلطة، ولكن للأسف لم تنجح هذه التبيئة التي أرادها الدكتور، لأنها مورست في الأطراف وابتعدت عن لب الفكرة وأصلها، فعدّلت القشور دون الأفكار الأصلية التي هي محل البحث، ولعل ذلك راجع إلى نقص الملكة العلمية التي تؤهل الحداثيين لممارسة هذه العملية[2].

ثالثا/ عدم استيعاب الحداثيين للمناهج الغربية: فالخطاب الحداثي حين أراد نقل المناهج الغربية لم يبذل الجهد الكافي الذي يتطلبه استيعابها وتصورها قبل نقلها، ولكنه اكتفى بالمعرفة السطحية لها، جراء الاستعجال وعدم التؤدة، كما أنه لم يحرص على الوقوف عليها في مصادرها الأصلية وإنما اعتمد النقولات عنها، مما أوقعه في تقليد التقليد، مع أن الفكر الحداثي يحاول أن يبرز نفسه على أنه رائد التجديد ومحارب التقليد، ولكن الواقع يشهد أنه هرب من التقليد التراثي إلى تقليد الغرب، بسبب تصوره الناقص للفكر الغربي، ثم اقتراضه لهذا الفكر بشكل ناقص أيضا، فالحداثيون حينما عزموا على اقتراض المناهج الغربية لم يفرقوا بين ما انتهى بناؤه في الفكر الغربي، وبين المناهج التي ما زالت في طور البناء، فعمدوا إلى مناهج متعددة لم تكتمل في الفكر الغربي نفسه، ومازال الفكر الغربي ينظر فيها وفي وظائفها، بل بعض هذه المناهج كانت لا تزال مجرد محاولات، ومع ذلك يستقدمها الخطاب الحداثي ويحاول تطبيقها وتصديرها على أنها حبل النجاة وسبيل التقدم والرقي الحضاري، مع أن هذه الأهداف لا تتحقق بما لا ينضبط ولم يستوي في ذاته[3].

وعليه فلا بد للاتجاه الحداثي الساعي إلى الاستفادة من المناهج الغربية تجاوز هذه الاشكالات وذلك بإتقان ثلاثة أمور:

---

[1]-ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص505/504.

[2]- ينظر: العميري، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 17/16.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص19/18.

- إتقان اللغة العربية التي تمثل القالب المراد نقده وإجراء المناهج والأدوات عليه.
- إتقان المنهج الديني للتعامل مع النص الإسلامي، ومن ثم معرفة مدى الحاجة لتركه أو الاستعانة بغيره، ومعرفة مواطن الصحة والخطأ فيه.
- إتقان المنهج الغربي؛ لمعرفة كيفية استعماله، ومعرفة مدى تآلفه أو تنافره مع المنهج الشرعي، ومعرفة مدى الحاجة إليه، وما القيمة المضافة فيه[1].

ثالثا/ مفهوم الخطاب:

أ/ المفهوم اللغوي:

يقول ابن فارس: "خطب: الخاء والطاء والباء أصلان: أحدهما الكلام بين اثنين، يقال خاطبه يخاطبه خطابا"[2]، أي كلمه بما يفهم.

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

هو الكلام الذي يفهم منه المستمع شيئا[3]، وجرى اصطلاح المتأخرين بإطلاق الخطاب على منهج البحث في مواد مشكلة من عناصرة متميزة ومترابطة[4].

رابعا/ مفهوم الأداة:

أ/ المفهوم اللغوي:

جاء في معاجم اللغة أن الإداة بالكسر والمد الوكاء وهو شداد السقاء، والأداة هي الآلة ومنه أداة الحرب سلاحها، والجمع الأدوات، من معاني الأداة القوة ومنه قولهم آداه على كذا يؤديه إيداء قواه عليه

[1]- ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص509.

[2]- ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج2، ص198، و ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مرجع سابق، ج5، ص122.

[3]- ينظر: السيوطي جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، عبادة محمد إبراهيم، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، 1424هـ/2004م، ط1، ص62.

[4]- ينظر: عبد المعز هبة، تحليل الخطاب، عن طريق: ولي عبد الستير محمد، الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر، مرجع سابق، ص211.

وأعانه، وتحمل لفظة الأداة معنى التأهب فتقول تآديت للأمر إذا أخذت له أداته، وأخذت لذلك الأمر أديه أي أهبته[1].

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

الأداة لفظ مفرد يدل على معنى عند اقترانه باسم أو كلمة[2]، فنقول أداة أو أدوات البحث، فهي الطرق التي يتم من خلالها جمع البيانات المتعلقة بالبحث، والتي تساعد في دراسة وتحليل مشكلة البحث، ومن ثم التوصل إلى نتائج[3]، وعليه فلا بد للباحث من أن يحسن اختيار الأداة التي يستعملها في بحثه، إذ لا بد من تناغم بين الموضوع وأدوات البحث وإلا كان ذلك خللا منهجيا، فالأداة التي لا تنسجم مع الموضوع تكون سبيلا لتسيّبه وعدم انضباطه، والدليل على هذا ما تضمنه المفهوم اللغوي، الذي جاء مشيرا إلى معنى انضباط والإحكام، فتسمية الوكاء أداة من باب ضبطه للسقاء فينضبط ما فيه ولا يخرج عن مكانه.

ج/ علاقة مصطلح الأداة بمصطلح المنهج:

تعتبر العلاقة بين المنهج والأداة علاقة تداخل وتظهر هذه العلاقة من خلال تعريف البعض للمنهج بأنه مجموعة أدوات إستقصائية تستعمل في استخراج المعلومات من مصادرها الأصلية والثانوية والبشرية والمادية والبيئية والفكرية، وتنظم بشكل مترابط ومنسق لكي تفسر وتشرح وتحلل ويعلق عليها، فنجد البعض يعرف المنهج على أنه مجموعة أدوات، بينما يجعل البعض مجموع المناهج أداة للنظر والتفكير[4]، فالمنهج أداة والأداة منهج.

---

[1]- ينظر: إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج14، ص25، والفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د ت، د ط، ج8، ص98، وابن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، ط1، ج1، ص234.

[2]- ينظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار البقاء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ط5، ص36.

[3]- ينظر: أدوات الدراسة في البحث العلمي، مقال منشور على موقع مبتعث للدراسات والاستشارات الأكاديمية، على الرابط: https// :www.mobt3ath.com.

[4]- ينظر: زين الدين زايخ، جدلية العلاقة بين المنهج والموضوع، مجلة دفاتر المتوسط، 2021م، مج6، ع2، ص78.

المطلب الثاني: بيان حقيقة النقد وأهمية الدراسات النقدية.

أولا/ تعريف النقد:

أ/ المفهوم اللغوي:

يطلق النقد في اللغة العربية على معنى التفحص، ومنه قولهم نقد الطائر الفخ ينقده بمنقاره أي ينقره ويتفحصه، فنقد الشيء ينقده نقدا إذا تفحصه ودقق فيه، وقلب النظر في جوانبه وحيثياته، كما يستعمل النقد للدلالة على التقشير الذي هو سبيل للكشف عن الشيء، وهذا المعنى الذي نجده عند ابن منظور في لسان العرب من خلال قوله: "النقد: تقشر في الحافر وتآكل في الأسنان"[1]، ففيه معنى كشف الخفي وإظهاره؛ فقد سموا تكسر الضرس وائتكاله نقدا[2]، وقريب من هذا نقد الدراهم و انتقدها، وذلك إذا أخرج منها الزيف، ودرهم نقد أي وازن جيد، وناقده أي ناقشه في الأمر[3]، ومن هنا يمكن أن نقول إن المعنى اللغوي يدور حول المناقشة والتفحص والتدقيق وكشف الخفي وإخراج الزيف، وكل هذا يصب في الوصول للحقيقة وتحقيق الجودة، فنقد الدراهم للوصول إلى أجودها، ونقد الآراء للوصول إلى أفضلها وأصوبها.

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

يعرف النقد على أنه: "عملية رصد لمواطن الخطأ والصواب، في موضوع علمي معين، بعد دراسته وفحصه، يستند فيه الباحث إلى الأصول والثوابت العلمية المقررة في مجال العلم الذي ينتمي إليه هذا الموضوع، وذلك من أجل تقويم وتصحيح بعض المفاهيم المتعلقة بذلك الموضوع"[4]، والتعريف الاصطلاحي هذا وثيق العلاقة بالمعنى اللغوي، ففيه معنى تفحص ودراسة الموضوع المراد نقده والنظر

[1]- إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج3، ص426.

[2]- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م، ط8، ص322.

[3]- الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص317.

[4]- ينظر: صرموم رابح، النقد الفقهي مفهومه وأهميته، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، 2014م، ع 2، مج6، ص55.

إليه، للكشف عن جميع جوانبه وتشريحها، ومن ثم إظهار النقائص والعيوب الموجودة فيه، من أجل مناقشتها مناقشة علمية، وتصويب الأخطاء وتقويمها وتصحيحها بالحجج والبراهين[1].

ثانيا/ أهمية الدراسات النقدية:

نثبت هذا العنوان لكون الدراسة نقدية، ومن هنا وجدنا أن بيان أهمية الدراسات النقدية يمثل صميم هذا البحث، فالدراسات النقدية بالغة الأهمية، ولكن بيان أهميتها في هذا المقام لا بد أن يتناسب مع طبيعة المبحث التمهيدي، ومن هنا سنسعى في عرضها إلى مراعاة الاختصار والاقتصار على ما يبيّن المقصود من خلال مجموعة نقاط هي:

- الدراسات النقدية تعلم الباحث دقة النظر والتحقيق في المعلومات ومناقشتها وإيراد الأدلة وردها، والكشف عن صحيحها وسقيمها.
- الدراسات النقدية تساهم في إصلاح المنظومات المعرفية وتجديدها.
- الدراسات النقدية تمنح الدارس القدرة على الموازنة والترجيح، وتمنحه الدربة على المناقشة والمناظرة والجدل.
- الدراسات النقدية تكون الفكر الاجتهادي الأصيل، وتصقل الملكة الراسخة، وتحقق الشخصية العلمية النزيهة.
- الدراسات النقدية تحرر العقل من ربقة التقليد المؤدي إلى عقم الانتاج العلمي.
- الدراسات النقدية تحارب التعصب وتشيع روح التسامح وتضيق دائرة الخلاف، وتدفع إلى أن يعذر كل طرف الطرف الآخر.
- تعتبر الدراسات النقدية مظهر من مظاهر التقدم، فهي دليل الحياة العلمية، لأن هذا النوع من الدراسات لا يكون إلا في حال النبوغ في البحث العلمي[2].

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص55.

[2]- ينظر: صرموم رابح، النقد الفقهي مفهومه وأهميته، مرجع سابق، ص60/59.

الفصل الأول:

المنهج الحداثي في التأسيس لنظرية المقاصد ومآل اعتباره

ويندرج ضمنه مبحثين:

المبحث الأول: الصياغة الحداثية لبعض المفاهيم المركزية ومفارقتها للصياغة الأصولية

المبحث الثاني: من الأدوات إلى المآلات في التأسيس الحداثي لنظرية المقاصد

تمهيد:

لما كان التعريف بالالفاظ والمصطلحات وبيان معانيها أمرا لا بد منه قبل بداية أي بحث، أردنا أن ننظر في جهد منظري الفكر الحداثي في ضبط الاصطلاحات وبيان المفاهيم، وذلك لأن المعنى قد لا يكون واضحا أو قد يكون مختلطا بغيره أو مضطربا في ذهن الغير، أو يكون قد تحول معناه إلى جهة مغايرة، بحكم تمايز الزوايا التي ينظر منها الانسان، فقد تختلف زوايا النظر عند المتناظرين فلا يتوافقان على محل النزاع بسبب الضبابية المحيطة بالمفاهيم، فلا بد من حد المعاني تحديدا دقيقا جامعا للمقصود مانعا من تداخل أي معنى عليه أو اضطراب أي فهم فيه، فاللفظ دائما في حاجة إلى تحديد يتفق عليه قبل أي بحث جاد أو أي جدل منتج، وإلا غرقت المفاهيم في لجاجات من الاضطراب وضاعت المعاني في متاهات من الاختلاط، ومن هنا كان ضبط المعاني أمرا لا مفر منه وبداية لا بد منها[1]، وهذا الذي سنأتي عليه بشيء من البيان والتفصيل خلال هذه الدراسة.

ومما لا يحسن تجاوزه وعدم التنبيه عليه مسألة المآل، وقاعدة اعتبار المآلات ومراعات نتائج التصرفات فهي من ألصق القواعد بعلم المقاصد وأكثرها امتزاجا به، بل هي من أظهر قضاياه المحورية، التي تقوم عليها العملية الاجتهادية[2]، ولا يمكن تأسيس نظرية مقاصدية علمية مع إهمال النظر في المآل، إذ لا فكاك بين المقاصد والمآل فحقيقة هذا الأخير: " تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله، من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء[3].

وانطلاقا من هذه العلاقة قصدنا في هذه الدراسة إلى إبراز معاني الاصطلاحات المركزية الأصولية وبيان المآل الناتج عن الاستعاضة عنها بغيرها مما يتوافق مع النظرة الحداثية، ولعل هذا المنهج سيكون المصاحب لهذه الدراسة في بيان مآل كل تحوير أو تحويل قام به الحداثيون أثناء سعيهم الحثيث لتأسيسهم لنظريتهم المقاصدية، فالنظر في المآل من بين ما يمكن اعتباره في المحاكمة العلمية، التي تقرر صلاحية النظرية من عدمها، ومن هنا خصصنا في المبحث الأول مطلبا لبيان هذه المفاهيم لدى

---

[1]- ينظر: العشماوي محمد سعيد، أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، 1416هـ/1996م، ط4، ص23.

[2]- ينظر: السنوسي عبد الرحمن بن معمر، إعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار بن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام المملكة العربية السعودية، 1424هـ، ط1، ص10.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص19.

الأصوليين أولا ومفاهيمها عند الحداثيين ثانيا، لنصل في المطلب الثاني من خلال اختلاف المفهومين الأصولي والحداثي إلى مآلات اعتماد المفهوم الحداثي بدلا عن المفهوم الأصولي.

المبحث الأول: الصياغة الحداثية لبعض المفاهيم المركزية ومفارقتها للصياغة الأصولية.

تمهيد:

يسعى رواد الخطاب الحداثي إلى تقديم نموذج فكري، يعد سبيلا للتقدم العلمي والحضاري، وذلك من خلال التأسيس لنظرية مقاصدية حديثة، تفترق عن تلك النظرية التي أسس لها الأصوليون، وذلك أن الفكر الأصولي فكر منته لا يواكب العصر وتطوراته وأحداثه التي تتتابع ووقائعه التي تتعاظم، ومن هنا وجب التخلي عنه والبحث عن آلية اجتهادية جديدة تكون بديلا عنه.

ومشروع كهذا لا يمكن له أن يغفل مسألة الاصطلاح، التي تعبر عن حقيقة الفكر وفحواه، ورد المنظومة الأصولية مع الاحتفاظ باصطلاحاتها ومفاهيمها يعد قصورا منهجيا لا يُرتضى، ومن هنا سعى المفكرون الحداثيون في إعادة بلورة المفاهيم الكبرى والمركزية وفق المشروع التجديدي الحداثي، حتى يكون هناك تناغم وانسجام بين مكونات النظرية المقصدية الحداثية، فكان أول ما قصد إليه الحداثيون إعادة صياغة المفاهيم الكبرى، التي لها تعلق شديد بالنظرية المقصدية، كمفهوم الشريعة والمصلحة والنص والتجديد وغيرها، فنتج عن إعادة البلورة هذه مآلات ونتائج تختلف عن مآلات ونتائج اعتماد المفاهيم الأصولية، ولذا سنعرض من خلال هذا المبحث المفاهيم وننظر في المآلات.

المطلب الأول: المفاهيم المركزية المؤسسة لنظرية المقاصد في الفكر الحداثي.

تمهيد:

إن التأسيس لأي نظرية يتطلب مرتكزات ومفاهيم أساسية وأطر نظرية، تكون هي اللبنات الأولى التي تقوم عليها النظرية، فضبط المفاهيم وخصوصا المركزية منها، ضرورة حتمية، ندفع من خلالها كل غبش أوضبابية قد تعتريها، مما قد يحول دون تحقيقنا لغاية التبليغ وإيصال المعنى الكامن في أذهاننا.

إن أهمية ضبط المفاهيم المركزية لا تقتصر عليها فقط بل تتعداها، وذلك أن الأصل فيها أن تكون نواة ترتبط بها مجموعة كبيرة من المفاهيم الفرعية، مما يعني أن الجناية عليها جناية على ما تحتها بالتبع،

فالتلاعب بالمصطلحات مؤداه كارثة علمية محققة، تضيّع العلم وتقضى على مفاهيمه[1]، بل إن المفاهيم تعبر عن طبيعة المرحلة الحضارية التي تمر بها الأمة، حيث تظهر أعراض الانحطاط أول ما تظهر على مفاهيم الأمة، فتعتريها الميوعة والغموض والاجمال والابهام مما يضعف مناعة الأمة الفكرية، وتصبح المفاهيم حمىً مستباح من المفاهيم الوافدة حسب عبارة الدكتور العلواني[2].

وإذا كانت المفاهيم والاصطلاحات بهذه المكانة، فإن الواجب علينا رعايتها والعناية بها، والمفاهيم التي نتناولها في دراستنا هذه مفاهيم مركزية جوهرية؛ تترابط فيما بينها وتتكامل، فالعلاقة بين الشريعة والمصلحة علاقة اندماج، وهي بين النص التأويل علاقة جزئي بكليه، والعلاقة بين النص والاجتهاد علاقة تلازم، والاجتهاد في حاجة إلى حركية واستمرارية وتجديد، ولذا فالعلاقة وطيدة بين كل هذه المفاهيم، والاخلال ببعضها إخلال بالبعض الآخر، وتحويرها والخروج بها عن سياقها المرتضى شرعا وعقلا، يعد ضربا للمنظومة التشريعية الاسلامية ككل، من هنا خصصنا هذا المطلب لبيان مفهوم كل مصطلح من هذه المصطلحات من حيث اللغة والاصطلاح الأصولي، ثم المعنى الذي يقرره الفكر الحداثي مع محاولة بيان العلاقة بين المعاني اللغوية والاصطلاحية، لكون العلاقة قد تكون سبيلا لترجيح مفهوم على الآخر.

الفرع الأول: بيان مفهومي الشريعة والمصلحة.

تمهيد:

إنطلاقا من كون الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة[3]، وجدنا أنه من المناسب الجمع بينهما تحت فرع واحد، فعناية الشريعة الإسلامية بالمصلحة أمرا لا مراء فيه، ونصوص الشريعة طافحة بذلك[4].

---

[1]- ينظر: جمعة علي، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1417هـ/ 1996م، ط1، ص07.

[2]-ينظر: عشماوي عماد الدين، محاولات إعادة بناء مفهوم الشهود الحضاري لدى المعاصرين، الجزء الثالث، منتدى العلماء، مقال منشور بتاريخ: 2023/10/07، الرابط https://www.msf-online.com.

[3]- ينظر: الريسوني أحمد، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مقال منشور على موقع أحمد الريسوني، بتاريخ 09/ أبريل 2019م، الرابطhttps//raissouni.net، ص2.

[4]- ينظر: إبن عبد السلام عز الدين بن عبد العزيز، الفوائد في اختصار المقاصد، إياد خالد الطباع، دار الفكر – دمشق، 1416هـ/ 1995م، ط1، ص53.

ثم إن الروابط الوثيقة بين المصلحة والشريعة لا تخفى على صاحب نظر، وهي التي جعلت الشاطبي يطلق عبارته الشهيرة التي يقرر فيها أن الاستقراء يثبت رعاية الشارع الحكيم للمصالح وأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا وإن خالف في ذلك من خالف"[1]، ولكون الشريعة وضعت لتحقيق المصالح قدمناها على المصلحة، وسنأتي على بيان المفاهيم اللغوية باعتبارها الأصل للمفاهيم الاصطلاحية، ثم نثني ببيان المعنى الاصطلاحي في الفكرين الأصولي والحداثي ونختم ببيان العلاقة التي تجمع المعنيين.

أولا/ مفهوم الشريعة:

أ/ المفهوم اللغوي:

تأتي مادة شرع في اللغة بمعان عدة منها الشيء المنفتح في امتداد، ومورد الشاربة الماء والطريق الموصلة إليه[2]، والمورد لا يسمى عند العرب شريعة حتى يكون الماء عدًّا لا انقطاع له، ويكون ظاهرا معيّنا[3]، والعرب تسمي الطريق الأعظم شارعا؛ والشريعة هي الطريق الذي يتوصل به إلى النجاة؛ وهي النهج والمنهج المستمر البيّن الظاهر المستقيم[4].

والحاصل أن المعنى اللغوي يدور حول المنهج المستنير والسنة الماضية المستمرة، والصراط المستقيم والمنبع المعين الطاهر الذي لا ينضب.

ب/ المفهوم الاصطلاحي الأصولي:

إن لفظ الشريعة في الفكر الأصولي يدل على معنيين، أحدهما عام والآخر خاص، أما العام فهو الذي يجعل من لفظ الشريعة مساويا للفظ الإسلام ومحققا له مقيما لجوهره، وأما المعنى الخاص وهو

---

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ص263.

[2]- ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج2، ص263.

[3]- ينظر: إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج21، ص344.

[4]- ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م، ط8، ص732، و القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، 1384هـ/ 1964م، ط2، ج6، ص211، و نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1421هـ/2001م، ط1، ص14.

الشائع لدى المتأخرين فهو الذي يربط لفظ الشريعة بالأحكام العملية أو الفقه[1]، أو بعبارة أدق هو المفهوم الذي يبرز الشكل القانوني في الشريعة.

فالشريعة بمعناها العام تعرف على أنها: الدين المنزل من عند الله[2] أو ما شرع الله لعباده، عن طريق نبي من أنبيائه – عليهم الصلاة والسلام- سواء تعلق الأمر بباب العقائد أو العبادات، أو الأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة، تحقيقا للسعادة في الدنيا والآخرة، ومن هنا دون علم الفقه وضم ما تعلق بالأمور الفرعية العملية؛ ودون علم الكلام ليشمل الكيفيات الاعتقادية[3].

وأما المعنى الخاص للشريعة فهو جعلها في مقابل العقيدة والتوحيد فقد قال الله تعالى:{شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} [4]، فالمقصود بالشريعة هنا ما تعلق بتوحيد الله، خلافا لما في آية المائدة فقد قصد سبحانه ما تعلق بالفروع في قوله:{لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}[5]، جاءت هذه الآية بعد أن ذكر ربنا تحاكم أهل الكتاب للنبي –صلى الله عليه وسلم- وخيره أن يحكم بينهم أو أن يعرض عنهم، من منطلق اختصاصهم بشريعة ومنهج مستقل، ولا شك أن هذا لا يكون إلا في الفروع، لأن الأصول واحدة والدين واحد، فالإسلام دين الأنبياء من لدن آدم إلى محمد – عليهم الصلاة والسلام – فالله

[1]-ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دارالسلاسل، الكويت، 1404هـ، ط2، ج1، ص17.

[2]- ينظر: الأشقر عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، الأردن، 1412هـ/1991م، ط3، ص19

[3]- ينظر: القطان مناع خليل، التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا، مكتبة وهبة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1422هـ/ 2001م، ط5، ص14/13، و التهانوي محمد علي ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1416هـ/1996م، د ط، ج1، ص1751.

[4]- سورة الشورى، الآية13.

[5] سورة المائدة، الآية 48.

يقول: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [1]، وقال:{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ}[2].

وتطلق الشريعة ويراد بها ما كان من قبيل الأصول والفروع معا كما في قول ربنا:{ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}[3]، ففي الآية أمر للنبي – صلى الله عليه وسلم- باتباع الشريعة عقيدة وأحكاما، وعليه نقول إن الآيات القرآنية تدل على أن لفظ الشريعة مشترك لفظي استعمله القرآن الكريم باستعمالات ثلاثة، فأطلقه مرة على "التوحيد" ومرة على "الفروع" ومرة ثالثة عليهما معا[4]، وإلى هذا الأخير أشار الشاطبي مبيننا أن جملة ما تضمنته الشريعة وضع الحدود للمكلفين في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم[5]، حفظا لمصالحهم الدنيوية والأخروية.

ولقد أشار ابن تيمية إلى ما قد يطرأ على لفظ الشريعة من تغيُّر عند الناس بحسب الظروف والأعراف، فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسم لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرع من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم –، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والأعطيات، ثم بناء على استعمال الناس لها بين انقسامها إلى ثلاثة أقسام، أحدها شرع مُنَزَّل وهو ما شرعه الله ورسوله، وثانيها شرع مُتَأَوَّل وهو ما ساغ فيه الاجتهاد، وثالثها وشرع مُبَدَّل وهو ما كان من الكذب والفجور الذي يفعله المبطلون بظاهر من الشرع، أو البدع أو الضلال الذي يضيفه[6]، فحتى الكذب والفجور قد يسمى شرعا ولكن هذه التسمية العرفية

---

[1]– سورة آل عمران، الآية 19 .

[2]– سورة الأنبياء، الآية 25.

[3]– سورة الجاثية، الآية 18.

[4]– ينظر: السفياني عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1408هـ/1988م، ط1، ص51/50.

[5]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص59.

[6]– ينظر: إبن تيمية تقي الدين، مجموع الفتاوى، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416 هـ/1995م، د ط، ج19، ص309.

العرفية لا تجعل منه شرعا بحق، لأن الشرع ما وافق كتاب الله وسنة رسول الله وهو الذي يحقق مصالح الناس في دنياهم وأخراهم.

ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي:

إن العلاقة التي تربط المعنى الاصطلاحي للشريعة بالمعنى اللغوي علاقة اندماج وتكامل، حيث أن المعنى الاصطلاحي – سواء عند الأصوليين أو الحداثيين من جانب – وثيق الصلة بأصله اللغوي، ولا أدل على ذلك من تضمن كلا المعنيين لمعنى الحياة، فالماء هو سر الحياة؛ والاسلام إكسيرها، فبه تحيا النفوس وبه يكون صلاحها وتقدمها، وسلامتها وسعادتها في الدنيا والآخرة؛ فالشريعة الاسلامية مصدر كل الخير والرخاء والسعادة في العاجل والآجل، وفي المعاش والمعاد معا[1] قال تعالى:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُم}[2]

كما أننا نجد أن المعنيين يجمعهما جانب العظمة والثبات والظهور والصفاء والاستمرار، فكما أن الماء لا يسمى شريعة إلا إن كان عذبا ظاهر مستمرا، فكذلك الشريعة الإسلامية لم تسم بهذا الاسم اعتباطا، بل لأنه جامع لميزاتها وخصائصها؛ من صفاء ووضوح وثبات وانضباط واستمرار في تزويد الناس بالأحكام الشرعية المرضية، وإرشادهم لما فيه الصلاح في الدنيا والفوز في الآخرة.

د/ مفهوم الشريعة في الفكر الحداثي:

يرى الدكتور محمد سعيد عشماوي (**ت 2013**) أن الإستعمال الأصلي للفظ الشريعة في الإسلام كان يفيد أن شريعة الإسلام هي سبيل الإسلام أو منهاجه، قبل أن يحور مفهوم الشريعة ويصبح كل أحكام الدين ونُظم العبادات والتشريعات والجزاءات والمعاملات، وما تضمنته السنة وما قاله المفسرون والفقهاء[3]، فالشريعة هي التزام المنهج والطريق والسبيل، وليست الأحكام والقواعد والنصوص، لكن المسلمين حسب العشماوي تركوا الأصل وتمسكوا بالفرع واستبدلوا بالقالب ما ينتج عنه[4].

إن النصوص الشرعية والأحكام على تنوعها في العبادات والمعاملات والمقدرات، بل والقواعد التي استخلصت منها هذه الأحكام لا تمثل الشريعة في الفكر الحداثي، لأن الشريعة هي الروح والمنهج

---

[1]– ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص14.

[2]– سورة الأنفال، الآية، 24.

[3]– ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص38.

[4]– ينظر: الشريف مصطفى، الإسلام والحداثة هل يكون غدا عالم عربي، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1419هـ/1999م، ط1، ص75. و العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص178.

الحركي القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة[1]، لأن الاحكام قامت على وقائع وأحداث استلزمتها في حينها فهي متصلة بهذه الاحداث مرتبطة بتلك الوقائع[2]، أي أن الاحكام المنصوصة ومن منطلق ارتباطها بفترة زمنية محددة لا يمكن أن تكون شريعة لأنها لا تتسم بخاصية الخلود والتجدد والاستمرار التي هي من خصائص الشريعة الاسلامية وميزاتها.

بل إن لفظ الشريعة حسب الدكتور العشماوي ورد في التوراة والانجيل بنفس المعنى الذي ورد به في القرآن، ولذا كان من الضروري استقراء معنى هذا اللفظ في كل واحد منها[3]، وبعد نظر طويل توصل الدكتور إلى أن الشريعة في الكتب الثلاثة كانت تدل على المورد والطريق ثم حييد بها عن هذا المعنى إلى معنى التقنين والتحكم[4]، ولعلنا أن نستخلص من كلام الدكتور فكرة مفادها؛ أن تحوير مفهوم الشريعة لدى المسلمين قد يكون سببا في وصولهم إلى ما وصل إليه غيرهم من انحراف؛ لما تركوا الروح واللب واتجهوا إلى التقنين الجاف الذي مرده إلى ضياع جوهر الشريعة وحقيقتها، فالاسلام ديانة روحانية، أكثر مما هو شريعة وأحكام[5]، وإدخال الناس في حرج ومشقة وضنك قد يكون سببا في عزوف الناس عن الشريعة وصدهم عنها لما في تلكم القوانين من عنت وضيق.

والحق أننا نرى أن لا تعارض في شمول معنى الشريعة للجانب القانوني والروحاني، كما هو شأن كثير من المصطلحات الاسلامية، حيث نجدها تجتمع في مواضع وتختلف في أخرى، ولكن الامر الذي لا يقبل؛ ونراه مجانبا للصواب هو محاولة تجريد مفهوم الشريعة من طابع الالزام الذي تقتضيه معاني

---

[1]- ينظر: الحارثي وائل بن سلطان، المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد قراءة منهجية، بحث منشور ضمن كتاب إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب، تحرير الريسوني أحمد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ص858.

[2]- ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص117.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص28/27.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص40.

[5]- ينظر: طرابيشي جورج، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م، ط1، ص66.

- لقد ترجمت موسوعة ويكيبيديا للأستاذ طرابيشي على أنه مفكر وكاتب وناقد ومترجم سوري، من مواليد 1939م بحلب، تخصص في نقد الأدب وشرب من ينابيع الفلسفة الوجودية والتحليل النفسي، وترجم عشرات المؤلفات، ثم خصص ربع قرن من حياته لنقد المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، له مؤلفات عديدة من أبرزها: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، وحدة العقل العربي، إشكاليات العقل العربي وغيرها، وافته المنية بالعاصمة باريس سنة 2016م.

العبودية، خصوصا وأن التناسب الظاهر بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في الفكر الأصولي، يبرز شمول المعنى الاصطلاحي للمعاني اللغوية والاستحواذ عليها من كل جانب، خلافا لما يقرره الدكتور العشماوي، إذ فيه تضييق؛ وهو الذي يسعى إلى عدم التضييق، ومما لا بد أن يشار إليه هنا أن الالزام بالتكاليف الشرعية لا يدخل في دائرة التضييق الذي تُرده الشريعة وتأباه، بل الالتزام من مقتضيات الاسلام الذي هو في حقيقته استسلام لله تعالى، والاستسلام لله لا يتم إلا بالاقرار بما له على عباده[1]، فلا بد للعبد من أداء ما عليه من عبادات حتى وإن كان في بعضها مشقة، ولا شك أن الشريعة لم تكلفنا بما لا يطاق، وأما المشقة المتحملة فلا بد منها، بل إن الرسول – صلى الله عليه وسلم – قال: "بني الإسلام على خمس"[2]، وكل ما ذكر في الحديث هو من قبيل التكاليف الشرعية، وفيها بلا شك ولا ريب شيء من المشقة ، فالتكليف والالزام ودخول شيء من المشقة على المكلف لا يعني ترسيخ الجانب القانوني في الشريعة، على حساب غيره، إذ أن الجانب الروحاني متغلغل حتى في الشق القانوني الإلزامي أو الاجرائي للشريعة، وذلك لكون الأحكام الشرعية أنوار إلهية وهدايات ربانية.

ثانيا/ مفهوم المصلحة:

أ/ المفهوم اللغوي:

المصلحة في لغة العرب ضد المفسدة؛ والمصلحة كالمفسدة وزنا ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع[3]، فالصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد[4]، والصلاح ضد الطلاح تقول صَلَحَ يَصْلَحُ ويَصْلحُ صلاحا وصُلُوحا فهو صالحٌ وصليحٌ والجمع صلحاء[5]، وجاء في

[1]– ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج3، ص94.

[2]– النيسابوي مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإيمان ودعائمه العظام، رقم 19.

[3]– ينظر: البوطي محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، 1393هـ/1973م، ط2، ص23.

[4]– ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج3، ص303.

[5]– ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مرجع سابق، ج1، ص464.

القاموس: "الصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده، واستصلح نقيض استفسد، والمصلحة واحدة المصالح[1].

ب/ المفهوم الإصطلاحي الأصولي:

يعرف الغزالي – رحمه الله – المصلحة على أنها: "المحافظة على مقصود الشرع"[2]، وهي عند الشاطبي: "ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الاطلاق"[3]، وعرف الشيخ البوطي المصلحة على أنها المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم ليحفظ على

[1]– ينظر: الفيروزآبادى مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج1، ص 229.

[2]– ينظر: الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص174.

فالمصلحة عند الغزالي هي ما يحقق مقصود الخالق في الخلق، لذلك أردف تعريفه هذا ببيان مقصود الشرع بقوله إن مقصود الشارع هو حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهذه الأصول هي الأبواب الكبرى والكليات العامة وكل ما كان مندرجا تحتها أو خادما ومحققا لوجودها فهو المصلحة، وكل ما كان يرجع على هذه الأصول بالنقض والإبطال فهو من قبيل المفاسد التي وجب ردها ودفعها لأن في ردها ودفعها مصلحة، والإمام الغزالي كغيره من الأصوليين يقسم المصلحة إلى ثلاثة مراتب، ضرورية وحاجية وتحسينية، إلا أنه في العمل والأخذ بالمصلحة المرسلة يحصر ذلك في رتبة الضروريات، مهملا بذلك المصالح الواقعة في رتبة الحاجيات والتحسينيات، ولعل هذا المذهب من الإمام هو مذهب الشافعية المتحرزين من الغوص في باب الاستصلاح، ولذلك نجد الإمام قد عنون لأصل الاستصلاح بأنه من الأصول الموهومة، غير أن كثيرا من العلماء قد تعقبوا الإمام الغزالي في حصره العمل بالمصالح المرسلة فقط إن كانت المصلحة ضرورية، فنجد الإمام ابن تيمية – رحمهم الله – يرد على ما قرر الإمام الغزالي بقوله: "وبعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي، أنظر: أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، د ط، ج11، ص343.
والحق أن الغزالي له قولين في المسألة، ففي المستصفى لم يعتبر المصلحة المرسلة إلا في باب الضرورات، بينما نجده يصرح باعتبارها في باب الضرورات والحاجيات في كتابه شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ففي معرض حديثه عن المناسب المرسل وتحكيم مالك للمصلحة تحدث عن اعتبار المصالح في رتبتي الضروري والحاجي إذا لم تخالف مقصود الشارع والأصول المعتبرة أما الواقع من المناسبات في رتبة الضرورات أو الحاجات... فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستمساك بها، أن كان ملائما لتصرفات الشرع.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص25.

عباده الضرورات الخمس وفق ترتيب معين، ثم بيّن الشيخ مقصوده بالمنفعة وأنها اللذة ووسيلتها وطرق استبقائها والمحافظة عليها بدفع الآلام وردها فالنفع لا يقتصر فقط على جانب التحصيل، بل يتعداه ليشمل جانب الدفع والرفع أيضا[1]، ويعرفها الشيخ القرضاوي –رحمه الله – بقوله: "المصلحة هي كل ما فيه صلاح ونفع للخلق في دنياهم أو في دينهم، وبتعبير الفقهاء في معاشهم أو في معادهم، سواء كانت مصلحة فردية أم جماعية، مادية أم معنوية، آنية أم مستقبلية"[2]، وتعريف الشيخ هذا تعريف شامل يضم جميع أنواع المصالح الدينية والدنيوية، الخاصة والعامة، الواقعة والمتوقعة، مادية كانت أو المعنوية، ويعم جميع مراتب الاستصلاح سواء كانت الضرورية أو الحاجية أو التحسينية.

وعرفها العلامة ابن عاشور – رحمه الله – بأنها وصف للفعل المحقق للنفع الخالص أو الراجح، العام أو الخاص، فقال: "يظهر لي أن نعرفها بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائما أو غالبا، للجمهور أو للآحاد"[3]، والمصالح واعتبارها في الشرع وبناء الاحكام عليها من الأمور المقررة بينة الظهور، اللهم إلا ما تعلق بالخلاف الحاصل حول إعمال المصالح المرسلة، والمحل ليس محل بسط المسألة.

والمصالح ليست على وزان واحد، فمنها ما اعتبره الشرع ورغب فيه ومنها ما رده الشرع ونهى عنه، وقسم ثالث سكت عنه الشارع، فلم يشهد له باعتبار ولا بإبطال، ولما كان هذا حال المصالح جاز تعارضها وتقابلها في المحل، ولذا وجب وجود معيار تتفاوت باعتباره رتب المصالح، فاختلاف المدارك وتباين الاعتبارات، يحدث غبشا وعدم انضباط وفوضى في التصورات، فما اعتبرته أنت مصلحة أراه عين الفساد، وما تعتبره أنت مفسدة قد أراه أعظم المصالح ما لم توحد المعايير والمنطلقات.

وأعظم ضابط يضبط اعتبار المصالح هو الدين فما اعتبره الدين مصلحة كان كذلك وإن بدا لعقولنا خلافه، وما رده الدين واعتبره مفسدة كان مفسدة مهما رأينا فيه من المصالح، فأعظم المصالح التي رعاها الشرع هي المصالح الأخروية وهي مقدمة على المصالح الدنيوية، ولذلك يقول الشاطبي:

---

[1] ينظر: البوطي محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص23.

[2]– ينظر: القرضاوي يوسف بن عبد الله، المصلحة المرسلة وشروط العمل بها، موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي www.alqaradawi.net، مقال نشر بتاريخ2015/03/28

[3]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 278.

"المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية ودفع مفاسدها العادية"[1]، فكل مصلحة لا تخدم المقصد الأعلى للتشريع، بإخراج المكلف عن داعية هواه لا تعد من قبيل المصالح، لكون المصالح دينية كانت أو دنيوية، إنما تستمد اعتبارها من شهادة الشرع لها.

ج/ العلاقة بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي:

إن العلاقة بين مفهومي المصلحة علاقة وطيدة، حيث أن المعنى الاصطلاحي متضمن في المعنى اللغوي، وقد أجاد بن عاشور حين عرف المصلحة وبين أنها شيء فيه صلاح قوي، ولذلك اشتقت لها صيغة مفعلة[2]، للدلالة على المبالغة في بيان النفع الحاصل مما يسمى مصلحة، ولما كان الانسان مجبولا على حب الخير كان سعيه في جلب المصالح وتحصيل المنافع غاية فطرية جبلية لا فكاك له عنها، فالمنافع والمضار أهم المقاييس في التفريق بين الخير والشر[3].

وإذا كانت التعاريف اللغوية للمصلحة تدور في فلك تحقيق النفع وتنظيم شؤون الخلق وحسن سيرها، فإن المعنى الاصطلاحي لا يخرج عن هذا الاطار، اللهم إلا من باب التقييد للاطلاقات، فالشريعة الإسلامة شريعة مضبوطة لا تقبل المفاهيم المغلوطة والمصالح الموهومة، ومن هنا كانت المصلحة المرعية شرعا هي المصلحة التي لاترجع على العبد بضرر أو مفسدة أعظم منها أو مساوية لها، سواء كانت المفسدة مما تعلق بالدين أو الدنيا، ويندرج في سلك المصالح والمفاسد السبل والوسائل المحققة لكل منها، فالوسائل المحققة للصلاح مطلوبة معدودة عداد المصالح، والوسائل الجالبة للفساد مردودة معدودة في عداد المفاسد، سواء كانت هذه المصالح والمفاسد دينية أو دنيوية، إذ تعتبر هذه الأخيرة مقصودة للشارع للحكيم ولذلك رد بن عاشور على من ظن أن رعاية المصالح في الشريعة قاصرة على مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة وسمى هذا وهما، فالشارع قاصد إلى إصلاح أحوال الناس

[1]-ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، مج1، ج2، ص286.

[2]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1421هـ/ 2001م، ط2، ص 278.

[3]- ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص24.

وشؤونهم الاجتماعية أيضا[1]، وشرط اعتبار المصالح الدنيوية عدم مصادمتها للمصالح الدينية لكونها أعظم المصالح وأجلها، والمصالح الآنية التي تترتب عليها مفاسد أعظم منها في الحال والمآل مردودة شرعا، وليس هنالك مفسدة أعظم من خسران الدين فذلك هو الخسران المبين.

د/ مفهوم المصلحة في الفكر الحداثي:

يعتبر الخطاب الحداثي المصلحة أخت المقاصد، ويرفعون من شأنها إلى درجة جعلها المحور الأساس في النظر الشرعي، فالمصلحة أصل الأصول ومصدر التشريع الذي لا يتقدم عليه أصل[2]، بل ان المصلحة هي أصل الوجود في الفكر الحداثي[3]، إلا أن المصلحة لأمر أو لآخر لم تحظ – فيما اطلعت عليه – بتعريف حداثي واحد شامل يبين حقيقتها ويجلي معالمها، ولعل مبدأ الانفتاح والنفور من التقييدات الذي يحبذه المنهج الحداثي، هو الدافع وراء عدم تعريف المصلحة، ولذا نبين ما أمكننا تحصيله من مفاهيم تبرز تصور الفكر الحداثي لحقيقة المصلحة.

والمصلحة ترتبط بالواقع ارتباطا وثيقا يصل حد الاعتداد به كأساس تبنى عليه الأحكام، وهذا مما لا يخفى على ناظر في كتابات المفكرين الحداثين[4]، والواقع كما لا يخفى؛ شديد التغير والتبدل ولا يثبت على حال، ومن هنا كان في حد المصلحة بحد معين تقييدا لها وتضيقا وحصرا، وهذا بلا شك قد يعرقل تفاعلها مع الواقع وتجاوبها مع متطلبات العصر وحاجاته، ولعل أبرز ما يثبت ما قدمناه، اعتراض الخطاب الحداثي على المنظومة الأصولية، في حصرها المصالح الضرورية في الخمس المعروفة، وهذا الحصر هو الذي اعترض عليه الأستاذ الجابري (**ت 2010**) مثمنا لما ذكره فقهاؤنا، ومبينا حاجة عصرنا لاعتبار ضروريات أخرى تكمل الضروريات المحصورة وتضيف عليها ما يتناسب مع روح العصر، معتبرا

[1]–ينظر: إبن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص275.

[2]– ينظر: الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ط1، ص61.

[3]– ينظر: حنفي حسن، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 1425هـ/2005م، ط1، ص487.

[4]– ينظر: العشماوي، جوهر الإسلام، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1416هـ/ 1996م، ط2، ص27/25.

أن النجاح في هذا سبيل لفتح باب الاجتهاد والتوجه نحو إعادة تأصيل أصول شريعتنا بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد[1].

ومما يسند ما قررناه من إحجام الحداثيين عن تعريف المصلحة، بسبب ارتباطها بالواقع المتغير، والذي لا تختلف عليه كثيرا من حيث الطبيعة، ما يذكره الدكتور حنفي مبينا استناد المصالح والمفاسد على الواقع والنص، كأصليين متساويين يوفق بينهما أو يرجح حال الاختلاف، فهما شيء واحد يدركه العقل، نظرا لوحدة الوحي والعقل والطبيعة، ثم يضيف مبينا أن هذا لا يمنع من أن تكون المصلحة والمفسدة أمورا إضافية، تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان[2].

ولعل السبب الذي دفع الدكتور حنفي للتعبير عن حقيقة المصالح والمفاسد بالأمور الإضافية، اعتباره المصالح والمفاسد مما يتعلق بأمور الدنيا دون أمور الدين، فهو يفرق بين ما ميدانه أصول الفقه، وما ميدانه أصول الدين، ومن هنا لم يكن ذلك مخلا باعتبار المصلحة الأصل الأول للتشريع، وإليها ترجع الأصول سواء الكبرى المتفق عليها، أو المختلف فيها، لأن أعظم الأجور وأعظم الأوزار إنما تترتب على القيام على المصالح الضرورية المعتبرة في كل الملل أو الإخلال بها، ومن هنا ظهرت مكانة المصلحة.

فالمصلحة هي ذاك الأصل الذي ترجع إليه كل الأصول، وتلين في جانبه تحقيقا له، لأن الشرع إنما جاء لمراعاة مصالح الناس في الدنيا والآخرة، والنصوص دلت على ضرورة اعتبارها وتقديمها، وإن كانت متغيرة فإن ذلك يمثل جانب الليونة فيها، فهي تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطورات التاريخية، ومن هنا كان اعتماد المصلحة عنوان التجديد، والعقل الذي يعتمدها وينطلق منها لا بد أن يكون عقل متحرك ومتجدد ومواكب لتطورات الحياة[3]، مما قد نفهمه من كلام الدكتور الجابري، أن صفة التغير في المصلحة هي التي أهلتها لأن تكون أصل الأصول ومرجع الكليات، حيث أنها تصطبغ بصبغة أي واقع توضع فيه، ثم إن الحاكم عليها والمحرك والموجه لها هو العقل الذي يعتمدها وينطلق منها.

[1]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص68.

[2]- ينظر: حنفي، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ص487.

[3]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص56/55.

إن الخطاب الحداثي الذي يقر بعدم ثبات مبدأ المصلحة وتغيرها وتلونها بلون الظروف والمعطيات، يتناقض حينما يرفع من شأنها ليجعلها أصل الأصول، مع أن الطبيعة الاصطلاحية أو اللغوية لمعنى الأصل تدل على الثبات والاستقرار، وهذا مالا يتحقق في مطلق المصالح، ولهذا جاءت الشريعة باعتبار المصلحة ولكن قيدتها بقيود ومحددات تثبت الصحيح منها وترد الموهوم، أما ما يقرره الخطاب الحداثي من ربط المصالح بالواقع والعقل، فهو سبيل إهدار المصالح وتعطيلها، إذ المساوات بين المصالح المرعية والمصالح الموهومة، وحشرها في زاوية واحدة ووزنها بميزان واحد، من أجلّ صور إهدار النظر المصلحي.

الفرع الثاني: بيان مفهومي النص والتأويل.

تمهيد:

إن الناظر في الخطاب الشرعي يجده قد اكتسى صبغة كلية عامة، تقصد إلى الإجمال دون إهمال الجزئيات أو تتبعها كذلك، ومن هنا جاءت العبارة القائلة إن النص الشرعي حمال أوجه، فالنصوص الشرعية مشحونة بجملة كبيرة من المعاني والاحتمالات، الأمر الذي يجعلها مؤهلة للاستجابة لمتطلبات الحياة؛ وحوادث الزمان، وهذا الشكل هو الذي يحقق إعجازها في كونها صالحة لكل زمان ومكان.

والشريعة مبنى ومعنى، والأخذ بحرفية النصوص مع الإعراض عن غاياتها ومقاصدها، من شأنه تعطيل الشريعة عن أداء مهمتها في بث النور في البشرية إلى قيام الساعة، وتحقيقا لهذه المقاصد العالية، وهربا من الجمود والركود، فتحت الشريعة باب الاجتهاد وفق مناهج شرعية معتبرة، دل عليها الكتاب والسنة، ومن هذه المناهج منهج التأويل، الذي هو منهج تقبله اللغة والعقل والشرع، أما إن خالفها فلا عبرة به ويكون حينئذ من التأويل الفاسد.

إن العلاقة بين النص والتأويل هي التي دفعت بالباحث إلى الجمع بينهما تحت فرع واحد، جريا على طريقة الأصوليين في المزج بين المبحثين، حيث نجد الجويني يعقد فصلا في معنى النص، ثم يعرفه بناء على علاقته بالتأويل، قائلا: هو مالا يتطرق إليه تأويل[1]، والتأويل سبيل من سبل الاجتهاد وإعمال

[1]- ينظر: الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/1997م، ط1، ج1، ص115.

الرأي، والنص هو مجاله الخصب، كما أن التأويل باب من أبواب الجمع والتوفيق بين النصوص التي قد يظهر فيها شيء من التعارض والممانعة، وذلك من خلال إعمال روح الشريعة وعموماتها ونبذ الظاهرية الصرفة المقيتة؛ القائمة على حرفية النص دون اعتبار للكليات والمقاصد العالية التي قد تصادم النص الجزئي، وفي هذا تحقيق لمقصد الرحمة والتيسير على الخلق وفتح لباب الاجتهاد وإجالة الفكر، ما دام النظر قائما على الدليل الراجح عقلا وشرعا ولغة، وأما التأويلات الفاسدة التي لا يرتضيها العقل ولا الشرع ولا اللغة كما سبقت الإشارة إليه؛ فلا يعد تأويلا أصلا، بل هو زيغ وضلال، فالتأويل الصحيح محكوم بضوابط ومقيد بشروط إن عدمت كان لا عبرة به، من هنا عقدنا هذا الفرع في بيان مفهومي النص والتأويل، سواء من ناحية اللغة أو الاصطلاح سواء عند الأصوليين أو الحداثيين، مستحضرين وجه العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي كداعم لأحد المفهومين، بناء على كون المعنى اللغوي هو الأصل.

أولا: بيان مفهوم النص.

أ/ المفهوم اللغوي:

يقول ابن فارس: "النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء[1]، فالنص والتنصيص في لغة العرب يراد منه رفع الشيء وإظهاره، ولذا سميت منصة العروس منصة لارتفاعها وظهورها، ويطلق لفظ المنصة على الثياب المرتفعة، ونص المتاع نصا، أي جعل بعضه على بعض والنص في السير أرفعه، ومنه أن النبي – صلى الله عليه وسلم –، حين دفع من عرفات سار العنق فإذا وجد فجوة نص، أي رفع ناقته في السير، ومنه النصة وهي قصة الشعر المرتفة، وأصل النص أقصى الشيء وغايته، ويطلق النص ويراد به الإسناد إلى الرئيس الأكبر، و يراد به التوقيف، وقيل هو التعيين على شيء ما، وقيل نص الأمر شدته [2]، وعلى معنى الارتفاع والظهور والغاية والتوقيف تدور عامة تعريفات اللغويين.

[1]– ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج5، ص356، إبن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، مرجع سابق، ج1، ص145.

[2]– ينظر: إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج7، ص98/97، و الرازي ، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص688.

ب/ المفهوم الإصطلاحي الأصولي:

لقد عرف العلماء النص بتعاريف مختلفة، وباعتبارات متعددة، فحقيقة النص عند جمهور الأصوليين تختلف عن حقيقته في اصطلاح الحنفية، وهو في اصطلاح الفقهاء والمتكلمين معنى مغاير، ونحن في هذا المقام نكتفي بالإشارة إلى مجموع الإطلاقات بما يحقق مقصد الدراسة، وحقيقة النص في المجال الذي تبحثه من غير تطويل وإطناب بذكر التعريفات والاختلافات.

يطلق النص ويراد به اللفظ المفهوم المعنى[1]، أو هو المستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير[2]، حسب عبارة الإمام الشافعي، ويستعمل بمعنى ما يشمل الكتاب والسنة فقد ذكروا أن جماع الأصول نص ومعنى، ويقصد بالمعنى القياس، ويقصد بالنص الكتاب والسنة[3]، ولعل هذا هو الذي جعل بعض المعاصرين يعبر عن مفهوم النص بأن حقيقته البحث عن ماهية القرآن وطبيعته[4]، وإن كان تخصيص لفظ النص بالقرآن وحصره فيه لا يسلم، فالسنة الصحيحة أيضا داخلة في معنى النص.

وفي الاصطلاح الأصولي يراد بالنص مالا يحتمل إلا معنى واحد، أو لا يحتمل التأويل، ومن هنا جاء قولهم لا اجتهاد مع النص، والمقصود بالنص هنا ما دل على معنى دلالة قطعية[5]، ولذا قال البزدوي: "النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام"[6] لا يحتاج معها إلى نظر وتفكر أو صرف معنى، بل لا يحتمل إلا معنى واحد[7]، وهذا النوع أحد ثلاثة أنواع تسمى نصا في عرف الأصوليين، ومثاله أسماء الأعداد، وثانيها مادل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره؛ كصيغ الجموع في العموم فإنها

[1]- ينظر: التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ج2، ص187.

[2]- ينظر: الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، 1358هـ/1940م، ج1، ص13.

[3]- ينظر: الزركشي أبو عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، بيروت، 1414هـ/1994م، ط1، ج1، ص28.

[4]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ط1، ص10.

[5]- ينظر: التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ج2، ص156.

[6]- ينظر: البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د ت، د ط، ج1، ص47.

[7]- ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج2، ص926.

تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق، وأما آخر الاصطلاحات فهو مادل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء [1].

ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي:

إن العلاقة التي تجمع المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي علاقة تلازم، فإذا كان النص لغة يدور حول الارتفاع والظهور والغاية وبلوغ المنتهى والشدة والتوقيف، فإن النص الشرعي الذي هو محل دراستنا نص ظاهر مرتفع متعال مقدس في منتهى العصمة والكمال، وكمال الشيء وشرفه يكون تبعا لمصدره، ولا أكمل ولا أشرف ولا أعلى من الله ووحيه سبحانه وتعالى.

والارتفاع المذكور في المعنى اللغوي حسي ومعنوي، وهو متحقق في المعاني الاصطلاحية، فكما قال الوليد بن المغيرة شاهدا لبلاغة القرآن وهو على الكفر، إنه يعلو وما يعلى[2]، فالقرآن هو الأعلى والأبلغ والأجمع والأشمل، ولذا فإنه يعلو على كل كلام، ومعانيه تسمو على كل المعاني، وتراكيبه أكمل التراكيب، وكذلك السنة المطهرة فهي وحي، ومبلغها الصادق المصدوق، أبلغ العرب وأفصح من نطق بالضاد، كيف لا وهو الذي قد اصطفاه ربه فأعطاه جوامع الكلم[3]، وأما عن معنى الشدة، فهي ثابتة فيه بإثبات القرآن لها، فقد قال سبحانه: {إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا}[4].

د/ مفهوم النص في الفكر الحداثي:

لم يعرف الحداثيون النص تعريفا واضحا، ولم يتكلفوا وضع محددات يمكن اعتمادها كتعاريف، أو الاعتماد عليها كمؤشرات تبين تصور الحداثيين لمفهوم النص، اللهم إلا بعض الإشارات السريعة، كقول الأستاذ نصر حامد أبو زيد (**ت 2010**): "مفهوم النص هو البحث عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا"[5]، ويقول في موضع آخر: "إن محاولة البحث عن مفهوم النص ليست إلا محاولة

---

[1]- ينظر: إبن النجار أبو البقاء الفتوحي، شرح الكوكب المنير، محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1997م، ط2، ج3، 479. و الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج2، ص61/60.

[2]- النيسابوري أبو عبد الله الحاكم بن محمد، المستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير، تفسير سورة المدثر، رقم3872.

[3]- النيسابوري مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ابتناء مسجد النبي صلى صلى الله عليه وسلم، رقم812.

[4] سورة المزمل، الآية 05.

[5] - ينظر: أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص10.

لاكتشاف طبيعة النص الذي يمثل مركز الدائرة في ثقافتنا، واكتشاف العلاقة المركبة لعلاقة النص بالثقافة، من حيث تشكله بها أولا وتشكيله لها ثانيا[1]، فيفهم من هذا أن النص هو القرآن الكريم، ولذلك يشير الدكتور محمد أركون (**ت 2010**) إلى مفهوم النص بتعريف القرآن بقوله: "القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، فهو مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المفتوحة ومتنوعة على كل المعاني وكل البشر، بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها"[2]، وهذا الربط للقرآن بالأوضاع والأحوال التاريخية جعل من الدكتور يجعل من القرآن خطابا تربويا تثقيفيا[3]، ويعرف الدكتور حسن حنفي الكتاب على أنه تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ، أو هو التراكم المعرفي الإنساني الشامل المتحقق مع مراجعة العقل والفطرة، وكما تبدو في الحكم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية[4]، والقراءة التاريخية الظرفية ظاهرة عند الدكتور حنفي، وخصوصا فيما يتعلق بالعلاقة مع الواقع، فالواقع لا يقل نصية عن النص والنص لا يقل واقعية عن الواقع، والعلاقة بينهما حسب الدكتور علاقة تكامل وترابط، وهنا لم يكن النص مغلقا ذا كيان من ذاته، بل إنه مفتوح من أعلى نحو العقل ومن أسفل نحو الواقع، لأن النص ظاهرة مركبة وإن بدا على مستوى العبارة واضحا وبسيطا[5]

والظاهر في الخطاب الحداثي أن المقصود بالنص هو القرآن دون السنة، فالدكتور شحرور يقرر أن أي بحث جاد في السنة يجب أن ينطلق من سؤال مفاده هل السنة في غير الأصول وحي أم اجتهاد[6] فالسنة ما هي إلا تجربة فريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلغ الوحي للاسترشاد بها كما هو الحال في المسيحية البدائية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى وفي كل المذاهب الفكرية قبل أن تنالها عوامل

---

[1]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص28.

[2]- ينظر: أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ط2، ص145

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص103.

[4]- ينظر: حنفي حسن، دراسات فلسفية في الفكر الإسلامي المعاصرة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م، ط2، ج1، ص114.

[5]- ينظر: حنفي حسن، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ص494/493.

[6]- ينظر: شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، د ت، د ط، ص545.

التاريخ وصراعات القوى، بالانحراف أو التغيير أو الضياع[1]، أو هي حياة النبي – صلى الله عليه وسلم – كنبي وكائن إنساني كرمه الله بالوحي، وإلى جانب ذلك عاش حياته في الواقع، بل في الصميم منه وبكل ما به من ظروف جغرافية وتاريخية وثقافية وسياسية[2]، ويعرفها الدكتور شحرور في موضع آخر بأنها: "منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر، دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة والزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام[3]، معتمدين قوله تعالى:{يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}[4] وقوله سبحانه:{مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}[5].

إن مفهوم السنة لدى الخطاب الحداثي يختلف عن المعنى المقرر لدى الأصوليين وأنها ما صدر عن النبي – صلى الله عليه وسلم – من قول أو فعل أو تقرير أو ما يصلح لأن يكون دليلا لحكم شرعي، لأن هذه المفاهيم حسب الفكر الحداثي هي التي حولت الإسلام إلى مدونة أحكام، والأحكام على الدوام في أي دين هي الجانب الأقل روحانية وعرضة للتقادم مع الزمن، لقد ساهم الفقهاء بشكل كبير في تحويل الإسلام من ديانة روحانية إلى شريعة، ومن حضارة كتاب إلى حضارة فقه، لقد اعتنى الفقهاء بالسنة عناية قاربت عنايتهم بالقرآن، المصدر الأول للعلم، بل وضغطوا في اتجاه تغليب التجربة التاريخية المدنية للإسلام على التجربة المكية[6]، فالسنة إذا لا تدخل في معنى النص، و ليست وحيا حسب الفكر الفكر الحداثي الذي يعيب على المتقدمين الغلو في الاعتناء بالسنة وتقديسها، لأن قوله تعالى:{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}[7]، وهو الدليل الذي تمسك به المتقدمون دليلا على حجية

---

[1]– ينظر: حنفي حسن ، دراسات فلسفية في الفكر الإسلامي المعاصرة، مرجع سابق، ص114.

[2]– ينظر: شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص546.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص549.

[4]– سورة البقرة، الآية185.

[5]– سورة الحج، الآية 78.

[6]– ينظر: طرابيشي جورج، إشكاليات العقل العربي، مرجع سابق، ص66/65.

[7]– سورة النجم، الآية 04/03.

السنة، لا مسوغ له، فالضمير في الآية لا يعود إلى النبي – صلى الله عليه وسلم –، وإنما يعود بوضوح وحصر إلى الكتاب المنزل[1].

إن الخطاب الحداثي الذي لم يفلح في وضع تعريف واضح وشامل لمعنى النص، لا يحق له أن يزيل صفة النصية عن السنة النبوية الشريفة أو عن غيرها، لأن القول بأن هذا يعتبر نصا وهذا لا يسمى كذلك يحتاج إلى منهج ثابت في بيان ما يكون من قبيل النصوص ومالا يكون منها، وأما في هذه الحالة، فنحن لا نفهم معنى النص في الفكر الحداثي بوضوح، وهذا سبيل لأن يدل فيه ما ليس منه؛ ويُخرج ما كان منه.

لقد صرح بعض الحداثيين بأن رده القول بكون السنة نصا إنما هو من قبيل الحرص على الدين وأن يدخل فيه ما ليس منه بالكذب على رسول الله فيكون ذلك مدخلا للطعن في الإسلام[2]، وهذه النية السليمة لا تبرر رد السنة بالإجمال سواء الصحيح منها والمتواتر أو الآحاد، لأن المحدثين قد بذلوا جهودا عظيمة في تنقيح السنة وحمايتها من أن يدخل فيها ما ليس منها، وقد شهد برقي منهجهم وشدة إحكامه العدو قبل الصديق.

ثانيا: بيان مفهوم التأويل.

أ/ المفهوم اللغوي:

التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء وقد أوله تأويلا و تأوله كل ذلك بمعنى واحد[3]، والتأويل يأتي بمعنى الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومآلا أي رجع، وأول إليه الشيء رجعه[4].

قال ابن فارس: "الهمزة والواو أصلان، إبتداء الأمر وانتهاؤه، فالأول مبتدأ الشيء، ومؤنثه الأولى، والأصل الثاني هو الرجوع، فآل يؤول أي رجع، وسمي الأيل أيلا لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن به"[1].

---

[1] ينظر: شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص545.

[2]– ينظر: شحرور محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، 2000م، ط1، ص161.

[3]– ينظر: الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص20.

[4]– ينظر: بن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج11، ص32.

ويطلق التأويل ويراد به العاقبة والمصير كما يقصد به السياسة فيقال فلان آيل علينا، أي سائسنا، فكان المؤول بالتأويل، كالمتحكم السائس على الكلام المتصرف[2]، وعليه فعامة تعاريف اللغويين تدور حول معنى التفسير والعاقبة و الرجوع والسياسة.

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

التأويل استكشاف للمآل، تقدير للمغزى، بحث عن معنى المعنى، فهو نظر في ظاهر اللفظ للعبور منه إلى مقصده، كما أنه استئناس بالقرائن لتحصيل الدلالات التي لم يصرح بها الخطاب[3]، وتتعدد إطلاقات التأويل، حيث يطلق ويراد به واحد من ثلاثة معاني، أحدها: التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين ومنه قولهم مجاهد يعلم تأويل المتشابه، أي يعرف تفسيره، وأما الثاني: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، عين ما هو موجود في الخارج، ويستدل لهذا بقوله تعالى في سورة يوسف {يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ }[4]، فقد جعل تأويل الرؤيا هو عين ما وجد في الخارج، وأما الثالث: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله، فيعبرون عنه بأنه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، لدليل يقترن به[5].

وقيل هو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله[6]، وذهب الغزالي إلى أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز[7]، وقد تعقب الآمدي الغزالي في هذا التعريف فقال: "وأما

---

[1]- ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج1، ص158.

[2]- ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج5، ص37/36.

[3]- ينظر: بومنجل عبد الملك، التأويلات المعاصرة للنص القرآني مزالق التأويل وضوابط الفهم، مجلة فتوحات، 2015م، ع2، ص142.

[4]- سورة يوسف، الآية 100.

[5]- ينظر: إبن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج3، ص56/55.

[6]- ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج5، ص37، و إبن قدامة المقدسي موفق الدين ، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ/2002م، ط2، ج1، ص508.

[7]- ينظر: الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج2، ص61/60.

التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[1]، فبين الآمدي أن التعريف غير جامع، وأن الأولى التعبير بلفظ الحمل على الاحتمال، ثم إنه عرف التأويل بشكل عام، ولا شك أن التأويل عند الأصوليين أخص، لاستلزامه الدليل.

ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي:

التأويل في اللغة يعنى الرجوع والعاقبة، وهذا المعنى متضمن في المعنى الاصطلاحي، وذلك لأن المؤول حينما يصرف اللفظ أو يحمله على غير المعنى الظاهر المتبادر، إلى معنى هو أقوى و أولى، كأنه قد رجع بالمعنى إلى معناه الحقيقي أو الخفي المراد والمقدم لدى الشارع على غيره من المعاني.

وكذلك إذا أطلقنا معنى التأويل على التفسير، حيث أن وظيفة المؤول بيان المراد من النص في هذا المقام، وأن النص مع احتماله العديد من الفهوم، إلا أن المقصود هو غير الظاهر، ويدل لذلك معنى التفسير في اللغة والذي يدل على البيان والإيضاح.

ومن المعاني التي تجمع بين المعنيين اللغوي والأصولي، تضمن التأويل لمعنى السياسة، وسياسة الشيء أي القيام عليه، وهذا القيام يستوجب نوعا من المسؤولية والخصوصية، فكما أن سياسة الخلق فن لا يحسنه جميع الناس ولا يقدر عليه كل أحد، فكذلك التأويل، فلا بد للمؤول أن يكون مختصا عالما بحقيقة التأويل و ضوابطه ومحاذيره، مستشعرا لثقل مسؤولية صرف اللفظ عن ظاهره وتحميله معنى آخر، مراعيا خصوصية التعامل مع النص الإلهي.

د/ مفهوم التأويل في الفكر الحداثي:

في إطار قراءة التراث والنصوص الدينية إعتمد الفكر الحداثي على القراءة التأويلية، كسبيل لدراسة النص الشرعي، والقراءة التأويلية ترتبط باللغة والفكر وبالمؤول ارتباطا وثيقا، فالتأويل هو التفكير في اللغة وباللغة وحتى للغة، لأن كل تفكير لا بد أن يتسم بطابع تأويلي، والتأويل بحث لا يتوقف على المعنى الضائع أبدا، ومحاولة لا تنقطع لردم الفجوة بين الرغبة والعلامة، أي لردم تلك الهوة السحيقة التي

[1]- ينظر: الآمدي أبو الحسين، الإحكام في أصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان، د ط، ج3، ص53.

تمثلها كينونة الإنسان، فالتأويل حوار في صميم الكينونة، حوار لا مجال فيه للفصل التام بين الذات والموضوع، ذلك أن المؤول يقول رغباته، ويستعيد أهواءه ويفكر في تاريخه ويسأل أصوله ويعقل لا معقوله، ويفك رموزه ويقرأ علاماته ويفهم إشاراته، إنه يفهم فهمه ويقول كينونته[1]، والتأويل حسب الأستاذ علي حرب خروج عن الدلالة[2]، أداة اجتهادية تفتح الباب واسعا أمام المؤول فيتأول ما شاء له أن يتأول، فالعقل العربي المقيد بالنص يحرر التأويل، حيث أن لا يتوقف عن كونه محلا لاستنباط لتوليد المعاني واستنباط الدلالات، مما يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وكل تأويل هو إعادة تأول، وحتى الوحي لا يمكن القول فيه مرة واحدة[3]، وهذا ما يعني اللانهائية في التأويلات والمعاني.

لقد أولى الخطاب الحداثي للقراءة التأويلية المكانة العظمى، حيث أنها تعتبر جوهر ولب نظرية المعرفة[4]، والتأويل لا بد أن يدخل على النص، وقد سبقت الإشارة إلى العلاقة الوطيدة بين النص والتأويل، وهذه العلاقة تصل حسب المدرسة الحداثية إلى اعتبار التأويل الوجه الآخر للنص[5]، فالنص مشحون بقدر كبير من المعاني ولا بد من استقدام آلية التأويل لإفصاحه عنها.

والتأويل الحداثي يقوم على مقدمتين، إحداهما: تحريره وتحرير عقل المجتهد من القيود التراثية، فلا بد للمجتهد أن يتخلص من المحددات المفروضة عليه كالمعهود اللغوي وفهم السلف وأقوال السابقين وشروط الأصوليين وسياجاتها، والمفاهيم الثابتة التي تحول دون التمكين للقراءة المعاصرة وتحديث الفهم، وهذا ما عبر عنه الدكتور الطالبي في كتابه عيال الله حينما بيّن أن كل قراءة فكر يتعامل مع النص، فالنص واحد والأفكار متعددة[6]، وهكذا لا مفر من تعدد القراءات بتعدد الأفكار، فالنص وإن كان

---

[1]- ينظر: حرب علي، التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م، ط2، ص23/22.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص09.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص17.

[4]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص177.

[5]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. ص9.

[6]- ينظر: الطالبي محمد، عيال الله، دار سراس للنشر، تونس، 1992م، د ط، ص68.

واحدا إلا أن التعامل معه يختلف من شخص لآخر، ولذلك كانت القرآءت المتعددة وحرية التأويل قضية حتمية وضريبة ضرورية لتقدم التاريخ.

وأما المقدمة الثانية، فأساسها ربط التأويل بالواقع من ثقافة ومتغيرات عرفية، واعتبار الزمان والمكان، وتجاوز التأويل المتردد بين ثنائية اللفظ والسبب، وربطه مباشرة بالغاية والمقصد، متجاوزين السبب الخاص واللفظ المستعمل، فلا عبرة بهما معا، بل لا بد من النظر المقاصدي الذي يفتح المجال لاختلاف التأويلات بحسب ما تتطلبه احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم[1].

الفرع الثالث: بيان مفهومي الاجتهاد والتجديد.

تمهيد:

يرتبط الاجتهاد بالتجديد إرتباطا وثيقا، يصل إلى حد التلازم، فلا يذكر أحدهما إلا مستصحبا الآخر معه، فالاجتهاد مثلا صفته التجدد والحركية وعدم الركود أو الانقطاع، والقاعدة على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[2]، والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة في كل زمان وإن قل[3]، مما يعني أن الاجتهاد لا ينقطع، لأن شريعة الإسلام شريعة خالدة ونصوصها محدودة والوقائع والمستجدات لا حصر ولا انقطاع لها، ففي كل يوم تحصل للناس أقضية وتواجههم مشكلات يحتاجون معرفة رأي الشرع فيها، ولذا ناسب هذه الشريعة فتح باب الاجتهاد والحث على التجديد كما دلت على ذلك النصوص فقد قال – صلى الله عليه وسلم –: "إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها

[1]– ينظر: الحارثي وائل بن سلطان، المقاربة الحداثية – قراءة منهجية –، مقال منشور ضمن كتاب إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب، مرجع سابق، ص863/864.

[2]– ينظر: إبن النجار، شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج3، ص451.

[3]– ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج8، ص240، و الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، 1419هـ/1999م، ط1، ج2، ص213.

دينها"[1]، حتى تبقى هذه الشريعة النبع الصافي الذي ترتوي منه البشرية وهي تسلك سبيل الوصول إلى رب البرية سبحانه وتعالى.

والاجتهاد شديد التعلق بالوقائع، إذ هي الدافع إليه والحامل عليه، فكلما اقتضت الوقائع إستدعاء الاجتهاد حصل التجديد، فكأن الاجتهاد هو المؤسس والمقعد والمنطلق للتجديد، ثم إن الاجتهاد في حد ذاته يحتاج إلى تجديد، وتجدد الاجتهاد هذا ينبني عليه في كثير من الأحيان نشوء حكم يخالف الحكم الأول، ومن هنا نشأت مسألة نقض الاجتهاد، وقالوا إن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، فالاجتهاد يقتضي التجديد والتجديد محتاج إلى الاجتهاد، وكل واحد منهما مفتقر إلى الآخر، وإن كان التجديد أوسع وأعم، وجريا على المنهجية التي قررها الباحث في هذا المبحث، قصدنا إلى بيان المفاهيم من حيث اللغة والاصطلاح لننظر فيما بعد أيها أحق بالتقديم والأسبقية.

أولا: مفهوم الاجتهاد.

أ/ المفهوم اللغوي:

الاجتهاد في اللغة فعل مزيد أصله وجذره اللغوي جهد: والجَهد والجُهد لغتان فصيحتان بمعنى واحد بلغ الرجل جهده وجهده ومجهوده إذا بلغ أقصى قوته وطوقه، وجهدت الرجل إذا حملته على أن يبلغ مجهوده[2].

الجَهدُ والجُهدُ: الطاقة، وقال الفراء: الجهد بالضم الطاقة، والجهد بالفتح من قولك: اجهَد جهدك في هذا الأمر، أي أبلغ غايتك[3]، وقريبا من هذا حصرهم معنى الجهد بالفتح في معنى النهاية والغاية وهو مصدر من جهد في الأمر جهدا من باب نفع إذا طلب حتى بلغ غايته في الطلب[4]، وقوله تعالى:"جهد أيمانهم" أي: بالغوا في اليمين واجتهدوا، والتجاهد: بذل الوسع كالاجتهاد[5].

---

[1]- ينظر: النيسابوري أبو عبد الله الحاكم بن محمد، المستدرك على الصحيحين، كتاب الفتن والملاحم، باب أما حديث أبي عوانة، رقم8592.

[2] ينظر: إبن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، مرجع سابق، ج1، ص452.

[3]- ينظر: الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ج2، ص460.

[4]- ينظر: الفيومي، المصباح المنيرفي غريب الشرح الكبير، مرجع سابق، ج1، ص112.

[5]- ينظر: الفيروزآبادى، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج1، ص175.

والاجتهاد هو استفراغ الوسع وبذل الطاقة في فعل من الأفعال، ولذلك كان استعماله متجها إلى ما فيه كلفة وجهد دون غيره، فلم يصح أن يقال اجتهد في حمل خردلة[1]

ب/ المفهوم الاصطلاحي الأصولي:

لقد عرف الأصوليون الاجتهاد بعبارات متقاربة، قد يكون بعضها أشمل من بعض، ولكنها في نهاية المطاف تصب في معنى واحد هو استفراغ الجهد في تطلب الحكم الشرعي، ولهذا نجدهم يعرفونه بأنه بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع[2]، ولكن هذا التعريف لم يشر إلى المضطلع بعملية الاجتهاد، وهو ما نجد الغزالي قد أشار إليه وإلى مسألة استفراغ الوسع وبلوغ المنتهى في بذل الطاقة بقوله: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة طلبا يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"[3].

وفي عبارة راقية منمقة جامعة لما ذكره السابقون، نجد صاحب فيض القدير يعبر عنه بلفظ الملكة وأنه ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظريات، من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته واقتضاآته من قلب حاضر وفؤاد يقظان[4].

وأما القرافي فقد ذكر معنى قريب مما ذكره الغزالي، إلا أنه أشار إلى مورد الاجتهاد ومحله أو مجاله مبينا أن استفراغ الحكم وبذل الجهد يكون في استنباط الحكم من النصوص الخفية[5]، ويعني بذلك النصوص الظنية، لأن النصوص القطعية تكون ظاهرة محكمة لا تحتمل إلا فهما واحدا ولذلك لم تكن

---

[1]- ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج2، ص467.

[2]- ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج4، ص14.

[3]- ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج2، ص467، و إبن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج2، ص333.

[4]- ينظر: المناوي زين الدين محمد بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/ 1994م، ط1، ج1، ص14.

[5]- ينظر: القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة مصطفى نزار الباز، 1416هـ/1995م، ط1، ج7،ص3111.

محلا للاجتهاد، ثم إن استفراغ الجهد قد يكون ممن لم يتحقق بصفة الاجتهاد من عديمي الآلة، ولذلك قيّد ذلك بكونه صادر عن مجتهد.

ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي:

تجمع المعنيين علاقة وطيدة، حيث إننا إذا تأملنا التعريف الاصطلاحي للاجتهاد وجدنا عامة من عرفه يحوم حول طلب واستخراج ما هو خفي كما هي عبارة القرافي، واخراج الشيء الخفي وإظهاره يعد تجديدا، فالغائب إذا حضر سمي جديدا، ولذا تقول العرب استنبطت الماء أي استخرجته، فالنون والباء والطاء كلمة تدل على استخراج شيء[1]، ومن هنا استعار الفقهاء مصطلح الاستنباط الذي هو من لوازم الاجتهاد، فكأن المجتهد يستخرج الحكم الجديد من حيز الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

وبذل الطاقة والجهد متحقق في المعنيين على السواء، فكما أن استنباط الماء من قعر الأرض فيه كلفة ومشقة وهو محتاج إلى جهد، بل وجهد المتخصص الحذق الفطن، فليس كل جهد يؤتي أكله، وكذلك الحال في استخراج واستنباط الأحكام الشرعية

د/ مفهوم الاجتهاد في الفكر الحداثي:

يرى الحداثيون أن الاجتهاد بمعناه الأصولي لا جدوى منه، خصوصا وأنه جزء من منظومة يمكن تجاوزها والتخلي عنها، فنحن بحاجة إلى اجتهاد يقوم على قراءة مواكبة بلا انقطاع لتطور المجتمع والحياة عموما[2]، فالاجتهاد المطلوب اليوم لا بد أن يكون تفكر وتدبر، يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية ولا يخشى معارضة المسلمات، بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة،[3]، فالاجتهاد إذا لا بد أن يتحرر من كل القيود والمسلمات، خصوصا وأن صبغته في عصرنا هذا تختلف عما كان عليه سابقا، وأن المجتهد يعتبر قدوة وهو محل تقليد العامة، أما في هذا العصر فرأي المجتهد حكرا عليه لا يلزم غيره[4]،

---

[1]- ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج5، ص381.

[2]- ينظر: الطالبي، عيال الله، مرجع سابق، ص68.

[3]- ينظر: الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2008م، ط2، ص9/8.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 8.

إن الخطاب الحداثي يحرص على تحرير عقل المجتهد من القيود والأنسجة التراثية، فيتجه إلى تفكيك وإعادة تركيب المقدمات التي يتشكل عنها العقل الاجتهادي، ومن تلك المقدمات أصول الاستدلال وقيود اللغة، وحدود النص وضوابط التأويل، وفهم السلف وإجماعهم، وسياجات المسلمات والقطعيات[1].

فالجابري مثلا يرى في الاجتهاد جهد فكري وفق منهج عقلي، يقوم على أصول جديدة، أساسها إعتبار المصالح وتفعيل المقاصد والاستفادة من علوم العصر والانفتاح عليها، في صورة تتجاوز المنهجية التراثية التي تقتصر على اللغة وعلوم الدين، لأن ذلك لا يتيح للاجتهاد مواكبة الواقع والتماشي معه.

ويرى أركون أن تجاوز المعنى التقليدي للاجتهاد يقتضي التأسيس لعقلانية جديدة قوامها النقد، وذلك لأن الممارسة العقلية التي ارتبطت بالاجتهاد بمفهومه التقليدي كانت محدودة وسطحية[2]، وهذا مالا يتماشى مع حقيقة الاجتهاد الذي هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة، إنه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية، وهو بهذا يشكل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحى[3].

ويرى الدكتور شحرور أن القراءة المعاصرة –الاجتهاد– تقتضي تفكيك ونقد آليات فعل العقل السلفي وإعادة تصحيح المفاهيم والمصطلحات المؤسسة لمنهجيتنا في قراءة التنزيل في محيطه التاريخي والواقعي، ولذا فالاجتهاد المنشود عند الدكتور محمد شحرور هو الاجتهاد المتحرر من أسر الخوف من مسألة الخطاب الإلهي لأن غير ذلك تجميد وتعطيل للإصلاح الديني، فالمنظومة الدينية السائدة منظومة عقيمة تعد حائلا ومانعا من التفاعل المنفتح بين الإنسان والتنزيل من جهة، وبين الإنسان وواقعه من جهة ثانية وبين التنزيل والواقع من جهة ثالثة[4]، فالدكتور يحكم على المنظومة التراثية بعدم الصلاحية، ووجوب التخلي عنها والاجتهاد وفق مفاهيم ومصطلحات جديدة تغاير تلك المتداولة في الخطاب السلفي، يرتضيها العقل وتتفاعل مع الواقع.

---

[1]– ينظر: الحارثي، المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد قراءة منهجية، بحث منشور ضمن كتاب إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب، مرجع سابق، ص859.

[2]ينظر: أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، بيروت، 1991م، ط1، ص ص93.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص106.

[4]– ينظر: شحرور محمد، القصص القرآني، ص28/27.

لقد حثت الشريعة الإسلامية الاجتهاد وندبت إلى التدبر وإعمال الفكر، ولكنها لم تفتح هذا الباب أمام كل من هب ودب، بل أوكلته إلى أولى النهى، كما في الآيات في سورة النساء، دعا ربنا إلى تدبر القرآن، ثم أردف بالإنكار على المنافقين المبيتين غير ما يقول الله ورسوله، قلة فقههم وسوء نظرهم وإفشائهم ما يضر بالمؤمنين من أخبار الخوف، ثم بين لنا الطريق الصحيح برده لله والرسول وأولى الأمر منهم، الذين هم العلماء في هذا المقام بدلالة السياق، حيث قال لعلمه الذين يستنبطونه، والاسنباط كما قدمنا من لوازم المجتهد إذ لا يقدر عليه كل أحد، ويشهد لهذا حيث اجتهاد الحاكم كما عند الباري وسلم[1]، وكذا في حديث معاذ، حينما بعثه لليمن وبين له بما يحكم، ففي كل الحالات لابد لمن يجتهد رأيه أن يكون عالما بكتاب الله وبسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لا يتجاوزهما، فإذا كانت هذه حاله، كان أهلا للنظر وإعمال الرأي، أما أن يجتهد في دين الله من يجهل شرعه فهذا منطلق تأباه العقول السليمة وترده، فضلا عن قول الشرع في ذلك.

ثانيا/ مفهوم التجديد:

أ/ المفهوم اللغوي:

تجدد الشئ: صار جديدا، وأجده واستجده وجدده أي صيره جديدا[2] فالتجديد هو تصيير الشيء جديدا وهو خلاف القديم وضد البالي، فجد يجد فهو جديد والفعل أجده وجدده واستجده، أي صيره جديدا فتجدد[3].

ب/ المفهوم الإصطلاحي الأصولي :

لقد سبقت لنا الإشارة إلى قابلية الشريعة للتجديد وعدم منافاتها له، خصوصا وأن السنة صرحت بذلك في قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: "إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[4]، ففي الشريعة من المرونة ما يؤهلها لأن تستجيب لتقلبات العصور وتطوراتها، في

[1]– ينظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم 6919، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم 15.

[2]– ينظر: الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ج2، ص454.

[3]– ينظر: الفيروزآبادى، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج1، ص271.

[4]– ينظر: النيسابوري أبو عبد الله الحاكم بن محمد، المستدرك على الصحيحين، كتاب الفتن والملاحم، باب أما حديث أبي عوانة، رقم8592.

إطار نصوصها المقدسة الخالدة ومقاصدها العالية وكلياتها الكبرى، فبالتجديد نحيي ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة[1].

فالتجديد الديني يلزم أن يعود عمله بإصلاح للناس في الدنيا، إما من جهة التفكير الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي، وإما من جهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال، وإما من جهة تأييد سلطانه، فقد تمتد يد الرثاثة إلى الدين في أحد نواحي جدته دون أن يرثَّ من جميع نواحيه لأن الله تكفل بحفظه، فإذا أصابة الرثاثة ناحية من نواحيه، بعث الله من يجدده بأن يزيل عنه أسباب الرثاثة التي تخل بكماله، ويرده جديدا ناصعا[2]

يقول الإمام محمد رشيد رضا: "والمراد بتجديد الدين تجديد هدايته، وبيان حقيقته وأحقيته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع أو الغلو فيه أو الفتور في إقامته، ومراعاة مصالح الخلق وسنن الاجتماع والعمران في شريعته[3]، فالتجديد ليس أمرا مستوردا أو خارجا عن جوهر الشريعة، وإنما هو عملية نابعة من خصائص هذه الشريعة العظمى ومن ثوابتها وقطعياتها، يقول الشيخ القرضاوي: "إن التجديد لا يعني أبدا التخلص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به وترميم ما بلى منه، وإدخال التحسين عليه، ولولا هذا ما سمي تجديدا، لأن التجديد إنما يكون لشيء قديم[4].

إن التجديد بمعناه الأصولي يعني التحديث والإحياء من غير إلغاء ولا هدم ولا تجاوز للقديم بل لابد من الاحتفاظ بجوهر القديم وهيكله الذي يبنى عليه التجديد، فالتجديد ليس إيجادا من العدم بل هو امتداد لمنظومة متكاملة، تدعوا إلى الحركية ومواكبة أحداث الزمان وتقلباته، لتوفر لكل حادثة حكمها وتهيء لكل إشكال الإجابة عليه، وبالمقابل تمقت الجمود والركود فالجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين[5].

---

[1] – ينظر: المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مرجع سابق، ج1، ص14.

[2] – ينظر: إبن عاشور، جمهرة مقالات رسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر ميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1436هـ/2015م، ط1، مج1، ص136/135.

[3] – ينظر: رضا محمد رشيد، الجمع بين الذكران والإناث في المدارس، مجلة المنار، العدد الصادر في صفر سنة1348هـ، مج30، ص115.

[4] – ينظر: القرضاوي يوسف بن عبد الله، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، 1419هـ/1999م ط2، ص30/29.

[5] – ينظر: القرافي شهاب الدين، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، د ت، د ط، ج1، ص177.

إن الشريعة التي تنبذ الجمود هي نفسها الشريعة التي ترد التمييع والانحلال، فالتجديد ليس تحريفا للدين ولا مروقا منه، وإنما ولاء لقيمه، وتعميق وإنماء لفهم عقيدته، وامتداد بشرعه، وتعبيد للواقع بمعاييره، وصبغ مسالك الناس بصبغة الله ومن أحسن من الله صبغة[1].

ويزيد الدكتور عمر عبيد حسنه هذا المعنى تأكيدا بقوله: "ليس المراد بالاجتهاد والتجديد الإلغاء والتبديل وتجاوز النص، وإنما المراد هو الفهم الجديد القويم للنص، فهما يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي[2].

ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي:

العلاقة التي تجمع المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي علاقة تطابق، فالمعنى الاصطلاحي هو نفس المعنى اللغوي، اللهم إلا ما تعلق بآلة الاجتهاد والقائم عليها ومجال ذلك تبعا لما تقتضيه النسبة إلى الشرع، فالتجديد هو الإعادة والبعث والإحياء.

إن المعنى الاصطلاحي متضمن في المعنى اللغوي الذي يقوم على ثلاثة معان متصلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر، ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر، وهذه المعاني هي:

أولها: أن الشيء قد كان في أول الأمر موجودا وقائما وللناس به عهد.

ثانيها: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديما خلقا.

ثالثها: أن ذاك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق[3].

فالمعنى اللغوي هو نفس المعنى الاصطلاحي القائم على وجود الكتاب والسنة وقيامهما في الناس على وجه أصلح حالهم، ثم مع تتباع الأيام وجريان الحوادث تخلى الناس عنهما وعن الاعتناء بهما بتدبر المعاني والبحث في الدلالات التي تبين مراد الله وتوصل إلى قصده، ليستنير الناس به في غياهب الدجى وبحر المدلهمات، فيكون سيرهم لربهم على هدى ونور، فلما فقد المسلمون قنديل الهدى وبوصلة

[1]- ينظر: الشرفي عبد المجيد السوسوه ، كتاب الأمة الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1418، د ط، ص 16.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص18.

[3]- بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، 1433هـ/2012م، ط2، ص14/13.

الطريق، اندرست معالم السنن وتساهل الناس في أحكام الشريعة، وخفيت علوم كثيرة من علوم الدين، فأصبح يترائى للناظر نظرة غير متفحصة غياب الأحكام والتشريعات التي تستجيب لمتطلبات الحياة المعاصرة، فإذا قيض الله من يعيد بعث تلك السنن وإبراز الأحكام وإجابات الأسئلة، سمي ذلك تجديدا والقائم به كان مجددا كما جاء في الحديث الذي سبقت الإشارة إليه.

د/ مفهوم التجديد في الفكر الحداثي:

يتفق عامة الحداثيين على عدم جدوى المنظومة الأصولية أو التراثية بشكل عام، ولذلك يسعى كثير منهم لتقديم النظرة الحداثية كخطاب تجديدي، يعيد بناء منهجية التفكير في الشريعة، لينتشل الأمة من حالة التقهقر والتخلف التي تعيشها، و لا يتم ذلك حسب نظرتهم، إلا بالتخلي عن الآلة الموروثة برمتها، فالتحديث لا بد أن يبدأ من المنطلقات والثوابت والأصول، لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل إعادة تأصيل الأصول وإعادة بنائها إنطلاقا من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة تؤسس لمعقولية في الأحكام، تقوم على رعاية المصالح وتقديمها في الاعتبار على ما سواها متجاوزة منهجية التفكير الأصولي القائمة على استثمار الألفاظ واستنباط العلل بطريق القياس[1].

إن التجديد الذي يقصده الحداثيون، هو تجديد شعاره القطيعة مع التراث، فالجابري يرى أن تجديد العقل العربي يعني إحداث قطيعة إيبستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر، ثم يضيف الجابري مبينا لنوع هذه القطيعة وأنها تتناول الفعل العقلي[2]، هذا الفعل الذي يراه ضرورة تتطلبها التحديات التي تواجه الفكر العربي، فالفعل في العصر الحاضر، هو أولا وأخيرا فعل العقل، لأن العصر اليوم، يقوم كل شيء فيه على الفعل العقلاني[3].

إن القطيعة التي يريدها الجابري لا تعني رفض التراث بشكل كلي بل رفض ما يخالف فعل العقل خلافا عميقا وجذريا لا يقبل التوفيق، فالمرفوض هو الفهم التراثي للتراث، ولن يتغير الفهم إلا بتغيير

[1]- ينظر: الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ط1، ص57.

[2]- ينظر: الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م، ط6، ص20.

[3]- ينظر: الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص40.

طريقة معالجة المواضيع المعرفية، والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة، فالتحرر إذا هو من الرواسب التراثية التي توجه عملية فهمنا للتراث، ومن هذه الرواسب القياس[1]، فالجابري يقصد الأصول والمقدمات حتى تتمايز النتائج، وأما التجديد في إطار نفس الأصول التراثية فإنه لا ينتج عنه إلا تراث مكرر.

وفي نفس الإطار يرى الدكتور نصر حامد أبو زيد أن التجديد لا يعني ترديد ما سبق وتكراره، وليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة[2]، كغيره يطلق الدكتور أبو زيد معنى التجديد ولا يبين مجالاته ولا حدوده ولا صفة القائم به، ولعل تعريفه هذا يفهم في إطار حديثه عن النص الديني، إذ هو مورد الاجتهاد والتجديد وأصل الأصول التي يتجاوب معها الفكر، وهنا يبرز فكرة التجديد على أنها تطور الدين ويظهر ذلك من خلال قوله: "إذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحيا إنطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لا بد أن يراعي هذا الواقع"[3]، ففكرة التطور ناضجة لدى الدكتور وهي تقتضي إزاحة القديم وقتله، إذ أن منهج التجديد لا يستقيم ولا يصح إلا بعد قتل القديم بحثا،- أي بالكشف عن جذور هذه الأفكار ودلالاتها في سياقها التاريخي والاجتماعي وردها إلى أصولها بوصفها فكرة وليست عقيدة – لأن التجديد دون فحص القديم فحصا نقديا من شأنه أن يضيف أفكارا إلى أفكار، فتتجاور الأفكار القديمة والأفكار الحديثة، دون أن يزحزح الجديد القديم ويحل محله[4]، ووضع هذه الأفكار ودلالاتها في سياقها التاريخي والاجتماعي يعني الاستفادة المثلى من التراث، ولا تكون هذه الاستفادة إلا باستنطاق هذا الأخير في سياقه التاريخي والاجتماعي، من خلال تغيير الشروط العلمية المعرفية وتحريرها، وإلا فلن يكون التراث مجالا للدرس العلمي النقدي[5].

---

[1]- ينظر: الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص21.

[2]- ينظر: نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010م، ط1، ص21.

[3]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ط1، ص120.

[4]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص19.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص186.

وخلافا للدكتور نصر حامد فإن معنى التطور عند الدكتور حسن حنفي لا وجود له بل إن مفهوم التجديد عنده يتصل بالتراث، وذلك من خلال استعارة لفظ التنوير في الإشارة إلى معنى التجديد، حيث يقول: "فالإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحي الذي يحاول إحياء الإصلاح القديم، ودفعه خطوة نحو الأمام في خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفي التقليدي والخطاب العلماني الغربي، ويقبل الحوار مع الطرفين ويشارك في قيم التنوير التي تمثلها المعتزلة والفلاسفة، والتنويريين في الغرب وفي الشرق منذ رفاعة الطهطاوي[1]، فالتجديد عند حنفي هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر[2]، أي أنه متابعة لمسيرة المتقدمين وإصلاح وإحياء للقديم، مع الانفتاح على باقي الخطابات والاستفادة منها، وقد استعمل لفظ التنوير وبين أن استمداده له كان من آيات النور، ولكن العجيب أن حنفي الذي يستمد اللفظ من القرآن هو نفسه الذي يحمل على ألفاظ القرآن حينما يقرر أن اللفظ التقليدي لا يؤدي وظيفته في إيصال المعنى وأن معانيه تتضارب فيما بينها وقد تعارض المقصود منها، ومن ذلك لفظ الدين والرسول والمعجزة النبوة، بل حتى لفظ الله يقول بأنه يحتوي على تناقض داخلي في الإيصال بالإضافة إلى تضارب معانيه، ثم يضرب مثالا بلفظ "الإسلام" وأنه أصبح مشحون ومحمل بما لا حصر له من المعاني التي قد تتفق أحيانا مع معناه الأصلي، ثم ينتهي إلى تقديم لفظ التحرر كلفظ جديد يعبر عن مضمون الإسلام[3]، ففي هذا دعوة صريحة إلى أن يطال التجديد كل شيء بما في ذلك المصطلحات، التي يجب أن تكون موافقة للعصر.

إن واحدة من الأفكار التي يقوم عليها فكر حنفي في التجديد، وهي في نظرنا الدافع وراء دعوته للتحول عن المصطلحات القديمة والتراثية، هي ارتباط فكرة التجديد والاجتهاد عنده بالواقع، فهو يدعوا إلى التحول من النص إلى الواقع[4]، واعتبار الواقع هو المصدر الأول والأخير لكل فكر، أما أن نلحق عقولنا بالنصوص فنقع في التأويلات ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع باعتباره مصدرا للنص فهذا لا يستقيم،[5] بل الواجب هو النظر في التراث من خلال الواقع، فمهمة التراث والتجديد

[1]- ينظر: حنفي حسن، نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس، مجلة عالم الفكر، 2001، ع3، مج29، ص75.

[2]- ينظر: حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 115.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص116/115.

[4]- ينظر: حنفي حسن، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 1425هـ/2005م، ط1، ج2، ص11.

[5]- ينظر: حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص16.

إذن هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع إحتمالات جديدة تتناسب مع حاجات العصر، واختيار المنتج الفعال الذي يستجيب لمطالب العصر ويلبي حاجات الواقع إذ هو المقياس العملي الأوحد[1].

إن مكانة الواقع والتجربة في فكر حنفي مكانة مرموقة، ومن الأهمية بمكان، حيث أنه يرى أن الواقع قد قدم الكثير من الحلول والمقترحات وفرضها من خلال منطقه، ثم صدقها الوحي وقررها، ويستشهد لذلك بأسباب النزول وأسباب الورود، حيث أنه يعتبر أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان مشرعا للواقع، ولذا فإن ما ينطبق على الكتاب والسنة ينطبق على الإجماع الذي يتدخل فيه نصوص الوحي من جهة والتجربة المشتركة والواقع المشكل من جهة أخرى، وكذلك الاجتهاد، فالاجتهاد عمل شعوري خالص، يقوم به المجتهد إبتداء من فهمه لنصوص الوحي في الكتاب والسنة، وعمله بالتجارب المشتركة السابقة، ورؤيته للواقع المشكل، رؤية مباشرة لمعرفة طريقة تغييره إلى واقع مثالي مطابق للوحي[2]، فالواقع عنده أصل أصيل وركن ركين يدخل عملية التشريع في جميع مستوياتها، ولا تخفى علاقة الاجتهاد بالتجديد وقد سبق وأشرنا إليها، مما يؤكد وضوح الرؤيا عند الدكتور حنفي و يشرح عبارته في تعريف التجديد بأنه إعادة قراءة التراث بمنظور العصر أو وفق ما يقتضيه الواقع.

وبين قراءة الدكتور نصر حامد أبو زيد والدكتور حسن حنفي يجمع الدكتور حسن الترابي بين الموقفين، معبرا عن التجديد بمصطلح البعث والإحياء والتطوير في ذات الوقت، حيث يجمع بين المعنيين الأصولي والحداثي، فالتجديد عنده منحصر في وجهين انثين كلاهما من داخل الشريعة وهذه ميزة تحسب له، لأنه لم يحكم على الشريعة بما لا يتوافق مع طبيعتها وتركيبتها العامة، وجمعها بين الثابت والمتغير واحتوائها على أصول وفروع، فالأصول والثوابت لا تتغير ولا تتبدل، لأنه بعد تمام المنة وختام الرسالة لم يعد نسخ الشريعة من خارجها وجها من وجوه تجدد الدين، بل إن التجديد إما إحياء أو تطوير، والأكمل أن يجمع بينهما، فالإحياء والبعث والإثارة يكون بنشر علوم التراث و أصول الشريعة لأنها الحافظة لدين الله، وأما حركة التطوير فإن مجالها الفروع المرنة التي تقبل التماشي مع الظروف ومجاراة

[1]– ينظر: حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 22.

[2]– ينظر: المرجع نفسه ص 136.

الواقع، وأما أصول الشرع فلا تغشاها ولا تنسخها، وإنما ترد على وجوه التدين بها والاجتهاد لفهمها وتحقيقها[1].

إن التجديد عند الحداثيين يدور على معنيين مؤداهما واحد، فإما أنه تطوير الدين، وهذا المعنى مستمد من النظرة الغربية للتجديد والتي تعبر عنه بالعصرانية (Modernism)، التي تقتضي تطوير الدين وتعديله بالزيادة عليه والحذف منه وتهذيبه ليتلاءم مع المفاهيم السائدة في العصر الحديث، من غير تفريق بين أصول وفروع، ولا بين عقائد وشرائع ومعاملات، بل يكون شاملا ومتجاوزا للمنظومة التشريعية التراثية بأسرها، لأن مفهوم العصرانية يتطلب التأسيس والتقعيد للمنطلقات والمقدمات الأساسية، لا البناء على غيرها أو سابقاتها[2]، وإما أنه إحياء وبعث للتراث، ولكن بأدوات ومناهج تخالف طبيعة هذا التراث وتتنافى مع ميزاته وخصائصه.

إن معنى التجديد في اللغة ألصق بالمعنى الأصولي، فمعنى الإعادة والتكرار والإحياء واضح في لغة العرب، فمن ذلك قولهم جدد الوضوء وجدد العهد، كل ذلك بمعنى التكرار والتأكيد، و نصوص الكتاب والسنة تؤكد على نفس المعنى، ومنها قوله تعالى:{وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ}[3]، فهم ينكرون أن يجدد الله خلقهم ويعيده بعد أن يبلوا و يصيروا رفاتا، والرفات هو ما تكسر وبلي من كل شيء، ولذلك أردف الله بقوله "قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا"، أي لو كنتم حجارة أو حديدا أو أي شيء فإن الله سيعيدكم ويبدأ خلقكم بعد أن أماتكم، ومثل هذا في السنة فقد جاء عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– قوله: "إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق

[1]– ينظر: الترابي حسن ، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، 1993م، ط1، ص69/68.

[2]– ينظر: أمامة عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، دار إبن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، المملكة العربية السعودية، 1424هـ/ 2003م، ط1، ص373.

[3]– سورة الإسراء، الآيات 50/49.

الثوب الخلق، فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم"[1]، ففي الحديث تتحقق المعاني اللغوية الثلاث، فالمعنى وجود الإيمان في القلب واستقراره فيه، ثم ينقص ويخلَق مثل الثوب، ثم يتجدد بالدعاء[2].

إن المناهج التي يطبقها الحداثيون في دراسة النص الشرعي هي التي توقعهم في صدام مع الثوابت، فالنص الشرعي يمتاز بربانية مصدره وبثباته وشموليته وخلوده ومرونته، واحتمال اللفظ الشرعي لعديد القراءات، مما يؤهله لأن يمد كل واقع في كل زمان ومكان وفي كل الظروف والأحوال، الحلول المناسبة والفعالة، التي تعالج وقائع الناس ومستجداتهم، في إطار الفهم السليم والتحكيم القويم للعقل والاستثمار الصحيح للواقع، من غير تحكيم للعقل أو الواقع على النصوص الشرعية ومقاصدها.

المطلب الثاني:مآل البلورة الحداثية للمفاهيم المركزية المؤسسة للنظرية المقاصدية.

تمهيد:

لقد حاول الخطاب الحداثي إعادة بلورة مجموعة من المفاهيم المركزية المشكلة للنظرية المقصدية، حيث لم يكتف الحداثيون بالصياغة الأصولية، فأقبلوا على طرح صياغات جديدة تتلائم والنظرة الحداثية وتتساوق معها، غير أننا نجد أن هذه الصياغة الجديدة أنتجت مجموعة من المآلات تختلف عن تلك الناتجة عن اعتبار الاصطلاح الأصولي، ولهذا جاء هذا المطلب ينظر في هذه المآلات ومدى إمكانية اعتبارها بديلا عن تلك الأصولية.

الفرع الأول: نتائج الصياغة الحداثية لمفهومي الشريعة والمصلحة.

تمهيد:

تختلف النظرة الحداثية لمفهومي الشريعة والمصلحة عن النظرة الأصولية أو التراثية، وهذا الاختلاف في الحقيقة يترتب عليه الاختلاف في النتائج، فالنهايات غالبا ما تكون تبعا للمقدمات والمنطلقات، ولما كانت المنطلقات الحداثية في النظر إلى هذه المفاهيم تختلف عن المنطلقات الأصولية، قصدنا إلى النظر

[1]- النيسابوري الحاكم أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، كتاب الإيمان، رقم05، وأبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير للطبراني، مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب، كتاب عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم 14668.

[2]- بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مرجع سابق، ص14 فما بعدها.

في مآلات الاعتداد بالمفاهيم الجديدة وإحلالها محل سابقاتها، فكان أول النظر في مفهومي الشريعة والمصلحة.

أولا/ نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم الشريعة:

تمهيد:

إن مفوم الشريعة في الفكر الحداثي يتسامى عن الجزئيات ويرتبط بالكليات، يرتبط بالروح والجوهر؛ يرتبط بالمقاصد الكبرى والغايات السامية، ولا شك أن الشريعة تعتمد على هذا الجانب في شق كبير من أحكامها، إذ يعتبر هذا الجانب سر خلود الشريعة وبقائها واستمرارها، فهي الشريعة الخاتمة والرسالة العالمية التي بموجبها يتم التوقيع عن الله إقامة لشرعه وتحقيقا لقصده في الاستخلاف وعمارة الأرض، وعلى الرغم من أهمية هذا الجانب من جوانب الشريعة إلا أنه لا يلغى غيره من الجوانب.

يعتبر مفهوم الشريعة من المفاهيم التي تعاني غبشا وعدم وضوح، ولعل ذلك بسبب تقاربه مع مفهوم الدين والملة، هذه الأخيرة التي تستعمل بمعنى الشريعة حسب عبارة الراغب القائل: الملة كالدين، وهو اسم لما شرع الله تعالى لعباده على لسان الأنبياء ليتوصلوا به إلى جوار الله، والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي عليه الصلاة والسلام الذي تسند إليه[1]،ولا تكاد توجد مضافة إلى الله، ولا إلى آحدا الأمة، ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها[2]، فلفظ الشريعة وإن تقارب مع غيره من الألفاظ في المعنى إلا أن ذلك لا يقدح في استقلاله، فالقرائن التي تحتف باللفظ والسياق الذي يرد فيه هو الذي يحدد المراد من اللفظ، وتعدد استعمال اللفظ في معان مختلفة أمر مشهور لدى العرب، فلعلهم سموا بالاسم الواحد المعاني الكثرة[3]، فلفظ الشريعة ليس بدعا من الألفاظ؛ حتى يبرز تعدد معاني هذا اللفظ على أنه سبب لعدم الوضوح.

إن السعي إلى إعادة بلورة هذا المصطلح وقصره على ناحية من نواحيه، أمر تترتب عليه نتائج

[1]- ينظر: الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، سوريا، د ت، د ط، ج2، ص383.

[2]- ينظر: المناوي زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1410هـ/1990م، ط1، ص314.

[3]- ينظر: الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، مرجع سابق، ص47.

ومآلات تقدح في الشريعة نصا وروحا، فتزيح عن النصوص طابع القدوسية والخلود، وتوقع في التناقض حال اعتماد عمومات الشريعة بمعزل عن النصوص والضوابط المحددات.

ولعل أهم المآلات الناتجة عن تحوير مفهوم الشريعة إعادة بلورة أفكار وتقرير فرضيات تتعارض مع الفلسفة التشريعية للإسلام، ولعل أول هذه الأفكار إفتراض التعارض بين الكلي والجزئي، وثانيها تحييد النص وإقصائه سعيا لإلغائه بدعوى إعمال روح الشريعة، وآخرها رد أصول الاستدلال لأنها تحول دون التأسيس لمنهج هلامي فضفاض لا يستقر على حال.

1 – تقرير تعارض الكلي مع الجزئي:

إن إحدى الأفكار الأساسية التي دفعت بأصحاب الخطاب الحداثي إلى حصر مفهوم الشريعة في جانب من جوانبه دون غيرها، هي فكرة تعارض الكلي مع الجزئي، فالنظر الحداثي يقدس الكليات على حساب الجزئيات، مع أنه لا قوام للكليات إلا بجزئياتها التي هي سبيل العلم بها، فالمقرر في المعقولات أن الكلي مضمن في الجزئيات، فإذا كان كذلك فإن الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به، وأيضا فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه فى الحقيقة وذلك تناقض[1].

إن توجه الخطاب الحداثي إلى ربط مفهوم الشريعة بمعناه الكلي دون الجزئي، راجع إلى الإشكال الذي يعانيه الحداثيين مع النص، فالتعلق بحرفية النصوص يعتبر داء مرضيا عند بعضهم[2]، ولسنا ندعوا إلى التعلق بحرفية النصوص والإيغال في الظاهرية المقيتة، ولكننا نقصد بهذا ما تقدم من كلام الشاطبي من أن العقل قرر عدم وجود الكليات خارج الجزئيات، فاستقراء النصوص هو الذي سطر لنا ما هو كلي وما هو جزئي، حتى تكون العلاقة بينهما علاقة تكامل لا علاقة تنافر.

إن الضبط الذي تتسم به النصوص لا يروق لأصحاب الخطاب الحداثي، لأنه يضبط مقدار تدخل العقل ويقيد الحرية ويعبر عن حقيقة مراد الله، خلافا للتعلق بالكليات والعمومات التي من شأنها أن توقع في المفاسد وتضيع المصالح إن لم تكن محكومة بالقيود والضوابط، ولذلك وجدنا من ينادي

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص 07.

[2]– ينظر: الشرفي عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م، د ط، ص162.

بتعطيل القصاص مبررا ذلك بعدم ملائمة القصاص لروح الشريعة وتطبيقها الحسن[1]، فالشريعة التي حفظت حق الحياة وقررت مقصد حفظ النفس كمقصد من أعظم مقاصدها الكبرى، لا يلائمها أن تطبق حد القصاص ولا يتوافق مع حق الحياة الذي قررته، هذا ما يحاول الخطاب الحداثي تقريره، مع أن النص القرآني واضح؛ بل ويرد على شبهة التعارض بين حد القصاص ومقصد حفظ النفس بشكل صريح في قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}[2]، فسمى الله عز وجل القصاص حياة، لأنه يحفظ حياة الآخرين، فالنفس التي توقن أنها إن قتلت قُتلت لا شك أنها ستحجم عن القتل، وستعيد التفكير ألف مرة قبل عقد نية القتل فضلا عن القتل، بل إن مصلحة القصاص متعدية وغير قاصرة على الجاني والمجني عنه، فالعقوبات والحدود ما هي إلا زواجر لإصلاح حال الناس وحفظ نظام الأمة لا النكاية بهم، ومن هنا كانت مقاصد هذه العقوبات، تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة[3]، فعقاب الجاني تأديب له وقضاء على فكرة الانتقام بشفاء صدر المجني عليه، وزجر وردع لكل من تسول له نفسه الإقدام على الجريمة والاعتداء على الأنفس.

إن المناداة بتطبيق روح الشريعة من غير قيد أو حد، وبمعزل عن النصوص التي يستقى منها ما يلائم روح الشريعة ومقاصدها هو تعلق بشيء لا وجود له، ذلك أن هذه الروح لا وجود لها بلا جسد؛ والمتمثل في النصوص التي تعتبر صمام الأمان في عدم الزلل وتضيع المصالح والحقوق، ولذ كان كل سعي لتنزيل الأحكام على الوقائع بمعزل عن الحاضنة الأساسية – النص– سبيل غير الراشدين، إذ إن هذه النصوص صادرة من لدن حكيم خبير؛ مطلع على الخبايا عليم بالنفوس ودسائسها وأمراضها، وما يصلحها ويلزمها الصراط المستقيم، فالقصاص عقوبة ردعية زاجرة حافظة لنظام الجماعة، ولأن الله أذن لنا في الاجتهاد ترك لنا مجال التقدير، فليس كل قتل يقابل بالقصاص، فقد شرع الله العفو وحث عليه ورغب في الدية وندب إليها، إلا أنه قد لا يحسنُ العفو والدية في كل موضع، فقتل الغيلة مثلا دليل على انتكاس فطرة هذا الإنسان وسوء خلقه وضعف الرجاء في صلاحه، فناسب ذلك أن يؤخذ بالحزم والعزم، فمن كانت هذه حاله لم يحسن في حقه العفو لأن في العفو عنه إتاحة لفرصة إفساد جديدة.

إن الدكتور العشماوي يرى بأن ولي الأمر له أن يستبدل عقوبة القصاص بعقوبات أخرى مسايرة لروح الشريعة وأهدافهامن جهة، وحافظة للجاني كعضو نافع في المجتمع من جهة أخرى، خصوصا في

[1]– ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص136/135.

[2]– سورة البقرة، الآية رقم 179.

[3]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص115 فما بعدها.

هذا العصر الذي تعتبر فيه القوة البشرية المرشَّدة ثروة اجتماعية، حيث أن الإخلال بأي فرد فيها يعود سلبا على المجتمع ككل[1]، والحق أننا نرى أن الدكتور قد أبعد النجعة، إذ الواقع والتجربة يشهدان أن النفوس الدنيئة التي طبعت على اللؤم والإفساد؛ ضرها على المجتمع أعظم من نفعها، ولذا كان العمل على ردعها بأقسى رادع وزاجر حماية للمجتمع، أما الأفراد الذين يقع منهم الخطأ والزلل من غير تقصد للجريمة ومن غير سبق إصرار وترصد كما هو الاصطلاح المعاصر، فهم الذين حثت الشريعة على العفو عنهم وشرعت في حقهم الدية، وهم الذين يمكن أن يقال إن خسارتهم تعد خسارة فرد نافع للمجتمع.

2 – تحييد النص وإقصائه سعيا لإلغائه:

إن تعظيم كتاب الله عز وجل وتوقيره من أجل الواجبات[2]وأعظم القربات، والقرآن هو المصدر الأول للنصوص، غير أننا لا نقصر مفهوم النص على القرآن، بل هو شامل للقرآن والسنة الصحيحة، ثم إن النصوص عند الأصوليين أربع مراتب، أولها ما كان قطعي الثبوت والدلالة ويقابله ما هو ظني الثبوت والدلالة، ثم قطعي الدلالة ظني الثبوت، وقطعي الثبوت ظني الدلالة[3]، ثم لكل مرتبة درجة في الاعتبار، فقطعي الثبوت والدلالة مثلا مصدَّر على غيره ولا ريب، وهذا القسم هو الذي يطلق عليه الأصوليون إسم النص، لكونه لا يحتمل إلا معنى واحد؛ وهو سالم عن النسخ والتأويل.

ولسنا نقصد بالنص هنا؛ النص بمعناه الأصولي الخاص بل المقصود المعنى العام للنص، وأعني بذلك نصوص الوحي المقدسة سواء القرآن الصادر عن الله بلفظه ومعناه، أو السنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهي التي شهد القرآن لها بأنها وحي في فهم كثير من العلماء، وقد استدلوا لذلك بقول الله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}[4]، والنصوص بمعناها

---

[1]– ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص136/135.

[2]– ينظر: الأندلسي أبو محمد بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، ط1، ج2، ص494.

[3]– ينظر: إبن حرز الله عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، مكتبة الرشد، ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/ 2007م، ص 289– 293.

[4]– سورة النجم، الآية 04/03.

العام تعد مورد الاجتهاد ومجاله الفسيح، ولكن دخولها حيز الاجتهاد قد يوحي للبعض بأنها الكلأ المستباح، ناسيا أو متناسيا صفة القداسة التي تعد أعظم خصائصها.

إن الناظر في النتاج العلمي للخطاب الحداثي يجد أن مفهوم النص عندهم يتنافى ومبدأ القداسة، وذلك بسبب اعتمادهم المناهج الغربية في دراسة النص الشرعي، غير آبهين لخصوصية النص الديني وتعاليه، فالمنهج الذي يصدق استعماله في مجال معين وعلى نص بشري لا يمكن البتة توظيفه وتنزيله بنفس الأسلوب على النص الرباني، فالدعوة إلى تطبيق منهج التأويل بإطلاق ومنهج التاريخية والبنيوية وغيرها من المناهج الغربية؛ التي يدعوا إليها الحداثيون العرب أمثال الجابري وعلي حرب وأبو زيد[1] لا يقبلها النص الشرعي ولا يتماشى معها بأي حال من الأحوال، ومن هنا كان لزاما علينا التنبيه إلى أن التعامل مع النص الشرعي لابد له من ضوابط منهجية وأسس علمية ثابتة وكلية، تبيح استنطاق النص واستخراج أحكامه وفهم دلالاته ومقاصده ومراميه فهما سليما موافقا لمراد الشارع، وبالمقابل تحفظ خصائصه وتمنع التجني عليه وعلى قداسته، التي تضمن بقاءه واستمراره كمصدر رئيس للتزود بالأحكام الشرعية، ولعل أهم هذه الضوابط ما ذكره الأستاذ قطب مصطفى سانو في مقال له بعنوان ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي[2]، وفيما يلي ملخصها:

أولا/ التحقق من صحة نسبة النص إلى مصدره:

لا بد للمتعامل مع النص أن يعنى قبل كل شيء بمسألة التثبت والتأكد من كون النص المراد تفهم المراد منه نصا منسوبا نسبة صحيحة للشارع، لأن عدم ثبوت النسبة ينسف أي جهد له في تفهم النص مهما عظم، ولعل هذا الضابط ينحصر ويتمحور حول النوع الثاني من النص الشرعي، وهو النص النبوي الشريف، لأن النص القرآني قطعي الثبوت بإجماع الأمة؛ اللهم إلا ما يكون من التحقق في الاختلاف الحاصل في القراءات.

[1]- ينظر: الجابري محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م، ط1، ص43.

[2]- ينظر: سانو قطب مصطفى، ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي، مجلة الكلمة، ع 31، ربيع 1422هـ/2001م،

ثانيا/ الوقوف على مناسبات النزول والورود:

يعتبر العلم بأسباب النزول والورود من الأهمية بمكان، حيث إنها تزيد المعنى وضوحا وجلاء، وتمكن المجتهد من فهم النص فهما متسما بالواقعية والوضوح، إذ معرفة السبب دال على مقتضى الحال القائم وقت النزول أو الورود، مما يجعل الاجتهاد أقرب للصواب، ولا شك أن إهمال اعتبارها سبيل الجاهلين؛ إذ أن السبب والحدث يعتبر نموذجا دالا على وضع يستهدف الشارع تغييره وتبديله، ولذا فربط الشارع بعض النصوص بأحداث ومناسبات هو جزء من المنهج الرباني التربوي التعليمي الذي يستهدف الأجيال اللاحقة لزمن الوحي، فيكون السبب معينا على حسن الفهم.

وليس السبب هنا بمعنى العلة التي إن غابت غاب المسبب، بل إن السبب الحقيقي في نزول القرآن وورود الحديث النبوي الشريف، يتمثل في الإصلاح الكلي الشامل للوضع الاجتماعي، فنرى أن الكثير من النصوص وردت دون أسباب وحوادث تقتضي نزولها أو ورودها، ولذلك كان من الفهم الصبياني أن يظن ظان أن الشارع الحكيم لم يدرك ضرورة تشريع ما؛ إلا بعد وقوع الواقعة، وهذا خطأ شنيع، فمعلوم أن النص الشرعي سابق عن تلك الأحداث، إذ كل ما في الكتاب مبيّن و مفصل عند الله قبل نزوله على رسوله – صلى الله عليه وسلم – بل حتى قبل نزوله إلى بيت العزة، وما ربط النصوص بالأحداث إلا سبيل تعلمي معين على تعقلها وكنه حقائقها، فالعلل الشرعية أمارات لا موجبات"[1] أي هي كاشفة عن الوضع الذي يروم الشارع تحقيقه، لا أنها السبب الدافع الذي لو امتنع لامتنع الحكم.

وإذا أردنا استشفاف العلاقة الجامع للنص بأسباب النزول أو الورود فنجد أنها تبلورت في ثلاث محاولات لتكييف العلاقة وهي على النحو الآتي:

أ/ علاقة سبب بمسبب:

فلا بد من ربط النص بسببه مطلقا، وهذه النظرة هي التي تجعل من أسباب النزول أسبابا تاريخية نسبية، خاضعة للظرف والزمان والمكان والبيئة، الأمر الذي يعني أن تولي تلك الظروف يستلزم تولي النص الشرعي معها مطلقا، وهذا التكييف لا يخفى ضرره، وهو سبيل لإلغاء النص الذي به قوام

[1]– ينظر: السرخسي محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م، د ط، ص205.

الشريعة واستمرارها، وسبب وقوع هذه الوجهة في هذا الزلل هو معاملتها النص الشرعي المقدس والمتعالي، بنفس الأسلوب الذي يتعامل به مع أي نص بشري.

ب/ علاقة تحكمها نوعية النص:

ومفاد هذه النظرة راجع إلى تقسيم النصوص قسمين، أحدها نصوص تابعة لأسبابها وجودا وعدما، بينما هناك نصوص على العكس تماما، فالأولى تاريخية والثانية فوق تاريخية، ثم إذا أردنا التفريق بين النوعين قالوا ننظر في القرائن، فما وجدناه قد احتف بقرائن تاريخية ألحقناه بالصنف الأول وإلا كان من النوع الثاني، أعني الأسباب الفوق تاريخية وهي المتعالية عن الزمان والمكان والأعيان.

ج/ علاقة كلي بجزئيه:

فالكلي هو النص والجزئي هو السبب، ومعنى ذلك؛ أن النص كلي في مضامينه، فهو ولو لم يكن ذاك الجزئي المسمى بالسبب كان سيكون وسيرد، وهذه النظرة هي الأقرب للصواب، وهي التي ترى أن أسباب النزول فوق التاريخ ذاته وإن كانت تاريخية، فهي لا تخضع لما تخضع له الأسباب التاريخية من النسبية والجزئية الحقيقية.

فالنص الكلي جاء لتغيير وضع كلي، فكل ما يرتبط بذاك الوضع الذي تأباه الشريعة فالنص قاصده وساع في تغييره في أي زمان ومكان وأي ظرف وحال، وأما ربط النص بالسبب بحيث أن وجود الجزئي أو السبب يقتضي حضور الكلي أو النص وغياب السبب يستوجب إعدامه فهذا لا يصلح البتة، لأن أسباب النزول والورود هي نماذج ودلائل وأمارات معينة ومساعدة على حسن فهم النصوص وتعقلها وإدلاراك مراميها وأبعادها ومغازيها.

ثالثا/ إلتزام النظرة الموضوعية التكاملية في النص الشرعي:

رغم نزول القرآن منجما ومفرقا على الأحداث والوقائع وفي فترات متباينة، إلا أن هذا التفاوت والتباين لا يضير المجتهد لأنه مقصود للشارع لحكمة التدرج وتهيئة النفوس لفهم إلا أن الواجب على المجتهد حال نظره في النصوص، أن ينظر إليها نظرة نص واحد موحد، لا يتم جزء منه بعيدا عن باقي الأجزاء بل كل جزء منه هو بمثابة المكمل للآخر من غير اجتزاء لأن الاجتزاء يخل بمقصود الشارع في تقرير الأحكام.

إن هذا الضابط يعتبر صمام الأمان الذي يعصم فهم المجتهد عن الزلل والتعسف والخطل، والجزئية الأحادية، بل تجعل فهمه فهما علميا موضوعيا مركزا، ويكون ذلك باستقراء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة التي يجمعها موضوع واحد، وهذا الجمع هو الذي ييسر حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص والناسخ من المنسوخ وغيرها، فإذا خضع النظر لهذا الشرط جاء الاجتهاد أقرب للصواب ولا شك، وأما إعمال بعض الكلام وإهمال البعض فهو بلا ريب سبيل زيغ واتباع للهوى، وقد قال الله تعالى في ذم أهل الكتاب: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}[1].

والالتزام بهذا الضابط في هذا العصر آكد من أي عصر مضى، والإخلال به ينافي التجرد والإنصاف وسنأتي على ذكره كضابط مستقل، فما نعيشه في هذا الزمن من يسر تحصيل المعلومة عن طريق الأجهزة الذكية يحول دون إهماله، فإن تعمد متعمد الإعراض عنه كان ذلك دليل وقرينة دالة على اتباعه هواه، وإن ادعى قصده الوصول إلى مراد الله تعالى.

رابعا/ إلتزام التجرد والموضوعية في فهم النص الشرعي:

على المجتهد أن ينطلق في فهم النص من النص ذاته، وأما الانطلاق من الخلفيات والمقررات السابقة، فلا يمكن أن يوصل المجتهد إلى فهم سديد، فلا بد من التجرد والموضوعية والإخلاص لله والسعي للوصول إلى مراد الله بغض النظر عما سيتوصل إليه، أيكون موافقا لما تقرر لديه أم مخالفا، لأن الهدف من الاجتهاد هو الوصول إلى مراد الله لا إلى مراد العبد، إذ لا بد أن يكون النص هو الذي يكون موقف المجتهد ومقرراته لا أن يلوي أعناق النصوص حتى تتوافق مع مذهبه ومشربه، ولا يصح بحال من الأحوال أن يخضع النص الشرعي للتصورات والمنطلقات والأفكار والإتجاهات، ولابد للناظر أن يسعى – ما استطاع إلى ذلك سبيلا – في تخلية ذهنه وتجريد نفسه من صبواته وسوابقه ورغباته، فإن نجح في ذلك فقد سلك سبيل الأخيار السابقين النظار، وإلا فقد خسر وبار.

خامسا/ الإبقاء على مراتب النصوص كما وصلتنا:

[1]– سورة البقرة، الآية 85.

وهذا الضابط هو امتداد للضابط الذي قبله، ضابط الموضوعية والتجرد؛ فالنص الشرعي الذي كان ظني الثبوت أو الدلالة أو ظنيهما أو قطعيهما معا، وأيا كانت الرتبة فلا بد من المحافظة عليها، وأما التصرف في دلالة النص وجعل الظني قطعيا وفق أي اجتهاد يعد أمر يجانب الصواب، إذ إن مرونة النص الشرعي وقابليته لتعدد الأفهام؛ خصيصة من خصائص هذا النص، وفي تعطيل هذه الخصيصة تعطيل لمعنى الخلود والديمومة والأبدية واستيعاب النوازل والمستجدات التي يقتضيها الزمان، والأمر نفسه مع النص القطعي الذي يعامل معاملة الظني، فالقطعي ثابت وغير متغير ولا يحق لسنة التغير والتبدل والتحور والتطور أن تجري عليه، فهو فوق البيئة والظروف والأحوال والزمان والمكان، فهي لا تؤثر عليه البتة، ولذا كان مآل الاعتداء عليه نقض الدين من أساسه، وتبديله بشطحات العقول وبائسات الأفكار والتأويلات الجائرة الحائرة الخائرة.

وأما تجدد الفهم في النصوص الظنية وتأثره بالظروف والأحوال والأزمنة والأمكنة والعوائد في كل عصر ومصر، فهو أمر مطلوب يعصم سيف المجتهد من تسليط سيف الإجماع على الآراء المخالفة، ومن التعصب والحجر على الفهوم الأخرى في النصوص ظنية الدلالة، ولا شك أن هذا السبيل سيؤدي إلى خصوبة المرتع، ويجعل معين الاجتهاد فائضا لا ينضب، وموردا حيويا قادرا على مد الأمة بالمؤن اللازمة لمواجهة مستجدات الحياة وتطوراتها الحثيثة.

فهذه الضوابط المنهجية لا يجوز إهمالها أبدا، لأنها جُنة تمنع الناظر من الوقوع في الخلل والزلل، وترتقي به عن مقامات الإفراط والتفريط، فتمنحه الفهم الحسن والنظر السديد والتعامل الصائب مع النصوص، مع قصد حسن ونية صادقة خالصة لله رب العالمين، وصحة الفهم وحسن القصد من أعظم ما أنعم الله به على عباده، بل ما أعطي العبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما، بل هما ساقا الإسلام وقيامه عليهما حسب عبارة الإمام ابن القيم[1]،وصحة الفهم تستلزم هذه الضوابط ولا ريب، إلا أن الباحث يرى أن هذه الضوابط المنهجية تبقى مفتقرة لضابط أساسي يجب العناية به، هو ضابط التمكن في اللغة، فيكون سادس الضوابط المطلوبة في التعامل السليم مع النص الشرعي.

[1]- ينظر: إبن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1991م، ط1،ج1، ص69.

سادسا/ التمكن من لغة العرب[1]:

ومما لا بد أن نشير إليه في هذا المقام مسألة التمكن في فهم العربية وأساليب العرب في الخطاب، واللغة يجب أن يتعامل معها بحذر من غير إفراط ولا تفريط، فلا يمكن بحال أن نعامل نصوص الوحي معاملة أي نص من نصوص العربية أو أن نعتمد اللغة وحدها في النظر، مهما بلغ الناظر في علوم العربية، فرغم أن الحاجة إليها في الاجتهاد ضرورية، إلا أنه لا يمكن أن يستعاض بها عن باقي أدوات الاجتهاد، واللغة أشد ما تتعلق بالنص فهي القالب الذي يحويه، وهو قطب الرحى في المنظومة التشريعية، فالنص هو المرجع الأساس والمصدر الرئيس في استمداد الأحكام الشرعية ولذلك قال ربنا مبينا المنهج القويم حال الاختلاف والتنازع:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا }[2]، فالمرجع والمفزع الذي أرشد إليه القرآن حال اختلاف الأنظار وتباين الرؤى هو النص، والنصوص يفسر بعضها بعضا، فلا يبحث عن تفسير النص وفق أي أداة من أدوات التفسير قبل التأكد من عدم وجود نص آخر يفسره، ومنهج تفسير النص بالنص هو منهج السابقين الأولين، ولا أدل على ذلك مما ذكره عبد الرزاق في مصنفه عن قصة ابن عباس – رضي الله عنهما– مع الحرورية حينما خرجوا عن علي – رضي الله عنه– وأنكروا عليه مسألة التحكيم وكانوا كلما استدلوا بآية رد عليهم بما يفسرها ويضعها في إطارها، إلى أن رد عليهم بالسنة العملية لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – يوم الحديبية حينما حذف كلمة رسول الله مستبدلا إياها بكلمة محمد بن عبد الله[3].

إن ابن عباس وهو حبر الأمة وترجمان القرآن لم يخرج عن النص سواء كان قرآنا أو سنة في إيضاح الإشكالات وبيان الهفوات التي أغفلوها فأوقعتهم في فهمهم السقيم، ولم يتكلف – رضي الله عنه – اجتهادا أو استنباطا خارجا عن النص أو مستقلا عنه في رده عنهم، وذلك لأن الاعمال السليم للعقل لا يخالف النقل ولا يصادمه، متى ما كان الفهم محكوما بالضوابط العلمية العقلية جاريا على قواعد اللغة العربية، إذ أن هذه الأخيرة شرفت بأن كانت القالب الذي صهرت فيه الشريعة.

---

[1]– وهذا الضابط لا يدخل ضمن الضوابط المتقدمة، المستفادة مما ذكره الدكتور قطب مصطفى سانو في مقاله ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي والتي قررناها في هذا البحث واعتمدناها، وإثراء وتأكيدا عليها أضفنا إليها هذا الضابط.

[2]– سورة النساء، الآية 59.

[3]– ينظر: الصنعاني عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب اللقطة، باب ما جاء في الحرورية، رقم18678.

إن فهم النصوص الشرعية لا يتأتى إلا من خلال طريق اللغة خاصة، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة[1]، وذلك أن الشريعة عربية وهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فالمبتدئ في فهم العربية مبتدئ في فهم الشريعة، والمتوسط فيها متوسط في فهم الشريعة والمنتهي في فهم العربية منته في فهم الشريعة وقوله حجة لمشابهته الصحابة والفصحاء كالخليل وسيبويه والأخفش، فإن لم يبلغ شأوهم لم يكن قوله حجة[2].

ومما يجدر التنبيه عليه في هذا المقام، أن الشاطبي لا يقصد بقوله أن المتمكن من علوم العربية المجتهد فيها مجتهد الشريعة دون تحصيل علوم أخرى، وأولها النص النازل بهذا اللسان العربي، والدليل على ذلك ذكره قصة الجرمي وقوله إنه أفتى الناس ثلاثين سنة من كتاب سيبويه، وتعقيبه بأن الجرمي كان صاحب حديث، وأما كتاب سيبويه فكان يتعلم منه النظر والتفتيش[3]، بل إن الشاطبي نفسه اشترط في الاجتهاد العلم بمقاصد الشريعة[4]، فاللغة ليست حاكمة على النصوص خصوصا وأن اللفظ الواحد يستعمل في سياقات واعتبارات متعددة، فيطلق اللفظ ويراد به الحقيقة ويطلق ويقصد به المجاز، وهكذا في كل مرة يراد به معنى معيّن، فلفظ الصلاة مثلا له حقيقة لغوية متعلقة بأصل الوضع وحقيقة شرعية تتعلق بمراد الشارع، ولا يصح أن نجري المعنى اللغوي في الموضع الذي يستوجب استحضار المعنى الشرعي وإلا صار الأمر عبثيا؛ ولم تنضبط المصطلحات، والأمر لا يقف عند الحقائق اللغوية والشرعية بل يتعداه إلى العرفية، ولذا وجب النظر فيها جميعا ومعرفة درجاتها ومراتبها وأيها يقدم حال الخلاف[5].

أما ما يذكره بعضهم من أن المؤمن هو الوحيد الذي له الحق في القيام بعملية التفسير والتأويل، هكذا بإطلاق ومن غير بيان لدرجة تحصيله للعلوم الشرعية و لعلوم العربية وأساليب العرب، فهذا يعد مجازفة علمية غير محسوبة العواقب، لأنها تجعل من كل مسلم يحسن قراءة النص مجتهدا وموقعا عن الله، وهذا التوقيع يحتاج إلى تبحر في العلوم، ففي باب اللغة فقط يذكر الغزالي أن المجتهد لا يجب أن يبلغ

---

[1]- ينظر: الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص305.

[2]- ينظر: الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص379.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص116.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص106.

[5]- أبو عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1414هـ/1994م، ط 1، ج3، ص08.

مبلغ الخليل والمبرد إلا أنه لا بد أن يصل القدر الكافي الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، ومن وصل إلى هذه المرتبة فهو مجتهد، فأنى لعموم الناس أن يصلوا هذه المنزلة ويتقحموا مجالات الاجتهاد.

وعلى فرض أن شخصا بلغ ذاك المبلغ في اللغة، فإنه يبقى مفتقرا إلى الإحاطة بالنصوص، ولو ما تعلق بالأحكام منها، وإلى معرفة مقاصد الشارع والتمكن من الاستنباط وفقها، فالنص وإن كان هو المرجع الأساس في الاجتهاد، فإنه يبقى مفتقرا إلى اللغة واللغة تفتقر إليه وإلى النظر الأصولي والمقاصدي، مما يبرز لنا منظومة علمية اجتهادية دقيقة ومترابطة فيما بينها، مما يعني أن رد أي منها هو رد للمنظومة بأكملها.

3 – رد أصول الاستدلال: إن المتأمل في الخطاب الحداثي يرى بوضوح، الرد التام والصارم لعلم أصول الفقه، حيث أن الخطاب الحداثي يعتبر المنهج الأصولي منهجا بائدا لا حاجة إليه، لعدم قدرته على المواصلة في تزويد البشرية بالأحكام الربانية، فالوقائع تتتابع والمستجدات في تزايد مستمر وعلم أصول الفقه عاجز عن استيعابها وإرشاد الناس فيها، ومن هنا يرى الحداثيون أن الأولى بنا في هذا العصر التوجه نحو تفعيل المقاصد أو لب الشريعة وروحها.

إن مفهوم الشريعة في الفكر الحداثي ينحصر في معنى الروح و اللب دون الجسد أو القالب، ولذلك فإن تطبيق هذا المعنى مع قيام علم أصول الفقه، أمر فيه تناقض وعدم انسجام، فالمفهوم الذي يريده الحداثيون يقوم على فكرة مفادها التحرر من كل شرط وقيد، وعلم الأصول علم يقوم على فكرة الضبط والتحديد، يوحد معيار النظر ويعصم الناظر من التناقض والسير على غير سبيل.

لقد سبق وأشرنا في بياننا لمفهوم الشريعة عند الحداثيين إلى أن الدكتور العشماوي إستقرأ مفهوم الشريعة في الكتب السماوية في كل من التوراة والإنجيل والقرآن، فوجد أن المعنى في الكتب الثلاثة واحد، غير أنه قد خضع للتغيير والتحوير في كل الديانات، وتم الانحراف به في كل مرة إلى معنى الأحكام والقوانين الجافة التي تنأى به عن معنى لب الشيء وروحه.

إن الشريعة في المنهج الأصولي تطلق ويراد بها معنى الروح كما يراد بها معنى التقنين، ولكن أصحاب النظر الحداثي يحصرون المعنى الوحيد للشريعة في المورد والروح والمنهج الحركي المستمر والمتجدد،

وهذه الحركية كثيرا ما تصطدم بالأحكام التي تعرقل حركيتها واستمراريتها، خصوصا وأنها قد صدرت في أزمنة وأمكنة معينة، وفي ظروف وأحوال ترتبط بواقع معين فلا يجب أن تتعداه، بل الواجب أن نبقيها في حيزها التاريخي والعودة بمفهوم الشريعة إلى معناه الأول وتحرير الاجتهاد، الذي يجب أن يبنى على إعمال العقل وفق النظري المقاصدي، وذلك أن هذا المنهج هو الذي ييسر لنا الانفتاح على الحضارات الأخرى وعدم الانغلاق والتقوقع، ويمكننا من الاستفادة من هذه الحضارات ومن المناهج التي اتبعتها في تحقيق الازدهار و التقدم العلمي والرفاه والحضاري[1].

إن النظر المقاصدي الذي يريد الحداثيين إحلاله محل علم أصول الفقه ليس ذاك المقرر عند الشاطبي أو بن عاشور والفاسي وغيرهم من الأصوليين، بل المقصود هو تحرير الاجتهاد وتجاوز حرفية النص والبحث فيما وراء النص[2]، وهذا المنهج يتعارض والنظر الأصولي من كل وجه، فبعيدا عن علاقة المقاصد بالأصول والخلاف الدائر بين العلماء في استقلالها من عدمه أقل ما يقال في العلاقة بينهما؛ وحدة الغاية، فكلاهما يبحث عن مراد الشارع سواء من خلال النصوص أو كليات الشريعة، وهذا بلا شك سيورد نوعا من الانسجام والتكامل وخدمة كل علم للآخر، والوشائج الحميمة بين العلمين[3] بغض النظر عن نوع العلاقة كما ذكرنا، تدل على ضرورة استنجاد الأصول بالمقاصد وحاجة المقاصد إلى الضبط والتقييد الأصولي، فلا بد للأصول أن تعجن بماء المقاصد[4]، لتلين وتستجيب للحوادث والمستجدات، فالعلاقة تلازمية في نظرنا ولا بد من تقبل سير العلمين جنبا إلى جنب، من غير حدية في النظر، مفادها إما المقاصد وإما الأصول، بل الصواب أن نقول لا بد من المقاصد والأصول معا، وسنأتي إن شاء الله في الفصل الثاني على بيان العلاقة التي تجمع بين المقاصد وأصول الاستدلال بشيء من التفصيل إن شاء الله.

ثانيا/ نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم المصلحة:

[1]- ينظر: عوادي الزبير، أصول المنهج الحداثي في الفهم والاستنباط: دراسة تحليلية نقدية، مجلة معارف، ع1، سنة2023، مج 18، ص895، بتصرف.

[2]- ينظر: الشرفي عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2009م، ط2، ص42/41.

[3]- ينظر: إبن بية عبد الله بن الشيخ المحفوظ، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص181.

[4]- ينظر: الريسوني أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، دار أمان، الرباط، 1430هـ/2009م، ط1، ص106.

تمهيد:

يعد مفهوم المصلحة من أهم المفاهيم المركزية لدى الخطاب الحداثي، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، ومع ذلك لم يعرف الحداثيين المصلحة تعريفا منضبطا، بين حقيقتها ويجلي حدودها، إلا أنه ومن خلال استعمالاتهم وتوظيفهم لها يمكن فهم تصورهم لحقيقة المصلحة، التي يمكن أن نعبر عنها بأنها أصل تطويع النصوص بإطلاق، وتلوينها بلون الظروف التاريخية والثقافية والحضارية للواقع الذي تكون فيه، إعتمادا على العقل المحرك والموجه لها، وبهذا يمكن للمصلحة أن تتعايش مع كل الظروف وتستجيب لكل الأحداث وتلبي جميع المطالب، واعتماد الحداثيين للمصلحة بهذا الشكل وتقديمها؛ دافعه العمل على المحافظة على ميزة صلاحية الشريعة في كل زمان ومكان وهذا مقصد نبيل ولا شك، ولكن حسن المقصد لا يكفي في التأسيس لمنهج كلي عام ومطرد، فلا لابد من اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، وهذا ما غفل عنه مفكروا الحداثة ولم يعيروه اهتماما، واعتماد نظرتهم المصلحية في التعامل مع النصوص وتقرير الأحكام، له آثار جسيمة وعواقب وخيمة على المنظومة التشريعية، ولعلنا أن نتعرض لأهم هذه النتائج، من ضرب ثبات الأحكام وتكرس النسبية، في شكل من أشكال الإهدار الصريح للنص الشرعي، واختزال أصل المصلحة في شقه الدنيوي دون عتبار بالشق الإيماني الأخروي.

1 – تكريس النسبية وزعزعة ثبات الأحكام:

يرى الحداثيون أن المصلحة أساس التشريع، وأصل الأصول فالله عز وجل الغني عن العالمين جعلها مقصده الأول والأخير، ولذا لا بد من الاعتماد عليها في التأسيس لمعقولية الأحكام الشرعية[1]، كأصل ترجع إليه كل مصادر التشريع بما في ذلك الكتاب والسنة، فكلاهما يقوم على المصلحة[2]، ومادامت المصلحة على هذه الحالة فلا يصح أن يتقدم عليها أي أصل مهما كان، ولو كان النص ذاته[3]، فإذا حصل التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل للتطبيق الأولى وتغلب المصلحة على النص في الثانية[4]، فهنا ينفي الأستاذ هويدي أي إمكانية لتقدم النص على

[1]– ينظر الجابري محمد عابد، وجهة نظر، مرجع سابق، ص58.

[2]– ينظر: حنفي حسن، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ج2، ص488/489.

[3]– ينظر: الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ط1، ص12.

[4]– ينظر: هويدي فهمي، التدين المنقوص، دار الشروق، بيروت، 1414هـ/1994م، ط1، ص176.

المصلحة حال التعارض، مع أن نوع المصلحة المقصودة في حديثه حسب تصريحه هي المصلحة المتغيرة، وفي هذا إهدار واضح للنص، فالمصلحة تتغير بحسب تغير الزمان والمكان والأحوال، وعامة المنافع والمضار، إضافية لا حقيقية، أي أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت، فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع أو تكون ضررا فى وقت أو حال ولا تكون ضررا في آخر، وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات فالمصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء[1]، فرعاية المصالح ودرء المفاسد منهج كلي شمولي، لا يخضع للذاتية والفردية والرغائب والميولات، لأنه إذا خضع لهذه الجزئيات، لم يكن سبيلا صالحا يعم جميع المكلفين ويفي بقضاء حاجاتهم ويستجيب لجميع مستجداتهم.

إن تطبيق المصلحة وإن كان يرتبط بالواقع والظروف والبيئات، إلا أن دور الواقع لا يرقى لأن يكون حاكما ومقررا للمصلحة، فما كان موافقا للواقع اعتبر داخلا في حيز المصالح وما كان مخالفا له أخرج من دائرتها، بل إن جنس المصالح المعتبرة التي تشهد لها نصوص الشريعة وكلياتها هي الحاكم على الواقع، لا كما يتصور الخطاب الحداثي، الذي فهم بعض اجتهادات الصحابة على أنها تقديم للمصلحة على النص، وأن الصحابة كانوا يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، وأنها المبدأ الوحيد الذي راعاه الصحابة إلى درجة أنهم كانوا يصرفون النظر عن النص ويؤجلون تطبيقه إذا اقتضت الظروف ذلك[2]، وهذا التحكيم للواقع لا يستقيم، فالواقع نسبي، وما هو مصلحة لي اليوم قد يكون مفسدة محضة غدا، فالمصالح نسبية وهذا بإقرار الخطاب الحداثي، فهي تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان[3]، ومع هذه النسبية التي تكتسيها المصلحة، نجد أن الحداثيين قد ربطوها بالواقع، والواقع أشد تلونا وأكثر نسبية، ما أنتج صورة مفادها تحكيم النسبي المتغير على النسبي المتغير، واعتبار هذه الصورة مؤداها عدم استقرار الأحكام على حال، وتفاديا لهذا بين فقهاؤنا مجال إعمال المصلحة وحدوده، فبيان مجال المصلحة هو حماية لمبدأ المصلحة في حد ذاته، لأن مراقبة جانب المفسدة أمر ضروري، والمصالح الخالصة عزيزة، فما من مصلحة إلا وقد تقترن بمفسدة أقل أو أكثر أو موازية لها، و لا شك أن ترك المصلحة التي ينتج عنها مفسدة موازية أو أعظم منها، أولى من تحصيلها، لأنها بهذا

[1]- ينظر: الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص40/39.

[2]- ينظر: الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ط1 ص12

[3]- ينظر: حنفي حسن، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ج2، ص487.

صارت إلى الفساد أقرب، ولذا كان بيان مجال المصالح ضروري، حتى لا تصير الأحكام فوضى تحت مسمى المصالح الموهومة والمهدورة شرعا، وعلى العكس من هذا تماما فإن الحداثين يرون أن نسبية الواقع والمصلحة وظروف الناس المتغيرة متبوعة لا تابعة، ولا بد لثوابت الدين أن تتغير تماشيا معها، فقواعد الدين ثابتة، وظروف الحياة متغيرة، وفي المقابلة بين الثابت والمتغير لا بد أنيحدث جزء من المخالفة، ونقصد بالمخالفة أن يتغير الثابت أو يثبت المتغير، ولأن تثبيت واقع الحياة المتغير مستحيل، فقد كان الأمر دائما ينتهي بتغيير الثوابت الدينية، وينسب الخطاب الحداثي هذا التغيير إلى الصحابة، والخلفاء الراشدين، حيث أن منهج التغيير هذا بدأ منذ الخلافة الراشدة إلى أن انتهت، وذلك أن هذا التغيير هو الذي يمثل حقيقة الاجتهاد[1].

إن الخطاب الحداثي يسعى إلى تعليل الأحكام بالمصلحة، وتجاوز العلة الأصولية، فالجابري يدعوا إلى أن يدور الحكم مع مصلحته بدلا من علته، مبينا أن دوران الأحكام مع المصالح شيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع[2]، والتعليل بالمصلحة لا ينضبط، لأننا إذا كنا نتسامى بمفهوم المصلحة حتى نضعها في مقام الحجية والمرجعية، فإن نفس المفهوم يهبط أحيانا حتى يصير معنى قدحيا مذموما، فمن ذلك أن الشخص يذم لأنه مصلحي وكذلك توسم بعض العلاقات والتصرفات، ثم إن المصالح تتفاوت تفاوتا كبيرا في رتبها وقيمها كما وكيفا، فإذا كان التعليل بالمصلحة فبأي المصالح نعلل، فقد تكون مصلحتي الشخصية هي المصلحة الضعيفة ومصلحة غيري أعظم قدرا وأعلى قيمة، فأي المصلحتين تعتبر ؟، ثم إن ما يكون مصلحة لجيل لا يكون كذلك لجيل آخر، بل إن تطاول الزمان كفيل بتغير مصالح نفس الجيل، وفوق هذا كله فإن بعض مصالح الدنيا مفاسد في الآخرة، فلا يجب أن نغفل الجانب الإيماني الروحاني في المصلحة، فلا خير في مصلحة آنية دنيوية تكب صاحبها في النار[3]، ومن هنا لم يصلح أن تكون المصلحة أداة للتعليل، لأن مجال النظر المصلحي هو القضايا المستجدة التي لا يتناولها نص خاص وبشكل محدد ومباشر[4]، أما القضايا التي بيّن الشارع جانب المصلحة فيها فالحكم

[1]- ينظر: فودة فرج، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ط3، ص70.

[2]- ينظر: الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص63، و وجهة نظر، مرجع سابق، ص64.

[3]- ينظر: الريسوني أحمد و باروت محمد جمال، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، ص33 فما بعدها.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 29.

حكم الشرع، ولا يمكن الخوض فيها بناء على المصلحة، وهذا الطرح مردود لدى الحداثيين، فالمصلحة تعد حاكما حتى على النصوص القطعية وتقدم عليها[1].

وتقديم المصلحة على النص منطلقه اعتبار المصلحة أصل كلي في مقابل النص الجزئي، وهنا لا بد من تقديم الكلي على الجزئي، والكلي لا يتقدم على الجزئي بالكلية، وكذلك الجزئي، فكما أن الأخذ بالجزئي مع الإعراض عن كليه خطأ، فإن الأخذ بالكلي مع الإعراض عن الجزئي خطأ كذلك[2]، والأصح الجمع والتوفيق بينهما، لأن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه فى الحقيقة وذاك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك فى الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءا من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءا منه وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي فى معرفة الكلي ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك أيضا فلا بد من اعتبارهما معا فى كل مسألة [3]، فتقديم المصلحة على النصوص الجزئية، أو إهدارها تحت غطاء المصلحة، وتحت مسوغ كلية المصلحة وجزئية النص أمر فيه تناقض، وذلك كون حجية المصلحة ومشروعيتها ثابتة بالنصوص، ثم يدعى بعد هذا أن النصوص التي أقرت المصلحة وشهدت لاعتبارها تخالفها، أو أنها قاصرة على تحقيقها، في افتراض لتعارض لا أساس له، ثم بناء على هذا الافتراض، ينادى بتقديم المصالح لأنها الأصل الكلي محقق لمقاصد الشارع.

2 – قصر مفهوم المصلحة على الجانب المادي الدنيوي:

إن الناظر في كتابات الحداثيين وحديثهم عن المصلحة، يلمس شديد الاهتمام بالجانب المادي الدنيوي، دون الإيماني الأخروي، واختزال المصلحة في شقها الدنيوي، لا يعبر عن حقيقة المصلحة الشرعية التي لا بد أن تكون نابعة من حاجتي كل من الجسم والروح في الإنسان، وقصر المصلحة على اللذة المادية هو سبيل لإهدار المقاصد التي يتعلق بها الحداثيون، أو نظرية المقاصد ككل، حيث أنهم لا

[1]– ينظر: الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص12.

[2]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص8.

[3]– ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص9.

يألون جهدا في الدعوة إلى تطبيق المقاصد وتطبيق روح الشريعة وجوهرها، وروح الشريعة وجوهرها يرجع إلى تحقيق المصالح، فالمقاصد الشرعية حسب الجابري تؤول في نهاية المطاف إلى المصلحة، والمصلحة عنده هي الدنيوية المادية، وهي التي يعبر عنها بالمصلحة العامة[1]، وإذا كانت المقاصد هي المصلحة العامة فلا شك أنها ستكون مقاصد المكلفين لا مقاصد الشارع، ولا شك أن للشارع حكم في التشريع، يتغيا تحقيقها، وهذا مالا يرتضيه الحداثيون، تحت مبرر أن الله غني عن العالمين، غير أنهم لم يدركوا أن كل ما خلقه الله فله فيه حكمة، والحكمة تتضمن شيئين، أحدهما: حكمة تعود إليه سبحانه فهو يحبها ويرضاها. والثاني: يرجع إلى عباده نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها[2]، فحق الله ثابت حتى في مصالح العباد الدنيوية، وما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق الله تعالى[3]، ولا أدل على ذلك من شرع بعض الأحكام من غير بيان لعللها، وهو ما يعرف بالجانب التعبدي، وهذا وإن كان غالبه في باب العبادات، وهو الأصل فيها، فإن الالتفات إلى المعاني هو الأصل باب المعاملات[4]، ومثال ذلك رد الصاع مع المصراة عند المالكية، فإنه أمر تعبدي مجهول المعنى[5]، وكذا في مسألة الاغتسال في الماء الراكد[6] وغيرها من عادات الناس ومعاملاتهم، فهذه المعاملات أمثالها في جانب العبادات كتشريع السعي والرمي مما لاحظ للنفس فيه ولا للعقل به، بل علته مجرد امتثال الأمر وكمال الانقياد، فحق الله ثابت لا يسقط في أي من مصالح الناس، ومن هنا لم يقبل تجاوز الحداثيين لحق الله في المصلحة وتغليب الجانب الدنيوي.

إن النظر الحداثي يحصر المصلحة في ذاتية الإنسان، ومصالح المادية والاجتماعية والأخلاقية، بل وحتى بما يتعلق بعمارة الأرض والنهوض الحضاري، غير أنه لا حضور للجانب الإيماني، ومبدأ الامتثال والتسليم، وتحقيق جانب العبودية في التكاليف الشرعية، اعتبار للعلاقة التي تربط الإنسان بربه سبحانه

[1]- ينظر: فهد بن محمد لخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص255.

[2]- ينظر: إبن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوي، مرجع سابق، ج8، ص36/35.

[3]- ينظر: القرافي أبو العباس، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، د ت، د ط، ج1، ص141.

[4]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص300.

[5]- ينظر: الدسوقي ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د ت، د ط، ج3، ص116.

[6]- ينظر: الخرشي محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، د ت، د ط، ج1، ص77.

وتعالى[1]، إن هذا الفهم مؤداه تحييد النصوص وإبعادها، لتحل المصلحة محلها، فشريعة الإسلام حسب زعمهم ومنهج القرآن لا يمكن أن يكونا قد قصدا إلا الإنسان، ولا بد لمصلحة الإنسان أن تتقدم حتى على النص، إذ أن النص خلق للإنسان ولم يخلق الإنسان للنص[2]، وهذا الفهم بلا شك يجعل النص بلا فائدة ذاتية، فالعبرة بما ينتج عنه من مصلحة للإنسان، فإن كان النص لا يلبي مصالح الإنسان فلا حاجة لنا به ولا إشكال في تجاوزه والتخلي عنه، لأن رعاية المصلحة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه[3]، وينسب الحداثيون هذه النظرة إلى الشاطبي، وأنه يقدم المصلحة الدنيوية على المصلحة الأخروية، وهذا غلط فاحش، وتقوُّل على الشاطبي تأباه النصوص الثابتة في كتابه، فهو يرى أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة[4]، يقصد بذلك الكليات الضرورية التي تمت تمت مراعاتها في جميع الشرائع، حماية للمصالح الدينية والدنيوية، وإن كانت الأخيرة وسيلة للأولى، فالمصالح 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، وذلك لأن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم وتعبيدهم لربهم[5]، ومن هنا كان لا بد من تقدم المصالح الدينية على على المصالح الدنيوية في الاعتبار لأنه لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا[6].

إن حديثنا عن تقديم الحداثيين للمصالح الدنيوية على المصالح الدينية، لا يعني أننا ننفي رعاية المصالح الدنيوية وضرورة اعتبارها، بل إن مقصودنا هو الدعوة إلى الحفاظ على العلاقة الوطيدة بين المصالح الدنيوية والأخروية، فالمصالح الدنيوية لا يمكنها أن تتجرد عن المصالح الأخروية، فكثير ما رتب القرآن ثواب الآخرة على الأعمال العادية الدنيوية، ولعل صور التعبد المذكورة في أواخر سورة الفرقان

---

[1]- ينظر: السيف خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 1436هـ/2015م، ط3، ص280/279.

[2]- ينظر: العشماوي محمد سعيد، أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1416هـ/1996م، ص181.

[3]- ينظر: الخويطر فهد بن محمد، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص335/334.

[4]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص17.

[5]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 38/37.

[6]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص387.

خير دليل، فقد إمتدح ربنا عباده الصالحين، لقيامهم ببعض عاداتهم، وتصييرهم لها عبادات، كالإعراض عن الجاهلين والتذلل لله والمشي على الأرض هونا، والتوسط في الإنفاق من غير إسراف ولا تقتير، بل قد رتب الشرع الأجر والثواب على المصالح الدنيوية، فكتب للإنسان الأجر في شهوته[1]، وفي طلب رزقه ورزق عياله أو السعي على والديه[2]، بل وجاءت الآثار على أن كل ذلك في سبيل الله، وأن تحقيق مصالح الدنيا هو نوع من تحقيق المصالح الأخروية إلا ما كان رياء ومفاخرة فهو في سبيل الطاغوت.

وذم الدنيا الوارد في الكتاب والسنة ليس راجعًا لزمانها ولا لمكانها ولا لما أودع فيها، لأن ذلك كله من نعمه تعالى على عباده، وإنما هو راجعٌ إلى الاشتغال بما فيها عما خُلقنا لأجله، وهو عبادة الله تعالى[3]، ومن هنا كان ذم العزوف عن الدنيا، لأن العزوف عنها وعن السعي في تحصيل المقاصد المرجوة من إقامة الإنسان واستخلافه فيها لتعميرها[4]، يخالف المقاصد العالية، ويحول دون تقدم الأمة ورقيها وبهجة منظرها منظرها بين الأمم، ولذا بالغة الشريعة الإسلامية في الحث على تعمير الأرض وحقيق الاستخلاف فيها فكان من هديه– صلى الله عليه وسلم – قوله: "إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها فليغرسها"[5] وهذا الحث على غرس الأشجار وحفر الأنهار لتبقى هذه الدار عامرة إلى آخر أمدها المحدود المعدود المعلوم عند خالقها[6].

إن عناية الحداثيين بالمصالح الدنيوي ليس بالأمر المذموم على الإطلاق، ولكن الأمر المعيب هو إقصاء الجانب الروحاني في المصلحة، وإلا فإن الشريعة سمت من يقوم ببعض المصالح الدينية ويهمل

---

[1]– مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من أنواع المعروف، رقم1006.

[2]– الصنعاني عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الجهاد، باب الشهيد، 9578، والبيهقي، شعب الإيمان، كتاب حسن الخلق، باب حقوق الأولاد والأهلين، رقم8338.

[3]– ينظر: الهيتمي ابن حجر، الفتح المبين بشرح الأربعين، أحمد جاسم محمد المحمد وآخرون، دار المنهاج، جدة، المملكة العربية السعودية، 1428هـ/2008م، ط1، ص503.

[4]– ينظر:الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب بجامعة طنطا،1420هـ/1999م، ط1، ج1، ص139.

[5]– بن حنبل أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم 12925.

[6]– ينظر: المناوي زين الدين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ، ط1، ج3، ص30.

المصالح الدنيوية مفلسا[1]، باعتبار ما سيكون، ولأنه خرب آخرته سمي مفلسا وإن كان من أكثر الناس صلاحا في الدنيا، مما يبرز أن لا عبرة بمصالح الدنيا إن لم تقم للآخرة، وقريب من هذا حكم الشريعة على المرأة التي كانت صوامة قوامة، غير أنها تؤذي جيرانها بأنها في النار، وبالمقابل حكمت لمن لم تبلغ شأوها في العبادة، غير أنها لا تؤذي أحدا بأنها في الجنة[2]، فالمصالح بشقيها الديني والدنيوي مطلوبة، ولا بد من العمل على تحصيلها معا مالم تتعارض فيما بينها، فإن حصل التعارض قدمت الدينية اعتبارا للمآل.

الفرع الثاني: نتائج الصياغة الحداثية لمفهومي النص والتأويل.

أولا/ نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم النص:

تمهيد:

يعتبر النص الشرعي اللبنة الأساس في المنظومة التشريعية، وعليه مدار التكليف، فالنص خطاب الله لعباده، وهو وسيلة التواصل الخالدة بينه وبين خلقه، فمع انقطاع الوحي بموت سيد البشرية – صلى الله عليه وسلم –، لم تبق وسيلة تربط الخلق بالحق إلا كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – الصحيحة، ومن هنا كان خطاب الله تعالى محل احترام وتقدير وتبجيل، فطاعة الأمة الشريعة وامتثال نصوصها والانقياد لها غرض عظيم من أغراض الشريعة الإسلامية، وتعظيم النص والانقياد له أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسلمين عن طواعية واختيار، لأنها ترضي بذلك ربها، وتستجلب به رحمته إياها، وفوزها في الدنيا والآخرة، فالنص الشرعي نص مقدس متعالي عن الظروف والأحوال والبيئات، فهو دستور هذه الأمة ونبراسها الحافظ لعلاقتها بربها سبحانه وتعالى[3].

---

[1]– عن أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه و سلم – قال أتدرون ما المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع فقال إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار.

– النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ج4، ص1997.

[2]– النيسابوري أبو عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب البر والصلة، باب وأما حديث عبد الله بن عمرو، رقم7304.

[3] – ينظر: إبن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص376.

ولما كان أعظم بواعث ودوافع تعظيم النص، تحقيق نفوذه والانقياد له[1]، إعتبارا لمصدره وقداسته، قصدنا في هذا البحث إلى النظر مدى اعتبار المفهوم الحداثي لهذه المعاني في مصطلح النص، وبيان مآلات اعتماد المفهوم الحداثي للنص، بدلا عن المفهوم الأصولي، فانتظمت هذه المآلات في مآلين أحدهما رد مقصد الشريعة من التنزيل والتكليف بناء على الربط الحداثي لمفهوم النص بالأسس العقلانية والواقعية، والثاني زحزحة ثوابت الدين ومسلماته، بناء على موقف الحداثيين من مسألة سلطة النص وقداسته وتعاليه.

1 – رد مقصد الشريعة في التنزيل والتكليف[2]:

لقد ربط الحداثيون مفهوم النص بالعقل والواقع تارة وبالثقافة وتجارب الشعوب التاريخية تارة أخرى، مزيلين بذلك كل أشكال التعظيم والتقديس التي أثبتها الكتاب ذاته للوحي، سواء كان الوحي قرآنا أو سنة، وقبل الحديث عن نزع القداسة، نشير إلى أن التعامل مع النص وفق المفهوم الحداثي، سبيل لتعطيل مقصد الشريعة من التنزيل والتكليف.

فأما من حيث التنزيل، فإن كل ما يحقق تعظيم النص الشرعي مقصود للشارع، سواء ما تعلق بالإيمان به واعتقاد عصمته وكمال أحكامه ونسبته إلى الحكيم الخبير، أو ما تعلق بصور تعظيمه والتحاكم إليه وتقديمه، وبناء الحياة كلها وفق أحكامه ومقتضاه، ولذا عظم الله وحيه أيما تعظيم، فأقسم به[3]، وأقسم على تعظيمه[4]، ووصفه بأوصاف الجمال والجلال والتعظيم والمهابة[5]، فهو الروح والنور والبركة، والهدى والموعظة والشفاء والرحمة[6]، ثم زاده تعظيما ليعظم في قلوب المؤمنين، بأن أضافه إلى

---

[1]– ينظر: البخاري حسن بن عبد الحميد، تعظيم النص الشرعي مكانته ومعالمه، مركز إحسان للدراسات السنية النبوية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1438هـ/2017م، ط1، ص12.

[2]– ينظر: البخاري حسن بن عبد الحميد، تعظيم النص الشرعي مكانته ومعالمه، مرجع سابق، ص12 – 26.

[3]– سورة ص، الآية 01، سورة الزخرف، الآية 02، وسورة الدخان، الآية 02.

[4]– سورة الزخرف، الآية 1– 4، وسورة الواقعة، الآية 75 – 77.

[5]– سورة الواقعة، الآية77، وسورة ق، الآية01، وسورة ص، الآية، 01.

[6]– سورة البقرة، الآية02، وسورة الشورى، الآية52، سورة يونس، الآية57، وسورة الجن، الآية 01، وسورة الأنعام، الآيات 92/ 155، وسورة الأنبياء، الآية50.

نفسه سبحانه وتعالى[1]، تعظيما وتشريفا، ولا شك أن في هذه الإضافة أعظم التعظيم، وكل ما ينافي تعظيم النص الشرعي، مناقض لمقصد الشريعة من التنزيل.

ثم إن التعظيم قد جاء على نحو آخر في مواطن شتى، جاء بالذم الشديد والوعيد الأكيد، لمن انتقص قدر القرآن واستخف به، ورفع عنه حجاب العظمة والإجلال، كما فعل الوليد بن المغيرة فأنزل الله فيه قرآنا يتلى إلى يوم الدين[2]، فتعظيم النص من أسمى مقاصد الشريعة، لأن تعظيم العظيم له يستوجب تعظيمه، وعظمته تابعة ونابعة من مصدره الإلهي، ومن هنا كان كل ما ينافي تعظيم النص مناقض لقصد الشريعة من التنزيل، فقد تواترت النصوص الشرعية في تقرير هذا المقصد وإثباته، ولذلك صور متعددة، كالإلحاد في كتاب الله وإنكار قرآنيته ودعوى أنه مخلوق، أو تقديم العقل عليه، أو تأويله تأويلا فاسدا تابعا للأهواء والآراء، قرآنا كان أو سنة؛ فالسنة شقيقة القرآن، والقرآن شاهد لحجيتها راد لكل دعوى تزعم الاكتفاء به والاستغناء عنها.

وأما من حيث التكليف، فإن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا[3]، وإن المعاني المحققة لمعنى العبودية لله تعالى – إمتثال الأمر والنهي ومجانبة الهوى، ومخالفة النفس؛ وتحمل المشاق – إنما تقوم على ساق التعظيم للنص الشرعي، مما يبين أن تعظيم النص الشرعي، تحقيق لمقصد امتثال المكلف لشريعة الله، وخروجه عن داعية هواه، فيقدم العبد ما قدم الله ويؤخر ما أخر الله[4]، ولقد ضرب الصحابة أمثلة عظيمة في تعظيم نصوص نصوص الله والرسول – صلى الله عليه وسلم – في مواطن عديدة، فيوم الحديبية سلم الصحابة لحكم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وتحللوا من إحرامهم رغم عدم قناعة بعضهم ببنود المعاهدة، و حاشاهم أن يتقدموا بين يدي الله ورسوله – صلى الله عليه وسلم –، أو يقصروا في الحب والامتثال والانقياد، ولكن لما أمضى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أمره، تقبله الكل بمطلق الطاعة والتسليم، تطبيقا لقوله تعالى:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ

[1]– سورة غافر، الآية 02، وسورة الزمر، الآية01، وسورة الجاثية، الآية 02، وسورة الأحقاف، الآية 02.

[2]– سورة المدثر، الآيات 18 – 30.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص 379.

[4]– سورة الأحزاب، الآية 36.

سَمِيعٌ عَلِيمٌ}[1]، ومقتضى هذه الآية الجليلة تأصيل التعظيم للنص الشرعي، وذلك بالنهي عن تقديم أي شيء بين يديه، بحيث يبقى النص متبوعا لا تابعا، وقد حذف المفعول لقصد التعميم، أو للقصد إلى نفس الفعل؛ أي النهي عن التقديم بين يدي الله ورسوله[2]، وتحقيق مقصد الشريعة بتعبيد العباد لربهم وإخراجهم عن دواعي أهوائهم، إنما ينطلق ابتداء من ركيزة المهابة والتوقير لنصوص الشريعة، التي تورث الانقياد والاستسلام والطاعة، من غير خضوع لأي مؤثر غير النص، وفي هذا يقرر الشاطبي أن تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية يقتضي تقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل[3].

2 – زحزحة ثوابت الدين ومسلماته:

إن مؤدى مفهوم النص في الخطاب الحداثي، زحزحة بعض الثوابت والمسلمات، والتشكيك فيها، فمصدرية النص وقدوسيته وتعاليه تعتبر مما لا جدال فيه، غير أن اعتماد النظرة الحداثية للنص، مؤذن بالتشكيك في كل هذه المسلمات وجعلها محل مراجعة ونظر، فنزع طابع القدوسية عن النص ومحاولة أنسنته والتعامل معه كأي نص بشري مبني على اعتباره موروث ثقافي، ينظر إليه في إطار الواقع الذي نزل فيه، والظروف التاريخية التي رافقت زمن نزوله، ولذا سعى الحداثيون إلى استبدال كل المفاهيم والمصطلحات القرآنية التي تعبر عن قداسة القرآن الكريم، بالمصطلحات النقدية الغربية، وكان أول هذه المصطلحات مصطلح الوحي والقرآن الكريم، فمرة يسمونه الحدث التاريخي وفي أخرى الظاهرة القرآنية، أو المدونة الكبرى، أو الخطاب النبوي، كما استبدلوا مصطلح نزول القرآن بالواقعة القرآنية، واستبدلوا إسم المصحف بأسماء أخرى كالمدونة والنص الرسمي المغلق، وسموا الآية القرآنية العبارة اللغوية، أو المنطوقة وغيرها[4].

---

[1]– سورة الحجرات، الآية 01.

[2]– ينظر: الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2000م، ط1، ج 28، ص95، و الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير، دار إبن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، 1414هـ، ط1، ج5، 72.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص58.

[4]– ينظر: عابد فتحي سباق أبو سمرة، إنحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام عرض ونقد، دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1442هـ/2021م، ص93.

– لقد حوى هذا الكتاب كما رائعا من النقولات، وقد استفدت منه كثيرا من النماذج والأمثلة.

إن نزع الحداثيين لمعنى القدوسية عن القرآن، قد تجلى في عدة مناحي، ومن ذلك تسليط القراءة التاريخية على النص الشرعي، وربطه بالواقع والظروف والأحداث، فالواقع هو المفتاح الأولى لفهم النص، ولذلك فإن مقتضى النص الشرعي بناء على سلطة الواقع لا تحدده الدلالات اللغوية، ولا عبرة بها أو بتطبيقات الصحابة ولا حتى تطبيق النبي – صلى الله عليه وسلم –، وإنما المحدد الأول والنهائي لتقرير مصير النص لدى الحداثيين هو الواقع[1]، بل إن بعضهم قد تعدى الحديث عن مقتضى النص ودلالاته إلى الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل النصوص، تحت مبرر أن النص لا يقل واقعية عن الواقع، وفي تكريس للنسبية في فهم التشريع، يدعوا أبو زيد إلى ضرورة الانطلاق من النسبي إلى المطلق، ومن الحسي والعيني نحو المطلق والمثالي، عكس ما عليه المنهج التراثي، فيكون الانطلاق من الواقع، وإذا كان البدء بالواقع، فمعنى ذلك أنه بدء بالحقائق التاريخية[2]، فدراسة النص الشرعي لدى الحداثيين هي دراسة تاريخية، شأنها شأن أي نص لغوي آخر، ولذلك كان من الضروري إعادة فهم النصوص الدينية وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة الأكثر إنسانية وتقدما لأن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم إجتماعية تاريخية في لغة النصوص، لا يؤدي إلى إهدار الواقع والنص فقط بل إلى تزييف مقاصد الوحي الكلية[3]، وهذه الدعوة تفتح الباب واسعا والمجال رحبا أما تأويلات اللامتناهية للنص الشرعي، خصوصا وأن النص، يقوم بوظيفة إعلامية، من حيث كونه أداة إتصال، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله[4].

إن الواقع إذ هو أصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغة مفاهيمه ومن خلال حركيته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي[5] ومن خلال وهذا الإصرار على

[1]– ينظر: السيف خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، مرجع سابق، ص380/379.

[2]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص26.

[3]– ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، ص133.

[4]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص26.

[5]– ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص130.

إدخال الواقع في التعامل مع النصوص وإخضاعها له، دافعه الأول، نفي صفة الألهية عن النص الشرعي، فالإصرار على القول بإلهية النصوص، والتأكيد على هذه الطبيعة، يستلزم حسب أبي زيد عجز البشر عن فهم النصوص من خلال مناهجهم الخاصة، دون تدخل العناية الإلهية، بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم[1]، فالنصوص حسب الدكتور أبو زيد إما أن تخضع للمناهج البشرية النسبية القاصرة، لتفهم في إطار البيئات والظروف، وإلا فلن يتأتى فهمها إلا من خلال تدخل العناية الربانية، وفي سبيل تطبيق هذا المنهج يدعوا أبو زيد إلى التحرر من سلطة النصوص، وذلك لكونه يعتبر هذه السلطة، مرجعية لفكر يمارس القمع والسيطرة، حين يضفى على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات، ويبالغ أبو زيد في في إقحام الواقع والثقافة، مستنكرا على الفقهاء عزل مفهوم النص عن الواقع وعن الحركة الثقافية، لإن محمدا المستقبل الأول للنص ومبلغه، ليس إلا جزءا من الواقع و المجتمع، ويضيف أبو زيد لقد كان محمد ابن المجتمع ونتاجه[2]، ولا شك أن هذا الكلام قد يفهم على أنه قول ببشرية الوحي ونفي لمصدريته الإلهية.

إن مفهوم النص عند أبي زيد معنى ثقافي، وذلك لأن مصداقية النص لا تنبع من دليل خارجي "العقل، المعجزة، ذات النص"، ولكنها تنبع من تقبل الثقافة للنص واحتفائها به، فدور النص في الثقافة هو الذي يحدد مصداقيته، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصا دالا فهو كذلك، والنص القرآني قد اكتسب مصداقيته بتأثيره في ثقافته وتجاوزه هذا التأثير إلى التأثير في ثقافات أخرى[3].

وعلى ذات النسق يمضي الدكتور أركون في نزع فكرة القداسة عن النص الشرعي، فلا يجب اعتبار القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما هو حدث واقعي كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء[4]، ويؤكد هذا المعنى في غير ما موضع من كتبه، فلا بد من إخضاع النص القرآني للمراجعة وجعله موضوعا للتساؤلات النقدية المتعلق بمكانته اللغوية والتاريخية والأنتربولوجية والتيولوجية والفلسفية،

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص206.

[2]- ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص28.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص28/27.

[4]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء1996م، ط2، ص284.

فالنص القرآني لا يتميز بأي ميزة أو خصوصية عن باقي النصوص اللغوية والفلسفية، ومن هنا وجب نقده لإحداث نهضة ثقافية عقلية، ولما لا تكون ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة، يشارك فيها كل الفاعلين الاجتماعيين مهما يكن مستواهم الثقافي، وكفاءتهم العقائدية، فيتحقق بذلك تفسير منشأ الظاهرة الدينية، ووظائفها ودلالاتها ومن ثم السيطرة عليها[1]، والعجيب هنا أن أركون يسعى إلى فتح المجال أمام كل من هب ودب، مهما كان مستواه، وما ذلك إلا لأنه لا يعترف بقداسة القرآن وتميزه عن باقي النصوص، وهذا ما دفعه إلى السعي للسيطرة على النص القرآني، أو الظاهرة الدينية حسب تعبيره، وهذه النظرة لدى أركون يؤكدها لسانه والمعرب عنه، مترجم كتبه هاشم صالح بقوله: "نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن، فهو يقول المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلا من الآية القرآنية، ويقول المدونة النصية بدلا من القرآن ... إلخ، وسبب ذلك لأنه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن فالقداسة والهيبة اللاهوتية التي تحيط بالقرآن تمنعنا من أن نراه كما هو، أي كنص لغوي مؤلف من كلمات وحروف وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية"[2].

والتشكيك في جمع القرآن وفي تناقله جيلا بعد جيل نقلا متواترا، من مداخل الحداثيين لتجريد النص من طابع القدوسية، فجمع القرآن عند بعضهم قد خضع أثناء جمعه – وبتأثير من المصالح السياسية والإيديولوجية – لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصانا[3]، أي أن النص القرآني قد طاله التحريف وتجرأت عليه يد الإنسان، فأحيانا تضيف وأخرى تحذف، ومن هنا كان لا ضرورة للإبقاء على هالة القداسة والهيبة اللاهوتية للقرآن الكريم، لأن تدوين القرآن أصبح لا يعدوا أن يكون جهدا بشريا، وفي هذا السياق؛ وتأكيدا على نفس الفكرة، يقرر الدكتور عبد المجيد الشرفي أن جبريل قد نزل على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بمعاني القرآن خاصة، والنبي – صلى الله عليه وسلم – عبر عنها بلغة العرب[4]، ويضيف في موضع آخر، أن الواقع التاريخي الذي لا يماري فيه أحد، أن الذكر الذي وعد

[1]– ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص246.

[2]– ينظر: أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص119.

[3]– ينظر: تيزيني طيب ، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1997م، د ط، ص65.

[4]– ينظر: الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص37.

الله بحفظه و المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة، مبررا ذلك بكون الألفاظ ترتبط بظروف وأشخاص معينين، ثم إن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، راعى الاختلافات اللغوية وأقر جميع الآيات التي حفظها الصحابة بطرق مختلفة، واعتبرها كلها جائزة، مما يدل على جواز تجاوز الألفاظ وعدم التوقف عندها[1]، وهذا الكلام يترتب عنه رواية القرآن الكريم بالمعنى، ومن ثم فالمصحف العثماني ليس إلا جهدا بشريا، والصحيح ما عليه إجماع علماء المسلمين من كون القرآن منزل إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – لفظا ومعنى، ولأن الحقيقة القرآن في المقاصد والمعاني دون الألفاظ والمباني يرى الدكتور الشرفي أن القرآن ليس معجزا ببلاغته رغم رقي أسلوبه وتميزه، إلا أن الآثار الفنية الراقية، شعرا كانت أو نثرا أو رسوما أو منحوتات أو روائع موسيقية أو غيرها فكل واحد منها معجز بطريقته الفريدة[2].

إن الخطاب الحداثي يسعى لتجريد النص الشرعي من أي ميزة، فلا قداسة ولا إعجاز ولا تعالي ولا حتى اعتراف بمصدريته الإلهية والمحافظة عليها، بل النص عندهم قد تأنسن منذ نزوله، ولا بد من اعتبار الجانب البشري فيه[3]، ولا شك أن في هذا محو لخصوصية النص الشرعي الإسلامي، لأن المحافظة على هذه الخصوصية، تعتبر سياجا مانعا من تسليط المناهج الغربية على النصوص الإسلامية، إذ أن كثير من الحداثيين العرب يحاول تنزيل النموذج الحداثي الغربي على الواقع الإسلامي، واستنساخ التجربة الغربية في علاقتها بتراثها وتاريخها وتنزيلها على الحضارة الإسلامية، ولا شك أن الفرق بينهما كبير، حيث أن التطبيق الغربي للحداثة قام على القطيعة مع الماضي وآثاره، لما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، فكانت القطيعة فرارا من الماضي المتخلف، وذاكرة المسلمين على خلاف ذلك فالقرون الوسطى شاهدة على تحضرهم وإن انحدروا بعد ذلك، وتاريخهم مشرف وحافز ودافع للاسترجاع الأمجاد ووصل الحاضر بالماضي المجيد، أما ما جاء به بعض الحداثيين من قراءات للقرآن تقطع صلتها بالتفاسير السابقة، وكلهم أمل في أن يفتحوا عهدا تفسيريا جديدا، فإنها لا تتناسب مع طبيعة النص المقروء، ثم إننا لو سلمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلم بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولا، وهذا إبداع

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص50.

[2]– ينظر: الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص51.

[3]– ينظر: أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص126/119.

مفصول إذ قطع صلته بتراثه، تقليدا للغير، لا اجتهادا من الذات، وكل اجتهاد هذا وصفه لا يكون إلا بدعة، فهذه القراءات المفصولة البدعية ليست إبداعية وإنما هي موغلة في تقليد التطبيق الغربي لركن الإبداع، وهذا التقليد أوصلها إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني، فكان الأولى ردها والإعراض عنها[1].

إن الحداثة التي نبغيها، والتجديد الذي نسعى إليه، هو ما كان نابعا من فكرنا وتراثنا وتاريخنا ومناهجنا، لا أن نستقدم الأفكار ونستورد المناهج الغربية، التي نجحت في تغيير بيئة معينة، ونحاول أن نطبقها بحذافيرها على الواقع الإسلامي، في وجه من وجوه التقليد المحض المبني على مجرد الانبهار بالآخر والسعي في تقليده وتجنبا لهذا المحظور يقترح الدكتور طه عبد الرحمن قراءة بديلة للقراءة الحداثية، قراءة مبدعة بدلا من القراءة المقلدة التي تبناها أغلب مفكري العرب المعاصرين، وهذه القراءة التي يطرحها طه عبد الرحمن كبديل تختلف عن القراءة الحداثية إلى حد التناقض، في إحداثيات كثيرة، فهي تختلف من حيث المنطلق ومن حيث المصب، وهي حداثة موصولة، لا حداثة مقطوعة، حداثة متفاعلة مع الدين لا متصارعة معه، وتقوم هذه القراءة على شرطين اثنين هما:

1 – رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني.

2 – إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول وتجديده[2].

إن اعتبار الواقع والظروف والأحوال من أكثر ما ينادي به الحداثيون، ولكنهم بالمقابل يغفلون كل هذا عند استجلابهم لمناهج وأفكار تتنافى مع الواقع الإسلامي، وتحدث فوضى فكرية، تحول دون القصد الحداثي في تغيير الوضعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي وصل إليها العالم الإسلامى.

ثانيا/ نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم التأويل:

تمهيد:

لما كان التأويل لدى الحداثيين جهدا فكريا، يبحث عن المعنى الخفي أو القصد الضائع، يبحث عن العبارات والاعتبارات التي لم يتمكن الكاتب أو المؤلف من قولها أو الإفصاح عنها، وذلك لأن

[1]– ينظر: عبد الرحمن طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2006م، ط1، ص 176/175.

[2]– ينظر: بودربالة علي، قراءة النص القرآني عند الحداثيين العرب المعاصرين – الخلفيات الفكرية والاستراتيجيات المعرفية – مجلة المدونة، ع1، مج6، ماي 2019 ص62.

المؤلف دائما ما يمارس الحجب والاستبعاد والتلاعب أثناء صياغة نصه، ولذا لا بد من تجاوز كلماته وعدم التوقف عند عباراته، بحيث لا يعود مهما شرح المؤلف لما أراد قوله في نصه، ولا نفيه لما أراد المفسرون والمؤولون تقويله إياه، بل إن شرح المؤلف لأقواله، أو تسويغاته لمقولاته، يمكن أن تعامل بمنزلة قراءة الغير لنصه، وبهذا تكون القراءة فعلا معرفيا لا يخلوا من الابتكار والتجديد، ومن هنا فلا يقرأ النص للوقوف على المقاصد النهائية للمؤلف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ يقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لإقامة علاقات جديدة مع الأشياء والكلمات والأفكار، تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقع، وجعل العصي على التفكير قابلا للدرس والتحليل[1]، فالتأويل الحداثي يقوم على تجاوز المنطوق والمصرح به إلى المسكوت عنه والمستبعد من نطاق التفكير[2]، ولا شك أن هذا المعنى يختلف عن المعنى الأصولي للتأويل، الأمر الذي أنتج مآلات مخالفة حال الاعتبار، كتسييب التأويل وعدم ضبطه، وتعطيل النص ورد مقاصده المتضمنة فيه، فضلا عن تقرير القراءة التأويلية الحداثية لمنهجية التفكيك التي تناقض طبيعة النص الديني.

1 – فتح باب التأويل من غير ضبط أو تحديد:

يرى الحداثيون أن النص الشرعي قابل لكل تأويل، ومنفتح على أكثر من معنى، من غير تحديد لمجال التأويل، من غير تفريق بين المحكم والمتشابه والظني والقطعي، فالتأويل هو الوجه الآخر للنص[3]، وهو بهذا المعنى لا يعترف بأي حدود أو ضوابط، ولا يقف عند أي مجال، فلا فرق بين ما هو من أصول الشريعة أو من فروعها، بل لا بد من ممارسة النقد والتفكيك والتصريح بالتأويلات مهما كانت، ولو كانت تزعزع إيمان العامة بمعتقداتها، مما يعني شمولية التأويل لكل مجالات الشريعة[4]، فالتأويل الذي يسعى إليه الحاثيون هو تأويل لامتناهي يسع كل القراءات ولو كانت من غير المسلمين، فالقراءة التي يبتغيها أركون للقرآن بشكل خاص، قراءة متحررة مما يسميه الأطر الدغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الدينية التي لا تقل إكراها وقصرا عن سابقاتها، ودفعا لكل ضابط وردا لكل محدد

[1]– ينظر: حرب علي، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م، ط2، ص8.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص10.

[3]– ينظر: أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. ص9.

[4]– ينظر: حرب علي، نقد النص، مرجع سابق، ص108/107.

ومقيد يحلم أركون بقراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، فتنطلق من نصوص مختارة بحرية ومن غير خضوع للتبجيلية اللاهوتية، التي تقمع الحرية المتشردة في كل الاتجاهات[1]، فهاته القراءة وحدها حسب أركون هي التي تحافظ على واحدة من أهم خصائص القرآن الأساسية، وهي قابليته لأن يعني؛ أي لأن يعطي معنى باستمرار، ويولد هذا المعنى، ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا، ناجزا أو موضوعيا، لكنا فعلنا ككل تلك القرءات العديدة الممارسة سابقا والمبجلة[2]، فلا وجود لنص أحادي المعنى، فطبيعة النص تعدد معانيه، وهذا التعدد يقتضي التأويل كما يقتضي لا نهائية المعاني والمدلولات، فالنص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي، لأن أحادية المعنى خداع على المستوى المعرفي، وأحادية المعنى تعني حقا إمبريالية النص، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص، والقصد الإلهي منه، لأنه لا وجود لهذا المعنى فالمعنى متغير من عصر إلى عصر[3]. والقرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي، وكل محاولة تدعي إغلاقه أو الوصول إلى معنى نهائي وتفسير شمل وتأويل كامل، هي مجرد دعوى إقصائية نابعة من اعتبارات إيديولوجية، لا يجوز أن يختصر القرآن فيها وهو الذي جاء لمعالجة الأحوال القصوى للوضع البشري، من كينونة وحب وحياة وموت[4]، ومن هنا صار من الضروري إنفتاح القرآن على كل الفهوم واستيعاب كل القراءات.

2 – التأويل أداة لتعطيل النص ورد مقاصده:

لقد سبق لنا الحديث عن محاولة التيار الحداثي تجريد النص من قدوسيته، وقراءته قراءة ظرفية تاريخية، شأنه فيها شأن أي نص لغوي، وذلك لأن هالة القداسة المحيطة بالنص، والهيبة الإلهية لا تتوافق مع مبدأ التأويل الحداثي إذ أن مهمة التأويل لاتقتصر على تأكيد تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث، ولكنها تتجاوز ذلك إلى زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري، كونها

[1]– ينظر: أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص76.

[2]– ينظر: أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص274.

[3]– ينظر: إبن عبد الرحمن أحمد والعرابي صفية، التأويل بين حقائق أئمة التفسير وشبهات الحداثيين، مجلة دراسات وأبحاث المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج14، ع1، جانفي 2022م، ص957.

[4]– ينظر: أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص145.

العائق أمام فتح فضاءات التحليل والتأويل التي يحتاجها العقل الجديد المنبثق حديثا[1]، فالتسليم للوحي ونصوصه المتسمة بالقداسة والتعالي، وأنه كلام فوقي يتجاوز الواقع[2] مانع من جعلها محلا لكل تأويل ولأي قراءة، ومن هنا كان لزاما علينا تجاوز الوحي، وعدم الخضوع لسلطانه، لكونه يعرقل التأويلات التي يطلبها العقل الحديث، فالنصوص مرتبطة بفترة زمنية محددة، وهي تعبر عن روح وثقافة منغلقة ضمن إطار زماني ومكاني مضى وانقضى[3]، فالوقوف عند ظواهر النصوص يعتبر خضوع لظروف تاريخية وثقافية لا تتناسب مع العصر، وهو ما يوجب تجاوز الألفاظ والنظر في المقاصد واعتماد التأويل الذي تقبله الظروف المعاصرة، ولهذا يسعى الخطاب الحداثي إلى رد فكرة القداسة عن النص، برفض الفكرة القائمة على ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري، فإحدى غايات النص، فرض قداسته التي لا تعدوا أن تكون قيمة مستمدة من تراكم الزمان ومرور القرون حسب أركون، حامل لواء التأويل الحداثي.

بالإضافة إلى ما سبق فإن مسألة التعددية واللانهائية مما يضرب النص المقدس، فالحداثيون ينكرون فكرة المفهوم النهائي للنص، حيث أن النص يسبح في فراغ دلالي لا نهائي، لكون طبيعته التعددية غير محدودة، وبالتالي فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل سوى رغبات المؤول، الذي ينظر إلى النص على أنه نسيج من العلامات واللاتحديدات، لا توقف انفجارها الدلالي أية تخوم[4]، مما يعني أن تعدد دلالات النص حسب الفكر الحداثي، تعدد لا يحكمه حد ولا قيد، بل يتجاوز التأويل المطابق الذي يتوخى الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، لأنه حسب الفكر الحداثي مغالطة قصدية[5]، فالتأويل الحداثي يبحث عن مقاصد المؤول لا عن مقاصد الشارع.

3 – قراءة النص قراءة تفكيكية:

[1]– ينظر: أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005م، ط2، ص58.

[2]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص284.

[3]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص71.

[4]– ينظر: بوعزة محمد، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصيلة، كلية الآداب، جامعة البحرين، 2004م، ع10، ص18/17.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص17.

إن القراءة المهمة للقرآن ليست تلك التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام، وأما القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله، فلا مبرر لها أصلا، فالأصل أولى منها ويغني عنها، إلا إذا كانت القراءة تدعي أساسا أنها تقول ما لم يحسن المؤلف قوله، وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النص وتصبح أولى منه، وهكذا ثمة قراءة تلغي النص[1]، فهذه القراءة التفكيكية التي تقوم على تأكيد الاختلاف والمغايرة، ونبذ كل الحدود التي تضبط الدلائل والمعاني، ما هي إلا صورة تيه فعال ومنهجي[2]، ومع ذلك يتمسك بها الخطاب الحداثي ويحاول إعتمادها كأداة لدراسة النص الشرعي، بل ويتحسر أركون على كون محاولات تطبيق تقنيات التفكيك على النصوص التأسيسية لا تزال خجولة ونادرة[3]، وهذه الاستراتيجية التي يبغيها الحداثيون في قراءة النص الشرعي تقتضي سلسلة من الإحالات اللامتناهية، و المتحررة من أية حدود وتقييدات تحكم هذه الممارسة النصية، التي تفصل بين النص والذات المتلفظة به، مما يجعل الكتابة الحرفية لا معنى لها، وذلك بتجريدها من كل قصد للمؤلف[4]، لتحل قصود المؤول بدلا عن قصود صاحب النص، ولعلنا أن نعرض لمنهج التفكيك بشيء من البسط والتحليل حال الحديث عنه كمنهج من المناهج الغربية التي يعتمدها الفكر الحداثي في دراسة النص الشرعي.

الفرع الثالث: نتائج الصياغة الحداثية لمفهومي الاجتهاد والتجديد.

تمهيد:

يعتبر مصطلحي الاجتهاد والتجديد من المصطلحات التي يصعب الفصل أو التفريق بينها، فالعلاقة وطيدة جدا كما سبق وقدمناه، ولذلك آثر الباحث أن يجمع المآلات الناتجة عن تغيّر مفهومها في فقرة واحدة، حيث أنهما من المصطلحات الشرعية التراثية ، التي تحمل بين جنباتها صرخات البعث والإحياء، وتدعوا إلى الحركية الاستمرار، نابذة لكل معاني الركود والجمود، فالاجتهاد والتجديد مما امتن الله به على هذه الأمة، فكونها الشريعة الخاتمة الخالدة يستوجب استجابتها لمستجدات الحياة ونوازلها،

[1]- ينظر: حرب علي، نقد النص، ص20.

[2]- ينظر: بوعزة محمد، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصيلة، كلية الآداب، جامعة البحرين، 2004م، ع10، ص18.

[3]- ينظر: أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص97.

[4]- ينظر: بوعزة محمد، رهان التأويل، مرجع سابق، ص18.

هذه الاستجابة مبنية على استثمار النصوص المحدودة، للإجابة على الأحداث الغير محدودة، ولذلك قيض الله من البصراء من يقوم في كل عصر مقام الأنبياء، فهذا العلم يرثه من كل خلف عدوله ينفون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف الغالين[1]، يجددون هداياته و ويرعون مصالحه، والقائم بذلك في مقام النبي كما سبق في حديث التجديد، وذلك لأنه سبحانه لما جعل المصطفى خاتمة الأنبياء والرسل وكانت حوادث الأيام خارجة عن التعداد، ومعرفة أحكام الدين لازمة إلى يوم التناد، ولم تف ظواهر النصوص ببيانها بل لا بد من طريق واف بشأنها اقتضت حكمة الملك العلام ظهور قرم من الأعلام في غرة كل قرن ليقوم بأعباء الحوادث، إجراء لهذه الأمة مع علمائهم مجرى بني إسرائيل مع أنبيائهم[2]، لأن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء، وهذه الأمة يسوسها العلماء، ومن هنا تظهر مكانة مصطلحي الاجتهاد والتجديد، وخطورة الاعتداء عليهما وتحوير حقائقهما، فالأمر لا يتعلق بآحاد الناس وأفرادهم، بل بالأمة كلها، ومن هذا المنطلق أردنا أن ننظر فيما ينتج عن تجربة الاصطلاح الحداثية ومآلها، فظهرت فيها ضبابية المعنى تارة وتمييعه ومصادمته للأصول تارة أخرى.

أولا/ ضبابية المعنى:

بعد النظر في تعريفات الحداثيين نجد أنهم لم يفلحوا في تجلية معنى المصطلح ومفهومه، وذلك أنهم أقرب إلى الاطلاق من التقييد، والحدود تحتاج إلى تقييد لتتميز ويعلم المراد، ولذلك كان حقا على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولا بالحد أو الرسم؛ ليكون على بصيرة فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه تمييزا له عن غيره، وما الغاية المقصودة من تحصيله؛ حتى لا يكون سعيه عبثا[3].

إن النظرة الحداثية الجديدة والتجديدية تحتاج إلى تماسك بين أجزائها ومكوناتها، ووضوح في أهدافها ومقاصدها حتى تكتسي طابع الجدة وتقدم كبديل يمكنه المساهمة في الرقي بهذه الأمة المنكودة، ولا بأس أن نستعير عبارة بن عاشور – وهو رائد الاصلاح والتجديد – في أن الشيء لا يوصف بالجديد إلا إذا كان تماسكة أجزاؤه واضحا رواؤه، مترقرقا ماؤه، أما ما وقف عليه الباحث من تعريفات

[1]– البيهقي أبو بكر ، سنن البيهقي الكبرى، كتاب الشهادات، باب الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث فيقول كفوا عن حديثه، رقم 20700.

[2]– ينظر: المناوي زين الدين محمد بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مرجع سابق، ج1، ص14.

[3]– ينظر: الآمدي أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، د ت، د ط، ج1، ص05.

أو مفاهيم أو أطر تؤسس للنظر الحديث، فما هي إلا نتف من هنا وهناك لا تنتظم في أي سلك ولا تجتمع في أي سبيل، ولا أدل على ذلك من كون التعاريف لم تراع الشروط المطلوب توفرها في الحدود.

إن التأسيس لنظرية المقاصد وفق منهج الحداثة، يقتضي منهجا علميا رصينا واضح المعالم، فالتعبيرات الفضفاضة والهلامية لا تبني منهجا ولا تؤسس لنظرية، فتسمية الاجتهاد فعلا فكريا، والتجديد تطويرا أو إحياء أو إصلاحا من غير بيان لمعالمه، وتحديد لغاياته ومقاصده، وتأكيد على أهلية القائم به، يعد عبثا وفوضى فكرية في الحدود وفي المجال العلمي بشكل عام.

ثانيا/ تمييع الاجتهاد والتجديد:

لما ننظر في مباحث الاجتهاد والتجديد في تراثنا الأصولي، نجد أنها تعرضت بإسهاب لمفهومهما وأدلة مشروعيتهما، وضوابطهما العلمية، والشروط التي يجب توافرها في القائم بهما، وغير ذلك مما يبرز منهجا واضح المعالم منضبط الأركان، وعلى النقيض من ذلك، نجد أن المنهج الحداثي لا يعير هذه الضوابط كثير اهتمام، بل إنه يسعى إلى تجاوزها والقفز عليها، وفتح الباب على مصراعيه أمام كل من سولت له نفسه الاجتهاد أو التجديد، وقد سبق معنا رأي أركون وكيف أنه يجعل الاجتهاد متاح لكل المؤمنين، وكيف لا؛ وهو يرى أنه فعل من أفعال الفكر، وما دام كذلك فحق لكل مفكر أن يفكر وأن يجتهد ويجدد، فهو حر ومسؤول عن اجتهاده، ومعارضة مبدأي الحرية والمسؤولية جمود يخالف مفهوم الشريعة[1].

إن تعامل الحداثيين مع النصوص الشرعية ومحاولة تهميشها والتقليل من دورها وذم التعلق بحروفها، ثم قراءتها وفق المناهج الغربية، وجعل قراءتها كقراءة أي نص آخر، هو الذي يجعل من الاجتهاد والتجديد الكلأ المباح، ففساد آلة النظر؛ مؤذن بفساد النتيجة، فالطالبي يقرر أن النص واحد و القراءات تتعدد بتعدد الأفكار[2]، ولسنا ننكر تعدد القراءات وتباينها، فهذه ميزة للنص الشرعي، فقد اقتضت حكمة الله أن يجمع هذا النص بين الثبات والمرونة، فهو رغم ثباته يتميز بمرونة تتيح له التجاوب مع ظروف الأعصار والأمصار المختلفة التي يطبق فيها، شريطة أن يتم استنطاقه واستلهام معانيه، وفق ضوابط علمية عقلية وشرعية.

---

[1]- ينظر: الشريف مصطفى، الإسلام والحداثة هل يكون غدا عالم عربي، دار الشروق، القاهرة، 1419هـ/ 1999م، ط1، ص75.

[2]-ينظر: الطالبي، عيال الله، مرجع سابق، ص68

إن ما نعيبه على الأستاذ الطالبي هو الإطلاق، وفسح المجال أمام كل القراءات وإن كانت تصادم العقل واللغة بل وحتى القرآن نفسه، إن هذا النوع من القراءات لا يمكن أن يقبل تطبيقه على النص الديني، وإلا فإنه سيقول من شاء ما شاء في كتاب الله، وقد جاء عن الصديق – رضي الله عنه — أنه قال: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله برأيي، أو بما ولا أعلم"[1]، و لاشك أن الرأي الذي يذمه الصديق هو الرأي المجرد عن شواهد الشرع واللغة، القائم على التشهي واتباع الهوى، أما الرأي الذي تسنده الحجج ويقوم على المبررات فهو الذي دعت إليه النصوص في مواضع لا تحصى.

إن وصف الاجتهاد بالقراءة والمنهج والعمل الفكري هو ما يجعله يكتسي صبغة مطاطية ولا يثبت على حال، خصوصا وأن بعضهم يريده خارج النص، وفي جميع المجالات، من غير تحديد أو تقييد، ولعل هذا هو الذي جعل الدكتور عبد المجيد الشرفي يدعوا إلى التمرد على المسلمات والمعلوم من الدين بالضرورة، مع أن المقرر على مر قرون من الزمن، أن مجال الاجتهاد الظنيات؛ دون ما سواها، مما يدلك على أن المجال مفتوح عند الدكتور، ولا فرق عنده بين ظني وقطعي، هذا فضلا عن تجاوزه لفكرة القداسة ومجه لها، ويظهر هذا جليا في دعوته إلى إعادة النظر في فقه العبادات، لأنه قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه رغم أنه يحتوي العديد من الأحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثرا واضحا بالظروف التاريخية التي وضعت فيها، بل والمحتملة على تفريعات وتفاصيل لا طائل من ورائها، ويؤدي العمل بها إلى تكريس نوع من التدين، تطغى فيه الاعتبارات الاجتماعية على الاعتبارات الروحية[2]،

إن باب العبادات يعتبر من الأمور القطعية التي دلت عليها محكمات النصوص، وأجمعت عليها الأمة، ولذا لم يجز أن يوضع شيء منها موضع الجدل والنقاش[3]، ولكن الظاهر أن للدكتور الشرفي رأيا آخر، فلا خصوصية لها، بل شأنها شأن باقي الأحكام المتعلقة بالصبر والرحمة والإحسان والتقوى والأمانة والشكر وغيرها، فكلها حسب رأيه معا لم ينبغي للمسلم أن يسلكها من غير تقيد بمصطلحات الفقهاء الجوفاء، فهذا واجب وذاك محظور والآخر مباح، فكل هذا لا أساس له في الرسالة المحمدية[4].

---

[1]– إبن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1411هـ/ 1991م، ط1، ج1، ص43.

[2]– ينظر: بنت حمزة بن عبده خياط ندى، موقف عبد المجيد الشرفي من الدين والتراث دراسة تحليلية نقدية، شركة آفاق المعرفة للنشر والتوزيع، 1444هـ/2022م، ط1، ص 326.

[3]– ينظر: القرضاوي يوسف بن عبد الله، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م ط2، ص112.

[4] – ينظر: الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2008م، ط2، ص60.

إن الرسالة المحمدية جاءت مرشدة من خلال نصوصها إلى قواعد تعتبر معايير للسلوك المستقيم، والأخلاق الفاضلة التي ينبغي للمسلم أن يستنبطها منها، من خلال مراعاة مقاصدها والبحث عن روحها ومغزاها، دون التمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، فإذا كان هذا الحال، كان ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي[1]، فالدكتور يرى ضرورة تجاوز المصطلح الفقهي المحكم وتحكيم المصطلحات الهلامية كنحو الفكر والأخلاق والضمير، مما يجعل هذه المفاهيم تتحلل من ربقة الضبط والتحديد التي وسمها بها المنهج الأصولي.

ثالثا/ زحزحة صفة الثبات والقطع وترسيخ مبدأ الواقعية:

إن الشريعة الإسلامية تتسم بالثبات وبالعموم والخلود، بحيث أنه إن ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، على وجه لا يختل لها به نظام؛ لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، في أيّ من مراتبها، واحتمال الخلل في نظامها أو أحكامها ممنوع لكون التشريع موضوعها، والشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، ولذا وجب أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال[2]، فالشريعة عامة ومطردة وحاكمة إفرادا وتركيبا، فإن فرض فى نصوصها أو معقولها خصوص ما؛ فهو راجع إلى عموم[3]، وهذا يعني أن الشريعة لم تهمل أي ناحية من نواحي الحياة مهما كانت رتبتها، لأنها كُل لا يتجزأ والعناية ببعضها دون البعض الآخر يدخل الفساد على جميعها، ولذا أعطت الشريعة كل قضية حجمها وما تستحق من الاهتمام في نظرة شمولية توازنية تجمع بين مصالح الدين والدنيا[4]، فهي تفي بمتطلبات كل زمان ومكان على أحسن الوجوه وأكملها، فلا يحتاج إلى تغييرها وتبديلها، لأن ما كان من الشريعة إما قطعي أو راجع إلى أصل قطعي[5]، والقطعيات والكليات لا يطالها التغيير ولا التبديل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية[6]، ولذا ولذا لم يثبت نسخ كلي ألبتة[7].

---

[1] – المرجع نفسه، ص61/60.

[2] – ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص285.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص285.

[4] – ينظر: اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، 1418هـ/1998م، ط1، ص 432 فما بعدها.

[5] – ينظر: المرجع نفسه، ص436.

[6] –ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص52.

[7] – ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص74..

وبعد هذه المقدمة في بيان اتصاف الشريعة بالثبات والشمول والقطع، نقول إن شريعة هذا هو حالها في الجمع بين الثبات والمرونة، لا يصلح إخضاعها لمبادئ متغيرة وغير ثابتة، لأن إخضاع الثابت للمتغير يجعل منه متغيرا مثله، وهذا التغيير والتبديل، سبب لفقد الضوابط والقيود، ووخسارة القيم والأخلاق، وضياع الأصول والثوابت، وتلاشي الأسس والقواعد التي يبنى عليها الإسلام ككل[1].

ولسنا نعني في هذا المقام رد الواقع وعدم اعتباره أو معاداته، بل على العكس من ذلك تماما، إن الذي نقصده، هو أن المنطلقات التشريعية لا يمكن البتتة أن يكون منطلقها وأساسها الواقع الصرف، في نوع من الخضوع والتسليم لسلطانه، كما هو الحال مع بعض الدعوى التي تريد أن تجعل من الواقع أساسا للتشريع ومعيارا لفهم النصوص، وأن الأزمة المعاصرة أساسها تحييد الواقع وتقديم العقل عليه بحكم أن العقل أساس للنقل، وكيف يكون كذلك والعقول تتعدد، بين عقل الفقير والغني والمضطهد والمضطهَد، فهذا التقديس للواقع والرفع من قيمته في صورة توحي بكونه مطلقا وغاية في الكلية والثبات، هو الذي نرده ولا نرتضيه، بل ننطلق من الأصل، أي من النص المطلق المقدس المتعالي الشامل الثابت، الذي يفهم في إطار العقل الدال علي صحة السمع ووجوب قبول نصوص الوحي، وبالمقابل لا يصح الانطلاق من المتغير النسبي، لأن النتيجة المترتبة على تطبيق المنهجين تختلف اختلافا جذريا، فالأولى ترتقي بالإنسان إلى مراتب الكمال، والثانية تهوى به في وحل الخضوع للرغائب والأهواء والمصالح الآنية والضيقة.

ومما يظهر اعتبار الإسلام للواقع نزول القرآن منجما ومفرقا، في صورة تبرز احتواء النص للواقع وتماشيه معه، مراعاة لأحوال البشر واحتياجاتهم، وبيانا للسبيل الأقوم والنموذج الأمثل الذي يتغيا الشارع حمل الناس عليه، والربط بين واقع الناس والأحكام الشرعية، فيما يعرف بأسباب النزول وأسباب الورود، ليس من قبيل كون السبب الداعي والدافع لتشريع الحكم، حيث أنه لو عدم السبب لعُدم الحكم ولكنه من قبيل المناسبة التي يتخذها الشارع وسيلة تعليمية، لكي لا يغلب على التشريع جانب التنظير والتجريد الذي كثيرا ما يعمي على المسائل والأحكام، فيصعب على العقل فهمها وإدراكها، ومن هنا ربطها بواقع الناس وقضاياهم التي يعيشونها فتتلقفها الأذهان بيسر وتصل إلى كنهها وتعقل حقيقتها[2]، بل إن القرآن قد صرح بهذا المعنى في قوله {قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ

[1]- ينظر: اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص438 بتصرف.

[2]- ينظر: سعدي أحمد و خلفة عبد الرحمن، دور المقاصد الشرعية في الترجيح زمن الأوبئة، مجلة المعيار، 2022، ع4، مج 26، ص433.

لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا}[1]. أي لو أن أهل الأرض المستوطنين لها والمقيمين بها كانوا ملائكة لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا من جنسهم، لأن ذلك أبلغ في الأداء، والقلب إلى الجنس أميل منه إلى غير الجنس[2]، فقصد الشارع إلى تقريب المعاني وتيسير الفهم على العباد ظاهرة معلومة في التشريع، وفي هذا اعتبار واضح لواقع الناس وأحوالهم، ولكن هذا الاعتبار لم يكن في يوم من الأيام بمعنى الخضوع، وإلا لأنزل الله ملكا على عباده اعتدادا بواقعهم في التسليم للخوارق.

إن الواجب هو تطويع الواقع للشرع، لا تطويع الشرع للواقع، فالواقع ليس أصلا منضبطا حتى تبنى عليه الأحكام ويكون منطلقها الأساس، بل هو خليط من الحقائق والاعتبارات والأوهام[3]، والحقائق والثوابت لا يمكن أن تتعارض مع الشرع أو العقل، بل تتناغم وتتكامل فيما بينها وتجري على نسق واحد، وأما ما يراه الدكتور حنفي من أحقية وأسبقية للواقع في التقدم على العقل الذي يعتبر أساسا للنقل، من منطلق تعدد العقول وتفاوتها، فإنني أعجب من عدم تطبيقه هذا المقياس على الواقع، فالواقع أكثر تغيرا وأدعى إلى عدم الانضباط، وما كان واقعيا عندي، قد يبدوا غير واقعي عند غيري، وما هو واقعي في بيئة معينة قد يكون أبعد ما يكون عن الواقعية في بيئة أخرى، ولما كان الواقع على هذا الحال لم يحسن اعتماده أساسا في فهم النصوص الشرعية، التي جاءت في كثير من الأحيان معارضة له، ساعية في تغييره وتبديله.

ويرفع الدكتور نصر حامد أبو زيد من شأن الواقع ليجعل منه أساسا للنص في لغته ودلالته ومفاهيمه، وهذا ما يصرح به في كتابه نقد الخطاب الديني، حيث يقول: "الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا والواقع ثانيا، والواقع أخيرا"[4]، إن تقديم الواقع في صورة أصل الأصول، يجعلنا نتساءل أي واقع ذاك الذي صاغ للنص القرآني مفاهيمه ؟، أليس النص والواقع في كثير من مشاهدهما وجوانبهما كانا متعارضين ؟، أليس النص كان موضوع انقلاب جذري على ذلك الواقع؛ بكل ما للانقلاب من معنى ؟ أليس الواقع بأغلب مفاهيمه ورموزه هو الذي حارب النص بكل شراسة

---

[1]- سورة الإسراء، الآية 95.

[2]- ينظر: البغوي أبو محمد الحسين بن الفراء، معالم التنزيل في تفسير القرآن، عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1420هـ، ط1، ج3، ص163، و الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، صفوان عدنان داوودي، دار القلم , الدار الشامية – دمشق، بيروت، 1415هـ، ط1، ج1، ص648.

[3]- ينظر: العادلي حسين درويش، حرب المصطلحات، دار الهادي، د ت، د ط، ص161.

[4]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص130.

وتمنع ؟ ثم أليست حركة التأريخ هنا هي صورة عن حركة الصراع تلك بين النص والواقع، كمبادئ وأفكار وتجارب ورموز ؟ فكيف لنا القول بعدها بأن الواقع هو الذي صاغ للنص مفاهيمه ؟[1]، إن هذه الأسئلة وغيرها تبرز مدى التناقض الذي يقع فيه الحداثيين بتسليطهم الواقع على النص، غير آبهين بالبون الشاسع بينهما، فالواقع خاضع لاصطلاحات المجتمع، وقيم المجتمع وأحكامه دائما ما تكون تابعة لأشكاله ومقوماته المادية، أما النص الإسلامي فإنه لا يعترف بهذا الأصل ولا يقره، بل إن الإسلام هو الذي يقرر للواقع والمجتمع قيما ذاتية ثابتة، لا تتأثر بتغير المجتمعات والبيئات[2].

إن التوافق الذي قد يلاحظ بين الواقع والنص، يرجع إلى أن النص مشتمل أو متناغم في وحدته العضوية وحقائق التدوين والتكوين الكوني والإنساني، وكل حقيقة أو قيمة صالحة ضمن هذا المشهد الكوني الإنساني، يعتبرها النص وحدة عضوية ضمن منظومته الشاملة التي لا تعرف تعارضا مع هذا المشهد على صعيد الحقائق والقيم[3]، فالإسلام لا يحكم الواقع ولا يخضع له، وإنما ينتقي من المجتمع القيم الصالحة فيحتويها ويدعمها ويغذيها ضمن منظومته، ويدفع القيم الفاسدة ويحاربها في طريقه لترويض الواقع، حتى يتماشى مع قيمه وأهدافه طائعا منقادا، أما محاولة فرض الرؤية المضادة وصبغ الشرع بصبغة الواقع، فإنه لا ينتهي إلا لنتيجة واحدة مفادها عدم جدوى إنزال النص أصلا، ما دام الواقع هو الذي يشكله.

إن منهج القرآن الكريم في تقرير الأحكام منهج كلي، يهدف إلى تقرير معظم أحكامه وفق قواعد عامة، وأصول كلية، دون النزول إلى التفصيلات الجزئية، وذلك تفاديا لتقييد الأجيال القادمة بأحكام فرعية، إذ من المعلوم أن الحكم الفرعي العملي الظني المتعلق بالمعاملات، والمبني على مصلحة متغيرة، إن كان صالحا في زمن أو ظرف معين، قد لا يكون وافيا بحاجة الناس إذا تغير الظرف، فمع تطور حياة الناس وتجدد مطالبهم وحاجاتهم، واختلاف ظروفهم المعيشية، قد يغدوا ذاك الحكم الفرعي المجتهد فيه منافيا لما تقتضيه مصلحة الناس في عصر أو بيئة معينة، ومن هنا صيغ التشريع الإلهي العظيم، في صورة قواعد كلية، وأصول عامة، ليتمكن المجتهدون من استمداد ما يناسب عصرهم وبيئاتهم، من نظم وأحكام تلك القواعد بمفاهيمها العامة، والمنهج الكلي للقرآن يضمن ديمومة حكمه في تناوله للجزئيات دلالة ومضمونا، مهما تكاثرت النوازل وتجددت الوقائع، وذلك آية كماله وخلوده[4].

---

[1]- ينظر: العادلي حسين درويش، حرب المصطلحات، مرجع سابق، ص156.

[2]- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1412، ط17، ج3، ص1196.

[3]- ينظر: العادلي حسين درويش، حرب المصطلحات، مرجع سابق، ص157.

[4]- ينظر: الدريني فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ص158.

وحاصل ما نخلص إليه مما سبق، أن الشريعة قد جمعت بين الثابت والمتغير، الثابت الذي يستجيب لكل الظروف والأحوال، دون أن يحتاج إلى تبديل أو تغيير، وهو عنوان بقائها واستمرارها دستورا للبشرية، في كل زمان ومكان، والمتغير الذي يتغير بتغير الظروف والأحوال والمصالح، وهو مجال الظنيات، التي تعتبر مورد الاجتهاد ومجاله الخصب، ومن هنا كان لزاما على كل متصدر للاجتهاد والتجديد أن يراعي هذا المنطق، فيلزم مجال الاجتهاد ولا يتعداه إلى القطعي، لأن في ذلك اعتداء على مبدأ الثبات ومساس بجوهره.

وفي ختام هذا المطلب فإن المأمول من منظري الحداثة أن يراجعوا هذه الاصطلاحات وأن يعيدوا النظر فيما يأول إليه اعتمادها، وكما هو مقرر، لا مشاحة في الاصطلاح، شرط أن لا يرجع هذا الاصطلاح على حقيقة مدلوله ومعناه بالإبطال والتعطيل.

المبحث الثاني: من الأدوات إلى المآلات في التأسيس الحداثي لنظرية المقاصد.

تمهيد:

لقد قرر الأصوليون أن أصل النظر في المآل من أعظم الأصول الواجب استحضارها حال النظر، فلا بد من النظر في مآل الفعل بعد وقوعه، وما يترتب عليه، وما ينتج عنه، قبل الحكم على الفعل بالجواز أو الحظر، أو وسمه بالصحة أو البطلان، و النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة[1].

إن هذه العبارة الراقية من الإمام الشاطبي تبين مدى احتياج المجتهد للنظر في المآل فيما يتعلق بأفعال المكلفين، أو في الأحكام الجزئية التفصيلية، وإذا كان الحال كذلك فإن النظر في مآلات المناهج والأطر العامة، يعتبر أولوية قصوى لكون المنهج يتميز بالشمول والعموم ودخول الكثير من الجزئيات في

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص432/431.

حيزه، ومن هنا عقدنا هذا المطلب في بيان الأدوات التراثية التي وظفها الاتجاه الحداثي ومآل ذلك، لنعدي هذه المنهجية إلى ما يتعلق بالتوظيف الحداثي للمناهج الغربية وننظر في المآلات كذلك.

المطلب الأول: توظيف المدرسة الحداثية للأدوات التراثية ومآلات ذلك.

تمهيد:

لقد استفادت المدرسة الحداثية من بعض الأدوات التراثية، وحاولت توظيفها واستغلالها في ترسيخ نظريتها المقاصدية، فقد استفاد الخطاب الحداثي من الاجتهادات العمرية وأسباب النزول ومقاصدية الشاطبي، وقد تم توظيفها على غير الوجه الذي أجراها عليه الأصوليين، فنتج عن هذا التوظيف الحداثي مآلات تصادم في مجملها النص الشرعي وتسعى في إبطاله.

الفرع الأول: توظيف الاجتهادات العمرية، ومآلات ذلك

تمهيد:

لقد سبق لنا في هذا البحث تعريف الاجتهاد وبيان مفهومه عند الأصولين والحداثيين، ولذلك لن نكرر مفهومه هنا، وكذلك الأمر في نسبة هذه الاجتهادات لعمر – رضي الله عنه –، فإنه قد يظهر من المناسب تحرير ترجمة عمر رضي الله عنه، ولكننا نحجم عنها لكون الشخصية أشهر من نار على علم كما يقال، وكتب التراجم والسير قد تعرضت لذلك بإسهاب، فلا نطيل البحث بذكرها، مركزين الحديث عن الاحتفاء الحداثي بهذه الاجتهادات وتصورهم لحقيقتها ومن ثم النظر في مآلات تعلقهم بها.

1 – تجليات الاحتفاء الحداثي بالاجتهادات العمرية:

لقد احتفل الحداثيون واحتفوا بالاجتهادات العمرية أيما احتفاء، فهذه الاجتهادات تعتبر الأساس لدى الحداثيين في تقرير نظرهم بتقديم المصلحة على النص، لأن الحداثيين فهموا بطريقة أو بأخرى أن منطلق الاجتهادات العمرية إنما كان الرأي والاجتهاد المستقل المواجه للنص، ولهذا تباينت آراؤهم في توصيف هذا الاجتهاد فمنهم من يصفه بالإبطال وتعطيل والإيقاف كما هو الحال مع تيزيني وباروت[1]،

[1]– ينظر: تيزيني طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص375، والريسوني أحمد وباروت محمد جمال، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، مرجع سابق، ص136.

ومنهم من رأى فيها فتحا لباب النسخ في الشريعة، وأن النسخ لم ينقطع بوفاة النبي – صلى الله عليه وسلم –، فاجتهادات عمر تعتبر من قبيل النسخ، لأن المسلمين الأوائل حسب الدكتور لم يحصروا النسخ بالأحكام التي نص الشارع على نسخها، بل كان فهمهم لمبدأ النسخ يقوم على أن الشريعة ليست مطلقة دائما، بل هي نسبية ومؤقتة، وهذا الذي دعاهم لوقف العمل بأحكام لم تنسخ من القرآن، وذلك لأنهم أدركوا أن واقع الحياة ومنطق الأحداث قد تجاوز كثير من الأحكام وتطبيقها لم يعد ممكنا[1]، وهذا ما يتجلى في الاجتهادات العمرية وتمثله بشدة حسب الفكر الحداثي، فهذا الفهم وهذا التصور لاجتهادات عمر رضي الله عنه هو الذي جعل الحداثيين يحتفون بها ويتعلقون بها في كل موقف.

إن الفكر الحداثي الساعي إلى إعادة تأصيل الأصول، وبناء الأحكام وفق المعقولية الحديثة أساسها اعتبار المصلحة كأساس أول للتشريع، يرى أن اجتهادات عمر كانت قائمة على أساس اعتبار المصلحة وتقديمها على النص مهما كان، فعمر رضي الله عنه حسب الخطاب الحداثي قد تخلص من سلطة النص وألغى ما دل عليه من الفرائض وما تضمنه من الأحكام، وغير شعائر ثابتة في الإسلام لأجل المقصد والمصلحة، ولأجل تطور السياق التاريخي، وأكد للقراء أن المقاصد مقدمة عنده في بناء الأحكام الشرعية وفي فهم النصوص الدينية والتعامل معها، وأنها هي المبدأ الوحيد الذي تحاكم إليه[2]، فلا سلطة للنص عند الفكر الحداثي، فالنص هو الذي أخر تفعيل مقاصد الشريعة، هاته المقاصد التي ظهرت بجلاء في أفعال عمر رضي الله عنه وهو يلغي بعض الأحكام الثابتة بالنص، كسهم المؤلفة قلوبهم وإلغاء حد السرقة وغيرها مما أعمل فيه عمر رضي الله عنه المقاصد التي يتجاهلها الخطاب الديني التقليدي[3]، والتعبير بلفظ الإلغاء فيه من التجاسر على النص الديني الشيء الكثير، لأن القول بإلغاء عمر لبعض النصوص ماهو إلا مقدمة لفتح الباب أمام منهج الإلغاء والتطاول على النصوص، فتكون بذلك ذريعة لإلغاء نصوص أخرى، فما جاز لعمر يجوز لغيره، إذ لا مزية لعمر رضي الله عنه، وفيما يلي سرد لبعض الأقوال الحداثية التي تحتفي بالاجتهادات العمرية وتمجدها وتراها سندا يمكن الاتكاء عليه في

[1]– ينظر: أمامة عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص446.

[2]– ينظر: العميري سلطان، مقال التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية قراءة نقدية، عن طريق فهد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص237.

[3]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص104.

تقرير مبدأ تحييد النص بناء على فكرة التعارض المتوهم بين النصوص والمصالح والمقاصد، لخصها الدكتور أحمد الطعان ونحن نثبتها كذلك[1]:

- "لقد فعل عمر ذلك عملا بنور العقل المنهجي".
- " عمر ألغى بعض الفرائض وأوقف بعض الأحكام".
- "عمر أوقف العمل بنصوص ثابتة".
- "ألغى عمر حد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم".
- "حكم عمر بما لا يطابق النص القرآني".
- " أصبح عمر أكثر مرونة في التعامل مع النصوص".
- " عمر لم ينصع للآيات في سهم المؤلفة قلوبهم، وحد السرقة".
- " عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن، وهو موقف مستنير".
- " لقد غير عمر شرائع ثابتة في القرآن والسنة مثل حد الخمر وحد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم"

فهذه بعض النقول التي تبين ولع واحتفاء الخطاب الحداثي بالاجتهادات العمرية، مع أنهم فهموها على غير حقيقتها، كيف لعمر – رضي الله عنه –، أن يعطل ويلغي وينسخ وهو الذي كان وقافا عند كتاب الله وقد ورد هذا المعنى في الصحاح كثيرا، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قدم عيينة بن حصن بن حذيفة فنزل على ابن أخيه الحر بن قيس، وكان من النفر الذين يدنيهم عمر، وكان القراء أصحاب مجالس عمر ومشاورته، كهولا كانوا أو شبانا، فقال عيينة لابن أخيه يا ابن أخي، هل لك وجه عند هذا الأمير فاستأذن لي عليه، قال: سأستأذن لك عليه، قال ابن عباس: فاستأذن الحر لعيينة فأذن له عمر، فلما دخل عليه قال هي يا ابن الخطاب، فوالله ما تعطينا الجزل ولا تحكم بيننا بالعدل، فغضب عمر حتى هم أن يوقع به، فقال له الحر: يا أمير المؤمنين، إن الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وسلم:{خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين}[2]، وإن هذا من الجاهلين، فوالله ما

[1]– ينظر: الطعان أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، مرجع سابق، ص194/193.

[2]– سورة الأعراف، الآية199.

جاوزها عمر حين تلاها عليه، وكان وقافا عند كتاب الله[1]، وعند سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك تقبيله الحجر الأسود فقد روى مسلم في صحيح أن عمر رضي الله عنه حين قبل الحجر الأسود خاطبه قائلا:"والله إني لأقبلك وإني أعلم أنك حجر وأنك لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه و سلم قبلك ما قبلتك"[2]، وروى البخاري في صحيحه واليهقي في سننه أنه رضي الله عنه قال للركن أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك فاستلمه ثم قال فما لنا وَلِلرَّمَلِ إنما كنا راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله ثم قال شيء صنعه النبي صلى الله عليه وسلم فلا نحب أن نتركه[3]، ففي هذه النصوص وغيرها يتمسك عمر بالنص ويقف عند حرفيته ويدلل على موقفه من بمطلق النص، فمع أن عمر يدرك علة تشريع الرَّمَل إلا أنه أنف أن يتركها ويتخلى عنها تحقيقا للنص، فما دامت شيئا فعله النبي صلى الله عليه وسلم فلا نتركه بل نلتزمه، وهذا استشهاد بالسنة الفعلية وبالنص بطريق غير مباشر، فهل لنا أن نقول إن عمر ظاهري لا ينظر في المصالح ولا يحكم المقاصد ؟، كلا وحاشا عمر المجتهد الفذ أن يكون كذلك، وهذا النظر المجتزأ إلى اجتهادات عمر هو الذي أوقع منظري الحداثة في تقويل عمر ما لم يقل وحشره في زاوية لا ترتضيها المنهجيات العلمية الأصيلة، ولعلنا أن نرجع إلى هذه النقطة بمزيد من البسط والتفصيل عند الحديث عن مآلات التوظيف الحداثي لهذه الاجتهادات.

2 – مآلات التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية:

لقد نتج عن التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية مآلات عدة، لعل أهمها:

أ – عدم التصور الصحيح للاجتهادات العمرية يضرب سلطة الثبات في الشريعة الإسلامية:

إن الخطاب الحداثي المتمسك باجتهادات عمر رضي الله عنه، لم يحسن تصور هذه الاجتهادات، حيث أنه قول عمر ما لم يقل وحمله مالا يتحمل، وتعلق الكثير من الحداثيين بهذه الاجتهادات من باب

[1]– البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين، 4642.

[2]– النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف، رقم250.

[3]– البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الرمل في الحج، 1502، وأبو بكر البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، كتاب الحج، باب الدليل على أنه بقي هيئة مشروعة في الطوافرقم9059.

كون عمر – رضي الله عنه – حجة قوية عند جميع المسلمين أصوليين كانوا أم لا[1]، واجتهاداته الكثيرة توحي بإعراضه عن النص في كثير من المواقف، وتقديمه للمصلحة ونظره في المقصد ضاربا الصفح عن النص، ولكن هذا الفهم لا يصح كما قدمنا، لأن عمر كان وقافا عند النص، وهذا مما اشتهر به وعرف عنه وعن غيره من الصحابة، ولكن الانتقائية الحداثية هي التي تستحضر اجتهادات عمر فيما يخدمها وتتجاهل اجتهاداته الأخرى التي لا تتوافق مع الطرح الحداثي، وكتب السير والتراجم طافحة بالمواقف العمرية التي تدل على اعتبار عمر – رضي الله عنه – للنص وتوقيره وتعظيمه، فهذه المواقف من الفاروق عمر – رضي الله عنه – تثبت عكس ما يرى الفكر الحداثي وخلاف ما يتصور، فهل كان عمر متحررا من السلطة النص رافضا الانصياع لها معملا للمقاصد ومراعيا لمطلق المصالح كما يرى الحداثيون ؟، أم أنه كان كغيره من الصحابة مجلا مبجلا للنصوص وقافا عندها معملا النظر الصحيح فيها، كيف لا وهو الملهم المحدث، والمجتهد الموفق، الذي كان يعمل النظر ويجيل الفكر ويغوص في النصوص والنبي – صلى الله عليه وسلم – بين ظهراني المسلمين، وهو الذي جاءت فيه الشهادة النبوية بكونه موفقا للصواب يجري على لسانه ويخطر بباله، فقد جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة وعائشة – رضي الله عنهما –، أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: "إنه كان قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون وإنه إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب"[2]، فلا شك أن عمر مجتهد من الطراز الرفيع بالشهادة النبوية الشريفة، وهذه الشهادة تقتضي سداد اجتهاده وقوة مذهبه، ولذا سنعرض للأهم المواقف العمرية التي تعلق بها الفكر الحداثي وفهم منها مخالفة عمر– رضي الله عنه – للنص وعدم اعتباره في مقابل المصلحة.

لعل من أهم الاجتهادات العمرية التي يرى الحداثيون أن عمر عطل النص أو نسخه كما يرى بعضهم، مسألة عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وإيقاف حد السرقة عام الرمادة، أو عام المجاعة

[1]– ينظر: الشرفي محمد، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2008م، د ط، ص133.

[2]– البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم، رقم3282، و النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل عمر رضي الله عنه، رقم2398.

وعدم تقسيم أراضي السواد على الفاتحين، ولعلنا أن نقف مع هذه الاجتهادات لنرى هل فعلا عطل عمر – رضي الله عنه –، النص وأعرض عنه إعمالا للمصالح وتقديما لها.

أولا/ إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم:

كثيرا ما يدلل الخطاب الحداثي على تقديمه المصلحة على النص بالاجتهادات العمرية، حيث أنه وعلى الرغم من أن سهم المؤلفة قلوبهم ثابت بالكتاب والسنة ثبوتا قطعيا، إلا أن عمر– رضي الله عنه – لم يتوقف عند النص وتجاوزه معملا المصلحة، التي تعتبر حسب الفكر الحداثي أصل الأصول وأساس التشريع الأول، وحتى نفهم مأخذ عمر – رضي الله عنه –، ونرى إن كان قد خالف النصوص القطعية وتجاوزها وقدم المصلحة عليها، نقدم هنا بعبارة لشيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله حيث يقول: وما شرعه النبي – صلى الله عليه وسلم – شرعا معلقا بسبب إنما يكون مشروعا عند وجود السبب، كإعطاء المؤلفة قلوبهم، فإنه ثابت بالكتاب والسنة . وبعض الناس ظن أن هذا نسخ لما روي عن عمر : أنه ذكر أن الله أغني عن التألف، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهذا الظن غلط . ولكن عمر استغني في زمنه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه، لا لنسخه، كما لو فرض أنه عدم في بعض الأوقات ابن السبيل، والغارم، ونحو ذلك[1].

إن هذا النص ضروري جدا في تصوير حقيقة الاجتهاد العمري، فالأصناف المذكورة في الآية، إنما هي أوصاف لا تختص بأشخاص بأعيانهم، وإنما قد يتحقق الوصف في شخص في فترة معينة ثم يزول عنه، ومن ذلك أن الإنسان قد يكون غارما في مرحلة معينة، فإذا انقضى دينه سقط عنه الوصف فلم يجز صرف الزكاة له، وكذا مع ابن السبيل ومع الفقير الذي تبدل حاله إلى الغنى واليسر، من هنا نفهم أن فعل عمر – رضي الله عنه –، إنما كان تحققا للمناط ولم يعطل النص ولم ينسخه، بل هو بهذا متبعا للنص أشد الاتباع، لأنه أوقف العمل بالنص لعدم وجود الوصف المؤثر[2]، فانعدام الوصف يقتضي توقف الحكم إلى أن يتحقق الوصف في أشخاص آخرين، وهذا ما نجده عند الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز، وهو حفيد عمر ابن الخطاب – رضي الله عنهما –، وقد علم عنه أنه كان شديد التأسي

[1]– إبن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج33، ص94.

[2]– ينظر: العطوي محمد خلف و الرفاعي ردينا، موقف الحداثيين من المصلحة الشرعية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، 2019م، ع02، مج27، ص198.

بجده، ومع ذلك ذكر ابن سعد في طبقاته أن عمر بن عبد العزيز كان يعطي المال من يستألف على الإسلام، بل ذكروا أنه أعطى بطريقا ألف دينار يستألفه بها على الإسلام[1]، فنجد أن عمر بن عبد العزيز حين وجد من يتحقق بوصف الاستئلاف يحيي هذا السهم في أموال الزكاة.

وإذا نظرنا في أيامنا هذه نجد أن سهم العاملين عليها في كثير من البلاد الإسلامية، وإيقافه كان تحصيلا حاصلا، فلم يحتج إلى اجتهاد ولا إعمال نظر، وذلك بسبب التخلي عن مؤسسة الزكاة، وإيكال ذلك لأمانة الناس وديانتهم، مع أن الأصل في ذلك قيام الدولة على الزكاة وجمعها وإعادة توزيعها، وهذا القيام يقتضي عملا منظما يظم موظفين في رتب شتى، فلا بد من سعاة وجباة كما كان في العهود المتقدمة، وهؤلاء الموظفين لا بد لهم من تفرغ تام للقيام هذه المهمة، الأمر الذي يقتضي صرف مرتبات لهم يكون أصلها سهم العاملين عليها، لكن لما انقرضت مؤسسة الزكاة ولم يعد الوصف متحققا سقط هذا السهم تلقائيا، فمثلا عندنا في الجزائر نجد أن القيام على الزكاة إنما هو عمل تطوعي، ففي كثير من الحالات يتولاه أئمة المساجد واللجان الدينية التابعة لها، أو هيئة صندوق الزكاة التابعة لوزارة الشؤون الدينية، ولكن في كلتا الحالات العمل تطوعي، فحتى موظفي الشؤون الدينية مرتباتهم من خزينة الدولة لا من أموال الزكاة، والمقصود من كل هذا أن الزكاة إنما ارتبطت بأوصاف متى زال الوصف توقف السهم إلى أن يتحقق في أزمنة أو أمكنة أخرى، ففعل عمر– رضي الله عنه –، لا يعدوا أن يكون إيقاف لعدم وجود من يتحقق بالوصف الذي أراده الله كما دل عليه النص، وهنا نرى بوضوح أن عمر – رضي الله عنه –، كان أكثر التزاما بالنص وأشد تطبيقا له، ولم يخالفه ولم يتمرد على سلطانه ولم يلغ التشريعات القرآنية لتغير الظروف ويحدث ثورة كما يرى الخطاب الحداثي[2]، بل حاشاه وهو المشهود له بدقة الاجتهاد أن يجعل النص في مقابل الرأي أو أن يتوهم معارضة النصوص للمصالح.

ثانيا/ إيقاف حد السرقة عام الرمادة:

ومن بين الاجتهادات التي تعلق بها الخطاب الحداثي وأكثر من الدندنة حولها، إيقاف عمر – رضي الله عنه –، لحد السرقة عام المجاعة، أو عام الرمادة، و يرى الحداثيون أن فعل عمر – رضي الله

[1]– ينظر: إبن سعد أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1410هـ/1990م، ط1، ج5، ص270.

[2]– ينظر: الخويطر فهد بن محمد، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص241.

عنه –، إنما كان نابعا من إدراكه علة حكم السرقة، حيث أن هذا الأخير إنما جاء نتيجة ظروف إجتماعية واقتصادية خاصة[1]، وهذه العلة بلا شك لا تقف ندا أمام التعليل المصلحي، فهذا هو الذي جعل عمر – رضي الله عنه –، يعمل المصلحة ضاربا الذكر صفحا عن حرفية النص تاركا حد السرقة الثابت بالنص القطعي، والذي لا يمارى في صراحته، فالأمر بالقطع في قمة الصراحة، ثم إن النص النبوي يعضد النص القرآني، ففي الصحيح قصة المخزومية التي أراد أسامة بن زيد أن يشفع لها فقال النبي – صلى الله عليه وسلم –: "وأيم الله لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها"[2]، فالأمر بالقطع صريح ومع ذلك عدل عنه عمر.

والجواب على هذا، أن حكم قطع يد السارق الثابت بالنص القطعي في ثبوته ودلالته، لا يمكن لعمر – رضي الله عنه –، ولا غيره تعطيله أو ادعاء وقتيته وارتباطه بظروف معينة أو ادعاء مخالفته للمصلحة، وإنما غاية ما فعل عمر– رضي الله عنه – أنه حقق المناط، فحد السرقة لا يقام إلا حال توفر الشروط وانتفاء الموانع، وقد ذكر الفقهاء سبعة شروط لا بد من تحققها قبل القطع، فلا بد أن يسرق نصابا وأن يكون ذلك خفية وأن يكون مالا، وأن تثبت السرقة بشهادة العدول، مع مطالبة المالك وكون السارق بالغا مكلفا ثم تنتفي كل الشبهات[3]، فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم لمسلم مخرجا فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ بالعقوبة"[4]، فالقطع إنما يكون بعد استيفاء الشروط وانتفاء الموانع، والحد يدرء بكل شبهة تفاديا لظلم الناس، ولأن الغالب في الحدود أنها حقوق لله وحق الله مبني على المسامحة.

والتضيق في تطبيق الحدود وتشديد الشريعة في ذلك من خلال الشروط والموانع، دافعه أن الحد لا يقصد منه الانتقام من الناس أو التجني عليهم، وإنما هو من باب التأديب والإصلاح للمجتمع وتحقيق العدل بين الناس، ولذا كان من الواجب أن يراعى فيه النظر المقاصدي والسلم الرتبي لها، فلا شك أن

[1]– ينظر: الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص60.

[2]– ينظر: البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، باب أحاديث الأنبياء، كتاب حديث الغار، رقم 3216.

[3]– ينظر: إبن قدامة المقدسي موفق الدين، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1388هـ/1968م، د ط، ج09، ص104 فما بعدها.

[4]– ينظر: النيسابوري أبو عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب الحدود، رقم8163

المجتهد الذي تتزاحم عنده المقاصد يعمل الراجح منها ويهمل المرجوح إن لم يمكن الجمع، وهذا هو الذي فعله عمر رضي الله عنه، فقد نظر في واقع الناس وما يعانونه من مجاعة فأدرك أن تطبيق العقوبة في هذا الوقت لا يحقق المقصد الأساسي من العقوبة في الإسلام، أي مقصد العدل، وهنا نظر عمر رضي الله عنه فوجد أن هذا المقصد أكبر من أن يغفل ويترك من أجل تطبيق هذا الحكم الجزئي[1]، ومعلوم أن الضرورات تبيح المحظورات، والحال التي كان عليها الناس في تلك الأيام تجعلهم في حالة اضطرار، فكما أن شارب الخمر المضطر لا يقام عليه الحد فكذلك السارق حال الاضطرار، ولعل هذا الكلام يؤده ما نقله ابن القيم عن الإمام أحمد من عدم قطع يد السارق الذي يسرق في المجاعة وذلك لأن الحامل له على ذلك الحاجة وقت المجاعة وشدة[2]، ولقد تكرر هذا المعنى عند عمر رضي الله عنه في قصة غلمان حاطب بن أبي بلتع حينما سرقوا ناقة لرجل من مزينة وأقروا بفعلهم، فحكم عمر بادئ الأمر بقطع أيديهم ثم تراجع معللا ذلك بأن دافعهم إلى السرقة تجويعهم من سيدهم وإلجاؤهم لأن يأكلوا الحرام ويكون حلالا في حقهم بحكم اضطرارهم، فالاضطرار حسب عمر هو المانع من إيقاع الحد، وحد السرقة إنما جاء لتحقيق مقصد العدل وهو في هذا المقام لا يحقق هذا المقصد بل يخل به، والعدل إنما يكون بتطبيق الحد على السارق الذي يبغي فسادا بسرقته، وإعمالا لهذا المقصد وتفعيلا للنظر المصلحي قرر الفاروق أن تكون العقوبة على من ألجأهم إلى السرقة، وهو سيدهم الذي يجيعهم وحكم بتغريمه وضاعف عليه الغرامة حفظا لقوت الضعفاء[3]، فعمر – رضي الله عنه – لم يترك النص ولم يخالفه وإنما نظر في تحقق الشروط وانتفاء الموانع وتحقيق المقاصد، فوجد أن لا شيء من ذلك متحقق في حال الشدة والاضطرار فأوقف العمل لعدم تحقق وصف السارق في تلك النماذج، وهذا ما اعتبره ابن القيم سنة عند وقوع المجاعة والشدة ووقوع الناس تحت وطأة الحاجة والضرورة، لكون السارق لا يكاد يسلم من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء[4].

---

[1]– ينظر: عودة جاسر، تاريخ تطور علم المقاصد، عن طريق فهد بن محمد الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص240.

[2]– ينظر: إبن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج3، ص17.

[3]– ينظر: الأصبحي مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضواري والحريسة، رقم38.

[4]– ينظر: إبن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج3، ص18/17.

ثالثا/ عدم قسمة أراضي السواد:

لقد جاء القرآن مصرحا بثبوت أربع أخماس الغنائم للمجاهدين كما في سورة الأنفال[1]، غير أن عمر – رضي الله عنه – وبنظر واجتهاد مقاصدي رأى ألا يقسمها إعمالا لمبدأ المصلحة، مصلحة الحاضر والمستقبل، مخالفا بذلك النص ومتبعا لمقاصد الشرع وفقه المصالح اللذين وضعها فوق كل اعتبار[2]، وهذا الاجتهاد كسابقيه دليل على جواز الخروج عن النص والتحرر من سلطانه لدى الخطاب الحداثي، فهل فعلا ترك عمر – رضي الله عنه – النص من أجل المقصد والمصلحة ؟.

يذكر الإمام أبو يوسف القاضي في كتابه الخراج قصة عدول عمر – رضي الله عنه – عن تقسيم أراضي السواد، فبعد أن استشار الناس في قسمتها اختلفوا بين مطالب بالقسمة وموافق لرأي عمر في عدم تقسيمها بين الفاتحين – رضي الله عنهم أجمعين –، وهذ الاختلاف دفع عمر – رضي الله عنه – للبحث والتنقيب في النصوص الشرعية ليجد دليلا يدعم حجته ويعضد رأيه، إلى أن اهتدى للآيات في سورة الحشر فنظر في أسباب نزولها وأخذ يرد كل آية إلى حادثتها، فآية {وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} فقال عمر هذه عَامَّةٌ فِي الْقُرَى كُلِّهَا ثُمَّ قَالَ:{مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} ثم قال:{لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال:{وَالَّذين تبوأوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} فهذا فيما بلغنا للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال:{وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّك رؤوف رَحِيمٌ} فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعا، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم، فأجمع على تركه وجمع خراجه[3].

---

[1]– سورة الأنفال، الآية41.

[2]– ينظر: الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 63.

[3]– ينظر: القاضي أبو يوسف، الخراج، طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، د ت، د ط، ص37.

إن آية الفيء التي قد ذكرت حكم الأخماس الأربعة لم تذكر أنها للفاتحين وحدهم وهي قصر عليهم لا يشاركهم فيها غيرهم بل جاء الأمر بإطلاق، مما دل على جواز مشاركة غيرهم لهم فيها فترك تقسيمها، وهذا الترك ليس فيه أي تقديم للمصلحة على النص كما توهم الحداثيون وذلك لأمرين[1]:

1 – لقد عمل عمر – رضي الله عنه – بفعل النبي – صلى الله عليه وسلم – يوم فتح مكة، فمع أنه دخلها عنوة إلا أنه لم يقسم الغنائم، ففهم عمر – رضي الله عنه –، من هذا أن الأمر موكول للإمام فهو مخير بين قسمتها أو إبقائها في أيدي أصحابها حسب ما تقتضيه المصلحة، وحينما نقول المصلحة واعتماد النظر المصلحي هنا فالمقصود أن هذه المصلحة قد شهد لها النص والفعل النبوي الشريف.

2 – لقد علم عمر – رضي الله عنه –، أن تقسيم الغنائم إنما هو جائز وليس بواجب، والدليل على ذلك تقسيمها في خيبر والإحجام عن ذلك في مكة، فعمر هنا إنما عمل بالسنة الفعلية في هذا المقام.

ب – الانتقائية الحداثية في التعامل مع الاجتهادات العمرية:

إن الناظر في كتابات المفكرين الحداثيين يجد عندهم نوعا من الانتقائية التي تخالف المنهجية العلمية التي يسعى هؤلاء المفكرين إلى اعتمادها، ومن أبرز المواطن التي تبرز هذه الانتقائية، تعلقهم بالاجتهادات العمرية، حيث أن المنهجية العلمية السليمة تقتضي تتبع كل ما ذكر عن عمر – رضي الله عنه –، أما أن نأخذ من الاجتهادات العمرية ما يظهر أنه يخدم الفلسفة الحداثية، ونتجاهل اجتهاداته الأخرى التي لا يمكن توظيفها لخدمة فكر المدرسة، فهذا منهج مذموم عقلا وشرعا، ولذا قال ربنا سبحانه في أهل الكتاب: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ}[2]، بل الواجب تتبع مواقف عمر وإحصاؤها والنظر إليها ككل موحد، والبعد عن النظر المجتزأ لنصل إلى تصور كلي يبين منهج عمر في الاستدلال، وهل كان يقدم المصلحة على النصوص، فإذا قام الحداثي باستقراء أقوال عمر – رضي الله عنه –، واجتهاداته ووصل إلى أن عمر كان يقدم المصلحة ويتمرد على النص القطعي فهنا نقول إن المنهجية سليمة وإن اختلفنا في النتيجة، ولكن الخطاب الحداثي قد أبعد النجعة لا من حيث المنهجية ولا من حيث النتيجة، وقد ذكر سلطان العميري في مقاله التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية

[1]– ينظر: العطوي أحمد خلف والرفاعي ردينا، موقف الحداثيين من المصلحة الشرعية، مرجع سابق، ص200.

[2]– سورة البقرة، الآية 85.

مجموعة من الأبحاث التي تناولت فتاوى وآثار واجتهادات عمر – رضي الله عنه –، سواء في الطهارة أو الصلاة والزكاة أو مسائل القضاء والحدود، أو مسائل الأنكحة وغيرها، وتعرضت هذه الدراسات لتلك الفتاوى بالتحليل والتوضيح، وأبرزت من خلال ذلك منهج عمر الصحيح، ومن بين هذه الدراسات التي ذكرها الدكتور، دراسة لأحمد الشافعي بعنوان النظام المالي في عهد عمر بن الخطاب، ولعبد الله السعدي دراسة حول سياسة المال في الإسلام في عهد عمر بن الخطاب ومقارنتها بالأنظمة الحديثة، وفقه عمر بن الخطاب في الجنايات وأحكامها موازنا بفقه أشهر المجتهدين، لرويعي الرحيلي، ومنهج عمر بن الخطاب في التشريع لمحمد البلتاجي وغيرها كثير، ولكن المنهج الحداثي تغافل عن كل تلك الدراسات التي كان من الممكن أن تكون نبراسا ينير الدرب للوصول إلى حقيقة المنهج العمري، واعتمد على ما لا يمثل عشر ما نقل عن عمر ليرتب على ذلك نتائج كبيرة، مما جعل هذا الفكر محل تهمة فيما يتعلق بالأمانة العلمية، وفي حرصه على الوصول إلى الحقيقة، لأن هذا الصنيع يدل على أن هذا الخطاب لا تهمه الحقيقة بقدر ما يهمه الوصول إلى نتائج مسبقة[1].

ومن بين ما يبرز الانتقائية الحداثية تجاهل الكثير من النصوص التي تمسك عمر رضي الله عنه بالنصوص والتزامه بها وتعظيمه لها، فقد روى الترمذي أن عمر،كان يرى أن الدية على العاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا، حتى أخبره الضحاك بن سفيان الكلابي بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها فرجع عمر وورثها بعد أن جاءه النص، ولم يعمل المصلحة ولا الرأي ولم يستدع المقاصد لينظر هل لها أن تتقدم بين يدي النص، بل التزم النص ولم يحد عليه قيد أنملة، ومثل هذا كثير في سيرة عمر رضي الله عنه، فقد روت لنا كتب السنن والسير تلك القصة التي منع فيها عمر – رضي الله عنه – الناس من التغالي في المهور حيث أنه صعد المنبر يوما خطيبا في الناس وبعد أن حمد الله تعالى وأثنى عليه وقال: "ألا لا تغالوا في صداق النساء، فإنه لا يبلغني عن أحد ساق أكثر من شيء ساقه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سيق إليه إلا جعلت فضل ذلك في بيت المال ثم نزل فعرضت له امرأة من قريب فقالت يا أمير المؤمنين أكتاب الله تعالى أحق أن يتبع أو قولك؟ قال بل كتاب الله تعالى فما ذاك ؟ – ويعرف عن عمر –رضي الله عنه – أنه كان وقافا عند كلام الله –، قالت نهيت الناس آنفا أن يغالوا في صداق النساء والله تعالى يقول في كتابه:{وآتيتم

[1]– ينظر: العميري سلطان، التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية قراءة نقدية، مرجع سابق، العدد 285.

إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا}[1]، فقال عمر – رضي الله عنه – كل أحد أفقه من عمر، كررها مرتين أو ثلاثا، أو قال إن امرأة خاصمت عمر فخصمته، على اختلاف في الروايات، ثم رجع إلى المنبر وتراجع عن نهيه فاسحا المجال لكل رجل أن يفعل في ماله ما بدا له[2]، ورجوع عمر رضي الله عنه في هذا المقام هو رجوع عن الرأي إلى النص رجوع عن المصلحة والمقصد الذي قد يتعلق به البعض إلى النص، فموقف عمر الأول يمكن أن يقدم على أنه إعمال للمصلحة وتيسير للزواج، ومن خلال هذا التيسير يحفظ على الأمة دينها ويدفع جانب تأخر الزواج في أوساط الشباب الذي هو باب فتنة وشر، ولعمر رضي الله عنه أن يتصرف بمقتضى الإمامة ومن باب السياسة الشرعية ويعمل الجانب المصلحي في هذا المحل، ولكنه رضي الله عنه التزم النص لما جاءه ونبه عليه، ولم ير في لرأيه فسحة لأن يتقدم بين يدي النص.

وعلى ذكر التيسير يحاول الخطاب الحداثي أن يبرز عمر – رضي الله عنه – على أنه إمام التيسير، والحق أن التيسير خصيصة هذه الشريعة العصماء، وعمر وغيره من المجتهدين لا يسعفهم أن يتركوا هذا الأصل الأصيل والركن الركين والمقصد العالي من مقاصد الإسلام، ولكن التيسير والسماحة لا تعني الميوعة واتباع الهوى، أو التشهي ومسايرة الرغائب، فعمر الذي يصوره الخطاب الحداثي على أنه ترك تطبيق حد السرقة هو ذاته المشدد على شارب الخمر بعد أن فسد الناس ورأى أنه لا يصلحهم إلا ذاك، فقد روى الباري في صحيحه من حديث السائب بن يزيد أنه قال: "كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإمرة أبي بكر وصدرا من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين"[3]، وكذلك فعله في مسألة الطلاق، فقد روى مسلم في صحيحه أن أبا الصهباء قال لابن عباس هات من هناتك ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم وأبي بكر واحدة ؟ فقال قد كان ذلك فلما كان في عهد عمر تتايع الناس في الطلاق فأجازه عليهم"[4]، فهل نقول هنا إن عمر رضي الله عنه لم يتعامل بمقتضى التيسير على الأمة ؟.

---

[1]– سورة النساء، الآية 20.

[2]– ينظر: البيهقي أبو بكر، السنن الكبرى، كتاب الصداق، باب لا وقت في الصداق كثر أو قل، رقم 14336، الصنعاني عبد الرزاق، المصنف، كتاب النكاح، باب غلاء الصداق، رقم10420.

[3]– البخاري محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، رقم 6281.

[4]– النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم 17.

إن المقصود من هذا الاستعراض البسيط لبعض الفتاوى والآثار العمرية التي قد يظهر تعارضها حال النظر إلى كل واحدة منها على حدى، هو بيان الحاجة إلى النظر الكلي وتجنب الاجتزاء الذي يوهم بالتناقض، وإلا فإن عمر كان مجتهدا وقافا عند النصوص غواصا في بحر مقاصدها ومراميها، معتبرا لمصالح الناس التي أشارت النصوص إليها وحثت عليها، وهو آخذ من كل جانب بطرف، فلا هو بظاهري ولا بالباطني بل هو الوسط في كل ذلك، أو هو الممثل الأبرز لثالث المذاهب التي بينها الشاطبي في أصناف الناس المتعاملين بالمقاصد، وما نسبه الحداثيون له من تقديم المصلحة على النص مبني على تصور مغلوط لأننا إذا طبقنا الآلية الحداثية في التعامل مع الاجتهادات العمرية مع الصنف آخر من اجتهاداته والذي يظهر فيه تمسكه بالنص، سنصل إلى نتيجة معاكسة مفادها أن عمر رضي الله عنه لم يكن معتبرا للمقاصد ولم يلتفت إليها، وأن تعامله مع النصوص قد كان تعاملا حرفيا وهو الأبعد عن كلا السبيلين[1].

ج – إلغاء قاعدة عموم الدلالة وإثبات النظرة التاريخية:

إن الاعتماد الحداثي على المنهج التاريخي ومحاولة تقريره بأي طريقة، هو ما جعلهم يعتبرون الاجتهادات العمرية إلغاء للنص وتقدما بين يديه، فهذا الإلغاء مرتبط بالظروف، فكلما تغيرت الظروف وجب تغير فهمنا للآيات، لأن القرآن ليس مجلة قانونية، والآيات التي اعتبرت تشريعا ليست سوى توصيات مرتبطة بالظروف[2]، وحصر مضامين الآيات في ظروف معينة مما لا يسلم، فإذا كانت الآيات ليست قانونا حاكما، وهي عبارة عن توصيات حسب الوصف الحداثي، ولا بد من تغير الفهم بتغير الظروف، فهل تغير الفهم يقتضي إلغاء النص ؟، إن إلغاء النص لا يقرر إلا فكرة واحدة، مفادها وقتية الأحكام واختصاصها بزمان ومكان معين لا تتعداه.

إن فهم النص مما قد يتغير ويتلون بظروف الواقع والبيئة التي يكون فيها، بحكم أن الشريعة راعت أحوال الناس وظروفهم، ولكن هذه المراعاة لا تصل بنا إلى أن نقول إن الظروف اقتضت إلغاء النص، بل إن الظروف اقتضت فهما آخر للنص، مما يحفظ للنص سلطته وهيبته وقداسته التي يتوجس منها الخطاب الحداثي، الذي يرى أن فعل عمر رضي الله عنه إنما يدلنا على حقيقتين هامتين أولاهما أنه

[1] ينظر: العميري سلطان، التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية قراءة نقدية، مرجع سابق، العدد 285.

[2]– ينظر: الشرفي محمد، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2008م، د ط، ص133.

استخدم عقله في التحليل والتعليل ولم يقف عند ظاهر النص، وثانيهما أنه طبق روح الإسلام وجوهره مدركا أن العدل غاية النص، وأن مخالفة النص من أجل العدل أصح في ميزان الإسلام الصحيح من مجافاة العدل مع التزام النص[1]، فتمسك هذا الخطاب بالمقاصد والغايات يوهم وكأنها شيء خارج عن النص، فالعدل كمقصد من مقاصد الشريعة إنما هو مستمد من النصوص، وهي التي شهدت له واعتبرته ودعت إليه، فلا يصح مقابلة النص للمقصد، فالنص دال على المقصد والمقصد إنما هو المحقق للنص ولا وجه للتعارض بينهما.

وأما عن توظيف هاته الاجتهادات لرد قاعدة عموم دلالة النص وتجاوز النص لشرطية الزمان والمكان، فهو ظاهر في كثير من نصوصهم، التي تربط الأحكام الشرعية بالظروف الأحوال والملابسات الزمانية والمكانية، من أجل صبغها بصبغة الخصوصية وقصرها على الجماعة التي عايشت نزول الوحي، وفي هذا رد لخاصية خلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ولكون الخطاب الحداثي يركز على قاعدة عموم الدلالة عند الحديث عن أسباب النزول أرجأنا التفصيل في ذلك إلى الفرع الثاني الذي خصصناه للحديث عن التوظيف الحداثي لأسباب النزول.

الفرع الثاني: توظيف أسباب النزول، ومآلات ذلك.

تمهيد:

إن علم أسباب النزول من أهم المرتكزات الجوهرية في علوم القرآن، فقد اهتم به علماء التفسير وأولوه عناية شديدة، حيث أنه لم يهمل في أي من كتب علوم القرآن، وفوق ذلك أفردت فيه المصنفات، وأقبل المفسرون على ضبط حده وتحرير المراد منه وبيان أهميته وطرق معرفته وغيرها، ولا زال الاهتمام بهذا المبحث إلى يوم الناس هذا، وزيادة على حفاوة علماء التفسير بهذا الباب برزت في هذا العصر حفاوة وعناية الخطاب الحداثي، الذي يدعوا إلى اعتبار علم أسباب النزول وإحالة النظر فيه بل والسعي في تأسيس معقولية للأحكام عليه، رغم أن علم أسباب النزول من العلوم التراثية، ومعلوم أن الفكر الحداثي طالما اعتبر العلوم والمناهج التراثية سبب التخلف والتقهقر، ولذا ردت الحداثة هذه الأدوات وتجاوزتها، اللهم إن في بعض الأدوات التي استشعر الحداثيون أن بالإمكان توظيفها والاستفادة منها، كأسباب النزول في هذا المقام، وفي سبيل الاطلاع على حقيقة تغير الموقف الحداثي من أداة تعتبر

[1]- ينظر: فودة فرج، الحقيقة الغائبة، مرجع سابق، ص51.

تراثية تقليدية، أردنا عقد هذا الفرع لننظر في التصور الحداثي لمبحث أسباب النزول، ومدى تماشي هذا الفهم مع طبيعة موضوع الدراسة، أي النص الشرعي، وما النتائج والمآلات التي يمكن الوصول إليها حال اعتماد هذا الفهم والتصور الحداثي لأسباب النزول ؟[1].

1 – تعريف أسباب النزول:

لقد سبقت الإشارة إلى شديد عناية علماء التفسير بمبحث أسباب التنزيل، ولا شك أن عناية كهذه لن تغفل بيان الحقيقة والماهية، ولأن كتب التفسير زاخرة بالتعريفات فلن نكررها ولن نطيل بعرضها وعرض التعريفات اللغوية، بل سنكتفي بإشارات تفي بالغرض وتحقق المقصود، لنركز على معنى أسباب النزول لدى الخطاب الحداثي.

أ – التعريف التراثي لأسباب النزول:

يعتبر مصطلح أسباب النزول مركب إضافي، يشمل لفظ السبب الذي يعني من حيث اللغة كل ما يتوصل به إلى غيره، ولذلك سمت العرب الحبل سببا[2]، لكونه يصل الشيء بغيره، وأما الأصوليون فإن السبب عندهم هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته[3]، وأما النزول فهو هبوط الشيء ووقوعه، والتنزيل ترتيب الشيء ووضعه منزله[4]، فمعنى النزول هنا هبوط القرآن ووقوعه في محله، مرتبا موافقا لحادثة أو واقعة استوجبت نزوله.

وبعد هذا التعريف الموجز لقيود التعريف، نقول إن معنى أسباب النزول كمركب إضافي هو كما عرفه السيوطي: "ما نزلت الآية أيام وقوعه"[5]، وعرفه الأستاذ مناع القطان بقوله: "هو ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه كحادثة أو سؤال"[1].

---

[1]– ينظر: مخلوف أحمد قوشتي عبد الرحيم، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مجلة البيان، المملكة العربية السعودية، 1438هـ، د ط، ص40/39.

[2]– ينظر: الرازي أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، يوسف الشي محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، 1999/1420م، ط5، ص140.

[3]– ينظر: الزركشي أبو عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج4، ص440.

[4]– ينظر: إبن فارس أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج5، ص417.

[5]– السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/1974م، د ط، ج1، ص116.

ب – التعريف الحداثي لأسباب النزول:

يرى الدكتور محمد سعيد العشماوي أن أسباب النزول تعني الظروف الواقعية التي كانت سببا للنص، أو كانت سببا لتعديله، وهي أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه[2]، وأول ما يلاحظ على تعريف الدكتور إستعماله كلمة تعديل النص، وهي بلا شك لا تصح، وهو تعبير فج لا يلتزم حدود الأدب، فضلا عن أن سبب النزول لا يعدل النص وإنما يفسره، وحتى عند الاعتذار للدكتور محاولة فهم كلامه على أن مقصوده كان اعتبار السبب مخصصا في بعض الحالات، فإن تخصيص العموم لا يعتبر تعديلا للنص[3].

ويدعوا الدكتور حسن حنفي إلى إعادة بناء العلوم النقلية، مبينا أن حقيقة أسباب النزول هي أولوية الواقع على الفكر[4]، والنظرة الواقعية للنصوص من بين ما يميز كتابات الدكتور حنفي، فهو يرى أن الواقع هو الذي فرض نزول تلك النصوص، ويستشهد لذلك بكون القرآن قد نزل منجما خلال ثلاثة وعشرين سنة، وكل آية أو مجموعة من الآيات تمثل حلا لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من أفراد، وكونه نزل بهذا الشكل وعلى هذا المنحى دليل على أنه ليس أمرا مفروضا من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، وإلا لكان أنزل دفعة واحدة، وبل يضيف الدكتور حنفي أن الكثير من هذه الحلول قد تبدلت وتغيرت بتغير طبيعة البشر وقدرتهم على التحمل، فلا عجب أن تتغير الأحكام بتغير الأحوال، ودليل سلطة الواقع ومحوريته في التشريع، أن الكثير من الحلول التي يقدمها القرآن لم يكن مصدرها الأول هو الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة، ثم جاء الوحي بتأييدها، فهي ليست عطاء من الوحي بقدر ما هي فرض من الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى أسباب النزول[5]، فأسباب النزول حسب الدكتور، سبيل للقول بوقتية النصوص، وقصرها على الفترة الزمنية التي نزلت فيها.

---

[1]– ينظر: القطان مناع، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص78.

[2]– ينظر: العشماوي محمد سعيد، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص69.

[3]– ينظر: مخلوف أحمد قوشتي عبد الرحيم، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مرجع سابق، ص51.

[4]– ينظر: حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص179.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص136/135.

يقرر الخطاب الحداثي أن أسئلة الماضي التي كانت أسبابا لنزول بعض الآيات، لا يمكن أن تنوب عن أسئلة الحاضر والمستقبل، ولا أن تختزل فيها كل الأسئلة، لأن أسئلة المستقبل لا يمكن التنبؤ بها، وهذا يعني أنه لا بد من التعامل مع أسباب النزول على أنها أسباب طرحت في فترة زمنية ما، وأجيب عنها بإجابات مناسبة لذاك العصر، مما يعني أننا حين نفتح الباب في عصرنا وفي كل عصر لأسئلة جديدة؛ فالطبيعي أن تتجدد الإجابات أيضا، مما يعني تطور الأحكام، وحذف بعضها وإبقاء بعضها الآخر، وتطوير مالا يتلاءم مع ظروف العصر[1]، ومن هذا المنطلق يرفض الدكتور العشماوي أن يكون المقصود بأسباب النزول مناسبات النزول، لأنه لا يمكن للظروف أن تكون مناسبة للنص وليست سببا له، وينكر كون النص قد كان معدا سلفا وأنه إنما ظهر لوجود فرصة ومناسبة، بل إن التفريق بين المناسبة والسبب يعد هذا الفهم من الخلط الذي له آثار خطيرة جدا، لأنه لا فارق بين كون الوقائع مناسبات أو أسباب [2]، ولقد سبق لنا في هذا البحث الحديث عن التوظيف الحداثي لأسباب النزول كوسيلة ومدخل لتحييد النص وإقصائه سعيا لإلغائه، عند حديثنا عن نتائج إعادة الصياغة الحداثية لمفهوم الشريعة، فلا نكرر ما ذكرناه هناك تطويلا للبحث، فلينظر في محله.

2 – أهمية أسباب النزول:

يعتبر علم أسباب من بين علوم القرآن التي لا يسع طالب العلم جهلها، فلا يمكن للمفسر أن يقبل على تفسر كلام الله جل جلاله وهو يجهل علم أسباب النزول، فالعلم به من آكد الأصول الأولى الشروط لكل مشتغل بالتفسير، إذ التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد – صلى الله عليه وسلم– وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ[3]، ولذلك اعتنى المفسرون بهذا الباب في كتبهم وأفردوا فيه تصانيف ولعل أقدمهم علي بن المديني شيخ البخاري ومن أشهرها تصنيف الواحدي على ما فيه من إعواز وقد اختصره الجعبري وألف فيه شيخ الإسلام أبو الفضل بن حجر كتابا ولم يكمله وألف فيه السيوطي كتابا حافلا موجزا محررا سماه لباب النقول في

[1]– ينظر: مخلوف أحمد قوشتي عبد الرحيم، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مرجع سابق، ص51.

[2]– ينظر: العشماوي محمد سعيد، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص69.

[3]– ينظر: الزركشي أبو عبد الله، البرهان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت، لبنان، 1376هـ/1957، ط1، ج1، ص13.

أسباب النزول[1]، ويري الشاطبي أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وقوع النزاع[2]، والشريعة قاصدة إلى دفع النزاع ورفع الاختلاف، ولعل هذا من أهم فوائد هذا العلم.

ذكر الإمام الزركشي في البرهان، أهم الفوائد المرجوة من علم أسباب التنزيل، فذكر أن بيان سبب التنزيل طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز، ونسب ذلك للإمام أبي الفتح القشيري، ومعنى كونه طريقا قويا، أي أنه طريق لفهم كلام الله على الوجه الصحيح، حيث أن العلم بالسبب يزيل كل إشكال أو اتباس أو غبش يعمي على فهم النصوص وفق ما أراد الله تعالى، ولذا فهو علم من الأهمية بمكان، وقد خطأ العلماء من زعم أنه لا طائل تحته لجريانه مجرى التاريخ، وليس كذلك بل له فوائد منها وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، ولا شك أن الشريعة الإسلامية شريعة معللة، وهي شريعة الحكمة الصادرة عن الحكيم الذي لا يفعل شيئا عبثا، فالعلم بالسبب طريق يجلي حكمة الشارع من شرعه، ومعرفة الحكمة والاطلاع عليها يبعث في النفس إطمئنانا وركونا إلى الشرع، ويزيد من إيمان المرء ويبعث تحري تلك الحكمة، لكونها مقصودة للشارع، ثم إن معرفة السبب مما يعين على التمييز بين العام والخاص، فتكون معرفة السبب سبيلا لتخصيص الحكم عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

3– إعتبار أسباب النزول والاحتفاء الحداثي بها:

يعتبر علم أسباب النزول من الأدوات التي تجتهد آلة النظر الحداثية في توظيفها والاستفادة منها، على الرغم من أن هذه الأداة تعتبر تراثية، ومعلوم الموقف الحداثي من التراث، فهم بين راد له جملة وتفصيلا وبين ممحص يأذ ويرد، ولكن فيما يتعلق بأسباب النزول نجد جميع الحداثيين مجمعين على ضرورة اعتبارها والنظر فيها، وذلك لأن الفكر الحداثي يصور أسباب النزول على أنها علل موجبة للحكم، وشرط اقتضى وجودها بحيث لو فقدت فقد الحكم، والحق أن القرآن إنما نزل لتهذيب النفوس الإنسانية وإزالة العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة، فالسبب الحقيق لنزول آيات المخاصمة هو وجود العقائد الباطلة في نفوس المخاطبين، وسبب نزول آيات الأحكام إنما هو شيوع المظالم ووجود الأعمال الفاسدة فيهم، وسبب نزول آيات التذكير – بآلاء الله وأيامه وبالموت – إنما هو عدم تيقظهم وتنبههم

[1] – ينظر: المرجع نفسه، ص22، و السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1394هـ/1974م، د ط، ج1، ص107.

[2]– ينظر: الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص241.

بما يرون ويمرون عليه من آلاء الله وأيامه، وحوادث الموت وما سيكون بعده من وقائع هائلة[1]، وهكذا في كل آية فالعبرة ليست بتتبع الأحداث الجزئية والوقائع الخاصة، وإنما القصد هو كون هذه الأحداث نماذج تسهل على المكلفين فهم مراد الله تعالى من التشريع، سواء تعلق الأمر بالمكلف حال نزول الوحي أو بمن يأتي بعده لأن هذه الشريعة شريعة الخلود الصالحة لكل زمان ومكان.

والمتتبع لكتابات الحداثيين يجد أن الواحد منهم عند التكلم عن أسباب النزول كأنه يتكلم عن منهج التاريخية، على اعتبار أن نصوص القرآن والحديث النبوي مرتبطة بممارسة تاريخية واقعية[2]، فنزول الآيات وورود الأحاديث مرتبط بظروف معينة اقتضتها البيئة والواقع الذي كان في الجزيرة العربية زمن الوحي[3]، فالتوظيف الحداثي إذا لأسباب النزول أو لغيرها من مباحث علوم القرآن، توظيف إنتقائي، فالحداثيون لا يتورعون عن توظيف أي أداة تخدم فكرهم ومنهجهم، فمباحث التأويل وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، كل ذلك مما احتفى به الخطاب الحداثي، لكونه يسهم بشكل أو بآخر في تقرير القراءة التاريخية للنصوص الشرعية[4]. فأهمية علم أسباب النزول تكمن في إعادة وضع النص في التاريخ[5]، فالنص الشرعي حسب الخطاب الحداثي نص خرج من رحم التاريخ، ولن يتم فهمه إلا في ضوء التاريخ، والعلم بأسباب النزول مما يصور الواقع الذي استهدفته الآية أو الآيات حال نزولها، وهذا التصور يجعلنا على سكة الفهم الصحيح لأنه يضع الأمور في نصابها، ومن خلاله تفصح الآيات عن مقصودها.

4 – مآلات التوظيف الحداثي لأسباب النزول:

أ– تقرير القراءة التاريخية:

يكاد مبدأ التاريخية أن يستفرد برأس الهرم في المنظومة الحداثية، ويشكل البعد المعرفي الأكثر عمقا وتقديسا في المشروع الحداثي، الخطاب الشرعي هو خطاب تاريخي، بدلالة نزول القرآن منجما وفق الأحداث والمناسبات البشرية الواقعية واستجابة لها، فالنص إنما جاء ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية وإثنية بشرية تحمل وشمها وخصائصها، فالنص

---

[1]– ينظر: الدهلوي ولي الله، الفوز الكبير في أصول التفسير، عربه سلمان الحسيني النَّدوي، دار الصحوة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1407هـ/ 1986، ط2، ص31.

[2]– ينظر: أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص126.

[3]– ينظر: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص14.

[4]– ينظر: أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص206.

[5]– ينظر: أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص120.

القرآني وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة غير بشرية، فإنه يمثل خطابا نسبيا موجها لبشر تتحكم فيهم ظروف زمكانية وبيئية معينة حسب الأستاذ تيزيني[1] (**ت 2019**)، فالخطاب الحداثي يصر على ربط النصوص الشرعية بالأحداث التاريخية، ويدلل على ذلك بأسباب النزول، التي يعتبرها إثباتا لتاريخية القرآن، فالقرآن حي أبدا بيننا، وهذه الحياة تقتضي من المكلف أن يصغي إليه في الحين والآن الذي يكون فيه، فيحاول المكلف من خلال النص أن يستفهم عن قول الله في تلك اللحظة وفي ذاك المكان، وهذا لا يتأتي إلا بوضع النص في أبعاده التاريخية والزمنية، لأن القراءة التاريية الأناسية يجب أن تسبق كل استقراء للنص كي نفهم فيه على حد السواء ظرف التنزيل وغاية الشرع، أي نقطة الانطلاق والهدف المقصود[2].

إن تقرير النظرة التاريخية للقرآن الكريم سمة بارزة في الخطاب الحداثي، إلى درجة تقرير عدم صلاحية النصوص القرآنية للفهم، لأن العلاقة اللغوية البحتة، التي تربط بين النص الرسمي المغلق، أي الناجز والنهائي، والخطاب القرآني باعتباره مجموعة من السور التي لفظت وقيلت في ظروف أولية خاصة قد فقدت إلى الأبد ولا يمكن الوصول إليها، لأن فقدان هذه الرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين الذين شهدوا شخصيا إنبثاق الظاهرة القرآنية[3]، فهذا الكلام يبرز الأهمية البالغة التي يوليها الطاب الحداثي لأسباب النزول، حيث أن الدراسة التاريخية تقتضي الاطلاع على الأسباب الموجبة – في نظرهم – لنزول الآيات وفقدان هذه الحيثيات يمنع الاستفادة من النص القرآني، فالخطاب القرآني حسب كلام أركون مجموعة من السور التي لفظت وقيلت في ظروف أولية خاصة، ولا بد من التوقف عند كلمة "خاصة"، لأنها توحي بأن ذاك النص قاصر على تلكم الأحداث لا يتعدى إلى غيرها، وما دامت كثير من تلكم الأحداث قد فقدت ولم يسعفنا الحظ للاطلاع عليها، فمعنى هذا أن النص قد أغلق ولا سبيل إلى الاستفادة منه، فالخطاب الحداثي يقرر التاريخية من خلال أسباب النزول، ثم يقرر أن كثيرا من النصوص لا يعلم سبب نزولها، والجهل بسبب النزول يمنع الاستفادة منها، لأنها ترتبط بظروف تاريخية، ولا شك أن سلوك هذا السبيل في التعامل مع النصوص الشرعية سبيل لإلغاء وتعطيل معظم النصوص القرآنية.

---

[1]– ينظر: تيزيني طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1997م، د ط، ص381/380.

[2]– ينظر: الطالبي، عيال الله، مرجع سابق، ص143.

[3]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص221.

وأما الجابري فيعتمد أسباب النزول كأداة من الأدوات التي تخدم مشروعه في التأسيس لمعقولية الأحكام في إطار اعتبار المصلحة، داعيا إلى فسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بأسباب نزول أخرى، أي بوضعيات جديدة، معتبرا أن ذلك هو السبيل الأمثل للتجديد وبعث الحياة في الفقه وبعث الروح في الاجتهاد، وكل هذا من شأنه تحقيق سمة خلود الشريعة وقابليتها للتطبيق في كل زمان ومكان[1]، وفي سبيل بناء معقولية الأحكام التي يصبوا إليها، يقرر الجابري عدم صلاحية تطبيق حد السرقة بقطع يد السارق، لأن الحكم نزل في بيئة تستوجب العقاب البدني الذي يتناسب مع الطبيعة البدوية الصحراوية، حيث لا حدود ولا أسوار ولا خزائن، مما يعني أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع ستؤدي حتما إلى تقويض كيانه، وهذا الحكم إن كان صالحا في ذاك الزمان فإنه لا يعني صلاحيته لكل زمان بالضرورة، وهذا ما دفع الجابري للتصريح بتعدد أسباب النزول، وإعادة النظر في مسألة دوران الأحكام وهل الحكم يدور مع علته أم مع مصلحته وحكمته، فحيثما وجدت المصلحة كانت بمثابة السبب الذي يستدعي مسايرة الحكم لها، في إطار تعقل الأحكام.

ويدعوا الجابري إلى إعادة النظر في ماضينا وفق نظرة تاريخية تعتمد على أسباب النزول، فنأخذه في كليته، ونعترف به كتاريخ للإسلام والمسلمين، وتاريخ قوتهم وضعفهم، وصوابهم وخطئهم، ناظرين إلى المستقبل نفس النظرة؛ النظرة التاريخية التي ترى الكمال صيرورة وليس معطى جاهزا جامدا[2]، فالجابري يرى في أسباب النزول سبيلا لتحقيق النظرة التاريخية للنص الشرعي في الماضي والحاضر والمستقبل، لأن النظرة التاريخية لا تقبل القوالب الجاهزة الجامدة التي صيغة في عصور معينة وفي ظروف خاصة، بل تعتبر لكل زمان ظروفه وحيثياته، ومن هنا كانت الدعوة إلى الدعوة إلى ربط القرآن الكريم وتشريعاته بأسباب النزول، ولا شك أن هذا الربط المطلق؛ سبيل إلى ادعاء وقتية أحكام القرآن الكريم[3]، وإهدار نصوصه وتجاوزها تحت مبرر تعلقها بفترة زمانية ومكانية واتصاصها بإثنية بشرية معينة لا تتعداها.

إن أسباب النزول حسب الخطاب الحداثي، تعني أن الوحي مرتبط بالواقع، والآية بالتاريخ، فالوحي ليس معطى من الله في لا زمان ولا مكان، بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ، وتوجيه

[1]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص57.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص76.

[3]- ينظر: عمارة محمد، النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2007م، ط1، ص05

للوقائع، فقد ارتبط الوحي بالمجتمع، وبالتاريخ، وبحياة الناس اليومية، وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم[1]، وهنا تكمن أهمية أسبلاب النزول في المنظور الحداثي، لأنها تؤدي إلى واقعية آيات القرآن، وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث؛ ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه، وهذه النظرة الحداثية للنص الشرعي، وهذه القراءة التاريخية التي لا تعترف بتعالي القرآن ولا بأنه كتاب هداية للعالمين، وأنه مهما نزل بالمسلمين من نازلة في أي زمان أو مكان إلا وفي كتاب الله الجواب عنها، وتقرر أن القرآن نص لغوي تاريخي لا يتعالى على الزمان والمكان، لا يمكن لها أن تجد قبولا لدى القارئ المسلم، الذي يرى كل قيم المثل والتعالي والتقديس في النصوص الإلهية، ولهذا سعى الخطاب الحداثي إلى إيجاد جذور ولبنات تراثية يبني عليها نظرته التاريخية[2]، ولعل مبحث أسباب النزول من أهم هاته المباحث التي وظفت في تقرير النظرة التاريخية للنصوص الشرعية.

ب – تحكيم الواقع وتقرير أنسنة النص:

يقرر الحداثيون أن أسباب النزول علل مؤثرة بذاتها وليست مناسبات[3]، فالعلاقة بين النص والواقعة أو الحادثة علاقة علة بمعلولها، مما يعني أن الواقع يؤثر في النص تأثير العلة في المعلول، فالواقع هو الذي شكل النص وتتطلبه، وأما القوم بأن النص قد كان معدا مسبقا فغير صحيح لدى الخطاب الحداثي، وبهذا يخالف هذا الفكر إجماع الأمة على اعتبار النص الشرعي كتابا وسنة، وحي متعال أنزله الله على خلقه لهدايتهم وإصلاح واقعهم، وليس إفرازا أو منتجا لهذا الواقع، بل له معنى ذاتيا وحقيقة ثابتة تؤهله لأن يكون صالحا لكل زمان ومكان، ولكن الفكر الحداثي يرى أن الواقع هو الذي صنع النص وشكله، والعلاقة القائمة بين النص والواقع هي علاقة سببية إنشائية، وهذا يعني تقدم الواقع على النص دائما بحكم إنشائه له، ولم يتوقف الأمر عند ادعاء الإنشاء والتكوين، بل إن النص مربوط من حيث الأثر بالواقع مطلقا، فالواقع الاجتماعي لقارئ النص له الدور الأكبر في تحديد معنى النص، مثلما كان له الدور الأكبر في عملية إيجاد النص ذاته[4]، أي أن الواقع هو الذي أفرز تلك الأسباب التي اقتضت نزول تلك الآيات، فيكون الواقع بهذا المعنى هو المكون للنص والمنشئ له، ومدام أنشأه فلا بد

---

[1]– ينظر: العشماوي، تحديث العقل الإسلامي بحث مقدم في ندوة علمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر المعقود في عدن 3 – 8 فبراير 1992، نقلا عن فهد بن محمد الويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص143.

[2]– ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص144/143.

[3]– ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص69.

[4]– ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مرجع سابق، ص154/153.

أن يفهم في إطاره، ولعل هذه المكانة التي يمنحها الفكر للحداثي للواقع في المنظومة التشريعية، هي التي جعلت الدكتور حسن حنفي يعرف الوحي إنطلاقا من اعتبار الواقع، حيث نجده يقول: "إن الوحي مجموعة من الأفكار والتصورات تصدر منها أنظمة وشرائع خرجت من الواقع بأسباب النزول، وتكيفت حسب الواقع بالناسخ والمنسوخ، وهدفها تغيير الواقع إلى واقع أفضل منه"[1]، ولعمري إن التناقض في هذا المقام لظاهر، إذ كيف يعقل لنص أنشأه الواقع أن يسعى لتغير الواقع الذي أنشأه، إن التسليط الحداثي للواقع على النص لا يخدم إلا فكرة وقتية الأحكام وتطور التشريعات، حتى لا يبقى في هذه الشريعة شيء ثابت، فتتلون الأحكام بتلون الأحداث والوقائع وتخضع لبيئاتهم وظروفهم ويتم تطويع النصوص ولي أعناقها بما يتوافق مع الرغبات والأهواء.

وفي إطار تحكيم الواقع وتسليطه على النص، سعى الحداثيون إلى نزع صفة القداسة عن النصوص ومعاملتها معاملة أي نص لغوي، فأقبلوا على النص الديني ومارسوا النقد ودعوا إلى إعادة القراءة وإعادة النظر وفتحوا الباب واسعا أمام كل التأويلات والاحتمالات، من غير أن يرقبوا ميزة أو خصوصية للنص الشرعي، بل قد بالغ الكثير منهم في التقليل من شأن شأن تراكيب القرآن وإعجازه، وحاولو إبرازه على أنه حدث واقعي مثل كل الوقائع التي تصادفنا في الفيزياء والبيولوجيا وغيرها مما يذكره العلماء، فالدكتور محمد أركون يستنكر الفكرة المغروسة في النفوس الإسلامية والتي تعتبر الظاهرة القرآنية – حسب رأيه – وحيا، لأنه لا يجب أن نتعامل مع القرآن على أنه كلام آت من فوق، لأنه يتجلى لنا كخطاب خاص له ماديته وبنيته التي يمكن لباحث الألسنيات أن يكتشف فيها أسلوبا خاصا في تشكيل المعنى وإنتاجه[2]، فالقرآن ليس وحيا أو كلاما آتيا من فوق، وإنما هو حدث واقعي تاريخي ينبغي أن يدرس ويقارب منهجيا، بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع، فمحاولة إضفاء الصبغة التاريخية والواقعية على النصوص الدينية، وسلخها عن خصيصة التعالي والتقديس أمر ظاهر لدى الخطاب الحداثي، بل لقد وصل الحال ببعضهم إلى جعل كلام الله كلاما ناشئا في الشعور، فجعل النصوص كلها نشأت في الشعور، إما الشعور العام الشامل وهو ذات الله، أو في الشعور المرسل إليه والمعلن فيه وهو شعور الرسول، أو شعور المتلقي للرسالة وهو شعور الإنسان العادي الذي قد يشعر بأزمة، فينادي على حل، ثم يأتي الوحي مصدقا لما طلب[3]، ولا شك التعبير بلفظ الشعور في حق الله تعالى أمر قبيح ومستهجن،

[1]– ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص116.

[2]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص284.

[3]– ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص135.

وكذا اعتبار القرآن قد نشأ في شعور النبي – صلى الله عليه وسلم – أو المخاطبين، لأنه ينسف تمام كونه كلام الله ووحيه، ويجعله إفرازا بشريا حادثا، ينشأ نتيجة احتياجات نفسية شعورية للرسول، أو للمتلقين للرسالة[1]، وهذا الكلام لا نتيجة له غير القول بأنسنة الخطاب الشرعي الذي ما فتئ الخطاب الحداثي يؤكد عليه ويسعى في تقريره بكل الطرق والأساليب، تصريحا وتلميحا، ولقد صرح الدكتور نصر حامد أبو زيد بذلك حينما سوى بين النصوص الدينية والبشرية تحت مبرر كونها محكومة بقوانين ثابتة، ولأنها تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد فإنها قد تأنسنت[2]، والتأكيد على أنسنة النص وبشريته واضح ومتكرر لدى الدكتور أبو زيد وفي مواضع كثيرة من كتاباته، وخصوصا في كتابه نقد الخطاب الديني، حيث يصرح مرة بتبني بشرية النصوص الدينية تحقيقا لمبدأ التاريخية، وفي أخرى يصرح بالتأنسن منذ النزول وفي ثالث يبرر ذلك بكون النص قد خرج من التنزيل إلى التأويل، ولا شك أن القول ببشرية النصوص فقط لأنها نزلت على البشر وتلقاها البشر قول من السطحية بمكان، ولعلنا نبين وجه الخلل ونبسط القول فيه عند ذكر اعتماد الفكر الحداثي لمنهج الأنسنة.

ج – رد قاعدة عموم الدلالة:

يعتبر العلم بسبب النزول من أهم ما يعين الناظر في النصوص الشرعية على حسن الفهم وتعقل الأحكام، لأنها تقدم صورة واضحة عن الواقع الذي صاحب نزول الآية أو الآيات أو كان سببا في ورود الحديث النبوي، ومعنى كونه سببا أي مناسبا، لا كما يدعي الحداثيون، من كونه المستوجب لنزول النص، بحيث لو عدم السبب عدم النص، وهذا يعني أن معرفة سبب نزول النص معين على الفهم، غير أنه لا حصر دلالة ذاك النص في تلكم الحادثة الجزئية وقصرها عليها فلا يتعدى إلى ما سواها، بل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وما السبب إلا مناسبة يحاول الشارع من خلالها بيان حكم مثيلاتها، فيكون اللفظ العام بيانا لتلك الواقعة ولكل ما يندرج تحت اللفظ العام[3]، ولعل معترضا علينا يقول إن هذا القول قديم وليس الحداثيين بدعا من الباحثين، فقد ذهب كثير من العلماء المتقدمين إلى القول بأن

[1]– ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مرجع سابق، ص228.

[2]– ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص119.

[3]– ينظر: الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1996م، ط1، ج1، ص94.

العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ[1]، فلما التشنيع على رواد الفكر الحداثي ما دامت المسألة خلافية والأمر فيها واسع ؟.

وبناء على الاعتراض المفترض نقول إن خلاف المتقدمين في مسألة عموم اللفظ أو خصوص السبب، يختلف تماما عما يريده الفكر الحداثي، الذي يريد تأقيت الأحكام من خلال ربطها بالأسباب، وأما المتقدمين فلم ير أحد منهم أن أحكام الله النازلة على سبب تختصُّ بالشخص المعين الذي نزلت فيه الآية ولا تتعداه، لكن مرادهم أنها مختصة به من جهة النُّزول، ويدخل معه غيره من طريق القياس، لا من طريق تعميم اللفظ[2]، فهم وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه فلم يقل أحد إن عمومات الكتاب والسُّنَّة تختص بالشخص المعيَّن، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمرًا أو نهيًا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كان خبرًا يمدح أو يذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته كذلك"[3]، ولا شك أن القول بعموم اللفظ أو بصوص السبب عند المتقدمين يفارق القول الحداثي في أن العبرة بخصوص السبب، لأن القول الأول يحفظ استمرارية النص وإمكانية الاستفادة منه في وقائع متعددة، خلافا للثاني الذي يكرس مبدأ التاريخية الذي يؤول إلى تعطيل الأحكام.

إن قاعدة عموم الدلالة من القواعد التي تحفظ الشريعة، وتسهم في الحفاظ على محورية النص واستمراره في تزويد المكلفين بالأحكام الشرعية، وعلى أهميتها لقيت هذه القاعدة، الكثير من النقد من طرف مفكري الحداثة، وذلك لأن هذه القاعدة تتعارض جوهريا مع مبدأ التاريخية الذي يعد رأس هرم المنظومة الحداثية، وبعدها المعرفي الأكثر عمقا وتقديسا في المشروع الحداثي، ولذلك لا يألو الخطاب الحداثي جهدا في ترسيخ هذه النظرة التي تعد محل إجماع بينهم، وتقديمها كمنهج علمي بديل عن غيره في التعامل مع الشريعة[4]، ولهذا رد الحداثيون هذه القاعدة وان اختلفت أساليبهم ومناهجهم في الرد، وقد لخصها بعضهم في ثلاث إتجاهات هي:[5].

---

[1]- ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج4، ص275، والقطان مناع، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1421هـ/2000م، ط3، ص85.

[2]- ينظر: الطيار مساعد بن سليمان بن ناصر، المحرر في علوم القرآن، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، 1429هـ/2008م، ط2، ص137.

[3]ينظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص85/84.

[4]- ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 137.

[5]- ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مرجع سابق، ص105- 121.

– **الاتجاه الأول**: هو الاتجاه الذي يرفض تخصيص آيات القرآن بأي علة كانت، سواء أسباب النزول أو غيرها، وذلك إما بسبب التشكيك في أسباب النزول، أو رفض تخصيص آيات القرآن الكريم بأحاديث آحاد ظنية وردت مبرة عن أسباب النزول، وهذا الاتجاه يمثله الدكتور جمال البنا.

– **الإتجاه الثاني** فهو الذي ينتمي إليه عامة الحداثيين ،كالدكتور نصر حامد أبو زيد، والدكتور العشماوي وخليل عبد الكريم وعلي أومليل وغيرهم، ويرى هؤلاء أن تفسير القرآن لا بد أن يكون بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه، لأن تفسير الآيات بالاعتماد على أسباب التنزيل، تفرض ربطها بالأحداث وتؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها، وهذا الاتجاه مع تصريحه بسعيه لفرض النظرة التاريخية، ينتقد والمفسرين والأصوليين لأنهم ميزوا بحثهم في أسباب النزول عن أي بحث تاريخي، ونفوا عنه جريانه مجرى التاريخ، وذلك من خلال تقرير قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بصوص السبب، حيث يرى هؤلاء أن المفسرين والأصوليين قعدوا هذه القاعدة لكي لا يفهم من أسباب النزول أنها أسباب تاريخية بالمعنى الذي يجعل التاريخ محددا للخطاب، فالمتقدمون لم جعلوا من الأسباب مناسبات، هروبا من الاعتراف بأن أسباب النزول ظرفيات خاصة استدعت إيراد أحكام تتعلق بهذه الظرفيات وحدها، فهذا الاتجاه يسعى بشكل صريح من خلال توظيف أسباب النزول إلى القول بوقتية الأحكام وظفيتها واقتصارها على فترة زمنية محددة لا تتعدى إلى غيرها، وهذا ما يتنافى مع أعظم صائص الشريعة؛ من كونها الشريعة العالمية الخالدة الصالحة لكل في كل عصر ومصر.

– **الاتجاه الثالث**: لم يأبه هذا الاتجاه بالخلاف الدائر حول المسألة وحاول أن يتجاوزها برمتها، فلم ير العبرة لا بعموم اللفظ ولا بخصوص السبب، بل العبرة فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له، يتعين البحث عن الغاية والقصد، لأن هذا هو جوهر الرسالة المحمدية، وفيه مجال للتطور ومن خلاله يمكن فتح المجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم وما إلى ذلك[1]، ولا شك أن مرج التمسك بالمقاصد هذا يفتح باب التأويل والتفلت من التكاليف الشرعية، لأنه وبهذا الفهم يتم إسقاط النص جملة وتفصيلا، فتتم إزاحته من أجل ذاك المفهوم الفضفاض المسمى بالمقصد والغاية من النص، فيصير النص معنى هلاميا يفهمه كل شص بناء على توجهه الفكري والإديولوجي.

إن هذه الإتجاهات كلها إنما تسعى لتوظيف مبحث أسباب النزول في تقرير النظرة التاريخية التي من شأنها إهدار النصوص وتعطيلها تحت مبرر اختصاص الأحكام بمن نزل فيهم الخطاب، والعجيب

[1]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص80.

أنهم يسعون في تخطأت المفسرين والأصوليين، فنجد الدكتور العشماوي يعتبر التفريق بين السبب والمناسبة من الخلط الذي لا معنى له[1]، ونجد الدكتور أبو زيد يرى في قاعدة عموم الدلالة سبيل لإهدار خصوص السبب وعدم مراعاته مما ينتج عنه القضاء على الكثير من الأحكام والتشريعات[2]، وهذا كلام يتنافي مع المنطق، لأننا وإن سلمنا أن إهدار خصوص السبب يؤدي إلى إهدار شيء من الأحكام والتشريعات، فإن الآيات التي لها أسباب قليلة جدا مقارنة مع غيرها التي تقوم على اعتبار عموم الدلالة، فيكون إهدار عموم الدلالة هو القاضي على الأحكام لا العكس، مع أن ما يقرره من عدم اعتبار لخصوص السبب أمر غير صحيح، لأن المتقدمين كانوا يعتبرون السبب الخاص ويستأنسون به ويتلمسون من خلاله المقاصد والغايات التشريعية، فيكون السبب هو النموذج الهادي من غير اقتصار عليه.

إن هدم قاعدة عموم الدلالة لم يتوقف عند رد القاعدة والدعوة إلى التمسك بالسبب الخاص، وذلك أن الآيات التي لها أسباب تعلقت بها قليلة، واعتبار النظرة التاريخية في هذا المقدار من النصوص دون غيره لا يخدم الفكر الحداثي الساعي إلى تعميم التاريخية، فاستوجب القول برد العموم والخصوص معا كما هو الحال مع مذهب الدكتور عبد المجيد الشرفي، أو مذهب القراءة السياقية القائمة على محوري المعنى والمغزى كما يقرره الدكتور نصر حامد أبو زيد، فإن القراءة السياقية تضع تمييزا بين المعاني والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين المغزي الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التمييز هام جدا بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومرتبطا به ارتباطا وثيقا مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيرا عن هوى المفسر ووثبا على المعنى أو إسقاطا عليه[3]، وهذه القراءة مؤداها إلى رد الكثير من القضايا والأحكام القطعية، والتفلت من التشريعات ولي أعناقها، لتوافق الأهواء وضغوط الواقع، ولأن مصطلح المغزى مصطلح فضفاض فلا أسهل من أن يقال إن معنى النص يقتضي المنع من كذا، لكن هذا المعنى ليس مقصودا، وإنما هو نتاج للسياق التاريخي الاجتماعي في القرن السابع الميلادي، أي زمن نزول الوحي،

[1]- ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص69.

[2]- ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص105.

[3]- ينظر: أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، ط3، ص203/202.

والمقصود الحقيقي هو المغزى، وليس المعنى الظاهر[1]، فكل التعاملات الحداثية مع قاعدة عموم الدلالة تنتهي إلى هدمها والكر عليها ترسيخا للنظرة التاريخية.

الفرع الثالث: توظيف نظرية المقاصد عند الشاطبي، ومآلات ذلك.

تمهيد:

لقد وظف الفكر الحداثي نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي في التأسيس لنظرية المقاصد الحداثية، ولعل الناظر للوهلة الأولى ينكر علينا القول بتوظيف المقاصد في التأسيس للمقاصد، فنقول إن المقصود هنا أن الفكر الحداثي يصرح بمخالفة نظرية المقاصد الحداثية لنظرية المقاصد الأصولية أو التراثية، فالدكتور عبد المجيد الشرفي الذي يعتبر من أكبر منظري الحداثة في هذا العصر يصرح بأن المقاصد التي يبغيها وينادي بها ويسعى في تطبيقها وتفعيلها ليست المعروفة عند الأولين، وليست التي نادى بها الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي لأن تلك النظرية لا بد من ردها لأن في قبولها خدمة للمنظومة التراثية التقليدية البائدة، ولذا فالواجب الاحتفاظ بنظرية المقاصد من حيث المبدأ ومن حيث إمكانية تجاوز الفهم الحرفي للنصوص والنظر إلى ما وراء هذه النصوص من حكم ومقاصد[2]، فالمقاصد الحداثية تتجاوز النصوص وتبحث فيما وراء النص، وهذا خلاف جوهري بين النظريتين، ولكن في طريق الوصول إلى تكريس النظر الحداثي اتخذ الخطاب الحداثي نظرية المقاصد مطية لكسر القيود والضوابط التي يفرضها علم أصول الفقه ومن ثم تجاوز علم الأصول وعلم المقاصد القائم على الفهم الأصولي.

1- التعريف بنظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي:

إن التعريف بنظرية المقاصد عند الشاطبي من الأهمية بمكان، والتعريف سيتناول النظرية ككل من غير تطرق لمصطلحات هذا العنوان بحكم سبق البيان لمعنى النظرية وحقيقة المقاصد، وأما الإمام الشاطبي فإنه أشهر من نار على علم ورحم الله من قال إن المعرف لا يعرف.

تمثل نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي جوهر نظرية المقاصد الأصولية، وذلك أن الرجل أبدع في سبك وعرض ما ذكره الأولون ثم لم يرض ذلك حدا لجهده بل قعد وأصل ونظّر وقرر ما لم يسبق إليه،

[1]- ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مرجع سابق، ص122.

[2]- ينظر: الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص42/41.

فكان بحق أبو المقاصد وشيخها الأكبر، وصانع كيانها والمحقق في أصولها وفصولها، فهو وإن سبق في الإشارة إليها وفي الحديث عنها كما هو الحال عند الجويني وتلميذه الغزالي وغيرهم، إلا أن صنيعه خالف كل صنيع ومنهجه كان منهجا مبتكرا، ولقد تنبه الشاطبي إلى أن هذا الابتكار يمكن أن يكون سببا في الإنكار عليه، فاستبق الموقف ورد على ذلك الاعتراض في مقدمة كتابه وبين أن صنيعه ليس أمرا مبتدعا، وأن ما جاء به إنما يمثل منهج العلماء الراسخين فجاءت عبارته الشهيرة ترد عن الكتاب عارض الإنكار عن من عمي عليه وجه الإختراع فيه والإبتكار، مؤكدا على أن صنيعه في الكتاب أمر قررته الآيات والأخبار وشد معاقده السلف الأخيار ورسم معالمه العلماء الأحبار وشيد أركانه أنظار النظار[1]، ورد الشاطبي العارض هنا، دافعه أنه خالف من قبله في دراسة أبواب المقاصد من حيث الشكل والتنظير، وإن كان لم يبتدع في دين الله ما ليس منه، وهو ما نبه عليه، حيث أشار إلى أن مضمون الكتاب ليس ارجا عما قرره العلماء الأحبار، وإن كان مخالفا من حيث الشكل لأسلوبهم ومنهجهم في التعامل مع أبواب المقاصد، ولقد أشار ابن عاشور إلى صنيع المتقدمين هذا، وأن الواحد منهم ربما ذكر ما يتعلق بالمقاصد ضمن مسائل أصول الفقه، أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارسة، أو المملولة، ترسب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سآمة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهي بأن تعد في علم المقاصد حرية. وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيد وغيرها[2].

إن عادة المتقدمين تناول المقاصد بشيء من السطحية إن صح التعبير، وهذا ما الفهم فيه الشاطبي حينما أفرد قسما كاملا من كتابه للمقاصد، بل وجعل المقاصد ثاني أجزاء كتابه، تنويها على فضلها وبيانا لأسبقيتها وأحقيتها في التقدم، ومؤكدا على أهميتها واحتياج الفقيه إليها، إلا أن الشاطبي ومع ما يرى للمقاصد من مزية، لم يفرد لها كتابا خاصا، بل جعلها ضمن كتاب أصولي، في إشارة إلى العلاقة الوطيدة التي تجمع الأصول بالمقاصد، ولقد حفظنا من بعض أساتذتنا أن الشاطبي قد أبدع في

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص19.

[2]- ينظر: إبن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص168/167.

ترتيب كتابه حيث افتتح كتابه بكتاب الأحكام مثنيا بكتاب المقاصد، ليشير بذلك إلى أن هذه المقاصد التي نثبتها هي مقاصد الأحكام التي تقدم ذكرها، وهذا الذي جعله يخصص الجزء الثالث للأدلة، ولسان حاله أن هذه الأدلة هي أدلة المقاصد التي تقدم ذكرها، ولأن الأدلة لابد لها من دلالات جعل كتاب الدلالات بعد كتاب الأدلة في صورة توحي للقارئ بأن هذه دلالات الأدلة المذكورة آنفا.

لقد قسم الشاطبي كتاب المقاصد إلى قسمين كبيرين أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والثاني ما يرجع إلى قصد المكلف، وكما أبدع الشاطبي في تبويب كتابه بشكل عام أبدع في تقسيم الجزء الخاص بالمقاصد أيضا، حيث أنه جعل قصد الشارع أربعة أقسام:

أولا/ في بيان قصد الشرع في وضع الشريعة ابتداء: وفي هذا القسم ذكر وضع الشارع الشريعة لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وبين أقسام المصالح وهي عنده ضرورية وحاجية وتحسينية، وأتى على بيان حقيقتها ودرجة كل منها في الاعتبار، وحرص الشارع على حفظ مصالح العباد في الدارين وجودا وعدما، تقريرا لمركزية النظر المصلحي في الإسلام[1].

ثانيا/ في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام: فالشارع قاصد إلى أن تكون أحكامه مفهومة معقولة لدى المكلفين، لأن التكليف إنما يرتكز على الفهم والشريعة تأبى التكليف بما لا يطاق ومن ثم امتنع عليها التكليف بما لا يفهم[2].

ثالثا/ في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها: فالشارع إنما أنزل الشريعة لتطبق ولتحقق مصالح العباد، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال إلتزام تكاليفها، التي من طبيعتها أنها داخلة تحت قدرة المكلف فما يخرج عن القدرة لا يصح التكليف به شرعا[3].

رابعا/ في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة: فلا بد للمكلف أن يحقق مطلق العبودية لله تعالى، وهذه العبودية لا تعني مجرد إيقاع العبادة بل لابد من جعل قصده حال التعبد موافقا لقصد الشارع، حتى لا يقع في الابتداع ويتعبد لله بما لم يقصده في شرعه[1].

---

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص265.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص305.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص336.

وإذا نظرنا في هذه الأقسام الأربعة وجدناها متلاحمة مترابطة فيما بينها، فهذه الشريعة التي وضعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معا حسب ما دل عليه الاستقراء، هي شريعة مفهومة ومعللة معلومة، ومن أجل فهمها جاء التصريح في مواطن كثيرة بعللها ومراميها، لأن فهمها ضروري للتحقق بها والتزام تكاليفها، غير أن هذا الالتزام ليس مجردا عن اعتبار القصود والغايات، بل لا بد في كل عبادة من التوافق بين قصد المكلف وقصد الشارع، ولا يمكن تحقيق المقصد الأسمى من التشريع بإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا[2] إلا بمراقبة القصد والحرص على الموافقة.

وأما القسم الثاني الذي خصصه الشاطبي لمقاصد المكلف، فقد جعله الشاطبي على شكل مسائل تتغيا نتيجة واحدة مفادها موافقة قصد المكلف قصد الشارع، لأن كل عمل قصد به غير ما قصد الشارع فهو باطل مردود.

والمقصود من ذكر هذه التقسيمات التي اعتمدها الشاطبي في كتابه بحكم أنه المنظر الأول لنظرية المقاصد، بيان مخالفة نظرية المقاصد الأصولية لنظرية المقاصد الحداثية؛ أو التي يبغي منظري الحداثة التأسيس لها لتكون بديلا في الاجتهاد عن الآلة الأصولية، وجوهر الخلاف أن الشاطبي إنما بنى نظريته على النص، فهو الجوهر وحجر الأساس الذي تقوم عليه النظرية، فعندما يقرر أن قصد الشارع في وضع الشريعة لتحقيق مصالح العباد إنما يعتمد على محورية النص الذي بين المصالح الشرعية المرعية، وكذلك الأمر في قصد الباري سبحانه وضع الشريعة للإفهام، فالذي يفهم هو النص، والتكليف لا يكون إلا بنص والامتثال إنما يكون للنص، والأمر ذاته مع مقاصد المكلف، إذ موافقة المكلف للقصد الإلهي إنما يعلم من خلال النص، وحتى ما استنبط من قصود الشارع من خلال معهوده فهو تبع للنص، فمعهوده إنما علم خلال نصوصه، وهذا مالا نجده لدى الفكر الحداثي الذي يبحث عن مقاصد خارج النص كما هو موقف الدكتور عبد المجيد الشرفي في أن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ بل بما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له، بل لابد من البحث عن الغاية والقصد فيما ورائهما[3].

---

[1]- ينظر: المصدر نفسه، ص379.

[2]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص379.

[3]- ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص80.

2 – مظاهر الاحتفاء الحداثي بمقاصدية الشاطبي:

لا يخفى على ناظر في الدراسات الحداثية حفاوة هذا الفكر بمقاصدية الشاطبي، هاته الحفاوة التي اشترط لها الحداثيون انتقاص الشافعي – رحمة الله عليهما –، حيث أن هذا الفكر يرى في الشاطبي المجدد المحرر للفكر الإسلامي والمنظر لقواعده والمؤصل لأصوله، فقد أعاد تأسيس القواعد الشرعية على البرهان متجاوزا أسلوب البيان الذي اعتمده الشافعي[1]، ليكون بذلك قد حقق الانفصال الكلي والتجاوز التام للمنظومة الأصولية التي سبقته، هكذا يرى الحداثيون صنيع الشاطبي أو هكذا يتصورون مذهبه، فهو الذي وعى بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم قد استنفد كل إمكانياته، وأن انفتاح باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلب حسب عبارته إعادة تأصيل الأصول، وذلك باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة فيما لا نص فيه[2]، فهذه المنهجية التي تجاوزها الشاطبي هي منهجية التفكير الأصولي التي أسسها الشافعي، وهي القائمة على استثمار الألفاظ واستنباط العلل واعتماد القياس[3]، وهي لا تعتبر المقاصد وإلا لم يكن صنيع الشاطبي إنجازا يتفاخر به، والحق أن الشافعي ومن قبله كلهم أعملوا المقاصد وكانت حاضرة في اجتهاداتهم وإن لم تبرز بالشكل الذي أخرجها فيه الشاطبي.

مع أن الشاطبي يقرر أن المقاصد علم معروف من لدن الصحابة إلا أن الخطاب الحداثي يصر على تصويرها كعلم مستحدث يمثل القطيعة مع التراث ويحاول التخفيف من حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه، بل إنهم زعموا أن هدف الشاطبي كان استبدال المنظومة الأصولية بعلم المقاصد، والدليل على هذا أن الشاطبي رام بمشروعه التجديدي إستعادة مصطلح المصلحة العامة أو مصلحة الأمة[4]، فالفكر الحداثي يحاول أن يقرر غياب معنى المصلحة العامة قبل الشاطبي وهذا لا يصح بدليل اعتمادهم هم على الاجتهادات العمرية وتصويرها على أنها إجتهادات مصلحية بحتة، وحتى وإن قيل إن المقصود باستعادة مفهوم المصلحة ضياعها بعد تأصيل الشافعي للأصول، نقول إن الكتب الأصولية بعد الشافعي شاهدة على حضور النظر المصلحي في كتاباتهم، فقد فصلوا القول فيها تنظيرا وتقعيدا وتنزيلا،

[1]– ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 548.

[2]– ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص55.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص58.

[4]– ينظر: أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص170.

فبينوا أقسامها وأنواعها وما يقبل وما يرد، بينوا المعتبر منها المقبول والمردود منها المرذول، وغير ذلك، بحيث أنهم لم يهملوا صغيرة ولا كبيرة في باب المصلحة إلا فصلوها.

وفي ذات السياق يسعى الجابري إلى التأكيد على مسألة الانفصال عن التراث، حيث أنه يقرر أن الشاطبي قد دشن قطيعة إبيستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده[1]، فقد بنى الشاطبي نظريته المقاصدية على النسق البرهاني متجاوزا النسق البياني الذي شاع من لدن الشافعي[2]، ولقد أحسن الدكتور طرابيشي في رده على الدكتور الجابري حينما بيّن أن تصوير عمل الشاطبي على أنه مفارقة كلية لمنهج الشافعي أمر لا يستقيم، ولذا سمى الشاطبي بأنه شافعي عصر الاندثار، حيث أن النظام الابستمي لهذا العقل واحد، سواء كانت الدائرة المفعلة بيانية أم برهانية أم عرفانية، لأنها في النهاية؛ دوائر متحدة المركز، وبالتالي فإن الانتقال من دائرة لأخرى لا يعنى إحداث أي قطيعة، لأن سنفونية العقل العربي الإسلامي واحدة، مهما تمايزت العبقريات وتنوعت الآلات وتفنن العازفون وتمايز الآداء[3]، ولقد تكررت فكرة القطيعة الإبستيمولوجية لدى الدكتور الجابري في أكثر من موضع، حيث أنه أكد على هذا المعنى في آخر كتابه بنية العقل العربي، معتبرا أن ما فعله الشاطبي يعتبر نقلة معرفية عميقة، لأنه انتقل من تطلب العلة من الألفاظ ودلالتها، إلى تطلبها مما ينطوي عليه الشرع ككل من مصلحة يقرها أو مضرة يدفعها[4]، ولا ندري من أين للأستاذ الجابري فكرة تخلي الشاطبي عن تطلّب العلة من الألفاظ والنصوص، ومفارقته لمن سبقه من الأصوليين ومقاطعته لهم، مع أن الشاطبي من خلال كتابه الموافقات يوحي بأن لا تعارض بين الدرس الأصولي والدرس المقاصدي، ومن تأمل كتابه وجده يجمع بين النظرين ويؤكد على سلوك السبيلين.

وفي سبيل الاتكاء على الشاطبي في التأسيس للفكر المقاصدي الحداثي، يرى الخطاب الحداثي أن الشاطبي هو من صاغ المقاصد الكلية للشريعة، فانتظمت في خمس مبادئ كلية عامة وهي حفظ النفس

[1]- ينظر: الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص540.

[2]- ينظر: الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص548.

[3]- ينظر: طرابيشي جورج، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2002م، ط1، ص405.

[4]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص569.

والعرض والدين والعقل والمال[1]، ولا شك أن هذه المغالطة لا يحسن بالفكر الحداثي تبنيها، لأن هذه الكليات كانت معروفة قبل الإسلام أصلا وهي مقررة في جميع الشرائع كما ذكره الغزالي[2].

مع أن كتاب الشاطبي يعتبر طفرة نوعية وعملا عبقريا إلا أنه لا يحقق القطيعة التي يتوهمها الخطاب الحداثي، بل إن نظرة سريعة في كتابه تنبيك بخلاف هذه الفكرة، وتقرر لديك وثيق الصلة بين الشاطبي والشافعي والأصوليون الذين جاؤوا من بعده، فالشاطبي إنما هو تلميذ الشافعي المجتهد الحاذق، الذي بنى على ما ذكر أستاذه وزاد عليه، ففصل وقرر وقعد وأعرب عما لم يعرب الشافعي عنه، فلا شك أن المقاصد كانت حاضرة في ذهن الشافعي ولكن عدم الحاجة إلى تدوينها هو الذي أوهم البعض بغيابها عند الأوائل، والحق أن التاريخ التشريعي يقرر ردا صارخا لهذه الفكرة، حيث أن هذه العلوم لم تدون في زمن النبوة مع تبلورها في الذهن، ولا أظن عاقلا يقول إن الفقه أو المسائل التي تمت الفتوى فيها زمن النبوة والخلافة الراشدة كانت هكذا اعتباطا من غير أصول ترتكز عليها، مع أننا نجد أن علم الأصول لم يدون إلا زمن الشافعي، فهل كانت الأصول غائبة قبله ؟، كلا وحاشا لهذه الشريعة أن تتصف بالعبثية، وكذلك الأمر بالنسبة للمقاصد فرغم عدم تدوينها إلا أنها كانت حاضرة، وقد دل على ذلك الكثير من المباحث الأصولية التي هي بأن تعد في باب المقاصد حرية كما هي عبارة ابن عاشور التي قدمناها، فعمل الشاطبي هو امتداد لجهود السابقين وقد أكد على ذلك في أكثر من موضع بنفسه.

إن مدح الشاطبي هو مدح للشافعي والقدح في الشافعي هو قدح في الشاطبي إذ أن كلاهما يغرف من ذات المعين، إننا حين نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يكتب كتابا كاملا للتقليل من شأن الشافعي سماه الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية و الذي حاول من خلاله تصوير آراء الإمام الشافعي على أنها مؤدلجة ومسيسة وقائمة على الانحياز للعروبة، وبعيدة عن الفكر والاجتهاد مغفلة لدور العقل متشبثة بالنص، وخصوصا ما تعلق بالسنة التي يقرر الدكتور بأن الشافعي هو من منحها صفة النص وهي ليست كذلك[3]، ولعل الهجوم على الشافعي واتهامه بأنه قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة[4]، وأن عمله إنما هو عمل مؤدلج كما هو عنوان كتاب الدكتور أبو زيد، وأنه

[1]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص201.

[2]- ينظر: الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص538.

[3]- ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص ص32/ 111.

[4]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص74.

سعى لإلغاء تاريخية النصوص وبترها عن البيئة الأصلية التي ظهرت فيها[1]، وأنه قد وجه العقل العربي أفقيا إلى ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل (القياس) وعموديا إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته[2].

إن عبارة الدكتور الجابري من الوضوح بمكان، فهذه العبارة تجلي أن أصل المشكلة بين الشافعي والفكر الحداثي ليست في شخص الشافعي وإن تمت شخصنت المسألة، ولكن الإشكال الحقيقي هو في الفكرة المحورية التي بنى عليها الشافعي منهجه والتي تعتبر حلقة صعبة لا يمكن تجاوزها إلا بالاستهانة بالشافعي وتقزيم عمله، تلك الحلقة التي تمثلت في مركزية النص، فالدكتور الجابري يعيب على الشافعي أنه أسس لأن يكون النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي، ولما كان النص هو السلطة الأساس ومعلوم أن من صفاته الثبات، لم يجد الحداثيون مدخلا لبث تغيراتهم الجذرية على المنظومة التشريعية، فلا يسعهم إلى انتقاص عمل الشافعي وإظهاره على أنه مجهود قد أكل عليه الدهر وشرب، وهذا ما يقرره الدكتور عبد المجيد الشرفي عندما يقول: "إنه لمن غير المقبول أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي ونكتفي بتطعيمه بما يبدوا لنا ملائما لروح العصر، فلذلك المنهج منطقه الداخلي وتماسكه ولا يتسنى تنقيحه دون تشويهه"[3]، وهذا اعتراف بمتانة المنظومة الأصولية وتماسكها وثباتها، ولكنه بالمقابل تصوير لها على أنها منظومة جامدة لا ليونة فيها ولا سبيل لتجديدها، والواقع يثبت غير ما ذهب إليه الدكتور فقد تمسكت الأمة بهذا البناء الذي استمد الشافعي لبناته لبنة لبنة من الكتاب والسنة، ليشيد هذه المنظومة المعيارية التي حفظت للأمة أمر دينها وقدمت الحلول لكل مشكلاتها ونوازلها.

إن مشكلة الفكر الحداثي ليست مع الشافعي والشاطبي الذي يتكئ عليه الفكر الحداثي اليوم في مواجهة الفكر الشافعي سيتخلى عن فكره ونظريته عند أول لحظة يتم فيها زحزحة النظرية الأصولية، وهذا ليس بخاف ولا مستور، بل قد صرح كثير منهم بعدم صلاحية مقاصدية الشاطبي – وقد سبق

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص74.

[2]- ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص105.

[3]- ينظر: الشرفي، لبنات 3، مرجع سابق، ص143.

ذكر شيء من ذلك في هذا البحث –، إلا أنها تبقى طريقا وسبيلا يمكن استغلاله في رحلة زحزحة النص الشرعي ومحاربة قداسته وسلطانه.

3 – مآلات التوظيف الحداثي لنظرية المقاصد عند الشاطبي:

كغيرها من الأدوات التراثية التي وظفها الفكر الحداثي في تأسيسه لنظرية المقاصد، وظفت مقاصدية الشاطبي، وتم الاحتفاظ بها كمبدأ عام، وإن كانت تختلف في حقيقتها وجوهرها عن نظرية المقاصد الحداثية، ولقد نجم عن هذا التوظيف مآلات نثبتها هنا كالآتي:

أ– فصل المقاصد عن جذور أرومتها:

لقد حاول الخطاب الحداثي إحداث قطيعة بين المقاصد وأصلها الطاهر، حيث أنهم سعوا بشكل حثيث في بيان مفارقة جهد الشاطبي للسابقين، فكان الاحتفال والاحتفاء به كما ذكرنا، بل وصل الأمر بالدكتور الجابري ناقد العقل العربي حسب عبارة الدكتور طرابيشي إلى أن نسب الشاطبي إلى الفلسفة الأرسطية، ولا شك أن في هذا محاولة لقطع جهده عن السلف الماضيين، وعزله إبستيمولوجيا في قطيعة مع الاستمرارية التراثية التي بدونها يفقد مشروعه لإعادة تأصيل الأصول معناه ومشروعيته معا[1]، فمقاصدية الشاطبي ليست كما تصور بعض الحداثيين، بدعة مستحدثة لم يسبق إليها، وذلك أن الشاطبي نفسه أكد في غير ما مقام أنه لم يخرج عما قرره الصحابة الأخيار، فقد وصفهم في مقدمة بكتابه بأنهم قد عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها وأسسوا قواعدها وأصلوها وجالت أفكارهم في آياتها وأعملوا الجد في تحقيق مباديها وغاياتها وعنوا بعد ذلك باطراح الآمال وشفعوا العلم بإصلاح الأعمال وسابقوا إلى الخيرات فسبقوا وسارعوا إلى الصالحات فما لحقوا إلى أن طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان وأشرق في قلوبهم نور الإيقان فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب فصاروا خاصة الخاصة ولباب اللباب ونجوما يهتدى بأنوارهم أولو الألباب[2]، فهذا كلام الشاطبي وهو في مقدمة كتابه فكيف يقال بعد ذلك إنه قد حقق القطيعة الإيبستمولوجية مع العلماء السابقين.

---

[1]– ينظر: طرابيشي جورج، وحدة العقل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص318.

[2]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ص16

لقد وصل الأمر ببعض منظري الحداثة وهو يسعى لإثبات هذه القطيعة إلى اعتبار مقاصدية الشاطبي فكرة مستمدة من الديانة اليهودية لأنها جاءت على طريقة المدراش اليهودي[1]، بل وتأكيدا على هذه الفكرة يصرح الدكتور محمد أركون أن ربط مقاصد الشريعة بالمدراش اليهودي القصد منه رد تلك الفكرة التي يتشث بها الإسلاميون أو التبريريون كما سماهم، والتي مفادها أن الإسلام له صوصيته ولا علاقة له بأي شيء آخر، معتبرا ذلك من قبيل سجن الإسلام وعزله عن مجتمعات الكتاب المقدس أو أهل الكتاب[2].

إن القطيعة الإبستيمولوجية التي حققها الشاطبي – حسب التصور الحداثي – مع طريقة الشافعي والأصوليين قبله كما سبق بيانه، هي التي جعلت من نظرية المقاصد عند الشاطبي تمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول[3] حسب عبارة الدكتور الجابري الذي هو نفسه يقرر وفي نفس الكتاب يقرر أن الأصوليين كانوا معرضين عن مقاصد الشرع إعراضا يكون تاما، لأن الفكر الأصولي منذ الشافعي إلى الغزالي كان يطلب المعاني من الألفاظ، والعجيب أن الدكتور الجابري يقرر تارة إنتماء المقاصد للأصول وأنها تمثل القمة في هذا الهرم، ثم يكر على ما قرر ليتهم الأصوليين بأنهم كانوا معرضين عن المقاصد، وتقرير هذا الإعراض المزعوم يوحي بالقطيعة التي يدندن حولها الدكتور الجابري والخطاب الحداثي بشكل عام.

إن العجب لا ينتهي حين نجد الخطاب الحداثي يُقَوّل الشاطبي ما لم يقل بل يُقَوّله عكس قوله، في تجاوز صريح للأسس العلمية والقواعد المنهجية، حيث أن طالب العلم الشرعي المبتدئ يلقن أول ما يلقن قاعدة إن كنت ناقلا فالصحة أو مدعيا فالدليل[4]، فالأدلة من كتاب الشاطبي ترد ادعاء الفكر الحداثي بأنه أحدث قطيعة وخرج على ما ذهب إليه السابقون، وفي كتابه الاعتصام يصرح بالتزامه مشهور

[1]– المدراش كلمة عبرانية تعني المدارسة بالمعنى العام، وخصّصت بالشروح والتفاسير التي وضعها الأحبار على الأسفار، ولعل سبب استعمال الخطاب الحداثي لها فيما يتعلق بالمقاصد بسبب اهتمامها وتركيزها على الدراسة العميقة للفهم والتعليم، فهي أعمق غورا من معنى قرأ، أي أنها لا تقف عن الظواهر بل تتجاوزها للبحث في المعاني، ولذا كان العبرانيون يعبرون بها عن دراسة الشريعة والتوراة، ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، 1422هـ/ 2001م، ط4، ج15، ص291،

[2]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص170.

[3]– ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص538.

[4]– ينظر: فياض شريف مسعد عبد الفتاح، دراسة الأديان بين الشيخ رحمت الله الهندي والقس فندر، رسالة مجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، 1437هـ/2016م، د ط، ص263.

المذهب وعدم خروجه عما قرر العلماء[1]، هو ذات ما كرر في كتاب الموافقات حيث أنه في كل مرة كان يبين صلة هذا العمل الفريد بالبناء الأصولي المشيد من يوم نزلت هذه الشريعة، فالشاطبي ما كان بدعا من العلماء وما ابتدع هذه المقاصد وما خرج بها عن المنهج الأصولي الذي قوامه مركزية النص، وإن كان قد أحسن وأبدع وقدم المقاصد في شكل لم يسبق إليه، وهذا من فضل الله عليه، فكما قيض الله الشافعي لتدوين الأصول وضبطها قيض الله للمقاصد الشاطبي الذي أقام أركانها وأحكم بنيانها، وفق ما خط السابقون ورسم الأولون، بل إن الشاطبي شديد التمسك بنهج المتقدمين، حيث أنه ينكر الاستقلال عن المتقدمين فيما كان من ظواهر الأدلة، حيث يرى أن التعارض والاختلاف سببه اعتبار ظواهر الأدلة من غير اعتماد على الأولين فيها، وإلا فالأدلة القطعية قاضية بأن الشريعة لا اختلاف فيها[2]، وإذا كان هذا منهج الشاطبي في التعامل مع ظواهر الأدلة، فلا شك أن تعامله مع خفيها وما كان من قبيل المقاصد والمعاني سيكون أحوط، لأن ذاك المجال بحر عميق من لم يحسن الغوص فيه غرق في ظلماته وصار عليه بحرا لجيا، إذا أخرج يده لم يكد يراها، فأنى له أن يرى الحق أو يهدي إلى الهدى، ولكون الحالة على ما ذكرنا وكون الطريق يحتاج إلى زاد وحسن تبصر وجدنا الشاطبي يحذر من مخالفة الأوليين مبينا أنه لو كان هناك فضل لكان الأولون أحق به[3]، وحتى فيما أبدعه الشاطبي نجده يضيف ذلك بتواضع جم غلى ما تقرر في الأصول[4]، فهذا هو منهج الشاطبي المبثوث في كتابه الأعظم عنوان التعريف، فهو الحذر المحذر لمن سلك سبيله أن يتجاوز ما قرره الأولون، أو أن يقطع الصلة بهم ويجري على طريقتهم، ولا يظنن ظان أن الشاطبي بقوله هذا يسلك سبيل المقلدين القاعدين عن معالي الاجتهاد، بل فصل في المسألة مطيلا النفس مستدلا لرأيه مبينا أن العمل الذي قد يكون مصادما لعمل الأوليين الذي يمثل إجماعهم، وإجماع أمة محمد حق، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ، والأمة المحمدية لا تجتمع على ضلالة[5]، فما سبق فيه نظر المتقدمين هو السنة وهو العمل المعتبر الذي لا محيد

[1]- ينظر: الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، سليم بن عيد الهلالي، دار إبن عفان، المملكة العربية السعودية، 1412هـ/1992م، ط1، ج1، ص36.

[2]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص54/53.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص50.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص09.

[5]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص39 - 53.

عنه، فإن كان الأمر حادثا لم يسبق لهم عهد به أو طرأ تغير في الظروف والأحوال التي تعتبر سببا يقتضي التشريع كانت الحال حال اجتهاد ونظر، فالشاطبي ما هو إلا لبنة متميزة ضمن البناء الأصولي الشامخ وكلماته شاهدة على صلته بمن سبقه، معترفة لهم بالسبق والتفضيل، وقد نقل عن كثير من الأصوليين في كتابه، مما يعني استفادته مما كتبه السابقين، وقد أكثر في كتابه الموافقات من ذكر الإمام الغزالي وشيخه الجويني، بل ويذكر الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان في تحقيقه للموافقات – وهي غير الطبعة التي اعتمدناها في هذه الدراسة – أن الشاطبي استفاد من كثير من العلماء السابقين وإن لم يصرح بأسمائهم كالعز بن عبد السلام والقرافي وابن تيمية وتلميذه ابن القيم[1]، والأدلة على صلة الشاطبي بالسابقين كثيرة جدا.

ب – تمييع المقاصد:

إن المقاصد لا تعني التسيب والتساهل الفقهي، بل هو بناء الأصل فيه محاربة التساهل وضبط الاختلاف والفصل بين المجتهدين حال اختلاف الأنظار، وهذا ما أراده ابن عاشور وصرح به في حديثه عن استقلال هذا العلم عن علم أصول الفقه، غير أن البعض فهم المقاصد على غير حقيقتها بل وفهم مقاصدية الشاطبي على غير مراده، لأن الناظر في كتب الشاطبي يجد الرجل مثالا للانضباط والاطراد، إذ أن انضباطه وبعده عن الميوعة والتساهل الذي لا تقره قواعد الشرع منع عنه كثرة الزلل أو التناقض في آرائه، ولا بد من التنبيه على أن حديثنا عن الانضباط لا يعني التشدد واتزمت الفقهي، كما أن نبذ الميوعة لا يعني ترك سماحة الإسلام ومقصده الأسمى في التيسير.

إن الخطاب الحداثي يحاول أن يصور مقاصدية الشاطبي على أنها تتمحور حول اليسر وتحقيق المصالح الدنيوية الآنية من غير اعتبار للجانب الرباني في كل ذلك، والناظر في تاريخ الشاطبي يجد أن الرجل قاوم مظاهر التساهل الفقهي ونبذها، فقد كان سيفا صارما على البدع وأهلها وكتابه الاعتصام يشهد على ذلك، ففي هذا الكتاب يذكر الشاطبي أنه اتهم بالتنطع في الدين وحمل الناس على ما فيه حرج ومشقة، ليرد على ذلك بكونه لم يزد على التزام مشهور المذهب المعتمد وأنه لا يتعدى هذا المشهور ولا يخرج عنه، خلافا للمتساهلين الذين يخرجون عن المشهور ويفتون بما سهل على السائل،

[1]– ينظر: الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1417هـ1997م، ط1، ج1، ص94.

وهو الأمر الذي رأى فيه الشاطبي ميوعة واتباعا للهوى[1]، فالشاطبي الذي كان يوصف على أنه متزمت كما ذكر هو ذلك عن نفسه لشديد التزامه مشهور المذهب لا يمكن أن يؤسس لما يكون سبيلا للتملص من ذلك تحت أي عذر، والتزام المشهور مظنة انضباط الفتوى، ولا يجب أن يفهم من ذلك أن الشاطبي كان مقلدا أو التعصب، وإنما المقصود ألا يكون الخروج من غير دليل راجح يقتضي العدول عن المشهور، وهو في كل هذا يسعى إلى التأكيد على مسألة الانضباط، ولهذا وقع بينه وبين شيخه إبن لب خلاف وتنافر لما صار الشاطبي يحارب طريقة شيخه في الأخذ بالأيسر إعتبارا للخلاف[2]، وإذا كان مذهب الشاطبي على هذا القدر من الانضباط فيما هو من الخلافيات فكيف يتبنى الحداثيون مقاصديته وهم يخالفون كثيرا مما جرى عليه العمل واتفق عليه أكثر أهل الإسلام مما تعلق بالحدود وأضرابها، والدليل على كل ذلك مخالفة هذه الأحكام لمقاصد الشريعة الكبرى، كمقصد الرحمة ومقصد التيسير ومقصد المصلحة.

إن واحدة من أهم الأفكار الحداثية التي نزعم أنها سبب إبعاد الحداثيين النجعة في باب إعمال المقاصد، هي الاعتقاد بأن المقاصد مقصودة لذاتها[3]، مما جعل الفكر الحداثي يحاول تطويع كل الأحكام لهذه المقاصد من غير تدقيق في صلاحية تفعيل ذاك المقصد في ذاك المحل، فالفكر الحداثي أُتِيَ من جهة اعتبار المقاصد العامة وإهمال المقاصد الجزئية، أو المقاصد النصية إن صح التعبير، ولعل هذا هو الذي جعل الرئيس التونسي الأسبق الحبيب بورقيبة يدعوا إلى ترك صيام رمضان مستدلا على ذلك بكون الصيام يعرقل الإنتاج ويعارض المصلحة، بل قد ذهب إلى أن الإنتاج والنهوض الحضاري بالأمة التونسية يعد من قبيل الجهاد الأكبر، ولذا وجب الإفطار وترك الصيام الذي يخل بهذا المقصد العظيم، ولقد تعرض الدكتور الريسوني لهذه المسألة وفصل القول فيها بين أن ما يؤثر على الإنتاج هو بعض الممارسات السلبية والعادات الخاطئة التي يمارسها الصائمون، فتكون المشكلة خارجة عن ذات الصيام، وهنا يكون الواجب الدعوة إلى تغيير الممارسات السيئة لا إلى ترك الصيام، وتكون المصلحة تقتضي الصيام لا غيره، وذلك أن الصيام يوفر وجبتين تقعان عادة في وقت العمل، ويمنع التدخين عن المدخنين ويمكّنُ من

[1]- ينظر: الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، مرجع سابق، ج1، ص36.

[2]- ينظر: العجيري عبد الله بن صالح، ينبوع الغواية الفكرية، مجلة البيان، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1434هـ، ص361.

[3]- ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص181.

استغلال وقت الغداء في زيادة الإنتاج، فيكون الصيام هو الذي يحقق المصلحة وينهض بالأمة لا العكس، وفي هذا الصدد يستطرد الدكتور الريسوني مبينا المعنى الصحيح للمصلحة والنظر السوي في التعامل مع مثل هذه المسائل، فلا يصح أن يتحدث عن النقص الذي قد يسببه الصيام في الإنتاج بمعزل عن الفوائد المادية والمعنوية؛ العاجلة والآجلة للصيام، حتى يقوم بالموازنة بين المنافع والمضار ويصل إلى النتيجة التي تحقق المصلحة الحقة[1].

لقد تعلق الحداثيون بمقصد الرحمة والتيسير واعتبار الشارع للمصلحة في رد كثير من الأحكام الشرعية، وبشكل خاص ما تعلق بالحدود والقصاص، وذلك أن المقاصد المذكورة وظروف العصر ترد تطبيق هذه الأحكام، خصوصا مع ما يعلم من تأثر رواد الفكر الحداثي بالفكر والفلسفات الغربية، ولس لنا في هذا البحث غاية في تتبع هذه المسائل للنظر فيها والرد عليها فقد تناولتها عشرات الدراسات بالنظر والتحليل، ولكن حسبنا التركيز على الجانب التأصيلي، إذ نجد أن البعد التأصيلي غائب لدى الفكر الحداثي، حيث أن محاولة اعتماد المقاصد في تبرير ما ذهبوا إليه يتناقض مع المبدأ الذي حام حوله الشاطبي ورام تحقيقه بتشيد البناء المقاصدي، إذ الآراء الحداثية أقرب للميوعة ومسايرة الأهواء والرغبات، بينما المقاصد عند الشاطبي جاءت لضبط الاستدلال لا لتمييعه، ولاعتبار الكليات بشرط ألا يفضي ذلك إلى إهدار الجزئيات[2]، وهذه النقطة تعتبر الحلقة المفصلية في التفريق بين مقاصدية الشاطبي والمقاصدية الحداثية التي تسعى لتجاوز الجزئيات وإهدارها، مع الشاطبي من أعظم من حقق مسألة العلاقة بين الكلي والجزئي وأن لا قيام لأحدهما إلا بالآخر.

إن الآفة الفهم الحداثي أنه اعتبر المقاصد كلاً مباحا، ولباسا فضفاضا يسع الجميع، فالناظر في الخطاب الحداثي يكون تصورا مفاده أن مرونة المقاصد لا حد لها ولا ضابط، والحق أن المقاصد ما كانت كذلك يوما ولن تكون، فللمقاصد محدداتها ومعاييرها وطرق الكشف عنها وضوابطها، فالمقاصد التي يريدها الشاطبي وغيره ممن سبقه في هذا الباب هي مقاصد الشارع ومراده من النص، بخلاف الحداثيين الذين يبحثون عن مقاصد أنفسهم ومرادات عقولهم ومطالب أهوائهم حسب عبارة الدكتور أحمد الطعان[3]، الذي ذكر الكثير من ضوابط المقاصد وشروطها والتي أدى الإخلال الحداثي بها إلى

[1]- ينظر: الريسوني و باروت، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، مرجع سابق، ص 39 – 42.

[2]- ينظر: الطعان، العلمانيون والقرآن تاريخية النص، مرجع سابق، ص406.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 402.

الوقوع في ارتجالات عبثية غير محسوبة العواقب، ولا يمكن نسبتها إلى دين الله تعالى وإن أدخلت فيه بتأويل[1].

إن توظيف المقاصد دون ضبط أو معايير ما هو إلا وسيلة لهدم الشريعة وإقصاء النص الديني، سواء كان قرآن أو سنة، مما يضرب جانب القداسة فيه ويخل بمبدأ القيادة والمرجعية[2] التي لا بد أن تحفظ للنص الشرعي، وذلك لكون النص في حد ذاته أعظم ضابط يضبط المقاصد ويضمن خلودها، فالنص خالد وباق بقاء البشرية، كما تكفل الرب بذلك، والمقاصد الإلهية لا يمكن أن تعرف إلا من خلاله، وأما التعلق بالكليات والعمومات مع الإعراض عن الجزئيات فليس مذهبا للشاطبي ولا لغيره من العلماء، ولذلك سبق لنا القول أن التوظيف الحداثي لنظرية المقاصد عند الشاطبي ما هو إلا اتكاء عليها لتجاوز ما سموه بحدة القواعد الأصولية، مما يعني أن نظرية المقاصد الحداثية تختلف تماما عن النظرية الأصولية التراثية، لأن مبادئ النظريتين تختلف اختلافا جذريا، خصوصا فيما يتعلق بباب التحديد والتقييد، ومن هنا نادى الحداثيون بالاحتفاظ بالمعنى العام لنظرية المقاصد مع تطعيمها بالمبادئ الحداثية العامة كمبدأ الحرية والمسؤولية ونبذ التقييد لتتوافق مع رغبات كل شخص وميولات كل إنسان، وهذا ما يعني اتصاف المقاصد الحداثية بالنسبية المذمومة التي لا يمكن أن تصلح المجتمعات وتحفظ استقرارها.

ج – تقديم المقاصد الدنيوية على مقاصد الآخرة:

يرى الحداثيون أن الشاطبي أتى بتعظيم المقاصد الدنيوية والعصرية؛ بخلاف ما درج عليه عامة علماء الشريعة الذين جروا على تغليب مقاصد الآخرة على المقاصد الدنيوية[3] مع عدم إهمال الأخيرة والعناية بها فالعلاقة بينهما تكاملية ومصالح الدنيا تخدم مصالح الدين، ولكن المعيب في حق هذا الفكر أنه بالغ في إهمال المقاصد الدينية مع المبالغة في إعمال المقاصد الدنيوية، ولا شك أن هذا الاجتزاء لا تقبله الشريعة التي راعت احتياج المكلف في العاجل والآجل معا، ونظرية المقاصد لا تقوم إلا باعتبار الأمرين معا، إذ الجانبان كجناحي الطائر لا يطير إلا بهما معا، وعند ذكرنا تقديم الحداثيين للمقاصد

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص402 – 406.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص407.

[3]- ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص254.

الدنيوية فإن ذلك يتجلى من خلال تقديمهم المصالح الدنيوية أو ما يعبرون عنه بالمصلحة العامة، حيث أنهم جعلوا من الشاطبي معتبرا للمصلحة الدنيوية على حساب الأخروية وأنه استعاد مصطلح المصلحة العامة أو مصلحة الأمة[1]، كما اصطلح على ذلك الجابري، الذي يرى أن المقاصد تؤول في نهاية المطاف إلى المصلحة، والمصلحة عنده هي الدنيوية المادية[2]، فالمقاصد حسب النظرة الحداثية دنيوية.

إن القول بأن الشاطبي راعى المقاصد الدنيوية وإيهام المتلقي إهماله المقاصد الدينية أمر يناقض الهيكلة العامة التي بنى عليها الشاطبي كتابه، فالناظر في الموافقات يجد كتاب المقاصد قد قسم إلى قسمين كبيرين سبق لنا ذكرهما والوقوف عندهما، عما مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ولا شك أن القول برعاية الشاطبي لمقاصد المكلف يستلزم تضييعة النظر في مقاصد الشارع وحاشاه، فقد أفرد قسما كاملا في بيان مقاصد الشارع، لأن المقاصد لا تنحصر في ذاتية المكلف دون مراعاة حق الله تعالى في تعبيد الناس لربهم، وقصرها على الإنسان فيه تجن على حق الله تعالى الذي لا يسقط بحال، والدافع وراء هذا الفهم السقيم هو أن الحداثيين يعتبرون أن المقاصد مقصودة لذاتها، وأن النصوص وسائل لتحقيقها، فلا حرج في تجاوز هذه النصوص وممارسة أي وسائل قابلة لتحقيق هذه المقاصد؛ إذ أن النص خلق للإنسان ولم يخلق الإنسان للنص[3]، ولا شك أن هذا يؤدي إلى إفساد الشريعة ورفض النصوص لأنها غير قادرة على تحقيق هذه المقاصد، واستبدال أصول الفقه بمقاصد الشريعة، وقد بيّن الدكتور محمد كمال إمام أن المقصد من هذا القول هو نقل السيادة من الله إلى الإنسان، وذلك بتأسيس علم للمقاصد يكون بديلا عن علم أصول الفقه[4]، واعتبار المقاصد مقصودة لذاتها وفصلها عن شقها التعبدي وبعدها الإيماني الروحاني، سبيل لتعطيل الشريعة برمتها، إذ أعظم مقاصد الشريعة تحقيق مقصد العبودية عن طريق الاستخلاف والتعمير، أما أن يصرف التركيز إلى الفرع على حساب الأصل، بل قد يرجع عليه بالإبطال، فلا يستقيم، وهذا ما قرره الشاطبي في علاقة المكمل بأصله، وهو الذي قرر أن مقاصد الآخرة مقدمة على مقاصد الدنيا وأنه لا بد من تقدم المصالح الدينية على المصالح الدنيوية في الاعتبار لأنه لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق

[1]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص170.

[2]- ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص255.

[3]- ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص181.

[4]- ينظر: العطوي محمد خلف والرفاعي ردينا، موقف الحداثيين من المصلحة الشرعية، مرجع سابق، ص194.

لمقصود الشارع فكان باطلا[1]، فمذهب الشاطبي في باب المقاصد يستحيل أن يكون مذهبا ماديا مقبلا على الدنيا ومدبرا عن الآخرة، كيف يكون ذلك وهو يقرر بطلان ما يخل بمصالح الآخرة وروجه عن مقاصد الشارع، ويقال في تقديم المقاصد الدنيوية يمكن أن يقال في تقديم المصالح الدنيوية، على اعتبار كون الحداثي يرى أن المقاصد تؤول في نهاية المطاف إلى تحقيق المصلحة العامة، ولقد فصلنا القول في هذه المسألة وأطلنا النفس فيها عند الحديث عن نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم المصلحة فيمكن أن ينظر في محله.

المطلب الثاني: توظيف المدرسة الحداثية للمناهج الغربية ومآلات ذلك.

تمهيد:

كثيرا ما يدعوا الخطاب الحداثي إلى إعادة قراءة النص الديني وفق المناهج والأدوات الحديثة، حيث أن المناهج الأصولية التراثية التي أنتجت لنا القراءة السائدة لم تعد صالحة لمواكبة التطورات العصرية، الأمر الذي يدعونا للبحث عن حلول ومناهج بديلة تحقق الغاية المرجوة في استمرار الشريعة في تزويد الناس بالأحكام الشرعية، ولعل بعض المناهج التي يعتمدها الفكر الغربي تكون حلا يفي بالغرض، ولا بد أن يشار هنا إلى أن الشريعة قررت أن الحكمة ضالة المسلم والعلم لا يعترف بالأعراق والأجناس والديانات والبيئات، فلا مانع من تطبيق أي منهج علمي شريطة ألا ترجع على الأصل بالإبطال، والشريعة هنا هي الأصل وأي منهج يكون سبيلا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة فهذا ليس بعلم لأنه يرجع على أصله بالإبطال فهو غير ثابت ولا حاكم ولا مطرد أيضا[2]، فالمطلوب في أي منهج يطبق في دراسة النص الديني، أن يحقق الغاية الأسمى التي وظف لأجلها، وذلك من خلال الغوص في دلالات النص من أجل فهمه وكنه حقيقته، والاطلاع على غاياته ومقاصده، فالمناهج المطلوبة هي التي تمثل الطريق الواضح البين المعالم، الذي نهتدي من خلاله لمراد الله في نصه، ومن هنا كان النظر في المنهج المطبق في دراسة النص الشرعي ضرورة حتمية، حتى لا يطبق على النص ما يخالف غاياته ويناقض مقاصده وكلياته.

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص387.

[2]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص57.

إن الحداثيين وفي سبيل وصولهم إلى القراءة الجديدة التي يبتغونها طبقوا الكثير من المناهج الغربية على النصوص الشرعية كالتاريخية والعقلانية والقراءة التفكيكية والأنسنة والتأويل، وحاولوا عرضها كبديل لدراسة النص الشرعي ونحن في هذا البحث سنحاول عرضها وبيان حقيقتها ومآلات التوظيف الحداثي لها.

الفرع الأول: التوظيف الحداثي لمنهج التاريخية ومآلات ذلك.

تمهيد:

إن توظيف علم التاريخ في فهم النص الشرعي أمر دأب عليه كثير من علماء المسلمين، فالعلم بالتاريخ يجلي الحقائق ويعين على حسن تصور الوضع القائم زمن التشريع، لأن بعض التشريعات الإسلامية إنما جاءت مراعية لعوائد العرب وأعرافهم، وهذا الصنف قد دلت الأدلة على أنه لا يقصد منه التعميم وحمل البشرية، بحكم أن هذه الرسالة الخاتمة تميزت بالعالمية والخلود والعموم الذي يسع الخلائق على اختلاف أعرافهم وعوائدهم، وهذا المعنى هو الذي أشار إليه ابن عاشور مبينا أن الشريعة قد تراعي عوائد الناس فتوجب شيئا أو تحرم شيئا لا يتضح للعلماء فيه وجه المفسدة، فإذا علمنا أن الشريعة إنما راعت ظروف الحال زال الإشكال واندفعت الحيرة وفهم العلماء دافع الإيجاب أو التحريم، ومثل هذه الأحكام لا يمكن أن تكون أحكاما مستمرة تجري على مختلف الأجناس في مختلف الأعصار والأمصار، ولقد مثل ابن عاشور رحمه الله لهذا بالتحريم الوارد في وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم[1]، مبينا أن الفهم يكاد يضل في مثل هذا، إذ يرى ذلك صنفا من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك فيتعجب من النهي الغليظ عنه، وهنا يحاول العلامة ابن عاشور توجيه هذا الحديث بطريقة تاريخية فقال: "ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها"[2] فالتحريم في هذا المقام قائم على اعتبار العرف العام وسدا لذريعة الفساد المتوقع في تلك البيئة.

[1]- النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، رقم 120.

[2]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص323.

فاعتبار النظرة التاريخية ليس من أوّليات الفكر الحداثي، ولكن محل الخلاف في مدى إعمال هذه النظرة توسيعا وتضيقا، فاعتماد النظر التاريخي في النظر في كل النصوص من غير تفريق بين ما ارتبط بشق تاريخي وما تعالى عن التاريخ، هو محل الإشكال، لأن الأحكام التي ارتبطت بظروف تاريخية محدودة، وعامة نصوص الشريعة عامة وخالدة، أزلية وفوق تاريخية، وصالحة لكل زمان ومكان.

1 – مفهوم التاريخية والتاريخانية:

لقد تم تعريف مفهوم التاريخية أو التاريخانية تعريفات عدة من طرف علماء التاريخ والفلاسفة وغيرهم، وليس يهمنا في هذا المقام بسط التعريفات وتتبعها، ولكن ما يخدم الموضوع بشكل مباشر، أعني بذلك بيان التصور الحداثي العربي المعاصر لهذا المفهوم، فالتاريخية تعني أساسا أن حدثا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هو الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الأديولوجية[1]، أو هي: "دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات، وأما التاريخانية فهي مفهوم مرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفللوجية التي سادة القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن، والتي تعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفا"[2]، وأيا كان المنهج المطبق في دراسة النص الشرعي – التاريخية أو التاريخانية – فالأمر سيان، لأن الفرق الجوهري بينهما يكمن في إعمال أو احتقار القوى المحركة للتاريخ وسنأتي على بيان بعض الفروق المستقاة مما ذكره أركون حامل لواء إعمال المنهج التاريخي.

2 – الفرق بين التاريخية والتاريخانية:

– التاريخانية تقوم على التنبؤ بالمستقبل واستشرافه.

– التاريخية لا تعنى بالتنبؤات لأنها تترك المستقبل متوحا لكل الاحتمالات[3].

– التاريخانية تتعلق بمنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع.

---

[1]– ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني/ مرجع سابق، ص48.

[2]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص23.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص23.

– التاريخية تهتم بالروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة.

– التاريخانية تهمل وتحتقر بل وتمحو أحيانا كل القوى المحركة للتاريخ.

– التاريخية تحاول استحضار كل ماله علاقة بالحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة والمبادرات المجهضة والأسطورة المحركة وقوى المخيلة وغيرها القوى المحركة للتاريخ[1].

3 – تجليات المنهج التاريخي في الكتابات الحداثية:

لعل من أبرز المناهج الحداثية في دراسة النص الشرعي منهج التاريخية، حيث أن هذا المنهج يسجل الحضور في كتابات أصحاب هذا التيار بشكل بارز وملفت للنظر، ولعلنا أن نبين بعض المعالم التي يبرز إعتماد الفكر الحداثي على هذا المنهج وتقديمه كبديل في دراسة النص الشرعي.

أ – وصف النصوص الشرعية بصفة التاريخية:

فقراءة القرآن حسب الفكر الحداثي، لم تكن يوما ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية، وذلك انطلاقا من كون الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته[2]، فالوحي ونزول القرآن لم يكن ظاهرة مفارقة للواقع أو وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل إن ظاهرة الوحي كانت جزءا من مفاهيم الثقافة العربية، ونابعا من موضوعاتها وتصوراتها، فالنصوص الشرعية ومفهوم الوحي يقرب في معناه مما علمه العرب من ثقافتهم من ارتباط الشعر والكهانة بالجن، وإمكانية الاتصال بين الجن والإنس الذي يعتبر الأساس الثقافي لظاهرة الوحي ذاتها، فهذه الثقافة وهذا المحيط والبيئة التي كان يعيشها العربي ساهمت في إستيعاب ظاهرة الوحي، إذ لو أننا افترضنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي ونزول الملك من السماء أمرا مستحيلا، ولكن لما كان لهذا التصور جذور في تكوين العقل العربي، من خلال ظاهرتي الشعر والكهانة ساهمة الظروف التاريخية في تقبل فكرة الوحي[3].

إن الكلام الإلهي لا يعدوا أن يكون ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث، أي التاريخي؛ فالقرآن الكريم ظاهرة تاريخية من حيث كونه واحدا من تجليات الكلام الإلهي،

---

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص123.

[2]– ينظر: حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ط4، ص77/76.

[3]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص34/33.

وقراءته قراءة تاريخية لا علاقة لها بهدم مفهوم عموم الدلالة ولا تعطيل النص أو اعتبار القرآن الكريم من الحفريات التي يبحث من خلالها عن المجهول، وكل من يعترض على القراءة التاريخية ويرى عدم جدواها هو واهم وجاهل لا يفرق بين أنماط الدلالات، ودلالات النصوص اللغوية ومنها النصوص الدينية التي نالت ما نالت الحفاوة والتعظيم والتوقير، قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلاليا، ولا أدل على ذلك من تمتعنا بنصوص شعرية وأدبية تاريخية مضى على عصر إنتاجها القرون، وبالتالي فالنص الديني المعظم أولى بأن يستمر في التواصل معنا دلاليا[1].

ب – أسباب النزول دليل التاريخية:

إن الخطاب الحداثي يؤكد على تاريخية النص الديني، ويرى أنها تتجلى في القرآن لتمثل العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن[2]، فارتباط الشريعة بالزمن أمر لا جدال فيه، إذ أن تنزلها كان لأسباب تقتضيها وتستوجب نزولها، فإذا اختلفت هذه الأسباب الموجبة للحكم، والتي جاءت مراعية للصالح العام وساعية في تحقيقه، وجب اعتبار المصلحة وعدم الجمود عند نصوص إستهدفت أحوالا بعينها، لأن هذه النصوص وأولها القرآن الكريم، لا بد من متابعتها متابعة تاريخية تتدرج على آيات الكتاب آية آية مستحضرة وقت نزولها وسبب التنزيل وغاياته وحكمته، وبهذا تظهر غايات الشارع العامة من التنزيل، والتي تعتبر أصولا عامة تصلح أن تكون بديلا لتجاوز الوقوف عند الأحكام العامة[3]، فنزول القرآن منجما على بضع وعشرين سنة مما يؤكد فكرة كون كل آية أو مجموعة من الآيات إنما نزلت عند سبب خاص إستوجب نزولها، ومعرفة الإطار الواقعي والحوادث والملابسات التي صاحبت نزولها مما يساعد على فهم دلالة النص، لأن الفهم مرهون بمعرفة الوقائع التي أنتجت هذه النصوص[4].

ج – نقد القراءة التراثية واعتبار التاريخية كمقولة تقدمية[5]:

[1]– ينظر: أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص75.

[2]– ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص92.

[3]– ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص61/60.

[4]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص97.

[5]– ينظر: العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 1433هـ/2012م، ط1، ص13.

كثيرا ما يصف الخطاب الحداثي النصوص الشرعية والتراث الإسلامي بأنه فكر ووعي أسطوري[1]، وذلك بسبب جانب التعظيم والتقديس الذي تتصف به النصوص الشرعية، والتي تحشر الجانب التاريخي داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير، التي ينبغي استكشافها أو فرزها عن طريق التفسير المستند إلى علم النفس التاريخي، فهذا الجانب الأسطوري في المنظومة التقليدية بشكل عام يتنافى مع المنهج التاريخي، الذي لا يسلم بمبدأ التعالي والتقديس[2]، ويسعى لإخضاع كل شيء للقراءة والنقد التفسير، ويرى الخطاب الحداثي أن قرارات الحكام بتدوين النصوص، مثل قرار عثمان رضي الله عنه بتدوين المصحف الشريف، أو قرار عمر بن عبد العزيز بتدوين السنة النبوية الشريفة، أو ما تلى ذلك من ذلك من ترسيم التراث السني وإبعاد غيره، كل ذلك ساهم في عدم التمييز بين المضامين الدينية والدنيوية وقراءة الأحداث الدنيوية قراءة دينية، مما أكسب الجميع صفة التعالي والتقديس، لكن على العكس من ذلك نجد قراءة المستشرقين التاريخية قد أخذت منذ القرن التاسع عشر تفتت الأساطير والرموز وترميها في دائرة الخرافات والتهويلات التي لا معنى لها[3]، ومن هنا كان لا بد من تجاوز القراءة التراثية وتفعيل القراءة التاريخية، لإرجاع كل حادثة إلى حيزها التاريخي، ودراستها بناء على الوضع السائد، وفي الطريق لتحقيق هذا الهدف يتحسر الدكتور محمد أركون ويعترف بعدم القدرة على فتح الإضبارات التي أغلقت منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين، والتي تخص المصحف وتشكيله ومجموعات الحديث النبوي الكبرى وكتب الفقه الثانوية، وأصول الدين وأصول الفقه[4].

إن القراءة التاريخية لا تستثني أي جانب في التراث من النقد والتحليل، خلافا للقراءة التراثية التي تقوم على الدوغمائية أو اليقينيات الراسخة التي لا تقبل النقاش لدى العقل المسلم، ومن ذلك صحة النص القرآني وصحة السنة النبوية ومكانتها التشريعية، ومثل صحة اجتهادات علماء المسلمين ما لم يتوفر مرجح يجعل منها اجتهادات مرجوحة، وغيرها مما قد يسلم من النقد والتمحيص، فيعتبر في نظر

---

[1]- إن معنى لفظ الأسطورة في الخطاب الحداثي ليس هو ذاته في الاستعمال القديم أو القرآني الذي يعني الخرافة والترهات والأباطيل، ولكنها نظام للوصل والفصل، أو نظام للحل والربط، أو للتحليل والتحريم إذا جاز التعبير، إنها منظومة تفسيرية للعالم تعمل وفقا لنفس المبدأ الذي يعمل بموجبه العلم، ألا وهو تفسير المرئي باللامرئي والربط بين المشاهد والمتخيل.
- حرب علي، نقد النص، مرجع سابق، ص76.

[2]- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص92.

[3]- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص27.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 30.

الخطاب الحداثي علامة من علامات الدوغمائية التي يعيشها العقل المسلم، الذي لا يزال خاضعا لهيمنة كبريات التفاسير معتمدا عليها غير قادر على تجاوزها، وهذا غير مقبول لدى الخطاب الحداثي لكونه سياجا يمنع تحررالعقل وإعادة النظر في أكبر اليقينيات رسوخا وتأصيلا، أي القرآن الذي يعتبر وثيقة تاريخية والسنة التي تعرضت للتضخيم والمبالغات ضمن خط التبجيل والتقديس[1] التي خضعت لها تاريخيا، فالخطاب الحداثي والقراءة التاريخية لا تعترف بجانب التقديس والتعظيم ولو كان فيما يتعلق بالنصوص الدينية، ولذا قسموها إلى إلهيات وتاريخيات[2]، لأن الدين مكون من مكونات التاريخية، التي يوظفها أركون كمقولة وضعية تقدمية، بمعنى أنها من آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية في مسيرة تقدمها وإنجازاتها التي فصلت بها الواقعي عن الميثي والمتعالي والمقدس، لأن التمسك بفكرة القداسة تعد إحدى سمات المجتمعات البدائية، التي تتعارض مع تقدمية مقولة التاريخية والتي تتجلى حسب الدكتور مرزوق العمري في عدة مستويات، من بينها التاريخ الوقائعي للمسلمين، وديناميكية المتغيرات، وتجلية الوعي الأسطوري[3].

4 – مآلات تطبيق المنهج التاريخاني على النص الشرعي:

لقد ذهب كثير من الحداثيين في دراساتهم إلى طرح فكرة دراسة النص الشرعي وفق المقاربة التاريخية وذلك من خلال اعتبار نصوص القرآن والحديث النبوي ظاهرة تاريخية تحكمها الإديولوجيا الفكرية والظروف الزمانية والمكانية والبيئية الاجتماعية والملابسات السياسية والاقتصادية، ولقد كانت لهذه الفكرة نتائج ومآلات خطيرة على العقيدة الإسلامية منها:

أ – نزع القداسة عن النص الديني: إن إخضاع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية للقراءة التاريخية هو سبيل لنزع القداسة والتعالي عن النصوص الشرعية، هذا التعالي الذي يرفضه أركون وينتقده بحكم أنه من الأوائل المنادين بتطبيق المنهج التاريخي على النص الشرعي من منطلق أنه لا وجود لشيء لا يخضع للقراءة التاريخية فالإسلام حسب فهمه ليس كيانا جوهرانيا لا يتبدل ولا يتغير على مر التاريخ، فهذا التصور الذي يتوهمه جمهور عريض من المسلمين غير تاريخي ومثالي جدا فليس الإسلام كيانا أبديا أو

[1]– ينظر: المرجع نفسه ص210.

[2]– ينظر: العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص13.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص14.

أزليا لا يتأثر بشيء ويؤثر في كل شيء، إن الإسلام هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر سواء قديما أو حديثا فلا فرق بين الممارسة الكلاسيكية للإسلام زمن محمد – صلى الله عليه وسلم – وبين الإسلام الحديث، فكله قابل للتغير والتطور وخاضع للتبديل والتعديل ككل شيء خاضع للممارسة التاريخية للفاعلين الاجتماعيين[1]، فالنص الديني والدين ككل حسب الخطاب الحداثي هو نظام ثقافي لا يمكنه التعالي عن التاريخية، ولذا ينبغي إعادة النظر في كل تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها، وعندئذ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها[2].

إن المعنى الفوق تاريخي الذي يرسخه النص يزعزع النظرة التاريخية التي يسعى رواد الفكر الحداثي إلى تطبيقها على النص الشرعي مهما كان الثمن، ولذلك نجد أركون يصرح بمخالفة مقصد النص مأكدا علمه أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري، فقداسة هذا النص المستمدة من تراكم الزمان ومرور القرون[3] حسب أركون شيء لابد من زواله وحاجز لابد من كسره، فالصبغة المقدسة التي تكتسي النص الشرعي غير ذاتية وغير نابعة منه، بل هي نتاج مرور الزمن وتطاول القرون، فالمقدس الذي نحن عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ولا حتى بالمقدس الذي كان سائدا زمن النبوة[4]، فالقدوسية التي كانت تكتسي النصوص لابد أن تبقى حبيسة تلك الفترة الزمنية ولا يجب أن تتعداها؛ لأن الواقع يثبت أن المجتمعات الأوروبية التي انغمست في الحداثة واعتمدت المناهج التاريخية قد فاقت المجتمعات الإسلامية التي تعيش حالة من القطيعة مع الحداثة[5]، بدافع التمسك بقداسة النصوص والعيش في شرطية زمنية وجب تجاوزها من خلال تطبيق المناهج الحديثة التي طبقتها المجتمعات الغربية على موروثها وتراثها وكانت سببا في نقلتها النوعية وتطورها ووصولها إلى ما هي عليه اليوم من التقدم والازدهار، وفي ذات

[1]– ينظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، د ت، د ط، ص، ص174.

[2]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص26.

[3]– ينظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، مرجع سابق، ص21.

[4]– ينظر: أركون، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، العددان 59– 60، 1989م، ص20.

[5]– ينظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، مرجع سابق، ص95 فما بعدها.

السياق ومحاربة لمبدأ القداسة يقرر أركون ضرورة تقديم النموذج الدنيوي أو العلماني في المجتمعات العربية والإسلامية، لأن هذا النموذج يقدم صورة أخرى عن توليد التاريخ البشري غير الصورة التي يقدمها النموذج الديني التقليدي، وفي حال تقدم هذا النموذج على المدى البعيد، فإنه سيلغي النموذج الإلهي لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث[1].

رغم هذا التوجه الصريح لأركون في ضرورة التعامل مع النص الديني كأي نص وتطبيق المنهج التاريخي عليه إلا أنه واجه انتقادا حادا من علي حرب، وذلك لأن أركون مع كل هذه العبارات الواضحة في تجاوز معنى قدوسية النص، يقول في كتابه الفكر الإسلامي قراءة علمية؛ أنه لا يهدف إلى نزع صفة الوحي والقداسة والمعنى الروحي على النصوص، الأمر الذي يرى فيه علي حرب تناقض ولف ودوران وقلة صراحة؛ خصوصا وأنه يرى أن أركون أبرز المعاصرين المؤسسين للمفاهيم الإجرائية النابعة من المناهج الحداثية الغربية في المجمل، ثم إن هذه القداسة والروحانية لا تتوافق وغايات القراءة الحداثية وذلك لأن أحد أبرز غايات القراءة الحداثية وأهدافها نزع القداسة عن النص ويظهر ذلك من خلال قوله: "فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة ؟ لا مجال إذا للمداورة والالتفات، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من الدوران حولها"[2]، فصفة الوحي وقداسة النصوص وتعاليها أمر لا بد من تحييده إذا أردنا أن نتعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجا تاريخيا فلا يمكن الجمع بين الدراسة التاريخية وهالة القداسة، إذ صلب القضية كما يقول تمزيق الحجاب وهتك الستر لأن قراءة القرآن لم تكن يوما ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته[3]. فالإنسان ملزم بظروف تاريخية لا يمكنه التحرر منها أو التعالي على سلطانها ولذا فليس في الوسع إلا التسليم لهذا المنهج.

وإني أحسب أن أركون لا يقصد مطلق النص، وإنما يقصد النصوص المقدسة لحظة انبثاقها الأولية، فالنصوص زمن النبوة لها من القداسة وما يغيب عنها في العصور التي تلت فترة النبوة، بحكم تعرضها لجملة من التأويلات والتفسيرات جعلتها تعبر عن هموم وحاجيات ذاك العصر، بل إن استنطاقها بما تريد وما لا تريد هو ما أنتج نصوصا ثانوية غزيرة حسب عبارة هاشم صالح المعرب عن

[1]- ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص23.

[2]- ينظر: حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ط4، ص 77 فما بعدها.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص77/76.

أركون والموقع عنه[1]، بل إن أركون يعبر عن معنى قريب من هذا بشكل أوضح حين يفرق بين مستويين من مستويات الوحي؛ بين الكلام الإلهي الأزلي اللانهائي المحفوظ في أم الكتاب وبين الوحي المنزل على الأرض بصفته المتجلي والمرئي والممكن قراءته والتعبير عنه لغويا، في إشارة لنظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن[2].

إن أركون الذي يصرح بمخالفته قصد الشارع من وضع النصوص يصرح بضرورة إخضاع النص الديني والقرآن على وجه الخصوص للقراءة النقدية المتخصصة لا التقليدية الإديولوجية، معتبرا أن هذه الخطوة ضرورية وهي الأولى من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية، ثم يردف قائلا أن هذه القراءة مضطرة لأن نأخذ في الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي إبتداء من نيتشه وانتهاء بفرويد مرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس[3]، فهذه دعوة صريحة لتطبيق المناهج الفلسفية الغربية بل والماركسية في قراءة النص الديني، ودعوته هذه تأتي من أجل الوصول إلى قراءة علمية أصلية متخصصة متحررة من الإديولوجيات الزمكانية.

إن الدعوة إلى القراءات العلمية والغير مؤدلجة، مما لا إنكار فيه، إذ لا يعقل من باحث ردها أو الاستعاضة عنها بغيرها من الدراسات التي لم تتحل بنفس الصفة، غير أن ما يعاب على أركون في هذا المحل، أنه أهمل وضع معايير وأسس تميز القراءات العلمية عن غيرها، فصفة العلمية لا تمنح هكذا جزافا، لأنه حين يعتبر أن القراءات السابقة قراءات سيكولوجية وإديولوجية تدل على عصرها، وقراءته هو أو غيره هي القراءة العلمية، يكون من الواجب عليه أن يبين المعايير التي على أساسها يفرق بين ماهو علمي وما هو على خلاف، وإلا فلا يستبعد أن ينتقد أركون من أي كان ويعتبر القراءة الأركونية قراءة سيكولوجية وإديولوجية لا تدل إلا على عصرها[4]، فأساس الإشكال في القراءة التاريخية، أنها لا تعترف بالوحي كظاهرة خارقة للعادة، وبالمصطلح الشرعي " معجزة "، أعجز الله فيها من عاصر الرسالة، ومن

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص33.

[2]- ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م، ط2، ص22.

[3]- ينظر: العفاني أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1424هـ/2004م، ط1، ج2، ص137.

[4]- ينظر: حرب علي، نقد النص،مرجع سابق، ص83.

أتى بعدهم؛ بل إلى يوم الدين والتحدي والإعجاز قائم بنصوص وافرة[1]، بل القرآن حسب هذا الفكر نص لغوي أسطوري البنية[2]، وهذه البنية الأسطورية والهالة القدسية التي صنعتها الأيام وألبستها النص مما يجب على القراءات النقدية الحديثة تجاوزه وعدم التسليم به، وعدم الاعتراف بأي حدود في دراسة النص، أو أي اعتبار لخصوصيته ومصدريته الربانية.

ب – تسليط التاريخ وتحكيمه على النص:

إن واحدا من أهم الأسس التي يقوم عليها منهج التاريخية، أساس التنكر للغيبيات أو ما يعبر عنه بالجانب الأسطوري، وذلك لأن البعد الغيبي يتنافى مع إخضاع النصوص الشرعية للبيئة الزمانية والمكانية التي وجدت فيها، ويعطيها صبغة فوق تاريخية، وهذا الأمر الذي يأباه الفكر الحداثي، فالمسلمة الحداثية تقوم على أنه لا شيء يعلو على التاريخ، بل إن ما يدرس تاريخيا لا بد أن يكون مقطوع الصلة بالجانب الغيبي والكهنوتي، فوجهة النظر التي تفرضها النزعة التاريخية، تقتضي أن الأحداث أو الوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة، والذين دلت على وجودهم الوثائق الصحيحة يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي، وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشطه من ساحة علم التاريخ[3]، وهذا التحييد لكل ماهو غيبي ومتعالي، يقابله تسليط التاريخ على النصوص الشرعية، وترسيخ فكرة مفادها أن خطاب له تعلق بظروف زمانية ومكانية لا يجب أن يتعداها، ولا يصح أن ننزل النصوص على واقع يخالف الواقع الذي نزلت فيه، لأن ذلك ارتداد بالمجتمع المسلم إلى الخلف ونبذ للتقدم والازدهار، فلا بد من اعتبار الواقع في تنزيل أحكام النصوص عليه، واعتبار الواقع هذا لا إشكال فيه من حيث المبدأ، لكن لا بد لهذا الاعتبار أن يكون وفق ما يحقق مقاصد النص وغاياته، فالواقع الذي يناقض الأهداف الأساسية للنص واقع سعت الشريعة لتغيره وتطويعه للنص لا العكس، ومن هنا كان رد الحداثيين لمفهوم القداسة والتعالي، لكون هذه التصورات تمنع من إخضاع النص الشرعي للقراءة التاريخية التي لا تتناسب مع طبيعة النص، إذ المنهجية الحداثية في تأسيس تاريخية النص الإسلامي الأصل، منهجية نمت وتطورت في غرب قتل الإله وعاد فقتل الإنسان، فكك الأسس، وأولى للإنسان سلطان الإله على الأرض، فهل نكون تاريخيين إذا قرأنا نصا أنتزع من

[1]– ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص389.

[2]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص10.

[3]– ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص49.

سياقه التاريخي والدلالي، ووضع وفق سياقات أخرى مغايرة[1]، أليس هذا تسليطا للتاريخ وتقديسا له في الوقت الذي يحاول الخطاب الحداثي التملص من قداسة النص وتعاليه ؟.

إن الخطاب الحداثي يصر على تطبيق المنهج التاريخي على النص الشرعي، فاعتبار تاريخية القرآن وارتباطه بلحظة تاريخية معينة من حيث كان العقل يمارس آلياته وعمله بطريقة معينة ومحددة[2]، فلا يجب أن يهمل الشق الإنساني حال النظر في النصوص، وإلا فإن النص سيكون عرضة للإهدار ولأن يكون أسطورة، إن بقي التركيز على بعده الغيبي دون بعده الإنساني[3]، لأن من خصائص الدنيوي أن يبتكر آلياته في التعالي والتقديس أو الأسطرة[4]، فمفهوم التعالي هو الذي هو الذي يقدس بعض التجارب التاريخية، ومن هذه التجارب تجربة – محمد صلى الله عليه وسلم – البشرية المادية المحسوسة، والتي تم تحويلها إلى نوع من التجربة الفوق بشرية والمتعالية[5]، فالنص الشرعي حسب الفكر الحداثي لا يمكنه البتة مفارقة التاريخ والواقع والقافة السائدة، لأن تسليط الضوء عليه من خلال هاته العوامل وقراءته قراءة تاريخية، هو السبيل الوحيد فهمه فهما سديدا، فشأنه شأن أي نص لغوي بشري، فالنص الشرعي نص بشري بحكم الممارسة، فلا يصح التعلق بمبدأ القداسة في دراسته لأن ذلك سيكون سببا في حجب الكثير من الحقائق التي جاء النص لعلاجها، بل إن الخطاب الحداثي يرى ضرورة تطبيق مناهج التحليل النفسي على النص الديني، حتى لا يعلو النص الديني إلى أرض خارج أرض المناهج الحديثة، وذلك لأن الهبوط بالإلهي إلى الأرض ليس هبوطا أخلاقيا فاسدا، وإنما هو فعل تفرضه الحاجة العلمية، التي تعالج البشري أو ما يخص الأرضي في تلك النصوص[6].

إن القراءة التاريخية التي يسعى الخطاب الحداثي لتقريرها، تناقض الشق العقائدي في الشريعة الإسلامية، ذاك الجانب الذي قام على الرسوخ والقطع والثبات، فالقراءة التاريخية تقوم على مبدأ تطور

---

[1]– ينظر: بوحناش نورة، الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف، شارع حسيبة بن بوعلي، الجزائر، 1437هـ/2016م، ط1، ص87.

[2]– ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص112.

[3]– ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص130.

[4]– ينظر: حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص20/19.

[5]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص266.

[6]– ينظر: عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م، ط1، ص37/36.

كل شيء بما في ذلك الحقائق والقطعيات، وهو ما عبر عنه الدكتور نصر حامد أبو زيد، حين قرر أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وتطور مستوى المعرفة في كل عصر[1]، وهو بهذا منسجم تماما مع فكرة أركون الذي يصرح بتسليط التاريخية على جميع الجوانب والمناحي بما في ذلك مفهوم الألوهية، فمصطلح الله حسب أركون لن ينجوا من ضغط التاريخية وتأثيرها، لأنه كغيره من المصطلحات خاضع للتغير بتغير العصور والأزمان[2]، ولهذا نجد أن الخطاب الحداثي لما عدّ النص الديني مثل غيره من النصوص اللغوية؛ ولم يحفظ له خصوصيته ومصدريته الربانية، طبق عليه جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت اللغة في تطور، فسيصبح الماضي منها مع التطور تاريخا، فكذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الخطاب الحداثي؛ فقد عد نصا لغويا تشكل في ثقافة معينة، واكتسب سلطته في الواقع، وأضيفت عليه القداسة ولم يكن مقدسا في ذاته، وهذا في حد ذاته ينافي النظرة الشرعية للنص الديني المقدس[3]

إن السعي الحداثي في تطبيق المنهج التاريخي على النص الديني قد شمل القرآن والسنة، بل إن القراءة التاريخية كانت الباب الواسع، الذي يدخل منه بعض الحداثيين للطعن في السنة النبوية، حيث يرى الدكتور محمد شحرور أن النبي – صلى الله عليه وسلم – والصحابة قد أحجموا عن تدوين السنة لعلمهم أن تدوينها لا يعد أمرا ضروريا، فالحديث ما هو إلا مرحلة تاريخية، فليس كل ما تكلم به النبي – صلى الله عليه وسلم – يعد سنة، إذ لا بد من التفريق بين النبوة والعبقرية، والنبي محمد – صلى الله عليه وسلم – قد جمع بين النبوءة والعبقرية، فلذلك حرص هو وأصحابه على تدوين الجانب المطلق وهو الكتاب، دون الجانب النسبي الذي هو النبي – صلى الله عليه وسلم – وسنته، فصلاحية الإسلام في كل زمان ومكان مرهونة بالاتصال بجانبه المطلق " الكتاب " ليتفاعل مع الظروف والمراحل التاريخية المتعاقبة، أما ما يتعلق بالعبقرية، فهو جانب مرتبط بالنتاج التاريخي الذي يحمل طابع المرحلية، وبالتالي فإن الواقع سيتجاوزه مع تطور الحياة في سياق الزمن، ولأن النبي – صلى الله عليه وسلم – وصحابته فقهوا هذا المعنى كان حرصهم على الوحي، الذي هو المبدأ والمنطلق، وأما الباقي فمتروك للإنسان في سياق الزمن، لأنه لا توجد قوالب جاهزة في الإسلام ولا يمكن لعجلة التاريخ أن تتوقف[4].

---

[1]– ينظر: أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص134.

[2]– ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص102.

[3]– ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص388.

[4]– ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص548/547.

فالسنة إذا هي مرحلة تاريخية وصورة تتجلى فيها عبقرية النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – وليست وحيا كما يرى الفكر التقليدي، فهي نتاج اجتهاد وعبقرية النبي– صلى الله عليه وسلم –[1]، ولا شك أن الاجتهاد مرتبط بظروف وملابسات تاريخية، اقتضتها الثقافة والواقع، والتسليم بهذا القول يقتضي نزع صفة الوحي عن السنة النبوية الشريفة، مما يعني أن الأحكام التفصيلية أو الجزئية أو الزائدة على ما في الكتاب – باعتبار السنة أصلا قد يستقل بالتشريع في بعض الأحيان –، ليست ملزمة ولا تكتسي طابع الشرعية، لأنها تمثل حياة النبي – صلى الله عليه وسلم –، كإنسان عاش حياته في صميم الواقع، وتأثر بكل ما يحيط به من ظروف جغرافية وتاريخية وثقافية وسياسية، ولهذا لم يعتبر الصحابة في أي وقت من الأوقات أن الأحاديث النبوية وحي، وإنما اعتبروها منبعا ثريا يستفيد منه المؤمنون عامة والمشرعون خاصة[2]، فالسنة ما هي إلا حياة النبي – صلى الله عليه وسلم – المثالية التي يمكن الاستفادة منها حال التشريع، مما يعطيها طابعا ثانويا، غير الطابع المركزي الذي تحتله في الفكر الأصولي.

إن السنة النبوية لدى الخطاب الحداثي لا تعدوا أن تكون نصا بشريا، متحرك متطور متجدد ومستمر، محكوم بشرطية تاريخية، وبالظروف الزمانية و المكانية والواقع الذي ينشئه، فهو نص تكون وما زال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، فالحديث النبوي؛ مجرد نتاج للعقل والواقع، فمن خلالهما يتشكل وفي ظلهما يتطور ويتجدد، ويضيف أبو زيد أن لا علاقة للقداسة بالحديث النبوي الشريف، فالمسافة التي تفصله عن المقدس مسافة شاسعة يكاد معها يكون نصا إنسانيا[3]، لأن ظاهرة الوحي برمتها لا تعد ظاهرة طارئة على الثقافة العربية ولا خارجة عليها، وذلك لكونها تتشابه مع الكهانة التي لم تلغها النبوة كما يتوهم بعض الناس[4]، بل ويذهب أبعد من ذلك حين يقرر أن النص نتاج الثقافة السائدة في ذاك العصر[5]، وهذا ما يؤكد عليه حنفي بخصوص السنة النبوية الشريفة، التي تعتبر في نظره مجرد تشريع للواقع إما بناء على الوحي الأول، أو بناء على وحي جديد أو على الفهم التلقائي للنبي لهذا الواقع، إذ هي مجموعة من المواقف الإنسانية يعمل فيها

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص 545 فما بعدها.

[2]– ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص546.

[3]– ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص128.

[4]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص39/38.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص52.

شعور النبي – صلى الله عليه وسلم –، وجريا على ذات النسق وتقريرا لذات المبدأ، يقرر أركون أن الحديث النبوي قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثيات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكل في وسطها بشكل تدريجي وانتشر شيئا فشيئا[1].

إن القول بتاريخية الحديث النبوي والنص الشرعي بشكل عام، ومحاولة ربطه بالواقع والثقافة التي عاصرت زمن نزوله وورود، مؤداه إلى تعطيل الأحكام والتشريعات، لأن الحداثي الذي يرى أن الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها وتتحدد دلالاتها من ثَمَّ – من واقع ما أضافته – بالحذف أو الزيادة –، إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى. يرى أن تتجدد النصوص، ضروري ضرورة تجدد الواقع[2]، والظروف التي أحاطت به، والواقع خاضع لشرطية تاريخية، ولا شك أن النتاج التاريخي يتميز بطابع المرحلية، وبالتالي فإن الواقع سيتجاوز هذه النصوص مع تطور الحياة في سياق الزمن، ولن يكون لها أي اعتبار أو قيمة، في واقع وظرف هي لا تنتمي إليه، وحاشا للنص الرباني أن يقصر عن الاستجابة لكل واقع ولكل حاجياته ومتطلباته، في كل زمان ومكان، بحكم تعاليه وفوقيته على التاريخ.

ج – نفي صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان:

تعتبر شريعة الإسلام شريعة خالدة خلود نصوصها، التي تكفل الله سبحانه وتعالى بحمايتها من كل تغيير أو تحريف أو تبديل، وهذه النصوص مقدسة متعالية وفوق تاريخية، فلا يصح بأي حال من الأحوال حصر النصوص في زمان أو مكان معين، أو قوم دون قوم، وإنما هذه الشريعة؛ شريعة العالمين، والنصوص على ذلك كثيرة، فالشريعة كلية عامة بمعنى أنه لا يختص الخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف ألبتة[3]، ولقد أسهب الشاطبي في بسط الأدلة على عموم الشريعة، وصفة العموم في هذه الشريعة، تتنافى مع دعوة تاريخية الشريعة، ومحاولة ربطها بالزمان والمكان والظروف والأحوال، مما يجعلها قاصرة غير متعدية، وهذا الفهم يناقض عمومية الخطاب التشريعي، فكأن منهاج الخلافة الذي جاءت نصوص الوحي تحدد مسالكه كلف به قوم دون

[1]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص20.

[2]– ينظر: أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص136/135.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص432.

قوم، وأهل زمن دون أهل زمن آخر، وهذا خلاف ما صرح به الوحي في كون الخطاب الخلافي جاء يكلف الناس كافة، لا إلزاما بالمقاصد العامة فحسب بل إلزاما أيضا بالتكاليف التي تحقق تلك المقاصد، وما تزامن التكاليف مع المناسبات إلا وسيلة تربوية تعين على الفهم والامتثال، ولذا فالإنسان المخاطب بمنهاج الخلافة أعم من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعينة الذي خوطب به حال نزول الوحي، وهو ما يشهد به لفظ الخطاب وصيغه، فتكون تلك الظروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسبات للتكليف غير داخلة في بنية الخطاب وإلا لاشتملت عليه ألفاظ وتراكيب ذلك الخطاب، وأما إذا اعتبرت عنصرا مخصصا للفهم تخصيصا زمنيا، فإن الأمر يؤول إلى محذور عظيم، كفيل بأن يعرض منهج الخلافة بأكمله إلى الانقضاض[1].

إن القول بتاريخية النصوص وربطها بأحداثها وظروفها، مؤداه أن أوامر الوحي ونواهيه في الأفعال التي تتحقق بها المقاصد، لا تلزم إلا أولئك الذين نزلت في عهدهم أو نزلت في حقهم، فهي خاصة بهم وغير ملزمة لمن يأتي بعدهم في ظروف تخالف ظروفهم[2]، ولقد أكد حسن حنفي هذا المعنى بقوله: " نصوص الوحي ليست كتابا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها[3]، فمعنى هذا أن النص لم يكن مقصودا للشارع ابتداء، وإنما فرضه الواقع والبيئة السائدة، فما كان من الوحي إلا أن استجاب لذاك الواقع وأيده، ولا شك أن هذا الفهم لأسباب النزول والوورود فهم سقيم بل وصبياني حسب عبارة بعضهم، وقد سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم الشريعة.

إن صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان مما شهد به المخالف قد الموافق، ولذلك لن نبسط الكلام فيه وحسبنا إشارات وخطوط عريضة، تدعم القول بعموم الشريعة وصلاحيتها وخلودها،

---

[1]- ينظر: النجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1420هـ/2000م، ط3، ص110/109.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، 108.

[3]- ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، 136/135.

ولعل أبرز دليل على قولنا مرونة النص الشرعي وخصوبته وتشبعه بمعان كثيرة، تحقق الاستجابة للوقائع والمستجدات، فالنصوص وإن كانت محدودة ومتناهية إلا أنها تتماهى مع الوقائع، وتستجيب لكل التطورات، ثم إن النصوص منها الجزئي التفصيلي الذي جاء يقرر أحكاما بعينها، والتي من شأنها كثرة التنازع والخلاف، ومعلوم أن الشريعة قاصدة إلى قطع مادة الخلاف، ومن ذلك ما تعلق بالعبادات كالصلاة والصيام والحج وكذا ما تعلق بالكفارات والمقدرات والحدود والأحوال الشخصية والميراث وغيرها، وبالمقابل لم نجد الإسلام يفرض على الناس نمطا معينا في حياتهم، لأن المعتبر فيما يتعلق بعادات الناس ومعاملاتهم ما يحقق مصالحهم، ويتماشى مع بيئاتهم ويساير تطورهم في مختلف مناحي الحياة المختلفة، سواء المدنية منها أو الدستورية والجنائية والاقتصادية، لأن طبيعتها التغير والتطور، من هنا لم تتعرض نصوص القرآن فيها للتفصيل، والتفريع بل اقتصرت على الأحكام الأساسية والمبادئ العامة، التي لا تختلف باختلاف البيئات، وتقتضيها العدالة في كل أمة ليكون أولوا الأمر في أية أمة في سعة من أن يفرعوا ويفصلوا حسبما يلائم حالهم وتقتضيه مصالحهم من غير أن يصطدموا بحكم تفصيلي، ولا أدل على ذلك من عقد البيع الذي يعد من أكثر العقود المدنية أحكاما وموادا في القوانين الوضعية، بينما نجد القرآن قد أجمل أحكامه في أربعة أحكام كبرى، هي إباحته[1]، واشتراط التراضي فيه[2]، وإيجاب شهره والاشهاد عليه[3]، والنهي عنه عند النداء للصلاة من يوم الجمعة[4]، وكذا في الإيجارات وغيرها[5]، مما فسح الشارع فيها لعباده وفتح لهم باب الاجتهاد واسعا، لتقنينها بما يتماشى مع مصالحهم وظروفهم الحياتية، وعلى ذكر التقنين، فإن الشريعة قابلة للتقنين وعدم منافاتها لذلك، لأن من نصوصها ما يتعلق بالمعاملات المالية وأخرى تهتم بالأحوال الشخصية وثالثة تعنى بباب العقوبات والتعزيرات وهكذا، ومن هنا كانت فكرة تأليف مجلة الأحكام العدلية وفق فقه مذهب السادة الحنفية.

كما أن أصول الاستدلال والقواعد الفقهية والأصولية المستنبطة من الشريعة، تعد آلة فعالة لاستنباط الأحكام الشرعية، لأنها تحمل في طياتها قدرا هائلا من المرونة التى تجعلها تتوافق مع الظروف

[1]- سورة البقرة، الآية 275.

[2]- سورة النساء، الآية 29.

[3]- سورة البقرة، الآية 282.

[4]- سورة الجمعة، الآية09.

[5]- ينظر: خلاف عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، مطابع دار الكتاب العربي بمصر محمد حلمي المنياوي، جمهورية مصر العربية، 1954م، د ط، ص133.

والأحوال، فهذه الأصول تتناول تنتج فقها، يجمع بين الصبغة القانونية الإلزامية، التي تتسم بها هذه الشريعة الغراء، والسمة الروحية المشبعة بهدايات السماء، تحقيقا لسعادة البشر في الدنيا والآخرة، فهذه الأصول والقواعد هي التي تحقق ديمومة الشريعة وخلودها، وعلى الأخص ما تعلق منها بالقواعد الفقهية، لشديد تعلقها بأفعال المكلفين[1]، ولذلك نجد قولهم الأمور بمقاصدها أي مقاصد المكلف، والمشقة تجلب التيسير أي تيسر على المكلف وهكذا، فهذه القواعد والأصول سواء المتفق عليها أو المختلف فيها من مراعاتهم لمآلات الأفعال واعتبار الذرائع وإعمال المصالح واعتماد العرف المعتبر الذي لا يصادم الشريعة وغيرها من الأصول التي وإن كانت مختلفا فيها إلا أن الفقهاء يشتركون في الاتفاق على قدر معين منها، لا يمكن مع وجودها وحسن استغلالها تعطل الشريعة عن الوفاء بحل أي إشكال يواجه البشرية جمعاء، لأنها تمثل آلة الاجتهاد التي لا ينبض ماؤها، ولا يغلق بابها، لأن الجمد على المنقولات أبدا ضلال في الدين كما قرره القرافي رحمه، واعتناء الشريعة بالاجتهاد والتجديد الذي يضمن استمراريتها غير خاف على من نظر في نصوصها وتحقق بمقاصدها، وقد بسطنا فيه القول في هذا البحث[2].

ولعل معترضا يعترض علينا بأن الفقهاء أنفسهم هم من قرروا أنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان[3]، وأصل هذه القاعدة يرجع إلى اجتهادات عمر – رضي الله عنه –، حين أوقف سهم المؤلفة قلوبهم، وترك تغريب الزاني البكر خوفا من فتنة المحدود ولحوقه بدار الكفر، وكذلك فعل عثمان – رضي الله عنه –، مع ضالة الإبل، وتضمين الصناع في عهد علي بن أبي طالب – رضي الله عنه –، معللا فعله بأنه لا يصلح الناس إلا ذاك، فاجتهادات الخلفاء الراشدين – رضي الله عنهم –، مما يشهد لهذه القاعدة ولمبدأ تغير الاجتهاد مطلقا[4].

---

[1]– ينظر: آل بورنو محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، 1416هـ/1996م، ط4، ص19.

[2]– ينظر: مفهومي الاجتهاد والتجديد، ص 49 فما بعدها من هذا البحث.

[3]– لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، نجيب هواويني، نور محمد كارخانه تجارتِ كتب آرام باغ،كراتشي، د ت، د ط، ص20.

[4]– ينظر: ابن بية عبد الله بن الشيخ المحفوظ، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مسار للطباعة والنشر، دبي، 2018م، ط3، ص277.

إن أول قيد لا بد من استحضاره عند ذكر هذه القاعدة، هو أن المقصود بالأحكام؛ الأحكام الاجتهادية، فلفظ التغير في القاعدة ليس على إطلاقه، وإنما المقصود الأحكام التي ربطها الشارع بالمتغيرات، كالمصلحة والعرف والعادة، فقد اقتضت حكمة الشارع أن يترك للمجتهدين سلطة تقديرية في المذكورات، وبهذا تعتبر هذه القاعدة من القواعد المحققة لمقصد التيسير في الشريعة الإسلامية، حيث أنها راعت أحوال الناس، وأوكلت للمجتهدين النظر فيه واستنباط الأحكام التي تتناسب مع ظروف الناس واحتياجاتهم، ولذا نقول إن الأحكام مرتبطة بالواقع والظروف وليست متعلقة بمطلق الزمان، وإنما تغير واقع الناس هو الذي اقتضى تغيرها، دفعا لجانب العنت والمشقة، فالشارع لا يقصد التكليف بالشاق ولا الإعنات فيه[1]، وأدلة الشرع في ذلك وافرة، بسطها الشاطبي في موافقاته، فحمل الناس على عرف غير عرفهم أو واقع يناقض واقعهم أو على ما يهدر مصالحهم، فيه ضنك وضيق تأباه الشريعة.

إن الأحكام لا تتغير ولا تتبدل، وإنما واقع الناس وظروفهم هي التي تتغير، فما كان من الأحكام متعلقا بها، فإنه يكون موافقا ومراعيا لها، فقد يحرم الشيء سدا للذريعة في زمن معين وفي بيئة معينة، أو يشرع باعتباره وسيلة إلى مصلحة، ثم مع تغير الأوضاع والظروف قد لا يبقى الأمر وسيلة للحرام، أو وسيلة لجلب مصلحة، فلا يحسن بقاء الحكم معلقا به، لأن العبرة هنا بجلب المصالح ودرء المفاسد، ولأن هذه المأمورات أو المنهيات إنما طلبت أو حرمت تحريم وسائل لا تحريم مقاصد، فمحرمات المقاصد لا تجيزها الحاجة إلا أن تبلغ مبلغ الضرورة، ومن هنا نقول إن الأحكام التي تتغير بتغير الزمان هي واجبات الوسائل ومحرمات الذرائع، أما ما كان مقصودا لذاته، كالأمر بالصلاة والصيام والزكاة والحج، وبر الوالدين، والنهي عن الاعتداء عن النفس والأموال والأعراض، وارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وأكل أموال الناس بالباطل، من خلال الغش والخيانة والربا والغرر الفاحش أو الجهالة، وغيرها من القطعيات سواء في باب النهي أو في باب الأمر، مما لا يستباح إلا بالضرورات التي تبيح المحضورات[2]،

والتغير منه ما يكون كليا باندراس عرف أو مصلحة أو وسيلة، ومنه ما يكون جزئيا تقتضيه ضرورة محددة، فالخمر أو الميتة حال الاضطرار لم يتغير حكمها، وإنما المتغير هو الظرف والحال الذي يعيشه المكلف، والشريعة قاصدة إلى حفظ النفس البشرية من الفوات، فيباح له حال الضرورة ما يحفظ

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، 345.

[2]- ينظر: ابن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مرجع سابق، ص278.

هذه النفس المتدينة ولا يفيتها، فالأحكام ثابتة ومرنة بما يحقق لها الاستجابة لظروف الناس، وتقريبا لمعنى تغير الحكم حال تغير الزمان، نذكر القصة التي ذكرها غير واحد من أهل السنن وإن كانت لا تخلوا من مقال، إلا أنها تفي بالغرض وتصور معنى تغير الحكم تبعا للواقع المعاش، فقد ذكروا أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – خطب الناس فحمد الله تعالى وأثنى عليه وقال: " ألا لا تغالوا في صداق النساء، فإنه لا يبلغني عن أحد ساق أكثر من شيء ساقه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سيق إليه إلا جعلت فضل ذلك في بيت المال ثم نزل فعرضت له امرأة من قريب فقالت يا أمير المؤمنين أكتاب الله تعالى أحق أن يتبع أو قولك؟ قال بل كتاب الله تعالى فما ذاك ؟ – ويعرف عن عمر –رضي الله عنه – أنه كان وقافا عند كلام الله –، قالت نهيت الناس آنفا أن يغالوا في صداق النساء والله تعالى يقول في كتابه:{وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا}[1]، فقال عمر – رضي الله عنه – كل أحد أفقه من عمر، كررها مرتين أو ثلاثا، أو قال إن امرأة خاصمت عمر فخصمته، على اختلاف في الروايات، ثم رجع إلى المنبر وتراجع عن نهيه فاسحا المجال لكل رجل أن يفعل في ماله ما بدا له[2].

فهذه القصة وغيرها تبرز كيف أن الشريعة لم تحدد المهر ولم تلزم الناس بمقدار معين، وإنما فسحت المجال أمام اعتبار العرف السائد في كل عصر أو مصر، وحتى فعل النبي صلى الله عليه وسلم لم يقم دليلا ملزما للناس بقيمة معينة، ما دام الفعل متعلقا بالواقع والعرف الذي من شأنه التغير والتطور، ولا شك أن في هذا تحقيق لسماحة الشريعة ويسرها.

ختاما نقول إن تطبيق المنهج الحداثي والقراءة التاريخية على النص الديني الشرعي، يؤدي بلا شك إلى فوضى في الأحكام، وذلك بجعل الأحكام محكومة بالعصر الذي صدرت فيه، وهذا لا يصح من منطلق تعالي الشريعة وتحقيقها لمصالح العباد وتزويدهم بأحكام النوازل والمستجدات في كل زمان ومكان، إن هذه المناهج تجعل من الشريعة نظاما هلاميا يتوافق مع كل الآراء والأهواء بل إن هذا المنهج يؤسس لتكوين شريعة خاصة لكل فرد من خلال هذه المناهج، إن محاولة تمييع الشريعة لموافقة الواقع والاجتهاد في ظله وبما يتوافق معه أمر يضرب قداسة الشريعة وتعاليها بحكم كونها مصدرا ربانيا صالحا لكل زمان ومكان، ولكن هذه الصلاحية لا تعني البتة الخضوع لرغبات الإنسان ومطالبه وشهواته

[1]– سورة النساء، الآية 20.

[2]– ينظر: البيهقي أبو بكر، السنن الكبرى، كتاب الصداق، باب لا وقت في الصداق كثر أو قل، رقم 14336، عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، كتاب النكاح، باب غلاء الصداق، رقم10420.

وأهوائه، وهو الأمر الذي تقرره الأفكار الحداثية؛ ولذا كان واحد من أهم شعاراتهم في طريقهم لتقرير رؤيتهم محاربة فكرة القداسة والتسامي والجانب الروحاني الذي تتسم به الشريعة، والتي قررت أن المصالح منها ما يقبل ومنها ما يرد، وأن المصالح المرعية المرضية هي التي تتوافق مع نظام الشريعة وفلسفتها وتتناغم مع فروعها وتندرج تحت أصولها.

الفرع الثاني/ التوظيف الحداثي لمبدأ العقلانية وأنسنة الخطاب:

تمهيد:

تعتبر النزعة العقلانية سمة بارزة لدى مفكري الحداثة، ولعل ذلك نابع من النزعة الأناسية، التي تجعل الإنسان محور الكون ومدار الوجود، حتى بلغ بهم الأمر إلى اعتبار النصوص القرآنية نصوصا بشرية، لا قداسة لها ولا تتعالى على العقل الذي هو أساس النقل، وبناء على هذا سنقدم في هذا الفرع ببيان مفهوم كل من العقلانية والأنسنة، وتجليات اعتبارها في الفكر الحداثي، ومن ثم النظر في مآلات تطبيق هذه المناهج في دراسة النص الشرعي.

1 – مفهوم العقلانية والأنسنة

أ – مفهوم العقلانية:

يقصد بالعقلنة عند الحداثيين: "إعتماد مبدأ حاكمية العقل على النقل، وإطلاق سلطة العقل إطلاقا يبيح له رد المنقول إن خالف العقل"[1].

ب – مفهوم الأنسنة:

يقصد بالأنسنة أو التأنيس نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، وذلك من خلال حذف عبارات التعظيم والمصطلحات القرآنية ومساواة الكلام الإلهي بغيره وغيرها من مزيلات القداسة والتبجيل[2].

[1]– ينظر: كفاح كامل أبو هنود، التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، عن طريق، فتحي سباق أبو سمرة عابد، إنحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام عرض ونقد، مرجع سابق، ص122.

[2]– ينظر: عبد الرحمن طه، مرجع سابق، ص179/178.

2 – تجليات العقلانية والأنسنة في الخطاب الحداثي:

إن فكرة أنسنة القرآن ونزع هالة القداسة عنه، ومحاولة اعتباره نصا من النصوص اللغوية البشرية، من الأفكار البارزة في الكتابات الحداثية، ولهذا صرح الدكتور أبو زيد أن دراسته في كتابه مفهوم النص تستهدف إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية[1]، وما ذلك إلا لأن القرآن نص لغوي يجري عليه ما يجري على غيره من النصوص، ولا شك أن مثل هذه الأفكار تصادم ثوابت الشريعة وتناقض القرآن ذاته، وتتبنى أفكارا عابها القرآن على المشركين، حينما اتهموا النبي – صلى الله عليه وسلم – بأنه يتعلم هذا القرآن من البشر، وجحدوا إعجاز القرآن وتعاليه عن كلام البشر، فقالوا: "وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ"[2]، وقالوا: "إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ"[3]، فتوعدهم الله بسقر، لشنيع قولهم وكفرهم بكلام ربهم، ورغم أن الحداثيين لا يصرح أحدهم بمثل هذا القول صراحة ولكن نتيجة قولهم بأنسنة القرآن تتفق مع قول المشركين، فالمشركين حينما زعموا أن القرآن كلام بشري أرادوا بذلك نفي المزية عنه، والتملص من الاحتكام له، فالفطرة البشرية تقتضي عدم رضوخ البشر لكلام البشر، خلافا لكلام رب البشر، فنزع القداسة عن القرآن ومعاملته معاملة النصوص البشرية، سبيل لإهدار حاكميته ورد أحكامه وتشريعاته، أو تقرير وقتيتها واختصاصها بإنثية معينة.

3– مآلات تطبيق مبدأ العقلانية وأنسنة الخطاب:

تمهيد:

لا شك أن العلاقة التفاعلية التي تكون بين المنهج و النص الشرعي تنتج مآلات ويبنى عليها نتائج، يمكن أن تكون مقبولة لتماهيها مع حقيقة النص ويمكن أن تكون مردودة حال مصادمتها له، ولعلنا أن نذكر هنا أهم النتائج المترتبة على القول الحداثي بأنسنة الخطاب، وتمجيده لمبدأ العقلانية.

---

[1]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص18.

[2]– سورة النحل، الآية 103.

[3]– سورة المدثر، الأية25.

أ – تأليه العقل:

إن مبدأ العقلانية من أبرز المبادئ والأسس الواضحة في كتابات الحداثيين العرب، ويشهد لهذا نصوصهم وتصريحاتهم المشحونة بالنزعة العقلانية، التي لا تعترف إلا بسلطان العقل، ولهذا نجد الدكتور حسن حنفي يدعوا إلى التحرر من كل سلطة، من سلطة الماضي وسلطة التراث، لأنه لا سلطان إلا للعقل[1]، وسلطان العقل هذا بناء على ما ثبت عند المعتزلة والفلاسفة من أن العقل هو أساس النقل، وأن كل ما عارض العقل فإنه يعارض النقل، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل[2]، وفي خلاف لما قرره عامة الأصوليين يرى الدكتور حنفي أن للعقل التحسين والتقبيح لأن العقل أساس الشرع والشرع تابع له، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك حينما يقرر أن للإنسان أن يستغني عن الشرع لأن العقل فيه ما يغنيه عن الشرع، وما الوحي إلا لطف وكرم من الله[3].

إن تعظيم العقل لدى الحداثيين قد بلغ إلى أن جعل الدكتور حسن حنفي يعتبر العقل المصدر الأول من مصادر التشريع، فبعد عرض الأحكام التكليفية الخمسة في كتابه من النص إلى الواقع يقرر أن الحلال والحرام إنما يبنيان على حكم العقل، وأما الشرع فلا تعدوا وظيفته رفع الاشتباه[4]، فالعقل بهذا الفكر قد بلغ مبلغ التشريع، وقدم على أنه إله يعبد من خلال تقريره للحلال والحرام.

وإذا كان الدكتور حنفي يرى أن العقل أول أصول الاستدلال، فإن الدكتور نصر حامد أبو زيد يرى العقلانية أحد المبادئ الثلاثة التي يمكن أن تكون بديلا عن الكليات الخمس، وذلك لأن العقلانية تضاد الجاهلية، واللغة العربية باعتبارها الإطار المرجعي لتحديد دلالات ألفاظ القرآن تشهد بذلك، فالسياق اللغوي يجعل العقل نقيض الحلم، الذي يعني العقل، وهذا ما أكد عليه القرآن بتركيزه على ماطبة الفكر واللب والعقل والفؤاد، لأن الجانب الذي يتساوى فيه البشر هو العقل، وهو أعدل الأشياء قسمة بين البشر، ومن هنا اعتمده الإسلام كمبدأ كلي أساسي في مجابهة الجهل[5]، فمبدأ العقلانية لدى

---

[1]– ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص52.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص104/103.

[3]– ينظر: حنفي حسن، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983م، ط2، ص92.

[4]– ينظر: حنفي، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ص583.

[5]– ينظر: أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص204/203.

الخطاب الحداثي أصل الاستدلال الأول وكلية من الكليات الجوهرية والأساسية التي تسوعب الكثير من الجزئيات إضافة إلى المقاصد الكلية الخمس التي استنبطها أسلافنا.

إن حديثنا عن اعتماد الخطاب الحداثي للمنهج العقلاني قد يوهم بمعادات المدرسة للأصولية للنظرة العقلانية وهذا لا يصح، لأن الأصوليون قد قرروا عدم تعارض العقل والنقل، ولكن عدم التعارض لا يعني تساوي النظرين العقلي والنقلي، فقرروا تقدم النقل ليكون متبوعا، وتأخر العقل ليكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل، والدليل على ذلك أمور:

الأول أنه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل لم يكن للحد الذى حده النقل فائدة لأن الفرض أنه حد له حدا فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد وذلك في الشريعة باطل فما أدى إليه مثله.

والثاني ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا وهذا خلف.

والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم وإعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدي حد وآحد جاز له تعدي جميع الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله أي ليس هذا الحد بصحيح وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله[1].

إن مهمة العقل هي فهم الشريعة والوصول إلى مقاصدها، لتحقيق الأهداف والغايات الربانية من التشريع، لا أن يتقدم على النص الشرعي فيصير مشرعا ومتعاليا على النص، فبدل تطويع العقول للنصوص يصير العكس، مع أن الأصل ألا حكم للعقل، فهو تبع للشرع يحسن ما حسن الشرع ويقبح ما قبح الشرع، فالعقل الإنساني وسيلة مبلغة إلى الحق، ولكن وصوله إلى الحق كشفا وتقديرا ليس متعلقا بمطلق الحركة العقلية، على اعتبار كونه عقلا يصل إلى الحقيقة حتما مثلما هو الحال مع الوحي الذي يصل إلى الحقيقة حتما لكون وحيا، وأما العقل بإنه رهين في إصابته الحق بشروط وقيود وحدود، لابد أن يلتزمها، فلا بد من التدرج والترابط، والمقايسة والموازنة، والانتقال بين المقدمات للوصول إلى النتائج، وبين المعاليم للوصول إلى المجاهيل، ومع وعورة هذا المنهج وصرامة هذا الطريق الموصل ضرورة إلى الحق، إلا أن النتائج المتوصل إليه وإن سميت حقا، إلا أنها تختلف عن الحق الثابت بالوحي، فالأول نسبي والثاني مطلق[2]، ولهذا يختلف عمل العقل في تفهم النص، فحظ العقل في فهم النص القطعي ليس على

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص58.

[2]- ينظر: النجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مرجع سابق، ص75/74.

نفس الدرجة في فهم النص الظني، فكلما علت حظوظ القطع هان دور العقل في الفهم، وكلما خفت عظم ذلك الدور وحفت به المصاعب[1]، فالنص الظني مورد فسيح لإعمال الفكر وإجالة النظر.

وخلاصة الحديث في رد السيادة المطلقة للعقل، والتأليه الحداثي له، نقول إنه لا مجال للعقل في تصديق الوحي أو الاقتراح عليه، وليس هو بسابق للنقل ولا بأساس له، فلا يصح تقديم العقل على أنه أصل الأصول أو مدار الاستدلال، ولا مجال في إضافة مقاصد شرعية – لم تثبت بالنص أو الاستقراء – عن طريق العقل، وإنما دور العقل هو فهم الوحي داخل منظومته الشرعية، وتنزيل أحكام الوحي على الأحداث والوقائع، والاجتهاد في التطبيقات المقاصدية وفق المقاصد التي ثبتت بالنقل والتتبع، وهو ما يسميه الأصوليون بتحقيق المناط[2].

ولا يفوتنا في ختام هذا العنصر أن نشيد بعقلانية الدكتور الجابري، وهو المنظر الفذ للفكر الحداثي، وذلك أن الدكتور حينما تحدث عن التأسيس لمعقولية الأحكام بين مراده بالمعقولية، فكأنه دار في خلده أن يفهم من كلامه الإعمال المطلق للعقل من غير حد ولا قيد، فبين مراده وأوضح أنه لا يقصد بالمعقولية، تلك المعقولية المجردة وحدها، لأن ذلك شأن القانون الوضعي البشري، بل لا بد من أن تكون هذه المعقولية مبنية على تلك التي تؤسس الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة.

ب – تقرير بشرية القرآن وأنسنته:

يعتبر الحداثيون أن لفظ القرآن من صياغة النبي – صلى الله عليه وسلم –، فالنبي يتلقى المعنى وبعد ذلك يصوغه في قوالب لغوية، ليبلغه بعد ذلك للناس[3]، وهذه الفكرة هي على خلاف ما استقر في الأدبيات الإسلامية، من أن القرآن قد نزل على الرسول – صلى الله عليه وسلم – بلفظه ومعناه، لأن السيوطي كما ينقل عنه الدكتور عبد المجيد الشرفي قد نقل في الإتقان القول بأن جبريل نزل بالمعاني الخاصة، والنبي – صلى الله عليه وسلم –، علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب، وهذا القول هو الأرجح بالنسبة للدكتور لكونه أقرب إلى المعقولية الحديثة، بل ولعله يصلح منطلقا لتفكير متجدد منسجم في الوحي، غير مقيد بالنظريات الموروثة بدعوى ماحصل حولها من إجماع، لأن هذا المنطلق

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص97.

[2]– ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص403.

[3]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص47.

التفكيري الذي يدعوا إليه الدكتور يحافظ على البعد الإلهي للقرآن كما يحافظ على بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته[1]، فالقرآن في نظر الخطاب الحداثي تتجاذبه صفتان، صفة الألوهية من جهة وصفة البشرية من جهة أخرى، فهو إلهي من حيث المصدر بشري من حيث الانتماء إلى لغة بعينها، لأن النبي – صلى الله عليه وسلم –، هو الذي صاغه في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، في أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية، ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذي يعيش فيه[2]، ولا شك أن صياغة النبي – صلى الله عليه وسلم – للقرآن على هذا النحو تجعل منه نصا لغويا كغيره من النصوص، فلا قداسة له مادامت ثقافة المتكلم الشخصية؛ والتي لا تخرج عن الإطار الذي يعيش فيه هي المنشئ للقرآن.

إن اعتماد مسألة لفظ القرآن وهل هو من الله أو من النبي – صلى الله عليه وسلم –، للعمل على أنسنة القرآن والقول ببشريته، من أوهن الطرق الحداثية، وذلك لأن القرآن ذاته جاء يصرح في غير ما مقام بنسبة القرآن لله، فقد قال سبحانه:{أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[3]، فالله عز وجل أراد بنفي الاختلاف والتناقض والتعارض عن القرآن، نفي صدوره عن غير الله سبحانه وتعالى، مثبتا في غير موضع تعالي هذا القرآن عن أن يكون من صنيع البشر، أو أن يقدر أحد على تغيره أو تبديله، حتى ولو كان النبي – صلى الله عليه وسلم –، ولهذا لما أراد الكفار من النبي – صلى الله عليه وسلم –، أن يبدل شيئا منه جاء الطاب الرباني مرشدا وموجها لنبيه– صلى الله عليه وسلم –، ومؤكدا على كون طلبهم فوق طاقته وخارج إرادته، فقال سبحانه:{وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ }[4]، وقد جاء في تفسير هذه الآية، أن الكفار أرادوا من النبي – صلى الله عليه وسلم –، أن يحول آية الوعيد آية وعد، وآية الوعد وعيدا والحرام حلالا والحلال حراما، فأمر الله نبيه – صلى الله عليه وسلم – أن يخبرهم أن ذلك ليس إليه، وأن ذلك إلى من لا يرد حكمه، ولا يتعقب قضاؤه، وإنما هو رسول مبلغ ومأمور متبع[5]،

[1]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص37.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص36.

[3]– سورة النساء، الآية 82.

[4]– سورة يونس، الآية 15.

[5]– ينظر: الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م، ط1، ج15، ص41.

فليس للنبي أن يزيد أو ينقص، وليس له أن يعبر أو يصوغ أي معنى من معاني القرآن، ولو كانت الصياغة بشرية بحكم كون النبي – صلى الله عليه وسلم – بشر، لما تحدى الله خلقه بإعجاز هذا القرآن وتعاليه عن أن يجدوا فيه أي اختلاف، فصياغة البشر لا بد أن يقع فيها الاختلاف والتعارض، ولكن لما كان القرآن من الله في ألفاظه ومعانيه كان معجزا في ألفاظه ومعانيه متجاوزا للزمان والمكان، لا كما يدعي بعض الحداثيين، من أن النبي – صلى الله عليه وسلم –، قد صاغ القرآن وقد تدخلت في صياغته الظروف المحيطة به وبيئته التي يعيشها وثقافته الشخصية التي هي بلا شك محدودة بالأطر الجغرافية والزمانية والمكانية، هذا يؤدي إلى القول بتاريخية القرآن ووقتيته، ولكن الواقع يشهد أن القرآن قد تجاوز الزمان والمكان وأعجز الإنسان أينما كان.

إن النصوص الدالة على تلقي القرآن من الله وأن ليس للنبي – صلى الله عليه وسلم – دخل في تأليفه لا من حيث المعنى أو اللفظ كثيرة، فقد قال سبحانه:{ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ}[1] وقال أيضا:{ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}[2]، وفي آية شديدة الوضوح في اتباع النبي – صلى الله عليه وسلم –، لقراءة جبريل قال سبحانه:{لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ}[3]، فقد جاء أن النبي – صلى الله عليه وسلم –، كان يعالج من التنزيل شدة، وكان يشتد عليه حِفظه، وكان إذا نزل عليه الوحي يُحرِّك لسانه وشفتيه قبل فراغ جبريل من قراءة الوحي، مخافة أن لا يحفَظه، فأنزل الله تعالى هذه الآية ونهاه عن التعجل في حفظ القرآن وتكفل له بأنه هو من سيضمه ويجمعه في صدره وما عليه إلا تبليغه،[4]، وهنا نقول، ما الذي يدفع النبي – صلى الله عليه وسلم – للتعجل في حفظ القرآن ما دام هو من سيصوغ ألفاظ الكتاب العزيز ؟، ثم إن الآية دلت على أن الوحي يقرأ على النبي – صلى الله عليه وسلم –، ولاشك أن المعاني لا تقرأ وإنما القراءة تكون للألفاظ، فالقرآن قد نزل على الحبيب بلفظه ومعناه، وهو بدوره قد أداه وبلغه كما نزل إليه من ربه.

وردا على القول بتلقي النبي – صلى الله عليه وسلم – للمعاني دون الألفاظ نرى أن ننقل كلاما نفيسا للإمام الزرقاني في هذا الباب حيث يقول: "وقد أسف بعض الناس فزعم أن جبريل كان ينزل

---

[1]– سورة النمل، الآية 06.

[2]– سورة الأعراف، الآية 203.

[3]– سورة القيامة، الآية 18/17/16.

[4]– ينظر: إبن الجوزي أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير، عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422هـ، ط1، ج4، ص371.

على النبي– صلى الله عليه وسلم – بمعاني القرآن والرسول – صلى الله عليه وسلم – يعبر عنها بلغة العرب، وزعم آخرون أن اللفظ لجبريل وأن الله كان يوحي إليه المعنى فقط وكلاهما قول باطل أثيم مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع ولا يساوي قيمة المداد الذي يكتب به"[1]، ثم أردف الشيخ مبينا أن هذه الأقول من قبيل المدسوس على المسلمين في كتبهم، بدليل إعجاز القرآن، ولو كان اللفظ لمحمد أو لجبريل لم يكن معجزا، بل لم تصح نسبته إلى الله أصلا ما دام اللفظ ليس له، وكيف لا ينسب لله والله نسبه لنفسه فجاء في سورة التوبة "حتى يسمع كلم الله"[2]، ثم ساق الشيخ مجموعة من الآيات منه ما تقدم عندنا ذكره مما يدل على كون القرآن من الله سبحانه وتعالى بلفظه ومعناه، والحق أن القرآن ليس من إنشاء جبريل ولا محمد – عليهما الصلاة والسلام – كما شهد بذلك القرآن، فالأول يوحيه، والثاني يحفظه ليبلغه ويحكيه، ثم يفسره ويطبقه[3].

يعتبر منهج نزع القداسة عن النص الشرعي من الأساليب التي يقرر الحداثيون من خلالها أنسنة النص، وفي سبيل نزع هذه القداسة ذهب الحداثيون كل مذهب، فمن التفريق بين الرسالة الشفوية والكتوبة وصلوا إلى التشكيك في نقل القرآن، ولكي لا يقال لهم إن الله سبحانه وتعالى هو من تكفل بحفظ كتابه، حين قال سبحانه: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}[4]، فيكونوا قد ردوا آية صريحة في كتاب الله، ذهبوا المذاهب في تأويلها، فنجد الدكتور عبد المجيد الشرفي وبناء على ذلك الواقع التاريخي يقرر أن النتيجة المنطقية التي لا يماري فيها أحد لمعنى الذكر في الآية، هي أن الحفظ الذي وعد الله به في كتابه، هو حفظ المحتوى لا الظرف، فالمحفوظ هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دوّنت في ظرف معين وتنتسب إلى قوم بأعيانهم ولها نحوها وصرفها وقواعدها ولا تختلف في هذا المستوى عن أي لغة أخرى، ليختم الدكتور بالتدليل على ما يذهب إليه، وأن النبي لم يلزم أصحابه بتلاوة بعينها، بل أقر الجميع رغم اختلاف قراءاتهم معتبرا جوازها كلها[5]، ولا شك أن القول بنسبة القرآن إلى أقوام بأعيانهم وإلى لغتهم التي لها نحوها وصرفها، ما هو إلا تقرير صريح للنظرة التاريخية، وفي نفس السياق يقرر الدكتور حسن حنفي أن ادعاء تدخل العناية الإلهية في حفظ الكتاب العزيز من التغيير والتبديل، ماهو إلا غلو من

---

[1]– ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج1، ص36.

[2]– سورة التوبة، الآية 09.

[3]– ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج1، ص36.

[4]– سورة الحجر، الآية 09.

[5]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص 50.

بعض اللاهوتيين المحافظين، وسبب في ذلك أن ادعاؤهم هذا؛ هو السياج الذي يحول دون تطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة، فآية:{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}[1]، تعتبر في نظر الدكتور نظرية لاهوتية صرفة، سبب تقريرها هو التهرب من النقد من خلال الالتجاء إلى السلطة الإلهية، مع أن الآية تحتمل أن الحفظ المعني هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدون، فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل، وهو ما يتهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيده النقد التاريخي للكتب المقدسة[2]، ولا شك أن قياس القرآن على غيره من الكتب المقدسة قياس فاسد، كيف لا والله عز وجل قد بين تكفله بحفظه على سبيل التمييز له على غيره، فمن خصائص القرآن أن الله ضمن حفظه ونزهه عن كل نقص وخلل أو دخل، والقول بأن آية الحفظ تعتبر نظرية لاهوتية الهدف منها عدم تقبل النقد، قول فيه سوء أدب عظيم مع الله سبحانه وتعالى، ولعل ذلك نابع من عدم الاعتراف بقداسة القرآن، فالحداثيون قد سعوا إلى نزع هذه القداسة بكل سبيل، حتى بلغ الأمر بهم إلى رد كل مصطلح يدل على تعظيم القرآن، وذلك لأن هذا التعظيم والتقديس، وتلك الهيبة اللاهوتية تمنعنا من رؤية القرآن كما هو، أي باعتباره نصا لغويا مؤلفا من كلمات وحروف وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية، وبمعنى آخر فإن المادية اللغوية للقرآن قد اختفت تماما أو غابت عن أنظارنا، بسبب الهيمنة العظيمة التي تحيط به[3]، فكلمة القرآن مشحونة لاهوتيا إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها[4]، وذلك بسبب هيبة التقديس التاريخية، فالخطاب الحداثي لا يريد أي نوع من التقديس ولو على مستوى الألفاظ والمصطلحات وهذا ما عبر عنه الدكتور طه عبد الرحمن تحت عنوان خطط القراءات الحداثية المقلدة، فذكر أول خطة تحت عنوان خطة التأنيس، التي تسعى إلى نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، وفي هذا الإطار يحذف الحداثيين كل عبارات التعظيم، مع استبدال المصطلحات المتداولة بمصطلحات جديدة، كاستعمال الخطاب النبوي مكان مصطلح الخطاب الإلهي، ومصطلح الظاهرة القرآنية أو الواقعة القرآنية مكان مصطلح نزول القرآن، ومصطلح المدونة الكبرى مكان القرآن الكريم، ومصطلح العبارة مكان مصطلح الآية[5].

---

[1]- سورة الحجر، الآية 09.

[2]- ينظر: إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ط1، ص22.

[3]- ينظر: السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص385.

[4]- ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص29.

[5]- ينظر: عبد الرحمن طه، مرجع سابق، ص179/178.

ولتقرير أنسنة القرآن يشكك الحداثيون في عملية تدوينه ونقله، فالقرآن في زمن – النبي صلى الله عليه وسلم – حينما كان نصا شفهيا يفارق القرآن حينما تحول إلى نص مكتوب، وهذا التفريق بين القرآن الشفهي، إنبنى عليه التشكيك في عملية الانتقال من النص الشفهي إلى الكتوب، فقد وصفها هاشم صالح مترجم أركون، بأنها عملية غير مضمونة[1]، ويعتبر التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدون أو المكتوب من الأهمية بمكان عند الدكتور محمد أركون، وذلك لأن هذا التفريق يتيح لنا أن نلقي إضاءات جديدة ليس فقط على النص القرآني وإنما أيضا على كل النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالتوراة والأناجيل، فهي أيضا لم تكتب إلا بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى عليهما السلام، وعندئذ لا نعود نكتفي بالبحث عن مدى صحة المقاطع المنقولة، بل ينصب الاهتمام على تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي، والتمييز بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب[2]، وهذا التفريق من الدكتور هو أول المداخل للتشكيك في القرآن، وكونه الكتاب المحفوظ من أن يطاله تحريف أو تبديل، لأنه كتب هداية البشرية الخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وحشر القرآن في زاوية واحدة مع التوراة والإنجيل اللذان ثبت تحريفهما نقلا وعقلا إجحاف كبير، لأن اعتبار القرآن مع التوراة والأناجيل نصوص تأسيسية من غير تفريق بينها يقتضي جريان نفس الحكم على الجميع، فإما أن نقول بصحة الجميع أو بتحريف الجميع، ونكارة هذا القول لا تخفى، ولعل البعض يعترض على هذا ويتهمنا بتأويل الكلام أو أن الكلام ليس صريحا في التشكيك في نقل القرآن، نقول إن الدكتور أركون يستطرد في هذا الباب مبينا قصده من خلال التحسر على عدم مشاهدة النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية للمصحف، حيث أننا لا نعرف عن تلك الأوضاع إلا ما نقله التراث لنا، بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم، والتراث الرسمي مفروض بقوة السلطة ولذلك فهو لا يحتفظ إلا برواية المنتصر ويحذف جميع الروايات الأخرى[3]، وهنا يستعمل الدكتور عبارة تثبيت النسخة الرسمية، وكأن القرآن لم يكن ثابتا، مع أن الأحاديث الصحاح نصت على مدارسة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن مع جبريل وعرضه عليه كل سنة في رمضان[4]، بل

[1]– ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص29.

[2]– ينظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص188.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص189.

[4]– البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في رمضان، رقم 1769. و النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير من الريح المرسلة، رقم 2308.

وفي آخر عام من حياته – صلى الله عليه وسلم – عارضه جبريل القرآن مرتين فرأى النبي أن ذلك دليل على حضور أجله[1]، فالقرآن ثابت ومدون بين يدي النبي – صلى الله عليه وسلم –، وهو من أمر بتدوينه ونهى عن تدوين غيره مخافة أن يختلط به، وهو الذي كان كلما نزل عليه شيئ من القرآن دعا أحد كتابه ليكتبه، فكتبه الصحابة وفق ما توفره لهم بيئتهم من وسائل، فكانوا يكتبونه في الجلود والعظام والألواح، بل حتى في صفائح الحجارة، وهذا ما ذكر في حديث زيد عند الجمع الأول، فقد روى البخاري في صحيحه من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، أنه حينما كلفه الصديق – رضي الله عنهما – بجمع القرآن تتبع القرآن يجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال[2]، فالقرآن كان مدونا عند نزوله، وما الجمع فيما بعد إلا ترتيب وتنظيم إقتضاه التطور الذي عاشته الدولة الإسلامية، وعلى ذكر الدولة يحاول الدكتور أن يصور الخلافة على أنها سيطرة واستبداد ومنتصر ومهزوم، وكأنها حرب طاحنة، والحق أن القرآن دون في أعظم فترة وفي خير القرون ومن طرف خير الخلق كما شهد القرآن بذلك، وتدوين القرآن لم تكن وراءه أي مكاسب سياسية كما يحاول الدكتور تصويره، فالنسخة الرسمية التي يتحدث عنها إنما أثبتت بين يدي صاحب الوحي – صلى الله عليه وسلم –، مما يعني مزامنة الخطاب الشفهي للخطاب المدون، مما ينسف الفكرة التي يسعى الدكتور إلى تقريرها والتي مفادها إمكانية حصول التحريف والتبديل، بسبب تأخر التدوين كما هو الحال مع الكتب السماوية الأخرى.

ومن المدندنين حول فكرة الشفهي والمدون الدكتور عبد المجيد الشرفي الذي يقرر أن لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي التي عاصرته، وذلك لأن المدون فيما بعد حسب الدكتور كان مختلفا في مشروعيته أصلا بين الصحابة، وهنا يلمح الدكتور إلى وجود خلاف بين المدون والشفهي، ليزعم أن فكرة الجمع وتسمية المصحف مستوحاة مما عرفه بعضهم عند الحبشة، ومعلوم أن الحبشة أهل كتاب فكأنه يلمح إلى تأثر المسلمين بمسيحية الحبشة، ولا يفوت الدكتور الفرصة لإقحام الخليفة والإشارة إلى نسخة رسمية يتم اعتمادها بقرار سياسي،[3] وهذا الكلام هدفه الوصول إلى فكرة حفظ المضمون دون الظرف[4]، الأمر الذي بدوره يعتبر مطية للقول ببشرية القرآن.

---

[1]– ينظر: البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب المناقب، علامات النبوة في الإسلام، رقم3353.

[2]– ينظر: البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم4701.

[3]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص49.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص50.

وإذا كان كل من الدكتورين أركون والشرفي تتأرجح مواقفهما بين التصريح والتلميح، ومحاولة القول بتدل اليد البشرية في التدوين، مما يعني إمكانية التحريف، فإن الأستاذ الطيب تيزيني يرى أن العودة للنصوص الإسلامية المبكرة والنظر فيها نظرة مدققة، يظهر أن للمسألة وجها آخر أكثر دلالة وحساسية، وقد أهمله كثير من المستشرقين كماسيه و لابيرك وغيرهم من الباحثين، وهذا الوجه يقوم على أن القرآن وفق آراء جمع من الكتاب الإسلاميين خضع أثناء جمعه إلى تأثيرات الصراعات السياسية والمصالح الأديولوجية، مما أدى إلى اختراق متنه زيادة ونقصانا[1]، ويحاول الأستاذ أن يوظف مبحث الناسخ والمنسوخ للطعن في قطعية القرآن وأزليته، ومن ثم تقرير تاريخية النص وعدم صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، مما يعني وقتية الأحكام وعدم خلودها، ولذلك نجده يتساءل عن مدى أزلية النص، مادام النص ذاته والفكر الإسلامي يشهد بوقوع النسخ وتبديل بعض الآيات وإلغاء أخرى، بل كيف للنص أن يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجود أزلي في اللوح المحفوظ ؟، وعليه فالاعتراف والإقرار بوجود النسخ في القرآن، سواء ما تعلق بالتلاوة أو بالحكم أو بهما معا، مما يشير يدفع إلى التشكيك في أزلية القرآن بل ورفضها، لأن القول بوجود ما نسخ حكما وتلاوة يفضي إلى الشك والارتياب في كون المصحف العثماني يشتمل على كل ما أملاه النبي – صلى الله عليه وسلم – على كُتابه[2]، رضي الله عنهم أجمعين.

إن ما يطرحه الأستاذ تيزيني غاية العجب، ولست أدري إن كان قوله هذا عن جهل أم عن سوء نية، فمعلوم أن النسخ إنما يكون في الأحكام[3]، ولا تسخ في العقائد والأخبار، وسبق وقلنا إن القرآن إنما جاء يستهدف واقعا معينا يسعى لتغييره، وهذا التغيير يحتاج إلى رحمة ويسر في التعامل مع المجتمع المستهدف وهذا ما اتسمت به الشريعة الإسلامية، فهي شريعة الرحمة واليسر، ومن مقتضى التيسير على الخلق التدرج في شرع الأحكام، وذلك تأويل قول ربنا:{ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير}[4]، فكل آية تنسخ أو تنسى يؤت بخير منها أو مثلها مما يكون مناسبا للخلود، فبعض الآي إنما نزل لمعالجة قضايا جزئية مرحلية، فإذا تغيرت الأوضاع اقتضى ذلك أن يبدلها الله وينسخها بأي طريقة، سواء حكما أو تلاوة أو في كليهما، ولا يسأل سبحانه عما

[1]– ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص65.

[2]– ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص254.

[3]– ينظر: الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج2، ص472.

[4]– سورة البقرة، الآية 106.

يفعل، ومعلوم لدى كل باحث في الشريعة، مراحل تحريم المر، وكيف أن الله تدرج في تحريمها رحمة بالمكلفين الذين كان قد بلغ شغفهم بها يومئذ مبلغا، وفي كل مرة كان يأتي حكم ينسخ الحكم السابق، فمرة ينفي سبحانه عنها الحسن وفي أخرى يبين عظم إثمها في مقابل نفعها، ليصل إلى كراهتها قبل الصلاة ومن ثم تحريمها، فالذي تغير في كل مرة إنما هو حكم الخمر، وفي كل مرة كان ربنا يشرع الحكم الذي يناسب تلك الفترة، إلى أن وصل إلى حكم التحريم الذي يصلح لأن يكون حكما خالدا أزليا، فالنسخ لا يخالف معنى الأزلية في القرآن، والحكم على خلود الشريعة وأزليتها إنما يكون بعد استقرارها واكتمالها، وذاك ما ثبت في آخر عرضة عرضها النبي على جبريل عليهما الصلاة والسلام.

الفرع الثالث/ التوظيف الحداثي لمنهاجي الهرمنيوطيقا والتفكيك:

تمهيد:

لقد تميز الخطاب الحداثي بحرصه الشديد على استبدال المصطلحات التراثية بأخرى حديثة ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وحتى المصطلحات التي يحافظ عليها فإنه يفرغها من محتواها ويوظفها لتكون سبيلا يتوسل به إلى المفاهيم المركزية في الفكر الحداثي، ولعل التأويل أحد هذه المفاهيم التي يوظفها الخطاب الحداثي، حيث أنه اتخذ كمدخل إلى الهرمنيوطيقا، وذلك من أجل قراءة النص قراءة جديدة أو معاصرة أو تنويرية أو غير ذلك، وهذا من أجل التخلي عن المعاني القرآنية المستقرة، والأصول الثابتة المعلومة من الدين بالضرورة وجعلها أفهاما تاريخية خاضعة للتجديد والتغير، وأكثر تطورا وملاءمة للعصر، مع أن مصطلح القراءة أو المقاربة أو التأويلية الحديثة، كلها تستعمل بمعنى واحد أو قد يختلف تبعا للسياق، إلا أن الفكر الحداثي شغوف بالتجديد والتغيير ولو في المصطلحات[1]، ولذا سنعرض لمعاني هذه المصطلحات والعلاقة بينها واحتفاء الحداثيين بها وصولا إلى بيان مآلات اعتمادها.

1 – بيان مفهومي الهرمنيوطيقا والتفكيك:

أ – مفهوم الهرمنيوطيقا:

إن الناظر فيما كتب حول مفهوم هذا الصطلح يجد أن ضبط مفهومه من الصعوبة بمكان، حيث أن كل لحظة من لحظات التأويل وكل مرحلة استوجبت تعريفا، فقد عرفت على أنها نظرية تفسير الكتاب المقدس، وأنها ميثودولوجيا فقه اللغة العام، وقيل هي علم كل فهم لغوي، وقيل هي الأساس

[1]– ينظر: الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، مرجع سابق، ص675.

المنهجي للعلوم الإنسانية الروحية، كما أطلق عليها معنى فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي[1]، وغيرها من التعارف، حيث أنها عرفت باعتبارات مختلفة، وما يعنينا في بحثنا هذا هو أنها مصطلح قديم يركز على علاقة المفسر بالنص، تم استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)[2].

ب- مفهوم التفكيكية:

هي مذهب أدبي نقدي، ومنهج فلسفي، استخدم في قراءة النصوص وتفسيرها، حيث أنه يرى في كل قراءة للنص تفسيرا جديدا له، مما يلزم عنه القول باستحالة التوصل إلى معنى نهائي وكامل لأي نص[3]، فالتفكيك إذا يعبر محنة الفكر في البحث عن المعنى، الذي يجعل منه المنهج التفكيكي مستحيلا لا سبيل للوصول إليه.

2 – العلاقة بين الهرمنيوطيقا والقراءة التفكيكية:

قبل الحديث عن العلاقة بين الالهرمنيوطيقا والتفكيكية لا بد أن نشير إلى علاقة الهرمنيوطيقا بالتأويل، إذ العلاقة الجامعة بين التأويل والهرمينوطيقا علاقة متقاربة جدا، وذلك أن الهرمنيوطيقا تعتبر فن تأويل النصوص دينية كانت أو بشرية، ولكنها أوسع معنى من التأويل، حيث أن الأصل فيها أنها علم يبحث عن منهج لفهم النصوص، أو معيار لتقويم الفهم الصحيح، إلا أنه حيد بها عن أصلها واتخذت منحا فلسفيا يعنى باستقلالية النص عن مؤلفه، ووفهمه فهما تاريخيا يعتمد متغيرات الواقع، وعدم الاعتراف بتفسير نهائي، فلا نهاية للمعنى من حيث خضوع كل مفسر لظروف معينة وتأثره بها[4].

وأما عن علاقة الهرمنيوطيقا أو التأويلية الحديثة بالتفكيك فإنها تتجسد من حيث أن القراءة التفكيكية قراءة مزدوجة، تسعى إلى دراسة النص وإثبات معانيه الصريحة ومن ثم تقويض ما تصل إليه من نتائج، لكونها تبحث عما يخفيه النص لم يصرح به، أي أنها تبحث عما يقوله النص صراحة وما يقوله من غير تصريح[5]، والتفكيكية شقيقة الهرمنيوطيقا، تجمعهما صفات مشتركة بينهما، كالتحرر من سلطة النص المقدس، وعزل النص عن مصدره، وعدم اعتبار قصد المؤلف فيه وغيرها، وتختلفان في أن

---

[1]- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2007م، ط1، ص67/66.

[2]- ينظر: أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ط1، ص14/13.

[3]- ينظر: عابد فتحي سباق أبو سمرة، إنحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام، مرجع سابق، ص185.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص147 فما بعدها.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص186.

الهرمنيوطيقا تتبنى التاريخية وتدعوا إلى قراءة النص وحصره في إطار تاريخه وظروفه الخاصة، بينما التفكيكية تقوم بتفكيك النص عن تاريخه، وعزله تماما عن سياقه وظروفه، بل وتقوم بتفكيك اللغة ونسف معناها مما جعلها أشبه بالفوضوية[1]، وحتى الهرمنيوطيقا فإنها تتصف بالفوضوية وعدم الثبات لكونها تقر لا نهائية المعنى، فهما يخرجان من مشكاة واحدة ويلتقيان في مبدأ واحد هو مبدأ تقويض النص وهدم سلطانه ونزع قداسته.

3 – تجليات الاعتماد الحداثي على الهرمنيوطيقا والتفكيك:

لقد حاول الحداثيون العرب إستعمال منهج الهرمنيوطيقا وأسسها في دراسة النص الشرعي، غير مراعين خصوصية النص الإلهي وقداسته، مما جعل الحداثي علي حرب يثني على الجهود التي سعت ليكون النص فضاء مفتوحا للنقد والتأويل بل ويتجاوز ذلك بتقريره وجوب تجاوز التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه[2]، فالنقد الذي يمارسه الحداثيون القراءات الجديدة بمتلف تسمياتها ورتبها يراد منها تجاوز النقدي التقليدي لما أنتجه التراث من تفاسير وشروحات وحواشي ليصل إلى نقد الأصل وهو الوحي.

يعتبر الدكتور علي حرب من أكثر الحداثيين صراحة، فهو يعبر عن مواقفه بكل جرأة بل ويعيب على البعض عدم تصريحه بالأهداف الحقيقية وراء تطبيق بعض المناهج، وعلى الخلاف من ذلك نجد أن الدكتور نصر حامد أبو زيد يحاول المزاوجة بين مصطلح الهرمنيوطيقا والتأويل بحكم أن مصطلح التأويل مصطلح له جذوره الإسلامية، حيث نجد أنه قد عرض منهج الهرمنيوطيقا كمنهج لتفسير القرآن الكريم، فقد افتتح كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل بفصل عنونه بالهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص[3]، فالدكتور قد استفاد من مناهج عدة يتيحها التأويل الهرمنيوطيقي كالبنيويات والتفكيكيات واللسانيات والسيميائيات والحفريات وغيرها، معتبرا ذلك أمرا عاديا لكون القرآن كغيره من النصوص التي تجسدت في اللغة الإنسانية، ومن هنا فلا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة.. فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها[4]، وفي هذا الفصل يتبنى أبو زيد منهج الهرمنيوطيقا ويصرح بإمكانية اعتماده نقطة بدأ أصلية للنظر في علاقة المفسر بالنص، لا في

---

[1]– ينظر: الأندونيسي لقمان عبد الحكيم، بوارق الأنوار الأزهرية في الرد على شبهات القراءة الحداثية للسنة النبوية، عن طريق، عابد فتحي سباق أبو سمرة، إنحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام، مرجع سابق، ص183.

[2]– ينظر: حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص203.

[3]– ينظر: أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص13.

[4]– ينظر: الريسوني قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص281.

النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن[1].

وكما استعمل كثير من الحداثيين المنهج الهرمنيوطيقي فقد دعا كثير منهم إلى اعتماد القراءة التفكيكية في التعامل مع النص الشرعي، ومن أبرز هؤلاء محمد أركون وعلي حرب وعبد الله الغذامي ومطاع الصفدي وصالح هاشم وغيرهم كثير[2]، حيث أننا نجد الدكتور علي حرب يتصدر رواد الفكر الحداثي في الاحتفاء بهذا المنهج والدعوة إليه، حيث نجده في كتابه الممنوع والممتنع يقدم بمقدمة طويلة يضمنها الحديث عن منهج التفكيك والنقد التفكيكي مبرزا أن التفكيك يحتاج أن التفكيك يحتاج المزيد من الاهتمام، فهو أكثر من مجرد أسلوب للتفلسف، وأوسع من أن ينحصر في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية، إنه شكل من أشكال التفكير، أفاد أصحابه والذين مارسوه من كل الإنجازات الفكرية التي تحققت في مجال اللغة، والدراسات السيميائية والأناسة والتاريخ والإبستمولوجيا.. ولهذا ليس التفكيك منهجا صارما أو نسقا مقفلا، إنه منحى في التفكير ومشروع نقدي لا يكتمل ولا يتكامل، بل يفترض دوما إعادة التفكير والصياغة والكتابة، فلا نقد يتكامل في الأصل حسب الدكتور، وذلك لأن النقد ميل الفكر إلى فتح الأبواب المغلقة وكسر الأطر الجامدة أو التحرر من الأنظمة الصارمة[3]، وهذا المنهج الذي يعتمده الدكتور هو الذي جعله يرى أن النص لا يعبر عن المراد، فالنص هو أكثر مما يقول أو غير ما يقول، والتفكيك حينما يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ولا يلتفت إلى المعنى واحتمالاته، ولا إلى القول وطروحاته، يفتح المجال لتجدد دائم لقراءات جديدة، مغايرة وفاعلة وخلاقة[4]، ولعل فكرة انفتاح النص واللا محدودية في القراءة قد استمدها علي حرب من أستاذه أركون، إذ ثناؤه عليه ظاهر في كتاباته، فقط دندن الدكتور أركون حول هذه الفكرة ولخصها في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي في حديثه عن معنى القرآن، حيث أنه يراه نصا مفتوحا على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي[5]، ولتحقيق هذه هذه القراءة يدعوا الدكتور أركون

[1]- ينظر: أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص49.

[2]- ينظر: السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص140.

[3]- ينظر: حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص24/23.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص81.

[5]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص145.

إلى تفكيك كل القراءات التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن، ثم يدقق العبارة أكثر ويبين أن مقصوده الأول القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، والتي ينبغي تفكيكها ثقافيا وفكريا[1]، ولا شك أن تطبيق هذا المنهج على أي نص يؤدي إلى لانهائية المعنى، بل يؤدي إلى وجود قراءات بعدد القراء، ولا شك أن هذا التعدد اللامحدود يعتبر فوضى لا تتناسب مع الشريعة والنص الشرعي الذي له خصوصيته ومصدريته الربانية، حيث أنه ما جاء إلا لتنظيم حياة الناس وضبطها، وتحقيق الغاية الربانية من خلق الخلق وتعبيدهم لربهم سبحانه، فالنص الشرعي يحمل قيمة وحقيقة جوهرية في ذاته، والقالب الحافظ لمقاصد الشرع، والضامن لديمومتها وبقائها.

4 – مآلات التوظيف الحداثي لكل من منهج الهرمنيوطيقا والتفكيك:

تمهيد:

لقد وظف الحداثيون منهج الهرمنيوطيقا والقراءة التفكيكية في دراسة النص الشرعي، وقد بينا ذلك وتجلياته من خلال كتاباتهم، وفي سبيل معرفة مدى نجاعة وصحة إستعمال هذه المناهج في دراسة النص القرآني، كان لا بد علينا من النظر في مآلات ذلك، وهذا ما سنتناوله بالشرح والتفصيل.

أ – مآلات التأويل الهرمنيوطيقي:

يختلف التأويل الهرمنيوطيقي عن التأويل الإسلامي من حيث التحديد والانضباط ومن حيث النتيجة والمآل، ولعل أهم ما يؤول إليه اعتماد منهج الهرمنيوطيقا، هدم الثوابت المسلمات بسبب العبثية وعدم الانضباط الذي يصطبغ به هذا المنهج.

أولا/ الهرمنيوطيقا سبيل لهدم الثوابت والمسلمات:

تقوم الهرمنيوطيقا على مجموعة من الأسس مردها جميعا إلى القضاء على النص وتحييده وإلغائه، وذلك لكونها لا تفرق بين نص لغوي أو شرعي، حيث أن أحد أهم الأسس الهرمنيوطيقية أساس موت المؤلف، هذا الأساس الذي يقتضي تحرير النص من المؤلف وإحلال القارئ مكان المؤلف، فيكون للقارئ مؤلف ثاني، فيحمله ما شاء من المعاني والمقاصد من غير حرص على تطابق قصد القارئ مع قصد المؤلف، وهذا ما أكد عليه الدكتور حسن حنفي في حوار أجري معه تحت عنوان الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، حيث أنه لا يرى إشكالا في مقولة مات المؤلف عاش النص، لأننا لا ندري مدى تطابق العبارة مع ما في الذهن عند كتابة الولف لنصه، ومع موته يكون قد انتهى وبقي النص، فأصبح النص

[1]– ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، 40/39.

يتحدث بنفسه، دون وضع إشكالية هل هذا النص يعبر تماما عما في ذهن المؤلف، لأن المؤلف قد مات، فيكون القارئ مؤلف ثاني للنص وله الحرية في جعل النص مناسبة وبداية وليس نهاية.. فبإمكانه أن يحيي النص من جديد، لا ليتطابق مع قصد المؤلف الأول، بل ليتطابق مع قصد المؤلف أو المؤول الثاني، فالمفسر أو المؤول هو المؤلف الثاني، والمؤلف الثاني هو المؤلف الحقيقي وليس المؤلف الأول[1].

ولا أدري كيف ساغ للدكتور حنفي وغيره من الحداثيين اعتماد هذا المنهج ومحاولة تطبيقه على النص الشرعي الذي اتصف مؤلفه بأنه حي لا يموت، ثم إن هذا المنهج يقتضي عدم استقرار القصود، ونحن نؤمن أن للرب سبحانه قصد نبحث عليه ونتغيا الوصول إليه، فالمسلم في تعامله مع النص الشرعي لا يريد تقرير قصده أو إثبات هواه، وإنما قصده تبع لقصد الشارع ومراده.

ومن الأسس الهدامة التي تقوم عليها الهرمنيوطيقا، أساس انعدام البراءة في القراءة، فالتأويلية الحداثية تقتضي أنه لا يمكن لأي قراءة أن تكون بريئة نزيهة، وهذه المقولة تنبئ عن محنة في التفكير وفلسفة تشاؤمية تعبر عن اليأس من تحقيق اليقين، وانتظار انهيار الثوابت الموضوعية، ومن هنا انتهى الحداثيون إلى أن كل قراءة تعد إساءة قراءة، أي أن كل قراءة صحيحة حتى تأتي ناسخة لها بتأويل آخر، فتعدل بها عن الصحة إلى إساءة القراءة، ولا تلبث أن تنتهي القراءة الناسخة إلى المآل نفسه، حتى تصير القراءات سلسلة نواسخ ومنسوخات[2]، ولا يمكن لهذه العبثية أن تتوافق مع النص الشرعي الساعي إلى ثبات الأحكام.

إن تسليط الأسس الهرمنيوطيقية على النص الشرعي، والقول بموت المؤلف وانعدام البراءة في القراءة، وانتفاء القصدية والقطعية مع المعنى، وجعل النص بلا قصد وترك المجال للقارئ ليحمل النص ما شاء من قصود، في نوع من تأليه المتلقي، يفضي إلى نتيجة حتمية لا مفر منها، وهي أن النص أفق مفتوح على تأويلات لا متناهية، وقراءات متعددة بتعدد القراء، مما يعني عدمية المعنى، لانفصال الدال عن المدلول والكلمة عن الشيء والذات عن الموضوع، مما يفسح المجال رحبا أمام الذاتية والمزاجية والعدمية والنسبية[3].

---

[1]- ينظر: حنفي، الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، مقال منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد19، ص81-91، 1432هـ/2002م، عن طريق عابد فتحي سباق أبو سمرة، إنحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام عرض ونقد، مرجع سابق، ص151.

[2]- ينظر: الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص264.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص266.

ثانيا/ الهرمنيوطيقا وعبثية التأويل:

إن تطبيق المنهج الهمنيوطيقي على النص الديني ينتج عنه اللاتأويل إن صح التعبير، إذ أن كل تأويل قابل للتأويل وذلك بسبب عدم وجود ضوابط في التأويل، وتطبيق الهرمنيوطيقا في كتابات الحداثيين أوقعهم في مطبات ومزالق كثيرة، حيث أننا نجد الدكتور محمد أركون يفترض المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام[1]، وبتأويل عجيب يقرر أن الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن، بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به، وأما يسوع المسيح بصفته تجسيدا لكلمة الله، فإنه يشبه المصحف الذي تجسد فيه كلام الله[2]، وهذا التأويل يريد به أركون الوصول إلى بشرية القرآن بل وبشرية الرب كما ذكره مترجمه في الهامش، فقد ذكر أن الله تجسد لذى المسيحيين في شخص بشري وهو عيسى بن مريم، وتجسد لدى المسلمين في نص لغوي هو القرآن[3]، ولا شك أن هذا التأويل الذي يجعل من النص القرآني نصا لغويا بشريا ينفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات غير متناهية؛ ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلا عن ادعاء حيازة الحقيقة والانفراد بالمعرفة، وفي هذا فصل للنص القرآني عن مصدره المتعالي وربطه كليا بالقارئ الإنساني[4].

وفي سياق لا يبعد عما ذهب إليه الدكتور محمد أركون نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يجري مقايسة بين القرآن والسيد المسيح عليه السلام، حيث أنه يرى أنه ينكر على الفكر الديني الإسلامي إثبات الطبيعة الإنسانية الخالصة للسيد المسيح، ونفيها عن القرآن مع أن التشابه بينهما كبير، إلى درجة اعتبار تجسد كلمة الله في المسيح عليه السلام وتجسد كلام الله في القرآن بنية واحدة لا بنيتين، وإن اختلفت العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله، وعيسى كلمة الله، وعقد الدكتور لهذه المقارنة هدفه الوصول إلى ما وصل إليه الدكتور محمد أركون سابقا، وهو القول ببشرية النص القرآني، فما دام الفكر الديني الإسلامي يصر على الطبيعة المزدوجة للسيد المسيح، ويصر على طبيعته البشرية، فلا غرو أن يقال ببشرية القرآن[5].

وفي تأويل هرمنيوطيقي ممجوج، أول الدكتور حسن حنفي لفظ الجلالة الذا اللفظ الذي يستعمله الجميع دون تحديد، وهذا ما جعل من لفظ الله لفظا يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، فهو

---

[1]- ينظر: عبد الرحمن طه، مرجع سابق، ص179.

[2]- ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص24.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص23.

[4]- ينظر: عبد الرحمن طه، مرجع سابق، ص181/180.

[5]- ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص205.

صرخة وجودية أكثر منه معنى، فكل معظم في الحس الشعبي هو الله، وكل مأمول هو الله، وكل تجربة جمالية هي الله، فلفظ الله نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح، فهو تعبير أدبي إنشائي، وهو عند الجائع الرغيف وعند المستعبد الحرية، وعند المظلوم هو العدل وعند المحروم عاطفيا هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي أنه في معظم الحالات صرخة المضطهدين[1]، فهذه النماذج وغيرها من التأويلات الحداثية تجرد النصوص الشرعية والمصطلحات الإسلامية عن قدوسيتها التي تستمدها من مصدرها الرباني، ولا إشكال في هذا لدى الخطاب الحداثي لأن الشريعة في نهاية الأمر عندهم وسيلة لا غاية، وسيلة يحصل بها الإنسان على فائدةولكنها ليست الوسيلة الوحيدة، فالصيام وسيلة للإحساس بجوع وعطش الآخرين، ويمكن تعويض ذلك بطرق أخرى، والصلاة التي تحقق الاطمئنان الداخلي ما هي إلا وسيلة ويمكن تعويض غاياتها بالتأمل والتفكر، أو بالاكتفاء بالفنون والآداب والعلوم، وكذلك إن كانت الغاية منها الإحساس بالوقت، فيمكن الاستعاضة عنها بمبدأ الشعور بالغاية والرسالة وضرورة تحقيقها، وهكذا فعل في تأويل الغاية والمقصد من الزكاة[2]، ليصل إلى القول بمعقولية العبادات تحقيقا للنقطة الجوهرية في فكره، والتي يسعى من خلالها للقول بأن الشريعة وسيلة وليست غاية، وهي وسيلة لتحقيق مصالح العباد لا غير، وما دامت كذلك فلا يجب الالتزام بالعبادات ولا حرج في تجاوزها ما دام غيرها يحقق مصلحة الإنسان التي تعتبر عنده أسمى الغايات ومقصد المقاصد.

إن التأويل الحداثي أو الهرمنيوطيقا منهج لا يصح تطبيقه على النصوص الشرعية المقدسة، لأنه منهج يتصادم مع حقيقة قدوسية النص، بالإضافة إلى عدم انضباطه، وهو على النقيض من التأويل الإسلامي القائم على أسس وضوابط وشروط ثابتها استمدها الأصوليون من الشريعة بطريق الاستقراء فخلصوا إلى القول بضرورة توافرها لصحة أي تأويل، حيث أن هذه الشروط تعتبر صمام الأمان الذي يحفظ النصوص من تلاعب أهل الأهواء، ولقد لخص الدكتور قطب الريسوني جملة ما ذكره الأصوليون في هذا الباب فأحسن التلخيص، وقد انتظمت في ست شروط كبرى نثبتها في هذا المقام كما ذكرها الدكتور في كتابه النص القرآني بشيء من الإيجاز:

أولا – قابلية اللفظ للتأويل واحتماله المعنى المؤول: وذلك لأن النصوص القطعية لا حظ للتأويل فيها، خلافا للنصوص الظنية المحتملة، إذ اللفظ يحتمل المعنى المؤول الذي صرف إليه، وهنا يشترط أن يوافق التأويل وضع اللغة بوجه من وجوه الدلالة، حقيقة أو مجازا أو كناية، وأن يجري على لسان العرب،

[1]– ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص113/112.

[2]– ينظر: حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، د ت، د ط، ج4، ص56/55.

أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، فإذا اختل هذا الشرط كان المؤول ناكبا عن سنن الصواب[1].

ثانيا – أن يشهد للتأويل تركيب الكلام ودلالة السياق: فلا يجوز تفسير اللفظ بمعنى يحتمله وضع اللغة، ويأباه سياقه وتركيبه؛ إذ لا بد من النظر في موقع اللفظ من الكلام وربطه بالجو العام للنص، وملاحظة القرائن[2].

ثالثا – أن ينهض الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القرينة المتصلة بالظاهر أو المنفصلة عنه أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل فيه كثيرا، لأن الأصل في ألفاظ الشارع أنها حوامل لمدلولاته الظاهرة التي يجب العمل بها وإجراؤها على حقيقتها الصريحة، ولا يجوز العدول عنها إلا بصارف معتبر، من نص أو قياس أو قاعدة قطعية أو مقصد من مقاصد الشريعة[3].

رابعا – سلامة دليل التأويل من المعارض المقاوم: لأن المعارضة قد تكون راجحة فيسقط التأويل، لكون دليله مرجوحا، فإن كان المعارض مساويا احتيج إلى الترجيح بمرجح معتبر[4].

خامسا – ألا يخالف التأويل أصلا شرعيا أو قاعدة قطعية: لأن ألفاظ الشارع محمولة على ما عليه الشرع، وكل معنى مؤول لا يجري على وزانه، أو قواعد العقل المنطقي لا يعتد به ولا يقبل كما قال الشاطبي[5].

سادسا – ألا يحمل الكلام على الشاذ والنادر من المعاني: فالمعنى الشاذ لا يلتفت إليه، بل يحمل الكلام على وجوه معينة تعارف عليها الفصحاء من أهل اللغة، وتلقته العقول السليمة بالقبول، ومن هنا

[1]– ينظر: الريسوني قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1431هـ/2010م، ط1، ص55.

[2]– ينظر: الريسوني قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص56.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص56.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص57.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص57.

لم يسغ حمل ألفاظ القرآن على جهة ركيكة تشذ به عن سنن الفصاحة، ولا على معنى شاذ جرت به عادات فاسدة؛ ما دام ذلك يجر إلى نسبة الجهل للشارع، ويزري على بيان القرآن ونظمه[1].

ب/ مآلات توظيف القراءة التفكيكية:

يعتبر المنهج التفكيكي أحد المناهج المنضوية تحت منهج التأويلية الحديثة أو الهرمنيوطيقا، وكل ما ذكرناه في المآلات الناتجة عن تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي يصلح أن يذكر كمآل للاعتماد الحداثي على التفكيكية، فالأسس التي يقوم عليها المنهج الهرمنيوطيقي تكاد تكون نفسها في القراءة التفكيكية، سواء ما تعلق بموت المؤلف أو انعدام القدية والبراءة في القراءة ولا نهائية المعنى، ولذلك سنكتفي في هذا المقام ببيان البنود العريضة التي يعتمدها التفكيكيون ولا يمكنها أن تتوافق مع النص الشرعي بحال من الأحوال، لأنها لا تعتبر النص الشرعي غاية في ذاته ولا تمنحه أي قدر من القداسة والتعالي وفيما يلي بيانها:

أولا: التفكيك سبيل للتحلل من كل الضوابط العلمية التراثية، والتجرد من القواعد الحاكمة للتفسير والتأويل، والمتمثلة في اشتغال المعنى في النص، وعدم التقيد بحدود التأويل كما هي مؤصلة ومتعارف عليها في المناهج التراثية[2].

ثانيا: إلغاء القانون والمعيار الضابط لقراءة النصوص عامة والدينية خاصة، حيث تمت مصادرة القواعد والمعايير الناظمة لعملية تلقي النصوص واكتساب المعاني، ومنح سلطة قراءة النصوص للمتلقي بمفرده، حيث أن لكل قارئ قراءة النص واستخراج ما شاء من المعاني من غير ضابط أو قيد، ولا شك أن في هذا ضرب لاستقرار المعنى وثبات الدلالة، مما يكرس لفوضى فكرية[3].

---

[1]- ينظر المرجع نفسه، ص58.

[2]- ينظر: علي زواري أحمد، الحداثيون العرب وتفكيك النص الديني الفلسفة والأبعاد، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، ع2، 2018م، مج 1، ص10.

[3]- ينظر: داود خليفة وشنوف نصر الدين، تحليل الخطاب في ضوء المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، ع1، 2017، مج1، ص91، بتصرف.

ثالثا: مصادرة الأصول في سبيل تحصيل الدلالة التي لم يصل إليها المفسرون القدماء، حيث أن استكشاف المعاني العميقة الغائبة عن الذهن التراثي أو الأصولي التقليدي هدف وغاية يبيح للحداثي تخطي الضوابط التي يقوم عليها التأويل والتفسير[1].

رابعا: التسوية بين النص الديني وغيره من النصوص وإخضاعها لنفس المناهج، من غير تفريق بين الثابت والمتغير، بل إخضاع جميع النصوص للتحليل والنقد ووضعها محل النظر والتفكيك، مما يؤدي إلى رفع صفة القداسة والتعالي عن النص، وجعله يستوي ويتماثل مع النص البشري في المصدر والمرجع[2].

خلاصة القول في ختام هذا المبحث، أن المحاولة الحداثية لتوظيف المناهج الغربية في دراسة النص الشرعي، – والتي ذكرنا أهمها – أظهرت بوضوح التنافر الحاصل بين النص الشرعي وهذه المناهج، حيث أن هذه المناهج تصادم النص في الصميم وتناقض مبادئه وكلياته، وإذا كانت قد حققت نجاحا من نوع ما عندما طبقت على النصوص الفلسفية أو الأدبية أو التاريخية، فإنها فيما يخص النص الشرعي معاول هدم لا بناء، ولا فائدة منها ترتجى فيما يخص النص الشرعي، لأن النص القرآني محفوظ من التغيير والتبديل، معجز في لفظه ومعناه مبيّن وميسّر، وهو تشريع الزمن كله ودستور الإنسانية كافة، وإذا كانت هذه خصائصه فلا يجوز للمؤول حال التعامل مع النص الذهول عنها، واستخدام المناهج التي تتجانف وتبتعد عن البعد المصدري للوحي، لأن أي ذهول يجر إلى تجريد النص القرآني عن عصمته وقدسيته أو ربانيته، وتسويته بالنص الفلسفي أو الأدبي أو التاريخي أو العلمي، ومن هنا وجب لكل دارس للنص الشرعي يتغيا من دراسته نفع نفسه وأمته أن يحيط بخصائص القرآن ويجعلها قانونا مقدسا نصب عينيه، لا يغفل عنه في إقباله وإدباره، وذهابه وارتداده في عوالم النص القرآني[3].

[1]– ينظر: علي زواري أحمد، الحداثيون العرب وتفكيك النص الديني الفلسفة والأبعاد، مرجع سابق، ص11.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص11

[3]– ينظر: الريسوني قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص474.

الفصل الثاني:

معالم الانضباط في المنهجين الأصولي والحداثي

ويندرج ضمنه مبحثين:

المبحث الأول: معالم الانضباط في المنهجية العلمية الأصولية المؤسسة لنظرية المقاصد

المبحث الثاني: معالم الانضباط في المنهجية العلمية الحداثية المؤسسة لنظرية المقاصد

الفصل الثاني: معالم الانضباط في المنهجين الأصولي والحداثي.

تمهيد:

لا شك أن الانضباط والثبات في التأسيس للنظريات العلمية ووضوح معالمها ومبادئها الكبرى التي ترتكز عليها يمنحها الثقة والقبول عند المتلقي لها، إذ يشترط في المناهج العلمية وحدة المبادئ والمفاهيم وترابطها وتكاملها وبعدها عن التناقض والتضارب؛ لأن هذا التضارب يخل بشرط آخر هو ضرورة تعبيرها عن نفس الأفكار والمبادئ في وضوح وتسلسل منهجي ومنطقي[1]، وهذا الذي نسعى إلى بيانه في المنهج الأصولي والمنهج الحداثي، ناظرين في مدى تحقق الانضباط والثبات والاطراد، لأن عدم التناسق بين الأقوال المكونة للنظرية أو المناهج وتصادمها وعدم انضباطها مظنة الفشل في تأسيس نظرية علمية، قوامها الانضباط والاطراد ووحدة المنهج والهدف، ولعلنا أن نقوم بعملية استقراء جزئي، في إطار ما تقتضي هذه الدراسة؛ نبين من خلاله طريقة الأصوليين- بحكم السبق التاريخي -، ومنهجيتهم في التأسيس لنظرية المقاصد، حيث أن انضباط هذه المنهجية واطرادها مقياس الحكم بنجاح النظرية، كما أن انعدام هذا المقياس دليل الفشل في التأسيس، ومن ثم – وفي ذات السياق – نجري مقارنة بين نظرية المقاصد الأصولية ونظرية المقاصد الحداثية، وهل يصح علميا وفق ميزان الانضباط أن تسمى نظرية أم أنها لم ترق لذلك بعد، وبعبارة أخرى فإننا سنسعى لنقد نظرية المقاصد الحداثية في ضوء نظرية المقاصد الأصولية أو التراثية، فنعرض معالم الانضباط في النظرية الأصولية ومن ثم نحاول النظر في التعامل الحداثي مع هذه المعالم التي ضبطت النظرية التقليدية للحكم على النظرية الحداثية.

المبحث الأول: معالم الانضباط في المنهجية العلمية الأصولية المؤسسة لنظرية المقاصد.

تمهيد:

تعتبر نظرية المقاصد نظرية أصولية، أسس لها الأصوليون وبينوا قواعدها ومرتكزاتها؛ وكيفية التعامل معها والاستنجاد بها وتفعيلها، وما تركوا شاردة ولا واردة تتعلق بالمقاصد إلا طرقوها وفصلوا القول فيها، والقول في هذا المقام ليس غرضه التقرير، بل الغرض منه التسليم بوجود نظرية مقاصدية، ثم من خلال الموروث الأصولي فيما يتعلق بالمقاصد، نفككها وننظر في أجزائها ومرتكزاتها التي قامت عليها، مستشفين مدى التناسق بين هذه المرتكزات وتناغمها فيما بينها، وانضباطها وعدم التصادم والتناقض.

[1]- ينظر: وشان حكيمة، النظرية العلمية وعلاقتها بالبحث العلمي – البحث الاجتماعي نموذجا -، مجلة آفاق للعلوم، جامعة الجلفة، العدد السابع، 2017، ص267.

ولقد استفدت هذه المنهجية من مقال لأستاذنا الدكتور عبد الرحمن خلفة، تناول فيه نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون من خلال كتابه دلالة الحائرين، حيث أن الدكتور سلم أول الأمر بوجود نظرية مقاصدية عند موسى بن ميمون، ومن ثم رجع على هذه النظرية بالتفكيك من خلال مقاربة نقدية تحليلية، تكشف عن أصول النظرية وامتداداتها المعرفية، أصولية كانت أم فقهية أم فلسفية[1].

لقد اهتم الأصوليون بنظرية المقاصد واعتنوا بها عناية فائقة رائقة، فبينوا حقيقتها، وضبطوا معناها وبينوا أقسامها وطرق إثباتها والكشف عنها، وبينوا علاقتها بغيرها من العلوم وخدمتها لتلك العلوم؛ وخدمة تلك العلوم لها، خصوصا فيما يتعلق بالعلاقة مع أصول الفقه، وذلك لكون علم أصول الفقه علم شديد الانضباط محدد الأركان واضح المعالم، فهو علم ضبط القواعد حسب عبارة ابن عاشور[2]، والضبط والانضباط من خصائص هذه الشريعة الغراء، ولقد أحسن العلامة بن عاشور حينما عقد في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية فصلا كاملا في بيان مكانة معيار الانضباط، حيث عنون له بنوط التشريع بالضبط والتحديد[3]، ولقد صرح الشيخ – رحمه الله – في هذا الفصل بأنه قد استقرأ الشريعة؛ فخلص إلى ست مسائل أو مسالك شرعية تبين رعاية الشريعة لمبدأ الضبط والتحديد، أولها الانضباط بتميز الماهيات والمعاني تمييزا لا يقبل الاشتباه، وثانيها مجرد تحقيق مسمى الاسم، وثاليها التقدير، ثم التوقيت، ثم الصفات المعينة للماهيات المعقود عليها، وأخيرا الإحاطة والتحديد[4].

ولقد أشار الشاطبي إلى مسألة الضبط هذه في موافقاته، فبين أن العاديات وكثير من العبادات أيضا لها معنى مفهوم وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر، لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الإنقياد ما وجد إليه سبيلا، فجعل الشارع للحدود مقاديرا وأسبابا معلومة لا تتعدى في كل حد، وهكذا في النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدا في أحكام

[1]– ينظر: خلفة عبد الرحمن، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون، مجلة المعيار، 2014م، ع35، مج 18، ص196 – 220.

[2]– ينظر: إبن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1427هـ2006م، ط1، ص176.

[3]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص371.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص373.

كثيرة وكذلك الأشهر والقروء فى العدد والنصاب والحول فى الزكوات[1]، فمبدأ الانضباط إذا مبدأ تحققت به الشريعة وأرشدت إليه من خلال التزامه المطرد في مجمل التشريعات.

والمراد بالانضباط أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه[2]، ولقد عد ابن عاشور الانضباط أحد الصفات الضابطة للمقصد الشرعي، ولذا وجب على كل ناظر في باب المقاصد التقيد به، حفظا لهذا الباب العظيم من جناية الجناة واعتداء المعتدين، ومعنى الحفظ من معاني الضبط اللغوية[3]، فالضبط من أجل الحفظ ومن أجل التمييز والماهية، فالشيء الذي لا ينضبط؛ لا ماهية له، ومن هنا اعتنى الأصوليون بالحدود والتعريفات وبيان الأبواب والتقسيمات تحقيقا لماهية النظرية المقاصدية الأصولية، وبيانا لأركانها وركائزها، وهذا ما سنكتشفه من خلال عرض منهجيتهم العلمية، من خلال استشفاف معيار الانضباط من خلال تقسيمات الأصوليين للمقاصد والمصالح الشرعية وفق اعتبارات متعددة، الأمر الذي يجعل شذوذ بعض المقاصد أو المصالح وخروجها عن قسم من هذه الأقسام أمرا في غاية الصعوبة.

المطلب الأول: بيان معيار الانضباط عند الأصوليين من خلال التقسيمات وطرق الاستدلال.

لقد سعت المدرسة الأصولية إلى ضبط المقاصد والمصالح من خلال إدراجها تحت قسم من الأقسام التي تقتضيها القسمة العقلية والشرعية، ولهذا نجد أن تقسيماتهم قد كثرت وتعددت تبعا لاعتبارات مختلفة، والتوسع في التقسيم هدفه الإحاطة والشمول، وهذا المنهج هو نفسه المعتمد في بيان طرق الاستدلال والكشف عن المصالح والمقاصد وشروط وضوابط اعتبارها، ولعله أن يظهر بجلاء من خلال ما سنعرضه في هذا المطلب.

الفرع الأول/ التقسيمات الأصولية للمقاصد الشرعية:

تمهيد:

لقد قسم الأصوليون المقاصد إلى عدة أقسام يرجع كل قسم منها إلى اعتبارات وحيثيات مختلفة ومتنوعة، ولذا نجدهم قسموها باعتبار جهة صدورها، وباعتبار عمومها وخصوصها، وباعتبار قوتها

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص478.

[2]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص253.

[3]- ينظر: إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ، ط3، ج7، ص340، و الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ج1، ص188.

وباعتبار القطعية والظنية والأصالة والتبعية وغيرها، ولعلنا أن نبيّن بعض هذه التقسيمات على سبيل التمثيل:

أولا/ من حيث جهة صدورها: وتحوي قسمين مقاصد المكلف ومقاصد الشارع.

1 – مقاصد المكلف:

يقصد بها ضرورة موافقة تصرفات المكلف لقصد الشارع واندراجها تحته، وإلا كان التصرف باطلا لا عبرة به لدى الشارع.

2 – مقاصد الشارع:

تعتبر مقاصد الشارع ثاني أقسام المقاصد؛ وتندرج تحته أربعة أقسام أخرى هي:

أ – قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.

ب – قصد الشارع في وضع الشريعة للأفهام.

ج – قصد الشارع في ضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

د – قصد الشارع في وضع الشريعة للامتثال لأحكامها ودخول المكلف تحتها[1].

ثانيا/ من حيث قوتها: قد قسموها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية؛ ثم جعلوا لكل قسم منها مكملا وتتمة فنجد الضروري والمكمل له والحاجي ومكمله وكذا التحسيني ، ومن شرط التتمة أن لا يخل تخلفها بالحكمة الأصلية، واشترطوا فيها ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال[2].

1 – المقاصد الضرورية:

هي المقاصد التي إذا فقدت لم تجري مصالح الدارين على اعتبار بل على تهارج وفوت حياة في الدنيا، وفوت النجاة والنعيم في الآخرة، وهي الكليات الخمس التي ثبت بالاستقراء مراعاتها في جميع الملل والشرائع السابقة، وهي على الترتيب؛ حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[3].

---

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص555 فما بعدها.

[2]– ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص269.

[3]– ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص538، و الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص265.

2- المقاصد الحاجية:

هي المقاصد التي وجب مراعاتها للتوسعة ورفع الضيق، لكون الافتقار إليها يدخل على جملة المكلفين الحرج والمشقة المدفوعين شرعا[1].

3- المقاصد التحسينية:

هي ماكان راجعا إلى محاسن العادات ومكارم الأخلاق مما لا يدخل على المكلفين الحرج حال تركه، غير أن له تأثيرا على صورة الأمة ومنظر المجتمع الإسلامي المرغب لغير المسلمين في التقرب من الأمة و السعي إلى الاندماج فيها[2].

ثالثا: من حيث العموم والخصوص: و هي نوعان؛ عامة وخاصة .

1 – المقاصد العامة:

هي المعاني والحكم المتضمنة لغايات الشريعة وكلياتها الكبرى الملحوظة للشارع في أبواب التشريع ومجالاته دائما أو غالبا[3].

2 – المقاصد الخاصة:

هي ماكان محققا لمقاصد الناس الخاصة بما يتوافق مع حفظ مصالحهم العامة وتعلق بباب أو أبواب من أبواب الفقه، كالمقاصد الخاصة بأحكام العائلة أو بالتصرفات المالية والتبرعات أو العقوبات وغيرها[4].

رابعا/ من حيث الأصالة والتبعية: وهي كذلك نوعان.

1- مقاصد أصلية:

وهي المرادة للشارع سبحانه بالقصد الأول، وهي غاية في حد ذاتها ولا حظ للمكلف فيها[5].

---

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص267.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 267، وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص307.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص251.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص251.

[5]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص541 فما بعدها.

2- مقاصد تبعية:

وهي المقاصد المقوية للمقصد الأول؛ المثبتة له والمستدعية لطلبه ودوامه[1].

خامسا من حيث الغاية: هذا القسم أشار إليه ابن بية، حيث جعل المقاصد قسمين كبيرين اقتضتهما القسمة العقلية فجعل لكل قسم قسيمه، الأول المقاصد التشريعية والثاني المقاصد الكونية.

1- مقاصد تشريعية:

يقصد بها المقاصد التي يترتب عليها استنباط الأحكام وترتيب الأدلة ودرجات الطلب[2]، وقد جعل الشيخ عبد الله بن بية كل ما ذكره السابقون من مقاصد عامة أو خاصة أو جزئية مندرج تحت هذا النوع فقال:"إن الأصوليين المقاصديين قد اهتموا بثلاث شعب منتجة للمقاصد هي: المقاصد العامة الكبرى وبين أنها التي ترجع إليها الشريعة، والمتمثلة في المقصد الضروري والحاجي والتحسيني، حسب الترتيب فهي ليست على وزان واحد، فالحاجي مقدم ولا ريب على التحسيني والضروري مقدم عليهما، مبينا أن هذا الترتيب ليس اعتباطيا بل هو نتاج استقراء أحكام الشريعة.

وأما المقاصد الخاصة: فهي تلك التي تعنى بباب واحد من أبواب الفقه أو مجال من مجالاته كالمقاصد المتعلقة بالبيوع والنكاح ونحوه.

وآخرها المقاصد الجزئية التي ترجع إلى قصد الشارع في كل حكم على حدة، كقصده لفعل الصلاة[3] بقوله:{وأقيموا الصلاة}[4]، ثم ذكر أنه يمكننا أن نقسمها تقسيما آخر وباعتبار آخر فنقول تنقسم إلى:

أ-كلي: وهو ما كان موضوعه كليا وعاما عموما يستغرق جميع الأفراد وهو المقابل للجزئي.

ب- جزئي: وهو قصد الشارع من كل حكم على حدة.

ج- عام: وهو كالكلي إلا أن المهم منه ليس عمومه بل انتشاره في كل باب، كمقصد العدل والاستخلاف... وغيرها من المقاصد التي يندر أن يخلو منها باب من أبواب الشريعة[5].

---

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص541 فما بعدها.

[2]- ينظر: إبن بية، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مصر، 1430هـ/ 2010م، ط2، ص51، ومشاهد من المقاصد، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1433هـ/2012م، ط2، ص82.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص82/81.

[4]- سورة البقرة، الآية 43.

[5]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص83/82.

د– خاص: وهو المقصد الذي يعنى بباب واحد أو مجال معين أو قضية واحدة، وهذا هو الذي يقابل العام[1].

فنجد الشيخ عبد الله بن بية قد خالف غيره وجعل القسمة ثنائية حسب ما يقتضيه النظر العقلي فجعل لكل قسم قسيمه، وخالف غيره بهذا التقسيم فجعل الكلي المنتشر في جميع الأبواب مقابل الجزئي المنصوب خلف كل أمر أو نهي، والعام الذي قد يحتمل تخلفه في باب من الأبواب في مقابل الخاص الذي يقتصر على باب دون غيره، بينما نجد غيره جعل العموم في مقابل الخصوص، ثم جعل المقصد الجزئي في درجة أدون مما يجعل الناظر في حيرة من نفسه، هل الجزئي يقابل العام أم الخاص ؟، ولا شك أن هذا التقسيم من طرف العلامة ابن بية ينم عن تصور شامل لباب المقاصد.

2_ المقاصد القدرية أو الكونية:

هي أعلى من مقاصد التشريع، كخلق الخلق وما تعلق به من كون الانسان إنما خلق لعبادة الله وأن الله خلق المؤمن والكافر، وسخر هذه الدنيا وما فيها لخدمة الإنسان وتحقيق مصالحه ومنافعه المشروعة المتماشية ومقصد العبودية لله عز وجل[2].

الفرع الثاني: طرائق الكشف عن المقاصد عند الأصوليين.

تمهيد:

إن الإنسان المتأمل في الأحكام الشرعية يرى أن للشارع مقاصد وغايات يروم تحقيقها من وراء كل حكم، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن السبل المثلى للاطلاع على هذه المقاصد والتعرف عنها، هذه السبل التي سماها الإمام الشاطبي طرق الكشف بينما اصطلح عليها العلامة ابن عاشور بطرق الإثبات، وعبر عنها الشيخ عبد الله بن بية باسم استنباط المقاصد واستخراجها، وكل هذه العبارات تحمل مدلولا واحدا، غير أن التصور الخاص والمنطلقات التي ينطلق منها كل واحد هي السبب وراء اختيار كل واحد من العلماء لاصطلاح خاص، فالشاطبي مثلا ضبط المسالك بناء على ما قرره في كتاب المقاصد الذي هو المنطلق والأساس لهذا العلم، فكان ينحو إلى التفصيل والتدقيق والتجزئة دون العموم والشمول، كما هو حال الكتابات التأسيسية لكل علم، بينما كانت عبارة ابن عاشورا أكثر رسوخا، ولعل ذلك راجع إلى كون منطلق ابن عاشور منطلقا كليا عاما كما بيّن ذلك في بداية كتابه،

[1]– ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص83.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص83.

فجاءت مسالكه تنزع إلى التقنين القائم على الكليات المبنية من الجزئيات، حسب عبارة الدكتور عبد المجيد النجار[1]، وهو الرأي الذي خالفه فيه العلامة ابن بية؛ الذي رام بيان المسالك بالاعتماد على ما يضفيه على المقاصد من صبغة أصولية، إذ المقاصد عنده هي روح الأصول وجوهرها[2]، وبناء على هذا فإننا سنتعرض في هذا الفرع لبيان الطرق التي ذكرها كل واحد من الأئمة المذكورين، وبيان أن مسالكهم جميعا وإن اختلفت إلا أنها تنتهي إلى هدف واحد تحقق مبدأ كليا، هو مبدأ الانضباط.

لقد تفنن الأصوليون في بيان طرق الكشف عن المقاصد واستنباطها، ولعلنا نبدأ بما ذكر الإمام الشاطبي بحكم أنه المؤسس الأول، ثم نثني بما ذكر العلامة ابن بية لكونه وافق الشاطبي وأضاف جهة إلى جهاته التي قررها، ثم نختم بمسالك الإمام ابن عاشور الذي اعتمد غير جهات الشاطبي، حيث أن هذا الأخير ذكر أن المقاصد تعرف من جهات أربع؛ نلخصها فيما يأتي:

أولا/ مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي:

قوله مجرد الأمر إشارة إلى كون المقصد إيقاع الفعل المأمور به أو الإحجام عن المنهي عنه، ثم جعل قيد الإبتدائي تحرزا عن الأمر والنهي المقصود لغيره، ليزيد الأمر تجلية بقيد التصريحي ويحترز به عن الأمر أو النهي الضمني[3].

ثانيا/ اعتبار علل الأمر والنهي:

ومعنى اعتبار علل الأمر والنهي، أي لِما أمر بهذا ونهى عن هذا، والعلة إما أن تكون معلومة أو لا، فإن علمت اتبعت حيثما وجدت، أما إن جهلت فلا بد من التوقف، فلا يقطع بأن الشارع قصد كذا وكذا، وهذا التوقف له وجهان:

أحدهما: ألا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين، لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، فعدم الدليل هنا موجب للتوقف.

---

[1]- ينظر: النجار عبد المجيد، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1987، العدد1، ص48/47.

[2]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص181/180.

[3]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص538

والثاني: وهو أن الأصل في الأحكام عدم تعديتها دون دليل، لأن عدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان متعديا عند الشارع لنصب الشارع دليلا على ذلك[1].

ثالثا/ المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية: وهي نوعان.

ففي النكاح مثلا يعتبر التناسل مقصدا أصليا مطلوبا بالقصد الأول، تتغياه الشريعة لتحقيق مقصد الاستخلاف في الأرض، ثم يليه بعد ذلك الكثير من المقاصد التبعية المكملة والمقوية والمثبتة للمقصد الأصلي والمستدعية لحفظه ودوامه كطلب السكن والازدواج والاستمتاع بما أحل الله وغيرها[2].

رابعا/ السكوت عن شرع التسبب مع قيام المعنى المقتضي: وسكوت الشارع على ضربين.

أحدهما: سكوت الشارع لعدم وجود الداعي أو المقتضي، كالنوازل التي حدثت بعد زمن النبوة كجمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك.

الثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فالشاطبي يعتبر السكوت هنا بأنه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص، والزيادة فيه تكون من قبيل البدع[3].

هذه الجهات هي التي أقرها العلامة ابن بية وزاد عليها جهة خامسة اصطلح عليها بجهة الترك فقال: "ويعن لي أن المقاصد تعرف من جهة أخرى يمكن أن تعتبر خامسة بالنسبة لجهات الشاطبي الأربع، وهذه الجهة هي جهة الترك"[4]، والترك المجرد لا يقوم دليلا على حرمة أو كراهة بل تعتريه الأحكام التكليفية، فيترك المباح ويترك المستحب تخفيفا كما يترك المحرم والمكروه، ولكن الجهة التي تكون طريقا للكشف عن المقصد الشرعي ليست الترك المجرد الذي لا دلالة فيه على حرمة ولا كراهة بل هو الترك الذي دلنا دليل أو قادتنا قرينة إلى أن الشارع قاصد لتركه، فيكون الترك هنا دالا على أن الشارع قاصد إلى عدم إتيان الفعل لمصلحة يراها سبحانه وتعالى.

---

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص540/539.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص541.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص550/549.

[4]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص144.

وأما عن طرق الإمام ابن عاشور فإن العلامة ابن بية يرى أنها داخلة تحت الجهات التي ذكرها الإمام الشاطبي، بما في ذلك الاستقراء، لأنه رام بيان الجهات التي تعرف بها المقاصد مباشرة وابتداء، وأما الاستقراء فيكون بواسطة ما ذكره الشاطبي وليس جهة مستقلة وإنما هو أداة للتأكد من المقصدية أو من رتبة ثبوتها أو مكانتها، فالاستقراء ليس قسما من المذكورات وإنما هو عينها.[1]

وخلافا للمسالك التي اعتبرها الشاطبي ووافقه عليها ابن بية مع شيء من الإضافة؛ نجد أن طرق الكشف التي اعتبرها ابن عاشور قد انتظمت في ثلاث طرق:

الطريق الأول/ استقراء الشريعة في تصرفاتها وهو على نوعين:

النوع الأول: إستقراء الأحكام المعروفة عللها وهذا هو الأعظم، الآيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، فإن استقراء العلل يحصل العلم بمقاصد الشريعة بسهولة، لأننا إذا استقرينا عللا كثيرة متماثلة في كونها ضابطا لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد المنطق.

ثم مثل لذلك بمثال المزابنة وأن العلة فيها هي الجهل بأحد العوضين وهي نفس العلة المانعة من بيع الجزاف بالمكيل... فكل هذه الأحكام تخدم مقصدا واحدا، وهو إبطال الغرر في المعاوضات، فتكون كل معاوضة يجهل فيها أحد العوضين باطلة وهلم جرا[2].

النوع الثاني: إستقراء أدلة أحكام اشتركت في علة، بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع سبحانه وتعالى.

مثاله بيع الطعام قبل قبضه؛ علته طلب رواج الطعام في الأسواق والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا حمل على إطلاقه عند الجمهور، علته ألا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه، والنهي عن الاحتكار في الطعام لحديث معمر مرفوعا: "من احتكر طعاما فهو خاطئ"، علته إقلال الطعام من الأسواق، فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلا ونقول إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال إنما يكون بصور أخرى من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا هذه الأصناف من المعاوضات

[1]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص137.

[2]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص190،

لا يخشي عدم رواج الطعام، ولذلك قلنا تجوز الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه، ومن هذا القبيل كثرة الأمر بعتق الرقاب الذي دلنا على أن من مقاصد الشريعة حصول الحرية[1].

الطريق الثاني/ أدلة القرآن الواضحة:

وهي الأدلة الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يدخل على نفسه شكاً لا يعتد به ألا ترى أنا نجزم بأن معنى:{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ}[2] أن الله أوجبه، ولو قال أحد إن ظاهر هذا اللفظ أن الصيام مكتوب في الورق لجاء خطأً من القول؛ فالقرآن لكونه متواتر اللفظ قطعيه يحصل اليقين بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع تعالى، ولكنه لكونه ظني الدلالة يحتاج إلى دلالة واضحة يضعف تطرق احتمال معنى ثان إليها فإذا انضم إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تسنى لنا أخذ مقصد شرعي منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه، مثل ما يؤخذ من قوله سبحانه تعالى:{وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ}[3]، وقوله سبحانه وتعالى:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ}[4]، وقوله:{وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}[5]، وقوله:{إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ}[6]، وقوله سبحانه:{وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}[7]، ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد.

الطريق الثالث السنة المتواترة: وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين:

الحال الأول: التواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وإلى هذا الحال يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحبس.

---

[1]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص191.

[2]- سورة البقرة، الآية 183.

[3]- سورة البقرة، الآية 205.

[4]- سورة النساء، الآية 29.

[5]- سورة الزمر، الآية 07.

[6]- سورة المائدة، الآية91.

[7]- سورة الحج، الآية87.

وهذا العمل هو الذي عناه مالك حين بلغه أن شريحاً يقول بعدم انعقاد الحبس، ويقول أن لا حبس عن فرائض الله فقال مالك: "رحم الله شريحاً تكلم ببلاده ـ يعني الكوفة ـ ولم يرد المدينة، فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأصحابه والتابعين بعدهم وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله سبعة حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خبرا"، وأمثلة هذا العمل في العبادات كثيرة، ككون خطبة العيدين بعد الصلاة[1].

الحال الثاني: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً.

ففي صحيح البخاري عن الأزرق بن قيس قال: "كنا على شاطئ نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس فقام يصلي، وخلى فرسه فانطلقت الفرس فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجل له رأي؛ فأقبل يقول انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عنفني أحد منذ فارقت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقال إن منزلي متراخ فلو صليت وتركت الفرس لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه صحب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فرأي من تيسيره"[2]، فمشاهدته أفعال رسول الله عليه السلام المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشرع التيسير، فرأي أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلاً، فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة – رضي الله عنه– مظنون ظناً قريباً من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره ـ الذين يروي إليهم خبره ـ مقصد محتمل، لأنه يتلقى منه على وجه التقليد وحسن الظن به[3].

فهذه الجهات التي اعتبرها ابن عاشور مسالك للكشف عن المقاصد، وقد قدمنا بالمسالك المعتبرة لدى الشاطبي وابن بية، وفي هذا بيان للانضباط الذي يتميز به علماء الأصول، فتجد أن الطريق واضح والمسالك محددة لمعرفة ما يعتبر من المقاصد ومالا يكون منها، فالمنهجية ثابتة ومنضبطة وفق أسس عقلية ومنطقية وشرعية ناتجة عن استقراء للأحكام التفصيلية؛ بل أنت ترى كيف يقدم بعضهم طرق ابن عاشور، ويرى آخرون أفضلية جهات الشاطبي؛ وكل هذا يدل على وجود تصور واضح للمقاصد

[1]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص194/193.

[2]– ينظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي ـ يسروا ولا تعسروا ـ، رقم1627.

[3]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص195/194.

وللطرق الكاشفة عنها ومرتبة كل نوع منها وما يقدم حال التعارض مما يدلك على منهج متين بعيد عن الاعتباطية والأحكام الفضفاضة الهلامية.

الفرع الثالث/ التقسيمات الأصولية للمصالح الشرعية:

يعتبر الكثير من العلماء أن المصالح هي عين المقاصد[1]، والمصلحة كما ذكرنا ترجع إلى جلب منافع أو دفع مضار[2]؛ تحقيقا لمقصود الشارع من وضع الشريعة، فهي تروم تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معا[3]، ولما كانت العلاقة هكذا وجدنا أن كثيرا من أقسام المصالح لا تختلف عن الأقسام المذكورة في باب المقاصد، ولذلك قصدنا إلى الاقتصار على بيان بعض أقسام المصالح من أجل التمثيل والنمذجة، وفيما يلي بيان بعضها حسب اعتبارات مختلفة:

أولا – من حيث قوتها في ذاتها:

وبهذا الاعتبار هي ضرورية[4] وحاجية[5] وتحسينية[6]، وقد سبق بيان هذه المراتب عند بيان التقسيم الأصولي للمقاصد فلا حاجة لتكرار ما ذكر هناك، والمصالح الضرورية هي الجامعة للكليات الخمس الكبرى وهي متفاوتة فيما بينها، فالأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدا ولا تدخل تحت قصد واحد، وما ذلك إلا لأن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها بل بينهما تفاوت معلوم، بل إن ذات الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد[7]، فترجح المصلحة التي تحفظ كلي الدين على المصلحة الراجعة إلى حفظ كلي النفس ويرجح كلي النفس على ما سواه وهكذا، والأمر ذاته في الحاجيات التي لا تتوقف حياة البشرية وصلاحها عليها؛ غير أن فقدها يدخل على عموم المكلفين

[1]– ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص23.

[2]– ينظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، مرجع سابق، ص159.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ص262.

[4]– ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص538، و الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ، مرجع سابق، ج2، ص265، وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص307.

[5]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ، مصدر سابق، ج2، ص267.

[6]– ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص267، وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص307.

[7]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص145.

الحرج والضنك فينظر في مقدار المشقة اللاحقة حال فوت شيء من هذه المصالح فتتلافى وتقدم المصلحة الأولى فالأولى، ونفس الأمر مع التحسينيات فيما بينها، وفي كل قسم ينظر إلى نوع الطلب هل هو مقصود بالقصد الأول أو الثاني، وكل هذا تحقيقا للمصلحة الأقوى التي هي أنفع للخليقة.

ثانيا – من حيث العموم والخصوص: تنقسم المصالح باعتبار العموم والخصوص إلى قسمين كبيرين.

1 – المصلحة العامة:

هي التي لها تعلق بحق الخلق كافة[1]، أو هي حسب عبارة ابن عاشور: "ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة، مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق، فإن في بقاء تلك المتمولات منافع ومصالح، هي بحيث يستطيع كل من يتمكن من الانتفاع بها نوالها بالوجوه المعروفة شرعا، فإحراقها وإغراقها يفيت ما بها من المصالح عن الجمهور، وهذا هو معظم ما جاء فيه التشريع القرآني، وإذا أردنا التمثيل لها وجدنا غالبها يرجع إلى فروض الكفايات كطلب العلم والجهاد والعمل على قوة الأمة ونحوها[2].

2 – المصلحة الخاصة:

وهي التي تعلقت بشخص معين في واقعة نادرة[3]، وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم؛ فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعا وهذا النوع من المصالح دلت عليه السنة أكثر مما دل عليه القرآن ومثلوا له بالحجر على السفيه حفظا لماله حال رشده أو لوارثه من بعده، وفي كل الحالات يبقى النفع خاصا لا عموم فيه"[4]، وقولنا لا عموم فيه أو لا نفع للجمهور فيه، يقصد به من حيث الأصالة والابتداء كما أشار إلى إلى ذلك الإمام، إذ المصلحة الخاصة محققة للمصلحة العامة بحكم أن المجتمع مركب من أفراد تخدم مصلحة كل واحد منهم الصالح العام، وهذا ما يقودنا للإشارة إلى أن من ضوابط اعتبار المصلحة الخاصة عدم إخلالها بالمصلحة العامة.

---

[1]– ينظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، مرجع سابق، ص 210

[2]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص279.

[3]– ينظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، مرجع سابق، ص210.

[4]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص280/279.

ثم إن مجرد ذكرنا لتقسيم المصلحة إلى عامة وخاصة، كفيل بأن يبعث في النفس تساؤلا مفاده أي المصلحتين تقدم حال التعارض والتزاحم ؟، ولن يلبث المسائل كثيرا حتى يجيئه الجواب المفصل من طرف علماء الأصول، حيث أنهم بحثوها وفصلوا القول فيها مبينين الحالات التي تقدم فيها المصلحة الخاصة على العامة وجعلوا لذلك شروطا وضوابط، بعد أن قرروا قاعدة مفادها رجحان المصلحة العامة على المصلحة الخاصة[1]، فيتبين لنا أن الأصوليين قصدوا إلى الإجابة عن كل ما يمكن أن يعرض للباحث في هذا الباب، ثم لم يقتصر جهدهم على الأحداث الجزئية، بل عمدوا إلى التقعيد والتأصيل حتى تجرى الأحكام في المتماثلات على نسق واحد وتوزن بميزان واحد، وحتى لا يكون للشهوات والأهواء مدخلا في اعتبار شيء من المصالح ورد أخرى، أو تقديم مصلحة آنية أو فردية عن غفلة أو استزلال هوى أو شهوة باطلة.

ثالثا/ من حيث شهادة الشرع لها: تنقسم المصلحة من حيث شهادة نصوص الشريعة لها إلى ثلاثة أقسام، أحدها ما شهد له نص شرعي بالاعتبار، والثاني ما شهد له نص بالرد والإلغاء، وقسم ثالث لا نص يشهد له بالإلغاء ولا بالاعتبار.

1 – المصالح المعتبرة شرعا:

وهذا النوع هو المحقق لمقصود الشارع، فشرعت الأحكام لتحقيقه ومراعاته والمحافظة عليه، ومن ذلك تشريع القصاص حفظا للنفس، وتشريع قطع يد السارق حفظا للمال، وتشريع حد القذف صونا للأعراض، وتشريع الجهاد لحماية الدين والدفاع عن حياض المسلمين[2] وهلم جرا، من المصالح التي جاءت النصوص الجزئية آمرة بها وحاثة عليها، وهذا النوع من المصالح مقبول متفق عليه بلا خلاف.

2 – المصالح الملغاة شرعا:

وهي المصالح الموهومة التي ترجع على قصد الشارع بالإبطال لتضمنها أضرار ومفاسد قد لا تظهر إلا بالتأمل وإعمال الفكر، ومن ذلك الربا الذي قد يظهر للوهلة الأولى طريقا محققا لمصلحة المقرض

[1]– ينظر: إبن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج2، ص191.

[2]– ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص536، و الزحيلي محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1427هـ/ 2006م، ط2، ج1، ص254.

والمستقرض، وكقتل اليائس من الشفاء تخفيفا عنه، وشرب المسكرات والمخدرات طلبا للنشوة وهروبا من الواقع وغير ذلك كثير[1]، من المصالح التي لا عبرة بها بالمقايسة مع المفاسد الناجمة عن تحقيقها، ولذا قطع الشارع بردها ونص على ذلك، وحكم هذا النوع كسابقه.

3 – المصالح المرسلة:

هي المصالح التي لم يشهد لها نص معين بالاعتبار أو الإلغاء، وهذا النوع محل نظر لدى العلماء، فإن كانت المصلحة محققة لمقصود الشارع داخلة تحت أصل كلي، كانت مرغوبة مطلوبة والأمثلة عليها كثيرة كجمع المصحف واستخلاف أبي بكر لعمر، وتدوين الدواوين وغيرها[2]، من الأعمال التي قام بها الصحابة دون أن يكون لها دليل خاص يدل على الاعتبار أو الإلغاء لموافقتها لمقصود الشارع وخدمتها لمصالح العباد المتجددة، والتي لا شك أن الشريعة متشوفة لحفظها، ثم إن اعتبار هذا النوع من المصالح متماش مع طبيعة الشريعة الخاتمة التي تتسم بمحدودية نصوصها وشمولية أحكامها لكل الوقائع والأحداث في كل الأماكن والأزمان.

ولذلك فإن جميع المذاهب تأخذ بالمصلحة وتعتمدها وإن أنكروها فإن التحقيق يثبت إعمالهم لها[3]، مع تفاوت في إعمالها بين المذاهب، ولعل ما عزي للحنفية والشافعية من عدم الأخذ بها دافعه الاحتياط للشريعة و أن بناء الأحكام على مجرد المصلحة فيه فتح لباب التشريع أمام أصحاب الأهواء وحكام السوء والفساد بأن يشرعوا ما يحقق أغراضهم وأهواءهم بحجة المصلحة[4]، والحق أن الشروط والضوابط التي وضعها العلماء للأخذ بالمصالح المرسلة مانعة من الوقوع في هذا المحظور وبناء الأحكام الشرعية على الهوى والتشهي.

4– من حيث الخلوصية وعدمها: تنقسم المصالح بهذا الاعتبار إلى مصالح خالصة وأخرى مشوبة بشيء من المفاسد والمضار:

---

[1]– ينظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج1، ص254.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص254.

[3]– ينظر: القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1414هـ/1994م، ط1، ج1، ص152/129.

[4]– ينظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج1، ص255.

1 – المصالح الخالصة:

وهذا النوع من المصالح عزيزة الوجود في الشريعة حسب عبارة العز بن عبد السلام إذ المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق عنها؛ فكل هذه المنافع لا تحقق إلا بكد وتعب ومشقة، ولا شك أن هذه المشاق داخلة في حيز المفاسد مانعة من كون المصلحة خالصة[1]، وهذا الذي ذكره ابن عبد السلام وافقه عليه الشاطبي حينما قال إن المصالح والمفاسد تفهم على حسب الغالب فإن غلبت مصلحة الفعل فمطلوب وإن رجحت مفسدته فمطلوب[2]، وهو مذهب ابن القيم – رحمه الله – حيث نجده يقول: "فالأعمال إما أن تشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة واما أن تشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة واما أن تستوي مصلحتها ومفسدتها فهذه أقسام خمسة منها أربعة تأت بها الشرائع"[3] ومعنى هذا أن ابن القيم يقول بوجود المصالح الخالصة والمفاسد المحضة، ولقد وافق ابن القيم في مذهبه هذا ابن عاشور الذي أنكر ما ذكره الشاطبي والعز وقال إن ما ذكراه لا يعني اليأس من وجود مصالح خالصة ومفاسد خالصة، ومثل للمصلحة الخالصة بتعاون الحاصل بين شخصين كالذي يناول راكبا متاعا سقط منه؛ فمصلحة الراكب خالصة، والعمل المقدم من المناول لا أثر له في جلب ضر إليه ولذا فهو منزل منزلة العدم ومثل للمفسدة الخالصة بإحراق مال الغير[4].

وإذا نظرنا في كلام الأئمة رحمهم الله نجد أن ابن عاشور حينما مثل للمصلحة الخالصة بالتعاون بين شخصين، كانت خالصة من جهة واحدة دون الطرف المقابل الذي يتعرض لشيء من المضرة التي اعتبرها ابن عاشور يسيرة ومنزلة منزلة العدم، ولكن وجودها وإن كانت خفية قادح في خلوصية المصلحة مما دفعة إلى الترجيح، والأمر ذاته بالنسبة لإحراق مال الغير فهو وإن كان مفسدة خالصة من حيث الظاهر إلا أن فيه مصلحة للحارق بالتشفي مثلا أو الفرح للحارق وغيرها، وبذلك نجد أن القول بندرة المصالح والمفاسد الخالصة على اعتبار أن وجود الشائبة مهما قلت؛ مانع من اعتبارها خالصة قول وجيه

---

[1]– ينظر: إبن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج1، ص07.

[2]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص277.

[3]– ينظر: إبن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت، د ط، ج2، ص14.

[4]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص282.

وما ذهب إليه ابن عاشور يكون وجيها إذا نظرنا في أثر الشائبة أن ما يخالط المصلحة من فساد أو ما يخالط المفسدة من صلاح لا عبرة به لشدة خفائه وانعدام تأثيره.

2 – المصالح المشوبة:

وهذا النوع هو الغالب، ولقد مثل الله سبحانه لهذا النوع بقوله: {يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما}[1]، فذكر ربنا أن الخمر والقمار على ما فيهما من مفاسد ومضار فيهما منافع للناس، كنحو النفع المادي للبائع والنشوة والطرب المؤقت للشارب وغيرها من الصالح الجزئية التي تتضاءل وتضمحل أمام المفاسد العظيمة المترتبة عنهما، ولذلك أردف ربنا قائلا وإثمهما أكبر من نفعهما، مشيرا إلى قاعدة مفادها أن غلبة الفساد مانعة من اعتبار الصلاح اليسير، وسبب في عدم الانتباه إليه أو التعويل عليه.

يقول القرافي – رحمه الله – : "إن استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلَّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد"[2]، فالمصالح الخالصة والمفاسد المحضة لا وجود لها حسب الإمام القرافي، ولهذا فإن الأفعال التي تكون من هذا القبيل لا بد أن يتعامل معها بمبدأ الترجيح، فينظر في المصالح المترتبة على الفعل والمفاسد الناجمة عنه، فإن كان تحصيل مصلحة سبب في تحقيق مفسدة مساوية لها أو تربو عليها كان لزاما على المكلف الإحجام عن طلب تلك المصلحة دفعا للمفسدة إعمالا لقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح[3]، ودرء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، كما هي عبارة العز بن عبد السلام الذي عقد فصلا كاملا فيما يعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما[4]؛ الذي يستدعي الترجيح وتقديم الأولى؛ فيرجح خير الخيرين

[1]– سورة البقرة، الآية 119.

[2]–ينظر: القرافي شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، طه عبد الروف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، 1393هـ/ 1973م، ط1، ص87.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص286.

[4]– ينظر: إبن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج1، ص05.

ويدفع شر الشرين[1]، وتترك المصلحة التي تنتج عنها مفسدة فترك الفساد وتقليله أولى من جلب الصلاح وتكثيره لأن في الفساد ضرر والشريعة مبنية على أنه لاضرر ولا ضرار[2].

5- من حيث المادية والمعنوية:

تنقسم المصالح بهذا الاعتبار إلى مصالح مادية دنيوية مردها إلى تعاملات الناس وتصرفاتهم بما يحقق لهم الصلاح الآني في حياتهم الدنيا، ومصالح أخروية تعنى بالجانب المعنوي والروحي للإنسان، والمصالح سواء كانت دنيوية أو أخروية فهي مقصودة للشارع على وجه لا تعارض فيه، فإن وقع التعارض بين المصلحتين قدمت المصلحة الأخروية من حيث أن المصلحة الدنيوية خادمة لها وهذا ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس[3].

1 – المصالح الدنيوية:

وهي التي عرفها الإمام الشاطبي في معرض حديثه عن المصالح المبثوثة في الدار الدنيا قائلا: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق"[4]، فالمصالح الدنيوية قوامها المحافظة على القيم الضرورية التي ترعى الفرد والمجتمع وتحافظ عليه وتوفر له الجزاء الآني العاجل.

وفي ذات السياق عرفها العز بن عبد السلام ببيان أقسامها حيث يقول: "فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلى الضرورات والحاجات والتتمات والتكملات فالضرورات كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلا المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات، والغرف العاليات،

[1]- ينظر: إبن تيمية، الإستقامة، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1403هـ، ط1، ج1، ص439.

[2]- ينظر: الأصبحي مالك ابن أنس، الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم 1429.

[3]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص286.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص277.

والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات ونكاح الحسناوات، والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات[1].

2 – المصالح الأخروية:

وهي ما كان راجعا إلى الجانب التعبدي من فعل المأمورات وترك المحرمات والسعي في تحصيل السنن المؤكدات الواقعة في رتبة الحاجيات، ليكون غيرها من المندوبات في رتبة التتمات والتكميلات ثم إذا ما حصل أي تعارض قدم ما اشتدت الضرورة إليه على ما مست الحاجة إليه[2]، وهذا النوع من المصالح لا يعرف إلا بالشرع خلافا للمصالح الدنيوية التي منها ما يعرف من خلال الضرورات والتجربة والعادات، ومنها ما يبقى مفتقرا لرأي الشرع بدلالة ما حصل في أزمنة الفترات من انحراف عن الاستقامة وشيوع الظلم والفساد فيهم إذ العادة تقضي بأن العقول لا تستقل بإدراك مصالحها[3].

الفرع الرابع: ضوابط اعتبار المصلحة عند الأصوليين.

تمهيد:

إننا إذا نظرنا في تراثنا وجدنا أن الأصوليين قد قعدوا القواعد ووضعوا الأسس للتعامل مع المصالح، مبينين ما يعتبر منها وما يرد، فالضوابط تعتبر صمام الأمان لكي لا يزيغ المجتهد إلى الباطل ولا يصادم اجتهاده النصوص الشرعية، فالشريعة وإن فتحت باب الاجتهاد فيما لا نص فيه إلا أنها قيدت ذلك بقيود وحفته بشروط، منها ما يخص العملية الاجتهادية ومنها ما يرجع إلى المضطلع بها، ولأن الاجتهاد المصلحي له خصوصية من حيث فقدان النص الجزئي، صارت مسألة ضبطه بضوابط وتقييده بقيود أمر لا بد منه حتى يكون الحكم الناتج عن هذا الاجتهاد حكما صحيحا وسالما عن المعارضة، ومن هنا حاول الأصوليون وضع ضوابط تكون سياجا يحول دون إقحام المصالح الموهومة ضمن المصالح الشرعية المرعية، ولعلنا أن نمثل لما ذكره الأصوليون في هذا الباب من خلال الضوابط التي قررها الإمام الشاطبي ثم ضوابط الشيخ البوطي ونختم بما وصل إليه الشيخ خلاف.

لقد أجمل الإمام الشاطبي ضوابط المصلحة في قول واحد، حيث نجده يقول: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذ معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه

[1]– ينظر: إبن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج2، ص71.

[2]–ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص71.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص474.

ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به، ومن ذلك الاستدلال المرسل الذي لم يشهد له أصل معين وإنما شهد له أصل كلي، وشهادة هذا الأخير إذا كان قطعيا قد تربو على شهادة الأصل المعين"[1]، ففي هذا القول ذكر الإمام الشاطبي أهم ضوابط اعتبار المصلحة، ويمكن تلخيصها كالآتي:

- **أولا**: ضابط اندراج المصلحة تحت أصل عام كلي قطعي،
- **ثانيا**: ضابط كونه ملائما لتصرفات الشارع.
- **ثالثا**: ضابط إندراج المصلحة تحت مقصد شهد له الشرع بالاعتبار.

واشتراط الشاطبي شهادة الشرع في الضابط الأخير لا تقتصر على جهة دون أرى، فسواء كانت شهادة الشرع من خلال المقاصد العامة أو النصوص الجزئية، فإن كل ذلك معتبر، ويظهر ذلك من خلال رد الإمام الشاطبي على الإمام العز بن عبد السلام في ذهابه إلى أن مصالح ومفاسد الدنيا وأسبابها تعرف من خلال الضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرة[2]، مبينا أن هذا لا يسلم من كل وجه بدليل قصد الشارع لإقامة مصالح الدنيا والآخرة معا، إذ لا تعارض في القصد إلى إقامة المصلحتين؛ وإلا لكتف الشارع ببث مصالح الآخرة الخاصة.

إن الإمام الشاطبي بعد بيانه للضوابط كان من حرصه أن اشترط لهذه الضوابط، فاشترط شهادة الشرع كما قدمنا، واشتراط شهادة الشرع هذه إنما هي احتياط عن القول باستقلال العقول في إدراك المصالح، ومن هنا بيّن الإمام أن العادة تمنع استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد على التفصيل، وأما ما يعلم منها عن طريق التجارب وغيرها فمرده إلى اعتبار الشارع لأصولها، فهذا القصور في العقل البشري هو الذي منع أهل أزمنة الفترات من تنظيم شؤون حياتهم بما يخدم مصالحهم ويدفع الفساد وأسبابه عنهم، فشاع فيهم إنحراف الأحوال عن الاستقامة وخروج أحكامهم عن مقتضى العدل[3].

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص28.

[2]- ينظر: إبن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص10.

[3]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص475/474.

وجريا على ما ذكر الأولون كتب الشيخ البوطي – رحمه الله – في ضوابط المصلحة فخلص إلى أنها خمس ضوابط [1]، وهي كالآتي:

1 – الضابط الأول: إندراجها في مقاصد الشارع.

2 – الضابط الثاني: عدم معارضتها للكتاب.

3 – الضابط الثالث: عدم معرضتها للسنة.

4 – الضابط الرابع: عدم معارضتها للقياس.

5 – الضابط الخامس: عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها.

ولقد أفاض الشيخ البوطي – رحمه الله – في بيان هذه الضوابط وأتى على كل واحد منها بالتفصيل والبيان، وحاصل ما ذكره هو أن المصلحة المعتبرة هي التي لا تخالف نصا أو قياسا؛ ولا تفوت مصلحة أعظم منها أو مساوية لها، مع اندراجها تحت مقصد من مقاصد الشارع.

وأحسب أن هذا الأخير أهم الضوابط؛ وذلك أن الضوابط الأخرى خادمة له وتدور في فلكه.

وأما عن ضوابط وشروط الشيخ عبد الوهاب خلاف – رحمه الله – فإن الشيخ بين أنها من الأهمية بمكان وذلك لأنها ضرورية لكي ننأى بالمصلحة عن أن تكون سبيلا للهوى والتشهي، من خلال موافقتها للنصوص والإجماعات وعموماتها وكونها حقيقية لا وهمية، والشرطان الأخيران مندرجين تحت الضابط الجوهري؛ ضابط الاندراج تحت مقصد من مقاصد الشريعة وفيما يلي بيان مختصر للشروط التي ذكرها الشيخ خلاف وهي:

أولا: أن تكون مصلحة حقيقة وليست وهمية، فلا بد من اعتبار النفع والضر في الفعل، فلا يحكم بتضمن الفعل لمصلحة دون اعتبار لما يمكن أن ينجر عنه من مفاسد، فإن كان النظر شاملا موازنا بين النفع والضرر الواقع أو المتوقع الدنيوي أوالأخروي، ثم ترجح جانب النفع قلنا باعتبار الفعل مصلحة مرسلة، وإلا كان وهما لا تعتبره الشريعة وهي منزهة عليه[2].

ثانيا: عموم المصلحة، فالشريعة قاصدة إلى نفع أكبر عدد من الناس، والأحكام لا تشرع من أجل شخص أو فئة؛ بل راعت الشريعة المصلحة الخاصة كما راعت المصلحة العامة ولا يجب أن تخل إحداهما

[1]– ينظر: البوطي محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د ت، د ط، ص113.

[2]– ينظر: خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم، جمهورية مصر العربية، دت، ط8، ص86.

بالأخرى، وإن كان قد يقبل في بعض الأحاين الضرر الخاص في مقابل النفع العام، فلا يقبل النفع الخاص في مقابل الضرر العام بحال، بل لابد أن يحقق الفعل النفع لكل الناس أو أغلبهم[1].

ثالثا: عدم معارضة الحكم الثابت بالنص أو الإجماع، لأن ما خالف المنصوص أو المجمع عليه كان في حيز المصالح الملغاة التي لم يلتفت إليها صاحب الشرع، فادعاء المصلحة في المساواة بين الأبناء في الميراث هو رد على الله ومعارضة للنص الصريح، ولا يمكن للمصالح المعتبرة أن تناقض النصوص التي شهدت لها بالاعتبار واستمدت منها حجيتها الشرعية، بالإضافة إلى أن العلماء متفقين على أن لا مدخل للمصالح في باب العبادات والمقدرات والمنصوص بشكل عام، لأن النص الذي يتضمن المصلحة لا يمكن بحال أن يعارضها[2].

إن بيان هذه الضوابط وتنوعها بين مجمل لها ومفصل فيها، يدل على جهد كبير لدى علماء الأصول في بيان المصلحة، والتعبير عن حقيقتها وبيان ضوابط اعتبارها، وما يقدم منها حال التزاحم وفق منهج متكامل؛ ثابت ومنضبط؛ لئلا يختلط الموهوم بالحقيقي، وتجري مصالح الناس على اعتبار وعلى وفق ما قرر لهم خالقهم سبحانه وتعالى.

المطلب الثاني: استشفاف مظاهر الانضباط من خلال العلاقة بالأصول والأدلة الشرعية:

تمهيد:

إن المقاصد التي اعتبرها الشاطبي الدعامة الأساسية التي يقوم عليهما الاجتهاد[3]؛ ذات صلة وثيقة وعلاقة عميقة بأصول الفقه عموما؛ وبالأدلة الشرعية خصوصا، سواء كانت الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها، فالأدلة تتضمن المقاصد والمقاصد تخدم الأدلة وتمثل روحها وجوهرها، وتصور الانفكاك بينهما تصور غير سليم لأن الشريعة واحدة لا تتجزأ، ومعرفة العلاقة بين الكليات والجزئيات مما يمنح الناظر التصور السليم، الذي يربأ به عن الاجتزاء والنظر القاصر، ولقد ذكر الشاطبي العلاقة بين الجزئي والكلي فبيّن أن تلقي العلم بالكلي إنما هو عرض الجزئيات واستقرائها، فلا يمكننا معرفة الكلي قبل العلم بالجزئيات لكونه مضمن فيها وليس بخارج عنها، ولذلك فالوقوف مع الكلي والإعراض عن الجزئي

[1]- ينظر: خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص87/86.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، 87.

[3]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص373/372.

هو وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، بل يعد هذا من التناقض لأن الكلي يقوم على الجزئي وبه تمامه؛ والإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي، لأن مخالفة الكلي للجزئي والكلي مأخوذ من الجزئي، دليل على عدم تحقق العلم بالكلي، مما يعني أنه لا بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، وعليه فلا يمكن إعتبار الكلي بإطلاق دون اعتبار الجزئي، بل مقصود الشارع اعتبارهما معا، وحيثما خالف النص الجزئي قاعدة كلية ثابتة بالاستقراء وجب الجمع بينهما لأن الشارع لم ينص على الجزئي إلا مع حفظ القواعد الكلية، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي[1].

وبناء على هذه المقدمة، فإننا نقول إن المقاصد التي هي معنى كلي لا يمكن لها بحال من الأحوال الانفاك عن الأدلة، لكونها مستمدة منها ومتفرعة عنها ومتضمنة فيها، وأي دعوة استقلال ينتج عنها تناقض بينهما؛ لا بد أن يحكم عنها بأنها دعوة سقيمة عقيمة، وشرط التناقض في كلامنا هو للاحتراز عن المواضع التي قد يعتمد فيها على النظر المقاصدي البحت حال الاجتهاد، ولا شك أن هذا لا يتعارض مع ما قدمناه، لكون تطلب النص الجزئي في كل حادثة مما يشق على الفقيه، فنصوص الشريعة تتسم بالمحدودية كما هو معلوم، ووقائع الناس ومستجداتهم غير متناهية، ولذلك قد يعمد الفقيه إلى النظر المقاصدي الخالص في الحكم على نازلة ما، في حال لم يسعفه الدليل الجزئي ولا القياس الدلالي، شريطة عدم معارضة الحكم لنص ثابت أو قاعدة كلية، لأن هذه المخالفة هي دليل على خطأ في الاجتهاد والتنزيل، فالمقرر أن الكليات لا تتعارض مع جزئياتها.

إن الحديث عن الاجتهاد المقاصدي يجرنا إلى ضرورة التنبيه على صفة المضطلع بهذا الاجتهاد، فليس كل من ادعى الاجتهاد وفق المقاصد يقبل منه ذلك؛ لأن البعض ظن أن المقاصد بلا ضابط ولا قيد، وأنها شيء هلامي فضفاض يمكن لكل طارق أن يطرقه ولكل سالك أن يسلكه، والحق أن مضمارها مضمار صعب لا يتقحمه إلا الحذاق، ولذلك كانت سلاحا ذو حدين يمكن أن يستغل في الخير والمعروف، كما يمكن توظيفها في جلب الشر والمنكر والفساد[2].

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص8/7.

[2]- ينظر: الخادمي نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص07.

ولما كانت المقاصد بهذه الخطورة اختص بالنظر فيها خاصة الخاصة من أهل العلم والاجتهاد، ولهذا نجد المتقدمين لم يعرفوها أو يحدوها بحد، وذلك لأن النظر في هذا العلم وتفعيله واستثماره والاستنجاد به في مجال الفتوى وبيان الأحكام الشرعية، يستلزم أن يكون المضطلع به ريان من علوم الشريعة كما بين الشاطبي ذلك وهو يوضح الفئة التي استهدفها حين ألف كتاب الموافقات، فلا يجب بأي حال من الأحوال التعامل بالمقاصد ومع القاصد، على أنها ذاك الكلأ المباح الذي يأتيه كل من هب ودب، فنحن نتحدث عن والمعاني والحكم، الكلية والجزئية، والتابعة والأصلية، نتحدث عن الأسرار وعن المرامي والمرامز والغايات المستنبطة من الخطاب وما في معناه، المتضمنة لمصالح العباد المعلومة على وجه التفصيل أو الإجمال[1].

وبعد هذا التمهيد في بيان علاقة الكلي بالجزئي وأن الخلل قد يعرض بسبب القائم بالعملية الاجتهادية، إذا لم يفقه الفلسفة التشريعية التي تسير في اتجاه واحد ووفق نسق موحد، إذ الكلي والجزئي كلاهما صادر عن مشكاة واحدة وينصهر في بوتقة واحدة، ليخدم الإنسان ويحقق مصالحه الدنيوية والأخروية؛ دون تحقيق إحداهما على حساب الأخرى، ولا يمكن تعارضهما ألبتة وإن توهم المتوهم ذلك، ولاشك أن هذا التناغم والتناسق والتكامل بين علم أصول الفقه والأدلة الشرعية من جهة ومقاصد الشريعة من جهة أخرى، من أعظم ما يبرز مبدأ الانضباط في نظرية المقاصد الأصولية، ولهذا سنحاول إبراز العلاقة بين المقاصد وعلم أصول الفقه، وبين المقاصد والأدلة سواء كانت المتفق عليها أو المختلف فيها لنبرهن من خلال هذه العلاقة على انضباط نظرية المقاصد ونبيّن أن اضطراب العلاقة دليل عدم الانضباط.

الفرع الأول: معالم الانضباط من خلال علاقة المقاصد بأصول الفقه.

تمهيد:

إن الروابط التي تجمع بين المباحث الأصولية ومقاصد الشريعة روابط شديدة الوثاقة، إلى درجة أنها تصور العلمين على أنهما كل موحد ومنظومة متكاملة تتناغم فيما بينها ويخدم بعضها بعضا، إذ المقاصد

[1]– ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص 33.

هي أصول الفقه بعينها"[1]، وذلك لأن المقاصد بلا فروع عقيمة، والأصول وما ينبني عليها من الفروع بلا مقاصد يتيمة"[2]، ومن هنا اندمج العلمان اندماج الروح في الجسد والمعدود في العدد[3]، ولقد أشار الشيخ عبد الله بن بية إلى قوة هذه العلاقة من خلال ذكر مناح كثيرة زادت على الثلاثين منحى، أبرز من خلالها اندماج المقاصد في مختلف أبواب الأصول[4]، ولقد درس الباحث هذه المناحي في رسالة الماستر والتي كانت تحت عنوان؛ الجهود المعاصرة في خدمة الدرس المقاصدي الشيخ عبد الله بن بية نموذجا[5]، وأفاض القول فيها محاولا الشرح والإثراء، ولكن حسبنا في هذا المقام أن نذكر بعض هذه المناحي بشيء من الاختصار، وبالقدر الذي يبين المراد، فهذه المناحي تعتبر من صميم علم أصول الفقه ومن خلالها كان هذا العلم علما معياريا شديد الانضباط، وتحقق وجودها كركائز تقوم عليها النظرية المقصدية مظنة انضباط النظرية، فنحن نورد بعضها كنماذج للتمثيل والتدليل على انضباط نظرية المقاصد الأصولية.

1- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال مسلكي المناسبة وتنقيح المناط:

لعل أكثر المسالك التعليلية ارتباطا بالمقاصد مسلكي المناسبة[6] وتنقيح المناط[7]، فالمناسب هو ذاك الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من

---

[1]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص180.

[2]- ينظر: إبن بية، إثارات تجديدية في حقول الأصول، دار وجوه للنشر والتوزيع، 1434هـ/ 2013م، ط1، ص68.

[3]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص181.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 154 – 157.

[5]- سعدي أحمد، الجهود المعاصرة في خدمة الدرس المقاصدي الشيخ عبد الله بن بية نموذجا، مرجع سابق، ص38 -54.

[6]- تعتبر المناسبة من الطرق المعقولة ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم"،

-ينظر: الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج4، ص186.

[7]- عرفه الآمدي بقوله: "وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف".

- ينظر: الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، د ت، د ط، ج3، ص303.

شرع ذاك الحكم[1]، ومسلك تنقيح المناط يُتغيا من خلاله الوصول إلى الوصف المناسب الذي يصلح أن يكون مقصودا للشارع، لأن النظر في المناسبة بين الحكم والوصف المعلل به سبيل لإدراك الحكمة من شرع الحكم، والحكمة دالة على المقصدية، إذ الحكمة في الأحكام تمثل قصد الشارع من الحكم[2].

ورغم أن الحكمة تطلق عند الأصوليين على أحد معنيين أحدهما مقصود الشارع من شرعية الحكم من تحقيق مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها"[3]، إلا أن الأصوليين منعوا التعليل بالحكمة لعدم انضباطها وتمايزها بنفسها،[4]، وكل هذا حفاظا على مبدأ الإنضباط ومحاربة للفوضى الفكرية.

2 – علاقة الأصول بالمقاصد من خلال تخصيص العموم بالمقصد:

مما لا يخفى على دارس لعلم أصول الفقه اشتمال الشريعة على عمومات يراد منها العموم قطعا، وأخرى يراد بها الخصوص قطعا، ونوع ثالث مطلق، تدخل عليه المخصصات سواء منها ما كان متصلا أو منفصلا أو تعلق بالمعاني والقصود، وهذا الذي أشار إليه الغزالي بقوله:"وقد بينا أن المعنى إن كان سابقا إلى الفهم جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم"[5]، فالمقصد قد يكون مخصصا للعموم المطلق، واعتمادا على المقاصد في تخصيص العموم إستثنى مالك الحائض من عموم منع غير الطاهر قراءة القرآن، ولم يعاملها معاملة الجنب[6]، ولعل هذا الاجتهاد من مالك داخل تحت باب الاستحسان المصلحي، حيث أنه لاحظ فرقا معتبرا بين الجنابة والحيض، إذ رفع الحدث عن الجنب بيده خلافا للحائض فإن ذلك خارج عن إرادتها، ولعله أن يكون لها ورد فتتركه لأجل حيضتها فتنسى، ولذلك راعى مالك مصلحة استذكار القرآن الكريم وحفظه، فغلبها لما علمه من معهود الشارع في حث الناس على ذكر الله والقربة إليه باستذكار القرآن وحفظه، ومنع الحائض من ذلك مدعاة لتضيع القرآن ونسيانه، وليس فيما

---

[1]– ينظر: الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص270

[2]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص157 – 159.

[3]– ينظر: السلمي عياض بن نامي بن عوض، أصول الفقه الذي لا يسع الفقه جهله، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية،1426هـ/ 2005م، ط1، ص179.

[4]– المرجع نفسه، ص180.

[5]– ينظر: الغزالي أبوحامد، المستصفى في علم الأصول، مرجع سابق ص 325.

[6]– ينظر: الحطاب شمس الدين محمد بن محمد، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1412هـ/1992م د ط، ج1، ص374، وإبن رشد القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م، د ط، ج1، ص136.

ذهب إليه مالك تركا لقداسة الكتاب وتعظيمه، بل إن مالكا من أحرص الناس على تبجيل وتعظيم كلام رب العالمين وفي الموطأ أنه منع حمل المصحف بعلاقته[1] أو على وسادة إلا لمن كان طاهرا، وعلل ذلك بأنه لو جاز حمله بعلاقته لجاز حمله في خبيئته[2]، ولم يكره ذلك لأن يكون في يد الذى يحمله شئ يدنس به المصحف، وإنما كره ذلك لمن يحمله وهو غير طاهر إكراما للقرآن وتعظيما له"[3]، فيظهر هنا أن مالكا أعمل المصلحة ونظر في المقاصد والمآلات، فخصص النصوص ولم يجرها على ظاهرها مراعاة للمصلحة بطريق الاستحسان[4].

3- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال العدول عن النص لمخالفة الأصل:

العدول عن مقتضى نص خاص لمخالفته أصلا أو قاعدة[5]، وذلك أن إعمال الكليات التشريعية الكبرى يقضي بترك النص الجزئي في الحالات التي يخالف فيها مقصدا أولى أو أعلى منه ومثال ذلك ترك عمر ـ رضي الله عنه ـ تغريب الزاني البكر، مع ثبوت الحكم بنص جزئي كما في الصحيح[6]، ودلالة هذا هذا النص صريحة على أن حد الزاني البكر هو أن يجلد مائة جلدة ويغرب سنة، ولكن عمر الفاروق – رضي الله عنه – لما تولى الخلافة أوقف التغريب لئلا يلتحق المغَرب بالكفار، والحفاظ على إسلام المسلم وعدم فتنته مقدم على تطبيق العقوبة لما علم من حرص الشارع على هداية الناس، فالإبقاء على المسلم في دائرة الإسلام أولى من تطبيق العقوبة عليه وافتتانه، ولقد أشار إلى مسألة الافتتان هذه علي – رضي الله عنه –، فقد نقل الآلوسي في تفسيره لأول آية في سوة النور[7]، أنه عليا لا يقول بتغريبهما وقال: "حسبهما من الفتنة أن ينفيا وفي رواية كفى بالنفي فتنة"[8].

إن فقه فلسفة التشريع والمنطق الذي بنيت عليه أحكام الشريعة، هو الذي جعل كلا من عمر وعلي – رضي الله عنهما – يعدلا عن إجراء الحكم مراعاة لحكم أولى، ومقصد أعلى بإبقاء المسلم في دائرة الإسلام، إذ من مقاصد الشريعة الكبرى مقصد تعبيد الناس لربهم اختيارا كعبوديتهم له اضطرارا،

---

[1]- أي حمالته التى يحمل بها

[2]- جلده الذي يخبأ فيه.

[3]- ينظر: الأصبحي أبو عبد الله مالك بن أنس، الموطأ، مرجع سابق، ص403.

[4]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص 160.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص160.

[6]- النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم 1697.

[7] سورة النور، الآية01.

[8]- الآلوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، علي عبد الباري عطية، دار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415هـ/1993، د ط، ج9، ص280.

والحدود زواجر عن الإثم؛ وأي إثم أعظم من الشرك بالله والردة عن دينه فيضيع الدين بضياع الأنفس المتعبدة به، فهذا المقصد يخصص عموم النص وهو بمثابة الاستثناء، فكأن تقدير الكلام أن الشارع يغرب ما لم يمس هذا العقاب بقاعدة أعلى ومقصد أسمى[1].

4- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال بيان المجمل بالمعنى المقصدي:

لقد اختلف العلماء في تحديد المقصود بالقرء، فذهب الحنفية إلى القول بأن القرء هو الحيض بالاعتماد على المقصد من شرع العدة، هو براءة الرحم لئلا تختلط الأنساب، والحيض علامة ذلك؛ فيكون المقصود بالقرء هو الحيض دون الطهر، وبهذا فالحنفية قد اعتمدوا على قصد الشارع في تشريع الحكم لبيان معنى اللفظ المجمل وتفسيره[2].

5- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال العدول عن ظاهر النص لقرينة مقصدية:

كثيرا ما يجعل الأصوليون المقصد أساسا للتأويل، ولهذا أوّل المالكية والحنفية حديث البيعان بالخيار، وقالوا إن المقصود بذالك المتساومان دون المتعاقدين، والحامل على هذا التأويل هو إعتماد النظر المقاصدي عند المالكية والحنفية، حيث أنهم فهموا من خلال ما استقروه من معهود الشارع قصده إلى منع كل ما من شأنه زرع النزاع والاختلاف بين المتعاقدين، لأن ذلك أدعى إلى ضبط معاملات الناس بضوابط ثابتة تجرى في كل زمان ومكان[3].

6- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال الجمع بين الأدلة المتعارضة:

من القواعد المقررة في علم أصول الفقه أن إعمال الكلام أولى من إعمال بعضه وإهمال بعضه الآخر، ومن هنا حرص الأصوليون على الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض اعتمادا على قصد الشارع والحكمة من شرع الحكم، ومما يمثل به لدفع التعارض بالمقاصد؛ مسألة الاغتسال لصلاة الجمعة، حيث أنهم اختلفوا في الحكم بين موجب له ومستحب، وهذا الخلاف راجع إلى الاعتماد البحت على النصوص دون النظر إلى الغايات التي رامها الشارع من وراء الحكم، فتعارض حديث الإيجاب الذي هو عند مسلم[4]، مع حديث الندب عند أبي داود[5]، تعارض ظاهري، يمكن رفعه من خلال النظر في قصد

---

[1]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص 160.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص161.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص161.

[4]- النيسابوري أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الطيب والسواك يوم الجمعة، رقم 849.

[5]- السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، رقم 354.

قصد الشارع من شرع الغسل يوم الجمعة، إذ المقصد والحكمة المتوخاة من شرع الحكم دفع الأذى عن المصلين فيقال إن الغسل واجب في حق من كانت فيه رائحة يتأذى منها المصلين، وأما من انتفت عنه هذه العلة فلا يعدوا الغسل في حقه أن يكون فضيلة، وهكذا يتم الجمع بين الحديثين من خلال النظر في قصد الشارع، من غير إهمال لأحد الحديثن وإعمالا للقاعدة الأصولية التي قدمناها[1].

7- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال تقييد المقصد الخاص بالمقصد العام:

كثيرا ما يقيد المقصد الخاص بالمقصد العام، وذلك للحد من تأثير المقصد الخاص في كل محالّه، فالشيء الذي هو من قبيل الحاجات وإن كان ممنوعا بالنظر إليه في خصوص نفسه غير أن فيه مصلحة غالبة فإنه يصار به إلى الإباحة لعموم النصوص الأخرى وتجيز الحاجة هنا الممنوع كما تجيز الضرورة المحرم[2].

فهذه بعض المناحي التي تثبت علاقة المقاصد بأصول الفقه وغيرها كثير، كالترجيح بين العمومات في ضوء المقاصد، وتعضيد المقاصد لمفهوم المخالفة أو تفنيدها له، وتقييد المطلق وإبقاؤه على إطلاقه مراعاة لقصد الشارع، ومراعاة قصود العقود في التصحيح والإبطال والشروط، فضلا عن علاقة المقاصد بالأدلة الاستدلالية كالاستحسان والاستصحاب والمصلحة وعمل أهل المدينة وغيرها[3] من المناحي التي تبين انصهار المقاصد في الأصول وعجن الأصول بماء المقاصد حسب عبارة الدكتور الريسوني، ولا شك أن هذه العلاقة الوطيدة تعتبر مظهرا من مظاهر الانضباط في نظرية المقاصد، وذلك لأن علم أصول الفقه علم يشهد بانضباطه الجميع، ولا يماري في ذلك أحد، وهذا العلم هو الضابط لهذه النظرية فكانت منضبطة.

الفرع الثاني: معالم الانضباط من خلال علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها.

تمهيد:

تعتبر علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها علاقة شديدة الترابط والاتصال، ففي كثير من الحالات تكون العلاقة؛ علاقة كلي بجزئيه، واعتبار نظرية المقاصد في الفكر الأصولي لهذه الأصول واتخاذها المرجع والمنطلق الأساس لهذه النظرية هو الذي ساهم في انضباطها وثباتها، حيث أنها استمدت ذاك الانضباط والثبات من انضباط وثبات الأصول التي بنيت عليها، ومن هنا أردنا أن نبين في هذا الفرع علاقة

[1]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص170/169.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص177.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 157 -180.

المقاصد بالنص عموما سواء كان قرآنا أو سنة، ومن ثم نبيّن العلاقة مع أصل الإجماع والقياس لنستجلي في كل ذلك وطيد العلاقة التي أسهمت في انضباط واطراد وثبات هذه النظرية.

أولا/ علاقة المقاصد بالنص:

إن العلاقة بين المقصد والنص هي علاقة فرع بأصله، ونقصد بالنص الوحي سواء كان كتابا أو سنة، فالقرآن هو أصل الأصول الذي ترجع إليه كل الأدلة بما في ذلك السنة النبوية الشريفة، والباحث عن المقاصد خارج القرآن يبحث عن شيء لا وجود له، فالقرآن هو أصلها ومصدها وإليه ترجع جذور أرومتها، وقد يعترض علينا هنا بوجود مقاصد في السنة الزائدة المشرعة لشيء ليس في القرآن فنقول إن السنة بأكملها تستمد حجيتها من شهادة القرآن الكريم لها؛ فالمقصود هو بيان مكانة الكتاب لا إنكار حجية السنة النبوية الشريفة، وسنعرض لبيان العلاقة بين المقاصد والقرآن ثم نردف ذلك ببيان علاقة المقاصد بالسنة النبوية الشريفة.

أ- علاقة المقاصد بالقرآن:

1- تعريف القرآن لغة واصطلاحا:

أولا/ من حيث اللغة:

القرآن باختصار هو مصدر على وزن فُعلان بالضم، وتأتي قرأ بمعنى الجمع والضم، والقرآن في الأصل كالقراءة مصدر قرأ قراءة وقرآنًا قال الله تعالى: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وقُرْآنَهُ, فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ}[1]، فالقراءة هي ضم الحروف والكلمات إلى بعض وترتيلها[2].

ثانيا/ من حيث الاصطلاح:

لقد عرف العلماء القرآن بتعاريف مختلفة كلها مبنية على ميزة وخصائص القرآن، ثم منهم المفصل والمجمل، فقد تباينت تعريفات الفقهاء والأصوليين والمتكلمين وأهل اللغة، ولكن الجامع بينها أنه كلام الله المتعالى والمقدس، وموافقة لهذا المعنى أثبتنا التعريف الذي نقله الزرقاني مع شيء من التصرف لجعل التعريف المختار خادما لموضوع البحث، ولذا نقول إن القرآن: "هو الكلام المعجز بألفاظه ومعانيه المنزل

[1]- سورة القيامة، الآية، 18/17.

[2]- ينظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص16.

على النبي – صلى الله عليه وسلم – المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته"[1]، ولقد عرفه بديع الزمان النورسي من خلال أزليته وخلوده وأنه الخريطة الموصلة للعالم الأخروي[2]، ومع أن النورسي ساق عبارة إنشائية فائقة الجمال حسنة السبك إلا أنها تدور في فلك مقولة الشافعي في الرسالة: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"[3]، فصفة التعالي والتسامي التي يتسم بها القرآن في لفظه ومعناه تجعل منه دستورا حاكما ومرشدا للأمة ومبرزا لمقاصد الشارع في شرع الأحكام، فهو الأصل الصافي والمنبع المعين للمقاصد، بل ويمثل جذور أرومتها ومورد إستيقائها، فهو السبيل إلى معرفة غايات الشارع في خلقه، وأسراره في كونه، ومقاصده في شرعه.

2 – إبراز العلاقة بين القرآن والمقاصد:

إن العلاقة التي تجمع بين القرآن وعلم المقاصد علاقة وطيدة جدا، وقد أحسن الإمام الطوفي في تصويرها والتعبير عنها حينما قال: "إن القرآن طافح بالمصالح وأنه لا توجد آية من كتاب الله إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح"[4]، هذه المصالح التي يرى الدكتور الخادمي أنها صميم مقاصد الشريعة ومراد الشارع[5]، والكتاب كما يقول الإمام الشاطبي – رحمه الله –: "هو كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك؛ لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي؛ نظرا وعملا، لا اقتصارا على

[1]– ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص19، والقطان، مباحث في علوم القرآن، مرجع سابق، ص235.

[2]– ينظر: النورسي بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، مصر، 2002م، ط3، ص22.

[3]– ينظر: الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ج1، ص19.

[4]– ينظر: الطوفي نجم الدين، التعيين في شرح الأربعين، أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1419هـ/1998م ط1، ص23.

[5]– ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص 39.

أحدهما..."[1]، فالقرآن هو ينبوع المقاصد الذي لا ينضب، فمن القرآن استمدت المقاصد على اختلاف أنواعها، سواء المقاصد التشريعية بأقسامها العامة أو الجزئية؛ الكلية أو الخاصة، أو المقاصد القدرية، أو الكونية التي هي أعلى من مقاصد التشريع[2]، وحتى المقاصد المستمدة من نصوص السنة الصحيحة فيما اختصت به السنة من تشريع زائد على ما في القرآن، فإنها ترجع إلى القرآن من خلال استمداد السنة لحجيتها من شهادة القرآن لها، فالآيات التي تدل على التعليل وبيان المقصد من الحكم كثيرة جدا وإحصاء الآيات وعدها ليس مقصودنا من البحث، ولذلك عدلنا عن التمثيل إلى عبارة ابن القيم – رحمه الله – وهو يبيّن طرق القرآن وأساليب الباري في التعليل والتقصيد حيث يقول: "فتارة يذكر لام التعليل الصريحة وتارة يذكر المفعول لأجله الذي هو المقصود بالفعل، وتارة يذكر من أجل الصريحة في التعليل، وتارة يذكر أداة كي، وتارة يذكر الفاء وأن، وتارة يذكر أداة لعل المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق، وتارة ينبه على السبب يذكره صريحا، وتارة يذكر الأوصاف المشتقة المناسبة لتلك الأحكام ثم يرتبها عليها ترتيب المسببات على أسبابها، وتارة ينكر على من زعم أنه خلق خلقه وشرع دينه عبثا وسدى، وتارة ينكر على من ظن أنه يسوى بين المختلفين اللذين يقتضيان أثرين مختلفين، وتارة يخبر بكمال حكمته وعلمه المقتضى أنه لا يفرق بين متماثلين ولا يسوى بين مختلفين، وأنه ينزل الأشياء منازلها ويرتبها مراتبها..."[3]، وضمن كل أسلوب عدد هائل من الآيات، ولك أن تتخيل عدد المقاصد التي دل عليها القرآن؛ فأقل عدد يمكن أن يتخيل هو عدد آي القرآن؛ لأن بعض الآيات تشتمل على أكثر من مقصد[4]، هذا فيما يتعلق بالمقاصد الجزئية الكامنة خلف كل آية أو مقطع قرآني، إذ لا وجود لآية بلا هدف أو غاية؛ والقول بوجودها يستلزم إثبات ما نفاه الله تعالى عن ذاته العلية، وأنه ما أنزل هذه الشريعة عبثا، وإن فرضنا احتمال وجود آية أو آيات بلا مقاصد فالخلل راجع إلى الناظر في الكتاب؛ وعقله هو الذي لم يسعفه أن يدركها إن لم يكن قد قصر في بذل الوسع، مع احتمال كونها مما اختص الله بعلمه خصوصا إن كان ذلك في باب العبادات، أما سوى ذلك فآي

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق ، ص240.

[2]– ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص81 فما بعدها.

[3]– ينظر: إبن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مرجع سابق، ص 23/22.

[4]– ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص244.

الكتاب معللة وهو سبحانه وتعالى حكيم لا يفعل شيئا عبثا[1]، وقد أكد على ذلك في كتابه العزيز فقال سبحانه: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ}[2].

وأما القصد العام من نزول القرآن فقد تعددت آراء العلماء حوله، بين آراء الفقهاء المتقدمين والمتأخرين وحتى الحداثيين، فمنهم من جعل المقصد الأعلى الدعوة إلى رب العباد كما قرر ذلك الغزالي وابن جزي الكلبي[3]، ومنهم من رأى أنه في جلب المصالح ودرء المفاسد، حسب عبارة منمقة للإمام العز بن عبد السلام، حيث يقول: "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها"[4]، وجعل الشيخ علال الفاسي المقصد العام هداية الخلق وإصلاح البشرية وعمارة الأرض[5]، وأما مشاركة بعض الحداثيين في بيان القصد العام فقد تمثلت في إرجاعه إلى تحقيق مبدأ المساواة، وأيا كان المقصد العام فهو بلا شك يظهر العلاقة بين القرآن والمقاصد، إذ كل هذه المعاني شديدة العلاقة بأصل المقاصد، وبالجملة فمقاصد الشريعة مستمدة من كتاب الله تعالى، سواء العامة منها أو الجزئية، وبغض النظر عن مسألة الاستمداد فالعلاقة أكبر وأوثق من مجرد استمداد، بل المقاصد خادمة للقرآن ميسّرة لفهمه معينة على تفسيره، فمن جهلها لم يسعه أن ينظر في الكتاب أو أن يستنبط منه، فإدراك غايات الكتاب والسنة أعظم ما يفسر النصوص الشرعية ويكشف مراد الشارع منها، والمفسر إن عدم النص الدال على معنى الآية، فإنه بلا ريب سيسعى لتفسيرها برأيه وفق ما تدل عليه اللغة وقواعدها في إطار الانسجام مع مقاصد الشريعة والتناغم معها[6]، فالعلم بالعربية والمقاصد القرآنية واجب على كل من أراد النظر في الكتاب والسنة وذلك لأنه إن لم يكن عالما بهما كان ذلك

---

[1]- ينظر: إبن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت، 1398هـ/ 1978م، د ط، ص190.

[2]- سورة المؤمنون، الآية115/116.

[3]- ينظر، خلفة عبد الرحمن، أثر السياق الفكري في تقرير مضامين مقاصد القرآن الكريم عند العلماء القدامى والمحدثين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ص5/4، تمت مشاهدته يوم 2024/10/20م.
الرابط: http//www.univ-emir- constantine.edu.dz .

[4]- ينظر: إبن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ص08.

[5]- ينظر: الفاسي علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993م، ط5، ص88.

[6]- ينظر: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص87/88.

فتنة عليه؛ وقد مثل الشاطبي لهذا بفتنة نافع بن الأزرق والمسائل التي كان يعرضها على عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – والتي كانت ناتجة عن سوء فهمه للمقاصد القرآنية[1].

كما أن الله عز وجل قد حثنا في غير ما مقام على تدبر القرآن، والتدبر فيه زيادة معنى على مجرد الفهم؛ ولذا يقول الإمام ابن القيم – رحمه الله –: "وتدبر الكلام أن ينظر في أوله وآخره، ثم يعيد نظره مرة بعد مرة، ولهذا جاء على بناء التفعل كالتجرع والتفهم والتبين وسمى استبصارا وهو استفعال من التبصر وهو تبين الأمر وانكشافه وتجليه للبصيرة"[2]، والتدبر هو البحث في الدلالات العميقة والمرامي الدقيقة للألفاظ، قال ربنا: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[3]، وقال سبحانه: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا}[4] وقال عز في علاه: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ}[5]، فالله عز وجل يأمر بتدبر كتابه والتأمل في معانيه وتحديق الفكر فيه وفي مبادئه وعواقبه، لأن ذلك مفتاح العلوم والمعارف؛ الموصل إلى أعظم المقاصد وأجل الغايات[6]؛ ففهم مراد الله مقصد من المقاصد ولا بد لهذا المقصد أن يفهم في ضوء المقاصد، ولذا قسم الشاطبي كتابه إلى قسمين كبيرين، أحدهما ما يرجع إلى مقاصد المكلف، والثاني ما تعلق بمقاصد الشارع، التي قسمها بدوره إلى أربعة أقسام؛ الثاني منها هو وضع الشريعة للأفهام، فالشريعة تكليف والله عز وجل لم يكلفنا بما لا يطاق، ولذلك يسر لنا فهم الشريعة وحثنا على الغوص في المعاني وعدم الاقتصار على المباني، من غير مغالاة في البحث فيما وراء الألفاظ، أو الجمود على ظاهرها، بل الحق هو اعتبار الأمرين جميعا وهذا سبيل العلماء الراسخين[7].

إن تدبر القرآن واستنطاق اللفظ والبحث في مراميه يحتاج إلى علم بمقاصد الشارع؛ ونظر في المآلات والموازنة بين المصالح والمقاصد حال التزاحم، فيقدم الأولى منها دائما؛ جريا على ما استقرت عليه الشريعة بترجيح خير الخيرين ودفع شر الشرين[8]، والشارع الحكيم مطرد في تشريعاته؛ فإذا وفق

---

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص23.

[2]– ينظر: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، مرجع سابق، ج1، ص183.

[3]– سورة النساء، الآية 82.

[4]– سورة محمد، الآية 24.

[5]– سورة ص، الآية 29.

[6]– ينظر: السعدي عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن معلا اللويحق، اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1420هـ/2000م، ط1، ص189.

[7]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص538.

[8]– ينظر: إبن تيمية، الاستقامة، مرجع سابق، ص439.

المجتهد لفهم قصده سبحانه وظهرت له حكمة التشريع، هدأت نفسه واطمأنت روحه وسكنت جوارحه وسلم لربه ومولاه، وكان هذا سبيلا لتحقيق مقصد المقاصد وهو إفراد الله بالعبادة.

ب – علاقة المقاصد بالسنة النبوية الشريفة:

قبل الولوج إلى بيان العلاقة بين المقاصد والسنة، نقدم ببيان مفهومها ومكانتها وأقسامها:

أولا/ تعريف السنة لغة واصطلاحا:

1 – تعريف السنة لغة:

يمكننا القول إن المعنى اللغوي للسنة يدور حول معاني الجريان والاطراد في الطريقة، والسيرة والعادة المتبعة والمنهج المسلوك[1].

2 – تعريف السنة اصطلاحا:

لقد اختلفت تعريفات العلماء للسنة، حيث نجد تعريف الأصوليين يختلف عن تعريف المحدثين والفقهاء وذلك لكون كل واحد قد عرفها انطلاقا من اعتبار معين.

أ – تعريف الأصوليين: السنة هي: "ما نقل عن النبي – صلى الله عليه وسلم –، من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلا لحكم شرعي"[2].

ب – تعريف الفقهاء: تطلق السنة عند الفقهاء على ما ليس بواجب، كما أنهم يطلقونها على ما يقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنة[3].

ج – تعريف المحدثين: يعرف المحدثيين السنة على أنها كل ما أضيف إلى النبي – صلى الله عليه وسلم– من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خُلقية أو خَلقية"[4].

3 – مكانة السنة النبوية الشريفة:

السنة شقيقة القرآن[5]، فقد جاء عن سيدنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قوله: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل ينثني شبعانا على أريكته

---

[1]– ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج3، ص60، و الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مرجع سابق، ج1، ص291، و إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج13، ص225.

[2]– ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص169، و الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص95.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص95.

[4]– ينظر: عتر نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سورية، 1418هـ/1997م، ط3، ص29.

[5]– ينظر: آل محمود عبد الله بن زيد، سنة الرسول شقيقة القرآن، المكتب الإسلامي، بيروت، 1407هـ/1986م، ط3، ص07.

يقول: عليكم بالقرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع..."[1]، فأنت ترى كيف نص النبي – صلى الله عليه وسلم– في هذا الحديث على بعض الأحكام لبيان كون السنة قرينة القرآن في التشريع، وفي رواية ابن ماجة، قال – صلى الله عليه و سلم–: "يوشك الرجل متكئا على أريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عز و جل، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام استحرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله – صلى الله عليه و سلم– مثل ما حرم الله"[2]، فجعل صدور الحكم عن الله وعن رسوله – صلى الله عليه و سلم– سواء، وشهد لهذا النص الصريح في القرآن الكريم في قوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}[3]، وتعلق السنة بالقرآن تعلق جلي، لا يخفى على ذي نظر سوي ولب مستنير.

4– أقسام السنة النبوية الشريفة: تقسم السنة باعتبار علاقتها بالقرآن إلى ثلاثة أقسام:[4].

أولها: السنة المؤكدة، وهي الموافقة للقرآن من كل وجه كوجوب الصلاة مثلا.

ثانيها: السنة المبينة أو المفسرة لمجمل القرآن، مثل عدد ركعات الصلاة ونصاب الزكاة ووقتها.

ثالثها: السنة الاستقلالية، ويسميها بعضهم الزائدة على ما في القرآن، وهي التي تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه، كأحكام الشفعة وميراث الجدة.

5 – إبراز العلاقة بين المقاصد وأصل السنة:

إن أقسام السنة مما يبرز علاقة المقاصد بها، وذلك لأنها إما أن تؤكد حكما، أو تبين مجملا، أوتوضح المشكل، وتقيد المطلق، وتخصص العام، بل وتستقل في أحاين أخرى بشرع الأحكام، والرسول – صلى الله عليه وسلم – هو أعلم الناس بمراد الشارع وأشد الناس فهما للفلسفة التشريعية، ولذا لم تشذ مقاصد السنة الاستقلالية عن مقاصد القرآن؛ فتعلم مقاصد الشرع بالنظر الكلي الشامل لنصوص الكتاب والسنة؛ لأن قولنا مقاصد الشريعة يجمع الأمرين معا، فقواعد الشريعة قد كملت في القرآن وفي

---

[1]– إبن حنبل أحمد، المسند، مسند الشاميين، حديث المقدام بن معدي كرب الكندي أبي كريمة، رقم 17174.

[2]– إبن ماجة محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سنن إبن ماجة، إفتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب تعظيم حديث رسول الله– صلى الله عليه و سلم– والتغليظ على من عارضه، رقم12.

[3]– سورة النجم، الآية 04/03.

[4]– ينظر: الجيزاني محمد بن حسين بن حسن، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، 1427هـ، ط5، ص119.

السنة فلم يتخلف عنها شيء؛ وهذا ما أثبته الاستقراء[1]، فالنصوص النبوية الصارخة بالتعليل المشيرة إلى مقاصد الشارع من شرع الحكم أكثر من أن تحصر، مثل المقصد من الأمر بالاستئذان؛ والنهي عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، وغيرها من نصوص السنة المصرحة بالمقصدية، بل إن بعض ما نص القرآن على شيء من مقاصده جاءت السنة ونصت على شيء من مقاصده الأخرى، فقد تتعدد المقاصد في الحكم الواحد بين الأصلية والتبعية؛ أو بين المرادة بالقصد الأول والمطلوبة بالقصد الثاني، ومن ذلك القصد من شرع النكاح؛ فقد نص القرآن على مقصد السكن، وبينت السنة مقاصده الأخرى؛ من تناسل واستمتاع بما أباح الله وتحصين للنفس، وتمتع بمال المرأة إن كانت ذات مال وغيرها.

كل هذا يثبت العلاقة الوطيدة التي تربط المقاصد بنصوص السنة، إذ هذه الأخيرة ثاني مورد لاستمداد المقاصد والكشف عنها، فالعلاقة علاقة فرع بأصل، فالسنة أصل أصيل في استمداد المقاصد وفهم مراد الشارع وغاياته التشريعية، بحكم كونها شقيقة القرآن، وأنها وحي يوحى كما قدمناه.

ثانيا: علاقة المقاصد بالإجماع والقياس[2]

أ – علاقة المقاصد بالإجماع:

وقبل الشروع في بيان العلاقة التي تربط المقاصد بالإجماع، يستحسن الباحث التقديم ببيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للإجماع.

أولا/ تعريف الإجماع لغة واصطلاحا:

1 – تعريف الإجماع لغة: هو: "الاتفاق والعزم والإحكام"[3].

2 – تعريف الإجماع إصطلاحا: هو: "اتفاق مجتهدي أمة محمد – صلى الله عليه وسلم – بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور"[1].

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ص322.

[2]– ينظر: اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/ 1998م، ط1، ص515 فما بعدها.

[3]– ينظر: الزبيدي المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د ت، د ط، ج20، ص463، و الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص193

ثانيا/ علاقة المقاصد بالإجماع:

لايخفى على دارس للعلوم الشرعية ما للإجماع من مكانة لدى علماء الأصول، إذ هو المصدر الثالث من مصادر التشريع بعد الكتاب والسنة وهو دليل قاطع ولذا فإن بعض العلماء قال بتقديم ما كان دليل أصله الإجماع على ما كان دليل أصله النص؛ لأن النص يدخله النسخ والتخصيص والتأويل خلافا للإجماع الذي لا يقبلها، والأمة لا تجتمع على الخطأ، ثم إن التعارض في القطعيات السمعية لا يتصور؛ فلا يمكن للإجماع أن يعارض النص[2]؛ تعارض ممانعة وتناقض، وذلك لأن النص أصل الإجماع ومستنده، ولأن موضوعنا هو علاقة المقاصد بأصل الإجماع لا نستطرد كثيرا في بيان دلالة الإجماع وقطعيته، وإنما أشرنا إلى ذلك لإبراز ما للمقاصد الثابتة بالإجماع من ميزة؛ فهي تستمد قطعيتها من الأصل القاطع الذي ثبتت به، وقطعية الإجماع ثابتة عند عموم المسلمين إلا من شذ من الروافض والنظام والخوارج[3].

والإجماع من المسالك المعتبرة التي تثبت بها المقاصد، سواء ما تعلق منها بالاتفاق على المقاصد والحكم والغايات الشرعية الثابتة في القرآن والسنة، أو الاتفاق على بعض العلل والحكم الجزئية المستنبطة من خلال استقراء جزئيات كثيرة تفيد بمجملها حكمة أو علة، نحو اتفاقهم على أن الصغر علة الولاية في التزويج وعلى المال، لحكمة جلب مصالحه ودرء المفاسد عنه جراء سوء تصرفه[4].

ومما يثبت العلاقة بين المقاصد والإجماع أنهم اشترطوا في المجمعين صفة الاجتهاد، واشترطوا للاجتهاد العلم بالمقاصد والتمكن منها واستنباط الأحكام وفقها، فلا يمكن أن يجمع على مقصد

---

[1]- ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص193.

[2]- ينظر: الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص487، و الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج2، ص278.

[3]- ينظر: الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية – بيروت، 1405هـ/ 1985م، ط1، ص47، و الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1418هـ/ 1997 م، ج 1، ص418. و الزركشي أبو عبد الله بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، 1414هـ/ 1994م، ج6، ص484.

[4]- ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص35.

متوهم أو غير معتبر، لأن صفة الاجتهاد التي تميز المجمعين تمنع ذلك، فإن حكم على مقصد بأنه مجمع عليه من طرف جميع المجتهدين؛ رغم اختلاف الأنظار وتفاوت المدارك بين النظار؛ كان هذا المقصد من أقوى المقاصد.

ب/ علاقة المقاصد بالقياس:

وقبل بيان علاقة المقاصد بالقياس يستحسن الباحث الإشارة إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي للقياس، ومع التنبيه على أن التعريف هو بالقدر الذي يصور المعنى في الذهن لا أكثر، ولأن الخوض في الاختلاف الحاصل بين الأصوليين في تعريف القياس لا يخدم هذا البحث، فإننا نقتصر على التعريف الذي يختاره الباحث.

أولا تعريف القياس لغة واصطلاحا:

1 – تعريف القياس لغة:

القياس لغة من قايس يقايس قياسا ومقايسة، وقست الشيء بغيره وعلى غيره أقيس قيسا وقياسا فانقاس إذا قدرته على مثاله؛ وفيه لغة أخرى، يقال قسته أقوسه قوسا وقياسا[1]، ومن خلال النظر في معاجم اللغويين فإننا يمكن أن نقول إن القياس يأتي بمعاني عديدة، منها المقارنة والتقدير والمساواة والمماثلة والشبه، وكل هذه المعاني متحققة في المعنى الاصطلاحي من خلال أقسام وأنواع القياس.

2 – تعريف القياس إصطلاحا:

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس، وسبب هذا الاختلاف راجع إلى اختلافهم في القياس هل هو دليل مستقل أو هو من فعل المجتهد؛ ولأن المقام ليس مقاما مناسبا لبسط الحديث في باب القياس فإن التعريف الذي اختاره بعض العلماء للقياس ويتبناه الباحث هو أن القياس: "إثبات مثل حكم أصل لفرع لاشتراكهما في علَّة الحكم عند المثبت"[2].

[1]– ينظر: إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج6، ص186.

[2]– أنظر: النملة عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، 1420هـ/ 1999م، ط1، ج4، ص1830.

ثانيا/ علاقة المقاصد بالقياس:

يعتبر القياس رابع الأدلة المتفق عليها بين أصحاب المذاهب الفقهية المعتبرة، والقياس يفتح باب الاجتهاد على مصرعيه، وذلك أن القياس إلحاق غير المنصوص بالمنصوص بعلة جامعة، والقياس ليس خروجا عن النص أو ترك له وإنما هو إعمال للنص في معقوله ومعناه، فالنصوص مباني ومعاني، والاقتصار على المبنى دون المعنى تضييع لجزء كبير من الشريعة، ففي كثير من الأحاين تكون العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فالمقاصد والقياس أدوات لرفع الحرج ودفع العنت عن الأمة، فنصوص الشريعة المتناهية ليس بإمكانها الإحاطة بوقائع الناس ومستجداتهم اللامتناهية والغير محصورة، ثم إن القياس لا بد أن يضبط بضوابط ويحد بحدود ليميز الصحيح منه عن السقيم والصالح عن الفاسد، ولعل المجتهد يعدم النص في بعض المواطن والمحال، فيلجأ إلى إعمال المعنى واعتبار معهود الشارع وما علم اطراده من كليات عامة ومقاصد كبرى وغايات مرادة للشارع، وفي هذا نجد ابن تيمية يعتبر العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، ثم يبين أن هذا العلم الجليل لا يحققه إلا من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد[1].

وإذا كانت العلة ركن القياس الأعظم، فإن الأصوليين قد قرروا مسالك في الكشف عنها، منها مسالك استنباطية وأخرى نصية، والذي يعنينا في هذا المقام دلالة المسالك النصية على المقصد، ولعل هذه الدلالة تبرز شديد العلاقة بين المقاصد والقياس، حيث أن الألفاظ الدالة على العلة هي ذاتها الألفاظ المبيّنة للمقصد، فإذا ذكر المولى سبحانه وتعالى اللفظ الدال على العلة فإن ذات اللفظ يدل على المقصد، ومن ذلك قوله تعالى: {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ}[2] ، فقوله سبحانه وتعالى:(من أجل) هو بيان للعلة الباعثة على تشريع الحكم، وهي بهذا دالة أيضا على المقصد من ذلك والذي هو حفظ النفوس، ولاشك أن مقصد حفظ النفوس من كليات الشرع وضروراته التي يجب صيانتها، فنلحظ أن

[1]- ينظر: إبن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج20، ص583.

[2]- سورة المائدة، الآية 32.

ذات اللفظ الذي دل على العلة وكان علامة لدى الأصولي على الحكم؛ هو اللفظ الدال على قصد الشارع.

ومثال آخر في قوله تعالى:{كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ }[1]، وفي هذا المثال أيضا نجد لفظ (لكي) هو اللفظ المعلل به وهو الدال على المقصدية أيضا فالله شرع كسب المال وتملكه وحث على تداوله وترويجه ليزكى وينمو في يد صاحبه فيحفظ المال ولئلا يضيق حيز تملكه فتستأثر به جماعة دون بقية الخلق، وغيرها من النصوص المعللة في كتاب رب العالمين و الدالة بنفس الوقت على قصد الشارع ومراميه، فالمسالك النصية من المسالك المثبتة للمقصد.

إن قيام القياس على أساس التعليل يجعل منه وثيق الصلة بالمقاصد، وذلك لأن المعلل في تعليله شديد الانتباه والاعتبار لقصد الشارع، فلا يصح التعليل المخالف لقصد الشارع ومراده، ولقد بين العلامة ابن عاشور العلاقة بين القياس والمقاصد في المنحى الثالث من المناحي التي قرر من خلالها احتياج الفقيه للعلم بمقاصد الشريعة فقال: "وأما احتياجه إليه في النحو الثالث، فلأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة، كما في المناسبة، أي تخريج المناط، وكما في تنقيح المناط وإلغاء الفارق"[2]، ولقد سبقت لنا الإشارة إلى إثبات العلاقة عن طريق مسلك المناسبة.

ومما يبرز ما قدمناه ويؤكد على متانة العلاقة بين القياس والمقاصد، أن كليهما يبحث في المعاني والغايات، وإن كان القياس يعتمد النص الجزئي كركن يقوم عليه، بينما تبحث المقاصد ما تعلق بروح الشريعة وعللها ومعانيها العامة، ولا بد للناظر في العلل الشرعية أن يكون عالما بالمقاصد حتى لا يعلل بوصف لا مناسبة فيه، لأن ما كان غير مقصود للشارع لا يمكن أن يكون مناسبا ألبتة، وما كان مقصودا فهو المناسب، والمقاصد الضابط الشرعي الذي يضبط الأقيسة؛ والمناسبة مطلوبة في أعظم أركان القياس؛ أعنى بذلك العلة، وإذا كانت المناسبة هي مراعاة مقاصد الشريعة من جلب مصلحة أو

[1]- سورة الحشر، الآية 07.

[2]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص187.

دفع مفسدة كما قدمنا، كان القياس متوقفا على العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية[1]، وبهذا تظهر العلاقة الوطيدة بينهما.

الفرع الثالث: علاقة المقاصد بالأدلة الاستدلالية[2].

تمهيد:

لقد شهدت المقاصد للأدلة، في الوقت الذي شهدت لها الأدلة بالاعتبار، فالمقاصد التي تعتبر دليلا كليا يُلتجأ إليه حال اختلاف الأنظار، وعدم توافق النظار، تعتبر الشاهد المعنوي لاعتبار كثير من الأدلة، فالعلاقة بين المقاصد والمصالح أو الذرائع مثلا فيها الكثير من الغبش عند غير المتخصص لشدة التداخل والترابط بينها وبين المقاصد، ولعلنا أن نبيّن حجم الارتباط ودرجة التوافق بين المقاصد والأدلة من خلال ثلاثة أدلة هي المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، إذ مقصودنا هو النمذجة والتمثيل لا التتبع والاستقصاء، وظنُنا أن في بيان العلاقة مع هذه الأدلة غُنية وكفاية.

أ – علاقة المقاصد بالمصالح المرسلة:

إن الحديث عن علاقة المقاصد بالمصلحة المرسلة يلزمنا بيان حقيقة المصلحة المرسلة، فقد سبق وتطرقنا إلى بيان مفهوم المصلحة، سواء من جهة اللغة أو الاصطلاح وأشرنا إلى أقسامها؛ وأن منها المعتبر والمردود، ومنها قسم ثالث لا يلحق بهذا ولا بذاك، سكت عنه الشارع وعدم في حقه النص الذي يلحقه بأحد القسمين السابقين، وهذا هو القسم الذي نسعى إلى التعريف به وبيان ضوابط اعتباره.

1 – مفهوم المصلحة المرسلة وشروط اعتبارها:

يقصد بالمصلحة المرسلة كل مصلحة غير معتبرة ولا ملغاة بنص من الشارع بخصوصها، يكون في الأخذ بها جلب منفعة أو دفع ضرر[1]، فالمصلحة التي لم يرد فيها نص من الشارع وكانت موافقة

---

[1]– ينظر: اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/1998م، ط1، ص524/523.

[2]– والمقصود بالاستدلال في هذا المقام هو طلب الدليل خارج الأدلة المتفق عليها.
ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص118.

وملائمة لتصرفات الشارع هي المصلحة المرسلة حسب عبارة الشاطبي[2]، وعليه فكل فعل ثبت نفعه ولم يدل عليه دليل جزئي، ولم يخالف أصلا كليا كان داخلا في حيز المصالح المرسلة المؤدية لمقصود الشارع الحكيم، ولقد سبق وفصلنا في مفهوم المصلحة وفي ضوابطها وشروط اعتبارها عند ذكر ضوابط اعتبار المصلحة عند الأصوليين فلا حاجة لتكراره وينظر هناك.

2 – إبراز العلاقة بين أصل المقاصد وأصل المصلحة:

لقد نص علماء الأصول على أن ملائمة المصلحة لتصرفات الشارع ومقاصده، شرط من شروط العمل بالمصالح، وإثبات كونها ملائمة لقصد الشارع وتصرفاته، يستلزم النظر من أهل الاختصاص المجتهدين، ففقه المناسبة لمقاصد الشارع لا يقدره إلا عالم بالمقاصد؛ وعليه فالحكم بكون مصلحة معينة معتبرة لكونها توافق مقاصد الشارع يستلزم العلم بالمقاصد.

والاستصلاح لايكون أصلا معتبرا إلا إذا خضع إلى النظر المقاصدي وشهد له بالاعتبار، فإن لم يكن النظر المصلحي مضبوطا بالنظر المقاصدي كانت المصالح المرسلة مندرجة ضمن الأصول الموهومة حسب عبارة الغزالي، ولذا اعتبر من المصالح ما كان محققا لمقصود الشارع ومفهوم الشارع يفهم من الكتاب والسنة والإجماع والمصلحة التي تحافظ على مقصود الشرع لا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة[3]، وهذا الذي ذكره الإمام الغزالي هو المقصود في جميع المذاهب إذ عدم الضبط والتقييد دافع إلى الحكم بالهوى والتشهي بدعوى المصلحة، التي لا يوجد مذهب إلا وأعملها تحت أي مسمى كان، وقد بيّن القرافي أن المصلحة المرسلة مبثوثة في جميع المذاهب، وإن صرحوا بإنكارها فإنهم يعللون بها دون تطلب شاهد بالاعتبار حال الجمع والتفريق، وإنما يكتفون في ذلك على مجرد المناسبة، فالمصلحة وإن اشتهر أنها خاصة بمذهب مالك إلا أنها عامة في جميع المذاهب على التحقيق[4].

فالعلاقة بين المقاصد والمصالح المرسلة علاقة وطيدة فقد انبنت مقاصد الشريعة على المصالح إذ المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة وديمومة صلاحها وهذا الذي ذكره ابن عاشور وقال إن

---

[1]– ينظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل الكويت، 1404هـ/ ط2، ج1، ص131.

[2]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص52.

[3]– ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص551/550.

[4]– ينظر: القرافي، الذخيرة، مرجع سابق، ص152/129.

الاستقراء يثبته[1]، حتى اعتبر بعضهم المقاصد هي عين المصالح[2]، لأن جلب المصالح يمثل حفظ ورعاية مقاصد الشريعة من جانب الوجود، إذ لا يمكن إيجاد المقاصد وتثبيتها ورعايتها والعناية بها إلا من خلال تحصيل المصالح والمنافع ودفع المضار والمفاسد، فقد جاءت الشريعة لتحصيل الأولى وتكميلها وتعطيل الثانية وتقليلها، كما أن إبراز محاسن الشريعة وروعتها وعوامل انتشارها وخلودها ترغيبا للدخول فيها، مما قصد إليه الشارع وحث عليه، وإبراز رعاية الشريعة لمصالح الناس مما يحقق هذا القصد، وإهمال الجانب المصلحي المضبوط بضوابط الشرع فيه هدر لهذا المقصد وتضييع له، حيث أن الشريعة ستظهر بأنها لا تلبي حاجيات المكلفين ولا ترعى مصالحهم، بل هي سبب مشقتهم ودخول الضيق والعنت عنهم[3].

إن الوشائج العظيمة بين المقاصد والمصالح؛ تظهر من خلال جعل الإمام الغزالي المقاصد ضابطا في تحديد معنى المصلحة، وذلك حين ما بين أن مقصود الشرع من الخلق حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[4]، وهذه الخمس هي التي عدها الغزالي وغيره واقعة في رتبة الضروريات، وبغض النظر عن حصر الغزالي للمصلحة في رتبة الضروريات، فإن المقصود هو بيان العلاقة الوطيدة بين المصالح والمقاصد؛ وأن اندراج المصلحة تحت أصل من الأصول المقصودة والمعتبرة للشارع يجعلها معتبرة[5]، ولذا اشترط الشاطبي في اعتبار المصلحة ملاءمتها لمقاصد الشرع وعدم معارضتها لأصل من أصوله[6]، وقد صرح بأن الشريعة قد انبنت على المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكل الجزئيات تندرج تحتها؛ إذ هي أصول الشريعة وكلياتها وليس فوق هذه الكليات كلي تنتهى إليه[7]، فكل ما هو مقصود للشارع في أي رتبة من المراتب سواء في جلب مصلحة أو دفع مفسدة فهو المصلحة، ولا يمكن اعتبار غيره داخلا في جنس المصالح، لأن العبرة ليست بمطلق النفع أو الضر، فقد يرى الإنسان النفع

---

[1]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص273.

[2]- ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص23.

[3]-ينظر: البنكاني ماجد إسلام، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، كتاب منشور على موقع https//ketabonline.com، ص65/64.

[4]- ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص538.

[5]- ينظر: الشاطبي، الإعتصام، سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1412هـ/1992م، ط1، ج2، ص627.

[6]- ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص627.

[7]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص 6/5.

فيما يخالف قصد الشارع والضر فيما يوافقه، والإنسان ملزم بأن يوافق قصده قصد الشارع، لأن المصلحة كامنة في اندراج قصد المكلف تحت قصد الشارع[1].

ب– علاقة المقاصد بالاستحسان:

1– مفهوم الاستحسان وأنواعه:

أ– من حيث اللغة:

الاستحسان في اللغة مشتق من الحسن، والحسن ضد القبح[2]، فالفعل استحسن فعل ثلاثي مزيد يفيد منح الفاعل صفة للمفعول فيكون الاستحسان عد الشيء حسنا وجيدا، ومنه قولنا أستحسن هذا الكتاب أو هذا اللباس أو الطعام؛ أي أعده حسنا.

ب– من حيث الاصطلاح:

لقد اختلف الفقهاء في حجية الاستحسان تبعا لاختلافهم في تعريفه؛ فمنعه الشافعي حينما ظنه تشهي واتباع هوى وتلذذ حسب عبارته[3]، بينما أقره غيره من أهل المذاهب وخصوصا الحنفية والمالكية، وقد بينوا حقيقته وأثبتوا مشروعيته، وقد أبعد بعض الحنفية النجعة في بيان مفهومه فقد نقل البيضاوي عن بعضهم أنهم جعلوه انقداح الدليل في نفس المجتهد مع عسر التعبير عنه[4]، والحق أن مثل هذه العبارات لا يلتفت إليها قد أجاد السادة الحنفية في تعريفه فعرفه الكرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها[5].

ولقد عُني المالكية بهذا الأصل وأولوه أهمية فائقة، فرووا عن الإمام مالك أنه يرى في الاستحسان أنه تسعة أعشار العلم[6]، ولقد بيّن ابن العربي مفهومه وأنه العمل بأقوى الدليلين[1]، ونص على أن هذا

---

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ص494.

[2]– ينظر: إبن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مرجع سابق، ج3، ص197.

[3]– ينظر: الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص507.

[4]– ينظر: السبكي تقي الدين، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/ 1995م، د ط، ج3، ص188.

[5]– ينظر: إبن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 1412هـ/ 1992م، ط2، ج1، ص219.

[6]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص476.

هو معناه عند الحنفية أيضا؛ فالعدول عن الحكم في المسألة بما حكم به في مثيلاتها مستنده دليل شرعي خاص هو أولى بالإعمال لما فيه من القوة، فالعبرة بقوة الدليل وأثره، فحتى وإن خفي الدليل القوي لم يكن مجرد جلاء الدليل الضعيف مسوغا للتقديم وبناء الأحكام عليه، ولقد عرف الفقهاء الاستحسان بعبارات كثيرة يرجع فحواها إلى ما ذكرنا، لم نرد الاطالة بذكرها وتكفي الإشارة إلى مظانها[2].

ج – أنواع الاستحسان[3]:

لما وجدنا من لوازم بيان علاقة الاستحسان بالمقاصد بيان أنواعه أحببنا الإشارة إليها هنا؛ حتى نبني تصورا واضحا للعلاقة بين هذين الأصليين، والاستحسان منه ماله علاقة بالقياس ومنه مالا علاقة له بالقياس، وهذا الثاني لابد له من مرتكز ومستند يبنى عليه فنجدهم يقولون الاستحسان بالنص ويمثلوا له بمسألة الوصية أو القرض التي نص عليها الكتاب أومسألة السلم في السنة وفي كل هذه المسائل نجد أن الشارع قد عدل فيها عن المعهود منه في شرع الأحكام ويستحسن الفقهاء بالإجماع ويمثلون له بالإجماع على جواز عقد الاستصناع، ويستحسنوا بالضرورة كحكمهم بطهارة الآبار التي سقط فيها شيء من النجاسات، ويستحسنوا بالعرف والعادة فلا يحنث الحالف ألا يأكل لحما إن أكل السمك، ويستحسن المالكية بإجماع أهل المدينة وللمصلحة كما أشار إلى ذلك القاضي ابن العربي في المحصول.

وأما النوع الثاني من الاستحسان وهو ما كان له تعلق بالقياس؛ وهو المعروف بالقياس الخفي فالاستحسان أحد قياسين أحدهما أولى بالاعتبار من الآخر، وسمي استحسانا إشارة إلى قوة أثر علته،

---

[1]– ينظر: إبن العربي أبوبكر، أحكام القرآن، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/ 2003م، ط 3، ج2، ص278.

[2] ينظر: شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د ت، د ط، ج2، ص200، و الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص440/439، و الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج3، ص197.

[3] ينظر: الطحطاوي أحمد بن محمد بن إسماعيل، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1997م، ط1، ص488، و البزدوي علي بن محمد، أصول البزدوي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، د ت، د ط، ص276، و إبن العربي أبوبكر، المحصول في أصول الفقه، حسين علي اليدري، دار البيارق، الأردن، 1420هـ/ 1999م، ص131.

رغم كونها لا تظهر إلا بعد تمعن ونظر خلافا للجلي المتبادر إلى الذهن فلما قوي أثرها قدمت في الاعتبار وسميت استحسانا، أي قياسا مستحسنا[1].

2 – إبراز العلاقة بين أصل المقاصد وأصل الاستحسان:

لقد بيّن الشاطبي أن أصل الاستحسان راجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة، حرصه على الحفاظ على المصالح ودرء المفاسد، حتى وإن اقتضى القياس الجزئي غير ما دلت عليه العمومات والكليات، فالحكم للكلي على الجزئي لدخوله تحته وجريانه على وفقه، فالمستحسن لم يرتكز على مجرد الذوق والتشهي وإنما حقق غاية التشريع بحفظ المصلحة وعدم تفويتها ودفع المفسدة وتقليلها[2]، فالتزام القياس وطرده والجري على سننه حال تفويته لمصلحة أو جلبه المفسدة فيه مخالفة لقصد الشارع في دفع المشقة والحرج ورفع العنت والضيق عن المكلفين، ولذا يكون العدول عنه والأخذ بالاستحسان أوفق وأرفق؛ أوفق لمقاصد الشريعة وروحها وأرفق بالمكلفين.

وأعظم شاهد للعلاقة بين المقاصد والاستحسان؛ أنواعه[3]، فالاستحسان بجميع أنواعه راجع إلى ملاحظة قصد الشارع، ففي الاستحسان بالنص نجد الفقهاء يمثلون له بمسألة القرض إذ الدراهم بالدراهم إلى أجل هو عين الربا ولكن الشريعة أجازته توسيعا على الناس ورفقا بالمحتاجين، بل ورغب الشارع فيه رعاية لمصالحهم كما دلت على ذلك الأحاديث[4] والأمر ذاته في الوصية[5] فبمجرد الموت يزول الملك، وتنتقل الملكية للورثة، فشرعها جري على غير القاعدة المعهودة، وكذا في عقد السلم فقد قال – صلى الله عليه وسلم _: "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"[6]، وغيرها من المسائل تجري على غير سنن القياس، وإنما اعتبرها صاحب الشرع مراعاة لحاجة الناس ورفعا

---

[1]– ينظر: البزدوي، أصول البزدوي، مرجع سابق، ص276.

[2]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص440.

[3]– ينظر: عبد الباقي أبو بكر يحي عبد الصمد، الإستحسان ودوره في تحقيق مقاصد الشرع، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، مصر، العدد 33، مج 2018، ج3، ص976 فما بعدها.

[4]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب من أنظر معسرا، رقم 2078 و النيسابوري مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، رقم 3006.

[5]– سورة النساء، الآية 11.

[6]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم، رقم 2240.

للحرج والعنت والمشقة عنهم، ورعاية لهذا القصد جاز بالإجماع الاستصناع ، وكذا في الاستحسان بما تعارف عليه الناس وتحكيم عاداتهم تيسيرا عليهم.

وللتيسير على الخلق ومراعاة لحاجة الناس وعسر تنظيف الآبار إذا خالطتها النجاسة اعتبرت الضرورة وحكمنا بطهارتها استحسانا، واعتبارا لمعهود الشارع في رعاية المصالح قالوا بالاستحسان بالمصلحة التي هي أقرب وألصق بالمقاصد، وأما القياس الذي يعتبر أحد نوعيه استحسانا، فإننا نرجح فيه القياس الخفي على القياس الجلي، بناء على ملاحظة مقصود الشارع والعمل على الحفاظ عليه وتقديمه في سلم الأولويات، فهو سبحانه الذي أراد اليسر بعباده وتكفل بحفظ مصالحهم ودفع المفاسد عنهم لما علمه سبحانه من ضعف في تكوين الإنسان يمنعه من مقاومة ضغوط الحياة ومشاغلها ومشاكلها وأعبائها؛ فرحمة به وتيسيرا عليه، قصد إلى دفع كل ما فيه عسر ومشقة لا تطاق فالتيسير هو الروح التي تسري في كيان الشريعة وتتدفق فيها تدفق العصارة في أغصان الشجرة الحية، وربنا لا يكلف نفسا إلا وسعها؛ فالتيسير هو جوهر الحنفية السمحة التي جاءت لتعبد الناس لربهم في كل الأماكن والأزمنة، وما دامت تتسم بهذا العموم والشمول فلا بد لأحكامها أن تتسم بشيء من المرونة ولا بد من الاتجاه نحو التخفيف والتيسير[1].

ومما يحقق المعاني السابقة استحسان الأحناف إعطاء الزكاة للعبد الفقير، مع أن الزكاة لا تصرف لمن لا يستقل بشؤون نفسه، بل تصرف لمن يعيله ويقوم على حاجاته، فإن كان المعيل فقيرا قدمت له دون من كان تحت ولايته، لأنهم تبع للقائم عليهم، والعبد ألصق ما يكون بسيده ولا يستقل بشيء من شؤونه غير أن الأحناف لما نظروا في المعنى الذي شرعت لأجله الزكاة، قالوا يجوز منح العبد الزكاة استقلالا بطريق الاستحسان، وذلك لتحقق معنى الغنى الذي تقصده الشريعة، فإغناء العبد يتحقق بإغناء صاحبه كما يتحقق بإغنائه مباشرة، بل لعله في هذا الباب أولى لاجتماع أكثر من مقصد، فأول هذه المقاصد هو غنى الفقير فمتى تحقق معنى الغنى جاز صرف الزكاة[2]، وأما المقصد الثاني فهو سعي الشريعة في تحرير العبيد، فقد جاءت نصوص كثيرة تحث على تحريرهم وعُلق التحرير بكثير من الكفارات

[1]- ينظر: القرضاوي يوسف بن عبد الله، التيسير ورفع الحرج ، مقال منشور على موقع الشيخ القرضاوي بتاريخ: 2024/04/09م، تم الاطلاع عليه يوم، 10/08/ 2024، على الساعة 23:40،
الرابط: https// www.al-qaradawi.net.

[2]- ينظر: إبن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص168.

سعيا في كسر قيود العبودية، وشرع الله مكاتبتهم، والمكاتب قد يحتاج مال الزكاة ليدفعه لسيده في سبيل عتقه، فيكون منح الزكاة للعبد أولى، من هنا نلحظ أن استحسانهم هذا مبني على اعتبار قصد الشارع من شرع الحكم.

ومما يثبت العلاقة بينهما أيضا قاعدة اعتبار المآل التي هي من صميم المقاصد؛ ومن بين الأصول التي تبنى على هذه القاعدة أصل الاستحسان[1]، الذي يرجع في جوهره إلى المقاصد الشرعية بحكم أنه ترك الدليل العام المؤدي إلى الضيق والحرج، ومستند هذا الترك هو النظر في المآل[2]، وبهذا تظهر العلاقة جلية من خلال انبناء أصل الاستحسان على اعتبار البعد المقاصدي.

ج – علاقة سد الذرائع بالمقاصد:

لا يخفى على دارس للعلوم الشرعية مدى الارتباط الوثيق لأصل سد الذرائع بمقاصد الشريعة فالعلاقة بارزة ومتميزة إلى درجة الذوبان والانصهار في قالب واحد ويظهر ذلك جليا في عدة مواضع سنبرزها في محلها بعد التعريج على بيان حقيقة وأقسام هذا الأصل المعتبر عند جميع علماء المسلمين[3].

1– مفهوم سد الذرائع وأقسامه:

أ – من حيث اللغة:

هو مركب إضافي يحوي جزأين يفتقر كل واحد منهما إلى تعريف مستقل لنصل بعد ذلك إلى تعريف شامل يعبر عن هذا المركب.

فالسد في اللغة يأتي بمعنى الجبل والردم والحاجز فكل حاجز بين الشيئين يسمى سدا[4]، والجامع بين الجبل والردم والحاجز، هو اشتراك الجميع في معنى الفصل والتفريق وإغلاق المنافذ وقطع العلاقة التي قد تربط أو تجمع بين الشيئين.

---

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص439.

[2]– ينظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص571.

[3]– ينظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج2، ص33.

[4]– ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج3، ص66، الرازي، مختار الصحاح، ص144، و إبن منظور، لسان العرب، ج3، ص207.

وأما الذريعة فهي الوسيلة والسبب إلى الشيء[1]، وجمعها ذرائع، ومنه قولهم تذرع بذريعة أي توسل بوسيلة[2]، فهي طريقه و مطيته التي يمتطيها في سيره نحو غايته وقصده.

ب – من حيث الاصطلاح:

يقصد الأصوليون بهذا الأصل حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منعناه تلافيا لتلكم المفسدة[3].

وقيل: "هو كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور"[4]، ويقول الشاطبي: "حقيقة هذا الأصل هو التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[5]، فحقيقة هذا الأصل هو منع الطرق المؤدية إلى الفساد وإن كانت في ظاهرها صالحة، أو أن سالكها إنما يبتغي الصلاح، فمادامت نتيجتها غير مرضية عند الله تعالى فلا بد من منعها لأن العبرة ليست بقصد المكلف ونيته بل بنتيجة العمل وثمرته، ولأن النتيجة هي الدالة على حسن أو قبح الفعل في الدنيا التي قامت على حفظ المصالح ورعايتها، وأما النية فعلى وفقها يبنى الجزاء في الآخرة؛ وقد تكون النية طيبة ولكن نتيجتها مذمومة، فيجب الكف عن الفعل اعتبارا لنتيجته ولذا نجد الله تعالى نهى عن سب آلهة المشركين إن كان ذلك سيكون دافعا لسب الله تعالى، مع كون النية حسنة ويقصد بها التعبد لله بسب آلهة المشركين[6].

ج – أقسام الذرائع من حيث الإفضاء:

الذريعة تعتريها الأحكام الخمسة فتكون محرمة وتكون واجبة، فتسد في الأولى وتفتح في الثانية، وتباح وتكره وتندب، وهي في كل ذلك تبع لما أفضت إليه، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل

---

[1]– ينظر: إبن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مرجع سابق، ج2، ص80.

[2]– ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج1، ص717، الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، مرجع سابق، ج2، ص98.

[3]– ينظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج2، ص 32.

[4]– ينظر: إبن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج2، 331.

[5]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص435/434.

[6]– ينظر: محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره آراءه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، د ت، ط2، ص433.

وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطة[1]، فإن كانت نتائج الأفعال صالحة تحقق المقاصد والغايات من معاملات بني الإنسان كانت مطلوبة طلبا يناسب المقاصد، وإن كانت مآلاتها تتجه نحو المفاسد كانت محرمة تحريما مناسبا لهذه المفاسد[2].

وتقسيم الذرائع ونظمها في سلم رتبي دافعه الضبط، لبيان ما يكون وسيلة للصلاح فيستجلب وما يكون وسيلة للفساد فيستدفع، إذ ليس الكل في كفة واحدة وعلى وزان واحد؛ والقسمة العقلية تقتضي أربعة أقسام، أولها أن تفضي إلى المفسدة إفضاء قطعيا، والثاني أن يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادرا، والثالث أن يكون إفضاؤها كثيرا يغلب على الظن إفضاؤه إلى الفساد، وهذا خلاف الرابع الذي يفضي بكثرة لا يرجح معها ظن المفسدة؛ فهو في مرتبة أدون من سابقه، وقد نقول في إفضاء الثالث أنه إفضاء غالب يقضي بغلبة المفسدة ويكون إفضاء الرابع كثيرا لا غالبا[3]، ولقد أشار ابن القيم – رحمه الله – إلى تقسيم آخر يختلف عن هذا الذي ذكرناه، ينظر في محله[4].

2 – إبراز العلاقة بين أصل المقاصد وأصل وسد الذرائع:

إن أصل سد الذرائع من الأصول القطعية المطلوبة المرغوبة[5]، ولقد دل على ذلك الكثير من النصوص الشرعية، فقد ذكر ابن القيم تسعا وتسعين دليلا على اعتبار سد الذرائع وقال نكتفي بهذا العدد الموافق لعدد أسماء الله الحسنى[6]، وتعتبر هذه النصوص في حد ذاتها مقاصد؛ فالنهي عن سب المشركين وآلهتهم لئلا يسبوا الله؛ مقصد، وأمر النساء ترك الضرب بالرجل لكي لا يعلم ما تخفيه من زينتها فيكون فتنة للرجال ودعوة لإثارة الشهوة فيهم؛ مقصد، والأمر بالاستئذان حفظا للعورات؛ مقصد، فمع أن سب آلهة المشركين جائز وضرب المرأة برجلها أو دخول الصغار أو الموالي على أهاليهم

[1]– ينظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج2، ص33.

[2]– ينظر: محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره آراءه وفقهه، مرجع سابق، ص433.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص 506 فما بعدها، و محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره آراءه وفقهه، مرجع سابق، ص437.

[4]– ينظر: إبن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج3، ص109.

[5]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص43.

[6]– ينظر: إبن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج3، ص126.

جائز في الجملة، إلا أن تحقيق المقصود إقتضى سد الذريعة، ففي سد الذريعة حماية لمقصود الشارع الذي يتغيَّا جلب المصالح ودرئ المفاسد، وليس هناك مصلحة أعظم من مصلحة تحقيق قصد الشارع فيترك كل ما كان وسيلة وذريعة لتعطيل قصد الشارع، إذ تعطيل قصده أعظم المفاسد؛ والشريعة ما جاءت إلا لجلب المصالح ودفع المضار، الأمر الذي يستوجب قطع سبل الفساد ودفعها وتغذية وسائل الصلاح ودعمها، فالوسائل والطرق لها حكم ما أفضت إليه من تحليل أو تحريم؛ ثم يمنع المفضي إلى الفساد بسد الذريعة ويستجلب المؤدي إلى الصلاح بفتحها، فكما أن النهي عن الشيء نهي عن الطرق المؤدية إليه وتحريم لها؛ لكي لا يكون عدم تحريم الوسائل إغراء للنفوس بالشيء المحرم[1]، فكذا الأمر بالشيء أمر بطرقه فالمقرر أن كل فعل لا يتوصل إلى فعل الواجب إلا بفعله فهو واجب، فالأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به إليه في وقوعه ومن ذلك افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة؛ فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمن أمرا بالطهارة [2].

ومما يشهد للعلاقة بين المقاصد وسد الذرائع رجوع هذا الأخير إلى اعتبار المآل، فالنظر في مآلات الأفعال مقصود شرعا، ولا يحكم على أفعال المكلفين بالموافقة أو المخالفة إلا بعد النظر في مآلها الذي تؤول إليه، هل هو من قبيل المصالح التي تستجلب فيطلب، أو من قبيل المفاسد التي تستدفع فيدرأ، فإن تزاحمت فيه المصالح والمفاسد كان الحكم للأقوى والأغلب، فإن غلب عليه الصلاح رجح جانب المصلحة وكان مطلوبا، وإن غلب عليه جانب الفساد كان مجتنبا مردودا، وهذا المجال صعب المورد إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب جار على وفق مقاصد الشريعة[3]، ولا يصح تنزيل أي حكم على أي واقعة ما لم ينظر في مآلها ومؤداها.

فاعتبار المآل والنظر في مؤدى الفعل ونتيجته من المقاصد العالية في الشريعة، وسد الذرائع هو وجه من وجوه اعتبار المآل وهو استشراف لنتيجة الفعل بناء على النظر المتمعن في المقدمات، إذ التمعن في المقدمات يوحي بنتائج ومآلات التصرفات.

---

[1]- ينظر: إبن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج3، ص 109.

[2]- ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج1، ص85.

[3]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص432/431.

الفرع الرابع: معالم الانضباط من خلال النظريات التجديدية – نظرية الطوفي نموذجا –.

تمهيد:

لقد قامت منظومة التشريع التقليدية على مبدأ القابلية للتجديد والحث على الاجتهاد ونبذ التقليد، فقد جاء النص النبوي مشرعا للتجديد فالله قد تكفل بأن يقيم المجددين في هذه الأمة على رأس كل مائة عام[1]، ومن هنا لم يجد علماء الإسلام حرجا في ممارسة التجديد والدعوة إليه والحث عليه، فلم يبق لدى المتقدمين علم إلا وطالته آلة التجديد، سواء ما تعلق بعلوم القرآن والتفسير، أو الحديث وعلومه، أو الفقه وأصوله وقواعده، وحتى في علم مقاصد الشريعة، فالتجديد كان مستمرا في كل العلوم التقليدية في كل الفترات السابقة، وذلك من أجل مسايرة الوقائع والنوازل التي تعرض للناس، فحتى أزمنة الجمود والركود والعقم لم تخلُ من المجددين، وفي هذا الصدد نجد تصريح الزركشي بإضافة ألوف المسائل في علم أصول الفقه، لتغير الحال وظهور وقائع غير معروفة، فكان ذلك سببا في أن يضيف ما لم يسبق إليه، والزركشي أصولي فحل، وانتماؤه إلى فترة عصر الانحطاط لم يمنعه من الاجتهاد والتجديد، وتصريحه هذا خير دليل على الجهد التجديدي العظيم الذي قام به هذا الإمام[2].

لقد عاشت منهجية التفكير الأصولية مراحل ونظريات تجديدية عديدة، ولقد جاء في كتاب التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه في الفصل الأول عدة نماذج، لعل أبرزها الجهود التجديدية لسلطان العلماء العز بن عبد السلام، وأبو المقاصد الإمام أبو إسحاق الشاطبي، وصولا إلى الشوكاني وغيرهم كثير[3]، مما ينبينا بأن الحركة التجديدية لم تنقطع على مر العصور، وأن علم أصول الفقه علم مرن وله القابلية للتجديد، – لا كما يريد البعض تصويره بأنه علم متحجر لا يصلح لمسايرة تطورات وأحداث الزمان –، الجهود التجديدية السابقة التي احتواها علم أصول الفقه وتقبلها، وأما كونه علما معياريا يتميز بالثبات والانضباط، فهذه سمة تمنع عنه مظاهر التسيب ولا علاقة لها بتجديده والتجديد من خلاله.

---

[1]– النيسابوري أبو عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب الفتن والملاحم، باب أما حديث أبي عوانة، رقم8592.

[2]– ينظر: الزركشي أبو عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج1، ص6.

[3]– ينظر: الريسوني أحمد وآخرون، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1435هـ/2014م، ط1، ص48.

ولعل من بين النظريات التي سعت للتجديد نظرية الإمام الطوفي في المصلحة، وبعيدا عن النتائج التي توصل إليها الإمام الطوفي في دراسته لعلاقة المصلحة مع النص، فإن هذه النظرية قامات على أسس ومرتكزات أصولية، وهي بهذا من نتاج المدرسة الأصولية التقليدية، غير أن نتائجها أحدثت لغطا كبيرا بين الدارسين والباحثين في مجال التجديد المقاصدي والاستصلاحي، فقد خرجت هذه النظرية عن المألوف المتداول في الحقل الأصولي، فجعلت من المصلحة أساس التشريع بناء على افتراض معارضتها للنصوص والإجماعات، الأمر الذي رد عليه كثير من علماء الأصول مبينين عدم صحة النتيجة التي توصل إليها الإمام الطوفي، ونحن في هذا المقام سنعرض هذه النظرية ونأتي عليها بشيء من النقد والتصويب، غير أنه لا بد أن يعلم أن غرضنا من إثباتها في هذا المبحث لا لمناقشة النتيجة التي توصل إليها الإمام الطوفي وإنما للنظر في منهجية الإمام وطريق تناوله لهذه النظرية وكيفية عرضها والتعامل معها، إذ تعتبر نظرية أصولية، تنتمي إلى الفكر الأصولي وتعتمده كمنهج علمي للنظر في النصوص الشرعية، وعرض المنهج المعتمد من الإمام ضروري لكون الدراسة مقارنة، وسنتعرض بحول الله لنظرية المصلحة في الفكر الحداثي، حيث أن هذا الأخير تمسك بنظرية الإمام الطوفي وروج لها كنظرية خارجة عن المنظومة الأصولية، ولهذا رأى الباحث إدراج هذه النظرية في الدراسة من خلال بيان رعاية الشارع للمصلحة، ومن ثم التعريف بالنظرية وتحليلها وبيان المنهجية التي اعتمدها الإمام الطوفي في إثبات نظريته، لنختتم هذا الفرع ببيان محاولة الإمام الطوفي اعتماد المصلحة ضمن المخصصات، متكئا على مذهب المالكية ومن وافقهم، وبالتالي فعرض هذه النظرية ومناقشتها مما يبرز مظاهر الضبط والتحديد في نظرية الإمام الطوفي باعتبارها نظرية أصولية.

أولا/ رعاية الشارع للمصلحة:

لقد اعتمد الإمام الطوفي على مبدأ رعاية الشريعة للمصلحة في التقديم لنظريته، وبهذا التقديم هو يريد أن يصل نظرته ويربطها بأصل أصيل وركن ركين، كما هي عادة الأصوليين في التقديم والتمهيد لرؤاهم، ولا شك أن من أعظم نعم الله عز وجل على عباده أن راعى مصالحهم في معاشهم ومعادهم، بعد أن تفضل عليهم بإنزال شريعته، وهداهم لدينه، ولقد عبر الإمام ابن القيم –رحمه الله–، عن هذه الرعاية في عبارة نفيسة بين من خلالها أن أساس الشريعة ومبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[1]، يظهر لنا جليا من خلال هذا القول درجة اعتبار الشريعة للمصالح ومدى

[1]– ينظر: إبن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج3، ص11.

الأهمية التي توليها لها، مما قد يوحي لنا بأن المصلحة تندمج في الشريعة اندماج الروح في الجسد، فالغزالي – رحمه الله– يقول: "ونحن نجعل المصلحة تارة علما للحكم ونجعل الحكم اخرى علما لها"[1]، فالنصوص الشرعية تتضمن المصالح والمصالح متضمنة في نصوص الشريعة، وإن شئت فقل الشريعة هي المصلحة والمصلحة هي الشريعة حسب عبارة الدكتور الريسوني[2]، ويشهد لقول الدكتور الريسوني هذا؛ الكثير من أقوال العلماء التي يمكن أن تعتبر قواعد في النظر الفقهي والأصولي، إذ الشاطبي يقرر بالاستقراء رعاية الشارع الحكيم للمصالح فيقول: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"[3]، وقبله العز بن عبد السلام؛ يقول: "من مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة علم أن جميع ما أمر به لجلب مصلحة أو مصالح أو لدرء مفسدة أو مفاسد أو للأمرين وأن جميع ما نهي عنه إنما نهي عنه لدفع مفسدة أو مفاسد أو جلب مصلحة أو مصالح أو للأمرين؛ والشريعة طافحة بذلك"[4].

والأدلة على اعتبار الشريعة للمصالح واحتفائها بها لا تكاد تنحصر فالشريعة معللة بقصد المصالح و المصالح متضمنة في الأحكام، ولابن القيم عبارة قوية في هذا الصدد بيّن من خلالها تواطأ أدلة الشريعة على اعتبار المصلحة، وأنه لو كان الأمر في القرآن والسنة ينحصر في نحو مائة موضع أو مائتين لساقها ولكنها تزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"[5]، ولكن حسبنا في هذا المقام التمثيل الكافي في الدلالة على المراد.

فمن خلال هذا التقديم وبيان الأدلة وأقوال العلماء في رعاية المصالح والتي أراد الإمام الطوفي اعتمادها والتقديم من خلالها لنظريته نخلص إلى أول مظهر من مظاهر الانضباط في التأسيس لهذه النظرية حيث أنه قد سعى لربطها بنصوص الشريعة وأصولها وكلياتها لتتسم بنوع من الثبات والانضباط.

---

[1]– ينظر: الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1419هـ/1998م، ط3، ص392.

[2]– ينظر: الريسوني أحمد، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مقال منشور على موقع أحمد الريسوني، بتاريخ 09/ أبريل 2019م، الرابطhttps//raissouni.netص2.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج، ص262.

[4]– ينظر: إبن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، إياد خالد الطباع، دار الفكر – دمشق، 1416هـ/ 1995م، ط1، ص53.

[5]– ينظر: إبن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مرجع سابق، ج2، ص 22.

ثانيا/ التعريف بنظرية المصلحة عند الإمام الطوفي:

إذا أردنا أن نجلي حقيقة ما اصطلح عليه بنظرية المصلحة عند الإمام الطوفي – حسب عبارة الكثيرين– ونبرز ماهيتها وأبعادها؛ ليتسنى لنا فيما بعد الحكم عليها، بحكم أنها أصبحت مثار جدل كبير في السنوات الأخير، فإنه من الإنصاف والأمانة العلمية أن نرجع إلى ما كتبه الإمام في شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار، أو ما يعرف بكتاب التعيين، ثم لا بأس من الاستعانة بشروحات العلماء والدارسين، وبعد النظر فيما كتبه الإمام وما وصل إليه بعض الدارسين من خلال كلامه، يمكننا تلخيص هذه النظرية في أن الإمام الطوفي قد قرر احتمال وجود التعارض بين المصلحة والنص، وبناء على هذا الافتراض ذهب إلى القول بأن المصلحة أقوى أدلة الشرع، وأنه في حال مخالفة النص أو الإجماع للمصلحة فإنها تقدم عليهما من باب التخصيص والبيان، ثم بين مجال هذا التقديم وأنه إنما يكون في باب المعاملات، ولقد أسس رأيه هذا بناء على منطلق يرجع إلى ثلاثة قضايا أساسية:

أولها: أن المصلحة هي قطب مقصود الشارع، ومن ثم فهي أقوى أدلتها وأخصها.

ثانيها: أنه لا يشترط وجود المصلحة حيث النص القاطع أو إجماع المسلمين، بل ويفترض أن المصلحة قد تخالف النص القطعي والإجماع وفي هذه الحال تقدم عليهما وجوبا.

القضية الثالثة: أن مجال تعارض المصلحة مع النصوص القطعية والإجماع هو باب المعاملات وسياسة المكلفين، دون باب العبادات والمقدرات لكونها حقا لله وحق الشارع لا يتلقى إلا منه[1].

لقد صرح الإمام الطوفي بهذا الرأي في كتابه سالف الذكر؛ التعيين في شرح الأربعين، وأصل هذا الكتاب أنه شرح للكتاب المشهور للإمام النووي، ولقد سار الطوفي في شرحه للكتاب على النحو الذي اعتاده الأصوليون عموما، واعتاده هو في كتاباته على وجه الخصوص، إذ نجد أنه قد تطرق إلى موضوع المصلحة في كتابه شرح مختصر الروضة، ولكنه طرقه على النحو المعهود منه ومن عامة الأصوليين، إلا أنه في هذا الكتاب وعند وصوله إلى الحديث الثاني والثلاثين من متن الأربعين النووية، وعند قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: "لا ضرر ولا ضرار"[2]، قسم الإمام الطوفي حديثه إلى ثلاثة أقسام، فجعل أولها للنظر في سند الحديث والثاني للنظر في لفظه و خصص الثالث لبحث المعاني والدلالات.

---

[1]– ينظر: زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، عناية وتعليق محمد يسري، دار اليسر للطباعة والنشر، جمهورية مصر العربية، د ت، د ط، ص84.

[2]– النيسابوري أبو عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب البيوع، باب وأما حديث معمر بن راشد، رقم2345، و البيهقي أبو بكر، سنن البيهقي الكبرى، كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار، رقم، 11166، و إبن ماجة أبو عبد الله القزويني، سنن إبن ماجة، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم2340.

بعد أن أتم الإمام مقدمته في شرح الحديث بالتعرض إلى ما يتعلق بسند الحديث ولفظه، والتي كانت مقدمة ضرورية، يعرج من خلالها على ثالث المحاور التي أشار إليها في مطلع دراسته للحديث والذي يعتبر لب الدراسة وجوهرها، فبدأ ببيان معنى الحديث؛ وأنه ما أشار إليه من نفى الضرر والمفاسد شرعا، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة[1]، وهنا خالف الإمام الطوفي عادته وأفصح عن مذهبه في التعامل مع المصلحة، مقررا – رحمه الله – أن الاستقراء الحاصر يقتضي وجود تسعة عشر دليلا لا يوجد بين العلماء غيرها، وأقواها النص والإجماع؛ ثم هما إن وافقا رعاية المصلحة فبها ونعمت، لاتفاق الأدلة الثلاثة على الحكم، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان[2].

بعد هذا يبدأ الطوفي رحلة الاستدلال لموقفه، وفي كل مرة يؤكد على أهمية الحديث الذي يجعله مستندا في تقرير ما ذهب إليه، مع السعي إلى توهين قوة الإجماع والنص في مقابل المصلحة التي هي أقوى الأدلة في نظره.

لقد بنى الإمام الطوفي نظريته هذه كلها على افتراض تعارض النص والمصلحة، وأنه يمكن للنص والإجماع أن يقتضيا ضررا ومفسدة، ولذا تقدم عليهما المصلحة المستفادة من قول النبي – عليه الصلاة والسلام –: "لا ضرر ولا ضرار"[3]، ومجال هذا كله باب المعاملات لأنه من المعلوم بالاستقراء أن الشارع في جانب المعاملات راعى مصالح الخلق بخلاف العبادات التي هي حق لله.

على هذه الفرضية التي عجز الإمام الطوفي طوال شرحه للحديث عن الإتيان بمثال واحد حقيقي لها، يؤكد من خلاله التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة، فيبقى رأيه مجرد افتراض نظري[4] محض، قد تقتضيه القسمة العقلية على ما هو مقرر عند أهل المنطق ولكن الواقع يرده، ومن أجل تبرير هذا الإفتراض أقبل الإمام الطوفي على الاستدلال بما يصلح دليلا وبما لا يصلح؛ فقط ليثبت أن المصلحة أقوى من الإجماع القطعي، وهنا بدأت تناقضات الإمام الطوفي، ففي تعريف المصلحة يعرفها مرة بأنها

---

[1]– ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص237.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص238.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص238.

[4]– ينظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص89، و أحمد الريسوني، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مقال منشور على موقع أحمد الريسوني، بتاريخ 09/ أبريل 2019م، الرابطhttps//raissouni.netص08.

السبب وفي أخرى بأنها عين مقصود الشارع، فبعد أن قرر في أول الشرح أنها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة[1]، رجع في آخر شرحه للحديث وعرفها على أنها: "المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل"[2].

ولعل معترضا يعترض على ما وصفناه بالتعارض ويقول إن قصد الإمام أنها في بعض المواطن تكون سببا محققا لقصد الشارع وفي مواطن أخرى تكون هي المقصد بعينه، نقول إن هذا محتمل؛ ولكن مقصودنا من ذلك إبراز ما وقع للإمام من تناقض هو الإشارة إلى منشأ هذا التناقض، وهو في تخميننا أن الإمام لم يخمر الموضوع في ذهنه بالقدر الكافي قبل التصريح به، إذ عادة الآراء المرتجلة والتي تأتي على عجل تسلل السهو والخطأ إليها، ولقد أشار إلى هذا الملحظ الأستاذ مصطفى زيد في كتابه المصلحة في التشريع الإسلامي – والكتاب يعتبر مرجع في الموضوع– معتذرا للإمام الطوفي مبيننا أن الإمام لم يؤلف كتابا خاصا في هذا الشأن وإنما ذكر رأيه هذا في كتابه التعيين في شرح الأربعين كما أسلفنا، غير أنه أسهب في شرح هذا الحديث بحيث استحوذ على جزء كبير من الكتاب، ولذلك نلاحظ أن الإمام يكرر أفكارا ويؤكد عليها مما يوحي لنا بأن الفكرة لم تكن مبلورة بالشكل اللازم، أو أن الإمام قد تسرع في إصدار هذا الحكم خصوصا وأن الكتاب من آخر إنتاجاته العلمية كما ذكر ذلك الأستاذ مصطفى زيد[3].

من المواضع التي ناقض فيها الإمام قوله، حال حديثه عن رجحان المصلحة على النصوص بدعوى أن النصوص مختلفة ومتعارضة وهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه ولا يختلف فيه[4]، وإطلاق الحكم بهذا الشكل غير صحيح لأمرين:

الأول: أن الحكم على النصوص بالتعارض لا يسلم، لأنه من المعلوم عند كل دارس للشريعة أن ما قد يظهر على أنه تعارض بين النصوص لا يعدوا أن يكون تعارضا صوريا في أذهان المجتهدين، فليس كل المجتهدين على مستوى واحد من الفهم، بل تختلف مداركهم وقرائحهم وتتفاوت منازلهم في الاطلاع وقوة التصور للمسائل، ولذا فإن حكم هذا التعارض هو العدم، لأنه ظاهري يزول مع شيء من التفكر والتأمل، ولقد أكد الإمام الشاطبي على هذه الفكرة مبينا أن تجويز تعارض الدليلين الشرعيين إنما يكون في الظاهر، وفي أنظار المجتهدين لا في نفس الأمر، وهذا التعارض جائز ولا إشكال فيه، وأما القول

[1]– ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص239.

[2]– المرجع نفسه، ص277،278.

[3]– ينظر: زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص72.

[4]– ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص 259.

بجواز التعارض في أدلة الشريعة في نفس الأمر، فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة لورود ما تقدم من الأدلة المستفيضة عليه ولا أظن أن أحدا منهم يقوله"[1].

لقد اجتهد الأصوليون في رفع الغبش ودفع اللبس الذي قد يعتري هذا المبحث، فضبطوه بأسس وقواعدة ثابتة وقرروا طرقا – لا تخفى عن الإمام قطعا- لدفع وإزالة الغبش الذي قد يعتري بعض النصوص، وحتى يعلم أن التناقض أو التعارض الذي يكون على سبيل الممانعة، بحيث أن يجمع بين النصين أو أن يرجح أحدهما عن الآخر أو أن ينسخه إن علم المتقدم منهما غير ممكن الوقوع، فقد افترض علماء الأصول هذه الفرضية وقرروا أنه إن وجدت هذه الحالة فإنه يصار إلى اطراح الدليلين والرجوع إلى البراءة الأصلية، ولكن هذه الفرضية وعلى مدار قرون ظلت مجرد فرضية لا تحقق لها في الواقع، وهو ما عبر عنه الإمام أبو إسحاق الشاطبي بقوله: "كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ، أمكن التعارض بين الأدلة عندهم"[2]، وبناء على هذا القول فمنشأ التعارض إنما هو أذهان المجتهدين وليست نصوص الشريعة التي يصدق بعضها بعضا بحكم صدورها من مشكاة واحدة.

وأما الثاني: فهو قوله أن المصالح أمر حقيقي في نفسه ولا يختلف فيه، وهذا لا يسلم له لأن الواقع يشهد باختلاف الناس في المصالح سواء ما تعلق بأنواعها أو طرق اعتبارها أو درجات قوتها والمفاضلة بينها، أو حتى في تطبيقها وتنزيلها على الوقائع.

ولعلك تعجب إن قلت لك إن هذا الذي نقوله هو ما يقرره الإمام الطوفي نفسه، فهو يقرر ضابطا لدفع محذور التعارض[3]، هذا الضابط الذي بيّن أنه قد استفاده من قوله – صلى الله عليه وسلم – :"**لا ضرر ولا ضرار**"، فإذا وقع التعارض بين المصالح والمفاسد وبين المصالح فيما بينها فلا بد من ضابط يدفع هذا التعارض، وهو ما نجده في قوله: "إن المصالح والمفاسد قد تتعارض، فتحتاج إلى ضابط يدفع محذور تعارضها؛ ثم أخذ الإمام يفصل ويبيّن حكم كل حالة إلى أن وصل إلى مسألة تعارض مصلحتين أو مفسدتين، أو مصلحة ومفسدة، وترجح كل واحد من الطرفين بوجه فيرى الاختيار أو

[1]– ينظر: الشاطبي، لموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص388.

[2]– ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص503.

[3]– ينظر: زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص 88/83 .

القرعة"[1]، وليس المهم في حديثنا الطرق التي قررها الإمام في دفع التعارض الذي قد يكون بين المصالح والمفاسد أو بين المصالح والمفاسد فيما بينها، ولكن مقصودنا أن الإمام بتقريره يناقض قوله الأول الذي يستند إليه في تقديم المصلحة على النص والإجماع لكونها أمرا لا يختلف فيه، ولعل منشأ قوله هذا هو ما قرره من أن مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم معلومة لهم بحكم العادة والعقل[2].

ولعلنا أن ننظر في هذا الكلام إنطلاقا مما قرره الشاطبي في الاعتصام مبينا أن المراد بالمصلحة عند عامة الأصوليين ما فهم رعايته في حق الخلق؛ من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال"[3].

مما سبق بيانه أصبح من المقرر عند الإمام الطوفي تقديم المصلحة على الإجماع بطريق البيان حال مخالفته لها فهو يرى أن دليل رعاية المصالح أقوى من دليل الإجماع[4]، ولقد تفطن الإمام الطوفي إلى أنه قد يعترض عليه ويعتبر مذهبه تعطيلا لأدلة الشرع، وهذا ما جعله يحاول الاستدلال لمذهبه مبينا أنه لا يعدوا أن يكون تقديما لأقوى الأدلة، فهو يعتبرها جميعا إلا أن الترجيح بينها أمر معلوم مشهور، والدليل على ذلك الإجماع على وجوب العمل بالراجح، فها أنت ترى كيف يستدل الإمام بالإجماع لتقديم المصلحة عليه[5]، مع أنه يمكن أن يفهم من كلامه أنه يريد إثبات عدم تجاوزه للأدلة أو تعطيله لها، بدليل استدلاله بالإجماع الذي يعتبره أضعف في مقابل المصلحة، وعلى كل حال فهو متشبث بكل ما يدعم موقفه حتى ولو كان الإجماع الذي ما فتئ يبرز الاعتراضات عليه ويحاول إضعاف حجيته لتقديم المصلحة عليه.

من خلال هذا العرض والنقد لنظرية الإمام الطوفي نخلص إلى عدة نقاط منهجية تبرز النزعة الأصولية للإمام في عرضه نظريته، ونحن نجملها فيما يلي:

أولا: إعتماده الحدود والتعريفات، حيث أنه حاول تعريف المصلحة وتبيين حقيقتها.

ثانيا: اعتماد الحديث كأساس ومنطلق لنظريته، للتأكيد على مركزية النص في فكره.

---

[1]- ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص 278،279.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 280.

[3]- ينظر: الشاطبي، الإعتصام، مرجع سابق، ج2، ص609.

[4]- ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص 271.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، 271.

ثالثا: إعتماد المنهجية الأصولية في دراسة الأحاديث وتحليلها من خلال النظر في سند الحديث ومتنه قبل الغوص في معانيه ودلالاته، فالانطلاق من النص للوصول للمقصد والمصلحة، لا كما يسعى البعض في توظيف نظريته للبحث عن المقاصد والمصالح فيما وراء النصوص.

رابعا: إعتماده الاستقراء الذي يعد منهجية منطقية وعقلية لاقت عناية شديدة لدى الأصوليين.

خامسا: بيان المجال الذي يستهدفه في نظريته، وهو مجال العادات والمعاملات، دون أبواب العبادات والكفارات والمقدرات الشرعية التي لا يدخلها التعليل وإعمال النظر، لكونها مبنية على التوقيف.

سادسا: التأكيد على المبدأ الأصولي في تعارض الدليلين، وهو السعي في الجمع والتوفيق بينهما، لأن إعمال الدليلين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر، فهو يسعى من خلال نظريته إلى الجمع بين دليلي النص والمصلحة ما استطاع إلى ذلك سبيلا، فإن تعذر الجمع سار إلى الترجيح.

سابعا: تأكيده على مبدأ الرتبية وتفاوت الأدلة في القوة والاعتبار، حيث بين أن مذهبه لا يعني تعطيل أدلة الشرع كما قد يفهم منه، ولذا بيّن أن أدلة الشرع تسعة عشر دليل، في إشارة إلا أنه لا يمكن لكل هذه الأدلة أن تكون في مقام واحد ورتبة واحدة، ولذلك وجب تقديم الأقوى على الأقل، والأعلى على الأدنى، وهذا التقديم مما جرى عليه عمل الأصوليين.

ثالثا/ التخصيص بالمصلحة:

تعتبر منهجية التخصيص منهجية أصولية اعتمدها الإمام الطوفي في التأسيس لنظريته، وهي دليل على تقيده بالمنهج الأصولي المنضبط ومحاولة تأسيس نظرية على أسس ثابتة، ومن هنا فإن الإمام حينما قرر تقديم المصلحة على النص لم يقرره بإطلاق، وإنما جعله من قبيل التخصيص المنضبط والمقيد بشروطه المعلومة عند الأصوليين، حيث أنه قد اعتبر رعاية المصلحة وتقديمها على النص نوع من التخصيص للنص[1]، فالمعروف عند الأصوليين أن بعض أدلة الشرع تخصصها أدلة أخرى[2]؛ بل قد حكي الإجماع على جواز التخصيص بالإجماع، واختلفوا في التخصيص بالقياس ومذهب الصحابي، فذهب الجمهور إلى جواز التخصيص بالقياس ومنعوا التخصيص بمذهب الصحابي، وذهب الحنفية والحنابلة إلى تجويز التخصيص بمذهب الصحابي[3]، ولا شك أن المصلحة أصل من أصول الشريعة المعتبرة، وفي

[1]- ينظر: زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص85.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص85.

[3]- ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، 1419هـ/ 1999م، ط1، ج1، ص390 فما بعدها.

اعتمادها ضمن المخصصات خلاف، وقبل أن نخوض في خلاف الأصوليين في جواز التخصيص بالمصلحة من عدمه، يستحسن الباحث التقديم ببيان حقيقة التخصيص؛ مع الإشارة إلى أنه قد سبق بيان معنى المصلحة فلينظر في محله.

التخصيص لغة: هو الإفراد وإيقاع فرجة بين الشيء وغيره ولذا كان فيه معنى التمييز[1].

التخصيص اصطلاحا: التخصيص عند الأصوليين لا يفارق معناه اللغوي ولا يشذ عنه؛ والعلاقة بين المعنيين وطيدة؛ ولذا عرفوه بأنه تمييز بعض الجملة بحكم، وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام [2]، وعرفه بن الحاجب بأنه: "قصر العام على بعض مسمياته"[3]. فهذا هو تعريف جمهور الأصوليين.

وأما الحنفية فقد خالفوا الجمهور في تعريف التخصيص حينما اشترطوا في المخصص المقارنة والاستقلال؛ وهو قيد زائد في بيان معنى التخصيص؛ ولذا كان التخصيص عند الحنفية، قصر للعام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن؛ وشرط الاستقلال هو للاحتراز عن الاستثناء والصفة ونحوهما، وشرط الاقتران لتمييزه عن النسخ؛ فإنه في حال تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا[4].

ولقد اختلف العلماء في تخصيص المصلحة للنص على ثلاثة أقوال نقلها صاحب مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر[5]؛ ونحن نوردها هنا بما يخدم الدراسة، فنختصر أحيانا ونبسط القول في أحاين أخرى:

1 – لا يجوز تخصيص النص بالمصلحة:

ذهب الحنابلة وبعض الشافعية إلى القول بمنع تخصيص المصلحة للنص مطلقا؛ حتى ولو كانت المصلحة قطعية والنص ظني، وإلى هذا القول مال الشيخ محمد أديب صالح والشيخ الكوثري والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي من المعاصرين، ولقد عقد هذا الأخير فصلا في كتابه ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للرد على القول باعتماد مالك للمصلحة كمخصص، وخلاصة ما ذكره الشي البوطي، أن الإمام مالك والمالكية وإن كانوا من أكثر المذاهب إعمالا لأصل الاستصلاح إلا أنهم يقيدون ذلك بشرط عدم معارضة الكتاب والسنة، أو الأصول الشرعية الثابتة، لأن المالكية لا يتصورون

---

[1]– ينظر: إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج2، ص152.

[2]– ينظر: السمعاني أبو المظفر، قواطع الأدلة في الأصول، محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/1999م، ط1، ج1، ص174.

[3]– ينظر: الأصفهاني أبو الثناء شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمد مظهر بقا، دار المدني، المملكة العربية السعودية، 1406هـ/ 1986م، ط1، ج2، ص234.

[4]– ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج1، ص307.

[5]– ينظر: حسونة عارف، مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، مرجع سابق، ص500 فما بعدها.

أصلا معارضة المصالح للنصوص، وكل ما يعارض النصوص لا يسمى عندهم مصلحة ولا يدخل في حيزها ابتداء، بل إن المخالفة تقتضي الإخلال بإرسالها[1].

لقد اعتمد الشيخ البوطي على أصول مالك في النظر، لرد فكرة التخصيص بالمصلحة، حيث أنه لخص هذه الأصول فيما سماه مبادئ ثلاثة:

أولها/ تقديم ظاهر القرآن على مقتضى خبر الآحاد:

فخبر الواحد الذي يخالف ظاهر القرآن إن لم يعاضده دليل آخر يشهد له بالحجية، قدم مالك ظاهر القرآن عليه، ومثال هذا في الفقه المالكي، الخلاف في حكم أكل لحم سباع الطير وذوات المخالب، حيث أن حديث نهي النبي – صلى الله عليه وسلم – عن أكلها يوم خيبر[2]، معارض بظاهر آية الأنعام[3] التي حصرت المحرمات في أربعة أصناف[4].

ثانيا/ ترك خبر الآحاد وكل ظني إذا عارض أصلا مقطوعا به:

فمعارضة الخبر الظني لما هو ثابت بطريق قطعي، مظنة ضعف الحديث وعدم ثبوته عند مالك، والأمثلة على هذا كثيرة، فقد ردت أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها – حديث تعذيب الميت ببكاء أهله عليه[5]، وذلك لمعارضته ظاهر قول الله تعالى:{وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}[6]، وكذا فعل مالك مع حديث غسل الإناء سبعا إذا ولغ فيه الكلب[7]، لكونه معارضا بظاهر الآية الدالة على حل صيد الكلب الكلب في سورة المائدة[8]، ولهذا كان مالك يستفهم استفهاما إنكاريا ويقول: "يؤكل صيده فكيف يكره لعابه"[9]، فمذهب مالك في خبر الواحد الذي يخالف أصلا مقطوعا به الترك[10].

---

[1]– ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص188.

[2]– السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب النهي عن أكل السباع، رقم 3805.

[3]– سورة الأنعام، الآية 145.

[4]– ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص188

[5]– السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب في النوح، رقم 3129.

[6]– سورة الأنعام، الآية 164.

[7]– النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم674.

[8]– سورة المائدة، الآية 04.

[9]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص.16.

[10]- ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص189.

ثالثا/ تقديم مالك لعمل أهل المدينة على خبر الواحد:

وذلك لأن عمل أهل المدينة عنده بمثابة التواتر[1]، ومن هنا ترك حديث البيعان بالخيار الذي رواه في موطئه[2]، وذلك لأن عمل أهل المدينة على خلافه، فرد الإمام مالك للحديث؛ راجع إلى أصل أعظم أعظم منه وأولى في الاعتبار[3].

وبهذا ومن خلال النظر في الأصول المعتمدة عند مالك، تبيّن للشيخ البوطي أن مالكا والمالكية بشكل عام لم يخصصوا النص بالمصلحة، وإنما تركوا النص للنص، أو تركوه للقواعد والأصول التي تشهد لها نصوص كثيرة، فتكون بذلك أولى بالاعتبار من النص الجزئي المعارض لها.

2 – يجوز تخصيص النص الظني بالمصلحة القطعية:

ذهب جماعة من أهل العلم إلى القول بجواز التخصيص حال قطعية المصلحة وظنية النص في ثبوته أو دلالته أو فيهما معا، وهذا الذي يعزى إلى المالكية وبعض الشافعية وهو مذهب الحنفية على التحقيق، يقول الإمام إبن العربي المالكي وهو يبين معنى الاستحسان وكونه دليلا لدى الحنفية والمالكية: "..إن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرد فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس"[4] ولقد تبنى هذا المذهب جماعة من المعاصرين كالشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ الزرقا والشيخ القرضاوي والشيخ محمد أبو زهرة، وغيرهم، ولقد ذكر الشيخ محمد أبو زهرة هذه المسألة وبيّن أن مالكا قد أخذ بالمصلحة في المعاملات واعتبرها دليلا مستقلا، غير مستند إلى ما سواه، فحيثما وجدت المصلحة أخذ بها، سواء أكان لها شاهد خاص من الشرع أم لم يكن لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء، وكانت من قبيل ما يعرف عند الفقهاء بالمصلحة المرسلة، فقد أخذ بها مالك ولعله رجحها على النصوص الظنية حال التعارض، ويخصص النص أو يضعف سنده إن كان عاما، وفي كل هذا يراعي مقصود الشارع ولا يناقض أصلا من أصوله[5].

---

[1]- ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص190.

[2]– الأصبحي أبو عبد الله مالك بن أنس، الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، رقم1349.

[3] ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص.16.

[4]– ينظر: إبن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج2، ص279.

[5]– ينظر: أبو زهرة، مالك حياته وعصره– آرائه الفقهية، ص425/424.

3 – يجوز تخصيص النص بالمصلحة مطلقا:

وهذا المذهب هو الذي ينسب للإمام الطوفي، وهو الذي تبناه الخطاب الحداثي المعاصر واحتفى أيما احتفاء، ولعل أبرز هؤلاء الدكتور نصر حامد أبو زيد، والدكتور محمد سعيد العشماوي والدكتور عبد المجيد الشرفي ولقد تبنى الدكتور مصطفى شلبي هذا الرأي ونسبه إلى جماعة من العلماء وقال إن فتاويهم على وفقه وإن لم يصرحوا به، ولعله يقصد من بين هؤلاء صاحب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، فقد صرح بأن المالكية يعتبرون المصلحة المرسلة من جملة المخصصات واستدل على ذلك بفتوى مالك في عدم إلزام المرأة إرضاع ولدها إن قبل ثدي غيرها، لمصلحة المحافظة على جمالها جريا على عادة العرب في ذلك، كما أنه نسب لمالك تخصيص عموم القرآن بالمصالحة المرسلة، معتمدا على ما سماه تصريحا من ابن العربي في الإحكام[1].

وبعد هذا العرض الموجز لأقوال العلماء في المصلحة، نجد أن للإمام طوفي مستند – ولو بشكل جزئي– في قول عند المالكية ومن وافقهم في القول بجواز التخصيص بالمصلحة؛ وإن كان ظاهر قوله جواز ذلك بأي نوع من أنواع المصلحة فهو لا يعتبر تقسيمات المصلحة وأنها تتفاوت في القوة، كما أنه يرى إمكانية إدراك العقول للمصالح[2]؛ وهذا لا يستقيم لسببين:

– **الأول**: لو صح ذلك لكان العقل حاكما قبل مجيء الشرع وهذا مردود باتفاق.

– **والثاني**: لو صح ذلك لبطل أثر كثير من الأدلة التفصيلية التي أثبت استقراؤها أن الأحكام الشرعية جارية وفق مصالح العباد؛ وزد إلى هذا عدم استطاعت الفلاسفة والحكماء وضع حد لها وتمييز مراتبها ودرجاتها[3].

وبناء على ما تقدم فإننا نخلص إلى أن الاعتماد على المصلحة لا يمكن أن يتعارض مع النصوص ألبتة لأن المصلحة ليست دليلا مستقلا حتى تستقل ببناء الأحكام الجزئية عليها وحدها، إذ هي معنى كلي مستخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية فالقدر المشترك بين الأحكام الجزئية المختلفة هو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم، بل لابد أن يشهد للمصلحة التي هي معنى كلي دليل تفصيلي فالمصالح مبثوثة في جزئيات الأحكام كما يشهد بذلك دليل

[1]– ينظر: الحجوي محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ/ 1995م، ط1، ج1، ص161.

[2]– ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص280.

[3]– ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص117.

الاستقراء[1]، وحتى ولو سلمنا باستقلال المصلحة واعتبرناها مخصصا من المخصصات كما ذكر الطوفي والمالكية قبله، فإنه لابد من شهادة الضوابط المصلحية لها بالاعتبار، وليس الأمر كما يظن البعض سبهللة؛ فليس كل ما سمي مصلحة هو كذلك، لأن الغفلة عن الجانب التعبدي والأخروي في الاستصلاح هو الذي أوقع الكثيرين في مطبات فكرية، أودت بهم إلى افتراض تعارض المصلحة مع النص الذي يستشهدون به في إثبات عناية الشريعة بالجانب المصلحي، وهنا تجدر الإشارة إلى أن الإمام الطوفي لم يلغ النص كما يدعى عليه بدلالة استدلاله لنظريته بنص لا ضرر ولا ضرار، وربطه لنظريته بباب العادات والمعاملات لا باب العبادات كما سبق بيانه.

وبعد عرض موضوع التخصيص واعتماد الإمام الطوفي له في تبرير ما ذهب إليه، يمكن أن نستشف نقاطا منهجية نجملها فيما يلي:

أولا: التأكيد على محورية النص ومركزيته في فكر الإمام من خلال الحرص على تأكيد فكرة عدم الافتئات عليه كما هي عبارته، أو فكرة ضرب قداسة النص وتعاليه، فالتخصيص أداة من الأدوات الأصولية التي تعتمد في التجمع بين الأدلة الشرعية والترجيح بينها.

ثانيا: إعتماد المصطلحات الأصولية والاستناد إلى أصول الاستدلال، فقد استدل بالإجماع على جواز التخصيص، في إثبات واضح لانتمائه إلى هذه المنظومة الأصولية المنضبطة.

خلاصة المبحث:

لقد اعتنى الفكر الأصولي بمسألة الضبط والتحديد والتأصيل والتقعيد، ولقد ظهرت عنايتهم الشديدة بهذا الباب في أجمل صورها وأرقى تجلياتها، وذلك من خلال صنيعهم في تأسيسهم لنظرية المقاصد، والتي نالت الاهتمام الكافي والتأصيل الوافي، فنتج عن ذلك نظرية علمية رصينة، اعتنت بالحدود والتعريفات، وبينت الشروط والضوابط والتقسيمات، وقعدت القواعد وبينت المنهج حال التعارض والاختلاف، فقدمت سلما رتبيا تنتظم المقاصد والمصالح من خلاله، فتقدم الأولى فالأولى والأعظم على الأدنى.

لقد ظلت نظرية المقاصد الأصولية منهجا معتمدا في النظر الشرعي لقرون من الزمن، ولا تزال إلى يوم الناس هذا أداة فعالة، تستجيب لمتطلبات العصر وتتفاعل مع ظروف الزمان، وتبذل الحلول وتعطي الإجابات لكل المشاكل النازلة والمستجدات المتلاحقة في دنيا الناس، وما ذلك إلا لأنها أسست على مبدأ ثابت منضبط ومطرد، لا يتبرم ولا يتلون ولا يتخبط في خضخاض من الأغلاط كما هو حال كثير من النظريات التي بنيت على أسس إديولوجية أو مناهج وأفكار خارج عن ذات هذه الشريعة روحا

[1]- ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص115.

وجسدا، فكليات الشريعة وعموماتها الروح، وأصول الاستدلال الجسد، ولما قامت نظرية المقاصد عند المتقدمين على اندماج المقاصد في الأصول، كان ذلك سر البقاء والوصول.

إن علم أصول الفقه علم معياري، تم من خلاله حفظ الدين والملة وحفظ مقاصد الشرع، فضوابط المقاصد تنبع من بحر الأصول، إذ هي مبدأ أصولي له ضوابطه ومعاييره التي تحكمه، فهو مبدأ لا يبنى على الظنون والتخمينات غير المطردة، بل لا بد أن يتميز النظر المقاصدي بأقصى درجات الانضباط لأن هذا الانضباط هو المانع من أن يتذرع ويتوسل بهذا النظر إلى تورخة النص أو إلغائه أو تمييعه[1]، ولذلك صاغ الأصوليون مجموعة من الضوابط الحاكمة للنظر المقاصدي، فبينوا أن الأصل في العبادات التعبد وأما في العادات المعاملات فالالتفات إلى المعاني[2]، حتى لا يدعي مدع بأن تعليله أوصله إلى ترك شيء من العبادات أو عدم لزومها، تحت مبرر المصلحة أو اختلاف الزمان والمكان أو تغير الظروف، وأثر هذه القاعدة يظهر جليا حينما ادعى البعض النظر المقاصدي دون أن يعر أي اهتمام لهذه القواعد الحاكمة والضابطة والموجهة للنظر المقاصدي، فكانت الدعوة إلى ترك الصيام وما شابهها من دعاوى؛ وقد قدمناه في الفصل الأول من هذه الدراسة، وهذه الأقوال ناتجة أيضا عن عدم اعتبار المقصد من وضع الشريعة، وهو إخراج المكلف عن داعية هواه وتعبيده لخالقه ومولاه[3]، وإهمال هذه القاعدة هو الذي أنتج لنا القول بتقديم المقاصد الدنيوية على مقاصد الآخرة، في معارضة صريحة لقاعدة ضرورة موافقة قصد العبد لقصد الشارع[4]، وقاعدة نفي التعارض بين المصلحتين إذ الشارع قاصد بالتشريع إقامة مصالح الدارين[5]، والقواعد المقاصدية الضابطة للنظر كثيرة لعلنا نثبت بعضها من غير شرح تجنبا للحشو والإطناب:

- مشقة مخالفة الهوى ليست من المشاق المعتبرة ولا رخصة فيها ألبتة[6].
- لم يقصد الشارع التكليف بالشاق ولا الإعنات فيه[7].
- العزيمة أصل والرخصة استثناء، ولهذا فالعزيمة مقصودة للشارع قصدا أصليا، وأما الرخصة فمقصودة قصدا تبعيا[1].

---

[1]- ينظر: الطعان، العلمانيون والقرآن تاريخية النص، مرجع سابق، ص402.

[2]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص472.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص379.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص234.

[5]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص285.

[6]- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص234.

[7]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص345.

– إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد بحث يحصل للمكلف فساد ديني أو دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة[2].

– من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع فهو ساع في ضد تلك المصلحة[3].

– الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه[4].

– الاستقراء دليل قطعي، وكليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة أدلة تواردت على معنى واحد أعطته صفة القطع[5].

فهذه بعض القواعد التي لا بد من استحضار الناظر لها حال نظره في الأدلة الشرعية، لأنها قد أثبتت على مر القرون فاعليتها وعصمتها للاجتهاد من الزلل والخلل ومخالفة أول الكلام لآخره، ولا يمكن أن يفهم من كلامنا هذا أن تطبيقها يستلزم دائما صحة النتيجة، لأنه لا بد من اعتبار جهد المضطلع بالعملية الاجتهادية، والفهوم تختلف والقرائح تتفاوت والمدارك ليست على وزان واحد، ولكن الأكيد أن من لزمها لن يبعد النجعة، فحتى وإن أخطأ فهو مأجور لالتزامه سبل النظر الصحيح.

وعلى ذكر الاجتهاد والتزام قواعد النظر الصحيح، فقد ذكرنا في هذا المبحث نظرية المصلحة عند الإمام الطوفي، وجعلناها في هذا المبحث إظهارا لمبدأ الانضباط الذي تميز به الفكر الأصولي، فعرض النظرية ونقاشها وإثراء الموضوع من خلالها ضروري، بحكم كون الدراسة مقارنة، والقسمة قد اقتضت الحديث عن نظرية المصلحة في الفكر الحداثي في المبحث الثاني، فكان من الأفضل عرض هذه النظرية التراثية التي تمسك بها الخطاب الحداثي ليبرر مذهبه في تقديم المصالح على النصوص، وبغض النظر عن النتيجة التي توصل إليها الإمام الطوفي في عرضه لنظرية المصلحة، فإن البون شاسع بين الفكر الأصولي للإمام الطوفي والفكر الحداثي.

إن الإمام الطوفي حينما بين مذهبه في المصلحة كان يسير وفق منهجية أصولية علمية واضحة المعالم والأسس[6]، حيث أننا نجده قصد إلى بيان الماهية وتجلية الحقيقة، فعرف المصلحة، وبيّن درجتها في

---

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص243.

[2]– ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص369.

[3]– ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص242.

[4]– ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص86.

[5]– ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص8.

[6]– ينظر: زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص84، والزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1406هـ/ 1986م، ط1، ج2، ص 117 فما بعدها.

القوة حينما اعتبرها أقوى أدلة الشرع وقطب مقصوده، ثم بيّن مجال نظريته، وأنها إنما تعتبر في باب العادات والمعاملات دون أبواب العبادات والمقدرات الشرعية التي هي حق لله، لا يجوز الافتئات على الشارع فيه، فمصالح الدين لا تعرف إلا بطريق الشرع، كما أنه أبرز تعظيم النص وقرر عدم الافتئات عليه، وأعمل النص واستشهد به لتبرير موقفه، ثم وجدناه يبين المنهج حال التعارض وكيفية دفع هذا التعارض ورفعه، مما يبرز منهجية علمية في التعامل مع المقاصد، وهذه المنهجية هي المنهجية الأصولية، فأثبتنا نظريته هنا تأكيدا على مبدأ الانضباط وفكرة التأصيل وإن اختلفت النتائج كما قدمنا، فالخلاف مستساغ في الشريعة الإسلامية، شريطة أن يكون مبني على نظر مؤسس.

ختاما نقول لقد أحسن الأصوليون حبك خيوط هذه النظرية، فأقاموا بناء شامخا راسخا رسوخ هذه الشريعة الغراء، يدل على النجاح في تأسيس نظرية علمية بكل ما تحمله الكلمة من معاني ودلالات، ولأن العمل عمل بشري لا عصمة فيه، فلسنا نقول بنفي الخلل أو الخطأ، فلعله أن توجد بعض الهفوات والزلات والنقائص، ولكن سد هذه الهفوات وتصحيح هذه الزلات والتجديد في هذه النقائص، أمر في غاية اليسر لوضوح المعالم وثبات الأصول واطراد القواعد.

المبحث الثاني: معالم الانضباط في المنهجية العلمية الحداثية المؤسسة لنظرية المقاصد.

تمهيد:

يعتبر هذا المبحث مقابلا للمبحث الأول الذي عرضنا فيه منهجية الأصوليين في التأسيس لنظريتهم المقاصدية، والتي جاءت على قدر من الانضباط والاطراد كما رأينا؛ مما ساهم في بقائها وتعميرها لقرون، وللتخلي عن هذه النظرية واعتماد النظرية الحداثية للمقاصد، كان لزاما علينا أن نقيم مقايسة بين النظريتين لنستجلي مدى انضباط نظرية المقاصد الحداثية في ضوء النظرية التراثية، على اعتبار أن معيار الانضباط هو المعيار العلمي الذي يمكن من خلاله الحكم على النظرية الحداثية بالصلاحية ومن ثم قبولها واعتمادها كبديل أولى بالاعتبار من النظرية التراثية، أو الحكم بقصورها وعدم نضوجها وردها أو إرجاء اعتمادها والأخذ بها إلى حين استوائها واستقرارها، وللنظر في مدى انضباط النظرية الحداثية، سنجري على ذات المنهجية في نقد النظرية المقاصدية الحداثية في ضوء النظرية الأصولية، وذلك من خلال مطلبين أحدهما ينظر في التقسيمات والضوابط ومدى العناية بها، والثاني في بيان معالم الانضباط من خلال العلاقة بعلم الأصول والأدلة الشرعية التي ظهر أنها كانت الركائز والدعامات الأساسية التي ضمنت انضباط النظرية الأصولية.

المطلب الأول: استشفاف معيار الانضباط عند الحداثيين من خلال التقسيمات وطرق الاستدلال.

تمهيد:

تعتبر المقاصد بالمعنى التراثي من أهم المرتكزات التي اعتمد عليها الفكر الحداثي في تأسيسه لنظرية المقاصد الحداثية، حيث أن الخطاب الحداثي روج لها كبديل يمكن اعتماده في بناء الأحكام الشرعية، ومن ثم الاستغناء عن المنظومة الأصولية التراثية بأكملها، ولا شك أن المقاصد في كل الحالات لبنة أساسية في كل نظر واجتهاد يتحرى موافقة قصد الشارع، فأهمية المقاصد وحاجة الناس إليها لا تخفى على دارس للعلوم الشرعية، والحاجة إليها تتعدى الفقيه والحاكم إلى عموم الناس، واحتياج الفقيه والمجتهد لها من باب كون العلم بها ركن الاجتهاد الأعظم، فقد جعلها الشاطبي شرطا للاجتهاد[1] وللتنزل منزلة النبي – صلى الله عليه وسلم – في التعليم والفتيا والحكم[2]، وسبب اكتساب المقاصد لهذا القدر من الأهمية هو أنها المانع من وقوع المجتهد في الخطأ، فهي علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه، ومن هنا لم يحسن بمجتهد أن يغفل عنه لأن الغفلة عن هذا العلم موجبة للزلل ومجانبة الصواب[3].

وأما عن احتياج الحكام وولاة الأمر إليها فمن قبيل كون تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[4]، والمصلحة كما هو معروف من ألصق المباحث بباب المقاصد، حتى إن الناظر للوهلة الأولى قد يصعب عليه التفريق بينهما، لما بينهما من تداخل شديد، فالمصلحة تعتبر الصفة العملية التنزيلية للمقصد في واقع الناس.

ومع بيان احتياج العلماء والأمراء للمقاصد، نقول إن الحاجة إليها ليست قاصرة عليهم دون غيرهم، بل إن عموم الناس في حاجة إلى الاطلاع على شيء من المقاصد، لأن المقاصد تعبّر عن الحكمة من الحكم، وهذا سبيل لاطمئنان العبد للأحكام الشرعية وتسليمه لها والتزامه بها، وقولنا إن

---

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص372.

[2]– ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص373.

[3]– ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص378.

[4]– ينظر: السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1990م، ط1، ص121.

العامي لابد له من معرفة شيء من المقاصد لا يعني تجاسر العوام على هذا العلم ومحاولة تنزيل الأحكام من خلال النظر البسيط في علم المقاصد، لأن المقاصد كما يقول ابن عاشور نوع دقيق من أنواع العلم فلا يخوض فيه إلا أهل العلم الراسخين، أما العامي فالأصل أن يتلقى الشريعة دون معرفة القصد[1]، إذ المقاصد باب عظيم من أبواب الشريعة بل هي الباب الذي يميز البصراء بالشريعة العالمين بأسرار وضعها وغاياتها عن غيرهم من الناس، ولذلك نجد الجويني يرى أن من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة[2].

ولما كانت المقاصد بهذه الأهمية كان توجه منظري المدرسة الحداثية إلى الاعتماد عليها كأساس للمنظومة التشريعية، ولعل هذا المذهب قد سبق إليه ابن عاشور حين صرح بضرورة تأسيس علم المقاصد واستقلاله عن علم أصول الفقه[3]، وجريا على ما ذهب إليه إبن عاشور، قدم الحداثيون المقاصد كبديل للمنظومة الأصولية وكعلاج لقصور الأدوات التراثية، والمفترض عقلا أن دعاة الحداثة عندما رشحوا المقاصد لمرتبة كهذه، قد بينوا ماهيتها وأقسامها وما يثبتها وطرق التعامل معها وبها، وبناء على هذه الفرضية سننظر في تقسيمات الحداثيين للمقاصد والمصالح؛ على اعتبار أن التعريفات والتقسيمات هي اللبنات الأولى التي تقوم عليها النظرية، لأنها بمثابة السُرُج التي تهدي السالك لفج المقاصد، وتنأى به عن تشعبات الطريق التي تحول بينه وبين الوصول إلى المراد، فهي أولى دلائل الانضباط بل هي الصورة التطبيقية التي يتجلى من خلالها هذا المعيار، ولقد اقتصرنا في هذا المقام على التقسيمات دون الحدود والتعريفات لأنه قد سبق لنا الإشارة إلى التعريف الحداثي للمقاصد.

الفرع الأول: التقسيمات الحداثية للمقاصد الشرعية:

لقد رام أهل الحداثة إستقلال المقاصد عن علم أصول الفقه، ونادوا بها كبديل وكمنظومة تشريعية تستجيب لمتطلبات العصر وتواكب قضاياه، وتعطي نفسا جديدا للأحكام الشرعية؛ ولم تقتصر دعوى الحداثيين على استقلال المقاصد عن علم أصول الفقه، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حينما نادوا بضرورة التخلي عن المنهج الأصولي أو التراثي القديم، ولقد بيّن كثير من الحداثيين وعلى رأسهم محمد أركون أن

[1]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص188.

[2]- ينظر: الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/1997م، ط1، ج1، ص101.

[3]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص172.

سبب دعواهم هذه عجز المنهج الأصولي عن مواكبة تطورات العصر والإحاطة بمستجداته، ومنهج هذا حاله لا شك أن الحداثة تأباه وترده، فمالا يتجدد يتبدد ومالا يتقدم يتقادم كما هو معلوم، ومن هذا المنطلق كانت الدعوة إلى الاعتماد على المقاصد وإعادة النظر في أدوات التراث الإسلامي وقراءته قراءة نقدية متفحصة، فنخله وتصفيته مما علق به من شوائب الزمان أصبح أمرا لا مفر منه إذا أردنا للشريعة أن تستمر في تزويد الناس بالحلول اللازمة والشرعية للنوازل التي تعترضهم في معاملاتهم وشؤون حياتهم، هكذا أتصور منهج الحداثة.

إن التصور الذي يحدث للناظر في دعوة الحداثيين من ضرورة التجديد وعدم الجمود تصور محمود ولا شك، إذ الغرض منه خلود الشريعة وبقاؤها كمنبع صاف لاستمداد الأحكام الشرعية، ولكن واقع الحال يدل على غير ذلك، لأننا حينما نطلع على ما قدمه أصحاب هذه الدعوة، الذين ننتظر منهم منهجا علميا رصينا ومنضبطا، من حيث الماهية والتقسيمات وطرق التعامل، ومناهج التطبيق، ومعايير التقديم والتأخير، من أجل الاستغناء عن المنهج الأصولي والتحول إلى النظرية الحداثية، نجد أنهم قد أهملوا جانب التنظير والتقعيد المنضبط، الأمر الذي يجعل الناظر في الفكر الحداثي يأخذ صورة ملؤها الضبابية والبعد عن الانضباط ووضوح المعالم، فالمتأمل في كتاباتهم يكاد لا يفهم أي المقاصد يقصدون، أهي المقاصد التراثية التي أسس لها الأوائل وبينوا حدها وأقسامها وطرق الكشف عنها، أم هي مقاصد أخرى مجهولة الهوية لا يمكن الإفصاح عنها ؟.

إن الغموض الذي يكتنف المراد بالمقاصد وأقسامها لدى رواد الفكر الحداثي يعتبر عيبا وقصورا منهجيا لا بد من تداركه، فحتى محاولة الدكتور محمد الطالبي إحداث نوع من التقسيم من خلال نظرية السهم الموجه، تعتبر محاولة غير كافية، تحتاج إلى أن تنضج أكثر، وحاصل هذه النظرية السهمية التي أسس لها الدكتور تجعل المقاصد مقاصد ابتدائية و أخرى نهائية، حيث أن الدكتور الطالبي حينما قدم نظريته شرح مراده منها بمثال الاسترقاق الذي لم يحرم لا في الإسلام ولا في غيره من الأديان، ولكننا نجد النص سواء كان قرآنا أو حديثا قاصد إلى تغيير الحالة الاجتماعية للرقيق، فالشارع قاصد إلى تحرير العبيد ولذلك نجد الكثير من النصوص تحرض بإلحاح على تحرير الرقاب، فحينما نضع نقطتين، نقطة أولى حالة العبيد قبل التنزيل، ثم نقطة ثانية حالة الرقيق بعد التنزيل وبفضل التنزيل، ثم نصل النقطتين بخط فنتحصل على سهم موجه، فاتجاه السهم حسب الدكتور الطالبي يبيّن لنا بوضوح مقاصد الشارع،

فالتحليل الاتجاهي كفيل ببيان مقاصد الشارع، حيث أن الشارع يتجه بالخطاب إلى تحقيق مقاصد معينة، ولكنه قد يراعي بعض الظروف التاريخية فلا يوجب الفعل وإن كان مقصودا له لأن تغيّر الظروف كفيل بتحقيق تلك المقاصد، إن هذه القراءة المقاصدية حسب الدكتور الطالبي وباعتماد خط السهم الموجه يمكن أن تسهم بقدر كبير في أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام[1]، ولقد بنى الدكتور الطالبي نظريته هذه بناء على فكرة تجاوز القياس الفقهي، الذي يصطبغ بصبغة قانونية، ويشير الطالبي إلى أن هذه النظرية يمكن أن تتجاوز الصبغة التشريعية بشقيها الديني والقانوني، ويمثل لذلك بالحرمة الشرعية لشرب الخمر مع إباحة القانون له، وجواز تعدد الزوجات مع منعه في بلده تونس، فالمقاربة المقاصدية التي يطرحها الدكتور تحاول تجاوز الجزئيات إلى المعاني الكلية[2].

إننا حينما نذكر الإهمال الحداثي لمسألة الضبط والتحديد نحاول أن نجد مخرجا وتعليلا لهذا الإهمال، حيث أن الذي يظهر من خلال النظر في منهج المدرسة الحداثية أن السبب يرجع إلى أمرين، أحدهما: السطحية التي يتعامل بها رواد هذا الفكر مع المقاصد، والثاني طبيعة المناهج الحداثية في قراءة النصوص والتعامل معها، إذ تعتمد الكثير منها على نظرية موت المؤلف التي تقوم على عزل النص عن مؤلفه وعن الدواعي الباعثة لكتابته بل حتى عن الدلالات والأغراض والمعاني التي قصدها المؤلف، فالقراءات تتعدد بتعدد الأفكار وفي هذا الصدد يقول الدكتور الطالبي: "وهنا أسجل أن كل قراءة هي فكر يتعامل مع نص، فالنص واحد والأفكار متعددة، وهكذا لامفر من تعدد القراءات بتعدد الأفكار، وذلك في كل ميادين القراءات سواء كانت النصوص دينية أم أدبية أم تاريخية أم فلسفية وهلم جرا"[3]، فتطبيق منهج تعدد القراءات الخاضع للفكر يشمل كل النصوص بما في ذلك النص الديني، ولقد استدل الدكتور الطالبي لمشروعية تعدد القراءات في النص الشرعي بكون الإسلام لم يمنح أي مخلوق كرسيا رسوليا يحتكر من خلاله الحقيقة، بل الله وحده له حق التكلم باسم الإسلام، وما عدا ذلك فلكل قارئ الحق في أن يعبر عن النص بما يظنه الحق، وأما عن الخلاف الناجم عن هذا الاختلاف فيرى الطالبي أن

[1]- ينظر: الطالبي محمد، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه والآخرين، دار سراس للنشر، تونس، 1992، د ط، ص144/143.

[2]- ينظر: بسام الجمل، آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة، مؤمنون بلاحدود، ديسمبر 2016، ص11/10.

[3]- ينظر: الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه والآخرين، مرجع سابق، ص68.

تمسكنا بالتسامح وبحق كل واحد منا في الاختلاف كفيل بأن يجنبنا الفوضى ويجعل الخلاف معقولا ما دام النص يجمعنا[1].

وإذا كان الطالبي يجعل من النص الجامع بين قرائه، فإن علي حرب يرى أن من حق المتلقي أن يسرح في النص مفككا ومركبا، ليخرج بدلالات تتجاوز بنى النص وآلياته ولغته بل وحتى مؤلفه ومراده والمعنى واحتمالاته[2]، وذلك لأن القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله هي قراءة لا مبرر لها أصلا؛ لأن الأصل أولى منها ويغني عنها، إلا إذا كانت القراءة تدعي أساسا أنها تقول ما لم يحسن المؤلف قوله، وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النص وتصبح أولى منه وهكذا فثمة قراءة تلغي النص[3].

إن فكرة استنطاق النص وتحميله المعاني والمقاصد والغايات التي يريدها القارئ سواء وافقت مقصود المؤلف أم خالفته، فكرة يمكننا اعتمادها كمبرر لعدم جعل تقسيمات أو بيان ضوابط وحتى تعريف محكم، لكون المبدأ من أساسه قائم على النسبية وعدم الانضباط، فما دام أساس هذا المنهج تقبل أي فهم للنص من دون تقييده وضبطه بقواعد وضوابط تكون حاكمة وموجهة للفهم ومانعة من الزلل، فإن التعريفات والتقسيمات لا تتماشى مع هذا المنهج المتحرر من أساسه من كل قيد وشرط.

إن طرح فكرة موت المؤلف لا يقصد معالجتها كفكرة أو نقدها فليس هذا محل ذلك، وإنما سيقت للدلالة على مسوغ للفوضى الفكرية التي نتلمسها في الكتابات الحداثية، خلافا لما نجده في الكتابات الأصولية والتراثية عموما، وأحسب أن السبب في ذلك راجع إلى المناهج الحداثية التي تأبى التأطير والضبط، إذ تعتبر ذلك تسييجا للفكرا وحصارا له، وردا لمبدأ الحرية والمسؤولية الفردية الذي لا يدخر الدكتور الشرفي جهدا في التأكيد عليه[4]، ورد الضبط والتأطير هو نوع من الفوضى بلا شك، ومن هنا فلا غرو أن تكون مخرجات هذا الاتجاه فوضوية ومتناقضة ونسبية وغير ثابتة، فالنتائج كما هو معلوم بنات المقدمات التي بنيت عليها.

---

[1]- ينظر: الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه والآخرين، مرجع سابق، ص71.

[2]- ينظر: حرب علي ، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ط1، ص25.

[3]- ينظر: حرب علي، نقد النص، مرجع سابق، ص20.

[4]- ينظر: الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص41، ولبنات في المنهج وتطبيقه، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2013، ط1، ص171، 199.

الفرع الثاني: طرق الكشف عن المقاصد عند الحداثيين.

إن الأهمية التي أولاها أهل الحداثة للمقاصد تبعث على بلورة فكرة التنظير لكل ما من شأنه بيانها وتسهيل الوصول إليها والكشف عنها أو استنباطها، إلا أننا حينما ننظر في الإنتاج الحداثين وكتابات المنظرين لهذا الفكر نجد أنهم قد أهملوا مسألة التأسيس والتقعيد خلافا للأصوليين، الذين ظهر بجلاء إعتناؤهم بالضبط والتحديد؛ فقد قرروا الكثير من القواعد التي هي بمثابة الضوابط المساعدة في الكشف عن المقاصد وتمييزها عن غيرها، فالمقاصد ليست بتلكم المرونة وذاك الإنحلال الذي لا يرجع إلى أي ضابط أو حد، لأن هذا النوع من المقاصد لا يمكن أن يكون من مقاصد الشارع البتة؛ بل هو محض اتباع للهوى وانقياد للآراء وتحكيم للعقول، فمسألة الكشف عن المقاصد عند الحداثيين لم تشذ ولم تختلف كثيرا عن مسألة التقسيمات وضبط المفاهيم، إلا أننا إذا أردنا أن نتلمس لهم طرقا في إثبات المقاصد والكشف عنها واستنباطها، فمن الممكن أن نصل إلى ذلك عن طريق المناهج التي استعملوها في دراسة النص الشرعي والتي هي في مجملها مناهج غربية، فأدواتهم التي استعملوها والأفكار التي أقاموا عليها منهجهم ترتكز على هذه المناهج إضافة إلى حرية الاجتهاد وإعمال العقل وتقديسه وتحكيم المقاصد على النص[1]، وقد سبق بيان هذا عند الحديث عن مناهجهم وأدواتهم في دراسة النص الشرعي.

إن البحث عن مقاصد الشارع الحكيم سبحانه وتعالى؛ إقتضى من الأصوليين استنباط قواعد عامة حاكمة على ما يدخل حيز المقاصد وما يقصى عنها، كتقرير مبدأ التعبد وعدم الالتفات للمعاني – في الغالب – في باب العبادات، وإبراز المقصد العام من التشريع والمتمثل في تعبيد الناس لربهم واندراج مقاصدهم ودخولها تحت مقصده وإرادته؛ ويعرف ذلك بشهادة النص الصادر عنه قرآنا أو سنة من خلال الاعتماد على اللغة التي نزل بها، والكليات الثابتة باستقراء مجموع الأدلة الشرعية، فالاستقراء من مسالك إثبات المقاصد كما سبق بيانه في الطرق التي إعتمدها ابن عاشور، إضافة إلى ذلك لم يهمل الأصوليون ما يتعلق بالمصالح، فبينوا ما يعتبر منها وما لا يعتبر وما يمكن تحمله من المشاق التي هي مظنة الفساد ومالا يمكن تحمله واعتباره، وهذا بدوره اقتضى ذلك التقعيد لباب الرخصة والعزيمة، بحكم أن الشارع قاصد إلى رفع الحرج والعنت وعدم التكليف بما لا يطاق، ومنه تطرقوا إلى سكوت

[1]– ينظر: عوادي الزبير، أصول المنهج الحداثي في الفهم والاستنباط دراسة تحليلية نقدية، مجلة معارف، العدد1، مج 18، ص895.

الشارع ودلالاته، وفرقوا بين السكوت المقصود له والسكوت الناجم عن عدم قيام الداعي، وهكذا في كل باب[1].

لقد قعد الأصوليون الكثير من القواعد الضابطة والميسرة على الناظر لاكتشاف مقصد الشارع وتمييزه عن المقاصد الموهومة، وأصل هذه القواعد هو النص الشرعي؛ الذي يفترض فيه أن يكون المنتج الأول للمقاصد، الأمر الذي قد لا يسلم به الفكر الحداثي الذي يسعى إلى تجاوز حرفية النص، ولهذ نجده قد اعتمد في قراءة النص الشرعي بعض المناهج التي تحمل في طياتها تناقضا صارخا مع طبيعة النص، فهي لا تبحث أصلا عن مقاصده من منطلق التباين الذي تعتبره بين النص وفحواه، فهذه المناهج تقرر انفصال النص عن قائله في بنيته ومقصده، بل لها أن تفككه وتؤوله حسب ما يريد المتلقي ويرغب كما بيناه في الفصل السابق من هذا البحث.

إن مبدأ تقرير المتلقي للمقصد والغاية من الكلام هو الذي يجعل هذا المنهج أبعد ما يكون عن التأسيس والتقعيد، فأي قاعدة تلك التي يمكن التعويل عليها في مقابل اعتماد كل شخص لقراءته الشخصية للنص وفهمه له من غير أي ضابط أو شرط، مما يعني أن طرق الكشف ستكون بعدد المكتشفين ما دام الضابط هو ذات الإنسان، بل إن المقاصد وطرق الكشف عنها قد تجاوز عدد المكتشفين من حيث أن الناظر قد يكشف عن مقصد اليوم ويعتبره ثم ما يلبث أن يكر عليه ويرده، فما يراه الإنسان اليوم حقا قد يراه غدا باطلا وما يعتقد في ساعة صدقه قد يرى في الساعة الموالية زيفه، فكثيرا ما تكون قناعات الإنسان تبعا لرغباته وأهوائه وشهواته، وعليه فلا معنى لطرق ثابتة ومعالم كبرى مع منهج يعتمد المتغير حاكما على الثابت.

إن دلالات الألفاظ في الفكر الحداثي منتج تصنعه آفاق القارئ ومداركه العقلية في إطار جدلية النص والقارئ، القائمة على كون فعل القراءة والتأويل فعل ذاتي يمارسه كل قارئ من غير قيود ولا ضوابط، ولقد أكد على هذا المعنى أبو زيد مبينا أن القراءة التي يعقبها تأويل وغوص في مباني الألفاظ لاستنطاقها وبيان مقاصدها وغاياتها لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص[2]، فالمقصد حسب هذا

[1]- ينظر: الطعان أحمد، العلمانيون والقرآن، مرجع سابق، ص403/402.

[2]- ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص182.

الفكر لا يستمد من النص بل من الآفاق الثقافية والمكتسبات القبلية لدى القارئ، أما المعنى اللغوي الذي تمثله بنية النص أو المنطوق فلا يعبر عن مقصود النص، لأن المقاصد المتعلقة بالنصوص وتتخذها مصدرا للكشف عن المقاصد واستخراجها، ليست هي ذات المقاصد التي يعنيها الحداثيون، فمقاصد الشاطبي وابن عاشور والفاسي وغيرهم لا تعبر عن تطلعات المفكرين الحداثيين الساعين إلى تجاوز حرفية النصوص والتعلق المرضي بها، الذي ما فتئ الدكتور الشرفي يؤكد عليه في أكثر من كتاب من كتبه[1]، فقد صرح الدكتور الشرفي بهذا التوجه مقررا ضرورة الوضوح في هذا المستوى، داعيا إلى رد فكرة المقاصد بالمعنى المقرر عند الشاطبي، أو حتى عند محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي لأن قبولها هو خدمة للمنظومة التقليدية، ولذا فالواجب الاحتفاظ بنظرية المقاصد من حيث المبدأ ومن حيث إمكانية تجاوز الفهم الحرفي للنصوص والنظر إلى ما وراء هذه النصوص من حكمة ومقاصد[2].

وفي عبارة لا تبعد عما يدعوا إليه الشرفي نجد علي حرب يؤكد على ضرورة التخلي عن منهج التمسك بحرفية النصوص وظواهرها في تفعيل نظرية المقاصد، بل لا بد من ممارسة النقد والتفكيك على أصول الشريعة وفروعها وإخضاع المجال الديني برمته إلى التأويل الذي سبق وقلنا أنه لا يعترف بأي ضوابط أو شروط بل يرجع إلى ذاتية الإنسان وثقافته، مشيرا إلى أن هذا المنهج الذي يدعوا إليه هو منهج ابن رشد – رحمه الله – والذي كان يمارس التأويل على أصول الشريعة وفروعها دون تمييز، إلا أنه صرح بغير ما يمارس تقية وخشية من نقمة أهل الظاهر الذين سماهم النصوصيون وأصحاب العقول المغلقة من اللاهوتيين والعقائديين فكان مضطرا في تلك البيئة إلى ممارسة نوع من الازدواجية واستثناء الأصول من دائرة النظر والتأويل، ولذا فالواجب التصريح بما سكت عنه ابن رشد وممارسة التأويل المتحرر عن فكرة التقديس والتعالي الخاضع للنقد والتفكيك، فالطريقة التفكيكية تقوم على التنقيب عما يسكت عنه القول ولا يقوله، وعما يمارسه من حجب وطمس فيما يقوله بالذات، فكأن هذه الكلمات من علي حرب توحي بانفصال المعنى عن المبنى، وأن الألفاظ لا تتضمن معاني ولا تفصح عن مقاصد وغايات إلا إذا أخضعت لنظرية النقد والتفكيك، هذه النظرية التي لاقت إعتراضا وردا من الفلاسفة العقلانيين الذين اعتبروها نظرية تفضي إلى العدمية وإلى تقوض المعنى، إلا أن حرب يرى أن التفكيك لا

[1]– ينظر: الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، مرجع سابق، ص199.

[2]– ينظر: الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص42/41.

يقوض المعنى لكونه مستمدا من مبدأ غائب متعالي ملتئم بما هو رمزي وقدسي، وما اعتراضهم هذا إلا من باب تنزيه وتقديس العقل عن النقد[1].

إن هذا الإيغال في اعتبار ما وراء الألفاظ والبحث في الباطن، هو الذي يدفع إلى عدم اعتبار منهج ثابت يكشف عن المقاصد ويجليها، فالمقاصد بهذا المعنى موجودة في اللامعقول ينتجها الناظر في النصوص التي تحوي جميع الطرق الموصلة إلى الحقيقة، فالنص القرآني يحتمل أكثر من معنى ويحتمل أكثر من قراءة وبالتالي فمن حق كل واحد أن يتصور الحقيقة ويصدق بها بالطريق الذي يناسبه أو هو مؤهل له[2]، ولكن هذا الفهم المتداول لدى الحداثين القاضي بأن النص القرآني حمال أوجه ويقبل أكثر من قراءة ويستجيب لظروف وحالات شتى، لا يعني البتة التنظير لفوضى فكرية لا زمام لها، بل إن الإسلام أبعد ما يكون عن الاعتباطية والعبثية، وإذا قررنا هذه الحقيقة – التي لا مراء فيها– فالواجب علينا أن نفرق بين ما قررته الشريعة من مبادئ عامة وأصول كلية ثابتة، وبين ما يتعلق بالجانب العملي التنزيلي لهذه الأصول في واقع الناس، إذ اقتضت حكمت الشارع أن تكون هذه الأصول والثوابت مرنة تفي بحاجات الناس وتستجيب لتطلعاتهم وتحفظ عليهم مصالحهم، في كل مكان وزمان وبيئة طبقت فيها؛ لتعبر عن المصدر الرباني لهذه الشريعة الخالدة المعجزة.

إن ممارسة المنهج التفكيكي على النص الديني يقضي على النص ويقوض معناه، ولا أدل على ذلك من تمثيل علي حرب لهذه النظرية، فبالمثال يتضح المقال كما يقال، يمثل علي حرب للتفكيكية بالمبدأ القائل إعرف نفسك بنفسك، بأنه يفهم منه إعادة بناء الذات أو النفس، لا مجرد البحث في أسرارها الروحية أو محاولة حل لعقدها وألغازها النفسية، وإذا كان الأمر على هذا النحو فلا شك أن تطبيق التفكيكية على النص الديني ستفضي لا محالة إعادة بنائه وتشكيله، ومن ثم فهمه وفهم مقاصده التي هي في الحقيقة مقاصد المفكك لا صاحب النص والتشريع سبحانه وتعالى[3].

بعد هذا العرض الموجز لشيء من النظر الحداثي للمقاصد ولطبيعة التعامل معها، بتطبيق مناهج لا تتوافق البتة مع خصائصها، ندرك سبب إهمال المنظرين لهذا الفكر للجانب التأصيلي الذي لا يتوافق

[1]– ينظر: حرب علي، نقد النص، مرجع سابق، ص109/108.
[2]– ينظر: حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص110.
[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص111.

مع النظر الحداثي المتحرر؛ والذي يرى في الضبط والتحديد تقيدا للقارئ، كيف لا وهو يبيح للمتلقي التصرف في النص كيفما يشاء سواء بتأويله أو تفكيكه أو ربطه بظروف زمانية ومكانية لا بد من تجاوزها والتحرر من قيودها، فهذه الأسس التي تنبني عليها الحداثة والتي تنادي بجعل الإنسان منتجا للمقاصد؛ في غنى بلا شك عن طرق للكشف عن المقاصد، لأن الأصوليين قرروا طرقا كاشفة عن مقاصد الشارع لا عن مقاصد الإنسان، لأن مقاصد الإنسان لا يمكن نوطها بالتحديد والإنضباط بحكم صدورها عن متغير نسبي.

الفرع الثالث: التقسيمات الحداثية للمصالح الشرعية.

تعتبر المصلحة لدى المفكرين الحداثيين المصدر الأول للتشريع، وإليها ترجع كل المصادر سواء كانت المتفق عليها أو المختلف فيها، فلقد راعى الشارع المصلحة بإطلاق، فهي أساس وجود يمكنه أن يستقل بالتشريع، وليست فقط أساس كمال، ومن ثم لا تستبعد المصلحة كأساس مستقل للتشريع، لأن المصادر الأربعة تقوم على المصلحة[1]، ومن هذا المنطلق وهذه المكانة التي تحتلها المصلحة في المنظومة التشريعية كان من المفترض عقلا أن نجد أقساما ومراتب للمصالح ومحددات لما يقدم وما يؤخر منها حال التعارض، تماما كما هو الحال في المنهج الأصولي، ولكن الحداثيين ومع اهتمامهم الكبير بالمصالح والعناية بهذا الباب لدرجة ربط رحى الاجتهاد به وجعله يقوم عليها، إلا أنهم لم يلتفتوا للتفريع والضبط والتقييد لكون ذلك لا يتماشى مع النظرة الحداثية للمصالح وللتجديد التشريعي عموما، حيث أن الاعتناء بالتأسيس والتقعيد فكرة تراثية أصولية جثمت على صدر الأمة زمنا وآن لها أن تزول في هذا العصر؛ عصر الحداثة المتحرر والمسؤول، وهذا ما عبر عنه عبد المجيد الشرفي بقوله: "إن تأطير التحديث أمر لا ينبغي لأن الفكر التقليدي عمل على تسييج مواطن الخلاف وعلى تحديد ما يمكن الاختلاف فيه، فالتأطير لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تسييج من نوع آخر وهو الأمر الذي يتنافى مع مبدأي الحرية والمسؤولية[2]، فضبط الأحكام ونوطها بقواعد وأصول ومناهج ما هو إلا تضييق يرفضه المنهج الحداثي ويرده، بل هو أمر منتقد على المتقدمين وليس ميزة تميّز المنهج الأصولي، بل إن الحداثيين يرون أن تقسيم المصالح إلى ضرورات وحاجيات وتحسينيات، ومن ثم حصر المصالح الضرورية في خمسة أنواع من المصلحة أمر قد تجاوزه الزمن، ولا يمكن الاستمرار في العمل بهذا المنهج الذي أصبح لا يتوافق مع ظروف ومتطلبات هذا العصر، فالضرورات التي يقررها الفقهاء قديما لا تكفي في هذا العصر بل لا بد من توسيع دائرة الضرورات كالحق في حرية التعبير وتعيين الحكام والعيش الكريم من مأكل ومسكن

[1]- ينظر: حنفي، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مرجع سابق، ج2، ص488/489.

[2]- ينظر: الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص41، ولبنات في المنهج وتطبيقه، مرجع سابق، 171.

وملبس وكل الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر، وكذلك الأمر مع الحاجيات والتكميليات، فلكل عصر ضروراته وحاجياته وتكمياته[1].

إن المصلحة التي بلغت عند الحداثيين منزلة الاستقلال بالتشريع ورجوع كل الأدلة الشرعية إليها كما سبق بيانه، لم تحض ببيان الماهية والحدود، فضلا عن بيان المقبول منها والمردود، فالناظر في الكتابات الحداثية يجد أنها تنحوا إلى اعتماد المصالح الدنيوية أو المادية في مقابل المصالح المعنوية أو الأخروية[2]، خلافا لما يقرره الأصوليون من أن المصالح المعتبرة شرعا هي المصالح الدنيوية الخادمة لمصالح الآخرة لا الخاضعة لرغبات النفوس وشهواتها[3]، وأن غاية التشريع – والمصالح من ضمنه – إخراج المكلف عن داعية هواه وتعبيده لمولاه[4]، فالمصالح الشرعية المرعية هي التي تشمل مصالح الدنيا والآخرة معا ولا تختص بالدنيا فقط لكون مصالح الدنيا تابعة لمصالح الآخرة وخادمة لها، فالغاية العظمى والمصلحة المثلى التي أرادها الشارع من خلق الإنسان واستخلافه في الأرض هي تحقيق العبودية لله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"[5]، هذا النفس التعبدي في الحديث عن المصالح في الفكر الأصولي لا نتلمسه في الخطابات الحداثية؛ التي تسعى إلى إعمال مطلق المصلحة فيما فيه النص وفيما لا نص فيه كما هو الحال مع المؤسس الأول لهذه النظرية الإمام نجم الدين الطوفي[6]، الذي يصرح بعدم جدوى تقسيم المصالح معتبرا ذلك تعسفا وتكلفا إذ المصالح عنده معتبرة على الجملة[7]، هذه الفكرة لا تختلف كثيرا عن الفكر السائغ لدى رواد الحداثة القائم على تمجيد المصالح العقلية ومادية، حيث يقول الدكتور حسن حنفي: "فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه أما الموروث والمنقول فلا سلطة له علينا"[8].

إن اعتبار المصالح التي يدل عليها العقل أمر لا بأس به، والدليل أن الشارع أناط التكليف بالعقل؛ ودعا في آيات كثيرة إلى إعماله وعدم إهماله، ولكن ربط المصالح بالعقل وادعاء استقلال العقول

---

[1]– ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص67/ 68.

[2]– ينظر: السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، مرجع سابق، ص272.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص286.

[4]– ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص379

[5] سورة الطور، الآية 56.

[6]– ينظر: زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص105/86.

[7]– ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، ج3، ص214.

[8]– ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص52.

بإدراك المصالح وأنها أصل عقلي واقعي[1] أمر لا يسلم، وقد أشار الشاطبي إلى هذا الأمر ودلل على كون العقل لا يستقل بإدراك كل المصالح والمفاسد مهما بلغ، ولذلك فهو تابع للنقل فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل والدليل على ذلك أمور:

الأول أنه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل لم يكن للحد الذى حده النقل فائدة لأن الفرض أنه حد له حدا فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد وذلك في الشريعة باطل.

والثاني ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا وهذا لايصح.

والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم وإعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله[2].

إن تقرير تقديم المصلحة على النص ليس بالقول الجديد فقد قرر هذا الرأي منذ زمن بعيد؛ زمن الإمام الطوفي الذي قرر أن مصلحة سياسة المكلفين أمر معلوم من خلال العادة والعقل[3]، وكون هذا القول لإمام من أئمة الأصول المتقدمين، يعتبر عند الحداثيين كنز عظيم يبرر مذهبهم ويكون حجة لهم عند المتمسكين بالمناهج التراثية، ومن هذا المنطلق نال هذا الموقف إشادة كبيرة واحتفاء عظيما فراح كثير منهم يبرز هذا الموقف ويدلل عليه بل ويغلوا فيه أحيانا؛ كالقول بأن الطوفي قد توصل إلى ضرورة تقديم المصلحة حتى على النص الصريح ولذا نجد الدكتور الشرفي يعرض هذا الموقف بنوع من الإقرار في معرض حديثه عن عدم جدوى التحديد وما يتبعه؛ على أنه رفض في عصر الطوفي بسبب التحديد الذي فرضه المنهج الأصولي[4]، فبيان التقسيمات والفروقات وما يقدم وما يؤخر من المصالح أمر مهمل لا لا يلتفت إليه عند منظري الحداثة، لأن التقسيم يتنافى وحرية العقل في إدراك المصالح واعتبارها، هذا الاعتبار الذي يتطور بتطور الأوضاع واختلاف الوضعيات[5]، ومن العجيب أن الحداثيين الذين يعتبرون المصلحة أساس التشريع ومصدره الأعظم، يجعلونها معنى زئبقي ومادة هلامية لا تثبت على حال، فتجد البعض يقرر أنها من الأمور الإضافية التي تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف وربما العصور

[1]- ينظر: حنفي، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ج2، ص486.

[2]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص59/58.

[3]-ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص280.

[4]- ينظر: الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص41.

[5]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص59.

والأزمان[1]، ونحن لا نشك أن المصلحة بهذا المعنى لا تحتاج إلى تقسيمات لكون المراد بها مطلق ما يراه الإنسان ويقره العقل، سواء كان في جانب العبادات أو المعاملات، فالكل حق للإنسان من منطلق أن الله غني عن العالمين[2]، فالله الغني عن العالمين وهو الذي جعل الشريعة خادمة لمصالح العباد لا حاجة له في وضع أقسام ورتب للمصالح التي تستمد من النص والواقع، بحكم أن هذان الأصلان متساويان وكلاهما يدرك بالعقل[3].

إن النزعة العقلية والمادية واضحة في المصالح الحداثية، فالحداثيون يسعون لتأسيس منظومة معقولية الأحكام[4]، ولا شك أن كثيرا من أحكام الشريعة معقولة المعنى وظاهرة الحكمة التي هي عند الجابري ذات المصلحة، إلا أن هناك مصالح لا يمكن تعقلها لكونها تدخل في باب التعبدات التي تقتضي مطلق التسليم، مما يعني وجود صنف من المصالح المعتبرة لا يمكن تعقله؛ بل إنه قد يتعرض مع المصالح التي يقررها النص أو المصالح العبادية التي لا يأبه لها مفكروا الحداثة كثيرا من باب كونها حقا للإنسان وهو أمر لا يسلم، لأن التسليم بأن الله غني عن عباده والحق كيفما كان هو راجع للإنسان، يجعل من المعاد والحشر والحساب أمر لا فائدة منه، فالإنسان الذي هو مصدر المصلحة قرر أن الفعل الفلاني الذي يحقق له مصلحة معينة هو مصلحة معتبرة، فعلى أي أساس يحاسبه الله على أفعاله أو يعاقبه عليها ما دام قد أتى مصلحة من مصالحه وحقق نفعا وضعت الشريعة بالأساس لتحقيقه له، ومن هذا المنطلق تظهر فائدة التقسيم والترتيب فليست المصالح ولا المفاسد على وزان واحد، ولا يستقل العقل ولا الواقع بإدراكها؛ ولذا لا بد من تقسيمها وترتيبها وبيان الضابط الذي يمايز المقبول منها والمعتبر عن غيره.

الفرع الرابع: ضوابط اعتبار المصالح في الفكر الحداثي.

بعد بيان الأقسام التي يعتمدها الحداثيون للمصلحة واستشفافها من خلال كتاباتهم، كان لزاما علينا النظر في الضوابط والقيود أو المعالم الكبرى والأسس التى تميز الغث من السمين، فليس كل ما ادعي أنه مصلحة كان كذلك، خصوصا وأن الحديث يتعلق عن المصدر الأول والأساس للتشريع وبناء الأحكام، مما يعنى زيادة اهتمام واحتياط وضبط، غير أن الملاحظ لدى رواد هذا الفكر هو النفور من كل ما من شأنه التقعيد، ولعل ذلك بسبب المبادئ التي تقوم عليها المدرسة الحداثية والتي من أهمها

[1]- ينظر: حنفي، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ج2، ص287.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص286.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص287.

[4]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص59.

الحرية والمسؤولية، وكون الضبط يتعارض مع هذه الأسس العامة كما سبق وأشرنا إليه في معرض ذكر كلام الدكتور الشرفي.

إن طغيان النظرة العقلية والمادية للمصلحة وربط هذه الأخيرة بشق ضيق من المصالح هو المصالح الدنيوية، دفع بالحداثيين إلى تحكيم الواقع على النص، والواقع عندهم هو عين المصلحة التي تعتبر حاكمة على النص من خلال كونها كلية والنص جزئي والكلي يتقدم على الجزئي ولا شك[1]، ولكن هذه العلاقة المتعدية مفادها نتيجة واحدة هي خضوع النص للواقع النسبي وتحكم هذا الأخير فيه، وعلى الرغم من صفة التغير والنسبية التي تكتسي الواقع ومصالحه الدنيوية إلا أن ذلك لا يمنع من تقديمها وتغليبها على النص، يقول فهمي هويدي: "إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل للتطبيق في الأولى وتغلب المصلحة على النص في الثانية"[2].

إن تغليب المصلحة على النص غاية يريدها الحداثيون بحكم اعتبار النص سياجا وقيدا مانعا من تطبيبق روح الشريعة، إذ الخضوع لحرفية النص الذي تحفه ظروف زمنية معينة وأوضاع تاريخية خاصة أمر لا يتماشى مع سلطة الواقع المعاش، ولا سبيل إلى تطبيق الشريعة وتحقيق جوهرها وإبراز روحها إلا من خلال اعتماد المصالح كأساس للتشريع تبنى عليه الأحكام[3]، إذ ربط الأحكام بعللها المكنونة في النصوص لا يحقق الغاية العظمى في تحقيق روح الشريعة ومقاصدها الكبرى، ومن هذا المنطلق دعا الجابري إلى بلورة نظر جديد في تعليل الأحكام واستنباطها من خلال ربط الحكم بمصلحته فيسير الحكم مع مصلحته وجودا وعدما[4]، وهذه الدعوة بدورها مبنية على افتراض التعارض بين النصوص والمصلحة واعتبار النصوص عائقا في طريق اعتماد المصلحة أساسا للاجتهاد، هذه الفرضية هي التي جعلت الدكتور الجابري وغيره يصرحون بضرورة تجاوز سلطة النص والتمسك بمطلق المصالح، مع أنهم لم يقدموا دليلا يثبت هذه الفرضية، التي نزعم أنها هي التي أنشأت صراعا وهميا لا وجود له في الواقع، إذ المصلحة نص والنص مصلحة، والاعتبار الفعلي لنظرية المقاصد يقتضي الجمع بين المصلحة والنص من غير إهمال لأي منهما، ولكن الدكتور الجابري يخالفنا في هذه الجزئية وذلك لأن التجديد المقاصدي عنده إنما يكون من خلال التحكيم المطلق للمصلحة، ومن هنا دعا إلى بناء معقولية للأحكام، تعتمد المصلحة كأساس للتشريع والتوجيه، ولعل هذا هو السر في احتفائه بمقاصدية الشاطبي التي قامت

[1]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص63.

[2]- ينظر: هويدي، التدين المنقوص، مرجع سابق، ص176.

[3]- ينظر: الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، مرجع سابق، ص392.

[4]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص62.

حسب رأيه على أسس عقلانية فحققت قطيعة ونقلة إبيستيمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني[1]، وذلك من خلال تأسيس نظريته على البرهان[2]، العقلي والنظر المصلحي ولذلك نجده كاد أن يختزل المقاصد في جانب المصلحة العامة ومقاصد المكلفين[3]، وانطلاقا من هذا الفهم رد حد قطع يد السارق وربطه بالظروف التاريخية التي صاحبت تشريعه[4]، وجوهر النظر الجابري للمقاصد، أنها غايات عالية كبرى تكمن وراء الأحكام، هدفها تحقيق مصالح العباد، ولهذا يمكن أن نعتمد العقل ونكتفي به في تحديدها، ولا شك أن هذا النظر له مآل وحيد هو إلغاء مركزية ومحورية النص الشرعي، لأن الدكتور يرى أن في طلب المعاني من الألفاظ إهمال للمقاصد[5]، فالمقاصد مفهوم كلي لا حضور له في الحقل البياني المعرفي[6]، وهذا المعنى الكلي يتساوق مع الدعوة إلى ربط المقاصد بحاجيات العصر ومصالح الناس، والتجديد في بيان المقاصد الضرورية، لأن الفقهاء القدامى حينما حددوا الضروريات بالاستقراء اعتبروا معطيات عصرهم، وكذلك نحن لا بد لنا من أن نحدد ضروريات عصرنا انطلاقا من حاجياته ومصالحه بعيدا عن النصوص وحرفيتها[7].

إننا حين ننفي التناقض والتصادم بين المصالح والنصوص لا نعني بذلك إحاطة النصوص بالمصالح والمفاسد على النحو التفصيلي، إلا أن اعتماد النصوص كمعيار لضبط المصالح يعطي مجالا واسعا لاستمرار الاجتهاد ومواكبته للتطورات ومسايرة المستجدات وتقدير الاحتياجات في ضوء هداية النصوص ومعياريتها، مما يبرز اتساقا تاما وانسجاما فريدا بين النصوص والمصالح، وأما الإنطلاق من ذواتنا وحدها وآرائنا واحتياجاتنا وإيحاءات زماننا بمعزل عن النصوص وقيمها ومقتضياتها فإن ذلك بلا شك سبيل لتوسيع الاختلاف بين النصوص والمصالح والوقوع في التضاد والتناقض، فنسبية المصلحة واختلاف الناس فيها وفي تحديدها تتنافى مع قدسية النص وعصمته وتعاليه وثباته وكونه يحفظ على الناس مصالحهم الدينية والدنيوية والعاجلة والآجلة معا[8]، فمعيارية النصوص في تحديد المصلحة مانعة من الوقوع في الهوى واتباع الباطل، لأن النفس البشرية القاصرة قد ترى المصلحة في لذة آنية؛ قد ينجر

---

[1]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص547,

[2]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص548.

[3] ينظر: الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص552.

[4]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص60.

[5]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق،ص552.

[6]- ينظر: المرجع نفسه، ص547.

[7]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص67/66.

[8]- ينظر: الريسوني وباروت، الاجتهاد، النص الواقع المصلحة، مرجع سابق، ص 51/50.

عنها مفاسد وآلام واقعة ومتوقعة آنية ومستقبلية تربوا عن تلكم المصلحة المتوخاة، ولأن الشارع حريص على تحقيق مصالح العباد إمتن علينا بالنص الشرعي الذي يرسم لنا منهاج التمييز بين المصالح المجتلبة والمفاسد المردودة في إطار منظمومة ترجيحية قائمة على مبدأ درأ المفاسد أولى من جلب المصالح، ولا شك أن السعي في إلغاء معيارية النصوص في اعتبار المصالح قائم على فكرة مفادها أن الإنسان قادر على إدراك المصالح والمفاسد من خلال ما وهبه الله من العقل ومن خلال العادة والتجارب اليومية، ولا شك أن هذا خطأ جسيم وغلط فاحش يدل على قصر في النظر وعدم اعتبار بالأمم السابقة، فقد دلت أزمنة الفترات على أن العقلاء لم يهتدوا إلى وجوه معاني التعبدات مما دل على افتقار العقل للشريعة وعدم استقلاله عنها[1]، ولا شك أن معرفة الله وإقامة شريعته وحكمه أعظم المصالح، ولا سبيل إلى هذه المصلحة إلا بالشرع وإرسال الرسل، يقول ابن القيم –رحمه الله-: "إن العقل يعجز أحيانا عن الاهتداء إلى الحسن والقبح في الفعل وإدراك المصلحة والمفسدة وتمييز الراجح منهما فتأتي الشريعة فتأمر بالحسن وتنهى عن القبيح بل إن الأمر الواحد قد يكون حسنا في وقت وقبيحا في وقت آخر، فتأتي الشريعة فتأمر به في وقت حسنه وتنهى عنه في وقت قبحه، وكذلك الفعل المشتمل على مصلحة ومفسدة لا يدرك العقل أرجحهما فتأتي الشريعة ببيان الراجح، وكذلك الفعل الذي يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره تأتي الشرائع ببيانه فتأمر به من هو مصلحة له وتنهى عنه من هو مفسدة في حقه، وهكذا فالحاجة إلي الرسل ضرورية بل هي فوق كل حاجة فليس العالم إلي شيء أحوج منهم إلي المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين ولهذا يذكر سبحانه عباده نعمه عليهم برسوله ويعد ذلك عليهم من أعظم المنن منه لشدة حاجتهم إليه ولتوقف مصالحهم الجزئية والكلية عليه، وأنه لاسعادة لهم ولا فلاح ولا قيام إلا بالرسل[2].

إن النصوص الشرعية قد أشارت إلى أنواع كثيرة من المصالح التي لها نفع عظيم وفوائد جليلة، كالمصالح الروحية والمصالح الخلقية والمصالح المرتبطة بالعبادات الباطنة والظاهرة كحب الله وخشيته والإخلاص إليه، هذا النوع الذي يغفله كثير من الناس الخائضين في باب المصالح، ولكن الشريعة لم تهمله ولم تهمل أدق الجوانب وأشد التفاصيل، فرغبت في صلة الأرحام وأمرت بالوفاء بالعهود وحفظت حقوق المماليك والجيران وهذبت الأخلاق وغيرها من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة[3]، بل إن الشريعة قد اعتنت بالمصالح التي قلما يقام لها وزن في أوساط الناس كتنويه الشريعة بمصلحة حفظ الأعراض

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص474.

[2]– ينظر: إبن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مرجع سابق، ج2، ص117.

[3]– ينظر: إبن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج32، ص234.

وتقديسها فقد قال – صلى الله عليه وسلم –: "كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"[1]، هذه المصالح التي يغفلها الناس لا تغفلها الشريعة الصادرة من لدن حكيم خبير، وهكذا فإننا حين نعتمد النصوص معيارا لتحديد المصالح ومعرفة قيمها ومراتبها، تتغير نظرتنا إلى موضوع المصلحة وتتعمق وتتسع وتتوازن بفارق كبير جدا عما إذا اقتصرنا على النظرة الذاتية والعرفية للمصالح[2].

إن ربط المصالح بذات الإنسان وإخضاعها للواقع مع إهمال الجانب المتوقع لقاء تحكيم الواقع، وإغفال جانب المصالح الأخروية هو السمة التي تميز النظر الحداثي للمصالح، فالشريعة راعت تغير الأحوال والظروف وتماشت مع الواقع واستجابت لمتطلباته وحددت الآليات لاستمرار تحقيق مصالح الناس التي تتأثر باختلاف الأحوال وتغير الظروف، فتتغير ويتغير نفعها أو ضررها أو مرتبتها في سلم الأولويات، ففتحت الشريعة المجال أمام العقل لنظر جديد، وتقدير مناسب، ووسائل كفيلة باستيعاب مصالح الزمان والمكان، ودفع ما قد يتوهم من تعارض المصالح والنصوص، ويعتبر ابن عاشور من أبرز المنادين إلى الالتفات إلى المقاصد والمعاني وعدم تحميل النص مالا يتحمل فقد انتقد إقبال الفقيه على النصوص واعتصار الألفاظ وتقليبها وتحليلها أملا في أن تسعفه في استنباط أحكام الشريعة، مهملا جانب المعاني وسياق الكلام وما يحتف بالنص من قرائن واصطلاحات[3]، فابن عاشور هنا يشير إلى ضرورة المزاوجة بين القياس الاستدلالي وإلحاق غير المنصوص بالمنصوص، وبين تفعيل النظر المقاصدي المصلحي والاستنجاد به في إطار المنصوص توسيعا لمجال الاجتهاد واستيعابا للمستجدات وحفظا لمصالح الناس الدينية والدنيوية.

ومع أن ابن عاشور يعتبر رائدا ومجددا لفكرة الاستنجاد بالمقاصد وتفعيل المصالح، إلا أن الناظر في كتابه يجده يؤسس لهذه النظرية وفق أسس ثابتة ومنضبطة بل وقائمة على اعتبار الحكم والعلل المستقات من النصوص، مبرزا أن لا تعارض بين النص والنظر المصلحي، ومؤكدا على ضرورة الضبط والتحديد؛ وهو الذي عقد له فصلا في كتابه سماه نوط التشريع بالضبط والتحديد[4]، هذا الفصل الذي ذكر فيه أنه قد استقرى من طرق الانضباط والتحديد ستة وسائل[5]، خلافا للنظر الحداثي المتنصل من

---

[1]– النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم 2564.

[2] ينظر: الريسوني وباروت، الاجتهاد، النص الواقع المصلحة، مرجع سابق، ص52.

[3]– ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص204.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص371.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص373 فما بعدها.

كل ما من شأنه الضبط والتحديد، لاعتبارهم ذلك نوعا من التضييق على المكلف؛ وهو الأمر الذي يخالفهم فيه ابن عاشور وغيره من الأصوليين، فقد اعتبر ابن عاشور أن الضبط والتحديد من مظاهر تيسير الشريعة على المكلفين والرحمة بهم، وفي هذا الصدد يقول: " المظهر الثالث من مظاهر تيسير الشريعة أنها لم تترك للمخاطبين بها عذرا في التقصير في العمل بها، لأنها بنيت على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد"[1].

وبالحديث عن المصالح وضرورة انضباطها قد يظهر لغير المتأمل أن هذا الانضباط يتعارض مع المقرر في اختلاف المصالح باختلاف المكان والزمان والظروف والأحوال، ولذا لا بد من التفريق بين نوعين من المصالح؛ المصالح القابلة للتغير والتطور والمصالح الثابتة أو الكليات الكبرى التي تعتبر حجر الأساس في الحياة البشرية، كتلك التي تمثلها أحكام العبادات، وأحكام الحدود والجنايات "الدماء"، وككثير من أحكام الأسرة، وغيرها[2]، فالثابت من المصالح حاكم على المتغير في إطار الموازنة بينهما تحقيقا لمقاصد الشريعة، إذ المصلحة هي الصفة العملية التطبيقية للمقصد؛ هذا المقصد الذي هو الصفة المعنوية الكلية المعتقدة والمقصودة للشارع[3]، والشارع قاصد إلى دخول المكلف تحت حكم الشريعة وموافقة قصده لقصد الشارع والمحافظة عليه، إذ هو خليفة الله في إقامة المصالح حسب طاقته ومقدار وسعه، ومن هنا فهو مطالب بأن يكون قائما مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده[4]، ويقيم شرعه إذ لا فائدة في التشريع إلا العمل به[5]، وطاعته والانقياد له، لأن خضوع الأمة للشريعة غرض كبير[6]، ولا شك أن للشارع مقاصد وغايات ثابتة لا تخضع للظروف ولا تؤثر فيها الأقطار المترامية ولا الأحقاب المتتالية، وهي حافظة لمصالح الخليقة في كل مكان وآن، وبالمقابل ومراعاة لخصائص هذه الشريعة العالمية الخاتمة والخالدة، أقرت الشريعة المصالح المتغيرة والمتبدلة، فكانت القاعدة الفقهية المشهورة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان[7].

---

[1]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص379.

[2]- ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص265.

[3]- ينظر: اليندوزي حسن بن محمد، الفكر المقاصدي للعز بن عبد السلام من خلال كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مقال منشور على موقع، الرابطة المحمدية للعلماء، بتاريخ2020/05/01، الرابط: https://www.arrabita.ma/blog/

[4]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص494.

[5]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 379.

[6]- ينظر: المرجع نفسه، ص376.

[7]- ينظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج2، ص451.

إن مراعاة الشريعة لتقلبات العصور والبيئات واختلاف الذهنيات والأولويات أمر ظاهر، ولذلك مايزت بين ما يطاله التبدل والتغير وبين الثابت المستقر المتعالي عن النظر الإنساني القاصر، إذ نجد الكثير من المشاق تعد في نظر الشارع من المصالح كإسباغ الوضوء على المكاره، وإكثار الخطى إلى المساجد، وصيام الأيام الطويلة شديدة الحر، والعقوبات الشرعية والجهاد والحدود وغيرها، مما فيه مشقة وكلفة على النفس، إلا أنه لا يمكن البتة إخراجه عن دائرة المصالح وإن كان المعيار الذاتي الإنساني قد يوصل إلى هذه النتيجة، إلا أن الوحي شاهد لها بالاعتبار ومقر لها بالصلاح فكانت مصالح من باب قصد الشارع لها بغض النظر عن تعقل حكمتها من عدمه، يقول العز بن عبد السلام: "وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع يد السارق وقاطع الطريق وقتل الجناة ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات، كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقة، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب"[1].

إن ربط مفكري الحداثة للمصالح بجانب الواقع والعقل والتركيز على المصالح المادية الدنيوية يعتبر خللا منهجيا لدي رواد هذا الفكر، فالمصلحة ليست إلا ما أقره الشرع والمفسدة كل المفسدة فيما نهى عنه الشرع الذي تمثله النصوص من كتاب وسنة صحيحة، فإذا كان الحداثيون يسعون إلى إيجاد حلول تتناسب مع الواقع وتحقق مصالح الناس عن طريق نظرية المقاصد التي تقوم رحاها على المصلحة، فإن هذه المقاصد لا بد أن تتوافق مع مقصود الشرع، ولا بد للمصالح ألا تشذ عن النصوص أو تصادمها؛ فهي التي تضمن اعتبار المصالح الشرعية كصفة عملية تطبيقية لمقاصد الشارع الحكيم.

المطلب الثاني: إستشفاف مظاهر الانضباط من خلال العلاقة بعلم الأصول والأدلة الشرعية.

لقد حاولنا في هذا المطلب إبراز مظاهر الانضباط في النظرية المقصدية الحداثية، من خلال العلاقة الجامعة بين المقاصد وعلم أصول الفقه والأدلة الشرعية، وذلك لأننا وجدنا أن هذه العلاقة هي التي أسهمت في انضباط النظرية الأصولية، ومنه فالتعامل الحداثي مع علم أصول الفقه والأدلة على اختلافها سواء المتفق عليها أو المختلف فيها، مما يمكن أن يعتمد كسبيل للكشف عن مدى الانضباط، ولهذا ضمنت هذا المطلب ثلاثة فروع تبين التعامل الحداثي مع كل من علم أصول الفقه ثم تعاملهم مع الأدلة المتفق عليها وثالث الفروع كان للبحث في العلاقة مع الأدلة المختلف فيها.

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص474.

الفرع الأول. علاقة المقاصد في الفكر الحداثي بأصول الفقه:

تمهيد:

لقد حاول الخطاب الحداثي تجاوز التجربة الأصولية في تأسيس نظرية مقاصدية، وذلك من خلال سعي هذا الخطاب إلى تحييد علم أصول الفقه وتجاوزه بالكلية، ولعل أبرز الدوافع الحداثية لمعاداة علم أصول الفقه قيامه على فكرة مركزية ومحورية النصوص والتقيد بها، الأمر الذي لا يوافق عليه التوجه الحداثي الساعي إلى التحرر من حرفية النصوص مطلقا، إذ أن الخطاب الحداثي يرى في تطلب المعاني من الألفاظ، نوعا من الظاهرية وتكريسا لحرفية النصوص، حيث أن هذا الفكر يبحث عن المقاصد خارج النص أو فيما وراء النص، ويشهد لهذا دعوة الدكتور الجابري إلى التخلي عن النصوص والاعتماد الكلي على مقاصد الشريعة، ولقد نسب الدكتور دعوته هذه إلى الإمام الشاطبي وأنه قد وعى بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم قد استنفذ كل امكاناته، وأن إعادة تأصيل الأصول أضحى أمرا ضروريا، مؤكدا على ضرورة اعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهُّم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة فيما لا نص فيه"[1]، فالاجتهاد القياسي المرتكز على النص قد استوفى كل فرصه الاجتهادية.

إن هذا الموقف من الدكتور الجابري هو الذي يتكرر عند عامة المفكرين الحداثيين، اللهم إلا ما كان من بعضهم كالدكتور حسن الترابي[2]، وأما الشائع في الكتابات الحداثية فهو فكرة التجاوز التام، فالمفهوم من كلامهم أن إعمال المقاصد يستلزم إقصاء علم أصول الفقه، وذلك لكونه لم يعد قادرا على مواكبة الحياة المعاصرة ومستجداتها، ولذا لا بد من تدشين عصر تدوين جديد في ميدان الاجتهاد دعامته الأساسية ومعتمده الرئيس المقاصد[3]، غير أن الحداثيين كما سبقت الإشارة لم يعرّفوا المقاصد التي يريدونها ولم يبيّنوا ماهيتها، اللهم إلا أنها غير المقاصد الأصولية، ولا تعترف بمحورية النص في الاجتهاد، وعدم الإفصاح عن الحقائق منهج حداثي معلوم، لأن في التعريف والتحديد إقرار بوجود حقائق ثابتة، وهو الأمر الذي ترده فلسفة الحداثة، كما أن ذلك سبيل للقول بوجود أصول ومنطلقات، وهو مالا يسلم به عند الحداثيين، وانطلاقا من هذه المرتكزات الحداثية أردنا أن نعرض لموقف الحداثة

[1]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص55.

[2]- ينظر: الترابي حسن، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص6.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 56.

من علم أصول الفقه، ذاك العلم الذي يقوم على التأصيل التعميم والتجريد، حيث أن هذه المعاني دليل على عالمية الصياغة وتحررها من كل أفق ضيق[1]، الأمر الذي يستدعى ترحيب الحداثة بها، ولكننا نجد الواقع على خلاف ذلك، ومن هنا أردنا في هذا الفرع أن ننظر في تعامل الحداثيين مع مبدأ التأصيل العقلي الذي انتهجته المدرسة الأصولية، وكيف أن اختلاف منطق التفكير الحداثي عن منطق التفكير الأصولي قد أسهم في الحرب على هذا العلم الذي أريد تصويره على أنه علم قائم على إديولوجيا اقتضتها ظروف تاريخية معينة، ناهيك عن وصمه بأنه علم يصادم العقل ويكرس للتقليد والاسترجاع، ولقد تطرق الباحث إلى كل هذه الأسس من أجل النظر في مدى إمكانية التخلي عن علم أصول الفقه كعلم معياري منضبط في مسيرة التأسيس لنظرية المقاصد في الفكر الحداثي، ومدى تأثير الفصل على انضباط النظرية الحداثية.

أولا/ رد مبدأ التأصيل مطلقا:

تعتبر فكرة التأصيل من الأفكار أو المرتكزات الأساسية التي بنيت عليها نظرية المقاصد الأصولية كما سبقت الإشارة إليه، وعلى النقيض من ذلك يقوم الفكر الحداثي على فكرة التحرر من سلطان النصوص، ورد كل قيد أو شرط في العملية التفكرية، وهذا يعني بالضرورة رد فكرة التأصيل، التي تعتبر مبدأ جوهريا في التشريع الإسلامي، حيث أن هذا المبدأ لا يعد اختراعا أصوليا، لأن الآلة الأصولية لم تزد عن الكشف عن هذا المبدأ من خلال النصوص الشرعية، ولقد أقر الخطاب الحداثي بأن القرآن هو المؤسس لحجية تأصيل الأصول، وهذا ما بينه الدكتور محمد أركون في كتابه الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مؤكدا على جوهرية هذه الفكرة في الخطاب القرآني، إذ هي نابعة منه بوضوح، حيث أن الخطاب القرآني لم ينفك يربط بين تعاليمه وأوامره ونواهيه وجميع المخلوقات من جهة، وبين قدرة الخالق والأصل الذي لا أصل قبله ولا أصل بعده من جهة أخرى، وهذا الربط القرآني هو الذي اعتمده الأصوليون، بسعيهم في توثيق الروابط بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق، وبين الموجودات والسير والأحكام، وهذه الأحكام لا تستقيم ولا تصبح حلالا ولا تنسجم مع الحق المطلق إلا إذا صح تحليلها واستنباطها وتحديدها[2]، فيظهر من خلال هذا القول رد فكرة التأصيل ومسألة الضبط والتحديد التي تميز بها الفكر الأصولي، على الرغم من الاعتراف الحداثي بأصل استمدادها؛ وهو القرآن الكريم، فإن الدكتور أركون يردها، ورده لها يبيّن وبوضوح التصور الأركوني لفكرة المقاصد، فالمقاصد عنده خارجة عن

[1]- ينظر: الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام إبن عاشور، مرجع سابق، ص30.

[2]- ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص08.

النص الذي ما ادخر جهدا في دفع صبغة القداسة والتعالي عنه، لأن الإقرار بتعالى النصوص وقداستها يقتضي التسليم بثبات الحقائق ورجوعها إلى أصول ثابتة، وهو الأمر الذي يراه الدكتور أركون سبب الجمود وعدم مواكبة المتغيرات الطارئة، ولهذا فهو يدعوا حسب عبارته إلى إعادة النظر في كل شيء بما في ذلك الأصول المؤسسة، من أجل انتهاكها وإعادتها إلى الظروف المشتركة للجدلية الاجتماعية[1]، وفي هذا ربط واضح للنصوص بالقراءة التاريخية التي تلغي النص وتقصره على الفترة الزمنية التي نزل فيها والرقعة الجغرافية والإنثية البشرية، والقراءة التاريخية تستلزم أن تكون المقاصد عند الدكتور أركون خارج النص، لأنها إن كانت متضمنة فيه؛ أعتبر النص أصلا لها وهو لا يسلم بفكرة الأصل أصلا.

إن الإنكار الحداثي لمبدأ التأصيل ناتج عن التوجه الفلسفي الذي يعتمده هذا الفكر، حيث يقوم هذا التوجه الفلسفي على إلغاء فكرة إرتباط الإنسان بالأصل الرباني، الذي يشكل فكرة الأصل الثابت المتجاوز للمكان والزمان والذي يشكل المرجعية النهائية التي يعود إليها كل شيء، وعلى إلغاء المعارف السابقة، حيث أنه لا يقر بوجود معرفة مسبقة، أو معرفة أولى تمثل حقائق نهائية خارجة عن الإنسان، فالمعرفة حسب هذا الفكر؛ إكتشاف يحققه الإنسان أثناء تفاعله مع الواقع[2]، ومن هنا نفهم الدعوة الحداثية إلى القطيعة مع التراث، والتي حاول هذا الخطاب الترويج لها من خلال نسبتها للشاطبي وتصويره على أنه قد حقق قطيعة إبستمولوجية مع طريقة الشافعي ومن بعدها كما سبق بيانه في الفصل الأول.

إن إنكار فكرة التأصيل يقتضي القول بإنكار التخليق والتدبير الرباني للعالم، وهذا أعظم من مجرد إنكار تأصيل الأصول الأربعة الكبرى التي تحكم عملية التفكير وإنتاج المعرفة، فإنكار الأصول الربانية المتعلقة بخلق الإنسان، هو إنكار ونفي للبعد الغيبي السماوي عن المنظومة المعرفية والأخلاقية، ولا يتحرج الخطاب الحداثي في التصريح بضرورة رد أصول الاستدلال لقيامها على هذا المبدأ، حيث أنها قامت على الإيمان بالبعد الغيبي الأصولي، الذي يمثل المرجعية التي لا يمكن تجاوزها[3]، ولما كان هذا البعد الإيماني الذي بنيت عليه الأصول الاستدلالية قصد الخطاب الحداثي إلى العمل على تجاوزه، لأن إسقاط هذا الأصل يعني بالضرورة سقوط الأصول الأخرى وتفككها لانبنائها عليه، فذهب بعضهم إلى محاولة إلباس الأصول الشرعية لباس التاريخية، لحصرها في فترة زمنية ورقعة جغرافية لا تتجاوزها، وذهب بعضهم

[1]- ينظر: أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995م، ط2، ص61.

[2] ينظر: القرني، مرجع سابق، ص413/412.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص417.

إلى الإفراط في اعتماد العقلانية ومحاولة اتخاذها بديلا عن تأصيل الأصول، وذلك بزحزحة مفهوم التأصيل إلى المستوى القائل بتعدد الأصول وتاريخية الأصول[1]، للتأسيس لما يسميه الدكتور أركون العقل المنبثق حديثا[2]، والخروج من أزمة التأصيل وما تنطوي عليه من تعقيد في كنهها وممارستها ونتائجها[3]، هذا التعقيد الذي تستمده من بعدها الإيماني الذي قامت عليه.

يعترض الدكتور أركون على طريقة الأصوليين القائمة على الربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، معتبرا أن ذلك كله لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها، بل إنه يصف عمل الأئمة المجتهدين في التأسيس لحجية القرآن والسنة ومن ثم الإجماع والقياس بالهاجس، ولا شك أن هذا الوصف من الدكتور غير صحيح ولا يستقيم بدليل اعترافه هو نفسه بكون فكرة الأصل مستمدة من القرآن، فالتأسيس لحجيتها واعتبارها أصولا كبرى تحكم عملية التفكير وإنتاج المعرفة ما هو في الحقيقة إلا كشف عن هذه الحقيقة، حيث أن الأئمة أمعنوا النظر وأجالوا الفكر في نصوص القرآن والسنة لتبين النصوص المؤكدة لهذه الحقيقة لا غير، أما وصف فعلهم بالهاجس ففيه إيحاء بمحاولة الوصول إلى نتيجة مسبقة، والأئمة لم تكن لهم أي خلفية أو إديولوجيا معينة يريدون إثباتها والاستدلال عليها.

إن الرد الحداثي لفكرة التأصيل يعتبر ردا ضمنيا لنظرية المقاصد، ولكننا وسيرا على ما قدمناه من التسليم بنظرية المقاصد الحداثية، فإننا نقول إن الرد الحداثي لمبدأ التأصيل الذي يعتبر أحد الركائز الذي يفترض أن تقوم عليها نظرية المقاصد، قد يكون مظهرا آخر من مظاهر ضعف انضباط نظرية المقاصد الحداثية.

ثانيا/ تاريخية الأصول وقيامها على أساس إديولوجي:

يرى الخطاب الحداثي أن الإمام الشافعي قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة، حيث أن هذه المنهجية سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية[4]، إذ النظرة التاريخية تتنافى تماما مع أصول الفقه التي أسس لها الشافعي من خلال كتابه الرسالة، وذلك أن

[1]- ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص12/11.

[2]- يقوم العقل المنبثق حديثا على اعتماد نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل، والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة.

- ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص14.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص08.

[4]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص74.

تأصيل هذا العلم لا يتم إلا باجتهاد سابق أو مواز لتأصيل الإيمان، على ما مارسه العلماء باسم علم الكلام ثم أصول الدين، وهذان المستويان من التأصيل مرتبطان ومتكاملان ومتضامنان فكرا واحتجاجا واستدلالا واستنباطا للأحكام، هكذا يصف الدكتور أركون المنظومة الأصولية، إلا أنه ومع ما يظهر فيها من ترابط وتكامل فكري، فهي لا تروق للفكر الحداثي ولا يرتضيها لخلافها معه في الجوهر الذي يقوم عليه كل من الفكرين، إذ الفكر الحداثي العربي الذي يعتمد الأسس الفلسفية للحداثة، وعلى رأسها المفهوم الحداثي للتاريخية والعقل والتأويل، – والتي أشرنا إليها في الفصل الأول من هذه الدراسة عند الحديث عن الاعتماد الحداثي للمناهج الغربية –، لا يمكنه أن ينفك عن هذا الأساس المعرفي؛ في رفض مبدأ التأصيل، ومفهوم الأصل من الأساس، ولذا فقد رفض الفكر الحداثي مصطلح الأصل، لتضمنه معاني التعالي والثبات والتقديس، وحاول استبداله بمصطلحات أخرى كمصطلح البداية الذي ينتمي إلى التاريخ ويتسم بالتغير وعدم الثبات[1].

لقد حاول الخطاب الحداثي ربط فكرة مصطلح الأصل بعصر التدوين، وأنها من نتاج هذا العصر، حيث أننا نجد الدكتور الجابري بعد الاعتراف بعدم سهولة تحديد تاريخ استعمال المصطلحات، رجع ليؤكد وبكل اطمئنان على ارتباط مصطلح الأصل بعصر التدوين كأداة نظرية لا بد منها في عملية التدوين[2]، وعلى الرغم من أنه لم يقدم أي دليل علمي على مخالفته لما قرره سابقا فيما يخص مصطلح الأصل، إلا أنه مضى في التأكيد على هذه الفكرة حينما ربطها بالإمام الشافعي، وأنه هو من كرس فكرة تأصيل الأصول والتفكير بالانطلاق من الأصل، ولعل الدكتور الجابري هنا إنتبه إلى أن النظرة التاريخية التي يعتمدها قد لا تسعفه بإطلاق حكم كهذا، فاستدرك مبيننا أنه لا يقصد بأصيل الأصول توجيه الناس للعمل بالأصول، لأن ذلك كان معروفا وعليه العمل قبل الشافعي، وإنما قصده أن الشافعي قد حدد إطارا نظريا للتفكير الفقهي، ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها، بل أيضا لأنه ضبط العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت منها اللبنة الأساسية للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي، لقد انطلق الشافعي من أصل أول، أعني من منطلق ليس له ما قبله، وهو أن القرآن بيان للناس[3]، فالدكتور الجابري في كلمته هذه يعترف بأصل التأصيل الذي قام به الإمام الشافعي وهو

[1]– ينظر: القرني، مرجع سابق، ص414.

[2]– ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص109.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص111/110.

القرآن الكريم، ويشهد بانضباط هذه الأصول وتناسقها فيما بينها، ولكن الرد الحداثي لفكرة التأصيل من الأساس يمنع من قبول هذا الجهد أو الاعتراف بجدواه في تقرير الأحكام الشرعية والاستجابة لمتطلبات مختلف الأعصار والأمصار، مع أن عملية التأصيل عملية تعبر عن الجهد الذي بذله الوعي الإسلامي من أجل المحافظة على السلطة العليا في مقابل العمل الاعتباطي الذي الذي تقوم به السلطة السياسية، خصوصا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانتشار فكرة الردة عن الإسلام[1]، فالمنطق التأصيلي كان ضرورة حتمية بعيدة عن كل أنواع الأدلجة، لكون هذا المنطق يقوم على التجريد والتعميم، ولا شك أن هذه الدلالات مما يدل على التحرر من كل أفق ضيق[2].

ويرجع الدكتور عبد المجيد الشرفي مسألة استمرار العمل بأصول الفقه لمدة طويلة، أو تواصل ما سماه بالسنة الثقافية الإسلامية على نفس النمط تقريبا حتى عصر النهضة العربية الحديثة وخلال فترات الازدهار الحضاري والانحطاط، إلى أن الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش التي لم تتغير بصفة جذرية إلا بظهور الحضارة الصناعية وما صاحبها من ثورة علمية وتقنية زلزلت أركان النمط المعرفي التقليدي، فحل الوعي التاريخي محل الضمير الأسطوري، وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة، والعقلاني والاستفهامي في علوم الإنسان، على حساب الثقة في نظريات المتقدمين والاكتفاء بحفظ النصوص وشرحها[3]، وهو بهذا يحاول تبرير الهجمة الحداثية على علم أصول الفقه وانتقاصها له، فلولا تشابه الظروف التاريخية وأنماط التفكير التقليدية، بالإضافة إلى ما عاشته الأمة من حالة إنحطاط وتقهقر ما كان للمنظومة الأصولية أن تصمد كل هذه القرون وتسيطر على العقل العربي المسلم، لأنها لا تنتج من المعرفة إلا ما يتناسب مع الوضع التاريخي الذي وجدت فيه، ومن هنا كان تجاوزها أمرا حتميا في زمن النهضة، ويؤكد الدكتور بعد هذه الدعوة على ألا قداسة لما سماه الممارسة التاريخية للإسلام – أصول الفقه –، معتبرا أن ما أضفاه الزمن عليها من قداسة لا يحجب طبيعتها البشرية، ولا شك أن ما يؤكد عليه الدكتور لا يخالفه فيه أحد من الأصوليين، ولكن مع التأكيد على ما أقر به الخطاب الحداثي بذاته –كما قدمناه – من ربانية المصدر وقداسة الاستمداد، ولكن الظاهر أن الدكتور لا

[1]– ينظر: بوحناش نورة، مرجع سابق، ص131.

[2]– الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام إبن عاشور، مرجع سابق، ص30.

[3]– ينظر: الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة، دار التونسية للنشر، تونس، 1989م، ط2، ص19.

يكتفي بنزع القداسة عن علم أصول الفقه، وإنما نزع القداسة عنها سبيل نزع القداسة عن الإسلام ككل، ويظهر ذلك من خلال قوله: "ومن هنا يتسنى لنا وضع الإسلام بأكمله موضع التساؤل"[1].

وعلى ذكر الدكتور عبد الشرفي وآراءه، فلا بأس بالإشارة إلى أنه أحد أقطاب الفكر الحداثي المعاصر، ومن أبرز المهتمين بنظرية المقاصد والتي تقوم عنده على تجاوز النصوص والبحث عن المقاصد فيما وراء النص لأن تعلق الأصوليين بالنص، يعتبر حسب الدكتور تعلقا مرضيا[2]، ومما يؤكد هذا المعنى موقفه من القاعدة التي استقرت في الوجدان الإسلامي والتي دعا إلى قلبها والتخلي عنها، قاعدة عموم الدلالة، حيث أنه وفي سابقة قرر أن الواجب تجاوزها، لأن المقاصد لا تتعلق بعموم اللفظ ولا بخصوص السبب، بل يجب البحث عنها فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له[3]، والمقاصد بهذا المعنى تتنافى تماما مع المرتكزات المنضبطة والأسس المطردة التي يقوم عليها علم أصول الفقه، ولهذا رد الخطاب الحداثي هذا العلم وسعى في تجاوزه، إنطلاقا من كونه علم يرتكز على النص ويستند إليه بشكل كبير، وهذا ما لا يوافق عليه الدكتور الشرفي والخطاب الحداثي بشكل عام، ولهذا نجده مثلا ينكر القصاص مع كونه حكما ثابتا بنص قطعي، والآية في ذلك مرتبطة بقيم تحد من تطبيقها[4]، كقيمة العفو واتباع المعروف والإحسان والتخفيف والرحمة، وبهذا القول ندرك نوع المقاصد التي يريدها الخطاب الحداثي، إنها المقاصد الحاكمة على النص، المقاصد العامة دون المقاصد الجزئية ولو أدى ذلك إلى تعطيل النص، لأن النص حسب الفكر الحداثي شديد الارتباط بالظروف والملابسات التاريخية، ولهذا يؤكد الدكتور الشرفي على هذه القراءة التاريخية حتى عندما تكون آيات الأحكام صريحة، لأن عدم اعتبار الظروف والملابسات التاريخية من التعسف في نظر الفكر الحداثي[5].

لقد حاول الخطاب الحداثي تصوير علم أصول الفقه على أنه علم قائم على أساس إديولوجي، وأن مواقف العلماء في كثير من الحالات قد تأثرت بالوضع السياسي السائد، فكثيرا ما كان الحكام يوعزون بها بصفة مباشرة أو غير مباشرة لتبرير سلوكهم وصبغه بصبغة الشرعية الدينية، وبصفة عامة

[1]- ينظر: الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص19.

[2]- ينظر: الشرفي، لبنات 3، مرجع سابق، ص162.

[3]- ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص80.

[4]- سورة البقرة، الآية، 178.

[5]- ينظر: الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، مرجع سابق، ص169/168.

ورغم التناقض الجلي في مواطن عديدة بين مصلحة الحكام ومصلحة علماء الدين، فقد كان يوجد تضامن عضوي بين الطرفين لانتسابهما إلى نفس الفئة الاجتماعية المستأثرة بالمعرفة والنفوذ، في حين تقصي عنها النساء والعبيد والعامة، أي أوفر الأصناف الاجتماعية عددا[1]، وفي ذات السياق يصف وفي موافقة واضحة للفكر الحداثي يصف الدكتور المرزوقي رؤساء المدارس الفقهية بأنهم قد اغتصبوا سلطة التشريع من الأمة كما اغتصب الأمراء سلطة التنفيذ، فالأمة حسب قوله هي المشرع، ولا يجوز تولي سلطة التشريع إلا من خلال تولية الأمة لهم بذلك، لأن التحصيل العلمي وحده غير كاف حسب رأيه لتولي السلطة التشريعية[2]، وواضح من خلال هذه العبارة تأثر الدكتور المرزوقي بالنظرة الحداثية والمناهج الغربية التي تقوم على مشاركة العموم في التشريع، وهو بهذا يؤكد على المبدأ الحداثي القائم على معاملة الشريعة ونصوصها معاملة أي نص لغوي، ودون اعتبار لأي قدر من القداسة التي يتميز بها النص الديني، الذي خص الله عز وجل أهل العلم بالنظر فيه دون غيرهم.

إننا إذ نسلم جدلا بما يطرحه الدكاترة من احتكار العلماء لسلطة التشريع أو اغتصابها وإقصاء الشريحة الأوسع في المجتمع حسب عباراتهم، فإننا نعرض لمناقشة تاريخية هادئة بهذا الصدد، فنقول إن ما قرره الدكتور عبد المجيد الشرفي من إقصاء العبيد والنساء وعامة الناس واستئثار العلماء بسلطة التشريع لا يسلم، فأما بالنسبة للعامة فإن شرط النظر في النصوص وممارسة التشريع تحصيل علوم الآلة، إذ لا يجوز شرعا تقحم الاجتهاد والنظر في الأدلة الشرعية للتوقيع عن رب البرية دون اكتساب لآلة النظر، وأما فيما يتعلق بالنساء والعبيد فالتاريخ يرد هذا الزعم جملة وتفصيلا، وتكفينا نظرة سريعة في فهرس كتاب الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لنجد الإمام قد أفرد الجزء الثاني عشر للنساء العالمات وعنون له بكتاب معجم النساء[3]، فترجم في هذا الجزء لما يزيد عن الألف من النساء العالمات؛ المحدثات والفقيهات، اللواتي شاركن في الحركة العلمية وأثرين المنظومة الأصولية التشريعية، وتخصيصنا النظر في عالمات هذا العصر، إنطلاقا من اعتبار هذه القرون عصور إنحطاط، فالقصد أن النساء كن حاضرات

[1]- ينظر: الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص18.

[2]- ينظر: المرزوقي أبو يعرب و البوطي محمد سعيد رمضان، إشكالية تجديد أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، 1426هـ/ 2006م، ط1، ص39.

[3]- ينظر: السخاوي شمس الدين، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ت، د ط، ج12، ص2.

في الحقل العلمي حتى في عصر الانحطاط ناهيك عن عصور الازدهار، ويكفينا في هذا المقام التمثيل بامرأة واحدة زاحمت الرجال وفاقتهم في الاجتهاد النظر، وأعني بذلك فاطمة السمرقندية بنت محمد بن أبي أحمد صاحب التحفة، وزوج أبي بكر ين مسعود صاحب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، والذي يعد من أعظم كتب الفقه الحنفي، حيث أن هذه المرأة العالمة كانت تخرج الفتوى من بيتها وعليها خطها وخط أبيها وزوجها، فهي كانت تشارك زوجها وأباها في الاجتهاد بشكل صريح، فالمرأة إذا حققت آلة النظر قُدمت للفتوى كما هو الحال مع هذه المرأة ولا غضاضة في ذلك لدى الفكر الأصولي، والأمثلة في ذلك كثير.

وأما فيما يتعلق بالعبيد، فقد بوب البخاري في صحيحه باب استقضاء الموالي واستعمالهم، وذكر حديث ابن عمر — رضي الله عنهما – في أن سالما مولى أبي حذيفة كان يؤم المهاجرين الأولين وأصحاب النبي – صلى الله عليه وسلم – في مسجد قباء؛ وفيهم أبو بكر وعمر [1]، وعلى هذه السيرة مضى العمل، فقد ساد الموالي وحكموا بما علموا من دين الله، فلا محاباة في الشريعة، والدين يرفع أقواما ويضع آخرين، فمن حفظه ساد ومن ضيعه سقط، ولقد ولي على المسلمين عطاء بن أبي رباح، وطاووس، ومكحول الشامي، وميمون بن مهران والضحاك بن محازم وغيرهم ممن ساد بالديانة والرواية[2]، فهذه أدلة التاريخ ترد على ما قرره الدكتورين، أما إن كان دعاة الحداثة لا يؤمنون بفكرة اكتساب علوم الآلة قبل النظر في النصوص الشرعية، فذاك الشأنهم، لأن الخلاف هنا خلاف في المنهج، حيث أن معنى الاجتهاد في الفكر الحداثي يدور حول أعمال الفكر، التي يمكن لأي إنسان ممارستها، ومن هنا كانت الاعتراض على عدم مشاركة العامة في عملية التشريع، وهذا مالا يتوافق بشكل من الأشكال مع النظرة الأصولية القائمة على اعتبار الاجتهاد درجة علية ومرتبة سنية لا يدركها إلا أهل التحقيق.

وأما عن موالات العلماء للحكام وتقرير الآراء الموافقة لهم فعجب عجاب، إذ أن أرباب المذاهب كلها قد نالهم أذى السلاطين والحكام لمخالفتهم لهم وصدعهم بالحق، ولقد كان الواحد منهم أحرص ما يكون في البعد عن السلطان وعن المناصب والولايات، فهذا الإمام أبو حنيفة يضرب ويسجن حتى

[1]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب استقضاء الموالي واستعمالهم، رقم6640.

[2]– ينظر: الذهبي أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م، ط3، ج5، ص85.

يموت في السجن ولا يرضى أن يتولى منصب القضاء لدى أبي جعفر المنصور[1]، وأما إمام دار الهجرة، مالك بن أنس فقد ضربه والي المدينة جعفر بن سليمان وجذبت يده حتى انخلعت كتفه، في مسألة قوله بعدم وقوع طلاق المكره، مما أدى إلى سعي الوشاة به عند والي الخليفة، قائلين إنه لا يرى وجوب بيعتكم بهذه الفتوى، فناله ما ناله من العذاب والأذى[2]، وكذلك الإمام الشافعي الذي شُد وثاقه بالحديد وأخرج من اليمن حتى جيء به إلى هارون الرشيد في بغداد[3]، وأما محنة الإمام أحمد بن حنبل فلا تخفى، وهو الذي سجن وعذب وقضى ردحا من الزمن في سجن المعتصم[4]، فهذه صفحات تاريخهم المشرقة شاهدة على بعدهم عن موائد السلطان وتحريهم الحق وصدعهم به، ولا أدري من أين تصور الدكتور الشرفي تحالف العلماء والأمراء، وانتحال العلماء لمواقف وصبغها بصبغة الدين إرضاء للسلطان، مما يبقى كلامه دعوى عارية عن الصحة تحتاج لدليل وبرهان.

وفي سياق التأكيد على أدلجة أصول الفقه يطرح الدكتور الجابري مسألة الصراع السياسي الإديولوجي بين السنة والشيعة حسب رأيه، وإن كنا لا نسلم بأن الصراع بين الشيعة والسنة صراع سياسي، بل هو صراع عقدي بامتياز، وأيا كان نوع الصراع فالدكتور يسعى من خلال هذه الفكرة إلا القول بأن أصول الفقه لم تكن إلا نتاج ردة فعل حيال الصراع السني الشيعي، حيث أن الدكتور قد أرجع سبب التأسيس لأصلّي الإجماع والقياس إلى قضية الخلافة، فبعد حديث الشيعة عن الإمامة، إتخذ الجانب السني موقف دفاع بالتأسيس لكل من الإجماع والقياس، حيث أنه وفي غياب النص من كتاب وسنة، فإن نظرية أهل السنة في الخلافة ستُشيد بالاعتماد على الإجماع القياس، فلكي يثبت متكلموا وفقهاء أهل السنة أن الإمامة بالاختيار لا بالنص، لن يكتفوا هذه المرة بسرد الأحداث التاريخية، بل سيلجؤون أيضا إلى الاستشهاد بالإجماع، إجماع الصحابة على مبايعة أبي بكر وقبولهم بالإجماع في استخلافه لعمر بن الخطاب – رضي الله عنهما –، كما أنهم سيلجؤون إلى قياس قضايا الخلافة على مسائل الشريعة، وبالتالي قياس الحاضر على الماضي، بل سيصبح الاجتهاد الذي جعله الشافعي مرادفا

[1]– ينظر: الذهبي أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج6، ص 402/401.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ج8، ص 80.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ج10، ص86.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ج11، ص240 فما بعدها.

للقياس، المفتاح الذي تحل به الأبواب المغلقة، ومنها سلوك الصحابة ومواقفهم السياسية[1]، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الدكتور الجابري يصور الصحابة على أنهم طلاب دنيا، لا يتورعون عن تأصيل أصول شرعية لتحقيق مآرب سياسية، والحق أننا وإن كنا لا نقدس الصحابة ولا نقول بعصمتهم إلا أننا نجلهم ونبجلهم ونحفظ لهم حق صحبة الحبيب – صلى الله عليه وسلم – وتزكية الله لهم في سورة الحشر[2].

إن فكرة الفعل ورد الفعل التي دندن حولها الحداثيون ومحاولة ربط نشأة الأصول بها، وأنه علم نشأ كرد فعل ضد آخر يعتبره يهدد كيانه، ما هي إلا مقدمات لهدم المنظومة الأصولية من أساسها، فمرة تصور على أنها ردة فعل لصراع شيعي سني، وفي أخرى تُبرز على أنها اختلاف فقهي صوفي[3]، والحق أن الفكر الحداثي قد توهم ذلك لكونه ينطلق في تفكيره من مسلمة لديه، وهي القاعدة الماركسية الكلية التي تقول بأن الواقع هو من يصنع الفكر، سواء كان الفكر بمعنى المضامين أو بمعنى أدوات إنتاج المعرفة، وليس الفكر هو من يصنع الواقع، ومن ثم فإن الواقع طبيعته التغير، وعلى الفكر أن يستجيب لذلك التغير، وأن يتحرر من مفهوم الحقائق الثابتة إلى مفهوم التاريخية الذي يعني التغير والنسبية، ومن هنا تتبين لنا حقيقة الرد الحداثي لمبدأ التأصيل، لكونه مبدأ يقوم على ثبات الحقائق واستقرارها، وإخضاع الواقع لسلطانها وتغييره ليتوافق مع مقرراتها، بينما يقوم الفكر الحداثي على فكرة التاريخية والخضوع للواقع والتسليم له ومسايرته في تغيراته وتقلباته، بدل السعي في تغيره وإصلاحه.

ثالثا/ إختلاف منطق التفكير الأصولي عن منطق التفكير الحداثي:

إن الاختلاف في المقدمات والمنطلقات مؤذن بالاختلاف في النتائج، والحقيقة أن الفكر الحداثي في محاولته لتفكيك منهجية المعرفة الإسلامية المتمثلة في تأصيل أصول الاستدلال، لا يعتمد المنهجية المعرفية التي تؤمن بوجود الحقائق الخارجة عن الذات، ولكنه يعتمد المنهجية الأديولوجية، والمشكل الذي يعالجه في تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية هو مشكل أيديولوجي، وهذه المنهجية تقوم على النظر في القضايا من منظور ما تريده الذات لا من منظور ما عليه الموضوع في حقيقته، حيث أنها تعتبر من الوهم الظن في وجود موضوع منفصل عن الذات أو خارج الذات، وهذا هو المحور المركزي في اختلاف ما بين

[1]– ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص111/110.

[2]– سورة الحشر، الآية 9/8.

[3]- ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص114/113.

المنطقين في التفكير، إذ التفكير الأصولي يبحث عن منطق الماهية في النظر إلى الموضوع خلافا للمنطق الحداثي الذي يقوم على منطق الماهية في النظر إلى الموضوع فيما هو عليه[1].

إن الفكر الحداثي يؤكد على جعل الإنسان محور الوجود، ويتجلى ذلك من خلال المنطق الحداثي في ربط الحقائق بالذوات، وجعل الذات المنطلق والمنتهى، وهذا المنطلق الفلسفي يظهر عند عدد منهم، ولعلنا نمثل بنموذج الدكتور عبد المجيد الشرفي، والذي سبق وأن أشرنا إلى أنه من أبرز الحداثيين المشتغلين على تفعيل النظر المقاصدي، ولكن من غير ربط لها بالنصوص لأن في ذلك عبادة للنص، والعبادة لا تكون إلا لله وحده، ثم لا يلبث الدكتور كثيرا حتى يرجع إلى فكرة مركزية الذات الإنسانية، مقررا أن ضمير المسلم هو الحاكم الأول والأخير في مدى استجابة المكلف للتوجيه الإلهي ومراعاة مقاصده، ويبرر هذه القراءة بأنها هي الكفيلة بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين[2]، وواضح من هذا أن الدكتور يجعل من الإنسان أصلا والنص فرع، فالنص تابع لأوضاع المسلمين واحتياجاتهم، فلا بد من جعل النص خاضعا للذات الإنسانية وللضمير الإنساني، لأن في ذلك تحقيق لروح الشريعة ومغزاها ومقاصدها، ونحن حينما نبحث عن أصول هذه الأفكار نجد أنها ترجع إلى جذور ونظريات فلسفية تأثر بها بعض الحداثيين، كنظرية الجندر[3] التي يقصد بها النوع الاجتماعي، أو الهوية الجنسية، وممن تأثر بهذه النظرية أمينة ودود[4] وأستاذها فضل الرحمن مالك

---

[1]- ينظر: القرني، مرجع سابق، ص432.

[2]- ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص61.

[3]- هي نظرية معاصرة تتجاهل كل اختلاف بين الجنسين، حيث تعد الذكر والأنثى نوعا واحدا بغض النظر عن جنسه، وبالتالي فهما سواء في كل شيء؛ حقوقا وواجبات ومنزلة اجتماعية وأدوار.

- ينظر: خلفة عبد الرحمن، أثر السياق الفكري في تقرير مضامين مقاصد القرآن الكريم عند العلماء القدامي والمحدثين، مرجع سابق، ص24.

[4]- لقد ترجم للدكتورة أمينة ودود في موسوعة ويكيبيديا على أنها إمرأة أمريكية مسلمة، من مواليد الخامس والعشرين من أيلول سنة 1952م، وهي أستاذة جامعية، تقاعدت سنة 2008م، وتولت منصب أستاذ خارجي في مركز الدراسات الثقافية والدينية المختلفة في جامعة غادجاه مادا في يوجاكرتا في إندونيسيا، وكما أن ودود قد حاضرت في العديد من الجامعات الأمريكية، فإنها قبل خريجت العديد من الجامعات كالأزهر الشريف وجامعة ميشيغان، والجامعة الأمريكية بالقاهرة وغيرها، إهتمت بشكل كبير بالتفسير والدراسات القرآنية، وحاولت من خلال أطروحاتها إعادة قراءة النص المقدس، وهي شديدة التأثر بنظرية الجندر، حيث أن الكثير من أبحاثها تركزت حول هذه الفكرة، من ذلك ورقة بحثية بعنوان الإسلام والعدل والجنس، المساواة والعدلة في الأسرة، المرأة المسلمة والعدالة بين الجنسين، وغيرها من الأبحاث.

البكستاني[1]، الذي جعل المقصد العام للقرآن الكريم إقامة نظام إجتماعي يقي الشعوب من الفساد والوقوع في الضلال[2]، وفي ذات السياق، وربط المقاصد بالجانب الاجتماعي نجد أمينة ودود تقرر أن المقصد العام للقرآن هو المساواة، وهذا المقصد هو الذي جعلها تعتمد النظرية الجندرية في قراءة النص الشرعي، إذ القول بأن المقصد العام للقرآن هو مطلق المساواة يتماشى تماما مع النظرة الجندرية، وهو ما طبقته أمينة ودود فعلا بتتبع عدد من الآيات القرآنية التي تسوي بين الجنسين[3]، وتظهر فكرة الجندر عند الدكتور عبد المجيد الشرفي من خلال كتابه لبنات في المنهج وتطبيقه، حيث شدد الدكتور على عدم قبول فكرة التمييز بسبب الجنس[4]، ولعلها ذات الفكرة التي نجدها في تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة، حيث كان الدكتور الشرفي ضمن اللجنة التي أعدت هذا التقرير من أجل إحداث إصلاحات مرتبطة بالحريات الفردية والمساواة في تونس، ومما جاء في هذا التقرير، الدعوة إلى إعادة قراءة النص الديني وفق منظور حقوقي، وتوسيع نطاق الحريات والحقوق الفردية، ومن ذلك تدعيم الحريات الجنسية وفي صلبها المثلية الجنسية[5]، ولعل هذه الأفكار وغيرها مما جعل الدكتور محمد الطالبي الدكتور الشرفي بأنه المنظر للانسلاخسلامية المقنعة[6]، وملخص النظر المقاصدي عند الدكتور الشرفي، أن المقاصد فكرة

[1]- جاء في موسوعة ويكيبيديا أن فضل الرحمن مالك من مواليد الحادي والعشرين من شهر سبتمبر سنة 1919 في باكستان، وكان أبوه رجلا عالما، حيث تلقى تكوينه الأول في تفسير القرآن والحديث على يد والده، ثم ترقى في طلبه العلم إلى أن ناقش رسالته المتعلقة بالفلسفة عند ابن سينا بجامعة أكسفورد، عرف فضل الرحمن بشدة انغماسه في العلوم الإسلامية رغم تخصصه في الفلسفة، إلا أنه كان شديد التعلق بعلم التاريخ وعلم الأخلاق، وقد تولى فضل الرحمن التدريس في عديد الجامعات الكبرى مثل جامعة درهام في إنجيلترا وجامعة ماكجيل بكندا وجامعة شيكاغو الأمريكية، وهناك قضى عمره إلى أن توفي سنة 1988م، مخلفا عدة كتب لعل أبرزها كتاب الإسلام، وكتاب الإسلام والحداثة، وكتاب أكبر مواضيع القرآن، وكتاب الإحياء والتجديد في الإسلام، وغيرها من المؤلفات.

[2]- ينظر: خلفة عبد الرحمن، أثر السياق الفكري في تقرير مضامين مقاصد القرآن الكريم عند العلماء القدامي والمحدثين، مرجع سابق، ص20.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص25.

[4]- ينظر: الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، مرجع سابق، ص200.

[5]- ينظر: قراءة في تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة التونسية الإشكاليات والفرص، مقال منشور على موقع مركز تقدم للسياسات، بتاريخ 2018/08/07، تمت مشاهدته يوم: 2024/10/14، الرابط: https//www.arabpogress.org

[6]- ينظر: الطالبي محمد، ليطمئن قلبي قضية الإيمان، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2017م، ط2، ص37.

هلامية ترتبط بقيم كبرى وتتجاوز النص، ولعل أبرز هذه الكليات التي يكثر الدكتور الشرفي من الدندنة حولها قيمة الحرية والمسؤولية والمساواة.

وبعد هذا الاستطراد في بيان النفس الفلسفي الوجودي عند الدكتور الشرفي وعلاقته بالتأثر بنظرية الجندر التي تتناقض من كل الوجوه مع الشريعة الإسلامية، نعود إلى فكرة عدم خروج الحقائق عن الذات، حيث نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يؤكد على هذا المنطق، وأنه لا وجود لحقيقة مجردة خارجة عن الذات، وادعاء الحقيقة في غيرها هو في الحقيقة نوع من التزييف الأيديولوجي للتاريخ والفكر معا، فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيرا متميزا عن التاريخ الاجتماعي بمعناه العميق، وسيطرة أي اتجاه فكري بعينه على باقي التيارات الفكرية الأخرى، لا يعني أن هذا التيار قد امتلك الحقيقة وسيطر بها، فمجرد الشيوع والانتشار لا يعطي منطق السيادة واحتكار الحقيقة لأي كان[1]، ففكرة التعدد والتغير من الأفكار الأساسية التي يرتكز عليها الخطاب الحداثي، زد إلى ذلك فكرة التشكيك في الأصول وربط كل فكرة بالأديولوجيا، فالمستقر والثابت في الفكر الديني ينتمي في أحيان كثيرة إلى جذور تاريخية تراثية هنا وهناك، – هكذا يعتقد الحداثيون – فقد تكون الصلة واضحة بين الآني الراهن، وبين التراثي القديم، وقد لا تكون كذلك فتحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة قادرة على الحفر من أجل رد الأفكار إلى أصولها، وبيان منشئها الأديولودجي، وحين ينكشف الأساس الأديولوجي لبعض ذلك المستقر الثابت، تنتفي عنه أوصاف الحقائق الثابتة، أو ما هو معروف من الدين بالضرورة، إن للأفكار تاريخا وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى عقائد ويصبح الاجتهاد البشري الأديولوجي نصا مقدسا[2].

إن الخطاب الحداثي شديد التوجس من فكرة قداسة الاجتهادات البشرية، وهذه الفكرة لا يخالفهم الأصوليون فيها، فلا قداسة لاجتهادات الرجال القاصرة، ولكن الإفراط في التشكيك في كل مقدس؛ هو الذي ينحوا بالحداثيين نحو رد قداسة النصوص ذاتها كما صرح به كثير منهم، بل ونحو رد المعلوم من الدين بالضرورة كما عبر الدكتور أبو زيد، ولا شك أن المعلوم من الدين بالضرورة لا تدخله اجتهادات الرجال كما بينه الأصوليون، إذ المنظومة الأصولية تفصل بين مجال المسلمات التي لا يدخلها اجتهاد ولا نظر، وهذا القسم يثبت بالأدلة القطعية، وهو ما يعرف بالمعلوم من الدين بالضرورة، ومجال

[1]– ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص12/11.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص12.

الاجتهاديات المبني على أدلة ظنية تحتمل النظر والأخذ والرد، أما أن يوضع الجميع في كفة واحدة تقريرا لمبدأ التغير وعدم الثبات، وتثبيتا لفكرة عدم مفارقة الحقائق للذوات المتصفة بالتغير والتطور، بما يتوافق مع الواقع الذي تتواجد فيه، فهو أمر لا يسلم لمنافاته حقيقة الشريعة القائمة على مبدأ التعالي والتقديس، والثبات والانضباط، مما يجعل منه سبيلا لبث الفوضى الفكرية المتعارضة مع قصد الشارع في ضبط الأحكام.

وفي ذات السياق، وسعيا لإثبات النفس الأديولوجي في تأسيس المنظومة الأصولية، يطرح الفكر الحداثي مجموعة من الأسئلة التي يعتبرها غير معتادة، حول السبب الذي جعل الشافعي يدافع عن عربية القرآن ويلح عن الدفاع عن السنة، ويرى هذا الفكر أن الإجابة عن هذه الأسئلة تكشف ما هو ضمني في خطاب الشافعي، إذ أن هذا الأخير كان يناهض اتجاهات أخرى في الثقافة، لم تصل لنا آراؤها بشكل متكامل، أي أن طبيعة الهموم الاجتماعية هي المحرك لفكر الشافعي والمحدد لآليات خطابه[1]، وهذا الاستفهام من الدكتور أبو زيد ما هو إلا مقدمة للقول بأن الخطاب الفقهي الذي أنتجه الإمام الشافعي كان خطابا قوميا، حيث أن الإمام الشافعي قد دافع عن عروبة القرآن ونقاء لغته نقاء مطلقا، بل وتعدى ذلك إلى الدفاع عن العربية وأنها أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا، ثم لم يلبث الشافعي إلا أن ربط بين اللغة والنبوة مع أن اللغة موجودة قبل ظاهرة الوحي، فبهذه الأسئلة وغيرها يستفهم عن علاقة ما قام به الإمام الشافعي من جهود لتأصيل علم الفقه بما سماه النزوع العربي القريشي ككل، قبل أن يعود ويتساءل عن حقيقة الدفاع عن العربية، هل هو دفاع عن العربية أم دفاع عن القرشية على وجه الخصوص[2] ؟.

بل إن الدكتور أبو زيد قد جعل منطلق دفاع الشافعي عن السنة منطلق قومي عروبي، حيث أنه جعلها وحيا مساويا للقرآن، ومن ثم وسع مفهومها لأن يضم الأقوال والأفعال والموافقات، فلم يميز بين التشريع والعادات، مما يعني تضمنها بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التي لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها، وهذه العادات والتقاليد والأعراف هي الممارسات القرشية التي كان يمارسها الرسول بوصفه إنسانا يعيش في التاريخ والمجتمع والواقع[3]، وهو بهذا القول يوحي بكون الدفاع عن السنة هو لترسيخ

[1]- ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص10.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص44/43.

[3]- ينظر المرجع نفسه، ص44.

عادات قريش وتقاليدها، وبالتالي فلا حجية في السنة النبوية، وتأكيدا على هذا الرد للحجية يستدل بالجهد الفكري الذي بذله الإمام الشافعي في تقرير حجية السنة[1]، فلو كانت السنة حجة لم يحتج الإمام الشافعي إلى كل ذلك الجهد في تقريرها.

يرى الدكتور أبو زيد أن الشافعي بإضفائه مكانة خاصة على قوم النبي – صلى الله عليه وسلم – ، يكشف النزعة القرشية في خطابه، مما يعني أدلجة الشافعي للخطاب، بل إن الدكتور يقرر أن فكرة الدفاع عن النزعة القرشية فكرة تعود إلى زمن الصحابة، حيث أن هذه النزعة قد سعت إلى الهيمنة على المشروع الإسلامي من أول لحظة، وقد نجحت في ذلك عشية وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم – في واقعة السقيفة[2]، حيث أنه يجعل من اعتماد الصحابة للهجة قريش في كتابة المصحف إسقاطا للحروف الستة الأخرى التي نزل القرآن على وفقها، ولا شك أن هذا الإسقاط يعد مظهرا من أبرز مظاهر القومية القرشية[3]، فأثر القومية القرشية في تأصيل الأصول قد تجاوز الشافعي وصار سلوكا للصحابة – رضوان الله عليهم –، والدليل على ذلك حسب الدكتور جمع القرآن على حرف واحد وإسقاط باقي الحروف الأخرى، وبغض النظر عن الدافع الحقيقي للجمع العثماني وأنه كان لجمع كلمة المسلمين ودفع اختلافهم وتفرقهم تفرق اليهود والنصارى، فإننا نقول إن الجمع لم يكن على حرف واحد مع إسقاط الحروف الأخرى، والدليل ما يذكر في مباحث علوم القرآن التي استشهد بها الدكتور.

لقد اختلفت مذاهب العلماء في مسألة الأحرف السبعة، فاختلفوا في معناها والمراد منها، ومن ثم اختلفوا في ثبوتها في المصاحف العثمانية أو سقوطها منها، ولكن الدكتور أثبت مذهبا واحدا لعله الأضعف، وصوره على أنه القول المجمع عليه، مع أنه قول الأقلية، إذ أن جماهير العلماء من السلف والخلف وأئمة المسلمين على أن المصاحف العثمانية مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة فقط، وهي جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي – صلى الله عليه وسلم – على جبريل متضمنة لها، وهذا ثاني المذاهب في المسألة، وهناك مذهب ثالث لجماعة من الفقهاء والقراء والمتكلمين، والذين ذهبوا إلى أن جميع هذه الأحرف موجودة بالمصاحف العثمانية، واحتجوا لذلك بأنه لا يجوز للأمة أن تهمل

[1]– ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص32.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص36/35.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص44.

نقل شيء منها، وأن الصحابة قد أجمعوا على نقل المصاحف العثمانية من الصحف التي كتبها أبو بكر وأجمعوا على ترك ما سوى ذلك[1].

إن القول بأن الصحابة قد أثبتوا حرفا واحدا من الحروف السبعة وهو حرف قريش، من أجل تصوير جمعهم للقرآن على أنه عمل تابع لأديولوجيا سياسية، قول لا يتسم بالموضوعية ولا بالأمانة العلمية، فما دامت المسألة خلافية كان حريا بالدكتور عرض جميع الأقوال، وله أن ينتصر لأحدها إن شاء، أما عرض القول من غير دليل واتخاذه مطية لتبرير فكرة أدلجة التشريع من خلال منطلقات خارجة عن التشريع، فهو أمر لا يستقيم، وذلك أن القائم على عملية الجمع زيد بن ثابت – وهو من غير قريش – لم يعترض على اعتبار لسان قريش المرجع حال الاختلاف، حينما دعاه عثمان مع عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام وأمرهم بأن يكتبوا المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا ذلك[2]، ولو أن هذا الجمع كان فيه إسقاط لباقي الحروف تحقيقا للنزعة القرشية كما يزعم هذا الفكر، لكان أولى بزيد بن ثابت أن يعترض على ذلك، خصوصا مع ما علم من الصحابة من صدعهم بالحق وعدم التسليم بما لم تدل عليه أدلة الشرع، وتخصيص زيد بن ثابت هنا دون النفر الآخرين الذين مثلوا لجنة جمع المصحف، جريا على مقولة التعصب للقرشية وتسليما بها، لكونهم كانوا قرشيين، فلعل النسب يحول بينهم وبين قول الحق، وحاشاهم أن يكونوا كذلك، أما زيد بن ثابت فلا يمنعه شيء من الاعتراض، وقد ثبت عنه اعتراضه على الصديق وعمر – رضي الله عنهم أجمعين – في الجمع الأول، لكونه اعتبر بادئ الأمر أن في الجمع مخالفة لرسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وبقي مدة من الزمن يراجع أبا بكر حسب ما ذكر هو بنفسه، حتى شرح الله صدره لما طلب منه الشيخان[3]، أي أن زيدا لو لم يجد دليلا مقنعا ما كان ليفعل شيئا يخالف الكتاب والسنة، وكذلك في الجمع الثاني، لو علم أن ترجيح لسان قريش على غيره من الألسن وتقديم حرفها، تعصب وتحكم محض ما كان ليقبله.

---

[1]– ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج1، ص168.

[2]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب، رقم 3244.

[3]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم، رقم4311.

لقد اعتبر الخطاب الحداثي أن دفاع الإمام الشافعي عن السنة وعروبة القرآن أمر يثير الريبة، إذ قد تكون مروياته قد وضعت لنصرة الدولة العباسية، خاصة بعد أن دخلت مرحلة الصراع مع العلويين، بعد مرحلة التقارب معهم أول نشأة النظام، فالتركيز على قريش في هذه المرويات يستدعي حسب الدكتور أبو زيد؛ التركيز على فضل آل البيت في التراث الحديثي الشيعي، وكأن الحديث أصبح سلاحا في معركة الشرعية السياسية بين بني العباس والعلويين[1]، ولعل فكرة نصرة الدولة العباسية عن طريق التركيز على فكرة القرشية، فكرة تندفع من خلال تأمل بسيط، إذ كيف ينتصر للدولة العباسية بفكرة القرشية التي لا تخصهم وحدهم وليست حكرا عليهم، بل هي قسمة بينهم وبين خصومهم من العلويين والأمويين[2]، ومن هنا يتبين تهافت هذه المقولة.

رابعا/ التأصيل أساس لرد العقلنة وتكريس التقليد والاسترجاع:

يعتبر الخطاب الحداثي أنه لا يجب تقييد الفكر بأي قيد كان، فلا ضوابط ولا محددات أمام العقل الحداثي، بل لا بد من تحريره من أي سلطة ولو كانت سلطة النصوص الدينية، وهذا ما يظهر بجلاء في دعوة الدكتور أبو زيد للتحرر من سلطة النصوص ومرجعيتها الشاملة، معتبرا أن هذه الدعوة، دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرا يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب، ويعتبر الدكتور أبو زيد أن هذا التحرر ليس تحررا من النصوص، بل هو تحرر من السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولها قيودا على حركة العقل والفكر، إن الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، ولكنها تقوم على فهم النصوص الدينية فهما علميا[3]، فالفهم العلمي حسب الدكتور يقتضي رد كل قيد أو شرط، وإنما الفهم العلمي الدقيق يقتضي التسليم بنتائج تفاعل العقل مع الواقع والثقافة، وأما فكرة تأصيل الأصول وشمولية النصوص ومحاولة الحفاظ على المستقر والثابت، فما هي إلا تكريس للماضي بإضفاء طابع أزلي عليه، وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين – عصر الشافعي –، طبقا لآليات الاسترجاع

[1]– ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص41.

[2]– ينظر: مخلوف أحمد قوشتي عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، 1437هـ/ 2016، ص40.

[3]– ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص21.

والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالاعتزال والفلسفة والعقلنة إلى اتجاهات هامشية[1].

إن الدكتور حينما ينتقد آليات الاسترجاع والتقليد، يوحي للمتلقي بأن الأمة من لدن الشافعي وعصر التدوين لم تعرف اجتهادا ولا تجديدا وإنما تعيش جيلا بعد آخر في ماضي الشافعي وعصر التدوين، وهذا الذي يقوله الدكتور لا أساس له من الصحة، فالمنظومة الأصولية لا تقوم على مبدأ الاسترجاع والترديد، وإنما تقوم على مبدأ ربط المتغير بالثابت، ضبطا للمتغير وتقييدا له بسلطة الثابت والمتمثل هنا في النص الشرعي الرباني، هذا النص المقدس والمتعالي والمتجاوز للتاريخ والزمان والمكان والظروف والأحوال، هذا النص الذي أراد له رب العالمين أن يكون نورا تهتدي به البشرية في غياهب الدجى، ولكن الدكتور أبو زيد والفكر الحداثي عموما، الذي يحاول تحكيم المتغير على الثابت، سيبقى يرى في المنظومة الأصولية اشترارا للماضي، مع أن هذه المنظومة؛ منظومة إجتهادية تجديدية بامتياز، لا تركن لأقوال الرجال ولا تقدسها، وإنما تستفيد منها بما يتوافق مع ظروف كل عصر ومتطلباته، إلا أنها في كل ذلك وفي كل عصر تقدس الثابت المطلق، وتقر بتعاليه إلحاقا له بأصله ومصدره المتعالي والمقدس، فالخلاف إذا في الأسس والمنطلقات، وإذا كان الدكتور يرى أن النصوص الشرعية قد تأنسنت بنزولها على البشر[2]، فإن الفكر الأصولي يعتبر قداستها أمرا لا فكاك لها عنه، لأنه يمثل قيمها الأخلاقية المثلى التي تضمن بقاءها واستمرارها، ولأن الحداثة لا تقر بالمبادئ الأخلاقية ولا تؤمن إلا بالمادية البرغماتية ترفض قداسة النصوص وتردها، وهذا وجه جوهري في الاختلاف بين الإسلام والحداثة[3].

وأما بخصوص الاتجاهات المخالفة للتوجه الأصولي، من اعتزال وعقلنة وفلسفة وتحولها إلى اتجاهات هامشية، فمرده إلى ضعف الأصول التي قامت عليها في مواجهة الأصول الشرعية التي دونها الشافعي، وفي هذا عبرة لكل فكرة لا تعتمد النص القرآني كأصل محوري تقوم عليه، فالمنهج الأصولي إنما فرض بقوة الفكرة، فلم يكن للشافعي أي سلطة يفرض من خلالها أفكاره ويحارب أفكار غيره، وإنما قوة الفكرة وشمولها وثباتها لتمسكها بالثابت المطلق هو ما جعل من فكرة الشافعي تعيش وتعمر لقرون،

[1]- ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص23.

[2]- ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص126.

[3]- حلاق وائل، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمر عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2014م، ط1، ص284، و293.

بينما تتهاوى باقي الأفكار لتعلقها بالمتغير واعتمادها النسبي الذي لا يثبت على حال، فلم تلبث حتى صارت إلى زوال.

إن سبب الخلاف بين المدرسة الأصولية والمدرسة الحداثية، هو الاختلاف في النظرة للنص القرآني، إذ أن الفكر الأصولي يقوم على معاملة الخطاب القرآني معاملة القانون الثابت الذي يقضي بأنه لا تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، فالقرآن بيان والبيان إسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، وبإجابة الشافعي هذه يعرف منطلقه في تأصيل الأصول، وهو البياني القرآني، فمن خلال البيان القرآني حدد الشافعي الأصول، ووضع الأساس لقوانين تفسير الخطاب القرآني، مبرزا أن البيان؛ أصول مضبوطة، وطريقة في التعبير عنها مخصوصة، في آن واحد، وهذا الذي عمل الشافعي على بيانه وتوضيحه في رسالته الشهيرة[1]، إن قاعدة البيان التي أصل الشافعي من خلالها الأصول، ما نجحت إلا بسبب تعلقها بالثابت واتصافها بالانضباط كما اعترف بذلك الدكتور الجابري في قوله السابق.

ويعترض الدكتور عبد المجيد الشرفي على قاعدة الشافعي في أن كل ما نزل على مسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وأن قبول المسلمين لها وتسليمهم بها، وقبولها دون نقاش، أمر لا بد من تغييره، ولا بد من معاملتها على أنها قاعدة بشرية يجوز عليها الصواب كما يجوز عليها الخطأ، كما يرى الدكتور أن ضرورة إخضاع النشاط البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح كانت تقتضيها ظروف العصر، حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدس يرى فيه لزاما عليه تبرير سلوكه تبريرا دينيا، و لم يكن يتصور أن بمقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد على الدين، فلا عجب أن يحتفظ المسلمون بأصول الشافعي، ما عاشوا في نفس الإطار الثقافي، وأن تكون المنظومة الأصولية التقليدية محل إعادة نظر عندما تغيّر هذا الإطار وتغيرت نظرة الإنسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة[2].

إن قول الدكتور الشرفي بأن قاعدة الشافعي قاعدة بشرية يجوز عليها الصواب كما يجوز عليها الخطأ، أمر لا بد من الوقوف عنده، حيث أن هذه القاعدة وإن كانت بشرية إلا أنها مستمدة من أصل

[1]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص23/22.

[2]- ينظر: الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص150.

رباني، وإطلاق الشافعي لها مبني على استقراء نصوص القرآن التي لطالما أجابت على أعقد المشكلات، بشرط أن يكون الناظر في النصوص عليم بلغة الشرع ومعهود الشارع، ليتمكن من استنطاق النصوص وتحصيل الإجابات، مما يعني أن انعدام الإجابة في القرآن لا يرجع إلى ذات القرآن الذي هو بيان للناس، بل لضعف آلة النظر عند الناظر أو المجتهد، وأما القرآن فلا تعدم الإجابة فيه لكونه فوق تاريخي، على عكس ما يحاول الدكتور تقريره، من خلال محاولة ربط فكرة الخضوع للأحكام الشرعية بالتاريخ، حيث أنه يرى ألا ضرورة لإخضاع النشاط البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح، لأن ذلك الإخضاع كانت تقتضيه ظروف عصر الرسالة، حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدس، يرى فيه لزاما عليه تبرير سلوكه تبريرا دينيا، لأنه لم يكن يتصور أن بمقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد على الدين[1]، ولا شك أن هذا الكلام من الخطورة بمكان، لأنه حصر للأحكام الشرعية وقصر لها على الفترة الزمنية التي نزل فيها الوحي، وفي هذا رد صريح لخلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ودفع لفكرة القداسة عن النصوص والأحكام، فقداسة الأحكام تابعة لقداسة النصوص التي تضمنتها، والأحكام ثابتة لا تتغير تحت أي تأثير، سواء كانت وطأة الحداثة أو غيرها، والتاريخ يشهد على زوال كل الأفكار المناوئة للشريعة، وبقاء الشريعة وأحكامها ثابتة حاكمة على سلوكات الناس وتصرفاتهم.

إن رد الأصول هو الذي يوقع الحداثيين في كثير من التخبط، فنجدهم ينكرون قداسة النصوص وتعاليها، محاولين إخضاعها للنقد والتحليل كأي نص لغوي، ونزع القداسة عن النصوص هو الذي أدى بالضرورة إلى رد الأحكام والقول بعدم جدوى التقيد بها، تحت مبرر التاريخية، فتصور على أنها أحكام منتهية الصلاحية لا تتوافق مع عصر الحداثة، بل إن نفي هذا الفكر لمبدأ التأصيل سبيل لأن يصل بهم يوما بطريق الاستلزام إلى إنكار فكرة الخلق والتدبير الرباني كما أشرنا إليه سابقا.

الفرع الثاني: علاقة المقاصد بالأصول المتفق عليها.

لقد سبقت الإشارة إلى علاقة المقاصد بالأصول المتفق عليها، حيث أن العلاقة تصل حد الامتزاج ولا فكاك لأي طرف عن الآخر، غير أننا نجد تعامل الحداثيين مع الأصول الكبرى يختلف عن تعامل الأصوليين الأمر الذي استدعى النظر في مدى إمكانية النجاح في التأسيس لنظرية مقاصدية منفصلة عن هذه الأدلة، باعتبار معيار الانضباط الذي قررناه أساسا حاكما في هذا البحث، ومن هنا

[1]- ينظر: الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص150.

سننظر في تعامل الحداثيين مع الأصول الكبرى لنستشرف من خلال هذا التعامل مستقبل النظرية، وهل يمكن تحقيق الانضباط بمعزل عن هذه الأصول، التي شكك الحداثيون فيها وردوها إما تصريحا أو تلميحا، ولهذا عرضنا لنوع التعامل وقصدنا للنظر في حجية كل أصل من عدمه، وفي سبب رد حجيته لنفهم نوع المقاصد التي يريد الحداثيين إقامتها مع رد الأصول التي ساهمت في انضباطها، فقد ثبت أن هذه الأصول هي الأسس والمرتكزات التي تقوم عليها نظرية المقاصد، والنظر في تعامل الحداثيين معها يدلنا على صحة المنطق أو فساده، فالعقل يقتضي ألا يقبل الشيء وترد جزئياته وركائزه التي يقوم عليها.

أولا/ أصل القرآن الكريم:

يعتبر القرآن الكريم أصل الأصول في منظومة التفكير الأصولية، حيث إليه المفزع والمرد، وعنده التوقف والتسليم، هو المنطلق وإليه المنتهى، ولهذا حظي القرآن لدى الأصوليين بعناية شديدة، فهو المورد الأول للمقاصد كما بيناه في المبحث السابق، وعلى النقيض من ذلك، نجد التعامل الحداثي مع نصوص القرآن تعاملا سطحيا، ولعل الدافع الأساس لغياب ذاك الاهتمام وتلك العناية، هو النظرة الحداثية للنص القرآني، حيث أنها لا ترى مزية للنص القرآني على غيره من النصوص، فتعامله معاملة أي نص علمي أو لغوي أو فلسفي، وذلك أن صفة القداسة قد فارقته في اللحظة الأولى لنزوله، وذلك لتأنسنه من لحظة قراءة النبي – صلى الله عليه وسلم – له، فتحول من نص إلهي إلى نص إنساني، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل[1]، هذا التأويل الذي يربطه الحداثيون بالواقع، فيجعلون الواقع أصلا للنص ومكونا له وحاكما عليه، بل إن الخطاب الحداثي يرى في الإصرار على قداسة النص؛ سبيلا لتحويله إلى أسطورة، ومن هنا يدعوا هذا الخطاب تجاوز البعد الغيبي للنص والتركيز على بعده الإنساني[2]، لأن التمسك بالبعد الغيبي تعطيل النص، من حيث عدم القدرة على فهمه، مما يعني ضرورة تدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم[3]، ولا ندري ما سر التلازم بين الفهم ونزع القداسة عن النص، فقراءة النص لا تقدح في قداسته، إذ الناظر في النص ما هو إلا مظهر للمضمون تبعا لما تدل عليه الألفاظ والقرائن المصاحبة له، وليس له أن ينفي أو يثبت ظاهر النص إلا بضرب من التأويل الصحيح، ثم إننا إذا قسنا كلام الله عز وجل – وله المثل الأعلى – على كلام البشر، فإن الناس

[1]– ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص126.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص130.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص206.

على مر الزمان تخاطبوا، وتوسلوا بالكلام في تبليغ بعضهم لبعض مقاصدهم، كانت النصوص بينهم سبيل فهم المراد، ولم يعلم من قال إن فهم الإنسان يغيّر مدلولات النصوص ويبدل المعاني المقصودة منها، ويحولها إلى معان خاصة به، موافقة لحاله على الدوام، وأن كل معنى استخرج من النص ليس هو مضمونه الحقيقي، لتلوثه بطبع المستخرج وحالة قلبه وعقله وفكره[1]، فإذا قيل هذا في النصوص البشرية فإن النص الإلهي أولى بالثبات والاستقرار.

إن محاولة الربط بين قداسة النص وفهمه تحكم لا دليل عليه، بل الأدلة العقلية على خلافه، لأن الله لما قرر خطاب عباده بلغتهم وبأنبياء من بني جنسهم كان مراعيا لحال البشر وطبيعتهم وقدراتهم البشرية، ولأنه سبحانه لم يكلفهم بما لا يطاق أنزل عليهم كتابه بلغتهم، ليتيسر لهم فهمه وتطبيق مضامينه، وليست مضامين النصوص ودلالاتها ومعانيها خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات، كما أنها غير خاضعة لها، بل هي وإن جاءت لمعالجتها وتصويب الخلل فيها فإنها تبقى متعالية عليها، وهذا التعالي لا يمنع فهمها والوصول إلى حقيقة المراد منها كما يزعم الخطاب الحداثي[2]، كما أن تلك القداسة تجعل منها قانونا فعالا يستجيب لكل الحلات والظروف والنوازل والأحداث ويجيب عنها، الأمر الذي يخالفنا فيه الدكتور أركون معتبرا ذلك وهما كبيرا، إذ وفي طريق نزع القداسة عن النص القرآني يقرر الدكتور أن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري[3].

لا شك أن جعل القرآن المحفوظ بحفظ الله مع الإنجيل المحرف في كفة واحدة، ووصف دلالاته المعجزة بالوهم المتمركز في عقول المسلمين، ضرب صريح لقداسة النص القرآني، التي لا يتوانى الدكتور أركون في التصريح بضرورة تجاوزها من خلال تطبيق منهج التاريخية، وعندئذ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها[4]، فهذه القداسة التي تكتسي النصوص الدينية هي نتاج تطاول القرون حسب الفكر الحداثي، حيث أن الزمان قد استطاع تقديس

---

[1]- السريري أبي الطيب مولود، القانون في تفسير النصوص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1427هـ/2006م، ط1، ص226.

[2]- ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص28.

[3]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص299.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص26.

غير المقدس، وكثير من المقدسات في هذا الزمان لم تكن بهذه القدوسية زمن النبوة[1]، ولعل الزمان فعلا يفلح في تقديس بعض الأمور، ولكن المقدس الذي يقصد الدكتور تجاوزه هو النص القرآني، والدين بشكل عام، فقد بيّن الدكتور المجال الذي يستهدف إزاحته وزحزحة صفة التقديس عنه، وهو الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان، لأن فكرة التعالي في النصوص الدينية والقرآنية على وجه الخصوص مما يجب رده، فلا يجب اعتبار القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما هو حدث واقعي لا يختلف عن وقائع الفيزياء والبيولوجيا[2]، ولا شك أن حشر القرآن مرة مع الأناجيل المحرفة ومرة مع الوقائع الثقافية وأخرى مع الوقائع العلمية، سعي حثيث لكسو النص القرآني رداء المادية، وتجريده عن بعده الروحاني الذي يعتبر حجرة كؤود تحول دون رفع قداسته.

لقد تنوعت الأساليب الحداثية في السعي إلى رفع القداسة عن النص القرآني، فمرة يربط بالواقع والثقافة وفي أخرى تدّعى بشريته، ومن ثم يشكك في جمعه ونقله، مما يبرز سعيا حثيثا لضرب سلطة النص وزحزحتها، لصالح المناهج العقلية والتاريخية الواقعية والتأويلية، ولعلنا أن نلخص منطلقات التعامل الحداثي مع النص القرآني من خلال عناوين كبرى:

1/ إعتبار النص نصا بشريا ناتجا عن الممارسة الثقافية التاريخية:

يرى الفكر الحداثي أن الإسلام ما هو إلا نتاج الممارسة التاريخية للفاعلين الاجتماعيين، وليس كما يتوهم البعض، ممن جعله كيانا جوهرانيا لا يتبدل ولا يتغير على مر التاريخ، فهذا التصور الذي يتوهمه جمهور عريض من المسلمين غير تاريخي ومثالي جدا، فليس الإسلام كيانا أبديا أو أزليا لا يتأثر بشيء ويؤثر في كل شيء، إن الإسلام هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر سواء قديما أو حديثا فلا فرق بين الممارسة الكلاسيكية للإسلام زمن محمد – صلى الله عليه وسلم – وبين الإسلام الحديث، فكله قابل للتغير والتطور وخاضع للتبديل والتعديل ككل شيء خاضع للممارسة التاريخية للفاعلين الاجتماعيين[3].

[1]– ينظر: أركون، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، العددان 59– 60، 1989م، ص20.

[2]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص284.

[3]– ينظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ص174.

وفي ذات السياق يحاول الفكر الحداثي ربط النص القرآني بالبيئة التي وجد فيها، وتصويره على أنه منتج الواقع السائد في الجزيرة العربية، إذ الواقع هو المكون للنص، فمن لغته وثقافته صيغت مفاهيم النص، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته[1]، فاعتبار الواقع والثقافة في التعامل مع النص شديد البروز في كتابات الحداثيين، ويستدل الخطاب الحداثي على هذا الإقحام للواقع والثقافة بكون محمدا المستقبل الأول للنص ومبلغه، ليس إلا جزءا من الواقع و المجتمع، وهو ابن المجتمع ونتاجه[2]، وهذا ما يبرر القول بتكوين الواقع للنص، بل قد وصل الأمر بالحداثيين إلى ربط النص بالجانب الشعوري للنبي – صلى الله عليه وسلم – وصحابته الكرام، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الخطورة، إذ قد يفهم منه أن الوحي ما هو إلا حديث نفس، وبهذا يصير النص القرآني إفرازا بشريا حادثا خاضعا للاجتياجات النفسية والرغائب الذاتية[3]، والتسليم بهذه الأقوال هو اللبنة الأولى في طريق أنسنة الخطاب وتقويض مفهوم النص ونسفه.

2/ التشكيك في جمعه ونقله والتفريق بين الشفهي والمكتوب:

لقد شكك الخطاب الحداثي في عملية نقل القرآن وجمعه تمهيدا للتشكيك في مصدره، ومن ثم نزع صفة القداسة وأي شكل من أشكال التعالي عنه، ولقد صرح الأستاذ طيب تيزيني بأن القرآن قد تعرض للاختراق، فزيد في متنه وأنقص، وذلك لتأثر عملية الجمع والنقل بالمصالح السياسية والأديولوجية[4]، ونص هذا حاله، لا يستحق أن يكون مقدسا، لأن في تقديسه تقديس الآراء البشرية، ورعاية المصالح السياسية والأديولوجية، وفي ذات السياق التشكيكي يرى أركون أن جيل الصحابة وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة، إنه لمن الصعب تاريخيا، إن لم يكن من المستحيل التأكيد على أن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله، وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية التيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم[5]، وما دام لا يوجد دليل على أن كل واحد من

[1]– ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص130.

[2]– ينظر: أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص28.

[3]– ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مرجع سابق، ص228.

[4]– ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص65.

[5]– ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص174.

الصحابة قد سمع أو شاهد الشيء الذي نقله فهذا دليل على إمكانية التعرض للتحريف والتبديل، وهذا الذي يذكره الدكتور أركون لا يعد قادحا ألبتة، لأن القاصي والداني يعلم أن القرآن قد نقل نقلا متواترا، فنقله الجمع الغفير عن مثله، بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، ومع التسليم بفكرة الأستاذ تيزيني، فإن مسألة إعجاز القرآن تعد محورا مفصليا في إثبات مصدرية القرآن، حيث أن التحدي الرباني قائم إلى قيام الساعة في أن يأتي بنوا البشر بآية من مثله، والقول بأن النص القرآني قد طالته اليد بالبشرية بالزيادة والنقصان يقتضي وجود بشر قد نجحوا في الإتيان بآية من مثله، وهذا بلا شك ممنوع محال.

ومن الطرق التي يستعملها الخطاب الحداثي للتشكيك في النص القرآني، التفريق بين مستوى الخطاب الشفهي ومستوى الخطاب المكتوب، ومحاولة إثبات التمايز بين الخطاب الكتابي والشفهي، فالخطاب الكتابي قد خضع لظاهرة ثقافية تتمثل في مسألة الكتابة، ومن خلالها تدخل العقل وآلياته في تشكيل الفكر وبلورته والتعبير عنه[1]، دون إغفال الظروف السياسية والنقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة النهائية للمصحف، فالانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب، والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، حسب أركون الذي يسوي في كل مقام بين القرآن وغيره من الكتب المحرفة، أو ما يصطلح عليه بالنصوص التأسيسية.

وتأكيدا على مضمون فكرة الدكتور أركون سالفت الذكر، يقرر الأستاذ طيب تيزيني أن القول بانضباط النص الديني أمر عصي، سواء ما تعلق بالقرآن أو الحديث النبوية، ولذلك لكونهما لم يكونا مكتوبين من البداية، حيث أنهما مرا بمرحلة القول الملفوظ المتداول شفهيا عن طريق العنعنة، مما يعني أنهما قد خضعا لعملية مركبة، نقلتهما من حالة الخطاب الحر المرسل إلى حالة الخطاب المنصص المفقه أو المكتوب، وعملية التحول هذه تجر إلى ثلاثة أسئلة جوهرية، أولها يتعلق بالخطاب الحر المرسل أو الملفوظ، ومفاد هذا السؤال البحث عن الكيفيات التي نتبين من خلالها ما حدث على صعيد عملية التناسخ والتوالد التي اخترقت النسقين المعنيين، وهذا الاختراق مرده إلى حضور الدال وغياب الدلالة التي ينشئها متلقي الخطاب أثناء فعل السماع والتلفظ والتفكر، وأما السؤال الثاني فيتعلق بعملية التناسخ

[1]- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص174/173.

والتوالد التي اخترقت النسق وما صاحبها من أحوال أثناء رحلة الكتابة، لنتبين المفقود والمكتسب في سياق التحول من الملفوظ إلى المكتوب، وأما آخر الأسئلة وهو الذي يفصح عن نفسه حسب الأستاذ فيبحث في النتائج التي قد تواجهنا، في حال تناول ما قد يعترضنا من التضاريس والإحداثيات والتدقيقات، والإضافات والتصحيفات والاختراقات الأديولوجية والتنسيقات والتحقيقا ت المعرفية، التي يعتقد أنها رافقت عملية جمع القرآن وكتابته حتى القرن الحادي عشر الميلادي، وكذلك في حال محاولة ضبط الحديث النبوي القائمة حتى الآن[1].

إن التشكيك الحداثي في عملية جمع القرآن ونقله، والتفريق بين الخطاب الشفهي والمكتوب، وفصل الأخير عن الأول، هدفه الوصول إلى التخلي عن المصحف العثماني، الذي لم يسلم من الزيادة والنقصان حسب الأستاذ طيب تيزيني، فما القرآن في البداية إلا عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية، ولكنها دوّنت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن أو لم يكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ لكلام الله المتعالي، والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم[2]، وفي هذه العبارة يؤكد الدكتور أركون على تقديس الزمان والأشخاص للنصوص الدينية، وأنها غير مقدسة بذاتها، فهو يجعل العمل الجبار لما سماه الفاعليين التاريخيين هو الرافع لهذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس، وأما عن مسألة مرجعيتها وتعاليها وتقييدها لأعمال وتصرفات المؤمنين، فهو لا يقره لتدوينها في الظروف التاريخية الغامضة حسب عبارته.

إن الخطاب الحداثي وهو يفرق بين مرحلتي المشافهة والكتابة اصطدم بالنصوص القرآنية التي صرحت بلفظ الكتاب، والتي يمكن أن تعبر عن قصد الشارع حفظ النصوص من خلال تدوينها، الأمر الذي استدعى منه بذل جهد كبير لرد أصالة فكرة تدوين القرآن وكتابته، وفي هذا الصدد ينبري الدكتور عبد المجيد الشرفي للتأكيد على أن لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته، أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودوّن بين دفتين، فمن

[1]- ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص52/51.

[2]- ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص41.

المعروف أن الصحابة لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي – صلى الله عليه وسلم – ولم يأمر به[1]، ويفهم من هذا أن الدكتور الشرفي يرى في اختلاف الصحابة بادئ الأمر في مسألة الجمع سببا لإخراج المدون عن أن يسمى قرآنا، ولا شك أن الاختلاف المذكور كان من قبيل التحري لكتاب الله والحرص عليه، حتى إذا فعل الواحد منهم الفعل كان على هدى وبصيرة فيه، ثم إن الصحابة – رضي الله عنهم – إنما دونوا المدون ولم يكتبوا الشفهي، لأن الخطاب الشفهي قد كتب ودون في حضرة النبي – صلى الله عليه وسلم–، والأحاديث في ذلك كثيرة لعل أشهرها حديث زيد بن ثابت في جمعه القرآن من العسب والرقاع واللخاف وصدور الرجال[2]، ولعل معترضا يعترض علينا في كون صدور الرجال من المصادر التي دخلت في عملية الجمع، فنقول إن ما كان في الصدور كان له ما يصدقه من المسطور عند صحابة آخرين، وبهذا يتبين أن غاية ما فعل الصحابة في الجمعين، تنظيم وترتيب المدون المكتوب في مصحف واحد.

ومن الشواهد الصريحة على كتابة القرآن بين يدي النبي – صلى الله عليه وسلم–، ما رواه البخاري من حديث البراء بن عازب في حادثة نزول قول الله تعالى:{لا يستوي القاعدون من المؤمنين}[3]، ومناداة النبي – صلى الله عليه وسلم – على بعض كتابه فجاءه ومعه الدواة واللوح، أو الكتف، فقال:اكتب:{لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله} وخلف النبي – صلى الله عليه وسلم – ابن أم مكتوم، فقال: يا رسول الله أنا ضرير، فنزلت مكانها {لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله}[4]، وفي هذا الشاهد دليل على اتخاذ النبي – صلى الله عليه وسلم – كُتّابا للوحي، كما أن فيه دليل على مسارعة النبي – صلى الله عليه وسلم – لحفظ ما نزل من الآيات فيما توافر وقتئذ من أدوات، وهذه الفورية في تسجيل الوحي، تحمل قيمة بالغة الأهمية، وهي تنسف ما تدندن حوله المدرسة الحداثية الساعية إلى التفريق بين المكتوب والشفهي، حيث أن الفورية تعني أن الذي كتب بين يدي النبي – صلى الله عليه وسلم – هو عين ما أوحي به تماما، وذلك

[1]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص49.

[2]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب يستحب للكاتب أن يكون أمينا عاقلا، رقم 7191.

[3]– سورة النساء، الآية 95.

[4]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله، رقم، 4594.

أن الفورية لا تدع أي فرصة لافتراض أن يكون ما كتب قد طالته الأيدي بالتحريف والتغيير، وعليه فإن ما سجل وكتب بين يدي النبي – صلى الله عليه وسلم – هو عين ما نزل به جبريل عليه السلام، ولم يمس بأي تصرف بشري، وهذا المكتوب هو المجموع في العهدين.

ولقد أجاب الدكتور عبد المجيد الشرفي على هذا الذي قدمناه، ولكن أقل ما يقال عن إجابته؛ أنها إجابة لا دليل عليها، فقد حاول الدكتور شرفي أن يبيّن عدم صحة ما يذهب إليه كثير من الناس في أن المقصود بالكتاب هو المعنى الشائع لما رسم بالخط على الصخر أو العظم أو البردي أو الرق أو الكاغد ونحو ذلك من المرتكزات المادية، وذلك لأن القرآن لا يشير البتة إلى هذا المعنى عندما يتحدث عن الكتاب مطلقا أو عن الكتاب المسطور، وكتاب الله، وأم الكتاب، والكتاب الذي أنزل على محمد أو على غيره من الأنبياء والرسل... حيث أن جميع استعمالات القرآن للفظ الكتاب لا تدل على أن المقصود بالكتاب شيئا ماديا يستطيع المرء أن يلمسه وينسخه ويفتحه في صفحة ما ويغلقه ويضعه في خزانة أو على رف، بقدر ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر، يحثهم على ما فيه خير حياتهم ومعادهم، ولا أدل على ذلك من أن الوحي يستعمل هذا المصطلح والنبي – صلى الله عليه وسلم – لم يتلق القرآن كله[1]، ولعل الدليل الذي قدمه الدكتور يتهاوى عند استحضار النزول الأول للقرآن إلى السماء الدنيا أو بيت العزة، ومن ثم نزوله مفرقا ومنجما خلال مدة نيف وعشرين سنة، من أجل مسايرة حياة الناس وتحقيقا لمنهج التدرج في التشريع تخفيفا على الناس، ثم إن الله يعلم ما كان وما يكون، والقرآن قد نزل بلغة العرب التي تعبر عما سيكون بصفة الموجود المتحقق.

وأيا كان معنى لفظ الكتاب، سواء كان شيئا ماديا أو مضمونا معنويا روحيا، وسواء كان كتابا مقدسا أو كان كتاب عاديا حسب التمييز الأركوني[2]، فإن الفكر الحداثي يرتبك ويتخبط في هذه المسألة، وسبب ارتباكه هو أنه إن أثبت إسم الكتاب للقرآن وفسره بالكتاب العلوي وقع في إثبات الأصل السماوي المتعالي للقرآن، وإثبات معنى الأصل يفسد على هذا الفكر القول بتاريخية القرآن، وإن أثبت تاريخية تكوين القرآن سعيا لنفي القول بالأصل السماوي، فيلزمه بذلك أن يثبت أن إطلاق لفظ الكتاب على القرآن يتضمن إرادة الله تعالى تدوين القرآن في المصاحف، وأن القرآن معجز مقروءا

[1]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص51.

[2]– ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، 81.

ومكتوبا، فتفسد عليه حينئذ دعواه في أن تدوين المصحف عمل قام به الصحابة من عند أنفسهم لإثبات الرواية الرسمية وحذف ما عداها[1]، فيتبن بهذا ضعف المنهج الحداثي وعدم انضباطه، مما أدى إلى تناقضات كثيرة تنفي عن آراء هذا الفكر صفة الاطراد في الأقوال والتقريرات لعدم انضباط المقدمات والمنطلقات.

ثانيا/ أصل السنة النبوية الشريفة:

تمهيد:

يعتبر الفكر الأصولي السنة النبوية ثاني أصول التشريع، ولقد سبق لنا الحديث عنها وعن علاقتها بالمقاصد في المبحث السابق، والسنة وحي كما القرآن، إلا أن القرآن يقدّم عليها لشرف لفظه، حيث أنه من عند الله لفظا ومعنى، وهي من عند الله معنى مع توكيل النبي – صلى الله عليه وسلم – باللفظ، ومن هنا كانت عناية الأصوليين بها، حيث أنهم بينوا حدها وما هو من جنسها وأقسامها وأقاموا الأدلة على حجيتها وسعوا في تدوينها وفق منهجية علمية دقيقة، تمنع عنها الشوائب التي قد تلتصق بها، والأدران التي قد تُدخل فيها، وصفوها من كل مدخول غير منخول، وبذلوا في ذلك جهدا يتناسب مع مكانتها في كونها وحي يوحى، وأنها شقيقة القرآن كما سبقت الإشارة إليه، وتعتبر المدرسة الأصولية حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام، ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام[2]، وقد عزي إلى الأوزاعي أن الكتاب أحوج إلى السنة؛ من السنة إلى الكتاب، لأنها تقضي عليه وتبين المراد منه[3]، فهذه الأقوال وغيرها كثير، مما يبرز مكانة السنة في الفكر الأصولي، وهذه العناية ساهمت في انضباط نظرية المقاصد الأصولية، ومن هنا قصدنا إلى النظر في تعامل الحداثيين مع هذا الأصل الذي تحكمه علاقة وطيدة مع أصل السنة النبوية لنخلص بعد ذلك إلى الحكم على نظرية المقاصد الحداثية بالانضباط من عدمه.

1– تعريف السنة في الفكر الحداثي:

يعرف الدكتور محمد شحرور السنة على أنها منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر، دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ

[1]–ينظر: القرني، مرجع سابق، ص 343.

[2]– ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص97.

[3]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص320، والشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج1، ص97.

بعين الاعتبار عالم الحقيقة والزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام[1]، معتمدين قوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}[2]، وقوله سبحانه: {مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}[3]، وتعريف السنة بالمنهج غايته تقرير حرية الفكر، حيث أن المفكر الحداثي يرى في السنة بمعناها التقليدي سيفا مسلطا على رأس كل فكر حر نيّر ونقدي، لأن بعض المسلمين يعتقد أن السنة كأقوال وأفعال وتقريرات النبي – صلى الله عليه وسلم – تفي بحل مشاكل الناس من وفاته إلى أن تقوم الساعة[4]، مع النبي – صلى الله عليه وسلم – بشر وكان يعيش ظروفا تاريخية في شبه الجزيرة العربية لا يتجاوزها، والسنة بالمفهوم التقليدي تشوه التاريخ والتطور والزمان والمكان، وتنتج لنا إسلاما خياليا يعيش في فراغ وخارج التاريخ والحياة، مع أن السنة بمعناها الحقيقي هي الأسوة الحسنة للرسول، والحنفية السمحة، لا الإلتزام الحرفي لأقوال النبي – صلى الله عليه وسلم – وأفعاله وتقريراته التي كانت في القرن السابع للميلاد، بل لا بد من أن نحول القرآن من المطلق إلى النسبي كما فعل النبي – صلى الله عليه وسلم – وأبو بكر وعمر وبنفس المنهج لا عين ما فعلوه[5]، فالنظرة التاريخية ضرورية حسب الفكر الحداثي، فاختلاف الظروف والأحوال والبيئات يقتضي اختلاف المناهج وطرق التفكير، فلا يصح أن نفكر وفق الأطر التفكيرية التي كانت زمن النبوة، بل لا بد أن نفكر وفق أطر تتلائم مع الزمان والمكان الذي نعيش فيه.

وانطلاقا مما ذكرناه فإن الفكر الحداثي يرى في السنة التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلغ الوحي للاسترشاد بها كما هو الحال في المسيحية البدائية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى وفي كل المذاهب الفكرية قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراعات القوى، بالانحراف أو التغيير أو الضياع[6]، أو هي حياة النبي – صلى الله عليه وسلم – كنبي وكائن إنساني كرمه الله بالوحي، وإلى جانب ذلك عاش حياته في الواقع، بل في الصميم منه وبكل ما به من ظروف جغرافية وتاريخية وثقافية وسياسية[7]، فدور السنة النبوية حسب الفكر الحداثي هو الاسترشاد لا غير، وهذا الاسترشاد لا ترده المنظومة التقليدية ولكنها لا تقتصر عليه كذلك، ثم إن مؤدى المفهوم الحداثي للسنة ضرب فكرة الاسترشاد هذه، لأن

---

[1]– ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص549.

[2]– سورة البقرة، الآية185.

[3]– سورة الحج، الآية 78.

[4]– ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص569.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص566.

[6]– ينظر: حنفي، دراسات فلسفية في الفكر الإسلامي المعاصرة، مرجع سابق، ص114.

[7]– ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص546.

الاسترشاد والتأسي واستحضار النموذج النبوي يحتاج إلى نصوص نبوية يتم من خلال النظر فيها استنتاج النموذج الأفضل، ولكن الفكر الحداثي الذي يعتبر السنة خارجة عن الأقوال والأفعال والتقريرات، يقرر بقصد أو دون قصد رد النصوص النبوية، وربطها بالظروف التاريخية، مما يستدعي حصرها في الفترة الزمنية التي نزل فيها الوحي وقصرها على فئة المخاطبين الذين عايشوا النزول، وهذا يؤول إلى رد قسم عظيم من أقسام السنة وهو كونها أصلا مستقلا بالتشريع، والتشريعات النبوية التي استقلت بها السنة هي تشريعات خالدة خلود هذا الدين، لأن الله قيّد للسنة المطهرة رجالا أفذاذا تفانوا في طلبها وخدمتها، وتمسكوا بها، وقاموا بحفظها وتدوينها ونشرها، ووضعوا القواعد والضوابط العلمية الدقيقة، لحمايتها من الدخيل، وتمييزها وتخليصها من الشوائب، فقاموا عليها رواية ودراية، إنطلاقا من كونها وحي يوحى، وأنها شطر الدين وثاني الأصليين، وهي شقيقة القرآن ومثيلته في الحجية والاعتبار[1].

2- حجية السنة النبوية في الفكر الحداثي:

يرى الخطاب الحداثي أن لا حجة في السنة، وأما عن كونها وحيا؛ فلا يقر الخطاب الحداثي بذلك ويرده جملة وتفصيلا، معتبرا أن الضمير في قول الله تعالى وما ينطق عن الهوى، راجع على الكتاب المنزل بطريق الحصر[2]، وما دام كذلك فإن القول باستقلال السنة بالتشريع مما لا يسلم، ولأن حجية السنة النبوية ظلت مسلمة من المسلمات على مر القرون السابقة، اللهم إلا ما كان من خلاف لفظي من الإمام الشاطبي ومن نحى نحوه، في عدم استقلال السنة بالتشريع، ولا بد من الإشارة إلى أن الشاطبي هنا لا يرد حجية السنة بنفس المعنى الحداثي، وإنما هو يخالف من يقول باستقلالها المطلق، إذ يرى أن استقلالها استقلال جزئي لأن كل حكم إنما هو راجع إلى إحدى المراتب الثلاث، الضروريات والحاجيات والتحسينيات وما يلحق بكل قسم من المكملات، وهذه المراتب أتى بها الكتاب أصولا يرجع إليها، بينما أتت بها السنة تفريعا عن الكتاب وبيانا لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام[3]، أما الفكر الحداثي فيرد حجيتها مطلقا، ولهذا حاول ربط الاعتراف الأصولي بحجيها بحجيها بالظروف والدوافع السياسية والقومية والإديولوجية، فالشافعي حينما دافع عن حجية السنة كان يدافع عن العربية القرشية، وعن آرائه الفكرية التي تعادي المدرسة العقلانية، ولهذا انحياز إلى أهل الحديث في صراعهم مع أهل الرأي، وبذل جهده في التصدي للمتكلمين؛ والمعتزلة على وجه الخصوصا، وذلك

[1]- ينظر: عامري سامي، الحداثيون العرب والعدوان على السنة النبوية عبد المجيد شرفي نموذجا، رواسخ، الكويت، 1441هـ/2020م، ط2، ص16

[2]- ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص545.

[3]- ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص231.

لأن الفكر الاعتزالي بتحكيمه للعقل أصبح يهدد وجود السنة ورجالها، وإضافة لذلك فإن الشافعي أراد تواصل السلطة العربية القرشية التي بدأها الرسول العربي القرشي، وتواصلت بعد الخلفاء الأربعة على أيدي الأمويين العرب القرشيين، ولكن النظام العباسي الجديد الذي ظهر سنة 132هـ، حاد عن هذا الطريق طريق العروبة والقرشية والمنحى السلفي المحافظ الذي يحتكم إلى النص لا إلى العقل، وينفر من التفكير المنطقي الاعتزالي، ومن هنا كان لجوء الشافعي إلى تأسيس حجية السنة على النص المقدس و التسامي بها إلى منزلة الوحي القرآني[1]، وليس الشافعي وحده من كان خاضعا للأدلجة والمصالح في تأسيس حجية السنة النبوية، فابن حزم أيضا كان كذلك حسب الفكر الحداثي، فانتماءاته السياسية والفكرية ومناصرة ابن حزم وأسرته لبني أمية، هو الدافع لاستماتته في الدفاع عن حجية السنة، وهذه المناصرة دفعت بابن حزم أيضا إلى الانحياز إلى القرشية، لمواجهة أخطار ملوك الطوائف والبربر والمسيحيين، كما واجه الشافعي قبله خطر الفرس والشعوبية المتصاعدة، ومن هنا كان المشروع الفكري لكليهما يدور حول الانتصار للرسول العربي القرشي، فكان لزاما عليهما حمل لواء الذود عن حجية السنة[2]، مما يعني أن مسألة حجية السنة أمر خارج عن ذاتيتها، وإنما اقتضته الظروف والمصالح.

وفي سبيل دفع حجية السنة النبوية يرى الحداثيون أن تدوينها كان اعتمادا على خلفيات سياسية، فتدوين الحديث النبوي كان بعد سقوط دولة الخلفاء الراشدين وظهور الدولة الأموية، حيث ظهرت فرق في الإسلام، كلها ذات منشأ سياسي، وهي بحاجة إلى أرضية فكرية عقائدية لكي تكسب المؤيدين وتحافظ على استمراريتها مع الزمن، فكان الاعتماد على الحديث هو المرجع الفكري لهذه الفرق السياسية[3]، ومن خلال حجية السنة وعدالة رواتها من الصحابة، تم وضع الصحابة خارج التاريخ، وولدت مصطلحات إجماع أهل السنة وإجماع الصحابة وعدالة الصحابة، وتمت فبركة الأحاديث النبوية التي تدعم ذلك كله، ولأن تدوين السنة كان بأمر الخليفة، فإن الفكر الحداثي يجعل من علماء السنة علماء سلطان، بل ويشبه بعضهم العلاقة بين الفقه والسلطة بالتوأمين اللذين لا يفترقان، وهذه العلاقة هي التي تفسر وتبرر الجهد الهائل الذي بذلته المؤسسة الدينية في حقل السنة النبوية حسب تعريفهم لها، وجمع الأحاديث النبوية التي تشكل ما يسمونه بالسنة القولية، ومن هنا نفهم الغاية من صرف الناس

---

[1]- ينظر: ذويب حمدي، السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2013م، ط2، ص76/75، طرابيشي جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، لندن، 2010م، ط1، ص175 فما بعدها.

[2]- ينظر: ذويب حمدي، مرجع سابق، ص78/77.

[3]- ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص569.

عن قراءة التنزيل الحكيم إلى قراءة التفاسير المأثورة والموروثة، ومن هنا نفهم أخيرا كيف وصلنا إلى الاعتقاد، بأن السنة القولية وحي ثاني، بدلا من القول بأن الرسول الأعظم – صلى الله عليه وسلم – كان المجتهد الأول الذي صاغ للفكر المطلق الموحى إليه قالبا موضوعيا من خلال سيرورة وصيرورة تاريخية تحكم وجوده ووجود مجتمعه[1].

يذكر الدكتور عبد المجيد الشرفي أن الحديث والسنة يستعملان بمعنى واحد، إذ يقصد منهما أقوال الرسول وأفعاله وإقراراته، وبعد ربط السنة بالحديث يحاول الدكتور رد حجية السنة من خلال الحديث نفسه الذي يمثل حقيقتها، أي أنه أراد رد السنة بالسنة، فتعجّب لأمر الحديث، وأنه قد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول – صلى الله عليه وسلم – عن تدوينه، وأمره بأن لا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس، لقد أراد النبي حسب الدكتور أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة، وأراد المسلمون غير ذلك بل عكسه، أو قل إن جدة الأمر الذي دعاهم إليه وعدم تهيّئهم لتحمل المسؤولية الجسيمة المترتبة عن اجتهاداتهم في تنظيم حياتهم حالا بينهم وبين الاستجابة، ولا شك أن الجيل الأول من المسلمين قد التزم التزاما كاملا بذلك النهي عن كتابة الأقوال التي كانوا شاهدين عليها، وأن الأشخاص القلائل الذين دوّنوا من الصحابة في صحائف منثورة ما سمعوه مشافهة كانوا يرغبون في الاحتفاظ بما بلغهم لأنفسهم على سبيل التبرك أكثر مما كانوا يسعون إلى بثه من حولهم، وليس من قبيل الصدفة أن ينسب خرق هذا المبدأ على رأس المائة الثانية إلى عمر بن عبد العزيز، ذاك الخليفة الذي اعتبره الوجدان الجمعي خامس الخلفاء الراشدين، فكان لا بد من أن يصدر عن رمز من رموز الصلاح والتقوى كي تكون له حظوظ في القبول[2]، ونحن إذا أردنا أن نعلق على هذا الكلام، نقول إن الأسلوب فيه تهويل عظيم، مما يجعل القارئ يظن أن تدوين السنة جريمة لا تغتفر، فالمصطلحات التي يستعملها الدكتور الشرفي قوية جدا في دلالتها، كاتهام عموم المسلمين بإرادتهم عكس ما أراد النبي – صلى الله عليه وسلم –، وأن ارتباط الجمع بعمر بن عبد العزيز مقصود لكونه يعتبر الخليفة الخامس، وله مكان في الوجدان الجمعي مكنته من خرق مبدأ عدم تدوين السنة، ومن ثم التعبير بالمبدأ لكون الكلمة تشعر المتلقي باتفاق المسلمين في المسألة، وأن الجمع حالة غير مقبولة سعت المؤسسة الدينية لتبريرها بهذه الوسائل.

إن الدكتور الشرفي قد استند في رده لمسألة تدوين السنة وحجيتها للحديث، ومن هنا لا حرج علينا إن حاكمناه إلى منهجيته، حيث أن حديث نهي النبي – صلى الله عليه وسلم – أصحابه أن

[1]– ينظر: شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص61.

[2]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص177/176.

يكتبوا عنه غير القرآن[1]؛ معارض بحديث آخر في الإذن بذلك، وإذا كان الدكتور الشرفي قد صدر كلامه بأن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يرد أن تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة، ليوحي للقارئ بأن كلام النبي – صلى الله عليه وسلم –كلام بشري لا ميزة له، خصوصا بعد التأكيد على كون القرآن هو النص المعياري الوحيد، فإن حديث ترخيصه لبعض أصحابه بالكتابة يرد على ما أراده الدكتور من رفع صفة الوحي عن السنة النبوية الشريفة، وذلك قوله – صلى الله عليه وسلم – ردا على من قال إنما هو بشر يتكلم في الغضب والرضا، أكتب فوالذي نفسي بيده لا يخرج منه إلا حق[2]، مما ينبينا أن السنة وحي، فقسمه – صلى الله عليه وسلم – يؤكد أنه لا ينطق عن الهوى، وأن بشريته لا تمنع أن يكون كلامه وحيا، وأما ما ذكره الدكتور الشرفي من أن الصحابة الذين كتبوا الحديث إنما كتبوه للتبرك لا لينشروه بين الناس فهو تحكم لم يقدم الدكتور أي دليل عليه.

إن محاولة ربط رد حجية السنة بالتأخر في تدوينها، نرى أنه ربط غير لازم، لأن الكتابة لم تكن الوسيلة الوحيدة التي يوثق بها العرب علومهم، فمما علم عن العرب، اعتمادهم عن الحفظ في الذاكرة في تدوين العلوم، فالكتابة في الأمة العربية كانت نادرة، ولهذا نجد النبي – صلى الله عليه وسلم – يسمح للصحابة بالتحديث عنه مع منعهم من الكتابة، وما ذلك إلا لثقته في ذاكرتهم، ومما يشهد لهذا ما ذكره الدكتور الشرفي في نفس الصفحة، من أن بدايات تدوين الحديث كانت متزامنة وتدوين سائر العلوم والمعارف، وبالإضافة إلى هذا يمكن أن يقال إن المسألة تتعلق بالناسخ والمنسوخ، قد صح عن النبي – صلى الله عليه و سلم – النهي عن الكتابة والإذن فيها، والإذن متأخر فيكون ناسخا لحديث النهي فإن النبي – صلى الله عليه و سلم – قال في غزاة الفتح اكتبوا لأبي شاه، يعني خطبته التي سأل أبو شاه كتابتها، وهنا قد يعترض علينا معترض ويقول إن الإذن لأبي شاه حالة خاصة خصوصا وأن النهي استمر بعد وفاة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وهنا نقول إن القول بالخصوص يحتاج إلى دليل كما أن القول بالنسخ يحتاج إلى دليل آخر، ولعل القول بالنسخ أكثر وجاهة لأن زمن النهي عن الكتابة وزمن الترخيص فيها معلوم، فبعد نهيه بادئ الأمر أذن لعبد الله بن عمرو في الكتابة، وحديثه متأخر عن النهي، وهو لم يزل يكتب إلى أن مات، ثم إن ذكر عبد الله بن عمرو بن العاص – رضي الله عنهما –، يجرنا إلى القول بعدم وجود نسخ مدونة للحديث، فنقول صحيح أن نسخ الحديث المدونة لم تكن شائعة كما هو بالنسبة لنسخ القرآن، ولعل النهي النبوي هو السبب في ذلك، ولكنها بالمقابل لم تكن معدومة، بدليل صحيفة عبد الله بن عمرو التي كان يسميها الصادقة، وبقيت عنده إلى

[1]– النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم72.

[2]– السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، رقم3646.

أن مات، ولو كان النهي عن الكتابة متأخرا لمحاها عبد الله لأمر النبي – صلى الله عليه وسلم – بمحو ما كتب عنه من غير القرآن، فلما لم يمحها وأثبتها دل على أن الإذن في الكتابة متأخر عن النهي عنها، وبهذا يتبين أن النهي كان في أول الأمر حينما خشي النبي – صلى الله عليه وسلم –أن تختلط السنة بالقرآن، فلعل بعضهم كتبهما في صحيفة واحدة فنهي عن الكتابة، ثم بعد ذلك رخص فيها لزوال العلة التي منعت بادئ الأمر.

ولعل معترضا يعترض علينا في التأكيد على أن السنة وحي من خلال هذه المسألة، فله أن يقول لماذا لم يحرص النبي – صلى الله عليه وسلم – على تدوينها بمثل حرصه على تدوين القرآن ما دام أن كلاهما وحي، فلماذا يدون القرآن ويكتفى في السنة بالحفظ ؟، بل إن منظري الحداثة العربية قد جعلوا من هذه المسألة سبيلا للقول بأن محمد صلى الله عليه وسلم قد قصر في تبليغ رسالة ربه، ومن هنا قالوا إن الأولى ألا يقال بأن السنة وحي، فلو كانت وحيا لوجب عليه أن يأمرهم بكتابتها كما أمرهم بكتابة الوحي، أما وقد نهاهم فلم يبق إلا احتمال واحد، وهو أن كلامه ليس بوحي، ومن هنا فلا حرج في عدم كتابته[1]، والحق أن الأمر ليس كما توهمه بعضهم، لأن كون السنة وحيا لا يعني بالضرورة عدم مفارقتها للقرآن في أي جانب أو تميزها عنه، فالقرآن كلام الله عز وجل لفظا ومعنى، والسنة كلام الله بالمعنى دون اللفظ، فقد أوكل الله لنبيه – صلى الله عليه وسلم – التعبير عن تلك المعاني الربانية، ولفظ القرآن مقدس لأنه من الله، ولا يجوز أن يحول منه حرف واحد، بينما لفظ النبي – صلى الله عليه وسلم – لا يبلغ تلك الدرجة، ثم إن بشرية النبي – صلى الله عليه وسلم – تمكن أصحابه من أن ينقلوا عنه الأحاديث ولو بالمعنى، وهو الأمر الممتنع في كلام الله، بل لعل السنة أسهل في الحفظ، فتراكيب النبي – صلى الله عليه وسلم –وأسلوبه وإن كان غاية في البيان، وهو الذي أوتي جوامع الكلم، إلا أنه يبقى في مرتبة أدون بالمقايسة مع القرآن، ومن هنا كان القول بأن النهي عن كتابة الحديث دليل على عدم الحجية قول مردود عقلا وشرعا.

تعتبر النظرة التاريخية للسنة النبوية مما اعتمد عليه الحداثيون في عدم حجيتها، حيث اعتبروا أن مفهوم السنة يحيل على الماضي، من خلال التمسك بأقوال النبي – صلى الله عليه وسلم –وأفعاله، مع أنه هو الذي قرر للمسلمين مبدأ أنتم أعلم بشؤون دنياكم، ولهذا يرى الخطاب الحداثي ضرورة أن نفهم من هذا السياق، أن السنة التي يجب اتباعها؛ هي السنة المتعلقة بأقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملا في تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية، ومن هنا

[1]– ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص569.

تتمايز سنة الوحي عن سنة العادات[1]، ولا شك أن في هذا القول رد للسنن المستقلة بالتشريع، من خلال حصر اسم السنة فيما تعلق بتعاليم القرآن شرحا وتفصيلا وإلحاق كل ما عدا ذلك بالسياق التاريخي، وهذه مغالطة كبيرة لا ترتضى، لأن ربط أقوال النبي بالعادات والتقاليد والبيئة والأحوال الزمانية والمكانية، مبني على رأيهم في كون كلامه – صلى الله عليه وسلم لا يعد وحيا –، فما هو إلا اجتهاد والنبي هو المجتهد الأول الذي اجتهد من خلال المطلق الذي هو القرآن، حسب عبارة الدكتور شحرور آنفة الذكر.

إن الحصر الحداثي للسنة في الاجتهادات النبوية، ما هو إلا سبيل لرد حجيتها التي هي أقوى من الأدلة والبراهين الحداثية، فحتى مع التسليم بكون النبي – صلى الله عليه وسلم –قد اجتهد في بيان بعض الأحكام فإن اجتهاده مقيد بالوحي، فلو أخطأ النبي – صلى الله عليه وسلم – في الاجتهاد فإن الوحي سينزل بالتصويب الإلهي، وفي معرض رد القول بتاريخية السنة النبوية نجد الدكتور طه عبد الرحمن يجلي علاقة النصوص بالسياقات التاريخية التي نزلت فيها، وأن الوصل بالظروف والسياق لا يضعف التفاعل الديني في شيء، وذلك أن الظروف والسياقات الخاصة إنما هي التحقيق الأمثل للمقاصد أو القيم، بحيث ينتج عن هذا؛ أنه كلما تجددت الظروف والسياقات، أمكن أن يتجدد تحقق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها[2]، ولا غرابة في سعي الخطاب الحداثي تطبيق المنهج التاريخي في دراسة السنة النبوية التي لا يعتبرها وحيا ولا تدخل حيز الخطاب الإلهي أصلا، لأنهم قد سعوا لتطبيق المنهج التاريخي على القرآن الكريم الذي لا يختلف في كونه وحيا من الله بلفظه ومعناه، وقد سبقت لنا الإشارة خلال هذه الدراسة إلى الاعتماد الحداثي على بعض الأدوات التراثية، في طريق تقرير البنية الجدلية التاريخية للآيات القرآنية[3]، وهو ذات الأمر الذي يسعى هذا الفكر إلى إسقاطه على نصوص السنة النبوية الشريفة.

إن الخطاب الحداثي الذي قرر في غير ما مقام أنسنة الخطاب القرآني وبشريته؛ لمجرد قراءة البشر له وفهمهم لمراد الله منه، وأنه بذلك ينتقل من التنزيل إلى التأويل، يتناقض تناقضا واضحا حينما يحاول إثبات بشرية السنة بإثبات ربانية القرآن، والانتقائية الحداثية في التعامل مع التراث واضحة المعالم، فنرد القرآن بالسنة ونرد السنة بالقرآن، ولا يجب للسنة أن تتسامى بحجيتها إلى منزلة الوحي القرآني، فهي لن تكون وحيا وإن أراد الشافعي رفعها بإصرار[4]، لأن فعله هذا يقتضي التوحيد والتسوية بين الإلهي

[1]– ينظر: أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص17.

[2]– ينظر: عبد الرحمن طه، مرجع سابق، ص203/202.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، الآية 185.

[4]– ينظر: ذويب، مرجع سابق، ص 75.

والبشري، وفي هذا إهدار لخصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلغا للوحي وشارحا له، فالنبي – صلى الله عليه وسلم –لا يستقل بالتشريع إلا في فكر الشافعي الذي يقرر نمطين من الوحي، هما الوحي القرآني ووحي السنة[1]، فقد سعى الشافعي إلى إثبات حجية السنة من خلال القرآن نفسه، ولهذا أراد الحداثيون الرد من خلال القرآن، فبينوا أن قوله تعالى:{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}[2]، الذي اعتبره الشافعي ومن دار في فلكه دليلا على حجية السنة، لا دلالة فيه لكون الضمير في الآية لا يرجع إلى النبي – صلى الله عليه وسلم –، وإنما يعود إلى الكتاب المنزل على سبيل الحصر[3]، وأما عن آية:{وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}[4]، فالآية تتعلق بالفيء ومصارفه، ولذلك يرى الدكتور شحرور أن خصوصية السياق لا تسمح لنا بإطلاقه وتعميمه وسحبه على كل ما ورد في كتب الحديث من سنن، فتبقى طاعته ثابتة في حياته وفي الشعائر، لأنها كطاعة الله تماما.

إن الخطاب الحداثي يخالف ما درجت عليه الأمة بما يشبه الإجماع في تفسير قول الله تعالى:{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى}[5]، فالمقصود هو النبي – صلى الله عليه وسلم –، والمعنى أنه ما يصدر نطقه عن الهوى لا بالقرآن ولا بغيره، فكل كلامه وَحْيٌ يُوحَى، فما ينطق به من القرآن وكل أحواله وأقواله وأفعاله ماهي إلا وحي من الله يوحيه إليه، ويوحى صفة لوحي تفيد الإستمرار التجددي وتفيد نفي المجاز، أي هو وحي حقيقة لا لمجرد التسمية، كما تقول: هذا قول يقال، وقيل: تقديره يوحى إليه ففيه، مزيد فائدة، والآية دليل على كون السنة المطهرة وحياً يوحى[6]، فالسنة وحي، وهي قد تستقل بتشريع الأحكام والزيادة على ما في القرآن، لا كما يحاول الخطاب الحداثي حصر دورها في البيان والتفصيل، بل دورها يتجاوز ذلك إلى تقرير الأحكام، ولا بد للمسلم أن يلتزم تلك الأحكام الثابتة بالسنة كما يلتزم الأحكام الثابتة بالقرآن لأن كلاهما حي من الله سبحانه وتعالى، ولا يجب الوقوف عند القلب الحداثي

---

[1]– ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص89.

[2]– سورة النجم، الآية 04/03.

[3]– ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص545، ونحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص129.

[4]– سورة الحشر، الآية 07.

[5]– سورة النجم، الآية 04/03.

[6]– ينظر: خان محمد صديق، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1412هـ/1992م، ج13، ص245.

للحقائق، فقد جعلوا الأصلي فرعيا والفرعي أصليا، وأنزلوا الأدنى منزلة الأعلى والأعلى منزلة الأدنى، فأقبلوا على الأفكار الشاذة وتتبعوا الشبهات الزائفة والزلات العابرة وتعلقوا بها، فجعلوا منها حقائق جوهرية، حكموها في الأقوال المشهورة والأصول المقررة، وبنوا عليها أحكاما جمعت إلى الفساد في الاستنتاج الإغراب في المضمون، وغير خاف أن الذي يتتبع الشاذ من أقوال المفسرين ويتعلق بأخطائهم يريد الميل عن الحق، في حين أن الذي يتّبع المشهور من أقوالهم ويتوافق مع جمهورهم، فإنه يؤم الحق في نفسه[1]، والدليل على هذا ما روي عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: "إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد – صلى الله عليه و سلم – على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار"[2] وهذا حكم غيبي، أي أن دليله الوحي، ولا مجال للاجتهاد النبوي فيه، فيكون الأمر المجمع عليه والمتفق حوله هو الحق الذي تعبدنا الله به، والشذوذ عنه خروج عن الجماعة التي أمرنا بالاعتصام بها، فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوه قبيحا فهو عند الله قبيح[3].

إن رد حجية السنة يستلزم رد جملة واسعة من الأحكام، كما يتضمن الاعتداء على أحكام أخرى إما في صفتها أو شروطها وضوابطها، والادعاء بأن النظر في كتاب الله يغني عن السنة إدعاء يرده النظر العقلي، وقد رد علماء المدرسة التقليدية على هذه الشبه وبينوا ضعفها، فهي ليست وليدة اليوم وإنما تعلق بها أقوام منذ الصدر الأول، وفي هذا نجد قصة الرجل الذي اعترض على عمران بن حصين، في رواية الأحاديث، متوهما أن في روايتها ترك للقرآن، فرد عليه عمران بن حصين برد عقلي، قائلا: "أرأيت لو أتيت أنت وأصحابك القرآن، من أين كنت تعلم أن صلاة الظهر عدتها كذا وصلاة العصر عدتها كذا، وحين وقتها كذا وصلاة المغرب كذا، والموقف بعرفة، ورمي الجمار كذا، وقطع اليد من هاهنا"[4]، و و كذا في الزكاة، فلولا السنة ما علم حولها ولا أنصبتها، التي تختلف من صنف إلى صنف، وغير ذلك من المسائل التي هي من قبيل التعبديات التي لا دخل للتعليل فيها، فلا يسع المسلم إلا أن يخضع لها، إذ لا يحق له أن يبحث في سبب تخصيص وقت الزوال لصلاة الظهر، ولا عن سبب صلاتها سرا بينما

[1]– ينظر: عبد الرحمن طه، مرجع سابق، ص192.

[2]– الترمذي أبو عيسى، سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة، رقم2167.

[3]– البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1401هـ، ط1، ص322.

[4]– ينظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، أبو عبد الله السورقي و إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د ت، د ط، ص15.

تصلى صلاة الصبح جهرا، ولا عن الجمع بين الجهر والسر في العشائين، ولا عن عدد الركعات وغيرها، وإنما على المسلم أن يسلم وينقاد ويتابع في كل ذلك صاحب الشرع – صلى الله عليه وسلم –، فلا سبيل إلى الاهتداء في باب التعبديات إلا بالتزام السنة النبوية الشريفة، وهذا ما أشار إليه الشاطبي في موافقاته عند حديثه عن أزمنة الفترات، وأن العقلاء في هذه الأزمنة لم يهتدوا إلى وجوه التعبدات، خلافا لما كانت عليه حالهم في باب العادات والمعاملات، فغلب عليهم الضلال والمشي على غير هدى[1]، فجانب العبادات لابد فيه من متابعة نبي لقصور العقل البشري عن تشريعها أو فهم معانيها، ولكن هذا العقل يشهد بقدوسيتها وتعاليها، وذلك من خلال ما ثبت من الإعجاز في السنة، حيث أن التاريخ شاهد على تحقق جملة من الغيبيات التي أخبرت عنها السنة، ولا شك أن هذا من أقوى الأدلة على حجيتها ووحييتها.

إن رد حجية السنة هو الذي جعل بعض الحداثين يخبط خبط عشواء، ويؤوّل بعض النصوص تأويلات بعيدة، ويدعوا إلى إعادة النظر في الأحكام القطعية التي يعبر عنها الفقهاء بالمعلوم من الدين بالضرورة، لأن هذه الأحكام لا تحمل أي خصوصية في ذاتها، وشأنها شأن باقي الأحكام الأخرى، أما التقيد بمصطلحات الفقهاء الجوفاء من واجب ومحظور ومباح، فكل هذا لا أساس له في الرسالة المحمدية[2]، التي جاءت مرشدة من خلال نصوصها إلى قواعد تعتبر معاييرا للسلوك المستقيم، والأخلاق الفاضلة التي ينبغي للمسلم أن يستنبطها منها، من خلال مراعاة مقاصدها والبحث عن روحها ومغزاها، دون التمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، فإذا كان هذا الحال، كان ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي[3]، فالتمسك بالسنة هو تمسك بحرفية النصوص التي يحاربها الخطاب الحداثي ويحاول تجاوزها نحو تحكيم الضمير والمقصد والمغزى، وإذا أردنا الجري على أسلوب الدكتور نقول في نوع من عبادة الضمير والمقصد، هذه العبادة التي تتجلى في تأويلات لا مبرر لها لجملة العبادات فأولوا الصيام بكونه وسيلة للإحساس، والصلاة بمنبع الاطمئنان الداخلي وكذا في الزكاة وغيرها[4]، مما يبرز تعسفا واضحا في التأويل، بهدف تقرير معقولية الأحكام التعبدية، ومنه إمكانية التخلص من النص والاكتفاء بالمقاصد العامة والضمير الإنساني.

---

[1]– ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص474

[2]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص60.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص61/60.

[4]– ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، د ت، د ط، ج4، ص56/55.

3- أسباب الرد الحداثي لحجية السنة النبوية:

إن الأسباب والدوافع التي تحتم على الفكر الحداثي رد أصل السنة النبوية كثيرة ومتعددة، لعلنا أن نحاول إجمالها فيما يلي[1]:

أولا/ رد مبدأ التأصيل:

إن الخطاب الحداثي لا يقر بكون السنة ثاني الأصول التشريعية، وذلك لأن مبدأ التأصيل يضفي هالة قدسية لا ترتضيها النظرة الحداثية، ومن هنا فإن أول ما قصد إليه الحداثيون هو إثبات بشرية السنة ونفي صفة الوحي عنها، حتى يسهل بعد ذلك إسقاط حجيتها، ولقد عاب الدكتور محمد أركون على المسلمين إحاطتهم النص النبوي بهالة قدسية كانت سبب الخلاف مع المستشرقين، لأن هذه القداسة تمنعنا من دراسة السيرة ضمن منظور منفتح إلى أبعد الحدود، لأن ثقافتنا الحديثة لم تعد قادرة على الانغماس في هذا الجو السحري والخرافي واللاواقعي واللاعقلاني الذي يضفيه المسلمون على النص النبوي[2]. فزحزحة التراث عن مواقعه الثابتة وقراءته قراءة تاريخية، لا يتأتى إلا من خلال إزاحة السياج الدغمائي الذي يمثل اللامفكر فيه أو العقائد التي تعتبر من قبيل المسلمات عند المؤمنين، والتي يحوطها المسلمون بهالة التعالي والقداسة[3].

ثانيا/ السعي إلى إلغاء سلطة النص:

لقد عمل الخطاب الحداثي على تجاوز حاكمية النص، أو الخبر فيما يتعلق بالسنة، والخبر بمفهومه الأصولي ما يحتمل الصدق والكذب لا يصلح لأن يكون مصدرا للمعرفة اليقينية، وذلك لأن اهتمام الأصوليين إنما كان منصبا على ثبوت نسبة الخبر إلى من صدر عنه ودرجة هذه الصحة، ولم يهتموا لصدق الخبر بمعناه المنطقي، أو حتى مطابقة مضمون الخبر للواقع[4]، ولذا كان لا بد من إعادة النظر جذريا في مفهومي الصدق والكذب كما كان يتصورهما القدماء، ذلك أن جهة العلم عندهم كانت الخبر، أما اليوم فلا بد من إزاحة الخبر من المرتبة الأولى التي أولاها إياه الشافعي، بصفته جهة العلم، أو السبيل إلى المعرفة اليقينية الثابتة، وإلى إحاطته في كل الحالات بضمانات تتعلق بمحتواه ومتنه لا بسنده

---

[1]- ينظر: المطوع شيخة عبد الله علي، منطلقات الحداثيين في التعامل مع السنة النبوية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع114، 2018م، ص281 فما بعدها.

[2]- ينظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، عن طريق شيخة عبد الله علي المطوع، منطلقات الحداثيين في التعامل مع السنة النبوية، مرجع سابق، ص172.

[3]- ينظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص49.

[4]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص117/116.

وشكله فحسب، ولا يخفي الدكتور الشرفي خطورة النتائج المترتبة على رد منهج الشافعي، ولكنه يرى أن مواجهة المشكل بجرأة ونزاهة أفضل من التعامي عنه، وأن طرحه على بساط النظر أسلم من تغييبه[1]، ولعل اعتماد الواقع وتحكيم العقل هو الدافع للدعوة لمثل هذه المراجعات التي لا تحمد عواقبها.

وفي عبارة هي أشد وضوحا مما سبق يؤكد الدكتور حسن حنفي على أنه لا حجة في الخبر حال استقلاله، ولا يثبت شيئا على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة؛ من اعتمادها شبه المطلق على قال الله قال الرسول – صلى الله عليه وسلم –، واستشهادها بالحجج النقلية وحدها، دون إعمال للحس أو للعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب، في حين أن العقل أساس النقل، وأن القدح في العقل قدح في النقل، وأن الواقع أيضا أساس النقل بدليل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ[2]، ولا شك أن القول بإسقاط الأصوليين للعقل والواقع مما لا يسلم، وذلك أن المدرسة الأصولية تحكم العقل وتراعي الواقع، إلا أنها لا تخضع للواقع ولا تعترف باستقلال العقل في إدراك الحقائق الشرعية وتقريرها، لإمكانية تأثره بمؤثرات سلبية شتى.

ثالثا/ موقف الحداثيين من الوحي والنبوة:

إن الظرة الحداثية لمسألة النبوة، والتي حاول الفكر الحداثي التقليل من قداستها وتعاليها، هي التي تجعل الخطاب الحداثي يرد حجية السنة النبوية، لأن في قبولها تناقض مع رد أصلها أو الجهة الصادرة عنها، فالسنة تكتسب حجيتها تبعا لصدورها عن النبي المعصوم – صلى الله عليه وسلم –، ولعلنا أن نلخص النظرة الحداثية لمفهوم النبوة في نقاط مستخلصة من كلام الدكتور محمد أركون، الذي تعرض لهذه المسألة في كتابيه؛ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي ونحن نوجزها في يأتي:

– يرى الخطاب الحداثي أن الفكرة الشائعة حول قدرة شخص النبي – صلى الله عليه وسلم – على الاتصال بالسماوي أو الإلهي، ماهي إلا فكرة أسطورية خيالية، تجعل من تجربة الأنبياء المادية البشرية المحسوسة، تجربة فوق بشرية ومتعالية، والتجربة الإسلامية لا تختلف عن باقي التجارب حسب الدكتور أركون، حيث أنها جعلت من تجربة محمد البشرية المادية المحسوسة، تجربة فوق بشرية؛ مقدسة ومتعالية[3].

[1]– ينظر: الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، مرجع سابق، ص 174، ولبنات 3، مرجع سابق، ص141/140.

[2]– ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج1، ص368.

[3]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص266.

– يفسر الخطاب الحداثي ظاهرة النبوة على أنها عملية إنتاج للرجال العظام، ومنه فالنبي رجل عظيم شأنه شأن الرجال العظام الذين ويحضرون البشر يقودونهم ويحركون التاريخ، إلا أن النبي يتميز عن غيره من الأبطال والعظماء بظاهرة الوحي التي تعتبر ظاهرة معقدة، تقوم على إثارة الأمل التبشيري أو الخلاصي في الجماعة المتبعة للنبي[1].

– ينكر الفكر الحداثي ربط النبوة بأي إطار خارج الإطار المادي الأرضي، وأنها اختيار واصطفاء رباني، وبالمقابل يصر على انتمائها إلى المادي الأرضي[2].

– يرى الخطاب الحداثي أنه لا مانع من إدماج الوظيفة النبوية في الآليات التاريخية النفسية الاجتماعية المنطقية التي تصنع الرجال العظام، شريطة التخلص من التحديدات اللاهوتية والشحنات التقديسية، مما يؤكد على رد فكرة الاصطفاء في النبوة ويقرر القول بأنه يمكن اكتسابها[3].

– يحاول الخطاب الحداثي أن يؤكد على فكرة الإلهام والقدرات النفسية الخارقة لرد فكرة الوحي الحقيقي، الذي هو كلام الله لفظا ومعنى، ولهذا يصف النبوة بأنها إلهام مستمر يزود الله به النبي، بحكم أن النبي شخص ملهم راء أو رؤيوي، حكيم، صاحب خيال وثاب، قائد، يحمل بين جنبيه روح جبارة قادرة على سبر أغوار المجهول، وانتهاك الحدود المضروبة على المعرفة وتجاوزها، بحكم تركيبته النفسية الاستثنائية، والتي يعاد تجسيدها من حين لآخر في أنبياء أو مرسلين جدد[4].

– يرى الخطاب الحداثي أن الوحي ليس كلاما معياريا نازلا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود وهو معنى قابل للمراجعة والنقض، بدليل وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن، كما أنه – أي هذا المعنى – قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله[5].

إن هذا التصور لفكرة النبوة وفصلها عن كل جوانب التقديس والتعالي، يقتضي بالضرورة رد حجية السنة النبوية ورفضها كأصل تشريعي، لأن قبول حجيتها يناقض نظرة الفكر الحداثي للنبوة والنبي، فإذا كانت النبوة مجرد تجربة بشرية والنبي بطل وعظيم لا قداسة له، فإن الصادر عنه منزوع القداسة بالتبع، بل إن التأمل في هذه الأقوال يؤدي إلى نتيجة واحدة مفادها إنكار حقيقة النبوة من

---

[1]- ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص84

[2]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص266.

[3]- ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص84.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص85.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص85.

خلال إنكار أصليها اللذين تقوم عليهما، وهما حصول حقيقة الوحي للنبي – صلى الله عليه وسلم – وعصمته في تبليغه[1].

رابعا/ التفسير المادي للنصوص:

لطالما أوقعت النظرة المادية للنصوص، دعاة الفكر الحداثي في زلات ومغالطات فادحة، حيث أن مخالفة النص للعقل البشري المحدود، وللبيئة المحصورة بزمن ومكان معين، مبرر كاف لرفضه ورده، خصوصا إذا تعلق الأمر بالجانب الغيبي، فقد ردوا الكثير من الأحاديث العقدية المتعلقة بصفات الله، أو بالجنة والنار، وعذاب القبر، فالفكر الليبرالي يؤصل للمادية، ويكثر من طرحها، ويلغي العلل الغيبية ولا يسلم بها ما دامت تتعارض مع التحليل العقلي الذي يصل إليه الإنسان، لتقرير مصلحة دنيوية، ويقوم بمعارضة أي عقيدة أو فكر يناقض التحليل المسلّم لديه، متهما المخالف بالتخلف والغباء والجنون وأشنع الأوصاف.

خامسا/ تقرير القراءة التاريخية:

يحاول الخطاب الحداثي تقرير القراءة التاريخية للسنة النبوية كما حاول تقريرها مع النص القرآني، فهو يحاول أن يجعل منها ظاهرة لغوية وأدبية، كانت في مرحلة معينة ومكان معين، فهي محصورة في ذاك الزمان والمكان ولا يصح الخروج بها عن تاريخيتها، ومحاولة تعدية أحكامها إلى أزمنة وفترات لاحقة، بل إن الخطاب الحداثي يعيب على الخطاب التقليدي إجراء الأحكام الثابتة بالسنة وتحكيمها بعد الفترة النبوية، الأمر الذي وصفه الدكتور شحرور بأنه مشكلة، صنعها الفقهاء حينما زعموا أن حلال محمد – صلى الله عليه وسلم –، حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد – صلى الله عليه وسلم – حرام إلى يوم القيامة، وتأتى من اعتبارهم أن القرارات النبوية التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أن التحليل والتحريم محصور بالله وحده، وأن التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتما في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها الله تعالى لأحد بما فيهم الرسل[2].

فهذه الأسباب وغيرها كطغيان النظرة العقلية والواقعية ومركزيتها في التنظير لهذا الفكر، كلها موانع تحول دون الاعتراف الحداثي بحجية السنة النبوية ومن ثم ردها كأصل تشريعي لتعلقها بأصل النبوة الذي رده الفكر الحداثي كما قدمناه، إذ يقوم هذا الفكر على رد أي أصل للمعرفة والحقائق النهائية.

---

[1]– ينظر: القرني، مرجع سابق، ص392.

[2]– ينظر: شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص153.

ثالثا/ أصل الإجماع:

تمهيد:

يعتبر الإجماع المصدر الثالث من مصادر التشريع حسب ما هو مقرر لدى المدرسة الأصولية، ولقد سبقت الإشارة إلى مفهومه الأصولي وحجيته لدى الأصوليين، فهو أصل قطعي يستمد قطعيته من اتفاق عموم الأمة المشهود لها بالعصمة وأنها لا تجتمع على ضلالة، والذي يعنينا في هذا المقام هو مفهوم الإجماع لدى الحداثيين ومايتعلق بحجيته وقبوله أو رده، والسبب أو الباعث الذي يجعل الفكر الحداثي يرد هذا الأصل المقرر لدى المتقدمين.

1- مفهوم الإجماع في الفكر الحداثي:

يرى الحداثيون أن الإجماع بمفهومه الموروث وأنه ما أجمع عليه السلف وجمهور الفقهاء مفهوم وهمي، لأن السلف والعلماء قد أجمعوا على أمور تخص الناس في حياتهم وضمن مشاكلهم الخاصة بها وليس لنا علاقة بهم[1]، فلكل زمان ظروفه واحتياجاته وخصوصيته، ولا يصح حمل الناس على ظروف تخالف الظروف التي يعيشونها، ولهذا حاول الدكتور محمد شحرور ربط مفهوم الإجماع بآليات ومؤسسات الإجماع في العصر الحاضر، بل إنه اعتبر الديمقراطية التشريعية وحرية التعبير عن الرأي ضمن الحدود مما يحقق الإجماع، لأن المفهوم الحقيقي للإجماع؛ هو إجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح بشأنهم، وهم سيلتزمون بهذا الإجماع بتطبيق هذا التشريع، ولذا فالمجالس التشريعية المنتخبة والمنابر التشريعية الحرة وحرية التعبير عن الرأي مما يحقق مفهوم الإجماع[2].

إن ربط الإجماع بالأكثرية وبعموم الناس دون شرط أو قيد، مما لا يسلم، لأن الإجماع إنما يكون من العلماء المأهلين للنظر في الأحكام التشريعية، فهو يختلف عن المعنى الديمقراطي، أو حكم الأغلبية، وإنما لا يصدر إلا عن المؤهلين لذلك، لأن نتائج الإجماع تتسم بالإلزام، فهي أحكام ملزمة واجبة التطبيق، أما محاولة إيكال هذه المهمة لعموم الناس وأنهم سيلتزمون بالإجماع وتطبيق هذه التشريعات، فهي عبارة موهمة قد يفهم منها عدم إلزامية الأحكام المجمع عليها، ثم إن حصر صلاحية الإجماع في العصر الذي وقع فيه تحت مسوغ اختلاف الظروف لا يستقيم، لأن الأوائل قد أجمعوا على ما كان من قبيل المطلق المتجاوز للمكان والزمان، خصوصا في باب العبادات، فهذا النوع من الإجماع يبقى صالح لكل عصر ومصر، وحتى ما لم يكن من هذا القبيل فإن رده لا يكون هكذا بإطلاق، وإنما ينظر فيه فإن

[1]- ينظر: شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص582.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص282.

علم أنه إنما ارتبط بحيثيات لا وجود ولا تحقق لها في هذا العصر، وكانت المصلحة تقتضي تجديده نظر فيه وجدد، وذلك لأن الناظر في الشريعة يرى بوضوح قصدها إلى ثبات الأحكام واستقرارها.

إن ربط الإجماع بالأمة والأكثرية والمجالس النيابية والتشريعية، يجلي حقيقة التصور الحداثي لأصل الإجماع، حيث أن الإجماع في نظرهم حكم قانوني وليس شرعي، فالدكتور شحرور يصرح بأن لا علاقة للإجماع بالمحرمات، وإنما هو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر/ نهي/ سماح/ منع/) فمثلا يمكن منع التدخين عن طريق الاستفتاء والمجالس الشعبية والبرلمانات بعد ثبوت أضراره، كما يمكن منع التعددية الزوجية بمثل هذه المؤسسات دون تحريمها[1]، ولا شك أن مثل هذه الأحكام إنما هي قانونية وليست شرعية والفرق بين إلزاميتها وإلزامية الإجماع، أن المكلف يلتزم بالحكم المجمع عليه من منطلق تعبدي، فحتى لو أمكنه أن يترك تطبيق الحكم فإنه يستشعر الرقابة الإلهية، بحكم أنه يعتقد إرادة الله لهذا الحكم، أما الأحكام القانونية فإنها تخلوا من هذا المعنى، ويسعى المكلف إلى التحايل عليها ما استطاع إلى ذلك سبيلا، والفرق واضح في إلزام الناس الأحكام بناء على التحليل والتحريم، وإلزامهم الأحكام بالقانون والمنع والسماح وأثره على المجتمعات واستقرارها.

يذهب الدكتور حسن حنفي إلى ربط الإجماع بالزمان والمكان، وأنه تفسير جماعة في زمان ومكان معين، لا يلزم إلا العصر الذي انعقد فيه، إذ نصه أقل عمومية وأكثر خصوصية من نصوص الكتاب، مما يجعل تعدية حكمه للعصور التالية عائقا عن التقدم، ومانعا من الإبداع، وأقرب إلى التقليد، واتباع القدماء، مع أن الأصل فيه أن يكون خاضعا لمصلحة العصر، ومصالح كل عصر تختلف عن العصر الذي يسبقه، ومن هنا كان تخصيص إلزاميته بالعصر الذي وقع فيه مما يجعل منه قوة على الإبداع ودافعا على التقدم[2]، ويلاحظ هنا التأكيد على تخصيص الإجماع بفترة زمنية ورقعة جغرافية، وأنه لا يلزم غير العصر الذي انعقد فيه، كما أن ربطه بمطلق مصالح العصر لا يستقيم، فلا بد من الإشارة إلى مراعاة المصالح الأخروية، إذ هي مقدمة على الدنيوية في الاعتبار، ثم إن الإجماع لا يخضع للمصالح وإنما يضبطها، إذ من خصائص الإجماع الثبات، بينما تتصف المصالح بالتغير والتلون.

2- الموقف الحداثي من الإجماع وحجيته:

لا يختلف حكم أصل الإجماع عن حكم سابقيه في الفكر الحداثي، حيث الحقائق الحداثية تقضي بأن أصول الاستدلال الكبرى برمتها لا تصلح وغير قابلة للتطبيق، فقراءة القرآن أثارت إختلافا تفسيريا كبيرا، والقضية مع السنة أشد عسرا، وأما فيما يخص الإجماع وهو محل الشاهد، فإنه لم يتحقق إلا

[1]- ينظر: شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص193/192.

[2]- ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج4، ص285.

نادرا، لكونه مبدأ نظريا نادر التحقق[1] ولم يطبق إلا على بعض المسائل الكبرى، مثل تشكل النص القرآني، الصلاة، والاحتفال بعيد ميلاد النبي[2]، ولا شك أن هذا القول ينسف الشريعة الإسلامية برمتها، والتاريخ يشهد على تطبيق هذه الأصول وتحكيمها في حياة الناس، وما كان من الاختلاف فيها فمنه ما هو معتبر ويخضع للأخذ والرد وترجيح بعضها على الغير ومنه ما هو من قبيل الاختلاف المطّرح الذي لا عبرة به، كنحو ما ذكر الدكتور أركون في تمايز التراث السني عن التراث الشيعي، وبالمختصر فإن هذا الحكم الأركوني حكم تحكمي لم يقدم أي دليل عليه، والأدلة شواهد على خلافه فلا عبرة به.

إن الخطاب الحداثي لا يرى حجية الإجماع ولا يقر التعلق به كأصل تشريعي، وذلك لأنه ضرب من ضروب التقليد، أو هو التقليد الخفي حسب عبارة الدكتور حسن حنفي، إذ لا بد للإجماع أن يتسم بالقطع وأن يقوم على اليقين، ولا يتم ذلك إلا بتوفر شروطه، والتي لا تتوفر غالبا[3]، ولهذا يؤكد الدكتور حنفي على أن الإجماع لا يكون إلا فيما لا نص فيه، فلا يعتبره حجة عقلية، بل مجرد حجة تعتمد على سلطة الجماعة التي كثيرا ما يحدث بينها التعارض، ثم إنه يتغير من زمن إلى زمن ومن جيل إلى جيل، ولذا فلا وجود لإجماع مطلق بل الإجماع إجماع منقوص[4]، ولأن الإجماع ليس قطعيا ولا يقينيا، يرى حنفي أن فكرة الإجماع الأصولية وهم، وذلك لأن تحققه أمر في غاية الصعوبة، ولذا وجب تجاوز فكرة الإجماع بالمعنى التراثي، والسير نحو الاكتفاء بإجماع الأحياء المعاصرين في مجالسهم النيابية والبرلمانات، لأن هذا النوع من الإجماعات هو الأقدر على فهم مشكلاتنا وحلها ضمن المرحلة التاريخية التي نعيشها، وبالتالي فلسنا بحاجة إلى الصحابة وإجماعهم ولا إلى التابعين ولا العلماء الأفاضل، بل تكفينا إجماعاتنا ضمن المرحلة التاريخية التي نعيشها[5].

ويرى الدكتور نصر حامد أبو زيد أن مفهوم الإجماع لدى الأصوليين وعلى رأسهم الشافعي، مفهوم على درجة عالية من الالتباس، وذلك لأنه مفهوم مؤدلج، فالشافعي يخلط بين مفهوم التواتر والإجماع، كما أن توسيع الشافعي لمفهوم السنة، كاد أن يشمل إجماع الجيل الأول من المسلمين، جيل الصحابة، لأنه يربط الإجماع بالسنة ويستبعد أن يجمع على ما يخالف سنة من سنن النبي – صلى الله

---

[1]– ينظر: الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويما، فهرسة الملك فهد أثناء النشر، الرياض، 1429هـ/ 2008م، ط1، ج2، ص913.

[2]– ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص198/197.

[3]– ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص285.

[4]– ينظر: الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويما، مرجع سابق، ج2، ص914.

[5]– ينظر: شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص64

عليه وسلم –، وذلك لأن السنن لا تغيب على عامة العلماء وجماعتهم، ومنظور الشافعي هذا مما لا يرضى به الخطاب الحداثي الذي يرى في إجماع الأمة على نص غاب منطوقه عن البعض وإن لم يغب مفهومه ومحتواه ومضمونه، إهدار لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي، وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة، ويشبه الدكتور صنيع الشافعي هنا ودفاعه عن الإجماع بدفاعه عن عروبة القرآن، مشيرا إلى تماثل طريقتي الدفاع مما يؤكد الجذر الأديولوجي، وفي إطار التأكيد على أدلجة الأحكام الصادرة عن الإجماع، وخضوعها للسلطة السياسية وللأهواء والمصالح، يقول الدكتور حسن حنفي: "وإذا كان الإجماع إجماع أهل الحل والعقد أو إجماع العامة فغالبا ما يكون الحكم تعبيرا عن الوضع الطبقي للمجتمعين، فاختيار العلماء غير اختيار العامة، صحيح أنه نظرا وشرعا لا فرق بين الاختيارين، إذا كان الطرفان يتمثلان الحق، ولكن ما يحدث عملا هو أن أحكام الإجماع إنما تعكس الأوضاع الطبقية للمجتمعين، وصلتهم بالسلطة السياسية، أكثر مما تعكس حقيقة أو تصنع يقينا"[1]، فربط الإجماع بالسلطة السياسية تارة وبالخلافات حوله وحول مستنده، وقطعية الأخير ويقينيته تارة أخرى، وبالمذهبية والطائفية وغيرها، لا هدف له سوى رد حجيته.

وسواء كانت حجية الإجماع مبنية على نصوص القرآن أو الحديث، فإن الخطاب الحداثي يعترض على اعتبار إجماع العلماء والصحابة إجماع أمة المسلمين، ويصف هذا الاعتبار بأنه انزلاق خطير، ساهم في تقليص مفهوم الأمة إلى مفهوم هذه الفئة التي كانت تتوراث التقنيات في تأويل النصوص، إن هذا الانزلاق من إجماع الأمة إلى إجماع العلماء المجتهدين أزاح كل من اعتبر من أهل البدعة ومن أهل الأهواء، إذ اعتبروا إجماعهم غير معتد به[2]، ويفهم من هذا أن الدكتور يعتبر اختصاص العلماء بالإجماع إستبداد مارسه الفقهاء، والأمر ليس كذلك، لأن العلماء حينما ردوا على منكري الإجماع كالنظّام والشيعة وغيرهم، بينوا أن أصل الإجماع أقدم وجودا من فرقهم، كما أن الاجماع يشترط في القائم به أن يكون من أهل العلم المعتبرين، وهؤلاء ليسوا كذلك، وما دخولهم هذا المعترك عن علم وإنما لكونهم تتبعوا الشبهات والأقوال الشاذة فكانت سببا في التشهير بهم، ويصر الدكتور الشرفي على فكرة انزلاق الأمة بتقريرها أصل الإجماع ولكن هذه المرة من خلال زاوية أخرى، أعني بذلك زاوية ربط الإجماع بالتاريخ والماضي والواقع، حيث أنه يرى أن الانزلاق الذي حصل من اعتبار إجماع الأمة إلى اعتبار إجماع العلماء المجتهدين، أدى بالفقهاء أنفسهم إلى تكريس حلول الماضي، أكثر من محاولة التجاوب مع الواقع الذي

[1]– ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج4، ص286.

[2]– ينظر: الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص24.

يعيشونه، وذلك لأنهم أقرّوا بأن إجماع كل عصر حجة على من بعده[1]، فقيدوا بذلك الفكر ومنعوا تعددية الرأي ودفعوا بالعقل إلى أن يخلد إلى الكسل والاتكال، وهذا الذي يقرره الدكتور مردود بدليل تجدد الاجماعات عبر التاريخ الإسلامي، فكلما تغيرت الظروف واحتاج العلماء إلى أن يجمعوا على حكم معين، كانوا يحققون هذا الأصل ويمارسوا عملية الإجماع، أما في الحالات التي لا تستدعي تجدد الإجماع لبقاء نفس الظروف أو تشابهها تشابها لا يستوجب تجديد الإجماع، فالإحجام عنه من باب حفظ مبدأ استقرار الأحكام.

ويرى الدكتور الجابري أن حقيقة الإجماع تتجسد في الممارسة الديمقراطية الشورية، فربط الإجماع بالشورى والديمقراطية مما يعتقد ألا معارضة فيه، لأن الجمع بين الإجماع والشورى يحقق ما أسماه المدينة الفاضلة، حيث أن تمسك الفقهاء والأصوليين بالإجماع كمبدأ وأصل ومنحهم إياه كل تلك السلطة، مع اختلافهم فيه إختلافا كبيرا، مما يعكس فشل المجتمع الإسلامي في تحقيق مدينته الفاضلة[2]، حيث أن فكرة الإجماع قد تم تمييعها بسبب استبداد الفقهاء في كل عصر وجيل، حيث أنهم قد جعلوا الأنظار تتجه بالإجماع إلى الماضي، إلى السلف، لتجعل منهم ليس فقط المؤسس للإجماع كأصل، بل أيضا للمدينة الفاضلة التي مورس فيها وحدها، مدينة السلف الصالح، والنتيجة هي استبداد مدينة السلف هذه بعقول الفقهاء[3]، فالدكتور الجابري هنا يحاول أن يصور الفقهاء على أنهم كانوا عالة على من قبلهم، وهنا نثبت ما قلناه سابقا حول تجديد الإجماع في حال الاحتياج إلى ذلك لا غير، كما لا يفوتنا التنبيه إلى أن نقول بأن الإجماع لم يمارس فيما أسماه المدينة الفاضلة وحدها، بل قد مورس في عصور عدة في التاريخ الإسلامي.

بعد هذا الرد الحداثي للإجماع كأصل تشريعي، نجد بعضهم يدخل في تناقض ممجوج، حينما يعتبر الإجماع لتبرير وتقرير مذهبه في تقديم العقل على النقل، ولأن الإجماع ضرب من الاجتهاد الذي يقوم على العقل، فقد أقره الدكتور حنفي وقدمه في الاعتبار على الكتاب والسنة، حيث أنه يرى أن الأولوية الفعلية لا بد أن تكون للدليل العقلي على دليل النقل، ومن هنا يكون ترتيب الأدلة الأربعة على النحو التالي: القياس/ الإجماع/ السنة/ الكتاب، فالأدلة لا بد لها أن ترتكز على دليل العقل وهو القياس أو الاجتهاد، ويعتبر الدكتور أن الترتيب التقليدي للأدلة فيه إنكار لدور العقل، إذ أن الابتداء

[1]- ينظر: الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص61.

[2]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص135.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص135.

من القرآن فالحديث فالإجماع فالقياس، يجعل الهرم قائما على قمته والمخروط مرتكزا على رأسه[1]، وهذا الترتيب سبيل إلى جعل الاجتهاد خارجا عن النص، ففكرة تقدم الاجماع على النص من قبيل قطعيته وعدم قابليته للنسخ والتأويل تختلف عن هذه النظرة التي يحاول الدكتور حنفي التأسيس لها، لأن تقديم الإجماع هو تقديم للنص، إذ لا بد للإجماع من مستند، أما جعل القياس والاجتهاد مقدما على باقي الأدلة بإطلاق فقط لكونه دليلا عقليا ففيه تكريس لمبدأ العقلانية واستقلالية العقل بإدراك الحقائق، وهو ما يؤكد عليه الدكتور في بقوله: "بل إن الأدلة الثلاثة الأولى التي هي أقرب إلى السمع، الكتاب والسنة والإجماع، لا تقوم إلا على الدليل الرابع وهو العقل، فالعقل أساس النقل، والإجماع عقل جماعي"[2].

3- سبب الرد الحداثي لأصل الإجماع:

رغم اعتبار الحداثيين الإجماع دليلا عقليا، وأنه عقل جماعي كما تقدم، ورغم تقديس الفكر الحداثي للمبادئ العقلانية، إلا أننا نفاجأ حينما نجد هذا الرد الحداثي لأصل الإجماع، إذ أن الجري على منهجية واحدة يقتضي الاحتفاء والاحتفال بأصل الإجماع لا رده، ولكن الخطاب الحداثي يتعامل مع هذه الأصول بانتقائية، فيستدعيها متى شاء ويسقطها متى خالفت مبدأ أعظم عنده، فأصل الإجماع الذي هو سبيل لتقديم العقل على النقل يحتفى به، أما حينما يعني غير ذلك فإن مصيره الرد.

إن الرد الحداثي لأصل الإجماع سببه أن الإجماع في المنهجية المعرفية في الإسلام يعني طلب الاجتماع وتوحيد الحقائق، وثبات دلالات النص الشرعي - كتابا وسنة - ثاباتا مطلقا مهما اختلف الزمان والمكان، وهيمنة ما أنزل الله على نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - على كل ما سواه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، والرجوع بما سواه إليه ليحكم عليه، قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}[3]، ولأجل هذا يتخذ الفكر الحداثي موقف الرفض من أصل الإجماع، بل إنه يعتبره أصلا يكرس إسلام التاريخ، كما أن أصل الإجماع ينسف القواعد المؤسسة التي يقوم عليها التفكير الحداثي برمته، كمبدأ الذاتية ومفاهيم التاريخية

[1]- ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص281 فما بعدها.

[2]- ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص287.

[3]- سورة المائدة، الآية 48.

والتأويلية التفكيكية والعقل التاريخي، وهي مبادئ تقوم على طلب تحقيق الذاتية الفردانية، والقطيعة المعرفية[1].

ثم إن تقيد الإجماع بالنص وجعله منطلقه وأساسه الذي لا محيد عنه مما لا يرتضيه دعاة الحداثة، كما أن الإجماع بتضمنه الدعوة إلى الاجتماع وتوحد الحقيقة، يعتبر أداة من أدوات التعدي على الذاتية وتعددية الحقيقة، وهو بدوره تكريس للوحدة العضوية بين الديني والسياسي، بين سلطة النص ونص السلطة[2].

رابعا/ أصل القياس:

تمهيد:

يعتبر دليل القياس من الأدلة المركزية في المنهجية الفقهية الأصولية، بل هو أحد أصول الشريعة ولا يستغني عنه فقيه[3]، لما له من دور في الضبط والربط بين النوازل والحوادث والمستجدات والنصوص، والمصادر الأصلية، والاجتهادات الفقهية السابقة[4]، ولقد أخذ دليل القياس هذه المرتبة في منظومة التشريع الأصولية لأنه حسب الأصوليين؛ أصل ثابت وسنة لله لا تتحول ولا تتبدل ولا انتقاض لها، ولقد اقتضت هذه السنة تماثل الآحاد وأن حكم الشيء حكم نظيره مما يقتضي التسوية بين المتماثلات[5]، فهذا حكم العقل والشرع والفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي اقتضت أن يكون حكم النظير حكم نظيره وحكم الشيء حكم مثله، وبالمقابل تنكر الفطرة التفريق بين المتماثلين والجمع بين المختلفين[6]، ومن هنا كان الجزاء من جنس العمل في الخير والشر، والأمثلة على ذلك كثيرة، وقد ساق ابن القيم جزءا منها، ليخلص إلى أن شرع الله وقدره ووحيه وثوابه وعقابه كله قائم بهذا الأصل، وهو إلحاق النظير بالنظير، واعتبار المثل بالمثل، ولهذا يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدرية والشرعية والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف أثرها[7]، وحجية القياس عند الأصوليين مصدرها الكتاب العزيز، من خلال الأمثال التي ضربها الله لعباده، فالقياس هو ضرب المثل وتقدير

[1]- ينظر: القرني، مرجع سابق، ص451.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص452.

[3]- ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج1، ص101

[4]- ينظر: الحارثي، قراءة في مفهوم الشريعة في الخطاب الحداثي، مرجع سابق، ص12.

[5]- ينظر: إبن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ت، د ط، ص391.

[6]- ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج1، ص150.

[7]- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص150

الشيء بالشيء[1]، ولقد أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلا والثانية فرعا عليها؛ وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض، وجعله من قياس الأولى كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى؛ وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال، وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم[2].

وبعد هذا العرض الموجز للتصور الأصولي لحقيقة أصل القياس، والذي ينتهي في جوهره إلى الارتباط المطلق بالنص الشرعي، فعملية القياس تقوم أساسا على النص والقائس ما هو إلا مستكشف ومستخرج لما يحمله النص من دلالات، فالحكم موجود في النص لكنه ليس بظاهر؛ فيكشف عنه المجتهد بالقياس، وهذا خلاف التصور الحداثي الذي ينتقد القياس لكونه لا ينشئ أحكاما، وينحصر دوره على كتشاف الأحكام الموجودة بالفعل في النصوص الدينية[3]، والحق أن الاعتقاد الإسلامي على أن كل الحقائق المعرفية والوجودية هي كشف لموجود ذهنيا أو عينيا وليست إنشاء، فالإنشاء إنما يكون من الرب تعالى، وهذا فرق ما بين المنطقيين، منطق التفكير الإسلامي ومنطق التفكير الحداثي في إثبات الحقائق الخارجية[4]، فالأحكام ثابتة ومصدرها الله؛ والنص هو السبيل الوحيد إليها، وأيا كانت الآلية المستعملة في الكشف عن حكم الله في أي واقعة – القياس أو غيره – فإن الحكم حكم الله، لا حكم العقل ولا الواقع ولا غيرهما، وحكم الله لا ينفصل عن النص، والنص بلا شك متضمن لحكم كل واقعة، فالحكيم لا يفعل شيئا عبثا كما تقدم، وهو لما رضي للبشرية هذه الشريعة الخالدة التي أقامها على النص، والتي عاشت ضمن أحكامها أمم مختلفة وبظروف وأحوال مختلفة، لا شك أنه ضمّن نصوصه أحكام الوقائع المتتابعات، وإلا كان اعتماد النص تشريعا أبديا عبث، والعبث في حق الله محال، فيثبت بذلك تضمن النصوص للأحكام.

أولا/ حجية القياس في الفكر الحداثي:

[1]– ينظر: إبن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج14، ص55.

[2]– ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج1، ص101.

[3]– ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص130.

[4]– ينظر: القرني، مرجع سابق، مرجع سابق، ص462.

يرى الخطاب الحداثي أن الشافعي بتأسيسه لحجية القياس كان معرقلا لحركة إنتاج المعرفة، حيث أن القياس لا يؤدي إلى إنتاج معرفة جديدة، وإنما على العكس؛ يعيد بصيغة أخرى إنتاج المعرفة السابقة، وهي بهذا المعنى قد تسمى شرحا أو تفسيرا أو تشعيبا أو تفريعا أو تنويعا، لكننا لا نستطيع أن نسميها معرفة جديدة، حيث أن المنهجية القياسية ما هي إلا فن الفهم لما سبق، أو هي صناعة ثانية لما هو موجود، فهذه المنهجية تمنع حرية الفكر وتحدد المفكر فيه مما يجب اجتنابه، وهي بهذا ليست مبدأ تفكير بقدر ما هي مبدأ أخلاق، أو قاعدة للإدراك السليم[1].

إن القياس الفقهي الأصولي لم يعد صالحا ولا كافيا لتحريك وتشغيل الاجتهاد المعاصر ليكون مواكبا وملائما للظروف العصرية والمستجدات الزمانية، حيث أن الاحتفاظ بآلية القياس الأصولي كأداة محورية لاستنباط الأحكام الشرعية، يعني تعطيل آلة الاجتهاد والنظر، ومؤدى هذا النقد الحداثي لدليل القياس، التصفية الجذرية له، لكونه دليلا يكرس مظاهر التقليد المذهبي، وذلك بسده حركة الإنتاج الفقهي ومساهمته في انغلاق باب الاجتهاد[2]، رغم أن باب القياس يعتبر الباب الذي يفتح المجال رحبا أمام الاجتهاد، فقد سمى الشافعي الاجتهاد قياسا[3]، فكيف يمنع القياس الاجتهاد ؟.

إن سبب اعتبار الفكر الحداثي للقياس وسيلة لتعطيل الاجتهاد، هو إرتكاز القياس على النص، هذا النص الذي يتصف بالمحدودية، لا يمكنه حسب الفكر الحداثي مجاراة الواقع الذي تتسارع قضاياه وتتشابك مستجداته، وتتلاحق وقائعه ونوازله، هذا الواقع المتشعب والمتلون؛ بتلون الظروف واختلافها، وتغير البيئات وتعددها[4]، وذلك لأن العقل والمنطق يقتضي عدم إحاطة المحدود باللامحدود، ثم كيف لهذا المحدود المرتبط بواقع قديم أن يرتبط بالواقع الحديث المتجدد، حيث تختلف الظروف والسياقات والملابسات، وهذا الاستشكال الحداثي حول منهجية القياس سببه الربط بين النص والواقع الذي نزل فيه، ولذلك يعترض الحداثيون على حاكمية النص ويرون في هذه الحاكمية ترسيخ لقديم وتحكيم للماضي، فمنهجية القياس الفقهي حسبهم، منهجية تشدنا للماضي، ولا تعتبر اختلاف العصر وتغير

[1]- ينظر: أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، لبان، د ت، د ط، ج2، ص28،

[2]- ينظر: الحارثي، المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد قراءة منهجية، عن طريق، الريسوني أحمد، إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب، مرجع سابق، ص866.

[3]- ينظر: الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص476.

[4]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص54.

الحوادث والحاجات، فالقياس حسب بعضهم فهم ماضوي للنص، يفرغ تعسفا الحاضر في قوالب الماضي[1].

ويحاول الدكتور محمد عابد الجابري أن يصور خطورة الاعتماد على القياس الفقهي الأصولي، من خلال الربط بينه وبين ما عرف تاريخيا بغلق باب الاجتهاد، حيث أن التاريخ الإسلامي مر بمرحلة ضعف – إن صح التعبير – بعد استقرار المذاهب الفقهية الكبرى، ولم يسع الجيل الذي ردف هذا العصر إلى أن يصنع صنيعهم وإنما اكتفى بالحواشي والمختصرات والتلخيصات، التي اعتبرها البعض لونا من ألوان التقليد، وبغض النظر عن صنيع العلماء في هذه الفترة، فقد حاول الدكتور الجابري أن يربط صنيعهم هذا بالمنهجية القياسية، ثم إنه ما فتئ حتى تعدى ذلك إلى ربط المشكل بالاجتهاد نفسه، حتى لا يقال إن القياس بريء ولا يحمّل تبعات تقاعص المجتهدين، فعبارة الدكتور في هذا الموضوع دقيقة جدا، فهو قد عبر عن هذه الحادثة التاريخية بالانغلاق لا الإغلاق، لأن إغلاق باب الاجتهاد ليس من صلاحيات أي أحد، سواء كانوا حكاما أوعلماء، وإنما الأمر خارج عن إرادة البشر، لكونه فعلا ذاتيا نابعا من صميم المنهجية الاجتهادية المتبعة، وكما قالوا فاقد الشيء لا يعطيه، فالدكتور أراد أن يثبت بهذه العبارة أن القياس الأصولي قد فقد القدرة على توليد الأحكام، فكان لزاما على المشتغلين بالعلم في ذاك العصر أن يقولوا بانغلاق باب الاجتهاد لعقم الآلة التي يعتمدونها وعدم كفايتها[2]، فكانت النتيجة الحتمية تسيّد التقليد.

يرى الخطاب الحداثي أن النص والقياس عليه كان صالحا وكافيا لما كان يتفاعل ويتحرك في الإطار الذي نزل فيه، وهذا الإطار الزمكاني كانت مشكلاته واحتياجاته مستوفاة في النص وقياسه.. لكن لما تغير الوضع وتغير الإطار الزماني والمكاني، وتطورت المعرفة، إستجدت وقائع وواقع لا يكفيه النص وقياسه، لأنه كان من الطبيعي أن يتم مع مرور الزمن وكثرة المجتهدين إستنفاد كل الإمكانات التي يمكن أن يوفرها هذا النوع من القياس، فجزئيات الماضي وهو متشابه متجانس محصورة أو يمكن حصرها، والنصوص الشرعية محدودة.. كان لابد أن يصل إلى نقطة لا يبقى معها مزيد[3]، وهذا العصر هو عصر نهاية الاجتهاد القياسي الذي انقضت صلاحيته باستنفاذ حلوله، ولكن السؤال المنطقي والطبيعي الذي يطرحه أي متتبع لتاريخ المنهج القياسي، كيف استطاع هذا المنهج أن يستوعب مستجدات ونوازل كل

[1]– ينظر: الطالبي، عيال الله، مرجع سابق، ص143.

[2]– ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص55/54.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص54، و الحارثي، المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد قراءة منهجية، عن طريق، أحمد الريسوني، إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب، مرجع سابق، ص867.

هذه القرون الماضية ثم يعجز عن الاستمرار في التربع على عرش الاجتهاد في هذا العصر ؟، والإجابة على هذا السؤال قد وردت في ثنايا كلام الدكتور الجابري، فكأنه يرد على المعترض بهذا السؤال، حينما تحدث عن حياة العرب والمسلمين قبل الاحتكاك بالحضارة الغربية، فقد ذهب الدكتور إلى أن العرب والمسلمين ظلوا ولقرون عديدة يعيشون نمطا واحدا من الحياة حتى بداية القرن العشرين، وهنا تم الاحتكاك بالحضارة الغربية والارتباط بها، حيث انتقلت إلينا منتجاتها ومؤسساتها، فظهر نوع جديد من المستجدات وبرزت نوازل لم يعهدها الفقهاء من قبل، مما تطلب نظرا يختلف عن النظر المعتاد، والذي ساد لقرون من الزمن، فالمعطيات الحضارية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحتى المؤسساتية، قد اختلفت اختلافا جذريا يأبى منهج قياس الجزئيات على الجزئيات، أو إلحاق النوازل بشبيهاتها السابقة[1]، وبهذا فالدكتور يقرر أن إسقاط حجية القياس والدعوة إلى تجاوزه كانت بدافع ضعفه واستنفاذ جميع مخرجاته ونتائجه.

إن دعوة الدكتور الجابري للتخلي عن القياس دعوة أصيلة، ولها جذورها التاريخية، فقد سبقه إليها بعض الفرق والشخصيات الإسلامية، كالمعتزلة والنظّام[2] والإمام ابن حزم الظاهري[3] ومن لف لفهم، حيث أن هؤلاء لم يقروا بحجية القياس، ولكل سببه ودافعه لإنكار القياس، وبما أن الدكتور تعرض لمشروع ابن حزم الظاهري وأثنى عليه، واعتبره مشروعا لإعادة تأسيس البيان على البرهان وترتيب العلاقة بينهما، من خلال خطابه النقدي التجاوزي الذي شمل جميع فروع الثقافة العربية الإسلامية[4]، فلا بأس أن نحاول استقصاء السبب الدافع لابن حزم على ترك القياس وإنكار حجيته، لننظر هل يمكن لابن حزم أن يكون سلفا للدكتور الجابري أم لا، وبالنظر في كتاب الأحكام للإمام بن حزم نجده يصرح بسبب رده للقياس بعد ناقش أدلة القائلين بالقياس ورد عليها ليخلص إلى أنه لا واجب إلا بنص أو إجماع، لأن النص مستوعب لكل حكم يقع أو وقع إلى يوم القيامة ولا سبيل إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة[5]، يعني الكتاب والسنة والإجماع، فظاهر من كلام ابن حزم أن رده القياس إنما كان بدافع صيانة النص، وحفظ مركزيته في التشريع، وألا يكون النص مطية لتحكيم العقول والآراء واتباع

[1]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص54.

[2]- ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج2، ص306، والرازي فخر الدين، المحصول في علم الأصول، العلواني طه جابر فياض، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1418هـ/1997م، ط3، ج5، ص23.

[3]- ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج2، ص306.

[4]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص514.

[5]- ينظر: إبن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د ت، د ط، ج8، ص15/14.

الأهواء، والقول في شرع الله تعالى بلا نص، وهذا الالتزام بالنص مما لا يتوافق مع النظر الحداثي الذي يعتمده الدكتور الجابري، ولكن إشادة الدكتور ليست من قبيل إقرار ابن حزم على تمسكه بالنص، ولكنها من باب دعم النزعة العقلانية التي تميز بها ابن حزم، حيث أن فكره يقوم على نزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص، وبالنص وحده، وهو محصور كما يقول ابن حزم نفسه، أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل، وبغض النظر عن حقيقة مذهب بن حزم في المسألة، فإن الدكتور الجابري يريد تقبل نصية ابن حزم لأنها تفتح المجال للعقل في غير المنصوص، والنصوص محدودة ومحصورة مما يعني تغليب حكم العقل على النقل[1]، وهذا الموقف من الدكتور الجابري قد عابه عليه بعض الحداثيين، رغم كونه يكرس العقلانية الحداثية، ولكنه بالمقابل يقر بسلطة النص، وهو مأزق لا يرتضيه الخطاب الحداثي، لأنه قد ينقلب إلى عكس مشروع الحداثة، لأن ابن حزم يشترك مع المثبتين للقياس في الإيمان بسلطة النص وما يقتضيه ذلك من أن النص لا يواجهه إلا نص مثله...وهكذا ذهب ابن حزم أبعد من الشافعي، فلئن أقر صاحب الرسالة أن كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم؛ فإن ابن حزم يقرر أن كل نازلة فيها نص موجود، وهذا من شأنه تضخيم سلطة النصوص، وإلغاء دور العقل والاجتهاد، مما يعني أن ابن حزم لا يخالف ولا يناقض الآراء السنية تناقضا جوهريا، وخلافه معها يكمن أساسا في التبرير النظري للأحكام المستقرة منذ القرن الثاني للهجرة، ففي نظره لا تعد المشروعية التي يضفيها القياس على الأحكام كافية، بل من اللازم وجود مشروعية أقوى، تستند أساسا إلى النصوص التأسيسية، فموقف ابن حزم موقف يكرس سلطة النص ويضمها، وهذا ما تأباه المنظومة الحداثية، ولهذا انتقد الجابري في هذا الخصوص، ووجد بعضهم أنه لو تعلق بمذهب النظّام والمعتزلة في رد القياس لكان أوفق لما يتطلبه النظر الحداثي، فمذهب النظّام في إنكار القياس مبني على اعتبار أن الإنسان ليس مطالبا في كل مظاهر السلوك أن يعود إلى الشريعة، مما يعني الاستغناء عنها فيما لا نص فيه[2]، وهذا المذهب يدفع سلطة النص ويحرر الإنسان من قيود الشريعة، ويحيل على تحكيم العقل فيما لا نص فيه، وبهذا تكون إزاحة النص عن المجالات التي لم يتناولها مباشرة الخطوة الأولى في طريق إلغائه، لأن الخطوة التالية؛ والتي تتضمن الوقائع المنصوصة، تزاح من خلال الحكم عليها بالتاريخية، وربطها بالظروف والزمان والمكان، ليصل هذا الفكر في نهاية المطاف إلى إلغاء الشريعة وتحكيم العقل والواقع، فالشريعة فليست ذات أصل إلهي كما يدعى، وإنما هذا من قبيل الوهم الذي صنعه التراث، من أصل إسباغ الصفة الإلهية على قانون

[1]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص528.

[2]- ينظر: القرني، مرجع سابق، ص460.

أنجز داخل المجتمعات الإسلامية وبشكل وضعي كامل، ويعتبر الشافعي ورسالته الشهيرة أكبر المساهمين في شيوع هذا الوهم الكبير[1].

وعلى ذكر مذهب ابن حزم في إنكار القياس، نشير إلى أن المدرسة الأصولية قد كانت سباقة إلى نقد كفاية دليل القياس، مشيرة إلى أن الاعتماد المطلق عليه قد لا يسعف الفقيه حال الاجتهاد الفقهي المعاصر، ولقد صدر هذا النقد عن غير واحد من الأصوليين، لعل أبرزهم في العصر الحديث الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور، الذي أشار إلى هذا الململح ونوه إليه في معرض حديثه عن احتياج الفقيه للنظر المقاصدي حال استنباط الأحكام، ومعلوم أن ابن عاشور وهو مؤسس علم المقاصد في العصر الحديث وأبوه الروحي، قد دعا إلى تفعيل المقاصد والاستنجاد بها حال النظر في النوازل النازلة والنوائب العارضة، لأن تطلب النصوص الجزئية والأصول المماثلة في كل واقعة ليقيس عليها، أمر في غاية العسر، بل لعله أدخل على المجتهد حرجا وضيقا، ولا يندفع هذا الضنك والعنت إلا من خلال المقاصد، التي تدفع عنه الكسل والتلبد[2]، ومن هنا أرشد ابن عاشور إلى إعمال أصل المقاصد، كآلية أرحب وأكثر فعالية في عصرنة الاجتهاد[3].

إننا عندما نذكر انتقاد العلامة ابن عاشور للقياس، لا بد أن نبيّن حقيقة هذا النقد، ووجه الفرق بينه وبين النقد الحداثي الذي هو في حقيقته رد للقياس، وإن كان هذا ليس مطردا عند عامة الحداثيين ولكن ننسبه لهم من باب أن الحكم للغالب، حيث أن أغلبهم يرده، فاللهم إلا ما كان من القلة كالدكتور محمد الطالبي، حيث أنه صرح بتقديم القراءة المقاصدية للنص على القياس وتفضيلها عليه، مع الإقرار بحجية القياس وعدم رفضه في جميع الحالات، كما هو الحال مع كثير من دعاة الحداثة الذين يردونه ويرفضونه رفضا قاطعا، ولعل أشهرهم الدكتور عبد المجيد الشرفي، الذي يحاول إضفاء التاريخية على النصوص الشرعية، ومن ثم قرر أنه لا يبغي البحث عن الحلول من خلال القياس، ليستبدله بالقيم الحديثة التي تلخصها حقوق الإنسان، والتي من بينها الحرية والمساواة والديمقراطية والعدل وغيرها[4]، وهذا ما يخالفه فيه الدكتور الطالبي، حيث أنه لا يرد القياس كما سبق وإن كان يعتبره غير صالح وغير قادر

---

[1]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص297، و الحارثي، المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد قراءة منهجية، عن طريق، الريسوني أحمد، إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب، مرجع سابق، ص853.

[2]- ينظر: إبن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص300/299.

[3]- ينظر: الحارثي، المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد قراءة منهجية، عن طريق، الريسوني أحمد، إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب، مرجع سابق، ص868.

[4]- ينظر: الشرفي عبد المجيد، الجامعات العربية هجرتها الكفاءات ويمكن أن أتحدث عن أزمة جامعية، حوار مع مجلة الفيصل، بتاريخ 03 مارس2019، تحت رابط: https://www.alfaisalmag.com.

على حل كل مشاكل الحداثة، وكل قضايا حياتنا المعاصرة، إذ هو يفقد البعد الحركي فيقيس الحاضر على الماضي فهو فهم ماضوي للنص؛ يفرغ تعسفا الحاضر في قوالب الماضي ويسعى أن يرغمه على التقولب في قوالبه، مما يؤدي إلى سد أفق التطور ورفض الحداثة[1]، فالدكتور الطالبي بهذا الموقف يقترب من موقف ابن عاشور الذي ذكرناه، وابن عاشور أيضا حينما انتقد القياس، لم يقل برده جملة وتفصيلا، وهنا وجه اقتراب موقف الدكتور الطالبي منه، فكلاهما لم يدع للتخلي عن القياس بالكلية، وإنما أشار لمدى الصعوبة والحرج الذي قد يعتري الفقيه لو حصر بحثه ونظره على ظواهر النصوص والقياس عليها، الأمر الذي يدعوا الفقيه إلى بذل جهده في تعديد آليات النظر وعدم الاقتصار على بعضها والانكفاء عليه، ومن هنا يرشد ابن عاشور الفقهاء إلى النظر المقاصدي الذي يعتبر مسلكا إستدلاليا مستقلا، يمكن للفقيه أن يستغله حال النظر والاجتهاد؛ على وجه تكاملي مع القياس؛ لا بديلا كليا عنه[2].

يعتبر دليل القياس من أهم الأدلة الموصلة للحكم الشرعي الثابت في محل ما إلى آلاف الصور الأخرى المتضمنة لمناط الحكم، فالقياس هو أخذ كل واقعة بخصوصها لتدخل تحت حكمها الشرعي حسب تحقق مناطها، فإن تجددت هذه الواقعة في زمن آخر على صورة أخرى وتغيّر تحقيق مناطها، وضعت تحت حكمها الخاص بها، فلم تتغير أحكام الشرع، بل تعلقت كل صورة بحكمها[3]، مما يبرز غنى هذا الأصل وقدرته على استيعاب الكثير من الحوادث والمستجدات، ومع ماله من أهمية فإن النظر فيه ومحاولة تجديده وتفعيله أمر ثابت لدى المنظومة الأصولية الساعية من خلال هذه الأدوات والمناهج المطبقة في دراسة النص الشرعي، إلى تحقيق مقصود الله ومراده، سواء من خلال القياس أو غيره من الأدلة ولذلك فإنهم لم يتحرجوا حال عجز دليل القياس عن التجاوب والتفاعل في بعض المحال مع الطوارئ العارضة، والنوازل المتلاحقة، من البحث عن البديل، دليل المقاصد من أكثر هذه الأدلة التي يمكن أن تحل محل القياس، حيث أنه أكثر حرية وأوعب للمستجدات، و بالتالي فلا حرج في تطبيق كل المناهج واستحضارها في سبيل الوصول إلى مراد الله وتحقيق أعظم المقاصد؛ مقصد التعبد، ومن هنا جاء نقد الدكتور الريسوني لدليل القياس، هذا النقد الذي يمكن وصفه بأنه نقد قاس للفقهاء والأصوليين، ولكنه كذلك لا يرد القياس ولا ينفيه كما لا يكتف به، ضاربا الذكر صفحا عن باقي الأدلة، ولعل

---

[1]- ينظر: الطالبي، عيال الله، مرجع سابق، ص143.

[2]- ينظر: الحارثي، المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد قراءة منهجية، عن طريق، أحمد الريسوني، إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب، مرجع سابق، ص868.

[3]- ينظر: الغامدي هزاع بن عبد الله بن صالح، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويما،ج2، ص671/670.

العقلية الأصولية القائمة على مبدأ الضبط والتقييد هي التي مكنت لدليل القياس دون غيره، وذلك لكونه دليلا على قدر من الانضباط، ولقد مدح الدكتور الريسوني هذا المبدأ من الإمام الشافعي، حيث أنه حقق قدرا ملائما من التوازن والاتزان، ولكنه بالمقابل عاب على الفقهاء المعاصرين الاستمرار في نفس النهج، لأن المبالغة في الكبح والضبط ستنتقل بنا من التقعيد إلى التعقيد، وهو ما كان بالفعل حسب الدكتور فقد كادت تشل حركة الاجتهاد والنظر جراء الآصار والأغلال الناتجة عن تشديد شروط الاجتهاد وتعقيد قواعد الاستنباط والاستدلال.

إن تضخيم مكانة القياس، إلى درجة هيمنة العقلية القياسية على منظومة التشريع، والاكتفاء بها على حساب أدلة وقواعد أخرى، يصور المنظومة الأصولية على أنها منظومة جامدة، لا تملك في باب الاجتهاد إلا نموذجا واحدا، وهي التي على العكس من ذلك تماما، وإنما ممارسات الفقهاء واتجاههم نحو القياس هو الذي قد يصورها على هذا النحو، ولقد أشار الدكتور الريسوني إلى أن كثرة الإقبال على القياس أنتج سطحية وصورية أهملت من خلالها الحكم والمقاصد والمصالح، بدعوى عدم انضباطها، مما جعلهم في أحاين كثيرة يقدمون القياس على عمومات الشريعة وكلياتها[1]، وهذا النقد لا يعني التخلي عن القياس أو رد الأصول كما هو الصنيع الحداثي، وإنما غرضه الإثراء والدفع بالمنظومة التشريعية إلى الأمام، وبث نوع من الحركية ونبذ الركود، مجاراة للواقع واحتواء له.

ثانيا/ سبب الرد الحداثي لأصل القياس:

إن القياس من حيث كونه منهجا للتفكير والاستدلال، يعني وجود حقائق ثابتة ومطلقة عن الزمان والمكان، وهذه الحقائق الثابتة تمثل الأصل الذي ترد إليه الفروع المشتركة معه في الوصف المناسب والعلة، فالحقائق بمنزلة الكلي الذي ترد إليه جزئياته، والقياس الشرعي يعني عموم دلالة النص الشرعي وتعميم حكم الأصل/ النص على الجزئيات، والقول بعموم الدلالة وشمول النص أو الأصل للجزئيات التي تندرج تحته، والتأكيد على فكرة وجود حقائق ثابتة ومطلقة عن الزمان والمكان، مما يتعارض مع منطق التفكير الحداثي، إذ منطقه يقوم على التاريخية التي تعني نفي الحقائق الخارجية عن الذات، ونفي أن تكون مطلقة عن الزمان والمكان، وربط تكوين الحقائق بالمشروطيات التاريخية، ولقد سبق وأشرنا إلى أن فلسفة المنهج التاريخي تقوم على مبدأ نفي عموم دلالة عن النص، وحصره في جانبه التاريخي تكوينا ودلالة، فالنص حسب هذا الفكر تكون في بيئة معينة وواقع خاص، ودلالاته إنما جاءت تستهدف

[1]- ينظر: الريسوني و باروت، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، مرجع سابق، ص147.

ذلك الواقع ولا تتعداه، وهذا بلا شك تحييد النص وإلغاء له، مما يعني أن حقيقة الرد إنما هي للنص، لأن القياس هو الذي يضمن للنص استمراريته ومركزيته في التشريع[1].

إن رد مبدأ التأصيل وإنكار وجود أصول معرفية وكليات ثابتة تماهيا مع منطق التاريخية الذي يقوم عليه الفكر الحداثي، فحتى عندما استقدم الدكتور الجابري القياس المنطقي الأرسطي، أو ما يسميه بالقياس والاستدلال البرهاني – في دراسته لباب القياس – إنما استقدمه من باب التوظيف الأديولوجي للتقويض والهدم، وذلك لأن القياس بنوعيه البرهاني أو البياني حسب تقسيمات الدكتور، لا يستقيم الأخذ به عند الحداثيين، لكونه ينتهي إلى الإقرار بوجود أصول معرفية ثابتة، ولكون هذا الإقرار رد مبادئ التاريخية القائمة على الصيرورة والتغير المستمر، وعلى هذا فإن خصومة الفكر الحداثي ليست مع القياس الشرعي فحسب، بل هي مع القياس بوصفه مبدأ للتفكير يعود بالفروع إلى الأصول وبالجزئيات إلى الكليات[2].

الفرع الثالث: علاقة المقاصد بالأدلة المختلف فيها:

تمهيد:

إن الناظر في النتاج العلمي للفكر الحداثي يرى أن حضور الأصول الاستدلالية، أو ما يعرف بالأدلة الاجتهادية المختلف فيها عند الأصوليين؛ يكاد يكون معدوم، اللهم إلا ما تعلق بالمصلحة التي اعتبروها أصل الأصول وأساس التشريع، أو بالدفاع عن أصل الاستحسان في خضم نقد الشافعي والهجوم عليه، على اعتباره ساجن العقل المسلم داخل أسوار النصوص، الأمر الذي اعتبره الدكتور نصر حامد أبو زيد نضال من الشافعي لقتل التعددية الفكرية والفقهية، ولهذا استقدم الشافعي أصل القياس وأكد عليه من أجل تغيب العقل المسلم وتكبيله بسلطة الفهم الحرفي للنصوص، بل إن الدكتور أبو زيد يدافع عن الاستحسان باستماتة ويصف وضع الشافعي له في دائرة التلذذ والتشهي مما يظهر حقيقة التوجه الأديولوجي للشافعي ومغزاه الاجتماعي والفكري والسياسي من كل ذلك واضح[3].

إن دفاع الحداثيين عن أصل الاستحسان مع ردهم لأصل القياس فيه نوع من التناقض من جهة، والانتقائية من جهة أخرى، حيث أن الاستحسان عند القائلين به هو قياس خفي، أو هو عدول بحكم المسألة عن نظائرها اعتبارا لقياس خفي أولى بالاعتبار[4]، ولكن الحداثيين لما فهموا من أصل الاستحسان

---

[1]– ينظر: القرني، مرجع سابق،466/465.

[2]– ينظر المرجع نفسه، ص467.

[3]– ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص137.

[4]– ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، مرجع سابق، ج4، ص2.

أنه أصل عقلي، وأنه خارج عن النص وغير مقيد به، هاجموا الشافعي في تأصيله للقياس، بينما رحبوا بالاستحسان بناء على تصورهم له، فقد يخالف الاستحسان حكم الأصل بالكلية، أو قد يعدل عن حكمه إلى حكم آخر لعلة ما، وهذا الأمر محل ترحيب شديد منهم[1]، والحقيقة أن المسألة لا تتعلق برد القياس ولا بقبول الاستحسان فمنهجهم يقوم على عدم قبول التأصيل مطلقا، ولكن لا بأس من التعلق بأي أصل كان في سبيل رد النص، لأنه في حال تم رد النص ستسقط باقي الأصول تباعا، ولعلنا أن تعرض في هذا الفرع لبيان الدوافع الأسباب التي جعلت الحداثيين غير آبهين بالأصول الاجتهادية، ثم نثني بالحديث عن سبب الاستثناء الحداثي لأصل المصلحة الذي احتفوا به أيما احتفاء.

أولا/ دوافع الإهمال الحداثي لأصول الاستدلال:

إن عدم الاهتمام الحداثي بأصول الاستدلال راجع في نظر الباحث إلى أمرين، الأول منهما ما تعلق بالتصور الحداثي لحقيقة الاجتهاد، وأما الثاني فعن ردهم مبدأ التأصيل الذي يمثل التقييد ويحارب حرية الفكر وتعددية الرأي، والحق أن العلاقة بين السببين تصل حد التداخل، لكون كل واحد منهما نتيجة للآخر، ولعلنا أن نفصل في كل سبب على حدة ليتبين المراد.

1 – رد أصول الاستدلال تحريرا للاجتهاد:

لقد سبقت الإشارة في هذا البحث إلى معنى الاجتهاد في الفكر الحداثي وبيان مآلات اعتباره، وهذا التصور الحداثي لحقيقة الاجتهاد، هو المبرر للتضيع الحداثي للأصول الاجتهادية المعتمدة في منظومة الاجتهاد الأصولية، وذلك أن الاجتهاد عملية عقلية تفكرية يحق لكل مؤمن ممارستها، فدخول الإسلام يتيح للشخص القيام بعملية التفسير والتأويل[2] ومن ثم استنباط الأحكام، مما يجعل من الاجتهاد أمرا مستباحا لكل المسلمين، من غير ضبط ولا تقييد لأن ذلك يخالف مبدأ الحرية والمسؤولية، بل يجب أن يكون الضمير المسلم هو الحكم وهو الموجه للعملية الاجتهادية[3]، فالإعلاء الحداثي لمكانة الاجتهاد وتقديسهم العقل جعلهم ينادون بإتاحة المجال أمام كل ذي عقل للاجتهاد، ومن هنا اعتبروا القيود التي قررها الأصوليون أنها تابعة للتصور الأصولي للعقل، والذي سيطر على الأدبيات الإسلامية[4]، حتى صار من قبيل المسلمات، فممارسة الاجتهاد ليس حكرا على عقل دون عقل، ولا يصح التسليم بشروط الشافعي في الاجتهاد، لأنها أغلقت باب الاجتهاد فعليا منذ عهده، وذلك من خلال تقريره عدم قدرة

[1]– ينظر: مخلوف، موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد، مرجع سابق، ص125/124.

[2]– ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، 269.

[3]– ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص61/60.

[4]– ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص79.

العقل البشري معرفة الحقيقة بعيدا عن الوحي الإلهي؛ خارج القرآن والسنة والقياس الذي قرر حجيته لاستنتاج حلول جديدة، ومؤدى هذا المذهب، إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد، بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع، قد ضرب تماما وأغلق بصورة شبه نهائية[1]، فالشروط والقيود تعد حسب الفكر الحداثي مما يحجر على العقل المسلم ويسجنه.

ويؤكد الدكتور الجابري على فكرة رد الضوابط والقيود، من خلال قطعه بأن الشيء الذي لا يقبل المناقشة، هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي، فلقد كان الرأي قبله – ومع أبي حنيفة خاصة – حرا طليقا فقيده الشافعي بقيود ضيقت الشقة إلى أبعد حد، خلاف ما كان يتمتع به الرأي من حرية مع أبي حنيفة، الذي ينسب إليه الدكتور الجابري أنه كان يعتمد الرأي بلا حدود ولا قيود[2]، وبعيدا عن صحة فكرة اعتماد العقل بلا قيد أو حد عند أبي حنيفة، فإن تحكيم مطلق العقل وإطلاق العنان له ليصول ويجول ويوقع عن الله بلا شرط أو ضابط هو غاية ما يسعى إليه الفكر الحداثي، وذلك لأن هذا الفكر كثيرا ما هاجم المدرسة الأصولية لاهتمامها بالتقييد والضبط والتأصيل، وبالمقابل يدعوا هذا الفكر إلى حرية الفكر وتحرر الاجتهاد وتكريس العقلانية بغير حد أو شرط، إذ ربط الاجتهاد بالنصوص يعني بالتحليل الأخير حسب الفكر الحداثي تكبيل الإنسان وإلغاء فعاليته وإهدار خبرته[3]، فالإنسان هو العنصر الأساس في التصور الحداثي لا النصوص، ولا بد أن يكون هو المخول بالاجتهاد والنظر فقط لكونه مؤمنا حسب عبارة الدكتور أركون السابقة، وإلا فإن ذلك يعد معاداة للعقلانية والمنطقية، فالعقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر، أما أن يوصف على أنه هبة ربانية يختص الله بها قليلا من المختارين المصطفين، فهذا رفع للإنسانية عن عموم الناس وحصرها في فئة دون غيرها، مما يبرز اختلالا في مفهوم الإنسان في الخطاب الإسلامي[4]، ولا شك أن هذا الكلام من المغالطات التي يرتكز عليها الحداثيون، إذ كون العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر لا يمنع تمايز العقول وتفاوتها في إدراك الحقائق والقدرة على الربط والتحليل والتنزيل، فاختصاص الحذاق وأولي النهى بالاجتهاد لا يعني ذلك انتقاص غيرهم أو ازدراءهم، ولكن العقل منة ربانية وقوة الاستحضار والانتباه للدقائق، والقدرة على التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات، بملاحظة الفروق أو الجوامع الدقيقة مما لا يتساوي فيه جميع الناس، وهذا مما لا يخالف فيه الحداثيون ولا غيرهم، ولكن العقلانية الحداثية المفرطة هي التي

[1]– ينظر: عمارة، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق،القاهرة، 1422هـ/2002، ط2، ص105.

[2]– ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص106.

[3]– ينظر: أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص146.

[4]– ينظر: أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مرجع سابق، 162.

تدفعهم للتعلق بكل ما من شأنه رفع تلك القيود وتصويرها على أنها أغلال وآصار تكبل المسلم وتعوقه عن تحقيق التطور المنشود والتقدم المرتجى.

إن دعوة الفكر الحداثي إلى إطلاق العنان للاجتهاد، وتحكيم العقل كأداة لإدراك الحقائق واعتبار المصالح والمفاسد، لم يقتصر على باب الاجتهاديات أو الظنيات، فإطلاق العنان للعقل وعدم تقييده ليس خاصا بالظنيات، بل يعم القطعيات والعقائد وكل الأطر النظرية الموروثة، فلا بد من خضوع كل الأحكام والعقائد للنظر والتغيير من غير محددات، فلا وجود للمسلمات والمقدسات ولا اعتراف بالممنوعات، بل لابد من تغيير هذه الأطر النظرية الموروثة طبقا لحاجات العصر، إبتداء من علم أصول الدين الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تحدد تصوراتنا للكون، وابتداء من إعادة بناء الأصول تتغير أشكال الفروع بطبيعتها، فالانتقال مثلا من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك[1]، هكذا يتصور الخطاب الحداثي الاجتهادات، حالة من الفوضى التي لا تستثني أي مجال من المجالات، مما يحقق بلا شك هدم الشريعة تقويض بنيانها.

وفي عبارة أشد وضوحا في رد فكرة تقييد الاجتهاد أو ربطه بأي قيد أو شرط، يصرح الدكتور عبد المجيد الشرفي برد الاجتهاد بمعناه الأصولي، فالاجتهاد المطلوب اليوم ليس هو الاجتهاد المقيد ولا المطلق ولا ما يختص باستنباط الأحكام الشرعية مما ليس فيه نص، وهو هنا يشير إلى القياس، فقد فهم الدكتور من كلام الإمام الشافعي أنه يحصر الاجتهاد في القياس، الذي يعتبر قطب الرحى في المنظومة الأصولية، التي تعتبر منظومة يمكن تجاوزها بالكلية، لأنها منظومة غير مجدية، ولهذا فالاجتهاد المطلوب؛ تفكر وتدبر يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية، ولا يخشى معارضة المسلمات، بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة متى كانت تستوجب المعارضة، كما لا سبيل إلى الاعتراض عليه بما قال فلان أو فلان، مادام لا ينظر إلى من قال بقدر ما ينظر إلى ما قال، ولا يقدس السلف بقدر ما يدافع عن حق الخلف[2]، ويعتبر الفكر الحداثي أن التمسك بالأصول ما هو إلا تمسك بالقشور، والواجب التمسك باللب والجوهر والوفاء للمقاصد وحرية التأويل، لأنها هي الأصول الحقيقيةالتي يمكن من خلالها للاجتهاد أن يكون منتجا للمعرفة.

[1]- ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص57.

[2]- ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص9/8.

2 – رد أصول الاستدلال بناء على رد مبدأ التأصيل:

إن الفكر الحداثي يقوم على مبدأ رفض الضبط والتحديد، فوضع الشروط والقيود والمحددات مما لا يتناسب مع فكر هذه المدرسة التي تسعى إلى حرية الفكر وتعددية الآراء، والقول بوجود مسلمات وثوابت وقطعيات مما لا يوافق عليه الفكر الحداثي الحر، ونحن إذا نظرنا في الأصول الاجتهادية المقررة لدى الأصوليين نجدها تتسم بالضبط والتقييد، فإقرارها والاهتمام بها هو تكريس للتراث وللفكر الأصولي النتهي، والذي يسعى الحداثيون لتجاوزه بالكلية، فالتجديد على مستوى الأصول وإعادة تأصيلها كما هي عبارة الجابري أمر لا مناص منه في هذا العصر، وذلك لأن هذه الأصول لا يمكنها استيعاب وقائع العصر ومستجداته، ومن هنا يمكن أن نقول إن الخطاب الحداثي يستعيض عن هذه الأصول بمبادئ أخرى تقوم مقام الأصل غير أنها لا تكرس سلطة الثبات والانضباط التي يمجها الفكر الحداثي، كالواقعية والعقلانية والتاريخية، ولقد سبق لنا الحديث عن هذه المناهج كلها عند التطرق لمناهج الحداثيين في التعامل مع النص الشرعي، ولكن ما يعنينا في هذا المقام هو توظيفها كبدائل لأصول الاستدلال، وهي بدائل تتناسب مع روح العصر وفيها من الليونة ما يجعلها تسوعب المتغيرات العصرية التي لا تكاد تستقر على حال، ولعلنا أن نمثل لكل منهج من هذه المناهج يبرز استعماله في معنى التأصيل مع محاولة الحداثيين الهروب من كل أشكال التأصيل.

لقد حاول الدكتور محمد عابد الجابري تطبيق المنهج التاريخي في تقرير الأحكام الشرعية، أو إعادة صياغتها وفق النظرة الحداثية إن صح التعبير، حيث أنه أفرد فصلا في كتابه التراث والحداثة للحديث عن القراءة العصرية للتراث، كمنهج وتطبيق، فالدكتور لا يريد الاكتفاء بجانب التنظير دون التنزيل، وهنا يقبل الدكتور على مثال تطبيقي يدخل في دائرة الأحكام الشرعية، ألا وهو نصيب البنت من الإرث في الإسلام، فيحاول الدكتور عرض طريقة جديدة لقراءة هذا الحكم – الذي يعتبر قطعيا في الفكر الأصولي –، مما يدلنا على أن التراث هنا يشمل حتى نصوص الكتاب والسنة القطعية، ومع ذلك يقبل عليه الدكتور الجابري ليقرأه قراءة تجعله معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في نفس الوقت، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية لابد من قراءة هذا الحكم في محيطه الاجتماعي الخاص، أي المجتمع الذي نزل فيه الإسلام، وهو مجتمع ذا بنية قبلية كما هو معروف، والملكية في هذا المجتمع القبلي الرعوي ملكية مشاعة، فالقبيلة هي التي تملك وليس الفرد، وبحكم العلاقة التي تجمع القبائل الرعوية؛ والتي يميزها النزاع على المراعي ووسائل العيش، فإن القبائل تلجأ في كثير من الأحيان إلى المصاهرة في إطار إنشاء تحالفات إستراتيجية يفرضها واقع المجتمع القبلي، ولكن هذا التزويج للبنت خارج القبيلة كان كثيرا ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث حال وفاة أبيها، لأنها نصيبها سيؤول إلى زوجها، ومنه إلى قبيلته، وهذا شيء غير مقبول وكثيرا

ما يؤدي إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلي بالفناء، وهذا خلافا للذكر؛ لأن ما يرثه يبقى في قبيلته، ومن هنا كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي للبنت نفس الحق الذي للولد في الميراث، بل إن بعض القبائل كانت تحرم البنت من الإرث تماما، إتقاء لتلك المشاكل، زد إلى ذلك الإخلال بالتوازن الاقتصادي خصوصا مع تعدد الزوجات الذي كان منتشرا فيهم، فقد يصير توريث البنت سببا للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي، إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة مما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه داخل القبيلة، أو تركيزها في قبيلته على حساب قبائل أخرى، مما قد يؤدي إلى منازعات ومشاكل في مجتمع لا يكون فيه الحق إلا للأقوى، وإذن فحرمان البنت من الإرث كان تدبيرا يفرضه المحيط الاجتماعي، ولهذا لما جاء الإسلام أخذ بأوسط الحلول وأقر الحل الذي يتناسب مع المرحلة الجديدة، فبدلا من حرمان البنت من الإرث جملة منحها الثلث، وأضاف إلى ذلك تدبيرا يقيم نوعا من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها، وهكذا فقط ندرك بسهولة الدافع وراء توريث البنت الثلث، وأن هذا التوريث إنما كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشيء في خصوصياته ومتطلباته ونوع العدالة التي تلائمه، والتي تمثلت في ير الأمور أوسطها[1]، هكذا يحلل الدكتور الجابري آية الميراث ويربطها بالظروف القبلية للمجتمع الجاهلي ربطا مطلقا، متغافلا عن المعنى الشمولي للشريعة الإسلامية، وخاصية الخلود؛ وصلاحيتها لكل زمان ومكان، فربط الحكم ببيئة الجزيرة العربية وظروف القرن السابع للميلاد، رد لكل المعاني السابقة والميزات التي يفترض أنها خصوصيات هذه الشريعة، فضلا عن كون هذه القراءات لا تحترم مجال النظر والاجتهاد، فهي لا تعترف بوجود قطعيات ومسلمات لا يجوز النظر والاجتهاد فيها، بل تخضع حتى القطعيات التي دلت عليها محكمات النصوص وأجمعت عليها الأمة للنظر والتحليل، مع أن إجماع الأمة على أن ما كان من قبيل هذه الأحكام لا يوضع موضع الجدل والنقاش[2].

إن الفكر الحداثي يسعى بكل الأساليب إلى تكريس الفهم التاريخي للنصوص الشرعية وعدم تعدية حكمها إلى غير البيئة والزمن الذي نزلت فيه، فكأنها خاصة بتلك الإثنية البشرية في تلك الفترة الزمنية، وهذا ما يتجلى بوضوح من تحليل الدكتور الجابري لنصيب البنت في الميراث، حيث أنه اختتم تحليله بالجزم بأن هذا النوع من التحليل هو الذي يمكن العقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكما يستجيب تماما لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أو مرة، فهو حكم جاء في إطار

[1]- ينظر: الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م، ط1، ص55/54.

[2]- ينظر: القرضاوي، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، مرجع سابق، ص112.

معهود العرب حسب تعبير الفقهاء[1]، والدكتور الجابري في هذا النص وظف جميع المناهج الحداثية التي نحن بصددها غير أنه ركز على القراءة التاريخية التي هي المظلة الكبرى التي تنطوي تحتها كل المناهج أو الأصول الأخرى إن تجوزنا في تسميتها أصولا، ولا بأس أن نمثل لتوظيف العقلانية والواقعية بأمثلة أكثر وضوحا.

ومن الأمثلة التي تبرز التوظيف الحداثي للعقلانية في تشريع الأحكام الشرعية، مذهب الأستاذ نصر حامد أبو زيد الداعي إلى تأسيس الوعي والمعرفة العقلانية، ولا يتم ذلك إلا من خلال تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور آلياته[2]، فالعقل الإسلامي مسجون وممنوع من التفاعل مع الطبيعة والواقع، وهذا ما جعله غير منتج للمعرفة وإن أنتج شيئا منها لم يكن في مستوى التطلعات، فالمعرفة التي ينتجها العقل المسلم والتي تعتمد الأصول آليات لها هي معرفة مكرورة في نظر الحداثيين، أو هي إعادة إنتاج للمعرفة كما سبق بيانه، ولهذا لا تتميز بأي قدر من الإبداع، والانطلاق نحو إبداع المعرفة غاية حداثية، وهذه الغاية هي دافع الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة، فمن خلال هذه الدعوة ينطلق العقل الإنساني حرا يتجادل مع الطبيعة، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب، ويبين الدكتور حقيقة هذه الدعوة وأنها لا تتصادم مع النصوص وإنما تتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على تلك النصوص، فحولوها قيودا على حركة العقل والفكر، إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين، ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على فهم النصوص الدينية فهما علميا[3]، ولفهم المنهجية العلمية التي يريدها الفكر الحداثي لا بد أن نبيّن مذهبهم في العلاقة بين العقل والنقل، وأيهما أحق بالتقدم والأسبقية، حيث أن الخطاب الحداثي يرى أن الدليل النقلي يقضي على وظيفة العقل في تحليل الوقائع وعلى طبيعته المستقلة، ويحصر وظيفته في الفهم والتبرير، مع أن الحجج النقلية – النصوص – كلها ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل، ولو بحجة عقلية واحدة وذلك لاعتمادها على اللغة والرواية والأقيسة

[1]– ينظر: الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مرجع سابق، ص55.

[2]– ينظر: أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص134.

[3]– ينظر: أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995، ط2، ص146.

ولاحتمال وجود المعارض العقلي[1]، فالعقل هو أساس النقل وبالتالي فإن تقديمه على النقل وجعله أساسا تبنى عليه الأحكام والتشريعات لا يعني لا يعد إلغاء للدين ولا إلغاء للنصوص وإنما هو من باب تقديم الأولى، ولكن العقل ليس أولى الأولويات لدى الفكر الحداثي وإنما يتقدم عليه الواقع الذي يسعى الحداثيون في تحكيمه وجعله أساسا للعقل والنقل.

وأما ما يتعلق بأساس الواقعية فإنه المبدأ الذي يسعى الخطاب الحداثي لربط المنظومة التشريعية برمتها به، فهو المصدر الأول والأخير لكل فكر[2]، وبما أن المنهج الحداثي منهج تجديدي يسعى لرد كل قديم لا يتناسب مع المقياس العملي الذي تقرره الحداثة، وهو مقياس الواقعية، فالحداثي يدعوا إلى تجاوز الاحتمالات القديمة ووضع احتمالات تتناسب مع حاجات العصر وفق مقياس الواقعية، لأنه لا وجود لمقياس نظري يميز الحكم الصائب عن الخاطئ، والمقياس الوحيد هو المقياس العملي[3]، فالواقع هو أساس النص وهو أساس العقل كذلك ولا بد أن يحكّم عليهما، لأن النص لا يتحول إلى اليقين إلا بقرائن من الحس والمشاهدة، والقرائن الحسية ليست فقط تدعيما للحجة النقلية، بل للحجة العقلية كذلك، فالواقع أساس النقل والعقل على السواء[4]، ولا غرو في هذا، فالفكر الحداثي يرى أن الأحكام الشرعية من بنات الواقع، فلولا الظروف والوقائع لما نزلت بعض الآيات، حيث أن الخطاب الحداثي يستدل لتحكيم الواقع على الأحكام الشرعية بأسباب النزول، وذلك لأنهم فهموا أن أسباب النزول علل موجبة للحكم، فلولم تكن تلك الحادثة لما أنزل الله ذاك الحكم، وقد سبقت الإشارة إلى فهمهم هذا والرد عليه، غير أن الحداثيين وكعادتهم يتمسكون بقشة في سبيل تبرير آرائهم ومواقفهم وإضفاء المشروعية عليها، فالأحكام الشرعية حسب فكرهم ليست عطاء من الوحي بقدر ما هي فرض من الواقع أيده الوحي، لأن نصوص الوحي ليست كتابا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة حلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، ولا يجد الفكر الحداثي حرجا في الإقرار بتلون الواقع وعدم ثباته حين يدعوا لجعله أساسا للعقل والنقل كما فعلت المعتزلة، فمنهج الاعتزال حسب الدكتور حسن حنفي هو الخيار البديل الذي قد يكون أكثر تعبيرا عن حاجيات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه، خصوصا وأنه حينما طبق لقرن أو قرنين من الزمن؛ بلغت الحضارة الإسلامية ذروتها، ومن هنا فلا حرج في أن تتلون مواقفنا تبعا للواقع، فما رفضناه قديما قد نقبله

[1]- ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج1، ص372.

[2]- ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص16.

[3]- ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص22.

[4]- ينظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج1، ص372.

حديثا، وما قبلناه قديما قد نرفضه حديثا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية كما كان الحال عند القدماء، فقبلوا منها ما عبر عن حاجات عصرهم، ونحن لا بد لنا أن نختار ما يناسب عصرنا وظروفه ومتطلباته، وألا نأخذ بنفس اختيار المتقدمين مع مغايرة حاجات عصرنا لحاجات عصرهم[1].

يعتبر الخطاب الحداثي أن المناهج والمعارف الإسلامية ما هي إلا نتاج الواقع؛ ومخرجات الثقافة التي تعكس تماما المشاكل التي تعرضها ظروف الواقع والملابساته، فالعلوم التقليدية نشأت من واقع الحضارة القديمة وعلى مستواها الثقافي وفي واقعها التاريخي، وللتدليل على ذلك يضرب الدكتور حسن حنفي أمثلة من تراثنا الفقهي، حيث أن الفقهاء قد قدموا باب العبادات على باب المعاملات، فالاهتمام بالمعاملات لا يكون إلا ثانيا، والسبب في ذلك أن العبادات كانت تكوّن سلوكا جديدا للناس، خلافا للمعاملات التي كانت موجهة بالوحي، ولم تكن هناك حاجة في تقديم المعاملات على العبادات، فالواقع إذا هو معيار التقديم والتأخير عند الدكتور، الأمر الذي يعني عكس الاهتمام في عصرنا هذا، فنحن اليوم في حاجة ماسة إلى تفضيل المعاملات أو إعطائها الأولوية على العبادات، فالواقع الآن قد تغير والعبادات لدينا قائمة بل ومسيطرة ومهيمنة، ولكن المعاملات هي الضائعة المنزوية، وعليه فإن التجديد يقتضي تقديم المعاملات لأنها موطن الأزمة، وهذا أقرب إلى روح الوحي الذي فيه المعاملات عبادة، وفي مثال آخر يذكر الدكتور مسألة تقديم ما يتعلق بالأحوال الشخصية على العلاقات العامة والتي تشمل علاقة الحاكم بالمحكوم، والتي حقها اليوم أن تقدم، فالعصر الحاضر يقتضي إعطاء الأولوية لعلاقات الحاكم بالمحكومين على علاقاتهم الشخصية، لأن مأساتنا في نظام الحكم وليست في نظام الأسرة[2]، وبغض النظر عن الحدية في الرأي وجعل الأمور بعضها في مقابل بعض وفرض تقديم بعضها عن بعض مع أنه لا غضاضة في الاهتمام بها جميعا ومنحها نفس القدر من الاهتمام، ثم لعله أن يتعين في موقف تقديم بعضها على بعض فلا بأس بذلك وهو صنيع الفقهاء، وليس مقصودنا هنا بيان الرأي السديد وإنما المقصود التمثيل لإقامة الحداثيين الواقع مقام الأصل مع أنهم يردون فكرة التأصيل أو أن يكون للأشياء منطلقات تنبثق منها، وتكون هي أصلها وأساسها، لأن ذلك أدعى للثبات والانضباط الذي لا يروق للحداثيين.

إن الأصول المقررة في علم أصول الفقه هي التي انتهت به إلى الثبات والتحجير، وذلك لأنه قد تم تغليبها على الواقع مما جعل هذه الأصول أصولا للتقليد لا للاجتهاد، ولهذا حاول الفكر الحداثي رد الأصول الكبرى أو المتفق عليها بالواقع وبالشعور، فقد اعتبر نصوص الوحي نصوصا ناشئة في الشعور،

[1]- ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص21.

[2]– ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص138/137.

وكذا السنة التي عبر عنها بأنها مجموعة من المواقف الإنسانية التي يعمل فيها شعور النبي، ويقوم بدور المشرع للوقع، فعلاقة النبي بالوحي علاقة شعورية، وعلاقتنا نحن بالنبي علاقة شعورية أيضا باتخاذنا إياه قدوة حسنة ومثالا للسلوك، ويبيّن الدكتور حنفي هنا بأن ما ينطبق على الكتاب والسنة فإنه ينطبق على الإجماع والاجتهاد، باعتبار الاجتهاد يشمل القياس وهو في معناه الأعم، فيعرف الإجماع على أنه تجربة مشتركة تتم في شعور الجماعة، ويعرف الاجتهاد على أنه عمل شعوري الخالص يقوم به المجتهد بناء على فهمه لنصوص الوحي ورؤيته للواقع رؤية مباشرة، ومنه فالمنهج الأصولي بأدلته الأربعة منهج شعوري[1]، وهنا لابد من الإشارة إلى أن الدكتور يتناقض حينما يجعل التجربة الشعورية أصلا للأصول الأصولية مع كونه لا يقبل فكرة الأصل والمنطلق الثابت، خصوصا حينما يصرح بأن البداية بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى، مع أن الفكر قائم على رد فكرة المسلمات واليقينيات.

ثانيا: الاستثناء الحداثي لأصل المصلحة:

تمهيد:

تعتبر المصلحة بدعا من الأدلة المختلف فيها عند الحداثيين، فقد اعتنوا بها عناية شديدة ورفعوا من شأنها إلى درجة لم تعلم في التاريخ الإسلامي، فلم يرفع أحد المصلحة إلى المرتبة التي رفعها إليها أهل الحداثة، فهي أساس التشريع عندهم وهي أصل الأصول وعليها مدار الشريعة، ومنها المنطلق وإليها المنتهى، ولقد سبقت الإشارة إلى شيء من العناية الحداثية بأصل المصلحة في الفصل الأول عند الحديث عن مفهومها ومآلات الصياغة الحداثية لهذا المفهوم، فالتصور الحداثي لمفهوم المصلحة يختلف عن التصور الأصولي، فالفكر الحداثي يقدم مطلق المصلحة على كل الأدلة؛ بما في ذلك النصوص، ولذلك لم يكلف الحداثيون أنفسهم ضبط التعريفات والضوابط والتقسيمات كما سبقت الإشارة إليه، واكتفوا بالتعلق بمطلق المصالح سواء كانت حقيقية أو موهومة، فمسمى المصلحة كاف عند الحداثيين للاعتبار والتقديم.

1- مكانة المصلحة عند الحداثيين:

لقد خصت المصلحة عند الحداثيين بمكانة علية ورتبة سنية، لم تمنح لأي أصل قبلها ولا بعدها، ولعلنا في هذا المقام أن نبرز هذه المكانة من خلال عناوين كبرى تجنبا للحشو والاشترار فلعل بعض النصوص والاستشهادات سبقت الإشارة إليها فلا داعي للتكرار.

- يعتبر الخطاب الحداثي أن المصلحة أصل الأصول كلها[2].

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص136/135.

[2]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص58.

– يرى الحداثيون أن المصلحة أكبر من أن تعد ضمن مصادر التشريع، سواء المتفق عليها أو المختلف فيها، وذلك لأنها أساسه ومصدره الأول[1].

– حاكمية المصلحة وسلطتها المطلقة وتقدمها حتى على النص؛ وينسب الحداثيين هذا التعامل مع المصلحة للصحابة – رضوان الله عليهم – حينما جعلوها المبدأ الوحيد الذي يراعونه في اجتهاداتهم[2].

– الدين المصلحة، فلأجلها وضعت الشريعة وأرسل الرسل، ومن هنا فلا بد من اعتمادها والتعليل بها، فهي روح الشريعة وجوهرها ومقصدها الأعظم[3].

2– نوع المصالح المعتبرة ومصدرها ومجالها عند الحداثيين:

يركز الخطاب الحداثي على المصالح الدنيوية والمادية ويعلي من شأنها تحت مبرر أن الشريعة إنما وضعت لتحقيق هذه المصالح للإنسان، إذ الإنسان وما يحقق مصلحته مقصد من مقاصد الشريعة، ولا يجب أن يعوق المصلحة شيء، حتى ولو كان الحائل بيننا وبين المصلحة النص الشرعي، لأن النص خلق للإنسان ولم يخلق الإنسان للنص[4]، فالمصلحة إذن هي الأصل الذي لا يتقدم إليه أصل، والمبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه، فحتى المقاصد فإنها تؤول في النهاية إلى اعتبار المصلحة العامة، لأن المقاصد والنصوص على حد سواء إنما تهدف إلى رعاية المصلحة[5]، فالملاحظ لدى الحداثيين أن المصلحة المعتبرة هي مصلحة المكلف الدنيوية، ولا حضور ولا عتبار للجانب الإيماني الروحاني، فاعتبار المصلحة تابع للأفراد، فما قرره المكلفون مصلحة كان كذلك، لأن المصالح والمفاسد يتعلقان بأمور الدنيا[6]، ومقصودهم هنا هو أن الغالب في المصالح والمفاسد أنهما يتعلقان بأمور الدنيا، بدليل إقرارهم بوجود مصالح تتعلق بالعبادات، وحتى لا يقع الحداثيون في التناقض يبيّن الخطاب الحداثي أن المصالح منها ما يتعلق بالعبادات التي هي حق لله، ومنها ما يتعلق بالمعاملات التي هي حق للإنسان، ثم يكر الخطاب الحداثي على هذه المصالح لتتم إزاحة حق الله، لصالح حق الإنسان؛ فالكل حق للإنسان، لأن الله غني

[1]–ينظر: المرجع نفسه، ص64، و حنفي، من النص إلى الواقع، ج2، ص494.

[2]– ينظر: الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص12.

[3]– ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص63.

[4]– ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص181.

[5]- ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق،55.

[6]– ينظر: حنفي، من النص إلى الواقع، ج2، ص487.

عن العالمين، ولابد من تسخير الرأسي لصالح الأفقي لأن الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه[1]، هكذا يبرر الفكر الحداثي إهتمامه بمصالح الدنيا وتقديمها على المصالح الدينية.

ومما يبرر الاهتمام الحداثي بالمصالح المادية، اعتقادهم أن العقل يستقل بإدراك المصالح، فقضايا العالم المادي المحسوس، لم يفرض فيها الشارع علينا نظاما معينا محددا، ولذلك كان الوحي في الأعم الغالب خاصا بالتكاليف الشرعية، أما شؤون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع والحكم فهي متروكة للعقل[2]، فلا حاجة لنا بالشرع فيما تعلق بأمور الحكم والسياسة لأن جوهرها إنما هو اجتناب المفاسد إلى المصالح، والقبيح إلى الحسن، وهذا وذاك تتم معرفته بالتجربة[3]، ولا شك أن هذه علمانية واضحة، تحصر الدين في الجانب التعبدي، مع أن المقرر عند علماء الإسلام أن مصالح الدنيا إنما تقام لتحقيق مصالح الدين، فمصالح الدين أصل لمصالح الدنيا ولا فكاك بين المصلحتين، ولهذا جاء الشرع ليحفظ المصلحة في الداريين.

إن الحديث عن نوع المصالح التي يرعاها الخطاب الحداثي يبيّن لنا مصدر المصلحة في هذا الفكر، فالمصلحة عندهم ليست مستمدة من الشرع ولا متضمنة في النصوص، وإنما مصدرها العقل والواقع والظروف، ويستدل الدكتور الجابري على ارتباط المصلحة الشرعية بالواقع والظروف بموافقات عمر – رضي الله عنه – ، فالمواطن التي وافق فيها القرآن عمر دليل على أن الشريعة كانت تنزل وفق ما تقتضيه المصلحة، وفي إطار الوضع الاجتماعي القائم[4]، وبالتالي فمصدرها الواقع لأنها تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتاريخية[5]، ويؤكد الدكتور حسن حنفي على هذه المصدرية حينما يصفها بأنها أمور أمور إضافية، تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان[6]، وفي عبارة هي أشد أشد وضوحا وأبلغ في آداء المعنى الذي يريد تقريره والمتمثل في الربط المطلق للمصلحة بالواقع يقول: "المصلحة والمفسدة يقومان على العادة والشرع، أي يستندان إلى الواقع والنص فيتساوى الأصلان"[7].

---

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص486.

[2]– ينظر: الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994م، ط6، ص79

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص80.

[4]– ينظر: الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص41.

[5]– ينظر: الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق،55.

[6]– ينظر: حنفي، من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ج2، ص487.

[7]– ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص487.

وأما عن مجال المصلحة لدى الحداثيين فإنهم لا يقبلون تحديدها أو تقييدها، فلابد من اعتبار مطلق المصلحة، وتقديمها في كل الأحوال، فحتى حال معارضتها النصوص القطعية الصريحة لابد من تقديم المصلحة، وينسب الحداثيون هذا الصنيع للصحابة – رضوان الله عليهم –[1]، وعدم تحديد مجال للمصلحة راجع إلى المناهج التي يعتمدها الحداثيون، فهم يعتمدون العقل والواقع مصدرا لها، والعقول تتعدد والواقع يختلف ويتجدد، فلا يثبت على حال، وهو الأمر الذي يقر به الحداثيون، وهو السبب في إعلائهم من شأن المصلحة لأنها تتلون بتلون الظروف وتتعدد بتعدد العقول والاجتهادات، وهذه النسبية هي التي يسعى الحداثيون في تقريرها دفعا لجانب الثبات والتقييد الذي يراعيه الفكر التقليدي والذي يعتبر قيدا للفكر، لأنه يضمن بقاء سلطة النصوص واستمراريتها، فالنص هو العقبة الكأداء في طريق الفكر الحداثي، وتحييده يعتبر هدفا أسمى، ولهذا فرح الحداثيون بنظرية المصلحة عند الإمام الطوفي وأعلوا من مكانتها واحتفوا بها إحتفاء كبيرا، مع أنها نظرية تنتمي لمنهجية المعرفة التقليدية التي يسعى الفكر الحداثي للتخلص منها، ولكن الحداثيين لا يجدون غضاضة في توظيف ما يناسب توجهاتهم، فالانتقائية الحداثية واضحة المعالم، ولقد سبقت الإشارة إلى رد الحداثيين لمبدأ التأصيل، ثم نجدهم يحتفون بنظرية مؤصلة، ورأينا كيف أنهم ردوا حجية السنة ثم يقبلون نظرية قامت على حديث من أحاديث الآحاد.

3– معارضة النصوص للمصالح:

لقد سبق لنا الحديث عن نظرية الإمام الطوفي في المصلحة، والتي تعتبر نظرية تجديدية قامت وفق المنهجية الأصولية، ولكن نتائجها كانت بمثابة الفتح العظيم لمنظري الفكر الحداثي، فاعتنوا بها عناية شديدة، وفرحوا بها ونصروها واتخذوها مستندا يدعم طرحهم ويخدم فكرهم، خصوصا وأن الذي يطرح الفكرة ويتبناها أحد المنظرين والمجددين في الفكر الإسلامي عموما والأصولي على وجه الخصوص، وقد حق لهم أن يتعلقوا بها؛ فالكل يسعى لنصرة مذهبه واعتقاده، ولكن شريطة أن يكون ذلك بأمانة وتجرد ومن غير انتقائية، وبدون تحوير للكلام عن مراد صاحبه أو جعله في سياق لم يقصده صاحب النظرية أصلا، ولكن الحداثيين لما نظروا في النظرية الطوفية ووجدوها تتناسب مع أعظم غاياتهم؛ ألا وهو تحييد النص وإلغائه، ثم إن نتائج هذه النظرية ترتكز على أصل من الأصول المستمدة من صميم الشريعة الإسلامية، مما يمنح مذهبهم مصداقية وقابلية في نفوس المتلقين؛ الذين يكبرون كل ما كان مبنيا على الكتاب والسنة ويردون كل ما يخالفهما، وعند التأمل في نظرية الإمام الطوفي نجد أنه قد بناها على أربعة أسس بينها الشيخ الزحيلي في كتابه أصول الفقه الإسلامي وهي:

[1]– ينظر: الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص12.

الأساس الأول: إستقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد[1].

الأساس الثاني: المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص[2].

الأساس الثالث: مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات دون العبادات[3].

الأساس الرابع: المصلحة أقوى أدلة الشرع[4].

إن استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد، واستقلال المصلحة عن النصوص، واعتبارها أقوى أدلة الشرع مما ينافح عليه الحداثيين ويبذلون له الأوقات والأقلام لتقريره، ولهذا كانت نظرية الإمام الطوفي بمثابة الفتح العظيم الذي يسذلل صعوبات سلوك هذا الطريق، ولعل أهم أساس يتعلق به الفكر الحداثي في نظرية الإمام الطوفي هو افتراضه وقوع التعارض بين النصوص والمصالح، أو بعبارة أخرى أنه لا تلازم بين النص وتحقق المصلحة، إذ يمكن للنص أن يتضمن مفسدة كما يمكن للمصلحة أن تكون خارجة عن النص.

إن الإمام الطوفي بعد أن قرر أن أدلة الشرع تسعة عشر دليلا بالاستقراء، قرر أن أقواها النص والإجماع، ثم فرض إمكانية معارضتهما للمصلحة، وهنا قرر تقديمها لأنها الأقوى[5]، ولعل أول ما يسجل عن هذا الموقف هو أن الإمام بعد أن عرف المصلحة وأبان عن حدها وتصوره لها أقبل يحشد الأدلة على اعتبار الشرع لها واهتمامه بها سواء من حيث الإجمال أو التفصيل، ومن الكتاب والسنة والإجماع والنظر، حتى إنه قد استنبط من آية واحدة سبعة أوجه تدل على مراعاة الشرع للمصلحة[6]، ثم انتهى إلى أن الشارع قد راعى مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم[7]، بل إنه قبل ذلك جزم بأنه لا توجد آية في كتاب الله إلا وهي مشتملة على مصلحة أو مصالح، والأمر نفسه مع أحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم –، لأن السنة بيان الكتاب والبيان على وفق المبَيَّن[8].

لا شك أن أول فكرة تتبادر للذهن عند قراءة كلام الإمام الطوفي عن تقرير الشرع للمصلحة، أن المصلحة هي الشرع والشرع هو المصلحة، إذ لا يمكن بعد العرض الرائع الذي قدمه والاستدلال القوي

---

[1]– ينظر: الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج2، ص817.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص817.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص818.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص818.

[5]– ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مرجع سابق، ص238/237.

[6]– ينظر: المرجع نفسه، ص240.

[7]– ينظر: المرجع نفسه، ص246.

[8]– ينظر: المرجع نفسه، ص244.

على اعتبار المصلحة أن يقدر احتمال معارضة المصلحة للنص، إذ أن علاقة كهذه لا يمكن أن تنتج إلا التكامل والانسجام، وأن يكون كل طرف متضمن في الآخر لا يقوم إلا به، ولأن الإمام الطوفي قرر هذه الفرضية والتي تعلق بها الفكر الحداثي، رأينا أن نناقش نظرية الإمام وننظر في صحة هذا الافتراض والرد عليه، لأن الرد على ما ذهب إليه الإمام رد على الخطاب الحداثي الذي يتخذه مرجعا في هذا الصدد.

إذا كان من الثابت عندنا وعند الإمام الطوفي رعاية الشارع للمصلحة واهتمامه بها وأن الشارع قد ضمّن نصوصه مصالح عباده، فإن الحديث عن فرضية تعارض المصلحة مع النصوص الشرعية وإجماع الأمة، عبارة عن وهم؛ بدليل عجز الإمام نجم الدين الطوفي عن التمثيل لهذا الفرض ولو بمثال واحد[1]، بل إن العجز قد تجاوز الإمام، إلى مناصريه مؤيديده في هذا الطرح؛ والذين بدورهم وعلى مر قرون من الزمن لم يستطع أي منهم – فيما نعلم – التمثيل لهذه الفرضية، والتقديم لنوذج واقعي واحد يكون دليلا على هذه الفرضية ومجسدا لهذا التصور، ولا يزال هذا العجز مستمرا إلى يوم الناس هذا، فرغم الاحتفاء الحداثي بمذهب الإمام الطوفي وتقديمه على أنه المذهب الأمثل والسبيل الأقوم في التعامل مع النصوص الشرعية، إلا أنهم لم يفلحوا في الاستدلال لهذه الفرضية، الأمر الذي يثبت لأي دارس أن هذه الفرضية لا تعدوا أن تكون مجرد احتمال مستحيل الوقوع والتحقق في دنيا الناس.

لقد وجه الإمام الطوفي جُل جهده إلى نقد الإجماع وإيراد الإشكالات والاعتراضات عليه، بل إنه يستدل به ليبرهن على قوة المصلحة وتقدمها على الإجماع – حال التعارض– فكأنه – رحمه الله – يريد إضعاف حجية الإجماع وتحييده بالإجماع، وهذا تناقض بدليل أنه قال في إثبات الإجماع لا يجوز اعتماد الإجماع في مستند الإجماع لأنه من قبيل إثبات الشيء بنفسه، ولكنه يجوز لنفسه أن يستدل على ضعف الشيء بالشيء نفسه، كل هذا ينبيك أن الإمام الطوفي يحاول الخروج من الدوامة التي أوقع نفسه فيها، وهو يتشبث بكل ما من شأنه أن يبرر صحة ما ذهب إليه.

ولعلنا أن نعرض لمناقشة هادئة مع الإمام في أدلته على تقديم المصلحة، ونبدأ من أدلته التي ساقها لرد الإجماع وهو لم يأت بجديد فقد كرر أدلة منكري الإجماع كالنظّام والشيعة والخوارج وجامدي الظاهرية كما سماهم، وقد نقل كثير من العلماء أن بدعة رد الإجماع في السمعيات لم تظهر إلا مع

[1]– ينظر: الريسوني، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مقال منشور على موقع أحمد الريسوني، بتاريخ 09/ أبريل 2019م، الرابطhttps//raissouni.net، ص08.

النظّام ثم تابعه عليها الروافض، يقول الإمام الشيرازي: "وقد رد حجية الإجماع النظّام والرافضة"[1]، ويقول الإمام الجويني: "الإجماع في السمعيات حجة وأول من باح برده النظّام ثم تابعه طوائف من الروافض"[2]، وإلى مثله ذهب الزركشي[3]، ووافقهم على ذلك ابن أمير الحاج الذي بيّن أن الإجماع حجة قطعية عند الأمة؛ إلا عند من لم يعتد به من بعض الخوارج والشيعة؛ لأنهم مع فسقهم إنما وجدوا بعد الإجماع عن عدد التواتر من الصحابة والتابعين على حجيته[4]، ومعنى قوله لأنهم مع فسقهم إنما وجدوا بعد الإجماع عن عدد التواتر من الصحابة والتابعين على حجيته، أي أن الإجماع ظهر قبل ظهور هذه الفرق، أي أنه لو كان الإجماع يخالف أصلا من أصول الشريعة أو يخرج عنها أو كان لا يتوافق من حيث الإجمال مع روح الشريعة ومقاصدها وكلياها الكبرى، لكان قد أنكره الصحابة والتابعين، لكن لما لم ينقل من ذلك شيء كان الإجماع أصلا أصيلا من أصول الشريعة بل كثير من أصول الشريعة بنيت بناء عليه[5]؛ ثم إن جمهور العلماء على أن خلاف الفاسق والمبتدع مما لا يعتد به[6]، ولا شك في ابتداع هذه الطوائف وفسق بعضهم، ومن هنا لم يكن لمخالفتهم اعتبار، هذا فضلا عن كون مخالفتهم كانت بعد انعقاد الإجماع على الاعتداد والأخذ بالإجماع كأصل من أصول الشريعة.

ولقد استشهد الإمام الطوفي بالعديد من الوقائع الثابتة في السنة والتي تدل على وقوع التعارض بين النصوص والمصالح، ثم إن الصحابة قد قدموا المصالح على النصوص؛ ومن هذه النماذج اختلاف الصحابة في الصلاة من عدمها يوم الأحزاب حين أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – الصحابة بأن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة[7]؛ وإنكار ابن مسعود التيمم من الجنابة؛ وترك النبي – صلى الله عليه

---

[1] ينظر: الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية – بيروت، 1405هـ/ 1985م، ط1، ص47.

[2]– ينظر: الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص418.

[3]– ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج6، ص484.

[4]– ينظر: إبن أمير الحاج، التقرير والتحبير، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية –بيروت، 1419هـ/1999م، ط1، ج5، ص219.

[5]– ينظر: الجويني أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د ت، د ط، ج3، ص28.

[6]– ينظر: إبن القطان أبي الحسن، الإقناع في مسائل الإجماع، حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثية للطباعة والنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1424هـ/ 2004م، ط1، ج1، ص09.

[7]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، رقم 894 و النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم، رقم 1769

وسلم – بناء الكعبة على قواعد إبراهيم لأن القوم حديثوا عهد بالإسلام، وفي هذا إعمال للمصلحة حسب رأي الإمام الطوفي، ومسألة امتناع الصحابة عن التحلل قبل قضاء المناسك يوم الحديبية مما أغضب النبي – صلى الله عليه وسلم – وكذا رد عمر لأبي بكر وأبي هريرة – رضي الله عنهم – ومنعهم من المناداة في الناس بأن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة؛ وذلك حتى لا يتكلوا وفي هذا إعمال للمصلحة من طرف عمر – رضي الله عنه –، ومثله ترك الشيخان النص لما أمرهما النبي – صلى الله عليه وسلم – بقتل الرجل الذي أعجب الصحابة بسمته فلم يقتلاه لما وجدوه يصلي، وقال كل واحد منهما كيف أقتل رجلا يصلي؛ ولعل الناظر للوهلة الأولى في هذه المسائل يرى أن هذه الوقائع تؤيد ما ذهب إليه الإمام الطوفي وتدعمه، حيث أننا نجد نصا في مقابل مصلحة؛ وفي كل مرة يقدم الصحابة المصلحة على النص.

إن إمعان النظر في هذه الوقائع يدفع الفكرة الأولية المتسللة إلى الذهن؛ والتي تفيد بأن المصلحة قدمت على النص، وذلك لأن النظر الصحيح ينتهي بنا إلى أن هذه المسائل لم تخرج عن إعمال النصوص إعمالا راقيا يدل على فهم عميق ووعي دقيق للنصوص الشرعية التي عايشوا نزولها وتشربوا مبادئها ومقاصدها، ففي حادثة يوم الأحزاب حينما حثهم النبي – صلى الله عليه وسلم – على الإسراع في الإلتحاق ببني قريظة لإجلائهم جراء خيانتهم للنبي – صلى الله عليه وسلم –، لم يخرج الصحابة عن النص كما توهم البعض، ولم يقدموا المصلحة عليه، وإنما غاية ما في الأمر أن بعضهم تمسك بظاهر النص وتمسك البعض الآخر بالمعنى، فمن فهم من الحديث التعجيل وأنه نهى عن التأخر وأراد سرعة النهوض صلاها في الطريق، ومن تمسك بحرفية النص صلاها في بني قريظة ليلا، ولم ينكر النبي – صلى الله عليه وسلم – على أي من الفريقين، فكان الفريق الأول سلف أصحاب المعاني والقياس، وكان الفريق الثاني سلف أهل الظاهر حسب عبارة الإمام ابن القيم[1]، وهكذا يتضح أن الأمر لا يعدوا أن يكون اجتهاد في نص، ولا خروج في هذا الاجتهاد عن النص، ولا مدخل لإعمال المصلحة أو تقديمها في هذا المقام.

ثم لو افترضنا أن الصحابة رضوان الله عليهم أعملوا المصلحة وقدموا مصلحة الجهاد في سبيل الله وصون بيضة الإسلام وتوطيد أركان دولته على مصلحة الصلاة في وقتها؛ فإنه لا إشكال في هذا، لكون المصالح المتزاحمة من نفس الجنس، وهي المصالح الأخروية، ناهيك عن وجود نص يقتضي حسب فهم بعض الصحابة تقديم مصلحة على أخرى، وهذا الذي مثله الفريق الظاهري، وأما الفريق الثاني فرأى إمكانية الجمع بين المصلحتين، فأقام الصلاة في وقتها مع التعجيل إلى بني قريظة للجهاد في سبيل الله،

[1]– ينظر: إبن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج1، 156/155.

فلا تعارض بين النص والمصلحة، وإن كان من تعارض ظاهري فإن النظر والتأمل يزيله، فالمصالح المرعية شرعا تشهد لها النصوص وتقدمها، فيكون تقدمها بدلالة النص لا لكونها مصلحة، إذ لا مزية لمطلق المصالح ما لم يشهد لها الشرع الحنيف وكلياته بالاعتبار.

أما عن رد عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – لمسألة تيمم الجنب مبني على فهمه للنص في قول ربنا: {أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ} [1]، فهو تأولها بناء على قوله سبحانه وتعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا} [2]، والطهور يكون بالماء[3]، مما يعني أن التطهر يكون بالغسل[4]، كما يشهد لذلك قوله تعالى: {وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا}[5]، فنص سبحانه على الاغتسال حال الجنابة، فنرى أن عدول ابن مسعود إنما كان من خلال إعمال النص والاعتماد عليه لا لأجل المصلحة، ثم إننا نسجل سقطة أخرى للإمام – رحمه الله – في هذا الموضع، حيث أنه قرر في أول شرحه للحديث أن مجال تقديم المصلحة وإعمالها هو باب العادات والمعاملات دون باب العبادات؛ ولا شك أن التيمم عبادة الأصل فيها التوقف ولا حجة لقول صحابي كائنا من كان؛ لأن العبادات لا تعلم إلا بطريق النص[6]، فأنى لابن مسعود – رضي الله عنه – أن يقدم المصلحة في باب العبادات – وحاشاه أن يفتئت على الشرع – ثم إن هذا مما يؤكد ما قدمناه من أن المسألة لم تكن واضحة المعالم بالقدر الكافي لدى الإمام وهذا ما كان سببا في تكرر هذه التناقضات، والاستدلال على تقديم المصلحة على النص بمسألة من باب العبادات الذي سبق وقرر أن ما ذهب إليه مقتصر على ما دون العبادات.

وأما استدلال الإمام الطوفي بمسألة عدول النبي – صلى الله عليه وسلم – عن بناء الكعبة على قواعد إبراهيم – عليه الصلاة والسلام –، ومسألة أمره – صلى الله عليه وسلم – للصحابة فسخ الحج دون أداء المناسك، وإقراره لفعل عمر – رضي الله عنه– حين رد أبا بكر وأبا هريرة عن النداء في الناس معللا فعله بأنه منعا للاتكال؛ ففي كل هذه المسائل إعمال واضح للنص ولا تعارض بين النص والمصلحة، وذلك أن من أمر بالتحلل وعدل عن إعادة بناء البيت العتيق وأقر اجتهاد عمر – رضي الله

---

[1]– سورة المائدة، الآية06.

[2]– سورة المائدة، الآية06.

[3]– ينظر: الشافعي، تفسير الإمام الشافعي، أحمد بن مصطفى الفران، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، 1427هـ/ 2006م، ط1، ج2، ص610.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص610.

[5]– سورة النساء، الآية43.

[6]– ينظر: جهان الطاهر محمد عبد الحليم، رد شبهة تعطيل النص الشرعي لتحقيق المصلحة، المكتبة الشاملة الذهبية، 1433هـ/ 2012م، د ط، ص11.

عنه- في رد المنادي، كما أقر اجتهاد الشيخين – رضي الله عنهما – في العدول عن قتل المصلي حين أمرهما بذلك؛ فهو الشارع المبلغ عن ربه سبحانه وتعالى، فالحكم في كل هذه المسائل حكم منصوص سواء نُص عليه بالقول أو الفعل أو بالإقرار كما في المسألتين الأخيرتين[1].

إن القول بأن أساس هذه الاجتهادات النص لا يتعارض مع وجود مصلحة متغياة من الشارع، حيث أنه لقائل أن يقول إن التعليل الذي أبداه عمر – رضي الله عنه- ظاهر في إعماله للمصلحة، فنقول نعم إننا لا نخالفك في هذا من الحيث المبدأ ولكن لا بد من الإشارة إلى كون هذه المصلحة متوقفة على إقرار الشارع لها، لأنه كان بإمكان النبي — صلى الله عليه وسلم — عدم قبول اجتهاد عمر – رضي الله عنه- والتأكيد على المناداة في الناس؛ فلما أقر النبي – صلى الله عليه وسلم – اجتهاده دل ذلك على أن المصلحة التي اعتبرها عمر — رضي الله عنه- من جنس المصالح الشرعية المرعية التي يقرها الشرع الحنيف.

وأما عن قصة الرجل المأمور بقتله وتأخر أبا بكر وعمر – رضي الله عنهما-، في تطبيق الأمر أو إحجامهما ومخالفتهما النص النبوي تقديما للمصلحة؛ فالرد عليه راجع إلى دلالة الأمر في اللغة، ولا دلالة فيه على جواز مخالفة النص، لأنه من المعلوم أن للأمر دلالات مختلفة، وهذا الخلاف في دلالة الأمر خلاف معتبر، ولعل الشيخين – رضي الله عنهما- فهما أن الأمر على التراخي فظهر لهما مراجعة النبي – صلى الله عليه وسلم – في المسألة، لأن اجتهاد الصحابة في حضرة النبي – صلى الله عليه وسلم –، أمر معلوم فقد اجتهد سعد بن معاذ – رضي الله عنه – في بني قريظة[2]، واجتهد عمرو بن العاص حين تيمم وصلى بالناس وهو على جنابة؛ فلما أخبر النبي – صلى الله عليه وسلم – بذلك أقره على اجتهاده[3]، وغير ذلك من الاجتهادات التي كانت من الصحابة في الحضرة النبوية والتي أقرهم عليها، بل ونبدبهم هو الى الاجتهاد كما في حادثة اجتهاد سعد بن معاذ في بني قريظة.

ويشهد لما قدمناه حادثة الرجلين اللذين سافرا فلم يجدا الماء فتيمما وصليا، ثم ما لبثا أن وجدا الماء فقال أحدهما إذا حضر الماء بطل التيمم فتوضأ وأعاد الصلاة وقال الآخر قد أديت ما علي فلا

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص11.

[2]- البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب سعد بن معاذ رضي الله عنه، رقم 3804 و النيسابوري مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم، رقم 1768.

[3]- النيسابوري أبو عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب الطهارة، رقم 629، و السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب الطهار، باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم، رقم 334.

أصلي مرة ثانية؛ ثم لما رجعا للنبي – صلى الله عليه وسلم – قال للمعيد لك الأجر مرتين، وقال للمكتفي بالتيمم أصبت السنة[1]، والأمثلة في هذا كثير فلا داعي أن نطيل بحثنا بإيرادها.

ثم على التسليم بأن الأمر من قبيل تقديم المصلحة على النص وأنهما قد عدلا عن قتل الرجل درءا لمفسدة أعظم وهي قتل رجل يصلي، أو مفسدة إباحة القتل داخل المسجد الذي هو مصدر أمان؛ وما في ذلك من خرق لقدسية المسجد وإهدار لحرمته، وعلى التسليم بكل هذا فإن الحادثة لا تدل على مخالفة النص وما كان من مخالفة فإنما هو داخل في إقرار النص له أو عدم إقراره، أي أن المصلحة لا تخرج عما أقره الشرع واعتبره؛ واجتهاد الصحابة خاضع لنفس المبدأ، فالحبيب – صلى الله عليه وسلم – هو الذي علمهم الاجتهاد الذي تعبدهم الله عز وجل به، كما سبقت الإشارة إليه، ولا شك أن تعلمهم الاجتهاد وممارسته مصلحة معتبرة شرعا، ولكن ما دام صاحب الشرع بين ظهرانيهم فإن اجتهاداتهم كانت موقوفة على إقرار المشرع لها – أو ما نعبر عنه اليوم بالنص–، بغض النظر عن الأصل الذي أسست عليه.

هذا وبعد بيان رعاية الشارع للمصالح وإثبات النصوص لها والرد على ما ظن البعض أنه تعارض بين النص والمصلحة، أو أنه تقديم من الصحابة للمصلحة على النص، وبيان التصور الصحيح للوقائع والذي يجلي حقيقة التعامل مع المصلحة، نقول إنه قد ثبت بالدليل الذي لا يقبل الشك، وبإجماع الصحابة التابعين وأئمة الفقه، بأن المصالح لا يمكن لها أن تعارض الكتاب ولا السنة الصحيحة، وإن وجد ما يظن أنه مصلحة، ثم كان معارضا للكتاب أو السنة أو أصل من الأصول القطعية الثابتة، فليس ذلك بمصلحة إطلاقا ولا يمكن اعتباره كذلك بحال[2].

وبعد هذا الرد على الإمام الطوفي وبيان عدم صحة فرضيته في معارضة النصوص للمصالح، نقول إن الإمام الطوفي حتى في فرضيته هذه كان يسلك منهجية واضحة المعالم، وهي منهجية الأصوليين كما قدمناه، وتظهر هذه المنهجية من خلال أمرين:

أولا: تعلقه بالسنة النبيوة وعمل الصحابة، حيث أنه قد حشد أدلة كثيرة، تبرز تقديم الصحابة للمصلحة على النص، وقد ذكرنا ما استشهد به وبينا أنه لا تقديم للمصلحة فيه.

[1]– السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب الطهار، باب في المتيمم يجد الماء بعدما يصلي في الوقت، رقم 338.

[2]– ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص193.

ثانيا: تفصيله لمنهجية دفع التعارض، حيث أنه بين المنهج المعتمد في رفع التعارض ورده حال وقوعه، سواء بين النص والإجماع والمصلحة أو بين المصالح فيما بينها حال التزاحم، وهي منهجية أصولية صرفة.

ومع أن فكرة معارضة المصالح للنصوص، تعتبر القاسم المشترك بين مذهب الإمام الطوفي ومذهب الحداثيين في المصلحة، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى وجود نقاط اختلاف جوهرية، لعل أهمها أن الإمام الطوفي كان حريصا على ألا تكون نظريته سبيلا لتعطيل النص، لأنه يعتقد أن المصالح متضمنة في النصوص، ولهذا حدد مجال نظريته بالعادات والمعاملات، وبين أن اللجوء إليها استثناء وليس أصل، فلا يسار إليها إلا حال التعارض، فإن وقع التعارض تمت إزالته وفق الطرق المعهودة عند الأصوليين، ولعل أهمها التخصيص الذي تعلق به الإمام، ليشير إلى أنه يقصد بتقديم المصلحة على النص؛ النص العام دون غيره، لأن النص العام هو الذي يدخله التخصيص وهو نص ظني، مما قد يفهم منه أن الإمام يقرر عدم معارضة المصلحة للنصوص القطعية، وهذا الفهم يضيق من خلاف الأصوليين مع الإمام الطوفي، ولكن خلاف الحداثيين للأصوليين أعمق، لأنهم أرادوا من تقرير المصلحة أساسا للتشريع، تقديمها على القطعيات والظنيات وعدم تحديدها بمجال، وجعلها أصلا لا استثناء، مما يؤدي بنا إلى تعطيل النص الشرعي وإلغائه لصالح المصالح التي يعتبرونها شيئا خارجا عن النص، لأن المصالح عندهم يقررها العقل والواقع.

خلاصة المبحث:

ختاما نقول إن الفكر الحداثي قد أهمل مسألة الضبط والتحديد ولم يعرها الاهتمام اللازم، وذلك لما سبق بيانه من موقف الفكر الحداثي من مبدأ التأصيل والتقعيد، حيث أن هذا الفكر يرى في تقعيد القواعد وبيان الحدود والتعريفات والتقسيمات والنص على الشروط والقيود، وتحديد مجالات النظر، تقييد للفكر وتحجير على الرأي، فالعقل الحداثي لا يقبل أي نوع من أنواع التقييد، لأن هذا الفكر يقوم على تمجيد مبدأ الحرية والمسؤولية، مع شيء من الإعجاب أو الانبهار – إن صح التعبير– بالمناهج الغربية، والتي في مجملها لا تتوافق مع الطبيعة الربانية للشريعة الإسلامية، ومع ذلك حاول الحداثيون الاستعاضة بها عن الأدلة الشرعية المقررة عند الأصوليين، فقد رد الفكر الحداثي منهجية المعرفة التقليدية جملة وتفصيلا، وهذا الحكم ليس من قبيل التجني أو الافتئات على أصحاب هذا الفكر، ولعل معترضا يقول إنهم في كثير من الحالات يصرحون بضرورة الاستفادة من التراث، نقول إن هذه النصوص وإن كانت بنية حسنة إلا أنها تبقى كلام نظري، لأن الواقع يقول إن المناهج التي يعتمدونها تنحوا بهم نحو إلغاء أصل التراث ككل، فالعلوم التقليدية كلها تعتمد النص كمحور للتفكير والاجتهاد والتجديد، بينما

تقتضي الحداثة رد النص والتحرر من سلطانه، والاجتهاد والتجديد بناء على منطلقات أخرى ومرتكزات مغايرة للنص بل ومناقضة له أحيانا، وأما عن اعتماد الحداثيين للاجتهادات العمرية ومباحث علوم القرآن كأساب النزول والناسخ والمنسوخ، ومحاولة توظيف نظرية الشاطبي في المقاصد، فهذا كله من الانتقائية التي لا يجد الحداثيون غضاضة في ممارستها، وقد سبقت لنا الإشارة إلى تصريح بعضهم بذلك، وأن ما كان مقبولا اليوم قد يصير مردودا غدا وما كان مردودا بالأمس قد يكون مقبولا اليوم.

إن الرد الحداثي لأصول الفقه ما هو إلا رد لمبدأ الانضباط الذي لا يمكن لنظرية المقاصد أن تقوم بعيدا عنه، لقد سبق وبينا الترابط الوثيق الذي يجمع بين المقاصد وأصول الاجتهاد، إذ هي الأركان والدعامات الأساسية التي يقوم عليها صرح المقاصد، ومع ذلك ردها الحداثيون وسعوا في تعطيلها، سواء تعلق الأمر بالأدلة الكبرى المتفق عليها أو المختلف فيها، ولا شك أن هذا تناقض صارخ، إذ كيف يتمسك بالشي وترد أجزاؤه المكونة له، والتي لا يتمثل إلا من خلالها ولا تتم صورته الحسنة إلا بها.

لقد حاول الفكر الحداثي توظيف عدة نظريات ومباحث تراثية تقليدية، ومن ذلك نظرية الإمام الطوفي في المصلحة، والمصلحة كانت الأصل الوحيد الذي تعلق به الحداثيون، وذلك بعد أن حاولوا تقرير إسمها دون رسمها، أو تقرير الدال دون مدلوله، فهم أرادوا تحكيم مطلق المصالح لأن ذلك يتناسب مع مناهج التفكير الغربية التي يعتمدها الفكر الحداثي، ومن هنا تعلقوا بنظرية الإمام الطوفي في المصلحة، والتي وإن كانت قد وافقت هذا التوجه من حيث النتائج إلا أنها خالفتهم في المنهج، فقد بنيت هذه النظرية على أسس والتزم فيها صاحبها منهجا منظبطا يخالف حالة التسيب والضياع التي ترى في كتابات الحداثيين.

إن الخطاب الحداثي قد سعى في تأسيس نظرية مقاصدية تختلف عن نظرية المقاصد التي أسس لها الأصوليون، وهو ما صرح به بعضهم، وأن الاحتفاظ بنظرية المقاصد لا بد ألا يكون بالمعنى الذي قرره الشاطبي ولا حتى ابن عاشور وعلال الفاسي، بل لا بد من تقديم المقاصد التي تبحث فيما وراء النص، لأن مقاصدية الشاطبي أو ابن عاشور والفاسي مقاصدية ناقصة، قائمة على التعلق المرضي بحرفية النصوص حسب هذا الفكر، الذي يعتمد المقاصد العامة ويسعى جاهدا في رد المقاصد الجزئية، لكونه لا يقبل فكرة قداسة النصوص وتعاليها، بل يراها نصوصا بشرية لا بد من إخضاعها للقراءة التاريخية.

ختاما نقول إن الحداثيين ليسوا سواء، وإن بعض الجهود تذكر فتشكر، ولكن فيما يتعلق بالتأسيس لنظرية جديدة في المقاصد تكون بديلا فعالا يحل محل النظرية التقليدية، نرى أنهم قد أبعدوا النجعة ولم يفلحوا في تشييد بنيان علمي يشد بعضه بعضا، يمكن أن يستعاض به عن النظرية التقليدية، فنظرية المقاصد عند الحداثيين لا تزال أجزاء مشتة لعل جهود قابل الزمان كفيلة بجمع شتاتها وإقامة

بنيانها على أسس علمية رصينة، ومرتكزات واضحة المعالم، ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى أن التحديث لا يحتاج إلى اعتماد مناهج الآخرين وتطبيقها ظنا منا أنها تؤدي إلى نفس النتائج، ولكن يمكن لنا أن نجدد ونحدث من داخل تراثنا وفي إطار خصوصياتنا، ثم إن وجدنا ما ينفعنا عند غيرنا لم نجد غضاضة في الاستفادة منه، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها، أما أن نأخذ الغث والسمين ونستقبل مناهج تتعارض مع ثوابت ديننا وقطعياته فهذا انبطاح وانبهار بالآخر، وتحديث مقلد لا تقره العقول السليمة.

خاتمة

خاتمة:

بعد حمد لله والثناء عليه على أن وفقنا لإتمام هذا البحث، نقول أننا ومن خلال ما تم عرضه عن نظرية المقاصد في الفكر الحداثي ونقدها في ضوء نظرية المقاصد في الفكر الأصولي توصلنا إلى مجموعة من النتائج لعلنا نجملها فيما يأتي:

1- ضرورة إحياء مناهج النقد في مجال الدراسات الشرعية، مع حفظ جانب الخصوصية والتمايز، والسعي نحو تجديد التراث والتنقيب عن مواطن الخطأ والخلل من أجل تصحيحها وتصويبها وتخليتها عما قد يعلق بها من رواسب وشوائب، شريطة أن يكون ذلك من خلال تحكيم النظر العلمي البحت، البعيد عن أي خلفيات أو منطلقات أديولوجية، أو منهجيات تناقض جوهر الشريعة ومقاصدها.

2- يمكننا القول بأن الصياغة الحداثية للمفاهيم المركزية في التأسيس لنظرية المقاصد كانت أقل انضباطا بالمقايسة مع الصياغة الأصولية التي جاءت في قمة الانضباط والاطراد.

3- لقد أنتجت لنا الصياغة الحداثية لبعض المفاهيم المركزية، مجموعة من النتائج و المآلات التي تتناقض مع مقاصد الشريعة وأصولها وكلياتها الكبرى، كما هو ظاهر من خلال الدراسة.

4- تعتبر المنهجية الانتقائية التي يطبقها الخطاب الحداثي في تعامله مع التراث سمة بارزة لدى هذا الفكر، حيث أنهم لم يتحرجوا من الاحتفاء والاحتفال ببعض الأدوات التراثية كمقاصد الشاطبي واجتهادات عمر وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغيرها، مما يمكن أن يتخذ مطية تقرر فكرهم وتنصر مذهبهم، رغم أهم قرروا في الجملة انتهاء صلاحية التراث وتجاوز الزمان له.

5- لقد حاول الخطاب الحداثي نقد التراث من داخله وذلك بتوظيف بعض الأدوات التراثية كأسباب النزول والاجتهادات العمرية ونظرية المقاصد عند الشاطبي، توظيفا يتناقض مع حقيقتها وجوهرها، إذ أن التصور الخاص الذي حاول الخطاب الحداثي من خلاله توظيف هذه الأدوات يتعارض وأهم مرتكزاتها التي بنيت عليها، الأمر الذي أنتج مآلات تتناقض مع حقيقة هذه الأدوات أو المناهج نفسها، فثبت بذلك وجود خلل في الاستفادة منها.

6– يعتبر استقدم الخطاب الحداثي للمناهج الغربية في دراسة النص الشرعي، استقدام غير موفق، فلقد ظهر من خلال الدراسة أن بعض هذه المناهج لا يتوافق مع طبيعة الشريعة الإسلامية، مما أنتج مجموعة من المآلات تقتضي في الجملة رد هذه النتائج وعدم قبولها، غير أننا ننبه على أنه لا يلزم من ذلك أنها شر مستطير لا خير فيه، بل فيها ما يقبل ومنها ما يرد، بل إن مضمون بعض هذه المناهج ليس من أوّليات الفكر الحداثي، فقد أخذ الأصوليون بالمنهج التاريخي مثلا، غير أن الاختلاف في طريقة التوظيف والاستعمال تضيقا وتوسيعا، وما يقال عن منهج التاريخية يقال عن النظرة العقلانية والنزعة التأويلية.

7– لقد اعتنى الأصوليون بجانب الضبط والتحديد وأولوه عناية خاصة، حيث أن اهتمامهم بالحدود والتعريفات والضوابط والتقسيمات يعتبر سمة بارزة، فتفريعاتهم وتقسيماتهم لأبواب المقاصد والمصالح وفق كل اعتبار سبيل لتحقيق الشمول، فلا يكاد يشذ عن هذه التقسيمات مقصد من المقاصد أو مصلحة من المصالح، كما أن الضوابط تمنع من اعتبار المصالح أو المقاصد الموهومة، بل إن العناية الأصولية بمبدأ الانضباط قد تجاوزت المقرر إلى النظريات التجديدية، كنظرية الإمام الطوفي في المصلحة، و على العكس من هذا نجد إهمالا واضحا عند الحداثيين لمسألة الضبط والتحديد، وهذا بلا شك خلل منهجي كبير يجب على الخطاب الحداثي مراجعته وتجاوزه.

8– تعتبر العلاقة بين علمي المقاصد والأصول علاقة اندماج، ولهذا لم يصح بحال فصل المقاصد عن الأصول، حيث أن الأصول هي الضابط لعلم المقاصد، وما نجاح نظرية المقاصد الأصولية إلا بسبب هيمنة البعد التأصيلي على الفكر المقاصدي الأصولي.

9– لقد اتخذ الفكر الحداثي موقفا سلبيا من النص الشرعي، وحاول قراءته قراءة تاريخية بناء على القول بأنسنته واعتباره نصا بشريا، ويستوي في ذلك القرآن والسنة النبوية التي لم يعتبر الفكر الحداثي حجيتها، و قرر أن إمكانية الزيادة والنقصان في النص القرآني بناء على اعتبارات سياسية وأديولوجية.

10– إن الرد الحداثي لأصلي الإجماع والقياس، والوقوف منهما موقفا سببه قيامهما على محورية النص ومركزيته، وهما بهذا يتعارضان مع القواعد المؤسسة للفكر الحداثي برمته، من ذاتية وتاريخية ورد لمبدأ التأصيل وتحيد الحقيقة وثبات الدلالة وغيرها.

11- إن تجاهل الفكر الحداثي لأصول الاستدلال أو الأصول الاجتهادية والتي يعتبر كثير منها قواعد مقاصدية، كأصل اعتبار المآل وأصل سد الذرائع والاستحسان، تجاهل لا مبرر له، فحى أصل الاستحسان؛ لم يتطرق إليه الحداثيون إلا في خضم محاججة الشافعي إلا أنه لم يحض بالعناية اللازمة عند الحداثيين، ولا يبقى في هذا الباب إلا موقفهم من المصلحة والذي جاء بعيدا عن الانضباط، من خلال بناء نظريتهم على فرضية تعارض النص والمصلحة، والتي لم يفلح أحد في التمثيل لها منذ زمن الإمام الطوفي الذي كان أول مقرر لها.

12- إن كثيرا من المقولات الحداثية التي تطبع بطابع التجديد ليست من أوّليات الفكر الحداثي كما يُراد تصويره، بل الكثير منها قد سبق إليها الأصوليون ودعوا إلى التجديد فيها، على اعتبار أن علم أصول الفقه علم مرن قابل للتجديد من داخله، ومن ذلك المناداة بضرورة تفعيل الاجتهاد المقاصدي والمصلحي وعدم كفاية الاجتهاد القياسي، وقد ظهر أن ابن عاشور وغيره قد دعوا إلى مثل هذا ولكن من غير إلغاء للقياس.

13- لقد ذهب جل الحداثيين إلى إقرار المقاصد والكليات الكبرى للشريعة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، والحرية التي أشار إليها ابن عاشور، وغيرها من المقاصد الكبرى، غير أنهم أرادوا أن يرتقوا بالمقاصد ويرتفعوا بها، إلى مستوى المعيارية حتى تكون حاكمة على نصوص الشريعة وجزئياتها، ولهذا سعى بعضهم في إضافة مقاصد أخرى ومحاولة تقريرها ضمن الكليات القطعية، على غرار ما قدمته أمينة ودود، حينما أضافت مقصد المساواة، وحاولت أن تبرر من خلاله بعض النظريات المعاصرة، كنظرية الجندر.

14- إن البحث المقاصدي الحداثي لا يزال بحاجة إلى كثير من المراجعة والتدقيق، حيث أن هذا البحث لم ينضج بعد عند الحداثيين، ولا يزل مجرد مقولات تشكل مشروع نظرية مقاصدية غير متكاملة، تحمل جوانب إجابية لكنها في حاجة إلى مساع علمية أخرى من قبلهم ونقد علمي رصين لتسييجها بضوابط الشرع، منطلقا وغاية ومنهجا، حتى تسهم في مشروع التجديد الأصولي والفقهي، ولهذا يمكن القول إن البحث قد أثبت ثالث الفرضيات التي افترضناها مطلع هذه الدراسة، والقاضية بأن المحاولة الحداثية لتأسيس نظرية مقاصدية تكون بديلا عن النظرية الأصولية محاولة وليدة لم تزل في بداية

الطريق، وهي بحاجة لجملة من التقويمات والتصويبات التي تسهم في ضبطها وإقامة أركانها بما يتوافق مع المعاني العلمية المقررة لمصطلح النظرية.

ختاما نقول إن الحداثيين ليسوا سواء، وإن بعض الجهود تذكر فتشكر، ولكن فيما يتعلق بالتأسيس لنظرية جديدة في المقاصد تكون بديلا فعالا يحل محل النظرية التقليدية، نرى أنهم قد أبعدوا النجعة ولم يفلحوا في تشييد بنيان علمي يشد بعضه بعضا، يمكن أن يستعاض به عن النظرية التقليدية، فنظرية المقاصد عند الحداثيين لا تزال أجزاء مشتة لعل جهود قابل الزمان كفيلة بجمع شتاتها وإقامة بنيانها على أسس علمية رصينة، ومرتكزات واضحة المعالم، ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى أن التحديث لا يحتاج إلى اعتماد مناهج الآخرين وتطبيقها ظنا منا أنها تؤدي إلى نفس النتائج، ولكن يمكن لنا أن نجدد ونحدث من داخل تراثنا وفي إطار خصوصياتنا، ثم إن وجدنا ما ينفعنا عند غيرنا لم نجد غضاضة في الاستفادة منه، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها، أما أن نأخذ الغث والسمين ونستقبل مناهج تتعارض مع ثوابت ديننا وقطعياته فهذا انبطاح وانبهار بالآخر، وتحديث مقلد لا تقره العقول السليمة.

التوصيات:

ختاما نوصي بما يلي:

1- نوصي بالعمل على توسيع مجال الدراسات النقدية التي تهتم وتعنى بنتاج الفكر الحداثي لأنها أرضية خصبة تطرح عديد الإشكالات التي تحرك العقول وتستنهض الهمم وتدفع عنا جانب الركود والجمود والتقليد.

2- نوصي بعقد ملتقيات علمية – وطنية ودولية –، تعنى بالدراسات الحداثية في حقل المقاصد، يتم فيها عرض الرأي والرأي الآخر ومناقشتها بكل موضوعية، كما يستحسن أن يكون ذلك بحضور طلاب الدراسات الشرعية لكي يعتادوا السجال العلمي واحترام الرأي المخالف.

3- نوصي بالعمل على إنشاء مراكز بحث تضم أكبر عدد من المتخصصين تعمل في إطار جماعي على دراسة الآراء والمناهج والإسهامات الحداثية في إثراء المنظومة التشريعية، من أجل تثمين الإيجابيات والاستفادة منها وبيان وجه الخلل في السلبيات وردها.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- قائمة المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــة	رقم الآية	الصفحة
سورة الشورى		
{شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ}	13	28
سورة المائدة		
{لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}	48	28
سورة آل عمران		
{إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}	19	29
سورة الأنبياء		
{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ}	25	29
سورة الجاثية		
{ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}	18	29
سورة المزمل		

{إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا}	05	41
سورة البقرة		
{يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}	185	310/45
سورة الحج		
{مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}	78	310/43
سورة النجم		
{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}	78	317/63/43
سورة اليوسف		
{يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ }	100	45
سورة الإسراء		
{وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ}	50/49	60
سورة البقرة		
{وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}	179	63
{أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}	85	69
سورة النساء		
{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ	59	71

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا }		
سورة الحجرات		
{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}	01	84
سورة الإسراء		
{قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا}	95	99
سورة الأعراف		
{خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين}	199	105
سورة الحشر		
{وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}	06	112
:{مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}	07	112 232 317
:{لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ}	08	112

:{وَالَّذين تبوأوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}	09	112
:{وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّك رؤوف رَحِيمٌ}	10	112
سورة البقرة		
{أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ}	85	113
سورة النساء		
{وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا}	20	166/114
سورة النحل		
وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ	103	168
سورة المدثر		
إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ	25	168
سورة النساء		
{أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}	82	225/172
سورة يونس		
{وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي	15	172

إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ}		
سورة النمل		
{وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ}	06	173
سورة الأعراف		
{وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}	203	173
سورة القيامة		
{لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ}	18 -16	221/173
سورة التوبة		
حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ	09	174
سورة الحجر		
{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}	09	174
سورة البقرة		
{ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير}	106	178
{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ}	183	201
{وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ}	205	201
سورة النساء		

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ}	29	201
سورة الزمر		
{وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}	07	201
سورة المائدة		
{إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ}	91	201
سورة الحج		
{وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}	87	201
سورة البقرة		
{يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما}	119	208
سورة المؤمنون		
{أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ}	116/115	224
سورة محمد		
{أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا}	24	225
سورة ص		
{كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ}	29	225
سورة المائدة		

{مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ}	32	231
سورة الأنعام		
{وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}	164	254
سورة النساء		
{لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله}	95	307
سورة المائدة		
:{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}	48	329
{أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ}	06	355
:{وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا}	06	355
سورة النساء		
{وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا}	43	355

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

طرف الحديـــــث أو الأثر	الراوي	الصفحة
بني الإسلام على خمس.....	مسلم	32
إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة	الحاكم	53/48
إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم	الحاكم	61/60
إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة	مسلم	81
أتدرون ما المفلس.....	مسلم	81
يرث هذا العلم من كل خلف عدوله	البيهقي	94
والله إني لأقبلك وإني أعلم أنك حجر وأنك لا تضر ولا تنفع	مسلم	106
أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع	البخاري	106
إنه كان قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون	البخاري	107
وأيم الله لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها.....	البخاري	110
ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم	الحاكم	110
ألا لا تغالوا في صداق النساء	البيهقي	114
كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم	البخاري	115
ألم يكن الطلاق الثلاث	مسلم	115
حديث أبي برزة حينما خلى فرسه فانطلقت الفرس فترك صلاته وتبعها حتى أدركها	البخاري	202
حسبهما من الفتنة أن ينفيا وفي رواية كفى بالنفي فتنة.....	الألوسي	218

ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه.....	إبن حنبل	226
يوشك الرجل متكئا على أريكته يحدث بحديث من حديثي.....	إبن ماجة	227
من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم.	البخاري	238
لا ضرر ولا ضرار	الحاكم	247
كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه.....	مسلم	277
إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم	البخاري	296
أكتب فوالذي نفسي بيده لا يخرج منه إلا حق.....	أبو داود	314

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم (برواية حفص عن عاصم)

أولا: كتب التفسير وعلوم القرآن.

1- الآلوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415ه/1993، د ط.

2- الأندلسي أبو محمد بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422ه، ط1.

3- البغوي أبو محمد الحسين بن الفراء، معالم التنزيل في تفسير القرآن، عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، 1420ه، ط1.

4- إبن الجوزي أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير، عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422ه، ط1.

5- الدهلوي ولي الله، الفوز الكبير في أصول التفسير، عربه سلمان الحسيني النَّدوي، دار الصحوة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1407ه/ 1986، ط2.

6- الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421ه/2000م، ط1.

7- الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب بجامعة طنطا،1420ه/1999م، ط1.

8- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1996م، ط1.

9- الزركشي أبو عبد الله، البرهان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت، لبنان، 1376ه/1957، ط1.

10- السعدي عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1420ه/2000م، ط1.

11- السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1394ه/1974م، د ط.

12- الشافعي، تفسير الإمام الشافعي، أحمد بن مصطفى الفران، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، 1427ه/ 2006م، ط1.

13- الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م، ط1.

14- الطيار مساعد بن سليمان بن ناصر، المحرر في علوم القرآن، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، 1429هـ/2008م، ط2.

15- ابن العربي أبوبكر، أحكام القرآن، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/ 2003م، ط 3.

16- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، 1384هـ/ 1964م، ط2.

17- القطان مناع، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1421هـ/2000م، ط3.

18- النورسي بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، مصر، 2002م، ط3.

19- الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، صفوان عدنان داوودي، دار القلم , الدار الشامية دمشق، بيروت، 1415هـ، ط1.

ثانيا: كتب الحديث والتراجم.

1- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008م، ط1.

2-آل محمود عبد الله بن زيد، سنة الرسول شقيقة القرآن، المكتب الإسلامي، بيروت، 1407هـ/1986م، ط3.

3-البخاري محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري، مصطفى ديب البغا، دار إبن كثير، اليمامة، بيروت، 1407هـ/1987م، ط3.

4-البيهقي أبو بكر، السنن الكبرى، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م، ط3.

5-البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1401هـ، ط1.

6- الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، د ط.

7-الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، أبو عبد الله السورقي و إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د ت، د ط.

8-الصنعاني عبد الرزاق ، المصنف، حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ، ط3.

9-عتر نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سورية، 1418هـ/1997م، ط3.

10- محمد بن سعد أبو عبد الله، الطبقات الكبرى، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1410هـ/1990م، ط1.

11- محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني المعروف بابن ماجة، سنن ابن ماجة، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د ت، د ط.

12- النيسابوري مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت، د ط.

ثالثا: كتب الفقه وأصوله.

1- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية –بيروت، 1419هـ/1999م، ط1.

2-الإسنوي عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م، ط1.

3-آل بورنو محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، 1416هـ/1996م، ط4.

4-الآمدي أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي، الكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، دت، دط.

5-الأصفهاني أبو الثناء شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمد مظهر بقا، دار المدني، المملكة العربية السعودية، 1406هـ/ 1986م، ط1، ج2، ص234.

6-ابن بية عبد الله بن الشيخ المحفوظ، إثارات تجديدية في حقول الأصول، دار وجوه للنشر والتوزيع، 1434هـ/ 2013م، ط1.

7-ابن بية عبد الله بن الشيخ المحفوظ ، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مسار للطباعة والنشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2018م، ط3.
8-البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د ت، د ط.
9- البزدوي علي بن محمد، أصول البزدوي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، د ت، د ط.
10- البوطي محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، 1393هـ/1973م، ط2.
11- إبن تيمية تقي الدين، مجموع الفتاوى، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416 هـ/1995م، د ط.
12- إبن تيمية، الإستقامة، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1403هـ، ط1.
13- إبن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ت، د ط.
14- جمعة علي محمد، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1417هـ/ 1996م، ط1.
15- الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/1997م، ط1.
16- الجويني أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د ت، د ط.
17- الجيزاني محمد بن حسين بن حسن، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، 1427هـ، ط5، ص119.
18- الحطاب شمس الدين محمد بن محمد، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1412هـ/1992م د ط.
19- إبن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د ت، د ط.
20- الخرشي محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، د ت، د ط.
21- خلاف عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، مطابع دار الكتاب العربي بمصر محمد حلمي المنياوي، جمهورية مصر العربية، 1954م، د ط.
22- الدسوقي ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د ت، د ط.

23- الرازي فخر الدين، المحصول في علم الأصول، العلواني طه جابر فياض، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1418هـ/1997م، ط3.

24- إبن رشد القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م، د ط.

25- الزحيلى محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1427هـ/ 2006م، ط2.

26- الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سورية، د ت، ط4.

27- الزركشي أبو عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، بيروت، 1414هـ/1994م، ط1.

28- زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، عناية وتعليق محمد يسري، دار اليسر للطباعة والنشر، جمهورية مصر العربية، د ت، د ط.

29- الزركشي أبو عبد الله ، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي للنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ/1994م، ط 1.

30- السبكي تقي الدين، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/ 1995م، د ط.

31- السرخسي محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م، د ط، ص205.

32- السريري أبي الطيب مولود، القانون في تفسير النصوص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1427هـ/2006م، ط1.

33- السفياني عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1408هـ/1988م، ط1.

34- السلمي عياض بن نامي بن عوض، أصول الفقه الذي لا يسع الفقه جهله، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية،1426هـ/ 2005م، ط1.

35- السمعاني أبو المظفر، قواطع الأدلة في الأصول، محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/1999م، ط1.

36- السنوسي عبد الرحمن بن معمر ، إعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار بن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، المملكة العربية السعودية، 1424هـ، ط1.

37- السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1990م، ط1.

38- الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، سليم بن عيد الهلالي، دار إبن عفان، المملكة العربية السعودية، 1412هـ/1992م، ط1،

39- الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، 1358هـ/1940م، د ط.

40- الشرفي عبد المجيد السوسوه ، كتاب الأمة الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1418، د ط.

41- شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د ت، د ط.

42- الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير، دار إبن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، 1414هـ، ط1.

43- الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، 1419هـ/ 1999م، ط1.

44- الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية – بيروت، 1405هـ/ 1985م، ط1.

45- الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية – بيروت، 1405هـ/ 1985م، ط1.

46- الطحطاوي أحمد بن محمد بن إسماعيل، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1997م، ط1.

47- الطوفي نجم الدين، التعيين في شرح الأربعين، أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1419هـ/1998م ط1.

48- إبن العربي أبوبكر، المحصول في أصول الفقه، حسين علي اليدري، دار البيارق، الأردن، 1420هـ/ 1999م.

49- إبن القطان أبي الحسن، الإقناع في مسائل الإجماع، حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثية للطباعة والنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1424هـ/ 2004م، ط1.

50- إبن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 1412هـ/ 1992م، ط2.

51- إبن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1427هـ2006م.

52- إبن عاشور، جمهرة مقالات رسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر ميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1436هـ/2015م، ط1.

53- إبن قدامة المقدسي موفق الدين، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1388هـ/1968م، د ط، ج09.

54- إبن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1991م، ط1.

55- إبن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت، 1398هـ/ 1978م، د ط.

56- إبن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت، د ط.

57- الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، 1432هـ/2011م، د ط.

58- الغزالي أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ/1971م، ط1.

59- الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1419هـ/1998م، ط3.

60- القاضي أبو يوسف، الخراج، طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، د ت، د ط.

61- القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1414هـ/1994م، ط1.

62- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، د ت، د ط.

63- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة مصطفى نزار الباز، 1416هـ/1995م، ط1.

64- القرافي شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، طه عبد الروف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، 1393هـ/ 1973م، ط1.

65- القرضاوي يوسف بن عبد الله، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، 1419هـ/1999م ط2.

66- القرضاوي يوسف بن عبد الله، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م ط2.

67- لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، نجيب هواويني، نور محمد كارخانه تجارتِ كتب آرام باغ،كراتشي، د ت، د ط.

68- محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره آراءه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، د ت، ط2.

69- المناوي زين الدين محمد بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/ 1994م، ط1.

70- المناوي زين الدين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ، ط1.

71- إبن النجار أبو البقاء الفتوحي، شرح الكوكب المنير، محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1997م، ط2.

72- النجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1420هـ/2000م، ط3.

73- النملة عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، 1420هـ/ 1999م، ط1.

74- والزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1406هـ/ 1986م، ط1.

75- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دارالسلاسل، الكويت، 1404هـ، ط2.

رابعا: كتب المقاصد.

1- إبن بية، مشاهد من المقاصد، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1433هـ/ 2012م، ط2.

2-إبن بية، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مصر، 1430هـ/ 2010م، ط2،

3-البنكاني ماجد إسلام، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، كتاب منشور على موقع https//ketabonline.com

4-إبن حرز الله عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، مكتبة الرشد، ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/ 2007م.

5-الحسني إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1426هـ/2005م، ط2.

6-خان محمد صديق، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1412هـ/1992م.

7-الخادمي نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1421هـ/2001م، ط1.

8-الريسوني أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، دار أمان، الرباط، 1430هـ/2009م، ط1.

9-الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ/1995م، ط4.

10- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1427هـ/2006م، د ط.

11- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1417هـ1997م، ط1.

12- إبن عبد السلام عز الدين بن عبد العزيز، الفوائد في اختصار المقاصد، إياد خالد الطباع، دار الفكر – دمشق، 1416هـ/ 1995م، ط1.

13- إبن عبد السلام عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ/1991م، د ط.

14- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، 1411هـ/1991م، ط5.

15- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، 1421هـ/ 2001م، ط2.

16- اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/1998م، ط1.

خامسا: كتب الحداثيين.

1-أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، لبان، د ت، د ط.

2-أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ط2.

3- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م، ط2.

4-أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005م، ط2.

5-أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، د ت، د ط.

6-أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، بيروت، 1991م، ط1.

7-أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1995م، ط2.

8-إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ط1.

9- الترابي حسن ، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، 1993م، ط1.

10- تيزيني طيب ، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1997م، د ط، ص65.
11- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م، ط1،
12- الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ط1.
13- الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994م، ط6.
14- الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م، ط6.
15- الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ط1.
16- حرب علي ، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ط1.
17- حرب علي، التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م، ط2.
18- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ط4.
19- حنفي حسن، دراسات فلسفية في الفكر الإسلامي المعاصرة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020م، ط2.
20- حنفي حسن، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983م، ط2.
21- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، د ت، د ط.
22- حنفي حسن، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 1425هـ/2005م، ط1.
23- ذويب حمدي، السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2013م، ط2، ص76/75.

24- سبيلا محمد و بن عبد العالي عبد السلام ، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة – الحداثة –، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2008م، ط3.

25- أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010م، ط1.

26- أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ط1.

27- أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995، ط2.

28- أبو زيد نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، ط3.

29- أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ط1.

30-

31- شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، د ت، د ط.

32- شحرور محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، 2000م، ط1.

33- الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2008م، ط2.

34- الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة، دار التونسية للنشر، تونس، 1989م، ط2.

35- الشرفي عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2009م، ط2.

36- الشرفي محمد، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2008م، د ط.

37- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2008م، ط2.

38- الشرفي لبنات 3، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، د ط.

39- الطالبي محمد، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه والآخرين، دار سراس للنشر، تونس، 1992، د ط.
40- الطالبي محمد، ليطمئن قلبي قضية الإيمان، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2017م، ط2.
41- العشماوي محمد سعيد، أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، 1416هـ/1996م، ط4.
42- العشماوي، جوهر الإسلام، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1416هـ/ 1996م، ط2.
43- هويدي فهمي، التدين المنقوص، دار الشروق، بيروت، 1414هـ/1994م، ط1.

سادسا: كتب الفكر والتجديد.

1- أمامة عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، دار إبن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، المملكة العربية السعودية، 1424هـ/ 2003م، ط1.

2- البخاري حسن بن عبد الحميد، تعظيم النص الشرعي مكانته ومعالمه، مركز إحسان للدراسات السنية النبوية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1438هـ/2017م، ط1.

3- بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، 1433هـ/2012م، ط2.

4- بنت حمزة بن عبده خياط ندى، موقف عبد المجيد الشرفي من الدين والتراث دراسة تحليلية نقدية، شركة آفاق المعرفة للنشر والتوزيع، 1444هـ/2022م، ط1.

5- بوحناش نورة، الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف، شارع حسيبة بن بوعلي، الجزائر، 1437هـ/2016م، ط1،

6- جهان الطاهر محمد عبد الحليم، رد شبهة تعطيل النص الشرعي لتحقيق المصلحة، المكتبة الشاملة الذهبية، 1433هـ/ 2012م، د ط.

7- جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2002م، ط1

8- الخويطر فهد بن محمد، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، 1439هـ/2018م، ط1.

9-الريسوني أحمد وآخرون، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1435هـ/2014م، ط1.

10- الريسوني قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1431هـ/2010م، ط1.

11- السيف خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 1436هـ/2015م، ط3.

12- طرابيشي جورج، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998م، ط1.

13- عابد فتحي سباق أبو سمرة، إنحرافات الحداثيين في تفسير آيات الأحكام عرض ونقد، دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1442هـ/2021م، ط1.

14- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2007م، ط1،

15- العادلي حسين درويش، حرب المصطلحات، دار الهادي، د ت، د ط.

16- عامري سامي، الحداثيون العرب والعدوان على السنة النبوية عبد المجيد شرفي نموذجا، رواسخ، الكويت، 1441هـ/2020م، ط2.

17- عبد الرحمن طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ط1.

18- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م، ط1.

19- العجيري عبد الله بن صالح، ينبوع الغواية الفكرية، مجلة البيان، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1434هـ.

20- العفاني أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1424هـ/2004م، ط1.

21- عمارة محمد، النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2007م، ط1.

22- عمارة، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق،القاهرة، 1422هـ/2002، ط2.

23- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 1433هـ/2012م، ط1.

24- العميري سلطان بن عبد الرحمن، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/2010م، ط1.

25- الغذامي عبد الله، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005م، ط3.

26- فودة فرج، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ط3.

27- القرني محمد بن حجر، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مجلة البيان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1434هـ، د ط.

28- مخلوف أحمد قوشتي عبد الرحيم، التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، مجلة البيان، المملكة العربية السعودية، 1438هـ، د ط.

29- مخلوف أحمد قوشتي عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، 1437هـ/ 2016.

30- المرزوقي أبو يعرب و البوطي محمد سعيد رمضان، إشكالية تجديد أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، 1426هـ/ 2006م، ط1.

31- هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويما، فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، 1429هـ/2008م، ط1.

سابعا: المعاجم.

1-- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م، ط8.

2- ابن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، ط1، ج1، ص234.

3- إبن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، 1421هـ/ 2000م، ط1.

4- إبن فارس أبو الحسن، معجم مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ / 1979م، د ط.

5- إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ط3.

6- الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، سوريا، د ت، د ط.

7- التهانوي محمد علي ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1416هـ/1996م، د ط.

8- الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م، د ط، د ت.

9- الزبيدي المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د ت، د ط.

10- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ/ 1998م، ط1.

11- السيوطي جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، عبادة محمد إبراهيم، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، 1424هـ/2004م، ط1.

12- الفارابي أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ/ 1987م، ط4.

13- الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د ت، د ط.

14- الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د ط، د ت،

15- مجموعة من المؤلفين بإشراف مدينة الملك عبد العزيز للعلوم التقنية، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1439هـ/2017م، ط2.

16- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار البقاء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ط5.

17- مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د ت، د ط.

18- المناوي زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1410هـ/1990م، ط1.

ثامنا: كتب التاريخ الإسلامي:

1- الأشقر عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، الأردن، 1412هـ/1991م، ط3.

2- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، 1422هـ/ 2001م، ط4.

3- الحجوي محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ/ 1995م، ط1.

4- الذهبي أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م، ط3.

5- السخاوي شمس الدين، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ت، د ط.

6- القطان مناع خليل، التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا، مكتبة وهبة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1422هـ/ 2001م، ط5.

الرسائل والمقالات:

1- إبن عبد الرحمن أحمد والعرابي صفية، التأويل بين حقائق أئمة التفسير وشبهات الحداثيين، مجلة دراسات وأبحاث المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج14، ع1، جانفي 2022م.

2- أدوات الدراسة في البحث العلمي، مقال منشور على موقع مبتعث للدراسات والاستشارات الأكاديمية، على الرابط: https// :www.mobt3ath.com.

3- أركون محمد، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، العددان 59- 60، 1989م، ص20.

4- أركون، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، العددان 59- 60، 1989م.

5- برادة محمد، إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة الفصول، العدد3، 1984.

6- بودربالة علي، قراءة النص القرآني عند الحداثيين العرب المعاصريين – الخلفيات الفكرية والاستراتيجيات المعرفية – مجلة المدونة، ع1، مج6، ماي 2019

7- بوعزة محمد، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصيلة، كلية الآداب، جامعة البحرين، 2004م، ع10.

8- بومنجل عبد الملك، التأويلات المعاصرة للنص القرآني مزالق التأويل وضوابط الفهم، مجلة فتوحات، 2015م، ع2.

9- حنفي حسن، الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، مقال منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد19، 1432هـ/2002م،

10- حنفي حسن، نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس، مجلة عالم الفكر، 2001، ع3، مج29.

11- خلفة عبد الرحمن، أثر السياق الفكري في تقرير مضامين مقاصد القرآن الكريم عند العلماء القدامى والمحدثين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، تمت مشاهدته يوم2024/10/20م.

12- خلفة عبد الرحمن، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون، مجلة المعيار، 2014م، ع35، مج 18.

13- داود خليفة وشنوف نصر الدين، تحليل الخطاب في ضوء المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، ع1، 2017، مج1.

14- الرابط: https://www.arrabita.ma/blog/

الرابط:-http//www.univ-emir .constantine.edu.dz

15- رضا محمد رشيد، الجمع بين الذكران والإناث في المدارس، مجلة المنار، العدد الصادر في صفر سنة1348هـ، مج30.

16- الريسوني أحمد، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مقال منشور على موقع أحمد الريسوني، بتاريخ 09/ أبريل 2019م، الرابطhttps//raissouni.net.

17- زين الدين زايخ، جدلية العلاقة بين المنهج والموضوع، مجلة دفاتر المتوسط، 2021م، مج6، ع2.

18- زين الدين زايخ، جدلية العلاقة بين المنهج والموضوع، مجلة دفاتر المتوسط، 2021م، مج6، ع2، ص78.

19- سانو قطب مصطفى، ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي، مجلة الكلمة، ع 31، ربيع 1422هـ/2001م.

20- سعدي أحمد و خلفة عبد الرحمن، دور المقاصد الشرعية في الترجيح زمن الأوبئة، مجلة المعيار، 2022، ع4، مج 26.

21- الشرفي عبد المجيد، الجامعات العربية هجرتها الكفاءات ويمكن أن أتحدث عن أزمة جامعية، حوار مع مجلة الفيصل، بتاريخ 03 مارس2019، تحت رابط: https://www.alfaisalmag.com

22- صرموم رابح، النقد الفقهي مفهومه وأهميته، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، 2014م، ع 2، مج6.

23- عبد الباقي أبو بكر يحي عبد الصمد، الإستحسان ودوره في تحقيق مقاصد الشرع، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، مصر، العدد 33، مج 2018.

24- عشماوي عماد الدين ، محاولات إعادة بناء مفهوم الشهود الحضاري لدى المعاصرين، الجزء الثالث، منتدى العلماء، مقال منشور بتاريخ: 10/07/ 2023، الرابط -www.msf// .https:online.com

25- العطوي محمد خلف و الرفاعي ردينا، موقف الحداثيين من المصلحة الشرعية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، 2019م، ع02، مج27.

26- علي زواري أحمد، الحداثيون العرب وتفكيك النص الديني الفلسفة والأبعاد، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، ع2، 2018م، مج 1.

27- عوادي الزبير، أصول المنهج الحداثي في الفهم والاستنباط: دراسة تحليلية نقدية، مجلة معارف، ع1، سنة2023، مج 18

28- فياض شريف مسعد عبد الفتاح، دراسة الأديان بين الشيخ رحمت الله الهندي والقس فندر، رسالة مجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، 1437هـ/2016م، د ط.

29- القرضاوي يوسف بن عبد الله، التيسير ورفع الحرج ، مقال منشور على موقع الشيخ القرضاوي بتاريخ: 2024/04/09م، على الرابط: www.al-qaradawi.net //https.

30- القرضاوي يوسف بن عبد الله، المصلحة المرسلة وشروط العمل بها، موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي www.alqaradawi.net، مقال نشر بتاريخ2015/03/28.

31- محمد رشيد رضا، شبهات المسيحيين على الإسلام وحجج الإسلام على المسيحيين، مجلة المنار.

32- المراكي محمد، الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي نحو فقه سائل، Journal Of Islamic Ethics، 2019، ع1-2، مج3.

33- المطوع شيخة عبد الله علي، منطلقات الحداثيين في التعامل مع السنة النبوية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع114، 2018م.

34- النجار عبد المجيد، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1987، العدد1.

35- وشان حكيمة، النظرية العلمية وعلاقتها بالبحث العلمي – البحث الاجتماعي نموذجا -، مجلة آفاق للعلوم، جامعة الجلفة، العدد السابع، 2017.

36- ولي عبد الستير محمد، الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر عرض ونقد، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2021م، ع1، مج35.

37- اليندوزي حسن بن محمد، الفكر المقاصدي للعز بن عبد السلام من خلال كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مقال منشور على موقع، الرابطة المحمدية للعلماء، بتاريخ2020/05/01،

فهرس الموضوعات

المحتوى	الصفحة
المقدمة	أ
الفصل التمهيدي: الإطار المفاهيمي لمفردات عنوان الدراسة وما تعلق بها.	
المبحث الأول: التعريف بأهم مفردات العنوان.....	02
المطلب الأول: بيان مفهوم النظرية والمقاصد	03
أولا/ مفهوم النظرية.....	03
أ/ المفهوم اللغوي.....	03
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	04
ج/ أهمية النظريات.....	05
ثانيا/ مفهوم المقاصد.....	06
أ/ المفهوم اللغوي.....	06
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	06
المطلب الثاني: بيان مفهوم الحداثة والمقاصد عند الحداثيين.....	
أولا:مفهوم الحداثة.....	08
أ/ المفهوم اللغوي.....	08
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	09
أولا: تعريف الحداثة في الفكر الغربي.....	09
ثانيا/ تعريف الحداثة في الفكر العربي.....	10
ج/ مفهوم المقاصد عند الحداثيين.....	12

د/ مفهوم نظرية المقاصد.....	13
المبحث الثاني: التعريف بالفكر والمفردات ذات الصلة.....	13
المطلب الأول: بيان حقيقة الفكر والمصطلحات المشاكلة له.....	14
أولا/ مفهوم الفكر.....	14
أ/ المفهوم اللغوي.....	14
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	14
ج/ مفهوم الفكر الحداثي.....	15
ثانيا/ مفهوم المنهج.....	15
أ/ المفهوم اللغوي.....	15
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	15
ج/ العلاقة بين الفكر والمنهج.....	16
د/ مشروعية المناهج الحداثية.....	17
مفهوم الخطاب.....	19
أ/ المفهوم اللغوي.....	19
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	19
مفهوم الأداة.....	20
أ/ المفهوم اللغوي.....	20
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	20
ج/ علاقة مصطلح الأداة بمصطلح المنهج.....	21
خامسا/ تعريف النقد.....	21
أ/ المفهوم اللغوي.....	21

ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	22
ج/ أهمية الدراسات النقدية.....	23
الفصل الأول: المنهج الحداثي في التأسيس لنظرية المقاصد ومآل اعتباره	25
المبحث الأول: الصياغة الحداثية لبعض المفاهيم المركزية ومفارقتها للصياغة الأصولية.....	26
المطلب الأول: المفاهيم المركزية المؤسسة لنظرية المقاصد في الفكر الحداثي.....	26
الفرع الأول/ بيان مفهومي الشريعة والمصلحة.....	27
أولا/ مفهوم الشريعة.....	28
أ/ المفهوم اللغوي.....	28
ب/ المفهوم الإصطلاحي الأصولي.....	28
ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي.....	31
د/ مفهوم الشريعة في الفكر الحداثي.....	31
ثانيا/ مفهوم المصلحة.....	33
أ/ المفهوم اللغوي.....	33
ب/ المفهوم الإصطلاحي الأصولي.....	34
ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي.....	36
د/ مفهوم المصلحة في الفكر الحداثي.....	37
الفرع الثاني: بيان مفهومي النص والتأويل.....	39
أولا/ بيان مفهوم النص.....	40

أ/ المفهوم اللغوي.....	40
ب/ المفهوم الاصطلاحي الأصولي	41
ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي.....	42
د/ مفهوم النص في الفكر الحداثي.....	42
ثانيا/ بيان مفهوم التأويل.....	45
أ/ المفهوم اللغوي.....	45
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	46
ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي.....	47
د/ مفهوم التأويل في الفكر الحداثي.....	47
الفرع الثالث: بيان مفهومي الاجتهاد والتجديد.....	49
أولا/ مفهوم الاجتهاد.....	50
أ/المفهوم اللغوي.....	50
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	50
ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي.....	52
د/ مفهوم الاجتهاد في الفكر الحداثي.....	52
ثانيا/ مفهوم التجديد.....	54
أ/ المفهوم اللغوي.....	54
ب/ المفهوم الاصطلاحي.....	54
ج/ العلاقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي.....	56
د/ مفهوم التجديد في الفكر الحداثي.....	57
المطلب الثاني:مآل إعادة بلورة المفاهيم المركزية المؤسسة للنظرة المقاصدية	62

في الفكر الحداثي.....	
الفرع الأول: نتائج الصياغة الحداثية لمفهومي الشريعة والمصلحة.....	62
أولا/ نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم الشريعة.....	62
1 – تقرير تعارض الكلي مع الجزئي.....	64
2 – تحييد النص وإقصائه سعيا لإلغائه.....	66
3 – رد أصول الاستدلال.....	74
ثانيا/ نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم المصلحة.....	75
1 – تكريس النسبية وزعزعة ثبات الأحكام.....	76
2 – قصر مفهوم المصلحة على الجانب المادي الدنيوي.....	79
الفرع الثاني: نتائج الصياغة الحداثية لمفهومي النص والتأويل.....	83
أولا/ نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم النص.....	83
1 – رد مقصد الشريعة في التنزيل والتكليف.....	84
2 – زحزحة ثوابت الدين ومسلماته.....	86
ثانيا/ نتائج الصياغة الحداثية لمفهوم التأويل.....	91
1 – فتح باب التأويل من غير ضبط أو تحديد.....	92
2 – التأويل أداة لتعطيل النص ورد مقاصده.....	92
3 – قراءة النص قراءة تفكيكية.....	94
الفرع الثالث: نتائج الصياغة الحداثية لمفهومي الاجتهاد والتجديد.....	95
1– ضبابية المعنى.....	96
2– تمييع الاجتهاد والتجديد.....	97
3– زحزحة صفة الثبات والقطع وترسيخ مبدأ الواقعية.....	99

المبحث الثاني: من الأدوات إلى المآلات في التأسيس الحداثي لنظرية المقاصد.....	103
المطلب الأول: توظيف المدرسة الحداثية للأدوات التراثية ومآلات ذلك.....	104
الفرع الأول: توظيف الاجتهادات العمرية، ومآلات ذلك.....	104
1 – تجليات الاحتفاء الحداثي بالاجتهادات العمرية.....	104
2 – مآلات التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية.....	107
أ – عدم التصور الصحيح للاجتهادات العمرية يضرب سلطة الثبات في الشريعة الإسلامية.....	107
ب – الانتقائية الحداثية في التعامل مع الاجتهادات العمرية.....	114
ج – إلغاء قاعدة عموم الدلالة وإثبات النظرة التاريخية.....	117
الفرع الثاني: توظيف أسباب النزول، ومآلات ذلك.....	118
1 – تعريف أسباب النزول.....	119
أ – التعريف التراثي لأسباب النزول.....	119
ب – التعريف الحداثي لأسباب النزول.....	120
2 – أهمية أسباب النزول.....	121
3– إعتبار أسباب النزول والاحتفاء الحداثي بها.....	122
4 – مآلات التوظيف الحداثي لأسباب النزول.....	123
أ– تقرير القراءة التاريخية.....	123
ب – تحكيم الواقع وتقرير أنسنة النص.....	126
ج – رد قاعدة عموم الدلالة.....	128
الفرع الثالث: توظيف نظرية المقاصد عند الشاطبي، ومآلات ذلك.....	131

1– التعريف بنظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.....	132
2 – مظاهر الاحتفاء الحداثي بمقاصدية الشاطبي.....	135
3 – مآلات التوظيف الحداثي لنظرية المقاصد عند الشاطبي.....	139
أ– فصل المقاصد عن جذور أرومتها.....	140
ب – تمييع المقاصد.....	143
ج – تقديم المقاصد الدنيوية على مقاصد الآخرة.....	146
المطلب الثاني: توظيف المدرسة الحداثية للمناهج الغربية ومآلات ذلك....	148
الفرع الأول: التوظيف الحداثي لمنهج التاريخية ومآلات ذلك.....	149
1 – مفهوم التاريخية والتاريخانية.....	150
2 – الفرق بين التاريخية والتاريخانية.....	150
3 – تجليات المنهج التاريخي في الكتابات الحداثية.....	151
4 – مآلات تطبيق المنهج التاريخاني على النص الشرعي.....	154
أ – نزع القداسة عن النص الديني.....	154
ب – تسليط التاريخ وتحكيمه على النص.....	158
ج – نفي صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.....	162
الفرع الثاني: التوظيف الحداثي لمبدأ العقلانية وأنسنة الخطاب.....	168
1 – مفهوم العقلانية والأنسنة.....	168
أ – مفهوم العقلانية.....	168
ب – مفهوم الأنسنة.....	168
2 – تجليات العقلانية والأنسنة في الخطاب الحداثي.....	169
3– مآلات تطبيق مبدأ العقلانية وأنسنة الخطاب.....	169

أ – تأليه العقل.....	170
ب – تقرير بشرية القرآن وأنسنته.....	172
الفرع الثالث: التوظيف الحداثي لمنهاجي الهرمنيوطيقا والتفكيك.....	180
1 – بيان مفهومي الهرمنيوطيقا والتفكيك.....	180
أ – مفهوم الهرمنيوطيقا.....	180
ب– مفهوم التفكيكية.....	181
2 – العلاقة بين الهرمنيوطيقا والقراءة التفكيكية.....	181
3 – تجليات الاعتماد الحداثي على الهرمنيوطيقا والتفكيك.....	182
4 – مآلات التوظيف الحداثي لكل من منهج الهرمنيوطيقا والتفكيك.....	184
أ – مآلات التأويل الهرمنيوطيقي.....	184
أولا: الهرمنيوطيقا سبيل لهدم الثوابت والمسلمات.....	184
ثانيا: الهرمنيوطيقا وعبثية التأويل.....	186
ب– مآلات توظيف القراءة التفكيكية.....	189
الفصل الثاني: معالم الانضباط في المنهجين الأصولي والحداثي	
المبحث الأول: معالم الانضباط في المنهجية العلمية الأصولية المؤسسة لنظرية المقاصد.....	192
المطلب الأول: إستشفاف معيار الانضباط عند الأصوليين من خلال التقسيمات وطرق الاستدلال.....	194
الفرع الأول: التقسيمات الأصولية للمقاصد الشرعية.....	194
الفرع الثاني: طرائق الكشف عن المقاصد عند الأصوليين.....	198

الفرع الثالث: التقسيمات الأصولية للمصالح الشرعية.....	204
الفرع الرابع: ضوابط اعتبار المصلحة عند الأصوليين.....	211
المطلب الثاني: إستشفاف مظاهر الانضباط من خلال العلاقة بالأصول والأدلة الشرعية.....	214
الفرع الأول: معالم الانضباط من خلال علاقة المقاصد بأصول الفقه.....	216
1- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال مسلكي المناسبة وتنقيح المناط.....	217
2 – علاقة الأصول بالمقاصد من خلال تخصيص العموم بالمقصد.....	218
3- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال العدول عن النص لمخالفة الأصل...	219
4- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال بيان المجمل بالمعنى المقصدي...	220
5- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال العدول عن ظاهر النص لقرينة مقصدية.....	220
6- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال الجمع بين الأدلة المتعارضة.....	220
7- علاقة الأصول بالمقاصد من خلال تقييد المقصد الخاص بالمقصد العام	221
الفرع الثاني/ معالم الانضباط من خلال علاقة المقاصد بالأدلة المتفق عليها	221
أولا/ علاقة المقاصد بالنص.....	222
أ- علاقة المقاصد بالقرآن.....	222
ب – علاقة المقاصد بالسنة النبوية الشريفة.....	227
ثانيا: علاقة المقاصد بالإجماع والقياس.....	229
أ – علاقة المقاصد بالإجماع.....	229
ب- علاقة المقاصد بالقياس.....	231
الفرع الثالث: علاقة المقاصد بالأدلة الاستدلالية.....	234

أ – علاقة المقاصد بالمصالح المرسلة.....	234
ب– علاقة المقاصد بالاستحسان.....	237
ج – علاقة سد الذرائع بالمقاصد.....	241
الفرع الرابع. معالم الانضباط من خلال النظريات التجديدية – نظرية الطوفي نموذجا –	245
أولا/ رعاية الشارع للمصلحة.....	246
ثانيا/ التعريف بنظرية المصلحة عند الإمام الطوفي.....	248
ثالثا/ التخصيص بالمصلحة	253
خلاصة المبحث.....	258
المبحث الثاني: معالم الانضباط في المنهجية العلمية الحداثية المؤسسة لنظرية المقاصد.....	261
المطلب الأول: إستشفاف معيار الانضباط عند الحداثيين من خلال التقسيمات وطرق الاستدلال.....	262
الفرع الأول: التقسيمات الحداثية للمقاصد الشرعية.....	263
الفرع الثاني: طرق الكشف عن المقاصد عند الحداثيين.....	267
الفرع الثالث: التقسيمات الحداثية للمصالح الشرعية.....	271
الفرع الرابع: ضوابط اعتبار المصالح في الفكر الحداثي.....	274
المطلب الثاني: إستشفاف مظاهر الانضباط من خلال العلاقة بعلم الأصول والأدلة الشرعية.....	280
الفرع الأول: علاقة المقاصد في الفكر الحداثي بأصول الفقه.....	281
أولا: رد مبدأ التأصيل مطلقا.....	282
ثانيا: تاريخية الأصول وقيامها على أساس إديولوجي.....	284

ثالثا: إختلاف منطق التفكير الأصولي عن منطق التفكير الحداثي.....	291
رابعا: التأصيل أساس لرد العقلنة وتكريس التقليد والاسترجاع.....	298
الفرع الثاني: علاقة المقاصد بالأصول المتفق عليها.....	301
أولا: أصل القرآن الكريم.....	302
ثانيا: أصل السنة النبوية الشريفة.....	310
ثالثا: أصل الإجماع.....	325
رابعا: أصل القياس.....	331
الفرع الثاني: علاقة المقاصد بالأدلة المختلف فيها.....	340
أولا/ دوافع الإهمال الحداثي لأصول الاستدلال.....	341
1 – رد أصول الاستدلال تحريرا للاجتهاد.....	341
2 – رد أصول الاستدلال بناء على رد مبدأ التأصيل.....	344
ثانيا: الاستثناء الحداثي لأصل المصلحة.....	349
1 – مكانة المصلحة عند الحداثيين.....	349
2 – نوع المصالح المعتبرة ومصدرها ومجالها عند الحداثيين.....	350
3– معارضة النصوص للمصالح.....	352
خلاصة المبحث	360
الخاتمة	363
الفهارس	
فهرس الآيات القرآنية.....	368
فهرس الأحاديث	375
قائمة المصادر والمراجع	378

فهرس الموضوعات	398

ملخص:

إن حالة التخلف والتقهقر التي تعيشها أمة الإسلام دعت الكثير من المفكرين إلى البحث في السبب الموصل إلى هذه الحالة، فتعالت الأصوات بضرورة التجديد ومحاولة مواكبة التطورات العصرية، هذا التجديد الذي لا بد وأن يمس كل الميادين، بما في ذلك الخطاب الديني، فلا بد من إعادة قراءة النصوص الشرعية قراءة جديدة تختلف عن القراءة السائدة التي ساهمت في حالة التخلف هذه، ومن هنا قدم الخطاب الحداثي نظرية المقاصد الحداثية كنظرية بديلة في قراءة النص الشرعي، ورأوا فيها الآلة الاجتهادية الوحيدة التي يمكنها أن تستوعب بالاجتهاد كل النوازل والمستجدات، ولذا دعوا إلى تقديمها كبديل عن منهجية التفكير الأصولية.

تعتبر نظرية المقاصد في الفكر الحداثي نظرية حديثة التكوين، والمنهجية العلمية مع هذه النظريات تقتضي إخضاعها للنقد والتحليل، حتى إذا ما أثبتت نجاعتها (فاعليتها) قدمت كبديل للنظريات والمناهج السائدة، وهذا ما حاولنا القيام به في هذا البحث، من خلال اعتماد معيار الانضباط حاكما على صلاحية النظرية من عدمها، فكان بالبدئ بالنظر في المفاهيم المركزية المؤسسة للنظرية المقصدية ومآلات تجديد في صياغتها، واعتبارا لمسألة المآل ثنينا بالنظر في المناهج والأدوات التراثية والغربية التي حاول الفكر الحداثي توظيفها في بناء نظرية المقاصد الحداثية، وأما الفصل الثاني من هذه الدراسة فقد خصصناه لتتبع معالم الانضباط في المنهجين الأصولي والحداثي بحكم أن الانضباط دليل النجاح في التأسيس وعدمه دليل الفشل، لأخلص بعدها إلى جملة من النتائج والتوصيات تتمحور حول نقطتين محوريتين:

– أولها: ضرورة تعميق الدراسات النقدية لأجل الوصول إلى نظريات ومناهج تسهم في استرجاع هذه الأمة لمجدها وسابق عهدها.

– ثانيها: أن التفريط الحداثي في جانب الضبط والتحديد أسهم في عدم نجاح تأسيسه لنظرية مقاصدية يمكن الاعتماد عليها كبديل كلي في النظر والاجتهاد.

summary:

The state of backwardness and decline that the Islamic nation is experiencing has prompted many thinkers to search for the reason leading to this condition. Voices have risen calling for renewal and an attempt to keep pace with modern developments. This renewal must touch upon all fields, including religious discourse. There must be a new reading of the religious texts that differs from the prevailing interpretation, which has contributed to this state of backwardness. Hence, the modernist discourse (movement/trend) presented the theory of Maqasid (purposes/meanings) as an alternative in reading the religious text. They saw it as the only ijtihad tool capable of accommodating all new issues and developments through ijtihad. Therefore, they called for presenting it as an alternative to the foundationalist methodology of thinking.

The theory of Maqasid in modern thought is recently formed, theory, and the scientific methodology with these theories requires subjecting them to criticism and analysis. If it proves its effectiveness, it is presented as an alternative to prevailing theories and methodologies. This is what we attempted to do in this research by adopting the criterion of discipline as a judge of the theory validity. We began by examining the central concepts that underpin the Maqasid theory and the prospects for its renewal in formulation. Considering the issue of prospects, we also looked into the traditional and Western methodologies and tools that modern thought attempted to employ in building the modern Maqasid theory. The second chapter of this study was dedicated to tracing the features of discipline in both the foundational and modern methodologies, as discipline is a sign of success in establishment, while its absence is a sign of failure. I concluded with a series of results and recommendations centered around two main points.

- The first: The necessity of deepening critical studies in order to reach theories and methodologies that contribute to restoring this nation to its former glory and past.

- Secondly: The modernist negligence in the aspect ofregulation and specification contributed to the failure to establish a purpose-driven theory that could be relied upon as a complete alternative in reasoning and jurisprudence.

Resumé :

Létat de retard et de déclin que la nation islamique connaît a incité de nombreux penseurs à chercher la raison de cette condition. Des voix se sont élevées pour appeler à un renouvellement et à une tentative de suivre le rythme des développements modernes. Cette renouveau doit toucher tous les domaines, y compris le discours religieux. Il doit y avoir une nouvelle lecture des textes religieux qui diffère de interprétation dominante, laquelle a contribué à cet état de retard. Ainsi, le discours moderniste (mouvement/tendance) a présenté la théorie des Maqasid (objectifs/sens) comme une alternative à la lecture du texte religieux. Ils le voyaient comme le seul outil dijtihad capable daccommoder toutes les

nouvelles questions et développements par le biais de lijtihad. Par conséquent, ils ont appelé à le présenter comme une alternative à la méthodologie fondationnaliste de la pensée. La théorie des Maqasid dans la pensée moderne est une théorie récemment formée, et la méthodologie scientifique avec ces théories nécessite de les soumettre à la critique et à

analyse. Si elle prouve son efficacité, elle est présentée comme une alternative aux théories et méthodologies dominantes. C'est ce que nous avons tenté de faire dans cette recherche en adoptant le critère de la discipline comme juge de la validité de la théorie. Nous avons commencé par examiner les concepts centraux qui sous-tendent la théorie des Maqasid et les perspectives de son renouvellement dans la formulation. En considérant la question des perspectives, nous avons également examiné les méthodologies et outils traditionnels et occidentaux que la pensée moderne a tenté demployer pour construire la théorie moderne des Maqasid. Le deuxième chapitre de cette étude était consacré à retracer les caractéristiques de la discipline dans les méthodologies fondamentales et modernes, car la discipline est un signe de succès dans établissement, tandis que son absence est un signe échec. Jai conclu avec une série de résultats et de recommandations centrées autour de deux points principaux.

- La première : La nécessité dapprofondir les études critiques afin datteindre des théories et des méthodologies qui contribuent à restaurer cette nation à sa gloire et à son passé.

- Deuxièmement : La négligence moderniste en matière de réglementation et de spécification a contribué à échec de établissement dune théorie axée sur un but qui pourrait être considérée comme une alternative complète en matière de raisonnement et de jurisprudence.

The People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research

University of Emir Abdelkader for Islamic Sciences – Constantine

Faculty of Sharia and Economics
Serial Number:.....

Registration Number:.....

Department: fiqh and its principles
Specialization: Contemporary Studies in comparative Jurisprudence fiqh and its principles

THEORY OF PURPOSES IN MODERNIST THOUGHT

-A Critical study In the light of the principles of fiqh and purposes of shariaa -

A dissertation submitted for the degree of Doctor of philosophy in the Department of Islamic Sciences- Sharia –

-Specialization in comtemporary Studies in comparative Jurisprudence fiqh and its principles-

Student's Name:

Saadi Ahmed

Supervisor:

Dr. khalfa abderrahmane

Examination Committee:

Name and First Name	Scientific Rang	Original University	Function
			Chairman
Dr. khalfa abderrahmane	**PHd**	**University of the islamic sciences Emir Abed El Kader -Constantine-**	**Supervisor and Reporter**
Dr.Rebbah Souad	**PHd**	**Université Emir Abed El Kader -Constantine-**	**Discussing**
			Discussing
			Discussing
			Discussing

Academic Year: 1445-1446 A.H. / 2024-2025 A.D.