جامعة محمّد بوضياف المسيلة

كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية

قسم العلوم الإسلاميّة

توظيف المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية لدى الفكر الحداثي لمعاصر

مذكرة مكملة لمقتضيات نيل شهادة الماستر في العلوم الإسلاميّة

تخصّص: فقه مقارن وأصوله

إعداد الطّالبة:

- الزهراء بلجود

الأستاذ المشرف:

أ. د/أكرم بلعمري

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
أ.د/ الدراجي زروخي	محمد بوضياف- المسيلة	رئيسا
أ.د/ أكرم بلعمري	محمد بوضياف- المسيلة	مشرفاً ومقرراً
أ.د/ خالد حباسي	محمد بوضياف- المسيلة	مناقشا

السنة الجامعية : 2023 - 2024 م

جامعة محمّد بوضياف المسيلة

كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية

قسم العلوم الإسلاميّة

توظيف المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية لدى الفكر الحداثي لمعاصر

مذكرة مكملة لمقتضيات نيل شهادة الماستر في العلوم الإسلاميّة

تخصّص: فقه مقارن وأصوله

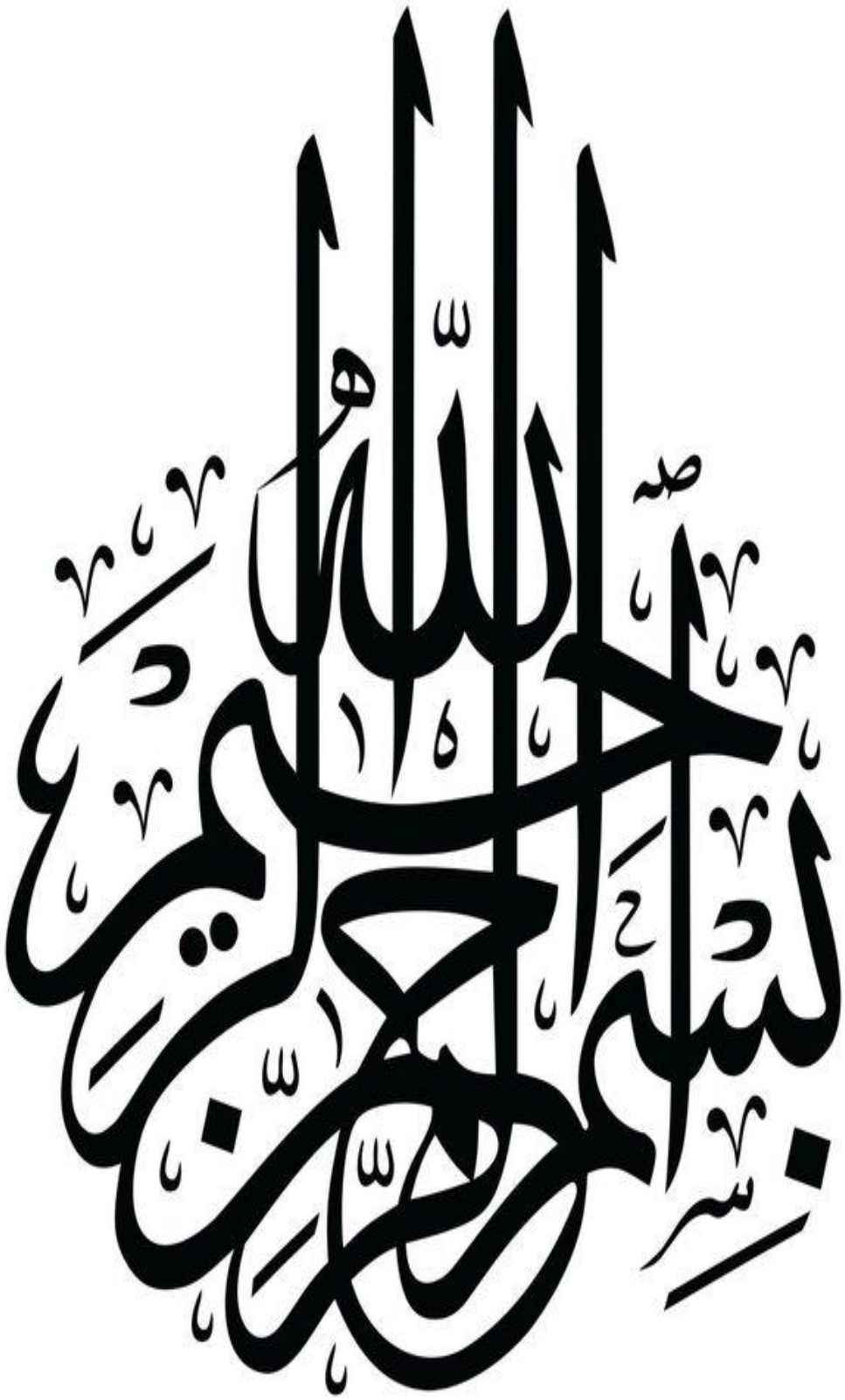
إعداد الطّالبة:

– الزهراء بلجود

الأستاذ المشرف:

أ.د/أكرم بلعمري

السنة الجامعية : 2023 – 2024 م


بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People'sDemocraticRepublic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2024

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضي (ة) ادناه :

السيد(ة): بلجود الزهراء

الصفة(طالب, استاذ باحث, باحث دائم): طالبة

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم:119920995056290006

الصادرة بتاريخ :2022.11.15 عن دائرة : المسيلة

المسجل(ة) بكلية:العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم: العلوم الإسلامية

تخصص:فقه مقارن وأصوله .... تحت رقم التسجيل:19125092045

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج, مذكرة ماستر' مذكرة ماجستير' اطروحة دكتوراه):

عنوانها: توظيف المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية لدى الفكر الحداثي المعاصر

.....

.....

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 2024.06.02

امضاء المعني (ة):

المرجع: القرارالوزاري رقم: 933المؤرخ في: 28-07-2016المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع: توظيف المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية لدى الفكر الحداثي المعاصر

إعداد الطلبة:

1- بلعود الزهراء رقم التسجيل: 191950920 45

2- رقم التسجيل:

القسم: العلوم الإسلامية **الشعبة:** الشريعة التخصص: فقه مقارن وأصوله

إشراف: بلعربي كلثوم **الرتبة:** أستاذ التعليم العالي

أقر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2023-2024 وأسمح بإيداعه على مستوى ادارة القسم للمناقشة والتقييم.

موافقة وإمضاء الاستاذ(ة) المشرف(ة): مواقفة بلعربي

رئيس فريق الاختصاص

رئيس القسم

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾

[الشعراء : 62]

شكر وإهداء

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد والثناء لله عزَّ وجلَّ في الأولى والآخرة على كل أنعُمه وآلائه، الحمد لله الذي لولا رحمته وفضله ما كنت لأُوفَّق وأصل إلى هنا، ثم الصلاة والسلام على خير خلقه محمد ﷺ.

أما بعد، أسأل الله السلامة في الرأي والإخلاص في العمل، وأن يكون عملنا هذا خالصا لوجهه العظيم.

ثم أتوجه بالشكر وأسمى عبارات التقدير إلى أستاذي ومؤطري

الأستاذ الدكتور: أنيس بلعمري

الذي كان منارة في طريقي و مرشدا، أشكره على صبره و رحابة صدره وتواضعه.

وأشكر الأستاذ : شعيب يسعد الذي كان هو الآخر معينا لي في توجيهاته ونصائحه.

ثم أتقدم بشكري إلى كل أساتذتي الذين درسوني وأخص بالذكر

الأستاذ نوار بن الشلي و الأستاذ عيسى بوناب.

وكذا أخي حيدر بلجود الذي ساهم في إثراء منهجية عملي بنصائحه.

إلى أهلي الذين لم يبخلوا علي بدعمهم... إلى روح أبي.

إلى تلك التي حباني ربي بصحبتها وأخوتها فكانت داعمة لي بدعائها و طاقتها الإيجابية : ماريا من اليمن.

إلى الذي غاب جسدا وحضر روحا..وكانت كلماته دوما دافعا إلى الأمام : سلطان.

المقدمـــة

المقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستعيذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا، وصلّ اللهم وسلم على خير خلقك نبي الأمة وشفيعها محمد ﷺ.

أما بعد، فقد منّ الله على عباده إذ بعث فيهم رسلا تترا برسالاته مبشرين ومنذرين، فكذّب الذين جاءهم الحق برسل ربهم وعتوا عن أمره، فأخذهم الله نكال الآخرة والأولى، ولا تزال كل طائفة تُكذب بما جاءها حتى بعث الله بخاتم النبيّين محمد بن عبد الله، شفيع الأمة، فأرسله بدين الحق إلى أم القرى ومن حولها ليظهره على الناس أجمعين، قال تعالى :﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[الفرقان : 01]، وحيث أن الرسالة عامة لكل البشر، وأن الله وعد عباده بأنه لن يهلك قوما إلا بعد إقامة الحجة عليهم بالآيات التي تقطع عذرهم، فقال :﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء : 15]، فكان لا بدّ أن تكون هذه الرسالة وهذه الشريعة التي بعث بها نبيه، صالحة لكل زمان ومكان، وكذلك كان الحال، فقد جاءت جالبة لكل ما يصلح الناس، دافعة لكل ما يضرهم، وحتى يدوم هذا الحال اقتضى الأمر أن تتضمن هذه الشريعة قواعد ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وأخرى متغيرة، مرنة تسمح باستيعاب كل تطور يحصل، فتُمِدّه بحكم شرعي حتى تكون الحاكمية لله في الأولى والآخرة، لأن النصوص محدودة، والوقائع والمستجدات لا حصر لها، لذلك عمد علماء الشريعة إلى بحث حكم الله وغاياته من التشريع حتى يتسنى تمرير أحكامه إلى هذه المستجدات من القضايا، ومن الدراسات العلمية الشرعية التي اهتمت بهذا الجانب "الدراسات المقاصدية" التي قدمت أدق المناهج وقامت على أقوى الأسس لتبني واحدة من أكبر النظريات التي تُعنى ببحث العلل والغايات والمصالح التي وضعت الشريعة من أجلها، حيث تعتبر من أجود ما جادت به الأبحاث الأصولية وأخطرها، لأن فكرة أن يقال قصد الشارع كذا وكذا من أخطر المقامات الدينية، ولذلك اعتنى العلماء الأصوليون بها أيّما اعتناء فأسسوا لها ضوابطا وقواعدا، لكن بريقها شدّ

الكثير من المتصيّدين الذين يبغون في الأرض فسادا، فبصروا بها وكذلك سوّلت لهم أنفسهم أمرا،

فمكثوا غير بعيد واكتسوا بحلّة الطبيب الذي يروم مصلحة العباد في المعاش والمعاد، فعمدوا إلى إجهاض محتواها ثم استخدامها استخداما براغماتيا نفعيا، وقد كان الحداثيون أكثر المتحدثين عن المقاصد وروح الشريعة وتلك الكلمات اللامعة، فإلى أي مدى تم الانتفاع أو لنقل استخدام المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية عند الحداثيين؟

أولا- أهمية الموضوع :

- تأتي أهمية البحث من علاقة المقاصد بالعصر ومستجداته، حيث أن التعويل عليها كبير في محاولة ملاحقة مشهد العصر ومتغيراته لتشمله بأحكام الله عزَّ وجلَّ في كل الأعصار والأمصار.

- الذي يتابع أحداث اليوم يدرك أهمية المقاصد في الجدليات الحاصلة، وأنها مدار التحاور في الصراعات المعرفية، فكل مريدٍ لهلاك الشريعة يركب مركب المقاصد، والمشكلة الأكبر تكمن في كون هؤلاء المهتمين بالمقاصد اهتماما مغرضا يملكون ذلك الاعتبار و الحظوة الإعلامية في المؤتمرات واللقاءات، ويُحسبون على الجانب الإسلامي، وهم أساسا يطمحون لدين غير الدين الذي نعرفه وقد أضلوا جبلا كثيرا، وهنا تأتي الأهمية الأخرى لهذا البحث.

ثانيا- أسباب اختيار الموضوع:

أسباب موضوعية: طبيعة الفكر الحداثي المعاصرة وطريقته في قراءة الموروث الديني وتأويله له تستدعي متابعة باستمرار لرصد شبهاتهم وصدّها قبل تفشّيها بين العامة من الناس الذين يجهلون دين الله عزوجل.

أسباب شخصية : تتمثل في اهتمامي بموضوع علم المقاصد، واهتمامي بموضوع الحداثيين لأنه من الدراسات العصرية اللافتة لكثرة تجددها، وهو موضوع يثير حفيظة كل مؤمن إزاء الانحرافات التي تطال الموروث الديني كل يوم.

أهداف الموضوع:

- بيان مدى الاختلاف بين المقاصد الأصولية والمقاصد الحداثية.
- عرضٌ لأهم النظريات التي استند عليها الحداثيون في تقريرهم " تقديم المصلحة على النص" وبيان بطلان الاستدلال الحداثي الخاطئ بها من خلال نقدها نقدا علميا موضوعيا.
- تبيان الانحرافات المطروحة ثم تصحيح التصورات والمفاهيم المغلوطة حول أحكام الله عزَّ وجلَّ خصوصا موضوع الحجاب كوني فتاة ترى أخواتها المسلمات يغرقن في لُجة التحلل من فريضة الله بسبب تأويلات سقيمة من باحثين يهدرون النصوص الشرعية بهدف الوصول إلى مصالح دنيوية.

إشكالية البحث :

الإشكال الرئيسي الذي تسعى هذه الدراسة الإجابة عليه :

ما مدى توظيف الحداثيين لنظرية المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية ؟

وللإجابة على هذه الإشكالية تنبثق إشكالات فرعية منها :

- ما المقصود بالمقاصد والتأويل عند الحداثيين؟ ولم كل هذا الاحتفاء الشديد بها؟
- ما الأصول التي استند عليها الحداثيون في توظيف المقاصد؟ وكيف تم تطبيقها في تأويل الأحكام الشرعية؟

منهج البحث المعتمد :

سلكت في كتابة هذه المذكرة منهجا استقرائيا تحليليا نقديا، وذلك وفق التفصيل الآتي :

- المنهج الاستقرائي من خلال تتبع أقوال الحداثيين في تقرير مسالكهم ومناهجهم المعتمدة في التأويل.

- المنهج التحليلي في إبراز التباين بين التناول الأصولي والتناول الحداثي للمقاصد، وكذا التباين بين التناول الأصولي والحداثي لمسألة التأويل، وبيان آرائهم في الأحكام الشرعية وكيفية خروجهم من الإطار الشرعي بالتأويلات الفاسدة، وكذا مناقشة انحرافاتهم فيما يتعلق بتوظيف النظريات الكبرى
- المنهج النقدي من أجل تفنيد انحرافات الحداثيين وشبهاتهم المتمخضة عن التطبيق التأويلي على النصوص الشرعية وفق المنهجية العلمية الموضوعية.
- التزمت بالمنهجية العلمية الآتية :
  - عزو الآيات القرآنية معتمدة على الرسم العثماني برواية حفص عن عاصم.
  - عزو الأحاديث إلى مصادر السنة :
    - ✓ فإن كان في الصحيحين اكتفيت بتخريجه من أحدهما أو كليهما، مع تخريجه من باب واحد في حالة ما تعدد ذكره في عدة أبواب.
    - ✓ فإن لم أجده في الصحيحين، رجعت إلى كتب السنن مقدمة على غيرها من كتب الأحاديث، مكتفية بتخريجه من أحدها أو ربما زدت على ذلك بتخريجه من أكثر من كتاب، مع بيان درجة الحديث أو الأثر إن وجد.
  - وتوثيق النقول ومراعاة علامات الترقيم.
  - إدراج الفهارس والمراجع في نهاية البحث.

ثالثا- الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة خاصة تناولت توظيف المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية لدى الفكر الحداثي المعاصر، ولكن هناك دراسات ومقالات متناثرة تناولت جزئيات بحثية من هذا الموضوع ضمن إطار دراسة التوظيفات المقاصدية عند التيار الحداثي، ومن هذه الدراسات:

- ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر،د. خالد بن عبد العزيز السيف، 1436هـ/2015م.
- الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، د. فهد خويطر، مركز تكوين، 1439هـ، وهي دراسة لم أطلع عليها بكل أمانة لعدم توفرها إلكترونيا، ولكن ذكرتها من باب عدم بخس الناس أعمالهم، أن نقول لا يوجد أعمال مشابهة فقط لأننا لم نطلع عليها.
- التأويل في الفكر العربي المعاصر- محمد أركون نموذجا-، قمري نادية، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2020/2019.
- الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر-عرض ونقد-، عبد الستير محمد ولي، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2021م.
- تأويلات الحداثيين في فهم النصوص وتوظيفها بدعوى المقاصد الشرعية، محمد خلف منصور العطوي، مجلة جامعة الزيتونة الأردنية، 2022م.
- التأويل المقاصدي لدى الحداثيين -مقصد الحرية- ، د. محمد لطفي كينة- د. بوبكر مصطفاوي، جامعة الوادي، 2023م.
- التوظيف الحداثي لنظرية المقاصد في فهم القرآن الكريم- رؤية نقدية-، د. بلعمري أكرم- ط د. خيراني إيمان، جامعة الوادي.
- إهدار النص بدعوى المصلحة، علاء إبراهيم عبد الرحيم، مركز سلف للبحوث والدراسات.

صعوبات البحث : تكمن صعوبة البحث في :

- كون الموضوع لا يزال أرضا خصبة للبحث والدراسة، وعليه بالضرورة قلة المادة العلمية مع تناثرها كجزئيات في بطون الكتب وبين ثنايا المقالات، مما يستدعي جهدا مضاعفا في محاولة جمعها وترتيبها.

– ضيق الوقت بالنسبة لموضوع جديد و دسم، وعمقه يزيد من صعوبة حصره، فالباحث فيه تأخذه لذة البحث وربما ضاع بين ممرات الكتب، وقد تستوقفه عدة ملفات ورفوف فيحاول إقحامها لشدة أهميتها، فيخرج عن إطار البحث، والعكس كذلك حاصل لأن الوقت محدود وعدد الصفحات محدود، فيضطر الباحث للتخلي عن جزئيات كثيرة والاكتفاء بعصارة العصارة مما يُحدث اجتزاء كبيرا لأطراف البحث.

– صعوبة الحفاظ على الموضوعية لحساسية بعض المواضيع خصوصا بالنسبة لطالب لا يزال عوده طريا في مجال البحث العلمي.

خطة البحث :

اقتضت طبيعة المادة العلمية أن يكون البحث مقسما إلى: مقدمة وفصلين وخاتمة، مفصلة على النحو الآتي :

المقدمة

الفصل الأول : حقيقة المقاصد والتأويل وأصول توظيف نظرية المقاصد عند الحداثيين

المبحث الأول : مفهوم المقاصد وسبب اهتمام الحداثيين بها

المبحث الثاني :مفهوم التأويل ومسالكه عند الحداثيين

المبحث الثالث :أصول توظيف نظرية المقاصد عند الحداثيين

الفصل الثاني : تطبيقات الحداثيين لظاهرة التأويل في الأحكام الشرعية

المبحث الأول : تطبيقاتهم في باب الحدود

المبحث الثاني : تطبيقاتهم في أحكام الأسرة

المبحث الثالث : أحكام متعلقة ببعض العبادات

الخاتمة

قائمة المختصرات :

ت : تحقيق

ج : جزء

ص : صفحة

د ط : دون طبعة

د ت ن : دون تاريخ النشر

د م ن : دون مكان النشر

الفصل الأول

حقيقة المقاصد والتأويل وأصول توظيف نظرية المقاصد عند الحداثيين

الفصل الأول : حقيقة المقاصد والتأويل وأصول توظيف نظرية المقاصد عند الحداثيين

المبحث الأول: مفهوم المقاصد وسبب اهتمام الحداثيين بها

المطلب الأول: مفهوم المقاصد ونظرية المقاصد

المطلب الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة عند الحداثيين

المطلب الثالث: سبب اهتمام الحداثيين بالمقاصد وتعلقهم بذيولها

المبحث الثاني: مفهوم التأويل ومسالكه عند الحداثيين

المطلب الأول: مفهوم التأويل لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: مسالك التأويل في الفقه الإسلامي

المطلب الثالث: مسالك التأويل عند الحداثيين

المبحث الثالث: أصول توظيف نظرية المقاصد عند الحداثيين

المطلب الأول: الاجتهادات العمرية

المطلب الثاني: مقاصد الشاطبي

المطلب الثالث: مصلحة الطوفي

المبحث الأول : مفهوم المقاصد وأهميتها عند الحداثيين

يعتبر علم المقاصد من أهم وأعظم العلوم التي ولّدتها الأبحاث الأصولية العصرية، ذلك أنه اعتنى بمعرفة واستقراء الحكم والغايات التي أودعها الله في أحكامه بصفة خاصة وشريعته بصفة عامة، ومن المعلوم أن الزمن متغير والأحداث متجددة، ومعرفة غاية الله من تشريع حكم ما أَدْعى لتمرير هذا الحكم إلى القضايا والمسائل المستجدة، وبهذا تستمر حركة الفقه ويتسع مع اتساع الحياة فلا يُبقي مسألة إلا ويجد لها حكما شرعيا، ومن هنا استمد هذا العلم أهميته، وكونه علما ترك للاجتهاد بابا واسعا في مسائله فقد لفت هذا أنظار المتربصين للدين الإسلامي، الذين انتظروا سنوات طوال أمام باب الشريعة يدرسون هيكلها وممراتها بغية دخول صرحها، وأخيرا وجدوا ضالتهم في الدخول بعباءة المقاصد والمصالح إلى عرين الشريعة فعاثوا فسادا وهدروا الأحكام بدعوى المصلحة، وفي هذا الفصل سأحاول تسليط الضوء على المقاصد لنعرف حقيقتها سواء عند علمائنا الأصولين، المتأخرين منهم والمتقدمين، وكذا حقيقتها عند الحداثيين، ثم نكتشف الأصول التي استندوا عليها لتوظيف نظرية المقاصد.

المطلب الأول : مفهوم المقاصد ونظرية المقاصد

حتى نستطيع فهم موضوع هذه المذكرة الذي يصب في نهر استعمال الحداثيين لنظرية المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية، لا بدّ من كشف حقيقة المقاصد وفهمها على حقيقتها، إذ أن فهم الشيء فرع عن تصوره، وحتى نتصورها بالشكل الصحيح لا بد من العودة إلى بداية تشكّلها وبلورتها، ونمرّ على زقاق اللغويين فنرى منزلها هناك، ونعرج على زقاق الأصوليين المتقدمين فالمتأخرين حتى ندرك جوهرها وحقيقتها.

الفرع الأول- المقاصد لغة واصطلاحا :

أولا- المقاصد في اللغة:

«من الفعل الثلاثي (ق.ص.د) يقصد قصدا فهو قاصد»[1] والمقصد من قصد قصدته وقصد ومقصدا، وقصدت الشيء وله وإليه قصدا من باب ضرب طلبته بعينه وإليه، قصدي ومقصدي بفتح الصاد واسم المكان بكسرها [2]، وهو على وزن مَفعل، ويستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر، فيكون لفظ المقصد حقيقة إما في المصدر وهو القصد، أو في المكان المقصود إليه، أو في زمان القصد[3]، أما كونه يجمع على قصود فهو على خلاف القياس كما ذكر الفيومي (770هـ)، والصواب أن جمع القصد موقوف على السماع.

فحتى يُفهم المراد من لفظ المقاصد توجب إذا العودة إلى أساليب العرب واستقراء استعمالاتهم له، وقد وجدت بعد البحث عدة معان واستعمالات نذكر منها:

- الاعتماد والأمّ وإتيان الشيء والاكتناز في الشيء: قصدت قصده أي نحوت نحوه،[4]القاف والصاد والدال أصول ثلاثة يدل أحدها على إتيان الشيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء فالأصل قصدته قصدا ومقصدا..والأصل الآخر: قصدت الشيء كسرته، والقِصدة: القطعة من الشيء إذا تكسر[5]. جاء في صحيح البخاري (256هـ): «فقصدت لعثمان حتى خرج من الصلاة»[6].

---

[1]- ابن منظور، محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، لبنان، ط3، 1414هـ، ج3، ص352.

[2]- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت،(د ط)، 1994 م، ج2، ص504.

[3]- عمر بن صالح عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام عز بن عبد السلام، الأردن، دار النفائس، ط1، 2003م، ص84.

[4]- الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح في اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984م، ج2، ص524.

[5]- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، (د ط)، 1979م، ج5، ص95.

[6]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مناقب عثمان بن عفان، رقم (3696)، ت : جماعة من العلماء، طبعة السلطانية، بولاق، مصر، 1311هـ، ج5، ص14.

- استقامة الطريق: من ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾[النحل : 09] أي على الله علـى اللهِ، أَيُّهـا النـاسُ، بيـانُ طريـقِ الحـقِّ لكـم. والسـبيلُ هـي الطريـقُ، والقصدُ مِن الطرق: المستقيم الذي لا اعوجاجَ فيه.[1]

- العدل والوسط بين الطرفين: والمعتدل الذي لا يميل إلى أحد طرفي التفريط والإفراط. جاء في لسان العرب والقصد العدل.[2]

والمعنى الأول هو الأصل في هذا اللفظ، وهو المراد عند الإطلاق أصالة، قال ابن جني:"أصل ق ص د ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى فالاعتزام والتوجه شامل لهما".[3]

ثانيا-المقاصد في الاصطلاح :

لعلّ من عجيب ما يواجه أي متصفح لكتب المقاصد أن لا يجد للمصطلح تعريفا واضحا عند متقدمي علماء الأصول، وأن فجر تعريف المقاصد لم يبزغ إلا مع المتأخرين من العلماء والباحثين الذين اهتموا بهذا العلم، "ولعل هذا راجع إلى أن صدر هذه الأمة لم يكونوا يتكلفون ذكر الحدود ولا الإطالة فيها لأن المعاني كانت عندهم واضحة ومتمثلة في أذهانهم وتسيل على ألسنتهم وأقلامهم دون كد ومشقة"[4] بيد أن فريق آخر يرى أن سبب غياب مفهوم واضح للمقاصد عند الأولين إنما هو بسبب أن من كتب في علم المقاصد سابقا إنما كتبه لمن أهمته المقاصد، وهؤلاء هم في غنى عن تعريف ما هو معروف عندهم فهو من المسلمات البديهية في أذهانهم، وهو ما نجده في كتاب الموافقات للشاطبي مؤسس هذا العلم وواضع أعمدة بنيانه، فقال في القاعدة التاسعة:"ومن هنا لا

---

[1]- ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001م، ج14، ص177.

[2]- ابن منظور، مصدر سابق، ج1، ص117.

[3]- الزبيدي، تاج العروس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، ت: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، (د ط)، 1971م، ج9، ص36-37.

[4]- يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن،(د ط)، 1999م، ص45.

يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد على التقليد والتعصب لمذهب"[1].

وسأستعرض بعضا من تعاريف المقاصد عند بعض المتقدمين والمتأخرين :

1. المقاصد عند المتقدمين :

- قال الغزالي(505هـ): "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مفسدة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع،ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم و ونسلهم ومالهم"[2].
- وقال العز بن عبد السلام(660هـ): "من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح و درء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص"[3].
- وقال الشاطبي (790هـ): "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية"[4]. وفي موضع آخر قال: "أن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الآخروية والدنيوية"[5].

---

[1]– الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م، ج1، ص124.

[2]– الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م، ص174.

[3]– العز بن عبد السلام، محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د ط)، 1991م، ج2، ص189.

[4]– الشاطبي، الموافقات، ج2، ص17.

[5]– المصدر نفسه، ج2، ص62.

فكما هو ملاحظ لم يتعرض الأصوليون القدامى إلى تعريف جامع مانع، بل اكتفوا بذكر أقسامها وتعدادها، أو التعبير عنها بمصطلحات كالمصالح أو المعاني وما إلى ذلك.

2. المقاصد عند المتأخرين :

- عرفها الطاهر بن عاشور(1973م): "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"[1].
- وعرفها علال الفاسي (1394هـ): "المراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[2].
- وعرفها نور الدين الخادمي: "هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية،وهي تتجمع ضمن هدف واحد،هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"[3]

وهذا غيض من فيض من تعريفات المعاصرين الذين أسهبوا في تعريف المقاصد بألفاظ متقاربة كالمعاني، العلل، الغايات والمصالح، فاهتموا بوضع حدود تعريفية لهذا المصطلح بغية حصر دائرته لما أصبح الحديث عن المقاصد والتمسك بأذيالها هدفا كل الطوائف لتمرير مشاريعهم تحت غطاء الشرعية الدينية.

فمن خلال التعريفات السابقة يتبين أن المراد من المقاصد: أنها تلك الحكم والمعاني التي روعيت من قبل الشارع في أحكامه، وذلك تحقيقا لمصالح الخلق في الدنيا والآخرة.

---

[1]– ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (د ط)، 2004م، ج3، ص165.

[2]– علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 5، 1993م، ص8.

[3]– نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الدوحة، ط1، 1998، ص52-53.

فيكون المراد بمقاصد الشريعة:"الحكم التي أرادها الله من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته، وإصلاح العباد في المعاش والمعاد"[1].

"وهو أفضل التعريفات ذلك أنه جعلها قاصرة على مقاصد الأحكام، وهذا مقتضى ما اصطلح عليه أكثر المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين من تخصيص مصطلح الشريعة بالأحكام الشرعية العملية، المسماة بالأحكام الفرعية".[2]

الفرع الثاني- تعريف نظرية المقاصد :

هو مصطلح عصري جديد له استعمالات عدة، ذكر منها الدكتور جميل صليبا خمسة، اختار منها الريسوني معنيين هما الأقرب للمقصود. فالمعنى الأول قوله: وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة العامية، دلت على ماهو تصوره منهجي ومتناسق، تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس.وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق الجزئية دلت على تركيب واسع يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر،ثم ذكر الريسوني أن مفهوم نظرية المقاصد يحمل في طياته كل هذه المعاني، فقال أنه إذا كانت الأحكام الفقهية بأدلتها التفصيلية، هي عبارة عن حقائق جزئية، فإن نظرية المقاصد هي الإطار الكلي الذي ينتظمها ويجمع شتاتها، وينسق فيما بينها، ويعطيها – على مابينها من تباعد وتنوع- بعدا واحدا ومغزى واحدا.و إذا كانت أحكام الشريعة وأدلتها تنتج لنا وتعطينا قضايا أصولية، ونظريات تشريعية، وقواعد فقهية، فإن نظرية المقاصد أيضا تنتظم كل هذه القضايا والنظريات والقواعد، وترتبها في نظام معين، يجعلها جسما واحدا يخدم بعضه بعضا.[3]

ثم بين أن نظرية المقاصد تندرج تحتها النظريات الفقهية والقواعد الفقهية معا زيادة على الأحكام الجزئية، وتقوم نظرية المقاصد على التسلسل الفكري المنطقي، الذي ينبع من النظر العقلي والأسس

---

[1]- يوسف أحمد محمد البدوي، مرجع سابق، ص54.

[2]- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد السلام النميريّ الحرّانيّ، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية-المدينة المنورة-، 2004م، ج19، ص134.

[3]- ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا -الولايات المتحدة الأمريكية، ط4، 1995م، ص29-30.

العقدية للإسلام، وكذا النتائج الاستقرائية، فهي إذن نتاج النظر العقلي المنطقي القويم، ويسندها ويوقف عليها استقراء تفاصيل الشريعة، لأن متصفح أحكامها ونصوصها سيدرك لا محالة الكثير من حكمها وعللها، ومن نظر آثارها بان له ما وراءها من مصالح مجلوبة ومفاسد مدفوعة، وبتأمله لهذا وذاك يحدث له التصور الشامل لمقاصد الشريعة ومراميها، وتلك هي نظرية المقاصد التي تحكم كل فهم لها، وتوجه كل اجتهاد في إطارها، ونقطة التسليم هاهنا: التسليم الجازم بكون الشريعة جاءت لصلاح العباد في المعاش والمعاد ودرء المفاسد عنهم.[1]

المطلب الثاني : مفهوم مقاصد الشريعة عند الحداثيين

قبل التطرق إلى مفهوم المقاصد عند الحداثيين، لا بدّ من معرفة ما هي الحداثة ومن هم الحداثيون أولا.

الفرع الأول- الحداثة في الاصطلاح الغربي :

أول ما كان من **الحداثة** أن ظهرت كنظرية فلسفية في المجتمعات الغربية، وذلك تزامنا مع ظهور وتطور النزعة العقلية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وعلى إثر تطور هذه النزعة العقلية تكونت الفلسفة الفكرية الحداثية، فمصطلح الحداثة إذن يشير إلى فلسفة المجتمعات الغربية وتطورها في الفترة بين 1850-1950م، ولما كان القرن الثامن عشر والتاسع عشر برزت القوة الإمبريالية الاقتصادية الحداثية لضمان المصالح القومية، وأسفرت تلك المعارك الاستعمارية إلى زيادة رأس المال الذي أدى بدوره إلى ثورة تكنولوجية تولدت من رحمها **فلسفة ما بعد الحداثة**، وهذه الأخيرة ظلت في تطورها إلى أن خرجت من كونها اتجاها فلسفيا يعتمد على التجربة كمصدر وحيد إلى المعرفة إلى نزعة تجحد أي حقيقة ثابتة على الإطلاق وتعتبر القيم الأخلاقية وهم[2].

---

[1]- ينظر: أحمد الريسوني، مرجع سابق، ص30.

[2]- ينظر: محمد علي أبو هنيدي، مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م، ص315-316.

مما نستشفه من هذه المقدمة التاريخية أن منشأ هذا المصطلح غربي أوروبي، بإطلاق لفظي modernism أو modernityباللغتين الفرنسية والإنجليزية وتأتي ترجمتهما الحرفية إلى العربية بعدة معان منها الحداثة والعصرية والمعاصرة[1]،ففي معجم اللغة العربية المعاصرة مصطلح modernism هي "نزعة تميل إلى الاهتمام بكل ما هو عصري وجديد وطرح كل ماهو قديم مطروق"[2]، وهناك من يترجم modernity بالحداثة "التي يراد بها مذهب فكري أدبي علماني"[3]، وطائفة أخرى تنظر إلى مصطلح modernism أنه الحداثة التي يراد بها "حركة فكرية عقلانية علمية هدفها تغيير المفاهيم والمناهج التقليدية التي تعالج الفن والأدب"[4]،

الفرع الثاني– الحداثة في الفكر العربي المعاصر

أولا– الحداثة لغة :

مصدر الفعل حدث، وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه ومن معانيه:

- كون الشيء بعد أن لم يكن: الحاء والدال والثاء أصل واحد، يقال حدث أمر بعد أن لم يكن.
- نقيض القديم: واستحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا، والحدث الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد، وأخذ الأمر بحدثانه وحداثته أي بأوله وابتدائه[5].

---

[1]–ينظر: عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي، الرياض، ط2، 1993م، ص 25.

[2]– أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 2008م، ج1، ص454.

[3]– ينظر إلى الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، ط4، 1420هـ، ج2، ص679.

[4]– سمير حجازي، مناهج النقد الأدبي المعاصر، دار التوفيق، سوريا، ط1، 2004م، ص153.

[5]– ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج2، ص131–132.

والحديث صفة يوصف بها كل شيء قريب المدة والعهد به [1]، من ذلك قوله ﷺ: لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشا استقصرت بناءه وجعلت له خلفا[2].

ثانيا- الحداثة اصطلاحا :

مصطلح الحداثة من المصطلحات التي غشاها غموض لما احتمله المصطلح من معان غامضة جعلته هلاميا يصعب تحديد المراد منه بدقة، ذلك أن مشاربه كثيرة وتياراته متعددة، فكل يفسره حسب اتجاههم[3]. حتى صرح بعضهم بصعوبة تحديده بمفهوم دقيق، وكان الحداثيون الأكثر اضطرابا في ذلك من غيرهم[4]، فعند عبد المجيد الشرفي : " الحداثة هي مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي [5] وأن أهم ما يميز هذه المجتمعات قدرتها على الابتكار والتغيير[6]، أما محمد عابد الجابري الجابري فيرى أنه لا يوجد تعريف محدد للحداثة حيث يقول : "والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تخلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى"[7]، وعليه يتبين أن "مفهوم الحداثة في الفكر العربي مفهوم مطاط، وغير مستقر، ليس له صورة واحدة أو شكل

---

[1]- الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج5، ص208.

[2]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنيانها، رقم(1585)، ج2، ص146.

[3]- ينظر: شعبان طلعت عثمان، قواعد التأويل في التفسير عند الحداثيين وطريقتهم في تطبيقها، مجلة علوم اللغة والأدب، قسم الدراسات الإسلامية بجامعة المنيا، المجلد 8، العدد8، 2023م، ص 226 نقلا عن براد بري، ملكم وماكفارلن، جيمس، الحداثة(1890-1930)، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد، 1987، ص22).

[4]- عدنان علي رضا النحوي، مرجع سابق، ص22.

[5]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1991م، ص24

[6]- ينظر : عبد المجيد الشرفي، المرجع نفسه، ص25.

[7]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، ص16.

محدد فهو مفهوم متحرك شمولي، يشمل كل التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية بكل فروعها التي وفدت لعالمنا العربي"[1]

التعريف الإجرائي لمصطلح الحداثة: منظومة فكرية تسعى إلى هدم الموروث الديني بشكل خاص من خلال استغلاله وممارسته ممارسة براغماتية، متخذة إياه تكأة لتحقيق وتمرير مصالحها الشخصية، جاعلة للعقل السطوة الكبرى والمركزية في هذه العملية.

الفرع الثالث–المقاصد عند الحداثيين :

إنه لمن الغريب بعد كل الاحتفاء الذي نراه من الحداثيين حول نظرية المقاصد أن لا نجد عندهم تعريفا دقيقا لها، بل غاية الأمر عندهم التكرار المتواصل لأهميتها والمطالبة باستبدالها بأن تكون مكان القواعد الأصولية، وتحكيم النصوص الشرعية لها، لكن بتتبع آثارهم في الاحتفاء بها وجمع متفرقاتهم يمكن استنتاج مفهوم المقاصد عندهم، فصرح البعض أن نظرية المقاصد عندهم غير التي عند أعلام المقاصد الأصوليين كالشاطبي وابن عاشور، فإنها عندهم تعني التجاوز الحرفي للنصوص الشرعية والأخذ بروحها، وأن في اعتبارها تفعيل للمصلحة وتحكيم النص لها بأن يصبح النص متغيرا لا ثابتا يتغير بتغير المكان والزمان والمصلحة المادية المحضة[2]، وهذه مغالطات عصيبة في الدين فالقول بحصر مقاصد الشريعة في مقاصد المكلفين الدنيوية، فلو كان مثل الذي قالوا لأصبح الدين حينئذ أداة يحرف حسب الهوى ويتجرأ به على حدود الله، وهو الذي سنراه في المبحث الثالث عند الحديث عن دعواهم في المصلحة.

[1]– الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم–دراسة نقدية–، دار النهضة، دمشق، سوريا، ط1، 2006م، ص21.

[2]– ينظر: عبد الستير محمد ولي، "الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر عرض ونقد"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، المجلد 35، العدد01، 2021م، ص31 نقلا عن: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر لمؤلفه فهد الخويطر، ص 214–216، ص 177–178).

المطلب الثالث: سبب احتفاء الحداثيين بالمقاصد وتعلقهم بذيولها

حتى تتجلى لنا الصورة الكاملة ونفهم لماذا يتعلق الحداثيون هكذا بمقاصد الشريعة ولماذا هي مهمة لديهم، علينا العودة بقطار الزمن إلى بداية تشكل الحالة الفكرية العربية.

قبل بداية السبعينات كان أتباع ورواد الحداثة يطالبون بالتهميش الكامل للتراث وذلك بالأخذ بوسائل النهضة الأوروبية والاندماج والانصهار الكلي في الغرب، لكن لم تجد ذلك النجاح في الأوساط الجماهيرية، فاتخذوا من المفاهيم الدينية متكأ يستخدم للنهوض بالمشروع الحداثي مستخدمين في ذلك آليات غربية لتحديث وتأويل تلك المفاهيم [1].

فإذن لم يكن ثمة مناورة في منطقة المقاصد آنذاك بل كانوا على قدر من الجرأة على الدين وعلى قدر من العدوانية والرغبة في إزالته واستبداله، غير أن الأمر تحول لما ثارت الأوساط الجماهيرية على الأفكار الغربية وأدواتها، فلما انتبهوا وأدركوا أنه يستحيل تمرير هذا المشروع بأدواته ما لم يتم تهجينه واصطباغه بصبغة الشرعية، حينها فقط بدأت المناورات في منطقة الدين، وأرخوا حبال الصلافة التي جاؤوا بها.

وعمدوا إلى البحث بين رفوف الدين عن الخطة البديلة التي ستسمح لهم بالظهور في صورة المهتم بالدين بدل حالة القطيعة التامة التي كانوا عليها، لأن عقد أواصر الصلة مع الثقافة المحلية بحسب تعبيرهم هو الطريق لتوجيه الرسالة الحداثية إلى عموم المجتمع المسلم[2]، فما وجدوا غير ملف المقاصد ليكون أداة لتفريغ النص من محتواه وتعطيله، ولهذا كثر الاحتفاء ببعض الكلمات البراقة كالمصالح والروح والرحمة وغيرها[3]، واتخذوها مطية لكسر باب الأصول الذي كان موصدا أمامهم بشدة، وفي ذلك يقول أركون:"تخفيف حد النظرية الصارمة لأصول الفقه واستبدالها بمفهوم جديد،

[1]– ينظر: محمد علي أبو هنيدي، مرجع سابق، ص 83.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص82-83.

[3]– ينظر:عبد الستير محمد علي، الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر، مرجع سابق، ص 34.

وهي مقاصد الشريعة"[1]، وجعلوا الشاطبي قنطرتهم في هذا وكثر ادعاؤهم عليه، يقول الجابري:"لقد وعى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم قد استنفد كل إمكانياته وأن انفتاح باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلب 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].

فهذا الانتقال من عداوة النص إلى مسايرته أشد فتكا وأكثر خطرا، فمدارك القلوب تختلف، وليس كل امرئ ذا علم يميز به الخبيث من الطيب، بل غالب الناس ليسوا كذلك، وهذه الإستراتيجية أدعى لاختلاط الحق بالباطل، لأن هذه المسايرة تسمح لهم بالتوغل داخل النص و لَيّ عنقه بذريعة المصلحة[3].

[1]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م، ص170.

[2]– محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م، ص163.

[3]– ينظر: عبد الستير محمد علي، مرجع سابق، ص 35.

المبحث الثاني: مفهوم التأويل ومسالكه عند الحداثيين :

تعتبر مسألة التأويل من أهم المسائل التي ولّاها الحداثيون الكثير من الانتباه، وقطعوا فيها أشواطا في أبحاثهم، حيث تم الاعتماد عليها بشكل كبير في القراءة المعاصرة أو ما يسمونه بإعادة قراءة النص، ولهذا جاء هذا المبحث معرّفا بالتأويل الحداثي ومسالكه.

المطلب الأول : مفهوم التأويل لغة واصطلاحا.

أولا : التأويل لغة :

لغة تفعيل، من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه، فالتأويل التصيير،[1] والتأويل الرجوع، وتأويل الكلام عاقبته وما يؤول إليه، ويقال أول الكلام تأويلا وتأوله أي: دبره وقدره وفسره[2].

فالتأويل إذا يحتمل عدة معان كما ورد آنفا منها: الرجوع، العاقبة والمآل، المصير و التفسير.

ثانيا : التأويل اصطلاحا :

اختلف السلف والخلف في معناه ومنشأ ذلك الاشتراك في لفظ "تأويل" وفي هذا يقول ابن تيمية: "أنه في عرف المتأخرين من المتفقهين والمتكلمة والمتحدثة والمتصوفة ونحوهم: هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح بدليل يقترن به، وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان، أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا(...) و المعنى الثاني في لفظ السلف هو نفس المراد بالكلام فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه."[3]

---

[1]– مرتضى الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج28، ص31.

[2]– الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب بن إدريس الشيرازي الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة الناشرون، بيروت،(د ط)، (د ت ن)، ج3، ص963.

[3]– ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج13، ص288–289.

و الحاصل أن التأويل عند الأصوليين هو: تجاوز وصرف للفظ عن المعنى المتبادر إلى الذهن إلى معنى مغاير غير متبادر بدليل اقترن به.

والتأويل عند العلماء نوعان: صحيح مقبول وفاسد مرفوض، وعليه فإن التأويل لا يكون عن هوى وتشهي بل تحكمه شروط لا يحد عنها، فإذا خرج عن إطارها ولج دائرة التأويل الخاطئ الذي يُرد ولا يؤخذ به، قال الغزالي:"فإن لنا معيارا في التأويل وهو أن ما دلَّ نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك"[1]. وعليه فإن الواجب "أن نجتهد في تعلم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب ثم السنن المبينة لمجمل التنزيل، الموضحة للتأويل، لتنتفي عنا الشبهات الداخلة من أهل الأهواء والبدع والإلحاد الذين تأولوا بآرائهم وتكلموا في الكتاب من غير علم ولا معرفة فضلوا وأضلوا "[2].

المطلب الثاني: مسالك التأويل في الفقه .

ما يجب استحضاره قبل البدء في ذكر مسألة التأويل في الفقه، أنه لم يكن للتأويل أي داع في عهد رسول الله ﷺ، إذ كان ﷺ هو المبين والمفسر، بل إنهم لم يكونوا بحاجة إليه لأن الكتاب نزل بلغتهم فكان يُفهم سليقةً، لكن لما طال الأمد وبعد وفاته ﷺ وكثرة الفتوحات ودخول أعداد هائلة في الإسلام من غير العرب من عجم، بدأت تحدث تلك الفجوات بين الناس واللغة وصار هناك بون بين الفهم الصحيح المراد وبين ما يتبادر إلى الأذهان خصوصا بعد ظهور بعض الفرق التي غاصت في الكتاب وتأولوا تأويلات منها الصحيح ومنها الفاسد، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إنما أخاف عليكم رجلين:"رجل تأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه"[3]، ولشدة خطورة هذا على الأمة شدد العلماء في هذا الأمر وجعلوا الصحيح من التأويل مبناه الامتثال لقواعد الاجتهاد التي بيّنها الفقهاء، و هذا مذهبهم في سائر اجتهادهم، ولم يتبعوا الأهواء ولا انساقوا لما

[1]– أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، دار الكتب الثقافية، الكويت،(د ط)،(د ت ن)، ص53.

[2]– محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج1، ص6.

[3]– ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمريّ، جامع بيان العلم وفضله، باب: فيمن تأول القرآن وتدبره وهو جاهل بالسنة، رقم (2364)، ت : أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1994م، ج2، ص 1202.

تشتهيه الأنفس، هذا فيما كان محلا للاجتهاد، أما ما كان ثابتا منها فهو محفوظ لا يتغير بتغير الزمن ولا اجتهاد فيه،[1] فالقواعد التي بنى عليها المجتهدون اجتهادهم مراعاة مصلحة العباد في المعاش والمعاد بتطبيق أحكام الشريعة وقواعدها ومبادئها، قال ابن القيم:"فإن الشريعة مبناها وأساسها على حكم ومصالح العباد في المعاش والعباد، 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".[2]والإشارة إلى التأويل في دخول الجور والعبث كونه بابا في ذلك إذا أسيء استعماله، لذلك يحتاج التأويل إلى نظر وضوابط،"فالفقهاء لم يمنعوه ولكن قُيِّد وضُبط بالمرجعية الصحيحة وهي مرجعية النصوص الشرعية"[3]، فإذا أطلق وفتح باب التأويل على مصراعيه شكل "منزلقا خطيرا ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومحاصرة النصوص باسم المصالح واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، فتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة"[4]، وعمد الأصوليون إلى ضبط قواعد دقيقة في بيان معاني الألفاظ ودلالتها للكشف عن مراد النص الشرعي والوقوف على ما ينطوي عليه خطاب الشارع من مقاصد تتصل بفلسفة التكليف وماهدفت إليه الأحكام الشرعية من حكم ومصالح راجعة دنيا وآخرة إلى المكلفين في أفعالهم وتروكهم[5].

---

[1]– ينظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص42–43.

[2]– ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزُّرعيّ الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: أبو عبيدة مشهور بن المحسن آل سلمان، السلام إبراهيم، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، ج4، ص103

[3]– محمد لطفي كينة، بوبكر مصطفاوي، "التأويل المقاصدي لدى الحداثيين–مقصد الحرية نموذجا–"، مجلة الشهاب، المجلد9، العدد 2، 2023م، ص112.

[4]– نور الدين الخادمي، مرجع سابق، ص33–34.

[5]– منهتى ارتاليم، "فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام بين مقاصد الشريعة والتأويلية الحديثة: دراسة تحليلية نقدية"، مجلة التجديد التابعة للجامعة الإسلامية –ماليزيا–، المجلد 20، العدد39 ،2016م، ص 165.

وأذكر بشكل سريع بعضا من أهم المسالك التي اتخذها الأصوليون للكشف عن مقاصد الشارع حتى لا يتلاعب بالنصوص الشرعية ويُتقوّل على الله بغير وجه حق، فتنسب له مقاصد باعتماد تأويلات منحرفة [1]:

المسلك الأول: ظواهر النصوص، مالم يأت صارف من قرائن يفيد عدم إرادة المعنى الظاهر، لا كما يزعم بعض الحداثيين من تجاوز الظاهر النص قصدا منهم بذلك إلى الخروج من سلطة النص.

المسلك الثاني: الاستقراء، ويطلق عليه الشاطبي اسم الاستقراء المعنوي، وهو الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة.

المسلك الثالث: معرفة علل الأحكام، حيث إذا ثبت أن الشارع قد شرع حكما لعلة من العلل وربطه بها وجودا وعدما فإنه يفهم من ذلك أنه قاصد إلى اعتبار ذلك الحكم في كل واقعة توفرت فيه تلك العلة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يمكن أن تتخذ مسالك العلة مسلكا للتعرف على المقاصد، على أنه لا تصلح كل المسالك لتكون كاشفا للمقاصد.

المسلك الرابع: سكوت الشارع، ويحتاج معرفة دلالة سكوت الشارع على مقاصده إلى معرفة القرائن المصاحبة لصدور الأمر المسكوت عنه، إذ أن سكوت الشارع عن الحكم في أمر من الأمور قد يكون مع توفر الدواعي إلى معرفة ذلك الحكم، وقد يكون لعدم توفر الدواعي لذلك، وقد يكون لمانع.

[11]– نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2014م، ص57، 143، 173، 243.

الفرع الأول : حدود التأويل .

رغم اختلاف الأصوليين في القدر الممكن الذي يعمل فيه التأويل، واختلافهم في القواعد المنهجية والاصطلاحية و التطبيقات الفعلية للتأويل، إلا أنهم متفقون على أن التأويل عدول عن الأصل،[1] وحتى يحكم على التأويل أنه سائغ ينبغي توفر ما يلي[2]:

- أن لا يناقض التأويل نصا صريحا في الدلالة على المعنى.
- أن لا يكون التأويل عدولا عن الظاهر بغير دليل.
- أن يكون التأويل صادرا ممن هو أهل للنظر والتأويل.
- أن يستند إلى دليل معتبر.
- أن يكون ثمة مقتضى موجب يقتضي التأويل.
- أن يوافق الاحتمال المؤول وضع اللغة وعرف الاستعمال وعادة صاحب الشرع.

المطلب الثالث: مسالك التأويل عند الحداثيين

الفرع الأول : توطئة عن ظهور المنهج التأويلي في الفكر العربي المعاصر:

مرّ فُلك التاريخ الإسلامي بمطبّتين وعرتين حدث فيهما التّماس مع الغرب، فأحدثتا في صلبه خللا وثقبا تسربت من خلاله عدة نظريات منها نظريات التأويل، إلى أن تشبع بها وأظهرها على السطح في فترات زمنية متفاوتة: أول هذه المطبات ماكان إبّان الحروب الصليبية، غير أن هذا المطب أبدى وأظهر الغاشم الغربي بصورة الجاهل الهمجي الغازي، فهو وإن غلب عسكريا فإنه هزم ثقافيا، بل وثار إعجابه بما وجد في الفلك الإسلامي من كنوز ثقافية وعلمية وسياسية، فحمل منه ما حمل وعاد به إلى منطقته ينظر إليه نظر المعجب المريد، ففصّل فيه وطور، ثم عاد بالمطب الثاني

[1]– محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، (د م ن)، (د ط)، 2006م، ص173.

[2]– فاطمة جبر علي عبد الله عمار، "سلطة النص وحدود التأويل"، المدونة، أكاديمية أفيناش، الخرطوم، السودان، المجلد6، العدد 2، 2019م، ص289.

الذي كان قسيمة الظهر وهو: الحملة النابليونية على مصر سنة 1798 م، التي ما كانت مجرد حملة عسكرية بل أكثر منها تثقيفية تغريبية، فكان ما يسمى بصدمة الحداثة أين اكتشف الشرق أنه يعيش في غياهب الجهل، فهذه المرحلة الأولى التي عرف فيها الغرب كحضارة، والمرحلة الثانية البعثات العلمية التي بُعِث بها ليستفاد من علم الغرب. هذه كانت باكورة ما يسمى بالنهضة التي عرّفت الغرب للجيل التالي الذي مارس الأدوات الغربية على التراث فعليا، وهناك عامل آخر لا يقل أهمية عن هذا ألا وهو الحملات الاستشراقية التي كانت على فترات متفاوتة، والحقيقة أن المناهج النقدية التي استقبلها الشرق من الغرب لم تقتصر على النقد الأدبي، فقد مارس طه حسين ذلك على النص الشرعي في كتابه "في الشعر الجاهلي" مستعينا بالمنهج الديكارتي في التشكيك في ثبوت الشعر الجاهلي[1]، وقد احتفى به أركون وبأعماله معتبرا إياه من رواد النهضة ومن المؤسسين للمناهج النقدية الحديثة، فيقول متحدثا عن طه حسين:"وقد أتاحت له حياته الطويلة وشخصيته ذات الثروة النادرة أن يخلف آثارا تضم وحدها جميع صيغ النهضة، إحداث نثر عربي بسيط مؤثر، فرض أسلوب لا يرضخ للتزمت ولا للحشو، إخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالمنسي وحتى يتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة ..."[2] ويسهب في الاحتفاء لصفحات متتالية.

فكل هذا كان توطئة لمرحلة حاسمة شهدها تاريخ النقد العربي ليتمخض عنها سيل من المشاريع التأويلية في قراءة النص الشرعي التي يصطلح الحداثيون على تسميتها "مشاريع إعادة قراءة التراث" نذكر منها: مشروع النص وتجاذبات المنهج لأركون، والاغتراب الديني لحسن حنفي، وكذلك النص في السياق الرياضي لمحمد شحرور..

ومن هنا يتبين أن الحداثيين العرب إنما جاؤوا بهذه المادة التراثية الخام أثناء قراءتهم وتأويلهم للتراث الإسلامي من أعمال المستشرقين، ذلك أنه ليس فيهم شخص واحد متخصص في قراءة وتحقيق النصوص التراثية أو الانكباب على دراستها منهجيا، والملفت أن هذه الدعاوى الساذجة المفلطحة

[1]– ينظر: خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر–دراسة نقدية إسلامية–، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط3، 2015م، ص142–146.

[2]محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، دار منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط3، 1985م، ص156.

لتطبيع نظريات الهرمنيوطيقا[1] في تفسير الشريعة الإسلامية لم يطبقها الغرب في تفسير شرائعهم حتى[2].

الفرع الثاني : مسالك التأويل لدى الحداثيين :

سبق وأن ذكرت أن مصطلح الحداثة مصطلح هلامي يتمدد بقدر ما سمحت له الحاضنة التي هو فيها، ورواد هذه المنظومات كذلك على قدر من الاختلاف، ولذلك سلك رواده طرقا شتى، وليس تعدد طرقهم ومناهجهم في ذلك إلا بغية تحقيق مرادهم وأغراضهم، فاختلطت عليهم الأغراض والمناهج بقدر اختلاف نواياهم[3]، أذكر من هذه المسالك:

- المسلك الأول–أنسنة النص الديني: فهم يدعون أن الفترة الزمنية الفاصلة بين نزول الوحي و جمعه فترة يجب التشكيك فيها ويجب وضعها تحت مجهر النقد الأدبي والتحليل الألسني، لاحتمال وقوع تزييف، يقول نصر أبو حامد:"إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد.."[4] ويشتكي أركون من ذلك أيضا فيقول:"أن الفكرة الشائعة عن الوحي في المجتمعات الإسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتراث الإسلامي منذ القرن الحادي عشر ميلادي، ونقصد بالمستحيل التفكير فيه(....) لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحري النقدي"[5] ويضيف:"وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزل وغير بشري

[1]– الهرمنيوطيقا : أي، نظريات التأويل المعاصرة، فالتأويل مرادف للهرمنيوطيقا، وفي عصر النهضة والإصلاح الديني أصبحت الهرمنيوطيقا علما لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدسة، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة،(د ط)، 2007م، ص655.

[2]– ينظر: إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة، الرياض، ط1، 1435هـ– 2014م ، ص12،38.

[3]– محمد لطفي كينة، مرجع سابق، ص 113.

[4]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م، ص119.

[5]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م، ص12.

زائل، أو دنيوي عرضي، لا، فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق"[1].

- المسلك الثاني –مركزية وسيادة العقل أو "مركزية العقل": فسلطة العقل عندهم لا محدودة، وله السطوة على النص، فلا حجية عندهم لما هو قطعي، " مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي والموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه".[2] ويشيد أركون بفعل المعتزلة إذ كانوا أول من نظّر لمسألة "أن القرآن مخلوق" فيقول: "لكن ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة و واعدة".[3] فالعقل عندهم كفيل بتحديد المصالح والمفاسد،يقول فهمي هويدي: "لسنا بحاجة إلى دليل نقل نعزز به دعوتنا. يكفينا دليل العقل الذي أحسبه أنه لا يغيب عن ذوي الحس السليم، عندما يدركون أن الأمة تتعرض للخطر وأن الأزمة الاقتصادية تمسك بخناقها، وإن العواقب الوخيمة تهدد الجميع، ومع ذلك ففي النقل الكثير مما يمكن الاستناد إليه، فضلا عن الإشارات القرآنية التي مررنا به، فإن القواعد الشرعية تفتح أمامنا الطريق واسعا لنبلغ ما نريد، سواء من باب رفع الضرر أو تغليب المصلحة على المفسدة، أو إباحة المحظورات في ظل الطوارئ والضرورات"[4].

- المسلك الثالث –التعدد الدلالي للنص: أي أن النص يحتمل عدة معاني، فهو فضاء دلالي وإمكان تأويلي[5]، وأن أحادية المعنى خداع على المستوى المعرفي [6]، لذا فتعدد دلالاته تقتضي التأويل، وبذلك يستطيعون إدخال المعاني التي يريدونها ضِمن النص كلّ حسب مصلحته وحاجته وفهمه، فالذين يردّون الدلالة الحرفية للنصوص يعتبرون أن: "النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر

---

[1]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص10.

[2]– حسن حنفي، التراث والتجديد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، (د ط)، 2019م ، ص 54.

[3]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص11.

[4]– فهمي هويدي، التدين المنقوص، دار الشروق، بيروت–القاهرة، ط1، 1994م، ص28.

[5]– علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م، ص9.

[6]– المرجع نفسه، ص27.

ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبر فيها الوحي عن المقاصد العامة، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به."[1]

- المسلك الرابع – التأويل المقاصدي اعتمادا على النظريات الفلسفية: "ومن هنا أخذ الفلاسفة يعملون عقولهم في محاولة ربط الفكر الديني بالفكر الفلسفي، بما تقوم به الأدلة على صحة هذا الربط، الذي لا يكون إلا بالتأويل، من حيث هو نظر في النص بالعقل، سواء نظر إليه بالاتجاه الصحيح، أو في اتجاه المغامرة بالظن، وفي كلتا الحالتين يمكن المؤول من شحذ ملكة العقل، وإعادة الاعتبار للاستنباط، الذي أيقظ دعاة اليقين بالنقل، إلى التفكير والتدبر في الأمر، وإثبات العلاقة بين العلة والمعلول بالبرهان. والسير في هذا الاتجاه من لوازم قبول التوفيق بين النقل والعقل، وما نتج عنهما بتأويل بحسب مفهوم "مقاصد الشريعة"، الذي طوره فقهاء المالكية، وعلى رأسهم ابن رشد[2].

أما منهج القراءة الحداثي فقد توسع ليستعين بالدراسات اللسانية[3] والفلسفية ومناهج النقد الحديثة مثل:المنهج التفكيكي، السيميائي[4] والهرمنيوطيقيا، قال محمد أركون: "قد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي(...) فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال..."[5]. وقوله " جميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي"[6]، فسنتعرض لأهم منهجين استعملا على النص الشرعي:

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص181.

[2]– عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق– سوريا–، ط1، 2005م، ص19.

[3]– اللسانيات أو الألسنيات : هو علم اللغة المؤسس على مقارنة مختلف الألسن ويتضمن درس الأصوات وعلم الدلالة، أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001م،740/2.

[4]– السيميائية أو سيمولوجيا : علم يبحث في الإشارات والرموز ودلالتها الاجتماعية، والسيمية أحد أجزائه أسسه فردينا دي سوسير، مراد وهبة، مرجع سابق، ص355.

[5]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 5.

[6]– المرجع نفسه، ص10.

➢ **المنهج البنيوي**:يعتبر من المصطلحات القلقة في الفكر المعاصر، فعند الحديث عن مفهومه يواجه النقاد إشكاليات في ضبط مفهومه فهو مزيج متداخل من المناهج النقدية، يمكن القول أن المنهج البنيوي ينظر للنص كصيغة كتابية تحكمها قوانين وشفرات لا تمت لصاحبها بصلة، ودور القارئ بما معه من أدوات تتبع هذه الشفرات وحلها[1]، فزعم الحداثيون أن تطبيق هذا يؤدي إلى نتائج جديدة، وجعلوا القرآن كالنص الشعري، ويدمجون الفكر الإنساني بالنص الديني الإسلامي بحيث يفسر بما يرونه مناسبا لاستخراج ما يسمى عندهم "المستحيل التفكير فيه" ويتم ذلك عبر مرحلتين: تقطيع النصوص إلى أجزاء صغيرة، ثم الكشف عن قواعد التجميع والتبادل والتعارض بين هذه الوحدات، وتنسيقها في بنيات تفسيرية.[2]

وأضرب مثالا تطبيقيا في استعمال هذا المنهج على النص القرآني حيث أن محمد أركون فعّل هذا المنهج على سورة الفاتحة، ففكك آياتها وجعل المقاطع "بسم الله"، "الحمد لله" ، "إياك نعبد وإياك نستعين"، "اهدنا الصراط المستقيم" هي مقاطع أصلية، وماعداها شارح لها. ثم يذكر النظم والإيقاع الموجود فيها وهو وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين)[3].

نقد المنهج البنيوي :

كون هذا المنهج يزعم استقلال نصه عن مؤلفه، فإنه بذلك يلغي فكرة السببية، أي لكل حادث محدث، وبهذا فهو يلغي حتى فكرة الخالق والمخلوق، وهذا مما لا شك فيه متناقض مع الشرع ومصادم له، بل إن هذه الفكرة تهدر خصوصية النص وذاتية المؤلف، فلا شيء خارج النص وهو ما أطلق عليه المفكر الفرنسي رولان بارت "موت المؤلف"[4]، فوصل الحال ببعضهم أن يقولوا بموت الله جل وعلا،وهو منهج يهدم مرجعية النص ودلالته، فمرجعية النص تنتقض بالنسبية التي تنتجها

---

[1]– ينظر: خالد بن عبد العزيز سيف، مرجع سابق، ص 133–134.

[2]– ينظر: صالح بلعفير، "البنيوية (النشأة والمفهوم)(عرض ونقد)"، مجلة جامعة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية،(د م ن)، العدد (15) المجلد(16)، 2017م، ص255–256.

[3]– ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص133–134.

[4]– موت المؤلف : ويقصد بها التنحية أو العزل لتصور مسبق من الإعمال واستبداله بتصور جديد، وتروج هذه النظرية لأخذ النص بعيدا عن مؤلفه وتحاول تقديم تفسير للنص بدون التقيد بمقاصد المؤلف وأغراضه، وهي نظرية اشتهرت و ارتبطت بمفاهيم أخرى كان لها أثر في الفكر الفلسفي الغربي من ذلك مفهوم موت الإله عند نيتشه، خالد بن عبد العزيز سيف، مرجع سابق، ص127.

البنيوية، ودلالته تنهدم بإغلاق دلالة النص على ذاته، وبتر مدلوله عن مقاصد الشارع وأسباب النزول، وهو منهج تشكيكي لا يمكن أن يطبق بأي حال من الأحوال على نصوص الوحي.[1]

- **المنهج التفكيكي:** أو ما بعد البنيوية، وهي المرحلة التي تلي المرحلة البنيوية، مع أن هناك اختلافا بين النقاد في تشابك هاتين المرحلتين، فمنهم من يفصل منهجيا بينهما ويرى أن التفكيكية بنيت على أنقاض البنيوية، ومنهم من يرى أن التفكيكية ما هي إلا نسخة متطورة من البنيوية، ولعل الأخيرة أقرب للمنهج العلمي، لأن التفكيكية استفادت كثيرا من البنيوية وتبنت مقولاتها مع تعديل عليها[2]،"فالقراءة التفكيكية قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص دراسة تقليدية أولا لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به، وتهدف بذلك إلى إيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه، وبين ما يقوله النص صراحة وما يقوله من غير تصريح"[3].

ومن استعملوا هذا المنهج على القرآن الكريم، أركون الذي يشكك في قدسية النص، فمسلك التشكيك في كل شيء هو ما يقوم عليه هذا المنهج الفاسد، فنجده يفرق بين كلام الله والوحي والشريعة الإلهية والكتاب المقدس[4]، ويخلط خلطا الله أعلم بعظمه، ويحاول نزع قداسة القرآن الكريم بقوله: "الخطاب الإسلامي الذي نريد أن نضعه الآن موضع التفكيك والنقد، كيف يمكن القيام بتحليل كشاف لهذا الخطاب ينزع عنه التقديس والأسطرة"[5].

ويتعداه تلميذه هاشم صالح فيصرح: "لقد آن الأوان للكشف عن تاريخية النص القرآني وإنزاله من تعاليه الفوقي إلى الواقع الأرضي المحسوس، آن الأوان للكشف عن علاقته بظروف محددة تماما في

---

[1]- ينظر: صالح بلعفير، مرجع سابق، ص 259-260.

[2]- ينظر: خالد بن عبد العزيز سيف، مرجع سابق، ص 136-137.

[3]- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، ط3، 2002م، ص 108.

[4]- ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص22.

[5]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص124.

شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع للميلاد"[1]، وهذا ما يتبناه المنهج التفكيكي من رفض لأي سلطة عدا إرادة الإنسان نفسه.

نقد المنهج التفكيكي :

"يتعارض النص الشرعي مع التفكيكية في صراحة الخطاب الموجه للبشرية من خلال بيان أحكام محددة كالحلال والحرام، وهو بهذا عكس التفكيكية التي تدور في حلقات مفرغة من عدم ضرورة إدراك المعاني"[2]، كما أن دعوتهم لانعدام المعنى المحدد هو اتهام للشارع بالتكليف بالمحال وبما لا يطاق وهو منفي عن الشريعة السمحاء، كما القرآن كلام الله الذي وعد بحفظه، فالتشكيك فيه هو تشكيك في كلام الله وضرب للعقيدة والدين، والتفكيكية أداتها التشكيك في كل شيء.

هذا وإلى جانب ارتكازهم بشكل أساسي على المصلحة التي تعتبر الأصل التشريعي الأول عندهم كما سيتبين معنا في المبحث الموالي.

[1]– عبد الجلال ماضي، "التفكيكية وأفق قراءة النص القرآني دراسة نقدية"، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية"، المجلد 11 العدد 1، 2023م، ص17 نقلا عن: هشام صالح، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، ص248.

[2]– عبد الجلال ماضي، "التفكيكية وأفق قراءة النص القرآني دراسة نقدية"، مرجع سابق، ص19.

المبحث الثالث: أصول توظيف نظرية المقاصد عند الحداثيين

من البديهيات التي يتعلمها الطالب في الدرس الأصولي أن الأحكام الشرعية إنما تتأتى بطريقين لا ثالث لهما: إما عن طريق النص الشرعي صراحة من الشارع، وإما باستقراء جملة الأدلة التفصيلية الجزئية، ثم يتعلم في الدرس المقاصدي عن أزمة التعليل الواقعة بين علماء الأصول، وأن كثيرا من العلماء توقفوا في ذلك حتى أنكروا القياس، لأن فكرة أن يأتي الإنسان ويقول أن الله قصده كذا من غير دليل هذا من أخطر المراتب في الدين، لذلك كرس الأصوليون أنفسهم لوضع حدود وضوابط وتعريفات وأنواع للمصلحة حتى صارت مجلدات، وكل هذا في سبيل التحوط في هذا المقام الخطير، على عكس ما فعله الحداثيون، فرغم أنها الأصل التشريعي الأول إذ لا نجد ذلك الالتزام في تقريرها، فلا ضابط لها ولا حد وهذا من جملة مقاصدهم، ابتغاء لهدر النصوص الشرعية في سبيل تحقيق المصالح المزعومة التي سبق وأن بيّنا أنها محصورة في المصالح الدنيوية وفقط، فالمصلحة عندهم كفيلة بتقرير الأحكام دون حاجة إلى الأحكام الجزئية التفصيلية، فالخوض في هذه الأخيرة يعتم حياة المرء ويضيقها، وهنا يجب التنبيه إلى خطورة هذا التقول، لأن مدارك العقول تختلف، فأن تدعي أنه بوسعك الوصول إلى حكم شرعي بناء على المصلحة التي لا ضابط لها، والتي يقررها كل عقل حسب هواه،هذا يعتبر نوعا من حالة الغرور المعرفي كما يسميها الدكتور عبد الله العجيري والذي ذكر مثالا في هذا المقام ليبين مدى خطورة التفاوت العقلي وخصوصا للخائض في مجال الفلسفة الأخلاقية[1] ويوكل مهمة التحكيم للعقل البشري، فيوجه السامع إلى أحد الدورات التي أقيمت في جامعة هارفرد تحت تأطير الدكتور مايكل ساندل تحت عنوان العدالة[2].فيبدأ الدكتور بسؤال قاعدي لطلبته: افترض أنك تقود عربة قطار وتنطلق بسرعة 60كم/سا، وفي نهاية السكة تنتبه لوجود خمسة عمال يقومون بأعمال الطرق، فتحاول التوقف ولكن لا تستطيع لأن مكابح القطار لا تعمل وأنت مدرك أنك إن بقيت على المسار حتما سيموت العمال الخمسة، ثم تلاحظ على اليمين سكة

[1]– الفلسفة الأخلاقية أو الاخلاقيات : ethics علم يبحث في الأحكام الخاصة بالخير والشر والفضيلة، مراد وهبة، مرجع سابق، ص33.

[2]– موجودة على اليوتيوب بعنوان المحاضرة الأولى الجانب الأخلاقي للجريمة تحت الرابط: https://youtu.be/RYj7HddX9oA?list=PLgtqMzuQ7viodeYrAiZa1NUba_e0zNLpl

فرعية وفي نهاية تلك السكة يوجد عامل واحد يقوم بأعمال الطرق أيضا، ومقود القطار يعمل لذا هناك احتمالية أنك تستطيع تغيير المسار وقتل الواحد بدل الخمسة، السؤال المطروح: ماهو التصرف الصائب لفعله؟ ويجري استفتاء ليكون أغلب جواب الطلبة " قتل الواحد بدل الخمسة" (وهذا مصداقا لوجود اختلاف، تلك الأقلية التي اختارت عدم تغيير السكة أثبتت تفاوت المدارك والتفكير البشري وإن اتفق الغالبية على شيء ما) ثم يسأل كل فئة عن سبب اختيارها ليفهم لماذا يعتقد كل واحد أن هذا هو الصواب؟ أما الفئة الأولى فمرتكز اختيارهم حفاظا على قدر أكبر من النفوس البشرية وأنه ليس من الصواب أنتقتل خمسة بينما تستطيع أن تضحي بواحد، بينما يعتقد الأقلية أن الأمر مقدر لكن إن تدخلت لتغيير المسار فأنت ترتكب جريمة.

ثم يطرح نفس القصة بصورة مغايرة، لمعرفة ما إذا كان الأغلبية سيحافظون على نفس المبدأ.

الآن نفس التساؤل لكن هذه المرة لست السائق وإنما مجرد مشاهد من أعلى الجسر، وهذه المرة لاتوجد سكة فرعية، لا يزال هناك العمال الخمسة على الطريق، والقطار مكابحه معطلة، ثم تكتشف أن أمامك شخص سمين فيتراءى إلى عقلك لو دفعته سيموت ولكن بإمكانك حفظ حياة الخمسة، كم عدد الذين سيختارون ذلك؟ ليتحول مسار الفئتين ...فالأغلبية الساحقة تجيب ب لا، بينما أقلية تجيب بنعم. ويتكرر الاستفتاء: ماذا حلّ بمبدأ قتل الواحد بدل الخمسة؟؟

الشاهد من هذه القصة: أن ادعاء الحداثيين مقدرة وصولهم للمقاصد بناء على المصالح التي يرتبها هذا العقل البشري المتفاوت وتحكيم الأمر له بصفة مطلقة يفتح أبوابا للمناكفة في كثير من الأمور والملفات الدينية، بل إنه يفتح شرا لا حد له يترتب عليه العيش في بيئة فوضوية تضيع فيها الحقوق ويكثر فيها الفساد ويُحَكّم فيها الضعفاء لإرادة الأقوياء..

واعتمد الحداثيون في تقديم المصلحة على النص وجعلها أصلا تشريعيا إلى جملة من النظريات الكبرى في المنظومة التشريعية حتى تصبغ بصبغة الشرعية، سنرى ثلاثة منها في المطالب الفرعية لهذا المبحث.

المطلب الأول: الاجتهادات العمرية

من الآليات التي استثمرها الحداثيون في تقرير تقديم المصلحة على النص اجتهادات الخليفة عمر رضي الله عنه في خلافته، التي أخذت واجتثت دون سياقها التاريخي، وبدون فهم لمآل الأمور وفهم الأحكام على الوجه الصحيح، بل تقوّل باطل واستدلالات خاطئة سقيمة سطحية لا غاية لها سوى خدمة مصالحهم الشخصية، فزعموا أن عمرا رضي الله عنه وأرضاه كان يقدم المصلحة على النص، وهذا زعم باطل لأن عمرا رضي الله عنه كان وقافا عند كتاب الله، وثبت عنه قوله: "إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا و أضلوا"[1]. واعتمد الحداثيون على العديد من اجتهادات عمر رضي الله عنه منها: إيقافه حد السرقة عام المجاعة والذي سيأتي ذكره معنا في الفصل الثاني، إسقاطه سهم المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة، الاعتداد بالطلاق الثلاث، النهي عن زواج الكتابيات، وقف الأراضي المفتوحة عنوة، تغليظ عقوبة شارب الخمر..وغيرها من الاجتهادات، وسنكتفي بذكر مثالين في هذا المقام :

الفرع الأول- النهي عن زواج الكتابيات: وهو من المسائل التي يتخذها الحداثيون مطية لتقديم المصلحة على النص، ويجاب على هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول : أن عمرا رضي الله عنه ما قال بتحريم زواج الكتابيات، ولكنه أمر بعض الصحابة رضوان الله عليهم بمفارقة أزواجهن لاعتبار رآه، فجاء في تاريخ ابن جرير الطبري (310هـ) أن الخليفة عمر رضي الله عنه بعث إلى حذيفة رضي الله عنه بعد ما ولاه المدائن وكثر المسلمات: إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب فطلقها فكتب إليه: لا أفعل حتى تخبرني

[1]- أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب : النوادر، رقم الحديث (4280)، ت : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، 256/5. ذكره ابن القيم في إعلام الموقعين مع غيرها من الآثار وقال: "و أسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة"، ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج2، ص103.

أحلال أم حرام، وما أردت بذلك! فكتب إليه: لا بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة[1]، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم فقال :الآن، فطلقها[2].

الوجه الثاني: أن ما فعله عمر رضي الله عنه ليس معارضا للنص، بل هو من باب تقييد المباح، وهو جائز عند الحاجة[3].

الفرع الثاني-إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم: زعم الحداثيون أن عمرا رضي الله عنه خالف النص الشرعي باسقاطه لسهم المؤلفة قلوبهم، وأنه قدم المصلحة على النص، وبنوا على ذلك دعوى باطلة أن الصحابة كانوا يقدمون المصلحة على النص، وأن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة نزلت لمعاجلة قضايا في زمن التشريع، وليست صالحة لكل زمان ومكان، ويجاب على هذا من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن الله شرع مصرف المؤلفة قلوبهم وجعله من مصارف الزكاة، وكان القصد من ذلك تأليف القلوب وكف أذى المشركين عن الإسلام والمسلمين وذلك لضعف شوكة الإسلام وقتها. ففعل عمر والصحابة (رضوان الله عليهم أجمعين) ليس فيه تعطيل للنص وإنما بسبب عدم وجود المستحقين لهذا المصرف، فحين عز الإسلام وقويت شوكته لم تعد هناك حاجة للتأليف بين القلوب[4]، فلو فرض في زمن عدم وجود مساكين وفقراء فالواجب يقتضي تجميده لعدم وجود مستحقين لهذا المصرف ولا يستطيع أحد ادعاء أنه مخالفة للنص الشرعي[5].

الوجه الثاني: أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أعطى زكاة المؤلفة قلوبهم ألف دينار إلى البطريق، يتألفه بها لحاجة المسلمين ومصلحتهم، ولم يقل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه آنذاك

---

[1]- خلابة : مخادعة، لسان العرب 363/1.

[2]- الطبري، ابو جعفر ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1967م، ج3، ص 588.

[3]- ينظر: صالح العجلان، "النظر المصلحي في السياسة الشرعية للخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، الإسكندرية، المجلد10، العدد36، 2020م، ص541.

[4]- ينظر: محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي،(د م ن)، (دط)، (دت ن)، ص180-182.

[5]- ينظر: فؤاد بن أحمد عطاء الله، "الاستدلال الخاطئ باجتهادات الخليفة عمر بن الخطاب في تقديم المصلحة على النص"، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، كلية الشريعة والقانون بجامعة الجوف، المملكة العربية السعودية، المجلد05، العدد02، 2022م، ص438.

أن الصحابة (رضوان الله عليهم) أسقطوا هذا المصرف أو نسخوه، فهذا دليل أنهم لم يسقطوه ولا نسخوه بل جمّد لعدم وجود مستحقيه[1].

الوجه الرابع: فالحداثيون الذين يدعون أن فعل عمر رضي الله عنه مصادم للنص لديهم قصور في فهم النص حين اعتقدوا أن هذا المصرف صالح لكل زمان ومكان ولم يستوعبوا أن له شروط يجب توفرها وموانع يجب انتفاؤها حتى يصح العمل به[2].

فالحاصل إذن من مجموع هذه الإجابات والردود، يتضح أن خليفة المؤمنين عمر رضي الله عنه كان وقافا عند كتاب الله كما أسلفت القول، وقد ثبت عنه أنه كتب لشريح فقال: إذا حضرك أمر لا بد منه فانظر مافي كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله ﷺ، فإن لم يكن ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيرا لك، والسلام.[3]

فالاستناد إلى فعل فعله دون رجوع إلى السياق التاريخي والدلالي، واجتزائه ثم القول بتعميمه هذا أمر باطل وافتراء، وإن دلّ على شيء دلّ على جهلٍ بالتاريخ ومنهج البحث والتدليل وسوء النية في استخدام أمور مجتزأة عمدا اتباعا لهوى ورجاء في خدمة مصالح دنيوية يبتغونها.

المطلب الثاني: نظرية الشاطبي في المقاصد أو مقاصدية الشاطبي

الأمر اللافت عند النظر في المشروع الحداثي، تجد أنه كلما ذكر الشاطبي (790هـ) ومقاصدية الشاطبي تتفاجأ بكمية الحفاوة والإشادة التي تلبّست هذه القامة الإسلامية على حساب الحطّ من قامة أخرى أصولية وهو الشافعي، فالشافعي عندهم يمثل نوعا وحالة من حالات الجمود الفقهي والذي ضيّق وكبح أداة العقل، ورسم حدودا للتعامل مع النص حين تأسيسه لعلم الأصول الذي

---

[1]– ينظر: محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص183.

[2]– ينظر: صالح العجلان، مرجع سابق، ص544.

[3]– أخرجه النسائي في سننه، كتاب: آداب القضاة، باب: تأويل قول الله عزوجل: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)، رقم (4989)، إشراف وتعليق : زهير الشاويش، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط1، 1988م، ج3، ص1093. وقال "صحيح الإسناد موقوف".

بني على اللغة العربية والتي في ظل هيمنتها أصبح "ينظر إلى النص أنه بناء من الألفاظ والجمل والتراكيب قبل أن يكون علما من الأحكام والنظم والمقاصد"[1]، بل وفي عدائية مؤلمة غير مسبوقة يقول أركون: "وتبيان كيف أن مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية في الواقع"[2]، خلافا للشاطبي الذي "يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول"[3]، بدعوته "لبناء الأصول على المقاصد بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقا من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة ايبيستيمولوجية[4] حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذي جاؤوا بعده"[5]، فالحاصل أن كل هذا الاحتفاء إنما سببه المراهنات القائمة على اعتقادهم أن: تواجد الشاطبي في العقل الفقهي سيدفع باتجاه المصالح الدنيوية في الخطاب الشرعي، باعتبار أن المقاصد تتضمن أولوية الحفاظ على النفس والمال وغيرها، وأنهم يعتقدون أن الشاطبي والمقاصد سيولدان ثورة فقهية لتحرير العقل المسلم من التعقيدات الفنية الفقهية،لأن علم المقاصد يدور حول كليات عامة يستطيع الجميع المشاركة فيها الأمر الذي يسمح بالتخلص من سلطة النصوص الجزئية وسلطة السلف التي كبلت العقل ومن ثم يفتح المجال أمام العقل والتسامح الفقهي[6]، وبالتالي فالشاطبي في نظرهم السقيم أنه باستعادته لمصطلح المصلحة العامة فهو يقصد بذلك إلى تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه وذلك باستبدالها بمفهوم جديد وهو المقاصد[7]وأذكر في هذا المقام ما ذكره إبراهيم السكران عن هؤلاء المناوئين للخطاب الشرعي حينما قال: لن أذيع سرا إن قلت للقارئ الكريم أنني لم ألتق بأحد من مناوئي الخطاب الشرعي الذين

---

[1]– عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط2، 2002م، ص37.

[2]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مرجع سابق، ص74.

[3]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط9، 2009م، ص537.

[4]– الإبستمولوجيا : فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومنهجها، والقطيعة الإبستمولوجية هي القطيعة المعرفية، مراد وهبة، مرجع سابق، ص12.

[5]– المرجع نفسه، ص540.

[6]– ينظر: إبراهيم السكران، احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي مناقشة علمية، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن)، ص59.

[7]– ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص170.

يتحدثون عن الشاطبي إلا وسألته: هل قرأت الموافقات؟ فهل تصدق أن الجواب يأتي دوما برفض خجول! ثم يتبع فيقول في كل مرة أحاور شخصا من مناوئي الخطاب الشرعي عن الشاطبي والموافقات لا أستطيع كظم تبسمي لأن هؤلاء لو قرؤوا للشاطبي فعلا لفروا منها فرار المستجير من الرمضاء بالنار[1]، فالذي يقرأ فعلا للشاطبي والذي يبحث في سيرته يدرك أن هذه الشخصية كانت على درجة عالية من الانضباط الفقهي بعيدا عن مظاهر التساهل والتمييع بل كانت حياته تمثل صراعا شديدا مع ظاهرتي التساهل الفقهي والبدعي،[2] خصوصا مع شيخه ابن لب الذي عرف عنه ذلك التساهل الفقهي، ويمكن العودة إلى القصة كاملة إما في كتابه الإفادات والانشادات، أو بعض مؤلفات الدكاترة الذين نقلوها بطرح جميل جدا لا يسعني إلا أن أذكرهم سواء كتاب ينبوع الغواية للدكتور المهندس عبد الله العجيري الذي عقد فصلا خاصا بالشاطبي أو ما كتبه الدكتور إبراهيم السكران في احتجاجات المناوئين للخطاب، فالشاهد من الأمر أن الشاطبي وآخرين من تلاميذ ابن لب استشكل عليهم طريقة شيخهم في الإفتاء، فكان إذا أتاه المستفتي لم يفتِ بالأرجح ولكن يفتيه بالأسهل عملا بقاعدة "الأخذ بالأيسر في الخلافات"، وانفض المجلس دون اقتناع الطلبة بشيخهم حتى إذا لقيهم دعاهم إلى منزله وأراهم فتياه في مسألة وناقشهم في طريقته حتى اقتنع الشاطبي، ثم بعدما فتح الله عليه وأبحر في العلم أدرك أن نهج شيخه في الفتوى مخالف لأصول الشريعة، فصار يفتي بالأرجح وصار ينافح هذا المسلك، وقد كان كتابه الموافقات من "أعنف الكتب في تقويض الأطروحات العلمانية والليبرالية والتنويرية واليسارية في قراءة الإسلام، لما يتضمنه من فصول رصينة التصميم والبرهنة في ترسيخ تعظيم النصوص الجزئية ومرجعية السلف في فهم الإسلام"[3]، فلما كان ذلك منه، أي: محاربته لظاهرة التساهل والأخذ بالأيسر في الخلافات وقعت بينه وبين شيخه وحشة ومنافرة وصار الشاطبي محل تهمة بالتزمت بالفقهي وانتشرت هذه التهمة بين الناس، فكتب في مقدمة كتابه الاعتصام مقدمة حزينة نفث فيها زفرات الحسرة على التهم التي نسبت إليه من تنطع

[1]– إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص60.

[2]– عبد الله العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، مجلة البيان، مركز الأبحاث والدراسات، الرياض، ط1، 1434هـ، ص 357.

[3]– إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص 60.

ديني وتزمت[1]. وانتقل هذا الخلاف ليصل إلى عتبة وعقر التساهل البدعي، فهذا الشاطبي وهذه معاناته في محاربة ما ينسبه إليه الحداثيون.

أما فيما يخص نقطة توهمهم بأن فقه الشاطبي فقه مقاصدي يُعنى بالكليات دون تعمق في التفاصيل فيقول الشرفي: "ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص، ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث"[2] فإن الشاطبي لم يغيّب الجزئيات على حساب الكليات كما توهموا بل كان ينص على ضرورة الأخذ بهما فقال: "كما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كُلّيه فهو مخطئ، فكذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه"[3] وقوله: "الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها"[4]، وحتى في حالة تعارضهما ما رجح الكليات على حساب الجزئيات بل قال بالجمع بينهما، "إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي [إذ كلية] هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا، لم يكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي"[5].

أما عن وهمهم الثالث المتعلق بالشاطبي، وأن فقهه يعنى أصالة بتحقيق المصالح الدنيوية، "ولعل منشأ هذا الوهم هو اجتزاء لقول الشاطبي(أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد) والتعلق بها دون استقراء لمفهوم مصالح العباد في مشروع الشاطبي، فيقرؤونها مستصحبين تصوراتهم الأولية عن طبيعة المصلحة ويتوهمون أنه إنما يريد منها ما يريدون أعني المصالح الدنيوية"[6]، لكن لم يكن أبدا هذا مقصوده إذ ما نكف عن ذكر أن المصالح الأخروية مقدمة على الدنيوية، وأن حفظ الدين مقدم

---

[1]– عبد الله العجيري، مرجع سابق، ص 361.

[2]– عبد المجيد شرفي، لبنات، المدار الإسلامي، ليبيا، ط1، 2013م، ص199.

[3]– الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج3، ص174.

[4]– المصدر نفسه، ج2، ص96.

[5]– المصدر نفسه، ج3، ص176.

[6]– عبد الله العجيري، مرجع سابق، ص 399.

على باقي المصالح فيقول: " الْمَصَالِحُ الْمُجْتَلَبَةُ شَرْعًا وَالْمَفَاسِدُ الْمُسْتَدْفَعَةُ إِنَّمَا تُعْتَبَرُ مِنْ حَيْثُ تُقَامُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِلْحَيَاةِ الْأُخْرَى، لَا مِنْ حَيْثُ أَهْوَاءِ النُّفُوسِ فِي جَلْبِ مَصَالِحِهَا الْعَادِيَّةِ، أَوْ دَرْءِ مَفَاسِدِهَا الْعَادِيَّةِ"[1]، وقال: "وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما"[2]، بل يزيد على ذلك أن العقل إنما يقع في مرتبة تبعية للنص وليس كما يدعون أنه يؤصل لسلطة العقل بإقراره واستعادته لمصطلح المصلحة العامة كما أتى ذكره سابقا، "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل"[3]، وحرفيا قوله الأخير يكفي لنسف كل الاتهامات التي يروجها الطرف الحداثي لتمرير مشروعهم على جسر الشاطبي. وزيادة عليه ما يشتكون منه من سلطة اللغة العربية، وأن الشافعي جعل من النصوص مسألة ألفاظ ولم ينظر للمقاصد كما جاء معنا قبلا، فإنه من الطريف أنه خفي عليهم أن الشاطبي نفسه جعل العلم بلغة العرب شرطا في الاجتهاد وأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال لمجتهد أن يفهم النصوص الشرعية دون فهم منه لكلام العرب، وأن مقدرة فهم النص تكون طردية مع فهم العربية، "فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم عن طريق الوضع وفي ذلك فساد كبير"[4]وفي موضع آخر يقول: "لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب"[5].

يبقى الوهم الأخير عن حالة القطيعة التي يتصورون أن الشاطبي أحدثها مع من سبقه من الأصوليين، فإن الشاطبي بريء من تهمة كهذه أيضا، لأنه كان حريصا جدا على السير على نهج السلف، وهذا نجده متناثرا في كتابه من المقدمة إلى عمق ثنايا مؤلفه، كقوله: "الحذر الحذر من مخالفة الأولين، فلو كان ثم فضل لكان الأولون أحق به"[6]، وقوله: "فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من

---

[1]– الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج2، ص63.

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص511.

[3]– الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج1، ص125.

[4]– الشاطبي، المصدر نفسه، ج1، ص39.

[5]– المصدر نفسه، ج5، ص57.

[6]– المصدر نفسه، ج3، ص280.

من غير اعتماد على الأولين فهي مؤدية إلى التعارض والاختلاف"[1]، وأيضا: "كل ماجاء مخالفا لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه"[2].

هذا غيض من فيض، ولو أراد مريد أن يستطرد في الرد على أوهامهم حول الشاطبي لجنّد لهذا مؤلفات، ولكن هذه الأوجه الأربعة التي تم الرد فيها كفيلة بإذن الله لرد دعواهم الباطلة، لأنه من الظاهر أنَّ هناك شاطبيين كما يقول الدكتور إبراهيم السكران وأقتبس منه هذا الكلام الجميل: "هناك الشاطبي الحقيقي الذي كتب الموافقات، وهناك الشاطبي المزيف الذي تمت دبلجته في المعامل الفرانكفونية وتسويقه كنسخة مقرصنة للمستهلك الكسول الذي لا يفحص مدى موثوقية ما يسمع، هذا يعني أن الشاطبي تعرض لحملة تغريب مكثفة، ونجحت هذه الحملة- مع الأسف- لأننا أمام جيل يستهلك الشائعات الفكرية عن التراث الإسلامي دون أي حس علمي في تمحيصها، وهذا يعني (علم المقاصد الشريعة) و(الموافقات) و (الشاطبي) بحاجة لحملة مضادة لاستنقاذها من عمليات التزييف المنظم، والحيلولة دون استغلالها في المفاهيم الإباحية الفقهية"[3].

وبهذا نغلق ملف الشاطبي ونحمل حقيبة السفر لنشد الرحال إلى زمن آخر وشخصية أخرى تلاعب الحداثيون بأقوالها وحاولوا جعلها هي الأخرى قنطرة لمصالحهم.

المطلب الثالث: مصلحة الطوفي

وهذا مرتكز آخر للحداثيين في تقرير المصلحة وتقديمها على ما سواها، وشخصية أخرى تم تغريبها وتغريب أفكارها التي طرحت في ثنايا مؤلفاتها لتكون سُلّما لهم يتسلقونه، فمثلا نجد الشرفي يقرر مذهب الطوفي (760هـ) فيقول: "وكان منطلقه حديث لا ضرر ولا ضرار، فالنتيجة التي وصل إليها من تحليله، هي أنه ينبغي تقديم المصلحة على النص، حتى النص الصريح "[4].

---

[1]- الشاطبي، مصدر سابق، ج3، ص288.

[2]- المصدر نفسه،ج3، ص284.

[3]- إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص76.

[4]- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2009م، ص41.

ولكن الحق يقال، لعلّ الفارق بين شخصية الطوفي وشخصية الشاطبي أن الشاطبي لم يُقرأ له أساسا، بل التقط من كلامه بعض المتناثرات ليستعان بها في تقرير المصلحة، ولكن الذي يغوص في بحر الموافقات يجد أن الشاطبي براء من كل ما نسب إليه، خلافا للطوفي الذي كان في طرحه بعض الاستشكالات التي تيّهت الباحثين أثناء محاولتهم تقرير مذهبه، فموطئ الإشكال في مصلحة الطوفي يبدأ في شرحه لحديث "لا ضرر ولا ضرار" في كتابه التعيين في شرح الأربعين، وانظر مثلا لقوله: " لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة، لأن الحديث الذي دلّ عليها واستفيدت منه ليس قاطعا فهو أولى،فنقول لك: إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها من أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى، ويظهر ذلك الكلام في المصلحة والإجماع"[1] وهذا من الغريب بمكان واستدلال عجيب، فكيف تكون المصلحة أقوى من الإجماع في حين أن ما استندت عليه ليس بقاطع خلافا للإجماع!

واستجلب هذا التعبير الجميل جدا من الدكتور عبد الله العجيري حول استشكالات مذهب الطوفي فيقول حول ذلك: "فلما اكتفى بمجملات التنظير اضطر المرء إلى لملمة الكلام بعضه إلى بعض مع إعمال شيء من الظن في النظر لكلامه خصوصا في بعض مواضعه المجملة، ومحاولة استنطاق قصد الطوفي في بعض المواطن للإبانة عن مذهبه لغيبة نطقه"[2] على العموم المقام هنا ليس تحرير مذهب الطوفي وتقريره، فقد بحث فيها العديد من الباحثين[3]، ولكن المقام مقام إبراز لمدى الفروق بين طرحي الطوفي والحداثيين لمسألة المصلحة وبالتالي إدراك مدى سقم استجلاب الحداثيين لمصلحة الطوفي والتدليل لها:

- الفرق الأول: الاختلاف الجوهري في فهم النصوص، فالطوفي وغيره من العلماء لا يتحدثون عن النصوص القاطعة ذات الدلالة الواضحة فيقدمون النصوص عليها، لأن النص القطعي لا يجوز

[1]– الطوفي، رسالة في المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1993م، ص25.

[2]– عبد الله العجيري، مرجع سابق، 342ص.

[3]– ينظر: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي لمصطفى زيد، ضوابط المصلحة للبوطي، ينبوع الغواية الفكرية لعبد الله العجيري، وأيضا مقالة لفهد العجلان بعنوان: مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي. مقالات مركز سلف بعنوان: بين النص والمصلحة مكونة من ثلاثة أجزاء.

تعدّيه بأي شكل من الأشكال، وهذا من البديهيات عند أي مسلم، بل جعلها مبينة للنص الظني، خلافا للحداثيين الذين لديهم إشكال كبير فيما يخص تقسيم النصوص إلى قطعي وظني، فهم لا يرون بقطعية النصوص، وإذا سمعوا "قطعي" قالوا: ومن يملك الحقيقة؟[1]

هذا من وجه، ومن وجه آخر إنما قصر ذلك على ما كان في المعاملات دون العبادات، بناء على أن الأصل في العادات مراعاة المصلحة، وهي مدركة بالعقول بخلاف الحداثيين الذين وسعوا نطاق المصلحة المقدمة على النص[2].

- الفرق الثاني: "شمولية المصلحة عند الطوفي للمصلحة الدنيوية والأخروية حاله كحال باقي العلماء، خلافا للحداثيين الذين يختزلون المصلحة في المصالح الدنيوية ولا يكاد للمصالح الأخروية حضور فيه"[3].

- الفرق الثالث: المصلحة التي يقصدها الطوفي في كلامه هي تلك التي راعاها الشرع، وليست المصلحة التي يحددها العقل كما يقول بها الحداثيون، يقول الطوفي: "ولا شكّ أنّنا نحن وغيرنا من المذاهب، وإن قلنا باعتبار المصالح والمناسَبات، لكنّها مناسباً شهد لها الشرعُ، ودلّ عليها الدليلُ. فأمّا مجاوَزة الحدِّ في اعتبار المناسبات إلى أن يُعتبر منها ما لا شاهد له، أو لا دليل عليه، بل قد يخالِف النصوصَ، فليس ذلك من باب اعتبار المصالح."[4]

- الفرق الرابع: الاختلاف في منهجية النظر إلى النصوص، "الطوفي وغيره من العلماء يقصدون الجمع بين النصوص وإعمال كافة الأدلة، سواء أخطأ في وجه الجمع أو أصاب فهذا

---

[1]- ينظر فهد العجلان، مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي، مقال على موقع طريق الإسلام، تاريخ النشر:24-11-2013م. https://ar.islamway.net/article/19079، (تاريخ الدخول: 2024/05/15م)

[2]- ينظر: عبد الستير محمد ولي، "نظرية المصلحة في الفكر الحداثي عرض ونقد"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج، العدد29، الإصدار الأول، 2023م، ص118.

[3]- عبد الله العجيري، مرجع سابق، ص343.

[4]- الطوفي، "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح"، ت: أيمن محمود شحادة، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1426هـ، ص123

المنطلق الذي من أجله تكلم"[1]، خلافا للحداثيين الذين كما أسلفنا طريقتهم قائمة على المصالح الدنيوية المحضة، ومواكبة العصر، ومسايرة التطور[2].

- الفرق الخامس: التفاوت في التطبيق العملي، فالطوفي قرر في قوله أنه من الاستحالة بمكان أن يهمل الشارع المصلحة في الأحكام الشرعية، وأورد على ذلك مجموعة من الأدلة التي تعضد كلامه، وعليه فإن كل ما افترضه من تعارض بين المصلحة والنص أمر افتراضي، خلافا للحداثيين الذي يحاولون إسقاط الأحكام بحجة أنها لا تراعي مصالح الناس[3]. يقول الطوفي: "وبالجملة فما من آية من كتاب الله عزوجل، إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح"[4].

- الفرق السادس: في معنى التقديم في نظرية " تقديم المصلحة على النص" فالتقديم عند الطوفي لا يعني اطراح النص وإلغاء فاعليته بالكلية وإنما هو من قبيل تخصيص النص، خلافا للحداثيين الذين يعمدون إلى استخدام هذه النظرية لضرب النصوص الشرعية وهدر دلالتها رأسا[5].

هذه بعض الفوارق التي يمكن ملاحظتها بوضع النظريتين تحت مجهر التدقيق، فيظهر الاختلاف الجلي بين الطرحين، ويتبين أن استجلاب الحداثيين لمصلحة الطوفي استجلاب سطحي، لم تكن فيه أي نية جدية في البحث والتقصي، سوى نية اجتزاء مقاطع من الشرع ومن أقوال العلماء ما يسمح لهم بتمرير مصالحهم في قنوات الشرع المتينة بخبث،فليس من السائغ تناول طرح علمي بهذا الأخذ المشوه.

---

[1]– عبد الله العجيري، مرجع سابق، ص345.

[2]– ينظر: فهد العجلان، مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي، مقال سابق.

[3]– ينظر: عبد الستير محمد ولي، نظرية المصلحة في الفكر الحداثي، مرجع سابق، ص119–120.

[4]– الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، مرجع سابق، ص30.

[5]– عبد الله العجيري، مرجع سابق، ص346.

ملخص الفصل:

يتبين لنا في نهاية هذا الفصل أن المقاصد التي نَفحَ لها الأصوليون وقتا وجهدا في التأصيل لها ولأقسامها والتنظير لعلم المقاصد بصفة عامة، لم تكن عند الحداثيين سوى قشة يتمسك بذيلها لتمرير مشروعهم رغم احتفائهم الكبير بها، وكان اجتزاؤهم لأفعال الخليفة عمر رضي الله عنه من سياقها وتشويه مقاصدية الشاطبي ومصلحة الطوفي دليلا واضحا على نيتهم المشبوهة في محاولة هدر النصوص الشرعية. و يمكن تلخيص النظرة المقاصدية الحداثية فيما يلي:

- تقديم المصلحة على النص، فهي الأصل عندهم.
- اختزال المقاصد في المصالح الدنيوية المحضة.
- عدم الوقوف على ظاهر النص وإعمال ما يسمى بروح الشريعة.

الفصل الثاني

تطبيقات الحداثيين لظاهرة التأويل في الأحكام الشرعية

الفصل الثاني: تطبيقات الحداثيين لظاهرة التأويل في الأحكام الشرعية

المبحث الأول: تطبيقاتهم في باب الحدود

المطلب الأول: حد السرقة

المطلب الثاني: حد الزنا

المبحث الثاني: تطبيقاتهم في أحكام الأسرة

المطلب الأول: لباس المرأة

المطلب الثاني: المواريث

المبحث الثالث: أحكام متعلقة ببعض العبادات

المطلب الأول: الصلاة

المطلب الثاني :الصيام

الفصل الثاني: تطبيقات الحداثيين لظاهرة التأويل في الأحكام الشرعية

تمهيد :

في الفصل الأول سُلِّطَ الضوء على مرتكزات التأويل لدى الحداثيين، ومسالك التأويل، وبعضٌ من المناهج التي تم استخدامها في ليّ أعناق النصوص الشرعية وإهدارها، ولعل أكثر الجوانب التي اتخذها الحداثيون مسرحا لتطبيق عملياتهم المشوهة هو جانب الأحكام الشرعية، فقد نال حظا أكثر مما ناله جانب العقائد، وذلك لتعلقه بالجانب العملي، وبالتالي فهو الأكثر ممارسة خصوصا جانب المرأة وحقوقها، أو جانب حقوق الإنسان؛ مثل أحكام الحدود التي كثر الحديث عنها من طرف المنظومة الحداثية، فهي الجوانب الأكثر استفزازا عند الغرب، وبما أن بغية هؤلاء الحداثيين وأقصى أهدافهم الاندماج مع الغرب ومسح التراث رأسا،فإن هذين الجانبين سيكونان الأكثر إعاقة في عملية الدمج التي تتوق لها أعناقهم، وفيما يلي عرض لبعض هذه الأحكام التي تمّ هدرها من طرف الحداثيين.

المبحث الأول: تطبيقاتهم في باب الحدود.

لقد كانت الحدود أو العقوبات الشرعية الأكثر نصيبا في التداول الحداثي، وذلك محاولة منهم لاجتثاثها من سياقها، وتحويل ألفاظ نصوصها إلى ألفاظ هلامية تسبح في فضاء تأويلي لا متناه يسمح لهم ببث أفكارهم بسلاسة ابتغاءً لهدر تلك العقوبات والأحكام، بدعوة عدم مناسبتها لعصرنتهم التي يرجونها، فهي في تصورهم نصوص لا تعدو كونها أحكاما ارتبطت ببيئة معينة وبتاريخ وسياق معين لا يمكن جرّه إلى العصر الحالي، وعلى كل عصر أن يستبدل تلك المفاهيم والأحكام بما يناسبه،بل "إن أغلب الحدود في الإسلام ارتبطت بظروف المجتمع الذي انبثقت منه(...) أي أنه لو كانت تركيبة المجتمع بما فيه البنية الفوقية مغايرة لجاءت الحدود مختلفة عن الحدود المذكورة، أو مباينة لأغلبها"[1]، وهي لا تتناسب مع ما يسمونه بروح الإسلام " فإن هذه العقوبات لا تتفق مع روح

[1]– خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1995م، ص154.

الإسلام وأحكامه، لأنها تقرنه بالعنف والتشدد أمام الرأي العام العالمي"[1]وتتجلى مركزية النزوع الحداثي في قولهم " أمام الرأي العام العالمي" فجزء كبير من تمردهم على التراث سببه أنه يضعهم في حرج أمام الغرب الذين يخطبون وده، فكيف لا يهون في سبيله وأد النصوص الشرعية وهو الجلاد الحبيب!لكنهم لا يكشفون ذلك طبعا بل يضعون مظلة تنزيه الدين من هذه الوحشية، ولحفظ مصداقية الرسالة "ولا يتم ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيّتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها و مغزاها (..)ومما لا شك فيه أن هذا المنهج في القراءة هو الكفيل بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين"[2].

وكان ذبحهم العظيم على طاولة "الاجتهادات العمرية" والقراءة التاريخية التي مفادها أن هذه العقوبات هي عقوبات بدائية، والسبب صحراوية المجتمع العربي الذي عرف عنه الترحال وعدم الاستقرار، وبالتالي عدم وجود محاكم وسجون، ولا بديل لهذا إلا العقوبة البدنية لزجر الجريمة في لحظتها الحاسمة[3]، وسنذكر مثالين على هذا:

المطلب الأول: حد السرقة.

حد السرقة كباقي الحدود الشرعية، فهو حكم قطعي ثابت بنص القرآن لا يحتمل تأويلا ولا نسخا لقوله تعالى :﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ [المائدة 38]، وقد حذر الله تعالى من تعدّي حدوده، فقال في كتابه المحكم :﴿**وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾ **[الطلاق : 1]** ، وقال ﷺ مرغبا في إقامة حدود الله :«أقيموا حدود الله في القريب والبعيد، ولا تأخذكم في الله لومة لائم»[4].

---

[1]– أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، ط1، 2007م، ص 392 (نقلا عن: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص198).

[2]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008م، ص 60–61.

[3]– ينظر: خالد بن عبد العزيز لسيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 339.

[4]– رواه ابن ماجه في سننه، كتاب: الحدود، باب: إقامة الحدود، رقم الحديث (2540)، ت : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، مصر، (د ط)، (د ت ن)، ج2، ص849. وقال الألباني: "حسن"؛ والحاكم في مستدركه

لكن الخطاب الحداثي تملص من هذا الحكم، وفعّل في سبيل النهوض بتملصه آليتين اثنتين:

أولا: الآليـة التاريخيـة: ومقصودهم أن هذه الأحكام ليست قطعية لأنها نزلت في بيئة بدوية اقتضت ذلك الحكم، وفي هذا السياق يقول الشرفي: "وثمة من المسلمين من يعتقد أن قطع يد السارق هو من الأوامر الإلهية التي لا مجال فيها للتأويل، إذ إن النص الذي ورد فيها قطعي الدلالة"[1]، ويقول أيضا:" لا جدال في أن قطع يد السارق هو من الممارسات التي كانت معروفة قبل الإسلام، ومن الطبيعي أن تكون عقوبة السرقة شديدة في ظروف المجتمع البدوي وفي إطار اقتصاد الكفاف عموما، إذ إنها قد تؤدي إلى هلاك من يسرق منه ماله، وربما كانت هذه العقوبة الشديدة الوسيلة الوحيدة للمحافظة على قدر أدنى من النظام في غياب سلطة سياسية يمتد نفوذها إلى سائر المجتمع."[2] فماذا يستلزم من قول كهذا؟ ولئن سألتهم إذا ما الحل؟ يقولون: لا ضير في تطوير آليات محاربة الجريمة بقدر تطور المجتمع، لأن الأحكام لم تشرع لذاتها وإنما كوسيلة لتحقيق مقصد ما يقول الشرفي :" إن قطع يد السارق، مثله مثل أية عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج ألبتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى، ولا شك في أن إسقاط هذه العقوبة في جل البلاد الإسلامية لم يبعد المسلمين فيها عن روح الرسالة المحمدية"[3] وهذه أكثر سفسطة ملتوية وقراءة سطحية لأحكام قطعية قد يمر عليها مسلم.

○ **نقد القراءة التاريخيـة:** إن أفضل رد علمي قد يستحضر هاهنا ما قاله الدكتور عبد العزيز بن فوزان بن صالح الفوزان: "لو سلمنا جدلا أنه ينبغي مسايرة التشريع للعصر؛ فما مقياس ذلك؟إنْ كان يرجع إلى انتشار الفساد، وكثرة الإجرام وتفشي الظلم والعدوان؛فإن العقوبات في هذا الزمن يجب أن تزيد قسوة وشدة، وما كان يصلح لأولئك الأعراب البسطاء ذوي الإمكانات المحدودة

(405هـ)، كتاب: الجهاد، رقم (2404)، المستدرك على الصحيحين، ت : مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1990م، ج2، ص84. وقال : "حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي في صحته.

[1]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص69.

[2]– المرجع نفسه، ص69–70.

[3]المرجع نفسه، ص70.

فإنه لا يصلح لمجرمي العصر، حيث الإجرام المنظم، وتوظيف التقنية الحديثة لخدمة محترفي الإجرام، والساعين في الأرض بالفساد والظلم،وإنْ كان المقياس هو التقدم العلمي والتقني، والتطور الصناعي والمدني؛فإن الذي سنّ هذه العقوبات الشرعية هو الذي منح البشرية ما وصلت إليه من العلم والتقدم، فلا يمكن أن تكون هذه العقول المخلوقة أعلم ممن خلقها، وأكثر منه إدراكاً لمصالح البشرية وأسباب سعادتها وأمنها![1] قال تعالى :﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ [الإسراء : 85] وإنْ كان المقياس ضَعْفَ النفوس ورخاوتها، والرغبة في إطلاق العنان لها والتمادي في الظلم والإجرام، من غير رادع ولا زاجر؛ فليس هذا بمقياس.

ثانيا: الآلية العمرية: حيث استدعوا اجتهاد عمر رضي الله عنه في وقف حد السرقة عام الرمادة وصورته عندهم أن خليفة المؤمنين عمر رضي الله عنه وأرضاه خالف النص القرآني ولم يطبق الحد لمصلحة تطلبها السياق التاريخي والاجتماعي، أي أنه قدم المصلحة على النص، وهذا يرد عليه من عدة أوجه :

- أن بعضا من أهل العلم يرون أنه لم يثبت أساسا وذلك على تضعيف الأثر الذي جاء عن عمر رضي الله عنه[2] "لا قطع في عام سنة"[3].

وعلى القول بأنه ثبت ذلك، فإنه من المعلوم أن الحدود لا تقام هكذا جزافا، بل يجب تحصيل شروط معينة وانتفاء موانع كذلك، ودائما ما كانت الشروط صعبة لأن باب الحدود باب عسير والنبي صلى الله عليه وسلم شدد على المسلمين بدرئها ما استطاعوا فقال عليه الصلاة والسلام :«ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم لمسلم مخرجا فخلوا سبيله»[4]وعلى هذا " فإن جميع الحالات

---

[1]– عبد العزيز بن فوزان بن صالح الفوزان، "دحض الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية"، مجلة البيان، إصدار: المنتدى الإسلامي، 1424هـ، العدد193، ص16.

[2]– ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم (2428)، إشراف : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1985م، ج8، ص80.

[3]– أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب: اللقطة، باب: القطع في عام سنة، رقم (18990)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط2، 1983م، ج10، ص242. ضعفه الألباني في إرواء الغليل، باب : التعزير، رقم (2428)، ج8، ص80.

[4] أخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب : الحدود، رقم (8163)، ج4، ص326، وقال : " صحيح الإسناد ولم يخرجاه"

التي أسقط فيها عمر بن الخطاب رضي الله عنه حد السرقة، داخلة في مخصصات عموم الآية فحينما أسقطه عام المجاعة، وقال لا أقطع في عام سنة، فبسبب الشبهة التي ترجح أن السرقة لم تكن إجراما وإنما سدا لرمق الجوع، وهي لا شك شبهة يدرأ بها الحد عملا بالنص الشرعي، لا مخالفة له"[1]، وليس كما يدعونه أنه قدّم المصلحة على النص.

وهذه فجوة معرفية واضحة، والتي تتجلى في المنطق الانتقائي واجتزاء النصوص من سياقها، واختياره للتشريح دون تمريره على أي أداة فحص علمية سواء كانت حديثية أو أصولية أو فقهية، دليل على عدم الجدية والكسل البحثي، فمن المعروف أنه لا يكفِ في القول ادعاء صحته، بل يستلزم التدليل وإقامة الحجة له، لكن الخطاب الحداثي اكتفى بتكرار معنى هلامي عائم وهو المصلحة حين محاولته تقرير المقاصد التي لم يحددها أصلا، وبالتالي عند أول امتحان علمي يظهر عدم استيعابهم المقاصد وفهمها في إطارها، ومن جانب آخر كيف يكون هذا الاحتفاء الكبير بالمقاصد ثم لا تجد عندهم ما يشهد لها غير هذه الأدلة المجتزأة والتي تسقط ولا تقوى على القيام في أدنى مناقشة، مما يجعل المشروع الحداثي يموت عند العناوين ويشيع له عند المضامين فليس له أي قيمة علمية اجتهادية، لا تبويب ولا طرق استنباطية ينافس بها الطرف الأصولي بتأصيله وبحثه الضخم وتبويباته وتأصيلاته وشواهده، بل يكتفي بنقد وإسقاط كمّ من النصوص والأحكام، دون أدنى جهد منه لاستبدالها بما هو مساوٍ لها، ودون أن يقيم لها دليلا واحدا يسلم من المعارضة، وبهذا بقيت النصوص المقتطعة ذاتها تنقض النتائج النهائية للخطاب، لتصبح صورة الخطاب المقاصدي مجرد صورة تلفيقية تعاني من الهشاشة العلمية نتيجة الانتقائية وعدم المنهجية، مع المسارعة في تعميم الأحكام قبل استقراء جزئياتها، فيجعلون من المثال قاعدة، ومن النادر مقصدا.[2]

[1]– فؤاد بن أحمد عطاء الله، "الاستدلال الخاطئ باجتهادات الخليفة عمر بن الخطاب"، مرجع سابق، ص440.

[2]– ينظر: الحضرمي أحمد الطلبه، "ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي"، مركز سلف للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، (د ت ن)، ص13-15.

المطلب الثاني: حد الزنا.

الزنا كذلك محرم بنصوص القرآن القطعية المحكمة التي لا تحتمل تأويلا ولا نسخا، قال تعالى في كتابه المحكم :﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[النور : 02] هذا للزاني غير المحصن، بينما الرجم للزاني المحصن وذلك لما جاء عن النبي ﷺ أن رجلا أتاه وهو في المسجد فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه النبي ﷺ، حتى ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه النبي ﷺ فقال :«أبك جنون؟»، قال: لا، قال :« فهل أحصنت؟»، قال: نعم، فقال :« اذهبوا به فارجموه»[1] لكن الخطاب الحداثي كان له نفس النظرة التي نظرها إلى حد السرقة والتي سبق تناولها في المطلب الأول، أي إن الحكم جاء تبعا لطبيعة الحياة والظروف الاجتماعية والثقافية وقتها، يقول الشرفي أن الأساس الذي أقام عليه الفقهاء حد الزنا... يدل بوضوح وبساطة على أنهم أخذوا عادة قديمة ووظفوها بما يوافق أهواءهم، وألحقوها بالإسلام إلحاقا مفتعلا،ولعدم وجود أساس ديني مقنع وجب إلغاء هذا الحد والذي يمثل أخطر الحدود،[2] وهذه الشبهة سبق الرد عليها.

أما الشبهة الثانية في هذا الحد: قولهم أن الزنا برضا الطرفين حرية شخصية، وإقامة الحد في هذه الحال مصادرة لهذه الحرية التي يجب أن تصان، كما أن حد الزنا فيه إهدار لآدمية المجرم، وإيذاء له لم يعد مقبولاً في العصر الحديث[3] ويرد على هذا:

- الاحتجاج بالحرية الشخصية مردود،لأن من القواعد المعروفة أن الإنسان حر نعم، لكن ليس فيما يضره أو ما يضر غيره، وقد ثبت شرعا وحسا أن الزنا شر محض، فترى أنه على غرار الضرر الصحي بهما والأدبي فإنه يتعداهما ليشمل أهليهما، وما أمر القتل وجرائم الشرف إلا وجه

---

[1]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب : الأحكام، باب: من حكم في المسجد، رقم(7167)، ج9، ص68.

[2]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا، سوريا، طبعة جديدة منقحة، 2008م، ص74-75.

[3]– عبد العزيز بن الفوزان، مرجع سابق، ص16.

لهذا الشر[1] وما يتبعه من ضياع حقوق أولاد الزنا والعنف على النساء، فإن وقوع الزنا بالتراضي لا يبيح الزنا، ولا يزيل أضراره وآثاره السيئة، وعليه يجب إيقاع الحد للردع من هذه الآثار السلبية التي لا تعود إلا بالضرر على الشخص خاصة والمجتمع عامة.

والشبهة الثالثة : قولهم بأنها تتسم بالقسوة والشدة ولا تتلاءم مع الروح المدنية[2]، وهذه الشبهة الأخيرة ليست في الزنا فقط بل يجمعون كل الحدود في سلة التعذيب والقسوة والهمجية، وهذا يرد عليه من وجهين :

- الوجه الأول: أن العقوبة ليست مكافأة وتتويجا على عمل بطولي، وإنما جزاء رادع على ارتكاب جريمة، يقصد به أصالة الإيلام والردع، فإذا لم تكن مؤلمة وكانت موسومة بالرخاوة فلا تكون عقوبة بل عبثا وليس لتطبيقها إذن أي أثر في الزجر والردع[3]، لكن قد يتساءل سائل فيقول: ما معيار أو ما هي النقطة التي يجب أن تتوقف عندها درجة الإيلام والردع هذه؟ والجواب أن المنشغلين بقضايا التقنين والتشريع متفقون على أن العقوبة يجب أن تتفق مع درجة خطورة الجريمة وإن اختلفوا في العقاب نفسه، أي أن القسوة تزداد بزيادة خطورة الجريمة وآثارها،وتنقص بنقص ذلك، والعجيب أن هؤلاء الذين يكتبون عن وحشية أحكام الشريعة الإسلامية مدركون لهذا، لأنه عندما يتعلق الأمر بالقوانين الوضعية رُبَّ كلمة لا يرى بها الإنسان العاقل بأساً، يتفوه بها فرد من رعايا دولة تطبق قانوناً وضعياً، تواجهه بسببها عقوبة الإعدام،ورُبَّ فاحشة عظمى يجب مكافحتها، تشيع بين رعايا تلك الدولة، فلا يلتفت إليها بأي نقد أو استنكار! أفيحق لهم سنّ ماشاؤوا من القوانين بحسب نظرتهم للحياة خطأ كانت هذه النظرة أم صواباً، و لا يحق لرب الكون أن يشرع من القوانين ما يتفق مع مقاصد شريعته، وهو الأعلم بمصالح عباده؟[4] مالهم كيف يحكمون؟ ثم يقال لهم أيها الرحماء توافقون

---

[1]- ينظر: عفيف عبد الفتاح طبّاره، روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ط28، 1993م، ص428.

[2]- المرجع نفسه، ص428.

[3]- ينظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، (د ط)، (دت ن)، ج1، ص655.

[4]- ينظر: البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1981م، 101-102، 125.

على الحكم بالمؤبد مع الأعمال الشاقة في بعض الجرائم، أترضى قلوبكم الرحيمة أن يصفد الإنسان الذي تتكالبون للدفاع عن إنسانيته المهدورة كالحيوان في قفص لا يرى فيه النور ولا أهله؟ أيهم خير وأرحم أن تقطع يده مثلا فيرتدع ثم يعيش بين أهله أم هذا الذي تقنّون؟[1]

- الوجه الثاني : أن الأغرب اعتبارهم لمصلحة المجرم وكرامته، حيث "تعتبر العقوبات البدنية وكل أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية"[2] فوجهوا نظرهم إلى مصلحة المجرم ونسوا مصلحة الضحية وآثار إجرامه على المجتمع ومدى مفاسده، ولو أطاع المرء نظرتهم لفسدت الأرض بمن عليها.

وهناك نقطة أهم من كل هذا وهي كون العقوبات الشرعية محددة ومؤلمة، وشدد عليها الشارع ذلك لكونها أصل الفساد وبؤرة الشر التي تنضوي تحتها كل المفاسد، والحس شاهد على هذا فكم نسمع في مجتمعاتنا عن سارق يدخل بيتا ليلا ليسرق فيتفطن رب البيت فبدل السرقة تصبح جريمة قتل، وكم من زانية استجلبت بزناها جرائم الشرف، وكم هدّم الزنا بيوتا وكم شرّد أطفالا أصبحوا فيما بعد آليات جرائم متحركة بسبب ما عاشوه من إهمال وغياب للأسرة فأثر ذلك على نفوسهم، ثم هناك نقطة أخرى يجب تسليط الضوءعليها رغم أنها واضحة وجلّية لكل مريد حق لكن الخطاب الحداثي يجتزئ ما يشاء ويوظفه كما يشاء كما رأينا فغفلت عنه أو تغافل عنها لكن الواجب ذكرها: موضوع الحدود والعقوبات مع شدتها إلا أنها لا تقام جزافا، ولها من الشروط ما يجعلها صعبة التحقق فلو أتينا مثلا إلى موضوع الزنا فوجب توفر شهادة أربع شهود وهؤلاء الأربعة لهم شروطهم أيضا كونهم عدولا ورجالا وأحرارا، فلا يصح التقوّل على أحكام الشارع بسطحية والتعامل معها دون تقص وبحث.

[1]– ينظر: عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص655.

[2]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص70.

المبحث الثاني: تطبيقاتهم في أحكام الأسرة.

والحال أيضا مع أحكام الأسرة من أحكام طلاق أو تعدد، أو الميراث، وحرية المرأة ولباسها، ومساواتها مع الرجل في القوامة، وهذه من المسائل التي لم يغفل عنها الخطاب الحداثي وخاض فيها بشكل مبالغ فيه، حاملين شعار "الدفاع عن المرأة"، لكأنّ المرأة طلبت من أمثالهم الدفاع عن حقوقها المهدورة التي يتخيلونها، وما غايتهم في ذلك إلا خبث فوقه خبث، ذلك أن المعترك النسوي والنسوية خط ساخن في السنوات الأخيرة، و إيهام المرأة بأنها مظلومة وأن حقوقها هدرت من طرف الخطاب الإسلامي ما هي إلا محاولة منهم لقلبها على دينها، لأن المرأة أساس الأسرة والمجتمع إن صلحت صلح المجتمع وإن فسدت أفسدت المجتمع برمته وما يأتي من بعده من أجيال.

ومن جهة أخرى: أن قضية المرأة من أهم الأطروحات بين الأرضية الغربية والإسلامية لذلك يحاول الخطاب الحداثي تحويرها وتأويلها أملا في الاندماج مع غريمه المحبوب، فتجد قضايا المرأة عموما قد دفعت بالتأويل إلى مراحل متقدمة جدا، وأن الخطاب الحداثي عندما تناول ملف المرأة تناوله بصيغة أن الثقافة العربية هي ثقافة ذكورية أودت بتهميش المرأة ورميها خلف الظلال ودهسها تحت سلطة الرجل[1]، وكالعادة ما هي شبهتهم! يستطيع أي شخص أن يتوقع الإجابة لأنهم لم يتعبوا أنفسهم في إيجاد شبهة حقيقية حتى !كل ما يفعلونه هو العيّ حول أن الأحكام الشرعية جاءت مراعاة لظروف اجتماعية كانت موجودة، ودورهم كباحثين شرفاء يبتغون مصلحة المرأة هو هدر تلك النصوص وقطعها لتبقى في حقبتها البدوية، واستجلاب قوانين مبهرجة براقة تشفي غليل المرأة الضحية من سلطة الذكر العربي.

ومن الصعوبة بمكان تناول كل أطروحات قضايا الأسرة في هذا المقام، لذا وقع الاختيار على مسألتين، هما من أكثر المسائل التي تم تداولها من المنظومة الحداثية: مسألة لباس المرأة المسلمة (أو الحجاب) ومسألة المواريث.

[1]– ينظر: خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص343.

المطلب الأول: لباس المرأة.

من الضروري جدا التنبيه إلى أن مسألة الحجاب- وقضايا المرأة بصفة عامة- من المسائل الشائكة والعريضة التي تم تسييسها من قبل التيار الحداثي، أي أنها تعدت المسائل الدينية إلى القضايا السياسية، وبما أن المعرض هاهنا هو مسألة التأويل الحداثي للأحكام الشرعية، فسيتم التركيز على هذه الجزئية بشكل مختصر وذلك عبر الرد عن بعض الشبهات المثارة حول هذه المسألة :

- **الشبهة الأولى- تاريخية نصوص الحجاب** : اعتمدت القراءة الحداثية على المنهج التاريخي في دراسة النصوص والآثار والقصص المتعلقة بالحجاب، بُغية ربط أواصر الحجاب بفترة التشريع وما رافقها من ظروف اجتماعية وثقافية، حتى يتسنى لهم القول بأنها جاءت في سياق تاريخي معين وبالتالي إذا تغيرت المقاصد وتغيرت الظروف فيجب تغيير الحكم، "لأن النص هو مرآة الواقع كما تؤكده النظرة المادية لتشكل النص، وبما أن السبب الاجتماعي متغير، فإن تأويل النص لا بد أن يخضع للتغيير أيضا"[1] مثلا تجد خليل عبد الكريم يرجع سبب الحجاب إلى الحادثة التاريخية أين كان النساء يتعرضن للمضايقة وقت خروجهن إلى الصلاة، فيقول: "ولعل هذه الواقعة- مضايقة النساء وقت مشيهن للمسجد -هي الجذر التاريخي لإلزام النسوان بنوع من اللباس يطلق عليه حاليا - من باب الخطأ الشائع- الحجاب، وذلك حتى تعرف الحرة من الأمة أو العبدة أو الجارية المملوكة لأن المضايقات كانت تقع عادة عليهن لأنهن أسهل منالا وأضعف مقاومة(...) ونخلص من ذلك أن الحجاب سمة اجتماعية طبقية وليس أمرا شرعيا دينيا"[2]، وكذلك يرى العشماوي أن الحجاب ليس زيا إسلاميا بقدر ما هو سمة اجتماعية، فيقول: "إن زي المرأة والحجاب القصد منه ليس فرض زي إسلامي، ولكن التمييز بين الحرائر من جانب والإماء والعاهرات من جانب آخر، فالزي من ثم كان إجراء مؤقتا لعدم وجود دورات للمياه في المنازل واضطر الحرائر المؤمنات إلى الخروج إلى الصحراء

[1]- خالد بن عبد العزيز سيف، مرجع سابق، ص346.

[2]- ينظر :خليل عبد الكريم، مرجع سابق، ص204.

بعيدا عن المدينة لقضاء الحاجة، وتعرض بعض الفجار لهن مما اقتضى تمييزهن" [1]. وعلى نفس النهج يسير شحرور فيذكر الآية الكريمة :﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب : 59]

ثم يقول: "فالقصد منه ألا يتشبهن بالإماء في لباسهن إذا خرجن من بيوتهن لحاجتهن فيكشفن عن شعورهن و وجوههن، ولكن يدنين عليهن من جلابيبهن، لئلا يعرض لهن فاسق بأذى إذا علم أنهن حرائر"[2]، وبذلك جعلوا علة وجوب الحجاب هي الإيذاء المتوقع.

نقد الشبهة: أن يقرأ النص الشرعي قراءة تاريخية ويبنى فرض الحجاب على علة واحدة وهي دفع الضرر ومن ثم يقول ببطلانه مادام انتفى الضرر ومادام أصبح في البيوت مراحيض باطل وذلك من عدة وجوه:

- **أولا:** استدلالهم بالآية الكريمة في سورة الأحزاب على أن العلة هي دفع الأذى مردود فلا يصح جعل فرض الحجاب يدور مع علة واحدة وقد أوجبه الله لجملة من المصالح، قال تعالى :﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور : 31] فالشاهد من الأمر أن الله بيّن أن غض البصر وحفظ الفرج أطهر وأزكى، وأن طلب العفاف خير لهن[3]. فالأمر ليس بالتخيير بين العلل كما تشتهي أنفسهم، هذا من جهة ومن جهة أخرى هل يستوي عند عاقل القول بأن الحكم تاريخي لعدم وجود دورات مياه في البيوت، وأن الحكم انتفى بوجودها الآن؟ وعلى هذا القول: إذا قلنا بخروجها للسوق مثلا فالحجاب هنا يسقط؟
- **ثانيا:** على فرض أن المراد من الحجاب فقط التمييز بين الحرائر والإماء، فهل يصح أن يكون التمييز بأي وسيلة محققة له؟ كزيادة مساحة التعري مثلا! لأن عند البعض في العري مزيد

[1]– ينظر: محمد عمارة، حقائق وشبهات حول مكانة المرأة في الإسلام، دار السلام، ط1، 2010م، ص 172، نقلا عن العشماوي، معالم الإسلام، طبعة القاهرة، 1989م، ص124-125.

[2]– محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي –فقه المرأة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000م، ص356.

[3]– ينظر :صهيب محمود صقار، جدلية الحجاب، رواسخ للطبع، (د م ن)، (د ط)، 2017م، ص125.

من "الحرية" فربما لاءمت الأحرار وميزتهن أكثر من الإماء!!أم أن للأمر علاقة بالفضيلة التي تستوجب ستر المفاتن! فالستر هو الواقي من الأذى وعليه فأحكام الحجاب معللة بعلة دائمة لا علاقة لها بوجود الإماء المؤقت، ولا بوضع محلي ولا مرحلي.[1]

- **ثالثا:** أن الصحابيات كن يخرجن مع النبي ﷺ للحج والعمرة والجهاد فلا يطرحن الحجاب مع أمنهن من التحرش، واستمر ذلك مع الخلفاء الراشدين، وعليه فإن النبي ﷺ وصحابته لم يروا أن حكم الحجاب يدور مع هذه العلة المقدرة.[2]

➢ **الشبهة الثانية:** أن الحجاب جُبِر على المرأة المسلمة لأنها تعيش في مجتمع ذكوري يقمع حريتها ولعلّ القارئ لهذه المذكرة يعذرني إن شعر باختفاء الموضوعية في هذا الباب بالذات، لأنهم إذا كانوا يدّعون الدفاع عن المرأة وحريتها، فأنا امرأة من عامة نساء المسلمين الذين يحاولون رسم إطار من الفنتازيا لها وهي ضحية في مجتمع ذكوري، وهم الحماة البواسل الذين يحاولون إنقاذها من وطأة العدو الغاشم الذكوري، فأقول حسبكم، أودعنا الله لسانا وشفتين وهدانا من العقل والحكمة ما نفكر به وما ندافع به عن أنفسنا –من مجتمع ذئبوي– يرى المرأة سلعة يروج بها لأفكاره المظلمة، فلنا قلوب واعية ترى وتسمع وتفرّق بين الذكوري والذئبوي.

نقد الشبهة: يرد على هذه الشبهة من وجهين اثنين:

- **الوجه الأول:** ادعاء أن الحجاب فُرِض على المرأة المسلمة من المجتمع الذكوري، بهتان عظيم يتخلله حالة من النكران لأحكام شرعها الله سبحانه وتعالى في كتابه المنير، فالله سبحانه وتعالى بيّن بوضوح أنه أمر بالستر على وجه يسقط معه احتمال نسبة هذا الحكم إلى اجتهاد النبي ﷺ حتى، فما بالك بنسبته إلى المجتهدين والفقهاء!قال جل في علاه :﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ﴾ [الأحزاب : 59]

وقال أيضا :﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ

[1]– ينظر: محمد عمارة، مرجع سابق، ص 174.

[2]– ينظر: صهيب محمود صقار، مرجع سابق، ص124.

بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور :31] فوجه الدلالة من النصين: أنه أمر من الله إلى عبده بالتبليغ بحكم الله الذي فصله بشكل لا يدع فيه احتمالا لأي اجتهاد، أليس في هذا بيان من الحكيم أنه الأعلم بشؤون خلقه وأنه فرضه وبيّنه وفصّله حتى لا تسوّل نفس لصاحبها بتأويل حكم الله وسحبه إلى زوايا المصالح الذئبوية الدنيوية؟

- **الوجه الثاني:** لو سلمنا جدلا أن فقهاءنا ذكوريين، وأن ذكوريتهم هذه تدفعهم إلى التسلط على المرأة من خلال إجبارها أن تلبس لباسا يواري ما بدا من زينتها، حتى لا يطمع الذين في قلوبهم مرض من أشباه رجال يتصيدن فرائس نسوية يمشين على الأرض عراة، فيشبعون غرائزهم البهائمية بنظرات وغمزات؟ فأي الفريقين أحق أن يُتّبع؟ من يحميها وإن كان بتسلط منه عليها! أم من يريد أن يخلع عنها لباسها فتغدو سلعة لكل من هبّ ودب! فأقول قول يوسف عليه السلام ﴿السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ [يوسف : 33] للذكورية وسجن الذكورية أحب إلينا من ذئاب تنتظر خلف ستار الحرية مكشرة أنيابها، ولعابها يسيل، تترقب متى يرفع الحجاب لهتك ستار الحياء، فتفقد الأمة عزتها وشرفها ويختلط الحابل بالنابل وتنتشر فوضى الجرائم والاستغلال والزنا التي ما حلت ببلد إلا أهلكه الله بظلم من فيه، ثم أتعجبون من غيرة فقهائنا، ورسولنا الكريم كان أكثر الناس غيرة، وهو الذي شهد له الله تعالى بأنه على خلق عظيم! ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[القلم : 04] جاء في الأثر أن سعد بن عبادة قال: (لو رأيت رجلا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح) فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال :«أتعجبون من غيرة سعد، والله لأنا أغير منه، والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن»[1] ولو صدقوا فيما ذهبوا إليه في دفاعهم على المرأة وحريتها وهم الذين تتلمذوا على يد جلادهم الإنسان الغربي الذي تفوق علينا حضارة وسبقنا إلى التحرر بأشواط، فخلع لباس الحياء عن امرأته ولم يكتف بذلك حتى جعلها سلعة تعرض على القاصي

[1]– رواه البخاري في صحيحه، كتاب: التوحيد، باب: قول النبي لا شخص أغير من الله، رقم (7416)، ج9، ص123.

والداني، ترافق كل حملاتهم الإشهارية بعريّها حتى إن المرء يتساءل ما دخل المرأة العارية في إشهار السيارة! وما دخل صورها العارية في المجلات والقنوات الفضائية والمواقع الالكترونية، سوى أنها اتخذت أيقونة مضافة إلى سلع يروّج لها، حالها حال أي شيء لا قيمة له؟ ألا يقول الشحرور أن حجاب المرأة جعلنا أضحوكة أمام الغرب؟ فأين قيمة المرأة عند الغرب الذي يقدسه الشحرور ويريد أن يقتدي به؟ أفغاب عنه وعن أمثاله ما آلت إليه حرية الغرب من انحطاط شوّه كل جميل في المرأة؟ أم غاب عنهم نسبة الإجهاض في المجتمعات الغربية لمراهقات لا يتجاوز أعمارهن السابعة عشر سنة؟ أم غاب عنهم عدد جرائم الاغتصاب التي تحدث كل يوم؟ أغاب عنهم أم أن هذا ما يريدونه أيضا؟ أن ينالوا من المرأة المسلمة ما ناله صاحبهم الغربي قبلهم من نسائه ؟

➢ **الشبهة الثالثة:** أن الحجاب إنما فُرِض على أمهات المؤمنين فقط، ويستدلون بآية الأحزاب وبسبب نزولها أنها خاصة فيهن، فتجد شحرور يذكر أن القرآن تعرض للحجاب في ثلاث آيات فيذكر آية الأحزاب ثم يتبعها بقوله أنها لنساء النبي حصرا ثم يرفقها بما رواه السيوطي في أسباب النزول.[1] ومنهم من يتبع ذلك بقول أن النص ظاهر في تخصيصهن بقوله تعالى :﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب : 53] .

نقد الشبهة: مما لا شك فيه أنه تعالى فرض الحجاب على أمهات المؤمنين وزيادة عليه، وهذه الزيادة هي فرض أبلغ في حجب المرأة فلا يكتفين باللباس السابغ عليهن بل فرض عليهن التواري من وراء حجاب، أي: ستار، وهذا من كمال الغيرة على أمهات المؤمنين، وهذه الغيرة يناسبها فرض الحد الأدنى على عموم نساء المؤمنين[2]، يقول صاحب أضواء البيان :وَمِنْ أَمْثِلَتِهِ قَوْلُ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ إِنَّ آيَةَ «الْحِجَابِ»أَعْنِي قَوْلَهُ تَعَالَى: وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ خَاصَّةٌ بِأَزْوَاجِ النَّبِيصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّ تَعْلِيلَهُ تَعَالَى لِهَذَا الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ إِيجَابُ الْحِجَابِ بِكَوْنِهِ أَطْهَرَ لِقُلُوبِ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ مِنَ الرِّيبَةِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى :ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ قَرِينَةٌ وَاضِحَةٌ عَلَى إِرَادَةِ تَعْمِيمِ الْحُكْمِ، إِذْ لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ إِنَّ غَيْرَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا حَاجَةَ إِلَى

[1]– ينظر: محمد شحرور، مرجع سابق، ص346.

[2]– ينظر: صهيب محمود السقار، مرجع سابق، ص261-262.

أَطْهَرِيَّةِ قُلُوبِهِنَّ وَقُلُوبِ الرِّجَالِ مِنَ الرِّيبَةِ مِنْهُنَّ، وَقَدْ تَقَرَّرَ فِي الْأُصُولِ أَنَّ الْعِلَّةَ قَدْ تُعَمِّمُ مَعْلُولَهَا،(...)وَبِمَا ذَكَرْنَا تَعْلَمُ أَنَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ الدَّلِيلَ الْوَاضِحَ عَلَى أَنَّ وُجُوبَ الْحِجَابِ حُكْمٌ عَامٌّ فِي جَمِيعِ النِّسَاءِ، لَا خَاصٌّ بِأَزْوَاجِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنْ كَانَ أَصْلُ اللَّفْظِ خَاصًّا بِهِنَّ :لِأَنَّ عُمُومَ عِلَّتِهِ دَلِيلٌ عَلَى عُمُومِ الْحُكْمِ فِيهِ[1].ففرض الحجاب الخاص يدل على فرض الحجاب العام على عموم المؤمنات، يمكن الاستئناس بوجوه تشير إلى ذلك[2]:

- **الوجه الأول:** أن القرآن أرشدنا في آيات الحجاب إلى رتبة نساء المؤمنين في الخطاب في آيات الحجاب بعد أزواجه وبناته ﷺ، فدلّ ذلك على أن حجابهن في الرتبة بعد الحجاب الأعلى الذي فرض على أمهات المؤمنين.
- **الوجه الثاني:** أن الحكمة التي نصت عليها آيات الحجاب مشتركة لا تختص بأمهات المؤمنين، والمقصود هنا أن تكليف أمهات المؤمنين بهذا الحجاب المخصوص يتضمن دلالة على إثبات الحجاب الأدنى، ويدل على أن الستر والعفاف من قيم الإسلام ومن وسائل الشرع في تشريف المرأة.

ثم إن استدلالهم بأسباب النزول وقولهم أنه فرض من الله على أمهات المؤمنين فيه نقض لأقوالهم وتأويلهم المزعومة من كون الحجاب فرض من الفقهاء أو كونه عادة قبل الإسلام.

إذا انتفت هذه الشبهة جاء من يجادلك بأن المصالح تتغير بتغير الأزمان، وأنه ليس في مصلحة المكلفين التشبث بالحجاب خصوصا بعد تحرير المرأة ورقيها في مراتب العلم، ولا نحتاج الإطالة في الرد على هذا يكفينا قوله تعالى :﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء : 107] ذكر ابن كثير(774هـ) في تفسير هذه الآية أن الله يخبر أنه جعل محمدا ﷺ رحمة للعالمين، أي: أرسله رحمة لهم كلهم[3]، فالشاهد من الأمر أن محمدا ﷺ بعث إلى كل الأمم في سائر الأزمان وينبني على هذا

[1]– محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، (د ط)، 1995م، ج6، ص242.

[2]– صهيب الصقار، جدلية الحجاب، مرجع سابق، ص263.

[3]– ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير ابن كثير، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، ج5، ص 338.

صلاحية الأحكام الشرعية وثبوتها لكل زمن، ولو كان الحجاب لزمن دون زمن لبيّن الله سبحانه وتعالى ذلك في كتابه، لأنه قال تعالى :﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[الأنعام : 38]، ومادام الحكم لم ينسخ ولم يبدل في عهد التشريع فهو باق على أصله، فإذا كانوا يتخذون الزمن وتغير العصر عذرا لإسقاط فرض الحجاب لمصلحة فإنه تعالى جعله، أي: إسقاط الحجاب آية للتحذير من آخر الزمن، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ :«صنفان من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات رءوسهن كأسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا»[1] ثم يأتي شحرور والجابري يهوّنون من أمر نزع الحجاب فتجد شحرور يقول في أحد مقابلاته:نساء العالم لسن مجبرات على اللبس مثل نساء ربيعة ومضر والأوس والخزرج حتى تقبلوا أن تدخلوهن الجنة، ويتجاوزه الجابري في هذا فيقول: الأمر الشرعي في مسألة الحجاب لا ينص على وعيد ولا على عقاب، فهل اتخذوا عند الله عهدا بالشفاعة لمن اتبعهم من المؤمنات الغافلات؟؟ وهل يملك الشفاعة لغيره من لا يملكها لنفسه؟

وزيادة على هذا يقولون بما أن السبب الاجتماعي تغير فلا يبقى الحجاب على عهدته، وما يسمى بمصطلح العورة هو من محددات المجتمع، فيقول نصر أبو زيد: "والحق أن مفهوم العورة ليس مفهوما مفارقا لبنية الثقافة في سياسيها السوسيوتاريخي، فهو ليس مفهوما كليا ثابتا قارا في وعي الجماعة البشرية كما يتوهم البعض"[2] ويزيد عليه شحرور بأن يجعل لهذا التأويل حدا أدنى وأعلى، ويقرر أن بداية لباس الخروج الاجتماعي للمرأة يبدأ من الحد الأدنى وهو راجع للأعراف، حتى لا تتأذى المرأة اجتماعيا ويتدرج اللباس حتى يصل إلى حده الأعلى وهو إظهار الوجه والكفين فقط،

[1]– أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: اللباس والزينة، باب: النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، رقم (2128)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، (د ط)، 1955م، ج3، ص680.

[2]– نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط3، 2004م، ص237.

والحد الأدنى عند الدكتور هو تغطية الجيوب العلوية، بالإضافة إلى الجيوب السفلية، طبعا ويبقى التأويل في اللباس مفتوحا بناء على تغير الأعراف والأزمان[1].

وهذا سؤال أختم به: إذا تغير الزمن أكثر من هذا وتبدل وتغيرت فيه المصالح وأصبحت المصلحة في العري، هل سيطالبنا الشحرور بنزع لباسنا نهائيا تماشيا مع المصلحة؟ وإلى أي حد نتماشى مع المصالح العصرية؟ هل ستبقى مسألة طرح القيم بتقدم العصر سارية المفعول حتى لا نجد ما نطرحه من لباس وقيم وأخلاق؟

طبعا لن يجد شحرور بأسا في هذا، وكيف يجد حرجا وهو الذي يقول أن المصطلحات التي تقوم عليها حياة العرب الاجتماعية والأخلاقية كالشرف والعِرض والنخوة والمروءة والشهامة هي مصطلحات لا نجدها أبدا في التنزيل الحكيم لأنها مفاهيم محلية زمانية ومكانية، لتجده بعدها يستغرب غيرة الرجل العربي إذا رأى أخته أو ابنته العاقلة والراشدة مع رجل غريب (زميل دراسة/ زميل عمل/جار)![2]

على كل الحديث طويل جدا في مسألة الحجاب والشبهات فيها كثيرة سواء ما كان طعنا وتشكيكا في السنة، أو تأويلاتهم للفظ الحجاب، وغيرها من الشبهات التي تحتاج كتابا منفردا خاصا بها، ولم يقصر الباحثون في بحث المسألة، ومن أجود الكتب التي تحدثت في المسألة وأحيل القارئ إليها كتاب جدلية الحجاب للدكتور صهيب محمود السقار، وبهذا نختم مطلب لباس المرأة.

المطلب الثاني:المواريث.

جعل الله سبحانه وتعالى في كتابه المحكم آيات خصّت تقسيم التركة، وذلك بطريقة إلهية عادلة حكيمة، ويستحيل على المرء في أي زمن من الأزمان أن يجد تشريعا ينظم تقسيم الميراث بتلك الطريقة المحكمة، وقد جعلها ربي فروضا لا يحق لأحد أن يتعداها، قال تعالى في نهاية الآيات :﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ

[1]– ينظر: محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 373.

[2]– ينظر : المرجع نفسه، ص359.

فِيهَاوَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء : 13] ، لكن الخطاب الحداثي حاول التدخل حتى في هذا وحاول إخضاعه لما يسميه بإعادة قراءة النص ولم يجد غير جزئية " وللذكر مثل حظ الأثيين" ليدخل من خلالها ويثير الشغب، معتمدا في هذا على تأويل النص الشرعي بوصف أن هذا الحكم فرضته الطبيعة الذكورية للمجتمع، و" دراسة وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام وحرمانها هي والطفل من الميراث، فالمعيار كان اقتصاديا،حيث أن المرأة والطفل لا يقاتلان لزيادة مدخرات القبيلة، ولذلك يروم الخطاب التأويلي إلى إيجاد تأويل يضمن به ترسيخ مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة[1]، فنجد مثلا ممن فعّل هذا المنهج التأويلي المقاصدي علي الجابري، يقول في سبب انعدام المساواة أن المجتمع قبل الإسلام كان ذو طبيعة رعوية قبائلية، وحيث أن القبائل الرعوية هي علاقة تنازع حول المراعي ووسائل العيش، اقتضت الطبيعة الحياتية عدم توريث المرأة، لأن فكرة تزويجها كانت قائمة على إبقاء العلاقات السلمية مع القبائل فكانت تزوج إلى قبائل أخرى رجاء في تقوية العلاقات بين القبائل، فإن وُرّثت حينها آل المال إلى زوجها ومن ثمّ إلى قبيلته، وهذا لم يكن مقبولا لما يترتب عنه من خصومات وحروب، ومن هنا أنقص ميراث المرأة أمام ميراث الرجل هذا إذا لم تحرم نهائيا في بعض القبائل. ثم جاء الإسلام بعدها وحيث أنه كان يمثل مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة إلى مجتمع الدولة، أقرّ لها شيئا من الميراث كحلّ يتناسب مع المرحلة الجديدة،ومن خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يتفهم الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكما يستجيب لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة، فهو حكم جاء في إطار معهود العرب.[2]ومادام وضع المرأة تغير ومكانتها الاجتماعية تغيرت وأصبحت تساوي الرجل في العمل والمسؤولية، ومادام قصد النص في الأول والأخير إحداث المساواة، فيجب تغير هذا الحكم بما يناسب وضع المجتمع الحالي وإن كان في ذلك تجاوز لنص محكم قطعي الدلالة قطعي الثبوت فمثلا تجد محمد شحرور يصرحّ بأن " الولد في آيات الإرث يكون ذكرا ويكون أنثى، أما مسألة أن الذكر يحجب والأنثى لا تحجب، وأن الولد المذكور في آيات الإرث هو الذكر حصرا، فهذا اجتهاد قائم على دوافع سياسية، وعلى نظرة ذكورية

[1]– خالد عبد العزيز بن السيف، مرجع سابق، ص351.

[2]– ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مرجع سابق، ص54–55.

للمجتمع، ولم يبق ما يضطرنا اليوم إلى الإصرار على التمسك به"[1]وعلى نفس النهج يسير نصر حامد أبو زيد فيصرح هو الآخر بأن" كل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة الدينية، إنما هو اجتهاد مشروع أو لنقل: هو اجتهاد في نفس اتجاه المقاصد الكلية للشريعة"[2]، طبعا ولا تكاد تخلو إعادة القراءة الشحرورية للنصوص من "نظرية الحد الأدنى والأعلى" فيستدعيها في هذا المقام أيضا ليقرر "وبما أن الله أعطانا الحد الأعلى للذكر، والحد الأدنى للأنثى، فيأتي دور الاجتهاد حسب الظروف الموضوعية التاريخية بتقريب الفرق بينهما، وهذا التقريب مسموح حتى التساوي الكامل فيما بينهما طبقا معاصرة، للحالات الإرثية المنفردة كل على حدة، أو طبقا للوضع التاريخي العام أو طبقا للاثنين معا"[3]. وفي سياق تأويل نصوص الميراث قدّم كذلك محمد شحرور محاولة مفصلة لإعادة توزيع الإرث استنادا إلى درجة الارتباط بالميت والشعور به، و أثار أركون مسألة الكلالة وأنها خضعت في تفسيرها في التراث الديني إلى الإكراهات الأيديولوجية، وغيرها من المحاولات التي تهدف إلى رفع استحقاق المرأة في الإرث لتبلغ درجة المساواة مع الرجل[4].

نقد الشبهة: مما لا شك فيه أن الله تعالى جعل حظ الذكر مثل حظ الأنثيين في الميراث، ولكنها ليست قاعدة مطردة في كل الحالات، بل هي حالة واحدة من مجموع حالات الإرث والتي تخص أولاد الموروث إذا ما اجتمع فيها الجنسين معا الذكر والأنثى، قال تعالى :﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء : 11] ولئن قال أحد أن حظ المرأة في الميراث هو نصف حظ الرجل كان كذبا وافتراء وقلة فهم و استدلال وتعمد لتشويه الأحكام وإثارة الفوضى والشغب من خلال تأويلات بعيدة كل البعد عن الفهم الصحيح للنصوص الشرعية، فأنّى لباحث حداثي أن يعمم قاعدة وهو يقرأ "أولادكم" وهم الذين لا يكفون عن الشوشرة حول الوقوف على الألفاظ وفضائها الدلالي؟؟ أين ذهبت قاعدتهم المثلى؟ أم أن القصد الجوهري ليس المساواة بل الشغب والفتنة؟

---

[1]– محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة، مرجع سابق، ص295–296.

[2]– نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مرجع سابق، ص233.

[3]– محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، سوريا، (د ط)، (د ت ن)، ص458–459.

[4]– ينظر: خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص353–354.

ثم إن الباحث في الفقه الإسلامي وباب المواريث والذي يبتغي الحق، سيدرك أن تقسيم التركة في الميراث والتمايز في الأنصبة لا علاقة له بالذكورية والأنثوية، إنما تحكمه ثلاثة معايير [1]:

- **أولها:** درجة القرابة بين الوارث –ذكرا أو أنثى– وبين المورّث فكلما اقتربت الصلة زاد نصيب في الميراث.
- **ثانيها:** موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال، فالمُستقبِل للحياة من الأجيال عادة نصيبه أكبر من المدبر عنها، بصرف النظر عن حالة الجنس للوارث فالبنت ترث أكثر من الأم وكلتاهما أنثى، بل وأكثر من الأب..
- **ثالثها:** العبء المالي الذي يوجب الشرع على الوارث القيام به حيال الآخرين (وهذا المعيار الذي يفرز تفاوتا بين الذكر والأنثى.لأن الذكر هنا في حالة تساوي درجة القرابة والجيل مكلف بإعالة زوجة أنثى، بينما الأنثى الوارثة فإعالتها فريضة على من اقترن بها من الذكور، والجدير بالذكر أن حالات هذا التمييز محدودة جدا إذا ما قيست بعدد حالات المواريث).

وباستقراء حالات ومسائل الميراث، تنسف كل إدعاءات التيار الحداثي وأمثالهم من الذين يعادون الإسلام ويصفونه بالذكورية وعدم العدل ملحقين به شبهات تمييز الرجل عن المرأة والانتقاص من مكانتها ومقدرتها وأهليتها، فتكشف لنا حالات الاستقراء مايأتي[2]:

- هناك أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل.
- هناك حالات أضعاف مما سبق ترث فيها المرأة أكثر من الرجل تماما.
- هناك حالات عشر أو تزيد ترث فيها المرأة أكثر من الرجل.
- هناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال.

ولا يسعنا هنا التفصيل في كل هذه الحالات، لكن هناك دراسات فصلّت فيها يمكن للقارئ العودة إليها مثل كتاب الدكتور صلاح الدين سلطان "ميراث المرأة وقضية المساواة".

[1]– صلاح الدين سلطان، ميراث المرأة وقضية المساواة، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1999م، ص4.

[2]– المرجع نفسه، ص10–11.

المبحث الثالث: أحكام متعلقة ببعض العبادات.

سبق وأن ذكرت في بداية هذه المذكرة أن الحداثيين يقولون أن التمسك الحقيقي بالشريعة لا يتأتى بالتعلق المرضي بحرفية النصوص والجزئيات، وإنما باعتبار الكليات، وبالتالي ترتب على هذه النظرة اختزال كبير لمفهوم المقاصد، وانبنى عليها أن التفاصيل الجزئية إنما هي مجرد وسائل لتحقيق الكليات، وعلى هذا القول فإنه لا ضير في هدر تلك التفاصيل الجزئية واستبدالها بأي وسيلة أخرى تحقق تلك الكليات المرجوة، ووصل هذا التنطع إلى درجة التحريف في أركان الإسلام. التي جاء بيانها صريحا في الصحيحين، عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ :«بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلا»[1]، فوجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ شبه الإسلام بالبيت الذي بني على خمس أعمدة ، وجعل هذه الأركان أعمدته، ومعلوم أن أعمدة البيت أساسه إذا سقطت سقط البيت، فكذلك هذه الأركان إذا أهدرت وأتلفت ما بقي من الإسلام شيء، ومع العلم بضرورتها وموقعها في الإسلام إلا أن الحداثيين لم يجدوا حرجا في محاولة نخرها وخدشها وتهوين أمرها، وأي بيت يبقى بعد أن هانت أعمدته؟ رياح قليلة وأمطار مهيلة وترى السقف خرّ على رأس صاحبه.

وبناء على أهميتها خصصت هذا المبحث لطرح الشبهات المثارة حولها وسأخص بالذكر ركني: الصلاة والصيام.

المطلب الأول: الصلاة.

من المعلوم أن الصلاة عماد الدين، وهي أعظم ركن بعد الشهادتين، وتستمد هذه العظمة والأهمية من كون الله تعالى جعلها معيار الصلاح وعلامة قبول الأعمال، لأنها أول ما يحاسب عليه العبد، وقد كانت آخر كلام النبي ﷺ، ورد في سنن أبي داود من حديث علي رضي الله عنه قال: كان آخر كلام النبي ﷺ :«الصلاة الصلاة ، اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم»[2]وهي مما عُلم من الدين

[1]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: الإيمان وقول النبي ﷺ بني الإسلام على خمس، رقم (7)، ج1، ص10.

[2]– أخرجه أبو داود في سننه، أول كتاب الأدب، باب: في حق المملوك، رقم (5156)، ج7، ص465، وقال الأرنؤوط: صحيح لغيره.

بالضرورة، بالتالي أي تشكيك أو مساس بها يعتبر مساسا واضحا بقلب الإسلام ونبضه، وينِمّ عن سوء نية وتحريف وتزييف، وبالرغم من هذه المكانة التي حظيت بها الصلاة في الشريعة الإسلامية إلا أن الخطاب التأويلي الحداثي لم يوقف دابته التي أتت على الشريعة فلم تبق ولم تذر، ودهست كل أخضر ويابس فيها. وجعل يلفّ حول ركن الصلاة يبتغي خرما وخرقا لها، فأتى بزاده ورحاله المكوّن من منهجه التاريخي وزاد عليه بالتأويل المقاصدي والتشكيك في السنة، وصنع لنفسه بها فأسا فراغ عليها ضربا بالشمال، ثم أمسك ركامها وحاول تشكيله كما تشتهي وتسول إليه نفسه، فخاض فيما لم يخض فيه غيره، فمثلا تجد الشرفي في كتابه الرسالة والتاريخية وأثناء معالجته للأحكام الشرعية برؤيته التأويلية، يقرر أنه لم يتم التنصيص على كيفية الصلاة ولا عددها، وأن حادثة الإسراء والمعراج التي ورد فيها خبر الصلاة تنتمي إلى ما يسميه بالذهنية الأسطورية وأنها ليست جديرة بأي ثقة، وأن النبي ﷺ أقام الصلاة بطريقة معينة فاقتدى به الصحابة، ولا يعني هذا أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف الالتزام بهذه الكيفية، ولا يكتفِ بهذا فيردّ الصلاة إلى أساليب التعبد المعروفة قبل الوحي، وينهي مسألته بتساؤل حول حرية من اختار الإعراض عن الصلاة، وأنه يحق له أن يكون وفيا لما يأمره به دينه من دون التزام بهذه التفاصيل التي قررها السلف؟ثم يحاول إلباس هذه الشبهة لباس البراءة، فيصرح أن الخوض فيها ليس من باب استفزاز الشعور الديني ولكن ظروف الحياة تغيرت ويستنجد بعبارة " استفت قلبك" لردم الفجوة بين الدين والحياة ولكسر التقليد الأعمى دون دليل وبرهان.[1] وفي كتابه الآخر تحديث الفكر الإسلامي يحاول أيضا التهوين من أمر الصلاة، وأنها ليست كما كانت في عهد النبي ﷺ فيقول: "وقد رأينا ما ذكره الشافعي من أن هناك من يعتبرون أن من صلى ركعتين في كل يوم فقد أدى ما عليه، بما أن القرآن لم ينص على عدد الركعات، وليس ملزما بطريقة ما في أداء الصلاة"[2] ثم يستدل بحديث أنس رضي الله عنه: "ما أعرف شيئا مما كان على عهد النبي -ﷺ- قيل: الصلاة؟ قال: أليس ضيعتم ما ضيعتم فيها"[3] وبالنسبة للبعض الآخر فيرون أن الصلاة مسألة شخصية "ليس من الضروري دوما أن

[1]- ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص61-63.

[2]- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص87.

[3]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: تضييع الصلاة عن وقتها، رقم (529)، ج1، ص112.

يحتشد الناس لإقامة الصلاة، إن مسألة الصلاة مسألة شخصية في الإسلام كما في الديانات التوحيدية الأخرى، كل الداء يأتي من الخلط الذي وقع لأسباب تاريخية بين الاستعمال السياسي للدين والفضاء الشخصي للمتدين"[1]، ومن عجيب ما طرحه الفكر الحداثي في هذا الباب ما ذكره فهمي هويدي: "طرح أحد المشتركين في ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر، بعدما شرح للمجتمعين أن بعض المساجد المقامة في الولايات المتحدة الأمريكية لا تستقبل العدد الكافي من المصلين يوم الجمعة، لانشغال الجميع بأعمالهم، وهي مشكلة يمكن حلّها إذا تمت صلاة "الجمعة"يوم الأحد، حيث يتاح للجميع فرصة المشاركة في الصلاة "[2]

نقد الشبهات المثارة حول الصلاة:

أولا: مما لا ريب فيه أن القول بأن الصلاة ليست فريضة، وأن الإنسان بوسعه تأديتها كما تشتهي نفسه وأنه ليس ملزما بالكيفية التي هي عليها، مصادم ومناف لما جاء في كتاب الله تعالى وسنة نبيه المصطفى صلى عليه ربي وسلّم تسليما كثيرا، فالله أمر بإقامتها فقال في كتابه المحكم :﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾[النساء : 103] أي: مؤقتة مفروضة، وقال تعالى :﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة : 43] قال القرطبي في تفسيره: أمر معناه الوجوب ولا خلاف فيه. وقوله: واركعوا مع الراكعين فيه دلالة على كيفية الصلاة وقال في سورة الحج :﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩﴾[الحج : 77] وذكر هاهنا السجود، فالذين يتوهمون أن الصلاة لم تأتي بكيفية معينة وأنها حرفت فهذا مصداق لصحة كيفيتها، وقد جاءت السنة ببيانها فقال رسول الله ﷺ :«صلوا كما رأيتموني أصلي»[3]. وقد ورد في السنة أحاديث كثيرة ذُكر فيها كيفية صلاة النبي ﷺ، وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم حريصين على اتباع هديه ونقل الدين عليه بأمانة وعدل.

---

[1]– ينظر: خالد بن عبد العزيز سيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، ص 356 (نقلا عن: الإسلام في فرنسا، حوار أجرته مع أركون المجلة الفرنسية الأسبوعية لونوفيل ابسترفاتور، السابع من فبراير1986، نقلا من مجلة هدى المغربية عدد 15 ديسمبر198م، ص85).

[2]– فهمي هويدي، تزييف الوعي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999م، ص81.

[3]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: رحمة الناس والبهائم، رقم (6008)، ج8، ص9.

ثانيا: قول الشرفي أن هذا الحديث، أي :«صلوا كما رأيتموني أصلي» آحاد و يفيد الظن، وأن هناك أحاديث في نفس المستوى كحديث أنس السابق تثبت أن الصلاة حدث فيها انحراف[1]فمردود من وجهين:

- **الوجه الأول:** بالعودة إلى حديث أنس رضي الله عنه وسبب قوله ذاك يتضح الانحراف في التفسير والفهم لدى الشرفي وسوء الاستعمال، فقد ذكر ابن رجب رحمه الله(795هـ): "إنما كان يبكي أنس بن مالك من تضييع الصلاة إضاعة مواقيتها، وقد جاء ذلك مفسرا عنه، كما روي عنه"[2]، قال أنس: "ما أعرف فيكم اليوم شيئا كنت أعهده على عهد –رسول الله ﷺ–، ليس قولكم: لا إله إلا الله، قلت: يا أبا حمزة، الصلاة؟ قال: قد صليتم حين تغرب الشمس، أفكانت تلك صلاة رسول الله–صلى الله عليه وسلم–؟"[3] ومنه يتعين اختلاف المقصدين فأنس بن مالك إنما كان قوله استغرابا لما أدركه من تضييعٍ للصلوات في أوقاتها في عصر بني أمية، أما الحداثيون فيستلّون الحديث من سياقه ويستعملونه فيما شاؤوا.
- **الوجه الثاني:** على فرض أنه صحيح بفهم الجابري –وهو ليس كذلك– إذا كان حديث صلوا كما رأيتموني حديثا آحادا يفيد الظن وحديث أنس كذلك آحادا يفيد الظن، فكيف يستدل بهذا على ذاك، أم يتخير أي الحديثين أنفع لمصالحه؟

ثالثا: الشبهة المثارة حول السنة وأنها حرفت ودونت بعد سنوات من وفاة النبي ﷺ وأنه لا دليل على صحتها، يمكن الرد عليها على النحو الآتي:

قال تعالى :﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر : 09] والذكر هنا أشمل من أن يكون مختصا بالقرآن وحده، بل يشتمل على كل ما أنزله الله على عبده من الذكر، ولو سلمنا جدلا بعدم

---

[1]– ينظر :عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص87.

[2]– ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب : في تضييع الصلاة عن وقتها، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1996م، ج4، ص228.

[3]– أخرجه أحمد في مسنده، مسند: المكثرين من الصحابة، مسند: أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه، رقم(13861)، مسند الإمام أحمد، ت : شعيب الأرنؤوط و "آخرون"، إشراف : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، ج21، ص344، قال الأرنؤوط: "صحيح على شرط مسلم".

اشتمال الآية للسنة، فإن ذلك لا ينفي حفظها إذ السنة مبينة للقرآن الكريم، ومن رحمته تعالى بعباده أن حفظ لهم ما به بيان القرآن، فما يحتاج إليه من فهم القرآن من لغة وحديث محفوظ، لأن المقصود بحفظ القرآن قيام الحجة، ولا تقوم الحجة على من بلغه القرآن وهو غير متمكن من فهمه ومعانيه. فالتكفل بحفظ القرآن متضمن لحفظ السنة التي هي بيان له[1].

ثم إن تصور الانقطاع ووجود فجوة بين عهده ﷺ وعصر التدوين تصور ساذج متعجل، وهذا منطقي لأن من لم يقرأ علوم الحديث المتنوعة يصعب عليه إدراك أعظم جوانب العبقرية في تاريخ هذه الأمة العلمي المتمثل في تلك العلوم الكثيرة التي أسست لضبط شأن الرواية والتحقق منها وفرز صحيحها من سقيمها، وضعيفها من قويّها، ويكفي لتذوق طرف من هذا الشأن الاطلاع على مختصرات كتب المصطلح ليُرى حجم التقسيمات الفنية الدقيقة لفرز مراتب الرواية عن النبي ﷺ، ويُتأكد من عبقرية المنهج المتبع، ومن ثم إدراك كمّ الجهل والعبثية في دعاوى الطاعنين في السنة.[2]

رابعا: أما قولهم" الصلاة مسألة شخصية"، فهذا يأخذنا لقول اشتهر مؤخرا "الإيمان في القلب"، والقصد من هذا القول: ليس ما اعتدناه من تعظيم لله في القلب وعمل الخير في السر، لا، لأن السياق المعاصر يلوي ذراع الجملة ليبرر ترك المرء لأحكام الله، فقولهم الإيمان إيمان قلب، أي: لا يظهر للسطح، وكم تجد من تارك صلاة وشارب خمر وتاركة حجاب يحبون الخير لغيرهم وكم تجد من ملتحٍ ومتحجبة يفعلون الشر ويضمرونه، فمادام الإيمان في القلب، فالعبادة أيضا بين العبد وربه، وما أُضمر هو الأساس وإن خالف الظاهرُ أحكام الله، فهي تأتي في سياق مريض لتهوين المعاصي والتزهيد بالعبادات والالتزام، وهذا ينمّ عن عدم نضج ومعرفة بالعلاقة الجدلية بين الظاهر والباطن، فالإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل، أي أنّ هناك علاقة بين ما يقرّه العبد في قلبه وبين فعله، فما يؤمن به ويصدقه هو ما يدفعه للالتزام بما يحقق ذاك الذي يؤمن به داخله وإن أساء في بعض المواقف، ثم إن المفاضلة بين العباد يوم القيامة بما عمله المرء لآخرته في دنياه[3]، فلا يعوّل العبد

---

[1]– ينظر: عبد الله العجيري– د.فهد بن صالح العجلان، زخرف القول، مركز تكوين، المملكة العربية السعودية، ط2، 2019م، ص50–51.

[2]– ينظر : المرجع نفسه، ص67.

[3]- ينظر : المرجع نفسه ، ص332-336.

على إيمان بقلب وتركٍ لكل ما أوجبه الله عليه، ويطمئن نفسه وغيره بأنه أفضل حالا من الذي تناقض ظاهره وباطنه. وأي إيمان هذا الذي يجعلك تترك ما أمرك به الله، أليس المحب لمن يحب مطيعُ !

فالصلاة إذن هي فرض أوجبه الله بنص الآيات، وأوكل نبيه المصطفى ﷺ بتبيانها وتبيان كل ما جاء في القرآن للناس، قال تعالى﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل : 44] ومن كمال وتمام إيمان المرء اتباعه لأوامر الله واقتدائه بهدي نبيه المصطفى.

المطلب الثاني: الصيام.

الصيام ركن من أركان الإسلام، وقد جاءت فرضيته بنص القرآن، قال تعالى :﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة : 183] لكن الخطاب الحداثي التأويلي نظر إلى الأمر بغير زاوية، فحاول بعضهم إسقاط الصوم بحجة أنه يقلل من إنتاجية الإنسان العامل كما صرح به الرئيس التونسي بورقيبة ففي سنة 1961م، الذي أمر العمال بالإفطار وذلك لرفع الإنتاج[1]، ومنهم من ادعى أنه ليس فرضا، وأن الإنسان مخير بين صومه أو التعويض عنه بالإطعام كما صرح بذلك الشرفي، حيث أكد أن القرآن ترك الباب مفتوحا لعدم صوم رمضان، وأن الآيات المتعلقة به مثل قوله ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة : 184] و﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة :185]لم يتم تأويلها باتجاه رفض إمكانية التعويض عن الصوم بالإطعام إلا بعد وفاته، بينما كان الأمر مقبولا في حياته، وأن المسلمين المعاصرين يتحرجون من التعامل المباشر مع النص القرآني وأنهم يقرؤونه من خلال تفاسير الفقهاء والمفسرين في العصر الخوالي وبهذا يقعون في أمرين إما النفاق، أو اللجوء إلى الحيل الفقهية[2] ومادام الأمر كذلك فلا سبيل إلى إضفاء أي قداسة على منظومتهم الأصولية، وتاريخيتها، وبشريتها

[1]– ينظر: أحمد الريسوني– محمد جمال باروت، "الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة"، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000م، ص38–39.

[2]– ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص64.

دليل على نسبيتها،[1] ومن الواضح أن الشرفي يؤسس لفكرة التشكيك في ثبوت النسخ، فيقول " ويحق التساؤل كذلك عن مدى الثقة التي يمكن أن نوليها هذه الأخبار عموما (...) ويتعين علينا إزاء هذا السكوت أن نتجه إلى صنف آخر من المصادر هو كتب الفقه وبالأخص كتب الناسخ والمنسوخ".[2]

نقد الشبهات المطروحة:

- **الشبهة الأولى:** الصيام ليس فريضة وبالتالي العبد مخير بين الصوم والإطعام: وهي شبهة لم يثرها الشرفي فقط، بل سبقه أركون في ذلك، والذي استدل بقوله تعالى﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾البقرة :184]ليبرر أن الصيام على التخيير، وذلك بناء على معنى "يطيقونه" فقال في أحد مقالاته :"ويطيقونه" نفهم منها أنهم يتحملوه، وإلا لما كنا ندعو الله بقوله ولا تحملنا مالا طاقة لنا إلا به، فمن يطيق الصيام هو من له طاقة به، أما ما نجده في كتب التفاسير عن معنى "يطيقونه' هو "لا يطيقونه" ولا يدري أحد كيف أقحمت "لا" هذه"[3].

رد الشبهة:إن لفظ "يطيقونه"في المعاجم يحتمل معنيين، الأول :الْقُدْرَةُ عَلَى الشَّيْءِ.

والثاني :مَا يُمْكِنُ أَن يَفْعَلَهُ المرء بمشقَّة مِنْهُ[4]، فإذا كان الأمر كذلك فعلى أي أساس يؤخذ معنى دون آخر !بل من الغريب أن يستغرب من تفسير الفقهاء وهم الذين أخذوا التفسير تواترا لما يزيد عن 1400 سنة، ولا يستغرب من حاله وهو الذي رجح معنى على آخر من غير مرجح ولا دليل سوى عقله !

- حكى الطبري أن الآية الأخيرة﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[البقرة :185] نسخت الأولى، وممن قال بذلك: معاذ بن جبل وابن عمر وأبي ليلى. فقبل نزول هذه الآية كان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم، ثم أوجب الله الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصوم.وقال غيرهم :أنه كان حكما خاصا للشيخ الكبير والعجوز اللذان يطيقان الصوم،و

[1]– ينظر: عبد المجيد الشرفي، لبنات، المدار الإسلامي، ليبيا، ط1، 2013م، ص225.

[2]– المرجع نفسه، ص208–209.

[3]– محمد شحرور، مقال على صفحته بعنوان: "شهر رمضان..إن مع العسر يسرا"، تاريخ النشر: 6 يونيو 2016، تحت رابط : https://shahrour.org/?p=4170، (دخول بتاريخ: 2024/05/28 م).

[4]– ينظر : ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج10، ص232–233.

كان مرخص لهما الإفطار ثم نسخ بقوله﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة : 185] فلزمهما كما لزم الشاب إلاّ أن يعجزا عن الصوم، فيكون ذلك الحكم الذي كان لهما قبل النسخ ثابتا لهما حينئذ بحاله و قال بذلك ابن عباس وسعيد بن جبير وغيرهما.وحكى أيضا أن آخرون قالوا بأنها محكمة منذ نزلت ولم تنسخ ولكنها خصصت بالشيخ والمرأة الكبيرين، وممن قال بذلك ابن عباس و عكرمة ومجاهد[1]

فالحاصل من مجموع هذه التفاسير أن الصيام فريضة ثبتت منذ عهد رسول الله ﷺ في حق القادر المقيم.

- مما يستدعي التعجب في هذا المقام عندما يبدأ الباحث في طرح مقالات شحرور لكشف رأيه، يجد كمّا من المغالطات التي لا حصر لها، ومتناقضات يحار المرء أنّى لامرؤ أن تسول له نفسه التلاعب بكلام الله بهذه الطريقة الهلامية! فمثلا تجده في أحد المقالات المنشورة على صفحته يذكر أن هذه الآية، أي:كتب عليكم الصيام هي الآية الوحيدة المحكمة لأنه لا اجتهاد فيها والباقي هي آيات مفسرات لها[2]، ثم تجده في أحد لقاءاته يصرح أن كلمة كتب لا تعني "فرض"، وأنه مادام الله سبحانه وتعالى ذكر لفظ"فرض" ولفظ "كتب" في القرآن، فهذا يعني أنهما مختلفان، ثم يستنجد بآية الوصية ليثبت أن كلمة كتب لا تعني فرض، فيقول أن الوصية ليست بواجبة مع أن الحث عليها أتى بلفظ "كتب" ثم يقول أن الجملة إذن تحتمل معنى آخر!

إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى فهذا يعني احتماله التأويل؟ وكيف تحتمل الآية المحكمة التي لا تقبل الاجتهاد التأويل؟

بالعودة إلى أهل اللغة و علماء الأصول وعلماء التفسير نجد:

[1]– ينظر: الطبري، تفسير الطبري جامع البيان، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001م، ج3، ص161-169.

[2]– أحمد شحرور، مقال: شهر رمضان..إن مع العسر يسرا، مرجع سابق.

• عند أهل اللغة :كَتَبَ الْكَافُ وَالتَّاءُ وَالْبَاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى جَمْعِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ. مِنْ ذَلِكَ الْكِتَابُ وَالْكِتَابَةُ.والكِتابُ يُوضَع مَوْضِعَ الفَرْض، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى :كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى. وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ :كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ؛ مَعْنَاهُ :فُرِضَ[1].

•أما عند علماء الأصول:يقول ابن قيم الجوزية (751ه): " ويستفاد الوجوب بالأمر تارة، وبالتصريح بالإيجاب والفرض والكتب .."[2] ذكر الزركشي(794ه) أن من أسماء الواجب: "الواجب المحتوم والمكتوب والفرض"[3]، وفي كتاب شرح الكوكب المنير يقول ابن النجار الحنبلي (972ه) أن كتب صيغ الوجوب والفرض و"كتب عَلَيْكُمْ "مَأْخُوذٌ مِنْ كَتَبَ الشَّيْءَ إذَا حَتَّمَهُ وَأَلْزَمَ بِهِ، وَتُسَمَّى الصَّلَوَاتُ الْمَكْتُوبَاتُ لِذَلِكَ(..) ومنه قوله تعالى: "كتب عليكم الصيام"[4]، قال الشنقيطي في شرحه لمراقي السعود: كالحتم واللازمِ مكتوب... يعني أن الفرض والواجب والحتم واللازم والمكتوب أسماء مترادفة لما يُثاب على فعله ويُعاقب على تركه[5].

•وفي كتب التفاسير :يقول الطبري(310ه) في تفسير هذه الآية:يعني بقوله:﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة : 183]: فُرِض عليكم الصيام،[6] و يقول القرطبي :"لَمَّا ذَكَرَ مَا كُتِبَ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ مِنَ الْقِصَاصِ وَالْوَصِيَّةِ ذَكَرَ أَيْضًا أَنَّهُ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الصِّيَامُ وَأَلْزَمَهُمْ إِيَّاهُ وَأَوْجَبَهُ عَلَيْهِمْ، وَلَا خِلَافَ فِيهِ"[7]، وقال صاحب التحرير والتنوير :فَمَعْنَى كُتِبَ عَلَيْكُمْ أَنَّهُ حَقٌّ لَازِمٌ لِلْأُمَّةِ لَا مَحِيدَ عَنِ الْأَخْذِ بِهِ فَضَمِيرُ عَلَيْكُمْ لِمَجْمُوعِ الْأُمَّةِ[1].

---

[1]– ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص699؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص158؛ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج2، ص564؛ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ص906.

[2]– ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت ن)، ج4، ص3.

[3]– الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994م، ج1، ص240.

[4]– ينظر: ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي– نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1997م، ج1، ص356.

[5]– محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقي السعود، ت: علي بن محمد العمران، دار عطاءات–دار ابن حزم، الرياض– بيروت، ط5، 2019م، ج1، ص26.

[6]– الطبري، تفسير الطبري، مصدر سابق، ج3، ص152.

[7]– القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، ت : أحمد البرودني وآخرون، دار الكتب المصرية،

فإذا كان علماء اللغة وعلماء الأصول وعلماء التفاسير تواطؤوا على أن الصيام فرض، وأن كلمة كتب في هذه الآية يتعين منها اللزوم والوجوب رغم اختلاف مشاربهم ومذاهبهم وأزمانهم، فمن أين أتى شحرور بهذا المعنى الذي روّج له؟ وهل كل هؤلاء العلماء على خطأ وهو على صواب!

ثم إن استدلاله بآية الوصية، كونها ليست واجبة رغم قوله تعالى "كتب عليكم" فمردود كذلك، لأن في كتب التفاسير معنى آية الوصية: أوجبه عليكم، قال الطبري:﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾: فُرِض عليكم أيها المؤمنون الوصيةُ، ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ [البقرة : 180]والخيرُ المالُ، ﴿لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ الذين لا يرثونه، ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، وهو ما أذِن اللهُ فيه وأجازه في الوصيةِ، مما لم يجاوزِ الثلثَ، ولم يتعمَّدِ الموصِي ظلمَ ورَثتِه ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ يعني بذلك :فَرَض عليكم هذا وأوجَبه، وجعَله حقًّا واجِبًا على من اتقى اللهَ فأطاعَه أن يعمَلَ به[2].

لكن هل الوصية باقية على وجوبها؟ العلماء في هذا على قولين[3]:

- **القول الأول:** أن هذا الْآيَةَ مَنْسُوخَةٌ نَسَخَتْهَا آيَةُ الْمِيرَاثِ، وَرُوِيَ هذا عَنِ ابْنِ عُمَرَ وَأَبِي مُوسَى وَسَعِيدِ بنِ الْمُسَيِّبِ وَالْحَسَنِ وَمُجَاهِدٍ وَعَطَاءٍ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ وَعِكْرِمَةَ وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ وَالرَّبِيعِ بْنِ أَنَسٍ وَقَتَادَةَ وَالسُّدِّيِّ وَمُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ وَطَاوُسٍ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَشُرَيْحٍ وَالضَّحَّاكِ والزهري.
- **القول الثاني:** أَنَّهَا مَنْسُوخَةٌ فِيمَنْ يَرِثُ ثَابِتَةٌ فِيمَنْ لَا يَرِثُ، وَهُوَ مَذْهَبُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَالْحَسَنِ وَمَسْرُوقٍ وَطَاوُسٍ وَالضَّحَّاكِ وَمُسْلِمِ بْنِ يَسَارٍ وَالْعَلَاءِ بْنِ زِيَادٍ.

فإذا اتضح وبان أن لفظ "كتب" يفيد الإلزام والوجوب، فكيف يستقيم بعد ذلك التخيير؟ هل يستقيم مثلا أن يقول الأب لابنه وهو يؤدبه: يجب أن تكون في البيت الساعة 8 وليس لك أن تتجاوز هذا أبدا وإلا عاقبتك، ثم يتبعها فيقول وإن شئت لك أن تبقى خارجا؟

القاهرة، ط2، 1974هـ، ج2، ص272.

[1]– ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، (د ط)، 1984م، ج2، ص135.

[2]– الطبري، تفسير الطبري، مرجع سابق، ج3، ص123.

[3]– ابن كثير، تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ج1، ص361.

➢ **الشبهة الثانية:** أن الصيام فيه مشقة ويقلل الإنتاج ويضعف قوة العبد، فيمكن رد هذه الشبهة على النحو الآتي:

- الدين الإسلامي دين يسر، قال تعالى﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة : 185] والحرج مرفوع على هذه الأمة ولم يكلفها ربنا جل في علاه إلا بما تطيقه فقال في كتابه الكريم :﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة : 286] ولكن وجب التمييز بين ماهو حرج وبين ما فيه مشقة، فالأحكام الشرعية لا بد أن يكون فيها نوع من المشقة ليمحص الله قلوب المؤمنين، وليميز الخبيث من الطيب، والصادق من المنافق، ففي مشقة الأحكام الشرعية حكمة أودعها الله لتتمايز أعمال العباد وليطهرهم وليزكيهم أما الحرج والمشقة البالغة التي تؤدي إلى هلاك العبد أو إلى زيادة مرضه إن كان مريضا فهذه مرفوعة ولا خلاف في هذا، وهو ليس بالشيء الخفي ولا الجديد عن الشريعة الإسلامية، وبالنسبة لصيام الشيخ الكبير والمرأة وأصحاب المهن الشاقة كعمال المناجم مثلا فهؤلاء مخيرون بين الصيام والفدية وهي مسألة فرعية اجتهادية تحدث فيها العلماء منذ سالف العصر، فلا حاجة أن يأتي متحدث ويبسط فيها وكأنه أتى بالجديد ويحاول تعميمها ليثير شغبا وسط الأمة الإسلامية ويؤوّل نصوصًا العلماءُ متفقون على معانيها منذ عهد رسول الله ﷺ.
- أما نقطة تقليل الصوم من إنتاجية العبد، فهذا باطل تاريخيا وعصريا، فلو عدنا للتاريخ لوجدنا الكثير من الأحداث والمعارك التي وقعت في شهر رمضان، وتوج فيها المسلمون بأكبر انتصاراتهم، كغزوة بدر(17 رمضان) ولم يتحجج أحد بأنه صائم في تلك البيئة الصحراوية، فأثابهم الله بنصر ساحق، وفتح مكة كان أيضا في رمضان ومعركة عين جالوت، المعركة الكبرى التي سقط في التتار، هي الأخرى كانت في الخامس والعشرين من رمضان سنة 685هـ، أما حديثا فقد كشفت الدراسات فوائد عديدة للصيام حيث استخدم لعلاج الكثير من الأمراض والسمنة، يقول الدكتور ألكسيس كاريل وهو دكتور في الطب والجراحة وقد فاز بجائزة نوبل: "إن كثرة الوجبات وانتظامها ووفرة ألوانها تجعل الوظيفة التنسيقية التي لعبت دورا هاما في حياة الأجناس البشرية عديمة الجدوى، ونعني بها الوظيفة التنسيقية الخاصة بالحاجة إلى الطعام، ففي الأزمنة الأولى كان الإنسان يصوم لفترات طويلة من الزمن (...) ولقد فرضت الأديان الصوم لما له من فوائد جمة، لأن الحرمان من الطعام يثير أولا

الشعور بالجوع، كما أنه يثير أحيانا بعض التنبيه العصبي، وأخيرا يحس الإنسان بالضعف ولكنه أيضا يحدد ظواهر معينة مخفية أهم من ذلك بكثير، فإن سكر الكبد، والدهن المخزون تحت الجلد يتحركان وكذلك بروتينات العضلات والغدد..وتضحي جميع الأعضاء بموادها لكي يظل الدم والقلب في حالة طبيعية، إذ أن الصيام ينقي أنسجتنا ويعدلها كثيرا"[1]. وقد أُلفت كتب كثيرة تتحدث عن الصوم وفوائده في الدول الغربية نذكر منها: "الصوم اكسير الحياة" لهنري كتانر، "المدافع الصلب عن العلاج بالصوم" آبتون سنكلير، "التداوي بالصوم"لشلتون..وغيرها كثير.

[1]– ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: عادل شفيق، الدار القومية، مصر، (د ط)، (د ت ن)، ص178.

ملخص الفصل الثاني

عمد الحداثيون إلى إسقاط مناهجهم المستوردة و فهمهم الخاطئ لنظرية المقاصد على الأحكام الشرعية، كحملة تغريبية للدين، في محاولة منهم لقطعه وتركه في غياهب التاريخ، وحيث أن الدين الإسلامي وحي من الله، ومن خصائصه صلاحيته لكل زمان ومكان؛ فإنه من الاستحالة تطبيق هذه المناهج البشرية عليه، ولهذا توصل الحداثيون إلى نتائج وأحكام غريبة، و غرابتها في سقمها وابتعادها عن المنطق الشرعي وأحكام الله وغاياته، فتلثّمت أحكامهم العصرية بشبهات أودت باختلاط الحق بالباطل بصورة شائكة، ومن الأحكام التي تم هدرها على طاولة المصلحة والتاريخية أحكام الحدود والمرأة، وحتى العبادات لم تسلم هي الأخرى من التأويلات الباطلة، فادّعوا تاريخيتها وبشاعة وقسوة الحدود من جهة، والتسلط الذكوري وانعدام المساواة في لباس المرأة والمواريث من جهة أخرى، أما العبادات فرُكنت بعيدا في زاوية المسائل الشخصية التي لا ينبغي التدخل فيها وفي كيفيتها. ولا شك أن كل هذه الاداعات باطلة منحرفة، الدين براء منها.

الخاتمة

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والحمد لله حتى يبلغ الحمد منتهاه على نعمه وآلائه علينا. وبعد، خلصت هذه الدراسة التي عالجت موضوع " توظيف المقاصد في تأويل الأحكام الشرعية لدى الفكر الحداثي المعاصر" إلى عدة نتائج أهمها :

أن الخطاب الحداثي لم يوظف المقاصد التي عهِدتها الكتب الأصولية، بل استغلها استغلالا مغرضا من خلال إفراغها من محتواها، وذلك باستخدامه نظرياتها الكبرى بطريقة مجتزأة ملتوية، وترك المقاصد دون تأصيل ولا تعريف واضح عمدا لتسهييل تمييع الأحكام الشرعية، وكذا إطلاق بعض الكلمات البراقة القريبة من المقاصد "كالمصلحة" و"روح الشريعة" ادعاء منهم إظهار المعاني الموهومة من النصوص الشرعية، وذلك بقراءة تأويلية عصرية بمناهج مستوردة غربية، و ما الغاية إلا هدر النصوص الشرعية والتحلل منها بطريقة ملتوية، ذلك أن الحاضنة الجماهيرية لم تتقبل يوما تلك الصلافة التي جاءت بها الحداثة أول ظهورها مما أوحى إليهم بتغيير الخطة وخداع الشعوب بلباس عباءة الدين بدل الظهور العدواني العلني للموروث الديني. لكن الأبواب الدينية كانت مغلقة الإحكام، فقد أصلّ لها علماؤنا شباكا تتصيد كل متربص يبتغي ولوجا إلى عقرها بغية نخره، فلم يجدوا غير ملف المقاصد سبيلا باعتباره ملفا يعتمد الاجتهاد متكأ في مسائله. بالإضافة إلى بعض النقاط والتوصيات:

- فجر تعريف المقاصد بزغ مع المتأخرين، بعد أن زاد عدد المهتمين بالمقاصد ازديادا كبيرا.
- الحداثة هي منظومة فكرية تسعى إلى هدم الموروث الديني بشكل خاص من خلال استغلاله وممارسته ممارسة براغماتية متخذة إياه تكأة لتحقيق وتمرير مصالحها الشخصية، جاعلة للعقل السطوة الكبرى والمركزية في هذه العملية.
- رغم الاحتفاء الحداثي الشديد بالمقاصد إلا أنه لا يوجد تعريف واضح عندهم. بل تُرك اللفظ هلاميا عمدا حتى يتسنى لهم التلاعب بالمقاصد.

- يمكن تلخيص النظرة المقاصدية الحداثية بأنها: تقديمٌ للمصلحة على حساب النص، واختزال لمسائل المقاصد في المصالح الدنيوية المحضة، ثم عدم تعلق بحرفية النص أو ما يسمى عندهم " بروح الشريعة"
- اتخذ الأصوليون مسالك عدة للكشف عن مقاصد الشارع حتى لا يؤول كلام الله ويسحب إلى زاوية المصالح الفردية الدنيوية، ومن هذه المسالك: ظواهر النصوص، الاستقراء، معرفة علل الأحكام وسكوت الشارع.
- مسالك التأويل عند الحداثيين تختلف عن مسالكه عند الأصوليين، نذكر منها: أنسنة النص الديني، مركزية العقل، التعدد الدلالي للنص، التأويل المقاصدي اعتمادا على النظريات الفلسفية.
- تتعارض هذه المناهج مع صراحة الخطاب الشرعي، إذ تدعو هذه المناهج إلى حقل لا متناه من التأويلات، وهذا منفي عن أحكام الله عزوجل لأنه تكليف بالمحال وبما لا يطاق
- إضافة إلى هذه المسالك والمناهج اتخذ الحداثيون أصولا استندوا عليها في توظيف نظرية المقاصد، كالاجتهادات العمرية، حيث ادعوا أن عمرا رضي الله عنه وأرضاه قدّم المصلحة على النص، مستدلين على ذلك بفعله في عام الرمادة، وإسقاطه سهم المؤلفة قلوبهم وغيرها من الاجتهادات، وهي استدلالات مرفوضة مردودة لأنه رضي الله عنه كان وقافا عند كتاب الله، وأفعاله لم تصادم الكتاب، ولكلّ فعلٍ فعَله تفصيله، فلا يصح اجتزاء الحوادث من سياقها واجتزائها ثم تعميمها.
- واستندوا أيضا إلى مقاصدية الشاطبي، وادعوا أنه أحدث قطيعة مع من سبقه من الأصوليين وأنه أسس إلى استعادة مصطلح المصلحة العامة للتخفيف من حدة الأصول، وهذا غير صحيح لأن الشاطبي براء من كل ما نسب إليه كما أُثبت في المذكرة.
- أما الأصل الثالث الذي استندوا عليه في تقديم المصلحة على النص هو" مصلحة الطوفي" من خلال كلامه في شرح حديث لا ضرر ولا ضرار، حيث ادعوا أن الطوفي يقدم المصلحة

على النص ويؤسس لها، وقد تبين معنا وهمهم المتعلق بمصلحة الطوفي والاختلاف الشاسع بين الطرحين.

- نال جانب الأحكام الشرعية حظا أكثر من العقائد في الممارسات التأويلية الحداثية باعتباره متعلقا بالجانب العملي.
- حاول الحداثيون ليّ أعناق الأحكام الشرعية باستخدام المناهج التأويلية والتاريخية، فردّوا الحدود وادعوا قسوتها، ودعوا إلى تركها في بيئتها الصحراوية لأن الظروف تغيرت، وتم تفنيد شبهاتهم المتعلقة بحد السرقة وحد الزنا، ولو أعملنا منطقهم فإن ما صلح لهؤلاء الأعراب البسطاء ذوي الإمكانات المحدودة لا يصلح لمجرمي العصر الذين سبقوهم في خبث الغاية وتطور الوسائل.
- كذلك أجرى الحداثيون عملياتهم التأويلية في أحكام الأسرة، وخصوصا ما يتعلق بالمرأة حيث تم تسييس الملفات المتعلقة بها، لأن موضوع النسوية من المواضيع الساخنة في السنوات الأخيرة، فادعوا تعرضها للظلم في المجتمع الذكوري الذي لا يسمح بإقامة العدل بين الرجل والمرأة. وهو كلام باطل، وبالنسبة لأحكام المواريث فإنه تم إثبات أن القاعدة التي يعممونها " للذكر مثل حظ الانثيين" لا تمثل إلا حالات تعد على الأصابع. وأي مطلع على علم المواريث يستطيع تبيان حالات الاجتزاء الحاصلة للنصوص من المنظومة الحداثية.
- لم يكتف الحداثيون بباب الحدود ولا أحكام الأسرة، بل تطاولت أعناقهم لما هو أشد متانة، فقد حاولوا الطعن في أركان الإسلام من خلال ادعاء أن كيفية الصلاة التي نعرفها الآن هي من إنتاج الفقهاء، وأن الصوم على التخيير وأن فيه مشقة على العباد، وقد تم تفنيد هذه الشبهات أيضا بعرض الدراسات العصرية حول فوائد الصيام من جهة و عرض الأحاديث والتفاسير التي تبطل استدلالاتهم الخاطئة.

التوصيات :

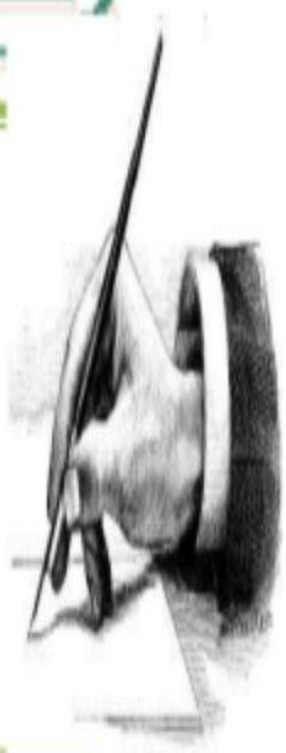
الناظر لحال الأمة الإسلامية وما وصلت إليه من بعد عن دين الله، و اتساع الفجوة بينها وبين فهم أحكام الله وشريعة الله يوما بعد يوم، ولهثهم وراء الغرب في كل صغيرة وكبيرة، يدرك خطورة هذا الانشقاق الذي يجعلها عرضة لبرمجة الأفكار الدخيلة بسهولة، لذا الواجب يصبح أعظم على كاهل كل من عرف حكم الله، فوجب التبليغ والإرشاد. وما توصي به الطالبة الآتي :

- فتح مراكز لتعليم وترسيخ العلوم الشرعية منذ الصغر، ولا يقتصر الأمر على القرآن ولكن العودة لطرق القدماء في نهل هذا العلم، فينبت جيل عالم بلغة دينه، حافظ لكتاب ربه، فاهم لسنة نبيه، مدركا لمقصد شريعة خالقه، فيشتد عودهم وتقوى أبوابهم في مواجهة كل الأفكار السقيمة.
- تكثيف الدورات المتعلقة بترسيخ أحكام الله وفرائضه، خصوصا الحجاب والأحكام المتعلقة بالنساء بصفة عامة، لأن الضرب يأتي من جانبهم، وإذا شُقّ جانبهم خر سقف البيت على أهله، فهن المدرسة وهن المعلمات المربيات.
- استغلال وسائل التواصل الاجتماعي في الوقوف ضد كل فكر جديد يدعو للقطيعة الدينية و تبيان خطورة الأفكار الحداثية وتفنيدها، فكما يستعملون منابر الإعلام و المنصات الرقمية، وجب الردّ بالمثل، لأنها وسيلة العصر، وليس لماسك العصا أن يتغلب على ماسك المسدس وإن كان الأول على حق.
- إقامة مناظرات علمية مع الحداثيين على القنوات، حتى يستبين لكل مشاهد سفاهة ما يدعون إليه وبطلان تأويلاتهم.
- إثراء الخزانة العلمية ببحوث أكاديمية تخص هذا الموضوع من كافة جوانبه، والتي تمدّ الطلبة المقبلين على التخرج بالمادة العلمية وتكون مصدرا لدراساتهم، لأن الموضوع كما أسلفت في المقدمة لا يزال أرضا خصبا للبحث العلمي، وبالتالي جمع المعلومات يستغرق وقتا وجهدا كبيرين.

- هذه الدراسة اهتمت ببعض التأويلات التي تخص بعض الأحكام الشرعية بصفة سريعة ومستعجلة، لكن كل باب فيها يحتاج إلى دراسة مخصصة و معمقة من جهة، ومن جهة أخرى التأويل الحداثي لم يلمس الأحكام فقط وإنما توسع ليتسرب إلى أكثر أبواب الشرع خطورة "باب العقائد"، و مما لا شك فيه أن العقيدة هي أساس هذا الدين وقوامه، والتي يجدر العناية بها تعلما وتعليما فبموجبها تكون الأعمال صحيحة ومقبولة، فيصبح ردّ الشبهات عنها إذن من باب أولى، لأنها إن ذهبت ذهب دين المرء. فلعلّ باحثينا يفردونها ببحوث أكثر وأعمق ترد كل الشبهات والانحرافات التي يحاول الحداثيون أو غيرهم من أصحاب الفكر إلصاقها بها.

و في الأخير نسأل الله أن ينفعنا وكل قارئ لهذه المذكرة، وأن يجعلها ربي في ميزان حسناتنا، والحمد لله رب العالمين.

فهرس الآيات والأحاديث



فهرس الايات

الرقم	الاية	السورة	رقم الاية	الصفحة
.1	وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ	البقرة	43	72
.2	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	البقرة	183	78 – 75
.3	وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ	البقرة	184	76 – 75
.4	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ	البقرة	185	75
.5	فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ	البقرة	185	76
.6	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ	البقرة	185	80 – 75
.7	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	البقرة	286	80
.8	يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ	النساء	11	68
.9	تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ	النساء	13	66
.10	إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا	النساء	103	72
.11	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	المائدة	38	51
.12	مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ	الانعام	38	65
.13	السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ	يوسف	33	62
.14	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ	الحجر	09	73
.15	وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ	النحل	09	12
.16	وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	النحل	44	75
.17	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا	الاسراء	58	53
.18	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ	الانبياء	107	64
.19	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	الحج	77	72
.20	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ	النور	02	55

.21	وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ	النور	31	61- 60
.22	وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	النور	31	61
.23	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا	الاحزاب	59	61 - 60
.24	وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ	الاحزاب	53	63
.25	**وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**	الطلاق	01	51
.26	وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ	القلم	04	62

فهرس الاحاديث النبوية

الرقم	الحديث	الصفحة
.1	ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم لمسلم مخرجا فخلوا سبيله	53
.2	أقيموا حدود الله في القريب والبعيد، ولا تأخذكم في الله لومة لائم	51
.3	بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلا	70
.4	جاء عن النبي ﷺ أن رجلا أتاه وهو في المسجد فقال : يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه النبي ﷺ، حتى ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه النبي ﷺ فقال : «أبك جنون؟»، قال : لا، قال : « فهل أحصنت؟»، قال : نعم ، فقال : « اذهبوا به فارجموه	55
.5	الصلاة الصلاة ، اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم	70
.6	صلوا كما رأيتموني أصلي	72
.7	صنفان من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات رءوسهن كأسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها وإن ريحها	65
.8	فقصدت لعثمان حتى خرج من الصلاة	11
.9	لا قطع في عام سنة	53
.10	(لو رأيت رجلا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح) فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال : «أتعجبون من غيرة سعد، والله لأنا أغير منه، والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن	62
.11	لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشا استقصرت بناءه وجعلت له خلفا	18

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرءان الكريم رواية حفص عن عاصم

أولا-الكتب

1. إبراهيم السكران، احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي مناقشة علمية، (د م ن)، (د ط)، (د ت ن).
2. إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة، الرياض، ط1، 1435هـ- 2014م.
3. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد السلام النميريّ الحرّانيّ، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية-المدينة المنورة-، 2004م.
4. ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001م.
5. ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب : في تضييع الصلاة عن وقتها، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1996م.
6. ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، (د ط)، 1984م.
7. ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (د ط)، 2004م.
8. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمريّ، جامع بيان العلم وفضل، حققه: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1994م.
9. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، (د ط)، 1979م.
10. ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت ن)، 3/4.

11. ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزُّرعيّ الدمشقي (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م.

12. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (774هـ)، تفسير ابن كثير، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ.

13. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، مصر، (د ط)، (د ت ن).

14. ابن منظور، محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، لبنان، ط3، 1414هـ.

15. ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي– نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1997م.

16. أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، ط1، 2007م.

17. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق : شعيب الأرنؤوط و "آخرون"، إشراف : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

18. أحمد الريسوني– محمد جمال باروت، "الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة"، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000م.

19. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا –الولايات المتحدة الأمريكية، ط4، 1995.

20. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 2008م.

21. الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1985م.

22. ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: عادل شفيق، الدار القومية، مصر، (د ط)، (د ت ن).
23. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001م.
24. البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق : جماعة من العلماء، طبعة السلطانية، بولاق، مصر، 1311هـ.
25. البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1981م.
26. الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح في اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984م.
27. الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم–دراسة نقدية–، دار النهضة، دمشق، ط1، 1996م،
28. الحاكم، أبو عبد الله الحاكم النيسباوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.
29. حسن حنفي، التراث والتجديد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، (د ط)، 2019م.
30. خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر–دراسة نقدية إسلامية–، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط3، 2015م.
31. خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1995م.
32. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن عبد الله البغدادي، سنن الدار قطني، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
33. الزبيدي، تاج العروس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، (د ط)، 1971م.
34. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994م.

35. سمير حجازي، مناهج النقد الأدبي المعاصر، دار التوفيق، سوريا، ط1، 2004م.
36. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م.
37. صلاح الدين سلطان، ميراث المرأة وقضية المساواة، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1999م.
38. صهيب محمود صقار، جدلية الحجاب، رواسخ للطبع، (د م ن)، (د ط)، 2017م.
39. الطبري، ابو جعفر ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري ،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1967م.
40. الطبري، تفسير الطبري جامع البيان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001م.
41. الطوفي، "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح"، تحقيق: أيمن محمود شحادة، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1426هـ.
42. الطوفي، رسالة في المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1993م.
43. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– بيروت، ط2، 2002م.
44. عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط2، 1983م.
45. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، (د ط)، (دت ن) .
46. عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق– سوريا–، ط1، 2005م.
47. عبد الله العجيري– د.فهد بن صالح العجلان، زخرف القول، مركز تكوين، المملكة العربية السعودية، ط2، 2019م.

48. عبد الله العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، مجلة البيان، مركز الأبحاث والدراسات، الرياض، ط1، 1434هـ.

49. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008م.

50. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1991م.

51. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا، سوريا، طبعة جديدة منقحة، 2008م.

52. عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2009م.

53. عبد المجيد الشرفي، لبنات، المدار الإسلامي، ليبيا، ط1، 2013م.

54. عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي، الرياض، ط2، 1993م.

55. العز بن عبد السلام، محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د ط)، 1991م.

56. عفيف عبد الفتاح طبّاره، روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ط28، 1993م، ص428.

57. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت ،ط 5، 1993م.

58. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م.

59. عمر بن صالح عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام عز بن عبد السلام، الأردن، دار النفائس، ط1، 2003م.

60. الغزالي، أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، دار الكتب الثقافية، الكويت،(د ط)،(د ت ن).
61. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.
62. فهمي هويدي، التدين المنقوص، دار الشروق، بيروت–القاهرة، ط1، 1994م.
63. فهمي هويدي، تزييف الوعي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999م.
64. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب بن إدريس الشيرازي الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة الناشرون، بيروت،(د ط)، (د ت ن).
65. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت،(د ط)، 1994 م.
66. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق : أحمد البرودني وآخرون، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1974هـ.
67. محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، دار منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط3، 1985م.
68. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.
69. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
70. محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، (د ط)، 1995م.
71. محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقي السعود، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عطاءات–دار ابن حزم، الرياض– بيروت، ط5، 2019م.

72. محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي،(د م ن)، (دط)، (دت ن).
73. محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
74. محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، سوريا، (د ط)، (د ت ن).
75. محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي –فقه المرأة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000م.
76. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م.
77. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.
78. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط9، 2009م.
79. محمد علي أبو هنيدي، مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م.
80. محمد عمارة، حقائق وشبهات حول مكانة المرأة في الإسلام، دار السلام، ط1، 2010م.
81. محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، (د م ن)، (د ط)، 2006م.
82. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007م.
83. مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، (د ط)، 1955م.
84. ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء–بيروت، ط3، 2002م.

85. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية، ط4، 1420هـ.
86. النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، صحيح سنن النسائي، إشراف وتعليق : زهير الشاويش، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ط1، 1988م.
87. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط3، 2004م.
88. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م، ص119.
89. نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2014م.
90. نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الدوحة، ط1، 1998.
91. يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن،(د ط)، 1999م.

ثانيا– المقالات العلمية :

1. الحضرمي أحمد الطلبه، "ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي"، مركز سلف للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، (د ت ن).
2. شعبان طلعت عثمان، قواعد التأويل في التفسير عند الحداثيين وطريقتهم في تطبيقها، مجلة علوم اللغة والأدب، قسم الدراسات الإسلامية كلية الأداب بجامعة المنيا، المجلد8، العدد8، أكتوبر2023م.
3. صالح بلعفير، "البنيوية (النشأة والمفهوم)(عرض ونقد)"، مجلة جامعة الأندلس للعلوم الانسانية والاجتماعية،(د م ن)، العدد (15) المجلد(16)، 2017م.

4. عبد الجلال ماضي، "التفكيكية وأفق قراءة النص القرآني دراسة نقدية، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية"، المجلد 11 العدد 1، 2023م.
5. عبد الستير محمد ولي، "الخطاب المقاصدي في الفكر الحداثي المعاصر عرض ونقد"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، المجلد 35، العدد01، 2021م.
6. عبد الستير محمد ولي، "نظرية المصلحة في الفكر الحداثي عرض ونقد"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج، العدد29، الإصدار الأول، 2023م.
7. عبد العزيز بن فوزان بن صالح الفوزان، "دحض الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية"، مجلة البيان، إصدار: المنتدى الإسلامي، 1424هـ، العدد(193).
8. فاطمة جبر علي عبد الله عمار، "سلطة النص وحدود التأويل"، المدونة، أكاديمية أفيناش، الخرطوم، السودان، المجلد6، العدد 2، 2019م.
9. فهد بن صالح العجلان، "النظر المصلحي في السياسة الشرعية للخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، الإسكندرية، المجلد10، العدد36، 2020م.
10. فؤاد بن أحمد عطاء الله، "الاستدلال الخاطئ باجتهادات الخليفة عمر بن الخطاب في تقديم المصلحة على النص"، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، كلية الشريعة والقانون بجامعة الجوف، المملكة العربية السعودية، المجلد05، العدد02، 2022م.
11. محمد لطفي كينة، بوبكر مصطفاوي، "التأويل المقاصدي لدى الحداثيين–مقصد الحرية نموذجا–"، مجلة الشهاب، المجلد9، العدد 2، 2023م.
12. منهتى ارتاليم، "فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام بين مقاصد الشريعة والتأويلية الحديثة: دراسة تحليلية نقدية"، مجلة التجديد التابعة للجامعة الإسلامية –ماليزيا–، المجلد 20، العدد39، 2016م.

ثالثا–المواقع الإلكترونية :

1. فهد بن صالح العجلان، مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي، موقع طريق الإسلام، /https://ar.islamway.net/article/19079
2. محمد شحرور، "شهر رمضان..إن مع العسر يسرا"، موقع شحرور الرسمي، https://shahrour.org/?p=4170

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
كلمة شكر	
مقدمة	أ- ز
الفصل الأول : حقيقة المقاصد والتأويل وأصول توظيف نظرية المقاصد عند الحداثيين	
المبحث الأول: مفهوم المقاصد وسبب اهتمام الحداثيين بها	10
المطلب الأول: مفهوم المقاصد ونظرية المقاصد	10
الفرع الأول- المقاصد لغة واصطلاحا	11
أولا- المقاصد في اللغة	11
ثانيا-المقاصد في الاصطلاح :	12
1. المقاصد عند المتقدمين	13
2. المقاصد عند المتأخرين	14
الفرع الثاني- تعريف نظرية المقاصد	15
المطلب الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة عند الحداثيين	16
الفرع الأول- الحداثة في الاصطلاح الغربي	16
الفرع الثاني- الحداثة في الفكر العربي المعاصر	17
أولا- الحداثة لغة	17
ثانيا- الحداثة اصطلاحا	18
الفرع الثالث-المقاصد عند الحداثيين	19
المطلب الثالث: سبب اهتمام الحداثيين بالمقاصد وتعلقهم بذيولها	20
المبحث الثاني: مفهوم التأويل ومساكله عند الحداثيين	22
المطلب الأول: مفهوم التأويل لغة واصطلاحا	22
أولا : التأويل لغة	22
ثانيا : التأويل اصطلاحا	22

المطلب الثاني: مسالك التأويل في الفقه	23
الفرع الأول : حدود التأويل	26
المطلب الثالث: مسالك التأويل عند الحداثيين	26
الفرع الأول : توطئة عن ظهور المنهج التأويلي في الفكر العربي المعاصر	26
الفرع الثاني : مسالك التأويل لدى الحداثيين	28
المسلك الأول-أنسنة النص الديني	28
المسلك الثاني -مركزية وسيادة العقل	29
المسلك الثالث -التعدد الدلالي للنص	29
المسلك الرابع - التأويل المقاصدي اعتمادا على النظريات الفلسفية	30
المنهج البنيوي	30
نقد المنهج البنيوي	31
المنهج التفكيكي	31
نقد المنهج التفكيكي	32
المبحث الثالث: أصول توظيف نظرية المقاصد عند الحداثيين	34
المطلب الأول: الاجتهادات العمرية	36
الفرع الأول- النهي عن زواج الكتابيات	36
الفرع الثاني-إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم	37
المطلب الثاني: نظرية الشاطبي في المقاصد أو مقاصدية الشاطبي	38
المطلب الثالث: مصلحة الطوفي	43
ملخص الفصل الأول	47
الفصل الثاني: تطبيقات الحداثيين لظاهرة التأويل في الأحكام الشرعية	
تمهيد	50
المبحث الأول: تطبيقاتهم في باب الحدود	50
المطلب الأول: حد السرقة	51
أولا: الآلية التاريخية	52

ثانيا: الآلية العمرية	53
المطلب الثاني: حد الزنا	55
المبحث الثاني: تطبيقاتهم في أحكام الأسرة	58
المطلب الأول: لباس المرأة	59
المطلب الثاني: المواريث	66
المبحث الثالث: أحكام متعلقة ببعض العبادات	70
المطلب الأول: الصلاة	70
نقد الشبهات المثارة حول الصلاة	72
المطلب الثاني :الصيام	75
ملخص الفصل الثاني	82
الخاتمة	84
فهرس الآيات	90
فهرس الأحاديث النبوية	92
قائمة المصادر والمراجع	94
فهرس الموضوعات	104
ملخص البحث	

ملخص المذكرة :

تبحث هذه المذكرة موضوع التوظيف الحداثي للمقاصد في التأويل ضمن إطار الأحكام الشرعية وقد أتت إشكالية البحث على النحو الآتي : ما مدى توظيف الحداثيين للمقاصد في تأويلهم للأحكام الشرعية، وقد سلكت منهجا استقرائيا تحليليا نقديا في طرح المادة العلمية، حيث تم التطرق إلى مفهوم المقاصد عند الأصوليين والحداثيين، و بيان مسالك التأويل في الفقه وعند المنظومة الحداثية، وكذا عرض أهم الأصول التي اتكأ عليها الحداثيون في توظيف المقاصد، ثم ختمت الدراسة بطرح نماذج تطبيقية لتأويلات الحداثيين للأحكام الشرعية.

وخلصت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها : استغلال الحداثيين لنظرية المقاصد في هدر الأحكام الشرعية والتملص من الموروث الثقافي من خلال اجتزاء الاجتهادات من محلها، والترويج المبالغ فيه لمسألة المصلحة، و ليّ اعناق النصوص الشرعية التي تعارض المصالح الحداثية، مما أدى إلى تفريغ المقاصد من محتواها واستخدامها بطريقة نفعية بحتة.

الكلمات المفتاحية : المقاصد، التأويل، الأحكام، الفكر الحداثي المعاصر، الحداثة

Abstract : this study is searching the topic of « the using of purposes in the interpretation of islamic rulings by modernists », it's seeks to answer the following question : how far is the modernists employ the purpose of sharia' to interpret the islamic rulling, In ordre to answer this question, I followed a descriptive, inductive analytical approch in presenting its material, where addressed by clarifying the concept of the purpose of sharia' among the fondamentalists and the modernists, and knowing the paths of interpretation in islamic jurisprudence and among the modernists, then showing the most important theory which the the modernists trying to use it to employ the purpose. The study concluded with applied models on the interpretation of sharia' rules by the modernists.

The study concluded with sevrel results, the most importants of wich are : The modernist exploited the purpose theory to wasting islamic rulings, And to get rid of the culture heritage through using some of jurisprudence out of the context, and the over-promtion of intrest , which led to hollowed out the content of purpose and exploying it in a utiliarian manner.

Keywords: Purposes ; Interpretation ; Rulings ; Contemporary modern thought ; Modernity.

ملحق شرح المصطلحات

الهرمنيوطيقا : أي، نظريات التأويل المعاصرة، وهو لفظ افرنجي له علاقة بهرمس الذي هو رسول الله عند اليونانيين، ولهذا كان عليه أن يفهم ويؤول أولا ما يريد الإله توصيله للبشر(..) ومن هنا فإن التأويل مرادف للهرمنيوطيقا، وفي عصر النهضة والإصلاح الديني أصبحت الهرمنيوطيقا علما لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدسة.

الدراسات اللسانية : اللسانيات أو الألسنيات هو علم اللغة المؤسس على مقارنة مختلف الألسن ويتضمن درس الأصوات وعلم الدلالة.

السيميائية أو سيمولوجيا : علم يبحث في الإشارات والرموز ودلالتها الاجتماعية، والسيمية أحد أجزائه، أسسه فردينا دي سوسير.

موت المؤلف : نظرية اشتهرت على يد المفكر الفرنسي رولان بارت والتي ارتبطت بمفاهيم أخرى كان لها أثر في الفكر الفلسفي الغربي، من ذلك مفهوم موت الإله عند نيتشه، ويقصد بموت المؤلف التنحية أو العزل لتصور مسبق من الإعمال واستبداله بتصور جديد، وتروج هذه النظرية لأخذ النص بعيدا عن مؤلفه وتحاول تقديم تفسير للنص بدون التقيد بمقاصد المؤلف وأغراضه.

الفلسفة الأخلاقية أو الاخلاقيات : ethics علم يبحث في الأحكام الخاصة بالخير والشر والفضيلة.

خلابة : مخادعة.

ابستمولوجيا : لفظ افرنجي مشتق من المقطعيين اليونانيين epstime بمعنى معرفة، logos بمعنى علم، والابستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها والقطيعة الابستمولوجية بمعنى القطيعة المعرفية.