

التأويل القرآني المعاصر .. النص أو المصلحة

مقدمة

إنّ القرآن الكريم أنزل ليكون دستوراً خالداً للمسلمين في كل جيل وعصر، وهو خطاب للإنسانية كلها في صيرورتها التاريخية؛ لما تحتزن نصوصه من مقاصد نفعية؛ الغاية منها تحقيق مصالح الخلق إلى قيام الساعة.

غير أنّ تشعب حياتنا المعاصرة وتعقيدها أفرز في الساحة العلمية مناهج فكرية تسعى إلى تجديد الخطاب الديني؛ من أجل مسايرة ركب الحضارة الحديثة، فوجهت جهودها لكل ما يتعلق بالنص القرآني وتأويله؛ لما يمثله من قدسية ومرجعية لدى المسلمين، ودعت إلى إلغاء الفهم السائد للنصوص الدينية وإعادة قراءتها وفق حاجات العصر، وأعطت الأولوية للمقاصد الشرعية لتصبح وعاءً وقالبا لكل واقع جديد، داعيةً إلى تجاوز القراءة الحرفية للنصوص لصالح العمل بالمصلحة، متذرةً ببعض المواقف في تراثنا الإسلامي بما يفتح باب التأويل الحرّ في كل الاتجاهات على كل من أدرك مصلحة بوجه من الوجوه!

ولكن سنة التدافع أبت إلا أن تكون هذه الأنظار محل نقد واعتراض، بالكشف عن دقائق أغراضها، وخفي مقاصدها؛ خشية أن يصبح النصّ القرآني المقدس وعاءً للأهواء المختلفة أو لتبرير الواقع الفاسد؛ فلا تبقى للقرآن الكريم حرمة، وتذهب عن قلوب المؤمنين هيئته، ويكون مآله التعطيل، والافتقار على تلاوة ألفاظه من غير تفعيل! ثم ما يتبع ذلك من محو روح ثقافة الأمة ووحدتها، وتحول القيم الإسلامية واضمحلالها بتغير العصور والأزمان، وفي خضم تحليل هذا الموضوع الشائك، تدور في خلد الباحث جملة أسئلة، نذكر منها:

- 1 - كيف للنص القرآني الثابت أن يستوعب الواقع المتغير وما فيه من مصالح متجددة؟
 - 2 - وما هي منطلقات القراءة المعاصرة للنص القرآني؟ وكيف وُظِّفت المصلحة في تأسيسها؟
 - 3 - وما هي الفروق الجوهرية للتأويل المصلحي بين القدامى والمعاصرين؟
 - 4 - وهل الواقع المعاصر له تأثير معتبر في توجيه مسار فهم النصّ القرآني؟
 - 5 - وما طبيعة علاقة النص بالمصلحة، ومن له الأولوية في الاعتبار؟
- كل هذا - وغيره كثير - تسعى هذه المداخلة إلى الإجابة عنه؛ من أجل وضع المفاهيم الشرعية في مكانها الصحيح، وبيان العلاقات المنهجية بين التأويل والنص والمصلحة والواقع، وكشف ما

يعتريها من مزالتق في تنزيلها وسوء توظيفها، لنخلص في الأخير إلى وضع ضوابط تجنبنا مسالك الإفراط والتفريط، ونصون الشريعة الإسلامية عن العبث والأهواء تحت غطاء المصالح الشرعية .
وكل ما سبق سيأتي بيانه - بحول الله تعالى - من خلال خطة إجمالية مكونة من ثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: تأويل القرآن وعلاقته بالمصلحة، وهو مبحث تأسيسي لبيان منطلقات التأويل المعاصر في الإعلاء من شأن المصلحة على حساب النصوص، وما يعتريه من إشكالات منهجية، نسعى من خلالها إلى ضبط علاقة المصلحة بالنص القرآني فهما وتنزيلا.

• **المنطلق الأول:** السند التاريخي، وذلك من خلال جملة من الاجتهادات العمرية، وما ذهب إليه الطوفي من تقديم المصلحة على النص.

• **المنطلق الثاني:** الاحتفاء بالإمام الشاطبي في إعلائه من شأن المقاصد، وادعاء القطيعة بينه وبين ما كتبه الأصوليون المقدسون لحرفية النصوص.

• **المنطلق الثالث:** جعل المصلحة والمفسدة موكولة إلى العقل والنصوص تابعة لها.

• **المنطلق الرابع:** الاستناد على قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان.

المبحث الثاني: مزالتق التأويل المعاصر في توظيف المصلحة، وهي في مجملها ترجع إلى الخلل المنهجي في عدم اعتبار ضوابط المصلحة، ويمكن حصرها في ثلاثة مزالتق:

• **المزلق الأول:** الخلط بين اعتبار السياق والقول بتاريخية النص.

• **المزلق الثاني:** القصور في استقراء مصالح النصوص وحكمها.

• **المزلق الثالث:** الجهل بمراتب المصالح عند الترجيح.

وأما المبحث الثالث: نماذج مختارة لتأويل آيات القرآن من خلال توظيف المصلحة، وكشف ما في تلك القراءات من مغالطات.

• **النموذج الأول:** الدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل في الميراث.

• **النموذج الثاني:** إباحة ربا البنوك.

• **النموذج الثالث:** تحرير المرأة وإسقاط قوامة الرجل.

• **النموذج الرابع:** إلغاء الحدود الشرعية.

وفي الأخير سأجعل خاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التأويل المعاصر وعلاقته بالمصلحة

إنّ القرآن هو محور الأدلة، ومنه تتولد الأحكام، و« ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»⁽¹⁾، ولا يقصد بذلك دلالة النص القرآني على كل نازلة بعينها، ولكن المقصود مركزية القرآن في تقرير حكمها، إما تنصيحا عليها بخصوصها، أو إلحاقها بما كان منصوفا فيه، أو اندراجها في مدلول نص عام، أو من خلال دليل آخر دلّ القرآن على اعتباره⁽²⁾.
ولذلك فإنّ « من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدللاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودينه، وانتفت عنه الرّيب، وتوّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة»⁽³⁾.

ومن هذا المنطلق تأسست علوم الإسلام، حيث لا تجد اتجاهها عقدياً أو مذهباً فقهيّاً إلا ويسلم بمركزية القرآن في تقويم سلوكه وتصحيح مذهبه، حيث بُذلت جهودٌ عظيمة في تأويله، ونشأت في ذلك مدارس عريقة في تفسيره، لها منطلقاتها المتبوعة ومناهجها المرسومة، وبصرف النظر عما أصابت فيه أو أخطأت، فهي جزء لا يتجزأ من تراث أمة تعتز بالإسلام وتسعى إلى نصرته ما تراه حقاً في إطار قطيعات الشريعة ومُحكّماتها.

ولكن نكبة الأمة الإسلامية في العصور المتأخرة، عجّل بظهور اتجاهات جديدة في تفسير القرآن الكريم، والسّمة العامة لأصحابها هو تبني قيم الحداثة الغربية⁽⁴⁾ وأنظمتها ومنجزاتها، والسعي إلى تأصيل قواعد جديدة لتكون نصوص الوحي وعاءً لكل جديد، فوجدوا ضالّتهم المنشودة في الاسترشاد بالمصلحة، وجعلوها منطلقاً لكل تأويل، واكتست لباس المشروعية تأسيساً على جملة من المنطلقات التراثية، وليس ذلك في حقيقة الأمر إلا قناعاً مرحلياً، لا يلبث أن يُترك بعد أداء وظيفته الإقصائية، فيكون المآل تكريس القطيعة مع التراث الإسلامي من الموروث الديني نفسه! ولا عجب فالغاية عندهم تبرّر كل وسيلة! وبيان ذلك باختصار فيما يأتي:

1 - "الرسالة"، الشافعي، المنصورة، دار الوفاء، ط1، 1422 هـ، (6/1).

2 - "غمرات الأصول"، مشاري الشّري، الرياض، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط3، 1440 هـ، (ص:72).

3 - "الرسالة"، الشافعي، مرجع سابق، (19/1).

4 - الحداثة: مذهب فكري أدبي علماني، بني على أفكار وعقائد غربية خالصة، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته، فأننتجت الفلسفة التاريخية والهادية والتفكيكية وغيرها من المناهج التي تسعى إلى بناء عالم واحد يتبنى الحضارة الهادية وإنهاء أي صلة له مع التراث القديم، وخاصة ما له علاقة بالدين من عقيدة وشريعة. ينظر: "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، الرياض، دار الندوة العالمية، ط4، 1420 هـ، (1/164). "الموسوعة العربية العالمية"، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة، ط2، 1419 هـ، (9/94).

• المنطلق الأول: السند التاريخي.

تتابع كثير من أصحاب التأويلات المعاصرة على جعل الاجتهادات العمرية وما ذهب إليه الطوفي من تقديم المصلحة على النص، مستندا تاريخيا لاستباحة حمى النصوص الشرعية وتعطيلها، زاعمين أن المصلحة حاکمة على النص، ولها السلطة المطلقة لتغيير الشرائع الثابتة في القرآن والسنة.

فأما ما تعلق بالخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فادّعوا أنه عطّل حدّ السرقة عامّ الرمادة، وأوقف سهم المؤلفّة قلوبهم، وهي أحكام قطعية الدلالة والثبوت، وتم إلغاؤها اعتبارا للمصلحة، فدلّ ذلك على تجاوز الفهم الحرفي للنصوص، والنظر إلى ما وراءها من حكمة ومقاصد!

وتقريراً لما سبق يقول نصر حامد أبو زيد (ت: 2010م): « وقد أدرك عمر بن الخطاب حكمة التشريع الذي يعطي للمؤلفّة قلوبهم نصيباً من الزكاة لا من بنيّة النص ذاته، بل من السياق العام للنص، فأدرك أن حكمة هذا (التأليف) تقوية الإسلام الذي كان ضعيفاً، ومع قوة الإسلام وسيطرته على الجزيرة العربية وامتداده إلى ما وراءها لم يعد ثمة (حكمة) في إعطاء جزء من الزكاة لمن لا يستحقها... وبنفس الفهم من جانب عمر لحكمة حد السرقة لم يُقِم هذا الحدّ على العبدین اللذين سرقا من سيدهما الذي كان يجيعهما، وهُدّد ابن الخطاب السيد نفسه بقطع يده لو عاد العبدان للسرقة مرة أخرى»⁽¹⁾.

وفي حقيقة الأمر فإنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يعطل النصوص اعتباراً للمصالح بإطلاق، ولكنه أعمل مناط الحكم الذي تضمنه النص نفسه، حيث إنّ تأليف القلوب بالصدقة إنما هو تحقيق لحاجة الأمة، فإذا عُدمت الحاجة لم يشرع التأليف، وهو كحال الفقير الذي يعطى من الزكاة لحال الفقر، فإذا زال وصف الفقر لم يكن له نصيب منها، والنص يؤخذ بمجموعه من الأسباب والألفاظ، والاختصار على لفظه في غفلة عن سببه الباعث عليه هو مسلك خاطئ لا نهتدي به إلى مقصود الشارع .

قال ابن تيمية (ت: 728 هـ): « وما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم شرعاً معلقاً بسبب، إنما يكون مشروعاً عند وجود السبب، كإعطاء المؤلفّة قلوبهم، فإنه ثابت بالكتاب والسنة، وبعض الناس ظنّ أنّ هذا نسخ، لما روي عن عمر أنه ذكر أنّ الله أعزّ الإسلام وأهله، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهذا الظن غلط، ولكن عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلفّة قلوبهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه، لا لنسخه، كما لو فرض أنه عُدِم في بعض الأوقات ابن السبيل أو الغارم»⁽²⁾.

1 - "مفهوم النص"، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014 هـ، (ص: 104).

2 - "جامع المسائل"، ابن تيمية، مكة، دار عالم الفوائد، ط1، 1422 هـ، (1/ 364).

وأما ما حدث في عام الرمادة فهي واقعة عين لها خصوصيتها التي تقتضي النظر في نصوص الشريعة جميعا وليس في نص واحد، حيث توارد على الواقعة عموم الآية الأمرة بقطع يد السارق في قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: 38]، مع ما تقرر في الشريعة من وجوب درء الحدود بالشبهات؛ لقول النبي ﷺ: « ادْرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة »⁽¹⁾، فترجح العمل بالحديث في هذا الموضوع، وتخصيصه لعموم الآية في هذه الحال العارضة؛ لأن أخذ مال غيره من أجل الحفاظ على نفسه معذور في فعله، فحفظ النفس مقدم على حفظ المال، ولو امتنع عن الأخذ لأدى إلى هلاك نفسه، وفي ذلك مضرة شديدة، وعموم البلوى في عام الرمادة يرجح هذا الاحتمال، فيكون من الشبهة التي تدرأ بها الحد، وسقوط الحد في حال عارضة لا يقتضي سقوطه في جميع الأحوال أو سقوطه لغير سبب عارض يقتضي ذلك .

قال ابن القيم (ت: 751 هـ): « مقتضى قواعد الشرع؛ فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه ... وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء »⁽²⁾. وواقع القراءة الحدائية إهمال الخصوصية الموجودة في فعل عمر، حيث أسقط حد السرقة في عام الرمادة وفي المكان الذي حصلت فيه المجاعة دون سائر الأماكن والأزمان، ولكنهم دعوا إلى إسقاط حد السرقة في جميع الأحوال، فهل هكذا يكون الاقتداء؟!⁽³⁾

وهذه القراءة الانتقائية هي التي حجبت عنهم مسيرة عمر ﷺ في الوقوف عند حدود الله والتسليم للنص الشرعي والخضوع لأحكامه، من مثل قصته المشهورة في تقبيل الحجر الأسود، حيث قال: « والله، إني لأقبلك، وإني أعلم أنك حجر، وأنت لا تضر ولا تنفع، ولولا إني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك »⁽⁴⁾.

وفي معنى ما سبق الأثر الذي أشار إليه نصر حامد أبو زيد في امتناع عمر ﷺ عن إقامة حد السرقة على العبدین، وينبغي إيراده بسياقه الكامل؛ ليتبين ذلك بوضوح، فقد جاء عن يحيى بن عبد الرحمن بن

1 - أخرجه: الترمذي في "سننه": كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، برقم: 1424.

2 - "أعلام الموقعين"، ابن القيم، الرياض، دار ابن الجوزي، ط1، 1423 هـ، (4/352).

3 - ينظر: "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر"، خالد السيف، جدة، مركز التأصيل، ط3، 1436 هـ، (ص: 290).

4 - متفق عليه: البخاري في "صحيحه": كتاب الحج، باب ما ذكر في الحجر الأسود، رقم: 1597، ومسلم في "صحيحه":

كتاب الحج، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف، رقم: 1270.

حاطب، قال: « أصاب غلمانٌ لحاطب بن أبي بَلْتَعَةَ بالعالية ناقةً لرجلٍ من مُزَيْنَةَ، فانتحروها واعترفوا بها، فأرسل إليه عمر فذكر ذلك له، وقال: "هؤلاء أعبدُك قد سرقوا وانتحروا ناقة رجل من مُزَيْنَةَ واعترفوا بها"، فأمر كثير بن الصَّلْت أن يقطع أيديهم، ثم أرسل بعدما ذهب فدعاه وقال: "لولا أنّي أظنّ أنّكم تجيعونهم حتى إنّ أحدهم أتى ما حرّم الله عزّ وجلّ لقطعتم أيديهم، ولكن والله لئن تركتُهم لأُعزّمتك فيهم غرامةٌ توجعك"، فقال: "كم ثمنها؟" للمزنيّ، قال: "كنت أمنعها من أربعمئة"، قال: "فأعطه ثمانمئة" ⁽¹⁾. ووجه الدلالة من هذا الأثر أن تصرف الغلمان يوجب إقامة حد السرقة، ولكن معاملة سيدهم السيئة بتجويعهم هو الذي حملهم على سرقة الناقة؛ بدليل نحرهم لها، وهذه قرينة على أنهم أرادوا الأكل، وهذه شبهة تدرأ بها الحدود ⁽²⁾.

وفي تقرير ما سبق يقول الإمام الشاطبي (ت: 790 هـ): « تخلف أحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي إن كان لغير عارض فلا يصح شرعا، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى أو على كلي آخر » ⁽³⁾.

والأدلة الشرعية وما يطرأ عليها من عوارض تشبه حال الكليات الطبية في جريانها على الجزئيات، كالعلم بأن مرضا معيناً يناسبه دواء محدد معروف عند الأطباء، ولكن قد يحدث ألا يوصف هذا الدواء لمريض خاص؛ لوجود عارض يمنع من تعاطيه، كأن يكون مصابا بمرض آخر يسبب تعاطي ذلك الدواء مضاعفات خطيرة، فيمتنع الطبيب عن إعطائه، لا لقصور في ذات الدواء، وإنما لأمر خارج، ولو زال ذلك العارض لصار ذلك الدواء مناسبا ⁽⁴⁾.

وفي الأخير نخلص إلى أنّ « الشريعة مهياً لاستقبال كل الطوارئ في إطار الفهم المنضبط للنصوص، والقواعد العامة لهذه الشريعة، دون أن يؤدي ذلك إلى حرج في حياة الناس، ودون أن يؤدي ذلك إلى التفريط بالنصوص » ⁽⁵⁾.

وأما ما يتعلق بنجم الدين الطوفي (ت: 716 هـ) فقد صرح بتقديم المصلحة على النص عند التعارض من خلال شرحه لحديث « لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ » ⁽⁶⁾، وأشاد بصنيعه الحداثيون وعظموه،

1 - أخرجه: البيهقي في "السنن الكبرى"، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 3، 1424 هـ، (8/384).

2 - ينظر: "تعارض دلالة اللفظ والقصد"، خالد آل سليمان، الرياض، دار كنوز إشبيليا، ط 1، 1434 هـ، (ص: 877-878).

3 - "الموافقات"، الشاطبي، القاهرة، دار ابن عفان، ط 1، 1417 هـ، (2/99).

4 - ينظر: "تعارض دلالة اللفظ والقصد"، خالد آل سليمان، مرجع سابق، (ص: 623).

5 - "العلمانيون والقرآن الكريم"، أحمد إدريس الطعان، الرياض، دار ابن حزم، ط 1، 1428 هـ، (ص: 524).

6 - أخرجه: مالك في "الموطأ": كتاب الأفضية، باب الأفضية في المرفق، (2/290)، وأحمد في "المسند" (1/313)، وابن ماجة في "سننه": كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، برقم: 2340، والحاكم في "المستدرک" كتاب البيوع، برقم: 2345، وقال: « صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه » ووافقه الذهبي.

ولا ندري ما وجه هذا التعظيم في مسألة اشتبه مقصوده بها واضطرب تحرير رأيه فيها مع الغفلة في الوقت نفسه عن سائر ما كتبه الطوفي في أصول الفقه⁽¹⁾! ثم الاعتماد على قول الطوفي من أجل إحداث القطيعة مع كل ما كتبه الأصوليون في علم أصول الفقه على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم!! ولا شك أنّ هذه الانتقائية، بتصيّد الأقوال المجملة وتفسيرها على خلاف مقصود أصحابها، وفي الوقت نفسه تُترك الأقوال المحكمة التي لا تخدم توجهات الحداثة دليلًا على أنّ غايتهم هو الارتقاء في أحضان الحضارة الغربية.

والذي يسترعي النظر أنّنا لا نجد أحدا انتقد الطوفي في خصوص هذه المسألة سواء ممن عاصروه أو ممن جاء بعده من العلماء، وهذا له دلالة على أنّ كلامه لا يخرج عن جملة الاجتهادات الأصولية المدونة في أصول الفقه، وأن من ينسب إليه تقديم المصلحة على النص بإطلاق لم يفهم مراده، وخاصة أنّ مذهبه العقدي هو نفي التحسين والتقيح العقليين، ولأجل ذلك فالأقرب إلى الصواب أنه يقصد بالمصلحة ما دلت النصوص الشرعية على اعتبارها، فيكون مألّ تعارض المصلحة والنص هو تعارضًا بين النصوص في المورد الواحد، فيقدم أولاهما بالترجيح عند تعذر الجمع، وهذا معروف مقرر في كتب أصول الفقه في باب التعارض والترجيح⁽²⁾.

قال الطوفي: « نفي الضرر والمفاسد شرعا، وهو نفي عام إلا ما خصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها في نفي الضرر وتحصيل المصلحة؛ لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمنت ضررا، فإن نفيها بهذا الحديث كان عملا بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلًا لأحدهما، ولا شك أنّ الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها⁽³⁾. وإذا تقرر ما سبق علمنا بأن المصلحة التي يريد بها الطوفي إنما هي المصلحة التي ثبتت باستقراء معاني النصوص الشرعية كتابا وسنة، حتى أصبحت أصلا كليًا يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ⁽⁴⁾.

1 - يعتبر "شرح مختصر الروضة" من المراجع الأصولية الأصيلة، وقد وصفه ابن بدران الحنبلي بقوله: «... أبان فيه عن باع واسع في هذا الفن، وإطلاع وافر، وبالجملة فهو أحسن ما صنف في هذا الفن وأجمعه وأنفعه». "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل"، ابن بدران، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417 هـ، (ص: 250-251).

2 - ينبغي التنبيه إلى أن التعارض بين الأدلة الشرعية لا حقيقة له في نفس الأمر؛ لأن الشارع الحكيم جعلها دلالة على مقصوده، ولا ينسب إليه خلاف البتة، ولكن التعارض قائم في ذهن المجتهد للقصور الكامن في طباع البشر، وعليه بذل ما استطاع من جهد في ترجيح الدليل الأقوى.

3 - "التعيين في شرح الأربعين"، الطوفي، بيروت، مؤسسة الريان، ط1، 1418 هـ، (ص: 237).

4 - ينظر: "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (4/57).

وبناء على ذلك فإن الاقتصار في تقدير المصالح على ذاتيتنا ومشاعرنا واحتياجاتنا وإجاءات زماننا بمعزل عن النصوص وقيمتها ومقتضياتها، فلا يعتبره الطوفي ولا غيره، فضلاً أن تُعارض به النصوص الشرعية⁽¹⁾.

وهو ما صرح به الطوفي نفسه في كتابه "درء القول القبيح في التحسين والتقيح" فقال: « ولا شك أننا نحن وغيرنا من المذاهب وإن قلنا باعتبار المصالح والمناسبات، لكنها مناسبات شهد لها الشرع ودلّ عليها الدليل، فأما مجاوزة الحدّ في اعتبار المناسبات إلى أن يعتبر منها ما لا شاهد له أو لا دليل عليه، بل قد يخالف النصوص فليس ذلك من باب اعتبار المصالح»⁽²⁾.

واستكمالاً لبيان مراد الطوفي من تقديم المصلحة الشرعية على النص، فإن له محملان: أولهما: التقديم الذي يرجع إلى تفسير النص وتأويله بما يوافق المصلحة، فيكون معنى قوله: تقديم المصلحة الشرعية على ما يفيد ظاهر النص، وهذا ليس تقديمياً في الحقيقة ولكنه تفسير وشرح، حيث إن المقرر عند جمهور العلماء بأن العموم دلالة ظنية، فإذا خصصناه بالمصلحة الشرعية، فيبقى العمل بالنص في غير الموضوع الذي خصصته المصلحة، وهي ليست أي مصلحة بل هي المصلحة التي شهدت لها مجموع نصوص بالاعتبار، فالأمر إلى أن المخصص هو دليل المصلحة، وإذا صح التخصيص بالنص الواحد المفيد للظن، فإن التخصيص بمجموع نصوص تصل إلى مرتبة القطع من باب أولى⁽³⁾.

قال الطوفي: « وإن خالفها [أي النص والإجماع] وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان»⁽⁴⁾.

وقال ردّاً على من اتهم صنيعه بأنه تعطيل لأدلة الشرع: « هذا وَهْمٌ، واشتباه من نائم بعيد الانتباه، وإنما هو تقديم دليل شرعي على أقوى منه، وهو متعيّن؛ للإجماع على وجوب العمل بالراجح، كما قدمتم أنتم الإجماع على النص، والنص على الظاهر»⁽⁵⁾.

1 - ينظر: "الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة"، أحمد الريسوني، دمشق، دار الفكر، ط1، 1420 هـ، (ص:51).

2 - "درء القول القبيح في التحسين والتقيح"، الطوفي، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ط1، 1426 هـ، (ص:123).

3 - ينظر: "المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي"، فتحي الدريني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1434 هـ، (ص:471-474).

4 - "التعيين في شرح الأربعين"، الطوفي، مصدر سابق، (ص:238).

5 - المصدر السابق (ص:271).

وثانيهما: تقديم المصلحة على النص لعارض أوجب ذلك في وقت من الأوقات؛ من باب الضرورة أو الحاجة العامة أو لأن المصلحة المقدمة أرجح من المصلحة التي تضمنها النص، وهذا في معنى ما سبق، وهو في مجمله يرجع إلى الموازنة بين المصالح الشرعية⁽¹⁾.
وأما تقديم المصلحة على النص بإطلاق كيفما اتفق الحال من غير منهج قويم أو معيار مستقيم، فهو من العبث الذي تنزه عنه شريعة أحكام الحاكمين، ولم يقل به أحد من الأئمة المرضيين.

• المنطلق الثاني: الاحتفاء بالإمام الشاطبي .

لقد حظي الإمام الشاطبي (ت: 790 هـ) بالتبجيل العظيم لدى أصحاب القراءة المعاصرة، وجعلوه بديلا حتميا لما أصله الإمام الشافعي في أصول الفقه، وادّعوا أنه وسّع مجالات النصوص على حساب الاجتهاد العقلي!

ويصف الجابري (ت: 2010م) عمل الشافعي (ت: 204 هـ) بقوله: « جعل النصّ هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعليته، وواضح أنّ عقلا في مثل هذه الحالة لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر⁽²⁾».

وحقيقة الأمر أنّ سلطة النص الشرعي أمر لا يخالف فيه الشاطبي ولا غيره، ومن جملة أقواله في ذلك: « القرآن فيه بيان كل شيء ... فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة ولا يعوزه منها شيء⁽³⁾». ويقول أيضا: « إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرّح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحُه النقل⁽⁴⁾». وقال ما هو أوضح دلالة: « العقول لا تستقلّ بإدراك مصالحها دون الوحي⁽⁵⁾».

وعليه فإن المقاصد التي أصلها الشاطبي إنما هي مقاصد النصوص الشرعية ابتداء وانتهاء، ولا سبيل إلى الوقوف عليها إلا من جهة لسان العرب لا من جهة العقل المجرد، وقد أكّد على ذلك الشاطبي بقوله: « القرآن عربي والسنة عربية... بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها

1 - ينظر: "النظر المقاصدي وضوابطه"، حاتم بن عارف العوني، بيروت، مركز نداء، ط1، 2019م، (ص: 176-177).

2 - "تكوين العقل العربي"، محمد عابد الجابري، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991م، (ص: 105).

3 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (4/ 184).

4 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (4/ 125).

5 - "الاعتصام"، الشاطبي، السعودية، دار ابن عفان، ط1، 1412 هـ، (ص: 63).

ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع»⁽¹⁾. والشاطبي نفسه لم يأت في ذلك بشيء جديد، ولكنه تأكيد لما قرره الأصوليون في كتبهم، بدءًا من الإمام الشافعي، حيث يقول: «القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقتها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»⁽²⁾.

إذن فالدعوة إلى القراءة المقاصدية مع الشاطبي ليست ثورة على أصول الفقه؛ لأنها مسلك اجتهادي شيّد بنيانه من سبقه من الأصوليين، ولا سيما أساطينه من أئمة الشافعية، كالجويني والغزالي والعز بن عبد السلام، وإن كانوا أقل المذاهب اعتمادا على المصالح والمقاصد؛ تقديما لظواهر النصوص عند التعارض، وعمل الإمام الشاطبي بمثابة المراجعة النقدية في استكمال البناء وإحكام التشييد، ويعدُّ حلقة وصل مهمة بين السلف والخلف في تأسيس صرح هذا العلم⁽³⁾.

فظهر مما سبق من أن احتفاء الحداثيين بالإمام الشاطبي ليس تسليما منهم بنظريته في المقاصد، والتزاما منهم بمخرجاتها؛ فهذا لا يتماشى مع يدعون إليه من القطيعة مع التراث، حيث إن الإمام الشاطبي من أكثر الناس تعظيما للسلف، ولم يستوح تأصيله المقاصدي إلا من طريقتهم ومقتضى فهمهم لمقصود الشرع، فوصف كتابه "الموافقات" في مقدمته بأنه: «أمرٌ قررته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأبحار، وشيّد أركانه أنظار النظار»⁽⁴⁾.

وقال أيضا: «الحذر الحذر من مخالفة الأولين، فلو كان ثمَّ فضلٌ ما؛ لكان الأولون أحقَّ به»⁽⁵⁾. ولأجل ذلك كان الإمام الشاطبي عند أصحاب التأويل المعاصر بمثابة القنطرة إلى تجاوز النصوص وفق ما يرونه هم من مقاصد.

يقول عبد المجيد الشرفي: «فنظرية المقاصد يحتفظ بها لا محالة من حيث المبدأ، ولكن لا بالمعنى الذي ورد عند الشاطبي، ولا حتى بالمعنى الذي ورد عند علال الفاسي ومحمد الطاهر بن

1 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (39 / 1).

2 - "الرسالة"، الشافعي، مرجع سابق، (20 / 1).

3 - ينظر: "افتراءات المستشرقين والحداثيين على أصول الشريعة وأئمتها"، هاني محمود حسن، المنصورة، دار اللؤلؤة، ط 1، 1442 هـ، (ص: 454-456، 471).

4 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (13 / 1).

5 - المصدر السابق (3 / 280).

عاشور، بل بما هي إمكانية تجاوز الفهم الحرفي للنصوص، والنظر إلى ما وراء هذه النصوص من حكمة ومقاصد»⁽¹⁾.

وحاصل القول إنّ المباني التي تمّ بها تنسيق المقاصد عند الشاطبي لا صلة لها بما يريده الحداثيون، فالمقاصد عندهم مصطلح مجرد من أركانه الأساسية والمنجزة في مباحث أصول الفقه، فلا أُطرَ تحكّمها ولا مسالكَ تكشفها، فهم يأخذون المقاصد كفكرة إجمالية، مفرغة من مضامينها؛ لينطقوا بعد ذلك في تطبيقها لتمرير معاني انهماكية وفق ما ظهر من مصلحة في الفلسفات والتصورات الغربية المتحررة عن كل القيود.

● المنطلق الثالث: محورية العقل في تقدير المصلحة

إنّ أهم ما يميز أصحاب القراءات المعاصرة توظيف العقل المجرد، وإعطائه الصلاحية الكاملة في تفسير الواقع وتقرير ما يصلح الوجود إلى حدّ التأليه بجعله معبراً عن إرادة الشارع! ومآل ذلك نقل للسيادة من الله إلى الإنسان، والنظر إلى كل شيء من خلال عقل الإنسان واحتياجاته!! يقول حسن حنفي (ت: 2021م): «تقوم مصادر التشريع كلها على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع؛ فالكتاب يقوم على المصلحة والسنة أيضاً تقوم على المصلحة»⁽²⁾.

ويقول محمد عابد الجابري (ت: 2010م): «عقل الإنسان قادر على تبين حقيقة المصلحة وحقيقة أسبابها، والهدف منها، فالعقل أساس الأخلاق، حتى التي وردت بها الشرائع؛ لأنها تقبل التبرير العقلي»⁽³⁾.

وقال أيضاً: «لما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس (الله غني عن العالمين) فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها»⁽⁴⁾. ويقول نصر حامد أبو زيد (ت: 2010م): «والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها النص ذاته»⁽⁵⁾.

- 1 - "تحديث الفكر الإسلامي"، عبد المجيد الشرفي، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط2، 2009 م، (ص: 41-42).
- 2 - "من النص إلى الواقع"، حسن حنفي، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2004 م، (2/ 488).
- 3 - "العقل الأخلاقي العربي"، الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011 م، (ص: 599).
- 4 - "الدين والدولة وتطبيق الشريعة"، محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004 م، (ص: 170).
- 5 - "نقد الخطاب الديني"، نصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار سينما للنشر، د.ط، 1994 م، (ص: 131).

وواقع كلام الجابري وغيره من أصحاب القراءات المعاصرة هو الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد بلا حدود ولا قيود، وتسليط التأويل الحرّ على النصوص الشرعية من غير قواعد ولا ضوابط، ويصبح لكل إنسان الحق في أن يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها! ⁽¹⁾.

يقول محمد أركون (ت: 2010م): « القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر » ⁽²⁾.

ومع اعتقادنا الراسخ بأنّ الشريعة إنما وُضعت لجلب المصالح، وأنّ مبنائها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، وأنّ كثيرا من أدلة الشريعة التبعية جوهرها هو اعتبار المصلحة من مثل المصالح المرسلّة والاستحسان وسد الذرائع، إلّا أنّ النظر في المصالح لن يكون بمنأى عن النصوص الشرعية، وإنّ تتبّع علل الأحكام المنصوصة وأسرارها ومعانيها واستقراءها هو المعرفّ الأول لإدراك المصلحة، ولهذا فإنّ تحديد المصلحة المقصودة شرعا يحتاج إلى ممارسة طويلة للنظر في النصوص الشرعية، وخبرة واسعة في الاجتهاد، إلى أن يحصل لدى المجتهد ألفة خاصة لأحكام الشارع، وإرث حقيقي لعلم النبي ﷺ كما لو كان معاشره له حقيقة، بحيث يتوقع الحكم الشرعي قبل معرفة دليله الخاص، ثم يطمئن بأنّ الدليل الذي وقف عليه هو ما يمثل حكم الشارع ⁽³⁾.

قال العز بن عبد السلام (ت: 660 هـ): « من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومثل ذلك أن من عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة » ⁽⁴⁾.

ولهذا فالعقل البشري مهما بلغ من الكمال فلا يستطيع الاستقلال بدرك المصالح من جميع الوجوه، فهو « غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتّصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتّصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها » ⁽⁵⁾.

- 1 - ينظر: "الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة"، أحمد الريسوني، مرجع سابق، (ص: 16-23).
- 2 - "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، محمد أركون، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996م، (ص: 145).
- 3 - ينظر: "تعارض دلالة اللفظ والقصد"، خالد آل سليمان، مرجع سابق، (ص: 551).
- 4 - "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، العز بن عبد السلام، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1424 هـ، (ص: 463).
- 5 - "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، المنصورة، دار الوفاء، ط3، 1426 هـ، (3/339).

قال الشاطبي (ت: 790 هـ): «العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمنصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرج واقعا، والمصلحة تفوت مصلحة أخرى وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد، فجاء الشرع باعتبار المصلحة والنصفة المطلقة في كل حين، ويّسن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة»⁽¹⁾.

فالعقل بدون وحي وصوله إلى إدراك المصلحة ممكن في الجملة، ولكن بعد طول تجريب وطول تحبّط، وقد لا يصل إلى إدراكها على جهة الكمال وإنما إلى أجزاء منها، وقد لا يصل إليها مطلقا؛ لأن الغرائز والسيول قد تُضللّ العقل عنها، وتزيّن له الباطل فيحسب المفسدة مصلحة، والوحي هنا هو العاصم للعقل من الضلال والانحراف، والهادي له إلى سبيل الرشاد، وهذا هو جوهر الرسالة القرآنية⁽²⁾.

ولهذا «يجب أن لا ننظر إلى الأدلة العقلية على أنها مجرد ألفاظ فارغة من الدلالات، بل إنها آيات بينات كما يصفها القرآن الكريم، ممتجزة بالأدلة العقلية، ومشفوعة بالبراهين الضرورية التي توجه العقل وتحكمه»⁽³⁾، «وليس هناك مقابلة بين العقل والنقل في الإسلام، إنما يقابل العقل هو الجنون، إننا نقرأ النقل بالعقل ونفهمه به، والنقل هو القائد والهادي والمرشد»⁽⁴⁾.

قال ابن القيم (ت: 751 هـ): «غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفضيله أو قبحه، فيدركه العقل جملة ويأتي الشرع بتفضيله، وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلا أو ظلما فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، ... وكذلك الفعل يكون مُشتملا على مصلحة ومفسدة ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته فيتوقف العقل في ذلك فتأتي الشرائع ببيان ذلك وتأمّر براجح المصلحة وتنهى عن راجح الفسدة، وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره والعقل لا يدرك ذلك فتأتي الشرائع ببيانه فتأمّر به من هو مصلحة له وتنهى عنه من حيث هو مفسدة في حقه»⁽⁵⁾.

1 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (3/180).

2 - ينظر: "العلمانيون والقرآن الكريم"، أحمد إدريس الطعان، مرجع سابق، (ص: 226).

3 - "العلمانيون والقرآن الكريم"، أحمد إدريس الطعان، مرجع سابق، (ص: 226).

4 - المرجع السابق (ص: 256).

5 - "مفتاح دار السعادة"، ابن القيم، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، (2/117).

بل إننا وجدنا كبار الفلاسفة الإسلاميين الممجدين للعقل، يجعلون العقل محكوما بما يقرره الشرع، فنجد ابن رشد يقول: « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني»⁽¹⁾.

ولهذا يقول الشاطبي (ت: 790 هـ): « 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»⁽²⁾.

« إذن للعقل دور في الشريعة الإسلامية في إدراك المصالح، لا في الحكم والتشريع ابتداءً، إذ ينبغي أن يكون العقل تابعا لا متبوعا؛ لأن انفلات العقل من قيود الشرع يصير هوى محضا»⁽³⁾.

• المنطلق الرابع: قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان .

اتخذ أصحاب القراءات المعاصرة من هذه القاعدة سُلما لإبطال الأحكام التي تضمنتها النصوص الشرعية، وجعلوا الشريعة خاضعة لمعطيات الحياة ومفرزات كل عصر، « فكل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها القرآن والسنة لم يقصد بها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا لحولا مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم»⁽⁴⁾.

ويقول طيب تيزيني (ت: 2019 م): « ما أحرانا أن نستعيد القاعدة الفقهية الجدلية التاريخية الدقيقة في ضبطها لما نحن بصدده، تلك هي: تغير الأحكام بتغير الزمان، نعم تغير الأحكام مع القضايا والمشكلات والمعضلات والطروح المختلفة بتغير الأزمنة، وفق تغير الرجال والنساء والأطفال والعلاقات الإنسانية وما يخترقها من تقدم وتراجع ومن ازدهار وتخلف»⁽⁵⁾.

ولهذا ففكرة الحداثة قائمة أساسا على الثورة على الثوابت وانتهاج سبيل التغير المستمر، وعند ذلك نسألهم عن جدوى هذا التغير وقواعده وأهدافه ومجالاته، أم أنه جنوح إلى الخروج عن المألوف دفعا للملل والسامة !!

1 - "تهافت التهافت"، ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ط3، د.ت، (ص: 758).

2 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (1/ 125).

3 - "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"، عبد الرحمن الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ط2، 1426 هـ، (ص: 163).

4 - "نحو ثورة في الفكر الديني"، محمد النويهي، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010 م، (ص: 153).

5 - "الإسلام وأسئلة العصر الكبرى"، طيب تيزيني، ضمن كتاب "الإسلام والعصر: تحديات وآفاق" بالاشتراك مع د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، دار الفكر، ط2، 1420 هـ، (ص: 107-108).

وهذه القاعدة تعدُّ دليلاً على حيوية الفقه الإسلامي ومرونته وقدرته على مواكبة التطورات والمستجدات التي تتعلق بحياة الناس ومعاملاتهم، فكم من حكم كان تدبيراً وعلاجاً ناجعاً لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه⁽¹⁾، وعلى ذلك جرت سنة الخلفاء الراشدين، فهذا عمر بن الخطاب يزيدُ في حدِّ الشرب من أربعين إلى ثمانين جلدة لتغير الزمن وضعف الوازع الديني، فقد جاء عن السائب بن يزيد رضي الله عنه قال: «كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإمرة أبي بكر وصدرًا من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين»⁽²⁾، وحكم علي بن أبي طالب في خلافته بتضمين الصناعات على خلاف ما كان في السابق، وقال «لَا يُصْلِحُ النَّاسَ إِلَّا ذَاكَ»⁽³⁾.

وإذا كان هذا التغيير أساسه مراعاة مصالح الناس، فإن النصوص الشرعية هي المعيار لتحديد المصالح ومعرفة قيمها ومراتبها، فإذا تقرر ذلك رجعت تلك المصالح الشرعية على النصوص نفسها بالتفسير وحسن التطبيق على الواقع المتجدد، وذلك بالتمييز بين الحالات التي ينطبق عليها نص محدد والحالات التي تنطبق عليها نصوص أخرى⁽⁴⁾، فالفقيه «يستلهم الحكم والمصالح التي جاءت النصوص لغايتها، مسترشداً بما عُرف من عادة الشرع في الأحكام، مستعينا بروح الشريعة وعللها المنصوصة والمستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف على تلك المصلحة، فسّر النص في ضوءها وحدد نطاق تطبيقه ومجال إعماله على أساسها»⁽⁵⁾.

«إذن فالمسألة مبينة في أساسها على تحقيق المناط... فالنص يحتاج إلى الواقع كي يحقق مناطه، والواقع يحتاج النص كي يقف على موارد الشرع فيه»⁽⁶⁾، «والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم والناس بزمانهم أشبه منهم بأبائهم»⁽⁷⁾.

- 1 - ينظر: "قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"، محمد تركي كتوع، مقال منشور في "مجلة ريحان"، الصادرة عن "مركز فكر للدراسات والتطوير" - سوريا، العدد: 2، جوان 2020م، (ص: 73-74).
- 2 - أخرجه: البخاري في "صحيحه": كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، برقم: 6779.
- 3 - متفق عليه: البخاري في "صحيحه": كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم...، رقم: 2257، و مسلم في "صحيحه": كتاب البيوع، رقم: 4135.
- 4 - ينظر: "الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة"، أحمد الريسوني، مرجع سابق، (ص: 55).
- 5 - "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، يوسف البدوي، عمان، دار النفائس، ط 8، 1420 هـ، (ص: 116).
- 6 - "آليات التفعيل المقاصدي في الفكر النوازي بين حركية الواقع ومرونة النص"، إسمايل نقاز، مقال منشور في "مجلة الحوار المتوسطي" - جامعة سيدي بلعباس، العدد: 9-10، سبتمبر 2015م، (ص: 251).
- 7 - "أعلام الموقعين"، ابن القيم، مصدر سابق، (6/ 139).

قال الشاطبي (ت: 790 هـ): « الشريعة لم تُنصَّ على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأموٍر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معيّن خصوصية ليست في غيره... والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مُشخّصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعيّن يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكلّه اجتهادٌ»⁽¹⁾.

ومن أمثلة ذلك ما رواه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه فقال: « دخلتُ على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحدُ الرَّجُلَيْنِ: « يا رسولَ الله، أمرنا على بعض ما ولأكَ اللهُ عزَّ وجلَّ»، وقال الآخر مثل ذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: « إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُؤَيِّي عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ، وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ»⁽²⁾، فهذا الحديث أصل عام في بابه، وهو مبني على درء المفسد، من التعلق بالإمارة والتهافت على مكاسبها ومغانمها.

غير أن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه كان له تدبير مختلف مع زعيم وفد قبيلة صُداء، زياد بن الحارث الصدائي⁽³⁾ الذي قال - ضمن ما حكاه من قصة إسلام قومه وقدمهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم: «... وكنت سألتُه أن يؤمّرنِي على قومي، ويكتب لي بذلك كتابا، ففعل»⁽⁴⁾.

قال ابن القيم (ت: 751 هـ): «... فإنَّ الصُّدَائِيَّ إِنَّمَا سَأَلَهُ أَنْ يُؤَمَّرَهُ عَلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَكَانَ مَطَاعَا فِيهِمْ مُحَبَّبًا إِلَيْهِمْ، وَكَانَ مَقْصُودُهُ إِصْلَاحَهُمْ وَدَعَاءَهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَرَأَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم أَنَّ مَصْلَحَةَ قَوْمِهِ فِي تَوَلِّيَّتِهِ فَأَجَابَهُ إِلَيْهَا، وَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ السَّائِلَ إِنَّمَا سَأَلَهُ الْوِلَايَةَ لِحُظِّ نَفْسِهِ وَمَصْلَحَتِهِ هُوَ فَمَنَعَهُ مِنْهَا، فَوَلَّى لِلْمَصْلَحَةِ وَمَنَعَ لِلْمَصْلَحَةِ فَكَانَتْ تَوَلِّيَّتُهُ لِلَّهِ وَمَنَعُهُ لِلَّهِ»⁽⁵⁾.

ثبت مما سبق أن الأحكام في أصل وضع الشرع تتغير وفقا لتغير المصالح الحقيقية لا الموهومة!
قال ابن القيم: « ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

1 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (5/14-17).

2 - أخرجه: مسلم في "صحيحه": أبواب الإمارة، برقم: 4744.

3 - هو الصحابي الجليل زياد بن الحارث الصدائي، وصُداء حي من اليمن، وهو حليف لبني الحارث بن كعب، بايع النبي وأذن بين يديه وفي سفره. ينظر: "الاستيعاب في معرفة الأصحاب"، ابن عبد البر، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1427 هـ، (ص: 281).

4 - "زاد المعاد في هدي خير العباد"، ابن القيم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط27، 1415 هـ، (3/583).

5 - المصدر نفسه (3/584).

أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر⁽¹⁾.

« وقول عمر بن عبد العزيز: "يحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور"، أي: يُجَدِّدون أسباباً يقضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك؛ لأجل عَدَمِهِ منها قبل ذلك، لا لأتمها شرعاً مُجَدِّدٌ، فلا نقول إن الأحكام تَتَغَيَّرُ بتغيُّر الزمان، بل باختلاف الصورة الحادثة... وكل ذلك فإنما هو استنباط من قواعد الشرع، لا أنه خارج عن الأحكام المشروعة، فاعلم ذلك فإنه عجيب! »⁽²⁾.

« فإذا ثبت أن الاعتبار التي تغيرت، كانت هي مناط الحكم، وعليها ولأجلها وضع الحكم، فلا بد للفقهاء أن يعيد النظر في ذلك الحكم، موازناً بين ما تغير وما جد لتقرير الحكم الملائم للوضع الجديد وللحالة الجديدة، ذلك أن الحكم الذي وضعه الشرع أو اجتهد فيه المجتهدون، لم يوضع للحالة الجديدة التي بين أيدينا... والاعتبار هنا إنما هو بالأوصاف الجوهرية التي عليها مدار الأحكام، فلا اعتبار للأوصاف الثانوية أو الشكلية غير المؤثرة »⁽³⁾.

« والشرع قد ربط الأحكام المتغيرة بمناطات تؤثر فيها ظروف وتوابع، فتغيرها أحياناً يوجب أن يتنزل عليها حكم آخر بحسب الصورة الجديدة لمناطه، وبهذا يتبين أن التغيير مردّه إلى الشرع الذي راعى الواقع وظروفه، وفرق بين ذلك وبين الاعتداد بالواقع في فرض الأحكام، فالأول: منهج شرعي وُضعت له قواعده الشرعية المنضوية تحت الدليل الشرعي؛ ليتنزل الحكم على الواقع كما هو المراد الشرعي. والثاني: تحكيم للواقع في الشرع، وجعل ذلك ميزاناً تحاكم إليه الأحكام الشرعية ليثبت منها ما قبله الواقع، ويردّ ما يعارضه »⁽⁴⁾.

1 - "أعلام الموقعين"، ابن القيم، مصدر سابق، (2/165).

2 - "البحر المحيط"، الزركشي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1421 هـ، (1/131).

3 - "الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة"، أحمد الريسوني، مرجع سابق، (ص: 69-71).

4 - "موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي"، سعد العتيبي، الرياض، مركز الفكر المعاصر، ط2،

1434 هـ، (ص: 203).

المبحث الثاني: مزلق التأويل المعاصر في توظيف المصلحة

إنّ التوسع في توظيف المصلحة دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية شكل منزلقاً خطيراً في تأويل النصوص، وانتهى بأصحابه إلى التحلل من أحكام الشريعة باسم المصالح والنزوع إلى تطبيق روح الشريعة! ولا شك أن الشارع قصد بالشرع حفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ولكنّ العقل المجرد لا يستقل بإدراكها على جهة التفصيل، وهدايات القرآن الكريم إنما جاءت لتنير السبيل في طريقة إدراكها وبيان وجوه تحصيلها، والغفلة عن هذه الحقيقة يخرج الإنسان عن مقتضى العدل في الأحكام، وقد ظهر ذلك جلياً في أصحاب القراءات المعاصرة، ويمكن حصر وجوه غلطهم في توظيف المصلحة من خلال المزلق الآتية:

• المزلق الأول: الخلط بين اعتبار السياق والقول بتاريخية النص.

أصبح اعتبار السياق بقسميه المقالي والمقامي من المسلمات في البحوث الدلالية سواء عند الأصوليين أو اللغويين والمدارس اللسانية الحديثة، وتقرر بأن الملابس الخاصة التي تصحب صدور الكلام هي جزء لا ينفصل عن بيان مقصود صاحب الكلام، بحيث إن أيّ اجتهاد في تأويل الكلام في غفلة عن سياقه الخاص إنما هو ضربة لازب ورمي في عمية .

غير أنّ المتتبع لتأويلات المعاصرين يجد مسلمة السياق تنخرم في كثير من المواطن، ولعل أشبهها وأشدها التباساً هو القول بتاريخية النص؛ إذ يخل للناظر بادئ الأمر أنّ القول به فرع عن اعتبار السياق ولازم له، حتى إذا دققنا النظر في مراد أصحاب التاريخية وجدنا فروقا مؤثرة من جهة تحليل الخطاب وبيان معانيه الدلالية .

ومنطلق القول في هذه المسألة ينبغي أن يكون من بيان المفاهيم، فلو نظرنا إلى السياق فهو في مجمله يرجع إلى القرائن الدالة على مقصود المتكلم، وتؤخذ من لاحق الكلام وسابقه، سواء تعلق بالمتكلم أم بالمخاطب، وهي « لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها فينقلها بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً»⁽¹⁾.

ولما كان اعتبار السياق وثيق الصلة بمقاصد الكلام، وجدنا طائفة من المفسرين أولوا عناية عظيمة بمقاصد السور في نظم آيات القرآن الكريم، « فمن حقق المقصود منها عرف تناسب آياتها،

1 - "المستصفى"، الغزالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1417 هـ، (23/2) . بتصرف

وقصصها، وجميع أجزائها... فإن كل سورة لها مقصد واحد يدار عليها أولها وآخرها، ويستدل عليه فيها، فترتب المقدمات الدالة عليه على أتقن وجه وأبدع نهج»⁽¹⁾.

ولهذا لما نزل قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82] شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: «أيننا لم يظلم نفسه؟» فقال رسول الله ﷺ: «ليس كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]»⁽²⁾.

قال الشاطبي (ت: 790 هـ): «فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررّة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك»⁽³⁾. وإذا تبينا هذا المفهوم، فلا بد من تحقيق المراد منه عند الحدائين، وخاصة أنهم يُعلون من شأن السياق، بل ويرمون علماء الشريعة بإهدار سياقات النصوص التاريخية! حيث يصفهم محمد أركون (ت: 2010 م) بقوله: «تخلق القراءات المؤمنة بواسطة عمليات الانتخاب والانتقاء ونزع النصوص من سياقها التاريخي ثم إعادة زرعها في سياق جديد وإسقاطها على الماضي وعلى المستقبل وعن طريق التأويلات الحرفية»⁽⁴⁾.

ويقول أيضا: «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة»⁽⁵⁾. ويقول نصر حامد أبو زيد (ت: 2010 م): «الذي لا شك فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعدُّ خطوةً ضرورية لتأسيس وعيٍ علمي بالنصوص الدينية بقوانين إنتاجها للدلالة، وهذا هو الهمّ الملح الذي يجب علينا أن نتوجه إليه؛ إنقاذاً لوعينا العام من الانعزال عن حركة التاريخ، والتوقع داخل أسوار الماضي، الذي مهما بلغ بهاؤه وضيائه فقد مضى وانتهى»⁽⁶⁾.

- 1 - "مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور"، البقاعي، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1408 هـ، (1/149).
- 2 - أخرجه: البخاري في "صحيحه": كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب ما جاء في المتأولين، برقم: 6937.
- 3 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (4/27).
- 4 - "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996 م، (ص: 33).
- 5 - "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، محمد أركون، مرجع سابق، (ص: 212).
- 6 - "النص والسلطة والحقيقة"، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995 م، (ص: 91).

فيفهم من النصوص السابقة أن نظرة الحداثة إلى اعتبار السياق هو تعطيل للنص إلى الأبد، وذلك بحصر مفعول أحكامه وتشريعاته في دائرة زمنية ضيقة بحيث لا تتعدى فترة النزول أو البيئة النبوية، فنصوص الشارع ومقاصده مرتبطة بسياق نزولها وظروف تطبيقها، وتغير السياقات والظروف يوجب تغير الأحكام، لينتهي الأمر إلى الخروج من سلطة النصوص إلى سلطة البشر⁽¹⁾.

وفي ضوء ما سبق جاءت الدعوة إلى تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم لفظه، حيث يقول حسن حنفي (ت: 2021 م): « لقد نزل الوحي معلنا لأول مرة ارتباط الفكر بالواقع، ونزول كل آية لسبب، بل معطيا الأولوية للواقع على الفكر »⁽²⁾، ويلزم من ذلك أن الأحكام الواردة في القرآن الكريم هي أحكام تاريخية تصف واقعا أكثر ما تصنع تشريعا⁽³⁾.

وأما ما هو مقرر عند علماء الشريعة من اعتبار السياق فالمقصود به رفع الاحتمالات الممكنة ببيان مدلول النص الشرعي في نفسه وتحديد بدقه، وليس سبب النزول إلا معينا على كشف دلالة النص، ثم إعمال النص في كل مرة إذا توفرت أسبابه وتحققنا علته؛ لأن النصوص الشرعية تحتزن في ذاتها مقاصد وغايات نفعية للمكلف؛ فهي معللة بتحقيق مصالح الخلق، ولكنها تحقق مناط النص في موضعه الصحيح، ولهذا « يجوز أن يختلف وجود المصالح فيكون في وقت دون وقت، فإذا وُجِدَتْ فلا بدّ من اعتبارها »⁽⁴⁾.

يقول طه عبد الرحمن: « إنَّ الوصل بالظرف والسياق لا يضعف التفاعل الديني في شيء؛ ذلك أنَّ الظروف والسياقات الخاصة التي وردت فيها الآيات القرآنية إنما هي التحقق الأول للمقاصد والقيم التي تحملها هذه الآيات؛ ينتج من هذا أنه كلما تجددت الظروف والسياقات، أمكن أن يتجدد تحقق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار »⁽⁵⁾.

وعليه النصوص الشرعية بما تضمنته من مصالح بمثابة الأدوية في علاج الأمراض، و « إنَّ الأدوية باقية ما بقيت الأمراض المرصودة لها، وإن الدواء الذي ينجح في علاج مرض ما، ربما لا يوظف في

1 - ينظر: "ظاهرة إهدار السياق في الخطاب الحداثي"، سعد الحريري، جدّة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1، 1437هـ، (ص: 75).

2 - "في فكرنا المعاصر"، حسن حنفي، بيروت، دار التنوير، ط2، 1983م، (ص: 126).

3 - "النص والسلطة والحقيقة"، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، (ص: 139).

4 - "أحكام القرآن"، ابن العربي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ، (3/50).

5 - "روح الحداثة"، طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م، (ص: 202-203).

علاج حالة أخرى مخالفة، وهذا لا يعدُّ غَضًا من قيمته... والنصوص القرآنية لا تخرج عن حدود هذا الشُّبه «⁽¹⁾».

وعند ذلك يتكشف بكل وضوح أنّ القول بتاريخية النص ما هو إلا إهدار للمصلحة التي تضمنها، ليصبح النص جسدا بلا روح، ومن التناقض العجيب أن يتبنى هذا المذهب من يزعم أنّ « المصلحة أساس التشريع، بل هي عنده أساس الوجود كله »!⁽²⁾، ولا شك أنّ هذه الازدواجية في المعايير تدلّ على خلل منهجي وقصور في التصور، فالتحدث بالقول ونقيضه ليس من شأن العقلاء، لو كانوا يعلمون!

وليت أمر التناقض يقف عند هذا الحدّ، بل إنه يتجاوز إلى مساءلتهم عن التزامهم هذا المنهج التاريخي فيما كتبه هم من أفكار ورؤى، فهل يقبلون إسقاط نتائجهم الفكري ووضع مؤلفاتهم في المتحف، فقط لأنها مرتبطة بواقع سياسي واجتماعي أنتجت فيه، وبحكم أن الواقع تغير فسيبدأ الفكر البشري من جديد دون اعتبار لما بذلوه من جهد في التنظير؟! لا نظنهم يلتزمون ذلك أو خطر في خُلد أحدهم أنه يؤصل لإعدام كل قديم فقط لأنه أصبح من الماضي!

ومن الحداثيين من أدرك هذه التناقضات، فاجتنب سلوك سبيلها، واستحدث طريقا آخر يمكن أن يصطلح عليه بتاريخية الفهم، فالنصوص عنده ثابتة في المنطوق ولكنها متغيرة في المفهوم، ورائد هذه التوجه هو المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد (ت: 2004م)، حيث يقول: « إنّ الكيفية التي فهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أنّ الفهم كان خاطئا بالقياس إلى تلك المرحلة، فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعه وأبعاده التاريخية، ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة، وتحسبا لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع، مع بقاء القرآن كما هو مستمرا وخالدا، فقد جعل الله المنهج مرادفا للقدوة النبوية، وجعل النفاذ إلى الممكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن »⁽³⁾.

وواضح جدا أن غاية الحداثيين لم تبدل وهي القطيعة مع التراث، مع تطوير الوسائل والأساليب في كل مرة، من خلال مناهج جديدة استقتها من الثقافة الغربية والدراسات اللسانية الحديثة، وخصوصا المنهج البنيوي الذي يلغي المؤلف ويحل القارئ مكانه، فيتعدد مضمون النص بتعدد

1 - "نظرات في القرآن"، محمد الغزالي، شركة نهضة مصر، ط6، 2005م، (ص: 194). بتصرف يسير.

2 - قرر ذلك حسن حنفي في كتابه "من النص إلى الواقع"، مرجع سابق، (2/ 569-570).

3 - "العالمية الإسلامية الثانية"، أبو القاسم حاج حمد، بيروت، دار ابن حزم، ط2، 1417 هـ، (ص: 334).

القراء ! ومن هنا فإنَّ القرآنَ نصٌّ مفتوح ليس له ثوابت، وهو قابل لكل ما يراد منه من تأويل ! بل الأخرى أنه قابل لكل ما يريده الغربيون منه باستثناء ما فهمه أئمة الإسلام عبر القرون الماضية ! يقول محمد أركون (ت: 2010م): « فالقرآن هو نص مفتوح لجميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي »⁽¹⁾.

ومكمن الخطأ في تاريخية الفهم هو الخلط بين مقصود من النص والفهم للنص، فإن النص عند المتكلم به له معنى مقصود، ولا يتغير المعنى الذي قصده صاحب الكلام بسبب تغير الواقع ! ولكن فهم مقصود المتكلم بالنسبة للسامع أو القارئ يختلف تبعاً للمنهج الذي تبناه في تحليل الكلام، وتقرير هذا المنهج هو ما تتابعت الأمة الإسلامية على تأصيله من خلال علم أصول الفقه، والذي لا يزال يمثل حامي الشريعة من العبث في نصوصها، وحيث إننا لا ننكر أن فهوم السلف وقع فيها الخلاف، ولكنه اجتهاد منهم في معرفة مقصود الشارع من كلامه؛ من أجل الاعتقاد والعمل به وتحكيمه في مستجدات الحياة، وليس تأثراً بالواقع الذي عايشوه، ولو كان الأمر كذلك لكانت الألفاظ الشرعية مائعة تؤوّل حسب الأهواء والأغراض، وتحمل ما لا تحتمله من المعاني، وعليه فكل قراءة ثبت تأثير الواقع عليها فهي قراءة مخطئة، ولا يجوز اعتبارها، فضلاً أن يتخذ سبيلها منهجاً لفهم نصوص الشارع .

وبناء على ما تقرر سابق نقرر بأن جوهر القول بتاريخية النص هو إقصاء القرآن الكريم عن موقع القيادة وإلغاء مرجعيته؛ لأنه مختص بتاريخه الذي نزل فيه، ليتم استبداله - بعد ذلك - بالفكر الغربي القائم على تمجيد الحياة المادية والتحرر عن كل القيود الأخلاقية، فالإنسان سيّد نفسه، ويمكنه بدون وحي أن يتدبر شؤون دنياه !

• المزلق الثاني: القصور في استقراء مصالح النصوص وحكمها.

حسب الحدائثيون أن الكلام في المصالح الشرعية حمى مستباحا لكل من علم شيئاً منها، فكل من ظهر له شيء من المصالح ببادئ الرأي ومدركات عقله فله أن يفتي بناء عليها، فيكون كل عاقل مفتياً فقيهاً من غير أن يكلف نفسه عناء طلب العلم ! ولم يعلموا بأن أصل اعتبار المصلحة في الاجتهاد إنما هي لمن تبخر في علوم الشريعة فأمكنه ذلك من استيعاب المسألة المبحوثة من كل الوجوه، فيحيط علماً بما انطوت عليه من مصالح ومفاسد، ومعرفة مراتبها وأولها بالترجيح عند التعارض، وكل هذه

1 - "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، محمد أركون، مرجع سابق، (ص: 145).

الأمر إنما هي مستقاة من النظر في نصوص القرآن والسنة مع الاستهداء بآثار الصحابة والأئمة المجتهدين، ولذلك لا زال علماء الشريعة يجذرون من الخوض في هذا الميدان لغير المتأهل.

وقد أُلْمِحَ إلى ذلك الإمام الشاطبي (ت: 790 هـ) في مقدمة كتابه "الموافقات" بعبارات في غاية الإحكام فقال: « لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نَظَرَ مُفِيدٍ أو مُسْتَفِيدٍ؛ حتى يكون رِيَّانَ من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مُخْلِذٍ إلى التقليد والتعصُّب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أُودِعَ فيه فتنةً بالعرض، وإن كان حِكْمَةً بالذات، والله الموفق للصواب »⁽¹⁾.

وتابعه ولي الله الدهلوي (ت: 1176 هـ) فيبين صفة من يجتهد بناء على المقاصد، فقال: « ولا تتبين أسراره إلا لمن تمكن في علوم الشريعة بأسرها، واستبد في الفنون الإلهية عن آخرها، ولا يصفو مشربه إلا لمن شرح الله صدره لعلمٍ لديٍّ، وملاً قلبه بسرٍّ وهبِي، وكان مع ذلك وقاد الطبيعة، سيال القرية، حاذقا في التقرير والتحريم، بارعا في التوجيه والتجوير، قد عرف كيف يؤصل الأصول، ويبنى عليها الفروع، وكيف يمهد القواعد ويأتي لها بشواهد المعقول والمسموع »⁽²⁾.

وقال ابن عاشور (ت: 1394 هـ): « على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد الثبوت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

فعليه أن لا يعيّن مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشارع »⁽³⁾.

« ومن هنا نفهم دقة العلماء في تبين المقصد التشريعي من النص وحرصهم على تمييز المناسبات والإخالات التي اعتبرها الشرع وتلك التي عطلها ولم يلتفت إليها ولم يحكم بموجبها، ولا اقام لها وزناً، وفي ذلك شاهد أيضاً على الحذر الذي تحلّوا به في هذه المضايق، وخوفاً على القول على الله في مقاصده »⁽⁴⁾.

1 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (387/1).

2 - "حجة الله البالغة"، ولي الله الدهلوي، دمشق، دار ابن كثير، ط3، 1438 هـ، (38-39).

3 - "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ابن عاشور، القاهرة، دار السلام، د.ط، 1427 هـ، (ص: 124).

4 - "موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي"، سعد العتيبي، مرجع سابق، (ص: 186-187).

ومن المسائل الشرعية المنصوبة والتي اعتُرض عليها انطلاقاً من اعتبار المصلحة، ما تعلق بالعدة الشرعية للمطلقة، حيث يدعي أصحاب القراءة المعاصرة وجوب إلغائها في وقتنا الحاضر؛ لأن الحكمة من العدة هو استبراء الرحم، وذلك ممكن عن طريق الكشف الطبي بآلات الكشف الحديثة، حيث يمكنها الاطلاع على ما في رحم المرأة ومعرفة ذلك في ثوان معدودة!

فيقول عبد المجيد الشرفي: « وانظر بالمثل إلى عدّة المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها، تجد أنّ العبرة منها "استبراء" رحمها والتأكد من عدم حملها؛ ولذلك فرضت عليها دون الرجل الذي يمكنه الزواج بغيرها من دون تربص مدّة معينة. فهلاًّ تغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية الثابتة، والبسيطة في الوقت نفسه، والتي يمكن بواسطتها التأكد من حمل المرأة من عدمه؟ أم ينبغي إغماض الأعين عن كلّ ما جدّ في مجال الطبّ وعلوم الحياة من معرفة يقينية بأمر كانت مجهولة زمن الوحي، والركون إلى الوسائل البدائية، والتمسك بحرفية النصوص من غير محاولة فهم الغرض منها على ضوء تقدّم العلم»⁽¹⁾.

ولو سألنا هؤلاء المتفقيهن عن أحكام عدة المرأة وما يتعلق بها من مسائل في أبوابها لوجدتهم أصحاب جهل مطبق! فكيف يجروّون على الكلام في مسألة لها تعلق بما تقرر من مسائل أخرى في الباب نفسه؟!

والواقع أنهم جهلوا بأن ما ذُكر من حكمة الاستبراء إنما هو مختص بالمرأة التي تحيض؛ وأما غيرها من اليأس والصغيرة والحامل فلا وجه لاستبرائهن؛ لأنه لا يتوقع الحمل من اليأس والصغيرة، وأما الحامل فقد ظهر حملها، ومع ذلك ففرضت العدة على اليأس والصغيرة ثلاثة أشهر وعلى الحامل إلى أن تضع حملها؛ وذلك لحكمة أخرى وهي إعطاء فرصة للزوجين للمراجعة، وهذه المصلحة موجودة قائمة في حق الحائض أيضاً، ولهذا إذا ثبتت براءة رحمها بآلات الكشف الحديثة فإن العدة باقية تحقيقاً لمصلحة الرجوع.

فإن قيل بأن المتوفى عنها زوجها قد فرضت عليها العدة، ولا يتصور الرجوع في حقها، والكشف الطبي كفيلاً باستبراء رحمها، فما وجه بقاء عدتها؟

فجواباً على ذلك يقال بأن هناك حكماً أخرى من العدة غير استبراء الرحم واحتمال الرجوع، فقد بيّن الكاساني الحنفي (ت: 587 هـ) جملة من الحكم التي قصدها الشارع من عدة المتوفى عنها زوجها، فقال: « وأمّا تَجِبُ لإظهار الحُزْنِ بفوتِ نعمة النِّكاح؛ إذ النِّكاح كان نعمةً عظيمةً في حقِّها؛

1 - "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، عبد المجيد الشرفي، بيروت، دار الطليعة، ط2، 2008م، (ص: 84-85).

فإنَّ الزَّوجَ كانَ سببَ صيانتِها، وعفائِها، وإيفائها بالنَّفقة، والكِسوة، والمسكن، فوجبَ عليها العَدَّةُ إظهارًا للْحُزْنِ بِفَوْتِ النُّعْمَةِ، وتعريفًا لقدرها»⁽¹⁾.

والذي أوجبَ لهم هذا السقوط هو القصور في استقراء المصالح التي انطوت عليها أحكام النصوص، ولهذا وجدنا الشارع لم يفرض العدة على غير المدخول بها؛ لأنَّ رحمها بريئة بيقين، ولا مصلحة في الرجوع؛ لعدم وجود عَشْرَةٍ حاصِلَةٍ بالدخول.

ولهذا يتقرر بأن تفسير النصوص بجزء من مصالحها المقصودة مع الغفلة عن بقية المصالح هو خلل منهجي في تعليل الأحكام، وسلوك هذا السبيل هو تعطيل لأوامر الله ونواهيه، وانسلاخ من الدين جملة، وكفى بذلك مفسدة.

• المزلق الثالث: الجهل بمراتب المصالح عند الترجيح.

« الخطاب الحدائثي في كثير من تمثلاته يكتفي من الشارع بتقريره دليل المصلحة "إنشاء"، لكنه يهمل دور الشارع في طريقة تقديم هذا الدليل ومعايرته، ويهمل شروط إنتاجه المبحوثة في كتب الأصول، ويجعل منه منشأ مستقلا لأحكام تعارض محكم الوحي .

فالطرح الحدائثي لنظرية المصلحة ينتهي إلى أنَّ الشريعة السهاوية أدت مهمتها ببيان مركزية المصلحة، وعلينا أن نبنى شريعة أرضية أخرى بالطوب المصلحي! »⁽²⁾.

وحقيقة الأمر أن اعتبار المصلحة وبناء الأحكام عليها يشترط فيه أن لا يؤدي إلى تفويت مصلحة أخرى أكد منها، وهذا يحتاج إلى ملكة خاصة تمكن الناظر من معرفة مراتب المصالح؛ من أجل تقديم الأقوى عند التعارض، وكل هذا مقرر في أحكام الشريعة المنصوصة على أحسن الوجوه وأكملها .

قال ابن تيمية (ت: 728 هـ): « القول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتمَّ النعمة، ... لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشرع دلَّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة؛ لأنَّ المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿ قُلْ فِيهِمَا

إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾ [البقرة: 219] »⁽³⁾.

1 - "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، الكاساني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ، (3/192).

2 - "غمرات الأصول"، مشاري الشثري، مرجع سابق، (ص: 67-68).

3 - "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، مصدر سابق، (11/344-345).

ثم إن شرب الخمر الذي حرم ترجيحاً لمفاسده على مصالحه المتوقعة، قد يصبح في أحوال خاصة مباحاً إذا أدى اجتنابه إلى مفسدة أكبر من مفسدة شربه؛ لأن « شُرِبَ الخمر يهددُ مقصدَ الحفاظ على العقل، وهو محرم حفاظاً على هذا المقصد، فإذا توقف حفظ النفس على شرب الخمر جاز ذلك؛ لأن حفظ النفس مقدم على حفظ العقل، ولأن النفس إذا فاتت ففواتها دائم، وأما فوات العقل فإنه منقطع لارتفاعه بالصحو بعد ذلك »⁽¹⁾.

وقد ورد النهي الصريح عن اتخاذ الزنى وسيلة للكسب، فقال تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبْتِكُمْ أَعْرِضْ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا ﴾ [النور: 33]، ونهى النبي ﷺ عن مَهْرِ الْبَغِيِّ⁽²⁾، فحرم تعالى ارتكاب الفاحشة تساهلاً بالعرض وطلباً للمال، فقدم مصلحة العرض وألغى مصلحة المال، فدل ذلك على أن مصلحة المال متأخرة عن مصلحة حفظ العرض⁽³⁾.

والأمثلة كثيرة في القرآن الكريم دالة على وجوب معرفة مراتب المصالح وأولها بالتقديم، وتؤسس في الوقت نفسه قواعد محكمة الغاية منها فك التعارض الحاصل بين المصالح، والاحتكام إليها هو تطبيق لروح الشريعة السائرة في أحكامها.

قال ابن القيم (ت: 751 هـ): « وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاومت قدم أهمها وأجلها وإن فاتت أدناها، وتعطيل المفسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاومت عطل أعظمها فسادا باحتمال أدناها، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه، دالة عليه شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم، وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة وارتضاع من ثديها وورود من صفو حوضها، وكلما كان تضرعه منها أعظم كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل، ولا يمكن أحد من الفقهاء أن يتكلم في مآخذ الأحكام وعللها والأوصاف المؤثرة فيها حقاً وفرقاً إلا على هذه الطريقة »⁽⁴⁾.

1 - "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"، عبد الرحمن الكيلاني، مرجع سابق، (ص: 213).

2 - متفق عليه: البخاري في "صحيحه": كتاب الطلاق، باب مهر البغي والنكاح الفاسد، برقم: 5643. ومسلم في "صحيحه": كتاب المساقاة، باب تحريم ثمن الكلب، وحلوان الكاهن، ومهر البغي، والنهي عن بيع السنور، برقم: 1567.

3 - ينظر: "قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة في الفقه الإسلامي"، أسماء المدني، الرياض: دار العاصمة، ط 1: 1435 هـ، (ص: 215).

4 - "مفتاح دار السعادة" لابن القيم، مرجع سابق، (2/ 22).

وقال الشاطبي (ت: 790 هـ): «المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعيا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلا لا آجلا، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرَبِّي في الموازنة على المصلحة؛ فلا يقوم خيرها بشرها، وكم من مُدَبِّرٍ أمرًا لا يتم له على كماله أصلا، ولا يجنى منه ثمرة أصلا، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء؛ فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذلك؛ فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة، والتحقيق على الكمال بخلاف الرجوع إلى ما خالفه»⁽¹⁾.

وقد أدى الجهل بمراتب المصالح عند أصحاب القراءة المعاصرة من الحدائين إلى تعطيل النصوص تحت مسمى اتباع المصلحة، وذلك دون الموازنة بين المصلحة التي تضمنها النص والمصلحة التي يزعمون اعتبارها بمعرفة مرتبة كل منها وما هي أولها بالترجيح!

ومن أمثلة ذلك تعطيلهم عقوبة القصاص الواردة في قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 178]، زاعمين أن تطبيقها يتنافى مع مقتضيات الحياة المعاصرة، من جهة إمكانية الخطأ في العقوبة، ولا يمكن تصحيح الخطأ إلا بالحفاظ على حياة المتهم.

فيقول عبد المجيد الشرفي: «الدولة العصرية هي التي تستأثر وحدها بممارسة العنف المشروع وإنزال العقاب أيًا كان على أصناف المجرمين، بعد ما كان يحق لولي المقتول أو المظلوم عموما أن يباشر بنفسه هذا العنف في ظل النظام القبلي وفي غياب مؤسسات الدولة، فلا شيء يمنع من القيام بخطوة أخرى وإلغاء عقوبة الإعدام، ولا سيما أن نُظِم الحياة المعقدة في الحواضر الكبرى لا تضمن إطلاقا عدم الخطأ في الأحكام التي يصدرها القضاة، والتي قد يذهب ضحيتها الأبرياء، فإذا كان تلافي الخطأ بوجه من الوجوه ممكنا إذا ما حوِّظ على حياة المتهم، فإنه يصبح مستحيلا عند قتله»⁽²⁾.

وهذه الشبهة المثارة إنما فيها مراعاة لمصلحة المجني عليه الشخصية، وهي معارضة لمصلحة المجتمع العامة المقررة في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتُوا لِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]، ففي إعدام القاتل ردعٌ لكل من يفكر في القيام بجريمة القتل إذا علم أن جزاءه القتل؛ فإن الحياة أعزُّ شيء على الإنسان في الجبلة، فلا تعادل عقوبة القتل في الردع والانزجار⁽³⁾.

1 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (1/ 537).

2 - "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، عبد المجيد الشرفي، مرجع سابق، (ص: 68-69).

3 - ينظر: "التحرير والتنوير"، ابن عاشور، مرجع سابق، (2/ 136).

وأما احتمال الخطأ في التقدير فهو موجود في كل بيّنة، ويكفي غلبة الظن كما هو معلوم في جملة الشريعة، ولو شرطنا القطع في البيّنات لكان سبيلاً لإفلات كثير من المجرمين من العقاب الزاجر.

فإن قيل بأن القاتل لا يفلت من العقاب ولكنه يُسَجَن بدل أن يُقْتَلَ؟

فيقال جواباً عن ذلك بأن السَّجْنَ لا يحقق المقصود من العقوبة وهي الردع، بل يزيد من معدل الجريمة، وإنّ واقع المجتمعات التي لا تطبق عقوبة الإعدام أكبر شاهد على ذلك، ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: 50].

وعلى خلاف تحبُّط أصحاب القراءة المعاصرة نجد الفقهاء الراسخين في علم الشريعة يعتبرون المصلحة في مقابل النصوص وفق منهج أصيل مستوحى من نصوص الكتاب والسنة نفسها، ومن أمثلة ذلك أنّ عقوبة الزاني غير المحصن وردت في كتاب الله محكمة لا لبس فيها في قول الله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: 2]، ومع ذلك نجد الفقهاء أجمعوا على أنه يشترط لجلد الزاني ألاّ يتسبب عنه إتلاف له أو لبعض حواسه أو قواه العقلية، وهذا الشرط ليس تعطيلاً للنص القرآني، ولكنه إعمال منهم لما تقرر في نصوص القرآن الكريم من مراعاة مراتب المصالح وتقديم أولها بالترجيح، ومن ضمن ذلك أنّ مصلحة حفظ النسل متأخرة عن مصلحة حفظ العقل، وهو المعيار الذي تأسس عليه هذا الشرط⁽¹⁾.

ونخلص في الأخير إلى أنّ الإنسان مستخلف في الأرض، ومقتضى ذلك أنه لا يستقل بمنهج تحصيل مصالحه في الحياة؛ لأن المنهج وضعه السيد الحقيقي في هذا الوجود، رحمةً بالخلق وتيسيراً عليهم، فيكون قصارى جهد الإنسان في تفهم هذا المنهج وتنزيله على حياته بشكل صحيح كما أراد واضعه عز وجل⁽²⁾.

1 - ينظر: "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية"، يوسف حامد العالم، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2: 1415 هـ (ص: 190).

2 - ينظر: "العلمانيون والقرآن الكريم"، أحمد إدريس الطعان، مرجع سابق، (ص: 286).

المبحث الثالث: نماذج مختارة لتأويل آيات القرآن من خلال توظيف المصلحة

هذا المبحث في جوهره هو استمرار لما ألمحنا إليه في المبحثين السابقين من تأصيلات منهجية سواء من جهة منطلقات القراءة المعاصرة وكشف ما فيها من مغالطات أو التنبيه على ما فيها من مزالق، ولكن زيادةً في الإيضاح، وتقرير هذه الأصول، سأذكر جملة من القضايا التي اشتهر فيها الدعوة إلى القراءة المعاصرة، وبيان مكمّن الغلط فيها؛ لتكون نبراساً يهتدى به في غيرها من المسائل .

• النموذج الأول: الدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل في الميراث

من مخلفات الحداثة الغربية ما نراه من دعوة صريحة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، والتي بُنيت على أنّ المرأة مضطهدة بسبب جنسها، وقد تلقف الحداثيون هذا الشعار، وأثاروا الشبهات حول ما خصّ به الشارعُ المرأةَ من أحكام، واصطدموا بجملة من التشريعات القرآنية التي فيها تمايز صريح بين الرجل والمرأة في الأحكام، ولعل أبرزها ما ورد في قول الله تعالى في شأن ميراث الأولاد: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ حِصَّةُ غَيْرِكُمْ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 176]، حيث تفيد هاتان الآيتان صراحة بإعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين، وتدل آية ميراث الزوجين على مثل ذلك، وتدل آية ميراث الأب والأم على مثل ذلك أحياناً .

فسلكوا طريق التأويل المصلحي التاريخي، حيث ربطوا نظام الإرث بالواقع الاجتماعي الجاهلي الذي يحرم المرأة من الميراث، فكان مقتضى التدرج في التشريع يحتم أن تعطى المرأة نصف ما يعطى الرجل؛ تمهيداً لتشريع المساواة بينهما، وهو مبدأ مقرر ومقصد معتبر في غالب أحكام الشريعة. يقول نصر حامد أبو زيد (ت: 2010م): «فالتحديد إذن هو وضع حدٍّ للفوضى والاستثثار بفرض نصيب للمحروم بهدف الاقتراب من تحقيق المساواة في أفق الحياة الاجتماعية، وكل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة الدينية؛ إنها هو اجتهاد مشروع، أو لنقل: هو اجتهاد في نفس اتجاه المقاصد الكلية للشريعة»⁽¹⁾.

ولا شك أنّ القرآن الكريم بتشريعاته رفع الظلم الواقع على المرأة بسبب عادات الجاهلية، ومن ذلك حرمانها من الميراث خشية انتقال المال بزواج البنت فيذهب إلى غريب عن العائلة أو عجزها عن المشاركة في الدفاع عن القبيلة، فجاءت الآيات صريحة في تقرير حق المرأة في الميراث، فقال

1 - "دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة"، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، (ص: 233).

تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء:7]، غير أن ما تستحقه المرأة من مقدار في هذا المال الموروث لم يكن على صفة واحد، بل كان المقدار مختلفا بحسب كونها بنتا أو أما أو زوجة أو أختا، وهذا التفصيل في أحوال المرأة دليل على أنه مقصود من الشارع .
ولكن ينبغي التنبيه إلى أن أخذ المرأة نصف ما يأخذه الرجل في الميراث إنما ورد في حالات أربع فقط، وهي⁽¹⁾:

1 - البنت مع الابن، في قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء:11].

2 - الأخت الشقيقة أو لأب، مع الأخ الشقيق أو لأب، في قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء:176].

3 - الزوج والزوجة في حال موت أحدهما وبقاء الآخر، فقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أزْوَاجِكُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء:12].

4 - الأب مع الأم في حالة عدم وجود أولاد، ولا زوج أو زوجة، وذلك في قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء:11]، فيكون الباقي للأب، وقدره: الثلثان.

وهذا التشريع القرآني العظيم في غاية الحكمة ومراعاة مصالح الناس واحتياجاتهم، وليس فيه تحييز لجنس على جنس آخر، ووجه ذلك أن حاجة الذكر إلى المال أشد بكثير من حاجة الأنثى؛ لتكليفه بالإنفاق على نفسه وزوجته وأولاده وأقاربه، ومطالبته بالمهر، وأعباء الزواج والطلاق، وأما المرأة فتحفظ بنصيبها في الميراث لنفسها؛ لأنها مكفولة من أبيها أو من زوجها، ولا يلزمها النفقة على أحد، فهي تأخذ ولا تعطي، وتغنم ولا تغرم، فتكون المرأة في المال أوفر حظا وأكثر مالا من الرجل، وهذا ما أَرَادَهُ الإسلام لها⁽²⁾.

1 - ينظر: "التمايز العادل بين الرجل والمرأة في الإسلام"، محمود الدوسري، الرياض، دار ابن الجوزي، ط1، 1432 هـ، (ص: 581-582).

2 - ينظر: "الإعجاز القرآني في التشريع الإسلامي"، محمد الزحيلي، دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1436 هـ، (1/ 593-598).

وبناء عليه فإن التفاوت في التبعات والمسؤوليات، والتي أناطها الشرع بكل من الرجل والمرأة، هو الذي أدّى إلى التفاوت في أنصبة الميراث، وليس التفاوت قائماً على الاختلاف في الجنس⁽¹⁾؛»
فالقائم على غيره المُنْفِق ماله عليه مُتَرَقَّبٌ لِلنَّقْصِ دَائِماً، وَالْمَقُومُ عَلَيْهِ الْمُنْفِقُ عَلَيْهِ الْمَالُ مُتَرَقَّبٌ لِلزِّيَادَةِ دَائِماً، وَالْحِكْمَةُ فِي إِثَارِ مُتَرَقَّبِ النَّقْصِ عَلَى مُتَرَقَّبِ الزِّيَادَةِ - جَبْرًا لِنَقْصِهِ الْمُتَرَقَّبِ - ظَاهِرَةٌ جَدًّا⁽²⁾.

وما سبق بيانه من تفضيل الرجل على المرأة في الميراث ليس عاما في جميع الأحوال، بل هو أقلها، حيث توجد حالات كثيرة يكون نصيب المرأة فيها مثل نصيب الرجل، أو أكثر منه، وقد تراث المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال ! وهذا معروف مشهور في علم الموارث، ولا ندري لماذا عرضوا صفحا عن ذكر هذه الحالات، ولكنها ﴿ لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج:46].

والذي أوجب لهم هذا التناقض هو الجهل بالمعايير الشرعية التي انبت عليها قسمة الموارث، وما تضمنته من مصالح تقتضي الموازنة بينها، ونضرب لذلك مثلا بمن توفي وترك ابنتين وأبا وأما، فللبنات الثلثين فرضا، وللأم السدس فرضا، وللأب السدس الباقي تعصيبا، فنجد نصيب كل من الأب والأم أقل من نصيب البنت الواحدة؛ لأن الأجيال التي تستقبل الحياة عادة يكون نصيبها في الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة بصرف النظر عن الذكورة والأنوثة، ثم نجد نصيب الأم مماثلا لنصيب الأب رغم أنها في رتبة واحدة من المتوفى، وتبعات الأب الهالية أكثر، و﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [المائدة:54].

● النموذج الثاني: إباحة ربا البنوك

لا يراعي الخطاب الحدائي مراد الشارع عند النظر في سياقات النصوص الشرعية، ويرون في ذلك تجميذا للشريعة وإساءة لحقيقتها وتشويها لمعانيها ومقاصدها، والهدف من ذلك هو فتح النص، وزعزعة استقرار المعاني وثباتها، وتحويلها إلى مرحلة السيلاان.

1 - ينظر: "التمييز العادل بين الرجل والمرأة"، محمود الدوسري، مرجع سابق، (ص:584).

2 - "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، محمد الأمين الشنقيطي، بيروت، دار الفكر، د.ط، 1415 هـ، (1/224).

وفي ضوء ما سبق لم يروا في الفوائد على الودائع أو أرباح السندات مشمولة بمفهوم الربا الذي ورد تحريمه بالنصوص القطعية، وجعلوا تحديد مقاصد الآيات التي تحرم الربا متروكة للبشر من أجل تفصيلها وتحديد معانيها تبعاً لظروف الحال وواقع المجتمع⁽¹⁾.

يقول عبد المجيد الشرفي: «أما الاقتراض من البنك بفائدة فهو بدهة لا يدخل تحت طائلة التحريم، أولاً: لأنه ليس عملية مالية بين شخصين، بل طرفاها شخص مادي أو معنوي من جهة، ومؤسسة مصرفية من جهة ثانية، المؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي، فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع، وثانياً: وبالخصوص لأن الفائدة التي يقرض بها البنك فائدة غير ربوية تحددها الدولة سلفاً»⁽²⁾.

ويلاحظ بأن مبدأ تاريخية النصوص كان منطلق هذا التأويل، بجعل تحريم الربا مقصوراً على صورته المشتهرة في زمن الجاهلية، ويقال ردّاً على هذا الادعاء بأن آيات الربا جاءت عامة، ولم تأت قاصرة على معاملات الأفراد فيما بينهم دون معاملاتهم مع الدولة، فقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة: 278-279]، فجاءت الآيات مبينة أن علة تحريم الربا هو الظلم الذي يمارسه المقرض على المقرض المحتاج، باستغلال حاجته وعدم مراعاة الظروف التي أوجبت الاقتراض، وهو ما تأباه الأخلاق الكريمة والفترة السليمة، وهذا المعنى قائم في المؤسسات المصرفية اليوم وإن لم تكن موجودة على زمن النبوة، ولو سلمنا بهذا المنطق لأجزنا قتل الأبرياء بالمسدسات العصرية؛ لأنها لم تكن موجودة على زمن النبوة، وهذا ما لا يلتزمه أصحاب القراءة المعاصرة، وبطلان اللازم يلزم منه بطلان الملزوم!

وإذا اعتبرنا غرض الشارع في تحريم ربا أهل الجاهلية فإن ما عليه الحال الآن في المصارف أشد حرمة؛ لأن الثابت في معاملات أهل الجاهلية أن الاستدانة من بيع أو قرض لم يكن عليها فائدة من أول الأمر، فإذا عجز المدين عن الوفاء زيد في الدين قدر التأجيل، وأما واقع المصارف أنها تحسب الفائدة على الدين قبل قبضه، بل وتخصم من أصله قبل تسلم المقرض له!!⁽³⁾

1 - ينظر: "ظاهرة إهدار السياق في الخطاب الحدائثي"، سعد الحريري، مرجع سابق، (ص: 106-107).

2 - "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، عبد المجيد الشرفي، مرجع سابق، (ص: 71-72).

3 - ينظر: "القرض المصرفي - دراسة تاريخية مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي"، محمد علي البنا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1427 هـ، (ص: 394).

ومن المعاصرين من أقرّ بحرمة الربا وأنه شامل لفوائد البنوك، ولكن أباح التعامل به؛ بدعوى أنه من ضروريات العصر، وحاجة الاقتصاد الإسلامي تقتضي إباحته، سواء أكان في نطاق التعامل الدولي أم في نطاق التعامل داخل الدولة؛ لأن المقترض فردا كان أم دولة يكون بين أمرين: إما أن يقترض ويقضي حاجته، وإما أن يُجْجَم عن الاقتراض فيتعرض للهلاك والدمار، والاقتراض بالربا أخف الضررين!!⁽¹⁾

والواقع أن لا ضرورة تُلجئ إليه؛ لوجود البدائل الشرعية من التجارة والمضاربة والشركة وغير ذلك من المعاملات المالية، وقد أثبتت الأزمة المالية المعاصرة كذب هذه الدعاوى، وأن من أهم أسبابها تدوير المال عن طريق القروض الربوية، حيث سوّقت الوهم وشجعت الناس على أن يعيشوا بأكثر من إمكانياتهم، وجعلتهم عرضة للضياع نتيجة المغامرة وسوء التصرف، دون أن ننسى مقاصد البنوك الربوية العالمية في السيطرة على إرادة الشعوب والتحكم في سياسات الدول الداخلية والخارجية واستنزاف ثرواتها لتكون استعمارا حديثا بوجه جديد!

نعم، قد تلجئ الضرورة الحقيقية إلى التعامل بالربا على خلاف الأصل المحرم، ولكن ذلك يقع في أحوال نادرة وفي دائرة ضيقة، كالمريض الذي لا يجد ثمنا لعلاج تهلك به نفسه إن لم يتناوله، وليس له من مال زائد عن حاجته الأصلية ولم يجد من يقرضه أو يتحمل نفقات العلاج سواء من الأفراد أو من الدولة، فعند ذلك يباح له الاقتراض الربوي؛ لأن حفظ النفس من الهلاك أشد ضررا من التعامل بالربا. وكذلك قد تحتاج الدولة إلى شراء أسلحة؛ لأن العدو يتربص بها، وليس في خزائنها مبالغ مالية كافية أو بضائع تبذلها ثمنا لهذه الأسلحة، ولم تستطع فرض ضرائب لجمع مبالغ لهذا الغرض، فإن الاقتراض بفائدة في هذه الحالة ضرورة استثنائية، وليس قاعدة عامة، والضرورة تقدر بقدرها⁽²⁾.

ومن المعاصرين من قصر الوعيد الوارد في آيات الربا على القروض الاستهلاكية خاصة، وجعلها غير شاملة للقروض الإنتاجية التي يقترضها الموسرون ويوظفونها في مشاريع تنموية تدر عليهم الربح الوفير، وشبهتهم في ذلك أن المصلحة التي تترتب على هذه القروض عظيمة، وتمثل في زيادة الدخل القومي، وفتح أبواب العمل مما يزيد في دخل الأسرة، فتعود الفائدة على كل من المقرض والمقترض، ولما كانت الشريعة جاءت بتحقيق المصالح فلا وجه لتحريم القروض الإنتاجية!⁽³⁾

1 - ينظر: "القرض المصرفي - دراسة تاريخية مقارنة"، محمد علي البناء، مرجع سابق، (ص: 374).

2 - ينظر: المرجع السابق (ص: 378).

3 - وهو رأي معروف الدواليبي في محاضرة ألقاها في "مؤتمر الفقه الإسلامي" بباريس سنة: 1951م. ينظر: "مصادر الحق في الفقه الإسلامي"، عبد الرزاق السنهوري، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، د.ط، 1998م، (3/ 233).

وجواباً على ذلك يقال بأن هذه المصالح غير كافية لإباحة القروض الإنتاجية؛ لأنها مرجوحة في مقابل المفسد المترتبة عليها، ومن ذلك:

1 - إن المقترض بالرّبا لا بد أن يضيف فائدة القرض إلى تكاليف الإنتاج؛ مما يؤدي إلى غلاء أسعار السلع التي أنتجها، وبناء عليه فإن المستهلك هو الذي يدفع هذه التكاليف، فيعود ذلك بالضرر على المجتمع عامة .

2 - إن ارتفاع الأسعار قد يؤدي إلى قلة الطلب، وهذا بدوره سيؤدي إلى كساد السلع، فيلجأ المنتج إلى الاستغناء عن بعض العمال في سبيل تخفيف خسارته، فتنتشر ظاهرة البطالة في المجتمع⁽¹⁾.

3 - الواقع أن البنوك تتاجر في الديون، وليس عملها الأصلي التجارة والزراعة والصناعة، فهي ليس إلا وسيطاً ربوياً لا يبذل جهداً ولا يتحمل المخاطر، بينما المنتج المقترض معرض للربح والخسارة، وهذا يتنافى مع عدالة الإسلام القائمة على "قاعدة الغنم بالغرم"⁽²⁾.

فهذه بعض المفسدات الناتجة عن ربا القروض الإنتاجية، وهي مفسدات راجحة في مقابل ما ادّعي من مصالح مرجوحة، وهي في ميزان الشرع تعتبر موهومة؛ لأن الشارع يقيم حكمه على وفق الراجح الغالب لا المرجوح المغلوب⁽³⁾.

قال الشاطبي (ت: 790 هـ): « فالمصالح والمفسدات الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة فإن رجحت المصلحة فمطلوب ويقال فيه إنه مصلحة وإذا غلبت جهة المفسدة فمهرب عنه ويقال إنه مفسدة »⁽⁴⁾.

• النموذج الثالث: تحرير المرأة وإسقاط قوامة الرجل

من منطلقات الحداثة مركزية الإنسان واستغنائه بذاته، وتفرد عن ذلك الدعوة الصريحة إلى تحرير المرأة من السلطة الأبوية والزوجية وجعلها في صراع دائم مع الرجل، ولا شك أن التغيير في أوضاع المرأة هو تغيير في صلب تركيبة المجتمع، ولا يمكن أن تُجعل المجتمعات المسلمة على نهج المجتمعات الغربية إلا بتحرير المرأة عن التزاماتها الشرعية.

1 - ينظر: "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"، عبد الرحمن الكيلاني، مرجع سابق، (ص: 150).

2 - ينظر: "القرض المصرفي - دراسة تاريخية مقارنة"، محمد علي البناء، مرجع سابق، (ص: 385-387).

3 - ينظر: "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"، عبد الرحمن الكيلاني، مرجع سابق، (ص: 151).

4 - "الموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (2/45).

ولأجل ذلك سلطوا سهام التأويل على النصوص الشرعية التي تقيّد المرأة من مثل قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء:34]، فأوا في قوامة الرجل على المرأة من أشكال التمييز ضد المرأة وقمعا لحريتها الشخصية، ولذلك وجّهوا النقد إلى كثير من الأحكام الشرعية كاشتراط الولاية في النكاح، ومنع سفرها من غير محرم مرافق لها، وجعل طلاقها بيد زوجها، إلى غير ذلك من الأحكام التي تنافي حرية المرأة الشخصية بمفهومها الغربي! ⁽¹⁾

فيقال ابتداءً رداً على هذه الدعوى: إنّ أحكام الشريعة الواردة في النصوص الشرعية لم تأت إلا لتحقيق المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها، ومن ينظر إلى الأحكام التي اختصت بها المرأة من زاوية قمعها وتقييد حريتها فإنه يلزمه إطلاق العنان لتصرفاتها في جميع المجالات، فيبيح لها الزنا ومعاشره أمثالها وغير ذلك من الفواحش؛ فهي من الباب نفسه ⁽²⁾، فإن أبوا أن يلتزموا بإباحة هذه الأفعال الشنيعة؛ لأنها مفسدة ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة:205]، فهو جوابنا - في الجملة - عن اعتراضاتهم على ما ورد في النصوص الشرعية من أحكام فيها تقييد لحرية المرأة، فيقال بأنّ الغرض منها حفظ المرأة ورعاية مصالحها، ودزء كل ما من شأنه أن يحطّ من قدرها أو يلحق أي ضرر بها، وإنّ إلغاء تلك الأحكام هو في حقيقة الأمر مفسدة في الحال أو في المآل، وما ادّعوه من مصلحة في حريتها إنما هي مصلحة موهومة لا اعتبار لها في ميزان الشرع.

يقول الطاهر بن عاشور (ت:1393 هـ): «فالتفضيل هو المزايا الجبلية التي تقتضي حاجة المرأة إلى الرجل في الذبّ عنها وحراستها لبقاء ذاتها... فهذا التفضيل ظهرت آثاره على مرّ العصور والأجيال، فصار حقاً مكتسباً للرجال، وهذه حجّة برهانية على كون الرجال قوامين على النساء فإنّ حاجة النساء إلى الرجال من هذه الناحية مستمرة وإن كانت تقوى وتضعف» ⁽³⁾.

فالأسرة مؤسسة اجتماعية تربوية، والتنظيم الاجتماعي له مقتضياته الطبيعية، وبدهي أن يكون لكل مؤسسة رئيس يدير شؤونها؛ من أجل تحقيق أهدافها، وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهوراً مسلوب الإرادة، كما أنّ طاعة الشعب للحكومة لا يعني الطغيان والإذلال، وقد اختص الرجال بالقيام

1 - ينظر: "الاستدلال الخاطيء بالقرآن والسنة على قضايا الحرية"، إبراهيم بن محمد الحقييل، الرياض، مركز البحوث والدراسات "البيان"، ط1، 1434 هـ، (ص:611).

2 - ينظر: "الاستدلال الخاطيء بالقرآن والسنة على قضايا الحرية"، إبراهيم بن محمد الحقييل، مرجع سابق، (ص:615-616).

3 - "التحرير والتنوير"، ابن عاشور، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، 1997م، (5/39).

على شؤون النساء والسهر على راحتهن بتحمل أعبائهن بالحماية والرعاية والكفاية والتعليم والتوجيه والإرشاد؛ لما جبلوا عليه من غلبة العقل على العاطفة، وبعده النظر للأمور للقدرة على تصريفها وحسن تدبيرها، وليست القوامة حقاً تعسفياً يستخدمه الرجل للتسلط على المرأة وقهرها وإذلالها⁽¹⁾. فظهر أن أفضلية الرجل في القوامة ليس فيها أي انتقاص للمرأة، ولكنها توزيع للمسؤوليات لأداء وظائف حيوية تحفظ كيان الأسرة واستقرارها، فقوامة الرجل أساسها الكدح المتواصل في تحصيل الرزق وتلبية حاجيات الأسرة والقيام على حمايتها، كما أن للمرأة قوامة خاصة تنسجم مع ما جبلت عليه من عاطفة تعطيها قدرة غير محدودة على تحمل مشاق الحمل والولادة وتربية الأولاد ورعايتهم، وكل هذه المسؤوليات الملقاة على عاتق الزوجين هي أمور ضرورية لا تتحقق السعادة الأسرية إلا بها⁽²⁾.

فإذا كانت هذه هي مقاصد القوامة في الإسلام، فما الذي استجد من حوادث يقتضي سلب الرجل هذه المسؤولية، وجعلها في يد المرأة؟ وهل يمكن للمرأة أن تفضل الرجل في تحمل مسؤولية الإنفاق فتستحق القوامة بذلك؟

إن الناظر في القراءة المعاصرة لمعنى القوامة التي وردت في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء:34]، نجد أنها أناطت هذا المعنى بالأفضلية كما هو ظاهر الآية، ولكنها في الوقت نفسه لم تجعلها مختصة بالرجل، بل جعلتها حقا شائعا بين الرجل والمرأة، فكل من قام به وصف الأفضلية استحق القوامة! يقول محمد شحرور: «القوامة يقال قام على الأمر أي أحسنه... والأفضلية بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي، التي تتفاوت بين الناس، فمن الرجال من هو أفضل فيها من النساء والعكس صحيح»⁽³⁾.

ويقول نصر حامد أبو زيد (ت:2010م): «... القوامة إذن مسؤولية يتحملها من يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملاسبات الأحوال والظروف، ولعل مما له دلالة

1 - ينظر: "الإعجاز القرآني في التشريع الإسلامي"، محمد الزحيلي، مرجع سابق، (ص:392-394).

2 - ينظر: المرجع نفسه.

3 - "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة"، محمد شحرور، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000م، (ص:319-320).

أن القرآن جعل علة القوامة أمرين: الأفضلية والقدرة على الإنفاق، لكنه لم يحدد بشكل قاطع أفضلية من على من، وتركها دون تعيين، الأمر الذي يعني تداول القوامة أو المشاركة فيها»⁽¹⁾.

ولا شك أن هذا التأويل يأباه سياق الآية؛ لأن الشارع جعل القوامة في جانب "الرجال" وبين العلة التي أوجبت عليهم هذا التكليف، وهو ما يعلمه الناس من فضل الرجال وإنفاقهم، فقوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 34]، هو فريق الرجال كما هو ظاهر من العطف في قوله تعالى: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، فإن الضميرين للرجال⁽²⁾، «وإنما كانوا مسيطرين عليهن بسبب تفضيل الله بعضهم وهم الرجال، على بعض وهم النساء، وفيه دليل على أن الولاية إنما تستحق بالفضل، لا بالتغلب والاستطالة والقهر»⁽³⁾، وهذه القوامة لا تحوّل للرجل قهر المرأة وظلمها؛ لأنّ القوامة شرعت لحفظها ورعاية مصالحها، فإذا وُظّفت في غير ما شرعت له كانت قوامةً آثمة.

ولا يمكن نقل سبب الاستحقاق القوامة إلى النساء؛ لأن قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]، «أي: شأنهم القيام عليهن قيام الولاية على الرعية بالأمر والنهي ونحو ذلك، واختيار الجملة الاسمية مع صيغة المبالغة للإيدان بعراقتهم ورسوخهم في الاتصاف بما أسند إليهم»⁽⁴⁾.

و«يمنع مساواة الرجل للمرأة في أن زوجته تنفق عليه؛ لما تقرر في العوائد من كون الرجل هو الكاسب للعائلة، وتلك العادة من آثار جبلة الرجل المخوّلة إياه بالقدرة على الاكتساب ونصّبه»⁽⁵⁾.
«وإسناد القوامة إلى المرأة فهو أمر ينافي ما تقتضيه الطبيعة الإنسانية في تكوينها الفطري، ويؤدي إلى اختلال ونقص في نظام الحياة الاجتماعية؛ لما فيه من عكس طبائع الأشياء...ولما كانت القوامة في كل أسرة وظيفة ضرورية من الوظائف الاجتماعية، كان من الحكمة العقلية والواقعية توجيهها لمن يتمتع برجحان العقل على العاطفة، وهو الرجل غالباً، ولئن كان بعض الرجال تتحكم بهم عواطفهم

1 - "دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة"، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، (ص: 214).

2 - ينظر: "التحرير والتنوير"، ابن عاشور، مرجع سابق، (39/5).

3 - "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل"، الزمخشري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ، (1/505).

4 - "روح المعاني"، الألوسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ، (23/3).

5 - "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ابن عاشور، مرجع سابق، (ص: 96).

أكثر من عقولهم، وبعض النساء تتحكم بهن عقولهن أكثر من عواطفهن، فذلك أمر نادر لا يصح أن تتغير من أجله قاعدة عامة»⁽¹⁾.

ولو فرضنا جدلاً إسناد القوامة إلى المرأة وأخذنا بعين الاعتبار ما هو واجب عليها من القيام على شؤون البيت وتربية الأطفال ورعايتهم، فهذا أمر شديد عليها ومرهق لها نفسياً وجسدياً، وخارج عن الوسع، ويكون مآل ذلك التقصير في مسؤوليتها الفطرية، فيختل توازن الأسرة ويتشتت شملها! ثم بعد إفراغ الرجل من وظيفته الفطرية، فما هو الدور الذي بقي له في الأسرة إذا أصبحت زوجته هي المنفقة عليه، فتتفرغ على زوجها ويحصل النشوز؛ لأنه أصبح مثل بقية أفراد الأسرة لا يملك من الأمر شيئاً، وتتكس فطرته ويصبح ذكراً من غير رجولة، فنخشى بعد هذا أن تكون الدعوة إلى إسقاط قوامة الرجال طريقاً ممهداً لتخنيثهم وميوعتهم، والقضاء على حماة الأوطان عند الشدائد!

نعم، نجد في كثير من الأحيان قيام المرأة بتحمل دور المعيل في الأسرة، وهو أمر يفرضه في كثير من الأحيان الواقع المرير عند تقصير الزوج في تحمل مسؤولياته اتجاه أسرته، وهو في ذلك مذنب، وتقصيره لا يسقط دوره الموكول إليه فطرة وشرعاً، فهو مطالب به في جميع الأحوال، فإذا تخلى عنه بمحض إرادته سقطت قوامته تبعاً ولم يستحق وصف الرجولة التي تحول له تبوأ هذه المنزلة، وكان خارجاً عن الخطاب الوارد في قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34].

قال القرطبي (ت: 671 هـ): «فهم العلماء من قوله تعالى: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ أنه متى عجز عن نفقتها لم يكن قواماً عليها، وإذا لم يكن قواماً عليها كان لها فسخ العقد؛ لزوال المقصود الذي شرع لأجله النكاح»⁽²⁾.

فظهر مما سبق أن القوامة ضرورة اجتماعية لحفظ كيان الأسرة، وقد كُلف بها الرجل لما له من خصائص تجعله أفضل من المرأة في تحمل هذه المسؤولية، فالزوج قيم على الأسرة برعاية حاجة أنوثة الزوجة وأمومتها ومعيشتها وحاجة أولادها، وإن في إسقاط قوامة الرجل ليس إلا عذاباً على المرأة وفساداً للأسرة، وأما ما ادّعي من مصلحة في ذلك فإنها هي مصالح موهومة، أوجبها قصور النظر في استيعاب المصالح المجتلبة من إسناد القوامة إلى الرجل، وفي المقابل الغفلة عن المفسد المتوقعة من جعل القوامة بيد المرأة.

1 - "أجنحة المكر الثلاثة التبشير الاستشراق الاستعمار"، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، بيروت، دار القلم، ط 4، د.ت، (ص: 599-600).

2 - "الجامع لأحكام القرآن"، القرطبي، الرياض، دار عالم الكتب، د.ط، 1423 هـ، (5/169).

• النموذج الرابع: إلغاء الحدود الشرعية

إنّ تنوع العقوبات الشرعية التي وردت نصاً في القرآن الكريم وتفاوتها وملاءمتها لنوع الجريمة المقترفة فيه دلالة واضحة على أنها مقصودة لدى الشارع الحكيم بأعيانها كما أنها مقصودة بغاياتها⁽¹⁾. غير أنّ هذه العقوبات لم ترقُ أصحاب القراءة المعاصرة؛ لأنها - حسب زعمهم - لا تناسب الحياة الحديثة وتطوراتها، فسعوا إلى إسقاطها متذرعين في ذلك بتاريخية النص القرآني، فقطع يد السارق مثلاً كان في وقته يحقق مصلحة الزجر، وهو يلائم المجتمع الصحراوي الذي يعيش أهله على الحل والترحال، ولم تكن فيه سجون ولا سلطة تحرس المسجون وتمدُّه بالضروري من المأكل والملبس... فكان العقاب البدني هو السبيل الوحيد للحدّ من انتشار السرقة⁽²⁾.

يقول محمد الشرفي: « في غياب هياكل الإدارة والدولة؛ فلا وجود للسجون ولا لحراسها، وهو ما كانت عليه الجزيرة العربية آنذاك، وفي مثل هذه الظروف يكون التوصل إلى تهدئة الضحية وتخفيف رغبتها في الانتقام دون قتل المعتدي أمراً من قبيل المعجزة، ومن هنا كانت الأحكام على المعتدين بعقوبات بدنية أي الحكم بقطع يد السارق، وجلد مرتكبي الخيانة الزوجية، وبالقضاض أي جرح الجراح على النحو الوارد في القرآن حلولاً يبررها السياق التاريخي السائد آنذاك»⁽³⁾.

ويقول أبو القاسم حاج حمد (ت: 2004م): « فإنّ الثابت إذن هو مبدأ العقوبة أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة إلى كل عصر حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه، وبذلك تظل التشريعات تفاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلية المنهج»⁽⁴⁾.

وهنا نسأل "حاج حمد" عن حقيقة هذا المنهج الذي يؤطر هذا التغيير، هل هو مستوحى من صاحب الشريعة أم هو مستوحى من تأثير الواقع لموافقة ما سنّ من قوانين في المجتمع الغربي؟! وجواباً على ذلك نقرر أولاً بأن المصلحة الشرعية المتوخاة من العقوبات في الإسلام هو الزجر عن اقتراف الجرائم، سواء لمن وقع فيها فلا يفكر بعد العقوبة في تكرار الجرم، أو لمن لم يقترفها فتكون العقوبة مانعة له من الاعتداء على غيره في نفسه أو عرضه أو ماله.

1 - ينظر: "تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر"، أحمد بن محمد اللهيبي، الرياض، البيان مركز البحوث والدراسات، ط1، 1432 هـ، (ص: 326).

2 - "الدين والدولة وتطبيق الشريعة"، محمد عابد الجابري، مرجع سابق، (ص: 171).

3 - "الإسلام والحدائث سوء التفاهم التاريخي"، محمد الشرفي، دمشق، دار بتر، د.ط، 2008م، (ص: 79).

4 - "العالمية الإسلامية الثانية"، أبو القاسم حاج حمد، مرجع سابق، (ص: 249).

ثم إن العقوبات الشرعية منها ما هو ثابت لا يتغير، وهي ما اصطُح عليها بالحدود، حيث لا تقبل الزيادة ولا النقصان؛ لأن المصالح التي شرعت من أجلها ثابتة، وكل تبديل فيها لن يحقق مصلحة الردع، وسيؤدي إلى فشو الجرائم واختلال أمن المجتمعات.

قال ابن القيم (ت: 751 هـ): « مَنْ شرع هذه العقوبات ورتبها على أسبابها جنسًا وقدرًا فهو عالم الغيب والشهادة، وأحكم الحاكمين، وأعلم العالمين... وأحاط علمه بوجوه المصالح دقيقتها وجليلها، وخفيها وظاهرها، ما يمكن اطلاع البشر عليه وما لا يمكنهم، وليست هذه التخصيصات والتقديرية خارجة عن وجوه الحكم والغايات المحمودة، كما أن التخصيصات والتقديرية الواقعة في خلقه كذلك، فهذا في خلقه وذاك في أمره، ومصدرهما جميعًا عن كمال علمه وحكمته ووضع كل شيء في موضعه الذي لا يليق به سواه ولا يتقاضى إلا إياه»⁽¹⁾.

« فالشريعة الإسلامية بتقديرها عقوبة القطع دفعت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب الجريمة، بعوامل نفسية مضادة تصرف عن جريمة السرقة، فإذا تغلبت العوامل النفسية الداعية وارتكب الإنسان الجريمة مرة كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها ما يغلب العوامل النفسية الصارمة فلا يعود للجريمة مرة ثانية... وأما القوانين التي تجعل الحبس عقوبة للسرقة قد أخفقت في محاربة الجريمة على العموم، والسرقة على الخصوص، والعلة في هذا الإخفاق أن عقوبة الحبس لا تخلق في نفس السارق العوامل النفسية التي تصرفه عن جريمة السرقة»⁽²⁾.

وأما حصر عقوبة القطع بالمجتمع البدوي فغير معتبر؛ لأن دواعي النفس البشرية في الاعتداء على أموال الآخرين لا يتغير بين البداوة والحضر، وهذا معلوم بالاضطرار ولا يحتاج إلى دليل، « وأساس عقوبة القطع هو دراسة نفسية الإنسان وعقليته، فهي إذن عقوبة ملائمة للأفراد، وهي في الوقت ذاته صالحة للجماعة؛ لأنها تؤدي إلى تقليل الجرائم وتأمين المجتمع، وما دامت العقوبة ملائمة للفرد وصالحة للجماعة فهي أفضل العقوبات وأعدلها»⁽³⁾.

1 - "أعلام الموقعين"، ابن القيم، مصدر سابق، (3/ 348).

2 - "التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي"، عبد القادر عودة، بيروت، دار الكتاب العربي، د. ط، د. ت، (1/ 652-653).

3 - المرجع السابق (1/ 655).

الخاتمة

في ختام هذه الورقة العلمية أخلص إلى جملة من النتائج، ويمكن الإشارة إليها في الأمور الآتية:

1 - إنَّ تأويل النصوص الشرعية من منطلق اعتبار المصلحة له شروطه التي إذا روعيت توصلنا إلى توافق بين النص والمصلحة المتوخاة منه، أو فسرنا النص في ضوء مصلحته المقصودة، وإلا كان تمردا على النصوص وتفرغا لمضامينها الحقيقية !

2 - إنَّ النصوص الشرعية جاءت هادية للعقل، دالة على وجوه المصالح وطرق تحصيلها، فتبصّر العقل بمكانم الخطأ وترشده إلى وجه الصواب في التفكير، والغفلة عنها بإطلاق العنان للعقل دون ضوابط سيكون مآله الفوضى في النظر والاضطراب في التفكير، وفتح لباب التشريع بالهوى.

3 - إنَّ القول بتاريخية النص القرآني حجاب للخلق عن تدبّره والعمل به بإبعاده عن واقع الحياة وتعطيّل لما تضمنه من مصالح؛ ليكون النصّ الشرعي ألفاظا جامدة عاجزة عن حل جميع المشكلات!

4 - إنَّ مآل أصحاب القراءة المعاصرة هو فتح باب التأويل على كل معنى يراد تفسير النصّ القرآني به، فيصبح القرآن مطيّة للشبهات وأصحاب الأهواء والشهوات، ويصرف الناس عن هدايات القرآن؛ لأنهم فقدوا الثقة في نصوصه!

5 - إنَّ القراءة المعاصرة للقرآن الكريم تسعى إلى فهم الإسلام ليكون منسجما وفق ما تقرر الثقافة الغربية الغالبة، فيقتضى النصّ الشرعي عن موقع القيادة، ويُسْتبدل بالفكر الغربي القائم على تمجيد الحياة المادية والتحرر عن كل القيود الأخلاقية؛ فالإنسان - في تصورهم - سيّد نفسه، ويمكنه بدون وحي أن يتدبر شؤون دنياه !

ولا يفوتني في الأخير أن أوصي وأوجه الباحثين إلى القيام بدراسة استقرائية شاملة للآيات القرآنية التي وظفت فيها المصلحة في تفسير النص من خلال صلته بالواقع المعاصر، مع الاسترشاد بما أشرنا إليه في هذه الورقة العلمية من مزالق أو غيرها مما لم نقف عليه، وبذلك نقدم خدمة جليّة للقرآن الكريم من أن تناله شهوات العابثين، أو يكون مطية لشبهات المشككين، والله الأمر من قبل ومن بعد.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- "آليات التنفيع المقاصدي في الفكر النوازي بين حركية الواقع ومرونة النص"، إسماعيل نقاز، مقال منشور في "مجلة الحوار المتوسطي" - جامعة سيدي بلعباس، العدد: 9-10، سبتمبر 2015 م.
- 2- "الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة"، أحمد الريسوني، دمشق، دار الفكر، ط1، 1420 هـ.
- 3- "أجنحة المكر الثلاثة التبشير الاستشراق الاستعمار"، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، بيروت، دار القلم، ط4، د.ت.
- 4- "أحكام القرآن"، ابن العربي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ.
- 5- "الاستدلال الخاطيء بالقرآن والسنة على قضايا الحرية"، إبراهيم بن محمد الحقييل، الرياض، مركز البحوث والدراسات "البيان"، ط1، 1434 هـ.
- 6- "الاستيعاب في معرفة الأصحاب"، ابن عبد البر، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1427 هـ.
- 7- "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، عبد المجيد الشرفي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2001 م.
- 8- "الإسلام والحداثة سوء التفاهم التاريخي"، محمد الشرفي، دمشق، دار بتر، د.ط، 2008 م.
- 9- "الإسلام والعصر: تحديات وآفاق"، محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني، دمشق، دار الفكر، ط2، 1420 هـ.
- 10- "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، محمد الأمين الشنقيطي، بيروت، دار الفكر، د.ط، 1415 هـ.
- 11- "الإعجاز القرآني في التشريع الإسلامي"، محمد الزحيلي، دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1436 هـ.
- 12- "أعلام الموقعين"، ابن القيم، الرياض، دار ابن الجوزي، ط1، 1423 هـ.
- 13- "الاعتصام"، الشاطبي، السعودية، دار ابن عفان، ط1، 1412 هـ.
- 14- "افتراءات المستشرقين والحداثيين على أصول الشريعة وأئمتها"، هاني محمود حسن، المنصورة، دار اللؤلؤة، ط1، 1442 هـ.
- 15- "البحر المحيط في أصول الفقه"، الزركشي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1421 هـ.
- 16- "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، الكاساني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ.
- 17- "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، محمد أركون، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996 م، (ص: 145).
- 18- "تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر"، أحمد بن محمد اللهيبي، الرياض، البيان مركز البحوث والدراسات، ط1، 1432 هـ.
- 19- "تحديث الفكر الإسلامي"، عبد المجيد الشرفي، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط2، 2009 م.
- 20- "التحرير والتنوير"، ابن عاشور، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، 1997 م.
- 21- "التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي"، عبد القادر عودة، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.
- 22- "تعارض دلالة اللفظ والقصد"، خالد آل سليمان، الرياض، دار كنوز إشبيليا، ط1، 1434 هـ.
- 23- "التعيين في شرح الأربعين"، الطوفي، بيروت، مؤسسة الريان، ط1، 1418 هـ.

- 24- "تكوين العقل العربي"، محمد عابد الجابري، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991م.
- 25- "التبايز العادل بين الرجل والمرأة في الإسلام"، محمود الدوسري، الرياض، دار ابن الجوزي، ط1، 1432 هـ.
- 26- "تهافت التهافت"، ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ط3، د.ت.
- 27- "جامع المسائل"، ابن تيمية، مكة، دار عالم الفوائد، ط1، 1422 هـ.
- 28- "الجامع لأحكام القرآن"، القرطبي، الرياض، دار عالم الكتب، د.ط، 1423 هـ.
- 29- "حجة الله البالغة"، ولي الله الدهلوي، دمشق، دار ابن كثير، ط3، 1438 هـ.
- 30- "درء القول القبيح في التحسين والتقبيح"، الطوفي، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ط1، 1426 هـ.
- 31- "دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة"، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م.
- 32- "الرسالة"، الشافعي، المنصورة، دار الوفاء، ط1، 1422 هـ.
- 33- "روح الحداثة"، طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م.
- 34- "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، الألويسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ.
- 35- "زاد المعاد في هدي خير العباد"، ابن القيم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط27، 1415 هـ.
- 36- "الدين والدولة وتطبيق الشريعة"، محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004م.
- 37- "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر"، خالد السيف، جدة، مركز التأصيل، ط3، 1436 هـ.
- 38- "ظاهرة إهدار السياق في الخطاب الحداثي"، سعد الحريري، جدة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1، 1437 هـ.
- 39- "العالمية الإسلامية الثانية"، أبو القاسم حاج حمد، بيروت، دار ابن حزم، ط2، 1417 هـ.
- 40- "العقل الأخلاقي العربي"، الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011م.
- 41- "العلمانيون والقرآن الكريم"، أحمد إدريس الطعان، الرياض، دار ابن حزم، ط1، 1428 هـ.
- 42- "غمرات الأصول"، مشاري الشثري، الرياض، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط3، 1440 هـ.
- 43- "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م.
- 44- "في فكرنا المعاصر"، حسن حنفي، بيروت، دار التنوير، ط2، 1983م.
- 45- "قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"، محمد تركي كتوع، مقال منشور في "مجلة ريحان"، الصادرة عن "مركز فكر للدراسات والتطوير" - سوريا، العدد: 2، جوان 2020م.
- 46- "القرض المصرفي - دراسة تاريخية مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي"، محمد علي البناء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1427 هـ.
- 47- "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، العز بن عبد السلام، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1424 هـ.

- 48- "قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة في الفقه الإسلامي"، أسماء المدني، الرياض: دار العاصمة، ط1، 1435 هـ.
- 49- "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"، عبد الرحمن الكيلاني، دمشق: دار الفكر، ط2: 1426 هـ.
- 50- "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل"، الزمخشري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ.
- 51- "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، المنصورة، دار الوفاء، ط3، 1426 هـ.
- 52- "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل"، ابن بدران، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417 هـ.
- 53- "المستصفي في أصول الفقه"، الغزالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1417 هـ.
- 54- "مصادر الحق في الفقه الإسلامي"، عبد الرزاق السنهوري، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، د.ط، 1998 م.
- 55- "مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور"، البقاعي، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1408 هـ.
- 56- "مفتاح دار السعادة"، ابن القيم، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.
- 57- "مفهوم النص"، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014 هـ.
- 58- "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ابن عاشور، القاهرة، دار السلام، د.ط، 1427 هـ.
- 59- "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، يوسف البدوي، عمان، دار النفائس، ط8، 1420 هـ.
- 60- "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية"، يوسف حامد العالم، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1415 هـ.
- 61- "المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي"، فتحي الدريني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1434 هـ.
- 62- "من النص إلى الواقع"، حسن حنفي، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2004 م.
- 63- "الموافقات"، الشاطبي، القاهرة، دار ابن عفان، ط1، 1417 هـ.
- 64- "الموسوعة العربية العالمية"، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة، ط2، 1419 هـ.
- 65- "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، الرياض، دار الندوة العالمية، ط4، 1420 هـ.
- 66- "موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي"، سعد العتيبي، الرياض، مركز الفكر المعاصر، ط2، 1434 هـ.
- 67- "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة"، محمد شحرور، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000 م.
- 68- "نحو ثورة في الفكر الديني"، محمد النويهي، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010 م.
- 69- "النص والسلطة والحقيقة"، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995 م.
- 70- "نظرات في القرآن"، محمد الغزالي، شركة نهضة مصر، ط6، 2005 م.
- 71- "النظر المقاصدي وضوابطه"، حاتم بن عارف العوني، بيروت، مركز نماء، ط1، 2019 م.
- 72- "نقد الخطاب الديني"، نصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار سينما للنشر، د.ط، 1994 م.

الملخص

القرآن الكريم قطب رحي الإسلام، وعمدة التشريع، أنزله الله ليكون رحمة للعالمين، فيهديهم إلى وجوه تحقيق مصالحهم في الدنيا والآخرة، وقد تفاوت علماء الإسلام في خدمة علومه، وبذلوا جهودا معتبرة في تفسيره؛ وسددوا النظر فيه بقواعد تعصم عن تحريفه؛ ليكون القرآن حاكما على تصرفات الناس لا محكوما بما تنطوي عليه نفوسهم من الأهواء والشهوات.

وقد ظهر في العصر الحديث نوع جديد من التفسير، اتخذ أصحابه من اعتبار المصلحة في مجمل الشريعة منطلقا لتأويل القرآن، ودعوا إلى قراءته وفق نمط معاصر، فأتوا بغرائب الأقوال التي تتنافى مع قطعيات الشريعة، وفتحوا بابا واسعا لتغريب القيم الإسلامية، فجاءت هذه المداخلة من أجل كشف مثرات الغلط في هذه الدعوات الجديدة وبيان أهم المزالق العلمية التي أوجبت ذلك، مع ذكر أمثلة تطبيقية زيادة في الإيضاح وتحصيلا للدربة والارتياض في كشف شبهاتهم.

وخلص البحث في هذا لموضوع إلى أن القراءة المعاصرة للقرآن الكريم من منظور المصلحة ما هي إلا إقصاء له عن موقع القيادة بإبعاده عن واقع الحياة، وتعطيل لها تضمنه من مصالح؛ ليكون النص القرآني ألفاظا جامدة عاجزة عن حل جميع المشكلات!