FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ARAPÇA PROGRAMI

AL-İTTİJÂHUL HADÂTİYYU ALMU'ÂSİR FÎ İLMİ MAKÂSIDİ'Ş-ŞERÎ'ATİL İSLÂMİYYE

(DİRÂSE VE NAKD)

İSLAM ŞERİATIN AMAÇLARININ BİLİMİNDE ÇAĞDAŞ MODERNİST EĞİLİM

(ÇALIŞMA VE ELEŞTİRİ)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KHALID AWIL YUSUF

İSTANBUL, 2022

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ARAPÇA PROGRAMI

AL-İTTİJÂHUL HADÂTİYYU ALMU'ÂSİR FÎ İLMİ MAKÂSIDİ'Ş-ŞERÎ'ATİL İSLÂMİYYE

(DİRÂSE VE NAKD)

İSLAM ŞERİATIN AMAÇLARININ BİLİMİNDE ÇAĞDAŞ MODERNİST EĞİLİM

(ÇALIŞMA VE ELEŞTİRİ)

YÜKSEK LİSANS ARAPÇA TEZİ

KHALID AWIL YUSUF

(190112117)

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALFADEL

İSTANBUL, 2022

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ARAPÇA PROGRAMI

الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية(دراسة نقدية)

رسالة ماجستير

خالد عول يوسف
190112117

الأستاذ المشرف
الأستاذ الدكتور أحمد الفاضل

إسطنبول2022

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
TEZ ONAY FORMU

21/07/2022

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslam Bilimleri Arapça Tezli yüksek lisans programı 190112117 numaralı Khalıd AWIL YUSUF'un hazırladığı "İslam Şeriatın Amaçlarının Biliminde Çağdaş Modernist Eğilim- Çalışma ve Eleştiri" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 21/07/2022 Perşembe günü saat 11:00'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Birliği** ile karar verilmiştir.

Düzeltme verilmesi halinde:
Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı .../.../20... tarihinde, saat ...:... da yapılacaktır.

Tez adı değişikliği yapılması halinde: Tez adının .....
. şeklinde değiştirilmesi uygundur.

	Jüri Üyesi	Karar
1.	Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALAFADEL (Danışman)	Kabul
2.	Prof. Dr. Ali BULUT	Kabul
3.	Dr. Öğr. Üyesi Youssef MOHAMAD	Kabul
4	.....	.....
5	.....	.....

**2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.*

ETİK BİLDİRİM

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim**.**

Khalid Awil Yusuf

İSLAM ŞERİATIN AMAÇLARININ BİLİMİNDE ÇAĞDAŞ MODERNİST EĞİLİM (ÇALIŞMA VE ELEŞTİRİ)

Khalid Awil Yusuf

ÖZET

Batının birçok Arap ve İslam beldesini işgalinden sonra İslam Ümmetinin içine düşmüş olduğu bilgisel duraklama ve geri kalmışlık, Batı modernizminin fikirlerinin tesirinde ve batının kazanımlarının etkisinde kalan modernist bir düşünce eğiliminin- yönelişinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu eğilim, İslâm dinini ortadan kaldırmaya, hükümlerini, menhecini ve ilimlerini bağlamından koparmaya çalışmış, Batıcı ve Batı fikirlerini ve metotlarını zoraki kabul ettirmeyi ettirmeye gayret etmiştir. Yine bu akım, kendisinden hiçbir batılın sadır olmadığı naslar hakkındaki teorilerini İslam toplumuna kabul ettirebilmek için farklı kılıflara bürünmüştür. Bu manada ne İslâm Şeriatında ne de İslam müktesebatında heva ve hevesini gerçekleştirme ve Modernist projelerini yürürlüğe koyma noktasında kendisini destekleyecek hiçbir delil bulamamıştır. Bu doğrultuda Makasıd Teorisine yönelmiştir. Makasıd'ı amacı dışına çıkarmış, bütünsel ve parça parça nasları bağlamından koparmıştır. Tüm bunları da asıl olanın Maslahatın gözetilmesi olduğu iddiasıyla yapmıştır. Makasıdı kendi anlamak istediği üzerinden anlamış ve Şar-i'nin kastı ikinci planda kalmıştır. Böylece insanların zihinlerini Batılı fikirlerle doldurmuştur doldurmuşlardır. Makasıd eş-Şeria'yı, Usul ve Kavaidul Fıkhiyye'ye ve 14 asır boyunca ulemanın takip etmiş olduğu ilm-i menhece alternetif alternatif görmüşlerdir.

Hiç şüphesiz ki bu Modernist eğilimin, Makasıd, İçtihad ve Tecdid kavramlarından kastı, açık bir şekide ortadadır ki oda İslam Şeriat'ını ve hükümlerini âtıl durum düşürmek, Fıkıh ve Usul ilimlerini kısıtlamak, muhkem ve mukaddes nasları yürürlükten çıkarmak, bu nasları bütünsel ve parçasal olarak yavaş yavaş devre dışı bırakmak ve bu şekilde helali haram, haramı da helale kolayca çevirebilmektir .

Bu tez, Makasıd eş-Şeria'da çağdaş modernist eğilimi işlemekte ve bu konuyu farklı yönleriyle ele almaktadır. Bu akımın öncülerini ve temsilcilerini, görevlerini, başlıca kaynaklarını, usul ve hedeflerini işlemekte, bu modernist akımı inceleme ve eleştiriye tabi tutmakta, teorilerini, fikir ve düşüncelerini, makasıd ilmi hakkındaki görüşlerini tetkik etmekte ve irdelemektedir .

Bu makalede Batı modernizmini tanımladım, bu akımın birçok batılı temsilcisinin hayatını tercüme ettim, orijinal kaynaklarına müracaat ettim ve gözden geçirdim. Arap modernistlerini inceledim. Arap modernizmi ile Batı modernizmi arasındaki benzerliği ifade ettim ve bu iki modernizm anlayışının tek kaynaktan geldiğini belirttim. Makasıd eş-Şeria ilmini tanımladım, genel kurallarını, kendisine başvurma ve amel etme şartlarını, kendisinden hüküm çıkarma yollarını bir araya getirdim. Aynı zamanda Makasıd eş-Şeria'da etkisi görülen bu modernist eğilimi incelemeye çalıştım. Yine bu eğilimin yöntem ve özelliklerini tahlil etmeye çalıştım. Usul ve tatbikini tenkit ettim. Bu tezde betimsel ve analitik-eleştirel bir yaklaşımı takip ettim .

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Makasıd Eş Şeria, Çağdaş Modernist Eğilim.

The contemporary modernist trend

in the science of Maqasid Al-Shari'ah (Objectives of Islamic Law)

Study and criticism

Khalid Awil Yusuf

ABSTRACT

Because of the civilization backwardness and the cognitive setback that hit the Islamic nation after the West occupied most of the Arab and Islamic world. A modernist trend emerged fascinated by the achievements of Western civilization, and influenced by concepts of Western modernity. He tried to erase the Islamic religion, delete its sciences, curricula and rulings, disrupt its legal texts, and directly impose its Western ideas and methods.

So this trend needed to wrap its theories with a legal wrapper to be accepted by the Islamic society who glorifies the sacred texts of revelation that falsehood does not come to it neither from before it nor from behind it, He had no choice but to research the Islamic sharia, and search the Islamic heritage for anything to support him to pass his whims and implement his modernist project, So (the theory of purposes) was his destination, so he emptied the purposes from their purposes, and the texts from their meanings, and went beyond them altogether and in detail, claiming that what is important is to take care of the interest, and make the purposes what the saw what he intended, not what the wise ALLAH intended, He filled people's minds with Western concepts, and looked at the idea of purposes as an alternative to the principles, jurisprudence rules, and methods that Islamic scholars have ruled for 14 centuries.

The clear and obvious goal of the objectives, renewal and ijtihad in this modernist trend is to nullify Islamic Sharia and its lows, and adding legal and Islamic jurisprudence, and dropping the sacred texts and transgressing them altogether and in detail, so that the permissible becomes forbidden and the forbidden is permissible.

This research deals with the contemporary modernist trend in the science of the purposes of Islamic Sharia from different angles, looking at its pioneers, its uses, its sources, its origins and its goals, and it is an attempt to criticize this modernist trend, and to study its theories, ideas and intentional opinions, the

importance of the research is that it helps to reverse the deviations of extraneous ideas and to show their corruption.

I defined Western modernity, delivered the biography of the most of its Western figures, and returned to its original sources, and talked about Arab modernity, showing the similarity between the two modernists, and that both are from one source, and i identifeid the science of the sharia purposes, and I collected its rules, controls for its implementation, and the methods of deducing it, I also tried to study the modernist trend of the science of maqasid, analyze its methods and characteristics, critique its origins and applications, and follow the descriptive method in research.

Keywords: Modernity, Objectives of Sharia (Maqasid al-Shari'a), the contemporary modernist trend.

الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية (دراسة ونقد)

خالد عول يوسف

ملخص البحث

بسبب التخلُّف الحضاري والنَّكْسة المعرفيّة، التي أصابت الأمة الإسلاميّة بعد احتلال الغرب مُعظم بُلدان العالم العربي والإسلامي؛ ظَهَر اتّجاه فكريّ حداثيّ مُنْبَهر بِمُنجزات الحضارة الغربيّة، ومُتأثّر بمفاهيم الحداثة الغربيّة، فحاول نَحْو الدّين الإسلاميّ، وتَحْيِيد علومها ومناهجها وأحكامها، وتعطيل نصوصها الشرعيّة، وفَرْض أفكاره ومناهجه التّغريبيّة بشكلٍ مباشر، فاحتاج هذا الاتجاه إلى تغليف نظريّاته بغلافٍ شرعيّ لِيَقبَلَها المُجتمع الإسلاميّ المُعظِّم لنصوص الوحي المُقدَّسة -التي لا يأتيه الباطل مِن بين يديه ولا مِن خلفه-، ولمْ يجد بُدّاً مِن البحث في الشريعة، ونَبْشِ التّراث الإسلاميّ عن أيّ شيءٍ يعتضِد به لتمرير أهوائه، وتنفيذ مشروعه الحداثيّ، فكانت (نظريّة المقاصد) وِجْهَتَه، فَفَرّغَ المقاصد مِن مقاصدها، والنُّصوص من معانيها، وتجاوَزَهَا جملةً وتفصيلاً، بِدَعوى أنَّ المُهِمَّ هو رعاية المصلحة، وجعل المقاصدَ ما رَآهُ وما قَصَدَه، لَا ما قصدَه الشّارع الحكيم، فَعَبّأَ أذهان الناس بمفاهيم غربيّة، ونظر إلى فكرة المقاصد كبديل عن الأصول والقواعد الفقهيّة والمناهج التي حَكَّمَها علماء الإسلام طيلة أربعة عشر قرناً.

والهدف الواضح والجليّ من المقاصد والتّجديد والاجتهاد عند هذا الاتجاه الحداثيّ هو: إبطال الشريعة الإسلامية وأحكامها، وإضفاء الشّرعيَّة الفقهيّة والأصوليّة، وإسقاط النّصوص المقدّسة المُحَكَّمَة وتجاوزها جملةً وتفصيلاً، لكي ينقلب الحلال حراماً والحرام حلالاً.

فهذا البحث يتناول الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية من نَوَاحِي مختلفة، بالنظر إلى رُوَّادِه وتوظيفاتِه ومصادره وأصوله وأهدافه، وهي محاولةٌ لنَقْدِ هذا الاتجاه الحداثي، ودِرَاسة نظريَّاتِه وأفكاره وآرائِه المَقاصديّة، وأهميّة البحث أنّه يُعِينُ على نَقْضِ انحرافاتِ الأفكار الدَّخِيلة وبَيَانِ فسادها.

عَرَّفْتُ الحداثةَ الغربيّة، وتَرْجَمْتُ لمُعظَمِ أعلامها الغربيِّين، ورَجَعْتُ إلى مصادرها الأصليّة، وتَحَدَّثْتُ عن الحداثة العربيّة، وبَيَّنْتُ التَّشَابُه بين الحداثيِّين، وأنَّهما مِن مصدرٍ واحد، وعَرَّفْتُ عِلْمَ المقاصد الشّرعِيَّة، وقُمْتُ بِجَمْعِ قواعده وضَوَابِطِ إعْمَالِه وطُرُق استنباطِهِ، كما حَاوَلْتُ دِرَاسة الاتجاه الحداثيّ المُتناوِل لِعِلْم المقاصد، وتَحْلِيل مناهِجِهِ وخَصَائصِه، ونَقْدِ أصوله، واتَّبَعْتُ في البحث المَنهَج الوَصْفِي التَّحْليلي النَّقدي.

الكلمات المِفتاحيّة: الحداثة، مقاصد الشريعة، الإتجاه الحداثي المعاصر.

إهداء وشكر

إلى القَلبَين الكبيرَين: أمي وأبي، اللّذَين كان لدعائهما ومساندتهما لي كبير الأثر في توفيق الله لي.

إلى إخوتي في الله، وكلّ من أعانني وشجّعني ودعا لي بالخير.

إلى الدُّعاة العاملين الّذين يُصلحون ما أفسد الناس.

أهدي هذا العمل المتواضع.

وأتقدّم بخالص الشكر والعرفان إلى كلّ من ساعدني في إتمام هذا البحث، بدءًا بالمشرف الفاضل: الأستاذ المساعد الدكتور أحمد محمد الفاضل حفظه الله تعالى، وجامعة السلطان محمد الفاتح الوقفيّة، التي أتاحت لي هذه الفرصة، راجياً من الله دوام التوفيق للكادر الأكاديمي والعاملين فيها.

كما أتقدّم بالشكر والتقدير للأساتذة الّذين أمدُّوني بالتّوجيهات النافعة والمصادر الثّمينة.

ولا أنسى الإخوة الّذين أرسلوا لي المصادر والمراجع المهمّة من خارج تركيا، فإليهم جميعاً أتقدّم بخالص الشكر والامتنان.

خالد عول يوسف

المقدمة

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الّذي بنعمته تتمّ الصالحات، وبفضله تتنزّل الخيرات والبركات، وبتوفيقه تتحقّق المقاصد والغايات، الّذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وأزكى صلوات الله وتسليماته على مُعلّم الناس الخير، وهادي البشريّة إلى الرُّشد، وقائد الخلق إلى الحقِّ، ومُخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم إلى صراط العزيز الحميد، سيّدنا وإمامنا ومعلّمنا محمدﷺ، وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته، واهتدى بسنّته، وجاهد جهاده إلى يوم الدِّين.

وبعد؛ فقد قيّض الله سبحانه وتعالى للأمة الإسلاميّة على مرِّ العصور والدُّهور، وفي مختلف الأماكن والأزمان، علماءَ راسخين، حملوا مشاعل الدِّين، وفتحوا القلوب والبلدان، وحاربوا أهلَ الزَّيغ والمُضلّين، ووقفوا سدّاً منيعاً لحراسة الشّريعة، وأصولها وفروعها ومقاصدها، وأفنوا أعمارهم وأوقاتهم في خدمة الإسلام والمسلمين، فَهُم وحدهم وُرَّاثُ النبيّ الكريم، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده.

أخذ الله سبحانه وتعالى على العلماء ميثاقاً غليظاً، وعهداً أكيداً، بأن يُبلّغوا مُراد الله للناس، ويُرشدوا لخلقَ إلى الصّراط المستقيم، وألّا يَكتُموا الحقّ، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[آل عمران: ١٨٧]. وهذا الميثاق: «أصلُه من الوثاقة وهي إحكام الشَّيء، والضَّمير للعهد، وهو ما وثّقوا به عهد الله من قبوله وإلزامه أنفسَهُم، ويجوز أن يكون توثقته، كما أنّ الميعادَ بمعنى الوعد ... أي: من بعد توثقه عليهم»[(١)]. فهذه الآية الكريمة تُبيِّن وُجوب قول الحقِّ وتَبيينِه وعدم كِتمانه.

(١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، الإمام النَّسَفي(٧٥/١).

وفي هذا العصر الذي نعيش فيه ظهرت أفكارٌ هدَّامة، تهدم الدِّين والإنسان، وتُغيِّر الفطرةَ السّليمة، التي لا تكتمل إلّا بالشِّرْعة القويمة، وأخطر هذه الأفكار تلك التي يُحاول أصحابها إبطال الدِّين بالدِّين، ونقض أصولها وقواعدها وأحكامها بنظريّات شرعيّة، وبأدلّة قطعيّة مُحرَّفة التفسير والتأويل، فصاروا يحشون عقول النَّشأة وعوامّ المسلمين بدعاوى باطلة، وينشرونها بينهم، مُدَّعين أنّ ذلك تجديدٌ لعلوم الدِّين والشريعة، وإحياء للأمة الإسلامية، وانتشال للعقل العربيّ والإسلاميّ من وَحْل التّقليد والرَّجعيّة، الذي هو عائقٌ أمام التقدُّم الحضاريّ والتفوُّق المدنيّ المعاصر.

وقياماً بالواجب الدِّيني المُلقَى على عواتقهم، والمسؤوليّة المَنُوطة بهم، وَجَب على العلماء والباحثين وطلاب العلم إحقاق الحقّ، والذّود عن حياض الشريعة، وإبطال حُجج الخصم.

وفي هذا البحث قمتُ بِنَبْش النّتاج الفكريّ والشّرعي لاتّجاه فكريٍّ من الاتجاهات المُنحرفة، التي تناولت التُّراث الإسلاميّ، بُغيَة توظيفه لِتمرير مشروعها التّغريبيّ، كما قمتُ بدراسةٍ تحليليّة لخطاباته، ونقدتُها نقداً موضوعيّاً، واللهَ أسأل التوفيق والسداد والقبول.

المحتويات

يتألف البحث من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

المقدمة..... ١

مدخل..... ٦

أهميّة الموضوع وأسباب اختياره..... ٦

الدراسات السابقة:..... ٧

المنهج المتبع في البحث:..... ٩

صعوبات البحث:..... ١٠

الفصل الأول..... ١٢

الحداثة: تعريفاً، ونشأةً، وتاريخاً..... ١٢

التمهيد:..... ١٣

المبحث الأول: تعريف الحداثة بين الغرب والشرق...... ١٧

المطلب الأول: تعريف مفهوم الحداثة عند الغربيّين...... ١٧

المطلب الثاني: تعريف مفهوم الحداثة عند المفكرين الحداثيّين في العالم العربي...... ٢٥

المطلب الثالث: تعريف مفهوم الحداثة عند المفكرين الإسلاميّين في العالم العربي. ٣٠

المبحث الثاني: نشأة الحداثة وتاريخها...... ٣٨

المطلب الأول: نشأة الحداثة في الغرب...... ٣٨

المطلب الثاني: نشأة الحداثة في بلاد الإسلام...... ٤٤

المطلب الثالث: الحداثيّون في بلاد الإسلام..... ٥٣
الفصل الثاني..... ٥٥
علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تعريفاً وتاريخاً، تقعيداً واستنباطاً..... ٥٥
التمهيد:..... ٥٦
المبحث الأول: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تعريفاً وتاريخاً..... ٥٧
المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها مركّبًا إضافيًّا..... ٥٧
المطلب الثاني: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها عَلماً على هذا الفنّ..... ٦٥
المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة بمقاصد الشريعة..... ٧١
المطلب الرابع: نشوء علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة وتاريخه..... ٨١
المبحث الثاني: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تقعيداً واستنباطاً..... ٩٥
المطلب الأول: قواعد مقاصد الشريعة الإسلامية..... ٩٥
المطلب الثاني: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة الإسلامية..... ١٠٣
المطلب الثالث: استنباط مقاصد الشريعة الإسلاميّة..... ١٠٨
الفصل الثالث..... ١١٤
الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية..... ١١٤
التمهيد:..... ١١٥
المبحث الأول: حقيقة الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية..... ١١٨
المطلب الأول: التعريف بالاتجاه الحداثي المعاصر..... ١١٨
المطلب الثاني: نشأة الاتجاه الحداثي المعاصر..... ١٢٣
المطلب الثالث: خصائص الاتجاه الحداثي المعاصر..... ١٢٩

المبحث الثاني: أسُس الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية. ١٣٩
المطلب الأول: أبرز رُوّاد لاتجاه الحداثي المعاصر في مجال المقاصد الشّرعيّة.....١٣٩
المطلب الثاني: مصادر الاتجاه الحداثي المعاصر.....١٥٥
المطلب الثالث: أصول الاتجاه الحداثي المعاصر.....١٧٩
الخاتمة..... ١٨٩
فهرس المصادر والمراجع..... ١٩٢

مدخل

أهميّة الموضوع وأسباب اختياره

أولاً: المنهج المقاصدي كان في السابق بحثاً أصوليّاً يُستفادُ منه لفهم النصِّ الشرعي واستنباط الأحكام الفقهيّة، لكنّه أصبح في هذا العصر منهجاً فكريّاً للتعامل مع مسائل الدِّين ودلائله، فَهْماً، وتأويلاً، وترجيحاً، واحتكاماً، ممّا يجعله يُشكِّل خطاباً مقاصديّاً يُمثِّل شريحةً كبيرةً في الساحة الفكريّة العربيّة والإسلاميّة.

ثانياً: سيطر التّفكير الحداثيّ على عقول كثير من المسلمين، وتَسَرَّب التأويل الحداثيّ لنظريّة المقاصد الشرعيّة إلى الشباب المسلم ومثقّفي الأمة؛ بل وكثير مِن دُعاتها وكُتَّابها، وظهرتْ أصواتٌ تُنادي بتاريخيّة النصّ الشرعيّ والفروع الفقهيّة -أي: أنَّ الأحكام الفقهيّة وتشريعات القرآن والسنّة النبويّة خاصّة بالعصر الذي نزل فيه التّشريع ولا يَتَعدَّاه إلى غيره- وأُخرى تُنادي بتجديد علم أصول الفقه؛ بل وإلغائه كلِّيّاً، زاعمين أنّ معرفة المقاصد وحدَها كافية في معرفة مُراد الله تعالى، لذا كان من الواجب نَقد هذه الانحرافات وبيان فسادها.

ثالثاً: الحاجة المَاسّة للكتابة والبحث في هذا الاتجاه الحداثي المعاصر المتناولة للمقاصد الشرعيّة، وإبراز ما فيه من خللٍ فكريّ، وذلك بالاعتماد على مؤلّفات هذا الاتجاه ونصوصه.

رابعاً: حاجة الساحة الشرعيّة والفكريّة إلى بيان خطر الاتجاهات المُنحرفة المُخترقة للنصِّ الشّرعي والتُّراث الإسلامي.

خامساً: الدراسات والأبحاث التي تناولت وناقشت آراء الاتجاه الحداثي المعاصر في علم المقاصد مُتفرِّقةٌ وقليلةٌ جداً، وليس هناك -فيما أعلم- دراسة وافية تجمع الخطاب الحداثي في سِلْك واحد، وفي مؤلّف واحد، وتُناقش آراءهم المقاصديّة نقاشاً نقديّاً.

سادساً: تسليط الضوء على المَنبع الأصليّ للحداثيِّين المقاصديِّين، والأرضِيّة التي انطلقت منها أفكارهم، وذلك من خلال عرض تاريخ الحداثة الغربيّة، ونشأتها وتحوُّلاتها، وبيان مفهومها عند أهلها.

الدراسات السابقة:

هذه بعض الدراسات المتخصِّصة في الخطاب المقاصدي عموماً، والتي تناولت بِنِسب متفاوتة الخطاب المقاصدي للاتجاه الحداثي المعاصر.

١- الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسة وتقويم؛ للدكتور سعد بن مُقبل العنزي.

أصل هذا الكتاب رسالة الدكتوراه، تقدّم بها الباحث إلى قسم أصول الفقه في كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية، ونوقشت عام ١٤٣٦هـ، وقد بَنَى الباحث رسالته على تصنيف الاتجاهات المعاصرة في علم مقاصد الشريعة وَفق ثلاثة اتجاهات؛ وهي: اتجاه الجمود على الظاهر، واتجاه الإغراق في المقاصد، واتجاه التوسُّط والاعتدال، وسار في المباحث والمسائل كافَّةً بِنَاءً على هذه القسمة الثُّلاثيّة.

تناول الباحث في رسالته جميع الاتجاهات التي تناولت مقاصد الشريعة الإسلامية، لكنّه لم يُركِّز على الاتجاه الحداثي المعاصر وعن أصوله ومصادره وخصائصه كما ينبغي، ممّا فَوَّت به شيئاً كثيراً، وقد يكون غير مقصود لدى الباحث، وكثيراً ما يذكر الباحثُ تفاصيل آراء الخطاب المقاصدي في مسائل لا تُعْنى بمقاصد الشريعة، أمّا رسالتي فقد حاولتُ التّركيز فيها على الخطاب الحداثي الذي يدخل أصالة أو بعَلاقة قريبة بالمقاصد.

٢- الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية؛ للدكتور فهد بن محمد الخويطر.

أصله رسالة دكتوراه، طُبعت عام ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م، وتقع في ٦٠٠ صفحة.

هذا الكتاب هو أكثر مصدرٍ انتفعتُ به من المصادر الأخرى، فقد اهتمّ الباحث بالجانب النقديّ، وسلّط الضوء في حفريات الاتجاه الحداثي في حقول المقاصد، إلّا أنّ تركيزه في الاتجاهات الأخرى التي تناولت المقاصد كان أشدّ بالنسبة لتركيزه في الاتجاه الحداثي، مما جعل الخطاب الحداثي يحتاج إلى مزيد بحث، وهناك سمةٌ يشترك هذا الكتاب مع المصادر الأخرى التي تناولت الخطاب المقاصدي للاتجاه الحداثي المعاصر، وهي: عدم التعرض لفكرة الحداثة الغربية؛ لأنَّ فهمها يساعد على فهم مآرب الحداثيّين العرب.

٣- التوجُّه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، للأستاذ عارف المالكي.

وهي رسالة ماجستير قُدّمت لقسم العقيدة في الجامعة الإسلامية، وغالب مباحثها في العقيدة وأصول الفقه، وقد تحدّث الباحث عن اعتبار فكر المقاصد في الشّرع، ومنهج الاستدلال والفَهم في الفكر المقاصدي، وتحدّث عن منهج الفكر المقاصدي في المسائل والأحكام، كما تناول الفكر المقاصدي في العقائد، وتطرّق فيه الحديث حول الفكر المقاصدي عند المُخالفين كالعلمانيّين، وهذا الموضوع هو الوحيد الذي أفرد له المؤلّف الكلام على خطاب فكري معاصر.

وقد ركّز الباحث الجانب التأصيلي للمقاصد، وما يحتفّ بها من مسائل أصوليّة وعقديّة، ولم يتخصّص في الجانب النّقدي، ولم يلتفت الباحث كثيراً نحو الخطابات الحداثيّة المعاصرة.

٤- الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم؛ للدكتور الحسان الشهيد.

وهذا الكتاب يُعدُّ أوّل الدراسات المفردة في دراسة الخطاب المقاصدي المعاصر صدوراً، فقد تحدّث المؤلّف عن الخطاب المقاصدي المعاصر، وتكلّم فيه عن مسائلَ مشكِلَةٍ في الخطاب المقاصدي، منها علاقةُ المقاصد بأصول الفقه، ومدى إمكانية انفصاله وبقائه في علم الأصول، كما تطرّق فيه بعض مشاريع تجديديّة، مثل مشاريع طه عبد الرحمن، وطه جابر العلواني، وجمال

الدين عطية، وعبدالمجيد النجار، ولكنّ الباحث لم يتناول الخطاب الحداثي كاملاً، ولم يتكلّم عن أصوله وخصائصه ومصادره.

٥- العلمانيُّون والقرآن الكريم، تاريخيّة النصّ؛ للدكتور أحمد إدريس الطعان

وأصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه تقدّم بها الباحث إلى كلية الشريعة في جامعة دمشق، وموضوع هذا الكتاب كما هو واضح في عنوانه هو علوم القرآن الكريم، ولكنّ الباحث تناوَل المقاصد -في مبحثٍ قصير- بصفته أحدَ المداخل للتاريخيّة.

المنهج المتبع في البحث:

سلكتُ في هذا البحث ما يتناسب من المناهج العلميّة ومنها:

١- **المنهج الوصفي**: وذلك بدراسة الجوانب المهمة في الموضوع المُراد، من حيث حقيقة الاتجاه الحداثي المعاصر، وتاريخه، وخصائصه، ومصادره، وأصوله، ومواقفه من علم المقاصد الشرعيّة، وعرض ذلك بالأسلوب المناسب.
٢- **المنهج التحليلي**: وذلك بالنظر في أبعاد المقولات الأصوليّة والمقاصديّة المتعلّقة بهذا البحث للوصول إلى مآلاتها ومراميها.
٣- **المنهج النقدي**: وذلك بقراءة ودراسة ومناقشة الآراء المطروحة ونقدها، ومعرفة مواضع الخلل فيها.

أما توثيق مادة البحث فقد سرتُ فيه على ما يلي:

١- تقسيم البحث إلى فصول ومباحث ومطالب حسب ما تقتضيه الصناعة المنهجيّة في الرسائل والأبحاث الأكاديمية.
٢- التمهيد لكلِّ فصل من فصول البحث، لأجل توضيح الفكرة التي تُعالجها المباحث القادمة.
٣- اعتماد المصادر والمراجع الأصليّة في العزو.

٤- عزو الآيات إلى مواطنها في القرآن الكريم، بذكر اسم السورة ورقم الآية، وجعلته في أصل البحث.

٥- عزو الأحاديث النبويّة إلى مصادرها من كتب السنة.

٦- الترجمة للحداثيِّين والفلاسفة الغربِيِّين، بهدف إبراز حقيقة الحداثة وكونها نتاجاً غربيّاً بامتياز، كما تمّ ترجمة الحداثيِّين العرب الذين قاموا بتوظيف نظريّة المقاصد.

٧- التعريف الموجز بالأماكن والمدن وكلّ ما يحتاج إلى التعريف.

٨- عند توثيق أقوال المؤلفين سلكت مسلكين: في الفصل الأول ذكرت اسم المؤلف، والكتاب، وبيانات الطبع والنشر، واسم المترجم إن كان المصدر معرّباً، وفعلت هذا بسبب تعدّد الترجمات أحياناً في المؤلف الواحد. أما الفصل الثاني والثالث فلم أذكر في الحاشية بيانات الطبع للنسخ المعتمدة في البحث، فجعلتها في فهرس المصادر والمراجع.

٩- ذَيَّلْت البحثَ بخاتمة تتضمّن مُجمل نتائج البحث وأبرز التوصيات.

صعوبات البحث:

١- تَنوُّع المؤلّفات الحداثيّة التي تناولت المقاصد الشرعية، فمنها كُتُب أُفْرِدت للحديث عن المقاصد: مثل كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية: التّشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد) لنور الدين بوثوري، ومنها كُتُب فكريّة تضمّنت الحديث عن المقاصد، وتطرَّقت مباحث علم أصول الفقه، مثل رباعيّة الجابري: تكوين العقل العربي، وبِنية العقل العربي -وهو أكثر كُتُب الجابري حديثاً عن المقاصد الشرعيّة-، والعقل السياسي العربي، ونقد العقل الأخلاقي، وكُتُب حسن حنفي وخاصة كتابه الذي صدر في جزئين بعنوان (من النصِّ إلى الواقع)، ومنها مؤلّفات عامّة تخصّ مجال نقد التراث الإسلامي، ومنها أبحاثٌ ودراسات ومقالات مستقلّة. وهذا التنوُّع في التأليف سَبَّبَ شيئاً من التَشتُّت، وأيضاً فإنَّ جمع كلّ ما قاله الحداثيُّون عن المقاصد الشرعيّة مما لا

يُمكن إحصاؤه إلّا بقراءة جميع ما خطّت يراعهم، وهذا يحتاج إلى وقتٍ أطولَ من المدّة المحدّدة لهذا البحث.

٢- صعوبة الحصول لبعض المصادر والمراجع المهمّة لهذا البحث، بسبب الأحوال الصحيّة التي اجتاحت العالم بأسره، وعدم توفّرهم في المكتبات المحليّة.

الفصل الأول

الحداثة: تعريفاً، ونشأةً، وتاريخاً

التمهيد

المبحث الأول: تعريف الحداثة بين الغرب والشرق

المبحث الثاني: نشأة الحداثة وتاريخها

التمهيد:

مصطلح (الحداثة) مصطلح غربيّ المصدر بكلّ أبعاده، من العسير تطويق معناه، ووضع سُلّم معياريّ مضبوط له، وقد اختلف في تحديد مفهومه وتعريفه كُتَّابُ الحداثة اختلافًا شديدًا؛ لأنّ مفهومه مطّاطِيّ فضفاض وشموليّ غير مستقرّ، ليس له شكل محدّد أو صورة واحدة، يشمل كلّ المذاهب الفلسفيّة والتيّارات الفكريّة الوافدة إلى عالمنا الإسلامي، فهي أحيانًا تعني اللّيبراليّة[١]، وأحيانًا تعني القوميّة[٢]، وأحيانًا أخرى تعني العلمانيّة[٣] بمعناها الصِّرْف[٤]-فصل

---

(١) الليبرالية: مصطلح أجنبيّ مُعرَّب مأخوذ مِن(Liberalism) في الإنجليزية، و(Liberalisme) في الفرنسيّة، وهي يعني (التحرريّة)، ويعود اشتقاقها إلى(Liberaty) في الإنجليزية أو (Liberate) في الفرنسية، ومعناها الحريّة، وهي مذهبٌ فكريّ يُركِّز على الحريّة الفرديّة، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد، ويعتقد أنّ الوظيفة الأساسيّة للدولة هي حماية حريّات المواطنين؛ مثل: حريّة التفكير والتعبير، والملكيّة الخاصة، والحرية الشخصيّة وغيرها؛ ولهذا يسعى هذا المذهب إلى وضع القيود على السلطة، وتقليل دورها، وإبعاد الحكومة عن السوق، وتوسيع الحريات المدنيّة، ويقوم هذا المذهب على أساسٍ علمانيّ يُعظّم الإنسان، ويرى أنّه مُستقلّ بذاته في إدراك احتياجاته. ويُعتبر مصطلح (الليبراليّة) من المصطلحات العريضة والغامضة. انظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، عبدالرحيم السلمي(١٠١). والمعجم الفلسفي(١/ ٤٦١-٤٦٧).

(٢) القوميّة: أيدلوجية تعني الولاء التام للأمة، والشعور بالوعي القومي، وتمجيد أمة واحدة فوق كل الآخرين، والتركيز بشكل أساسي على تعزيز ثقافتها ومصالحها، فهي باختصار وضع الوطن فوق كل شيء في العالم.

(٣) العلمانية: هذه الكلمة ترجمة لكلمة (Secularism) الإنجليزية، وإنْ كانت هذه الترجمة خاطئةً، فهذه الكلمة لا صلة لها بلفظ: (العِلم) ومشتقاته على الإطلاق، والترجمة الصحيحة للكلمة هي (اللادينيّة) أو (الدّنيويّة) لا بمعنى ما يقابل الأخرويّة فحسب؛ بل بمعنى أخصّ هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضادّ، وعرّفَتْ دائرة المعارف البريطانيّة مادة (Secularism): «هي حركةٌ اجتماعيّة تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدَها ... ذلك أنّه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبةٌ شديدةٌ في العُزوف عن الدنيا، والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقتْ الـ(Secularism) تَعْرِض نفسها من خلال تنميّة النزعة الإنسانيّة، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يُظهِرون تعلُّقهم الشّديد بالإنجازات الثقافيّة والبشريّة، وبإمكانيّة تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة. وظلّ الاتجاه إلى الـ(Secularism) يتطوّر باستمرار خلال التاريخ الحديث كلّه، باعتبارها حركةً مضادّةً للدّين ومضادّةً للمسيحيّة».

هذا التعريف الغربي لها والذي حمل معه حمولة أيديولوجيّة فكريّة مهما حلَّ في المجتمعات ومنها المجتمعات العربيّة، وقد تنوّعتْ مفاهيمها وأيديولوجيّاتها، إلّا أنَّ القَدْرَ المشترك بين هذه كلّها هو أنَّها توجُّه دُنيويّ يَفْصِل الدِّين عن الحياة. وقد قسَّم عبدالوهاب المسيري العلمانية إلى جزئيّةٍ وشاملة، في كتابه (العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة). انظر: دائرة المعارف البريطانية(١٠/٥٩٤). ودائرة المعارف الأمريكيّة(٢٤/٥١٠). والعلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان(١٢٢-١٣٠). والعلمانيّة، سفر الحوالي(٢٢-٣٣). الاتجاه العلماني المعاصر، أحمد الفاضل(١٥-٢٦).

(٤) انظر: الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة، دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢١-٢٢.

الدّين عن الدولة- لأنّها ذات مفاهيم متعدّدة، وتعاريف مختلفة، وظلال متباينة، «ولا تمثّل مدرسة فلسفيّة واحدة، بل هي مجموعة فلسفات واتجاهات في فهم الكون والحياة والإنسان، وقد تبدو مختلفة ومتضادة ومتناقضة مع بعضها أحيانًا»[١]، وكثيرًا ما يُصرِّحُ بذلك الحداثيّون أنفسهم[٢]، ففي إجابته لسؤال: هل ينبغي لأهل الأقطار العربية اقتباس عناصر المدنيّة الغربية، وبأيّ قدر، وبأيّ حدّ يجب أن يقف هذا الاقتباس؟ يقول سلامة موسى مشيراً على أنّ الحداثة هي قاطرة المذاهب الفلسفيّة الغربيّة: «إنّ علّة الأقطار العربية ورأس بلواها أنّنا مازلنا نعتقد أنّ هناك مدنيّة غير المدنيّة الأوروبيّة، فلا نقبل مبادئ البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية، وهذه مبادئ لم تعرفها آسيا أمّ الاستبداد الأوتوقراطي[٣] ... إذاً فإنّه ومن هذا المنطلق، فإنّ كل الصراعات الّتي دارت خلال العقود القليلة الماضية كانت ضمن نطاق مجتمع النخبة، وتياراته الأيديولوجيّة والمعرفية، ولم تكن لتخرج عنه، فالصراع كان يتمّ على أرضيّة نمط ثقافي واحد، وإن تعدّدت تلاوينه واتجاهاته وهو نمط الحداثة، والتّقدم الجامع لمختلف المدارس»[٤].

إنّ مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات إبهامًا وغموضًا واضطرابًا في واقعنا المعاصر، وانقسم الناس بين مبشّر بها ومنفّر، ومقبل لها ومدبر، ومؤيّد لها ومنكر، وإذا نبشنا في الأسباب التي أدّت بأن يتّسم هذا المصطلح بالغموض، لوجدنا عدّة أسباب تختصر فيما يأتي:

١- تصوّر أنّ الحداثة فكرة ثابتة، وبنت للمعنى اللّغوي المجرّد، وما يحمله من جمال وبريق مشرق يأخذ بالنفوس والألباب، فمن الخطأ الكبير محاولة استنتاج مذهب (الحداثة) من المعنى

---

(١) صدرالدين القُبّانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ط١، ص٥.

(٢) يشير محمد عابد الجابري إلى عدم وجود تعريف محدّد واصطلاح ثابت للحداثة فهي تختلف في كلّ زمان ومكان، يقول: ليس هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنّما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخيّة، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى. الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩١م، ص١٦.

(٣) فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر-قراءة نقديّة في مفاهيم النّهضة والتقدّم والحداثة١٩٧٨-١٩٨٧، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-أمريكا، ط٣، ١٩٩٤م، ص٦٤.

(٤) المرجع نفسه، ص١٣٢.

اللّغوي المجرّد، واستنباط المبررات، والبحث عن الحسنات، من خلال ظلال معنى؛ لأنَّ المذهب والفكر والمنحى يؤخذ من دعاته، لا من مجرّد تعبير لغوي، قد يحمل معه جمال الظلال والإشارة[١]. ولا شكّ أنّ هذا المعنى هو تصوّر كثير من أنصار الحداثة في عالمنا العربي والإسلامي.

٢- تصوّر أنّ لفظ الحداثة منفصل اليوم واقعيًّا عن معناها الموضح في المعاجم، بعد أن حدّدته حركاتٌ أدبيّة وفكريّة وفلسفيّة، ظهرت في واقع الناس وسمي عطاؤها (بالحداثة)[٢].

٣- الخلط في تحديد المعاني والأفكار والمفاهيم الحداثيّة، ممّا أدّى إلى إرباك في الرؤية وربّما ضياع الحقيقة[٣].

٤- الغموض الذّهني والنظرة الاجتزائية التي تريد أن تحصر مفهوم الحداثة في مستوى أو مجال واحد، في حين أنّ المفهوم يشكّل فلسفة شاملة في المستويات الانسانية جميعها؛ المعرفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية[٤].

٥- الخلط بين مصطلحين: أحدهما: الحداثة العلميّة، والآخر هو الحداثة الفلسفيّة، وعدم التّمييز الدّقيق بينهما، فالحداثه العلميّة: هي تلك النهضة العلميّة التي شهدتها البشريّة منذ القرن الثامن عشر وما قبله في مجالات الصناعة والطاقة والمناخ والجغرافيا والاجتماع الزراعة. وبما أنّ المسلمين يعتقدون دِينًا تحثُّ العمل والاكتشاف والإبداع، فقد استقبلوا تلك القفزة العلميّة بالقبول، كما استقبلتها البشريّة بكلّ أديانها وفلسفاتها بالتّرحاب والقبول.

---

(١) انظر: عدنان علي رضا النحوي، الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، ط٣، ١٩٨٩م، ص٢٢.

(٢) انظر: عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظريّة الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، ط٢، ١٩٩٤م، ص٢١.

(٣) على سبيل المثال: لو أردنا تحديد مفهوم (الموضوعية) في المشروع الحداثي، نجد أنّها بمعنى: (الواقع)، و(الكون) هو مصدر المعرفة، وما عدا الواقع لا يسمى علمًا عند المشروع الحداثي، بينما نجد مشروعنا الإسلامي لا يقف ضد الواقع، ولا يرفض آيات الكون وقوانينه، ولكنه ينقض مفهوم (الموضوعية) عند المشروع الحداثي بِجَعْلِ عالم الغيب مصدرًا معرفيًا.

(٤) انظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر والتوزيع، ص٧.

٧- تداول الحداثة في حقول معرفيّة متنوعة، ومختلفة أشدّ التنوّع والاختلاف، ومن المعلوم أنّ المفاهيم ذو ارتباطٍ قويّ بالحقول التي يُستعمل فيها، فعندما تنتقل من حقل إلى حقل آخر يحدث فيها اختلال و تغيير في بنائها الدّلالي، لكي يتمّ تَهيِئتُها في الحقل المعرفيّ الذي تنتقل إليه؛ لأنّ المفاهيم أدوات إجرائيّة منهجيّة تحتاج إلى كثير من التعديل لكي تتناسب مع الحقول المعرفيّة الجديدة الذي يُراد أن تشتغل فيه[١]. وهذا ما يجعل مفهومًا كالحداثة صعبًا على التحديد والتّعريف.

وفي هذا الفصل نقف عند تعريف الحداثة كمنهج فلسفي في المعجم الغربي والعربي وبيان مفهومها عند الإسلاميين والحداثيين، كما يتمّ تناول نشأتها وتاريخها.

(١) انظر: الطيب بوعزة، الحداثة نحو مقاربة دلالية سوسيو تاريخية، بحث نشر ضمن أعمال ندوة: الحداثة دلالة ومشروع، الرباط، أكتوبر٢٠١٣م.

المبحث الأول: تعريف الحداثة بين الغرب والشرق.

المطلب الأول: تعريف مفهوم الحداثة عند الغربيّين.

مفهوم (الحداثة) مفهوم مستعصي الدلالة والتحديد، متعدّد المجالات والأنواع، متشعّب المدلولات، حيث تَعذَّر على معظم الباحثين والفلاسفة شرقاً وغرباً وضع تعريف محدّد الأبعاد له؛ لأنَّ الحداثة مشروع غير مكتمل-كما يرى أحد أكبر فلاسفة الحداثة[١]- وفلسفة قائمة بالأصل على أساس التَحوُّل والتلوُّن وعدم الثبات[٢].

وأوّل مايجب تناوله هنا هو المصطلح نفسه، فكثيراً ما يقع الخلط بين المفاهيم المتقاربة للحداثة، وخاصة عند ترجمة مصطلح الحداثة ومشتقاتها من اللغتين الإنجليزية والفرنسية، وبالأخصّ عند الفصل والتمييز الدلالي بين هذه المصطلحات:

الحديث[٣] Modern

الحداثة[٤] Modernity

---

(١) هو الفيلسوف الألمانيّ يورغن هابرماس Jürgen Habermas المولود عام ١٩٢٩م، في دوسلدورف الألمانيّة.

(٢) انظر: باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة - دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م، ص٤٥.

(٣) كلمة (الحديث Modern) تقابل كلمة (قديم) في اللغة ، وهي مشتقة من كلمة لاتينيّة متأخرة (مودرنوس Modernus) المشتقة بدورها من كلمة لاتينيّة أخرى هي(مودوس Modus) وتعني (مقياس) أو (حجم) أو (كمية) أو (منهج) أو (نظام) أو (طريقة) كما في العبارة (مودوس أوبرندي Modus Operandi) أي (طريقة العمل). ومن الكلمات المشتقة من نفس الجذر كلمة(مودو Modo) وتعني (مؤخراً) أو (الآن) . كما أنَّ هناك مقابلات لكلمة (مودرن) الإنجليزية في جميع اللغات الأوروبية تقريبا مشتقة من نفس الأصل اللاتيني. و مصطلح (الحديث Modern) مصطلح خلافيّ للغاية. انظر: عبدالوهاب المسيري، التحديث والحداثة، بحث نشر ضمن أعمال ندوة: الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ١٩٩٨م، ص٦٠.

(٤) يرى عبد الوهاب المسيري: أنَّ ترجمة كلمة (الحداثة) هي (Modernism) وأنَّ (مودرينتي Modernity) تعني المشروع التحديثي بكل مراحله، يقول : (وهناك كلمة إنجليزية أخرى هي كلمة (مودرينتيModernity) وهي تعني المشروع التحديثي بكل مراحله الثلاث (التحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة). ويلاحظ أنَّ كثيرين الآن في اللغة العربيّة، يستخدمون كلمة (حداثة) بهذا المعنى ويُعمِّمُونَهَا على المشروع التحديثي بأسرِه كأمل وكواقع، وهم في هذا لا يختلفون كثيراً عن بعض مؤرِّخي

الحداثويّة أو الحداثيّة[1] Modernism

التحديث Modernization.

وتورد القواميس الغربيّة والموسوعات العلميّة والفلسفيّة تعريفات كثيرة لمصطلح الحداثة، فموسوعة لالاند الفلسفيّة مثلاً تقرّر أنّ لفظ (حديث: Modern) مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المساجلات الفلسفيّة أو الدينيّة، وتحدّد الموسوعة مفهوم مصطلح(الحداثة) عند الفكر الغربيّ بوصفها مفهوماً فلسفيّاً دقيقاً، شكّلَ مرحلة انتقال إلى طور معرفيّ جديد في تاريخ الفلسفة الغربيّة، وبعد ذلك تشرع لالاند في تحديد سمات(الحداثة) بأنّها الفعل الفلسفيّ المتوافق مع التشكيلات الفكريّة الحقيقيّة المتصاعدة والضروريّة، والذي يقوم على تحديد موقفه من الماضي والتراث؛ المبنيّ على العلم به والدراسة الدقيقة له، ومن ثَمّ محاكمته والقطيعة معه[2].

واستقطب مفهوم الحداثة اهتمام كُتَّاب الغرب والفلاسفة والأدباء وعلماء الاجتماع، منذ عصر نهضتهم حتى اليوم، واعتَنَوا بتعريفها، كما حاولوا في تحديد مفهومها ومضمونها، ومن تلك المحاولات ما يلي:

١ - شارل بودلير[3] Charles Baudelair (١٨٢١-١٨٦٧):

الفكر الغربي، ولعلَّ هذا الاضطراب في استخدام المصطلح هو امتدادٌ لبعض الخلط في الأطروحات التي ينطلقون منها) المرجع السابق، ص٢١-٢٢.

(١) بعض الباحثين يصطلح ب(المودرينيّة)، ومن الباحثين من يرى أنّ هذه الترجمة لا تؤدي المطلوب؛ لأنّها ليست أكثر من كتابة صوتيّة، والأنسب استخدام مصطلح المذهب الحداثوي أو الحداثية بديلاً عربياً لكلمة (Modernism)، إذ كما هو معلوم أنّ مقطع ism إذا أضيفت في نهاية الكلمة الانجليزيّة، يجعلها تتحوّل من اسم إلى مذهب واتّجاه فكريّ محدد، كما يقال في الوجوديّة (Existentialism) أو البنيويّة (Structuralism). انظر: رواء محمود حسين، إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة-دراسة وصفية، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، ط١، ٢٠١٠م، ص٢١.

(٢) انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١، ج٢،ص٨٢٢.

(٣) **شارل بودلير Charles Baudelair** :شاعر وناقد فني فرنسي، من روّاد الحركه الرمزيّة، التي عرفتها فرنسا في القرن التاسع عشر. ولد بودلير بباريس في التاسع والعشرين من أبريل عام ١٨٢١م، وتوفي بها في الحادي والثلاثين من أغسطس عام ١٨٦٧م. انظر: عمر عبد الماجد، شارل بودلير: شاعر الخطيئة والتمرد، دار البشير، الأردن، ط١، ١٩٩٧، ص١٥-٣٧.

عرّف بودلير الحداثة بأنّها: «هي العابرُ والهاربُ والعرضيّ؛ إنّها نصف الفنّ الذي يكون نصفه الآخر هو الأبديّ والثّابت ... هذا العنصر العابر الهارب الذي كثيراً ما تتواتر تحولاته، ليس لكم الحقّ في أن تحقروه أو تستغنوا عنه، إنّكم بحذفه ستسقطون حتماً في فراغ جمال تجريديّ غير قابل للتحديد»[١].

٢ - أوسفالد شبنغلر[٢] Oswald Spengler(١٨٨٠-١٩٣٦):

صاغ شبنغلر في كتابه (انحطاط الغرب) مفهوماً للحداثة أطلق عليه حضارة الرجل الفاوستي- نسبة إلى فاوست- والفاوستيّة هي: محصلة خصائص الإنسان الغربي الحديث، أما فاوست فهو: العملاق المبدع النّهم الذي لا يشبع طموحه وظمأه إلى المعرفة، ولا يتوقف عن البحث عن الحقيقة المطلقة. والنموذج الفاوستي هو عكس النموذج الأبولوني الديونيزي -نسبة إلى الإله أبولو الديونيزي في الأساطير الإغريقية- وفاوست عند الشاعر الألماني (غوته Goethe) هو العبقريّ المغامر دوماً وبلا هوادة نحو المعرفة[٣].

٣- خوسيه أورتيجا أي جاسيت[٤] José Ortega y Gasset (١٨٨٣-١٩٥٥):

وعرّف خوسيه أورتيجا الحداثة بأنّها «هدم تقدّمي لكلّ القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي والطبيعي، وأنَّها لا تعيد صياغة الشكل فقط بل تأخذ الفنّ إلى ظلمات الفوضى واليأس»[٥]

---

(١) محمد برادة، اعتبارات نظريّة لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة الفصول، م٤، ع٣، ص١٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.وانظر محمد سبيلا، دفاعا عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤، ص ٦١.

(٢) أوسفالد شبنغلرOswald Spengler : فيلسوف ألماني، ولد في بلنكنبورغ في إقليم هارتز في ٢٨مايو ١٨٨٠، وتوفي في ميونيخ في ٨مايو ١٩٣٦.انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٧، ص٣٨٩-٣٩٠.

(٣) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨، ص٣٣.

(٤) خوسيه أورتيجا أي جاسيت José Ortega y Gasset : فيلسوف إسباني، ولد في مدريد في ٨مايو١٨٨٣، وتوفي فيها في ١٠أكتوبر١٩٥٥. انظر: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٧، ص١١١.

(٥) مالكولم برادبري وجيمس ماكفرلن وآخرون، الحداثة (١٨٩٠- ١٩٣٠)، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر، بعداد، ١٩٧٨، ص٢٦.

٤- مارتن هايدغر[١] Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦):

أما هايدغر فيعرّفها بأنّها: «عدميّة وفراغ، يتمّ ملؤه بالأساطير المغذية للسيكولوجيا الجماعية وبالإيديولوجية واليوتوبيا، واصطناع بطولات وأبطال في السياسة والرياضة والفنّ»[٢].

٥- هربرت ريد[٣] Herbert Read(١٨٩٣-١٩٦٨):

وعرّفها هربرت ريد : «الانفصال عن كل التقاليد ... »[٤].

٦- هنري لوفيفر[٥] Henri Lefebvre (١٩٠١-١٩٩١):

وعرّف لوفيفر الحداثة بأنّها: عبادة الجديد من أجل الجديد. ويقول أيضاً وهو يوضّح الفرق بينها وبين العصريّة: «العصريّة هي الوعي الذي تُكوِّنه عن نفسها العصور والحِقَبُ والأجيال المتتالية، فالعصريّة بذلك تتمثّل في ظاهرات الوعي وفي الصور وإسقاطات الذات، وفي التمجيدات المصنوعة من أوهام كثيرة ونفاذٍ محدود إلى لُبّ الأمور، إنَّها حدث سوسيولوجي وإيديولوجي .

بينما الحداثة: تفكير بادئٌ وتخطيط أوّليّ، تتفاوت جذريّته، للنقد والنقد الذاتي. إنَّها محاولة للمعرفة ... إنّنا ندرك الحداثة داخل مجموعة من النصوص والوثائق تحمل بصمة عصرها،

---

(١) مارتن هايدغرMartin Heidegger : واحد من أعظم فلاسفة ألمانيا وربما أهمّ فيلسوف في القرن العشرين، ولد في مسكريش(بادن) في ٢٦ سبتمبر١٨٨٩، ومات في فرايبورغ في ٢٦مايو ١٩٧٦. عمل أستاذاً في جامعة ماربورغ، ثم في جامعة فرايبورغ. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٧،ص٦٩٤-٦٩٥.

(٢)محمد سبيلا، دفاعا عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص٦١.

(٣) هربرت ريدHerbert Read: شاعر وناقد وفيلسوف بريطاني موهوب، ولد عام ١٨٩٣م في كيركبايمورسيد بيوركشاير الشماليّة وتعلَّم في هاليفاكس وفي جامعة ليدز، كما خدم في الجيش البريطاني. انظر: مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٩٩٩، م١١، ص٤٦٣.

(٤) انظر: حلمي القاعود، الحداثة العربية، المصطلح-المفهوم، دار الاعتصام، ١٩٩٨، ص١١.

(٥) هنري لوفيفر Henri Lefebvre: فيلسوف فرنسي معاصر، ولد في ١٩٠١، وتوفي في ١٩٩١، تخصّص في دراسة العالم اليومي للحداثة، انتمى إلى الحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٢٨، وانتهى معارضاً وطُرد منه عام ١٩٥٨.انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٧،ص٥٩٤.

ولكنَّها-مع ذلك- تتعدّى إلى الموضة وإلى الجديد. إنَّ الحداثة تختلف عن العصريّة مثلما يختلف تفكير ما عن الواقع»[١].

٧- أوكتافيو باث[٢] Octavio Bath (١٩١٤-١٩٩٨):

وعرّفها أوكتافيو باث: «مقطوعة من الماضي وهي تندفع باستمرار إلى الأمام، مما يجعلها عاجزة عن مدى أي جذور. لا تعيش إلاّ ليومها من يوم إلى آخر. إنَّها عاجزة عن العودة إلى بداياتها من أجل استعادة طاقاتها على التجدّد»[٣].

٨- رولان بارت[٤] Roland Barthes(١٩١٥-١٩٨٠):

وعرّف بارت بأنَّها: «انفجار معرفيّ، لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه». ويقول أيضاً: «في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرّر شهوات الإبداع في الثورة المعرفيّة. مُولِّدة في سرعة مذهلة، وكثافة مدهشة، أفكاراً جديدة، وأشكالاً غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهراً بها، ويقف بعضهم الآخر خائفاً منها، هذا الطوفان المعرفيّ يولِّد خصوبة لا مثيل لها، ولكنَّه يَغرق أيضاً»[٥].

٩- جان ماري دوميناك Jean Marie Domenach(١٩٢٢-١٩٩٧):

---

(١) محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة الفصول، م٤، ع٣، ص١٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤. وانظر: باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دارالفكر، ٢٠٠٦، ص٤٦.

(٢) أوكتافيو باث Octavio Bath: ولد الشاعر والكاتب المكسيكي أوكتافيو باث في ٣١ مارس ١٩١٤م في المكسيك، لأب مكسيكي وأم إسبانيّة الأصل، وكان والده محامياً يدافع عن الفلاحين المضطهدين. في ١٩ إبريل ١٩٩٨م توفى أوكتافيو باث على إثر رحلة طويلة مع مرض سرطان العظام.

(٣) مارشال بيرمان، حداثة التخلّف: تجربة الحداثة، ترجمة: فاضل جتكر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق-سوريا، ط١، ١٩٩٣، ص٢٥.

(٤) رولان بارت Roland Barthes : ولد بارت ١٩١٥، ولم يكن فيلسوفاً، لكنه ساءل في نهاية حياته الفلسفة. وقضى في حادث سير عام ١٩٨٠ أمام السوربون. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٧، ص١٣٥-١٣٦.

(٥) عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، ص٣٩.

وعرّفها دوميناك: «إتاحة التطوّر والتفتّح في آنٍ ما لكل الإمكانات والاحتمالات من أجل أن يتمكّن كل فرد من التمتّع بها، إنَّها تعني تنمية القوى المنتجة، وتنمية الوعي بالذات في الوقت نفسه، إنَّها معايشة كتحرير كبير وكمحنة ومشكلة، من هنا نتجنّب تلك الرؤية السعيدة للحداثة، ثمَّ الشقيّة البائسة»[١].

١٠- آلان تورين[٢] Alain Touraine (١٩٢٩) :

وعرّفها تورين: «هي التأكيد على أنَّ الإنسان هو ما يفعله، وأنَّه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وأيضاً إدارة التحرُّر من كل الضغوط والإكراهات، وإذا ماتساءلنا: على أيِّ شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم والأفراد الأحرار؟ فسيكون الجواب: على انتصار العقل»[٣].

١١- يورغن هابرماس[٤] Jürgen Habermas (١٩٢٩):

أما هابرماس فيعرّفها بأنّها: «قطيعة زمنية متكررة، لإنتاج نسق جديد بمعرفته، ووجوده، وقيمه، وبشرطَيه الإنسانيّ والعقلانيّ»[٥].

---

(١) طيب تيزيني، الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة: الحداثة وما بعد الحداثة، بمشاركة لفيف من المفكرين العرب، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان-الأردن، ط١، ٢٠٠٠، ص٣٥.

(٢) آلان تورين Alain Touraine: عالم اجتماع فرنسي، ولد عام ١٩٢٩م. وأحد علماء الاجتماع الفرنسيين القلائل الذين تمتّعوا بمعرفة من الداخل في علم الاجتماع الأمريكي. جدّد تورين دراسة الحداثة، واتّضح له أنَّها دنيويّة وعلمانيّة في توجيهها من حيث الأساس وتستبعد كلّ غائيّة، وأنَّها منقسمة على نفسها، فهي (ذاتيّة النقد) و (وذاتيّة التدمير) .انظر: جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ٣٩٥-٤٠٣.

(٣) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص١٩.

(٤) يورغن هابرماس Jürgen Habermas : فيلسوف وعالم اجتماع ألمانيّ، ولد في دوسلدورف الألمانيّة عام ١٩٢٩، يُعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت المعروفة بالمدرسة النقديّة أو النظريّة النقديّة، وأكثرهم شهرة فيها في الحقبة المعاصرة. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٧،ص٦٨٧. وانظرأيضاً: علي عبّود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، ص٢٧-٣٤.

(٥) المرجع السابق، ص٨٧-٨٨.

١٢- جون بودريار[١] Jean Baudrillard (١٩٢٩-٢٠٠٧):

وعرّف بودريار الحداثة بقوله: «ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً، أو مفهوماً سياسياً، أو مفهوماً تاريخياً بحصر المعنى؛ وإنَّما هي صيغة مميّزة للحضارة، تُعارض صيغة التقليد؛ أي أنَّها تُعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليديّة. فأمام التنوّع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنَّها واحدة مُتجانسة، مُشعّة عالمياً، انطلاقاً من الغرب. ومع ذلك تظلّ الحداثة موضوعاً غامضاً يتضمّن في دلالته، إجمالاً، الإشارةَ إلى تطوّر تاريخيّ بأكمله وإلى تبدُّل في الذهنيّة»[٢].

١٣- جياني فاتيمو[٣] Gianni Vattimo (١٩٣٦):

وعرّفها جياني فاتيمو: «هي حالة وتوجّه فكري، تُسيطر عليهما فكرة رئيسيّة، فحواها أنَّ تاريخ تطوّر الفكر الإنساني يُمثّل عملية استنارة مطّردة، تتنامى وتسعى قُدماً نحو الامتلاك الكامل والمتجدّد -عبر التفسير وإعادة التفسير- لأسس الفكر وقواعده»[٤].

١٤- أنتوني غيدنز[٥]Anthony Giddens(١٩٣٨):

---

(١) جون بودريار Jean Baudrillard: فيلسوف فرنسي معاصر، عاش في وسط ليس فكريّاً؛ لذلك حاول التعويض عنه بالعمل بجد في الكليّة (الليسية)، أكمل بودريار أطروحته في علم الإجتماع تحت إشراف هنري لوفيفر. انظر: جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٤٦٦.

(٢) محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة الفصول، م٤، ع٣، ص١٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.

(٣) جياني فاتيمو Gianni Vattimo : فيلسوف إيطالي معاصر، ولد في تورينو عام ١٩٣٦، ومدرِّس علم الجمال في جامعتها. ارتكز فاتيمو على فكر نيتشه وهايدغر لينقد عنف مقولات الميتافيزيقا التقليدية.

(٤) G.Vattimo, The End Of Modernity-London (Oxford. 1988) p.2. نقلا عن: مقدمة ما بعد الحداثيّة والفنون الأدائيّة، نك كاى، ترجمة: د. نهاد صليحة.

(٥) أنتوني غيدنز Anthony Giddens: عالم اجتماع إنجليزي معاصر، ولد في لندن في ١٨ يناير ١٩٣٨م. يُعد غيدنز أحد أبرز علماء الاجتماع المعاصرين، حيث نشر ما لا يقل عن ٣٤ كتابًا، و٢٠٠ مقالة، والعديد من المراجعات، وساهم في أهمّ التطورات في مجال العلوم الاجتماعية.

يقول أنتوني غيدنز: «الحداثة صيغ وأشكال اجتماعيّة أو تنظيمات ومؤسسات، برزت في أوروبا بحدود القرن السابع عشر وامتدّت بعده، حتى أصبحت منتشرة عالمياً في تأثيرها»[١].

١٥- جيف فاونتاين[٢] Jeff Fountain(١٩٤٩):

وعرّفها جيف فاونتاين بأنّها: «سلسلة من التحوّلات في المجتمع المعاصر قائمة على أساس التمدّن والتصنيع والعلم والتكنولوجيا، والتي أصبحت أساسًا لفكرة الشكّ الديني، وعدم الاعتقاد بصحة الكتب المقدّسة»[٣].

ونلحظ من التعريفات السابقة -الّتي هي جزء صغير من كمٍّ كبير من التعاريف الّتي قُدّمت للحداثة على اختلاف أيديولوجيات ومذاهب أصحابها- أنَّ جُلّ محاولات كُتّاب الحداثة لتعريفها ما هو إلّا توصيف لها، ومحاولة لكشف بعض مداليلها ومظاهرها، وليس تعريفاً لها بالمعنى المنطقيّ الدقيق، الذي يهدف إلى استجلاء الحقيقة وكشف الهوية[٤].

---

(١) عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظريّة الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، ط٢، ١٩٩٤م، ص٣٤.

(٢) جيف فاونتاين Jeff Fountain: عالم اجتماع أمريكيّ معاصر، ولد في عام ١٩٤٩م في مدينة فاونتاين الواقعة في ولاية مينيسوتا في الولايات المتحدة، له عدّة مؤلفات منها: (The Little Town That Blessed the World) و (Living as People of Hope).

(٣)باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دارالفكر، ٢٠٠٦، ص٤٧.

(٤) بيْن التّوصيف والتّعريف فرق كبير، فالتّوصيف هو عبارة عن ذكر وصف من أوصاف الشيء الذي يُراد معرفته، وتعرُّف على مظاهره الخارجيّة، بينما التّعريف هو عمليّة كشف الهويّة الحقيقيّة للشيء، ومعرفة واقع الموضوع وهويّته بدقّة، ويشترط له بأن يكون جامعاً مانعاً. فعدم التّمييز بين التعريف والتوصيف ممّا يضطرب لأجله حبل التفاهم.

المطلب الثاني: تعريف مفهوم الحداثة عند المفكرين الحداثيّين في العالم العربي.

يركّز المفكرون الحداثيّون عادة في تعريفهم للحداثة إلى ثلاثة أفكار أساسيّة هم: فكرة مركزيّة العقل، وفكرة رفض الموروث والثورة ضدّ التقليد، وفكرة نقل الأفكار الغربيّة والتكنولوجيا المتقدمة إلى الأقطار العربيّة.

فنجد هذه الأفكار تتجلّى بكلّ وضوح في تعريف محمد أركون للحداثة والتحديث، يعرّف أراكون الحداثة بأنّها: «موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنّها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع»(١). ويعرّف التحديث بأنّه: «مجرّد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية والإسلامية، نقصد إدخال المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي، لا يرافقه أيّ تغيُّر جذريّ في موقف العربي والمسلم للكون والحياة»(٢).

ويرى ناصيف نصار أنّ الحداثة: «هي المفهوم الدَّال على التجديد والنشاط الإبداعيّ، فحيث نجد إبداعاً نجد عملاً حداثيّاً، وبهذا المعنى فإنّ الحداثة ظاهرة تاريخيّة إنسانيّة عامة نجدها في مختلف الثقافات. وتتحدد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التناقضيّة مع مايسمّى بالتقليد أو التراث أو الماضي، فالحداثة هي حالة خروج من التقاليد وحالة تجديد»(٣).

وعرَّف عبدالمجيد الشّرفي الحداثة بقوله: «هي مفهوم مستعمل للدلالة على المميّزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدّماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي ...

---

(١) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨م، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) غانم هنا، عبدالله الغدامي، مرسل العجمي، ناصيف نصار، ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر العربي المعاصر، عدد٦١، السنة ١٦، ١٩٩٨م، ص٢١٨-٢٤٧،ص٢٢١.

ولعلّ أهمّ ما يميّز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها -بخلاف المجتمعات التقليديّة- على الابتكار والتغيير»[١].

يُعرِّف جابر عصفور الحداثة: «بأنّها البحث المستمر للتعرُّف على أسرار الكون من خلال التعمُّق في اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها، ومن ثَمّ الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض. أما سياسياً واجتماعياً فالحداثة تعني الصياغة المتجدّدة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، من الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعيّة إلى الاستقلال، ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلّطيّة إلى الدولة الديموقراطيّة»[٢]. الحداثة تعني الإبداع الذي هو ضد الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل[٣].

ويقول مرة أخرى وهو يرتقي بالمفهوم الفلسفي للحداثة: «الحداثة حالة وعي متغيِّر، يبدأ بالشكِّ فيما هو قائم، ويعيد التساؤل فيما هو مسلم به، ويتجاوز ذلك إلى صياغة إبداعيّة جذريّة لتغير حادث في علاقات المجتمع، ليجسد موقعاً من هذا التغيّر، يصوغه صياغة تتجاوز الأعراف الأدبية للماضي، وتفيد من الكشوف الفكرية للحاضر»[٤].

وتقترب خالدة سعيد من تعريف عصفور فتقول: «الحداثة وضعيّة فكريّة، لا تنفصل عن ظهور الأفكار والنزعات التاريخيّة والتطوريّة، وتقدم المناهج، وهي تتبلور في اتجاه تعريف جديد للإنسان عبر تحديد جديد لعلاقته بالكون. إنَّها إعادة نظر شاملة في منظومة المفهومات والنظام

---

(١) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩١م، ص٢٤-٢٥.

(٢) سمير أحمد جرار، التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة، الحداثة والتغريب، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، ١٩٩٧م-١٩٩٨م، ص٥٧-٩٠، ص٦٣.

(٣) انظر: جابر عصفور، (إسلام النفط والحداثة) ضمن: الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، لندن، دار الساقي، ١٩٩٠م، ص١٧٧-٢٠٩.

(٤) جابر عصفور، تعارضات الحداثة، القاهرة، مجلة فصول، العدد الأول، ١٩٨٠م، ص٧٥.

المعرفي، أو ما يكون صورة العالم في وعي الإنسان، ومن ثَمَّ يمكن أن يقال: إنَّها إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير»[١].

ويعرِّف كمال أبو ديب الحداثة بتعريف يظهر فيه أهمَّ ملمح للحداثة، وهو رفض الموروث الديني وثوابت الأمة، يقول: «الحداثة انقطاع معرفيّ؛ ذلك أنَّ مصادرها المعرفيّة لا تكمن في المصادر المعرفيّة للتراث، في اللغة المؤسساتيّة، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود ... الحداثة انقطاع؛ لأنَّ مصادرها المعرفيّة هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود»[٢].

وعرَّف أحمد المديني الحداثة بأنَّها: «ذلك التصور الجديد للحياة، أو هي ذلك الوعي الجديد بمتغيراتها ومستجداتها، الذي يستجيب استجابة حضارية للقفز على الثوابت القديمة والأنماط التقليديّة، فهي تُعدّ تياراً جارفاً يطال كل ميادين الحياة في نموها المتواصل، وبذلك يكون الحاصل أنَّها ليست تقليعة أو فلتة، بل هي تاريخ حضاريّ سياسيّ واجتماعيّ وثقافيّ فلسفيّ وإبداعيّ»[٣].

ويذهب الدكتور محمد سبيلا إلى أنَّ الحداثة: «ثورة مستمرة وتجاوز مستمر، وحركة أشكال لا تنتهي، واعتداميّة إيجابيّة لا قرار لها، الحداثة في جوهرها نفيٌ مستمر، وتجديد من أجل التجديد»[٤]. وفي معرض حديثه عن هويّة الحداثة وماهيّتها وجوهرها يقول: «الحداثة هي التحولات الكميّة والكيفيّة في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والفضاء والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة التي جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة»[٥].

---

(١) خالدة سعيد، مجلة فصول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، المجلد الرابع، العدد الثالث، ص٢٥-٢٦.

(٢) كمال أبوديب، الحداثة، السلطة، النصّ، المرجع السابق، ص٣٧.

(٣) أحمد المديني، الصمت-الحداثة، عزلة النصّ وهرطقة التنظير، الحداثة الأخرى، بيروت، مجلة كتابات معاصرة، ١٩٩٣م، العدد١٥، ص١٤.

(٤) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-مغرب، ط١، ٢٠٠٠، ص١٠٢.

(٥) المرجع السابق، ص١٩.

يلاحظ من تعريفات الغربيّين والحداثيّين العرب، أنَّها لم تُعرِّف جوهر الحداثة ولم تحدِّد ماهيّتها، وإنَّما أظهرت بعض مظاهرها في العالم الغربي، كالتقدّم التكنولوجي، والتطوير الاقتصادي والسياسي، كما أظهرت بعض الملامح المهمة للحداثة، كرفض الموروث، سواء كان مصدره من الدين، أو من التقاليد والعادات.

ولكن يمكن أن تستخرج من التعريفات السابقة أهمَّ الصفات والسمات التي تتسم بها الحداثة[١]:

١ـ تتسم بالشموليّة: فهي مفهوم شموليّ يَطال كل مستويات الوجود الإنساني، ولا يقتصر بجانب فكري أو حياتي واحد، يشمل الجوانب الأدبيّة والفكريّة والاقتصاديّة والصناعيّة والسياسيّة وغيرهم.

٢ـ تواجه التقليد وتثور على الموروث: فهي القطيعة والانفصال عن الماضي -وذلك ما يؤكد عليه بودريار وهابرماس وغيرهما- وانتقال من القديم إلى الحديث، وإحلال أنماط فكريّة جديدة، ويعتبر رفض الموروث وثوابت الأمة أهمَّ سمةٍ للحداثة.

٣ـ الحداثة مرتبطة بالغرب المسيحي في نشأتها وتاريخها وتطورها: فمن الكُتَّاب من يؤرّخ بدايتها مع اختراع غوتنبرغ للطباعة المتحركة، ومنهم من يرى أنَّ بدايتها كانت مع الثورة اللوثريّة ضدّ سلطة الكنيسة، ولكن الأمر المسلَّم عند الجميع هو أنَّ ظهور هذا المصطلح اقترن بالأزمة الدينيّة التي مرّت بها أوروبا في العصور الوسطى وبعده، فهي غربيّة المصدر والنشأة والتكوين.

(١) أنظر: فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢١-٢٦.

٤_ الحداثة عالَميّة: فهي تفرض نفسها كوجه مشعٍّ عالَميّاً، والأشكار الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال، والوسائل السمعيّة والبصريّة والتكنولوجيا، من بين الأشياء التي تفرض الحداثة نفسها.

٥_ الحداثة قادرة على النَّقد الذاتيّ: وهذه من أهمِّ سمات الحداثة، فهي قادرة على تصحيح مسارها ونقد ذاتها، وعلى النّضج ومواجهة المشكلات، وهذا ما أكّد عليه آلان تورين عندما حدّد الأسس التي قامت عليه الحداثة الغربيّة في أساسين، هما: (الذاتيّة، والعقلانيّة النقديّة)[١].

(١) أنظر: آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م، ص٢٧٢.

المطلب الثالث: تعريف مفهوم الحداثة عند المفكرين الإسلاميّين في العالم العربي.

قبل الشروع في عرض مفهوم(الحداثة) عند المفكرين الإسلاميّين، ينبغي الوقوف حول المعنى اللغويّ، واشتقاقاته المتنوّعة، وتقابلاته اللّفظيّة .

وعند مناقشة هذا المفهوم يطرح سؤال: هل يمكن إيجاد تعريف واضح للحداثة بعد استحالة تحديد مفهومها عند أصحابها الغربيّين؟

المسألة الأولى: التعريف اللغويّ للحداثة.

لفظ (الحداثة) مشتقة من الجذر اللغويّ (ح،د،ث)، وهو مصدر للفعل حَدَثَ، يقال: (حَدَثَ، يَحدُث، حُدُوثاً، وحَدَاثَةً).

وبالرجوع لمعاجم اللغة العربيّة وقواميسها نجد أنّ مصطلح (الحداثة) يستخدم للدلالة على معانٍ عدّة من أهمّها:

١_ الجديد وهو نقيض القديم[١].

٢_ الأمر الحادث المنكر الّذي ليس بمعتاد[٢].

٣_ أوّل الأمر وابتداءه[٣].

٤_ الشباب وأوّل العمر[٤].

---

(١) انظر: ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل(ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ج٢ص١٣١. وانظر: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيّات، حامد عبدالقادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١ص١٦٠. وانظر: مرتضى الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني(ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ج٥ص٢٠٥.

(٢) انظر: لسان العرب (ج٢ص١٣١).

(٣) انظر: المرجع السابق نفس الصفحة. وتاج العروس (ج٥ص٢٠٦).

(٤) اللسان (ج٢ص١٣٢) . وتاج العروس (ج٥ص٢٠٦).

٥_ الكلام والخبر[١].

وإذا نظرنا إلى استخدام النصّ القرآنيّ والسنة النبويّة الشريفة لهذا المصطلح نجد أنَّها لم ترد في القرآن بهذه الصيغة، ولكنّ صيغاً أخرى لذات الجذر وردت في القرآن سبع مرات، وكلّها جاءت للدلالة على المعنى اللغوي للكلمة.

أما في السنة النبويّة فقد ورد استعمال لفظ (الحداثة) بهذه الصيغة في مواضع قليلة جداً، منها:

الأول: عند البخاري ومسلم من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: قال لي رسول الله ﷺ : «لَوْلاَ حَدَاثَةُ قَوْمِكِ بِالكُفْرِ لَنَقَضْتُ البَيْتَ، ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، فَإِنَّ قُرَيْشًا اسْتَقْصَرَتْ بِنَاءَهُ، وَجَعَلْتُ لَهُ خَلْفًا» قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ «خَلْفًا» يَعْنِي بَابًا[٢].

الثاني: عند الإمام أحمد بن حنبل من حديث عَبّاد بن عبداللَّه بن الزبير، قال: سمعتُ عائشة تقول: «مَاتَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ سَحْرِي، وَنَحْرِي وَفِي دَوْلَتِي، لَمْ أَظْلِمْ فِيهِ أَحَدًا، فَمِنْ سَفَهِي وَحَدَاثَةِ سِنِّي أَنَّ رَسُولَ اللهِ قُبِضَ وَهُوَ فِي حِجْرِي، ثُمَّ وَضَعْتُ رَأْسَهُ عَلَى وِسَادَةٍ، وَقُمْتُ أَلْتَدِمُ مَعَ النِّسَاءِ، وَأَضْرِبُ وَجْهِي»[٣].

---

(١) البُستاني، المعلم بطرس، محيط المحيط – قاموس مطول للغة العربية، منشورات مكتبة لبنان، بيروت، ص١٥٣.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ): الجامع الصحيح مع الفتح الباري، كتاب الحج/ باب فضل مكة وبنيانها وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا ﴾ [البقرة: ١٢٥]، الحديث رقم (١٥٨٥)، (٥٥٥/٣)، مكتبة دار السلام، الرياض، ط٣، ٢٠٠٠م. القشيري، مسلم بن الحجاج(ت٢٦١هـ): المسند الصحيح المختصر، كتاب الحج/ باب نقض الكعبة وبنائها، الحديث رقم (١٣٣٣)، (٩٦٨/٢)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

(٣) الشيباني، أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ): المسند، الحديث رقم (٢٦٣٤٨)، (٤٣/ ٣٦٨-٣٦٩)، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط١، ٢٠٠١م.

ويرى عدد من الباحثين[١] أنَّ لفظ (الحداثة) ليست أصيلة، بل هي دخيلة على اللغة العربية، مستندين قلّة استخدام العرب لهذه الكلمة، وعدم إفراد معاجم اللغة لها حيِّزاً كبيراً، كما يحتجُّون بعدم ورودها في الحديث النبويّ إلّا مضافةً إلى شيء آخر.

ولعلّ هذه الملحوظات صحيحة إذا طبّقنا على المفهوم الإصطلاحي ذي المدلول الدخيل الغريب، الّذي لم يأت إلّا متأخراً، أمّا المعنى اللغوي للفظ (الحداثة) المعهود في خطاب العرب فهو أصلي، بدليل وجوده في معاجم اللغة، واستعماله في العصر الأول المعتبر حُجيّته في اللغة[٢].

وقبل بدء عرض المفهوم الفلسفي للحداثة عند الإسلاميّين، نجد أنَّه من المُهمّ النظر بعين الاعتبار والعناية بما يُنبّه إليه عبدالوهاب المسيري فيما يتعلّق بدراسة المفاهيم والمصطلحات الغربيّة وتحديد مضامينها، فنجده يُنبّه أمرين منهجيين مهمين:

الأول: فكرة « متتالية المفاهيم »، بمعنى: أنّ المفاهيم تتشكّل عبر سلسلة من المتتاليات، ولا تنشأ دفعة واحدة بوصفها فكرة واضحة المعالم، محدّدة المضمون، لكن هذا التتالي هو التتالي المنطقي الّذي لا بدّ أن تصل إليه الفكرة بالنظر إلى الأسس التي أسّست عليها، والمعطيات التي أُخذت منها[٣]. إذن؛ لا يستقيم منطقياً الأخذ بالنظريّة والوقوف بها عند مرحلة معيّنة من مراحل متتالية المفهوم.

الثاني: التفريق والتمييز بين النظر إلى المفهوم بوصفه متتالية مثاليّة مُفترَضة-أي: المشروع الإصلاحي والأماني التي يؤمن بها أصحاب رؤية ونموذج ما- والنظر إليه بوصفه متتالية فعليّة

(١) منهم: محمد رشيد ريان، الحداثة والنصّ القرآني، ص٩-١٠، رسالة ماجستير غير منشورة، مكتبة الجامعة الأردنية.

(٢) انظر: الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنّة، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص٢٩.

(٣) انظر: عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م،(٣٤٢/١).

مُتحقّقة، وظاهرة اجتماعيّة وتاريخيّة تحقّقت بالفعل، ومن ثَمَّ لا بدّ من دراسة الآمال بوصفها آمالاً -وحسب- وليست ظواهر اجتماعيّة متحقّقة[١].

يقول المسيري: «المتتالية المثاليّة العلمانيّة التحديثيّة المُفترضَة تدور في إطار الواحديّة الماديّة، وكان المفروض أن تؤدي حلقاتها إلى نهاية سعيدة: سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه، وتأكيد مركزيّته المطلقة في الكون (الاستنارة المضيئة والعقلانيّة الماديّة). ولكن هذه المتتالية كانت تحوي داخلها تناقضات النظم الواحديّة الماديّة (تأليه الإنسان وتأليه الطبيعة في الوقت نفسه، الذات الإنسانية مقابل الموضوع الطبيعي المادي، الكلّ مقابل الجزء، التجاوز مقابل الإذعان والتكيف، المعنى والثبات مقابل الحركة التي لا معنى لها.

وأثناء عمليّة التحقّق التاريخي عبّرت هذه التناقضات تدريجياً عن نفسها، وأدركها الإنسان الغربيّ ثمّ حُسمت في نهاية الأمر والتحليل الأخير لصالح العنصر الثاني في الثنائيّة. وبدلاً من انتصار الإنسان تمَّ تفكيكه ورَدّه إلى المبدأ الماديّ الواحد (الإستنارة المظلمة واللّاعقلانيّة الماديّة). وتمّ الانتقال من رؤى التحديث (البطوليّة) إلى واقع الحداثة (العبثي)، ثمّ استقرّ المطاف عند عالم ما بعد الحداثة (البرجماتي)»[٢].

---

(١) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة. وانظر: المسيري، التحديث والحداثة، بحث ضمن ندوة (الحداثة وما بعد الحداثة) بإشراف جمعية الدعوة الإسلامية العالميّة، ليبيا، ١٩٨٩م، ص٦٣.

(٢) عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م،(٣٤٢/١). وانظر: طه عبدالرحمن، روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٢-٣٥ و ٢٣٩-٢٤٠.

المسألة الثانية: مفهوم الحداثة عند المفكرين الإسلاميّين في العالم العربي.

تعدّدت آداء وتعريفات المفكرين الإسلاميين الباحثين في مفهوم الحداثة بتعدّد جوانب النظر إليها، واختلفوا في تاريخها ونشأتها كما اختلف أهلها، وفيما يأتي من السطور نعرض بعض هذه الآراء والأقوال، لأنَّ من الصّعب أبْش كلّ المفاهيم المتعلقة بالحداثة ، لعدم تمكّن الباحثين العرب من تحديد وضبط تعريف دقيق للحداثة.

وتتوزّع معظم الآراء الفكريّة في العالم العربيّ والإسلاميّ بين الرّفض المطلق (للحداثة) والّذي يمثّله الإسلاميّون عموماً، وبين الترحيب والقبول المطلق والّذي تبنّاه الكثير من التغريبيّين العرب، وبينهما تبلور اتّجاه معاصر يجمع بين الاتجاهين، محاولاً الخروج بمشروع ينطلق من النقد المعرفيّ للحداثة الغربيّة الداروينيّة، وينأى عن ظاهرة التعصّب الأيديولوجيّ والفكريّ.

يرى عبدالوهاب المسيري أنَّ الحداثة هي: تبنِّي العلم والتقنيّة المنفصلين عن القيمة الأخلاقيّة، وأنَّ منظومة الحداثة الغربيّة ماهي إلّا منظومة إمبرياليّة داروينيّة، يقول: « الحداثة ليست مجرّد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة (Free Value)[١] وهذا البُعد هو بُعد مهمّ لمنظومة الحداثة الغربيّة، ففي عالم متجرّد من القيمة تصبح كلّ الأمور متساوية، ومن ثَمَّ تصبح كلّ الأمور نسبيّة، وحين يحدث ذلك فإنّه يصعب الحكم على أيّ شيء، ويصبح من المستحيل التّمييز بين الخير والشرّ، والعدل والظلم، بل وبين الجوهري والنِّسبي، وأخيراً بين الإنسان والطبيعة أو الإنسان والمادة »[٢].

وفي موضع آخر يقول المسيري: « هذه هي الحداثة الّتي تبنّاها العالم الغربيّ، والّتي تجعله ينظر إلى نفسه على اعتبار أنّه هو -وليس الإنسان أو الإنسانيّة- مركز العالم، وأن ينظر إلى العالم على أنّه مادة استعماليّة، يوظّفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدّماً وقوّةً، ولذا فإنّ منظومة الحداثة

---

(١) (Free Value) مصطلح استخدمه المسيري للدلالة على انفصال العلم عن القيم .

(٢) عبدالوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٤.

الغربيّة هي في واقع الأمر منظومة إمبرياليّة داروينيّة. هذا هو التعريف الحقيقيّ للحداثة كما تحقّقت تاريخيّاً، وليس كما عُرِّفت معجميّاً، وهذا هو التعريف الّذي يمكّننا من قراءة كثير من الظواهر الحديثة»[١].

نرى هنا أنّ المسيري يكشف الوجه الخفيّ للحداثة الغربيّة، ويصفها بأنّها فلسفة داروينيّة ماديّة تحقّقت تاريخيّاً، تلغي العقول لصالح اللّاعقلانيّة الماديّة القائمة على قهْر الروح واستبعاد المطلق لصالح المادة والنسبي.

ويؤكّد المسيري أنَّ التعريف الشائع للحداثة هو تعريف المشروع، أمّا تعريف ماهو قائم بالفعل فلم يحدث على الإطلاق، يقول: إنّنني إذا عرّفت الحداثة كما هو قائم فسأذكر أنَّ التحديث هو :(التّفكيك)، أي ردّ الإنسان إلى ماهو دون الإنسان، أي ردُّه إلى الطبيعة والمادة، فأنا هنا أصِفُ الحداثة ولا أعرّفها، لأنّ من يعرّفُ عادةً ما يبشِّر، فأنا عندما أعرّف الصهيونيّة على أنّها عودة اليهود إلى وطن أجدادهم فإنّ هذا خطأ جسيم، لأنّ مايحدث الآن في الأرض المحتلّة ليس مجرّد عودة[٢].

ونجد محمد مصطفى هدارة يفرّق بين مفهوم الحداثة والمفاهيم القريبة منها، فنراه يترجم كلمة(Modernity) بالمعاصرة مرةً، وبالعصريّة مرةً أخرى، ويقول في تعريفها: « هذه الكلمة تعني إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة والمتراكمة عبر الأجيال، نتيجة تغيير اجتماعيّ أو فكريّ أحدثه اختلاف الزمن »[٣]. بينما يترجم كلمة (Modernism) بالحداثة، ويعرِّفها بأنَّها: «نظريّة فكريّة تدعو إلى التمرّد على الواقع بكلّ جوانبه السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة »[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥.

(٢) انظر: عبدالوهاب المسيري، ندوة: الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ١٩٩٨م، ص١١.

(٣) محمد مصطفى هدارة، الحداثة في الأدب العربي المعاصر، مجلة الحرس الوطني، ١٩٨٩م، العدد٨٦، السنة ١٠، ص١٠٣.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وعرَّفها محمد عمارة: « الحداثة ثمرة للتنوير الغربي ... وهي مشروع يضع الطبيعة محلّ الله، ويبدأ بإقامة قطيعة معرفيّة، وبالدرجة الأولى القطيعة المعرفيّة مع الموروث، وخاصة الموروث الديني »[١]. ويقول: الحداثة الغربية -وهي ثقافة التنوير الغربي الوضعي- تجرّد المصطلحات الدينيّة، وتفرّغها من مضامينها الدينيّة والإيمانيّة، وتقوم بتأويل الدين لأنسنته، وتحويله إلى نسق فكري إنساني، لا علاقة له بالغيب والسماء[٢].

يقول أيضا متحدثاً عن ملابسات نشأة الحداثة: « الحداثة مشروع غربيّ، نشأ في ملابسات غربيّة خاصة، وهو ما قد مثَّل (قطيعة معرفيّة) مع الموروث الديني الغربيّ، بسبب الكهانة الكنسيّة، والدولة الكهنوتيّة، التي أقامت -باسم اللّاهوت- قطيعة مع العلم والعقل والتطوّر، فجاء هذا المشروع الحداثي -كردّ فعل لذلك الواقع الكهنوتي- ليقوم قطيعة معرفيّة مضادة وحادّة، ومن هنا كانت عقلانيّته وضعيّة، لا تعترف بالدين مصدراً للمعرفة، وكان مشروعاً فردياً؛ لأنّه ارتبط بالليبراليّة الرأسماليّة. فهي بهذا الوضع تمثّل حلاًّ غربيّاً لمشكلة غربيّة ... وليست هي مشروعنا النهضوي بأيّ حال »[٣].

أمّا طه عبدالرحمن فيرى أنَّ التفريق بين (روح الحداثة) وبين (الحداثة الغربية) بوصفها أحد تجلياتها الواقعيّة أو التاريخيّة أو الخلقيّة، يمكّننا من رفع اللبس الذي يكتنف مفهوم (الحداثة). ولهذا بنى تعريفه للحداثة على مسلّمتين اثنتين[٤] هما:

الأولى: أنَّ التاريخ الإنساني مبناه على الارتقاء بالإنسانيّة في مراتب الكمال.

والثانية: أنَّ كلّ زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختصّ بواجبات محدّدة لتحقيق هذا الارتقاء.

---

(١) محمد عمارة، المرجع السابق، ص٢٤.

(٢) انظر: محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربيّة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٧-٢٨.

(٣) محمد عمارة، ندوة: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص٢٩-٣٠.

(٤) انظر: طه عبدالرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط١، ٢٠٠٧م، ص٢٠.

بعد ذلك يصوغ طه عبدالرحمن تعريفاً للحداثة: « الحداثة عبارة عن نهوض الأمة، كائنة ما كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني، بما يجعلها تختصّ بهذا الزمن من دون غيرها، وتتحمل مسؤوليّة المضيّ به إلى غايته في تكميل الإنسانيّة. أو قل بإيجاز: إنَّ الحداثة هي نهوض الأمة بواجبات زمنها »[١].

وهذا التعريف يعمّم الفعل الحداثي على جميع الأمم، ويجعل (الحداثة الغربية) وإفرازاتها واقعاً وفعلاً يخصّ مكاناً معيّناً، وزماناً معيّناً.

وممّن ناقش مفهوم مصطلح الحداثة مناقشة دقيقة أستاذنا علي العمري، وتعريفه لها يكاد يكون شاملاً، يقول: « الحداثة العربية ببساطة، ودون التقعيد والتقعر والغموض الذي يحاول أتباعها وصفها به هي: محاولة إعادة فهم الإسلام فهماً جديداً، لا يعتمد على المدلول اللغوي المتواتر للنصّ القرآني، بل على ما تحمله اللغة من رموز تتسم بالنسبيّة. مستخدمة في ذلك مناهج غربيّة -بنيويّة، وتفكيكيّة، ورمزيّة، وهرمينوطيفيّة وغيرها- تنزع عن النصّ القرآني صفة القداسة، وتتعامل معه كنصّ أدبيّ تاريخيّ قابل للنقد في نفسه »[٢].

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) علي العمري، المُحصِّل في فلسفة الحداثة، دار النور المبين، الأردن، ط١، ٢٠١٤م، ص١٧-١٨.

المبحث الثاني: نشأة الحداثة وتاريخها.

المطلب الأول: نشأة الحداثة في الغرب.

اختلف المفكرون والكُتّاب والفلاسفة في تحديد لحظة نشأة (الحداثة)، فهنالك من رأى أنَّ نشأة مفهومها والوعي بها يعود إلى فلاسفة أَلْمَان، والبعض الآخر حاول إعادتها إلى إنتاج العصر الحديث الفرنسيّ مع دِيْكَارْت، وفي خلاف ذلك كان هناك من يدّعي أنَّ نشأتها كانت مع مفكري الإنجليز، ولم يتوان آخرون على أن يرافقونها مع الثورة الأمريكيّة عام ١٧٨٩م.

ويُرجِع لالاند استعمال كلمة (Modern) إلى القرن العاشر في المساجلات الفلسفيّة أو الدينيّة، كما ربطه بتاريخ سقوط القسطنطينيّة[١] على يد العثمانيّين عام ١٤٥٣م، وذلك مع بداية فلسفة القرن السادس عشر والقرون التالية له، وهو ما ارتبط بفلسفة بِيْكون ودِيْكَارْت[٢].

وهناك من ميَّز بين استعمال لفظ(الحديث) و(الحداثة) ومعنياهما، قائلين: « لقد بدأ تعبير (الحديث-Modern) مرادفاً-بدرجةٍ تزيد وتنقص- لتعبير(الآن)، أواخر القرن السادس عشر، ... لكن مفكري القرن الثامن عشر استخدموا (يُحدِّث) و(حداثة) و(حداثِيّ)، ليعنوا به التعصير والتحسين، وفي القرن التاسع عشر بدأ التعبير يأخذ مسحة ماهو مرغوب وتقدميّ إلى حد بعيد »[٣].

يورد هابرماس نصاً عن تنقلات استعمال كلمة (حديث) عبر التاريخ، محدّداً لحظات ظهورها كتحقيب تاريخيّ زمنيّ، يقول: « أُستعملت كلمة (حديث) للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس،

---

(١) **القسطنطينيّة**: اسم لمدينة كانت رومانيّة، بناها الإمبراطور البيزنطيّ قسطنطين عام ٣٣٠م، وفُتِحت من قِبَل الجيش العثماني بقيادة السلطان محمد الثاني(محمد الفاتح)، وسُمِّيت فيما بعد بإسلام بول، أي: مدينة الإسلام، وتحوّل اسمها فيما بعد إلى استانبول(اسطنبول). انظر: عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السّياسة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص٧٨٢-٧٨٣.

(٢) انظر: اندَريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١م، ج٢ص٨٢٢.

(٣) رايموند ويليامز، طرائق الحداثة: ضدّ المتوائمين الجدد، ترجمة: فاروق عبدالقادر، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩م، ص٤٨.

لفصل الحاضر المسيحيّ، الذي كان قد صار للتوّ رسميّاً، عن الماضي الرومانيّ الوثنيّ. رغم تبدّل المضامين تُعبِّر (الجِدّة) -العصرنة، والحداثة- دوماً عن الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة ... ولا ينطبق هذا فقط على عصر النهضة الذي يبدأ به العصر الحديث، فقد اعتبر النّاس أنفسهم (حديثين) في زمن شارلمان[١]، وفي القرن الثاني عشر، وفي زمن التنوير. إذن، نشأ في أوروبا وعي حقبة جديدة عبر علاقة متجددة مع العصور القديمة ... وبالنتيجة اعتبر حداثيّاً مايساعد (حاليّة) روح العصر، التي تجدد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعيّ »[٢].

إنَّ كل هذا الاختلاف حول نشأة الحداثة وتاريخها ومكان بدايتها، ناجم عن الاختلاف في تصورها وتعريفها وتحديد غرضها ومفهومها، واختلاف الرؤية إليها. وثمة سبب آخر لا يقلّ أهميّة عن الأوّل، وهو: عدم التمييز بين الدلالات الداخليّة لمفهوم الحداثة، وعدم الفصل بين البداية الزمنيّة للحداثة وبين بداية الوعي بها تاريخيّاً، فهناك فرق بين أن « نفهم مفهوم الحداثة والحداثويّة كحقبة تاريخيّة، وبذلك ينقل مفهوم الحداثة إلى دلالة الحداثويّة-وفي ذلك مغالطة لُغويّة وتاريخيّة ومعرفيّة- ومن ذلك وجب أن نعرف أنَّ هناك لحظات لبداية الحداثة كممارسة واقعيّة للعصرنة والتجديد، وتحديد العلاقة مع الماضي والتراث، والتي في أغلبها كانت عبارة عن قطيعة وانفصال، وبين أن نفهمها وعياً بها كلحظة معاشة؛ وأنَّها ابتدأت وتراكَم معناها،

---

(١) شارلمان (تشارلز العظيم) ٧٤٢-٨١٤م: تنصب ملكاً على الدول الناطقة باللغة الألمانيّة، ومن ثمّ إمبراطور الإمبراطوريّة الرومانيّة بين عامي ٨٠٠-٨١٤م، وهو مؤسّس حكم أسرة الكارولنجيين. وضعتْ أنشطة شارلمان حجر الأساس للحضارة الأوروبيّة، فكان يعرض اقتراحاته التّشريعيّة على جماعة قليلة من الأعيان أو الأساقفة، فكانتْ هذه الجماعة تبحث اقتراحاته وتعيدها إليه مع آرائهم واقتراحاتهم، ثمّ يضع هو القوانين ويعرضها على المجتمعين ليوافقوا عليها، وكانت تُرفض في بعض الأحوال النادرة.

(٢) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسيّ، ترجمة: جورج ثامر، مراجعة: جورج كتورة، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١٦-١٧.

وبذلك أصبح الحديث المتكرِّر كقضيّة إشكاليّة، تحمل معاني فلسفيّة، ذات رؤية تاريخيّة متجدّدة، هي الحداثة »[١].

فيما يلي نحاول أن نعرض -بإيجاز- بعض آراء وأقوال المتناطحين حول نشوء الحداثة، على شكل اتجاهات مصنّفة جغرافيّاً.

المسألة الأولى: اتجاه النشأة الفرنسيّة للحداثة.

يرى أنصار هذا الاتجاه أنَّ القرن السابع عشر الميلادي كان مُمهِّداً لعصر الأنوار و ولادة فلسفة الحداثة، فقد ظهر فيه الآراء والأفكار النقديّة للأفكار العتيقة، ومن ذلك ما قام به فرَانسيس بِيْكون[٢]من نقد المنطق الأرسطي، وتأسيس الطريقة التجريبيّة.

كما يرى هذا الاتجاه أنَّ الحداثة قد نشأت منذ لحظة دِيْكارت[٣]، والتي يتوافق معها مشروع الحداثة، وينطلق من مبدأ تجذير التأسيسات الديكارتيّة في العقل الغربيّ[٤]، وذلك مع مركزيّة الإنسان في صنع الحقيقة الكبرى وهي وجوده، حين قال دِيْكارت: (الإنسان مفكّر في الأصل، وفكره يدلّ على وجوده، أنا أفكِّر إذن أنا موجود)[٥]، وقد كان الفكر السائد في الفلسفة الوليدة

---

(١) علي عبّود المُحمداوي، الإشكاليّة السياسيّة للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان- كلمة للنشر والتوزيع- منشورات ضفاف ، بغداد، تونس، بيروت، ط١، ٢٠١٥م، ص٩١.

(٢) فرانسيس بيكون Francis Bacon ١٥٦١-١٦٢٦م: فيلسوف انجليزيّ، يعدّ بمنهجه الاستقرائيّ من المؤسسين للإتجاه التجريبيّ في الفلسفة الحديثة، وهو من الموالين للنزعة العقلانيّة في الفلسفة. يعدّ كتابه (الأورجانون الجديد) بأثره في أوروبا، الداعي لأن يصبح اسمه رمزاً للمنهج الاستقرائيّ للعلم. انظر: ستيوارت هامبشر، عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة: ناظم طحان، دار الحوار، سوريا، ط٢، ١٩٨٦م، ص١٦-١٧.

(٣) رينيه ديكارت Renee Descartes ١٥٩٦-١٦٥٠م: فيلسوف فرنسيّ، يُلقب بأبي الفلسفة الحديثة ومؤسّسها، أُعتبر من أبرز فلاسفة عصره بعد نشره لكتاب (مقال عن المنهج)، يعتقد ديكارت أنّ الرياضيات هي الأُنموذج الأمثل للمعرفة اليقينيّة الواضحة. يعدّ من مؤسّسي الاتّجاه العقليّ في الفلسفة الحديثة. انظر: المرجع السابق، ص٦٦-٦٧.

(٤) انظر: ابن داود عبدالنور، المدخل الفلسفيّ للحداثة: تحليلية نظام تمظهر العقل الغربيّ، الدار العربيّة للعلوم ناشرون – منشورات الاختلاف – مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت – الجزائر – الإمارات، ط١، ٢٠٠٩، ص٣٧٩.

(٥) انظر: باسم خريسان، ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربيّ، دار الفكر، سوريا، ط١، ٢٠٠٦، ص٣١. و مقدمة: مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، تعريب وتقريب: محمد الشيخ وياسر الطائي، ص١٠و ١٣.

هو فكر دِيْكارت؛ لأنَّه حرّر العقل وأنقذه من عالَم الأحاسيس والآراء الفارغة التي لا تسمح للإنسان الصّعود لاكتشاف نظام العالَم[١].

ونجد أدورنو-وهو فيلسوف ألمانيّ- يرى أنَّ مفهوم الحداثة لم يسبق أن استُخدم كلفظ بشكله الحالي (Modernity) إلّا مع الفنّ الطليعيّ الفرنسيّ، ولا سيّما مع بُودلير[٢]، في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، إذْ إنَّ بُودلير-من خلال نصّه رسّام الحياة الحديثة- عرّفَ الحداثة بكونها ذلك العابر والهارب من الزمن، والذي يشكّل نوعاً من المؤقت والزائل[٣].

وخلاصة رأي هذا الاتجاه هو أنَّ لحظة (الأنا) الديكارتيّة تبقى اللحظة التي فصَمت عُرى الاتّصال والعلاقة بين حقبتين زمنيتين (الوسيط والحديث)، ونسَقَين فلسفيّين (الميتافيزيقيّ-اللاهوتيّ والإنسانيّ)، بينما تبقى مساهمة شارل بودلير حاضرَه وبداية لانعطاف فلسفيّ كبير من خلال نحته لمفهوم الحداثة، وإنْ جاءت متأخرة على نشأتها[٤].

المسألة الثانية: اتجاه النشأة الإنجليزيّة للحداثة.

ظهرت ملامح نشأة الحداثة في مجالات عدّة من تاريخ العصر الحديث الإنجليزي، حيث صار تداول موضوعات الفكر الحداثويّ واضحاً في المجال السياسيّ والعلميّ والدينيّ والفكريّ والاقتصاديّ.

ففي المجال السياسيّ تأسّست اللّيبراليّة السياسيّة مع جون لوك[٥]، وأصبح النظام الدوليّ معه عبارة عن تجمُّع تأمينات متبادلة بين الأفراد، فيما يتعلّق بممتلكاتهم وحرياتهم[١].

---

(١) سعيد فودة، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكريّة الحديثة (دراسة تحليليّة نقديّة)، الجامعة الأردنية، عمان، ٢٠٠٩، ص٢٠١-٢٠٢.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) انظر: يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسيّ، مرجع سابق، ص١٦.

(٤) انظر: علي المحمّداوي، الإشكاليّة السياسيّة للحداثة، مرجع سابق، ص٩٤.

(٥) جون لوك John Locke ١٦٣٢-١٧٠٤م: فيلسوف إنجليزيّ، ومفكّر تجريبيّ سياسيّ، في المعرفة يرفض أيّ أفكار فطريّة، وينقد ديكارت والاتجاه العقليّ. التجربة عند لوك هي المصدر الوحيد للمعرفة، أسّس عبر علاقة الحكام بالمحكومين ودور الدولة

وفي المجال العلميّ حدث انقلاب بين الطبيعة والتّفسيرات العلميّة على يد نيوتن[٢]، الذي قيل في حقّه: (الطبيعة بقوانينها مخبأة في حلكة الظلام، فقال الله: يا نيوتن، اظهر! فضاءت جميع الآفاق)[٣]. أما في المجال الفكري والديني فقد حدثت قطيعة مع الدين وهيمنته على يد هيوم[٤].

وفي المجال الاقتصادي تأسّست اللّيبراليّة الاقتصاديّة مع آدم سميث[٥]، فقد رأى: (أنَّ التأثير العفويّ تماماً للأنانيّة يفترض فيه أن يكون كافياً لزيادة ثروة الأمم بشرط ألاّ تتدخّل في مجرى الأمور بإجراءات مخطّط لها)[٦].

هذه الملامح من تغيير للفهم السائد لمهام الدولة وطبيعتها، وقلبٍ للتفسيرات العلميّة، والقطيعة مع الدين ورفض هيمنته، ونفي للتخطيط المركزيّ السلطويّ للدولة المؤسّساتيّة، وتغيير لمجرى الاقتصاد السائد؛ مثّلَت اللّبنات الأساسيّة للحداثة كمشروع فكريّ، ساد الفكر الأوروبيّ من القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر الميلادي.

المسألة الثالثة: اتجاه النشأة الألمانيّة للحداثة.

الفكر اللّيبراليّ السياسيّ، ووضع نظريّته في أصل الدولة ونشوئها على أساس فكرة العقد الاجتماعيّ. انظر: فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص١٠٤-١٠٥.

(١) مارسيل بريليو، جورج ليسيكية، تاريخ الأفكار السياسيّة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣م، ص٢٣٢.

(٢) إسحاق نيوتن Isaac Newton ١٦٤٢-١٧٢٧م: فيلسوف إنجليزيّ، وعالم فيزيائيّ، قدّم ورقة علميّة مهمّة، وصف فيها قوّة الجاذبيّة الكونيّة، ومهّد الطريق لعلم الميكانيكا الكلاسيكيّة عن طريق قوانين الحركة. انظر: جيمس كارفل، أسماء شهيرة في الهندسة، ترجمة: أمين ممدوح، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٩م، ص٢٦١.

(٣) غيرترود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، ترجمة: محمود سيد أحمد، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٩، ص٣٠.

(٤) ديفيد هيوم David Hume ١٧١١-١٧٧٦م: فيلسوف إنجليزيّ، وناقد تجريبيّ رَيبِيّ شكّاك، أسّس فلسفة ريبيّة في الوجود والأخلاق والدين، ونقد فكرة السببيّة، مفسراً تسلسل الأحداث بكونه يحصل وفق العادة، أو ما يسمى بتداعي المعاني؛ لذلك اهتزّت مبادئ اليقين لديه. انظر: فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، مرجع سابق، ص١١٥-١١٦.

(٥) آدم سميث Adam Smith ١٧٢٣-١٧٩٠م: مفكر إنجليزيّ اقتصاديّ، عُرف بوضع أسس الاقتصاد السياسيّ، وهو من أبرز منظري اللّيبراليّة الاقتصاديّة، ألّف كتابه (ثروة الأمم) وطرح فيه نظريّته التي تحمل اسمه. انظر: كامل وزنة، آدم سميث: قراءة في اقتصاد السّوق، معهد الدراسات الاستراتيجيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١٣-١٤.

(٦) أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ج٥، ص١٣٦.

يرى هذا الصنف أنَّ الحداثة تجسّدت مع الفيلسوف الألمانيّ كانط، لكنّه لم يكن يعيها كمسألة فلسفيّة، بينما الوعي بها لم يتحقّق إلاّ مع هيجل[١]، الفيلسوف الأوّل-في نظر هابرماس- الذي نمّا بكلّ وضوح مفهوماً للحداثة.

كما يرى هذا الاتجاه أنّ هيجل هو: « أوّل من وضع في مسألة فلسفيّة، قطيعة الحداثة مع إيحاءات المعياريّة للماضي الغريب عنها، وأنّ فلسفة الأزمنة الحديثة .. وصولاً إلى كانط، تعبِّر عن فكرة الحداثة ذاتها ... إلاّ أنّ الحداثة لم تَطرح على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة[٢] في ذاتها إلاّ في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي »[٣].

نجد صنفاً آخر يخالف الرأي السابق، ويعيد نشأة الحداثة إلى نهاية القرن التاسع عشر، ويرى أنّ أساس فكرة الحداثة قد تَمَظهَرت مع نيتشه[٤]، فهم يرون أنّه أسّس للحداثة بنقده للعقل، وهدمِه للكثير من تراثيات العقل الغربي، وصكِّه لمفهوم العدميّة، بينما يرى بعض آخر أنّه لم يكن إلاّ منشأً لما بعد الحداثة؛ لأنّه حطّم مركزيّة العقل الغربيّ، ومبادئ فلسفة التنوير، وبشّر بالعدميّة والذاتيّة، وانتقد فلسفة الوعي ومفهوم الذات العارفة، وشنّ هجوماً على مشروع الحداثة[٥].

---

(١) هيجل Hegel ١٧٧٠- ١٨٣١م: فيلسوف ألماني، يعتبر من أهمّ مؤسّسي الفلسفة المثاليّة فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، كما طوّر المنهج الجدلي، وكان لفلسفته أثر عميق على معظم الفلسفات المعاصرة. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٧٢١-٧٢٥. و بيتر سينجر، هيجل: مقدمة قصيرة جدّاً، ترجمة: محمد إبراهيم السيد، ومراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٥، ص٩.

(٢) يقصد هابرماس من (ضماناتها الخاصة) ممارسة النقد، وهذا هو رأي هيجل، يقول: (على الحداثة أن تجد في ذاتها عبر النقد الذاتيّ ضماناتها الخاصة). يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحداثة، ص٨٣.

(٣) يورغن هابرماس، القول الفلسفيّ للحداثة، ترجمة: فاطمة الجوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص٢٩.

(٤) فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche ١٨٤٤-١٩٠٠م: فيلسوف ألماني، ومؤسّس اللّاعقلانيّة في المرحلة الإمبرياليّة -كما يرى جورج لوكاش- ومُلهَم المدرسة الوجوديّة وما بعد الحداثة. انظر: مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفيّة الإنجليزيّة المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مكتبة النهضة، بغداد، ب.ت، ص٤٨٥-٤٨٦. وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص٦٨٠.

(٥) انظر: علي عبّود المحمّداوي، الإشكاليّة السياسيّة للحداثة، مرجع سابق، ص٩٧-٩٨.

المطلب الثاني: نشأة الحداثة في بلاد الإسلام.

نشأت الحداثة في بلاد الإسلام كامتداد حقيقيّ وطبيعيّ للحداثة الغربيّة، فهي تابعة -فكرياً وسياسياً- للغرب جملةً وتفصيلاً، وإن أنكرها بعض الحداثيّين العرب، فالمعنى واحد، والمفهوم متطابق، والمقصد واحد، وهو قطع صلة الأرض مع السماء، وصناعة إنسان مشوّه لا يستمدّ إيمانه ومعرفته من الملكوت الأعلى، بلْ من الملل الوثنيّة، والمذاهب الفلسفيّة، والاتّجاهات الفكريّة الأوروبيّة، والمناهج الوضعيّة الغربيّة، فالحداثة العربيّة « هي في الحقيقة غربيّة الأصل والنشأة والتوجّه والأهداف، ولكنّها مترجمة إلى العربيّة، ومنقولة إليها بأحرف عربيّة الحرف أجنبيّة الولاء »[(١)].

وإذا أردنا تحديد الإطار الزمنيّ لنشأة الحداثة في بلاد الإسلام، فإنّه يمكن القول أنّها بدأت فعليّاً مع بدء ما يسمّى حركة النهضة العربيّة، المتمثّلة في رفاعة الطهطاوي ومن أتى بعده ممّن درس في الغرب، وتأثّر بالحضارة الغربيّة.

في هذا المطلب نقف عند أمور ثلاثة، نحسب أنّها تشمل أهمّ المراحل التي مرّت بها الحداثة في العالم العربي والإسلامي:

١- الحملات الصليبيّة وبداية الغزو العسكريّ على المسلمين.
٢- الحملة الفرنسيّة وبداية الغزو الفكريّ والثقافيّ على المسلمين.
٣- سقوط الخلافة الإسلاميّة وبداية تغلغل الحداثة في المجتمع الإسلاميّ.

(١) سعيد الغامدي، الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها: دراسة نقديّة شرعيّة، دار الأندلس الخضراء، السعودية، ط١، ٢٠٠٣، ج١، ص٧٨.

المسألة الأولى: الحملات الصليبيّة وبداية الغزو العسكريّ على المسلمين.

غزَتْ الشرق الأدنى الإسلامي في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي جموع أوروبيّة لاتينيّة حاقدة على بلاد المسلمين، عُرفت بالصليبيّين، فأشعلت نيران الحروب، وسفكت الكثير من الدماء، وسفحت دماء المسلمين والمسحيّين بفظاظة، وطَبعت المنطقة بطابع خاص طيلة قرنين من الزمن، لكنّ هذه الجموع « لم تكن تحمل فكراً ولا علماً ولا حضارةً »[1]، فلمّا اندحرت تلك الحملات تركت خلفها الدمار والشّتات، وانتهت بالإخفاق وباليأس من حرب السلاح، لكن نفذ إلى أنفُس الغزاة الأوروبيّين بصيصٌ من اليقظة والتنبُّه، تلك اليقظة هي التي ولَّدت التنوير الغربيّ الذي خرجت من رحمه الحداثةُ فيما بعد.

لم تكن بداية اختراق الغرب فكرياً وثقافياً للعالم الإسلاميّ قضيّةً حديثة، مبنيّة على مبدأ الحوار والتّأثير والتأثّر بين حضارة غالبة متطوّرة، وحضارة مغلوبة متخلّفة -كما يزعم ذلك حداثيّون كُثر- بلْ كانت قضيّة قديمة تاريخيّة، ومسألة ارتبطت بالعنف والغزو الاستعماريّ، ابتداءً من أوّل حملة صليبيّة، مروراً بالحملة الفرنسيّة التي كان يقودها نابليون بونابرت، وانتهاءً باحتلال العالم الإسلاميّ من قِبَل النظام العالميّ الجديد، الذي يرأسها الغرب المسيحيّ.

إذن، فالتفاعل الثقافي، والاحتكاك بين المسلمين والغرب المسيحي ليس وليد العصر الحديث، وليست العلاقة بينهما « مجرّد عمليّة تبادل ثقافيّ بسيط ناشىء عن احتكاك الأفكار، الذي يتمّ طيلة الوقت بطريقة تلقائيّة وطبيعيّة ولا شعوريّة بين الثقافات المختلفة، نتيجة الاتصال المباشر وغير المباشر، فالوضع يختلف هنا عن التأثير الثقافيّ المتبادل بين فرنسا وبريطانيا في القرن الثامن عشر، كما أنّه يختلف عن سيطرة الفكر الألمانيّ على فرنسا في القرن التاسع عشر؛ لأنّ هذا التأثير لم ينجم عن تغيّرات جذريّة ملحوظة في البناء الاجتماعيّ والثقافيّ الكليّ في أيّ من هذه المجتمعات التي تنتمي على أيّ حال إلى نموذج ثقافيّ واحد هو (النموذج المسيحيّ الغربيّ).

---

(١) أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم: دراسة ونقد، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط١، ٢٠٠٨، ص٣٩.

وذلك بعكس ما حدث في العالم العربيّ خلال حركة التنوير، حيث كان الاتصال بين ثقافتين مختلفتين كل الاختلاف، سواء في العناصر المكوّنة، أو في البعد التاريخيّ، أو في درجة الرقيّ، أو في النظرة إلى الأشياء »[١].

المسألة الثانية: الحملة الفرنسيّة وبداية الغزو الفكري على المسلمين.

كانت الحملة الفرنسيّة التي بدأت سنة ١٧٩٨م بداية الغزو الصليبيّ الحديث، والغزو الفكري الجديد، وامتداداً طبيعياً للحملات الصليبيّة السابقة، لكنّها كانت حملة متطوّرة على أكثر من مسار.

المسار الأوّل: إنّها حملة صليبيّة انطلقت بناءً على معلومات، فنابليون بونابرت كان يعتمد التقارير التي قدّمها الرحّالة الفرنسيّون في عهد الملكيّة عن مصر وكيفيّة احتلالها.

المسار الثاني: إنّها حملة صليبيّة جنّدت معها العقول، وسخّرت كلّ منجزات الحضارة الغربيّة، الماديّة والفكريّة والثقافيّة لتوطيد أركان هذا الغزو، « فلم يصحب بونابرت معه المدفع وحده، بلْ جاء بفكريّة الحضارة الغربيّة، وبالمطبعة والصحيفة أيضاً، ومنذ ذلك التاريخ بدأ التغريب الذي يُعدّ واحداً من أخطر التحديّات التي واجهت الإسلام والمسلمين في العصر الحديث »[٢].

كانت الحملات الصليبيّة السابقة تسعى إلى تحقيق هدف كبير، وهو احتلال بيت المقدس، وإبعاده من يد المسلمين، أمّا نابليون فكان يسعى إلى تحقيق ما هو أخطر من ذلك، وهو تحطيم عقل المسلم وكيانه، وتحديث المجتمع الإسلاميّ، فقد اصطحب معه العلماء والمطبعة والفنّ الهابط، والحداثة الغربيّة، وهذا تطوّر الأسلوب الاستعماريّ الذي لا ينفي أن يكون استعماراً، فالمحتلّ إن جاء على رأس جوادٍ مُطهَّم؛ هو هو إن جاء -تحدوه المواثيق الدوليّة- على رأس

(١) أحمد أبو زيد، التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية، عالم الفكر، الكويت، عدد ٣، مجلد ٢٩، يناير/ مارس ٢٠٠١، ص٢٩.
(٢) أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم: دراسة ونقد، ص٤٠.

البارجات الحربيّة، والقاذفات العابرات للقارات. والغزو الفكريّ أخطر من الغزو العسكريّ، فالأوّل يُحطّم البُنيان، أمّا الثاني فيحطّم الإنسان.

كان للحملة الفرنسيّة أثران:

إيجابيّ: حيث قامت هذه الحملة بدور الصاعق الكهربائيّ الذي يجعل النائم يصحو، والمريض ينتفض وينشط، وكان ذلك قد لفت أنظار المسلمين إلى واقعهم المتردّي، المتأخّر عن ركب الحضارة[١].

وسلبيّ: «حيث رافق هذه الحملة ملابسات وأعراض مرضيّة أخذت تتفشّى وتنتشر في المجتمع المصري من أزياء وعادات وأخلاق، بالإضافة إلى الفكر الوافد الذي زرعه نابليون في عقول بعض الفئات، وبدأ ينمو حتى أينعَتْ ثماره فيما بعد، على يد سلامة موسى وأمثاله»[٢].

لقد تسرّبت الحداثة الغربيّة إلى البلاد العربيّة والإسلاميّة عبر نوافذ عدّة منها: لبنان، ومصر، وتونس، وتركيا، ففي لبنان كانت العلاقة بين الأمير فخرالدين الثاني ١٥٧٢م-١٦٣٢م حاكم لبنان والبابا غريغواريوس الثالث عشر ١٥٨٥م-١٦٠٥م متينةً جداً، وقد سمح هذا الأمير لأوّل مرّة للطلبة اللبنانيّين أن يذهبوا إلى روما للدراسة فيها، ولم يكتف بهذا الحدّ، بل منحهم أرضاً ومساكن ثمّ أنشأ لهم مدرسة خاصة عام ١٥٨٤م أسماها بـ(المدرسة المارونيّة)[٣].

أمّا في مصر، فقد كان التأثير عليها أشدّ، لأنّ نابليون -كما حكى الجبرتي- لمّا احتلّ مصر قتل عدداً كبيراً من العلماء، ودنّس جنوده المقدّسات، وحاول تغيير المبادئ الإسلاميّة وتكريس الحداثة الغربيّة بالحديد والنار، وزيّنوا للمصريّين مخالفة دينهم بالممارسات الشنيعة، والعادات

---

(١) انظر: محمد عمارة، العرب والتّحدّي، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٩٨٧م، ص١٨٠.

(٢) أحمد إدريس الطعان، العلمانيّون والقرآن الكريم: تاريخيّة النصّ، دار ابن حزم، الرياض، ط١، ٢٠٠٧، ص١٣٥.

(٣) انظر: فتحي القاسمي، العلمانيّة وانتشارها شرقاً وغرباً، الدار التونسية للنشر، تونس، ص٢١٥. وجوزيف مغيزل، الإسلام والمسيحيّة العربيّة والقوميّة والعربيّة، ص١٩.

السيّئة، فتأثّرت بهم المرأة المصريّة، وخرجت عن حشمتها وحجابها واختلطت بهم، وكان الهدف الأكبر للفرنسيّين هو قلب التقاليد الإسلاميّة[١].

بعد أن خرج الفرنسيّون من مصر، استولى على حكمها محمد علي باشا ١٨٠٥م-١٨٤٨م، الذي فعل ما لم يفعله الغزاة، ونجح وبجذارة في تحقيق ما فشل به الفرنسيّون، وأهمّ ما يُنسب إليه هو بعثاته التي أرسلها إلى فرنسا -مهد الحداثة الغربيّة- وكان رفاعة الطهطاوي على رأس البعثة الأولى.

المسألة الثالثة: سقوط الخلافة الإسلاميّة وبداية تغلغل الحداثة في المجتمع الإسلاميّ.

تعدّ الفترة الواقعة بين الحرب العالميّة الأولى ونكسة فلسطين (١٩١٤م-١٩٤٨م) مرحلة خطيرة في تاريخ الفكر الإسلامي الثقافي والاجتماعي والسياسي، حيث أصبح الصراع واضحاً بين مبادئ الحداثة وبين الإسلام، مُتّخذاً صوراً وأشكالاً كثيرة ومتنوّعة.

ففي هذه الفترة سقطت الخلافة العثمانيّة، وانقسمت البلدان الإسلاميّة إلى دويلات صغيرة، وانفصل العالم العربيّ انفصالاً كاملاً عن الأتراك، وانفصل العرب عن بعضهم، وتحمّل كلّ واحد بنفسه أعباء الصراع الحضاريّ[٢].

لقد ارتبطت الحداثة عند العرب «بتجربة الصدمة الاستعماريّة، فهما متقارنتان ومتلازمتان، ومن ثَمّ يمكن أن نقول: بأنّ الحداثة العربيّة ارتبطت بالعنف وبالغزو الاستعماريّ، وبالاحتلال وبكسر شوكة المقاومة، ابتداءً من غزو مصر في العامين الأخيرين للقرن الثامن عشر (١٧٩٨م)، مروراً باحتلال الجزائر سنة (١٨٣٠م)، واحتلال فلسطين

(١) انظر: عبدالرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ٢/ ٢٢٠-٢٢١. وانظر: ليلى عنان، الحملة الفرنسية في محكمة التاريخ، دار الهلال، ط١، ١٩٥١م، ٢/٣٩-٤٠.

(٢) انظر: خلدون حسن النقيب، الدولة التسلّطيّة في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص٧١.

(١٩٤٨م)، واحتلال المغرب (١٩١٢م) ... فالحداثة العربيّة هي حداثة مرتبطة بالصدمة والرضة، وانكسار الوعي واحتلال الأرض»[١].

لقد ظهرت في تلك الفترة -أي بعد انهيار الخلافة العثمانيّة- الأفكار الحداثيّة في مجالات عدّة، من أبرزها:

أولاً: علاقة الإسلام بالحكم.

هذه الفترة احتدم صراع ونقاش علميّ أثاره كتاب: الإسلام وأصول الحكم، الذي ألّفه الشيخ الليبراليّ علي عبدالرازق، حيث أكّد في كتابه أنّ سبب مصائب المسلمين هي في ربط الدين بالدولة وجعلها جزءً منه، يقول: «الواقع المحسوس الذي يؤيّد العقل ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً؛ أنّ شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقّف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسمّيها الفقهاء خلافةً، ولا على أولئك الذين يلقّبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أنّ صلاح المسلمين في دنياهم، لا يتوقّف على شيء من ذلك، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك ... إنّما كانت الخلافة، ولم تزل نكبةً على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شرّ وفساد»[٢].

لقد أثار هذا الكتاب ضجّةً كُبرى، ولقي معارضةً شديدةً من كثير من علماء الإسلام في داخل مصر وخارجها، لكنّ هذا الكتاب يظلّ أوّل هجمة استهدفت النظريّة السياسيّة الإسلاميّة في تلك الفترة؛ لأنّ مؤلّفه حاول علمَنة الإسلام وتحديثه، بنقضه نظريّة الحكم في الإسلام باستخدام تاريخه وأدلّته.

ثانياً: تغريب المرأة المسلمة.

من المظاهر الحداثيّة في تلك الفترة مسألة (تحرير المرأة)، وهي في الحقيقة (تغريب المرأة المسلمة) واستغلالها وتسليعها وجعلها شقيقة المرأة الأوروبيّة.

---

(١) محمد سبيلا، حداثتنا مرتبطة بالصدمة وانكسار الوعي واحتلال الأرض، الشارقة، مجلة الرافد، سنة ٢٠٠٢، عدد ٧٥، ص٣٨.

(٢) علي عبدالرازق، الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص٣٥-٣٦.

ظهرت في هذه الفترة كتابات ومقالات تدعو إلى تحرير المرأة -كما يدّعون- من سجن التقاليد الدينيّة والمجتمعيّة البالية، وتمكينها من ممارسة نشاطها في النُّظم الإداريّة والمؤسّسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، على نحو نظيرتها الغربيّة.

ومسألة تحرير المرأة ثمرةٌ من ثمار إرسال أبناء المسلمين إلى الجامعات الغربيّة، فبعد أن تأثّروا في هناك، وفسدت أخلاقهم، وتشوّت عقائدهم، وتحطّمت ضمائرهم، نقلوا طريقة حياة الغربيّين وقضاياهم إلى بلدان المسلمين، يقول شيخ الإسلام مصطفى صبري محذّراً من مغبّة ذلك: «والواجب على الآباء المصريّين وغير المصريّين أن يختبروا مبلغ أبنائهم من الذكاء والعقل السّليم قبل بعثهم إلى مدارس الغرب، وإلاّ فلا مانِع من أن يكتبوا يوماً إلى جرائد مصر يدعون آباءهم وإخوانهم في علانية وصراحة إلى دين الغربيّين، مستندين إلى عقولهم التي أريناك بعض نماذج من تفكيرها المعوّج. وإنّي أقول في مختتم كلامي عن مقال طالب الجامعة: ليحكم المصريّون باستقلال بلادهم، فقد استعمر الغرب قلوب أبنائهم المتعلّمين، واستعمار القلوب أقوى أنواع الاستعمار وأشدّها خطراً وأفتكها بكيان الأمم»[(١)].

ثالثاً: التفكير القوميّ.

المظهر الثالث للحداثة في هذه المرحلة هو تقديم العِرْق والوطن على الدين، وهذه الفكرة نشأت في أوروبا إثر تشرذم الكنيسة وسط صراعات سياسيّة، وموت اللّغة اللاتينيّة، لغة الثقافة والفكر الأوروبي، وتسبّبت الفكرة القوميّة انقسامات الكنيسة المتتالية إلى كنائس متنافرة، ممّا جعل الكنيسة تحارب الاكتشافات العلميّة الناقضة لمعتقداتها. وزاد اكتشاف الطباعة في القرن الخامس عشر الميلادي ثمّ ظهور اللغات القوميّة في أوروبا من وَهن الكنيسة، ومكّن الملوكَ والممالك من الاستقلال عنها رسميّاً باتفاقيّة وستفاليا، سنة ١٦٤٨م[(٢)].

---

(١) مصطفى صبري، قولي في المرأة، تحقيق: حسن السماحي سويدان، دار القادري، دمشق، ط١، ١٩٩٣م، ص٤٩.

(٢) انظر: محمد خليفة، الثقب المعرفي، دار منابع النور، إسطنبول، ط١، ٢٠١٩، ص ١٥١.

انتقلت الفكرة القوميّة من أوروبا إلى بلاد المسلمين حينما تأثّر بها أبناء المسلمين، الذين درسوا في أوروبا خاصة في فرنسا، فهم من جاء بالفكرة ودعا إليها، وكوّن لنصرتها ونشرها بين المجتمع الإسلامي جمعيّات سريّة في أوروبا وفي البلدان الإسلاميّة بعد ذلك.

أشعلت الفكرة القوميّة حروباً أهليّة قضتْ على وحدة الأمة الإسلاميّة، وعلى المبدأ الإسلاميّ (المسلم أخو المسلم) وما تبَقّى من الأخوّة الدينيّة، وكان من الطبيعي أن تلقى هذه الفكرة ترحيب القوى الاستعماريّة المحتلّة الطامعة لنهب ثروات المسلمين، وتشجّعت حتى تقتسم تركِة (الرجل المريض) عندما يأتي حتفه، وهو ما تمّ وفقاً لاتّفاقيّة المشؤومة المعروفة بـ(سايكس بيكو ١٩١٦م)، التي رسمت خريطة الشرق الأوسط حتى يومنا هذا.

كان من أبرز المنظّرين إلى هذه الفكرة في تلك الحقبة: أمين الريحاني، وقسطنطين زريق، وأنطون سعادة، وساطع الحصري وغيرهم الكثير، يقول الريحاني: « قد كانت العرب قبل الإسلام وقبل المسيحيّة، وستبقى العرب بعد الإسلام والمسيحيّة، ليدرك ذلك المسيحيّون، وليدركه المسلمون، العروبة قبل كلّ شيء وفوق كلّ شيء ... إنّ كلّ طائفة عندنا وطن قائم بنفسه ... كلّها تقدّم مصالحها علة المصلحة الوطنيّة الكبرى ... لذلك أقول بالخروج من الفكرة الطائفيّة إلى الفكرة القوميّة. العروبة تجمعنا، العروبة توحّدنا، العروبة تظهر القوى الكامنة فينا وتستنهضنا»[(١)]. الفكرة القوميّة تستهدف في المقام الأوّل تحطيم النظريّة السياسيّة الإسلاميّة، لأجل هذا دعا الريحاني ورفاقه إلى فصل الدين عن السياسة، وإبعادها عن الحكم؛ لأنّ الدين عندهم حجر العثرة في سبيل القوميّة.

إنّ نجاح فكرة القوميّة في وأد وحدة الشعوب المسلمة في الشرق، شجّع فرنسا والدول الاستعماريّة على استخدام السلاح نفسه للقضاء على وحدة الشعوب المسلمة في المغرب، فأصدرت فرنسا في ١٦مايو سنة ١٩٣٢م قانوناً اشتهر باسم (الظهير البربري)، والظهير هو القانون في لغة المغاربة، أمّا البربري فهو نسبة إلى اسم الأمازيغ القديم(البربر).

(١) أمين الريحاني، القوميات، دار الجيل، بيروت، ط٧، ١٩٨٧م، ص٣٧٤-٣٧٥.

ويقوم هذا القانون على ركنين، الأوّل: سحب البربر من مجال تطبيق الشريعة الإسلاميّة، وإخضاعهم لأعرافهم المحليّة. والثاني: إعطاء الاختصاص بالمنازعات العقاريّة للمحاكم الفرنسيّة، التي أنشئت في ظلّ الاحتلال. فهدف الركن الأوّل سلب الأمازيغ دينهم، وهدف الركن الثاني سلبهم أرضهم، حيث الثروات الطبيعيّة[1].

الإسلام ذاب الانتماءات الأخرى في داخل انتماءٍ عظيم واحد، لكن عندما يقول العربيّ أنا عربيّ أوّلاً، ويقول التركيّ أنا تركيّ أوّلاً، من الطبيعيّ أن يقول الكرديّ أنا كرديّ أوّلاً، ويقول الصوماليّ أنا صوماليّ أوّلاً، ويقول الأمازيغيّ أنا أمازيغيّ أوّلاً، ولا شكّ أنّ من سكن الإسلام عقله وقلبه، وارتضى الإسلام ديناً، بصدقٍ وإخلاص، لن يقبل الفكرة القوميّة أبداً. هذه هي أهمّ الملامح العامّة للحداثة في الفترة التي أعقبت سقوط الخلافة الإسلاميّة.

(١) انظر: محمد خليفة، الثقب المعرفي، ص١٥٣-١٥٤.

المطلب الثالث: الحداثيّون في بلاد الإسلام.

ينقسم الحداثيّون إلى تيّارين رئيسيّين هما:

أوّلاً: منكرو الحقائق، وهم الحداثيّون السوفسطائيّون العبثيّون، الذين يرفضون كون العقائد دالةً على ما صَدَقات متحقّقة خارج نطاق النفس الإنسانيّة، ويعتقدون أنّ الاعتقادات مجرّد انفعالات أو تكيفات نفسانيّة تحكميّة، ومن ثَمّ فلا مجال للعقل البشريّ إلى معرفتها والكشف عنها، ولا معنى لجعلها مصدراً تعلّق به التوجهات البشريّة، و تقاس عليه الأعمال.

ثانياً: مُثبتو الحقائق، وهم الحداثيّون العقلانيّون، الذين ينطلقون في بناء الحداثة من تقديس العقل والنظر العقليّ، ولا يشكّكون في البديهيات العقليّة وإمكان الوصول إلى المعرفة العقليّة[١].

لقد انتقلت الحداثة من الغرب إلى العالم الإسلامي، وانتشرت في المجتمع المسلم بواسطة ثلّة من الحداثيّين، كان لهم دور فاعل وأثر واضح في النّيْل من بعض مفاهيم الدين الإسلامي، والتّشكيك في مصادره، وهزّ قناعات الناس به، وجعل الدين وقواعدها المُحكّة في مرتبة الإنتاج العقليّ البشريّ.

من هذه الثلّة: سلامة موسى، وعلي عبدالرازق، طه حسين، ولطفي السيّد، ولطفي الخولي، وحسن حنفي، ومحمد سعيد عشماوي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمود محمد طه، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبدالله العروي، وهشام جعيط، وعبدالمجيد الشرفي، ومحمد الشرفي، وشبلي شميل، وجورجي زيدان، وصادق العظم، وساطع الحصري، وقسطنطين زريق، والطيب تيزيني، ومطاع صفدي، وكمال أبو ديب، وعلي أحمد سعيد(أدونيس)، وزوجته خالدة سعيد، ومحمد شحرور ... وغيرهم الكثير[٢].

---

(١) انظر: علي العمري، المحصّل في فلسفة الحداثة، ص٢٩-٣٠.

(٢) انظر: محمد رشيد ريان، الحداثة والنصّ القرآني، ص٢١. عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، دار هجرللطباعة والنشر، الرياض، ط١، ١٩٨٨م، ص٣٠-٣١.

من الباحثين من يُقسّم التيّار الحداثيّ في العالم العربي إلى ثلاث مدارس رئيسيّة، هي:

أوّلاً: المدرسة العلمانيّ، وشعارها التحديث والعلمنة، ومن أبرز روّادها: طه حسين، وعلي عبدالرازق، ولطفي السيّد، ومحمد حسين هيكل ... وغيرهم.

ثانياً: المدرسة المنادية بالتغريب، الرافضة لروح التوفيق الإسلامي، الغارقة في التبعيّة، ويمثّلها: سلامة موسى، وشبلي شميل، وفرح أنطون ... وغيرهم.

ثالثاً: المدرسة المنادية بالدعوة القوميّة، الداعية إلى إنشاء الدولة على الأساس القوميّ، وأبرز من مثّلها: ساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وحسن حنفي ... وغيرهم[١].

لكنّ الأستاذ علي العمري يرى أنّ هذا التقسيم الثلاثيّ غير منضبط في الحقيقة «لأنّ جميع هذه الاتجاهات نادت بالحداثة وبالعلمانيّة -وإن تفاوتت قوّة هذه الدعوى من مفكّر إلى آخر- كما أنّها جميعاً غارقة في التبعيّة للغرب خصوصاً في المناهج المتّبعة»[٢].

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) علي العمري، المحصّل في فلسفة الحداثة، ص٢٩.

الفصل الثاني

علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تعريفاً وتاريخاً، تقعيداً واستنباطاً

التمهيد

المبحث الأول: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تعريفاً وتاريخاً

المبحث الثاني: مقاصد الشريعة الإسلامية: تقعيداً واستنباطاً

التمهيد:

مقاصد الشريعة الإسلامية علمٌ عميقٌ دقيقٌ وخطير، من أدقّ علوم الدّين، فهو علمٌ نُخبويٌّ يحتاج لمنهج دقيق وحيطة وحذر شديدين، وأن يطيل التأمّل ويجيد التّثبّت كلّ مشتغل به وباحث فيه؛ لأنّ إظهار مقصد شرعيّ وتعيينه أمر يتفرّع عنه أدلّة وأحكام كثيرة في الاستنباط، وفي الخطأ فيه خطر عظيم وداهية دهْيَاء.

وقد صرّح العلماء الذين خاضوا غمار هذا الفنّ تحذيرهم ومنعهم من تداوُل هذا العلم إلّا من نخبةٍ معيّنة من العلماء لديهم من المعارف والملكات ما يُمكّنهم من ضبطه وتنزيله.

يقول الإمام ابن عاشور: «وليس كل مُكلَّف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة؛ لأن معرفة مقاصد الشريعة نوعٌ دقيق من أنواع العلم، فحقُّ العاميّ أن يتلقّى الشريعة بدون معرفةِ المقصدِ؛ لأنّه لا يُحسِنُ ضبْطَهُ ولا تنزيلَه، ثم يتوَسّعُ للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظِّهم من العلوم الشرعية، لئلّا يضعوا ما يُلقَّنُون من المقاصد في غير مواضِعه، فيعودُ بعكس المراد. وحقُّ العالِم فهم المقاصد، والعلماء -كما قلنا- في ذلك متفاوتون على قدرِ القرائح والفهوم»[(١)].

فهذا نصٌّ نفيس وصريح، يُنبِّه فيه الإمام ابن عاشور على الباحثين في مقاصد الشريعة الإسلامية أنّ دراستَها تتطلّب مستوى علميًّا معينًا.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١١٧).

المبحث الأول: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تعريفاً وتاريخاً.

المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها مركّبًا إضافيًّا.

هذا التركيب (مقاصد الشريعة) تركيب إضافيّ، يتكوّن من مضاف هو"مقاصد" ومضاف إليه هو"الشريعة" منسوبةً إلى الإسلام، ولا يُمكن معرفة المضاف قبل معرفة المضاف إليه، لذا سنحتاج إلى تعريف معنى الشريعة أوّلًا، ثمّ معنى المقاصد ثانيًا، ثمّ معنى الإسلام ثالثًا، ثمّ معنى مقاصد الشريعة رابعًا.

وفي هذا المطلب ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: التعريف بالشريعة لغة واصطلاحًا.

المسألة الثانية: التعريف بالمقاصد لغة.

المسألة الثالثة : التعريف بالإسلام لغة واصطلاحًا.

المسألة الأولى: التعريف بالشريعة لغة واصطلاحًا.

الشريعة لغة: من مادة (شرع)، والشَّرْعُ: نهج الطّريق الواضح، يقال: شَرَعْتُ له طريقًا. والشَّرْعُ: مصدرٌ، ثم جُعِلَ اسمًا للطريقِ النّهجِ، ثمّ استُعيرَ ذلك للطريقةِ الإلهيّةِ من الدّين، كما حقّقه الراغبُ في المفردات[1].

والشّرِيعةُ والشِّرْعَةُ والشَّرْعُ مصطلحاتٌ تصبُّ في واد واحد، وفي كلام العرب تُطلق على عدّة معانٍ لغويّة منها:

المعنى الأول: شرعة الماء أي مورد الماء الذي يُقصد للشُّرب.

---

(١) المفردات للراغب الأصفهاني، ص ٤٥٠.

قال الزّبيدي في تاج العروس: أَصْلُ الشَّريعة فِي كلام العرب: مَورِدُ الشَّارِبَةِ الّتي يَشرَعُها النّاسُ، فيَشرَبونَ مِنْهَا ويَسْتَقونَ، ورُبَّما شَرَّعوها دوابَّهُم فشَرَعَت تشرَبُ مِنْهَا، والعرب لَا تُسَمِّيها شَرِيعةً حتّى يكونَ الماءُ عِدّاً، لَا انقطاع له، ويكون ظاهِراً مَعينًا لَا يُستَقى بالرِّشاءِ، وَإِذا كَانَ من السَّماء والأَمطارِ فَهُوَ الكَرَع[1].

وفي المفردات للرّاغب، وقال بعضُهم: سُمِّيَت الشَّرِيعَةُ شَرِيعَةً تَشبيهًا بشَرِيعَةِ الماءِ، من حيثُ إنّ من شَرَعَ فيها على الحَقيقة المصدوقَةِ رَوِيَ وتَطَهَّرَ[2] .

المعنى الثاني: الظهور والبيان والوضوح. ومنه قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[الشورى: ١٣]. وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾[الشورى:٢١].

فكلمة (شرع) في الآيتين الكريمتين تعني أوضح، ونهج، وبيّن المسالك[3].

المعنى الثالث: الدين والملة والمنهاج والطريقة المستقيمة. وهذا المعنى هو الأقربُ إلى المعنى الإصطلاحي. وبه ورد قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الجاثية: ٨].أي: طريقة مستقيمة لا اعوجاج فيها ولا التواء.

قال الفراء: قوله: على شريعةٍ: على دين وملة ومنهاج. كلّ ذلك يقال[4].

---

(١) تاج العروس للزبيدي، ج٢١، ص٢٦٠.

(٢) المفردات للراغب الأصفهاني، ص ٤٥٠.

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير،ج٢، ص٤٦٠. والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لعبدالكريم زيدان، ص٣٨. ومقاصد الشريعة الإسلامية وأثرها في رعاية حقوق الإنسان لمحمد حاج، ص٥٠. والمدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية لعبد اللطيف عامر، ص١٤ .

(٤) معاني القرآن للفراء، ج٣، ص٤٦.

الشريعة اصطلاحًا:

مع تنوُّع تعريفاتِ الشريعة، وتوسُّع إطلاقاتِها في أكثر من جهة؛ إلّا أنّه يُمكن إجمالُها فيما يأتي:

أوّلًا: تُطلق الشريعة في الاصطلاح الشّرعيّ العام، على كلّ ما شرعه الله تعالى لعباده -على لسان نبيّه ﷺ وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام- من مُعتقداتٍ وعباداتٍ وأخلاقٍ وآدابٍ وأحكام عاداتٍ ومعاملاتٍ ونُظُم الحياةِ في شعبِها المختلفةِ[1]. كما في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[الشورى: ١٣].

وعن السُّدّيّ، في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ قال: هو الدِّين كلّه[2].

ولهذا يقول ابن الأثير في النهاية: الشريعة ما سنّه الله لعباده من الدّين وافترضه عليهم[3].

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج١، ص٤٦. وكشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص١٠١٨.وتاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، ص١٣-١٤.

(٢) تفسير الطبري، ج٢١، ص٥١٢.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير،ج٢، ص٤٦٠.

يقول الشيخ محمود شلتوت في كتابه الإسلام عقيدة وشريعة : «الشريعة هي: النُّظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربّه، وعلاقته بأخيه المسلم، وعلاقته بأخيه الإنسان، وعلاقته بالكون، وعلاقته بالحياة " ص١٠.

وفي معجم مصطلحات أصول الفقه: " الشريعة: مجموعة الأصول، والعقائد، والمبادئ، والأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والجنائيّة، التي شرعها الله، لتنظيم حياة الفرد والمجتمع على الأرض، وفق مراده جلّ جلاله. وتتميّز هذا الأنظمة والمبادئ بالشمول والثبات والتوازن والدوام، وذلك لأنّها إلهيّة المصدر والمنشأ... » ص٢٤٩.

ثانيًا: وتُطلق الشريعة في الاصطلاح الخاص أي في عُرف الفقهاء: الوحي الّذي تلقّاهُ النبيّ ﷺ، وجعل تطبيقه رسالته وغايتهُ في هذه الحياة، فالشريعة ببساطة هي القرآن والسنّة[١]، وما أجمع عليه العلماء من الأحكام العمليّة[٢].

المسألة الثانية: التعريف بالمقاصد لغة.

المقاصدُ جمعُ مقصَد -بفتحِ ما قبل آخره- هذا إذا أردنا المصدر بمعنى: القصد، أمّا إذا أردنا المكان بمعنى: جهةِ القصدِ فيُكسر ما قبل آخره.

كما يُجمعُ القصد أيضًا على(قُصود)، وهو جمعٌ موقوفٌ على النّقلِ والسّماع[٣].

ولكلمةِ (قصد) في كلامِ العربِ معانٍ عدّة، ذكرها علماءُ اللغة في مصنّفاتهم، ومن أهمّ تلك المعاني:

المعنى الأوّل: الاعتزام، والنُّهود، والنُّهوضُ نحوَ الشيء، والأَمّ، والتوجُّه . وهذا المعنى اعتبره علماء اللغة بأنّه المعنى الأصليّ لمادة (قصد) واللصيقُ بالمرادِ.

قال ابن فارس في مقاييس اللغة: (القاف والصاد والدال) أصولٌ ثلاثة، يدلّ أحدُها على إتيان شيء وأَمِّه، والآخرُ على اكتناز في الشيء. فالأصل: قَصَدْتُه قَصدًا ومَقصَدًا. ومن الباب: أَقصَدَه

---

(١) مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي، جاسرعودة، ص٢٢.

(٢) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم، ص٢٠. والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، زيدان، ص٣٨-٣٩. والاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة، سعد العنزي، ج١، ص٣٥. والفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، أحمد الريسوني، ص١٠٧-١١٤.

(٣) نسب صاحب المصباح المنير جمع القَصْد على قُصُود إلى بعض الفقهاء، فقال: وبعض الفقهاء جمع القَصْد على قُصُود. وقال النُّحاة المصدر المؤكّد لا يُثنى ولا يجمع؛ لأنّه جنسٌ، والجنس يدل بلفظه على ما دلّ عليه الجمع من الكثرة، فلا فائدة في الجمع، وعلى هذا فجمع القَصْدِ موقوفٌ على السماع .انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، ج٢، ص٥٠٤.

السَّهمُ؛ إذا أصابه فقُتِل مكانَه، وكأنّه قيل ذلك؛ لأنّه لم يَحِدْ عنه ... ومنه: أقْصَدَتْه حيَّةٌ، إذا قتلَتْه[١].

وقال ابن جِنِّي في سرِّ الصّناعة: أصل (ق ص د) وموقعُها في كلام العرب: الاعتزام، والتوجُّهُ، والنُّهود، والنهوض نحوَ الشيء؛ على اعتدال كان ذلك أو جَوْر.

وهذا أصلُه في الحقيقة، وإن كان قد يُخَصُّ في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون المَيل، ألا ترى أنّك تَقصِدُ الجَورَ تارة كما تَقصِد العدلَ أخرى؟ فالاعتزام والتوجُّهُ شاملٌ لهما جميعًا[٢].

ومن هذا المعنى ما جاء في صحيح الإمام البخاري: «فَقَصَدْتُ لِعُثْمَانَ حَتَّى خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ...»[٣].

وجاء في صحيح الإمام مسلم: «فَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِذا شَاءَ أَنْ يَقْصِدَ إِلى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ لَهُ فَقَتَلَهُ ...»[٤].

وهذا المعنى من القصد متداولٌ كثيراً في الكلام، وهو المستعمل في كلام الأصوليين والفقهاء[٥]، كقولهم: «المقاصد معتبرةٌ في التصرفات»[٦].

المعنى الثاني: الكسرُ والقسرُ والطعنُ حسيًّا كان أو معنويًّا، يقال: قصدتُ العود قصدًا أي كسرته، وقيل: هو الكسرُ بالنّصف، والقصد القسر بالقاف والسين، يقالُ: قصدهُ قصدًا، قسره أي قهرهُ[٧].

---

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس، ج٥، ص٩٥ . مختار الصحاح، للرازي، ص٢٥٤ . المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وجماعة، ج٢، ص٧٣٨، مادة "قصد" .

(٣) تاج العروس، للزبيدي، ج٩، ص٣٦-٣٧. المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده، ج٦، ص١٨٧.

(٤) البخاري، ج٥، ص١٤،(٣٦٩٦).

(١) مسلم، ج١، ص٩٧،(٩٧).

(٢) انظر: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، لعبدالرحمن الكيلاني، ص٤٤.

(٣) الموافقات، للشاطبي، ج٢،ص٢٢٢ ،وكذلك:ج٣، ص٧، ١٣، ٤٦٧ / ج٦، ص٤٤٢.

(٧) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ج٥، ص٩٥ . وتاج العروس للزبيدي، ج٩، ص٣٧.

قال ابن فارس: «قصدتُ الشّيء كَسَرْتُهُ. وَالْقِصْدَةُ: القِطْعَةُ من الشّيء إذا تَكَسَّرَ، والجمع قِصَدٌ. ومنه قِصَدُ الرِّمَاحِ. وَرُمْحٌ قَصِدٌ، وقد انْقَصَدَ»[١].

المعنى الثالث: الاكتناز في الشيء.

قال ابن فارس: «النّاقةُ القَصِيدُ: المكتَنِزةُ المتلئةُ لحمًا ... ولذلك سُمّيت القصيدة من الشّعر قصيدةً لِتَقْصِيدِ أبياتها، ولا تكون أبياتها إلّا تامّة الأبنيةِ»[٢].

المعنى الرابع: استقامة الطريق: ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[النحل: ٩].

قال ابن عاشور في التحرير والتنوير: «والقصد: استقامة الطريق، وقع هنا وصْفًا للسّبيل من قَبِيل الوصْفِ بالمصدرِ؛ لأنّه يُقال: طريقٌ قاصدٌ، أي: مستقيم»[٣].

المعنى الخامس: الوسطيّة والعدل وعدم الإفراط والتفريط، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ... ﴾[لقمان: ١٩].

قال الإمام القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: «أي تَوسَّط فيه. والقصْدُ: ما بين الإسراعِ والبُطْء، أي لا تَدِبّ دبِيْبَ المتَمَاوِتِين ولا تَثِبْ وَثْبَ الشُّطّار»[٤].

ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «القَصْدَ القَصْدَ تَبْلُغُوا»[٥].أي: الزموا الطريق الوسط المعتدل تبلغوا المراد[٦].

---

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦) المصدر السابق، ج٥، ص٩٥-٩٦.

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور، ج١٤، ص١١٢ . وانظر: تفسير أبي السعود، ج٥، ص٩٨ .

(٢) تفسير القرطبي، ج١٤، ص٧١ .

(٣) الصحيح البخاري، ج٨، ص٩٨، (٦٤٦٣).

(٤) فتح الباري لابن حجر، ج١١، ص٢٩٨.

وفي حديث جابر بن سمُرَةَ رضي اللّهُ عنهما قَالَ: «كُنْتُ أُصَلِّي مَعَ النبيّ ﷺ الصّلَوَاتِ، فَكَانَتْ صلاتُهُ قَصداً وخُطْبَتُه قَصْداً»[١]. أي: بين الطول الظاهر والتخفيف الماحق[٢].

المعنى السادس: القربُ واليُسر والسهولة: يقال: طريقٌ قاصدٌ، أي: سهلٌ مستقيم، وسفرٌ قاصدٌ، أي: قريبٌ سهلٌ، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ...﴾[التوبة: ٤٢].

قال الإمام الطبري: أي موضعًا قريبًا سهلًا[٣].

وفي المفردات للراغب: « أي: سفرًا متوسطًا غير متناهي البعد، وربّما فُسّر بقريب» [٤].

بعد عرض المعاني اللّغويّة لمادة (قصد) يلاحظ أنّ المعنى الأول وهو التوجّه والأمّ والاعتزام هو الأصل كما أشار إلى هذا ابن جنّي، كما يلاحظ أنّ المعاني التي تتناسب مع المعنى الاصطلاحي لمقاصد الشريعة هي: المعنى الرابع: استقامة الطريق، والمعنى الخامس: الوسطيّة والاعتدال، والمعنى السادس: القرب واليسر والسهولة، أمّا المعنى الثاني والثالث فلا علاقة لهما بالمعنى الاصطلاحي، لذلك نستبعدُهما قطعًا[٥].

---

(٥) صحيح مسلم، ج٢، ص٥٩١، (٨٦٦) .

(٢) شرح النووي على مسلم، ج٦، ص١٥٣ .

(٤) تفسير الطبري، ج١٤، ص٢٧١ .

(٥) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٦٧٢ .

(٥)ذكر طه عبدالرحمن في كتابه تجديد المنهج في تقويم الثراث: أنّ "المقصد" لفظ مشترك بين معانٍ ثلاثة وهي:

الأوّل: يُستعمل الفعل "قصد" بمعنى هو ضدّ الفعل "لغا، يلغو". لما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإنّ المقصد يكون على عكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم "المقصود"، فيقال: "المقصود بالكلام" ويراد به مدلول الكلام، وقد يُجمع على "مقصودات"؛ أو قل بإيجاز: إنّ المقصد بمعنى المقصود هو المضمون الدلالي.

الثاني: يُستعمل الفعل "قصد" أيضًا بمعنى هو ضدّ الفعل"سها، يسهو". لما كان السهو هو فقد التوجّه أو الوقوع في النسيان، فإنّ المقصد يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجّه والخروج من النسيان؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم "القصد"، وقد يُجمع على "قصود"؛ أو قل بإيجاز: إنّ المقصد بمعنى القصد هو: المضمون الشعوري أو الإرادي.

المسألة الثالثة : التعريف بالإسلام لغة واصطلاحًا.

الإسلام لغة: مصدر من الفعل الرّباعي (أسلم) وهو الاستسلام والانقياد؛ لأنّه يسلم من الإباء والامتِناع والحميّة الجاهليّة[١].

واصطلاحاً: له تعريفات كثيرة وإطلاقات عديدة، وكلّها تصبُّ في واد واحد:

الأوّل: يُطلق الإسلام ويُرادُ به الحقيقة اللغويّة وهو مجرّد الانقياد والاستسلام.

الثاني: يُطلق الإسلام ويُرادُ به الحقيقة الشرعيّة. وهو الخضوع التام، والاستسلام لله ربّ العالمين، والانقياد له بالطاعة اختياريًّا لا قسريًّا، بتمام الرضى والقبول، وبلا قيدٍ ولا شرطٍ ولا تعقيب، ومتابعة ما جاء به محمدﷺ من ربّه[٢].

الثالث: يُستعمل الفعل "قصد" كذلك بمعنى هو ضدّ الفعل "لها، يلهو". لما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقْدِ الباعث المشروع، فإنّ المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم "الحكمة"؛ أو قل بإيجاز: إنّ المقصد بهذا المعنى هو المضمون القيمي.

وعلى الجملة، فإنّ الفعل(قصد) قد يكون بمعنى (حصّل فائدة) أو بمعنى (حصّل نيّة) أو بمعنى (حصّل غرضًا). انظر: كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٩٨ .

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس، ج٣، ص٩٠ . ومختار الصحاح للرازي، ص١٥٣ مادة "سلم".

(٢) انظر: معجم لغة الفقهاء، ص٦٨ . وأصول الدعوة، لعبدالكريم زيدان، ص٩-١٥. والاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة، لسعد العنزي، ج١، ص٣٧،٣٨ .

المطلب الثاني: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها عَلماً على هذا الفنّ.

لم يتعرّض العلماء المسلمون الأوائل إلى تعريق (مقاصد الشريعة) و وضع تعريف واضح جامع مانع، يحظَى بالقبول من كافّة أهل العِلم، وإن كان فحْوَى موضوع المقاصد موجوداً في السابق في كتابات العلماء ومؤلفاتهم ونقاشاتهم، ومتداولاً بالدراسة والتحليل والتقسيم والتطبيق، ومُستحضَراً أثناء عمليّة الاجتهاد الفقهيّ، «فكانوا يعبِّرون عن هذه الكلمة -أي: مقاصد الشريعة- بتعبيرات مختلفة، وكلمات كثيرة، واشتِقاقات متنوِّعة -كالمصلحة والحِكمة والعلّة والمنفعة والمفسدة والأغراض والغايات والأهداف والمَرامِي والأسرار والمعاني والمُراد والمغزى وغير ذلك- تتفاوت من حيث مدى تطابقها مع مدلول المقاصد الشرعيّة ومعناها ومسمّاها، لذلك لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعيّة والأصوليّة تعريف محدّد، ومفهوم دقيق للمقاصد يحظَى بالقبول والاتّفاق من قِبَل كافّة العلماء أو أغلبهم، وقد كان جُلّ اهتمامهم الاجتهاديّ مقتصراً على استحضار تلك المقاصد والعمل بها أثناء الاجتهاد الفقهيّ، دون أن يولوها حظّها من التدوين، تعريفاً وتمثيلاً وتأصيلاً وغير ذلك»[(١)].

والسبب الذي أدّى إلى عدم وضعهم تعريفاً محدّداً لمصطلح (مقاصد الشريعة) هو معرفتهم على معناها المتداول بينهم، وأنّ «مبحث المقاصد الشرعيّة وإن كان مُهمّاً ومُستحضَراً عند علماء الأصول؛ فإنّه لم يكن مبحثاً مفرداً ومستقلاً ضمن مباحث علم أصول الفقه، شأنُه شأن باقي المفردات الأصوليّة الأخرى؛ مثل: مباحث الأوامر والنواهي، ومباحث العموم والخصوص وغيرها، وإنّما كانت مقاصد الشريعة تُبحَث تباعاً ضمن غيرها من المباحث الأصوليّة، لاسيّما عند تحدُّث العلماء عن العلّة في القياس الأصوليّ، وتعرُّضهم لمبحث المُناسبة»[(٢)].

لا يوجد في مؤلّفات المتقدمين من الأصوليّين -حتى عند من له اهتمام بالمصلحة والحكمة وسائر موضوعات المقاصد منهم كالإمامين الغزالي والشاطبي- تعريف محدّد للمقاصد بهذا

---

(١) الاجتهاد المقاصدي: حجيّته.. ضوابطه ..مجالاته، نورالدين بن مختار الخادمي(١/ ٤٧) (بتصرّف قليل).

(٢) معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، حسن لحسانة (٣٥).

الاعتبار، وإنّما اكتفوا بالإشارة عن موضوع مقاصد الشريعة، أو التّنصيص على بعضها، أو التقسيم لأنواعها، أو البيان بحجيّتها وحقيقتها. من ذلك على سبيل المثال:

١ـ قول **الإمام الغزالي**: «فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء»[١]، وقوله الآخر: «ومقصودُ الشّرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[٢].

٢ـ وقال **الإمام الآمدي**: «المقصودُ من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرّة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد؛ لتعالِي الربِّ تعالى عن الضّرر والانتفاع، وربما كان ذلك مقصوداً للعبد لأنّه ملائمٌ له وموافق لنفسه»[٣].

٣ ـ وقال **الإمام العزِّ بن عبدالسلام**: « ومن تَتَّبع مقاصد الشَّرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنَّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالُها، وأنَّ هذه المفسدة لا يجوز قُربانُها، وإنْ لم يكُن فيها إجماعٌ ولا نصٌّ ولا قياسٌ خاصٌّ، فإنّ فَهْمَ نفْس الشَّرع يُوجِب ذلك»[٤].

٤ـ وقال **الإمام القرافي**: «وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل»[٥].

---

(١) شفاءُ الغليل في بيان الشَّبه والمُخيل ومسالِك التّعليل، حجّة الإسلام الغزالي(١٥٩).

(٢) المستصفى، للغزالي(١٧٤).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي(٢٧١/٣).

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العزّ بن عبدالسلام(١٨٩/٢).

(٥) الفروق، للقرافي(٣٣/٢).

٥ـ وقال **الإمام الشاطبي**: «ثَبَتَ أنَّ الشّارع قد قصد بالتّشريع إقامة المصالح الأُخرويّة والدُنيويّة، فذلك على وجه لا يختلُّ لها به نظامٌ، لا بحسب الكلّ ولا بحسب الجزء»[١]. ويقول أيضاً: «المقصد الشرعيّ من وضع الشريعة إخراج المكلّف عن داعية هَواهُ، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ لله اضطراراً»[٢]. وفي معرض بيانه لأقسام المقاصد يقول: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضروريّة، والثاني: أن تكون حاجيّة، والثالث: أن تكون تحسينية»[٣].

وكما هو ملاحَظ فإنّ الإمام الشاطبيّ -شيخُ المقاصديّين وعُمدة هذا الفنّ- الذي أفرد للمقاصد كتاباً خاصاً ضمن موافقاته؛ لم يضع تعريفاً محدّداً ودقيقاً للمقاصد مع كثرةِ عنايته بها، ودقيق فهمه لها، وإنّما اكتفى بذكر بعض العبارات التي تشير إلى لُبّ المقاصد، يقول الدكتور حسن لحسانة: «على الرغم من إفراده الجزءَ الثاني من كتابه للحديث عن المقاصد الشرعيّة، إلّا أنّه اهتمّ ببَحْث مضامين مقاصد الشريعة دون التوقُّف عند معانيها اللغويّة، أو التعرُّض لدلالاتها الاصطلاحيّة ... حيث إنّ تجاوز المعاني اللغويّة والدلالات الاصطلاحيّة سمةٌ بارزة في التدوين الأصوليّ عند الإمام الشاطبي ...؛ ولهذا فمن أراد التعرُّف على تعريفات الشاطبي للمفردات الأصوليّة، فعليه أن يُفتِّش عنها تفتيشاً»[٤].

والسبب في عدم ذكر الشاطبيّ للتعريف هو: كونه اعتبر الأمر واضحاً، فالمصطلح مُستعمَل ورائج قبله بقرون، وأيضاً لكونه ألّف كتابه للعلماء الراسخين في علوم الشريعة، إذن؛ فلا حاجة للتّعريف طالما هو مُوجَّه لتلك الطبقة الواعية من أهل العلم[٥]، وقد نبّه -رحمه الله- على

---

(١) الموافقات، للشاطبي(٢/٦٢).

(٢) المرجع السابق(٢/٢٨٩).

(٣) المرجع السابق(٢/١٧).

(٤) معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، حسن لحسانة(٣٦).

(٥) انظر: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني(٥). ويذكر محمد سعد اليوبي سبباً آخر في عدم ذكر الإمام الشاطبي لتعريف المقاصد وهو: (أنَّ الشاطبيّ يتبنّى منهجاً خاصاً في الحدود، ولا يرى الإغراق في تفاصيل الحدود بل يرى أنّ التعريف يحصل بالتقريب للمخاطب) مقاصد الشريعة الإسلاميّة وعلاقتها بالأدلة الشرعيّة، ص٣٥.

ذلك صراحةً بقوله: «لا يُسمَح للنّاظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مُفيدٍ أو مُستفيدٍ؛ حتى يكون ريّانَ من علم الشّريعة، أصولِها وفُروعِها، مَنقولِها ومعقولِها، غير مُخْلِدٍ إلى التّقليد والتّعصُّب للمذهب، فإنّه إن كان هكذا؛ خِيْفَ عليه أن يَنقَلِب عليه ما أَوْدَع فيه فتنةً بالعَرَضِ، وإن كان حِكْمةً بالذَّاتِ، والله المُوفِّقُ للصوابِ»[١].

وأمّا المتأخّرون فإنّهم كاتبوا في أصول الفقه عموماً وفي المقاصد خصوصاً، واعتنوا بالتّعريف والتّحديد بخلاف المتقدّمين، وفيما يلي ذِكر بعض تعريفات المعاصرين للمقاصد.

١- **الإمام الطاهر ابن عاشور** عرّف المقاصد بقوله: «مقاصد التشريع العامة هي: المعانِي والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو مُعظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة»[٢]، ثمّ يُبيّن مايدخل في هذا التعريف قائلاً: «فيدخُل في هذا أوصاف التشريع وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخُل في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَم ليستْ ملحوظةً في سائر أنواع الحِكَم، ولكنّها ملحوظةٌ في أنواعٍ كثيرة»[٣].

وهذا التعريف خاصّ بالمقاصد العامة كما هو واضح، لذا عرّف ابن عاشور المقاصد الخاصّة بقوله: «هي الكيفيّات المقصودةُ للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لِحفظ مصالحهم العامة في تصرُّفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيُهم في مصالحهم الخاصةِ بإبطالِ ما أُسِّس لهم من تحصيل مصالحهم العامةِ إبطالاً عن غفلةٍ أو عن استزلال هوى، وباطلِ شهوةٍ»[٤].

---

(١) الموافقات، للشاطبي(١/١٢٤).

(٢)مقاصد الشريعة الإسلاميّة، محمدالطّاهر ابن عاشور(٢٠٧).

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق(٤١٢).

٢- وعرّفها **عَلَّال الفاسي** بقوله: «المُراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حُكم من أحكامها»[١].

٣- وعرّفها **يوسف القرضاوي** بقوله: «معنى مقاصد الشريعة يرادُ بها: الغايات التي تهدفُ إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئيّة إلى تحقيقها في حياة المكلّفين، أفراداً وأُسراً وجماعات وأمة»[٢].

٤- وعرّفها **وهبة الزحيلي** بقوله: «هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغايات من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حُكم من أحكامها»[٣].

٥- وعرّف **عبدالله بن بَيَّه** مقاصد الشريعة بأنّها: «المعاني الجزئيّة أو الكليّة المُتضمنة لحُكم أو حِكمَة، المفهومة من خطاب الشارع ابتِداءً، منها مقاصد أصليّة وأخرى تابعة، وكذلم المَرامِي والمرامز والحِكم والغايات المُستنبَطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلَف دلالاته، مدركةً للعقول البشريّة متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة»[٤].

٦- وعرّفها **يوسف العالم**: «الغاية التي يَرمِي إليها التشريع، والأسرار التي وضها الشارع الحكيم عند كلّ حُكمٍ من الأحكام، وبذلك تكون الشريعة مُستهدِفة تحقيق مقصد عام، وهو إسعاد الأفراد والجماعة، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا بكلّ ما يوصل إلى الخير والكمال الإنسانيّ، حتى تصير الدنيا مزرعةً للآخرة، فيحظَى الإنسان بسعادة الدارين»[٥].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومَكارِمَها، عَلَّال الفاسي(١٣).

(٢) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي(٢٠).

(٣) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي(٣٠٧/٢).

(٤) مشاهد من المقاصد، عبدالله بن بيّة(٥١).

(٥) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم(٨٣).

٧- وعرّفها **أحمد الريسوني** بقوله: «إنّ مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضِعت الشريعةُ لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[١].

٨- وعرّفها **نورالدين الخادمي** بقوله: «المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعيّة، والمترتِبة عليها، سواءً أكانت تلك المعاني حِكَماً جزئيّة أم مصالح كليّة، أم سمات إجماليّة، وهي تتجمّع ضمن هدفٍ واحد، وهو تقرير عبوديّة الله ومصلحة الإنسان في الدارين»[٢].

٩- وعرّف **حاتم العوني** المقاصد الشرعيّة بقوله: «هي المصالح العُليا للبشريّة، ومآخذ أبواب التشريع الإسلاميّ، وعِلَل أحكامه وغايات أخباره، القطعيَّ منها والظنيّ، التي لا يمكن فهم الدليل الشرعيّ إلّا بما يوافقها؛ لأنّها تتكامل مع الأدلّة الشرعيّة كلّها تكاملاً لا تناقُض فيه»[٣].

١٠- وعرّفها **محمد سعد اليوبي**: «المقاصد هي المعاني والحِكَم ونحوها التي راعها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد»[٤].

وبعد استعراض هذه التعريفات والتوضيحات لمقاصد الشريعة، يمكن أن نصُوغ تعريفاً جامعاً للمقاصد بنوعيها: العامة والخاصة.

مقاصد الشريعة هي: الأهداف المقصودة للشارِع الحكيم، والأسرار التي وَضع عند كلّ حُكمٍ من أحكام الشريعة وفي كلّ باب من أبوابها التشريعيّة، لتحقيق عبوديّة الخالِق والمصالح العُليا لِلخَلْق في الدارَين.

---

(١) نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني(٧).

(٢) الاجتهاد المقاصدي: حجيّته.. ضوابطه ..مجالاته، نورالدين بن مختار الخادمي(١/٥٢-٥٣).

(٣) النّظر المقاصدي وضوابطُه، حاتم العَوْني(١٧).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلاميّة وعلاقتها بالأدلة الشرعيّة، محمد سعد اليوبي(٣٨).

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة بمقاصد الشريعة.

يتردّد في كتب العلماء -وخاصّة المتقدّمين- ألفاظٌ كثيرة، وتعابير عديدة، تدلّ في مُجملها إلى موضوع المقاصد الشرعيّة، ومن خلال بحث معاني هذه المصطلحات التي يُكمِّل بعضها بعضاً ويُوضِّح بعضها بعضاً، يظهر مدى تطابُق مدلُولاتها مع مدلول (المقاصد).

وتكمُن أهميّة التعرُّف على الألفاظ والمصطلحات ذات الصلة بالمقاصد الشرعيّة في أمور منها:

١- تحرُّر مصطلح (المقاصد) تحرُّراً تامّاً عن غيره، كما تتّضح المساحة التي يقف عندها كُلُّ لفظٍ من هذه الألفاظ ذات الصلة بالمقاصد، وفي هذا تأسيسٌ وتدقيق للمفاهيم عبر بيانها وتجريدِها من سواها بما يمنع دخول ما ليس منها فيها، أو خروج ماهو فيها منها[١].

٢- معرفة هذه المصطلحات تزيد معنى المقاصد وضوحاً، وترفع اللّبس والخلط، كما تُبيِّن العلاقة وأهمَّ الفروق الموجودة بين هذه الألفاظ وبين مصطلح (المقاصد)؛ لأنَّ المعاني الجليلة لا تُوجد لها لفظٌ واحدٌ يعبِّر عنها أو يستوعِب كلّ مضامينِها.

٣- معرفة هذه المصطلحات والانتباه إليها يؤكِّد أنّ الفقهاء والأصوليّين كانوا يهتمُّون بالمقاصد الشرعيّة، ويستحضرونها في عمليّة فهم النصوص والأحكام والاجتهاد فيها والترجيح بينها، وإنْ كانوا لا يُكثرون ذكر كلمة (مقصد) و (مقاصد)، ممّا يجعل بعض الناس يظنُّ أنّ المتقدّمين لم يتكلّموا عن المقاصد الشرعيّة.

وهذه المصطلحات هي: المصلحة، والحِكمة، والعِلّة، والمُناسَبة، والمعنى، والأسرار، وغير ذلك من مصطلحات في المعنى نفسه، وسيُعرض تفاصيلها -بإيجاز- في هذا المطلب.

---

(١) انظر: المقاصد الجزئيّة، وصفي عاشور أبو زيد(٥٩).

أولاً: المصلحة.

المصلحة الصّلاحُ، والمَصْلَحَةُ واحدة المَصَالِح[١]. كالمنفعة وزناً ومعنى، والمنفعة هي جلبُ اللّذات والحفاظ عليها، ودفع المضارّ ووسائلها وأسبابها.

وعند بحث إطلاقات المصلحة المتنوّعة في معاجم اللغة، وُجِد أنَّ لها إطلاقين:

الأول: تُطلق المصلحة ويُراد منها الفعل الّذي فيه صلاحٌ بمعنى النّفع، وهذا مجازيٌّ من باب إطلاق السبب على المُسبّب.

الثاني: تُطلق المصلحة ويُراد نفس المنفعة، وهذا حقيقيٌّ وهو ما يترتب على السبب من نفع أو خير[٢].

وتحقيق المصالِح وجلب المنافِع ودفع المضارِّ مقصودٌ شرعاً، كما ذكر الإمام الغزالي في تعريفه للمصلحة، يقول: «أمّا المصلحة فهي عبارةٌ في الأصل عن جلبِ منفعةٍ أو دفعِ مَضرّةٍ»[٣]. ثمّ يُبيِّن الغزالي مقصوده من هذا التعريف بقوله: «ولَسْنا نَعنِي به ذلك، فإن جلبَ المَنفَعة ودَفْع المَضَرّة مقاصدُ الخَلقِ وصلاحُ الخَلقِ في تحصيل مقاصِدهم، لكِنَّا نَعنِي بالمصلحةِ المُحافَظةَ على مقصود الشَّرع ومقصودُ الشَّرع من الخلق خمسةٌ: وهو أنْ يحفظ عليهم دينَهم ونفسَهم وعقلَهم ونسلَهم ومالَهم، فكل ما يتضمَّن حفظَ هذه الأُصولِ الخمسة فهو مصلحةٌ، وكل ما يُفَوِّتُ هذه الأصول فهو مفسدةٌ ودفعُها مصلحةٌ»[٤].

وأرْجَع الإمام العزّ ابن عبدالسلام الشريعةَ كلّها إلى المصالح -بما فيها دفع المفاسد- فقال: «والشَريعةُ كلُّها مصالِحُ إمّا تَدْرأُ مَفاسدَ أو تجلِبُ مَصالِحَ، فإذا سمعت اللَّهَ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

---

(١) لسان العرب لابن منظور(٢/٥١٧).

(٢) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم(١٣٣-١٣٤).

(٣) المستصفى(١٧٤).

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

آمَنُوا﴾ [البقرة: ١٠٤] ؛ فتأمَّلْ وصيّتَه بعد ندائه، فلا تجدُ إلّا خيرًا يحثُّك عليه أو شرًّا يزجُرُك عنه، أو جمعًا بين الحثِّ والزَّجر»[(١)].

المصلحة هي أكثر الصطلحات ارتِباطاً بمصطلح المقاصد الشرعيّة، ولا يُتصوّر انفِكاكها عنها، وذاك أمرٌ ظاهر لا يُنكَر، وقد رأينا كيف صرّح الإمام الغزالي الترادف بين مقصد الشّارع والمصلحة الشرعيّة في تعريفه السابق، وقد حصل تلازُم بين مفهوم(المقصد) و (المصلحة) عند متقدّمي علماء المقاصد، فنجدهم يذكرون أحد المصطلحين ويقصدون الآخر، وهذا ما جعل الإمام ابن عاشور يُخصِّص للمصلحة عدّة فصول في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلاميّة)، للتّعريف بها[(٢)]، وعرض تقسيماتها، وبيان ضوابطِها.

ثانياً: الحكمة.

الحِكمةُ -كما عرّفها الجرجاني في التّعريفات- علمٌ يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوُجود بقدر الطاقة البشريّة ... وقيل الحِكمة في اللغة: العِلْمُ مع العَمَلِ، وقيل: الحِكمة يُستفاد منها ماهو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان، وقيل: كلّ كلام وافق الحقَّ فهو حكمة، وقيل: الحِكمة هي الكلام المعقولُ المصُون عن الحشو، وقيل: هي وضع شيء في موضعه، وقيل: هي ما له عاقبة محمودة[(٣)].

الحِكمة مأخوذة من القرآن الكريم، فقد وردت كلمة (الحِكمة) في القرآن عشرين مرة، منها الآيات الآتية: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[البقرة: ٢٦٩]. ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾[آل عمران: ٤٨]. ﴿وَلَوْلَا

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام(١/١١).

(٢) عرّف ابن عاشور المصلحة بأنّها: (وصفٌ للفعل يحصلُ به الصلاح، أي: النفع منه دائماً أو غالباً، للجمهور أو للآحاد). وهذا التعريف قريب من تعريف الشاطبي للمصلحة، الذي استنبطه ابن عاشور من كتاب(عنوان التعريف)، يقول: (وعرّفها الشاطبي في مواضع من كتابه (عنوان التعريف) -بما يتحصل منه بعد تهذيبه-: أنّها ما يؤثر صلاحاً أو منفعةً للناس عمومية أو خصوصية، وملاءمةً قارةً في النفوس في قيام الحياة). مقاصد الشريعة الإسلاميّة(٢٣٩-٢٤٠).

(٣) التعريفات(٩١).

فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[النساء: ١١٣].﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾[لقمان: ١٢]. ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[ص: ٢٠]. ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾[القمر: ٥].

إنَّ مصطلح الحِكمة من المصطلحات الأساسيّة المهمّة في دراسة المقاصد الشرعيّة، وتُستعمل عند العلماء مرادفاً -تماماً- لقصد الشارع أو مقصوده، فنجدهم يقولون: حِكْمَتُه كذا، أي مقصوده كذا، فلا فرق بين (المقصد) و(الحِكمة)، وإنْ كان الفقهاء يستعملون لفظ الحِكمة أكثر ممّا يستعملون لفظ المقصد(١).

لقد تعدّدت تعاريف مصطلح (الحِكمة) أصوليّاً، واختلفت عبارات العلماء في معنى الحِكمة(٢)، وممّن تتبّع استعمالها عند الأصوليّين (الدكتور عبدالعزيز الربيعة)، فلاحظ أنّها تُطلق عندهم بإطلاقين:

---

(١) من أمثلة ذلك قول ابن فرحون المالكي، وهو يحدّد مقاصد القضاء: (وأمّا حِكمتُه: فَرفْعُ التَّهارُج، وردُّ النَّوائب، وقمع الظَّالم، ونصْر المظلوم، وقطعُ الخصومات، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر) تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام(١٢/١).

(٢) استقرأ رائد نصري أبو مؤنس عدداً من المعاني تُطلق عند الأصوليّين ويُراد بها الحِكمة، ومن هذه المعاني:

أولاً: الحِكمة هي المعنى المُناسب المعقول.

ثانياً: الحِكمة هي المصلحة.

ثالثاً: الحِكمة هي المقصود من شرع الحُكم.

رابعاً: الحِكمة هي الغرض.

خامساً: الحِكمة هي الباعِث.

هذه هي المعاني الرئيسيّة للحِكمة عند الأصوليّين، وإن كانت هناك إطلاقات أخرى أقلّ تداولاً، كإطلاقها بمعنى الرأي مثلاً. منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي(٤٣).

الأول: هو أنّ الحِكمة هي المعنى المقصود من شرع الحُكم، وذلك هو المصلحة التي قصد الشارع بتشريع الحُكم جلبها أو تكميلها أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحُكم درءها أو تقليلها[١].

ومن أشهر تعريفاتها -بناءً على هذا الإطلاق- ماجاء عند الغزالي: «الباعثُ على شَرع الحُكم»[٢] أي: مقصوده وثمرته المترتبة عليه. وفي موضع آخر يعرِّفها بقوله: «لانَعني بالحِكمةِ إلاّ المصلحةَ المُخيَّلَةَ المُنَاسِبَةَ، كقولنا في قوله -عليه السلام -: «لَا يَقْضِ الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ» إنّه إنَّما جُعل الغضبُ سببَ المَنع؛ لأنَّه يُدهِش العقلَ ويَمنَع من استِيفَاءِ الفِكر، وذلك موجودٌ في الجوع المُفرِط والعطش المُفرِط والألم المُبَرِّح، فنَقِيسُه عليه»[٣].

الثاني: يُراد به: المعنى المناسب لتشريع الحُكم، أي المُقتضى لتشريعه وذلك كالمشقة[٤].

ومن أشهر تعريفاتها -بناءً على الإطلاق الثاني- تعريف الونشريسي، حيث عرّفها بقوله: « ... والحِكمة في اصطلاح المتشرعين، هو المقصود من إثبات الحُكم أو نفيه، وذلك كالمشقّة التي شُرع القصر والإفطار لأجلِها »[٥].

المقصد الشرعيّ يدور مع الحِكمة والغاية من التّشريع، إذن؛ فالصلة بين المقاصد والحِكَم تظهر من هذا الإطلاق -جلب المصالح ودفع المفاسد- وبهذا تتطابق مع المقصد الشرعيّ الذي أراده الشارع الحكيم من تقريره الحكم.

وينبغي التنبُّه لأمر مهمّ وهو أنَّ الفقهاء والأصوليّين لا يستعملون الحِكمة بمضمون واحد، فلا يلزم بالضرورة أنْ تُعبِّر الحِكمة عن المقصد، لذلك نجد «أنَّ الفقهاء يستعملون الحِكمة

---

(١) السبب عند الأصوليين(١٧/٢).

(٢) شفاء الغليل(٦١٥).

(٣) المستصفى(٣٣٠).

(٤) السبب عند الأصوليين(١٧/٢).

(٥) المعيار المُعرَب(٣٤٩/١).

استعمالاً مُساوياً تماماً للمقصد إذا كانت الحِكمة من الحُكم ظاهرةً ومُنضبطةً ومُطّردة، فهي في هذه الحالة تُعبِّر عن المقصد حقّاً، لكن الحِكمة لا تكون في كلّ الأحوال ظاهرةً ومُنضبطةً وحاضرةً مع الحُكم لا تتخلّف عنه أبداً، بل الغالب ألَّا تَظهر ولا تَنضبط ولا تطّرد، بخلاف المقصد »[١].

ثالثاً: العِلّة.

العِلَّةُ لغةً: عبارةٌ عن معنى يحل بالمحل فيتغيّر به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمّى المرض عِلّة؛ لأنَّه بحلوله يتغيّر حال الشخص من القوة إلى الضعف، وقيل هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه[٢].

وإذا تتبّعنا الدلالات اللّغويّة لمصطلح (العِلّة) نجد أنَّها تدور حول معاني الضعف والمرض[٣]، جاء في لسان العرب لابن منظور: «العَلُّ والعَلَلُ: الشَّرْبة الثّانية، وقيل: الشُّرْبُ بعد الشُّرْبِ تِباعاً، يُقال: عَلَلٌ بعد نَهَلٍ ... والعِلَّة المرَض، عَلَّ يَعِلُّ واعْتَلَّ أي: مَرِض، فهو عَلِيلٌ، والعِلَّةُ : الحدَث يَشْغَلُ صاحبَه عن حاجته، كأنَّ تلك العِلَّة صارتْ شُغْلاً ثانياً منعهُ عن شُغلِه الأوّل. وهذا عِلَّةٌ لهذا: أي: سَبَبٌ»[٤].

مصطلح (العِلَّة) مرادف لمصطلحي (الحكمة) و(المقصد) عند أهل المقاصد[٥]،

---

(١) المقاصد الجزئية، وصفي أبو زيد(٦٨-٦٩)(بتصرف قليل).

(٢) التعريفات(١٠١).

(٣) مقاييس اللغة لابن فارس(١٢/٤) مادة (عَلَّ).

(٤) لسان العرب لابن منظور(٤٦٧/١١) مادة (عَلَّ).

(٥) ساوى أحمد الريسوني العلّة بالحكمة -وبذلك وافق الإمام الشاطبي الذي فسّر العلّة بالحكمة والمصلحة- بل ساوى التعليل بالتقصيد، قال: (والحقيقة أنّنا لو أردنا ان نضع لمصطلح التعليل مرادفاً واضحاً يثناسب موضوع المقاصد، ويبعدنا عن الجدل الذي دار ذات يوم حول مسألة التعليل لكان هذا المرادف هو مصطلح: التقصيد؛ لأنَّ تعليل الأحكام -في حقيقته- هو تقصيد لها، أي تعيين لمقاصدها، فالتعليل يساوي التقصيد) نظرية التقاصد(١٣).

وقد استُعمل استعمالات مختلفة[1]، وبمعاني متعدِّدة، وهو من الألفاظ التي يُعبّر بها عن مقصود الشارع، وقد تنوّعت وتعدَّدَت عبارات الأصوليّين في تعريف العِلَّة[2].

يعرّف الإمام الشاطبي العِلَّة مُستعملاً معناها الحقيقيّ الأصليّ في الإصطلاح، فقال: «وأمّا العِلَّةُ؛ فالمراد بها: الحِكَمُ والمَصَالِحُ الّتِي تَعَلَّقَتْ بها الأوامر أوالإبَاحَةُ، والمَفَاسِدُ الّتِي تَعَلَّقَتْ بها النَّوَاهِي؛ فالمشقّةُ عِلَّةٌ في إباحة القَصْرِ والفِطْرِ في السّفَرِ، والسّفَرُ هو السّبَبُ الموضُوعُ سَبَبًا للإباحةِ

فعلى الجُملة؛ العِلّةُ هي المَصلحةُ نفْسُها أو المَفسدةُ نفْسُها -لا مَظِنَّتُهَا- كانت ظاهرةً أو غيرَ ظاهرةٍ، مُنضبطةً أو غيرَ مُنضبطةٍ، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يقضي القاضي وَهُوَ غَضْبَانُ)؛ فَالغضَبُ سَبَبٌ، وتَشْوِيشُ الخَاطِرِ عن اسْتِيفَاءِ الحُجَجِ هو العِلَّةُ، على أنّه قد يُطلَقُ هُنا لفظُ السّبَبِ على نَفْسِ العِلّةِ لِارْتِبَاطِ ما بَيْنَهُمَا، ولا مُشَاحَةَ في الاصْطِلَاحِ»[3].

---

(١) ممّن تتبّع استعمالات الأصوليّين لمصطلح (العِلّة) محمد مصطفى الشلبي، قال: (لفظة العلّة أُطلقت في لسان أهل الاصطلاح على أمور:

الأمر الأول: هو ما يترتب على الفعل من نفعٍ أو ضرر، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب ...

الأمر الثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة كالذي يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق...

الأمر الثالث: وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد كنفس الزنا والقتل.

فإنَّه يصحّ تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعِلّة، ولكن أهل الاصطلاح -فيما بعد- خصّوا الأوصاف باسم العلّة، وإن قالوا: إنّها علّة مجازاً؛ لأنّها ضابط للعلّة الحقيقيّة، وسموا ما يترتب على الفعل من نفعٍ أو ضررٍ حِكمةً، مع اعترافهم بأنّها العلّة الحقيقيّة، وسموا ما يترتّب على التشريع من منفعة أو دفع مضرّة بالمصلحة أو مقصد الشارع من التشريع، وبعضهم أطلق عليه لفظة الحكمة، كما أنّهم قالوا: إنّه العلّة الغائبة) تعليل الأحكام(١٣).

(٢) أورد عبدالحكيم السعدي ثمانية تعريفات للعِلَّة في كتابه: مباحث العلّة في القياس عند الأصوليّين. انظر: (٧٠-٩٣).

(٣) الموافقات(١/٤١٠-٤١١).

رابعاً: المناسبة.

المُناسِبُ والمُناسَبَةُ والمعاني المُناسِبة ألفاظٌ تدلّ على معنى واحد، ففي تاج العروس: المُناسبة: المُشاكَلة، يقال: بين الشّيئين مُناسَبةٌ وتَنَاسُبٌ: أي مُشاكَلةٌ وتَشاكُل. وكذا قولهم: لا نِسبة بينهما، وبينهما نسبَة قريبَة[(١)].

وفي (الإحكام) قال الآمديّ: «كلّ ما له تعلُّق بغيره واتباط؛ فإنَّه يصِحُّ أن يقال: إنَّه مُناسِبٌ له»[(٢)].

أمّا من ناحية الاصطلاح فقد اختلف الأصوليّون في حدّ المناسبة وحقيقتها، قال الطوفي في (مختصره): «المُناسب: هو ما تُتَوقع المصلحة عقِبَه لرابطٍ ما عقليّ»[(٣)].

وقال في شرح الكوكب المنير: «اختُلِف في تعريف المناسب، واستِقصاء القول فيه من المُهمّات؛ لأنّ عليه مدار الشريعة، لكنّ أنواع المناسَبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور، فما خَفِيَتْ عنَّا مُناسَبته سُمِّيَ تعبُّداً، وما ظَهَرَتْ مُنَاسَبتُه سُمِّيَ مُعَلَّلاً.

فقولُنا: المُناسب (ما تُتَوقع المصلحة عقِبَه) أي: إذا وُجِد أو سُمِع أدرَك العقلُ السَّليم كونَ ذلك الوصفِ سبباً مُفضِياً إلى مصلحة من المصالح لرابطٍ ما من الروابط العقليّة بين تلك المصلحة وذلك الوصف، وهو معنى قولي (لرابطٍ ما عقليّ).

مثاله: إذا قيل (المُسكِر حرامٌ) أدرَك العقلُ أنّ تحريم السُّكرِ مُفْضٍ إلى مصلحة، وهي حفظ العقل من الاضطراب. وإذا قيل (القصاص مشروعٌ) أدرَك العقلُ أنّ مشروعيّة القصاص سببٌ مُفْضٍ إلى مصلحة، وهي حفظ النفوس»[(٤)].

---

(١) تاج العروس، للزبيدي(٤/٢٦٥).

(٢) الأحكام في أصول الأحكام، للآمدي(٣/٢٧٠).

(٣)

(٤) شرح الكوكب المنير(٤/١٥٤-١٥٥).

خامساً: المعنى.

المَعنى في اللغة من مادة عني؛ يقال: عَنَى بالقول كذا، يعني: أرَادَ وقَصَد. قال الزّمخشري: ومنه المَعْنِيُّ، ومَعنَى الكلامِ ومَعْنِيُّهُ ومَعْنَاتُهُ ومَعْنِيَّتُهُ واحدٌ؛ أي فَحْواه ومقصدُه[١].

وقال الجُرجانيّ: «المعاني هي الصُّوَر الذّهنيّة من حيث إنّه وضع بإزائها الألفاظ والصُّوَر الحاصلة في العقل؛ فمن حيث أنّها تقصد باللّفظ سُمّيت مَعْنىً، ومن حيث إنّها تحصل من اللّفظ في العقل سُمّيت مفهوماً، ومن حيث إنّه مقول في جواب ماهو؟ سُمّيت ماهيةً، ومن حيث ثُبوته في الخارج سُمّيت حقيقة، ومن حيث امْتيازِه عن الأغيار سُمّيت هَوِيّةً»[٢].

وقال أيضاً: «المَعنى: مايقصد بشيء»[٣].

مصطلح (المعنى) -أو المعاني، في حالة الجمع- وغيره من المصطلحات الأخرى القريبة منه كالمَغْزى والمُرَاد من الألفاظ المعبّرة عن روح النصّ وفحواه ومقصده، وكثيراً ما يعبَّر بها عن المقاصد الشرعيّة، وخاصة عند الفقهاء.

ومن ناحية الاصطلاح نجد الإمام ابن عاشور قد جعل المعاني مرادفة لمفهوم المقاصد العامة للتّشريع في تعريفه السابق للمقاصد، قال: «هي: المعانِي والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو مُعظمها»[٤].

والتعبير عن المقاصد بالمعاني كثيرة عند الإمام الشاطبي، كما في قوله: «الأعمال الشرعيّة ليست مقصودة لأنفسها، وإنَّما قصد أمور أخرى، هي معانيها، وهي المصالح التي شُرعت لأجلها ... »[٥].

---

(١) تاج العروس(٣٩/١٢٠-١٢٢) مادة(عني).

(٢) التعريفات(٢٢٠).

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية(٢٠٧).

(٥) الموافقات(٣/١٢٠-١٢١).

وهذا الاستعمال -أي: استعمال المعاني بمعنى المقاصد والعِلل- نجده عند كثير من الفقهاء والأصوليّين كالغزالي والجويني والطبري والبزدوي وابن حزم الظاهري، بل كان التعبير بالمعنى والمعاني هو السائد عند المتقدّمين، ثمّ زاحمته وحلَّتْ محلَّه شيئاً فشيئاً ألفاظُ: العلّة والحكمة والمقصود[١].

سادساً: السرّ.

جمْعُ السرِّ أسرار. والأسرار في اللغة: كلّ ما يخفى ويُكتَم، وهو خلاف الإعلان. وسرُّ كلّ شيء جوفه[٢].

مصطلح (الأسرار) يُراد بها الحقائق العِلميّة والدقائق العميقة التي تحتاج إلى نظر دقيق وجهد كبير، وهي من الألفاظ اللطيفة التي تعبِّر عن مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وإذا تتبّعنا أحكام الشريعة نجد أنّ كلّ حُكم من أحكامها لا يخلو من سرٍّ أو أسرارٍ أو حِكَمٍ وغاياتٍ حميدةٍ ومعانٍ لطيفةٍ خفيّةٍ، دالّةٍ على سابغ رحمة الله تعالى وجليل حكمته في شريعته، لا تستوعبُها ولا تحتملها إلّا العقول الواسعة، ولا يدرك حقيقتها ولا يعرفها إلّا من كان له التفاتٌ إلى أسرار الشريعة ومقاصدِها وحِكَمِها، ويُطلع الله من شاء من خلقه على ما شاء من تلك الأسرار.

ولقد عبّر بعض العلماء عن المقاصد بلفظ (الأسرار)، واستعمل بعضهم ألفاظاً متقاربة في المعنى، كأسرار الشريعة وأسرار التشريع، مثل حكيم الترمذي والأصفهاني والدهلوي والفاسِي والزحيلي[٣].

---

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني(١٣-١٦).

(٢) انظر: اللسان(٤/٣٥٦).

(٣) انظر: وسائل معرفة قصد الشارع، حمزة العيديّة(٩٨).

المطلب الرابع: نشوء علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة وتاريخه.

علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة كغيره من العلوم الأخرى، لم تتّضح معالمُه مرّةً واحدةً، ولم يظهر إلى الوُجود دفعةً واحدةً، ولكن مَرَّ بمستويات متتابعة ومراحل تاريخيّة متباينة، حتى وصل إلى الإزدهار والتدوين، وأصبح عِلْماً قائماً بذاته، له مناهجه وحقائقه وتاريخه ودلالاته، والمتتبّع لتاريخ هذا العِلم يجد أنَّ نشأته كانت مع نشأة الأحكام الشرعيّة، ممّا يعني أنَّ المقاصد الشرعيّة بدأت مع بداية وَضْعِ الشريعة الإسلاميّة، ونزول الوحي الكريم على الرسول الجليل ﷺ، كما يرى الناظر في نشأة المقاصد وتطوّره كميّةً كبيرة من القواعد المقاصديّة مُقرّرةً ومبثُوثةً في آيات الكتاب الحكيم وأحاديث السنّة النبويّة، وفي أقوال الصحابة الكرام وأفعالهم، وفي كتب العلماء ومُدوّناتِهم المختلفة.

وعلى الرّغم من أهميّة عِلم المقاصد وبدء الاهتمام به في وقت متقدّم، وتأكيد نصوص الشريعة عليه كتاباً وسنّةً، إلّا أنّه لم يحظَ بالإظهار والإبراز على مستوى التدوين والتأليف - كغيره من العلوم الأخرى وخاصة أصول الفقه- ولم يأخذ مداه في الفضاء الفقهيّ والفكريّ الإسلاميّ، حيثُ ظلّتْ قضيّة المقاصد وتفعيلها أحد الأبعاد الغائبة عن الدراسات الإسلاميّة أزمنة طويلة، وأصبحت القواعد المقاصديّة معلومات مُكتنزة في ذِهن الفقيه المجتهد، يستحضرها في افهامه واجتهاده[1].

والمُستقرئ لتاريخ الفقه الإسلامي يلحظ أنّ النظر المقاصدي مَرَّ بمراحل ثلاثة رئيسيّة، هي:

١- مرحلة البناء والتمهيد.

٢- مرحلة التأسيس والتقعيد.

٣- مرحلة الإحياء والتجديد.

(١) انظر: من التعليل إلى المقاصد القرآنيّة العليا، طه جابر العلواني، إسلاميّة المعرفة(عدد: ٤٦-٤٧).

المرحلة الأولى: مرحلة البناء والتمهيد.

ومرّت هذه المرحلة بدورها عبر محطتين:

١- **عهد الرسالة**: وقد بدأت هذه المرحلة في عهد النبيّ الكريم ﷺ، فقد جاء في نصوص القرآن والسنّة بيان بعض مقاصد الشريعة، من ضروريّات وحاجيّات وتحسينات.

وإذا نظرنا إلى النصّ القرآنيّ أوّلاً، نجد أنّه أوْلى مصالح الخلق اهتماماً كبيراً، وكان ذلك في مواضع كثيرة، منها:

قال تعالى في بيان مقصده من بعث الأنبياء والرسل عليهم السلام: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[النساء: ١٦٥].

وقال سبحانه في شأن بعثة النبيّ ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[الأنبياء: ١٠٧].

وقوله تعالى عن القرآن: ﴿هَٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[إبراهيم: ٥٢]. وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾[الإسراء: ٩].

وقوله تعالى في الصلاة: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[العنكبوت: ٤٥].

وقوله تعالى في الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[التوبة: ١٠٣].

وقوله تعالى في الصيام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٨٣].

وقوله تعالى في الحجّ: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ۝ لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾[الحج: ٢٧، ٢٨].

وقوله تعالى في الجهاد: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ۝ وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾[آل عمران: ١٤٠، ١٤١].

إلى غير ذلك من الآيات الكريمات التي يطول المقام بسردها.

وإذا نظرنا إلى السنّة النبويّة المظهّرة نجد أنّها تُثبِت وجود مقاصد الأحكام، ووجوب مراعاتها واعتبارها، «وما قيل في مقاصديّة القرآن الكريم يمكن أنْ يُقال في مقاصديّة السنّة الشريفة من جهة كونها مُبيِّنة لأحكام القرآن وشارحة ومُدعمة لها، ومن جهة كونها مُبرزة لمقاصده وأسراره»[(١)].

قال الإمام ابن عبدالبَرّ: «... وَتُبَيِّنُ المُرَادَ مِنْهُ»[(٢)]. أي: أنَّ السنّة تُوضِّح وتُبيِّن مُراد القرآن ومقصده وأسراره.

وقال الإمام الشاطبي: «وذلك أنَّ القرآن الكريم أتَى بالتَّعرِيفِ بِمصالِح الدَّارَين جَلْباً لها، والتَّعرِيفِ بِمفاسدِهِما دَفْعاً لها ... وإذا نظرنا إلى السُّنَّة وجدناها لا تَزيد على تقريرِ هذه الأُمُور؛ فالكتاب أتَى بها أُصُولًا يُرجَع إليها، والسُّنَّة أتَتْ بها تَفْريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها»[(٣)].

---

(١) الإجتهاد المقاصدي، نورالدين الخادمي(١/٧٨-٧٩).

(٢) الموافقات(٤/٣٤٥).

(٣) المرجع السابق(٤/٣٤٦).

وهذه إشارة سريعة لبعض الأحاديث النبويّة التي اقترنت بِبَيان المقاصد والمصالح والحِكَم، التي تُظهر مقاصديّة السُّنَّة الشريفة، وأنَّها دالةٌ على أنَّ الالتفات إلى المقصد والحِكمة والتّعويل عليهما أمرٌ له أهميّته ومكانته في تثبيتِ شرع الله في الوجود وبيان وتوضيح الأحكام.

قال النبيّ ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ»(١).

وقال ﷺ: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ»(٢).

وقال ﷺ لمّا استأذنه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لقتل المنافق عبدالله بن أُبَيّ بن سلول: «دَعْهُ، لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»(٣).

وقال ﷺ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ(٤) الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا»(٥).

٢- **عهد الصحابة**: رضوان الله عليهم أجمعين:

الصحابة الكرام هم خير الخلق في هذه الأمة بعد سيِّد البشريّة ﷺ، وقد اختارهم الله لصُحبة نَبِيِّه، ونُصرة دينه، وحمل رسالاته من بين سائر الخليقة، وقد مَنَّ الله عليهم آذاناً صاغيةً، وقلوباً واعيةً، وفهماً ثاقباً لأسرار الشريعة وحِكَمها وغاياتها، كما خصّهم بتوقُّد الأذهان، وسِعَة

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان،باب: الدِّين يُسر، حديث(٣٩)، (١٦/١).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: من لم يستطع الباءة فلْيصُم، حديث(٥٠٦٥/٥٠٦٦)، (٣/٧). والإمام مسلم في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، حديث(١٤٠٠)، (١٠١٩/٢).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: التفسير، باب قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾، حديث(٤٩٠٥)، (١٥٤/٦). والإمام مسلم في صحيحه، كتاب: البِرّ والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، حديث(٢٥٨٤)، (١٩٩٨/٤).

(٤) الدّافّة: القومُ يسيرون جماعةً ليلاً ليس بالشديد. فالدفّ: سيرٌ سريعٌ وتقاربٌ في الخُطى، يُقال: هم يدِفُّون دفيفاً.انظر: تهذيب اللغة، ٥٢/١٤.

(٥) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبين نسخه وإباحته إلى متى شاء، حديث(١٩٧١)، (١٥٦١/٣).

المعارف والعلوم، وفصاحة اللّسان، وتقوى الربِّ تبارك وتعالى، ويُمثِّل عهدهم تجلِّياً واضحاً لاعتبار المقاصد وتفعيلها في اجتهاداتهم وأقضيتهم وفتاويهم، فهُم -كما قال الإمام الشاطبي-: «عَرَفُوا مقاصد الشريعة فحصَّلوها، وأسَّسُوا قواعدها وأصَّلُوها، وجَالَتْ أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجدّ في تحقيق مبادئها وغاياتها، وعُنوا بعد ذلك باطِّراح الآمال، وشَفَّعُوا العِلم بإصلاح الأعمال، وسَابَقوا إلى الخَيِّرات فسَبَقُوا، وسارَعوا إلى الصَّالحات فما لُحِقُوا، إلى أنْ طلع في آفاق بصائرهم شمس الفُرقان، وأشرقَ في قلوبهم نور الإيقان؛ فظهرتْ ينابيع الحِكَمِ منها على اللّسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا وقد كانُوا أوّل من قَرَع ذلك الباب، فصاروا خاصَّةَ الخاصَّةِ ولُباب اللُّبَاب، ونجوماً يَهتدِي بأنوارهم أولُو الألباب؟! رضي الله عنهم وعن الذين خَلَفُوهُم قدوةً للمقتدين، وأسوةً للمهتدين، والتَّابِعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين»[(١)].

كان اجتهاد الصحابة ينطلق من مبدأ البحث عن الغايات والحِكم والأهداف والمقاصد من خلف أوامر الكتاب والسنّة ونواهيهما، وإعمال القياس والرأي والتعليل والتفاهم إلى الأعراف والمصالح، وتقرير كثير من الأحكام بموجبها ومقتضاها، كما«كان يقوم اجتهادهم على أُسُسٍ متنوِّعة تجمع بين النقل والعقل، وبين الدلالات اللّغويّة والظاهريّة للنصِّ، ومقصده وحِكمته، وبين استنباط الحُكم مباشرةً من الدليل واستخلاصه بطريق الحَمل والإلحاق على نظائره وأشباهه، والتَّخريج على أصوله وأجناسه، مراعين في ذلك مقاصد الشريعة ومصالح الخلق، عاملين على إزالة التعارض بين النصوص والأدلة، مرجّحين بين مراتب المصالح والمقاصد نفسها، فالنظر إلى المقاصد الشرعيّة من قِبَلهم كان أمراً مهمّاً جداً، ومستنداً ضرورياً لمعالجة ما أدركوه من أوضاع ومحدثات، وأحد الشروط والمعارف الاجتهاديّة التي لا يتمّ استنباط الأحكام إلّا بها»[(٢)].

---

(١) الموافقات(٧/١).

(٢) الاجتهاد المقاصدي، نورالدين الخادمي(٩١/١-٩٢).

ولو تتبّعنا تاريخ الصحابة الكرام لوجدنا في حياتهم التطبيق الحقيقيّ والعَمَليّ للمقاصد، وأنَّ سيرتهم مليئةٌ باعتمادهم العمل بالمقاصد الشرعيّة، ومراعاتها على نحو التيسير والتخفيف والرفق واللِّين، وتجنُّب التشديد والتكلُّف والحرج، وشواهد ذلك كثيرة جداً، منها على سبيل الإجمال والعموم:

- اختيار الصحابة لأبي بكر الصدّيق -رضي الله عنه- خليفةً للمسلمين، ليكون أميراً لهم وقائداً يجمع شتات المسلمين بعد وفاة رسول الله ﷺ، وكان اختياره قياساً على تكليف النبيّ ﷺ له في إمامة الصلاة أيام مرضه، وكان المقصد من اختيار أبي بكر حفظ الدولة ونظامها واستمرار رسالتها الحضاريّة، والدفاع عن تماسك المجتمع الإسلاميّ الوليد، وحراسة الدين وسياسة الدنيا به.
- جمْع الصحابة القرآن الكريم في خلافة الصدّيق في مصحف واحد، بعد استشهاد عدد كثير من حَفظة القرآن في حروب الردّة، والمقصد من جمع القرآن هو حفظ الدين بحفظ دستور الدولة الإسلاميّة، والمصدر الأساسيّ لتشريع الأحكام وسنِّ القوانين.
- رَفْض أمير المومنين عمر بن الخطاب وعدد من الصحابة الذين رأوا مثل رأيه عدم توزيع الأراضي المفتوحة على المقاتلين، بعد ما طلب بعض الصحابة من عمر أنْ يقسّم عليهم الأراضي التي جرى ضمُّها للدولة الإسلاميّة في العراق ومصر على عهده على اعتبار أنَّ تلك الأراضي من الغنائم، واحتجُّوا أنَّ هناك آيات جلِيّة ومحدّدة تأمر بتوزيع الغنائم على المحاربين، غير أنَّ عمر رفض، واعتمد في قراره على آيات أخرى ألفاظها أكثر عموماً، وهذه الآيات التي استند إليها تقرّر مراد الله بقوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧]. أي: حتّى لا يحتكر الأغنياء المال والثروة، والمقصد هو تقوية بيت

مال المسلمين، والقدرة على الإنفاق وسدّ حاجات الدولة، ومحاربة الطَبَقِيَّة وتضييق الهُوّة الاقتصاديّة بين الشَّعب[١].

- ومن اعتبار المقاصد في عهد الصحابة«حُكمهم بقتل الجماعة بالواحد، والمقصد هو حفظ النفوس وقمع الجناة وزجر الناس؛ كي لا يفكروا في القتل، وسدّ ذريعة الفرار من القصاص بشبهة الاشتراك في القتل، إذْ لو اقتصر في تنفيذ القصاص على المنفرد بالقتل لاتّخذ الناس الاشتراك في القتل ذريعةً لذلك»[٢].
- ومن اجتهادات الصحابة المقاصديّة تَضْمينُ الصُّنّاع لحفظ حقوق الناس وسدّ حاجتهم من الصناعة. وإمْضاء الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ طلاقاً ثلاثاً لزجر الرجال عن الاستخفاف بكثرة إيقاع الطلاق الثلاث دون أن يمضي ثلاثاً. وعدم إقامة حدّ السّرقة وتعليق العمل بحدِّها في عام الجماعة في المدينة المنورة، لحفظ حياة الناس، والرّفق بهم والتّخفيف بمن اضّطر إلى السرقة دون اختيار منه، ومراعة ظروف تطبيق الحكم الشرعيّ كي يُحقّق أغراضه وفوائده. ومَنْعُ سَلْب العدوّ المقتول إن كانت الغنيمة عالية القيمة، لحفظ مبدأ الإنصاف بين الجنود، ولزيادة الثروة العامّة للأمّة. وعدم إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة لانْتِفاء عِلّة ذلك الحُكم وحِكمَته وهو تقوية الإسلام باستِعطافهم بالمال وتحييدهم، فلمّا قوِيتْ شوكة الإسلام زالت علّته ومقصده. وتعزير الصحابة لشارب الخمر، وجلده ثمانين جلدةً، لأجل حفظ المال والعقل والعرض، ولردعه عن ذلك وتأديبه، وغير ذلك من الأمثلة التي لا يمكن حصرها هنا[٣].

---

(١) انظر: تاريخ تطوّر علم المقاصد، جاسر عودة، بحث ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلاميّة -المبادئ والمفاهيم، مجموعة باحثين(١٠-١١). والاجتهاد المقاصدي، نورالدين الخادمي(٩٦/١).

(٢) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة، محمد سعيد البوطي(١٤٧).

(٣) انظر: الاجتهاد المقاصدي، الخادمي(٩٥/١-١٠٠). وتاريخ تطوّر علم المقاصد، جاسر عودة، بحث ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلاميّة -المبادئ والمفاهيم، مجموعة باحثين(٩-١٢).

المرحلة الثانية: مرحلة التأسيس والتقعيد.

بدأ تأسيس النّظر المقاصدي والتّقعيد له بعد عهد الصحابة، غير أنّ المقاصد لم تتبَلْور بهذا الشكل الذي نعرفه الآن حتى جاء الأصوليّون المتأخّرون، أي في القرون الخامس إلى الثامن من الهجرة، ولهذا ظنّ كثير من الباحثين المعاصرين الذين تناولوا المقاصد أنّ الإمام الشاطبي هو أوّل من أسّس نظريّة المقاصد، ولكنّ الحقيقة ليست كذلك، فعِلم المقاصد كان معتبراً ومستعملاً قبل الشاطبيّ بقرون كثيرة لفظاً ومضموناً.

ينبغي عند تناول تاريخ علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة أن يُفرّق بين (فكرة المقاصد) و(علم المقاصد)، فالمقاصد باعتبارها فكرةً وُجدت مع الوحي، وهي مبثوثةٌ في نصوص القرآن والسّنّة النبويّة، وتطوّرتْ عند الصحابة والتابعين وأتباعهم من أئمة المذاهب وغيرهم، والملاحظ أنّه خلال القرون الثلاثة الأولى أصبحت فكرة المقاصد تظهر وتتطوّر شيئاً فشيئاً، وأُطلِق عليها: الحِكم، والعِلل، والمناسبات، والأغراض، والمعاني، وبدأ استنباط الأحكام من خلال القياس بأنواعه أو الإستحسان، أو إعمال المصلحة.

بعد القرن الثالث الهجري ظهرت فكرة المقاصد كموضوع مستقلّ له دراساتٌ وأبحاثٌ مستقلّة، وبدأ الاهتمام به يبرز ويتوالى«غير أنّ غالب هذه المؤلّفات المبكّرة لم تكن بالمضمون الذي يتناوله الأصوليّون في مباحث الحِكمة والعِلّة والمقصد، وإنّما هي في غالبها عن حِكَم التشريع عموماً»[(١)].

«وفي الحقيقة، فإنّ هذا يوجد في كلّ فنٍّ يُبْتدأُ التأليف فيه؛ حيث إنّ عادة الكتابات الأولى تكون عبارة عن مباحث جزئيّة، لاعتباراتٍ كثيرة، منها ما يتعلّق بحاجة أهل ذلك العصر، أو مدى الحاجة إلى فصْله عن العلوم الإسلاميّة الأخرى مِن عدمِ»[(٢)].

---

(١) الخطاب المقاصدي المعاصر في الفكر العربي المعاصر، فهد بن محمد الخويطر(٤٠).

(٢) المصدر السابق(٤١).

لقد امتدّت مرحلة تأسيس المقاصد وتقعيدها من عهد التابعين أتباعهم إلى القرن الثامن الهجري، وفيه ظهر الإمام الشاطبيّ الذي قعّد وأصّل المقاصد الشرعيّة، وصار مُنعطَفاً جديداً في تاريخ علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة.

وفي المقاطع التالية سنقف حول الأعمال التي تمّت خلال تلك القرون التي تبَلْوت فكرة المقاصد حتّى أصبحت علماً مستقلاً.

عصر التابعين لم يكن إلّا امتداداً طبيعياً لعصر الصحابة الكرام، فقد استفاد التابعون من الصحابة الفتوى والرواية وكيفيّة الاجتهاد وطرق الاستنباط، والنظر المقاصدي، فكانوا يقصدون عند النازلة إلى النصّ، فإنْ لم يجدوا لَجَؤُوا إلى القياس والمصلحة وغير ذلك من ضروب الرأي وأنواعه، وقد رُوِيَ عن إبراهيم النّخعي أنّه قال: «إنّ أحكام الله تعالى لها غايات، هي حِكَم ومصالح راجعةٌ إلينا»(١).

في ذلك العصر-أي عصر التابعين- بدأت تظهر مدارس فقهيّة في الساحة الإسلاميّة، تعتمد في عمليّة استنباط الأحكام العمَل بالمقاصد الشرعيّة، وتعتبر المصالح والمفاسد جلباً ونفياً، ومن تلك المدارس:

مدرسة الرأي: التي ظهرت في العراق، واتّخذت من مدينة الكوفة نقطة انطلاق، وهذه المدرسة كانت تعتمد على الرأي بشكل كبير، ولا تَجْنح إلى النصّ إلّا بعد اليقين التّامّ بأنّ هذا النصّ صحيحٌ وثابت عن رسول الله ﷺ، كما كانت تستند إلى فتاوى وأقضِية علي بن أي طالب، وعبدالله بن مسعود الذي كان قد نهَجَ نهْج عمر بن الخطاب في الاستنباط بالرأي عند انعدام النصّ، وفيما لم يترجّح لديه.

ومدرسة الحديث: التي ظهرت في الحجاز، واتّخذت من مدينة رسول الله ﷺ مقرّاً، وانْبَنت -فضلاً عن القرآن والسنّة- على فتاوى واجتهادات عمر بن الخطاب -رائد الفقه المقاصديّ

(١) الاجتهاد المقاصدي، الخادمي(١/١٠٢).

المصلحيّ- وعبدالله بن عمر وعائشة وعبدالله بن عباس وأبي هريرة وقُضاة المدينة وغيرهم رضي الله عنهم، «وهذا يدلّ دلالةً صريحةً وبدهيّة على أنّها تشبّعت بنصيب وافر من الحقيقة المقاصديّة لتلك النصوص والفتاوى والآثار والاجتهادات، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: إنّ استنادها إلى القرآن والسنّة دليلٌ على استنادها إلى ما انْطوى عليهما من المعلومات والمُعطَيات المقاصديّة المختلفة، على أساس اتّصاف كلّ من القرآن والسنّة بالخاصيّة المقاصديّة جملةً وتفصيلاً، ودعوتهما إلى اعتبار المقاصد الشرعيّة والتعويل عليهما في بناء الأحكام وتنفيذ الأعمال.

الجهة الثانية: إنّ استنادها إلى فقه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- دليلٌ على تأييدها لخاصيّة الاجتهاد العُمري المُرتكز على النظر المصلحيّ المضبوط، وقد ذُكر أنّ أكثر الرأي في المدينة يُطلق على معنى المصلحة بخلاف رأي العراق الذي يُعنى بالقياس، كما رُوي عن أهل المدينة أنّهم كانوا يأخذون عند عدم النصّ بالأقوى والأرجح بحسب موافقة القياس أو تخريجٍ صريحٍ من الكتاب والسنّة ونحو ذلك»[(١)].

ولّدت المدارس الفقهيّة أئمة المذاهب الأربعة الذين كان لهم دورٌ هامٌّ في بحث المقاصد الشرعيّة، فكان عصرهم تتويجاً لمسيرة الاجتهاد الشرعيّ في العصر النبويّ وعصر الصحابة والتابعين، كما كان عصرَ التاليف وتدوين العلوم، وتبلْورت الآراء الفقهيّة والمناهج والمدارس، فقد ظهرت الاصطلاحات الفقهيّة، وبعض القواعد الشرعيّة الكليّة، وظهر منهج استنباط الأحكام الذي اصطلح عليه العلماء بعِلم (أصول الفقه)، كما برز في عصر أئمة المذاهب نوابغ الفقهاء والمجتهدين، وازدهرت مسيرة الاجتهاد النيِّرة، واعتمد الفقهاء والأصوليّون في اجتهاداتهم واستنباطهم للأحكام القواعدَ الفقهيّة والأصوليّة، «تلك القواعد التي يُعدُّ الاشتغال بها من ضروب العمل المقاصديّ؛ لأنَّ الكثير من هذه القواعد تدخل في صميم المقاصد، كقاعدة: الضّررُ يُزال، والمشقّةُ تجلبُ التّيسير، وجلبُ المصالح مقدّمٌ على درءِ المفاسد، والضّرر

(١) المرجع السابق(١/١٠٣-١٠٤).

الأخفُّ يُرتكب لدرءِ الضّرر الأشدّ، وغير ذلك، ولأنَّ فنّ التقعيد قُصد به أساساً أمور مقاصديّة كثيرة، على نحو خدمة الفقه وتيسير الرجوع إليه، وتحقيق مصالح الناس ومنافعِهم في الامتثال والتكليف والتديُّن والتَّقاضي والتعامل»[(١)].

في القرن الرابع الهجري بدأ الاهتمام بالمقاصد الشرعيّة بشكل صريح وواضح في المصنّفات المدوّنة التي وصلت إلينا، فهذا القرنُ شهد أوّل تأليف أُلِّف تحت مُسمّى (المقاصد) و(عِلل الشريعة)، وكما ذكره كثير من الباحثين؛ الحكيم التّرمذيّ هو مِنْ أقدم العلماء الذين استعملوا لفظ (المقاصد)، وقد يكون أوّل من وضع كتاباً خاصّاً في المقاصد الشرعيّة، فقد الَّف كتاباً سمّاه بـ(الصلاة ومقاصدها)، وبحثَ فيه تعليل أحكام الصلاة، كما بحثَ عن أسرارِها، وهذا الكتاب«في صميم موضوع المقاصد، وإن كان صاحبه ينحُو في تعليلاته منحًى ذوقيّاً إشاريّاً أكثر منه منحًى علميّاً منضبطاً»[(٢)].

ثمّ توالتْ المؤلفات المقاصديّة، وتوالى العلماء بعده بالتّصنيف أمثالَ أبي الحسن العامري، وابن بابَوَيه القُمِّي، وأبي منصور الماتريدي، وأبي بكر القفّال الشّاشي(القفّال الكبير)، وأبي بكر الأبهري، والباقلّاني، وإمام الحرمين الجويني، وحجّة الإسلام الغزالي، والفَخْر الرازي، والسّيف الآمدي، وابن الحاجب، والعزّ ابن عبدالسلام، والقرافي، والبيضاوي، والطُّوفي، وابن تيميَّة الحرّاني، وابن السُّبكي، والإسنوي، وغيرهم.

بعد هؤلاء الأئمة الذين تناولوا مقاصد الشريعة وأصَّلُوها وفرَّعوها؛ جاء دور الإمام الشاطبي الذي تُمثِّل أعماله قِمَّة هذه المرحلة، فبعد فتور قليل أصاب النظر المقاصدي سَطَع نجمه، وألَّف كتابه الموافقات، وتناول فيه مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّفين، وأظهر قواعد هذا العِلم وأقسامه وأحكامه، وخصَّص جزءً مستقلًّا من كتابه للحديث عن المقاصد الشرعيّة، تلك المقاصد التي كانت قبل الشاطبي مدفونةً في مصنّفات العلماء، يتعرّضون لها أثناء كلامهم عن المصالح

---

(١) المرجع السابق(١/١٣٠-١٣١)(بتصرّف قليل).

(٢) نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني(٢٦).

والقياس وسدِّ الذّرائع، ورُبّما لا يتفطّنُ لها إلّا من وهبه الله دقّةً في الفهم والنظر، وكان له اطّلاعٌ واسعٌ وعنايةٌ بعِلم أصول الفقه والقواعد الشرعيّة الكليّة.

لقد اكتمل في هذه المرحلة بناءُ صَرْح المقاصد، ونضجت ثماره التي غرسها الوحي الشريف، كما تشكَّلت قاعدةٌ معرفيّةٌ ينطلق منها العلماء والأصوليّون. وبعد الشاطبي عاد بحث المقاصدي إلى موضعه كمبحثٍ من مباحث العِلّة ومسلكٍ إن من مسالكها، وهذا ما جعل عدداً من الباحثين يعدُّون المرحلة التي جاءت بعد الشاطبي بمرحلة الجمود والسكون؛ لأنَّ التاريخ الفقهيّ لم تدوِّن للتوجُّه المقاصدي ما يمكن أن يساهم في إثراء النظر المقاصدي[1].

المرحلة الثالثة: مرحلة الإحياء والتجديد.

بعد الإمام الشاطبي توقَّف التَّنظير والتَّفعيل لعِلم المقاصد، غير أن مُستقرئ التاريخ الفقهيّ والأصوليّ يجد بعض المحاولات التي قام بها بعض تلاميذ الشاطبي لإحياء تراثه المقاصدي، مثل محاولة أبي بكر محمد بن عاصم الغرناطي الأندلسي الّذي اعتنى بالموافقات ونَظَمه في كتابٍ سمَّاه: (نيل المنى من الموافقات)، بعد ذلك لَمْ يُرَ أحدٌ بحث المقاصد وكَتَبه بشكلٍ مُستقلّ، إلى أنْ جاء وَلِيُّ الله الدّهلوي فكتب كتابَه (حجَّة الله البالغة) وبيَّن فيه أسرار الشريعة ومقاصدها، كما تناول فيه تعريف المقاصد عموماً والمقاصد الجزئيّة في العبادات والمعاملات، وبَيْن الإمام الشاطبي و الدّهلوي عدّة قرون كانت فكرة المقاصد مُختزلةً في إطارها الأصولي السّابق في مباحث العِلَّة والمصلحة.

وفي القرن الرابع عشر الهجري ظَهَر عَلَمٌ من أعلام المقاصد كان نُقطةً فاصلةً في تاريخ هذا العِلم، هو محمدالطّاهر ابن عاشور، فقد ألَّف كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) بعد قيامه بتدريس (الموافقات) في الجامعة الزَّيتونيَّة، وهذه التجربة أفضت به إلى أن تكون له إضافات مهمّة واستدراكات وتتِمّات لعمل الشاطبي والعلماء الذين سبقوه، فكان ابن عاشور أوّل من ألَّف

(١) انظر: التوجُّه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، عارف بن مسفر المالكي(٣٤).

في المقاصد الشّرعيّة كتاباً مُستقلّاً وسمّاه باسمها، كما هو أوّل من فَرَّق بين موضوع المقاصد وموضوع علم أصول الفقه، فعِلم الأصول قواعد لغويّة وقياسيّة وعقليّة لتفسير النصوص الشرعيّة والاستنباط منها، وهذه القواعد أكثرها ظَنِّي مختلف فيه، بينما علم المقاصد يتتبّع المقاصد العامّة للشّريعة والكليات القطعيّة فيها؛ ليجعل منها مرجعاً حاكماً وموحّداً للفكر الإسلامي و للفقه الإسلامي[١].

بعد ابن عاشور جاء عَلَّال الفاسي فألَّف كتاباً سمَّاه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارِمَها)، وكان أصلُ هذا الكتاب محاضرات ألقاها الفاسي على طلبة كلية الحقوق وكلية الشريعة بجامعة القرويين، وفي دار الحديث الحسنيّة، ثم حوّل تلك المحاضرات إلى كتاب، غير أن المباحث التي تخصُّ في صميم موضوع علم المقاصد قليلةٌ جداً.

وفي العصر الحديث أخذت الدراسات المتعلِّقة بمقاصد الشريعة الإسلاميّة تتميَّز وتتّخِذ شكل عِلم أو تخصُّص علمي مستقلّ، فتتابع البحث في المقاصد، وتوالت الدراسات فيه بين «دراسات جامعيّة وغير جامعيّة، وبما لا يُحصى من: المقالات والندوات والمحاضرات، ثمّ أصبحت مقاصد الشريعة مادّة دراسيّة مُستقلّة في عدد من الجامعات في العالم الإسلامي، ومازالت العناية بمقاصد الشريعة والإقبال عليها في تزايد مستمرّ، حتى إنّه يُمكننا اليوم التَّحدث عن صحوة مقاصديّة في مجال العلوم الشرعيّة والدراسات الإسلامية والفكر الإسلامي»[٢].

لقد وُجِد في العصر الحديث مؤسسات ومراكز بحثيّة تبنَّتْ تطوير علم المقاصد و إحيائه وتجديده ونشر الفكر المقاصدي، ومن هذه المؤسسات المعهد العالمي للفكر الإسلامي[٣] الّذي

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور(٨٨-٩٢)، ومحاضرات في مقاصد الشريعة، الريسوني(٩٩).

(٢) الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الريسوني(٧).

(٣) المعهد العالمي للفكر الإسلامي: أُنشئ في الولايات المتحدة الأمريكية عام (١٤٠١هـ، ١٩٨١م) في (هيرندنHerndon) من ضواحي واشنطن، وهو مؤسّسة علميّة وفكريّة غير ربحيّة تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكريّة والتربويّة والتعليميّة، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكالات المعرفيّة التي يُعاني منها المسلمون مجتمعات وثقافات ومعارف، ويعمل المعهد في ميادين الإصلاح الفكري والعلمي، كما تبنّى مشاريع إسلامية المعرفة بهدف تحقيق الصلة=

أُنشئ في عام ١٤٠١هـ، ومركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية[١] الّذي أُسِّس في عام ٢٠٠٥م، وأهمّ وأعظم عملٍ أنجزَه هذا المركز هو إعداد (الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية)، وهو مرجع شامل و توثيق تاريخيّ لِما كُتِبَ في هذا المجال، وثَبْتٌ معلوماتيّ عن كتب مقاصد الشريعة الإسلامية قديمها وحديثها، ابتداءً من القرن الثالث الهجري إلى يومنا هذا، وقد كلّف المركز الأستاذ الدكتور محمد كمال إمام بإنجاز هذا المشروع، فجمع مادة هذه الموسوعة من مصادر تربُو على ألف مصدر.

بعد التوسُّع الكبير في الاهتمام بعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، وتزايد اللجوء إليه، عند الاجتهاد، والمُنادات بتفعيله في معالجة مختلف القضايا المعاصرة، الفكريّة والفقهيّة والتطبيقيّة، رأينا اتّجاهات متعدّدة حداثيّة وعلمانيّة تخترقُ المقاصد وتستعمله استعمالًا سيّئًا، وتُحرِّفه عن مهمّته الأساسيّة، والهدف الواضح والجلِيّ من المقاصد والتجديد والاجتهاد عند هؤلاء هو إبطال الشريعة الإسلامية وأحكامها، وإضفاء الشّرعيَّة الفقهيّة والأصوليّة، وإسقاط النّصوص المقدّسة المحكّمة وتجاوزها جملةً وتفصيلاً، لكي ينقلب الحلال حراماً والحرام حلالاً، لذا فالحلّ ليس أنْ نحتاط من المقاصد و نهجره، ولكنّ الحلّ -كما ذكره الأستاذ الريسوني- في كلمتين: «أنْ نملأَ الفَرَاغ ونعطيَ القوسَ باريها»[٢].

=الوثيقة بين الوحي والمعرفة والقيم، وتأصيل قضايا الإسلام الكليّة، وربط الجزئيّات بالمقاصد والغايات الإسلامية العليا، ومن مشاريعه: مشروع تطوير مقاصد الشريعة لتشكّل منهجاً معرفيّاً و فلسفةً تشريعيّة في الفكر الإسلامي المعاصر.

(١) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية: أُسّس في لندن عام (١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م) وهو مركز تابع لمؤسسة الفرقان للتراث والثقافة، ويهدف المركز إلى تشجيع الدراسات والبحوث التي ترفد مقاصد الشريعة الإسلامية، ويعمل على توسيع نطاق الاهتمام العلمي (الأصولي والفقهي) والاهتمام الفكري (الثقافي والدعوي) بمقاصد الشريعة، وتتلخّص مُهمّة المركز في الفهم والتأصيل والتنظير لعلم المقاصد بمفهومه الواسع، والّذي يتعدّى دائرة الفقه والأصول، ليشمل أيضا دوائر كافّة العلوم الشرعيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة.

(٢) محاضرات في مقاصد الشريعة، الريسوني(١٢١).

المبحث الثاني: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تقعيداً واستنباطاً.

المطلب الأول: قواعد مقاصد الشريعة الإسلامية.

جعل العلماء معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية والإحاطة بها شرطاً من شروط الاجتهاد المعتبَرة، قال الإمام الجويني: «ومن لم يتفطّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرةٍ في وَضْع الشريعة»[(١)]، وعندما عدّ الإمام الشاطبي شروط المجتهد جعل الشرط الأوّل: أنْ يكون عالماً بمقاصد الشريعة.

وبما أنّ معرفة المقاصد الشرعيّة بهذه الأهميّة كان من اللّازم والمُحتَّم ضبط هذه المقاصد بقواعد كليّة، تحدّد معالم هذا العلم، وتوضّح أماراته، وتُبيِّن ملامحه، وتسهِّل للمجتهد عمليّة الاستنباط والوقوف على المقصد من خلال هذه القواعد الكليّة المنضبطة التي يعبِّر كلّ منها على معنى مقصود شرعاً.

لقد عرَّف العلماء والباحثون القاعدة المقصديّة بأنّها: «ما يُعبَّر به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتَّجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بنى عليه من أحكام»[(٢)]، وذكروا لها فوائد عديدة[(٣)]، وإنّ أعظم فائدة يمكن أن تحقِّقه تطبيق القواعد المقاصديّة في هذا

---

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني(١٠١/١).

(٢) قواعد المقاصد عند الشاطبي، عبدالرحمن الكيلاني(٥٥).

(٣) ذكر عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني في كتابه: (قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي) فوائد سبعة للقواعد المقاصديّة، قال: إنّ حقيقة القاعدة المقصديّة تزداد وضوحاً وجلاءً إذا ظهرت فوائد هذه القواعد، والّتي تتمثّل فيما يلي:

أوّلًا: إنّ هذه القواعد المقاصديّة تثري المجتهد من حيث إنَّها تضع له المعالم والصُّور التي يترسمها الشارع و يتغيَّاها من تشريعه، فتكون هذه القواعد راسخةً في ذهن المجتهد عميقةً في وجدانه، ليكون الحكم الذي يتوصل إليه بعد عمليّة الاجتهاد متوافقاً تماماً مع هذه الغايات نفسها التي تكشف عنها القواعد، بل مؤكِّدة وموثِّقة لمضمونها ... مساهمة أيّما مساهمة في تصحيح الفكرة الاجتهاديّ خشية أن يزلَّ ويضغَى ...

ثانياً: كذلك فإنّ هذه القواعد تجسد الضوابط للمبادئ والمقررات الفقهيّة العامّة، كمبدأ رفع الحرج ، ومبدأ النظر في مآلات الأفعال، ومن ذلك مثلاً: القاعدة المقصدية التي ساقها الإمام الشاطبي في معرض بيانه للمشقّة المعتبَرة شرعاً، حيث قال: (إذا كانت المشقّة خارجةً عن المعتاد، حيثُ يحصل بها للمكلف فسادٌ دينيّ أو دنيويّ، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة) ...=

العصر هو: تحطيم المنهج التفكيكي الذي يتبنّاه أصحاب النظريّة الحداثيّة، الداعين إلى التعامل مع نصوص الوحي باعتباره مجرّد نصٍّ يخطع لمعايير نقد النصوص البشريّة، وإعمال نظريّات حداثيّة تعتمد المقاصد من خلال تأويل النصّ الشرعيّ بهدف إلغاء حكمه ومعناه، وقد شهدت الساحة الشرعيّة والفكريّة نماذج كثيرة من هؤلاء في هذا العصر(١).

=**ثالثاً**: تكشف لنا هذه القواعد المقاصديّة عن النسق الذي تسير عليه الأحكام الشرعيّة، من حيث ارتباط الجزئيّات بالكليات، وأنّ الجزئيّات معتبَرة في إقامة هذه الكليات الثابتة للمحافظة عليها ... فهذه القواعد تظهر لنا أنّ أحكام الشريعة وإنْ اختلفت موضوعاتها فهي مرتبطة بعضها ببعض، من خلال المراتب التي تنضم إلى كل واحدة منها مجموعة كبيرة من الأحكام، وهذه المراتب وثيقة الصلة ببعضها، فالضَّروريّات: أصلٌ للحاجيّات، والحاجيّات: أصل للتحسينيّات، وعلى ذلك لا يتقدّم الحكم الحاجيّ على الحكم الضروريّ، ولا التَّحسينيّ على الحاجيّ.

رابعاً: ولهذه القواعد فائدة أخرى، من حيث إنَّ كلّ واحدة منها تعتبر دليلاً قائماً بذاته، ذلك أنَّه قد استُفيدت من استقراء أدلة كثيرة في الشريعة الإسلامية، حتى غَدَت من العموم المعنويّ الذي ينهض إلى رُتبة الدّليل. وعلى ذلك يمكن للمجتهد أنْ يستند إليها من غير حرج كدليل مستقلٍّ يكشف له عن حكم الوقائع المُستجَدَّة، أو كدليل مرجِّحٍ بين الوقائع المتعارِضة ظاهريّاً.

خامساً: تؤكِّد هذه القواعد مبدأ نَفْي العبثيّة في التّشريع الإسلامي، وتظهر -قولاً وعملاً- من خلال المعاني التي تضمنتها كلّ قاعدة، أنّ هذه الشريعة من خلال أحكامها مغيَّاة بغاية، ومرتبطة بهدف ومقصد عظيم، ولا بدّ من بيان هذه المعاني وتجلّياتها ليتحقّق في الواقع والتّطبيق قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾[المؤمنون: ١١٥].

سادساً: وكما تضبط هذه القواعد الاجتهاد بالرّأي، من حيث إمداد المجتهد بقواعد تحدّد له معالم فهم النصّ، فكذلك هي تضبط تصرُّفات المكلّفين، حتى تكون تصرُّفاتهم موافقةً للمقصود من أحكام الشريعة الإسلامية. وخذ على سبيل المثال، القاعدة المقصديّة: (ليس للمكلّف أنْ يقصد المشقَّة نظراً إلى عِظَم أجرِها، وله أنْ يقصد العمل الذي يُعظّم أجره لِعِظَم مشقَّته، من حيث هو عمل). نجد أنَّ هذه القاعدة، جاءت لتضبط تصرُّفات المكلّفين وقُصودهم ودوافعهم الذاتيَّة، حتى تكون أفعالهم موافقةً لقصد الشارع ظاهراً وباطناً، لا ظاهراً فقط.

سابعاً: كذلك فإنّ هذه القواعد تضبط علم المقاصد، ومن المعلوم أنّ ضبط العلوم بقواعد محدّدة أمرٌ في غاية الأهميّة، حتى إنّ الإمام الزركشي يقول: (إنَّ ضبط الأمور المُنتشرة المتعدّدة في القوانين المتّحدة، هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها). قواعد المقاصد عند الشاطبي، الكيلاني(٦٢-٦٥).

(١) من هذه النماذج نور الدين بوثوري، الّذي ألّف كتاباً سمّاه (مقاصد الشريعة -التّشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد)، فتحدّث فيه عن التجديد المقاصدي، وانتقد فقهَ واجتهاد الشيخ ابن عاشور؛ لأنَّ مجهوداته المقاصديّة لمْ تأت بجديد -في نظره- قال: (فانْحصر عملُه في استبدال المقصد بالعِلَّة، من دون أنْ يُفضي ذلك إلى تقرير أحكامٍ استناداً إلى المقاصد، تكون مخالفةً للأحكام المُقامة على عِلَل الفقهاء، فالحلالُ ظَلّ حلالاً، والحرام حراماً، وهكذا في سائر الأحكام. ويبدو أنَّ ابن عاشور قد نزع هذا المَنزع لِمُجرّد إثبات أهليّة المقاصد للبت فيما يعرض للناس من قضايا، من دون مُناقضة الأحكام الشرعيّة المُتوارَثة). مقاصد الشريعة -التّشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، نورالدين بوثوري(٤٩).

وكأنَّ بُوثوري يريد أن يجعل النّظر المقاصدي ديناً جديداً تَنسخُ ما تشاء ولا تُنسَخ، وتُحرِّم ما تشاء من الحلال، وتُحلِّل ما تشاء من الحرام، ثمّ يقول في موضع آخر من كتابه متحدِّثاً باسم المسلمين المعاصرين: (المسلم اليوم لم يعُد يَستسيغُ الكثير منها -

لقد تَنبَّه العلماء قديماً إلى أهميّة ضبط علم المقاصد بقواعد محدّدة يقوم عليها سُوقه، وأشهر من اعتنَى بالتَّقعيد للمقاصد الشرعيّة من علماء المسلمين وهو الإمام الشاطبي، فقد استفاد من جهود سابقيه كالجويني والغزالي و القرافي و العزّ بن عبدالسلام، وصاغ تلك القواعد صياغةً دقيقةً مُركّزة، كما حرّرها وأحكمَها.

وقد اهتمّ بعض العلماء والباحثين المعاصرين بتلك القواعد، وقاموا بحصرها في مؤلفات مستقلّة منهم: الدكتور أحمد الريسوني الّذي تحدَّث عن هذه القواعد عند الشاطبي في كتابه (نظريّة المقاصد عند الشاطبي)، وألّف لقواعد المقاصد كُتباً مستقلّةً منها: (قواعد المقاصد والقواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة)، والدكتور عبد الرحمن الكيلاني في كتابه (قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي). والدكتور محمد اليوبي في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية) وغيرهم.

القواعد المقاصديّة تتّفق جميعها من حيث الموضوع العام الّذي ينتظمها جميعها، والمُتمثّل في الغاية التشريعيّة التي توجّهت إرادة الشارع إلى إقامتها عن طريق أحكامه، والمعاني العامة التي استهدفها الشارع من تشريعه، لكنّها مختلفة من حيث الموضوع المباشر الذي تتضمّنه كلّ من هذه القواعد.

لقد قسّم العلماء قواعد المقاصد إلى قسمين رئيسيّين هما: القواعد العامة والقواعد الخاصة.

أي:الأحكام الشرعيّة- كتعدُّد الزوجات، و الجلد، والرَّجم...أو كما في العِدَّة التي تلزم فيها المرأة المطلقة بأنْ تعتدّ ثلاثة قروء، والأرملة بأنْ تتربّص أربعة أشهر وعَشرا، و المقصد الأساسي من هذا الاحتياط إنَّما هو التثبّت من حصول الحمل أو من عدمه، والحال أنَّ وسائل الكشف تُمكِّننا من معرفة ذلك يقيناً، خلال نصف أقصر العِدّتين. بل تمكّننا في صورة ثبوت الحمل، من معرفة جنس الجنين بعيد العلوق؛ ولذلك ارتفعت عديد الأصوات تُنادي بضرورة الاجتهاد في الأحكام النصيّة نفسها). السابق(١١٥).

القسم الأول: القواعد العامة:

١- «الشارعُ وَضَع الشّريعة على اعْتِبار المصالح باتّفاق»[١].

٢- «القاعدةُ المُقرَّرةُ؛ أنَّ الشَّرائع إنَّما جِيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنَّهي والتَّخيير، جميعاً راجعةٌ إلى حظِّ المكلَّف ومصالحه»[٢].

٣- «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدِها في الخلق، وهذه المقاصد ثلاثة أقسام: **أحدها**: أن تكون ضروريّة، **والثاني**: أن تكون حاجيَّة، **والثالث**: أن تكون تحسينيَّة»[٣].

٤- «أنّ الشريعة قد ثبت أنّها تشمل على مصلحة جزئيّة في كلّ مسألة، وعلى مصلحة كُليّة في الجملة»[٤].

٥- «الأصول الكليّة التي جاءت الشريعة بحفظها خمسةٌ وهي: الدِّين، والنَّفس، والعقل، والنَّسل، والمال»[٥].

٦- «الضروريّات مُراعاة في كلّ مِلَّة، وإنْ اختلفت أوجه الحفظ في كلّ مِلَّة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيّات و التّحسينيّات»[٦].

٧- «تنزيلُ حفظ الضّروريّات والحاجيّات في كلّ مَحلّ على وجهٍ واحدٍ لا يُمكن؛ بل لا بدّ من اعتبار خصوصيّات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيّات الجزئيّة»[٧].

---

(١) الموافقات، للشاطبي(٢٢١/١).
(٢) المرجع السابق(٢٣٤/١).
(٣) المرجع السابق(١٧/٢).
(٤) المرجع السابق(٧٧/٥).
(٥) المرجع السابق(٢٣٦/٣).
(٦) المرجع السابق(٣٦٥/٣).
(٧) المرجع السابق(٢٢٨/٥).

٨- «الأمور الضّروريَّة أو غيرها من الحاجيّة والتّكميليَّة، إذا اكتنَفَها من الخارج أمورٌ لا تُرْضَى شرعاً؛ فإنَّ الإقدام على جلب المصالح صحيحٌ على شرط التحفُّظ بحسب الاستطاعة من غير الحرج»[١].

٩- «القواعد الكليّة من الضروريّات والحاجيّات والتّحسينيّات لم يقع فيها نَسْخٌ، وإنَّما وقع النّسْخُ في أمور جُزئيّة»[٢].

١٠- «المراتب الثّلاث -الضروريّات والحاجيّات والتّحسينيّات- يخدم بعضها بعضاً، ويُخصِّص بعضها بعضاً، فإذا كان كذلك فلا بدّ من اعتبار الكلّ في مواردها وبحسب أحوالها»[٣].

١١- يجب أنْ يُعتَبر في كلّ رتبةٍ جُزئيّاتُها؛ لما في ذلك من المحافظة على تلك الرتبة، وعلى غير ذلك من الكليّات[٤].

١٢- «الأمر الكُلّي إذا ثبت كليّاً، فتخلَّف بعض الجزئيّات عن مُقتَضى الكلي لا يُخْرِجُه عن كونه كليّاً»[٥].

١٣- «حفظ الضروريّات بِأمْرَين؛ **أحدهما**: ما يُقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. **والثاني**: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المُتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[٦].

---

(١) المرجع السابق(٥/٤٤١).
(٢) المرجع السابق(٣/٣٦٥).
(٣) المرجع السابق(٣/١٢).
(٤) انظر: المرجع السابق(٣/١٧٩).
(٥) المرجع السابق(٢/٨٣).
(٦) المرجع السابق(٢/١٨).

١٤- «في موضوعات الشَّرع، فيما تعرّضت له النُّصوص غُنْية ومَندوحة عن كلّ وجهٍ مخترَع بالمصالح»[١].

١٥- «اتّباعُ المصالح مع مُناقضة النّصّ باطل»[٢].

١٦- «لا بدّ من المحافظة على حدود الشّريعة، والإعراض عن المصالح»[٣]. وتعليل هذه القاعدة أنّ العمل أو الفتوى بالمصلحة اجتهادٌ، ولا اجتهادَ مع النّصّ[٤].

١٧- «إنّما تُطلب الأحكام من مصالح تُجَانِس مصالحَ الشّرع»[٥].

١٨- «يجب أن يكون اتّباع المصالح مبنيّاً على ضوابط الشّرع ومراسمه»[٦].

١٩- «الشّرع يحيط بجزئيّات من المصالح لا يُحيط بها العقل»[٧].

القسم الثاني: القواعد الخاصة.

وتنقسم بحسب متعلقاتها إلى عدّة أقسام، منها قواعد مُتعلّقة بوسائل المقاصد، ومنها ما يتعلّق بالمقاصد التّابِعة، ومنها ما يتعلّق بالمُكمِّلاتِ والتّرجيحات. وسنقف هنا على قسمين من تلك القواعد، وهما: القسم المُتعلِّق بمعرفة مقاصد الشريعة، والقسم المُتعلِّق بمقاصد المُكلّفين وما يصح منها على ضوء مقاصد الشريعة الإسلاميّة.

---

(١) شفاء الغليل، للغزالي(٢٢٧).
(٢) المرجع السابق(٢٢٠).
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) المرجع السابق(٢٢١).
(٥) المرجع السابق(٢٢٠).
(٦) المرجع السابق(٢٤٥).
(٧) نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي(٤٠٢/١).

أولاً: القواعد المتعلقة بمعرفة مقاصد الشريعة.

١- «مقاصد الشّرع تُعرَف بالكتاب والسُّنَّة والإجماع»[١].

٢- «كلّ ما يتضمَّن حفظَ الأصول الخمسة. فهو مصلحةٌ، وكلّ ما يُفوِّت هذه الأصول فهو مفسدةٌ، ودفعُها مصلحة»[٢].

٣- «كلّ مصلحةٍ لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ فُهِمَ من الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تُلائم تصرُّفات الشّرع فهي باطلة مُطَّرِحة»[٣].

٤- «إذا تعارض شرَّان أو ضرران، قَصَدَ الشّرعُ دَفْعَ أشدِّ الضَّرَرَيْن وأعظَم الشّرَّيْن»[٤].

٥- «الجهةُ المَرجُوحة غيرُ مقصُودةِ الاعتبار شرعاً»[٥].

٦- «الحرج مرفوعٌ، فكلّ ما يؤدي إليه فهو ساقطٌ برفعه إلّا بدليل على وضعه»[٦].

٧- «أسباب الرُّخص ليست بمقصودة التَّحصيل للشّارع، ولا مقصودة الرّفع»[٧].

٨- «الحرج المُعتاد مِثْلُه في التكاليف غير مرفوع»[٨].

---

(١) المستصفى، للغزالي(١٧٩).

(٢) المرجع السابق(١٧٤).

(٣) المرجع السابق(١٧٩).

(٤) المرجع السابق(١٧٨).

(٥) الموافقات، للشاطبي(٥٣/٢). **ومعنى هذه القاعدة**: أنّه إذا وجدنا أمراً للشّارع يلزم معه مفسدةٌ مرجوحة أو مشقّة مرجوحة فهي غير مقصودة للشارع؛ لأنّ الشريعة وضعت على الأغلب الأعمّ، فالجهة المرجوحة كالمعدومة في نظر الشّارع. يقول الشاطبي: (المفسدة أو المشقّة التابعة للفعل المطلوب، أو الناشئة عنه ليست مقصودة في شرعيّة ذلك الفعل وطلبه، وكذا المصلحة التابعة للمفسدة) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليُوبي(٤٣٢).

(٦) القواعد، المَقَّري(٤٣٢/٢).

(٧) الموافقات، للشاطبي(٥٨٩/١).

(٨) المرجع السابق(٢٨٩/١).

٩- «كلّ أصلٍ شرعيٍّ لمْ يَشْهد له نصٌّ معيَّن، وكان مُلائماً لتصرُّفات الشّرع، ومأْخوذاً معناهُ مِنْ أدلّته؛ فهو صحيحٌ يُبْنَى عليه، ويُرجَع إليه إذا كان الأصل قد صار بمجموع أدلَّته مَقطُوعاً به»[١].

١٠- «إنّ الشّرع لا يعتبر من المقاصد إلّا ما تعلَّق به غرضٌ صحيحٌ مُحصِّلٌ لمصلحةٍ أو دَارِئٌ لمفسدة»[٢].

ثانياً: القواعد المتعلقة بمقاصد المكلفين.

١- «قَصْدُ الشَّارع من المكلَّف أنْ يكون قَصْدُه في العمل موافقاً لِقَصْدِه في التَّشْريع»[٣].

٢- «كلُّ قَصْدٍ يُخالفُ قَصْدَ الشَّارع فهو باطلٌ»[٤].

٣- «مَن ابْتَغَى في تكاليف الشَّريعة غير ما شُرِعَتْ له؛ فقد نَاقَضَ الشَّريعة، وكلّ مَنْ نَاقَضَها فعملُه في المُناقَضَة باطلٌ»[٥].

٤- «القَصْد غير الشَّرعيّ هادمٌ للقَصْد الشَّرعيّ»[٦].

٥- من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع؛ فهو ساعٍ في ضِدِّ تلك المصلحة[٧].

---

(١) المرجع السابق(٣٢/١).
(٢) الفروق، للقرافي(٧/٤).
(٣) الموافقات، للشاطبي(٢٣/٣).
(٤) المرجع السابق(٢٢٢/٢).
(٥) المرجع السابق(٢٧/٣).
(٦) المرجع السابق(١٢٢/٣).
(٧) انظر: الموافقات، للشاطبي(٥٣٧/١).

المطلب الثاني: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة الإسلامية.

ضبط إدراك المقصد واستخراجه من مسالكه المعروفة المعتبَرة، وطرقه المقرَّرة عند الأصوليِّين أمرٌ في غاية الأهميَّة؛ لأنَّ تعيين المقاصد الشرعيّة -كليّةً كانت أو جزئيّة- أمرٌ تتفرّع عنه وأدلّةٌ وأحكامٌ كثيرةٌ في الاستنباط، إذا أخطأَ الذي يتعامل مع النصِّ، واستخرج منه مقاصده بشكلٍ خاطئ، فسوف يترتَّب على استخدام هذه المقاصد خطرٌ عظيمٌ وخطأٌ في الأحكام، لذا فإنّ إعمال المقاصد الشرعيّة في الاجتهاد والاستنباط بجميع أنواعه وصوره يحتاج إلى قوانين معيَّنَة، وضوابط محدّدة معتبَرة، تَنْفي عنه انْتِحَال المُبطِلين، وتَسَيُّب المُتعالِين، وتأويل الغالِين، وتحريف الجاهلين؛ لأنّ المقاصد إذا لمْ تَسْتَهْد بنصوص الوحي، ولمْ تُقيَّد بضوابط الشّرع، فإنّها تصير ذريعةً للانسلاخ من شريعة الإسلام، ومن سلطان النصوص، وهَتْك حرمة الدِّين الإسلامي وقدسيّتِه، واخْتلال نظامه وخَرْق سياجه.

ولقد رأينا في الآونة الأخيرة مَنْ يُنادي باعتماد المقاصد الشرعيّة وجَعْلها آلةً اجتهاديّة وطريقاً للفهم والاستنباط، دون الأحكام الجزئيّة الفرعيّة، وأنْ يكون العمل بالنصّ الشرعيّ مُقتصراً على مكانه وزمانه المتقدّمَيْن، وأن تكون المقاصد متلوِّنة بحسب إدراك الإنسان وفكره ومزاجه وعصره، وهذه دعوةٌ تجعل المقاصد الشرعيّة مُرسلة سائبة لا خُطُم لها ولا أزِمَّة.

يقول الدكتور نورالدين الخادمي في كتابه (الاجتهاد المقاصدي): «العمل بضوابط المقاصد هو العمل بالمقاصد نفسها، والتّفويت فيها أو في ضابط منها هو عينه التّفويت في ما جعله الشارع مراداً لشرعه ودينه، بناءً على أنّ المصالح المحدّدة شرعاً قد رُوعيَ فيها لزوم انسجامِها وتطابُقِها مع ما جعله واضع تلك المصالح من قيود وأمارات وأدلّة على وجودها وشرعيّتها والتعويل عليها، فالمصالح والضوابط متلازمان مترابطان، لا يجوز عقلاً ولا شرعاً الفصل بينهما، أو إهدار واحد منهما»[(١)].

(١) الاجتهاد المقاصدي، الخادمي(٢/٢٠).

ثمّ يقول أيضاً: «الضوابط في علاقتها مع المقاصد؛ كالشّرط مع المشروط، والدليل مع المدلول، ويُعلَم بداهةً وعقلاً أنّ المشروط متوقِّف على شرطه، وأنّ المدلول مبنيٌّ على دليله؛ لذلك فإنّ المقصد متوقِّفٌ على ضوابطه وجوداً وعدماً، على أساس أنّ المقصد الذي أراده الشارع إنّما قد اعتبره بوجهٍ ما، وعلى وَقف أمرٍ ما، وذلك هو عين الضابط، ونفس القيد في اعتبار المقصد من قبل الشارع الحكيم»[(١)].

وعند تتبُّع كلام المقاصديّين الأوائل، يصعب على الباحث إيجاد ضوابط محكّمة ومانعة لأيّ استغلالٍ سيّء، اللّهُمَّ إلّا أنْ يجد بعض إشارات عابرة غير مقصودة في الكلام والتأليف، لذلك أضحى ضرورة علميّة بل واجباً دينيّاً إبراز جملة من القواعد والضوابط في إعمال المقاصد، ولقد أجاد بعض العلماء المعاصرين تتبُّع هذه الضوابط وتحريرها والتّمثيل لها في بحوثهم ومؤلفاتهم، منهم الفقيه الأصوليّ عبد الله بن بَيَّه، الذي ذكر في كتابه (مشاهد من المقاصد) ضوا بط ثمانية في التعامل مع المقاصد.

فمِنْ أهمّ الضوابط التي وضعها العلماء ما يلي:

الضابط الأول: ألّا يُعارض المقصد نصّاً قطعيّاً أو جميع مدلولات النصّ الظنّي، فالمقصد الذي يعوّل عليه المجتهد لا يصحّ أنْ يخالف نصّاً قطعيّاً؛ لأنّ هذا التعارض والاختلاف سيؤول حتماً إلى تقرير التعارض بين القواطع الشرعيّة، وهذا مُحالٌ ومردودٌ؛ لأنّه مُوقِع في اتّهام الشارع الحكيم بالتّناقض والنّقص والتّقصير[(٢)].«ويُستثنى من ذلك تخصيصُ النصّ في بعض المسائل؛ كتقديم القول المرجوح أو الضعيف لحاجة أو ضرورة؛ حيث إنّ فيه تقديماً لمقصد حاجيّ أو ضروريّ على قول راجح، وهذا هو قول جماهير أهل العلم»[(٣)].

---

(١) المرجع السابق(٢/٢١).

(٢) انظر: الاجتهاد المقاصدي، الخادمي(٢/٣٤-٣٥).

(٣) الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(٨١).

الضابط الثاني: التّحقُّق من صحّة المقصد المراد؛ بأنْ ينظر المجتهد في صحّة المقصد المراد تطبيقه على الحادثة أو النازلة، من حيث دليلُ ثبوته، و من حيث خصائصُه[١].

الضابط الثالث: تحديد درجة المقصد في سُلَّم المقاصد، هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي أو التحسيني؛ لأنّ التعامل معها ليس على وتيرة واحدة، وهل هو مقصد أصلي أو مقصد تبعي[٢].

الضابط الرابع: التّحقُّق من المقصد الأصليّ الذي من أجله شُرعض الحُكم؛ لأنّه بدون التّحقُّق من المقصد الأصليّ لا يمكن أنْ يُعلّل به؛ إذ يمكن أن ينصرف إلى التعبّد مباشرةً؛ لأنّ الأصل في المصلحة تعبّديّ -كما يقول الشاطبي- لأنّ الشارع هو الذي حدّدها، وهي مسألة مختلف فيها[٣]. قال إمام الحرمين: «ما لا يُعقل معناه على التثبّت لا يحكّم المعنى فيه»[٤].

الضابط الخامس: أن يكون ذلك المقصد وصفاً ظاهراً مُنضبطاً؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التّعليل به؛ فالغَرَر مثلا يُورث البغضاء، والبغضاءُ صفةٌ نفسيّةٌ، فهو من باب الحكمة التي قد نلجأ إليها للتّعليل بها على خلاف، وذلك عند تعذّر الإنضباط في الوصف[٥].

الضابط السادس: النظر في النصوص الجزئيّة الفرعيّة المؤسّسة للحكم؛ لأنّه من خلالها يمكن ضبط التصرّف في ضوء تأكيد الشارع على الحكم أو عدمه للتعرّف على المقصد ومكانته وضبط التعامل معه إلغاءً وإثباتاً لما يعارضه من الضرورات أو الحاجات[٦].

---

(١) انظر: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، محمد سعد اليوبي(٣٦).

(٢) انظر: المرجع السابق(٣٨). ومشاهد من المقاصد، بن بَيّه(٢٩٠).

(٣) انظر: مشاهد من المقاصد، بن بيّه(٢٨٩).

(٤) نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني(٤/٢٩١.)

(٥) انظر: مشاهد من المقاصد، بن بيّه(٢٨٩).

(٦) انظر: المرجع السابق(٢٩٠).

الضابط السابع: النظر في المقصد المعلّل به، هل هو منصوصٌ أو مستنبطٌ، ففي الحالة الأولى يرتفع الحُكم بزواله، وفي الثانية لا يرتفع، لكنّه يمكن أن يُخصّص كالثمنية بالنسبة للنقدين[١].

الضابط الثامن: ألّا يكون المقصد المعلّل فيه مردوداً بقادح النّقض، كالاستعجال والمعاملة بنقيض القصد[٢].

الضابط التاسع: النظر في المآل الذي يُفْضِي إليه إعمال المقصد؛ لأنّنا مأمورون بالنظر إلى المآلات، فإذا أدَّى إعمال المقصد إلى محرَّم أو إلى خلاف مقصد أعمَّ وأرجح منه ونحو ذلك، فلا يُعمَل به[٣].

الضابط العاشر: اعتبار الجزئيّ بالكلّي، والكلّي بالجزئيّ. قال الشاطبي: «فالإعراضُ عن الجزئيِّ مِنْ حيثُ هو جزئيّ إعراضٌ عن الكلّي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقضٌ، ولأنَّ الإعراض عن الجزئيّ جملةً يؤدِّي إلى الشّكِّ في الكلّي مِنْ جهةِ أنَّ الإعراض عنه إنَّما يكون عند مخالفتِه للكلّي أو تَوَهُّم المُخالفةِ له، وإذا خالف الكلّيُّ الجزئيَّ مع أنَّا إنَّما نأخذُه من الجزئيِّ؛ دلّ على أنَّ ذلك الكلّيَّ لمْ يتحقَّق العِلْمُ به لإمْكانِ أنْ يتضمَّن ذلك لجزئيٌّ جُزءً من الكلّي لمْ يأخُذْهُ المُعتبِر جزءً منه، وإذا أمْكن هذا؛ لمْ يكن بُدٌّ من الرُّجوع إلى الجزئيّ في معرفة الكلّي، و دلّ ذلك على أنَّ الكلّي لا يُعتبَر بإطلاقِه دون اعتبار الجزئيِّ، وهذا كلُّه يؤكِّد لك أنَّ المطلوب المحافظةُ على قصد الشارع؛ لأنَّ الكليّ إنّما ترجعُ حقيقته إلى ذلك، والجزئيّ كذلك أيضاً، فلا بُدّ مِنْ اعتبارِهما معاً في كلّ مسألة»[٤].

---

(١) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر: مشاهد من المقاصد، بن بيّه(٢٩٠).

(٣) انظر: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، اليوبي(٥٨). وبحث: إعمال المقاصد في الاجتهاد: مجالاته وضوابطه، عبدالحميد عشاق(١٣٥)، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر.

(٤) الموافقات، للشاطبي(٣/١٧٥-١٧٦).

الضابط الحادي عشر: ألّا يكون المقصد معارضاً بمقصد آخر أوْلَى منه بالاعتبار، فيُستصْحَب أصلَ النصّ أو يُرجّح بين مقصدين[١].

الضابط الثاني عشر: ألّا يكون المقصد محلّ إلغاء بالنصّ أو الإجماع أو القياس السّالم من المعارض[٢].

الضابط الثالث عشر: أنْ يكون المُتصدِّي لإعمال المقاصد من أهل الارتياض على أصول الاجتهاد ومعاني الشريعة الإسلامية[٣].

هذه أهمّ الضوابط التي وضعها العلماء لضبط استعمال المقاصد في الاجتهاد والتّفقُّه، وعلى المجتهد والمتعامل مع المقاصد أن يُراعي هذه الضوابط، حتّى لا يقع في خطأ في التّعامل وخطل في التّداول، وأنْ يجعل إعمال المقاصد الشرعيّة مبدأً كلّيّاً حاكماً على قواعد منهج الاجتهاد ومعاييره ونتائجه، وأنْ يعرض الأدلّة الجزئيّة الفرعيّة على المقاصد الشرعيّة العامّة والخاصّة، ولا تُقبل إلّا إذا وافقتْ وانْسجَمتْ معها، وتكون هي عمدة المجتهد في المسائل المستجدَّة النازلة التي لا نصّ فيها ولا نظير لها تُقاس عليه.

---

(١) انظر: مشاهد من المقاصد، بن بيّه(٢٩٠-٢٩١).

(٢) انظر: المرجع السابق(٢٩١).

(٣) انظر: بحث: إعمال المقاصد في الاجتهاد: مجالاته وضوابطه، عبدالحميد عشاق(١٣٥)، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر.

المطلب الثالث: استنباط مقاصد الشريعة الإسلاميّة.

بعد أن انتهينا في المطالب السابقة من تعريف المقاصد الشرعيّة، وتحديد قواعدها، والضوابط الّتي وضعها العلماء لضبط عمليّة الاجتهاد فيها، يأتي ذِكْر كيفيّة استنباط المقاصد واستخراجها؛ لأنَّ المقاصد الشرعيّة بمثابة المصباح الّذي يقود الفقيه المجتهد لتَحرِّي مُراد الشارع من تشريعاته، ويُنير له طريق استنباط أحكام صحيحة لا تُوقِع المكلَّفين مِنْ حرجٍ أو إعْنات[1].

ولا شكّ أنَّ معرفة استخراج المقصد يحتاج إلى استعداد علميّ، وإعمال فكر، يقول ابن العربي في أحكام القرآن: «لأنَّ الله سبحانه لمْ يجعل طُرُق الأحكام نصّاً يُدرِكه الجَفْلَى، وإنَّما جعله مَظْنُوناً يختصُّ به العلماءُ لِيَرْفَعَ اللهُ الّذين آمنُوا منكم والّذين أُوتُوا العِلْم درجاتٍ، ويَتصرَّف المجتهدون في مسالك النّظر، فيدرك بعضُهم الصّواب فيُؤْجر عَشَرَةَ أُجُور، ويُقَصِّر آخر فيُدرِكُ وأجْراً واحداً، وتَنْفُذُ الأحكام الدُّنْيَاوِيَّةُ على ما أراد الله سبحانه، وهذا بَيِّن للعلماء»[2].

---

(١) تتمثّل أهميّة المقاصد الشرعيّة في النقاط التالية:

أوّلًا: أنّها عنصر مهمٌّ في صحّة أحكام الفقيه، واسْتنباطاته. يقول الإمام الشاطبي: «إنَّما تَحصُل درجةُ الاجتهاد لِمَنْ اتَّصف بوصفين: **أحدُهما**: فَهْمُ مقاصد الشّريعة على كمالِها. **والثاني**: التّمكُّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها...».

ثانياً: تحرِّي المقاصد في الأحكام والفتاوي، ضمان لمصالح الأمة، وتَجْنِيب لها من المزالق، والابتعاد بها عن الزّلل، وهو الطريق لإصلاح أحوالها وتقدُّمها وازدهارها، وتجاوز ما ليس مناسباً لها من الأحكام.

ثالثاً: أنّ المكلّف إذا أدرك وجه المشروعيّة في المعاملات اليوميّة التي يمارسها، ومقاصد الشارع منها؛ فإنَّ هذا يزيد من اقْتناعه والالتزام بأوامر الشّرع، والتّأكُّد من سلامة التّصرُّفات.

رابعاً: يُستَعان بالمقاصد في تفسير النصوص، وتحديد نطاق تطبيقاتها، وذلك أنّ الألفاظ والعبارات قد تحتمل وجوهاً متعدِّدة، والذي يُرجِّح أحد هذه الوجوه دون غيرها هو الوقوف على مقاصد الشّارع الكليّة من تشريع الأحكام، ومقاصده الخاصة بذلك الباب.

خامساً: معرفة المقاصد الشرعيّة وتبيّنها يكسب القدرة على الموازنة بين المصالح والمضار، فيقدم الأهمّ على المُهمّ، والأكثر مصلحة والأخفّ ضرراً على ما سواها، يتفادى التعارض فيما لو ظهر له تعارضٌ بين مقصد ومقصد.

سادساً: العِلْم بالمقاصد العامّة يُعِين على استنباط حُكْمِ ما لمْ يَنصّ على حُكمِه، أو يجمع عليه من الوقائع. انظر: مقاصد الشريعة: تاصيلاً وتفعيلاً، محمد بكر إسماعيل الحبيب(١١٤-١٣٠). وبحث: طرق الكشف عن المقاصد الشرعية، عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان(٤٠-٤٣)، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية: المبادئ والمفاهيم.

(٢) أحكام القرآن، أبوبكر بن العربي(٦٥٤/١).

إنَّ موضوع الاستنباط هو مِنْ أخطر مباحث علم مقاصد الشّريعة؛ لأنَّ استنباط المقصد واستخراجه وتَعيِينه كشفٌ لِمُراد الله عزّ وجلّ، ويترتَّب على ذلك تنزيل النّوازل والقضايا الفقهيّة المُستجدّة على هذا المقصد، وتحقيق المناط لكثير من المسائل من خلاله، «ونِسبة مقصدٍ ما إلى الشريعة هو كنِسبة قول أو حكم إلى الله تعالى؛ ولذلك لا يقع التّقصيد بالرّأي المرسَل، ولا بالهوى والتّشهِّي، ولا بالتَّخمِين والتَّمنِّي»[(١)]. فضبط طرق إدراك المقصد واستنباطه يُغلق الباب أمام التَّوظيفات الحداثِيَّة الانهزاميَّة للمقاصد.

إذن؛ «فعلى الباحث في مقاصد الشّريعة أنْ يُطيل التأمُّل، ويُجيد التثبُّت في إثبات مقصد شرعيّ، وإيَّاه والتّساهلَ والتسرُّع في ذلك؛ لأنّ تعيينَ مقصد شرعيّ كلّيّ أو جزئيّ أمرٌ تتفرَّع عنه أدلةٌ وأحكام كثيرة في الاستنباط؛ ففي الخطأ فيه خطرٌ عظيم»[(٢)].

يقول الدكتور عبد المجيد النجّار متحدثاً عن خطورة مسألة التعرّف على مقاصد الشّريعة واستخراجها: «تُعتبَر هذه المشكلة؛ مشكلةُ التعرّف على مقاصد الشريعة، من أخطر المشاكل في هذا الباب؛ وذلك لأنَّ تعيين المقصد الشّرعي يترتَّب عليه تعيين الأحكام بالفهم من نصوصها أو باستنباطها بالقياس والمصلحة، وكذلك تنزيلها على الواقع، فإذا ما دَاخَل تعيينَ تلك المقاصد خللٌ أو وهْمٌ، لَحِقَ الخطأُ بالأحكام ذاتها، فإذا الأمر يجري على غيرِ ما أراده الله تعالى أحكاماً، نتيجة لجريانه على غير ما أراده مقاصد، وذلك انحرافٌ بالشّريعة عن حقيقتها ينشأُ بسبب الخطأ في تعيين المقصد الشّرعي»[(٣)].

وفي التعرُّف على المقاصد انقسم الناس إلى ثلاثة أقسام: قسمٌ ظاهريّ، يَنفي إمكانيّة التعرّف على المقصد، ومنهجُهم في معرفة الشّريعة وتلقي الأحكام الأخذ بظاهر الوحي مطلقاً، وقسمٌ

---

(١) الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، الريسوني(٦٠-٦١).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلاميّة، الطاهر بن عاشور(١٧٧).

(٣) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبدالمجيد النجار(٢٤-٢٥).

باطنيّ، ينفي ما يُفهم من الظواهر، ويزعم أنَّ المقصود أمرٌ آخر وراءه، وقسمٌ وسطيّ، يُمثلّه أهل السنّة والجماعة. يقول الإمام الشاطبي في هذا الشأن:

«بماذا يُعرف ما هو مقصودٌ له مِمَّا ليس بمقصود له؟

والجواب: أنّ النظر ههنا ينقسم بحسب التَّقسيم العقليّ ثلاثة أقسام:

أحدها: أنْ يُقال: إنَّ مقصد الشّارع غائبٌ عنّا حتى يأتينا النصُّ الذي يُعرِّفنا به ... وحاصلُ هذا الوجه الحمل على الظّاهر مطلقاً، وهو رأي الظّاهريّة الذين يَحْصُرُونَ مظانَّ العِلم بمقاصد الشّارع في الظّواهر والنصوص.

والثاني: في الطرف الآخر من هذا؛ إلّا أنّه ضربان:

الأوّل: دعوى أنَّ مقصد الشّارع ليس في هذه الظّواهر ولا ما يُفْهَم منها، وإنّما المقصودُ أمرٌ آخر وراءه، ويطَّرِدُ هذا في جميع الشّريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها مُتَمَسَّكٌ يُمْكن أنْ يُلْتَمَس منه معرفةُ مقاصد الشّارع، وهذا رأيُ كلِّ قاصدٍ لإبطال الشّريعة، وهم الباطنية ...

الضرب الثاني: بأنْ يُقال: إنَّ مقصود الشّارع الالتفاتُ إلى معاني الألفاظ؛ بحيث لا تُعتبر الظواهر والنصوص إلّا بها على الإطلاق، فإنْ خالف النصُّ المعنَى النظريَّ اطُّرِحَ وقُدِّمَ المعنى النّظري ... لكنْ مع تحكيم المعنى جدّاً حتى تكون الألفاظ الشرعيّة تابعةً للمعاني النظريّة؛ وهو رأي المُتعمِّقين في القياس، المقدِّمين له على النصوص، وهذا في طرفٍ آخر من القسم الأوّل.

والثالث: أنْ يُقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجهٍ لا يُخلُّ فيه المعنى بالنصّ ولا بالعكس، لتجري الشريعةُ على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمَّهُ أكثرُ العلماء الرّاسخين»[(١)].

(١) الموافقات، للشاطبي(٣/١٣٢-١٣٤).

بعد ذلك يشرع الإمام الشاطبي في بيان الكيفيّة التي يُتوصّل بها إلى الحُكم بأنَّ الشّيءَ مقصد، وقد تعرَّض منها لِأربع جهات في آخر كتاب (المقاصد)، وكذلك تعرَّض ابن عاشور طُرق الاستدلال على المقاصد الشرعيّة، وكيفيّة استنباطها واستخراجها، وذكر لهذه الطُّرق أمثلة عديدة في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية).

وسنَذكُر هنا أهمّ الطُّرق التي ذكرها العلماء بإيجاز واختصار:

الطريق الأول: استقراءُ الشّريعة في تصرّفاتها، ويوجد مسلكان لاستقراء المقاصد:

المسلك الأول: استقراءُ الأحكام المعروفةِ عللُها، فإنّ باستقراء العللِ حصولَ العلمِ بمقاصد الشّريعة بسهولةٍ، لأنّنا إذا استقرينا عللاً كثيرةً متماثلة في كونها ضابطاً لحكمةٍ متّحدةٍ أمكن أنْ نستخلصَ منها حكمةً واحدةً، فنجزم بأنّها مقصدٌ شرعي، كما يُستنتجُ من استقراءِ الجزئياتِ تحصيلُ مفهومٍ كلّيّ حسب قواعد المنطق.

المسلك الثاني: استقراءُ وأدلة الأحكام المشتركة بعلّة واحدة، بحيثُ يحصل لنا اليقينُ بأنّ تلك العلّة مَقْصدٌ مرادٌ للشّارع.

الطريق الثاني: النّصوص الصريحة الواضحة الدلالة التي يُستفاد منها مقصود الشارع مباشرة، والتي يضعفُ احتمالُ أنْ يكون المرادُ منها غيرَ ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي.

الطريق الثالث: الإجماع: كإجماعهم على الضروريّات الخمس أنّها من مقاصد الشريعة الإسلاميّة.

الطريق الرابع: الأمر والنّهي الابتدائيّ التصريحيّ؛ فإنّ الأمر كان أمراً لِاقْتضائه الفعل؛ فوُقوع الفعل عند وُجود الأمر به مقصُودٌ للشّارع، وكذلك النّهي معلومٌ أنّه مُقتضٍ لنفيِ الفعل أو الكَفِّ عنه ...

الطريق الخامس: اعتبار عِلَلِ الأمر والنّهي، كالنكاحِ لمصلحة التناسلِ، والبيعِ لمصلحةِ الانتفاع بالمَبيع.

الطريق السادس: التّعبيرات التي يُستفاد منها معرفة المقاصد عموماً، منها مثلا:

١- التّعبير بالإرادة الشرعيّة ونحوها، وهذا مِنْ أهمِّ طُرق معرفة المقاصد الشرعيّة، وهو نصٌّ في معرفة مقصود الشّارع؛ لأنَّ ما أخبر الله عزّ وجل أنَّه يُريده شرعاً، فهو مقصودٌ له قطعاً، وذلك لما بين الإرادة والقصد من الترادف في المعنى.

٢- التّعبير عن المصالح والمفاسد بلفظ: الخير، والشرّ، والنّفع، والضرّ، وما شابهها. قال العزِّ بن عبدالسلام: «ويُعَبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشرّ، والنّفع والضرّ، والحسنات والسيّئات؛ لأنَّ المصالح كلّها خيورٌ نافعات حسنات، والمفاسد بأَسْرِها شرورٌ مضرات سيّئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيّئات في المفاسد.

الطريق السابع: السُّكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعيّة العمل مع قيام المعنى المُقتضِي له، وبيان ذلك أنَّ سكوت الشّارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: أنْ يَسكُت عنه، لأنّه لا داعيةَ له تَقْتضيه، ولا مُوجِب يُقدَّرُ لأجله، كالنَّوازل التي حدَثَتْ بعد رسول الله ﷺ، فإنّها لمْ تكُن موجودةً ثمّ سُكِت عنها مع وُجُودها، وإنَّما حدثَتْ بعد ذلك؛ فاحتاج أهل الشّريعة إلى النّظر فيها وإجرائها على ما تَقرَّر في كليّاتها، وما أَحْدثَهُ السّلف الصّالح راجعٌ إلى هذا القسم؛ كجَمْعِ المصحف، وتدوين العلم، وتضمِينِ الصُّنّاع، وما أشبه ذلك ممّا لمْ يَجْرِ له ذِكْرٌ في زمن رسول الله ﷺ، ولمْ تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها مُوجب يقتضِيها، فهذا القسم جاريةٌ فروعُه على أصوله المُقرَّرة شرعاً بلا إشكال، فالقَصْدُ الشّرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل.

والثاني: أنْ يَسْكُت عنه ومُوجِبه المُقْتَضى له قائمٌ، فلمْ يُقرَّر فيه حُكْمٌ عند نُزول النّازلة زائدٌ على ما كان في ذلك الزّمان؛ فهذا الضَّرْبُ السُّكوتُ فيه كالنّصِّ على أنّ قَصْدَ الشّارع ألّا يُزاد فيه

ولا يُنْقَص؛ لأنّه لَمَّا كان هذا المعنى المُوجِبُ لِشَرْع الحُكْم العمَليّ موجوداً، ثمّ لمْ يُشْرع الحُكْم دلالةً عليه؛ كان ذلك صريحاً في أنَّ الزّائد على ما كان هنالك بدعةٌ زائدةٌ، ومخالفةٌ لِمَا قَصَده الشّارع؛ إذا فُهِمَ من قَصْدِه الوُقُوفُ عند ما حدٍّ هنالك، لَا الزِّيادةُ عليه ولَا النُّقْصانُ منه.

الطريق الثامن: التَّرْك، وهو فعلٌ متعمَّدٌ من الشّارع، كتركِه السُّجودَ في مواضع السُّجودِ، وتركِه صلاة التراويح، الذي يُعرف منه قَصْدُ الشّارع بيانَ مرتبة هذه العبادات، وأنَّها لا ترقَى إلى الوجوب حتَّى لا تُفرضَ، ولا يعتقدَ فيها الفرض. والتَّرْك ليس مُرادفاً للسُّكوت.

الطريق التاسع: أقوال الصحابة وفتاويهم الدالة على كون الشّيء مقصداً للشارع.

فالشّارع في شرع الأحكام مقاصدُ أصليّة ومقاصد تابعة، فمنها منصوصٌ عليه، ومنها مشارٌ إليه، ومنها ما استُقْرئ من المنصوص، ومنها ما استَخْلصه الصحابة من مَجْمُوع أعمال رسول اللهﷺ، فيُستدلّ بذلك أنّ كلّ ما لمْ ينصّ عليه مما ذلك شأنه هو مقصودٌ للشارع[1].

---

(١) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي(٣/١٣٤-١٥٨). مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور(١٢١-١٢٩). علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، عبدالله بن بيّه(٦٥-٩٣). مشاهد من المقاصد، عبدالله بن بيّه(١٦٧-١٨٤). الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(٨٧-٩٠). وبحث: طرق الكشف عن المقاصد الشرعية، عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان(٣٩-٥٤)، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية: المبادئ والمفاهيم.

الفصل الثالث

الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية

التمهيد

المبحث الأول: حقيقة الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية

المبحث الثاني: أُسس الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية

التمهيد:

يئس أصحاب الفكر الحداثي مِن مَحْوِ الدّين الإسلاميّ وعلومها وأحكامها، ولم يستطيعوا تعطيل النّصوص الشرعيّة وفرض أفكارهم ومناهجهم بشكلٍ مباشر، فاحتاجُوا إلى تغليف نظريّاتهم بغلافٍ شرعيّ ليقبلها المُجتمع الإسلاميّ المُعظِّم لنصوص الوحي المُقدَّسة التي لا يأتيه الباطل مِن بين يديه ولا مِن خلفه، ولمْ يجدوا بُدّاً مِن البحث في الشريعة، ونَبْش التّراث الإسلاميّ عن أيّ شيءٍ يعتضِدون به لتمرير أهوائهم، وتنفيذ مشروعهم الحداثي، فكانت (نظريّة المقاصد) وِجْهَتَهم، فَفَرّغُوا المقاصد مِن مقاصدها، والنُّصوص من معانيها، وتجاوزوها جملةً وتفصيلاً، بِدَعوى أنَّ المهمَّ هو رعاية المصلحة، ولا شيءَ سِوى المصلحة، وجعلوا المقاصدَ ما رَأَوْهُ وما قصدُوه، لَا ما قصدَه الشّارع الحكيم، فَعَبّؤوا أذهان الناس بمفاهيم غربيّة، ونظروا إلى فكرة المقاصد كبديل عن الأصول والقواعد الفقهيّة، وشَنُّوا على الإمام الشافعيّ هُجوماً عنيفاً، وفي المُقابل احتفوا بالإمام الشاطبي وبنظريّته، فعلى سبيل المثال، نجد خليل عبد الكريم[١] يقول في سياق الدعوة إلى استثمار نظريّة الشاطبي في مقاصد الشريعة: «ومن العجيب أنْ نجد فقيهاً عاش في القرن السادس الهجري[٢] هو الإمام الشاطبي يُنبِّه إلى ضرورة العودة إلى مقاصد الشريعة، والانطلاق منها لتأويل النصّ الشرعيّ، نزولاً على حتميّات الظُّروف المُستجدّة، وعدم الوقوف على الحروف والهياكل الجامدة، والتقيّد بممارسات الماضين، ومِن العجيب أنْ يُنادي الشاطبي

---

(١) خليل عبد الكريم: مفكر وكاتب مصري، ولد في أسوان سنة ١٩٢٩م. كتَب العديد من الكتب، أثار كثيرٌ منها الجدل، وقد رَفعَتْ عليه (جبهة علماء الأزهر) قضيّةً ضدّه، وطالبتْ بمنع كتابه (فترة التكوين في حياة الصادق الأمين) من التَّداول، واعتَبرَتْ في بيان لها أنّ ما جاء في الكتاب (كفرٌ صريح)، وطالبتْ الحكومة بمعاقبته. نشر العديد من المقالات والأبحاث، واحْتفتْ ببعض أبحاثه كثيرٌ من المواقع التّنصيريّة. توفي عام ٢٠٠٢م.

(٢) عاش الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري، ولمْ يعش في القرن السادس كما ذكر خليل عبدالكريم، لذلك فالفترة التي تفصلنا عن الشاطبي أقلّ مما ذكر.

بذلك منذ ثمانية قرون أو تسعة قرون، وأصحاب الفكر العربي الإسلامي المعاصر ينكصون على أعقابهم، ويتمسّكون بحرفيّة النّصوص، ويدعون تجريدها»[١].

الإمام الشاطبي دشَّنَ -في نظر الحداثيّين- نَقلةً إبيستمولوجيّة (معرفيّة) في علم المقاصد، وحَظِيَ بكثير من الإطراء والثّناء على حساب الإمام الشافعي وغيره مِن الأصوليّين، واعتُبر -الشاطبي- مؤسّس علم المقاصد ومُقعِّد قواعده الكليّة، واعتُبِرتْ نظريّته جديدةً كلّ الجدة؛ لأنّها تجعل المقاصد حاكمةً على الوسائل، وأنّ العِبرة ليستْ بخصوص السّبب ولا بعموم اللّفظ، وإنّما بالمقاصد، حتى وصل الأمر إلى حدّ القول بأنّ مقاصد الشّريعة (الشاطبيّة) تقدِّم المصلحة على النصّ[٢].

أمّا الإمام الشافعي -مُؤسِّسُ علم أصول الفقه- فهو في نظر الحداثيّين مُكرِّس الإيديولوجيّة العربيّة، ومُحارب على التّعدُّديّة الفكريّة والفقهيّة، ومُنحاز إلى العُروبة وإلى القرشيّة، ومُحتكِر الوظيفة الفانونيّة والتّشريعيّة، وهو الذي أغلق بمنهجه الأصوليّ باب الرأي والعقل والاجتهاد، ونضاله هذا نطاقٌ لا يخلُو من مَغْزَى اجتماعيّ فكريّ سياسيّ واضح، وكان يفعل ذلك من منظور أيديولوجيّ ضِمنيّ في سياق الصّراع الشّعُوبيّ الفكريّ والثقافيّ[٣].

---

(١) من آفات الفكر العربي الإسلامي المعاصر مثال تطبيقي دراسة نقديّة مجملة لكتاب (الحلّ الإسلامي) للشيخ يوسف القرضاوي، خليل عبدالكريم، بحث ضمن كتاب الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية، سلسلة كتاب: قضايا فكريّة(٢٦٨).

(٢) انظر: بنية العقل العربي، محمد عابر الجابري(٥٠٢، ٥٣٨، ٥٤٧). تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون(١٧٠). النصّ القرآني أمام إشكاليّة البنية والقراءة، طيب تيزيني(٤٢٢). الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد(٢٠١). الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي(٨٠). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني(٢٦٢). العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان(٣٨٤-٣٨٧).

(٣) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطيّة، أبوزيد(٢٦-٢٩و ٦٧). التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة(٩١-٩٢).

هذه النصوص والتي ستأتي في هذا الفصل تُبيِّن مدى استغلال هذا الاتجاه الحداثيّ لنظريّة المقاصد، لكنْ قبل بيان تلك القواعد والأصول التي يَنطلق منها هذا الاتجاه في خطابه المقاصدي وقبل نقض أدلته؛ لا بُدَّ من معرفة ماهيّته، ونشأته، وأهمّ خصائصه، وهي ما يقرّره المبحث التالي.

المبحث الأول: حقيقة الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: التعريف بالاتجاه الحداثي المعاصر.

هذا التركيب (الاتجاه الحداثي) تركيب وصفيّ نَعتِـيّ، يشتمل على اسم موصوف مَنعوت (اتجاه) وصفة ونعت (الحداثي)، ومنهج البحث يقتضي التّعريف بكلٍّ منهما بحسب أصله، ثم بيان المعنى المُراد بعد التركيب.

أوّلاً: مفهوم الاتجاه.

اتّجاه: كلمة مفردة، وجمعها: اتّجاهات، وهي مصدر من اتّجه إلى طريق وسبيل، يقال: اختلطتْ عليه الاتّجاهات، أيّ: الطُّرق والسُّبل. ويقال: ما له جهةٌ في هذا الأمر، أيّ: ليس له اتّجاه فيه أو رأي[1].

وهو تهيّؤ ذهنيّ لمُعالجة تجربة أو قضيّة ما أو موقف من المواقف تصحبه عادةً استجابةٌ خاصة، ميل، نزعة[2].

ثانياً: مفهوم الحداثي.

مصطلح (الحداثة) من أكثر المصطلحات غموضاً، وقد كثُر حوله النقاش، وتصاعد الجدل حول معناه في العقود الأخيرة بصورة خاصة؛ ولكنّ هذا النقاش والجدل لم يُؤدّ إلّا إلى مزيد من الضبابيّة، إذن؛ فلا حاجة إلى تعريفها لغةً واصطلاحاً، فهذا ممّا قُتل بحثاً ودراسةً في العديد من الأبحاث العلميّة والدراسات الأكاديمية بما يُغني عن تكراره هنا، وقد تمّ عرضُها في الفصل الأوّل، وتمّ الحديث عن ماهيّتها بشكلٍ مفصَّل.

---

(١) انظر: تاج العروس(٥٣٥/٣٦)، مادة (وجه).

(٢) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار(٢٤٠٧/٣).

الحداثة باختصار شديد هي هذا المنهج وهذه المحاولة التي تقوم على صياغة نموذج جديد للفكر والتصوّر والحياة، يخرق كلَّ الموروثات الدينيّة والثقافيّة واللغويّة، ويتجاوز حدودها، ويتحرّر من قيودها وضوابطها، ليحقِّق تقدّم الإنسان ورُقيّه بعقله ومناهج الغرب العصريّة، لتطويع الكون لإرادته، واستخراج مقدّراته لخدمته.

وبناءً على هذا يمكن القول بأنَّ الحداثي هو: ذلك الشخص الذي يأخذ بهذا النموذج، ويعمل على تطبيقه في الواقع المعاش. وهو صاحب أيديولوجيا تقوم على قراءة الواقع والنصوص وفْقَ مُعْطيات مُسبَقة تعتمد على أولويّة العقل البشريّ والشكّ والتفكيك، ويَتعاطى مع الحداثة على أنَّها نهايات معرفيّة تُوزَنُ بها الحقائق، بينما يَتعاطى مع التراث والنصوص الدينيّة وغير الدينيّة على أنَّها مُعْطيات فكريّة قابلة للنّقد والنّقض والتّحوير.

فخطاب الحداثيّ يعتمد الحجب والإبعاد بقدر ما يُعلن أنَّه يقرأ ما يحجبه النصّ ويقصيه لينتهي الحداثيّ من حيث بدأ، ومن هنا اقترح طه عبد الرحمن استخدام مصطلح (حداثَويّ) على الحداثيّين، وذلك أنّ الحداثَويّ «هو الذي يتعصَّب لتقليد التّطبيق الغربيّ لروح الحداثة، في مقابل (الحداثيّ) الذي لا يُفترض فيه هذا التعصُّب»[(١)].

ثالثاً: مفهوم المعاصر.

المُعاصِرُ: مِنْ عَاصَرَ يُعَاصِرُ، يُقال: عاصَرْتُ فلاناً مُعاصَرةً وعصَاراً، أيّ: كنتُ أنا وهو في عصْرٍ واحد، أيّ: في زمن واحد[(٢)].

رابعاً: مفهوم الاتجاه الحداثي المعاصر.

الاتجاه الحداثي هو: الخطاب الفكريّ المُتأثّر بمفاهيم الحداثة الغربيّة؛ الذي يحاول تجاوز الأدوات والأصول المنهجيّة التراثيّة مِن خلال بوَّابة المقاصد؛ لتجاوز عقبة الرُّكود الفقهيّ،

(١) روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، طه عبدالرحمن(٤٧).

(٢) انظر: تاج العروس(٧٣/١٣)، مادة(عصر). ومعجم اللغة العربية المعاصرة(١٥٠٧/٢)، مادة(عصر).

وتجاوز إعاقة أصول الاستدلال القديمة لحركة المعاصرة والواقعيّة الفقهيّة، فكان المقاصد مِن أكثر المداخل إقناعاً وملائمةً لمُخاطبة العقل الإسلاميّ العربي[١].

إذن؛ فالمراد الاصطلاحيّ من هذا التركيب الوصفيّ: المنهج التفكيريّ الذي يسير عليه الحداثيّون العرب في فهم المقاصد الشرعيّة ودراستها وتطبيقها.

الاتجاه الحداثي المعاصر بكافّة تيّاراته ومَدارسِه العلمانيّة واللّيبراليّة والماركسيّة[٢]؛

هو أحد الاتجاهات المعاصرة[٣] التي تناولتْ المقاصد الشرعيّة في العصر الحديث، والخطاب المقاصدي لهذه الاتجاهات لمْ يَخرج عنْ أحدِ هذه الخطابات:

الأوّل: خطاب تأسيسيّ يطرح -ابتداءً- نَظرتَه للمقاصد الشرعيّة، ويُبشِّر بفكرته من خلالها.

---

(١) انظر: بحث: المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد، وائل بن سلطان الحارثي(٨٤٦)، ضمن كتاب: إعمال المقاصد بين التَّهيُّب والتَّسيُّب.

(٢) **الماركسية**: مُمارسة سياسيّة و نظريّة اجتماعيّة مَبنيّة على أعمال وأفكار (كارل ماركس)، وهو فيلسوف من أصول ألمانيّة يهوديّة من القرن التاسع عشر، وعالم اقتصاد، وفيلسوف وصحفي وثوريّ، شاركه رفيقه (فريدريش إنجلز) في وضع الأُسُس واللّبنات الأولى للنظريّة الشُّوعيّة. انظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي(٤١٨/٢). أصول الفلسفة الماركسيّة، جورج بولتزر وموريس كافين، تعريب: شعبان بركات.

(٣) هذه الاتّجاهات المعاصرة التي تناولت المقاصد الشرعيّة هي:

الأوّل: **الاتجاه التقليدي**: ويُسمِّيه بعض الباحثين (اتجاه العلمي الشّرعي أو اتجاه الجمود)، وهو الذي تناول المقاصد الشرعيّة من الناحية الشرعيّة والأصوليّة فقط، ولم يَجْنَح إلى تفعيل المقاصد في الأمور والقضايا المُستجدّة المعاصرة.

الثاني: **الاتجاه التّجديدي**: ويُسمِّيه بعض الباحثين (اتجاه التّوسُّط والاعتدال)، وهو اتجاهٌ ذو مرجِعيّة إسلاميّة، وغالِبُه مِن المُتخصِّصين في العلوم الشرعيّة، وهذا اتجاهٌ تناول المقاصد في النطاق الفكريّ باعتباره النطاقَ الأصيل لهذه الدراسات، ويطرح عدداً من الجوانب الشرعيّة الأصوليّة في كتاباته، ويتميّز عن الاتجاه التّقليدي أنّه يُعيد طرح المقاصد الشرعيّة بِنَفَس شرعيٍّ إلّا أنّه بقالَب تجديدي، يحاول من خلاله إعادةَ طَرْح وفَهْم القضايا المقاصديّة؛ لكي تتناسَبَ مع مستجدّات العصر.

الثالث: **الاتجاه الحداثي العلماني**: ويُسمّيه يوسف القرضاوي بـ(المُعطِّلة الجُدُد)، وهو الذي تناول المقاصد الشرعيّة مُعطِّلاً النصوص الجزئيّة للقرآن العزيز، والسنّة الصحيحة، مُدّعياً أنَّ الدّين جَوهر لا شكل، وحقيقة لا صورة. فإذا واجَهْتَهم بمحكمات النصوص لفّوا ودارُوا، وردّوا صحيح الحديث وهم في الواقع لا يعرفون صحيحاً من ضعيف، وتأوّلُوا القرآنَ فأسرَفوا، وحرَّفوا الكلم عن مَواضعه، وتمسَّكوا بالمُتشابهات، وأَعرَضوا عن المحكمات، واسْتَعملوا المناهج الغربيّة في ميزان نصوص الشّرع. وهؤلاء هُمْ أدعياء التجديد وهُمْ في الواقع دعاة التّغريب والتّبديد. وهذا الاتجاه يريد -تحت ستار المقاصد- إلغاء الفقه الإسلاميّ كلّه، وإلغاء أصول الفقه كلّه، لإعطاء المشروعيّة الإسلاميّة لكلّ تيّارات التّغريب. انظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويط(٩٧، ٩٨). ودراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي(٣٩، ٤٠).

الثاني: خطاب نقديّ ينتقد تقليديّة الفقهاء والأصوليين، الذين غَفلوا عن تفعيل المقاصد في اجتهاداتهم، أو ينتقد طرح الفقهاء للمقاصد بطريقة تقليديّة لا تَفِي بمُتطلبات العصر، وهذا يَغْلِبُ على الخطاب الإسلامي.

الثالث: خطاب نقديّ ينتقد خصومه بسبب غفلتهم عن المقاصد وتفعيلها على الواقع المعيش، وهذا يَغْلِبُ على الخطاب الحداثي -وهو الذي يعنينا في هذه الدراسة- الذي يُصوِّر اكتشاف نظريّة المقاصد عند الشاطبي، ويرى أنَّ هذه النّظريّة إذا طُبِّقَت فسينفكُّ كثيرٌ من الأحكام الشرعيّة عن قيودِ النصوص التفصيليّة(١).

تتلخّص دعوة الاتجاه الحداثي المتناول للمقاصد الشرعيّة في المبالغة الشديدة في الاعتداد بالمصالح، وتوسيع حدودها إلى درجة اعتبارها دليلاً مستقلاً عن المنظومة التّشريعيّة، وهذه المبالغة في توظيف المصالح إنَّما جاء كردّة فعل على غُلاة الظّاهريّة المُعطّلين لمقاصديّة الشريعة ومرونتها وحيويّتها، فالظاهريّة عطّلوا العقل، والحداثيّون عطّلوا النصّ.

يسعى الاتجاه الحداثي إلى إهدار حقّ النصوص الشرعية وإلغاء الفقه الإسلامي وأصوله، وتحطيم علم أصول الفقه وكلّ العلوم والأدوات المعياريّة التي تَحمي النصوص الشرعيّة مِن التّلاعب بدلالتها، ليتمكَّنوا مِن تجاوز الحقائق الشرعيّة والمرجعيّة الإسلاميّة، مُستعملين في ذلك نظريّات التأويل الحديث(٢)، كما يريد هذا الاتجاه الاكتفاء بالمقاصد مع تفسيرها تفسيراً

---

(١) الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويط(٩٩)، (بتصرّف قليل).

(٢) التأويل عند الحداثيّين والعلمانيّين يقوم على أصلين؛ هُما:

الأصل الأوّل: تحرير التّأويل من القيود التراثيّة: يقول محمد الطالبي: «الوثيقةُ مقدَّسةٌ والتّأويل حر، وحريّة التأمّل وما يتبعُها من خصومات . . . ضريبةٌ ضروريّة لتقدُّم التاريخ». و«كلّ قراءة فكر يتعامل مع نصّ؛ فالنصّ واحد، والأفكار متعدّدة، وهكذا لا مَفرَّ من تعدُّد القراءات بتعدُّد الأفكار». ويقول أيضاً: «وفكرة حرية أو تحرّر التأويل تعني تخليص الفهم وعقل المجتهد من المحدّدات والقيود التراثيّة؛ كالمعهود اللّغوي، وفهم السلف وأقوال السابقين من المتقدمين والفقهاء . . . ونحوها من المحدّدات الأصوليّة المتداولة في بحث النصّ والتأويل في المدونات الأصولية». عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، د. محمد الطالبي(٧٩، ١٠٠). وانظر: بحث: الأطروحات الحداثيّة حول نظرية المقاصد، وائل الحارثي(٥٨-٥٩)، أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعيّة: رصد ونقد.

فضفاضاً لإعطاء المشروعيّة لكلّ ما تريده تيّارات التّغريب اللّيبرالي، أو الماركسي، أو تيارات الحداثة وما بعد الحداثة[1].

الأصل الثاني: ربط التّأويل بالمتغيِّرات: أي: ربط فَهْمِ النصّ وتأويله بالمتغيِّرات الحياتيّة وبالظُّروف التي نزل بها؛ ممّا يُفْقِده ديمومته وثباته، وهو ما يتّصل بالتاريخيّة والواقعيّة التي تُعد من الأُسس التي قام عليها خطاب الحدثيين. انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشَّرَفي(٨٠). بحث: الأطروحات الحداثيّة حول نظرية المقاصد، وائل الحارثي(٥٩)، أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعيّة: رصد ونقد. الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويط(١٠٢-١٠٣).

(١) انظر: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي(٨٦).

المطلب الثاني: نشأة الاتجاه الحداثي المعاصر.

تشكّلت العناصر الفكريّة الأساسيّة لِعقليّة الاتجاه الحداثي المتناولة للمقاصد الشرعيّة بعد أزمة اختلال التوازن بين العالم الإسلاميّ والعالم الغربيّ، والتي يكاد يتّفق مؤرّخو الفكر الحديث أنَّها بدأت منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن، والتاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن، وامتدَّت انعكاساتها وآثارها، وتَمايزت اتجاهاتها من اسلاميّة وحداثيّة إلى اليوم[١].

أمّا بدايته فكانت مع بداية انتشار رسالة الإمام نجم الدِّين الطوفي في المصلحة واشتهارها أوائل القرن الماضي على يدي الشيخَين: جمال الدين القاسمي ومحمد رشيد رضا، ثمّ تَجدّد نشرُها أواسط القرن الماضي على يدي الأستاذَين: مصطفى زيد وعبد الوهاب خلّاف.

يقول العلّامة بن بَيّ: «أمّا الطوفيُّ فإنَّ نقطةَ الدائرةِ عندَه هي المصلحةُ التي تتدرج في الاتّساع حسبَ معيارِ المصلحة العقليّة النّفعيّة، التي قد توقفُ النصَّ، بدلاً من أنْ تتوقَّف أمامه، فتصبحُ المُلغاتُ مُعتبرةً، خلافاً لجمهور أهل العلم ... ولا يزال لهذه القضيّة ضربٌ من البُزوغ بعد أنْ خَبَت جذوتها، وكانت شبه محسومة عند أهل السنّة من خلال ضبط المناسب واعتبار التّحسين العقليّ غير مثمر حكماً وإنْ أشار إلى حكمة ... وقد ظهرتْ في ثوب حداثي لا يريد التّصريحَ بمُراغمة الوحي، لكنّه يتوكّأُ على المصلحة العقليّة أو ما سمّاه بعضهم بالمقصد الجوهري الذي يُلغي النصوص والمقاصد الأخر»[٢].

احتفى الحداثيُّون رسالة الإمام الطُّوفي، ونادوا بفكرة أولويّة المصلحة على النصِّ، وأنَّ المصلحة هي الأساس، وهي المقصد من التّشريع، وذهبوا يُروِّجون لها. وهذه دعوةٌ لركوب مطيّة المقاصد للهروب من ديمُومة مفاهيم الشريعة المُستنبَطة من الدلالات اللغويّة، وتجريدها من المعاني التي فهمها الرعيل الأوّل الذي تلقّى الوحي، ومن خلال ما سمَّوه بـ(المقصد الجوهري)

---

(١) انظر: الاتّجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية: حقائقها وأصولها ومواقفها من القضايا الكبرى في المقاصد، سعد العنزي(٥١).

(٢) مشاهد من المقاصد، بن بَيَّه(١٠٣-١٠٤).

الذي يضفي النسبيّة على كل معنى ليتلاءم معه، حتى يكون لكلّ عصرٍ شرعة ومنهاجاً دون تمييز بين ثابتٍ ومُتغيِّر.

والحقيقة أنَّ انتساب الحداثيّين للإمام الطُّوفي محلّ نظر، فالباحث المُنصِف يجد أنَّ مذهبه مُتّفق مع مذهب الجمهور الأصوليّين القائلين بالتّخصيص بالمصلحة، وأنَّ دعوى الحداثيّين باطلةٌ من عدّة أوجهٍ تكشفُ لنا بوُضوح الفرق الكبير بين منهج الإمام الطوفي في المصلحة ومنهج الحداثيّين المُتمسّحين بمصلحته:

الوجه الأوّل: أنَّ الإمام الطوفي لم يقُل بتقديم المصلحة على النصوص مطلقاً، وإنَّما قال بتقديمها على النصوص الظنيّة لا النصوص القطعيّة، يقول: «وأمّا النَّصّ فهو إمّا متواترٌ أو آحاد، وعلى التّقديرَين، فهو إمّا صريحٌ في الحُكم أو مُحتمل، فهي أربعة أقسام: فإن كان متواتراً صريحاً؛ فهو قاطعٌ من جهة متنِه ودلالته، لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدح في كونه قاطعاً مطلقاً، فإن فُرض عدم احتماله من جهة عموم أو إطلاق ونحوه، وحصلتْ فيه القطعيّة من كلّ جهة، بحيث لا يَتطرّق إليه احتمال بوجه؛ منعنا أنّ مثل هذا يخالف المصلحة فيعود إلى الوفاق، وإنْ كان آحاداً محتملاً فلا قَطْع، وكذا إنْ كان متواتراً محتملاً أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجه لفوات قطعيَّتِه من أحد طرفيه: إمّا متنه أو سنده»[(١)].

نجدُ هنا، أنَّ النصّ الذي يَعنِيه الإمام الطو في ليس النصّ القطعيّ المنصوص الصّريح الثّابت، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «مذهبه -أيّ: الطوفي- في هذه الحالة يغدو قريباً من المذاهب الأخرى، وإنْ بَدَا غريباً في عَرْضِه، مُثيراً في أسلوبه، خَشِناً في عبارته، ولا سيّما أنَّه يُطلق عباراته أحياناً ولا يُقيِّدُها»[(٢)].

ومثل ذلك رجَّح الدكتور حسين حامد حسَّان في كتابه (نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي)؛ حيث قال: «الذي نراه أنّ النصّ الذي يُسلِّم الطُّوفي إمكان التعارُض بينه وبين المصلحة، وبالتالي

(١) التعيين في شرح الأربعين، الإمام نجم الدين الطوفي(٢٥١-٢٥٢).

(٢) السياسة الشرعيّة في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، يوسف القرضاوي(١٤٦).

تقديم الأخيرة عليه؛ هو النصُّ الظنِّي، أمَّا النصّ الذي حصلتْ فيه القطعيّة من كلّ جهة فإنَّ الطُّوفي يمنعُ تخالفه للمصلحة، فضلاً عن أنْ يقول بتقديم المصلحة عليه»[١].

الوجه الثاني: إنَّ الإمام الطوفي لمْ يأتِ بمثالٍ واحدٍ حقيقيّ يُؤكِّد على التعارض الذي افترضه بين النصِّ والمصلحة، فبقي رأيُه مجرَّد افتراض نظريّ، أمّا الحداثيّون فلهم أمثلةٌ وتطبيقات كثيرة يذهبون فيها صراحة أو ضمناً إلى أنَّ المصلحة أصبحتْ تقتَضِي خلاف ما جاءتْ به بعض النصوص الشرعيّة[٢].

الوجه الثالث: أنَّ الإمام الطوفي أكَّد على أنَّه يُقدّم المصلحة على النصّ بطريق التّخصيص والبيان، لا بطريق التّعطيل والافتيات -كالحداثيّين المعاصرين- حيث قال: «هذه الأدلَّة التسعة عشر أقواها النّصُّ والإجماع، ثمَّ هما إمّا أنْ يُوافقا المصلحة أو يُخالفاهما، فإنْ وافقاها فَبِها وَنِعْمَتْ . . . وإنْ خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التّخصيص والبيان، لا بطريق الافتئات عليهما والتّعطيل لهما»[٣].

الوجه الرابع: أنَّ التّخصيص الذي سلَكه الإمام الطوفي في التّنسيق بين النصّ والواقع لا يعني إلغاء النصّ، وإنّما بقاء العمل به في غير موضع الصورة المُستثناة بالمصلحة التي شهد لها دليلٌ من الشارع[٤].

الوجه الخامس: أنَّ هذه العبارة التي قالها الإمام الطوفي عن حجّيَّة المصلحة: «فقد أجمع العلماء إلّا مَنْ لَا يُعتَدُّ به مِنْ جامدي الظاهريّة على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد، وأشدّهم في ذلك مالكٌ حيث قال بالمصالح المرسلة، وفي الحقيقة لم يختصّ بها، بل الجميع قائلون

---

(١) نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسَّان(٥٣٨).

(٢) انظر: الاجتهاد، النصّ، الواقع، المصلحة، الريسوني(٣٨).

(٣) التعيين في شرح الأربعين، الطوفي(١٢-١٣).

(٤) انظر: المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي في التّشريع الإسلامي، فتحي الدريني(٤٣٨).

بها، غير أنَّه قال بها أكثر منهم»[١]. تُصوِّر لنا هذه المقولة أنَّ المصلحة التي يقول بها الطوفي يقول بها سائر العلماء كالإمام مالك وغيره من الأئمة.

الوجه السادس: أنَّ الخلاف بين الإمام الطوفي والجمهور هو خلافٌ لفظيّ، لأنَّ الطوفي ركَّزَ على الأثر والنّتيجة، فَوَصَفَ المُخصّص بالمصلحة، وغيرُه ركَّزّ على الطريقة، فقال أنَّ المُخصّص هو النصّ[٢].

الوجه السابع: الحقيقة أنَّ مَنْ يَستند إلى رأي الطوفي من المعاصرين ليس لهم تفسيرٌ محدّدٌ للمصلحة التي تُقدَّم على النصّ، أو المصلحة التي هي أساس التّشريع، فهم وإن كانوا مُتّفقين على أصل التقديم أعنِي: تقديم المصلحة على النصّ إلّا أنَّهم لم يتّفقوا على منهجيّة محدّدة في هذا الموضوع . . . أمّا الطوفي فقد أبَانَ عن مقصوده بهذه القاعدة، تقديم المصلحة على النصّ بما يجعل قاعدته على خلاف ما يَتوهّم كثير من المعاصرين[٣].

الوجه الثامن: يرى بعض العلماء احتمال رجوع الإمام الطوفي عن رأيِه، إذا كان المراد بالنصّ المَعنَى القطعيّ له، وذلك من خلال الترتيب الزّمني لمُؤلّفاته، فقد ألّف كتابه (شرح الأربعين) في صعيد مصر بعد نَفْيه إليها، ثم ألَّف كتاب (دفع التّعارض عما توهم التّناقض في الكتاب والسنّة)، ثمّ كان من آخر كتبه (الإشارات الإلهيّة للمباحث الأصوليّة)، قرَّر فيه أنَّ القرآن قد استوعَب أصول الدين وأصول الفقه، وأنَّه مصدر التّشريع لا غيره[٤].

لقد تطوَّر الخطاب الحداثي في أواسط القرن الماضي، وانتقل من خطاب لا يُبالي بالشريعة ولا يتناول مَطامِين التراث، وإنْ تناولها تناولها بشيءٍ مِن الإسْفَاف والتَّقليل، إلى خطابٍ يستند بالشريعة و يتوكّأُ على المباحث التراثيّة، ويدعو إلى إعمال المقاصد الشرعيّة؛ لأنَّه وسيلةٌ لإحداث

---

(١) التعيين في شرح الأربعين، الطوفي(٢٣).

(٢) استثمار النصّ الشّرعي بين الظّاهريّة والمقتصدة، أحمد ذيب(١١٦).

(٣) المصدر السابق(١١٦-١١٧).

(٤) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مصطفى زيد(١٦٢).

ثورةٍ فقهيّة لاستبدال فقه جديد مُتطوِّر بفقه قديم عفا عليه الزمان حسب دعواهم، ومِن أشهر هؤلاء: أرَكون والجابِري والشَّرَفِي ونصر أبو زيد.

كان محمد سعيد العشماوي من أوائل مَنْ بَدَأ من الحداثّيين حَفْرَ جدار التراث، فألَّف عدّة كتب يُوضِّح فيها آراءه ونظريّاته ومواقفه تجاه عدّة قضايا شرعيّة، من هذه الكتب: (جوهر الإسلام)، و(معالم الإسلام)، و(أصول الشريعة) وغيرهم، لكن لم تكن مؤلّفات العشماوي تُمثّل مشروعاً متكاملاً لنقد التراث[١].

بينما يعدُّ محمد عابد الجابري «أوّلَ حداثيٍّ عربيّ يكتبُ برنامجاً شاملاً في التراث، وعينُه على القارئ الإسلامي»[٢]. وكان هذا في مشروعه المسمّى بـ(نقد العقل العربي)، ومِن أهمّ كتبه: كتابه (بِنْيَة العقل العربي)، الذي أصدره في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي.

ومن الباحثين من يرى بأنّ التّوظيف المقاصدي الحداثي في قراءة وتأويل الأحكام الشرعيّة الثّابتة المنصوص عليها؛ كان على يد السياسيّ، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار خطاب الرئيس التّونسي الأسبق (بُورقيْبة)، الذي مارس تطبيق وتقرير التّحديث بالقوّة السياسيّة، فقد حاول (بُورقيْبة) توظيف القراءة المقاصديّة في تغيير الأحكام الشرعيّة؛ حينما طالب بإفطار رمضان وترك الصيام، فممّا وَرَد في خطابه الذي ألقاه في مطلع الستينيات: «. . . فالله سبحانه وتعالى أعْفَى المسافر من الصوم نظراً لِمَا كان يُلاقِيه من بعض الأتعاب، فكيف لا يُعفِيه عندما يتعلّق الأمر بشغله الذي لا عَيْش له بدونه ... إنِّي لا أدعو الأمّة إلى ترك الصيام، بل إنِّي أقول أنَّ تعباً يُقعِدهم عن شغل حيويّ يكسبكم قُوْتكم وقُوْت ذوِيكم ويُوفّر لكم سبباً من أسباب رَفْع هذا الدِّين إلى المستوى اللّائق به ... إذا خِفْتُم أنْ يَحُول بينكم وبين هذا العمل المطلوب منكم لبُلوغ هذه الأهداف السّامية ... إنَّ الدين يجعلكم في حلّ من الصيام على أنْ تُؤدُّوا صيام الأيام التي فطرتم فيها عند ما يتيسّر لكم ذلك، يوم تُحَالون على التّقاعُد مثلاً أو عندما تكون

(١) انظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(٢١١).

(٢) التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران(٨٥).

الظُّروف مُواتِية. ليس هناك مانع دينيّ يمنع مِن ذلك ... فما عليكم إلّا أنْ تعملوا بضع ساعات إضافيّة خيرٌ لكم مِن صومٍ لا عمل فيه يدفعُكم إلى زيادة التّقهقُر»[1].

«ودلالة هذا التّوظيف تُثبت إمكانيّة الاستغلال البراغماتي الذّرائعي لِنظريّة المقاصد، لتحقيق أغراض سياسيّة أو أهداف غير موضوعيّة أو أهواء شخصيّة، ودور التّعليل المقاصديّ في إقناع الجماهير والشعوب المُتديِّنة»[2].

فمُنذ تلك اللحظة التي بدأ فيها الاتجاه الحداثي ينقل خطابه مِن حال التَّجاهل بالشّريعة والتراث الإسلامي إلى الاستناد والاحتجاج به، بل ونَقْضِه مُستعملاً أدواته وأسلحته؛ بدأتْ العناية بالمباحث الشرعيّة للاستعانة بها في نقد التراث الإسلامي، وكان مِن ضمنها وأكثرِها مناسبةً (مقاصد الشريعة الإسلاميّة).

(١) النصّ الأصليّ لخطاب الحبيب بُورقيبة عن رمضان، شوقي بُوعزّة، موقع الأوان، ١٦ سبتنبر ٢٠٠٩م. نقلاً عن: بحث: المقاربة الحداثية لنظريّة المقاصد، وائل الحارثي(٨٤٩)، ضمن كتاب: إعمال المقاصد بين التَّهيُّب والتَّسيُّب.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

المطلب الثالث: خصائص الاتجاه الحداثي المعاصر.

باستقراء أقوال وآراء أصحاب هذا الاتجاه يمكن تلخيص أهمِّ خصائص الاتجاه الحداثي في النقاط الآتية:

أولاً: الموقف السلبي تجاه علمي وصول الفقه وقواعد الفقه:

مِن خصائص الاتجاه الحداثي -على تفاوت فيما بينها في ذلك- الموقف السّلبي من علم أصول الفقه، ووضْعُه في موضع المُعيق للفكر، والمُقيِّدِ للعقل، ومحاولةُ طرح المقاصد باعتبارها موسِّعة للأفُق، وبديلاً عن الأصول.

يرى محمد أركون أنَّ علم أصول الفقه قد عرَف نهايته، وشَهِدَ عُقْمَه منذ لحظته التّأسيسيّة مع الإمام الشافعي، كما يرى أنَّ الوعي الإسلامي يُحِسُّ بأنّه قد أُصيب في الحدّ الأقصى مِن تماسكه عندما يُثبِت مؤرخ الفقه أنّ عصر مؤسِّس المدارس الفقهيّة لا ينبغي أنْ يُعَدَّ بدايةً لتطوُّر ما، وإنّما نهاية له(١).

ومثل ذلك أشار عبد المجيد الشَّرّفي، وصرَّح بأنَّ القواعد الأصوليّة تُمثِّل أركان التّأويل المُعتَمد للنصّ المقدَّس، وذكر ما تحمله من مشكلات علميّة -في نظره- من أنّها متأخِّرة زمنيّاً عن فترة الوحي، ورغم أنّها من وضع علماء بشر يخطئون ويصيبون، ويتأثّرون بزادهم المعرفي، فهذا العِلْم يُقيِّد القارئ للنصّ(٢).

ونجد من الحداثيّين مَنْ يتوسّط قليلاً في موقفه مِن مباحث علم أصول الفقه، ولا يرفضه رفضاً قاطعاً، يقول محمد الطّالِبي: «أنا لا أرفض القياس رفضاً قاطعاً، ولكنّي أعتبره غير صالحٍ وغيرَ قادرٍ على حلِّ كلّ مشاكل الحداثة، وكلِّ قضايا حياتنا المعاصرة؛ إذْ هو يَفقد البُعْدَ الحركيّ،

---

(١) انظر: الإسلام، التاريخيّة والتقدّم، محمد أركون(٢٦)، مجلة مواقف عدد رقم(٤٠)، عام(١٩٨١م)، نقلاً عن: الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام، عبدالمجيد الصغير(٢٨).

(٢) انظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبدالمجيد الشّرفي(١٢-١٣).

فيَقيس الحاضر على الماضي، فهو فَهمٌ ماضَوِيٌّ للنصّ، يُفرغُ تعسُّفاً الحاضرَ في قوالب الماضي، ويسعى أنْ يُرغِمه على التقَوْلُبِ في قوالبه؛ ممّا يُؤدِّي إلى سدِّ أُفُق التّطوُّر ورَفْض الحداثة»[١].

وقد كان التّجديد في علم أصول الفقه، وجَعْلِه الميزان المُحكِّم لنصوص الشّرع، يُمثِّل هاجساً مستمرّاً لدى قطاع عريض من الاتجاه الحداثي، فقد طَالَب عبد المجيد الشَّرَفي بإعادة النّظر في المنظومة الأصوليّة الموروثة عن الإمام الشافعي، بَلْ ونَزْعِ القَداسة المُحيطة بها ونقدِها، والإتيان ببديل لها. وجعَل حسن حَنَفي أحد محاور مشروعه الفكري نَقْد وصول الفقه بشكلٍ جذريّ وإجماليّ، بحجّة انْغِلاق المنظومة الأصوليّة التراثيّة، وعجزها عن إسعاف المجتهد المعاصر في تجديد الخطاب الفقهي، ومواكبته مع حاجيّات العصر ومُتطلَّبات التحديث، فبعدما بَشَّر به في كتابه (التراث والتجديد)، خرج بالفعل مُتمثّلاً في كتابه (من النصّ إلى الواقع)[٢].

ومن تجلِّيات هذا الموقف السّلبيّ تجاه علم أصول الفقه، ما يواجهه أيضاً علم قواعد الفقه، فقد ذكَر محمد الشَّرَفي أنَّ القواعد الفقهيّة مُؤثِّرةٌ ومنافيةٌ لحقوق الإنسان، كما ذكَر بعد مناقشة طويلة نتيجتَيْن، يرى أنَّهما خلاصات مهمّة حول هذا الموضوع، فقال: «تؤُول التحاليل السالفة إلى استخلاص نتيجتين جوهريتين:

أولاهما: تتمثّل في أنَّ عدداً كبيراً من قواعد الفقه -أي: الشريعة الإسلاميّة التقليديّة- منافية لحقوق الإنسان بالمعنى الذي لها اليومَ لدى المجموعة الدوليّة، وفي جميع حالات الاختلاف هذه تكون قواعدُ الفقه معاديةً لمبادئ الحريّة الفرديّة والمساواة بين جميع البشر من جهة، و بين الرجل والمرأة من جهة أخرى، وللاحترام الضّروري الواجب إزاء حرمة الإنسان الجسديّة.

---

(١) عيال الله، محمد الطالبي(٢٠٩).

(٢) انظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي، أحمد قَوَشْتِي(٥٩). وبحث: المقاربة الحداثية لنظريّة المقاصد، وائل الحارثي(٨٥٦)، ضمن كتاب: إعمال المقاصد بين التَّهيُّب والتَّسيُّب.

الثانية: قواعد الفقه هذه ليستْ في حقيقتها ذاتَ طبيعة دينيّة، وإنَّما هي قواعد مِن وَضْه بَشرٍ تمَّت بَلْورتها في الماضي، ويجب على الناس اليومَ أنْ يتولَّوا إصلاحها وتطويرها»[(١)].

ثانياً: حَفْر جدار التّراث والمغالاة في إعمال المقاصد للأصول النّصيّة مطيّةً لإدخال المضامين الحداثية:

مِن أهمِّ خصائص الاتجاه الحداثي التي يراها الباحثُ في كتاباتهم المُطَّلِع على تُراثهم هي التّفعِيّة، والتعويل على المقاصد، والمبالغة في الاعتداد بها وبناء الأحكام عليها والتمسُّك بها ولو أدى الأمر إلى مخالفة النصوص الشرعيّة الثابتة وتعطيل أحكامها وتوجيهاتها، وباعتبارها تابعةً ومحكومةً وليس متبوعةً وحاكمة.

إنَّ استعمال التراث عموماً والمقاصد خصوصاً ما هو إلّا وسيلةٌ لطرح المفاهيم الحداثيّة، ولكن بغطاءٍ شرعيّ، وقد صرّح بذلك الجابري فقال: «والحق أنّ اهتمامي بالتراث لم يكن مِن قبلُ، وليس هو الآن مِن أجلِ التراث ذاته؛ بل هو من أجل حداثةٍ نتطلّع إليها»[(٢)].

ثمّ يتحدّث الجابري عن طُرق استِنْبَات الحداثة وتَهْيِئَة تُربتها الصالحة للغرس، فذَكَر أنّها على طريقين، يقول: «أيُّ استِنْبَاتٍ للحداثة في مكان آخر لا بُدَّ من أنْ يقوم في نظري على عمليّتين متكاملتين؛ فَهْم الحداثة في إطار تاريخها الحاضر، أعني تاريخَها الأوربي، والبحثِ في تاريخ وتراث الجهة التي يُراد نقلُها إليها بهدف تَهْيِئَة التربة لها، وطبعاً بخصوصيّة هذه الجهة»[(٣)].

وفي كتابه (وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) يُبيّن الجابري مصطلح (التَّبْيِئَة) الذي هو بناءُ القاعدة الصّلبة الحداثيّة في داخل المجتمعات الإسلاميّة، يقول: «ما هو مطلوبٌ منَّا ومن كل أمّةٍ تريد اللَّحاق بالركب العالمي المتقدِّم ليس مجرَّد النقل والاستِنْسَاخ، فهذا لا يفيد فَتِيلاً؛ بل لربما يَضُرُّ ضرراً كبيراً، على الأقل من حيث ما يُثيره من ردود أفعال سلبيّة

(١) الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، محمد الشّرفي(٨٦).
(٢) المسألة الثقافية في الوطن العربي، الجابري(٢٥٠).
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

لَدى بعض الأفراد في الجهة المنقولة إليها؛ بل إنّ ما هو مطلوبٌ منَّا إزاءَ ما ننقُله، سواءٌ تعلّق الأمر بالأفكار والنظريات أو بالنُّظُم والمؤسسات، هو العمل على تَبْيِئَتِها في وَسَطنا، واستِنْباتها في تُربتنا؛ حتى تكون على صلة عضويّة بمعطيات واقعنا، الشيء الذي من دونه لا يمكن أنْ تتحوّل إلى محرّك للتّغيير، وعامل على التّجديد، ومؤسِّس للتقدم»[١].

هذه النصوص وغيرها تكشف لنا نَفعيّة الخطاب الحداثي باستغلال التراث وفكرة المقاصد؛ لتكون قاطرةً تحمل أفكارهم، وجسراً يُعبر من خلاله إلى العقل المسلم، يقول الجابري: «عندما تكون الثقافة السائدةُ ثقافةً تراثيّة، فإنّ خطاب الحداثة فيها يجب أنْ يتَّجِه أولًا وقبل كل شيء إلى التراث؛ بهدف إعادة قراءته، وتقديم رؤية عصريّة عنه.

واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجها ورُؤاها إلى التراث، هو في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسَع من المثقّفين والمتعلّمين، بل إلى عموم الشعب، وبذلك تُؤدي رسالتها»[٢].

ويوضّح نصر حامد أبو زيد سبب تحوُّل الخطابات العلمانيّة الحاثيّة إلى استغلال التراث الإسلامي في قوله: «اتّجهت التيارات العلمانيّة إلى مواجهة الحاضر بآليّات ذات طابع عصريّ، لكنّها أحسَّت بضرورة طرح هذه الآليّات طرحاً يسوِّغ قَبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث سنداً لتوجُّهاتِها»[٣].

ثالثاً: الإفراط بالعمل بالمصلحة ولو عارضت النُّصوص.

المصلحة المعتبَرة شرعاً بحدِّ ذاتها ليست دليلاً مستقلاً من الأدلّة الشرعيّة، شأنها كالكتاب والسنّة والإجماع والقياس، حتى يصحّ بناء الأحكام الجزئيّة عليها وحدَها، بل هي مجموع جزئيات الأدلّة التّفصيليّة من القرآن والسنّة التي تقوم على حفظ الكليّات الخمس، فيستحيل عقلاً وشرعاً أنْ تُخالف المصلحة مدلولها أو تعارضه، وقد ثبتت حجيّة المصلحة على طريق

---

(١) وجهة نظر، الجابري(٨٥).

(٢) قراءة التراث النقدي، جابر أحمد عصفور(٦٧).

(٣) نقد الخطاب الديني، أبو زيد(١٣٧).

النصوص الجزئيّة، فيكون ذلك من قبيل معارضة المدلول لدليله إذا جاء بما يُخالفه وهذا باطل[١].

يقول الدكتور نورالدين الخادمي: «إنَّ التوسّع في الاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجيّة وثوابت شرعيّة، يمكن أنْ تشكّل منزلقاً خطيراً ينتهي بصاحبه إلى التحلُّل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومُحاصرة النُّصوص باسم المصالح، فيُستباح المحظُور، وتوهّن القِيم، وتغيَّر الأحكام وتعطَّل، ويبدأ الاجتهاد من خارج النُّصوص، ومِن ثَمَّ يبرز التفسير المُتعسّف للنُّصوص من هذا الاتجاه الخارجيّ، وكأنَّ النُّصوص أصبحت عَقَبَةً أمام تحقيق المصالح، وأنَّ تعطيل المصالح كانت بسبب تطبيقها، لذلك لا بُدَّ من إيقافها والخروج عليها في محاولةٍ لفصل العقل عن مرجعيّة الوحي، واستقلاله بتقدير المصالح والمفاسد، والتّحسين والتّقبيح، بحيث يصبح مقابلاً للوحي، بدل أنْ يكون قسيماً له، مُهتدياً به، منطلِقاً منه»[٢].

ويُضيف الخادمي في مصدر آخر: «إنَّ الاجتهاد المَبنيّ على المقاصد تُحيط به عدّة أمور ومعطيات يجب استحضارها أثناء عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة، فليس المقصد وحده هو الجدير بالاستحضار والمراعاة، بل هناك أمورٌ أخرى كثيرة ممّا اصطلح عليه العلماء بشروط الاجتهاد وأدوات التّقصيد، على نحو معرفة المصادر التّشريعيّة، الكتاب والسنّة والإجماع والقياس والاستحسان واللغة العربيّة، والمباحث الأصوليّة، وأوضاع العصر وأحوال النّاس.

فالاعتماد على المقصد وحده عملٌ غير كاف وغير مُجد، بل إنّه قد يُوقع صاحبه في الأخطاء والهواء التي لا مناص منها إلّا بالتزام سائر الشروط والضوابط والقواعد الشرعيّة والأصوليّة والاجتهاديّة»[٣].

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي(١٢٧).

(٢) الاجتهاد المقاصدي، الخادمي(٢٢/١).

(٣) أبحاث في مقاصد الشريعة، الخادمي(٢٥٤).

وإذا نظرنا إلى واقع هذا الاتجاه، رأينا كيف يجنحون إلى المبالغة في العمل بالمصلحة ولو خالفتْ الدّليل الشرعيّ المُعتبَر، ورأينا أنّهم عند تعارض المصلحة مع النصّ يقدِّمون المصلحة عليه، بل إنَّ بعض الحداثيّين لا يقتصرون على هذا، فيجعلون المصلحة هي الأصل، و المصدر الأوَّل للتّشريع، والأساس الذي تُحاكَمُ إليه نصوصُ الشّرع، يقول حسن حنفي: «تقوم مصادر التّشريع كلُّها . . . على مصدرٍ واحدٍ هو المصلحة، باعتبارها المصدرَ الأوّل للتّشريع، فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنّة أيضاً تقوم على المصلحة»(١).

ويقول في مصدر آخر: «كما يُؤوَّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض؛ كذلك يُؤوَّل النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض»(٢).

ونجد الجابري يحاول إثبات أنَّ تقديم المصالح على النصوص عند التعارض مسألةٌ قديمةٌ، وظاهرةٌ وُجِدت عند الصحابة، فيقول: «وهكذا فكثيراً ما نجدُهم يتصرّفون بحسب ما تُمْلِيه المصلحة، صارفِين النّظر عن النصّ حتى ولو كان صريحاً قطعيّاً، إذا كانت الظُّروف الخاصّة تَقْتَضي مثل هذا التأجيل للنصّ»(٣).

ويقول أيضاً: «فإذا تعارضتْ المصلحة مع النصّ، في حالةٍ من الحالات، وجدناهُم يَعتبِرون المصلحة، ويَحكمون بما تَقْتَضِيه، ويُؤجِّلون العمل بمنطوق النصّ فيها»(٤).

رابعاً: التضارب والتعارض، والضبابيّة والاختزال.

لمْ يعتنِ الاتجاه الحداثي بالنُّصوص، ولمْ يَبْنِ آراءه واجتهاداته على قواعد راسخة، فتارةً نجدُهم يُقدِّمون القياس على النصّ الشّرعي، وتارةً يُقدِّمون المصلحة، وتارةً يُفرِّقون بين نصٍّ وآخر، وتارةً يُقدِّمون المقصد الكليّ على النصّ الجزئيّ ومنطق العقل على منطق الوحي، وتارةً يُخضِعون المقاصد

(١) من النصّ إلى الواقع، حسن حنفي(١/ ٤٨٨-٤٨٩).
(٢) حصاد الزمن الحاضر (إشكالات)، حسن حنفي(٧٦).
(٣) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري(١٢).
(٤) المرجع السابق(٤٢).

للواقع لا للنصِّ الشّرعي، وهذا اضطرابٌ واضح، فكلّ عمليّة اجتهاديّة تقوم على تجاوز نصوص القرآن والسنّة، لا محالة إلى التّناقض والتّضارب في استصدار الأحكام؛ لأنَّ نصوص الشَّرع هي الميزان التي تُوزَن بها الاجتهادات البشريّة، وهي نقطة الارتكاز التي ينبغي أنْ يتوكّأ عليها أيُّ اجتهادٍ في تفهّم مراد الله تعالى.

ولكنّ الاتجاه الحداثي ظلَّ يحارب النّصوص التوقيفيّة، ويصف منهجيّة العلماء المُعتمِدة على النُّصوص بالعُقْم وعدم الفائدة، بل ويدعو إلى «ضرورة التخلُّص من التعلُّق المَرَضِي بحَرْفيّة النُّصوص، ولا سيما النصُّ القرآني، وإيلاءُ مقاصد الشريعة المكانَة المُثْلى في سَنِّ التَّشريعات الوضعيّة التي تتلاءم حاجاتِ المجتمع الحديث»[(١)].

لنْ يجد الباحث في الكتابات الحداثيّة التي تناولت المقاصد الشرعية تعريفاً ولا تحديداً دقيقاً لمفهوم المقاصد، فمفاهيم المقاصد والمصالح عندهم ضبابيّة غير مُنضبطة ولا مقيّدة، وإنَّما هي أمورٌ نسبيّة تختلف باختلاف المُتغيّرات حولها، يقول حسن حنفي عن المصلحة: «إنَّها أمورٌ إضافيّة تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربّما العصور والأزمان»[(٢)].

يقول الدكتور سلطان العميري: «إنَّنا حين نستقرئ المنتج الحداثي لا نجد فيه إلّا التَّكرارَ لأهميّة المصلحة، والمطالبةَ بتحكيمها على النّصوص الشرعيّة، وتقديمها عليها، ولكنّه لمْ يتوجَّه إلى بناء منظومة معرفيّة متكاملة يكشف من خلالها عن ماهيّة المصلحة التي يُنادي بها، ويُبيِّن فيها هُويَّتَها، ويُوضّح معالمها، ويبيِّن حدودها وضوابطها، ويشرح أُسسها ومبادئها، ويزيل اللَّبس والغموض عن أقسامها وأصنافها، ويبيِّن المعيار الحقيقيّ في اعتبارها؛ فما المصلحة التي تقدَّم؟ وما شروطُها؟ وما ضوابطها؟ وما حدودها؟ ومَن يمكنه أن يفعل ذلك؟ وكيف الجوابُ عمّا يُعارِض تلك الفكرة؟ كلّ هذه الأسئلة المنهجيّة لا نجد لها جواباً في المنتج الحداثي»[(٣)].

---

(١) لبِنَات، عبدالمجيد الشرفي(١٦٢).

(٢) من النصّ إلى الواقع، حسن حنفي(٤٨٧/٢.)

(٣) مقال: التداول الحداثي لنظريّة المقاصد، د. سلطان العميري، مجلة البيان، العدد رقم(٢٩٣)، الجزء الأول.

كما يرى الباحث في كتابات الاتجاه الحداثي الاختزال الشديد لمفهوم المقاصد وغيره من المفاهيم الأخرى كالمصلحة والحكمة، وقد قام هذا الخطاب الحداثي باختزال المضامين الشرعيّة في الزّاوية الماديّة، حيث أبْرَزَ الحِكَم الماديّة التي تُركِّز على الحياة الدُّنيويّة، وأغْفَلَ المصالح الأُخرويَّة التي هي المقصودُ الأعظم.

المصلحة الماديّة التي تتناسب مع نظرَتِه الحداثيّة مُعتبَرَة -عندهم- والمصلحة الشرعيّة المنصوصة مُلغاة، يقول حسن حنفي: «المصالحُ والمفاسدُ يتعلَّقان بأمور الدنيا . . . »[(١)].

ويقول أيضاً: «الحياةُ هي المقصدُ الأوّل من مقاصد الشَّارع»[(٢)].

خامساً: استبدال المنهجيّات الحديثة بالمنهجيّة الشرعيّة.

من المقرَّر لدى العلماء أنّه لا يكفي في بناء قولٍ مُعيَّن والإقناع به مُجرَّدُ ادعاء الصحة له؛ وإنَّما لا بُدَّ من إقامة الأدلّة الصحيحة عليه، مع الإجابة عن اللوازم التي تنافي القول، وتُحدِث التّناقض فيه، وتثير الأسئلة المُلِحَّةَ عليه، وتَمنع الأخذَ به والاقتناعَ بصحته، والخطابُ الحداثي قرَّر أصولاً تتنافى مع القول بأنَّ الشريعة لها مقاصدُ لا بُدَّ من اعتبارها والأخذ بها وتحكيمها.

ومِن أَجْلَى وأوْضَح صور التّناقض والتعارض؛ أنَّ بعض أفراد الخطاب الحداثي لا يَفْتأُ يُكرِّر أنَّ نصوص الشريعة ليس لها معنى ثابت، ولا معنًى كامنٌ فيها، وأنَّها لا تُؤدي إلى معنى محدَّد، وأنَّ القراءة الحديثة ليست بحثاً عن مقاصِد قائلِ النصّ؛ وإنَّما هي بحث عمّا يفهمه القارئ منه، وحُكمٌ بموت المؤلِّف والقائل، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يقال: إنَّ نصوص الشريعة تدُلُّ على مقاصدّ لا بُدَّ من اعتبارها في الأحكام التّفصيليّة؟! وكيف يقال: إنَّها متضمِّنة لحِكَم ومصالح كليّة هي المُتحكِّمة فيها أنظمتها؟! أليس هذا تناقضاً منهجيّاً تَنفِر منه العقول؟![(٣)].

---

(١) من النص إلى الواقع، حسن حنفي(٥٧١/٢).

(٢) المرجع السابق(٥٨٣/٢).

(٣) انظر: مقال: التداول الحداثي لنظريّة المقاصد، سلطان العميري، مجلة البيان، العدد رقم(٢٩٥)، الجزء الثاني.

لأجل هذا صارتْ خاصيَّة قراءة النصّ الشّرعي بمعزلٍ عن أُسُس النّظر فيه، مِن أبرز خصائص القراءة الحداثيّة للنُّصوص عموماً، والمقاصد خصوصاً؛ بل إنّ معارك الاتجاهات المعاصرة هي أوّلاً وأخيراً مع المنهج الشّرعيّ، فهي ترفضه بقوّة، وتدِرك أنَّها لو قبِلت بكامله أو ببعضه لَعَجَزت عن مشروعها النّقدي[1].

وهذا الاضطراب المنهجيّ جعل الاتجاه الحداثي يدعو للبحث في النصوص الشرعيّة مباشرة، زاعمين أنَّها مفتوحةٌ للتَّفكير البشريّ وللاجتهاد المفتوح، يقول الجابري في ذلك: «لقد كان يمكن بناءُ حقوق الإنسان بالمفهوم المعاصر، الذي يجعل منها العَمودَ الفِقَريَّ للتّنمية البشريّة الشاملة، على مقاصد الشريعة هذه من ضروريّات وحاجيّات و تحسينيّات، واعتبارُ الضروريّات الخمس -حفظُ النّفْس، والعقل، والدِّين، والنَّسل، والمال- بمثابة حقوق الإنسان الأساسيّة، وبالتالي تركيزُ التفكير في التنمية البشريّة على حفظ وتنمية هذه الضروريّات والحاجيّات و التحسينيّات.

ولكنّنا لو فعلنا ذلك سنكون قد أسْقَطنا ما نُفكّر فيه الآن على ما لمْ يكن موضوعاً للتّفكير، ولا قابلاً لأنْ يكون في الحقل التراثي الفقهي، ذلك أنَّ الفقهاء قد فكَّروا في مقاصد الشريعة تلك من زاوية إضْفاء المعقوليّة على أحكام الشّرع الشاملة لأفعال المكلَّفين جميعها؛ أي: من زاوية الواجب وليس من زاوية الحقوق، وبالتالي فنصوصُ الفقهاء في هذا الموضوع لا تَقبَل التأويل، لا تَحتمل التعامل معها، على أنَّها تَقبل أنْ تكون منطلَقاً للتفكير في حقوق الإنسان، وذلك على العكس تماماً من نصوص القرآن والحديث التي هي مُنفتحة على مثل هذا التّفكير، كما رأينا؛ ولذلك فضَّلنا التّعامل معها وحدَها»[2].

(١) انظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: مقدمات في الخطاب والمنهج، عبدالولي بن عبدالواحد السُّلفي(٢٧٠).
(٢) الديمقراطيّة وحقوق الإنسان، الجابري(٣٠).

يرفض الاتجاه الحداثي المَنهجيَّة الشرعيّة، لكنّه يُؤكِّد على أهميّة المنهج، ويُقرِّر بتعدّديَّته في معالجة النصّ الديني، ويدعو لعدم التَّسليم بمنهجٍ بِعَيْنِه دون آخر[1]. واستعمل للتّعامل مع النُّصوص مجموعةً من المنهجيّات الحديثة المعاصرة، وبالغ في الإكثار منها إلى حدِّ الاستمرار في تنويعها وتغييرها باستمرار، بحجَّة التّطوير الدائم الموجود في الفكر الغربي، ويدَّعُون أنَّه لم يَعُد الاقتصار على منهجٍ محدَّدٍ واضحِ المعالم والأصول والأهداف مَحَلَّ مدحٍ؛ بل محلّاً للانقاص والازدراء، يقول الجابري: «ذلك أنَّ القواعد والأصول التي وضعها المجتهدون لتنظيم الاجتهاد في عصورهم كانت وسيلةً مفيدةً، ورُبَّما ضروريّة؛ أوّلاً: لإنتاج المعرفة الفقهيّة (فقه الدِّين وفقه السِّياسة)، وثانياً: لجَعْلِ هذه المعرفة مُسَيَّجةً بضوابطَ تَقِي من الفوضى وتَكْبَحُ الهوى».

ويتساءل الجابري: هل يجب الأخذ بتلك القواعد والأصول على أنَّها ضروريّة دوماً ومفيدة دوماً؟

ثمَّ يُجيب بما يدلُّ على رفْضه للمنهجيّة الشرعيّة، يقول: «إنَّ القواعد والأصول المُنظِّمة للمعرفة هي كالقواعد المنهجيّة بصورة عامة مجرَّدُ وسائل، وإذا لمْ تتطوَّر الوسائل بتطوُّر العلم والمعرفة، وإذا لمْ تَرْقَ إلى مستوى تطوُّر الموضوع الذي هي وسيلة إليه، فإنَّها تُصبِح قيوداً تُـجَمِّد المعرفة عند حدٍّ مُعيَّن، فتُكرِّس التقليد، وتقتُل رُوح الاجتهاد»[2].

(١) انظر: إسلام المجدِّدين، محمد حمزة(٦٢).

(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري(١٠-١٣). وانظر: بحث: الأطروحات الحداثيّة حول نظريّة المقاصد قراءة تقدميّة، وائل الحارثي(٥٥-٥٦)، أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعيّة: رصد ونقد.

المبحث الثاني: أُسُس الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: أبرز رُوّاد لاتجاه الحداثي المعاصر في مجال المقاصد الشّرعيّة.

المقاصديُّون الحداثيُّون: هم طائفة من الباحثين المُثقّفين ثقافةً غربيّة من أبناء الأمة الإسلاميّة، يقتنعون بأنَّ الفكر الغربيّ هو كلُّ شيء، والقانون الأجنبيّ هو المَثل الأعلى، ولكن عذرهم -في نظر عَلَّال الفاسي- أنَّهم لمْ يدرُسوا الفقه الإسلاميّ ولا تَعرَّفوا إلى مصادره ولا تعمَّقُوا أسراره ومقاصده، وهم ولا شكّ مستعدُّون متى ما وجدوا مَن ينصبون أنفسهم لتوعيتهم وإرشادهم لِأنْ يستجيبوا، وهم أقدرُ على المُقارنات والمقابلات التي تُريهم مزايا الفقه الإسلامي وتفوُّقه على القوانين(١).

ويرى الشيخ الريسوني أنَّهم المفكِّرون والكُتَّاب والسّياسيُّون الذين يتبنَّون قِيَم الحداثة الغربيّة وفكرها وأنظمتها ومنجزاتها، وينادون بالسَّيْر في طريقها واتّخاذها مرجعاً ومنهجاً لتحقيق نهضة المسلمين وتقدُّمهم(٢).

والمقصود بصفةٍ أخصّ؛ أولئك الذين اشتغَلُوا بقضايا الدين والتراث عموماً والمقاصد الشرعيّة خصوصاً، ويمكن وصفهم بالإسلاميِّين الحداثيِّين، ومعنى هذا أنَّ كلامَنا ينحصر في الدائرة الإسلاميّة، هو بالذَّات في نماذج منها، ممّن اهتمُّوا بالإسلام وبالتراث الإسلامي. ولا شكّ أنَّ هؤلاء الحداثيِّين أشكالٌ وألوان، وهم في موقفهم من الشريعة وأصولها ومقاصدها على درجاتٍ ودركات، فمنهم مناضلون شرفاء، ومنهم نفعيُّون سفهاء، ومنهم مؤمنون صلحاء، ومنهم

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارِمَها، عَلَّال الفاسي(٢٧٦). والإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، عبدالقادر عودة(٢٨-٤٢).

(٢) انظر: التوظيف الحداثي للمقاصد، الريسوني(١) بحثٌ غير منشور. نقلاً عن: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلاميّة، سعد العنزي(٦٨١).

ملحدون صرحاء، ومنهم متأرجحون بين هؤلاء وهؤلاء، ومنهم منافقون خبثاء. وقد سئل أحدهم مرةً: لماذا بعض كتبك مطبوعة بحرف صغير؟ فقال: حتى لا يقرأها مشايخ الأزهر[١].

المقاصديُّون الحداثيُّون صرفوا كلّ طاقاتهم وجهدهم لنقد الإسلام ونقض أصوله العقديَّة والمرجعيَّة، والعملِ على تسفيهها ونسفها لبناء الحداثة على أنقاضها، فالإسلام والحداثة عندهم لا يـجتمعان، حيث أنَّ الإسلام غير قابل للتَّحديث، والحداثة غير قابلة للأسلمة. ولذلك فهم قد اختاروا نقض الإسلام لبناء الحداثة. فهؤلاء لا يؤمنون لا بالشّريعة ولا بمقاصد الشريعة، ولا يرون مقاصد الشريعة تَفِي بغرضهم على أيّ وجه أخذت وبأيّ صورة وُظِّفت، وإذا تكلّموا عنها أو أحالوا عليها، فهو مجرّد تعامل تكتيكي أو تَمْوِيهي[٢].

نذكر هنا بعضاً من أبرز رُوَّاد الاتجاه الحداثي المعاصر في مجال المقاصد الشرعيّة، وإذا كنّا لنْ نذكر جميع الحداثيّين، إلّا أنَّ مشروعهم الحداثيّ -على الرّغم ممّا يبدو للوهلة الأولى من تنوُّعه واختلافه- يكاد يكون واحداً، وهو تأليفُ إسلامٍ جديدٍ يتوافق مع القِيَم الحداثيّة والنُّظُم الغربيّة، ويخضعُ للقانون الدَّولي لا للشّريعة الإسلاميّة.

وأودُّ أنْ أُنبِّه قبل الحديث عن رموز هذا التيّار، أنَّ جَمْع كلّ مَن تحدَّث عن حِكَم التّشريع أو مقاصد الشّارع أو بعض مباحث هذا العلم، أو حاول تَوظِيف النَّظر المقاصديّ لِتَمرير مشروعه الحداثويّ، لا يُمكن إحصاؤه إلّا بقراءة جميع ما كَتَبَ أعلام الحداثة في العالم العربي والإسلامي.

محمد أركون:

ولد المفكر الحداثي المعروف محمد أركون في قرية (تاوريرت ميمون) بولاية (تيزي وزو) في منطقة القبائل الكُبرى بالجزائر في عام ١٩٢٨م، لعائلةٍ أمازيغِيَّة، قَضَى فترة الدراسة الإبتدائيَّة في

(١) انظر: المصدر السابق(٦٨١-٦٨٢).

(٢) انظر: التوظيف الحداثي للمقاصد، الريسوني(١). نقلاً عن: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلاميّة، سعد العنزي(٦٨٢).

قريته، والثّانويّة في وهران، واكتشف في هذه المرحلة الثّقافة والأدب اللّاتينيَّين، وتَعرَّف على القِيَم المسيحيّة وآباء الكنيسة الأفريقيّة: تورتوليان، وسوبريانوس، وأوغسطينوس؛ لأنَّ الثّانويّة التي كان يدرسها أركون كان يُشرِف عليها الآباء البِيْض وهم: (نُخبةٌ من المعلِّمين ذَوِي النَّزْعَة التَّبشيريَّة). بعد تخرُّجه من الثّانوية التحق بكلية الآداب في جامعة الجزائر، ودرس مع الأدب الفلسفةَ والقانون والجغرافيا، وبعد تخرّجه من الجامعة التحق بجامعة السوربون في باريس بتوصيةٍ من المستشرق (لويس ماسينيون)، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في يونيو عام ١٩٦٩م.

ظلَّ أركون يعمل في جامعة السوربون كأستاذ للتاريخ والفكر الإسلامي والفلسفة لسنوات عديدة، كما عمل أستاذاً زائراً في عديد من الجامعات الأوروبيّة والأمريكيّة والآسيويّة المعروفة على الصعيد العالمي، كجامعة ليون (١٩٧٠م-١٩٧٢م)، وجامعة كاليفورنيا (١٩٦٩م)، وجامعة نيويورك (٢٠٠١م-٢٠٠٣م).

خاض أركون معركته مع التراثِ الإسلامي من خلال مشروعه (نقد العقل الإسلامي)، وينطلق في نقده من أصل التراث الإسلامي؛ ألَا وهو (النصُّ القرآني)، وهو مقصوده بالعقل الإسلامي، فهو العقل المُؤسِّس لمختلف العقول الفرعيّة في الفضاء الإسلامي.

اعتمد أركون المنهجيَّات الغربيَّة، وسعى لنزْع الثّقة والقُدسيّة عن النصّ الديني، وخاصّةً النصّ القرآني، واعتَبَره نصّاً أسطوريّاً قابلاً للأخْذِ والرّدِّ، كما اعتمد في إسهامه الحداثي لنقد التراث على استعمال أكبر قدرٍ ممكن من المناهج الخاصة بعلوم الإنسان والأديان ونصوصها؛ مثل الأنثروبولوجيا[١] والفيلولوجيا[٢] والهرمنيوطيقا[١] وغيرها، وهذا واضحٌ عند قراءة أيّ كتاب

---

(١) **الأنثروبولوجيا**: مذهب في معرفة الإنسان، وهو دراسة الجماعات البشريّة الفطريّة أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة، من حيث الأنثروبولوجيا الفيزيقية، أو من حيث كونها كائنات حيّة ذات عقل وثقافة، وهذه هي الأنثروبولوجيا الثقافيّة، أما الأنثروبولوجيا الفلسفيّة فهي بحثٌ فلسفي يُعنى بالمسائل المتّصلة بماهيّة الإنسان. انظر: المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة(٢٤).

(٢) **الفيلولوجيا**: علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقاتها، وكلمة (فيلولوجي) معناها: الدراسة العلميّة الشاملة لأيّة لغة، وتشمل إطار بنائها وتطوّر اشتقاقاتها وتاريخ هذا التطوّر، وعلاقة هذه اللغة بغيرها من اللغات، ومدلول هذه العلاقة واختلافه بالنسبة لهذه اللغة أو تلك. انظر: معجم اللغة العربية المعاصر، أحمد مختار عبدالحميد(١٧٦١/٣).

من كتبه، فلا تكاد تمرُّ صفحةً واحدةً إلّا وفيها عددٌ من مصطلحات المناهج التي يذكرها، وهذا الأمر ليس مؤشّراً للعُمق النّقدي على وجه اللّزوم، وقد وصرَّح الحداثيّون أنفسهم تكرار الأفكار في كتب أركون ومحدوديّة النتائج التي يخرج بها، يقول محمد حمزة: «وممّا لا شكَّ فيه فإنّ الحرص على استنباط مفاهيم جديدة في اشتغاله على التراث الإسلامي وعلى النصّ القرآني، هو الذي يَغْفِر لأركون التكرار الذي يُلاحظه القارئ المتابع بدقّة لما يَكتبه، مثل ما يبرز محدوديّة نتائج محاولاته التّطبيقيّة»[٢].

سعى محمد أركون من خلال مشروعه المعرفي التّفكيكيّ[٣] إلى بناء نَمَطٍ معرفيّ جديد، يتجاوز المرجعيّة الإسلاميّة المُتمثّلة في القرآن الكريم، وذلك بادِّعاء بشريّته، ويُميِّز أركون في القرآن بين ما يُسمِّيه (الخطاب النّبوي) وبين (الكلام الإلهي). فالكلام الإلهيّ -في نظر أركون- تكلَّم به الإله في الأزل، ولا يقدر أيّ خطابٍ بشريّ على احتوائه، وبالتالي يترجم النبيّ المُوحَى إليه المعاني المُستقرّة في نفسه، بخطابٍ إنسانيّ متلبِّس بمقتضيات الزمان الذي قيل فيه الخطاب، وبالتالي فلا يُمكن رَفْع القرآن إلى مستوى الكلام الإلهي لأنَّه مُجرَّد خطاب نبويّ، تَلفَّظ به النبيّ محمد -ﷺ- بما يَتوافق مستواه اللّغويّ ومقدرته البيانيّة، إذن فالقرآن ليس إلهيّ المصدر في لُغته ولا في أحكامه، وهو وَعيٌ بَشريٌّ إنسانيّ استوعبه النبيّ محمد بما يُناسب ويُوافق المرحلة التاريخيّة التي وُجِدّ فيها، ومِن ثَمَّ فلا جدوى من القول بأزليّة الشريعة الإسلاميّة وصلاحيّتها لكلِّ زمان ومكان

---

(١) **الهرمنيوطيقا**: من الفعل اليوناني(Hermeneuein) وتعني التفسير؛ ولذا يعرف بـ (فنّ الفنّ وتأويل النصوص، أو مناهج فهم النصوص الدينيّة والدنيويّة على حدٍّ سواء)، ويربط كثير من الباحثين بين هذه الكلمة وبين الإله (هرمس) الذي هو رسول الآلهة الذي كان بدوره ينقل لغة الآلهه، ويترجم مقاصدهم للبشر، وقد استُخدمت في تفسير الكتب المقدّسة، وهي ما سُمِّي بالهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة، والتي تقارب التفسير بالمصطلح الإسلامي، وقد تطوَّر مضمون هذا المصطلح مروراً بـ(اسبينوزا) الذي مارَس النقد على الكتب المقدسة في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة)، حيث درس النصوص المقدّسة من وجهة نظر تاريخيّة، إلى أنْ أتت الهرمنيوطيقا الرومانسيّة على يد (شلايرماخر و دلتاي)، إلى أن وصلت إلى الهرمنيوطيقا الفلسفيّة على يد (هجر وجادمير)، وهذا لا يعني انتهاء ما سبقها. انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى(٢٤-٢٧). ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف(٦١) وما بعدها.

(٢) إسلام المجدِّدين، محمد حمزة(٩٠-٩١).

(٣) أي التعامل مع النصّ الدّيني بذاته، وتفكيك النصّ من كلّ ما هو خارج عنه، فيغدو النصُّ لا يخرج عن كونه خطاباً منزُوعاً من أيِّ صفةِ قداسة أو استحالة كذب وغيرها.

عند محمد أركون؛ لأنّ القرآن الذي يُعتبَر مرجعيّة الأحكام لا يُعد إلهيّاً، وإنَّما هو خطابٌ إنسانيّ، عُبِّر عنه بالألفاظ المناسبة للزمان والمكان الذي نشأ فيه.

ألّف أركون عدّة مؤلفات في الحداثة والفكر منها: (الفكر العربي) وهو من الكتب التي كتبها باللّغة الفرنسيّة، ترجمه الدكتور عادل العوا إلى العربيّة، و(الإسلام بين الأمس والغد) ترجمه علي مقلد، و(تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي)، و(الفكر الإسلامي قراءة علمية)، و(الإسلام والأخلاق والسياسة)، و(الفكر الإسلامي نقد واجتهاد)، و(الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل)، و(نزعة الأنْسَنَة في الفكر العربي) وغيرها من الكتب.

توفي محمد أركون عام ٢٠١٠م عن عمرٍ ناهز الثمانين عاماً. ودُفن في العاصمة المغربيّة الرباط[١].

حسن حنفي:

ولد حسن حنفي في القاهرة عام ١٩٣٥م، ونشأ فيها وتعلَّم وحصل على ليسانسِ الآداب بقسم الفلسفة عام ١٩٥٦م، ثمّ سافر إلى فرنسا ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون في باريس عاما ١٩٦٦م، وعاد بعدها ليَرْأس قسم الفلسفة بكليّة الآداب جامعة القاهرة، كما عمل كأستاذٍ زائرٍ في عددٍ من الجامعات العالميّة، في المغرب وتونس والجزائر وألمانيا وأمريكا واليابان.

يُعدُّ الدكتور حسن حنفي من أبرز المُشتغلين العرب في الفكر والفلسفة المعاصرة، الداعين إلى تجديد التراث الإسلامي، وإعادة بنائِه عن طريق تجديد لغته ومناهجه للمساهمة في حركة التّغيير الاجتماعي، على أنْ تكون البداية بالفكر، كما يُعدُّ مشروعه من أوسع المشروعات الثّقافية تناولاً لقضيّة تأويل النصوص الشرعيّة، والقراءة الجديدة للإسلام و لِعُلومه وإعادة تأويلها، وسَمَّى مشروعه بـ(التراث والتجديد)، وقَسَّمه إلى ثلاثة مستويات: يُخاطب الأوّل منها

(١) انظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(١٠٤-١٠٦). المُحصِّل في فلسفة الحداثة، علي العمري(٣٣-٣٨).

المُتخصِّصين والأكاديميّين، والثاني للمثقّفين والفلاسفة، بِغَرض نشر الوعي الفلسفيّ وبيان أثر المشروع في الحقول الثّقافيّة، والأخير للعامَّة، بِغَرض تحويل مشروعه إلى ثقافةٍ شعبيّة سياسيّة.

التراث عند الحنفي: «كلّ ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة»[١]. أمّا مصطلح التجديد في مشروعه فهو يعني به: «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر»[٢].

التراث والتجديد -بالمفهوم السابق- هو المنطلق الأساسيّ في مشروع حسن حنفي، ولكن كونه يدَّعِي الاهتمام بالتراث والتّمسُّك به هو في الحقيقة غطاء أيديولوجي[٣]، وإلّا فإنّ حقيقة مشروعه تغريبـيٌّ بالدرجة الأولى، فالعبرة بالممارسة المنهجيّة وليس بما يدَّعِيه أو يقوله؛ بل إنَّ المكون الغربي في الحقيقة هو المُحرِّك الأساسيّ والمنطلق الفعليّ في قراءته للتراث[٤].

ومن ناحية المنهج الذي استعمله، فإنّ المنهج الفينومينولوجي[٥] هو المنهج الإجرائي المستعمَل في كافّة كتاباته، والذي يُعطي الأولويّة للشعور، كما كان للفكر اليساري[٦] أثرٌ واضح في كتاباته؛

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي(١٣).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) **الأيديولوجية**: هي مجموعة الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة، وعُرِّفت كذلك بأنّها: منهج في التفكير مبنيّ على الافتراضات المترابطة والمعتقدات، وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعيّة، وقد يكون محتواه دينيّاً أو اقتصاديّاً أو سياسيّاً أو فلسفيّاً. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر(١٤٣/١). والمعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة(١٠٦-١٠٧).

(٤) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف(١٨٨-١٨٩).

(٥) **الفينومينولوجيا**: وتسمى أيضا: الظاهراتية، هي مدرسة فلسفيّة ترتكز على الخبرة الحدسيّة للظواهر، ثمّ الانطلاق نحو تحليل الظاهرة سعياً إلى فهم أعمق لوجود الإنسان والعالم. كانت بدايتها مع (هيغل) كما يُعتبر مؤسّس هذه المدرسة (إدموند هوسرل)، تلاه في التأثير عليها عدد من الفلاسفة مثل: (هيدغر وسارتر وموريس ميرلو بونتي وريكور). وتقوم هذه المدرسة الفلسفيّة على العلاقة الديالكتيكيّة بين الفكرة والواقع. والظاهراتيّة مدرسة فلسفيّة اجتماعيّة ترجع أصولها إلى القرن التاسع عشر، ظهرت رَدَّ فعل على المدرسة الوضعيّة. انظر: فكرة الفينومينولوجيا، إدموند هسرل، ترجمة: فتحي أنقرو، من مطبوعات المنظمة العربية للترجمة. والفينومينولوجيا المنطق عند إدموند هسرل، يوسف سليم سلامة(١٣).

(٦) **اليساريّة**: مصطلح يُمثِّل تياراً فكريّاً وسياسيّاً يسعى لتغيير المجتمع إلى حالة أكثر مساواة بين أفراده. يرجع أصل مصطلح اليساريّة إلى الثورة الفرنسيّة عندما أيَّد عموم مَنْ كان يجلس على اليسار من النواب التّغيير الذي تحقّق عن طريق الثورة الفرنسيّة، ذلك التغيير المتمثل بالتحوّل إلى النظام الجمهوري والعلمانيّة. ولا يزال ترتيب الجلوس نفسه متّبَعاً في البرلمان الفرنسي. بمرور الوقت تغيَّر وتشعَّب استعمال مصطلح اليساريّة بحيث أصبح يُغطّي طيفاً واسعاً من الآراء لوصف التيّارات

نظراً لنشأته اليساريّة، حتى إنّ بعض الباحثين يرى أنّ مشروعه لإعادة بناء العلوم الذي اشتهر به، ما هو إلّا طريق للوصول إلى مطالب الفكر اليساري[١].

وفي مجال المقاصد الشرعيّة؛ فإنّ حسن حنفي تحدّث به في كتابه الذي صدر في جزئين في عنوان: (من النصّ إلى الواقع)، وإنْ لم يكن ثمَّ تفصيلٌ في هذا الكتاب، وإنَّما مُجرّد إشارات، ولكنَّ البحث الذي أطال فيه، هوبحث: (مقاصد الشريعة وأهداف الأمة، قراءة في الموافقات للشاطبي)، والذي كان ضمن عددٍ خاصٍّ بالمقاصد الشرعيّة في مجلة المسلم المعاصر.

اعتبَر حسن حنفي المقاصدَ منطقةَ توحيدٍ للوعي العربي الإسلامي المعاصر، باختلاف انتماءاته الأيديولوجيّة، وذلك في عصر العولمة، في هذا الزمان يمكن تطوير المقاصد لكي تُألّف تجديداً جذريّاً لوعي شكل العلاقة بين النصّ والواقع في الوعي العربي الإسلامي المعاصر، وهنا يَستخدم حسن حنفي الفهم الفينومينولوجي رامزاً إلى تبادل مفهومي بين القصديّة الفينمولوجيّة والمقصد الشرعي[٢].

يدور مشروع حسن حنفي الحداثيّ على فكرة أَنْسَنَة الدين وإعطاء مفاهيم إنسانيّة لها سواء على مستوى الغيبيّات والوحي والنبوّة أو غيرها، مع إلغاء الغيب بوصفه صادراً عن الوحي، وإحلال عالم الشهادة بديلاً عنه، وتأويل كلّ ما هو إلهيّ أو غيبيّ إلى إنسانيّ، وإرجاعه إلى الشعور الداخلي للإنسان، هذه هي الفكرة المحوريّة التي يدور عليها مشروع حسن حنفي، ويسلك في طريقها منهجيّات شتّى، فهو يدعو أحياناً إلى تغيير الألفاظ الدالة على الغيبيّات، مثل: الله والرسول والوحي والدين والجنة والنار والثواب والعقاب، فيقول على سبيل المثال في اشتراطه للغة الجديدة التي يرى أنّها مُقوّم من مقوّمات التجديد: «أنْ يكون لها ما يُقابلها في الحِسِّ والمشاهدة

المختلفة المجتمعة تحت مظلّة اليساريّة، فاليساريّة في الغرب تشير إلى الاشتراكيّة أو الديمقراطيّة الاشتراكيّة أو اللّيبراليّة الاجتماعيّة في أوروبا والولايات المتّحدة، من جهة أخرى تدخل تحت المصطلح العام لليساريّة حركة يطلق عليها اللّاسلطويّة، والتي يمكن اعتبارها بأقصى اليسار أو اليساريّة الراديكاليّة. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة(٢٥١٣/٣).

(١) انظر: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران(٦٣).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش(٨٤).

والتّجربة، حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقعٍ واحدٍ يكون محكاً للمعاني ومرجعاً إذا تضاربت وتعارضت، فألفاظ الجنّ والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة كُلُّها ألفاظٌ تجاوز الحسّ والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنّها لا تشير إلى الواقع»[(١)].

ترك حسن حنفي العديد من المؤلَّفات، وكَتَبَ تحت مظلّة مشروعه (التراث والتجديد) عدّة كتب منها: (نماذج من الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط)، و(اليسار الإسلامي)، و(مقدمة في عِلم الاستغراب)، و(من العقيدة إلى الثورة)، و(مِنَ الفناء إلى البقاء)، وله عدّة مؤلّفات في الحداثة والفكر الإسلامي منها: (دراسات فلسفيّة) و(مِنَ النَّقل إلى الإبداع) وغيرها من الكتب[(٢)].

محمد عابد الجابري:

وُلد المفكر المغربي محمد عابد الجابري في نهاية شهر ديسمبر عام ١٩٣٥م في بلدة سيدي لحسن بمدينة فكيك شرق المغرب وَسَطَ أسرةٍ مُفكّكة بسبب الطّلاق، فنشأ نشأته الأولى عند جدِّه لأُمِّه وأخواله، ولقَّنه جدُّه بعض قصار السور وبعض الأدعية، وألحَقَه بالكتّاب فتعلَّم القراءة والكتابة، وحفظ ما يقرب من ثُلث القرآن وتعلَّم أساسيّات الدين.

ألْحَقَه عمُّه وهو دُون العاشرة بالمدرسة الفرنسيّة، وقضى عامين في المستوى الأوّل، ومِن المعلوم أنّ التّعليم الأجنبيّ الذي يُديره الاستعمار في بلاد المسلمين لا يَغرس قِيم الدين الإسلاميّ في عقول وقلوب أطفال المسلمين، ولا يُكوِّن وعياً حقيقيّاً بمشكلات الأُمّة المسلمة، ولا يرسم سُبلاً لحلِّها؛ بل يبَلبِل وعي الإنسان المسلم ويغشّه، بحيث يصبح لا يُفرِّق بين الأسباب والنتائج،

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي(١٢١).

(٢) للاستزادة انظر: مقاصد الشريعة وأهداف الأمة قراءة في الموافقات للشاطبي، حسن حنفي، السنة(٢٦)، العدد(١٠٣)، ص(٧١). مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش(٧٨-٨٦). ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف(١٨٨-١٩٩). الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(١٠٦-١٠٨).

وبين الإيمان وضدِّه، ويتمسَّك بالأوهام، وفي النهاية يرفض الإسلام ويُعادِيه، ويعتقد أنَّ فَصْل الدين عن الحياة هو الحلّ[1].

حصل محمد عابد الجابري على الشهادة الابتدائيّة من مدرسة النّهضة المحمديّة عام ١٩٤٩م، كما حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م، ثمّ دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب بالرباط، واشْتَغل فيها كأستاذ للفلسفة والفكر العربي الإسلامي، وأصبح واحداً من القيادات الكبيرة لحزب الاتّحاد الاشتراكي.

كرَّس الجابري حياته لتأسيس مشروعه الضّخم الموسوم بـ(نقد العقل العربي)، والذي حَوَى رُباعِيَّته المشهورة التي انتقد فيها طريقة تفكير العقل العربي وأنّه بحاجةٍ إلى إعادة الابتكار وإعادة النّظر في المفاهيم التي تشكله:

١- تكوين العقل العربي.

---

(١) يرى الباحث في تاريخ الحداثة وأعلامها في العالم العربي أنَّ معظم رُوَّاد الحداثة هم مِمَّن نشأ وترعرع وتَربَّى في المدارس الأجنبيَّة التي يُموِّلها الغرب، ولا أدري كيف يُؤْتمنُ على قضيَّة الحضارة وإحيائها والتَّجديد الخَصْمَ الحضاريّ؟!. يقول علي عِزّت بيغوفيتش مُحذّراً المسلمين مِن مَغَبَّةِ التَّعليم الأجنبيّ في بلاد المسلمين: «فالمدارس التي يُموِّلها الأجانب بتبرُّعاتهم ويُوفِّرون لها المعلمين والمديرين الذين يجلبون معهم الإيديولوجيّة والمناهج، هذه المدارس لا تُعلِّم الناس ليكونوا مسلمين ولا حتى ليكونوا وطنيِّين، إنَّما يحقن النشء فيها بفضائل الطاعة والخضوع والانبهار بِتقدُّم المجتمعات الأجنبيَّة وسطوتها وثرائها، وفيها يُربّون في الصفوة عقليَّة التبعيّة؛ لأنَّهم يعلمون أنَّ هذه الصَّفوة ستحلُّ مكانهم في المستقبل بنجاحٍ باهر، حيث يشعر أعطاء هذه الصّفوة بأنَّهم أجانبٌ في بلادهم وسيتصرَّفون على هذا الأساس، وممَّا له دلالةٌ كاشفةٌ تلك الكَثْرَة الكثيرة من المدارس التي يُديرها الأجانب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ولا بُدَّ أنْ نتأمَّل في أسباب هذا الكَرَم العجيب، وأنْ تفحَّص مناهج هذه المدارس ونُحَلِّل مُحتواها تحليلاً عميقاً، وأنْ نتنبَّه إلى عدم اشتمالها على موضوعات بعينها، حينئذ سيتّضح لنا تماماً أنَّ القضيّة الحقيقيّة ليست هي ما إذا كان أعضاء النُّخبة عندنا يرغبون في أنْ يجدوا طريقاً للوصول إلى شعوبهم والتعرّف على طموحاتها ومصالحها الحقيقيّة، ولكن القضيّة هي أنَّهم وقد تَشَكَّلوا على هذا النحو لا يمكن أن يهتدوا إلى هذا الطريق على الإطلاق؛ والسبب يرجع إلى تلك القِيَم والمُثل التي نشأت عليها هذه النُّخبة، وإلى تلك الفَجْوَة النفسيّة التي أُقِيْمَت بينهم وبين شعوبهم.

وهكذا لم يَعُد هناك ضرورة للسّلاسل الحديديّة لإخضاع شعوبنا، فإنَّ الخيوط الحريريّة للتّعليم الأجنبي لها نفس القوّة، إنّها تشلُّ عقول المُتعلّمين وإراداتهم. وبهذا الوضع للتعليم فإنّ الأجانب من أصحاب النفوذ وأتباعهم من أبناء البلاد المسلمة ليس عندهم مَا يَخْشَونه على مراكزهم، فبدلاً مِن أنْ يكون التّعليم مصدراً للتمرُّد والمقاومة يُصْبِح أكبرَ حليفٍ للأجانب وأتباعه». الإعلان الإسلامي، علي عزّت بيغوفيتش(٨١).

٢- بنية العقل العربي[١].

٣- العقل السياسي العربي.

٤- نقد العقل الأخلاقي.

سبق هذه السلسلة وتبعها عددٌ من كتبه -مثل: وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الديمقراطية وحقوق الإنسان، الدين والدولة وتطبيق الشريعة وغيرها من الكتب-، والتي قامت في غالبها على فكرة التّوظيف، ويَقصد بالتّوظيف: استثمارَ التراث وما يحتويه من نظريّات[٢]، كالنظريّة الشّاطبي وابن رشد وابن خلدون كما ذكرها الجابري واعتنى بها بما يخدم هموم الحداثة المعاصرة، ومِن ثَمَّ الدعوة إلى إعادة تأسيس فَهْم التراث من خلال استلهام روح النظريّة الرشديّة والحزميّة والشاطبيّة والخلدونيّة؛ حيث يرى الجابري أنَّ هذه المحاولات التي قام بها هؤلاء تُمَثِّلُ الخروجَ من المجال المعرفي الدلالي الأصولي القديم[٣].

---

(١) تَكلَّم الجابري عن نظريّة المقاصد للشاطبي في عديد من كتبه، لكن يُعتبر كتاب (بنية العقل العربي) أكثر الكتب حديثاً عن المقاصد مقارنةً ببقيّة الكُتب.

(٢) يرى الجابري أنَّ فكرة توظيف التراث الإسلامي وسيلةٌ لإنجاح عمليّة التّحديث التي ينشُدُها، وأنَّ مِن أهمِّ عوائق الحداثة في العالم العربي غربتها عن المُكوِّن العربي بشقَّيْه الاجتماعي والحضاري، وهذه المنهجيَّة التي سار عليها الجابري لمْ تَرُقْ لبعض مُنظِّري الحداثة منهم (أركون) الذي انتقد على الجابري هذه المنهجيَّة بأنَّها لا تُطابق جوهرة فكرة الحداثة، وقد تعود عليها بالسّلب؛ بل يضرب مثالاً على موضوع المقاصد، وعلى وجه الخصوص مقاصد الشاطبي الذي يراه أركون مُوغِلاً في المجال الدّلالي الأصولي؛ لأنَّه إذْ يُسمِّي المقاصد التي استنبطها هو مقاصد القرآن، فإنَّه لم يَخرج بهذا عن المجال الدلالي التقليدي، حيث إنَّه لم ينتهج التأويلي الحديث، وإنّما طابَق بين النصّ ومعناه الحقيقي.

لكن الجابري لا يناقض هذا الانتقاد ولا يختلف حوله، ولكنّه يرى أنَّ هذا التّوظيف ما هو إلّا تكتيك لنقد التراث ووسيلة لإعادة صناعته وَفْقَ ما يناسب الحداثة، ولكن باستلهام النّظريّات الإسلاميّة من الرشديّة والشاطبيّة وغيرهما، وليس هذا امتداداً معها على منهجها وفكرها، فإنَّ هذا لا يتوافق مع المبادئ الحداثيّة بوجه عام، ولا يتوافق على وجه الخصوص مع مبدأ (القطيعة المعرفيّة)، التي لم يزل الجابري يُأصِّلُها ويَنْتصر لها ويُنَظِّر لها في كافَّة كُتبه. انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد القرني(٣٠). الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(١١٠).

(٣) انظر: بِنيَة العقل العربي، الجابري(٥١٣-٥٧٣). الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(١٠٩).

عبدالمجيد الشّرفي:

وُلد المفكر التونسي عبد المجيد الشّرفي عام ١٩٤٢م بمدينة صفاقس، حصل على الإجازة في اللغة والآداب العربيّة سنة ١٩٦٣م، ونال دكتوراه الدولة في الآداب سنة ١٩٨٢م. شغل عديداً من الوظائف بَدْءً بالتّدريس في التّعليم الثّانوي، ليرتقي في مختلف الرُّتب بالتعليم العالي وصولاً إلى رتبة أستاذ تعليم عال في الحضارة العربية والفكر الإسلامي بكليّة الآداب بجامعة منوبة (١٩٨٦م-٢٠٠٢م). تَرَأسَ عبد المجيد الشّرفي عدداً من الهيئات العلميّة والمجالس الأكاديميّة، وشارك في كثير من الندوات والملتقيات العلميّة الدوليّة والمحليّة.

يُعَدُّ عبد المجيد الشّرفي مِن أكثر مَن أوْلَى مِن الحداثيّين بنظريّة المقاصد اهتماماً؛ فقد انطلق من أنَّ الشّريعة الإسلاميّة تعيش في أزمة مع معطيات الحداثة المعاصرة، وأنَّه لا سبيل للخروج من تلك الأزمة إلّا بالتَّخلُّص مِن التَّعلُّق المَرَضِي بحرفيَّة النّصوص الشّرعيّة ولا سيما النصّ القرآنيّ، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المُثلى في سَنِّ التّشريعات الوضعيّة التي تتلائم مع حاجات المجتمع المعاصر[١].

لقد نادى عبد المجيد الشّرفي بتَنْحِية الدين الإسلامي عن الحياة،وصياغة نظرةٍ علميّة للتراث الإسلامي، قوامُها أمران:

الأول: الأخذُ بعين الاعتبار تغيُّر وضعيّة الدِّين، الذي «بعدما كان هو المُفسِّر لكلِّ الظواهر الاجتماعيّة والطبيعيّة على حدٍّ سواء، أصبح بِدَوْره خاضعاً للتّفسير واستقلَّت عنه العلوم مثل ما تخلَّت المؤسّسات المجتمعيَّة عن تبريراته»[٢].

الثاني: إخضاع الفكر الدّيني لقوانين عامّة يمكن أنْ تشترك فيها مختلف الديانات، وخاصّةً الديانات التّوحيديّة، واعتبار القوانين التي تَتَحكّم في هذا الفكر الدّيني عموماً هي قوانين

---

(١) انظر: لَبِنَات، عبدالمجيد الشّرفي(١٦٢).

(٢) في الشأن الديني، المقدمة، الشّرفي(٦).

يمكن أن تشتمل الفكر الدّيني الذي تعرَّض في نطاق اليهوديّة، وفي نطاق المسيحيّة كذلك لنفس الصعوبات التي واجهها الفكر الإسلامي[١].

تَنْبَني قراءةُ عبد المجيد الشّرفي التّجديديّة ويدور مشروعه في عامّته على التّمييز الصّارم بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ، أو بمعنى آخر بين التديُّن والدِّين، ويرفض التّماهي تماهياً مطلقاً مع الدّين، والمطابقة بين الفكر الإسلامي والإسلام، والتداخل بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ، وينعتُ الشّرفي كلّ الموروث الإسلاميّ بأنَّه من إسلام التاريخ، وأمّا إسلام الرسالة فإنَّما يقتصر على المبادئ العامّة، وقد خصّص كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) حول هذه الثُّنائيّة؛ بل وأكثر من ذلك فقد أشرف على مشروع ضخم أسماه بـ(الإسلام واحداً ومُتعدِّداً)، والذي صدرت فيه أبحاث من خلال عددٍ من الباحثين التونسيّين المُنتمين إلى مدرسته الحداثيّة.

مِن مُنطلَق فكرته المقاصديّة دعا الشّرفي إلى: «قلب المُسَلَّمَة التي استقرّتْ في الوجدان الإسلامي مِن القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأنَّ العِبرة ليست بخصوص السّبب ولا بعموم اللّفظ معاً؛ بل فيما وراء السّبب الخاص و اللّفظ المستعمَل له يتعيّن البحث عن الغاية والمقصد»، ثم يكشِف الشّرفي نتيجة ذلك فقال: «وفي هذا البحث مجالٌ للاختلاف التّأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم»[٢]. ونتيجةً لذلك توصَّل إلى إلغاءِ لزوم العبادات الكبرى في الدين الإسلاميّ: مِن صلاةٍ وصيامٍ وزكاةٍ وحجٍّ؛ بحجّة أنَّ الشّريعة إنَّما جاءتْ بأحكامها لمصلحةٍ تُناسب ذلك العصر، فإذا تحقّقت مقاصدها في ترقية الرُّوح وتحقيق العدالة بأشكال أخرى، فنحن لسنا مُلْزَمِين بتفاصيلها التّشريعيّة[٣].

---

(١) انظر: إسلام المجدّدين، محمد حمزة(٦٩-٧٠).

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشّرفي(٧٠).

(٣) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشّرفي(٥٩) وما بعدها. مقال: التداول الحداثي لنظريّة المقاصد، سلطان العميري، مجلة البيان، العدد رقم(٢٩٣)، الجزء الأول. الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(١١٠-١١٢).

نصر حامد أبو زيد:

وُلد المفكر المصري نصر حامد أبو زيد في طنطا محافظة الغربيّة بمصر عام ١٩٤٣م، حصل على الدكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٧٢م، وبعدها عُيِّن أستاذاً بقسم اللغة العربية وآدابها نفس الكلية، تلقّى أبو زيد منحةً مِن مؤسّسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكيّة بالقاهرة سنة ١٩٧٥م، وحصل أيضاً في سنة ١٩٧٨م منحةً من مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية، عُيِّن كأستاذٍ زائرٍ في اليابان في جامعة أوساكا للغات الأجنبيّة بين عامي ١٩٨٥م-١٩٨٩م، وفي سنة ١٩٩٥م حتى وفاته في عام ٢٠١٠م عمل كأستاذٍ زائرٍ في جامعة ليدن بهولندا، وحاز أبو زيد على جوائز عديدة.

تناول نصر حامد أبو زيد النصّ القرآنيّ تناولاً نقديّاً؛ لأنّ منهجيَّته تقوم على المدخل التّحليلي اللُّغوي في إعادة القراءة للنصوص الدينيّة من خلال المناهج الحديثة، وحاول تكوين وعي علمي بالتراث يكونُ أداةً فَعَّالةً في مُناهضة المشاريع الأصوليّة التي تقوم على فهم الخطاب الديني بما يتوافق مع دلالات اللغة العربية المُسلَّمة وفهم العلماء، فهو يهدف بهذه الدراسات إلى نقد الخطاب الديني كما هو بارز في مؤلفاته -النصّ والسُّلطة والحقيقة والاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة والتأويل عند ابن عربي وإشكاليّة القراءة والتأويل- هذه المؤلّفات التي تُعَدّ التَّأسيس النَّظري لتحقيق مشروعه الحداثيّ.

يرى أبو زيد كغيره من الحداثيِّين أنَّ الخطوة الأولى والأساسيّة في مشروعه الحداثيّ تبدأُ بتناول النصّ التَّأسيسيّ -أي: القرآن- في التراث الإسلامي؛ وذلك لأنَّ النصّ القرآني هو المحور الذي تدور عليه الثقافات الإسلاميّة، ولكي يستطيع الباحث تناول هذا النصّ التّأسيسيّ بالنقد والتّحليل فإنَّه لا بُدَّ أنْ يتعامل معه بوصفه نصّاً لغويّاً أدبيّاً، ومنتجاً ثقافيّاً بشريّاً، لذلك كان

منهجه هو إبعاد النّظرة التّقديسيَّة للوحي القرآني ليستطيع إخضاعه للنقد العقلي والتّحليل اللُّغوي[١].

يعتبر أبو زيد النصّ القرآني نصّاً مفتوحاً بفضل هذا التّصور، فـ«مع حركة الواقع وتطوُّره - بعد انقطاع الوحي- تظلُّ العلاقة بين الوحي والواقع علاقةً جدليّةً يتغيَّر فيها معنى النصّ، ويتحدّد بتغيُّر معطيات الواقع»[٢]. بهذا الرباط بين الواقع والمفهوم يبدأُ أبو زيد في مشروع تحويل المفاهيم الأصوليّة، وهي هنا الكلّيّات الشرعيّة، مشيراً إلى أنَّ افتقاد الوعي لِـجَدَليّة الواقع والمعرفة في الدراسات القرآنيّة قديمًا وحديثاً أدّى إلى إساءة تناول استخراج الأحكام من القرآن والسُّنَّة[٣].

يُؤكِّد أبو زيد ضرورة تحديد شكل قراءة النصّ التراثي في إطارٍ يجعل منها قراءةً مُنتجةً وليست مُتحيِّزة، وتبعاً لِـمِثْل هذه الرُّؤية انقلبت مقاصد الشريعة الإسلاميّة إلى عين مبادئ الحداثة الغربيّة، معنًى ودلالةً، ما دامت مهمّة القراءة لا تتموضع في الكشف عن الموضوع المقروء في إطاره الثقافيّ والتاريخيّ، وإنّما تتعدّى إلى مهمّة خطيرة وصعبة؛ وهي الكشف عن دلالته في الحاضر بعد ما أدّى المهمّة عينها في الماضي. ولأجل هذا ستصبح مقاصد الشريعة عند أبي زيد شكلاً آخر لا صلة له بالقواعد الأولى المُؤسِّسة لها، إنَّما تنقلب معنى فضفاضاً يلحم الفكرة التّشريعي الإسلاميّ بالفضاء الثّقافي الحداثي العالمي، وهذا في إطار المبادئ الإنسانيّة التي تَحتفي بها الحضارة الغربيّة المعاصرة.

ويرشد نصر حامد أبو زيد إلى سبيلٍ آخر نحو قراءةٍ شموليّة للنصوص الشرعيّة تتجاوز الوسائل التّقليديّة التي فكَّر بها علماء أصول الفقه، ونظروا بواسطتها إلى قضايا الشريعة، وتستبدل بها المنهجيّة الحديثة التي انشغلت بمستويات الدلالة، لتتجاوز حدود الدلالة اللُّغويّة

---

(١) انظر: مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد(٢٩). المُحصِّل في فلسفة الحداثة، علي العمري(٤٢-٤٥). الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(١١٢-١١٥).

(٢) فلسفة التأويل: دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد(١٦).

(٣) انظر: مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد(٧٦).

التي هي الأصل في النّظر الأصوليّ، وكذا وسيلة التّقعيد في المقاصد، وهي خطورةٌ أولى كفيلة بتحرير النصّ، ثمّ إنّ مثل هذه الهَزّة المنهجيّة لا تتوقف عند هذا التبادل بين مستوى الدلالة ومستوى الدلالة اللُّغويّة، إنَّما عليه وضع القطيعة مع آليّة أساسيّة في تأليف الأحكام الشرعيّة، وهي النّظر إلى الجزئيّ عبر الكليّ؛ إذ التّجديد في منهج الأصول وآليّات الاجتهاد تستوجب تحرير النّظر من هذه العلاقة، والنظر إلى النصّ في سياقه الثقافي والتاريخي[1].

هؤلاء من رموز الحداثة في العالم العربي، ومن أبرز الحداثيّين الذين اشتغَلُوا بقضايا الدين والتراث عموماً والمقاصد الشرعيّة خصوصاً، غيرَ أنَّ هناك مَن اشتغل مِن الحداثيّين بالتراث ووظّف نظريّة المقاصد وأصَّل للمصلحة الحداثيّة لكن بشكلٍ أقلّ من هؤلاء، منهم: المستشار محمد سعيد العشماوي الذي كان مِن أوائل مَنْ بَدَأ من الحداثّيين العرب حَفْرَ جدار التراث الإسلامي، حيث ألَّف عدّة كتب يُوضِّح فيها آراءه ونظريّاته ومواقفه تجاه عدّة قضايا شرعيّة، من هذه الكتب: (جوهر الإسلام)، و(معالم الإسلام)، و(أصول الشريعة) وغيرهم.

ومنهم نور الدين بوثوري، الّذي ألّف كتاباً سمّاه (مقاصد الشريعة: التّشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد)، فتحدّث فيه عن التجديد المقاصدي، وانتقد فقهَ واجتهاد الشيخ ابن عاشور؛ لأنَّ مجهوداته المقاصديّة لمْ تأت بجديد -في نظره- قال: «فانْحصر عملُه في استبدال المقصد بالعِلَّة، من دون أنْ يُفضي ذلك إلى تقرير أحكامٍ استناداً إلى المقاصد، تكون مخالفةً للأحكام المُقامة على عِلَل الفقهاء، فالحلالُ ظَلّ حلالاً، والحرام حراماً، وهكذا في سائر الأحكام. ويبدو أنَّ ابن عاشور قد نزع هذا المَنزع لِمُجرّد إثبات أهليّة المقاصد للبت فيما يعرض للناس من قضايا، من دون مُناقضة الأحكام الشرعيّة المُتوارَثة»[2].

وكأنَّ بُوثوري يريد أن يجعل النّظر المقاصدي ديناً جديداً تَنسخُ ما تشاء ولا تُنسَخ، وتُحرِّم ما تشاء من الحلال، وتُحلِّل ما تشاء من الحرام، ثمّ يقترح نموذجاً للفكر المقاصديّ المستنير الذي لا

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش(٨٧-٩٣).

(٢) مقاصد الشريعة: التّشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، نورالدين بوثوري(٤٩).

يتهيَّب من القطعيَّات، ولا يقف عند حدٍّ في النَّظر، فيقول متحدِّثاً باسم المسلمين المعاصرين: «المسلم اليوم لم يعُد يَستسيغُ الكثير منها -أي: الأحكام الشرعيّة- كتعدُّد الزوجات، و الجلد، والرَّجم ... أو كما في العِدَّة التي تلزم فيها المرأة المطلقة بأنْ تعتدّ ثلاثة قروء، والأرملة بأنْ تتربّص أربعة أشهر وعَشرا، و المقصد الأساسي من هذا الاحتياط إنَّما هو التثبّت من حصول الحمل أو من عدمه، والحال أنَّ وسائل الكشف تُمكِّننا من معرفة ذلك يقيناً، خلال نصف أقصر العِدّتين. بل تمكّننا في صورة ثبوت الحمل، من معرفة جنس الجنين بعيد العلوق؛ ولذلك ارتفعت عديد الأصوات تُنادي بضرورة الاجتهاد في الأحكام النصيّة نفسها»[١].

ومنهم المفكر التونسي الدكتور محمد الطالبي الذي أكَّد على أنَّ الانسلاخسلاميّة اختيار لتأسيس الحداثة على أساس الانسلاخ مِن الإسلام، تارةً بطريقةٍ صريحةٍ مكشوفة، وتارةً أخرى بطريقةٍ مُقَنَّعة بُهتانيّة خفيَّة، ويعتبر أنَّ القرآن عملٌ بشريّ، يجب أنْ تُرفَع عنه القداسة، وتقع مقاربته مقاربةً أنطروبلوجيّة، تستخدم كلّ العلوم الإنسانيّة، كما وقع ذلك وتَمَّ بالنسبة لباقي الكتب المقدّسة كالتوراة والإنجيل، التي رَفَعَ عنها النّقدُ الحديث القداسةَ، وهذه الانسلاخسلاميّة -في أسلوبها ومنهجها ونتائجها- هي امتدادٌ للنّقد المسيحي الاستشراقيّ للقرآن الكريم خاصّةً، وللإسلام عموماً.

محمد الطالبي هو صاحب مشروع (القراءة السّهميَّة للمقاصد الشرعيّة)، ويقصد بالقراءة السّهميَّة، فهمَ النصوص والأحكام الشرعيَة، بحسب ما يُشير إليها سهمها، أي: بحسب الاتجاه الذي تتجه إليه وتُوجّه إليه، وعدمَ الوقوف عند الحُكم الآني الذي أعطته يوماً نزولها[٢].

---

(١) المصدر السابق(١١٥).

(٢) انظر: التوظيف الحداثي للمقاصد، أحمد الريسوني(١-١٥). نقلاًعن: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، سعد العنزي(٦٨٣-٦٨٦).

المطلب الثاني: مصادر الاتجاه الحداثي المعاصر.

أوّلاً: النصوص الشرعيّة.

يعتقد الاتجاه الحداثي المعاصر أنَّ النصَّ الشّرعيّ -أو المتن كما يُعبِّرون- قد أصابَتْه آفةُ التّبديل والتّحريف، بتقديم وتأخير وزيادة ونقص وغير ذلك من الاختراقات، كما أصابت الكُتُب السماويَّة المتقدِّمة، كذلك وقعت فيه أخطاءٌ نحويَّةٌ وإملائيّة على أيدي الكُتَّاب الذين رَقَّمُوه وكتبُوه، بسبب نَقْلِه مِن مرحلة الخطاب والمُشافهة إلى مرحلة الكِتَابة التي تَمَّت فيما بعد.

ونادى هذا الاتجاه بِنَزْع القَداسة عن الوحي، وجَعْله نصّاً بشريّاً تاريخيّاً واجتماعيّاً وتراثيّاً؛ لأنَّه تحوَّل من كتاب تنزيلٍ إلى كتاب تأويل، وانتقل من فضائه الإلهيّ إلى الفضاء الإنسانيّ، يقول نصر حامد أبو زيد: «النصُّ منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي- تَحوَّل من كونه نصّاً إلهيّاً، وصار فهماً (نصّاً إنسانيّاً)؛ لأنَّه تحوَّل من التّنزيل إلى التّأويل. إنَّ فهم النبيّ للنصِّ يُمثِّل أُوْلَى مراحل حركة النصّ في تفاعله بالعقل البشريّ»[(١)]. ويقول أيضاً: «إنَّ النصوص الدينيّة ... تَأَنْسَنَتْ منذ تجسَّدت في التاريخ واللغة، وتوجَّهت بمنطُوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخيّ مُحدَّد، إنَّها محكومةٌ بجدليّة الثبات والتغيُّر، فالنصوص ثابتةٌ في المنطوق متغيّرةٌ في المفهوم»[(٢)].

إنَّ أخطر الآثار التي نَتَجتْ من استغلال واستعمال الاتجاه الحداثي للقرآن الكريم والسُّنَّة النبويّة: مُحاكمة النصوص الشرعيّة، وجَعْلِها محكُومة مِن قِبَل مقاصدَ اعتقدُوا قَطْعِيّتها واطّرادها ولمْ يقبلوا فيها الاستثناءات، أو مِن قِبَل مقاصد توهّمَتْها عقولهم وليست هي مُراد الشّارع، واعتبروا أنَّ النصوص الشرعيّة أسيرةُ الظُّروف التي أحاطت بنزوله، ولا يمكن تحكِيمها في غير واقع تلك الظروف والملابسات، وظهر لنا منهجٌ جديدٌ في تفسير النصوص يسمّى (بتاريخيَّة النصوص) الذي يقضي بتفسير النصوص في ضوء إطارها التاريخيّ، مهملاً دلالات النصّ اللُّغويّة،

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد(١٢٦).

(٢) المرجع السابق(١١٨-١١٩).

واعتبار أحكامها ناشئةً عن الظُّروف التاريخيّة التي نشأت فيها، حتى ظهرت للعَيان غرائبُ مُخرجات هذا المنهج الحداثيّ مِن تأويل النصوص وتعطيل الأحكام الشرعيّة التي قرَّرتها النصوص الثّابتة، فمثلاً: عطَّلوا حدَّ السّرقة بزعم أنَّه كان منطقيّاً بالنظر إلى المحيط الذي ظهر فيه حيث القساوة والقوّة وانعدام المُؤسّسات القضائيّة، فكان القطع هو الوسيلة الرَّادعة والحافظة لأمنِ الناس وأملاكهم(١).

وكان من المفروض والمنطقي -وِفْقَ نظر الحداثيّين- أنْ يُعلن الفقهاء صراحةً أنَّ بعض أحكام القرآن والسُّنَّة النبويّة كانت وثيقةَ الصِّلة بظروف المجتمع الجاهليّ وبِزَمن ﷺ، وبناءً عليه فإنّ مِن حقِّ المجتمعات المعاصرة أنْ تُطوِّر تلك الأحكام على هدى روح الإسلام ومقاصده، وألّا ترتبط بذلك الشكل من العقوبة، وأنْ توجد الشكل المناسب لظروفها لأنَّه يحقِّق ذات النتائج(٢).

ويصرّح بهذا النمط من التفاسير نصر حامد أبو زيد في قوله: «إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبِنْيَة النصوص . . . وفي السياق الاجتماعيّ المُنتج للأحكام والقوانين، فربّما قَادَتْنَا القراءةُ إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخيّة، كانت تصف واقعاً أكثر ممّا تصف تشريعاً»(٣).

ومن تلك الأمثلة: ربط حجاب المرأة المسلمة بالأجواء الصحراويّة وحرِّ شمس الحجاز الذي يلزم منه التستّر من ألْسنة لهب حرِّ تلك البلدان؟! وهذا يلزم منه أن تكون الأحكام تبعاً لفصول المناخ. وحريٌّ بالقول: إنَّ بَرْد الشّتاء في أوروبا يلزم المرأة بالحجاب أكثر مما تلزمها حرارة الحجاز به، والحقُّ أنَّ هذا المنهج كفيلٌ بالقضاء على أحكام الشّريعة الإسلاميّة والتّحلُّل منها، وكان الواجب أنْ يكون الأمر معكوساً بمعنى محاكمة المقاصد؛ لأنّه استنباطٌ بشريّ من مجموعة نصوص قائم في أغلبه على الظّنون، فالنصوص هي أصل لها، وهي متفرّعة عنها وقائمة عليها،

---

(١) انظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، الجيلاني مفتاح(٢٦٣).

(٢) انظر: المرجع السابق(٢٧٤).

(٣) النصّ السلطة الحقيقة، أبو زيد(١٣٩).

ومَكمَن الإشكال في تنزيل تلك النصوص الشرعيّة الصحيحة الثابتة على المسائل الجزئيّة، وفي طريق تأويلها على أرض الواقع والتطبيق العمليّ لها[١].

والغريب أنَّ الاتجاه الحداثي المعاصر الذي دعا إلى قطيعةٍ تاريخيّةٍ تامَّة مع التراث عموماً والنصوص الشرعيّة على وجه الخصوص، لمْ يَستغن من اعتماد التراث الإسلاميّ والوحي، وجعَلهما من مصادره وأصوله التي ينطلق منها، فبالرغم «مِن أنَّ الأصل في الخطاب الحداثي أنَّه يُطالب بالقطيعة مع الماضي وتراثه، فإنّ تراكمات التاريخ الإسلامي وصلابة القاعدة التراثيّة المُتجذِّرة في تكوين عقل ودوافع المسلم المعاصر؛ اضطرت السواد الأعظمَ من الحداثيّين للتّسليم بضرورة العودة للتراث من أجْل القراءة والتجاوز، سواء بأدوات نقديَّة مُستعارة من التجرِبة النقديّة الغربيّة، أو بأدوات تراثيّة متداوَلة في التراث لديها قدرة تجاوُزيّة كذلك»[٢].

ثانياً: التراث الإسلامي.

لا يُخفي الاتجاه الحداثي المعاصر موقفه مِن النّصِّ الشّرعي ومِن التراث، فقد طَغَتْ عليه نظريَّة القطيعة التّامة مع التراث الإسلامي، يقول الكاتب اللّيبرالي محمد علي المحمود: «ما نحتاجه الآن: قطيعة نوعيّة مع تراثٍ بشريّ تَراكَم على مدى أربعةَ عشرَ قرناً، يُقابله اتّصالٌ خَلَّاقٌ بالنصّ الأوّل في مقاصده الكبرى، وليس مجَرَّدَ ظاهريَّةٍ نصوصيَّة لا تَعِي ما بين يديها ولا ما خَلْفها»[٣]. إلاّ أنَّ هذا لا يمنع الحداثيّين من الاستدلال بالتراث الإسلامي، والاستفادة من تطبيقات العلماء، والنَّقْل منهم.

---

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي بين المفرطين فيه والمغالين وتطبيقاته المعاصرة، عمر حسين الأنباري(٤٣٦-٤٣٨)، ضمن كتاب: المقاصد الشرعيّة بين الإعمال والإهمال في الدّراسات الحديثة والمعاصرة. الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(٢٢١-٢٢٧).

(٢) بحث: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد، وائل الحارثي(٣٧)، ضمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية: رصد ونقد.

(٣) جريدة الرياض، الخميس(٢٦) ربيع الآخر، عام ١٤٢٦م، عدد (١٣٤٩٢).

ويمكن تصنيف استفادة الاتجاه الحداثي المعاصر في مجال المقاصد الشّرعيّة مِن التراث الإسلامي إلى عدّة جوانب:

الأول: الاستفادة من بعض مباحث العلوم الشرعيّة.

الثاني: الاستفادة من الاجتهادات العلميّة.

الثالث: الاحتفاء ببعض الشّخصيَّات الإسلاميّة.

أولاً: الاستفادة من بعض مباحث العلوم الشرعيّة.

حاول الاتجاه الحداثي المعاصر الاستفادة من بعض مباحث العلوم الشرعيّة التي يعتقدون أنَّها تُؤسِّس لمفاهيم الخطاب الحداثي المقاصدي المُراد، فحاولوا الاستعانةَ بعددٍ من مباحث علوم القرآن الكريم وعلم أصول الفقه؛ باعتبارهما أَلْصَقَ العلوم التي تَناوَلت النصوص الشرعيّة، والحقيقه الخفيَّة التي تكاد تَخْفى على الجميع هي أنَّ هذا الاتجاه الحداثي لا يُقَدِّر هذه المباحث الشرعيّة التي يستعينُ بها، لكنْ -إن صَحَّ التّعبير- يَسْتأنِس بها بينما يستخدم فِعليّاً في المَرتَبة الأُولى المناهج الغَربيَّة وخاصّةً المنهج التّاريخي، أمّا تلك المباحث في العلوم الشرعيّة فإنَّها تَأتي بمرتبةٍ مُتأخِّرة عنها، يقول عبد المجيد الشّرفي متحدِّثاً مِن استفادة القراءَات القرآنيّة الشّائعة والشاذَّة: «ولا ضَيْرَ حينئذٍ مِن أنْ تُطَبَّق على النصِّ القرآنيّ المناهجَ النّقديَّة التّاريخيّة التي توظِّف اللّسانيات والأسلوبيّة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتُقارن بين ما جاء في المصحف وما كَشفَت عنه الحفريات أو ما ورَد في نصوص دينيّةٍ أخرى توحيديَّة وغير توحيديَّة، دون إهمالِ ما يمكن أنْ تُفيده القراءات المختلفة للمصحف العثماني، الشائعة منها والشاذّة، وما وصلنا من قراءات المصاحف غير الرسميّة، مِن قبيل مصحف ابن مسعود ومصحف أُبَـيٍّ»[1].

(١) لَبِنات، الشّرفي(٢/٥٢).

أما عن أسباب نزول القرآن فقد اعتبرها الاتجاه الحداثي أحد أهمِّ أُسُس خطابه الحداثيّ، وجعَله مَدخلاً للركيزة الأساسيّة في نقده للتراث الإسلامي، فطَعَنَ في روايات أسباب النزول وشَكَّك فيها، وادّعى بأنّ هذه الأسباب تَتَنَافَى مع أزليّة القرآن الكريم، كما قالوا بأنّ أسباب النزول للكِتاب لا للقرآن، وزعموا بأنّ كُلّ آيةٍ إنّما أُنزِلت لسببٍ مُعيّن مخصوص، وهذا يسلِّم لهم ادّعاءهم الباطل بتاريخيّة النصّ القراني[١].

ونجد محمد عابد الجابري يجعل أسباب النزول والمقاصد صِنْوَان لا يَفترقان، ويشترطُهما للموضوعيّة الاجتهاديّة، ويرى أنّ اقترانهما دليلٌ على ارتباطهما، يقول: «مُراعاةُ أسباب النزول واعتبار المقاصد هُما: الشَّرطان اللّذان يُؤسِّسان الموضوعيّة في الاجتهاد الفقهي، فهل يمكن أو يكفي تمديدهما والأخذ بهما في غير الفقه مِن الأبحاث التراثيَّة، أو التي تدخل في عَلاقةٍ ما مع التراث؟ أعتقد أنَّ الجواب لابُدَّ أن يكون بالإيجاب، على الأقلّ بالنسبة إلى مَن له إلـمامٌ بالقضايا المنهجيّة التي تُثَار بصدد الموضوعيّة في التفكير العِلْمِيّ، قديماً وحديثاً»[٢].

وما ذاك الارتباط بين المقاصد وأسباب النزول عند الجابري إلّا لأنّ «مُراعاة أسباب النزول - بتعبير القدماء- هي تقريباً ما يُعبَّر عنه نفسه اليوم بـ(التّاريخيّة)؛ أي: فهم الشّيء في ضوء ظروفه الزمانيّة والمكانيّة، وتَجنُّبُ إسقاط الحاضر على الماضي، أو نقل الماضي إلى الحاضر، بصورة اعتباطيّة تعسّفيّة.

أما المقاصد -في اصطلاح الفقهاء- فهي ما يُعبَّر عنه اليوم بـ(البواعث)؛ أعني: الغايات والأهداف التي مِن أجلها كان الشّيء»[٣].

يرى الاتجاه الحداثي أنَّ الاعتماد على أسباب النزول سيكون المُعتمد الأساسيّ للنّظرة التاريخيَّة[١]، وسيُفسِح المجال لمُسايَرة التطوُّر، ويُمكِّن من مُرونة تطبيق الشريعة الإسلاميّة في

(١) انظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل(٢٥٣) وما بعدها.
(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان، الجابري(٢٠).
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

كلّ زمان ومكان[٢]، ولا يقف توظيف أسباب النزول وتضخيمه عند هذا الحدّ، بل شُنَّ حملةً شرسةً على قاعدة (العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب)؛ لأنَّ فيها إهداراً لحكمة التدرُّج بالتّشريع -كما يزعمون-، ويُؤدِّي التمسُّك بعموم اللّفظ إلى حَجْبِ مدلوله الحقيقيّ، وتشويش معناه، بل ويُهدِّد الأحكام ذاتها[٣].

بعدما رأينا كيف حاول الحداثيون من استفادة أسباب النزول، يجب أن نسرد أهمّ أغاليطهم وأشهرها، ونناقشها نقاشاً نقديّاً.

١ - زعم الحداثيّون أنّ كل آية في كتاب الله عز وجل نزلت على سبب و حادثة معيّنة، وهذه أكبر حجّة على تاريخيّة النصّ، وأنّه خاص في البيئة والزمان الذي أُنزل فيه، وهذا زَعم باطل، فآيات القرآن الكريم على قسمين، قسم نزل على سببٍ مُعيّن، وقسم نزل ابتداءً من غير سبب، و وراء هذا التّقسيم -كما ذكره العلماء- حكمةٌ بالغة، فإنّ القرآن الكريم كتاب هداية للبشريّة جمعاء، وهذا يتطلب ابتداءً التّشريعات وسنَّها انطلاقاً من حاجة الإنسان باعتبار كونه بشراً بعيداً عن معاينته نزول الوحي أو عدم ذلك.

فعالميّة الدين الإسلامي وديمومة تشريعاتها تستوجب التخفيف من التصاق أحكامها بحقبة معيّنة أو أمة بذاتها.

إنّ الكتب التي ألّفها العلماء في موضوع أسباب النزول، والتي جمعت كل روايات أسباب النزول حتى الواهي منها؛ تقدِّم الجواب الإحصائي الاستقرائي الكافي الذي يدفع هذا الافتراء الباطل الذي صنعه الحداثيُّون الكارهون للشريعة الإسلاميّة، فالواحدي قد روى أسباب نزول ل(٤٧٢) آية من مجموع آيات القرآن البالغة (٦٢٣٦) آية، أي ما نسبته ٧,٥٪ من آيات القرآن

---

(١) انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الجابري(٨٠).

(٢) انظر: المرجع السابق(٦١-٦٢).

(٣) انظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد(١١٧). الجذور التاريخيّة للشريعة الإسلاميّة، خليل عبدالكريم(١٥١). الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، أحمد الفاضل(٢٥٣-٢٨٥). توظيف أسباب النزول عند الحداثيين: كتاب هموم مسلم، نضال الصالح(١٤٧-١٥٣).

الكريم، بينما نجد الإمام السيوطي وهو الذي عرف بالاستكثار قد جمع في كتابه (لباب النقول في أسباب النزول) ٨٨٨ آية، أي ما نسبته نحو ١٤٪ من آيات القرآن العظيم. فأين هذا الإحصاء مما يدعيه هؤلاء الحداثيون من أنّ كل آيات القرآن الكريم أو معظمها نزلت على سبب معيّن؟[١].

وهذا يُوضّح لنا مقصد الحداثيّين من وراء التعلّق بأسباب النزول، وهو تخصيص الأحكام التشريعيّة بأسباب معيّنة، وتعليقها بوقائع، وذلك لطيّ صفحة التّشريع القرآني، ونقل سلطة التّشريع وحاكميّته من الله عزّ وجلّ إلى الناس.

٢ – زعم الحداثيّون أنّ اعتبار أسباب النزول مدخل للتاريخيّة، وإفساح المجال لمسايرة التطوّر، وتطبيق للشريعة في كل مكان وزمان، يقول الجابري: «بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة، يُفْسِح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بأسباب نزول أخرى؛ أي: بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدّد الحياة في الفقه، وتتجدّد الرُّوح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرة للتطوّر، قابلة في كل زمان ومكان»[٢].

ويمكن رد هذا الزعم في عدة نقاط:

أولا: إنّ ربْط النصوص الشرعية بأسباب ربطًا يشابه ربْط الأحكام بعلها خطأٌ منهجي، يسبِّب عزْل تلك النصوص في حِقبتها الزّمنيّة، وفهمٌ يُناقض عموما الخطاب التشريعي وشموله؛ بل يتنافى مع المقاصد الشرعية العامة، التي من مقاصدها حمايةُ الناس دون أن تختصّ في زمان أو مكان بعينهما، يقول الإمام الشاطبي: «الشريعة بحسَب المكلّفين كليّة عامة، بمعنى أنّه لا يختصّ الخطاب بحُكم من أحكامها الطلبيّة بعض دون بعض، و لا يتحاشى من الدخول تحت أحكامها مُكلَّفٌ البتَّة»[٣].

---

(١) انظر: الاتجاه العلماني، أحمد الفاضل(٢٥٣-٢٥٧).

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الجابري(٨٠).

(٣) الموافقات(٤٠٧/٢).

ثانيا: لأسباب النزول عند الاتجاه الحداثي غرضٌ معيّن، وهو بيان واقعة معيّنة حصلت في زمن معيّن، وهذا يجعل الوحي مربوطاً بها، وليس الأمر كذلك، فأسباب النزول لها فوائد كثيرة، منها معرفةُ وجه الحكمة الباعثة على التشريع، ومنها تربية الناس وتهيئتهم للفهم والامتثال، ومنها الوقوف على المعنى، ومنها تخصيص اللفظ العام.

ويشير الدكتور النجار الحكمة من عدم ذكر أسباب النزول مضمّنة في غالب النصوص التي لها أسبابٌ نزلتْ فيها، فيقول: «العلّ من مظاهر الحكمة الإلهية أن كانت الأسبابُ التي فيها نزل الوحي غيرَ مضمَّنة في النصّ الديني؛ القرآني منه على وجه الخصوص، بل ظلّ هذا النصّ مصوغاً في صيغة كلية عامة؛ حتى يبقى ذلك العموم في البيان، مفيداً للعموم في الأحكام، مطلقاً من قيود التشخيص في الزمان والمكان، وهو ما تعارف عليه الأصوليون بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وقد جُعلت الأسباب مأثوراتٍ تُروى خارج النصّ؛ حتى يكون لها دور التجلية لمعناه، دون أن تميل به - لو تضمَّنها في صلبه - إلى التخصيص، الذي يذهب بعمومية الأحكام»[(١)].

ومن العلوم التي استخدمها الاتجاه الحداثي علم (الناسخ والمنسوخ)[(٢)]، وهو من أهمّ العلوم المتعلِّقة بالقرآن الكريم، وقد حذّر العلماء وحرَّموا من تفسير كتاب الله إلّا بعد معرفة تامّة لهذا العِلم، قال الإمام الشاطبي: «عامّة أهل الشّريعة أثبتوا في القرآن والسنّة الناسخ والمنسوخ على الجملة، وحذَّروا من الجهل والخطأِ فِيهِ»[(٣)].

وقد اختلفت المواقف والوجهات الفكريّة في الاتجاه الحداثي المعاصر نحو النسخ؛ فمنهم مَن يرى أنّ النّسخ هو مِن اختراع الفقهاء، وأنّه ناتجٌ عن مناقشات الأصوليّين الذين وَجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، فاضطرُّوا لاختيار النصِّ الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق

---

(١) في فقه التدين فهما وتنزيلا، النجار(٩٨/١). وانظر:الخطاب المقاصدي، الخويطر(٣٨٩-٣٩٤).

(٢) عرّف العلماء النّسخ بأنّه: (رَفْعُ الحُكم الثابت بخطابٍ مُتقدِّم؛ بخطابٍ مُتَراخٍ عنه). انظر: المستصفى، الإمام الغزالي(٨٦/١).

(٣) الموافقات(٦١/٥، ٦٢). وانظر: البرهان في علوم القرآن، الإمام الزركشي(٢٩٠/٢).

الانسجام بين الأحكام الشرعيّة التي كانت قد حظِيَت بتثبيت الفقهاء الأوائل . . . وهذا أكبر دليل على كيفيّة احتيال الفقهاء على الآيات القرآنيّة التي لا تتناسب مع مقاصدهم فيقومون بتحييدها . . . ولم يعُد بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد أنْ أصبحت مُتضمِّنة في المصحف الرّسمي الذي شُكِّل أيام عثمان بن عفان، وبالتالي فقد راحوا يشجِّعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول بأنَّ الآية المنسوخة قد نزلت قبل الآية الناسخة، وبالتالي فمِن المشروع إبطال العمل بها[١].

ومنهم مَن أيَّد النّسخ وفرح به، وجعله مدخلاً لحريّة التصرُّف بالآيات القرآنيّة المحكمة؛ لإمكانيّة إجراء عمليّة لها الآن، مثلما حصل في زمن النبوّة، وتفعيل دور المقاصد لاختيار المناسب من الآيات التي تُنسَخ أو تحكم في مكانها، فمِن خلال النسخ -كما يرى حسن حنفي- فإنَّ النصّ القرآني نزل «بناءً على نداء الواقع، واكتمل بناءً على تطوُّره، وأُعيدت صياغته طبقاً لقدرته وأهليّته على ماهو معروف في الناسخ والمنسوخ، هي عمليّة جدليّة بين الفكر والواقع...»[٢]. هنا يرى حسن حنفي أنّ الناسخ والمنسوخ ماهو إلّا إعادة صياغة لتَلبِية نداء الواقع وانعكاساته. وبهذا يُكرِّسُ التفسيرَ الماركسيّ للمادّة والفكر، فالفكر هو انعكاس للمادّة، والنصّ هو انعكاس للواقع، والواقع هو الذي يستنزل النصّ ويستدعيه كما في أسباب النزول[٣].

ويُؤكِّد نصر حامد أبو زيد أنَّ «قضيّة الناسخ والمنسوخ تضع الخطوط واللّمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النصّ والواقع؛ ومن ثَمَّ بين الإسلام وحركة المجتمع»[٤].

وتمَّت المبالغة في توظيف مبحث النسخ، حتى اقترح أحدهم بعدما اطّلع على أحد أنواع النسخ (نسخ التلاوة ونسخ الحكم) أنْ نقوم بعمليّة النسخ بأنفسنا للآيات التي لا تُماشي

---

(١) انظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون(٦٩-٧٤). إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل حسن عباس(٢/٣٦٨-٣٦٩).

(٢) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي(٢/٥٠٤).

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان(٥١٢).

(٤) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد(١٣٠).

العصر، مع المحافظة على رسمها باعتبار قداستها وبلاغتها ودلالتها على هُويّتنا، ثمّ ضرب أمثلة على أحكام تعدُّد الزوجات والقوامة، وعدم مساواة الذكر والأنثى، والحدود والقصاص والجهاد والرِّدَّة؛ مما يحتاج للنسخ في نظره[١].

فالاتجاه الحداثي المعاصر في مجال المقاصد مِن خلال مدخل النسخ يقترح الإصلاحات على الشّرع؛ ليتَّسِق مع المقاصد الحداثيّة المتمثلة في القِيم الحديثة، ثمّ يَعرِضها على أنَّها الدين، والنّسخ في آية المواريث مثلاً عبارة عن شاهد علميّ على أنَّ الأحكام الشرعيّة ماهي إلّا أحكام ظرفيّة لا تَعُمُّ ولا تستمر[٢].

واستعمل الاتجاه الحداثي المعاصر مبحث المصلحة وهي من المباحث التي لها ارتباط بعلم الأصول والمقاصد الشرعيّة، وبالغ في إعمالها وتوظيفها وإنْ خالفتْ الدّليل الشرعيّ المُعتبَر، وعند تعارض المصلحة مع النصّ يقدِّمون المصلحة عليه، بل إنَّ بعض الحداثيّين لا يقتصرون على هذا، فيجعلون المصلحة هي الأصل، والمصدر الأوَّل للتّشريع الإسلاميّ، والأساس الذي تُحاكَمُ إليه نصوصُ الشّرع، يقول حسن حنفي: «تقوم مصادر التّشريع كلُّها . . . على مصدرٍ واحدٍ هو المصلحة، باعتبارها المصدرَ الأوّل للتّشريع، فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنّة أيضاً تقوم على المصلحة»[٣].

وفي مصدر آخر يقول: «كما يُؤوَّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض؛ كذلك يُؤوَّل النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض»[٤].

ويُؤكِّد محمد عابد الجابري أنَّ تقديم المصالح على النصوص الشرعيّة عند التعارض مسألةٌ قديمةٌ، وظاهرةٌ وُجِدت عند الصحابة، فيقول: «وهكذا فكثيراً ما نجدُهم يتصرّفون بحسب ما

---

(١) انظر: الناسخ والمنسوخ، تاريخيّة القرآن/الإسلام، الضاوي خوالدية(٤٧-٧٥)، مجلة دراسات عربية، عدد(٥-٦)، مارس١٩٩٦م، نقلاً عن: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان(٥١٤-٥١٥).

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان(٥١٥).

(٣) من النصّ إلى الواقع، حسن حنفي(١/ ٤٨٨-٤٨٩).

(٤) حصاد الزمن الحاضر (إشكالات)، حسن حنفي(٧٦).

تُمْلِيه المصلحة، صارفِين النّظر عن النصّ حتى ولو كان صريحاً قطعيّاً، إذا كانت الظُّروف الخاصّة تَقْتَضي مثل هذا التأجيل للنصّ»[١]. ويقول أيضاً: «فإذا تعارضتْ المصلحة مع النصّ، في حالةٍ من الحالات، وجدناهُم يَعتبِرون المصلحة، ويَحكمون بما تَقْتَضِيه، ويُؤجِّلون العمل بمنطوق النصّ فيها»[٢].

ثانياً: الاستفادة من الاجتهادات العلميّة.

لقد استفاد الاتجاه الحداثي المعاصر بالاجتهادات العلميّة لبعض الصحابة الكرام وبعض الشخصيّات الإسلاميّة، كما احتفوا بآراء بعض الفرق الضالّة كالمعتزلة والشيعة لتسويغ فكرتهم ولِتَقوِية حُجّتهم، وستذكر بعض هذه الاجتهادات العلميّة على سبيل الذكر لا الحصر، لكيلا يتشعّب الكلام ويطول المقام.

١- اجتهادات أبي بكر الصديق.

يرى الاتجاه الحداثي بأنّ قتال الصّدِّيق رضي الله عنه للممتنعين عن دفْع الزكاة لم يكن استناداً على نصٍّ شرعيّ، وإنّما الرأي المجرّد، والنظر إلى جانب الدولة لا إلى جانب الدين؛ لأنّ دفْع الزكاة رمزٌ للولاء السياسيّ، بعكس مَن عارض ذلك في أول الأمر من الصحابة، فكانوا يَنطلِقون من النصّ، ولكنّهم قَبِلوا برأي الصدِّيق، مُغلِّبين المصلحة على النصّ. وأما علّة قتْل المرتدّين العرب فليست بسبب تغيير دينه، وإنّما بسبب تهديده النظام السياسيّ، مستدلّين بكون قتال الصدِّيق للمرتدّين كان لخروجهم المسلّح ضد نظام الدولة، وتهديدِهم للكيان الإسلامي الوليد، فكان عملاً سياسيّاً وليس دينيّاً، وأنّه لو كان الأمر متعلِّقاً بحدٍّ من حدود الله لَـما خَفِيَ على معظم الصحابة، حتى احتاج معهم أبوبكر لجهد كبير من أجل إقناعهم بسياسته[٣].

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري(١٢).

(٢) المرجع السابق(٤٢).

(٣) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري(٤٠-٤٤). الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة، سعد العنزي(٣٦٦-٣٦٧، ٣٧٣-٣٧٥)

٢- اجتهادات عمر بن الخطاب.

كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه مُتَّصفاً بالاستدلال العميق، والتعامل البعيد عن مُجرَّد الاعتماد على ظاهر اللفظ، والاجتهاد في قضايا عصره المُستجدّة مع مُراعات اختلاف الأوقات وتنوُّع الأحوال، وقد حدثت في زمنه أمورٌ كثيرةٌ لم تكن معروفةً ومألوفةً قبله، فاجتهد فيها الفاروقُ رضي الله عنه مُستعملاً فهمه الدّقيق لكتاب الله وسنه رسولهﷺ، فما كان مِن الاتجاه الحداثيّ إلّا أنْ بدأَ بالاعتماد على بعض تلك الاجتهادات، وسلَّط الأضواء عليها، وصَوَّر الفاروق رضي الله عنه وقد تَخلَّص مِن سلطة النصّ الشّرعيّ، وألْغَى ما دلَّ عليه مِن الفرائض وما تضمَّنه من الأحكام، وغَيَّر شعائرَ ثابتةً في الإسلام لأجل المقصد والمصلحة، ولأجل تطوُّر السياق التاريخي، وأنّ اجتهاداته متعارضةٌ مع النصّ القرآنيّ صراحةً، وزعم الاتجاه الحداثي أنَّ المقاصد مقدَّمةٌ عنده في بناء الأحكام الشّرعيّة، وفي فَهْم النصوص الدينيّة والتعامل معها، وأنَّها هي المبدأ الوحيد التي تُحاكَم إليه[١].

وبالغ بعض الحداثيّين وادّعوا بأنَّ عمر بن الخطاب لا يعتبر القرآن مجلّةً قانونيّة[٢]، واستَشهد آخرون الاجتهادات العُمرِيَّة لإثبات الواقعيّة التي تُحاكم النصوص الشرعيّة، يقول نصر حامد أبو زيد: «ونرجع إلى مواقف عمر بن الخطاب مِن نصِّ المؤلَّفة قلوبهم؛ فلو تعامل مع النصِّ تعاملاً حرفيّاً، ولو لم يستطع أنْ يضعه في سياقه، لَمَا استطاع أنْ يكشف علَّته التي إذا انتفتْ انتفى الحُكم، والذي هو هنا إعطاء المؤلَّفة قلوبُهم نصيبَهم من الصدقات مقرّراً لهم بالنصّ؛ إذن: عمر بن الخطاب لم يتعامل مع النصِّ كسلطةٍ دائمةٍ عندما وضعه في سياقه»[٣]. بل وذمَّ الخطاب الديني بتجاهله الاجتهادات العُمرِيّة، فقال: «الخطاب الديني يتجاهل مقاصد الشريعة

---

(١) انظر: مقال: التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَريّة: قراءة نقديّة، سلطان العميري، مجلة البيان، عدد(٢٨٥)، ٢٠١١م. حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة، حسين أحمد أمين(٢٧و٢٠٥). القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد(٢٤). الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(٢٣٦-٢٣٧).

(٢) انظر: الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشّرفي(١٣٣).

(٣) مفهوم النصّ، أبو زيد(١٠٤).

كما جاءت في أفعال عمر بن الخطاب عندما ألْغَى حدَّ السرقة، وسهمَ المؤلَّفة قلوبُهم، وهي ثابتةٌ بالنصِّ»[1].

من تلك الاجتهادات العُمرِيّة التي وظّفها واحتفى بها الاتجاه الحداثي المعاصر في مجال المقاصد الشرعيّة؛ إلغاء حدِّ السرقة عام المجاعة، ومنع المُؤلّفة قلوبهم من الصدقة، وقتل الجماعة بالواحد، وعدم قِسمة أرض السواد التي فتحها المسلمون عَنوةً على المجاهدين، وغيرهم من الاجتهادات الأخرى.

ثالثاً: الاحتفاء ببعض الشّخصيَّات الإسلاميّة.

من الشخصيّات الإسلاميّة التي احتفى بها الاتجاه الحداثي المعاصر:

١- الإمام نجم الدين الطوفي.

لقد تحدّث الإمام الطوفي عن المصلحة في كتابه (التعيين في شرح الأربعين)، أثناء شرحه حديث: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ»، وقد تَرتَّب مِن كلامه عن المصلحة جدلٌ كبير واختلاف كثير، حيث فُهِم مِن ظاهر رأيِه أنَّه يُقدِّم المصلحة على النصِّ الشّرعيّ، ويُخالف جُلّ مَن سبقه مِن الأصوليّين، وقد ناقش العلماء مقولته ورأيه في المصلحة، لكنّ الذي ساهم في إخراجها وتأجيج هذه القضيّة الجدليّة في الوقت المعاصر هو الشيخ جمال الدين القاسمي -رحمه الله-، فقد اقتَطَع من كتاب (التعيين في شرح الأربعين) الجزء الذي شرح الطوفي فيه حديث «لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ»، وطبَعَه ونَشَره بالعنوان المُستقِلّ (رسالة في رعاية المصلحة)، و يرى كثير من الباحثين أنّه أوّل مَن ألْقى الأضواء عليه[2]، وقد استَغَلّ الحداثيّون المقاصديّون بنظريّة الطوفي في المصلحة أيَّما استغلال، مِن خلال الاستشهاد بها في تقديم المصلحة والمقصد على النصّ الشرعيّ الثّابت،

(١) المرجع السابق(١١٧).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها، عَلّال الفاسي(١٤٨).

وقد حصل تبايُن واسع واختلاف في وجهات النظر في شرح وتفصيل هذه النظريّة مِن قِبَل كلِّ مَن بحثها ودرسها[١].

يرى الاتجاه الحداثي المعاصر في مجال المقاصد أنَّ الإمام الطوفي يقدِّم المصالح على النصوص الشرعيّة الصريحة دون أن يتطرَّق لنوع المصالح والنصوص الذين قد يحصل بينهم التعارض، يقول عبد المجيد الشّرفي: «موقف نجم الدين الطوفي الذي كان تقريباً معاصِراً للشاطبي، وكان منطلقه حديث: (لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ)؛ فالنتيجة التي وصل إليها من تحليله هي أنّه ينبغي تقديم المصلحة على النصّ، حتى النصِّ الصريح»[٢].

ويذهب بعض الحداثيّين أبعد من ذلك، حيث يزعمون أنَّ تقديم المصالح على النصوص الشرعيّة سواء كانت هذه النصوص قطعيَّةً أو ظنيَّة؛ هو مذهب الإمام الطوفي[٣]، بل إنَّ الجابري ينسب تقديم المصلحة على النصّ القطعيّ إلى الصحابة الكرام، حيث يقول: «إنَّ الصحابة لم يتقيَّدوا دائماً لا بهذه القاعدة ولا بتلك؛ بل المبدأ الوحيد الذي كانوا يُراعونه دوماً هو المصلحة، ولا شيءَ غيرها. وهكذا كثيراً ما نجدهم يتصرَّفون بحسب ما تُمْلِيه المصلحة، صارفين النظر عن النصّ، حتى ولو كان صريحاً قطعيّاً، إذا كانت الظروف الخاصّة تقتضي مثل هذا التأجيل للنصّ»[٤].

يقول الدكتور فهد الخويطر بعد أن تحدَّث عن نظريّة الطوفي واستغلال الحداثيّين بها: «ولا يحتاج الباحث أن يُتْعِب نفسه في البحث عن كلام الحداثيّين حول مصلحة الطوفي على وجه الخصوص؛ فإنَّ عامّة مَن رفع لواء المقاصد تجد أنّه يذكر معها مصلحة الطوفي، ومَن لم يذكرها

---

(١) لمعرفة مذهب الطوفي في المصلحة. انظر: التعيين في شرح الأربعين. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للشيخ البوطي. المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، لمصطفى زيد، وهو من أشهر الكتب التي ناقشت نظريّة المصلحة عند الإمام الطوفي رحمه الله.

(٢) تحديث الفكر الإسلامي، عبدالمجيد الشّرفي(٤١).

(٣) انظر: نحو فكر إسلامي بديل، توفيق عامر، (ورقة مقدمة في الملتقى الفكري)، تنظيم جمعية تونس الفتاة، ٢٠أبريل ٢٠١٣م، نقلاً عن: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر(٢٥٢).

(٤) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري(١٢).

فإنّه يستشهد بها متى ما وردت مناسبة ذلك. وسبب هذا التّعميم أنّه عند جمع كلام الاتجاه الحداثي يتّضح عدم تدقيقه في تفاصيل نظريّة الطوفي، ولا أدَلَّ على ذلك مِن أنّ الاستشهاد بالطوفي لا يكون مستقلّاً، وإنّما غالباً مشفوعاً بالكلام حول مقاصد الشاطبي خصوصاً، أو المقاصد عموماً، ومَن دقَّق النّظر وَجَد أنّ الكلام حول المقاصد والكلام عن مصلحة الطوفي، مع كونهما في مجال واحد، فإنّهما يَطْرقان الموضوعَ من جهتين مستقلّتين»[(١)].

٢- الإمام الشاطبي.

من الشخصيّات الإسلاميّة التي احتفى الاتجاه الحداثي المعاصر بتراثهم الإمام الشاطبي -رحمه الله- صاحب كتاب (الموافقات)، هذا الكتاب الذي يدور في فلكه عامّة الكتابات الحداثيّة المعاصرة التي عالَجَت في خطابها موضوع المقاصد الشرعيّة، حتى صار مَنهلاً ومرجعاً أساسيّاً لكلّ مَن يهتمُّوا بالتراث من الحداثيّين، حيث يرون أنَّ الإمام الشاطبي هو البديل عن علماء الشّريعة قاطبةً، وأنَّ نظريّته بديلةٌ عن جزئيّات الشريعة و فروعها.

هناك قضيّتان أساسيّتان يُركِّز عليهما الاتجاه الحداثي المعاصر، ويحاول إلْصَاقَها بالإمام الشاطبي ليتحَّقق لهم مشروعهم النّقدي للتراث الإسلاميّ، هاتان القضيّتان هما:

الأولى: أنَّ الإمام الشاطبي أتَى بتعظيم المقاصد الدُنيويَّة والعصريَّة؛ بخلاف ما هو عليه عامّة علماء الشّريعة الإسلاميّة الذين يُغَلِّبُون مقاصد الآخرة ولا يَلتفتون للدنيويَّة.

الثانية: أنَّ الإمام الشاطبي أتَى بقطيعة إبستمولوجيّة للنظام الأصولي الذي سبقه، وبَنَى منهجاً مقاصديّاً رَحْباً يحوي من خلاله معطيات العصر، ويتفاهم معها من خلال التركيز على الكلّيّات، وترْك الغرض في الجزئيات[(٢)].

---

(١) الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر(٢٥٢-٢٥٣).

(٢) انظر: المصدر السابق(٢٥٤).

يرى الاتجاه الحداثي المعاصر أنَّ الإمام الشاطبي يُقرِّر أنَّ المصلحة الأصلُ فيها أنَّها المصلحة الدُنيويَّة الماديّة، وأنَّه قام بقطيعة معرفيّة إبستمولوجيّة مع طريقة الإمام الشافعي وكلّ الأصوليّين الذين جاءوا بعده[١]، فأصبح بذلك أحد أكبر المُجدّدين في علم الأصول بسبب تمرُّده على النصِّ وسلطة المنطق اللُّغويّ؛ بحديثه في الدليل الكلِّيّ ومقاصد الشريعة[٢]، يقول محمد أركون: «إنَّ الشاطبيّ إذْ استعاد أحَدَ مصطلحات الفكر القانوني في الإسلام؛ أي: مصطلح المصلحة العامّة (مصلحة الأمة)، فإنّه كان يَقصد مِن وراء ذلك إلى هدف أبعد؛ ألا وهو تخفيف حِدَّة النظريّة الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهوم الجديد، وهو مقاصد الشريعة»[٣].

ويُؤكِّد الحداثيّون أنَّ الإمام الشاطبي لم يقترح هذه المنهجيّة الجديدة في الاجتهاد إلّا بعدما وَعَى انسداد الطريق أمام المنهجيّة القديمة للأصوليّين، يقول الجابري: «لقد وَعَى الشاطبي بعمقٍ أنَّ الاجتهاد بالأسلوب القديم قد استنفَذ كلّ إمكانيَّاته، وأنَّ انفتاح باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلَّب تأصيل الأصول، وذلك باعتماد كليّات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهُّم معنى ألفاظ النصوص، واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثةٍ على حادثةٍ فيما لا نصَّ فيه»[٤].

ثالثاً: الفكر الغربي المعاصر.

لم يستطع الحداثيُّون العرب تقديم فكرٍ واضحٍ مُطوَّر يتميَّز بمنهجيّاته الخاصّة المناسبة مع بيئته العربيّة، فكانت حِيلتهم المُفضَّلة استيراد الفكر الغربي الحديث، وتبنِّي المناهج الغربيّة في دراسة التراث الإسلامي ونقده، وقد صرَّحوا بذلك، يقول عبد المجيد الشّرفي: «سنحاول نُطبِّق على الإسلام نتائج البحث الحديث ومناهجه، ونحن وَاعُونَ بأنّه يَشترك مع سائر الأديان»[٥]. ويقول في

---

(١) انظر: بنية العقل العربي، الجابري(٥٤٠).

(٢) انظر: السلطة في الإسلام، عبدالجواد ياسين(٤٦).

(٣) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، أركون(١٧٠).

(٤) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الجابري(٥٦).

(٥) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشّرفي(١٣).

مصدر آخر متحدِّثاً مِن أنَّ تطبيق المناهج الغربيّة على الفكر الإسلامي يُنتج فائدةً جليلة: «أحاول مع زملاءَ لي في كليّة الآداب بتونس أن نُطبِّق على الفكر الإسلامي المناهجَ التي يُطبِّقُها زملاؤنا في مختلف الاختصاصات الأخرى، وبذلك نَستفيد كلّ الاستفادة مما يتوصل إليه الفلاسفة والمؤرِّخون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، والأنثروبولوجيا، وعلماء اللّسانيّات وغيرهم»[١].

ويُسوِّغ نصر حامد أبو زيد العمل بالمنهجيّات الغربيّة بعد اقتراحه لمشروع قراءة جديدة للمقاصد الكليّة للشريعة الإسلاميّة، فقال: «المقترح لقراءتنا أن يُضيف إلى منهجيّات القراءة السابقة ما أحدثته المنهجيّات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية.

لقد شُغِلت القراءة السابقة بفحص الدلالة اللُّغويّة أساساً، ولذلك تَركَّز اهتمامها في الكشف عن آليّات هذه الدلالة في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليديَّيْن. وكان انشغالهما منصبّاً أساساً على الكليّات المستنبَطة من الجزئيّات، دون أن تَقف على الدلالات الكليّة الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفيّة لنصوص الإسلام في كليتها»[٢].

إنَّ استخدام الاتجاه الحداثي المعاصر للمناهج الغربيّة الحديثة في دراسة التراث الإسلاميّ عموماً، والمقاصد الشرعيّة خصوصاً، وجَعْل المناهج والأصول التي وضعها الأئمّة المجتهدون لتنظيم عمليّة الاجتهاد قيوداً تُجَمِّد العقل والمعرفة، وتُكرِّس التقليد، وتقتل روح الاجتهاد، وحَشْر المذاهب والمناهج الفلسفيّة والمنهجيّات النّقديّة في مؤلَّفاتهم، وتحويل الممارسة العلميّة إلى مجرّد النقل لتلك المناهج الغربيّة؛ هي سمةٌ يشترك فيها كلّ الحداثيِّين، وقد سمَّى الناقد المغربيّ نجيب العوفي هذه الظاهرة بـ(الظاهرة المنهاجوِيَّة)، يقول: «المنهاجوِيَّة هي الآفة الأولى التي تدفع كثيراً مِن قراءاتنا ومقارباتنا النقديّة، خاصّة تلك التي تنحو منحًى بِنْيَوِيّاً ولسانِيّاً وسيميائيّاً،

(١) تحديث الفكر الإسلامي، الشّرفي(٥).

(٢) الخطاب والتأويل، أبو زيد(٢٠٢).

وتحرص بالغ الحرص على لَفْت الأنظار إلى صنيعها وبديعها. ونحن نعلم أنّ أهمّ الأعمال التي يتحرّك فيها المنهج من تحت السطور، فيما يشبه الجليد العائم، وليس تلك التي يصرخ فيها من فوق السطور، فيما يشبه الموجَ الصاخب»[(١)].

وهذا الاضطراب النّاتج عن استيراد المناهج الغربيّة هو النتيجة الحتميّة لاختلاط هذا الكمِّ الهائل لهذه المناهج المتنوِّعة مما يَقضي على الصفة الرئيسيّة للمناهج العلميّة، ألا وهي الثبات والاستقرار حتى يتمكّن الباحث من استعمال أدواتها بين يدي مَعْمَله النقديّ[(٢)].

أبرز الـمناهج الغربيّة التي يستعملها الاتجاه الحداثي المعاصر المتناول للمقاصد هي:

١- الـمنهج اللُّغوي.
٢- الـمنهج الأنْثُروبولوجي.
٣- الـمنهج التّاريخي.
٤- الـمنهج الإبستمولوجي.

أولاً: الـمنهج اللُّغوي:

وهو المنهج الذي يعتمد السِّمات البيانيّة والنَّحْويَّة مدخلاً لفهم النصِّ وقراءته بهدف الوصول إلى مقصد صاحبه.

يعتمد الحداثيُّون اللغة كمدخلٍ لفهم النصوص الشرعيّة، واعتبرها بعضهم -كما هو الحال عند محمد شحرور- المدخل الوحيد للكشف عن المعنى بمعزل عن سياقه القرآنيّ، وأدَّى به ذلك إلى عدم التّفريق بين اللفظ الذي أعطاهُ الشّرع معنًى محدّداً، وبين اللفظ الذي بقي على أصله، فيمكن أن يعرف معناه من معاجم اللغة، كما أدَّى إلى إهمال السياق الذي يرِد فيه اللفظ.

---

(١) ظواهر نصيّة، نجيب العوفي(١٠). نقلاً عن: استقبال الآخرة: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي(٢٠٤). وانظر: نقد النصّ، علي حرب(٨٥). إسلام المجدّدين، محمد حمزة(٩٠-٩١). التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان العميري(١١-١٨).

(٢) انظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر(٢٨٧).

وذهَب صنفٌ آخر من الحداثيِّين إلى تجاوز الدلالة اللُّغويّة والاستعانة بالسياق، والسياق المقصود مِن قِبَل الحداثيِّين ليس السياق السّردي للكلام العاديّ؛ لأنَّ العقلاء كلّهم يُقرُّون بفهم عبارات المتكلّم من خلال سياق كلامه، ولكنَّ السياق الذي يقصده الحداثيُّون هو السياق التاريخي؛ لأنَّ الكلام مهما كانت طبيعته، إنَّما يُفهم بوضعه في الإطار التاريخي الذي قِيل فيه. غير أنَّ ذلك دفَعهم إلى اعتبار دلالات النصوص الشرعيّة -خاصّة في مجال الأحكام والتّشريع- مجرَّدَ شاهدٍ تاريخيّ أسقطه تطوُّر الواقع الاجتماعي[١].

وذهب فريقٌ ثالثٌ من الحداثيِّين إلى اعتبار اللُّغة مجرَّد مدخلٍ شكليّ للوُلوج إلى عالم النصّ؛ أي: أنَّ النصّ ليس إلّا منطلقاً ليعبِّر القارئ عمّا يريدُ هو لا ما يريدُه قائلُه، وهو ما يُعبّر عنه باللّعب الحرّ الذي أفْضى إلى أنْ يقول من شاء ما شاء. بل القارئ عندهم لا يُدرك ذاته إلّا مِن خلال تيهه[٢]، وهذا ما دفَع محمد الطالبي إلى القول: «كلٌّ منَّا يتعامل مع النصِّ بالطريقة التي يراها»[٣]؛ لأن «النصَّ مُقدَّسٌ والتّأويلَ حرٌّ»[٤].

ولَئن ركَّز الحداثيُّون على هذا المدخل، فإنّهم لم يكونوا أوّلَ مَن اهتدى إليه، حيث عَكَف العلماء المتقدِّمون على هذا المسلك؛ لأنّ لسان العرب لابن منظور هو المُترجم عن مقاصد الشّارع كما يقول الإمام الشاطبي[٥]، ولكن كانت دخولهم هذا المدخل بطوابطه وقيوده؛ بخلاف ما يُمارسه الحداثيُّون مِن عَبَث[٦].

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد(٢١٠).

(٢) انظر: النقد والحقيقة، رولان بارت(١٠٣). من النصّ إلى الفعل: أبحاث التأويل، بول ريكور(٩٠).

(٣) عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، محمد الطالبي(٧٣).

(٤) المصدر السابق(١٣٧).

(٥) انظر: الموافقات، الشاطبي(٤٠١/٥).

(٦) انظر: بحث: قراءة في الكتابات المقاصديّة المعاصرة، بشير المكي عبد اللاوي(٤٠١)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلميّة الدوليّة التي نظمتها الرابطة المحمديّة للعلماء.

ثانياً: الـمنهج الأنْثُروبولوجي.

تعود تسمية هذا المنهج إلى لفظة (أنثروبولوجيا)، وهي مشتقّة من الأصل اليوناني المكوَّن من مقطعين: (أنثروبوس) ومعناه (الإنسان)، و(لوغوس) ومعناه (علم)، وبذلك يكون معنى الأنثروبولوجيا: العِلمَ الذي يَدرُس الإنسان[١].

وقد استعمل بعض الحداثيِّين هذا المنهج في دراستهم للنصوص الشرعيّة في إطار التعرُّف على مقاصد الشّارع بل استَبعَد بعضهم كلّ المناهج الأخرى، واختاروا المنهج الأنثروبولوجي على ما سواه من المناهج الغربيّة النقديّة[٢].

ركَّز الحداثيُّون على مبدأ التدرُّج في التّشريع الذي يتأسَّس على قاعدة النسخ وأسباب النزول؛ ليحدِّدوا اتّجاه التطوُّر في التّشريع، وهذا هو المقصود بـ(الـمَغزَى) عند نصر حامد أبي زيد، و(السّهم الـمُوجّه) عند محمد الطالبي[٣]. ونادوا إلى الأخذ بالتوجّه العام للنصوص الشرعيّة دون التمسُّك بجزئيَّاتها؛ لأنَّها -في نظرهم- ظرفيّة ومعبِّرة عن اللَّحظة التي ظهرت فيها، ولذلك يتمُّ تجاوزها؛ حرصاً على تحقيق الـمَغزَى.

ويُعدُّ النسخ وأسباب النزول مدخلاً مناسباً عند الحداثيِّين وآليّةً مهمّة لتحقيق مقاصدهم؛ لأنَّ النسخ وأسباب النزول يتعاملان مع واقعٍ متغيِّرٍ بثقافته، وبناءً على هذا فإنَّهم يرون أنَّ مِن الممكن استمرار تفعيله بما أنّه قد كان فاعلاً وقت نزول التّشريع. وما دام النسخ قد حصل حوله الخلاف بين العلماء فإنَّ المسألة خاضعةٌ للاجتهاد، وليس للتوقيف من الشارع، ولذلك

---

(١) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم(١٨). مدخل إلى علم الإنسان: الأنثروبولوجيا، عيسى الشماس(١٤).

(٢) انظر: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، المنصف بن عبدالجليل(٤٢).

(٣) عيال الله، الطالبي(٢٠٩).

ليس هناك ما يَمنع استمرارها؛ عملاً بمبدأ التدرُّج مِن جهة، ومراعاةً لأحوال العصر من جهةٍ أخرى، وهذا مِن أخطر الآراء التي تتداولُها كتُب الحداثيِّين[١].

إنَّ قِلَّة اطّلاع بعض الحداثيِّين على ما يتّصل بالموضوع، ونتيجة عدم التوظيف السليم للمنهج الأنثروبولوجي جعَلَتهم يَستَشْكلون الأمر، ويرون في اختلاف العلماء في تحديد النصوص المنسوخة علامةً على أنَّ المسألة مَوكُولة إلى الاجتهاد، ومِن ثمَّ يُمكنهم مواصلة إبطال أحكام بعض الآيات، حسب ما يُؤدِّي إليه نظرهم القائم على تاريخيّة الوحي. وتحوّلت بذلك قراءتهم إلى مذبحةٍ للتراث الإسلامي، واستهتارٍ بالأحكام الشرعيّة باسم المقاصد تارةً، وباسم العقل تارةً أخرى[٢].

ثالثاً: الـمنهج التّاريخي.

هو المنهج الذي يساعد على إرجاع النصّ المقروء أو الحدَث المدرُوس إلى اللّحظة التي ظهر فيها، وذلك بغرض ربطه بها مِن أجل فهمه ومعرفة الأسباب التي أدَّت إلى صدوره. وهذا أمرٌ بَدَهي جَرَت عليه عقول الناس منذ القديم، وأكَّده القرآن الكريم عندما جعل لكلِّ أمّة ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[المائدة: ٤٨]. مراعاةً منه لتغيُّر الظّرف الزَّمانيّ والمكانيّ، وتبدل حال الناس وتطوّر الحضارة، ومنه أدرك العلماء أنَّ معرفة سبب النزول تُعِين الشَّخصَ على فهم الآية الكريمة . . . ولكن إذا كان الوعي التاريخي ضروريّاً لفهم النصوص الشرعيّة وإدراك حقيقة الواقع، فكيف فهِمَه الحداثيُّون وكيف طبَّقُوه؟

إنَّ إعمال المنهج التاريخي عند الحداثيِّين يجعل النصَّ الشرعيّ مُنتَجاً ثقافيّاً، «والمقصود بذلك أنّه تشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عاماً»[٣]؛ مما ينفي الإيمان بوجود

---

(١) انظر: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، المنصف بن عبدالجليل(٤٢). إشكاليّة تاريخيّة النصّ الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري(٢٨٢-٢٩٦).

(٢) انظر: بحث: محاولة في فهم مأزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية، أبويعرب المرزوقي(١٠٠-١٠٥)، ضمن كتاب: إشكالية تجديد أصول الفقه.

(٣) مفهوم النص، أبو زيد(٢٤). النص السلطة الحقيقة، له(٧٨).

ميتافيزيقي سابق له، ويؤول إلى نفي إلهيّة النصّ القرآني؛ لأنَّ القول بإلهيّة النصوص الشرعيّة - حسب رأيهم- يعني أنَّ البشر لا يستطيعون فهمَها[١].

وبناءً على هذا ينبغي قراءة النصوص الشرعيّة قراءةً ناسُوتيّة بإخضاعها لتصوُّرات البشر ومناهجهم، ومِنها (المنهج التاريخي) الذي يقتضِي -حسب فَهْم الحداثيِّين- ظرفيّةَ ما ورد فيها مِن مَعانٍ. ولهذا يُؤيِّد مثلاً نصر حامد أبو زيد: الطاهر الحداد(١٩٣٤م)، وقاسم أمين(١٩٠٨م) في أنَّ أحكام القرآن -وخاصّةً منها المتعلِّقة بالمرأة- ليست نهائيّة؛ لأنّه إذا كانت النصوص تَنَاسَخَتْ خلال عشرة أعوام في المدينة، فكيف تَسْتَسيغ العقول رفض مبدأ التاريخيّة؟![٢].

يقترح الاتجاه الحداثي المعاصر في قراءة النصّ الدينيّ منهجاً تاريخيّاً مقارنيّاً لفهم النصوص الشرعيّة في ضوء ظروفها الزمانيّة والمكانيّة[٣]؛ لأنَّ أبرز الأُسُس العلميَّة التي بَنَتِ المنظومةَ الفقهيّةَ عند الفقهاء صِلَتُها بالواقع التاريخي الذي بُنِيَت وتَشَكَّلت فيه، ويرى استعمال المناهج النقديّة التاريخيَّة التي تُوظِّف المناهج الأخرى معها، كما يقول عبد المجيد الشّرفي في النصِّ السابق الذي مرّ بنا عند الحديث عن استفادة الحداثيّين من مباحث بعض العلوم الشرعيّة: «ولا ضَيْرَ حينئذٍ مِن أنْ تُطَبَّق على النصِّ القرآنيّ المناهجَ النّقديَّة التّاريخيّة التي توظِّف اللّسانيات والأسلوبيّة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتُقارن بين ما جاء في المصحف وما كَشفَت عنه الحفريات أو ما ورَد في نصوص دينيّةٍ أخرى توحيديَّة وغير توحيديَّة. . .»[٤].

ويرى الاتجاه الحداثي أنَّ كلّ التّشريعات ليست الآن مُلْزِمَة لنا في كلّ الأحوال، حتى ما كان منها في زمان الرسول ﷺ مِن بَابَـي الفرض والتحريم لم يَعُد الآن بالضّرورة كذلك؛ بل لنا الحقّ

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد(٢٠٢).

(٢) انظر: الأسس الفكريّة لليسار الإسلامي، خليل عبدالكريم(١٣-١٤). النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد(١٠). ليطمئنّ قلبي، محمد الطالبي(٤٠). نقد الخطاب الديني، أبو زيد(١٢٨). المرايا المحدّبة، عبدالعزيز حمودة(٢٩١-٢٩٢). بحث: قراءة في الكتابات المقاصديّة المعاصرة، بشير المكي عبد اللاوي(٣٨٧-٤١٩)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلميّة الدوليّة التي نظمتها الرابطة المحمديّة للعلماء.

(٣) انظر: إسلام المجددين، محمد حمزة(٧٠).

(٤) لِبنَات، عبدالمجيد الشرفي(٢/٥٢).

في أنْ ننقله إلى بَابَـي النَّدْب والكراهة، إنْ لم ننقله إلى باب المباح، وهو التّخيير المطلق، لَنَا الآن هذا الحقُّ إذا اقتنعنا بأنّ تغير الأحوال يستلزم تطبيقه، وما دُمنا نلتزم بالغايات الأخلاقيّة العليا التي نَصَبَها القرآن[١]. وهذه أبعدُ نُقطةٍ وصل إليها الاتجاه الحداثي المعاصر في موقفه مِن تاريخيّة النصوص الشرعيّة.

رابعاً: الـمنهج الإبستمولوجي.

الإبستمولوجيا: مصطلح كلاسيكي مُرادفٌ لنظريّة المعرفة في مباحث الفلسفة العامة، وهو مُستقٌّ من الجذر اللُّغوي اليوناني المكوّن من مقطعين: (إبستيمي) التي تعني (علم أو معرفة)، و(لوغوس) وتعني (علم، نقد، نظرية، دراسة)، وبهذا أضحتْ تعني الإبسمولوجيا في تركيبتها الدلالية، علم العلوم، أو نظريّة العلوم، أو الدراسة النقديّة للعلوم؛ وهذا ما لا يختلف كثيراً عن معناها الأصليّ، ومعظم الفلاسفة الفرنسيّين يُطلقونها على فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي. فهي دراسةٌ نقديّة لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعيّة[٢].

أشهر مَن تناوَل المنهج الإبستمولوجي من الحداثيّين العرب هو محمد عابد الجابري، الذي استعمله نظريّاً وبشَّر به في كتابه: (التراث والحداثة)، حيث اقترح منهجاً لقراءة النصِّ التراثي من خلال ثلاثة خطوات رئيسيّة:

١- **المعالجة البنيوية**: من خلال دراسة النصوص الشرعيّة كما هي دون النظر للفهوم السابقة، ويقصد بذلك فهم العلماء السابقين.

٢- **التحليل التاريخي**: وذلك بربط كلّ فكرة بصاحبه، وهذا ما يُفسِّر تقسيم الجابري العقولَ العربيّة بشكلٍ منفصل عن بعضها البعض (عرفاني، بياني، برهاني).

---

(١) انظر: نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي(١٤٧-١٥١). إشكالية تاريخيّة النصّ، مرزوق العميري(٢٩٧).

(٢) انظر: مذاهب فلسفيّة وقاموس مصطلحات، محمد جواد مغنية(١٨٩). المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة(١).

٣- **الطرح الأيديولوجي**: من خلال الكشف عن وظيفة الأيديولوجيّة داخل الحقل المعرفي[١].

وأما من الناحية العمليّة فقد طبَّق الجابري المنهج الإبستمولوجي بشكلٍ واضحٍ من خلال مشروعٍ لنقد العقل العربي، وخصوصاً كتابَيْه (بِنية العقل العربي) و(تكوين العقل العربي)، وقد اتّبع فيهما عدّة آليات، وهي:

١- آليّة القطيعة المعرفيّة: وهي من أهمِّ آليّات الإبستمولوجيا الحديثة، وهذا واضحٌ عند الجابري في ادّعائه قطيعة الإمام الشاطبي بالسابقين له، وخصوصاً الإمام الشّافعي.
٢- آليَّة التَّأزيم: وهي آليّة تفرض وجودَ أزمة على مستوى معيَّن في حقل معرفي معيَّن، لمعالجة تلك الأزمة ببيان طبيعتها، والكشف عن جوانبها، ثم إعطاء البديل، وهذا ما فعله الجابري ببيان أزمة علم أصول الفقه، والبديل عنده هو علم المقاصد.
٣- آليَّة التّقسيم: وهي واضحةٌ في تقسيمه للعقول العربيّة بشكلٍ منفصل عن بعضها البعض (عِرفاني، بَياني، بُرهاني).
٤- آليَّة التقابل: بحيث يَحكُم على شيءٍ ويُقارنه بغيره، وهذا قام به الجابري في نقده للتراث ومقارنته بغيره.
٥- آليَّة المماثلة: وهي تشبيه شيء بشيء، ومحاولة بيان أوجُهِ المماثلة بين هاتين البِنْيَتَينِ، كما فعله الجابر بربطه بين الشاطبي المقاصدي وابن حزم الظاهري، مروراً بابن رشد الفيلسوف، وجعلِهم جميعاً في العقل البرهاني[٢].

---

(١) انظر: التراث والتجديد، الجابري(٣٢).

(٢) انظر: إشكالية تاريخيّة النصّ، مرزوق العمري(٢٧٦، ٢٧٨). تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبدالرحمن(٤٥، ٤٨، ٥٦). وعلى وجه مخصوص انظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر(٢٩٥-٢٩١).

المطلب الثالث: أصول الاتجاه الحداثي المعاصر.

أصول الاتجاه الحداثي وأسُس خطابه كثيرة منها: النّقديّة والماديّة والإنسانويّة، ولكن يُمكن تلخيص أصول الاتجاه الحداثي المعاصر المتناول للمقاصد الشرعيّة بثلاثةِ أصول، وهي: التَّاريخيّة والواقعيَّة والعقلانيّة.

الأصل الأوّل: التاريخيّة:

التاريخيَّة: مذهب يُقرِّر أنَّ القوانين الاجتماعية تتّصف بالنسبيّة التاريخيّة، وأنَّ القانون مِن نتاج العقل الجَمْعي، وتُعمّم ذلك على الشّرائع الإلهيّة أيضاً. فالتاريخيّة أو التاريخانيّة تُفسّر جميع النصوص الدينيّة والظواهر ضِمن السياق التاريخيّ الذي وُجدت فيه، وترى أنَّ التاريخ محكومٌ بقوانين موضوعيّة تَسير به مسبَقاً نحو غايةٍ مُحدّدة فيه، تحملها طبقة أو أمة أو عرق[١].

من أشهر الفلاسفة الذين مارَسُوا النّقد التاريخي للوحي (سبينوزا ١٦٧٧م)، كما في رسالته المسمّاة (رسالة في اللّاهوت والسياسة) و(ريتشارد سيمون ١٩١٨م) في كتابه (التاريخ النّقدي للعهد القديم)، وغيرها من الكتب الكثيرة في النقد الديني.

أوّل مفكِّر غربيٍّ جلَّى مفهوم التاريخيّة هو (فيكو) الذي نصَّ على أنَّ البشر هم الذين يصنعُون التاريخ، وليس القُوَى الغَيْبِيَّة كما يتوهّمُون، وهكذا فالتاريخ كلّه بشريّ من أقصاه إلى أقصاه، ولكن فيكو رفض أنْ تكون الحضارة قد أُوحِيت إلى الإنسان، ومَالَأَ المسيحيِّين فقال: إنَّ الدِّين المسيحيّ فقط هو المُوحَى به، وما سواه كان مِن صُنع البشر[٢].

أمّا في الكتابات العربيّة المعاصرة فمِن الصّعب تحديد تاريخ دقيق لظُهور مصطلح التاريخيّة في الساحة الثقافيّة، ولكن بشكل تقريبيّ يمكن أنْ يُعتبَر المفكّر الحداثيّ المغربيّ (عبد الله

---

(١) انظر: النصّ الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخيّة، محمد عماره(١٧). المحصِّل في فلسفة الحداثة، العُمري(٦٨).

(٢) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون، هوامش مترجم الكتاب: هاشم صالح(٤٧). المعجم الفلسفي، جميل صليبا(٢٢٩).

العُرَوي) أقدم مَن استخدم مصطلح التاريخانيّة مِن المثقَّفين العرب، فقد استخدمَها سنة (١٩٧٣م) في كتابه المسمَّى بـ(العرب والفكر التاريخي)، ويُعَدُّ محمد أركون أيضاً مِن أقدم الذين تحدَّثُوا عن تاريخيّة النصِّ القرآني بشكلٍ واضح وصريح، ففي مؤتمرٍ عُقِدَ في باريس سنة (١٩٧٤م) قال أركون في سياق ردوده على المناقشات التي أثارها بحثُه: «أريد لقراءتي هذه أنْ تَطرح مشكلةً لم تُطرَح عمليّاً قطّ بهذا الشكل مِن قِبَل الفكر الإسلامي؛ ألا وهي: تاريخيّة القرآن، وتاريخيّة ارتباطه بلحظةٍ زمنيّة وتاريخيّة مُعيَّنَة؛ حيث كان العقل يمارس آليَّته وعمله بطريقة محدَّدة»[١].

التاريخيّة عند الاتجاه الحداثي المعاصر تعني: التّحوُّل والتغيُّر؛ أي: تحوُّل القِيَم وتغيُّرها بتغيّر العصور والأزمان. وهي ليست مجّرد منهج، بل هي مذهبٌ يرى بأنَّ كلّ حقيقة لا بدّ أنْ تخضع للشُّروط التاريخيّة. وبحسب هذا المذهب، فإنّنا لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونظم مِن الجماعات، إلّا بنسبتها للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه؛ إذْ النّظر إليها على أنّها مستمرّة، ومتعاليةٌ عن الزمان مِن شأنه أنْ يوقع في مغالطات وأخطاء كثيرة، بينما نسبتها للوسط التاريخي ستضعها في إطار المعالجة والرؤية الموضوعيّة لخصائصها وتركيبها ومظهرها. لذا فلا مَناص من ضرورة النِّسبة الحتميّة للتاريخ[٢].

هذا الأصل -أعني: التاريخيّة- هو الأصل الذي يكاد يَستفرِد برأس الهرم في المنظومة الحداثيّة المعاصرة، ويُشكِّل البُعدَ المعرفيّ الأكثر عمقاً وتقديساً في المشروع الحداثيّ. وعند استجلاء معنى التاريخيّة الحقيقيّ، يتّضح أنَّها مصطلحٌ متشظٍّ ومتعدّد بحسب تعدُّد مَن مارَسه واستخدمه، ونجد (علي حرب) يكشفُ المعنى الجامع لها، يقول: «والتاريخيّة تعني أنَّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها (الواقعي)، وحيثيّاتها (الزمانيّة والمكانيّة)، وشروطها (الماديّة

(١) الفكر الإسلامي قراءة علميّة، محمد أركون(٢١٢).

(٢) انظر: المرجع السابق(١١٦). من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون(٢٦). المحصِّل في فلسفة الحداثة، العُمري(٦٨-٦٩).

والدنيويّة)، كما تعني: خضوع البنى والمؤسّسات والمفاهيم للتطوُّر والتغيّر، أي قابليّتها للتّحويل والصرف وإعادة التّوظيف»[١].

إنَّ مصطلح التاريخيّة يحمل في طيّاته حمولةً فلسفيّة فكريّة لا يمكن الانفكاك عنها، مهما حاول الباحثون المتداولون لهذا المصطلح تيسيره؛ فإنَّ المضامين واللوازم لا يمكن تجاهلُها في الحقل المصطلحي؛ ولذا فإنّ تطبيق التاريخيّة كان له مآلاتٌ على مستويات ثلاثة هي أهمُّ تجلّيات مُعارضة التاريخيّة للنظرة الإسلاميّة:

فعلى مستوى النصّ الديني؛ فإنّ الاتجاه الحداثي لـمّا عَدَّ النصَّ الشّرعي مثلَ غيره مِن النصوص اللُّغوية؛ طبَّق عليها جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت اللغة في تطوُّر، فسيُصبح الماضي منها مع التطور تاريخاً، فكذلك الأمر بالنسبة للنصّ الشرعي في نظر الاتجاه الحداثي؛ فقد عُدَّ نصّاً لغويّاً تشكّل في ثقافة معيّنة محدّدة، واكتسب سلطته في الواقع، وأُضيفت عليه القداسة، ولم يكن مُقَدَّساً في ذاته، وهذا في حدِّ ذاته يُنافي النّظرة الشرعيّة للنصّ الديني المقدَّس[٢].

وعلى مستوى الوحي؛ فإنّ القول بتاريخيّته وتأثُّرِه بالأحداث والبيئة التي عاش فيها النبي ﷺ، وظروف الإنسان العربي الذي يعيش في القرن السابع الميلادي؛ كل هذا يتناقض تناقضاً جليّاً مع كَوْن الوحي ظاهرةً خارقةً للعادة، و بالمصطلح الشرعي (معجزة)، أعجز الله فيها مَن عاصَر الرسالة، ومَن أتى بعدهم؛ بل إلى يوم الدِّين والتحدي والإعجاز قائمٌ بنصوص وافرة[٣].

أما على مستوى العقيدة؛ فإنَّها حقائقُ ثابتةٌ -كما يعتقدها المسلمون- لكن التاريخيّة تقضي بتطوُّر كلّ شيءٍ حتى الحقائق، كما يقول نصر حامد أبو زيد: «العقائد تصوُّرات مرتهنة بمستوى الوعي وتطوّر مستوى المعرفة في كل عصر»[٤]، وصرّح أركون بتغيُّر مصطلح الألوهيّة، فقال:

---

(١) نقد النصّ، علي حرب(٦٥). وانظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر(١٣٧).

(٢) انظر مقال: التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، مرزوق العمري.

(٣) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري(٣٩٧).

(٤) النص السلطة الحقيقة، أبو زيد(١٣٤).

«مفهوم (الله) لا ينجو مِن ضَغط التاريخيّة وتأثيرها، أقصد أنّه خاطع للتحوّل والتغيُّر بتغير العصور والأزمان»[١].

يتصوَّر الحداثيُّون أنَّ التاريخيّة ستجعل الشريعة الإسلاميّة أكثرَ مرونةً وتفاعلاً لمعطيات العصر الحديث، إلّا أنَّه وقع في ضدّ ذلك كلّه، حيث تمّ رَبْط النصوص الشرعيّة بأسبابها ربطاً يُشبه رَبْط الأحكام بعلَلِها، وجعلوا الوحي وما يترتّب عليه من تشريع وأحكام يخصُّ بحقبةٍ زمنيّة تتناسب مع ذلك الوحي، وهذا الفهم يُناقض عموم الخطاب التّشريعي وشموله، ويَتَنافى مع المقاصد الشرعيّة العامّة التي مِن مقاصدها حمايةُ مصالح الناس دون أن تختصّ في زمان أو مكان بعينهما، فـ«الشَّريعة بحَسَب المُكلَّفين كُلِّيَّةٌ عامَّة، بمعنى أنَّه لا يُختَصُّ بالخطابِ بحُكمٍ مِن أحكامِها الطَّلَبِيَّة بعضٌ دون بعضٍ، ولَا يُحَاشَى مِن الدُّخُول تحت أحكامِها مُكلَّفٌ البَتَّة»[٢].

الخلاصة؛ أنَّ النّزعة التاريخيّة -كما قاله الدكتور عبدالمجيد النجار- كفيلةٌ بأنْ تَهدِم الدِّين الإسلاميّ أصلاً؛ حيث تنتهي به إلى وضع مِن التاريخيّة ينقطع به عن الحياة والواقع، ويَؤُول به إلى العطالة الكاملة[٣].

الأصل الثاني: الواقعيّة:

الواقعيّة عند الحداثيِّين تتمثّل في أنَّ النصّ الشرعيّ لا يمتلك العالميّة والشموليّة اللّامحدودة؛ لأنّه نصٌّ لغويٌّ ينتمي إلى بِنْيَة ثقافيّة محدودة، وتمّ إنتاجه طبقاً لقوانينِ تلك الثقافة التي تُعَدُّ اللغةُ نظامَها الدلاليّ المركزي[٤].

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علميّة، أركون(١٠٢).

(٢) الموافقات، الشاطبي(٤٠٧/٢).

(٣) انظر: في فِقه التديُّن فهماً وتنزيلاً، عبدالمجيد النجار(٩٨/١). لقد تناولت دراسات كثيرة معاصرة نقد أصل التاريخيّة بشكل مفصّل، منها: إشكاليّة تاريخيّة النصّ الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر لمرزوق العُمري، والعلمانيُّون والقرآن الكريم (تاريخيّة النصّ)، لأحمد الطعان، وأستاذنا أحمد الفاضل تولّى التاريخيّة عند الاتجاهات الحداثيّة العلمانيّة بالنقد في رسالته الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم.

(٤) انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد(٢٠٣-٢٠٤).

والواقع عند الاتجاه الحداثي المعاصر هو الأصل الذي تَكوَّن منه النصُّ الشرعيّ، ومن لُغتِه وثقافته صِيْغَتْ مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعليّة البشر تتجدّد دلالته[١]، وقد يترتّب على هذا نتيجةٌ خطيرة؛ وهي: أن تُصبح النصوص الشرعيّة عبارةً عن منتَج ثقافيّ تَشكَّل مِن بقايا النصوص الدينيّة السابقة، وليست لها أيّة خصوصيّة على الإطلاق، فهي من مكوّنات الموروث الإسلامي، ومجموع الكتابات المدوَّنة التي انعقد الاتفاق على أنّها مصدرٌ شرعيّ لاستخراج الأحكام والفتاوى[٢]، وهي مُجرّد شعورٍ مِن النبيّ لا وظيفةَ له إلّا تزكية ما يقتضيه الواقع ويُؤيِّده العقل، يقول حسن حنفي: «لا سلطان إلّا للعقل، ولا سلطة إلّا لضرورة الواقع»[٣]؛ وقال أيضاً: «ليست نصوصُ الوحي كتاباً أُنزل مرةً واحدةً مفروضاً مِن عقل إلهيّ ليتقبَّله جميع البشر؛ بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليوميّة . . . وكثير من هذه الحلول قد تَغيَّرت وتبدَّلت حسَب التجرِبة»[٤].

يتعامل الحداثيُّون العرب مع نصوص الشريعة الإسلاميّة كما يتعاملون مع الأمثال العاميّة والأغاني الشّعبِيَّة[٥]، وهم متّفقون على أمرين:

الأول: أنّ النصَّ عندهم مجرَّدُ عبارة لُغويّة، وفي إطار لا يُعبِّر بذاته، ولا يَحمل في ذاته معنًى موضوعيّاً يلتقي الجميعُ في فَهمه، وإنّما يتحدّد معناه بالإطار الثقافي الذي تتمّ فيه قراءته؛ لأنّه نشأ في الشعور تحت ضغط واقع مُعيَّن[٦].

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد(١٠٦).

(٢) انظر: الإسلام المعاصر: قراءة في خطاب التأصيل، المختار بن عبد اللاوي(٣٦).

(٣) التراث والتجديد، حسن حنفي(٥٧-٦٤).

(٤) المرجع السابق(١٥٧).

(٥) انظر: بحث: قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة، بشير المكي عبد اللاوي(٣٨٧- ٣٨٩)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلميّة الدوليّة التي نظمتها الرابطة المحمديّة للعلماء.

(٦) انظر: الخطاب والتأويل، أبو زيد(١١٤).

الثاني: أنَّ الوحي تَشكَّل من خلال حركة الواقع، وأنَّ الشريعة الإسلاميّة «صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوُّره»[١]؛ أي: تشكَّلت تدريجيّاً بممارسات القضاة واجتهادات العلماء[٢].

العناية بالواقع مِن أهمِّ أدوات تنزيل الحُكْم الشرعي؛ بل يُحتاج إلى اجتهاد عقليّ تُستخدَم من خلاله عِدَّةُ أدوات؛ لاستيعاب هذا الواقع، وهو ما يُسمَّى عند الأصوليّين بتحقيق المناط، والذي لا يحتاج إلى علم بالشرع أو بمقاصده مثل احتياجه للعلم بالواقع المُراد تنزيل الحُكم عليه، وقد أشار ذلك الإمام الشاطبي بقوله: «قد يَتعلَّق الاجتهادُ بتحقيق المَناط، فلا يُفْتَقرُ في ذلك إلى العِلْم بمقاصد الشّارع، كما أنّه لا يُفْتَقر فيه إلى معرفة عِلْم العربيّة؛ لأنّ المَقصود مِن هذا الاجتهاد إنّما هو العِلْم بالموضوع على ما هو عليه، وإنّما يُفْتَقر فيه إلى العِلْم بما لا يُعْرَف ذلك الموضوعُ إلّا به مِن حيثُ قُصِدَت المَعرفةُ به»[٣].

لكن تنزيل الأحكام الشرعيّة على الواقع يَسْبِقه خُطوةٌ مهمّة، ألا وهي التأصيل للحُكم نفسه؛ من نَصْب الأدلة، وبيانِ ثبوتها ودلالتها، واستخراج مقاصدها، ثمّ بناء الأحكام والفروع الفقهيّة على هذه وتلك؛ فالأصل أنّ خُطة التأصيل بطولها لاتَأثُّر لها بالواقع؛ بل هي مُستقلّة عنه، وإنّما الذي يتأثَّر بالواقع هو تنزيل الحكم عليه[٤].

فالتفاعل بين الحُكم الشرعي مع الواقع غير منفي مطلقاً، وإنّما يَضيق «هذا التفاعل إلى درجة قصوى في فَهم النصوص القطعيّة، في وُرودها ودَلالتها؛ ذلك أنّ هذه النصوص هي في عمومها مُوجَّهةٌ لحياة الإنسان المُطْلقة، التي لا يُنظَر فيها إلى الظرف الزماني والمكاني باعتبارها

---

(١) مفهوم النص، أبو زيد(١٥).

(٢) انظر: بحث: قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة، بشير المكي عبد اللاوي(٣٨٧- ٣٨٩)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلميّة الدوليّة التي نظمتها الرابطة المحمديّة للعلماء.

(٣) الموافقات، الشاطبي(١٢٨/٥).

(٤) الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر(٣٩٧).

المحورَ الثابت الذي تدور عليه الحياة، فيحفظ سَمْتها الأصليَّ المتقوَّم بالحقّ الدائم، ويحفظ بالتالي ثباتَ الحقيقة الدينيّة واستمرارِيتّها»[١].

إنَّ أبرز مشكلات تَأثُّر المقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة بالواقع تَتبيَّن في الآتي:

أولاً: عدم سلامة واقع الإنسان وصفائه، وكونه مُؤهَّلاً للتقصيد؛ حيث إنَّ واقع الحياة الإنسانيّة هو واقع يختلط فيها الحق بالباطل؛ بل لعلّ الباطل فيه أغلب؛ فكيف يمكن أن يكون له مَدخلٌ في فهم الدّين الذي حقائقُه أزليّة؟!

ثانياً: منافاة تبدُّل الواقع وتغيُّره لأهمِّ سِمَة من سِمَات المقاصد الشرعيّة، ألا وهي (الثبات)، وخصوصاً المقاصد الضروريّة؛ فالدين خطابٌ معبِّر عن حقائقَ أزليّة تتسع لتُعالج أوضاعاً واقعيّة متغيِّرة، ولكنها لا تتبدّل في ذاتها بتبدُّل الواقع[٢].

ثالثاً: حاكميّة المقاصد الشرعيّة على جزئيّات الدين تعارضها طبيعة هذا الواقع المُتبدِّل؛ فالمقاصد الضروريّة عامةٌ شاملة حاكمة في ترتيب المقاصد الجزئيّة والخاصة؛ فكليّة النفس - مثلاً- حاكمة على مقاصدَ كثيرة؛ كالحرية في التديُّن، والعدل في الجنايات، وحفظ البيئة، ونحوها، وارتباط هذه المقاصد الضروريّة الكليّة بالواقع وانعكاسه عليها يجعلها محكومةً لا حاكمة؛ بل هي مُؤثِّرة في ترتيب تلك المقاصد[٣].

رابعاً: من أهمِّ سِمات المقاصد الشرعيّة سِمَةُ الكليّة؛ حيث إنّها تشتمل على جزئيّات وفروع كثيرة؛ بل تشتمل على مقاصدَ أخرى تندرج تحتها وتكُون خادمةً لها، والرجوع إلى الواقع الإنساني في تحديد هذه الكليات تَجزيءٌ لها؛ فإنَّ بعض المقاصد التي يرى إضافتها مستقلّة لكونها تشكِّل كلياتٍ بذاتها، هي في الحقيقة مقاصدُ جزئيّة لا تحتوي مقاصدَ كثيرة، ولا تستوعب عدداً

---

(١) في فِقه التديُّن فهماً وتنزيلاً، النجار(١/١١٣).

(٢) المرجع السابق(٥٩).

(٣) انظر: دراسات في الفكر المقاصدي، الحسان الشهيد(٢٠٩).

من المجالات؛ فالقولُ باعتبار الحرية -مثلاً- كليّةً من الكليات لا يمكن لها أن تستوعب مجالات أخرى؛ كالعبادات والمعاملات والجنايات وغيرها: مما يخالف طبيعة المقاصد الكلية[1].

خامساً: من مشكلات إضافة مقاصد تتناسب مع الواقع؛ حيث إنّ اختلاف الحاصل والمتنوع حول المقاصد المضافة؛ مِن عدل وأمن، ووحدة، وبيئة، وحقوق الإنسان، ومساواة، ونحوها، قد اقتُرِحتْ لاعتبارات واقعة ونزوعات حاجيّة مُجتمعيّة، ويَرجع هذا إلى انطباعات ذوقيّة وآراء شخصيّة لمن أضافَها، وكلّ رؤية من تلك الرُّؤى انطلقت من ميدان اهتمام وانشغال المفكّر أو العالِم الذي أضافها وأفاض في الحديث عنها؛ فصارت القضيّة التي يشتغل عليها في حقله المعرفيّ جوهريّةً وضروريّة الاعتبار، ولم يخضع كثير من هذه الإضافات لمعيار علمي وأساليب مُتَّبَعة؛ كالاستقراء ونحوه، مع التأكيد على مضادَّة هذه الذّوقيّة إنّما هو لتحديد الكليات، مع عدم الاعتراض على استخدامها في تفاصيل المقاصد وفروعها، أو في مواطن التنزيل لا التأصيل لها[2].

الأصل الثالث: العقلانيّة:

العقلانيّة أبرز الأصول التي يقوم عليها خطاب الحداثيِّين العرب عموماً، والخطاب المقاصدي للاتجاه الحداثي المعاصر خصوصاً، وقبلهما كانت العقلانيّة أحد أبرز الأُسُس في حركة التنوير الغربي المتأثِّرة بفلسفة (ديكارت)، أبِـي الفلسفة الغربيّة، وقادح شرارة العقلانيِّين الغربيِّين، والذي كان لفلسفته أصداءٌ كبيرة في العالم العربي.

يرى الاتجاه الحداثي المعاصر أنَّ تقديم النّقل على العقل يُعيق الوصول إلى التنوير المَنشود، وأنَّ مُهمّة تجديد التراث هي التحرُّر من كلّ سلطةٍ سِوى سلطان العقل، ويعطون العقل حقَّ التّحسين والتّقبيح، فالعقل عندهم أساسُ الشّرع، وكلُّ ما حسّنه العقل حَسّنه الشّرع؛ بل إنّ العقل ما كان في حاجةٍ إلى الشّرع؛ لأنّ الإنسان لا يحتاج إلى وحيٍ كما يزعمون. ومِن أجل تشجيع الأُمة على الاجتهاد وفهْم واقعهم يُصَدِّر الحداثيُّون العقلَ في المرتبة الأُولى من مصادر التّشريع، يقول حسن

(١) الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر(٣٩٨-٣٩٩).

(٢) المصدر السابق(٣٩٩).

حنفي: «إنَّ دلالة العقل على الأحكام الشرعيّة، والتجارِب الإنسانيّة التي يعيشها المسلمون في هذا العصر بأزماته، وتحدياته، تُحتِّم أن يكون العقل هو المصدرَ الأوّل من مصادر التّشريع؛ من أجلِ تشجيع الأمة على الاجتهاد، وحتى لا يَحجب النصّ بين العقل والواقع، فيطيع الواقع في سُوء فَهْم النصِّ لُغةً أو تنزيلاً أو نسخاً»[١].

وفي مجال المقاصد الشرعيّة، يقترح نصر حامد أبو زيد العقلانيّةَ باعتبارها أحدَ المبادئ الثلاثة البديلة للكليّات الخمس؛ حيث يَطرح العقلانيّة مضادَّةً للجاهليّة، ويَستدلّ لذلك بدلالات لُغويّة، ويجعل الإسلام يعتمد على مبدأ كليّ أساسيّ؛ ألا وهو العقل، نقيضاً ومُعادياً للجاهليّة[٢]. كما يقترح محمد عابد الجابري الانطلاق من المقاصد الشرعيّة لتأسيس العقلانيّة التي يَنشُدها، فقال: «الانطلاق من مقاصد الشرع، في عمليّة تأسيس معقوليّة الأحكام، وهي العمليّة التي مِن دونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات، ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة، ولـمّا كان مقصَدُ الشارع الأوّلُ والأخير هو مصلحة الناس؛ فإنّ اعتبار المصلحة هو الذي يُؤسِّس معقوليّة الأحكام الشرعية»[٣].

مع الأهميّة الجوهريّة للنصّ الشرعيّ في الدين الإسلامي؛ فإنّ ذلك لم يُقلّل مِن قيمة العقل، بل جعله الشارعُ شرطاً في التّكليف؛ لأنّ بدونه لا يمكن استيعاب النصّ الشرعيّ، ومع اشتراط العقل للتكليف فإنَّ الإسلام أمرَ بالمحافظة عليه ونَهَى عن كلِّ ما يُفسده، وجعل ذلك شرطاً في استقامة الدِّين؛ لأنّه إحدى الوسائل المُوصلة إلى الحقّ، ولو لم يكن للعقل تلك المنزلة العالية لمَا احتفى القرآن الكريم به، وأثْنَى على الذين يعقلون، إلّا أنَّ وُصول العقل إلى الحقِّ ليسَ بمُجرّد حركته العقليّة؛ فليس: «بمُقتَضى كونه عقلاً يصل إلى الحقيقة حتماً، مثلما الوحي باعتبار كوْنه

(١) من النص إلى الواقع، حسن حنفي(٢/١٢٤، ٥٨١-٥٨٢).

(٢) انظر: الخطاب والتأويل، أبو زيد(٢٠٣-٢٠٤).

(٣) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الجابري(٦٢).

وحياً يصيب الحق حتماً؛ بل العقل -وهو الوسيلة الإنسانيّة- رهين في إصابته الحقَّ لشروط وقيود وحدود»[١].

إنّ المقاصد الشرعيّة التي قَصَدها الشارع الحكيم مِن أحد الطُّرق المباشرة إلى استجلاء الحقِّ، وهذا الطريق للاجتهاد العقلي وَفقَ المنهجيّة الحداثيّة تحتفُّ به مزالقُ وأخطار تحيِّده عن الحقِّ، فـ«مِن الضروريّ أن يكون الدَّوْر الذي تقوم به المعارف العقليّة في تقدير المصلحة مضبوطاً بضوابط تَعصِم من الوقوع في الفَهم الخاطئ لمقصد الدِّين، ولعلَّ من أهمِّ تلك الضوابط (التقيُّدَ بالإطار العام للمقاصد الشرعيّة)، المنصوص عليها بجَلاء، أو المُستَخلَصة بالاستقراء والتتبُّع، واتّخاذها مصدراً تُحاكم إليه كلُّ الأفعال المتعلّقة بمقاصدَ جزئيّة، تختصّ بأوضاع جزئيّة؛ فذلك يَضمَن العصمةَ من تبنِّي مصالحَ مخالفةٍ لِصَريح النصوص، فتبدو في ظاهرها مصالحَ صحيحة، وهي في الحقيقة مَوهُومة.

ومن أهمِّ الضوابط أيضاً: (التحرِّي في المعارف العقليّة)، والتّمييز بين ما هو منها حقيقة يقينيّة، أو ظَنِّيَّةٌ راجحة، وبين ما هو نظريات احتماليّة مظنونة، وكذلك تقنيتها مما هو ناشئ عن دافع أيديولوجي، يحيد بها عن الموضوعيّة العلميّة، وبذلك لا يُعتمد في تقدير المصلحة التي هي مقصد الشّرع، إلّا المعارف العقليّة الصحيحة المورِّثة لليقين أو للظنِّ الراجح»[٢].

إذنْ فالخلاصة؛ أنَّ العقلَ البشريّ لا مجال له في الاقتراح على الوحي، وليس هو بسابقٍ للنصّ الشرعيّ، ولا مجال له في إضافة مقاصدَ شرعيّة لم تَثْبُت بالنصّ أو الاستقراء، فكلُّ هذه الأمور ليس للعقل فيها مجال، وإنّما دَورُ العقل هو في فهْم الوحيِ داخلَ منظومته الشرعيّة، وتنزيل أحكام الوحي على الأحداث والوقائع والمستجدّات، والاجتهاد في التطبيقات المقاصديّة وَفقَ المقاصد التي ثَبَتَتْ بالنّقل والاستقراء الصحيح، وهو ما يُسمّيه الأصوليُّون بتحقيق المناط.

---

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، النجار(٧٤).

(٢) في فِقه التديُّن فهماً وتنزيلاً، النجار(١/١١٠-١١١).

الخاتمة

١- الفكر الغربي والفلسفات التي ابتكرتها العقليّة الأوروبيّة هي أخطر سلاح استخدمه الغرب لتَمْيِيع الإسلام وتحطيمه من الداخل، وتهميشه وجعله مطيّة لمحاربة الدين الإسلامي وعلومها ونصوصها الشرعيّة، والحدّ من انتشارها، والعمل على بثِّ العَلمَنة والحداثة وتوطينها، وإنَّ اهتمام الحداثيّين بالدين هو اهتمامٌ أمْلَته الظروف الواقعيّة والصراعات الفكريّة والسياسيّة ضدّ الشعور الديني المُتجذّر المُتنامي في أعماق المسلمين.

٢- استوطنت الحداثة الغربيّة في بلاد المسلمين بعد انهيار الدعوة الإسلاميّة وتجميدها واضمحلالها من ذهن أبناء الأمة المسلمة وحياتهم الخاصة والعامة.

٣- مقاصد الشريعة الإسلامية هي: الأهداف المقصودة للشارِع الحكيم، والأسرار التي وَضع عند كلّ حُكمٍ من أحكام الشريعة وفي كلّ باب من أبوابها التشريعيّة، لتحقيق عبوديّة الخالِق والمصالح العُليا لِلخَلْق في الدارَين.

٤- تناولت مقاصدَ الشريعة الإسلامية في العصر الحديث اتجاهاتٌ كثيرة، منها اتجاه ذو مرجعيّة حداثيّة، ومنها اتجاه ذو مرجعيّة إسلامية، وهؤلاء كان بينهم تفاوتٌ كبير، سواء على مستوى المرجعيّات أو السِّمات أو التطبيقات.

٥- اتّضح في خطاب الاتجاه الحداثي المعاصر نَفعِيَّتُه الزّائدة في التّرويج للمقاصد الشرعيّة؛ لكي يكون ذريعةً له في الدخول على قلب القارئ المُسلم، ولكَوْن فكرة المقاصد تَتَّصِف بالمُرونة والاتساع، مما يمكِّنه -في ظنّه- من زحزحة التمسّك بالنصوص الشرعيّة الجزئيّة التي تُعارض القِيَم الحداثيّة، وتسهِّل عليه نقد الوحي بمنهجيّة شرعيّة، ولو بشكل ظاهري.

٦- قام الاتجاه الحداثي المعاصر على أصول، وهي: التاريخية والعقلانية والواقعية، وكان له عدّة مصادرَ يستقي منها محتواه؛ كمصدر الوحي والتراث واجتهادات الصحابة والعلماء، واستعملَ

التراث الإسلامي كأداةٍ دون أن يكون له أدنى مرجعيّة في صياغة رؤيته المقاصديّة، وإنما استعمله بطريقة نفعيّة.

٧- تتَنوّع المؤلّفات الحداثيّة التي تناولت المقاصد الشرعية، فمنها كُتُب أُفْرِدت للحديث عن المقاصد، ومنها كُتُب فكريّة تضمّنت الحديث عن المقاصد، وتطرَّقت مباحث علم أصول الفقه، ومنها مؤلّفات عامّة تخصّ مجال نقد التراث الإسلامي، ومنها أبحاثٌ ودراسات ومقالات مستقلّة، ولم يكن قصد تأليفهم بالمقاصد ابتداءً، وإنّما جاء الكلام على المقاصد عندهم باعتبارها أداة فقط.

وبعد هذه النتائج ينبغي أن أشير إلى أنّ المقاصد الشرعيّة بحاجة لأهلها من العلماء الربّانيِّين الراسخين، كما هي بحاجة إلى التأصيل لمسائلها التي لم تُحرَّر بعدُ -وهي كثيرة جداً- وتفعيلها في مجالات الفكر المتنوّعة من ناحية التأصيل والنقد.

المقاصد الشرعية من الأدوات المهمّة لبناء أمّةٍ مسلمة مستقيمة، ومنظومة قيميّة أخلاقيّة في المجتمع الإسلامي، وإنَّ الفهم السديد لمقاصد الشّارع الحكيم والنصّ الديني وفق ضوابطه وقواعده يمنح الأمة الإسلامية عزّةً ويُعيدُ لها كرامتها وهيبتها.

وفي ختام هذا البحث أسأل الله التوّاب الغفور أن يغفر لي تقصيري، ويجعل هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم. والحمد لله ربّ العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

١- الابستمولوجيا، رولان لانشي، تعريب: محمود بن جماعة، دار محمد علي، ط١، ٢٠٠٤م.

٢- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم: دراسة ونقد، أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.

٣- الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، سعد العنزي، دار طيبة الخضراء، ط١، ٢٠١٧م.

٤- آدم سميث: قراءة في اقتصاد السّوق، كامل وزنة، معهد الدراسات الاستراتيجيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

٥- الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، أحمد الريسوني، محمد جمال باروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٦- الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، نورالدين الخادمي، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، ع٧٥، ١٤١٩هـ

٧- الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، جاسر عودة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣م.

٨- استثمار النصّ الشرعي بين الظاهريّة والمقتصدة، أحمد ذيب، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٥م.

٩- الأسس الفلسفية للحداثة، صدرالدين القُبّانجي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ط١.

١٠- الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، خليل عبد الكريم، كتاب الأهالي، ط١، ١٩٩٥م.

١١- إسلام الفقهاء، نادر حمامي، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

١٢- إسلام المجددين، محمد حمزة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م.

١٣- إسلام النفط والحداثة، جابر عصفور، ضمن: الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، لندن، دار الساقي، ١٩٩٠م.

١٤- الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل، المختار بن عبد اللاوي، دار معد، دار النمير، ط١، ١٩٩٨م.

١٥- الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، محمد محفوظ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م.

١٦- الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩١م.

١٧- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م.
١٨- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، المدار الإسلامي، ط٥، ٢٠٠٩م.
١٩- الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي منشورات رابطة العقلانيين العرب، دار البتراء للتوزيع، ٢٠٠٨م.
٢٠- الإسلام وأصول الحكم، علي عبدالرازق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
٢١- أسماء شهيرة في الهندسة، جيمس كارفل، ترجمة: أمين ممدوح، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٩م.
٢٢- إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة-دراسة وصفية، رواء محمود حسين، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، ط١، ٢٠١٠م.
٢٣- الإشكاليّة السياسيّة للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، علي عبّود المُحمداوي، دار ومكتبة عدنان- كلمة للنشر والتوزيع- منشورات ضفاف ، بغداد، تونس، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.
٢٤- أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٨٣م.
٢٥- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط١، ١٩٨٦م.
٢٦- الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد: قراءة تقديمية، وائل الحارثي، ضمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية: رصد ونقد.
٢٧- الإطار النظري والمفاهيمي، طيب تيزيني، من ندوة: الحداثة وما بعد الحداثة، بمشاركة لفيف من المفكرين العرب، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان-الأردن، ط١، ٢٠٠٠م.
٢٨- اعتبارات نظريّة لتحديد مفهوم الحداثة، محمد برادة، مجلة الفصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.
٢٩- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، سيناء للنشر، ط١، ١٩٩٢م.
٣٠- أمة الوسط: الإسلام وتحديات المعاصرة، محمد الطالبي، دار سراس للتراث، ١٩٩٦م.
٣١- الانحراف العقديّ في أدب الحداثة وفكرها: دراسة نقديّة شرعيّة، سعيد الغامدي، دار الأندلس الخضراء، السعودية، ط١، ٢٠٠٣م.
٣٢- أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، سميح عبدالوهاب الجندي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ٢٠١٣م.

٣٣- بنية العقل العربي، محمد العابد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط٩، ٢٠٠٩م.
٣٤- تاج العروس من جواهر القاموس مرتضى الزَّبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، ، دار الهداية.
٣٥- تاريخ الأفكار السياسيّة، مارسيل بريليو، جورج ليسيكية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣م.
٣٦- تاريخ الفلسفة، أميل برهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٣٧- تاريخية الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م.
٣٨- تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، دار الفنك للنشر، ١٩٩٨م.
٣٩- التحديث والحداثة، عبدالوهاب المسيري، بحث نشر ضمن أعمال ندوة: الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ١٩٩٨م.
٤٠- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
٤١- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩١م.
٤٢- التراث والتجديد، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٢م.
٤٣- التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة، الحداثة والتغريب، سمير أحمد جرار، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، ١٩٩٧م-١٩٩٨م.
٤٤- تعارضات الحداثة، جابر عصفور، القاهرة، مجلة فصول، العدد الأول، ١٩٨٠م.
٤٥- التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ.
٤٦- التعيين في شرح الأربعين، نجم الدين الطوفي، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، دار الريان، ط١، ١٤١٩هـ.
٤٧- التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان العميري، مركز التأصيل، ط١، ١٤٣١هـ
٤٨- تقويم نظريّة الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، ط٢، ١٩٩٤م.
٤٩- التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية، أحمد أبو زيد، عالم الفكر، الكويت، عدد ٣، يناير/ مارس ٢٠٠١م.

٥٠- التوجُّه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، عارف بن مسفر المالكي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠١٦م.

٥١- الثقب المعرفي، محمد خليفة، دار منابع النور، إسطنبول، ط١، ٢٠١٩م.

٥٢- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، مكتبة دار السلام، الرياض، ط٣، ٢٠٠٠م.

٥٣- الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، خليل عبد الكريم، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٠م.

٥٤- جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، دار سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٢م.

٥٥- حداثة التخلّف: تجربة الحداثة، مارشال بيرمان، ترجمة: فاضل جتكر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق-سوريا، ط١، ١٩٩٣م.

٥٦- الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، عبد الرحمن اليعقوبي، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٤م.

٥٧- الحداثة والمقاومة، طه عبدالرحمن، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط١، ٢٠٠٧م.

٥٨- الحداثة العربية: المصطلح-المفهوم، حلمي القاعود، دار الاعتصام، ١٩٩٨م.

٥٩- الحداثة في منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، ط٣، ١٩٨٩م.

٦٠- لحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-مغرب، ط١، ٢٠٠٠م.

٦١- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة، الجيلاني مفتاح، دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، ط١، ٢٠٠٦م.

٦٢- الحداثة نحو مقاربة دلالية سوسيو تاريخية، الطيب بوعزة، بحث نشر ضمن أعمال ندوة: الحداثة دلالة ومشروع، الرباط، أكتوبر٢٠١٣م.

٦٣- الحداثة، السلطة، النصّ، كمال أبوديب، مجلة فصول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م

٦٤- الحداثة (١٨٩٠- ١٩٣٠)، مالكولم برادبري وجيمس ماكفرلن وآخرون، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر، بعداد، ١٩٧٨م.

٦٥- الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية، فارح مسرحي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٦م.
٦٦- الحداثة والنصّ القرآني محمد رشيد ريان، رسالة ماجستير غير منشورة، مكتبة الجامعة الأردنية.
٦٧- الحداثة وموقفها من السنّة، الحارث فخري، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.
٦٨- الحداثة في ميزان الإسلام، عوض بن محمد القرني، دار هجرللطباعة والنشر، الرياض، ط١، ١٩٨٨م.
٦٩- الحداثة في الأدب العربي المعاصر، محمد مصطفى هدارة، مجلة الحرس الوطني، ١٩٨٩م.
٧٠- الحداثة وخطابها السياسيّ، يورغن هابرماس، ترجمة: جورج ثامر، مراجعة: جورج كتورة، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٢م.
٧١- حداثتنا مرتبطة بالصدمة وانكسار الوعي واحتلال الأرض، محمد سبيلا، الشارقة، مجلة الرافد، عدد ٧٥، سنة ٢٠٠٢م.
٧٢- حصاد الزمن الحاضر: الإشكالات، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، ط١، ٢٠٠٤م.
٧٣- حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة، حسين أحمد أمين، دار سعاد الصباح، ط٣، ١٩٩٢م.
٧٤- الحملة الفرنسية في محكمة التاريخ، ليلى عنان، دار الهلال، ط١، ١٩٥١م.
٧٥- الخطاب المقاصدي المعاصر في الفكر العربي المعاصر، فهد الخويطر، تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ٢٠١٨م.
٧٦- الخطاب العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، ط٦، ١٩٩٩م.
٧٧- الخطاب العربي المعاصر-قراءة نقديّة في مفاهيم النّهضة والتقدّم والحداثة١٩٧٨-١٩٨٧، فادي إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-أمريكا، ط٣، ١٩٩٤م.
٧٨- الخطاب المقاصدي المعاصر، الحسان شهيد، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٣م.
٧٩- الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م.
٨٠- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ٢٠٠٠م.

٨١- خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، جون ليشته، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.

٨٢- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبدالوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.

٨٣- دراسات في الفكر المقاصد من التأصيل إلى التنزيل، الحسان الشهيد، منشورات الرابطة المحمدية، ط١، ١٤٣٦.

٨٤- دراسات في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط٤، ٢٠١٢م.

٨٥- دفاعا عن العقل والحداثة، محمد سبيلا، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤م.

٨٦- الدولة التسلّطيّة في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة، خلدون حسن النقيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

٨٧- الديمقراطية وحقوق الإنسان، محمد عابد الجابري، منظمة اليونسكو، ١٩٩٦م.

٨٨- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٨٩- روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٦م.

٩٠- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م.

٩١- شارل بودلير: شاعر الخطيئة والتمرد، عمر عبد الماجد، دار البشير، الأردن، ط١، ١٩٩٧.

٩٢- الصمت-الحداثة، عزلة النصّ وهرطقة التنظير، أحمد المديني، مجلة كتابات معاصرة، بيروت، ١٩٩٣م.

٩٣- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، ط١٠، ٢٠١٦م.

٩٤- طرائق الحداثة: ضدّ المتوائمين الجدد، رايموند ويليامز، ترجمة: فاروق عبدالقادر، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩م.

٩٥- الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي، غيرترود هيملفارب، ترجمة: محمود سيد أحمد، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٩م.

٩٦- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف، مركز تأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣١هـ.

٩٧- ظواهر نصية، نجيب العوفي، عيون المقالات، ١٩٩٢م.

٩٨- عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبدالرحمن الجبرتي.

٩٩- العرب والتّحدّي، محمد عمارة، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٩٨٧م.

١٠٠- عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر، ستيوارت هامبشر، ترجمة: ناظم طحان، دار الحوار، سوريا، ط٢، ١٩٨٦م.

١٠١- علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، عبد الله ابن بيه، مركز الدراسات في مقاصد الشريعة الإسلامية التابعة لمؤسسة الفرقان، ط١، ٢٠٠٦م.

١٠٢- علم المقاصد الشرعية، نورالدين الخادمي، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢١هـ.

١٠٣- العلمانيّة وانتشارها شرقاً وغرباً، فتحي القاسمي، الدار التونسية للنشر، تونس.

١٠٤- العلمانيّون والقرآن الكريم: تاريخيّة النصّ، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم، الرياض، ط١، ٢٠٠٧م.

١٠٥- عيال الله، محمد الطالبي، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢م.

١٠٦- الفكر الإسلامي: قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م.

١٠٧- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط١، ١٩٩٩م.

١٠٨- الفكر المقاصدي، أحمد الريسوني، منشورات دار الزمن، ١٩٩٩م.

١٠٩- في فقه التدين: فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، كتاب الأمة، ط١، ١٤١٠هـ.

١١٠- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩٠م.

١١١- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي. مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م.

١١٢- قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣م.

١١٣- القول الفلسفيّ للحداثة، يورغن هابرماس، ترجمة: فاطمة الجوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥م.

١١٤- قولي في المرأة، مصطفى صبري، تحقيق: حسن السماحي سويدان، دار القادري، دمشق، ط١، ١٩٩٣م.
١١٥- القوميات، أمين الريحاني، دار الجيل، بيروت، ط٧، ١٩٨٧م.
١١٦- لسان العرب، ابن منظور جمال الدين أبو الفضل(ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
١١٧- ما بعد الحداثة - دراسة في المشروع الثقافي الغربي، باسم علي خريسان، دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م.
١١٨- ما بعد الحداثيّة والفنون الأدائيّة، نِك كاى، ترجمة: د. نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٩م.
١١٩- محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط٤، ٢٠١٥م.
١٢٠- المُحصِّل في فلسفة الحداثة، علي محمود العمري، دار النور المبين، الأردن، ط١، ٢٠١٤م.
١٢١- محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية، المعلم بطرس البُستاني، منشورات مكتبة لبنان، بيروت.
١٢٢- المدخل الفلسفيّ للحداثة: تحليلية نظام تمظهر العقل الغربيّ، ابن داود عبدالنور، الدار العربيّة للعلوم ناشرون –منشورات الاختلاف – مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت – الجزائر – الإمارات، ط١، ٢٠٠٩م.
١٢٣- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.
١٢٤- مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربيّة، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
١٢٥- المسند الصحيح المختصر، مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.
١٢٦- المسند، أحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ): مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط١، ٢٠٠١م.
١٢٧- معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية، حسن لحساسنة، دار السلام، ط١، ٢٠١٠م.
١٢٨- معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٩م.

١٢٩- معجم المصطلحات المقاصدية، إعداد: مجموعة باحثين، تحرير: أحمد الريسوني، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ٢٠١٧م.
١٣٠- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٧م.
١٣١- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
١٣٢- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ١٩٨٣م.
١٣٣- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيّات، حامد عبدالقادر، محمد النجار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٣٤- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠م.
١٣٥- مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مجموعة مؤلفين، تعريب وتقريب: محمد الشيخ وياسر الطائي.
١٣٦- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق: محمد الزحيلي، دار القلم، ط١، ٢٠١٦م.
١٣٧- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقاها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، دار ابن الجوزي، ط٥، ١٤٣٤هـ.
١٣٨- مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، إصدار مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز الدراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٦م.
١٣٩- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط٦، ٢٠٠٦م.
١٤٠- مقاصد الشريعة الإسلامية: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، نورالدين بوثوري، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٠م.
١٤١- مقاصد الشريعة الإسلامية: المبادئ والمفاهيم، مجموعة البحوث صادرة من مركز الدراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، ط١، ٢٠١٥م.
١٤٢- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط٣، ٢٠١٢م.
١٤٣- مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش، دار الأمان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٢م.
١٤٤- مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي ١٤، ١٥ رجب ١٤٣٣هـ، ٥، ٦ يونيو ٢٠١٢م.

١٤٥- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٤م.

١٤٦- المقاصد الجزئية، وصفي عاشور أبو زيد، دار المقاصد، ط١، ٢٠١٥م.

١٤٧- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م.

١٤٨- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية عبدالوهاب المسيري، ، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

١٤٩- موسوعة لالاند الفلسفيّة، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١م.

١٥٠- الموسوعة العربية العالمية، مجموعة مؤلفين، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٩٩٩م.

١٥١- موسوعة الفلاسفة، فيصل عباس، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

١٥٢- موسوعة السّياسة، عبدالوهاب الكيالي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

١٥٣- موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكريّة الحديثة: دراسة تحليليّة نقديّة، سعيد فودة، ، الجامعة الأردنية، عمان، ٢٠٠٩م.

١٥٤- موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي: عرض ونقد، أحمد قوشتي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣٧هـ.

١٥٥- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد العتيبي، مركز الفكر المعاصر، ط١، ١٤٣١هـ.

١٥٦- موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد القرني، مجلة البيان، ط١، ١٤٣٤هـ.

١٥٧- نحو صورة في الفكر الديني، محمد النويهي، دار رؤية، ط١، ٢٠١٠م.

١٥٨- ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر العربي المعاصر، غانم هنا، عبدالله الغدامي، مرسل العجمي، ناصيف نصار، عدد٦١، السنة ١٦، ١٩٩٨م.

١٥٩- النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م.

١٦٠- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط٤، ٢٠١٣م.
١٦١- نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م.
١٦٢- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤م.
١٦٣- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م.
١٦٤- هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٨م.
١٦٥- هيجل: مقدمة قصيرة جدّاً، بيتر سينجر، ترجمة: محمد إبراهيم السيد، ومراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
١٦٦- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٤م.
١٦٧- ينبوع الغواية الفكرية، عبد الله العجيري، مطبوعات البيان، ط١، ١٤٣٤هـ.

فهرس المحتويات

ÖZET..... IV

ABSTRACT..... VI

ملخص البحث VIII

إهداء وشكر X

المقدمة..... ١

خطة البحث..... ٣

مدخل..... ٦

أهميّة الموضوع وأسباب اختياره..... ٦

الدراسات السابقة..... ٧

المنهج المتبع في البحث..... ٩

صعوبات البحث..... ١٠

الفصل الأول: الحداثة: تعريفاً، ونشأةً، وتاريخاً..... ١٢

التمهيد..... ١٣

المبحث الأول: تعريف الحداثة بين الغرب والشرق..... ١٧

المطلب الأول: تعريف مفهوم الحداثة عند الغربيّين..... ١٧

المطلب الثاني: تعريف مفهوم الحداثة عند المفكرين الحداثيّين في العالم العربي..... ٢٥

المطلب الثالث: تعريف مفهوم الحداثة عند المفكرين الإسلاميّين في العالم العربي..... ٣٠

المبحث الثاني: نشأة الحداثة وتاريخها..... ٣٨

المطلب الأول: نشأة الحداثة في الغرب..... ٣٨

المطلب الثاني: نشأة الحداثة في بلاد الإسلام..... ٤٤

المطلب الثالث: الحداثيّون في بلاد الإسلام..... ٥٣

الفصل الثاني: علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تعريفاً وتاريخاً، تقعيداً واستنباطاً..... ٥٥

التمهيد..... ٥٦

المبحث الأول: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تعريفاً وتاريخاً..... ٥٧

المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها مركّبًا إضافيًّا..... ٥٧

المطلب الثاني: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها عَلماً على هذا الفنّ..... ٦٥

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة بمقاصد الشريعة..... ٧١

المطلب الرابع: نشوء علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة وتاريخه..... ٨١

المبحث الثاني: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: تقعيداً واستنباطاً..... ٩٥

المطلب الأول: قواعد مقاصد الشريعة الإسلامية..... ٩٥

المطلب الثاني: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة الإسلامية..... ١٠٣

المطلب الثالث: استنباط مقاصد الشريعة الإسلاميّة..... ١٠٨

الفصل الثالث: الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية..... ١١٤

التمهيد..... ١١٥

المبحث الأول: حقيقة الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية..... ١١٨

المطلب الأول: التعريف بالاتجاه الحداثي المعاصر..... ١١٨

المطلب الثاني: نشأة الاتجاه الحداثي المعاصر..... ١٢٣

المطلب الثالث: خصائص الاتجاه الحداثي المعاصر..... ١٢٩

المبحث الثاني: أسُس الاتجاه الحداثي المعاصر في علم مقاصد الشريعة الإسلامية..... ١٣٩

المطلب الأول: أبرز رُوّاد لاتجاه الحداثي المعاصر في مجال المقاصد الشّرعيّة..... ١٣٩

المطلب الثاني: مصادر الاتجاه الحداثي المعاصر..... ١٥٥

المطلب الثالث: أصول الاتجاه الحداثي المعاصر..... ١٧٩

الخاتمة..... ١٨٩

فهرس المصادر والمراجع..... ١٩٢