مفهوم المقاصد القرآنية
في الدراسات القرآنية والقراءات الحداثية المعاصرة

د. الشيخ التجاني أحمدي/ جامعة انواكشوط

تمهيد

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد

يمثل مفهوم المقاصد في الدراسات القرآنية النسق المتعارف عليه في الثقافة الشرعية الإسلامية، والذي يتميز بارتكازه على مناهج موصلة إلى تحديد المعنى وتوليد الدلالات، فقد أنتج تحديد مقاصد كلية للقرآن الكريم استقرأها من مجموع الآيات القرآنية، كما أنتج معاني ومقاصد لكل آية على حدة، وعليه فمن الضروري النظر في القرآن الكريم من خلال تلك المنهجية المضبوطة التي تحدد المعاني وتولد الدلالات، وهي تشكل الميزان الضابط لتفسير النص القرآني.

إلا أن هذا المسلك الأصيل لم يسلم من المعارضة، فقد وجدت اجتهادات كثيرة خالفت هذا المنهج، وحاولت جاهدة تشويهه أو تمويهه ما استطاعت لذلك سبيلا، وأبرز مثال على ذلك مسلك الاجتهاد في النص القرآني عند الطوائف الدينية: كالخوارج والمعتزلة، والباطنية...، لكن مع ذلك لم تستطع أن تنسج اجتهاداتها في النسق الاجتهادي العام.

وفي العصر الحديث نشهد نسقا فكريا جديدا يدعي امتلاكه لنهج مقاصدي جديد، وتمثله الحداثة العربية، وهو يحاول أن يعطي مفهوما جديد للمقاصد القرآنية،

من خلال قراءته للنص القرآني، تلك القراءة التي تتميز بقطع النصوص عن بعضها البعض، واعتبار محتوى النص متغير ومتحرك، وإلصاق التاريخية واكراهات الزمن والتأثر بالبيئة بمعاني النص القرآني الثابتة، ويهدف الفكر الحداثي بقراءته قطع الصلة مع المعارف والآليات الاجتهادية التقليدية، وبناء معارف جديدة بأدوات غير مألوفة في حقل الدراسات الدينية الإسلامية، فهو ينظر إلى المغزى والمقصد من النص القرآني، وهو أن يصبح وعاء لكل مضمون معاصر، وقالبا لكل واقع جديد.

وهنا سأحاول تلمس مفهوم المقاصد القرآنية في الدراسات القرآنية والقراءات الحداثية المعاصرة، وتبين الفرق بينهما، ومعرفة مدى صلاحية المنهج الحداثي لاكتشاف مقاصد النص القرآني، وما قدمه في هذا المضمار.

وسيكون ذلك –إن شاء الله– وفق المنهج الآتي:

الفصل الأول
المقاصد القرآنية في الدراسات القرآنية

للمقاصد مفاهيم وقواعد محددة، وتطبيقات كثيرة، غصت بها كتب الدراسات القرآنية، وتعتبر هذه المفاهيم والقواعد أسس للفهم والاستنباط والتنزيل، وثمرتها تراث تفسيري ومقاصدي غزير، لذلك سنتعرض لمفهوم المقاصد في الدراسات القرآنية، ثم أقدم تطبيقات للمقاصد من خلال بعض كتب الدراسات القرآنية المشهورة باعتنائها بهذا الجانب، وذلك سيكون في المبحثين الآتيين:

المبحث الأول
مفهوم المقاصد القرآنية في الدراسات القرآنية

مفهوم مقاصد القرآن يدور على معاني عديدة لغوية واصطلاحية، ومقاصد القرآن الكريم منها مقاصد كلية وأخرى جزئية، وهو أمر يحتاج للسبر والدراسة؛ لأنها تعتبر مكونا هاما من النظر المقاصدي للقرآن الكريم، وهي الأصل بالنسبة لما بعدها، وسنجلي ذلك من خلال مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم المقاصد القرآنية

للقصد معان عديدة منها استقامة الطريق، وإتيان الشيء وأمه، والأصل قصدته قصدا ومقصدا[1] فهو قاصد. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل:9]؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعوة إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ومنها جائر أي ومنها طريق غير قاصد. وطريق قاصد: سهل مستقيم.

ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا.[2]

والمعنى الشرعي المقصود عند الإطلاق هو معنى الاعتزال والتوجه نحو الشيء وإرادته.

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، مادة: قصد.

(2) ابن منظور لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ، مادة: قصد.

أما الاصطلاح الشرعي فله عدة إطلاقات، منها **الغايات والأسرار، والأغراض**؛ ولهذا عرفها علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: **الغاية** منها؛ و**الأسرار** التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها».[1]

ومقاصد القرآن الكريم: هي القواعد العامة التي أنزل القرآن الكريم لأجل بيانها للناس، وحثهم على إقامتها ورعايتها، واعتنى بها في كل السور والآيات، سواء كانت عقدية أو معاملاتية أو قصصية، وعرفها الدكتور عبد الكريم حمادي بقوله: «أما المقاصد العامة فهي تلك الأغراض العليا الحاصلة من مجموع أحكام القرآن» وقد أدرج فيها المعاني العامة للشريعة، «التي هي المعاني الملحوظة في جميع القرآن أو معظم أحكامه».[2]

المطلب الثاني: المقاصد الكلية والجزئية للقرآن الكريم في الدراسات القرآنية

الاهتمام بمقاصد القرآن الكريم العامة أو الكلية، فاز به العلماء المتأخرون على المتقدمين، ويرجع ذلك إلى أن المتقدمين لم يكن بيانها هدفا لهم؛ ولذا جاءت عندهم مجملة، بينما كان المتأخرون يقصدون تبيانها وتفصيلها، ولذلك جاءت مفصلة.

1) المقاصد الكلية للقرآن الكريم في الدراسات القرآنية للمتقدمين

نلحظ تطرق العلماء القدامى إلى هذا النوع من المقاصد في مقدماتهم عند ذكرهم لأنواع المقاصد القرآنية أو معاني القرآن الكريم الكلية، فهم مع اهتمامهم بمقاصد السور أحيانا، ومقاصد الآيات، يذكرون ذلك في مقدماتهم لغرض تبيين ما للمفسر من أغراض وغايات من تفسيره.

---

(1) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5 1993م. ص: (7).

(2) أحمد الريسوني مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث، مركز المقاصد، ط1، بيروت، 2013، ص 9.

- **المقاصد الكلية للقرآن الكريم عند الغزالي**

يقول الإمام الغزالي عن مقاصد القرآن: انحصرت سور القرآن وآياته في ستة أنواع: ثلاثة منها: هي السوابق والأصول المهمة. وثلاثة: هي الروادف والتوابع المغنية المتمة.

أما الثلاثة المهمة فهي: تعريف المدعو إليه. وتعريف الصراط المستقيم الذي تجب ملازمته في السلوك إليه. وتعريف الحال عند الوصول إليه.

وأما الثلاثة المغنية المتمة:- فأحدها: تعريف أحوال المجيبين للدعوة ولطائف صنع الله فيهم؛ وسره ومقصوده التشويق والترغيب، وتعريف أحوال الناكبين والناكلين عن الإجابة وكيفية قمع الله لهم وتنكيله لهم؛ وسره ومقصوده الاعتبار والترهيب.

وثانيها: حكاية أحوال الجاحدين، وكشف فضائحهم وجهلهم بالمجادلة والمحاجة على الحق، وسره ومقصوده في جنب الباطل الإفضاح والتنفير، وفي جنب الحق الإيضاح والتثبيت والتقهير.

وثالثها: تعريف عمارة منازل الطريق، وكيفية أخذ الزاد والأهبة والاستعداد[1].

- **المقاصد الكلية للقرآن الكريم عند البغوي**

يقول البغوي في مقدمة تفسيره (معالم التنزيل): واصفا ما جاء في القرآن الكريم من الهدى والفلاح: «أمرَ فيه وزجرَ، وبشر وأنذر وذكر المواعظ **ليُتذكر**، وقص عن أحوال الماضين **ليُعتبر**، وضرب فيه الأمثال **ليُتدبر**، ودل على آيات التوحيد **ليُتفكر**، ولا حصول لهذه **المقاصد** فيه إلا بدراية تفسيره..»[2]؛ فجعل مقاصد القرآن من ذكر المواعظ وأخبار الماضين وأحكام العقيدة: التذكر والتدبر والتفكر والاعتبار.

(1) أبو حامد الغزالي جواهر القرآن، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1406 هـ - 1986 م (1/ 24).

(2) البغوي، معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة وسليمان مسلم، دار طيبة للنشر، 1409هـ، (1/ 33).

2) المقاصد الكلية للقرآن الكريم في الدراسات القرآنية للمتأخرين

يلاحظ أن المتأخرين أكثر ملاحظة لهذا النوع من المقاصد، وذلك يرجع إلى اهتمامهم بها، وسعيهم لاكتشافها وإدراكها، خلافا للمتأخرين الذين كانوا يقصدون أكثر ما يقصدون المعاني الجزئية، ويكتفون بالإشارة والتلميح فقط إلى المقاصد، وهذه المقاصد الكلية مرتبطة بمقاصد الشريعة، وهي التي تأخر التعبير عنها والتأليف فيها؛ ولهذا فالمتأخرون راموا شرحها وتفصيلها، وصياغة نظرية عامة تحويها، ومن أبرز من تصدى لذلك الشيخ رشيد رضا والطاهر ابن عاشور.

- **المقاصد الكلية للقرآن عند رشيد رضا**

ترجع المقاصد الكلية للقرآن الكريم عند رشيد رضا إلى عشرة مقاصد، يمكن إجمالها في الآتي: الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي والإنساني. تعليم الناس أمر النبوة والرسالة. بيان أن دين الإسلام دين الفطرة والعقل. تقرير مزايا الإسلام العامة في التكاليف الشخصية، والوسطية. بيان حكم الإسلام السياسي الدولي. الإرشاد إلى الإصلاح المالي والحربي. إعطاء حقوق النساء الإنسانية والدينية والمدنية. هداية الإسلام في تحرير الرقيق[1].

والملاحظة الكبيرة على تصنيف الشيخ رشيد رضا للمقاصد، أنها قواعد يهدف من خلالها الانتصار للقرآن الكريم، أمام الهجمات التي يتعرض لها في عصره، فهاجس الدفاع يظهر جليا في تصنيفه.

- **المقاصد الكلية للقرآن عند الطاهر ابن عاشور**

قدم معنى إجماليا عن مقاصد القرآن الكريم، ثم فصلها، يقول: «إن القرآن أنزله الله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى:

(1) محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م. (11-195-202).

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[النحل: 89] فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية».[1]

ثم أجملها في ثمانية مقاصد: الأول: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. **الثاني**: تهذيب الأخلاق. **الثالث**: التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة. **الرابع**: سياسة الأمة. **الخامس**: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم. **السادس**: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها. **السابع**: المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير. **الثامن**: الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول.[2]

إن عملية رصد وحصر مقاصد القرآن الكريم هامة جدا لإسهامها في عصمة المفسر من الزلل والغلط، وإدراكه المعاني الصحيحة السليمة، فعملية الفهم والاستنباط تتطلب ملاحظة المقاصد وتطبيقها حتى لا تتعارض الأقوال وتتضارب.

أ. المقاصد القرآنية الجزئية في الدراسات القرآنية

تمثل ذلك بالاهتمام بمقاصد الآيات والسور فالاهتمام بها شاع عند المفسرين المتقدمين والمتأخرين، إلا أن هذا الاعتناء والاهتمام كان على تفاوت، فمقاصد الآيات القرآنية بما أنها غرض المفسر الرئيسي، وهي تعني بيان المعاني والأحكام المقصودة من كل آية، وكل جملة وكل لفظة قرآنية كان الاعتناء بها أكبر. وكان عمل المفسرين ينصب على الجزئيات والأمور التطبيقية، فكتب تفاسير الأحكام هذا هو منهجها الغالب، لكن بدأ التطور والارتقاء في البحث التفسيري يفرض نفسه تدريجيا مع اهتمامهم بالبحث النظري الكلي، فقد اهتم بعض المفسرين ببعض القضايا الكلية من قبيل مقاصد السور والمقاصد العامة للقرآن وعلم التناسب ومناهج التفسير الموضوعي وقواعده كما تقدم.

(1) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ. (1/ 38).

(2) نفسه (1/ 40-41).

وأول من بحث مقاصد السور كان برهان الدين البقاعي في كتابه مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، فهو يصور أهمية مقصد السورة في نظم آيات القرآن الكريم: «ومن حقق المقصود منها، عرف تناسب آيها، وقصصها، وجميع أجزائها... فإن كل سورة لها مقصد واحد يدار عليه أولها وآخرها، ويستدل عليه فيها، فترتب المقدمات الدالة عليه. على أتقن وجه، وأبدع نهج...»[1].

وقد بين مقاصد سور الفاتحة، حيث قال: «مقصود سورة الفاتحة: فلا سورة في القرآن أعظم من الفاتحة؛ لأنه لا مقصود أعظم من مقصودها.

وهي جامعة لجميع معاني القرآن، ولا يلزم من ذلك اتحاد مقصودها مع مقصوده بالذات، وإن توافقا في المآل، فإنه فرق بين الشيء وبين ما جمع ذلك الشيء. فمقصود القرآن، تعريف الخلق بالملك، وبما يرضيه. ومقصود الفاتحة: غاية ذلك، لكونها غاية له، وذلك هو المراقبة المذكورة، المستفادة من التزام ذكره تعالى في كل حركة وسكون، لاعتقاد أنه لا يكون شيء إلا به. وعلى جلالة هذا المقصد، جاءت فضائلها»[2].

أما في العصر الحديث، فقد تزايد اهتمام المفسرين بمقاصد السور وبالوحدة الموضوعية لكل سورة، يظهر هذا جليا في تفسير محمد رشيد رضا والطاهر بن عاشور ومحمد شلتوت في تفسيره لبعض سور القرآن، ومحمد عبد الله دراز في كتابه النبأ العظيم ووحي القلم وسعيد حوى في تفسيره المسمى الأساس في التفسير.

(1) البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، مكتبة المعارف – الرياض ط1 1408 هـ – 1987 م، (1/ 149).

(2) نفسه (1/ 210).

المبحث الثاني
تطبيق الدراسات القرآنية لمفهوم المقاصد على النص القرآني

يمكن رصد تطبيق الدراسات القرآنية لمفهوم المقاصد على النص القرآني في مستويين: مستوى الخطاب القرآني، ومستوى مقاصد آيات الأحكام، وسأقدم نماذج تطبيقية على المستويين من بعض الدراسات القرآنية، على أن يكون ذلك وفق المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: مقاصد الخطاب

يهتم المفسرون بتبيان معاني ومقاصد الخطاب القرآني، فيوجهون الآيات القرآنية توجيها يرون أنه هو المراد من الخطاب الإلهي، ويمكن رصد أمثلة على ذلك:

قوله تعالى: ﴿ ۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ ﴾ [المائدة: 97].

يقول ابن عاشور في توجيه الآية وبيان مقاصدها: «وإنما كانت الكعبة قياما للناس؛ لأن الله لما أمر إبراهيم بأن ينزل في مكة زوجه وابنه إسماعيل، وأراد أن تكون نشأة العرب المستعربة (وهم ذرية إسماعيل) في ذلك المكان لينشأوا أمة أصيلة الآراء عزيزة النفوس ثابتة القلوب، لأنه قدر أن تكون تلك الأمة هي أول من يتلقى الدين الذي أراد أن يكون أفضل الأديان وأرسخها، وأن يكون منه انبثات الإيمان الحق والأخلاق الفاضلة. فأقام لهم بلدا بعيدا عن التعلق بزخارف الحياة فنشأوا على إباء الضيم، وتلقوا سيرة صالحة نشأوا بها على توحيد الله تعالى والدعوة إليه وأقام لهم فيه الكعبة معلما لتوحيد الله تعالى، ووضع في نفوسهم ونفوس جيرتهم تعظيمه حرمته»[1].

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (7/ 56-57).

قوله تعالى: ﴿ قَٰلَ كَمۡ لَبِثۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ عَدَدَ سِنِينَ ١١٢ قَالُواْ لَبِثۡنَا يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖ فَسۡـَٔلِ ٱلۡعَآدِّينَ ١١٣ قَٰلَ إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗاۖ لَّوۡ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [المؤمنون: 112-113-114].

يقول ابن عاشور: «ولم يعرج المفسرون على تبيين المقصد من سؤالهم وإجابتهم عنه وتعقيبه بما يقرره في الظاهر. والذي لاح لي في ذلك أن إيقافهم على ضلال اعتقادهم الماضي جيء به في قالب السؤال عن مدة مكثهم في الأرض كناية عن ثبوت خروجهم من الأرض أحياء وهو ما كانوا ينكرونه، وكناية عن خطأ استدلالهم على إبطال البعث باستحالة رجوع الحياة إلى عظام ورفات. وهي حالة لا تقتضي مدة قرن واحد فكيف وقد أعيدت إليهم الحياة بعد أن بقوا قرونا كثيرة، فذلك أدل وأظهر في سعة القدرة الإلهية وأدخل في إبطال شبهتهم إذ قد تبين بطلانها فيما هو أكثر مما قدروه من علة استحالة عود الحياة إليهم».

قوله تعالى: ﴿ أَتَبۡنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةٗ تَعۡبَثُونَ ١٢٨ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمۡ تَخۡلُدُونَ ﴾ [الشعراء: 128-129].

يقول ابن عاشور -بعد أن ذكر المنافع التي شيدوها، ألمح إلى أنهم أهملوا المقصد الحسن من تشييدهم لهذه الأعمال النافعة، وهو إرضاء الله تعالى والإيمان به-: «فأما إذا أهمل إرضاء الله تعالى بها واتخذت للرياء والغرور بالعظمة وكانوا معرضين عن التوحيد وعن عبادة الله انقلبت عظمة دنيوية محضة لا ينظر فيها إلى جانب النفع ولا تحث الناس على الاقتداء في تأسيس أمثالها وقصاراها التمدح بما وجدوه منها. فصار وجودها شبيها بالعبث لأنها خلت عن روح المقاصد الحسنة فلا عبرة عند الله بها لأن الله خلق هذا العالم ليكون مظهر عبادته وطاعته».

إلى أن يقول: «ولما صار أثر البناء شاغلا عن المقصد النافع للحياة في الآخرة نزل فعلهم المفضي إلى العبث منزلة الفعل الذي أريد منه العبث عند الشروع فيه فأنكر عليهم البناء بإدخال همزة الإنكار على فعل تبنون»[1].

﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[فاطر:12]

قال ابن عاشور: «وتقديم الظرف في قوله: فيه مواخر على عكس آية سورة النحل، لأن هذه الآية مسوقة مساق الاستدلال على دقيق صنع الله تعالى في المخلوقات وأدمج فيه الامتنان بقوله: تأكلون.... وتستخرجون حلية وقوله: لتبتغوا من فضله فكان المقصد الأول من سياقها الاستدلال على عظيم الصنع فهو الأهم هنا. ولما كان طفو الفلك على الماء حتى لا يغرق فيه أظهر في الاستدلال على عظيم الصنع من الذي ذكر من النعمة والامتنان قدم ما يدل عليه وهو الظرفية في البحر. والمخر في البحر آية صنع الله أيضا بخلق وسائل ذلك والإلهام له، إلا أن خطور السفر من ذلك الوصف أو ما يتبادر إلى الفهم فأخر هنا لأنه من مستتبعات الغرض لا من مقصده فهو يستتبع نعمة تيسير الأسفار لقطع المسافات التي لو قطعت بسير القوافل لطالت مدة الأسفار»[2].

المطلب الثاني: مقاصد آيات الأحكام

يبين المفسرون عادة المقصد من تشريع الأحكام في آيات عديدة، ويمكن الوقوف على بعض آيات الأحكام التي بين بعض المفسرين مقاصدها الشرعية، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير (19/ 166-167).

(2) نفسه (22/ 280).

﴿مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: 6].

يدل النص على أنه عند افتقاد الماء يرخص في التيمم، والمقصد الشرعي من حكم الرخصة بالنسبة لعادم الماء أو عند العجز هو التنبيه على عظم قدر الصلاة، لأنها من قبيل المقاصد الشرعية لذلك تأكد وجوب التطهر لها بوسيلة الماء، فإن انعدم التجأ إلى وسيلة التيمم التي أقامها الشارع مقام الطهارة. والمقصد من ذلك ألا يستشعر المسلم أنه يناجي ربه بدون تطهر، وحتى لا تفوته نية التطهر للصلاة، فلا يفوته ذلك المعنى المنتقل به من طهارة الظاهر إلى طهارة الباطن، وحتى لا يظن أن أمر الطهارة هين، وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر بها حتى لا ينسى العود غليها عند زوال ما منعه منها[1].

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: 4].

يقول ابن عاشور: «والمقصود بالخطاب ابتداء هم الأزواج، لكيلا يتذرعوا بحياء النساء وضعفهن وطلبهن مرضاتهم إلى غمص حقوقهن في أكل مهورهن، أو يجعلوا حاجتهن للتزوج لأجل إيجاد كافل لهن ذريعة لإسقاط المهر في النكاح، فهذا ما يمكن في أكل مهورهن، وإلا فلهن أولياء يطالبون الأزواج بتعيين المهور، ولكن دون الوصول إلى ولاة الأمور متاعب وكلف قد يملها صاحب بالحق فيترك طلبه، وخاصة النساء ذوات الأزواج»[2].

قوله تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الحج: 37].

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (6/ 128).

(2) نفسه (4/ 230).

يقول ابن عاشور: وفي قوله: لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم إيماء إلى أن إراقة الدماء وتقطيع اللحوم ليسا مقصودين بالتعبد ولكنهما وسيلة لنفع الناس بالهدايا إذ لا ينتفع بلحومها وجلودها وأجزائها إلا بالنحر أو الذبح وأن المقصد من شرعها انتفاع الناس المهدين وغيرهم.

فأما المهدون فانتفاعهم بالأكل منها في يوم عيدهم كما قال النبي ﷺ في تحريم صيام يوم النحر فذلك نفع لأنفسهم ولأهاليهم ولو بالادخار منه إلى رجوعهم إلى آفاقهم.

وأما غيرهم فانتفاع من ليس له هدي من الحجيج بالأكل مما يهديه إليهم أقاربهم وأصحابهم، وانتفاع المحاويج من أهل الحرم بالشبع والتزود منها والانتفاع بجلودها وجلالها وقلائدها».

ثم إنه يرى: «أن المصير إلى كلا الحالين من البيع والتصبير لما فضل عن حاجة الناس في أيام الحج، لينتفع بها المحتاجون في عامهم، أوفق بمقصد الشارع تجنبا لإضاعة ما فضل منها رعيا لمقصد الشريعة من نفع المحتاج وحفظ الأموال مع عدم تعطيل النحر والذبح للقدر المحتاج إليه منها المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ [الحج: 36] وقوله: و﴿كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾، جمعا بين المقاصد الشرعية»[1].

قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 34].

أجمل ابن عاشور كلامه في الآية بقوله: «يجوز **لولاة** الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها أن يضربوا

(1) ابن عاشور التحرير والتنوير (17/ 268).

على أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج، لا سيما عند ضعف الوازع»[1].

وقد نقل ابن العربي عن عطاء قوله: «لا يضربها وإن أمرها ونهاها فلم تطعه، ولكن يغضب عليها». قال القاضي: هذا من فقه عطاء، فإنه من فهمه بالشريعة ووقوفه على مظان الاجتهاد علم أن الأمر بالضرب هاهنا أمر إباحة، ووقف على الكراهية من طريق أخرى في قول النبي ﷺ في حديث عبد الله بن زمعة: (إني لأكره للرجل يضرب أمته عند غضبه، ولعله أن يضاجعها من يومه).

وروى ابن نافع عن مالك عن يحيى بن سعيد (أن رسول الله ﷺ استؤذن في ضرب النساء، فقال: اضربوا، ولن يضرب خياركم). فأباح وندب إلى الترك. وإن في الهجر لغاية الأدب».

ثم يقول ابن العربي: «والذي عندي أن الرجال والنساء لا يستوون في ذلك؛ فإن العبد يقرع بالعصا والحر تكفيه الإشارة؛ ومن النساء، بل من الرجال من لا يقيمه إلا الأدب، فإذا علم ذلك الرجل فله أن يؤدب، وإن ترك فهو أفضل»[2].

قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ﴾ [البقرة: 220].

يقول ابن العربي: «سبب نزولها: روي أنه لما نزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: 10] الآية تحرج الناس عن مخالطتهم في الأموال واعتزلوهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ﴾ يعني: «قصد إصلاح أموالهم خير من اعتزالهم: فكان إذنا في ذلك مع صحة القصد في أن يكون المقصد رفق اليتيم لا أن يقصد رفق نفسه»[3].

(1) نفسه (5/ 45).

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، (1/ 536).

(3) نفسه، (1/ 215).

الفصل الثاني
المقاصد القرآنية في القراءات الحداثية

للقراءة الحداثية مفهوم خاص للمقاصد القرآنية، كما أنها تستخدم في الكشف عن هذه المقاصد مناهج خاصة، ولتوضيح مفهوم المقاصد عند الحداثيين، نعقد المبحثين الآتيين:

المبحث الأول
المقاصد القرآنية في القراءات الحداثية: المفهوم والمنهج

هناك نسق معرفي ومنهجي يحكم قراءة النص القرآني، والقراءة الحداثية تعتبره المسؤول عن المشاكل الفكرية والمعضلات التي تواجه الفكر الإسلامي؛ لذلك تحاول تفكيك هذا النسق، وتبني على أنقاضه مشروعا معرفيا جديدا يتماشى مع رؤيتها، وهذا المشروع يطرح مفهوم جديدا للمقاصد القرآنية، كما يستعمل مناهج حديثة في التعامل مع النص القرآني، وهو ما سأتناوله في مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم المقاصد القرآنية

ظهر الكلام عن المقاصد لدى الحداثيين منذ بداية القرن العشرين، من ذلك ما دعا إليه التونسي الطاهر الحدّاد، منذ سنة 1930م، من ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام الخالد المتمثّل في التوحيد ومنظومة الأخلاق والعدل والمساواة من ناحية، و«النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه. فما يضع لها من أحكام إقرارا لها وتعديلا فيها باق ما بقيت هي. فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يُضير الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام»[1] من ناحية أخرى.

(1) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، (ص 25).

وفي بداية عقد السبعينات من القرن العشرين ظهرت محاولة أكثر جرأة في تناول مبحث المقاصد في مجال المعاملات، وهذا ما قام به الباحث السوداني المشهور محمود محمّد طه (تـ 1985م) في كتابه «تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة»[1] الذي نشره بعد صدور الطبعة الثالثة من كتابه المثير للجدل «الرسالة الثانية من الإسلام»[2].

ويجدر بنا التذكير بأنّ محمود محمّد طه قد ميّز في كتابه «الرسالة الثانية من الإسلام» بين ضربيْن من النصوص:

– **النصوص الأصليّة**: وهي الآيات المكيّة التي لم يُبنَ عليها التشريع لأنّ وقتها لم يحِن في القرن السابع للميلاد، ومن ثمّ اعتبرها المؤلّف منسوخة.

– **النصوص الفرعيّة**: وهي الآيات المدنيّة، ومضمونها التشريعي ملائم لأوضاع القرن السابع للميلاد. وبذلك عدّها المؤلّف ناسخة لما ورد في النصوص الأصليّة.

وبغضّ النظر عن اعتراضنا الشديد على هذا التمييز داخل النصّ الواحد بين أصل وفرع فإنّ ما يهمّنا من كتابه الثاني موضوع دراستنا هو أنّ المؤلّف يرى في الشريعة الإسلاميّة كلّ المواصفات التي تؤهّلها للتطوّر حتّى تعبّر عن متطلّبات العصر الحديث وتنسجم مع مستجدّات المجتمعات العربيّة والإسلاميّة في القرن العشرين من جهة وتتلاءم مع القيم الجديدة التي تضمّنها ما سمّاه بـ «التشريع الدستوري»[3] من جهة أخرى، ومن أبرز تلك القيم «الحريّة الفرديّة» و«العدالة الاجتماعيّة».

إنّ الشريعة الإسلاميّة، في نظر محمود محمّد طه، شريعتان: شريعة تقع في مستوى الفرد مدارها على العبادات، وشريعة تقع في مستوى الجماعة مجالها المعاملات. وبذلك

(1) صدر الكتاب في طبعة أولى بالسودان سنة 1971.

(2) صدرت الطبعة الأولى بالسودان سنة 1967.

(3) انظر تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ضمن كتاب: «نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمفكّر الشهيد محمود محمّد طه»، (ص 281).

يبقى باب تطوير التشريع مفتوحا في هذا المجال بالذات. وهو بذلك يعتبر ما تضمّنته «الشريعة السلفيّة» على حدّ تعبيره[1] من أحكام الزواج (تعدّد الزوجات) والميراث (للمرأة نصف ميراث الرجل) والشهادة (شهادتها نصف شهادة الرجل) إنّما هي قرارات ظرفيّة في زمن نزول الوحي رُوعِيَ فيها «حُكْم الوقت». وهذه الشريعة هي مدخل ضروريّ وتاريخي لكي تتحقّق في مستقبل الزمان (أي في القرن العشرين) ما سمّاه بـ «شريعة الإنسان»[2].

لذا يشدّد محمود محمّد طه على أنّ المقوّمات الكبرى لشريعة الإنسان موجودة في الآيات الأصول أي الآيات المكيّة المتضمّنة لمبادئ مهمّة من نحو الكرامة الإنسانيّة والتسامح والحريّة... إلخ. وبناء على ما تقدّم، فإنّ زمن العمل بآيات الأصول قد حان في تقدير المؤلّف، إذ ينبغي بَعْثُها بعد أن كانت منسوخة حتّى يوجد «القانون الدستوري» الذي يؤسّس لـ«شريعة الإنسان»[3]. فهذا القانون هو الضامن لوجود الحقوق الأساسيّة للإنسان، وهما في الأصل حقّان: حقّ الحياة وحقّ الحريّة.

ثم يطالعنا بعد ذلك أبو القاسم حاج حمد برؤية جديدة هي قضية المنهج، وتتمثل بولادة جديدة للإنسان العربي: «وليست عودة إلى عنعنات ابن كثير وإلى ما ثبت وما لم يثبت من أحاديث الرسول. إذ العالمية الثانية والجديدة ليست تجديدا للأولى بأي حال من الأحوال، وإنما هي تاريخ حضاري جديد متواصل، والعالمية في نشوئها وتكوينها تستمد من القرآن ولأول مرة منهجه الكلي بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان»[4].

(1) تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، (ص 302).

(2) تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، الصفحة نفسها.

(3) انظر: تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، (ص 312 – 313).

(4) حاج حمد محمد أبو القاسم العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ط2، 1996م، دار ابن حزم لبنان، (ص334).

وهي –أي العالمية الثانية– لا ترث عن العالمية الإسلامية الأولى مفهومها السلفي والتطبيقي للقرآن، ولا ترث عنها مفهومها التأويلي بل تستعيض عن التطبيقية والتأويلية الباطنية بمفهوم منهجي جديد للقرآن في وحدته العضوية ودلالاته الكونية، وهذه الاستعاضة تأتي من قبيل التجاوز التاريخي للمرحلة البدوية العربية المتخلفة[1].

ومن هنا فإن «التبصر بالمنهج القرآني الكلي يدفع بنا عميقا إلى المكنونات، ويكشف لنا عن أن الكيفية التي فهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن الفهم كان خاطئا بالقياس إلى تلك المرحلة، فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعهم وأبعاده التاريخية، ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة، وتحسبا لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع، مع بقاء القرآن كما هو مستمرا وخالدا، فقد جعل الله المنهج مرادفا للقدوة النبوية، وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن[2].

والمنهج في نظر حاج حمد «الناظم المقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد» أو خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي[3]. أما المنهج القرآني فيتحدد عنده في ثلاث عناصر: المعنى القرآني والمنهج والخصائص العالمية[4].

(1) نفسه، (ص: 258).

(2) المرجع نفسه، (ص 257).

(3) حاج حمد منهجية القرآن الكريم المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط2، 1429هـ/ 2008م، دار الهادي، (ص: 22-23).

(4) حاج حمد العالمية الثانية، (ص 291-294).

المطلب الثاني: مناهج القراءة الحداثية في اكتشاف مقاصد النص القرآني

خلقت الحداثة العربية مناهج جديدة لقراءة النص القرآني، استقتها من الثقافة الغربية والدراسات اللسانية، وسخرتها لخدمة أهدافها في القراءة، وهي مناهج مختلفة:

- **منهج القراءة التاريخية**

التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف[1].

يعتبر الطاهر الحداد أول من بشر بالتاريخية المطلقة للشريعة واستثنى منها (العقائد ومكارم الأخلاق وقيم العدالة)، أما الثوابت الأخرى فهي متغيرة بتغير الزمان والمكان؛ لأنها مرتبطة بسياقها التاريخي في الإسلام الأول، ولا تتعداه إلى غيره، فالحجاب وتعدد الزوجات كلها أحكام عفا عليها الزمن ولم تعد صالحة لعصرنا[2].

وأكثر من نظر لفكرة تاريخية النص القرآني أركون، غير أنه أدرك منذ الوهلة الأولى صعوبة مهمة ترسيخ التاريخية، فلجأ إلى نبذ مقاصد القرآن وتفكيك قدسيته، فهو يقول في هذا السياق: وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري[3].

ونتيجة الإيمان بالتاريخية: هي إعادة النظر في النص القرآني وتشكله اللغوي والدلالي. وإبعاده عن الاستغلال الإيديولوجي.

---

(1) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4، 2005م، (ص: 65).

(2) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، (ص:39).

(3) محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2004م، (ص: 21).

وأصحاب نظرية التاريخية يعتبرون مقولة: صلاحية القرآن لكل زمان ومكان هوس ميتافيزيقي، أو صيغة مصادرة إطلاقية[1].

- **منهج القراءة اللغوية التجزيئية**

أحسن من يمثل هذه القراءة محمد شحرور، وقد كتب كتابا عن القرآن الكريم سماه (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة) فهو يقصد بعنوانه أن يترجم للأفكار المتداولة في الكتاب، ففي شقه الأول عطف بين مفردتين عطف تغاير، مع أنهما مترادفتان في الاصطلاح القرآني، وكأنه يعبر عن فكرته التجزيئية التي شابت تناوله لكثير من المصطلحات الشرعية واللغوية، وألبستها لبوس التضاد والتغاير بعد ما كانت مترادفة في المعنى، كما جردها من سياقها اللغوي، وحملها شحنات ايديولوجية دون مراعاة أصلها الوضعي، وهكذا سمح لنفسه بتوليد المصطلحات وتكثيرها، وقلبها أحيانا أخرى بفعل الانتقائية التي امتاز بها.

أما الشق الثاني من عنوان كتابه فهو يشي بتاريخية الوحي القرآني، ويعني أيضا قابلية القراءة في كل عصر، فالقرآن الكريم بهذا المعنى فضاء مفتوح لكل القراءات والتأويلات، كل عصر له قراءته التي تناسبه وتلائمه، وكأن الواقع سابق على النص، ويتطور بفعله.

فالمقاصد إذن عند شحرور هي مقاييس الواقع المعاصر، وإملاءاته، والمنهج هو الألسنية والبنوية.

(1) الطيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينبوع دمشق بتاريخ 1997م، (ص: 426).

أما مقومات قراءته فهي تجزيئية بحتة فهو جعل من المعنى الواحد التي تدل عليه الألفاظ أجزاء؛ ينفرد كل جزء منها بلفظ واحد، ويصرفه عن دلالته على المعنى العام الذي وجه له كما وجهت الألفاظ الأخرى[1].

ودليل ذلك تقسمه القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام: كتاب، قرآن، فرقان، والكتاب قسمه إلى قسمين: القرآن والرسالة: ويعرف الرسالة بأنها هي آيات التشريع، وهي أم الكتاب؛ لأنها قواعد سلوك ذاتي، لا قوانين وجود موضوعي، ويمكن أن يتحيفها التغيير والتبديل تبعا لتغير الأعراف والعادات وظروف الناس في كل عصر[2].

- **منهج القراءة التأويلية (الهرمنيوطيقية)**

يطلق التأويل على عملية الفهم، بينما يطلق مصطلح التأويلية (الهرمنيوطيقيا) على نظرية التفسير أو علم التفسير، فهما يختلفان في الدلالة، فالتأويلية تنظر لقوانين القراءة والتأويل في حقل النص الديني أو البشري على السواء. أما التأويل فيعني عملية الشرح والتفسير[3].

وقد استخدم نصر حامد مناهج شتى يتيحها التأويل الهرمنيوطيقي، كالبنويات، والتفكيكيات، واللسانيات، والسميائيات، والحفريات، واتجاهات تحليل الخطاب، فهو يرى القرآن نصا يتجسد كغيره من النصوص في اللغة الإنسانية[4]، يقول: لا

(1) انظر القطب الريسوني النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني، وزارة الأوقاف المغربية الرباط، ط1، 2010م، (ص:310).

(2) انظر شحرور، محمد: نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ، الأهالي، ط.1 ، 2000م، (ص 52-54).

(3) انظر نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2001م، (ص 13).

(4) انظر نصر حامد أبو زيد الخطاب والتأويل المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1/ 2000م، (ص 264).

خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة...فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها[1].

ومن نتائج هرمنيوطيقيته إبطاله المسلمة: «القرآن صالح لكل زمان ومكان»، ومن المقولات الهرمنيوطيقية التي تنفذ الغرض ثبات المنطوق وتغير المفهوم؛ فهو يقول «ذلك أن النصوص الدينية ... تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد؛ إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متغيرة في المفهوم[2].

فمنطوق القرآن الكريم بهذا المعنى توجه إلى المخاطبين زمن التنزيل، فهو حبيس اللحظة التاريخية التي نزل فيها، أما مفهومه فمتغير مختلف بتغير العصور والأمكنة، وهو وعاء فارغ لما يملأ به في كل قراءة، وفضاء مفتوح لكل التأويلات.

ومعنى هذا قصر الآيات على أسبابها الخاصة، وربطها بظروف بيئتها ومكانها وسياقاتها المختلفة[3]، وبالتالي إقصائها من دائرة الفعل الزماني والمكاني، وعلى كل عصر أن ينتج تشريعات تساير التطور العقلي، وتوسع إدراك المخاطبين.

- **المنهج الاجتماعي**

قائد هذه القراءة عبد الجواد ياسين، فكتابه «الدين والتدين» يعد بكامله قراءة اجتماعية للنص القرآني، فهو استخدم أدوات علم الاجتماع من أجل تحليل النص

(1) انظر أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، دار ابن حزم للنشر الرياض 1428هـ، (ص771).

(2) انظر نصر حامد أبو زيد نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2007م، (ص:118-119).

(3) انظر نصر حامد أبو زيد النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1995م، (ص:96).

القرآني، ولهذا تجده يتفق تماما مع عالم الاجتماع «لاويرز» في تفريقه بين الثابت والمتغير في البنية الدينية، فهو يفرق بين الدين كعقيدة وأخلاق كلية تتسم بالثبات والإطلاق، والتدين كاختيارات اجتماعية تنحو منحى قانونيا منصوصا في الوحي، لكنه مع ذلك غير مطلق ولا مقدس، وإنما هو نسبي متغير[1].

والنصوص التشريعية في تداخلها مع الاجتماع حصرها في مستويات: اعتبار التشريع الإسلامي للعرف السائد (مع تعديله أحيانا)، واعتماد العرف لا ينحصر في مستوى اختيار ما كان شائعا من طقوس وأحكام، بل تجاوزه إلى اعتماد البنية النصية لقوالب لغوية ذاتها التي كانت سائدة في العرف الجاهلي. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ ﴾ [البقرة: 217] ينطلق الباحث في تحليله لهذه الآية من سبب نزولها، حيث يبدو واضحا من سياق النزول أنها جاءت لتؤكد عادة عرفية معهودة عند العرب في الجاهلية، وهي تحريم القتال في الأشهر الحرم، يقول عبد الجواد ياسين بعد إيراده لسبب النزول: «لم يستحدث النص القرآني تحريم القتال في الأشهر الحرم، بل أقر بشرعيته العرفية المستمدة من النظام الجاهلي السائد»[2].

ومنها أيضا تعارض آيات التشريع الذي يرجع بالأساس إلى تغير الواقع الاجتماعي الذي أنزل فيه النص حكما معينا.

ويعرض عبد الجواد آيات القتال كمثال صارخ على تعارض آيات التشريع مع بعضها البعض، وهذا التعارض ناتج عن معالجة الوحي لوقائع متباينة، مما يعني أن الحكم المنزل في كل منها سيكون مخالفا للأخرى تبعا للظروف الاجتماعية وأحوال المسلمين، باستقراء الآيات القرآنية ذات الصلة بأحكام القتال نجد أنفسنا أمام

(1) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، (ص11).

(2) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، (ص 136).

مجموعات ثلاث من النصوص، الأولى تنهى عن القتال، والثانية تبيح القتال، والثالثة تأمر بالقتال[1].

المبحث الثاني

نماذج من تطبيق مفهوم المقاصد الحداثي على النص القرآني

لا يهتم الفكر الحداثي بالتنزيل، وإنما يهتم بالدعوة إلى المناهج والتنظير، ولهذا لا نجد تطبيقا للأفكار المطروحة إلا نادرا، يتمثل ذلك في تفسير بعض الآيات القرآنية من منظور قراءة حداثية، تأخذ بعين الاعتبار شواغل الحداثة المسكونة بالحس الاجتماعي والحس التاريخي (le sens historique).

ومن هنا فأني سأتوقف عند عينات من تفسير الحداثيين للنص القرآني تبين مفهوم مقاصد القرآن الكريم لديهم، وهذه العينات هي:

المطلب الأول: تأويل آيات القوامة والنشوز

مسألة القوامة وردت في قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ [النساء:34]: نزّلت أمينة ودود[2]–في كتابها «القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي»[3].– كلامها على القوامة

(1) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، (ص 128).

(2) أمريكيّة مسلمة من أصول إفريقيّة، وُلدت سنة 1952 في ماريلاند وأعلنت إسلامها سنة 1972. وهي، منذ 2007،أستاذة الدراسات الإسلاميّة بجامعة فرجينيا كومنويلث في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. اشتهرت بإلقائها لخطبة الجمعة في أحد مساجد جمهوريّة جنوب إفريقيا في أفريل 1994، وأيضا بتولّيها إمامة عدد من المسلمين في صلاة الجمعة بنيويورك في مارس 2005.

(3) صدر الكتاب بالإنكليزيّة في طبعة أولي بماليزيا سنة 1992 وفي طبعة ثانية موسّعة بفرجينيا سنة 1998. مع العلم أنّ هذا الكتاب لم يُترجم إلى العربيّة إلاّ بعد موافقة الأزهر على ذلك سنة 2005.

في سياق قرآني أعمّ مفاده إمكان أن يكتسب المرء درجة يحدّدها اللهّ بعمل ما مثل الجهاد والهجرة إلى اللهّ ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ أَعۡظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴾ [التوبة:20]. والقاعدة في اكتساب هذه الدرجة هي إنجاز فعل من أفعال الخير مثلا: ﴿ وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْۖ وَلِيُوَفِّيَهُمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾ [الأحقاف:19]. وهذه الدرجة لا تعوّض بحال الوظائف الطبيعيّة للرجل وللمرأة. وحسب التصوّر السائد فإنّ هذه الآية تعيّن طبيعة العلاقة بين الجنسيْن. ولكنّ آية القوامة تُثبت أنّ هذه العلاقة تقوم على أساسيْن هما «التفضيل» و«الإنفاق من مال الرجل» قصد إعالة المرأة. وعندئذ لا سبيل إلى الحديث عن قوامة الرجل على المرأة إلاّ بتوفّر هذيْن الشرطيْن. وتعتقد المؤلّفة أنّ مسؤوليّة الرجال في الإنفاق على النساء هو الذي يفسّر نيلهم ضعف ما تحصُلْنَ عليه من ميراث، وهو ما يعني أنّ التفضيل في الآية المذكورة ليس مطلقا أو غير مشروط. ثمّ إنّ عبارة «بعضهم على بعض» الواردة في الآية تؤكّد أنّ بعض الرجال يتفوّقون على بعض النساء في ميادين معيّنة. وهكذا ينبغي أن تبقى القوامة في نطاق الأسرة (الزوج والزوجة) ولا يمكن تعميمها على المجتمع، إذ لا يوجد تفضيل فطري للرجل على المرأة. والحاصل أنّ القرآن شدّد على تقاسم المسؤوليّة في الأسرة: الإنجاب بالنسبة إلى المرأة والإنفاق بخصوص الرجل). فالمساواة في تحمّل المسؤوليّة هي الضامنة لتحقيق التوازن داخل الأسرة، وذاك شرط استمرار النوع البشري. وتوجد حالات لا تتوفّر فيها مقتضيات تقاسم المسؤوليّة ينبغي دراستها من نحو خروج المرأة للعمل إلى جانب وظيفتها الإنجابيّة، ومن مثل الرجل العاطل عن العمل ومدى استحقاقه للقوامة، ومن قبيل المرأة العاقر.

كما تحدث طاهر حداد عن مسألة القوامة، فتعامل مع الآية التي تعلن قوامة الرجال على النساء تعاملا خاصا، حيث اعتبر أنّ في القوامة تكريسا للتسلّط وللوصاية. ولكن – حسب رأيه– في ذلك حكمة مفادها الحفاظ على فروج النساء، وهو ما يحقّق العفّة للرجال والنساء على حدّ سواء. أمّا في المرحلة المعاصرة التي رُفع فيها شعار المساواة بين الرجل والمرأة فإنّ الوصاية التي تُمارس على المرأة يجب أن ننتقل

من يد الرجل إلى سلطة القانون، أي الانتقال الضروري اليوم من وصاية الرجل إلى وصاية القانون.[1]

إن مقتضى القوامة هو قيام الرجل بواجباته تجاه المرأة وأسرته من تقديم المهر ابتداءً للمرأة وتوفير المسكن والملبس اللائق بها وأداء النفقة الواجبة عليه.

يقول سيد قطب: «ينبغي أن نقول: إن هذه القوامة ليس من شأنها إلغاء شخصية المرأة في البيت ولا في المجتمع الإنساني، ولا إلغاء وضعها المدني، وإنما هي وظيفة داخل كيان الأسرة لإدارة هذه المؤسسة الخطيرة، وصيانتها وحمايتها، ووجود القيّم في مؤسسة ما لا يلغي وجود شخصية أخرى أو إلغاء حقوق الشركاء فيها، فقد حدد الإسلام في مواضع أخرى صفة قوامة الرجل وما يصاحبها من عطف ورعاية وصيانة وحماية وتكاليف في نفسه وماله، وآداب في سلوكه مع زوجته وعياله» [2].

وقال ابن العربي في تفسير الآية: «قوله: (قَوَّامُونَ) يقال: قوّم وقيم وهو فعال وفيعل من قام، والمعنى: هو أمين عليها، يتولى أمرها ويصلحها في حالها، قاله ابن عباس، وعليها له الطاعة... وعليه – أي الزوج – أن يبذل المهر والنفقة ويحسن العشرة، ويحميها ويأمرها بطاعة الله تعالى، ويرغب إليها شعائر الإسلام، من صلاة وصيام، وعليها الحفاظ لماله، والإحسان إلى أهله وقبول قوله في الطاعات».[3]

قال ابن كثير في تفسير قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾: «أي الرجل قيم على المرأة، أي هو رئيسها، وكبيرها، والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت.[4]

(1) انظر تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص (322 ـ 323).

(2) سيد قطب في ظلال القرآن، (2/ 652).

(3) أحكام القرآن، لابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، (1/ 530).

(4) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، دار المعرفة، بيروت، (1/ 503).

• مسألة النشوز: وردت في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴾[النساء:34].

ذكرت أمينة ودود النشوز أنّ النشوز لا يعني بالضرورة العصيان لأنّ هذه الصفة أُسنِدت في القرآن إلى الرجل ﴿ وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾[النساء:128] والمرأة، تماما مثلما أنّ صفة «القنوت» الواردة في الآية نُسِبت إلى الرجل مثلا: ﴿ حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾[البقرة:238] والمرأة مثلا: ﴿ عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ﴾[التحريم:5]. واقترح القرآن، تعويلا على الآيتيْن: ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾[النساء: 34 و35] من النساء، أربعة حلول لتسوية الخلاف بين الزوجيْن هي على التوالي: الوعظ المقتصر على الزوجيْن، الوعظ الذي يُستعان فيه بِحَكَمَيْن، الهجر، الضرب. ويُتيح تعدّد الحلول إمكانا للتوصّل إلى حلّ الخلاف قبل إدراك الحلّ الأخير وهو الضرب. ثمّ إنّ الهجر في الفراش لا معنى له إلاّ إذا كان الزوجان مشتركيْن باستمرار في الفراش، وهذا الشرط لا يتوفّر في حال تعدّد الزوجات. وكثيرا ما يغيب عن الأذهان أنّ للهجر آثارا نفسيّة على الزوجيْن بنسبة متساوية بينهما.

كما ذكر طاهر حداد أنّ تأديب المرأة بالضرب، وهو سلوك ورثه الإسلام عن المجتمع الجاهلي الذكوري، هو أقلّ ضررا من طلاقها. ثمّ إنّ اللجوء إلى الضرب

يكون بمثابة الحلّ الأخير، قبل الطلاق، بعد استيفاء طريقتيْن سابقتْن في التأديب هما النصح والهجر في المضاجع[1].

أما محمّد الطالبي فتعامل مع الآية 34 من سورة النساء تخصيصا، هو تنزيلها في سياقها التاريخي وفي بيئتها. من ذلك أنّ ضرب المرأة في المجتمع المكّي، قبل الإسلام وبعده، ليست قضيّة يمكن أن تثير استنكارا أو اعتراضا من النساء أنفسهنّ، بمعنى إنّ الضرب مندرج وقتئذ في العُرْف الاجتماعي السائد وفي التقليد الراسخ المتّبع في مكّة. ثمّ إنّ سورة النساء، المتضمّنة للآية موضوع الدراسة، نزلت في المدينة بين السنتيْن الثالثة والخامسة للهجرة على الأرجح، أي إنّها نزلت في مرحلة حرجة من تاريخ الإسلام (وقعة أُحُد خاصّة).

وأما قضية تأديب المرأة بالضرب عند نشوزها وارتفاعها عن القيام بحقوقها، فقد اشترط علماء التفسير التقليدي أن يكون غير مبرح، وروى ذلك ابن جرير مرفوعا إلى النبي ﷺ، والتبريح الإيذاء الشديد، وروي عن ابن عباس رضي الله عنه تفسيره بالضرب بالسواك ونحوه، أي: كالضرب باليد أو بقصبة صغيرة[2].

يقول محمد عبده: «إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة، فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة، وصار النساء يعقلن النصيحة، ويستجبن للوعظ، أو يزدجرن بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء، واجتناب ظلمهن، وإمساكهن بالمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث في الوصية بالنساء كثيرة جدا»[3].

(1) انظر امرأتنا في الشريعة والمجتمع، (ص 68 -69).

(2) رشيد علي رضا، تفسير المنار، (5/ 60).

(3) نفسه، (5/ 62).

المطلب الثاني: تأويل آيات شهادة المرأة والميراث

• مسألة شهادة المرأة في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة:282].

يتكلّم القرآن في هذه الآية على امرأتيْن إحداهما شاهدة والأخرى ليست لها هذه الصفة، بل هي مجرّد فاعل معاون للشاهدة الأصليّة، وهو فاعل وظيفته التذكير فقط في حال النسيان. ثمّ إنّ ما ورد عن الشهادة في الآية يقتصر على حالة خاصّة تنطبق على نوع من أنواع العقود المالية. وتُثبت الشواهد التاريخيّة اليوم التخلّي عن هذه الحالة في الشهادة. ولا شكّ في أنّ منح أهليّة الشهادة للمرأة يُعتبر، في سياق نزول الوحي، كسبا عظيما لها.

الطاهر الحدّاد يرى أنّ إقرار القرآن بأن تكون شهادة المرأة أمام القاضي بنصف شهادة الرجل[1] مردّه إلى أنّ المرأة لم يكن لها هذا الحقّ متاحا قبل الإسلام، فضلا عن أنّ قلّة نشاطها في الفضاء العامّ ومحدوديّة ثقافتها قديما قد يجعل ذاكرتها في موضوع الشهادة عُرْضَة للتحريف أو الخطأ غير المقصود[2].

ويمكن بشيء من التأمل في الآيات التي تعرض لها هؤلاء أن ندرك أن هذه الآيات التي أولوها لا تحتاج لتأويل أصلا، فليس فيها غموض يستدعي ذلك، فدلالتها الظاهرة توحي بفوارق في الخلقة بين الرجل المرأة، تتطلب مثل هذا التفريق، فمثلا ما أثاره طاهر حداد حول شهادة المرأة، وذلك بكون اعتبار شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد دليلا على أن المرأة تساوي نصف رجل، فليس الأمر كذلك، وإنما هذا مجرد إجراء روعي فيه توفير كل الضمانات في الشهادة، سواء كانت الشهادة لصالح المتهم أو ضده، ولما كانت المرأة بطبيعتها العاطفية المتدفقة السريعة الانفعال،

(1) حسب ما ورد في الآية 282 من سورة البقرة2.

(2) انظر امرأتنا في الشريعة والمجتمع، (ص 29).

مظنة أن تتأثر بملابسات القضية (فتضل) عن الحقيقة، روعي أن تكون معها امرأة أخرى ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282] وقد يكون المشهود له أو عليه امرأة جميلة تثير غيرة الشاهدة، أو يكون فتى يثير كوامن الغريزة أو عطف الأمومة... إلى آخر هذه العواطف التي تدفع إلى الضلال بوعي أو بغير وعي، ولكن من النادر جدا حين تحضر امرأتان في مجال واحد، أن تتفقا على تزييف واحد، دون أن تكشف إحداهما خبايا الأخرى فتظهر الحقيقة! على أن شهادة الواحدة تعتبر فيما تعد المرأة خبيرة فيه أو مختصة به من شؤون النساء[1].

• مسألة الميراث في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء:11].

إنّ حصول المرأة على نصف نصيب الرجل في الميراث هو حالة من بين حالات عديدة في توزيع الإرث. والمهمّ أنّه في كلّ الحالات تحصل المرأة على نصيب منه بغضّ النظر عن مقداره، إذ المبدأ الأساسي ههنا هو عدم حرمانها من الميراث على خلاف ما كان عليه الوضع في الجاهليّة. والجدير بالملاحظة أنّ القرآن لم يورد جميع إمكانات توزيع الميراث، وبالإمكان اليوم التعويل على تلك الإمكانات من أجل تقسيم عادل للإرث يأخذ بعين الاعتبار الأدوار الاجتماعيّة التي يقوم بها كلّ فرد ذَكَرا كان أو أنثى.

إنّ منح المرأة نصيبا من الميراث يكون، في بعض الحالات الأكثر حدوثا في الواقع التاريخي، بمقدار نصف ميراث الذَكَر[2] هو ضمن سياق التنزيل كسب عظيم للمرأة التي لم يكن لها الحقّ في الميراث أصلا، بل كانت جزءا منه. ومن ثمّ يعلّق الحدّاد على هذا الحُكم القرآني قائلا: «لا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير»[3].

(1) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، ط11، 1413ه، (ص 121).

(2) حسب ما جاء في الآية11 من سورة النساء.

(3) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، (ص 42).

أما ما قررته الآية من كون إرث الذكر ضعف نصيب الأنثى، ففيه إجراء حكيم روعي فيه، كون الرجل هو المكلف بالإنفاق، ولا يطلب من المرأة أن تنفق شيئا من مالها على غير نفسها وزينتها «إلا حيث تكون العائل الوحيد لأسرتها، وهي حالات نادرة في ظل النظام الإسلامي؛ لأن أي عاصب من الرجال مكلف بالإنفاق ولو بعدت درجته، فالمسألة مسألة حساب، لا عواطف ولا ادعاء، تأخذ المرأة - كمجموعة- ثلث الثروة الموروثة لتنفقها على نفسها، ويأخذ الرجل ثلثي الثروة لينفقها -أولا على زوجته -أي على امرأة- وثانيا على أسرة وأولاد- فأيهما يصيب أكثر من الآخر بمنطق الحساب والأرقام؟ وإذا كانت هناك حالات شاذة لرجال ينفقون كل ثرواتهم على أنفسهم ولا يتزوجون ولا يبنون أسرة، فتلك أمثلة نادرة. ومهما كانت ثروتها الخاصة فلا يحق له أن يأخذ منها شيئا البتة إلا بالتراضي الكامل بينهما، وعليه أن ينفق عليها كأنها لا تملك شيئا، ولها أن تشكو إن امتنع من الإنفاق، أو قتر فيه بالنسبة لما يملك، ويحكم لها الشرع بالنفقة أو الانفصال.

هذا بالنسبة للمال الموروث بلا تعب، فهو يقسم بمقتضى العدل الإلهي الذي يعطي كل حق بحسب المهمة المنوطة به، أما المال المكتسب فلا تفرقة فيه بين الرجل والمرأة، لا في الأجر على العمل، ولا في ربح التجارة ولا ريع الأرض؛ لأنه يتبع مقياسا آخر هو المساواة بين الجهد والجزاء[1].

(1) انظر محمد قطب شبهات حول الإسلام، (ص 119-121).

الخاتمة

في غب هذه البحث يمكن القول إن مفهوم المقاصد القرآنية من منظور الدراسات القرآنية يكمن في دلالات النصوص القرآنية مجملة أو مفردة، وضابط معرفة ذلك هو اتباع خطوات منهجية وأخرى ضرورية للفهم والتنزيل، ولا يمكن النكوص عن ذلك، حيث تعد تلك الضوابط ميزانا ضابطا وعاصما من الخطأ في الفهم والتأويل، أما مفهوم المقاصد من منظور الحداثيين فيتمثل في المغزى والهدف من النص القرآني، وهو أن يصبح وعاء وقالبا لكل مضمون، ويمكن إجمال النتائج في الآتي:

الدراسات القرآنية تنطلق من ثبات النص وتعالي أحكامه وصلاحيتها لكل زمان ومكان، كما ترى أن مقاصد النص القرآني كثيرة تتعلق بالعقيدة والمعاملات، وأحكام النص القرآني تهدف إلى جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم، لكن لا بد من وضع قواعد يعرف بها صحة القصد.

الدراسات الحداثية تؤمن بتغير محتوى النص حسب الزمان والمكان وضرورات العمران وإكراهات الواقع والتاريخ أيضا.

الدراسات الحداثية ترى أن المقاصد القرآنية غير ثابتة، وهي متغيرة حسب الأزمنة والأمكنة.

تقترح الدراسات الحداثية مفهوما جديدا للمقاصد يتمثل في المنهج والتفريق بين الآيات المكية والمدنية باعتبارها محاولات لفهم واقع التنزيل وهي اقتراحات مقتصرة على دعوات للتأمل فيها فقط، دون وضع نظرية واضحة المسالك.

تهتم الدراسات الحداثية بالإنسان وبقضاياه الملحة الآن من قبيل الحرية والمساواة بين الرجل والمرأة والقوانين الوضعية والدولة المدنية وتحاول أن تجعل الآيات القرآنية

مطية لتشريع واقع المدنية الغربية المهيمن على بعض المجتمعات المسلمة وجعل القرآن الكريم يسلم به.

تحاول القراءة الحداثية استخدام مناهج غير مألوفة في تفسير وتأويل النص القرآني، وذلك بغية القطيعة مع المعارف الشرعية الأصيلة وتأسيس ثقافة جديدة تستجيب لأفق الحداثة ومتطلباتها.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

2. إبراهيم، زكي خورشيد ويونس عبد الحميد وحسن عثمان: دائرة المعارف الإسلامية، مطابع دار الشعب، القاهرة.

3. ابن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003م.

4. ابن القيم الجوزي بدائع الفوائد، إدارة الطباعة المنيرية، ودار الكتاب العربي، بيروت.

5. ابن تيمية مجموع الفتاوي، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ - 1995م.

6. ابن تيمية مقدمة أصول التفسير، ط دار القرآن.

7. ابن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم بيروت، ط1 - 1416 هـ.

8. ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العربية، بيروت، 1985م.

9. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، مادة: قصد.

10. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م.

11.ابن منظور لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ، مادة: قصد.

12.أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1406 هـ - 1986 م.

13.أحمد الريسوني مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث، مركز المقاصد، ط1، بيروت، 2013م.

14.أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، دار ابن حزم للنشر الرياض 1428ه.

15.أركون القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط1/ 2001م.

16.أركون، ومحمد الفجاري نقد العقل الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.

17.البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، مكتبة المعارف – الرياض ط1 1408 هـ - 1987

18.حاج حمد محمد أبو القاسم العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ط2، 1996م، دار ابن حزم لبنان.

19.حاج حمد منهجية القرآن الكريم المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط2، 1429هـ/ 2008م، دار الهادي.

20.زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987م.

21.سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت- القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - 1412هـ.

22.السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الندوة الجديدة، بيروت.

23.الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ط1 دار بن عفان بتاريخ 1417، 1997م.

24.الشافعي الأم، بيت الأفكار الدولية، الرياض.

25.شحرور، محمد: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي، ط.1، 2000م.

26.الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1999م.

27.الطاهر الحدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطبعة الأولى، دار محمّد علي للنشر صفاقس ودار الانتشار العربي بيروت 2010.

28.الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ.

29.الطيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينبوع دمشق بتاريخ 1997م.

30.عبد الله بن الصديق الغماري، بدع التفاسير، مكتبة القاهرة، ط1، 1385هـ

31.علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5 1993م.

32.علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4، 2005م.

33.القطب الريسوني النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني، وزارة الأوقاف المغربية الرباط، ط1، 2010م.

34.محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2004م.

35. محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ط1، مجلة البيان، 1434هـ.

36. محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

37. محمد قطب، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، ط11، 1413ه.

38. محمد محمود كالو القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دار اليمان، سوريا، ط1، 1430هـ.

39. محمود محمّد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ضمن كتاب: «نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمفكّر الشهيد محمود محمّد طه»، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي بيروت ودار القرطاس الكويت 2002.

40. نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2001م.

41. نصر حامد أبو زيد الخطاب والتأويل المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1/ 2000م.

42. نصر حامد أبو زيد النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1995م، نصر حامد أبو زيد مفهوم النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1993م.

43. نصر حامد أبو زيد نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2007م.

44. يوسف شلحت- ترجمة خليل أحمد خليل، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده.