مجلة الشهاب • المجلد: 09، العدد: 02 (2023م) • ص ص 105 -136
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

التأويل المقاصدي لدى الحداثيين
ـ مقصد الحريّة نموذجا ـ

The interpretation of the purposes of the modernists
- The purpose of freedom is an example -

د/ محمد لطفي كينة *
مخبر الدراسات الفقهية والقضائية
كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي (الجزائر)
Kina-medlotfi@univ-eloued.dz

د/ بوبكر مصطفاوي
مخبر الدراسات الفقهية والقضائية
كلية العلوم الإسلامية، جامعة الوادي (الجزائر)
mostefaoui-boubaker@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2023/05/18 | تاريخ الاستلام: 2023/06/12 | تاريخ النشر: 2023/17/15

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

ملخص: يتناول المقال بالدّراسة موضوعا حول التّأويل المقاصدي لدى الحداثيين. -مقصد الحريّة نموذجا، لذا جاءت الإشكالية المطروحة في هاته الدراسة: هل ما يدعو إليه الحداثيّون من تأويل مقاصديّ يمثّل صورة ومسلكا صحيحا للتأويل؟ وللإجابة عنها تم التطرق إلى: التّأويل ومقاصد الشّريعة لدى الحداثيين من خلال بيان مفهوم التّأويل المقاصدي والحداثة، ومعرفة مسالك التّأويل في الفقه الإسلامي ولدى الحداثيّين، ثم تناول مقصد الحريّة والتّأويل المقاصدي من خلال التطرق إلى مقصد الحريّة في الفقه الإسلامي ولدى الحداثيّين، والتأويل المقاصدي للحرّيّة، ثم ختمت الدراسة بنماذج تطبيقيّة حول تأويل الحداثيين النّصوص انطلاقا من مقصد الحرّيّة.

وخلصت الدّراسة إلى عدّة نتائج أهمّها: أن الحداثيّين يدعون إلى تغليب العقل، بل جعله الحَكَم على النّصوص مهما كانت درجتها دينيّة أو بشريّة، حيث يبدو من خلال ما يدعون إليه بأنّ مشكلتهم الأساسيّة هي النّص، والذي يجب إعادة قراءته وفق مناهج حديثة غربيّة والابتعاد عن التّقليد، وفي الحقيقة هم يرمون إلى التّخلّص منه.

الكلمات المفتاحية: التأويل، المقاصد، الحرية، الحداثة، الفقه الإسلامي.

Abstract: The article deals with the study of a topic about the interpretation of the purposes of the modernists. - The purpose of freedom is a model, so the raised problem in this study came up as: Does what the modernists call for in terms of the interpretation of my intentions represent a correct image and path for interpretation? In order to answer it, the interpretation and the purposes of the Sharia among the modernists were addressed by clarifying the concept of the interpretation of the intentions and modernity, and knowing the paths of interpretation in Islamic jurisprudence and among the modernists, then dealing with the purpose of freedom

* المؤلف المراسل.

and the interpretation of the objectives by addressing the purpose of freedom in Islamic jurisprudence and among the modernists, and the interpretation of the objectives of freedom, Then the study concluded with applied models on the interpretation of texts by the modernists based on the purpose of freedom.
The study concluded with several results, the most important of which are: that modernists call for the primacy of reason, and even make it the judgment of texts, regardless of their religious or human degree, as it appears through what they call for that their main problem is the text, which must be re-read according to modern Western approaches and to move away from imitation. In fact, they intend to get rid of it.

Keywords: interpretation; purposes; Freedom; modernity; Islamic Fiqh.

1. مقدمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبيانا لكلّ شيء، والصّلاة والسّلام على المرسل هدى ورحمة ومبشّرا من اتّبعه بالنّجاة من كلّ ظلال وغي، أمّا بعد:

تنتشر كتابات ومؤلّفات الحداثيّين وما يدعون إليه خلالها بإعادة قراءة النّصّ الشّرعيّ وتأويله وفق مفاهيم الحداثة التي يُنظِّرون إليها، فليس غريبا إعادة قراءة النّصّ الشّرعيّ قرآنا وسُنّة واستنباط مكنوناته التي لا تنضب، غير أنّ ما ينظِّر له الحداثيّون من صور للتّأويل لا تنضبط بقواعد التّفسير والتّأويل الصّحيحة، وفي الحقيقة فالأمر مقصود منهم وكلّ ذلك ليس إلاّ رغبة منهم في التّحرّر من النّص الشّرعيّ ونزع القداسة عنه، ومن صور التّأويل التي يدعون إليها التّأويل بالمقاصد أو التّأويل المقاصديّ، والذي يحكِّمون فيه المقاصد على أحكام الشّرع ونصوصه، وبعد أن استقلّت المقاصد عندهم وتغيّر توفق مدارك العقل وتبدّل أحوال الزّمان والمكان مُحدِّداتها، وصار من أهمّ محدّداتها مبادئ حقوق الإنسان وحرّياته؛ خصوصا وأنّ الحرّيّة من أهمّ ما يرتكز عليه الحداثيّون في تأويلهم المقاصديّ، ولأنّ هذه الصّورة تثير الرّيبة ارتأينا أن نخوض هذا البحث الموسوم بـ: "التّأويل المقاصدي لدى الحداثيّين -مقصد الحرّيّة نموذجا-".

1. 1. الإشكاليّة: من المعلوم أنّ أحكام الشّرع معلَّلة بمقاصدها من خلال جلب المصالح ودرء المفاسد، ومن الواضح الجليّ أنّ هذه المقاصد بيّنتها وحدّدت ضوابطها أحكام الشّرع ونصوصه، لكن:"هل ما يدعو إليه الحداثيّون من تأويل مقاصديّ يمثّل صورة ومسلكا صحيحا للتأويل؟"، ويثير هذا الإشكال تساؤلات فرعيّة أخرى أهمّها:

- ما المقصود بالتّأويل المقاصدي لدى الحداثيّين؟
- ما هي مسالك التّأويل في الفقه الإسلاميّ؟
- ما هي مسالك التّأويل لدى الحداثيّين وحججهم؟
- ما هو تأويل الحداثيّين لمقصد الحرّيّة؟

1. 2. أهداف البحث: يهدف البحث إلى بيان:

- المقصود بمصطلحات البحث: التّأويل، الحداثة، الحداثيّين.

- مسالك التّأويل لدى الحداثيّين وحججهم.
- مقصد الحرّيّة لدى الحداثيّين.
- نماذج تطبيقيّة عن مقصد الحرّيّة لدى الحداثيّين.

1. 3. مناهج البحث: غلب على الدّراسة المناهج التّالية:

- المنهج الاستقرائي: من خلال تتبّع أقوال الحداثيّين في بيان مناهجهم ومسالكهم في التّأويل المقاصدي، وكذلك تتبّع ردود فقهاء المقاصد على الحداثيّين وبيان مزالقهم.
- المنهج النّقدي: وذلك لبيان مدى تخبّط الحداثيّين وارتباكهم في استعمال مناهج غير منضبطة واعتمادهم نظريّات فلسفيّة ولغويّة لم تثبت صحّتها، ولا سلامة الاستدلال بها.
- المنهج التحليلي: من خلال مناقشة أراء الحداثيّين ومناهجهم التّأويليّة، وبيان آرائهم في مسألة الحرّيّة وكيف يخرجون بها من الإطار الشّرعي المقاصدي إلى نظريّات حقوق الإنسان والحرّيّات.

1. 4. خطة البحث: قسّمنا البحث إلى مبحثين، تناولت في الأوّل دراسة مفاهميّة لمصطلحات الموضوع في المطلب الأوّل، وفي المطلب الثّاني مسالك التّأويل في الفقه الإسلامي ولدى الحداثيّين، وفي المبحث الثّاني مقصد الحريّة والتّأويل المقاصدي في ثلاثة مطالب، حيث تناول المطلب الأوّل مقصد الحريّة في الفقه الإسلامي ولدى الحداثيّين، وفي المطلب الثّاني التّأويل المقاصدي للحرّيّة، بينما المطلب الثّالث نماذج تطبيقيّة حول تأويلهم النّصوص انطلاقا من مقصد الحرّيّة.

2. التأويل ومقاصد الشّريعة لدى الحداثيين

إنّ النّصوص والأحكام الشّرعيّة بوصفها ربانيّة ووحيا إلهيّا إلى النّاس كافة حيث قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [سبأ: 28]، فالمعنى الجلي الواضح هنا أي لكل من أُرسل إليهم مهما اختلف زمانهم أو مكانهم، فالوحي مرتبط بالإنسان حيثما حلّ وارتحل وحيث وجد، فهو يستغرق الزّمان بأحواله وأوضاعه، والمكان بطبيعته وبمنشآته، والإنسان بنوازعه ومشاعره، ولذلك فالوحي والنّص الشّرعيّ لا يؤوّلان إلاّ وفق الأحكام الشّرعيّة وما يطابق الحِكمة من التّشريع، غير أنّ ما يقع من محاولات للتّأويل وخاصّة ممّن يسمّوْن بالحداثيّين يحتاج ضبطا لمفهوم التّأويل ومفهوم الحداثة أيضاً.

2. 1. المطلب الأوّل: مفهوم التّأويل المقاصدي والحداثة.

2. 1. 1. الفرع الأوّل: مفهوم التّأويل.

أوّلا- لغة: يقال: أوّل الكلام تأويلا، وتأوّلَه: دبَّره وقدَّره وفسَّره.[1] أي بيّنه ووضّحه، والأصل في البيان والتّوضيح وجود الدّليل بما يقويّ وجه التّأويل.

1 - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص963.

وهو أي التّأوّل والتّأويل: "تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلّا ببيان غير لفظه"،[1] فالإشارة إلى أنّ التّأويل يتناول الكلام الذي يحمل أكثر من معنى ممّا يثير الاختلاف، ومع ذلك فلا يصحّ التّأويل إلاّ ببيان يُثبته ويزيل الاختلاف.

وممّا يدلّ على ما سبق هذا التّعريف قولهم:" فأمّا التّأويل فهو انتهاء الشّيء ومصيره وعاقبته وآخره"،[2] ولا ينتهي الشّيء إلى مصيره وعاقبته إلاّ بظهور وغلبة المعنى المطلوب على ما دونه من المعاني التي كانت تثير الاختلاف، فهو بذلك أي " التّأويل: ردُّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظّاهر".[3]

ثانيا- اصطلاحا: وقد عرِّف بأنّه: "نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللّفظ"،[4] فهو نقل ظاهر المعنى إلى غيره من المعاني المحتملة، ولا يصرف الأمر عن الظّاهر وهو الأصل إلى غيره من المعاني إلاّ بدليل يثبت صحّته وترجيح المعنى الثّاني عن الأصل.

وأُضيفَ للتّعريف السّابق بأنّ "التّأويلَ فيه قولان أحدهما أنّه التّفسير، والثّاني أنّ التّأويل نقل الظّاهر عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللّفظ فهو من آل الشّيء إلى كذا أي صار إليه"،[5] فالتّأويل حسب هذا المفهوم يحتمل أيضا التّفسير، والمقصود أنّه وجه من وجوه التّفسير أو أنواعه وطرقه.

فالتّأويل الصّحيح ليس إلاّ اجتهادا قائما على استحكام العقل، بتشخيص أحد محتملات اللّفظ بالدّليل استنباطا، وهذا لن يتأتى في نظر ابن رشد ومن تبعه من الفلاسفة المسلمين إلاّ للعلماء الحقيقيّين، لأنّهم أعرف النّاس بمقاصد الشّريعة، وأقربهم وسيلة إلى الإصلاح الدّيني، وبيان حقيقة المراد على ما يقتضي الحال ذكره بالنّصّ والبرهان، من حيث لا غنى لأحدهما عن الآخر؛ لذا كان ضرورة الأخذ بالتّأويل لدى الخاصة على قدر ما تسعه عقولهم، في مقابل ما تناله جميع الأفهام، التي تعتبر التّأويل من قبيل المعاني المرادة باللّفظ.[6]

وبالنّظر إلى الدّليل الذي يبيّن صحّة التّأويل من عدمه فإنّ التّأويل نوعان: تأويل صحيح أو حسن، وتأويل خاطئ، ومنه يقول تعالى: ﴿**إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ **[يوسف 36]**، "أي الذين يحسنون التّأويل"،[7] وهذا يدلّ على أنّ للتّأويل شروطه حتى ينتظم ولا يكون تأويلا مخالفا للشّرع وقواعده، وبذلك يعدّ تأويلا أو تفسيرا صحيحا ومنضبطا، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي: "فَإِنّ لنا معيارا فِي التَّأْوِيل وَهُوَ أَنّ ما دلّ نظر الْعقل وَدَلِيله على بطلَان ظَاهره عَلِمنَا ضَرُورَة أَن المُرَاد غير ذَلِك"،[8] وبذلك لا يمكن اعتبار

1 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ص369.
2 - ابن فارس، مجمل اللغة، ج2، ص107.
3 - أبو منصور، تهذيب اللغة، ج1، ص283.
4 - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، ص80.
5 - ابن الجوزي، غريب الحديث، ج1، ص37.
6 - عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية والإسلامية، ص19.
7 - أبو منصور، تهذيب اللغة، ج1، ص184.
8 - أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، ص53.

التّأويل صحيحا دون دليل يثبته، ولهذا نجد المتأوّلين بهذه الصِّفة يقعون في مزالق كثيرة، هذا في شأن من كان غرضهم سليما، أمّا من ساء غرضهم"من بعض الدّارسين يتعرّضون لانتقادات، ويجتذب إليهم المغالطة، نتيجة ما تشابه عليهم من آيات الكتاب العزيز، فيحملون نصّ الآية على ما هو غير مراد من غير قرينة دالة، ولا يحفلون ببرهان قطعي بغرض كما قال فيهم تعالى: ﴿**ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ**﴾ [آل عمران،7]".[1]

فلا خلاف في خصوصية الفهم، الذي يدعو إلى طلب الحقيقة بالأدلّة النّقليّة والعقليّة، ضمن سياق التّأويل الصّحيح، لكن الخلاف يكمن فيما تشابه على بعضهم، فيحملون المحكم على المتشابه، والمتشابه على المحكم، بوجوه التّأويلات الضّالّة.[2]

ومن خلال هذا "علينا أن نجتهد في تعلُّم ما يُتوصّل بتعلُّمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، ثمّ السُّنن المبيّنة لمجمل التّنزيل، الموضِّحة للتّأويل، لتنتفي عنّا الشّبهة الدّاخلة على كثير من رؤساء الزّيغ والإلحاد ثم على رؤوس ذوي الأهواء والبِدع، الذين تَأوّلوا بآرائهم المدخولة، فأخطأوا وتكلّموا في كتاب الله جلّ وعزّ بلكنتهم الأعجميّة دون معرفة ثاقبة فضَلُّوا وأَضلُّوا"،[3] فمن هنا يتبيّن أنّ للتّأويل الصّحيح الصّحيح منهجيّته وطرقه التي تُوصِل إليه، وإلاّ كان التّأويل قولا بالآراء والأهواء، وبذلك يخرج التّأويل عن الصّواب إلى ضِدّه.

ومن أمثلة ذلك يتأوّل البعض قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [آل عمران:7] "بأنّ الرّاسخين في العلم يعلمون ما هي النّظريّات والحقائق العلميّة التي يمكن استنتاجها من الآية القرآنية، كل حسب اختصاصه وحسب الأرضيّة المعرفية لعصره، وحيث يمكن استنتاج نظريّات جديدة تعتبر قفزات هائلة في المعرفة الإنسانية مثل نظرية النُّشوء والارتقاء لداروين؛ لأنّها تعدُّ نموذجا حيّا ممتازا للتّأويل"،[4] فبالنّظر إلى هذا التّأويل فالرّاسخون في العلم هم علماء الأحياء والطّبيعة والفيزياء والجغرافيا وغيرهم، ومن بين هؤلاء صاحب نظريّة التطوّر داروين، وبهذا التّأويل الفاسد يحاول أن يثبت ما لم يستطع صاحب نظريّة النّشوء إثباته، فبعد عدّة محاولات اِدّعى أنّ هناك حلقة مفقودة في أصل تطوّر الإنسان.

2. 1. 2. الفرع الثّاني: مفهوم الحداثة والحداثيّين.

تُعرّف الحداثة على أنّها عبارة عن قطيعةٍ مكانيّة وزمانية؛ مكانية في اختلاف الغرب وتميّزه عن باقي العالم، وزمانيّة من خلال اختلافها عن العصور التّقليديّة التي تنتهي مع دخول القرن السّادس عشر أو السّابع عشر أو الثّامن عشر على اختلاف بين المفكرين.[5]

1 - عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية والإسلامية، ص13.
2 - المرجع السابق، ص13.
3 - أبو منصور، تهذيب اللغة، ج1، ص6.
4 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص194-195.
5 - محمد المراكبي، الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي-نحو فقه سائل-، ع3

فالحداثة هي التّمايز الذي مسّ العصور المتأخرة عن بقيّة الحِقب التّاريخيّة، وذلك في جوانب متعدِّدة تتعلّق بالحياة البشريّة، وما تبعه من مظاهر التّطوّر الماديّة والفكريّة.

والمقصود هنا بالحداثيين: هم "المفكرون والكتّاب والسّياسيون الذين يتبنّوْن منظومة الحداثة الغربيّة وقيمها وفكرها وأنظمتها، وينادون بالسَّير في طريقها واتخاذها مرجعا ومنهجا ونموذجا لتحقيق التّقدّم ومسايرة العصر في عالمنا العربيّ والإسلاميّ، ولكنّي أتحدّث الآن بصفة خاصّة عن الحداثيين الذين اشتغلوا بقضايا الدّين والتّراث الدّيني الإسلامي، ويمكن وصفهم بالإسلاميين الحداثيّين".[1]

ولعلّ الوصف الأنسب الذي يميّز الحداثيّين بهذا المعنى هو أنّهم في غالبيّتهم لم يتعلّموا أو يأخذوا تعليمهم الدّيني من منابعه ومدارسه، فقد نشأوا في جامعات ومدارس غربيّة، أو في نظام تعليمي وطني يتّسم بالأساليب والمناهج التّعليميّة والفكريّة ذات الطّابع والفلسفة الغربيّة، "وهذه المؤسّسات التي تشرف عليها الأنتلجنسيا تؤدّي بالمتعلِّم من حيث المبدأ إلى تلقّي نسق من العلم والمعرفة، وإلى منطلق مرجعي هما قوام الحداثة والعلمانيّة"،[2] وهم بذلك أبعد ما يكونون عن المناهج والعلوم الشّرعيّة وليسوا على دراية كافية بمبادئها وقواعدها، فهم "لا يبلُغون هذا النّظام الفارق باستخدام النّمط المعرفي الذي ينقله علماء الدّين في إطار المؤسّسات الدّينيّة كالأزهر والزّيتونة، والقرويين،... بل إنّهم على أكثر من ذلك يلجؤون إلى مناهج من التّحليل غير المقدّسة، والتي تمثّلوا أطرافها إلى هذا الحدّ أو ذاك لمقاربة النّصوص الدّينية، هازئين بمحاذير العلماء متنكِّرين لجملة التّقليد الفقهي، أو في الأقلّ لقسم كبير منه، وحجّتهم في ذلك أنّه ليس أكثر من جهد بشري غير معصوم"،[3] وما تنكّرهم لهذه المناهج إلّا منهجيّة في حدّ ذاتها، الغرض منها الثّورة على الدّين والتّشكيك فيه بحجّة التّجديد والعصرنة، "والمحصِّلة تكون تأويلا ثوريّاً للنّصوص المقدّسة، أنّه تأويل ينحو بكليّته منحى التّشكيك الجوهري في النّظام الاجتماعي وفي مشروعيّة السّلطات الفاعلة، وما دام حملة الشّهادات الإسلامويون الشُّبان لا يملكون أي نصاب مؤسّسي، فإنّهم يرون أن ليس لديهم ما يفقدونه في توسيع موضوعات خطابهم النّقدي إلى حدوده القصوى"،[4] فهم يأتون من بيئة تعوّدت التّحرّر دون ضوابط والتّمرّد على كلّ ما يهذّب الفكر والتّعامل مع النّصوص المقدّسة، فالمقدّس عندهم غير موجود كما يدّعون، والحقيقة أنّ المقدّس لديهم هو الانفلات والتّحرّر المطلق.

ولكن لا يمكن سوْق جميع من يتبنّى الحداثة أو التّشكيك في نواياهم جميعا وحصرهم في اتجاه واحد "فمنهم مناضلون شرفاء، ومنهم نفعيّون سفهاء، ومنهم مؤمنون صلحاء، ومنهم ملحدون صرحاء، ومنهم متأرجحون بين هؤلاء وهؤلاء، ومنهم منافقون خبثاء"،[5] وفي المطلب الموالي سنتحدّث عن التّأويل ومسالكه لدى فقهاء الشّريعة ولدى الحداثيّين استبيانا للفرق بينهما.

1 - أحمد الريسوني، الحداثيون ومقاصد الشريعة، موقع الريسوني، تاريخ الاقتباس: 2021/03/20.
2 - جيل كيل وآخرون، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ص17.
3 - نفس المرجع، ص17.
4 - نفس المرجع، ص17.
5 - أحمد الريسوني، الحداثيون ومقاصد الشريعة، موقع الريسوني، تاريخ الاقتباس: 2021/03/20.

2. 2. المطلب الثّاني: مسالك التّأويل في الفقه الإسلامي ولدى الحداثيّين.

2. 2. 1. الفرع الأوّل: مسالك التّأويل في الفقه الإسلامي.

كما ذكرنا سابقا فإنّ التّأويل صحيح وفاسد، وما كان صحيحا فمبناه الامتثال لقواعد الاجتهاد التي بيّنها الفقهاء، وكان هذا مسلكهم في التّأويل أو التّفسير وفي كلّ اجتهاداتهم، ولم يتأوّلوا بأهوائهم، "فالثّوابت الإسلامية لا ينبغي تغييرها بتغيّر الزّمن والظّرف، والذي جعله الشّارع محفوظا ومعلوما إلى الأبد، وغير خاضع للتّأويل والنّظر واحتمال التّلاعب والتّعطيل والتّعسُّف"،[1] ولهذه الأسباب فقد حذّر الفقهاء عبر العصور من ذلك، فعن عَمْرو بْنِ دِينَارٍ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: « إِنَّمَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ رَجُلَيْنِ: رَجُلٌ تَأَوَّلَ الْقُرْآنَ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ، وَرَجُلٌ يُنَافِسُ الْمُلْكَ عَلَى أَخِيهِ»، وقال أيضا: عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، قَالَ: «مَا أَخَافُ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ مُؤْمِنٍ يَنْهَاهُ إِيمَانُهُ وَلَا مِنْ فَاسِقٍ بَيِّنٍ فِسْقُهُ، وَلَكِنِّي أَخَافُ عَلَيْهَا رَجُلًا قَدْ قَرَأَ الْقُرْآنَ حَتَّى أَزْلَفَهُ بِلِسَانِهِ ثُمَّ تَأَوَّلَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ».[2]

ويأتي النّهي عن تفسير وتأويل القرآن بالرّأي لأحد وجهين:[3]

أحدهما: أن يكون له في الشّيء رأي، وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأوّل على وفق رأيه وهواه، ليحتجّ على تصحيح غرضه.

الوجه الثّاني: أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربيّة، من غير استظهار بالسّماع والنّقل فيما يتعلّق بغرائب القرآن، وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة، وما فيه من الاختصار، والحذف والإضمار، والتّقديم والتّأخير...

ويعتبر الوجه الأوّل أكثر انتشارا لأنّ ما يقوم به الحداثيّون أو المعاصرون إنّما هو وجه من وجوه التّأويل بالأهواء والعصبيّة للرّأي، فهو وجه قديم يتجدّد رغم انتقادهم لتقديس النّص وهم يقدّسون الأهواء ويتعصّبون لها.

أمّا القواعد التي سلكها الفقهاء في اجتهادهم مقاصد الشّرع وحِكَمه، وهي في ذلك مراعاة مصالح النّاس في الدّارين بتطبيق أحكام الشّريعة ومبادئها، ووفق ما تقضي به النّصوص وفي ذلك قال ابن القيم:"فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على حِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرّحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشّريعة وإن أدخلت فيها بالتّأويل"، [4] والإشارة إلى التّأويل في دخول الجور والعبث والفساد على الشّريعة إنّما من كونه باب لذلك إذا لم يحسن استعماله.

1 - نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي -حجيته، ضوابطه، مجالاته، ج1، ص43-44.
2 - أبو يوسف بن عبد الله القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص1202-1204.
3 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص58-59.
4 - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج1، ص41.

فمقاصد الشّرع المفهومة من عموم أحكامه أو خصوصها لم تخرج عن مفهوم النّصوص ومعانيها فهي تدور حيث تدور النّصوص ومدلولاتها ظاهرا أو باطنا، صراحة أو مفهوما، عبارة أو إشارة، لكن التّأويل المقاصدي يحتاج إلى نظر، "ذلك أنّ قضية المقاصد أو التّوسّع بالرُّؤية والاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجيّة وثوابت شرعيّة، يمكن أن تشكّل منزلقا خطيرا ينتهي بصاحبه إلى التّحلّل من أحكام الشّريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومحاصرة النّصوص باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضّرورات، في محاولة لإباحة المحظورات، فتوقف الأحكام الشّرعية تارة باسم الضّرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النّزوع إلى تطبيق روح الشّريعة لتحقيق المصلحة".[1]

فالتّأويل بهذه الوجوه يبدو في ظاهره ملازما للشّريعة وأحكامها، وحقيقة فهو مجانب لها وبعيد عنها إنّما غرضه من ذلك أن يستباح الحرام، وتوهن القيم، وتغيّر الأحكام وتعطّل، ويبدأ الاجتهاد خارج النّصوص، وعلى ذلك فالنّصوص تتحوّل لتصبح هي العقبة أمام تحقيق المصالح، وأنّ تعطيل المصالح كان بسبب تطبيقها، "لذلك لا بدّ من إيقافها والخروج عليها في محاولة لفصل العقل عن مرجعيّة الوحي، واستقلاله بتقدير المصالح والمفاسد، والتّحسين والتّقبيح، بحيث يصبح مقابلا للوحي، بدل أن يكون قسيما له، مهتديا به، منطلقا منه".[2]

وبناء على ما تقدّم فالفقهاء لم يحرّموا التّأويل أو يمنعوه، بل ضُبط ذلك كلّه بالمرجعيّة الصّحيحة وهي مرجعيّة النّصوص الشّرعيّة من كتاب الله وسنّة النّبي ﷺ وبقيّة مصادر الشّرع دون سواها، ومن هنا فقد فتح الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان باب التّأويل لنصوصه متى كان هذا التّأويل يرجع إلى الشّريعة الإسلاميّة على الوجه الذي نزلت به، فذكرت المادة 25 من الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان على أنّ: "الشّريعة الإسلاميّة هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أيّ مادة من مواد هذه الوثيقة".[3] فالنّصوص الشّرعيّة من كتاب الله وسنّة نبيّه هي الحصن المنيع من الزّيغ أو الضّلال، "فكل خيرٍ في الوجود فإنّما هو مستفاد منها -أي من نصوص الشّريعة وأحكامها-، وحاصل بها، وكلّ نقص في الوجود فسببه من إضاعتها".[4]

إنّ ما نبّه إليه الفقهاء من محاذير حول التّأويل بغير علم، أو بغير دليل أو التّلاعب بألفاظ النّصوص والتّحايل على مقاصد الشّرع، كلّها تمثّل المسلك الآمن من لدن الفقهاء لقيام التّأويل صحيحا وإبعاده عن الفساد.

فخذ مثلا قواعد أصول الفقه والبلاغة ليست معطيات يقرّرها شخص بعينه من العلماء، بل هي ميدان تُحاكَم فيه أيّة قاعدة بصرامة ويطالب من يعرضها بالبرهان الشّرعي على صحّتها، ويمكن

1 - نور الدّين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته.. ضوابطه. مجالاته، ج1، ص34/33.
2 - نفس المرجع، ص33.
3 - إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، 5 أغسطس 1990.
4 - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج1، ص41.

للقارئ مراجعة الدّراسات الأصوليّة التي تعرّضت لهذا المبحث، نعني مبحث الاستدلال على شرعيّة وصحّة القاعدة الأصوليّة، فليس أصول الفقه حمى مستباحاً تطبّق فيه أيّة قاعدة تفسيريّة بمجرّد تدوينها من أحد العلماء وأمّا هذه النّظريّات التّأويليّة الغربيّة فلا يوجد إلى الآن من فحص شرعيّتها وعرض الأدلّة من الكتاب والسّنّة على صحّتها.[1]

2. 2. 2. الفرع الثّاني: مسالك التّأويل لدى الحداثيين وحججهم في ذلك.

تعتبر اللّيبراليّة بما تمثّله من النّزعة الفرديّة والذّاتية والعقلانيّة غير المنضبطة والعلمانيّة أهمّ ما ينطلق منه الحداثيّون في تأويلهم، وكلّ هذا خدمة للمصلحة الفرديّة مقابل مصلحة الجماعة، والسّبب هو الاعتزاز والغرور الذي أصاب النّفس البشريّة بما حقّقته من إشباع في الجانب الماديّ، وما أصابها من فراغ روحي جعلها تسعى لتواصل إزاحة القيم والأخلاق المرتبطة بالدّين؛ مستغلّة مقاصد الشّريعة مسلكاً وإن كانت جرّدته من المبادئ والضّوابط الشّرعيّة المطلوبة في اتخاذ هذا المسلك، لتصنع قيما وأخلاقا جديدة مغايرة تماما للتقليديّة كونها تشكّل عقبة أمامها، ويبرّرون ما يقومون به بمبرّرات سياسيّة وتاريخيّة، وغيرها من الحجج.

أوّلا: مسالك التّأويل لدى الحداثيين: إنّ الحديث عن مسالك الحداثيّين في التّأويل لا يمكن حصرها في فقرات وجيزة، فقد سلك الحداثيّون طرقا شتّى، وليس تعدّد طرقهم ومناهجهم في ذلك إلّا بغية تحقيق مرادهم وأغراضهم، وللأسف اختلطت عليهم الأغراض والمناهج بقدر اختلاف نواياهم، فمنهم من استعمل التّأويل في معاني النّصوص اللّغويّة ومدلولاتها واستأثر بالمتشابه منها وراح يصوغ منه تأويلات وفق النّظريات الفلسفيّة التي تغذّي تفكيره، ومنهم من تشبّع بنظريّات فكريّة متحرّرة وراح يقيس ما لديه مع ما في الفقه الإسلامي ويصفه بالقديم الذي لا يصلح ومنه عدم صلاحيّة الشّريعة بأكملها.

ومن خلال وصف الحداثيّين يمكن معرفة طرق تفكيرهم "فهم أهل صلة بالإسلام وينتمون إليه بصورة من الصّور، وبعض هؤلاء الحداثيين قد يصحُّ وصفهم بالإسلاميين باعتبار تخصّصهم في الدّراسات الإسلاميّة (إسلامولوجي). فهم صنف من المستشرقين وامتداد لهم، أو هم مستشرقون محليّون".[2]

ومدلول الحداثيين أنّهم يوَدّون الانقطاع عن الماضي بداعي عدم قدرته على مجاراة الحاضر بما يشهده من تطوّر فكري وحضاري يتطلّب تلبية حاجات الفرد والجماعة وإشباعها وفق المصلحة المتجدِّدة، وبهذا سلكوا اتجاهات متعدّدة.

ومن جملة هذه المسالك ما يتمثّل في:

1 - إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص39.
2 - أحمد الرّيسوني، الحداثيون ومقاصد الشّريعة، تاريخ الاقتباس 2021/03/20م.

(أ)- التّأويل المقاصدي بإدخال معانٍ جديدة على النّصوص.اتجه بعض الحداثيّين إلى النّصوص، وحاولوا تأويلا حملها على مضامين جديدة تساير الحداثة حسبهم، وربطها بعضهم بالمقاصد ليحمل المضامين الجديدة للنّصوص على مقاصد جديدة تراعي في ذلك المقتضيات المعاصرة، وحسبهم "فإنّ النّص بطبيعته مجرّد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبّر فيها الوحي عن المقاصد العامة، ومن ثمّ فالتّأويل ضرورة للنّص، ولا يوجد نصّ إلاّ ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، ولا يعني التّأويل هنا بالضّرورة إخراج النّص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنّص"،[1] وكأني به يريد أن يدخل على النّص ما ليس فيه من مفاهيم، فكل النّصوص عندهم تقبل التّأويل، ووفق نظريّة المقاصد يمكن إقصاء المفاهيم الأصليّة للنّص وهي مفاهيم قديمة منتهية الصّلاحيّة، وإدخال المفاهيم الجديدة التي تطابق الواقع والحداثة والمصالح المتجدّدة، وفي الحقيقة هذا عمل تأويليّ بعيد عن المنهج الصّحيح للتّأويل.

(ب)- التّأويل المقاصدي بناء على النّظريات الفلسفيّة.واتّجه آخرون إلى الاستدلال الفلسفي، وتحكيم العقل على النّصوص" ومن هنا أخذ الفلاسفة يُعمِلون عقولهم في محاولة ربط الفكر الدّيني بالفكر الفلسفي، بما تقوم به الأدلّة على صحّة هذا الرّبط الذي لا يكون إلاّ بالتّأويل، من حيث هو نظر في النّص بالعقل، سواء نُظر إليه في اتجاهه الصّحيح، أو في اتجاه المغامرة بالظّن، وفي كلتا الحالتين يمكِّن المؤوِّل من شحذ ملكة العقل، وإعادة الاعتبار للاستنباط، الذي أيقظ دعاة اليقين بالنّقل، إلى التّفكُّر والتّدبّر في الأمر، وإثبات العلاقة بين العلّة والمعلول بالبرهان والسّير في هذا الاتجاه من لوازم قبول التّوفيق بين النّقل والعقل، وما نتج عنهما من تأويل بحسب مفهوم مقاصد الشّريعة، الذي طوّره فقهاء المالكيّة، وعلى رأسهم ابن رشد".[2]

(ج)- التّأويل المقاصدي بعيدا عن البيان اللّغوي للنّصوص.ومنهم كما ذكرنا سابقا من تمسّك باللّغة باعتبارها الوعاء الذي يحمل النّصوص "فجعلوا من الاجتهاد اجتهادا في اللّغة التي نزل بها القرآن فكانت النّتيجة أن شغلتهم المسائل اللّغويّة عن المقاصد الشّرعيّة، فعمّقوا في العقل البياني، وفي النّظام المعرفي الذي يؤسّسه خاصيّتين منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني ومن هنا أهميّة اللّفظ ووزنه في التّفكير البياني، والثّانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات، (الاهتمام باللّفظ وأصنافه إلخ...على حساب مقاصد الشّريعة)"،[3] وهنا إشارة واضحة إلى خطأ هذه الفئة وكيف اشتغلت باللّغة والبيان الذي تحتويه بعيدا عن المقاصد، فالمقاصد يمكنها أن تغني عن النّصوص ومعانيها اللّغوية؛ باعتبارها أصولا مستقلّة بذاتها عن النّصوص الدّينيّة، وبذلك تكون منهجيّة التّأويل الصّحيحة حسب رأيه هي المقاصد كمصدر حديث منفصل عن مصادر الشّريعة ونصوصها، وقد نسبت هذه الفلسفة إلى ابن رشد ثمّ الشّاطبي من بعده.

1 - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص181.
2 - عبد القادر فيدوح، نظرية التّأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص19.
3 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص63.

فها هو يقول أنّه: "تبقى الخطوة المنهجيّة المتمثلة في ضرورة اعتبار مقاصد الشّرع، وقد أخذ الشّاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد -الذي وظّفها في العقيدة- ونقلها إلى مجال الأصول فدعا إلى ضرورة بنائها على مقاصد الشّرع بدل بنائها على استثمار النّصوص الدّينيّة كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقا من الشّافعيّ وكل الأصوليّين الذين جاؤوا بعده"،[1] فالأصوليّون كانت النّصوص الدّينيّة متمثّلة في القرآن والسّنة مرجعيّتهم وأساس اجتهادهم الفقهي، وهذا حسب رأيه لم يعد المنهج الصّحيح الذي يساير الحداثة.

(د)- التّأويل المقاصدي ضرورة يفرضها تبدّل أحوال النّاس ومصالحهم. ومنها القول: "وأنّ هذه الحقيقة الاجتماعية تستتبع بلا مراء تبدُّل مصالح النّاس بتبدُّل مظاهر المجتمع، ولما كانت مصالح العباد أساس كلّ شريعة على ما أوضحنا، كان من اللّازم المعقول أن تتبدّل الأحكام الشّرعية وفق تبدّل الزّمان، وأن تتأثّر بظاهر المحيط والبيئة الاجتماعية"،[2] ومرمى كلامه هذا ليس تغيير الأحكام الشّرعيّة فحسب، بل تغيير المصادر التي تستند إليها، واعتبار المصلحة العامّة مصدرا مستقلا عن باقي مصادر التّشريع، بل تعتبر المقاصد مصدرا تُبنى عليه الأحكام الشّرعية دون النّظر في نصوص القرآن والسّنة وبقيّة المصادر الأخرى التي يدعو إلى إهمالها، ودون مراعاة مدى مطابقة الأحكام المبنيّة على المصلحة وأحكام الشّرع الإسلامي.

وكل هذا يسمّيه هؤلاء معركة التّقدّم، وهي بذلك حسبهم تقدّم في الدّين والتّديُّن، ومن يخوض هذه المعركة فهو يجابه أعداء الدّين من جهة، والمتديّنين من جهة أخرى باعتبار تديُّنهم منقوصا، فالتّديّن التّام يتطلّب معرفة تامّة بحقائق ومقاصد الدّين، وهذا ما دفع بعضهم بالقول أنّه قد:"بات قدر الكاتب الذي يعلن انتماءه الإسلامي ويصِرُّ على أن يخوض بدينه معركة التّقدّم، أن يواجه في مسيرته ثلاث معارك في آن واحد، أوّلها ضدّ النّاقدين للإسلام، وثانيها ضدّ المتربّصين بالعاملين في ميدان الدّعوة، والثّالثة مع فصائل المتديِّنين أنفسهم، الذين امتلأت قلوب أكثرهم بالإيمان، ولكن وعيهم بحقائق الدّين وأساليبه ومقاصده تشوبه عدة شوائب، ممّا أطلقت عليه في أكثر من موضوع بالكتاب وصف التديُّن المنقوص".[3]

فالحداثيّون يتصدّوْن حسب رأيهم إلى هذا الفهم المنقوص، ويحاربون من أجل الوصول إلى إتمام التّديُّن وتقويمه صحيحا، والمعركة مستمرة في تصحيح المفاهيم ووفق منهجهم الحداثيّ، وهي بذلك حسب قولهم أيضا: "نوع من المواجهات التي يتعذّر حصر نتائجها على هذا الجانب أو ذاك، إذ يستعصي فيها حساب الرّبح والخسارة، أو رصد الأهداف في ختام أشواط بذاتها، ...باعتباري كنت ومازلت طرفا في تلك المواجهات أو المعارك والمناوشات"،[4] فهم يرون أنّهم يخوضون الجهاد الأكبر للذّود

1 - المرجع السابق، ص540.
2 - صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ص172.
3 - فهمي هويدي، التّدين المنقوص، ص5.
4 - المرجع نفسه، ص5.

عن الدّين بتجديده وتحديثه.

(هـ)- التّأويل المقاصدي اعتمادا على قدرة العقل. فالعقل حسبهم يكفي وحده لتحديد المصالح والمفاسد، وفي هذا الشّأن نقرأ في قولهم: "ولسنا بحاجة إلى دليل من النّقل نعزّز به دعوتنا، يكفينا دليل العقل الذي أحسب أنّه لا يغيب عن ذوي الحسّ السّليم، عندما يدركون أنّ الأمة تتعرّض للخطر، وأنّ الأزمة الاقتصاديّة تمسك بخناقها، وإنّ العواقب الوخيمة تهدّد الجميع، ومع ذلك ففي النّقل الكثير ممّا يمكن الاستناد إليه، ففضلا عن الإشارات القرآنية التي مررنا بها، فإنّ القواعد الشّرعية تفتح أمامنا الطّريق واسعا لنبلغ ما نريد، سواء من باب رفع الضّرر أو تغليب المصلحة على المفسدة، أو إباحة المحظورات في ظل الطوارئ والضّرورات"،[1] أمّا ما ورد في النّصوص فهو ممّا يمكن الاستناد إليه في فهم أنّ الطّريق مفتوح أمام العقل في تقدير المصلحة والمفسدة، وبذلك فالعقل يمكنه الاستئناس بقواعد الإباحة والضّرر والضّرورة والطّوارئ التي تشير إليها القواعد الشّرعيّة، وفي هذا دعوة إلى اعتماد القواعد الشّرعيّة كبديل عن النّصوص الشّرعيّة أو كمصادر شرعيّة مستحدثة ومستقلّة أيضا.

وباعتباره "قد أشار إلى مقاصد الشّريعة كمصدر مستقل خارجي للشّريعة الإسلامية وخاصة في باب المعاملات، وأنّ أحكام المعاملات مقاصدها الشّرعية معروفة بالعقل، وهي مبنيّة على جلب المنافع ودرء المفاسد، وأنّ الأصل في المنافع الإباحة وفي المفاسد المنع"،[2] وما دامت تدرك بالعقل فلا حاجة للنّص ولا مسوّغ لاستعماله، وهذا ما يفهم من كلامه، ولا معنى آخر له ما دامت مقاصد الشّريعة مصدر مستقلّ عن بقيّة المصادر الأخرى.

ثانيا: حجج الحداثيّين في إثبات مسالكهم: فالمعارك والمواجهات التي يخوضها الحداثيّون حسب رأيهم تأتي بهدف تجديد الدّين، ويقودها العقل الذي يستطيع تحديد الحاجيات والمصالح، فالنّصوص التي تعامل معها الفقهاء قديما كانت حسب رأيهم تحت تأثير سياسي وبسبب غلبة التّعليم الدّيني على التّعليم الدُّنيويّ، وهذا ما حَادَ بها عن الأهداف والغايات التي جاءت من أجلها، ولأجل ذلك فحججهم هي:

(أ)- التّأثير السّياسي على الفقهاء والمدارس الفقهيّة. ومنه يقول بعضهم: "إنّ ابتعاد الفقه الإسلامي عن الواقع والحياة قد بدأ بعصر الأمويّين وازدرائهم بالفقهاء والعلماء، واستمرّ بالاستبداد الذي فرضه العصر العباسي، ثمّ الانحطاط الذي أصاب الدّولة العثمانية بعد هزيمتها أمام الغرب، فتحوّلت المدارس إلى التّفسير وحفظ المتون ومباحث اللّغة والاشتغال بفلسفة الكلام وعلم التّوحيد وفقه العبادات وغلبت مباحث اللّغة على مصادر الشّريعة، وتلتها مرحلة التّغريب الثّقافي بإيفاد البعثات إلى أوروبا، كل ذلك جعل الدّين بعيدا عن الفكر الذي له علاقة بحياة النّاس وواقعهم المتجدّد".[3]

1 - المرجع السابق، ص28.

2 - انظر: صبحي محمصاني، فلسفة التّشريع في الإسلام، ص170.

3 - انظر: فهمي هويدي، التدين المنقوص، ص18/17.

وعلى ذلك فقد صار بعيدا عن ما يخدم مصالحهم وفق ما يتطلّبه زمانهم ومتطلّباته، وبذلك أهملت مصالح العباد في الدّنيا واشتغل الفقه بصلاح دين النّاس وما يتعلّق بذلك في الآخرة، "لقد صرنا بإزاء عقل إسلاميّ أخروي اشتغل بصلاح الدّين، وأدار الظّهر لصلاح الدّنيا، بحيث بات همُّ عامّة المسلمين هو إيجاد فنون الآخرة وعلومها عناية بالمعاد دون المعاش"،[1] فالاجتهاد الفقهي ونتيجة اضطهاد سياسيّ كما وصفه، وجّه دفّة الدّين إلى الاشتغال بما يحتاجه النّاس في آخرتهم، ولهذا اشتغل فقهاء الإسلام بعلوم التّوحيد والعبادات، وابتعدوا عن واقع الحياة وما له صله بمصالح النّاس في الدّنيا، وهو اتّهام لا صلة له بالواقع الذي يصفه، فالفقهاء عموما بذلوا وسعهم ولم يتركوا بابا من أبواب العلم الشّرعي إلاّ طرقوه، سواء تعلّق الأمر بأحوال الآخرة أو أحوال النّاس ومعاملاتهم في الدّنيا.

(ب)- تقسيم التّعليم إلى ديني ودنيويّ وتغليب التّعليم الدّيني.ويأتي التّحجّج من الحداثيّين أيضا بأنّ العلوم الدّينيّة صارت قديمة، وأنّ التّعليم الصّحيح هو ما ارتبط بالحداثة ومخرجاتها، فالمدنيّة والعلمانيّة وغيرها من العلوم التي لا تتقيّد بالدّين هي الأنسب، وهي التي تراعي مصالح النّاس المتجدّدة وترعى المقاصد الحقيقيّة، فالقول عندهم على منوال: "قد كانت قسمة التّعليم إلى ديني ومدني بمثابة تأسيس وتثبيت لذلك الحاجز المقام بين الدّين والدّنيا، وهي قسمة أفرزت ثقافتين متباينتين،... إحداهما دينية ولكنّها قديمة في تفكيرها وأسلوبها عقيمة في طريقتها منعزلة عن الحياة ضعيفة التّأثير فيها، والأخرى مدنيّة أو علمانيّة أو لا دينية، لكنّها غنية في تفكيرها، جديدة في أسلوبها متّصلة بالحياة ومشكلاتها ممسكة بزمام التّوجيه الفكري والاجتماعي والسّياسي.."[2].

والحقيقة أنّهم يقولون أنّ: "الإسلام فعلا جاء بالمصالح، ولكن المصالح دائمة التّغير، فباستثناء العقيدة وبعض العبادات، جميع المصالح تتغيّر أو يمكن أن تتغيّر، فلذلك كلّ شيء بحسب ثقافتهم ومعيارهم ومزاجهم يرون أنّه مصلحة فالعمل عليه، والنّص قد يكون قد أدّى دوره في زمانه مشكورا، وانتهى دوره في هذا الزمان".[3]

(ج)- العبرة بالمقاصد والمصالح لا بالنّصوص الشّرعيّة. "وبذلك انتهى الخطاب الحداثي من خلال الاعتماد على نظرية المقاصد إلى إهدار أحكام الشّريعة التّفصيلية، والشّرائع التّكليفيّة، وتوصّل إلى اعتبار أنّ أحكام الشّريعة لم تشرع إلاّ لتحقيق مقاصدها، فهي تقوم مقام الوسائل بالنّسبة للغايات"،[4] وعليه فلا اعتبار ولا أهميّة للوسائل في مقابل النّصوص الشّرعيّة، فكما أسلفنا إنّ دورها قد انقضى وما عاد للعصر الحديث حاجة له فيها.

فخذ مثلا: أحكام الحدود لم تشرّع إلاّ لردع مقترفي المعاصي، ومنع الرّبا لم يشرع إلاّ لتحقيق مقصد العدالة ومنع استغلال القوي الضّعيف، وهكذا الأمر في كلّ أحكام الشّريعة، فهي لا تحمل أيّ

1 - فهمي هويدي، التدين المنقوص، ص26.
2 - نفس المرجع، ص 12.
3 - أحمد الرّيسوني، محاضرات في مقاصد الشّريعة، ص243.
4 - انظر: سلطان العميري، التداول الحداثي لنظرية المقاصد، ص36.

قيمة في ذاتها، وإنّما قيمتها من جهة تحقيقها لمقاصدها، فإذا تحقّق المقصد من غيرها بحيث إنّ العصر أو حاجة النّاس أوجبت طريقا آخر يحقّق لنا المقصد فيها فلا داعي للالتزام بها، ولا يبقى مبرر لاستمرارها،[1] فالحال اليوم يقتضي العدول عن تطبيق الحدود التي نصّت عليها الشّريعة ما دامت الحاجة إلى تطبيقها قد زالت، وحلّت محلّها أشكال أخرى للعقوبات تُغني عنها وتحقّق المصلحة المرجوّة من الحدود الشّرعيّة، فالسّجن مثلا يغني عن توقيع حد السّرقة والزّنا وغيرها، وكذلك حرمة الرّبا والذي بات حكما لا طائل من تطبيقه ما دامت العدالة ومنع استغلال الضّعيف أمر متاح في عصرنا دون منع الرّبا، فنظام الدّولة حديثا يضمن تحقيق العدالة الاجتماعيّة فيحمي الضّعيف من الاستغلال.

ومن الآراء الحداثيّة في شأن إلغاء أو استبدال حدود الله وتأويلاتهم في العقوبات، هو أنّهم يدعون إلى أنّه "يجب أن نفهم أنّ كلام النّبيّ ﷺ حول تطبيق حدود كتاب الله في العقوبات هو تهديد بتطبيق الحدّ الأعلى من العقوبة أي الوقوف على الحدّ، وقد أمرنا النّبيّ ﷺ أن نتجنّب تطبيق الحدّ الأعلى من العقوبة بقوله: "ادرؤوا الحدود بالشّبهات".. وقوله: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم"...وقد كان النّبيّ ﷺ كارِها لتطبيق حدود الله في العقوبات وخاصة في الزّنا"، فالمقصد إذن حسب هذا التّأويل إنّما نصّت عليه النّصوص الشّرعيّة ليس بتحديد العقوبة بل ببيان أعلاها وأدناها،"فلقد وضع النّبيّ ﷺ تعريفا وتوصيفا للجرائم ذات الحدود العليا من العقوبات، فهو بهذا علّمنا أن نضع نحن تعريفا وتوصيفا لجرائم الحدّ الأعلى قبل أن نطبّق هذه الحدود، وهذا التّعريف يخضع للظّروف الموضوعيّة لكلّ بلد حسب الزّمان والتّطور"،[2] ومنه فلا حاجة للوقوف على الحدّ المذكور في النّصوص الشّرعيّة، بل المطلوب تقدير الحدّ وفق الظّروف والأحوال ومصالح النّاس.

وبالتّالي صارت دعوى الحداثة إلى هذه التّأويلات التي تدعو إلى تغليب إعمال المصالح وفق منظور معاصر يساير العصر والحداثة، وبعيدا عن أحكام الشّرع بل التّحلّل منها، لأنّها صارت أحكاماً لا تحمل أيّ قيمة في ذاتها، فحاجة النّاس تغيّرت والوسائل الحديثة تمثّل بدائل معاصرة تحقّق المقاصد، فالأمر في زمن الحداثة يتطلّب استبعاد واستبدال أحكام الشّرع ونصوصه بالمقاصد.

(د)- تغليب المصالح العامة الدّنيويّة على المصالح الأخرويّة. ومن الأمثلة الحداثيّة كذلك "أنّ المصلحة العامّة الدّنيوية تغلّب عن المصلحة الفرديّة الأخرويّة، وعليه يمكن تقليص عدد الحجيج لأجل حِفظ المال الذي ينفق فيه فهو كثير، فالمصلحة من الحجّ تمسّ بالدّرجة الأولى صاحبها ولا تعود على المجتمع بشيء، وبالمقابل يمكن الاستفادة من الزّكاة وإلزام النّاس بها لما فيها من مصلحة اجتماعية دنيويّة يستفيد منها الفقراء،"فإذا حدث التّعارُض بين النّصوص وبين أيٍّ مِن مصالح النّاس المتغيّرة، فلا محلَّ لتطبيق الأولى، وتُغَلَّب المصلحة على النّص في الثّانية".[3]

1 - انظر: المرجع السابق، ص36.
2 - انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص552-551.
3 - فهمي هويدي، التّدين المنقوص، ص176.

(هـ)- المقاصد تنسخ النّصوص الشّرعيّة. ومنها يتحجّج الحداثيّون، "بأنّ الشّرع الإسلامي في جميع أطواره التّاريخية لم يعارض سنّة النّشوء والتطوّر، وأنّه ماشى ويماشي الحضارة في كلّ مكان وفي كلّ زمان، وأنّ هذه الشّريعة لم تعدم رجالا أمثال عمر بن الخطاب وأبي يوسف وغيرهما – يشير إلى جواز نسخ نصٍّ باجتهاد-، رجالا نظروا إلى غاياتها الحقيقيّة وطبّقوها بمعانيها ومقاصدها لا بحروفها ونصوصها فحسب، في وقت لم يكن النّاس فيه يجمدون أو يحجمون، فَرُوحُ الشّريعة الإسلاميّة كانت ولا تزال مبنيّة على المصلحة العامّة، والخير العام، واليُسر العام".[1]

فما حصل في عهد الصّحابة رضي الله عنهم في اسقاط حدّ السّرقة أو سهم المؤلّفة قلوبهم اعتُبِر نسخا، وهذا النّسخ يعتبر منهجا يمكّن للحداثيّين من اعتماده، ليس لنسخ بعض النّصوص بل لنسخها جميعها جملة وتفصيلا، رغم أنّ ما استدلّوا به لا علاقة له بالنّسخ.

فالنّسخ في الأخبار ينطوي "على جوانب مقاصديّة؛ تتمثّل إجمالا في سنِّ التّدرج في بيان الأحكام، ومراعاة التّيسير والرّفق بالمكلّفين، فإذا كان النّسخ انتقالا من الأثقل إلى الأخفِّ، فإنّ مقصده التّيسير والتّخفيف، وإذا كان انتقالا من الأخفِّ إلى الأثقل فمقصده الحمل على الأكمل والأفضل".[2]

والحقيقة أنّ هؤلاء "لا يقيمون للنّصوص وزنا، وهم يسعون إلى إلغاء النّصوص باسم المصلحة، ومنهم من ينتقدون صراحة ما يسمّونه سلطة النّص ويدعون إلى التّخلّص منها"،[3] وبذلك فهم ينسبون إلى الدّين والمقاصد خاصّة ما ليس فيها كالنّسخ ليبرّروا صحّة رأيهم، بل أكثر من ذلك فهم يبرّرون استمرار النّسخ إلى كل عصر حتى يُمكّنوا لأنفسهم من إزالة أحكام الشّرع الثّابتة قطعا باسم النّسخ، فالنّسخ إنّما هو باب طرقوه ليعبثوا في أحكام الشّرع ومبادئه وقواعده، وباعتبار المصلحة المتجدّدة وتقادم النّصوص الشّرعيّة فيلجؤون إلى نسخها والمقاصد عندهم أهمّ ناسخ للنّصوص.

وحسبهم "فالمسلم اليوم لم يعد يستسيغ الكثير منها -الأحكام الشّرعيّة- كتعدُّد الزّوجات والجلد والرّجم...أو كما في مسألة العِدّة التي تُلزَم فيها المرأة المطلّقة بأن تعتدّ ثلاثة قروء، والأرملة بأن تتربّص أربعة أشهر وعشرا، والمقصد الأساسي من هذا الاحتياط إنّما هو التّثبّت من حصول الحمل أو عدمه، والحال أنّ وسائل الكشف تمكّننا من معرفة ذلك يقيناً خلال نصف أقصر العدّتين"،[4] وباعتبار أحوال العصر والتّقدّم العلميّ، فالوسائل اليوم تمكّننا من معرفة الحمل وعدمه في زمن لا يتجاوز السّاعات القليلة، لكن وباعتبار الحكم يدور حيث تدور العلّة فيعدم الحكم الشّرعي بانعدام العِلّة، هذا يمكن أن يصحّ إذا انفرد الحكم بعلّة واحدة أمّا هنا فالعلّة تتعدّد أوجهها، ومن وجوهها براءة الرّحم والتّأكّد من وجود الحمل أو عدمه وكذلك حفظ الأنساب وما تعلّق بالجانب الصحّي للمرأة وغيرها.

3. المبحث الثاني: مقصد الحريّة والتأويل المقاصدي

1 - صبحي محمصاني، فلسفة التّشريع في الإسلام، ص190.

2 - نور الدّين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته.. ضوابطه. مجالاته، ج1، ص88.

3 - أحمد الرّيسوني، محاضرات في مقاصد الشّريعة، ص243.

4 - نور الدين بوثوري، مقاصد الشّريعة، ص155، يراجع أحمد الرّيسوني، محاضرات في مقاصد الشّريعة، ص246.

ليس للحداثيّين ما يمكن إثباته أو إضافته أو إثراء الفقه الإسلامي به ممّا ينقصه كما يدّعون، فهم في الحقيقة يطلقون سِمة النّقص عليه ليبرّروا وجهة نظرهم، وما وجهة نظرهم إلاّ بغرض التّحرّر من الضّوابط الشّرعيّة التي يعتبرونها قيودا، وبالفعل فهي قيود إذا اعتبرنا الحرّية التي يدعون إليها، ولذا فهم يقتحمون مجال المقاصد الشّرعيّة منفذا لعلّهم يحقّقون من خلاله أغراضهم، وباختلاف أغراضهم تختلف طرق استغلالهم لمقاصد الشّريعة حيث"يمكن رصد تحولين بارزين في خطاب المقاصديين الجدد يوضّح التحوّل الذي أحدثوه بعيدا عن الدّراسات المقاصديّة التراثيّة، يتمثّل الأوّل في توسيع مجال إعمال المقاصد الخمسة، ويتمثل الثّاني في الزّيادة عليها وتعديلها لتوطين مفاهيم حديثة داخل المقاصد"،[1] وهنا إشارة إلى المنهج الذي يعتمده هؤلاء خلال التّعامل مع المقاصد، والمتمثِّل في الزّيادة عليها، وطبعا زيادة غير منضبطة، أو تعديلها بحيث تتجاوز أحكام الشّرع وقواعده.

وفي هذا المبحث نعرض بعض صور توسّعهم أو الزّيادة على مقاصد الشّرع وخصوصا في مجال الحريّة.

3. 1. المطلب الأوّل: مقصد الحرّية في الفقه الإسلامي ولدى الحداثيّين.

يقول محمد الطّاهر ابن عاشور: "لمّا تحقّق فيما مضى أنّ المساواة من مقاصد الشّريعة الإسلامية، لزم أن يتفرّع على ذلك أنّ استواء أفراد الأمّة في تصرّفهم في أنفسهم، مقصد أصليّ من مقاصد الشّريعة، وذلك هو المراد بالحريّة"،[2] وبناء عليه فإنّ مقصد الحريّة مقصد يتفرّع عن مقصد المساواة، والمعنى المراد أنّ الحرّيّة لا يتجاوز بها الأفراد في الأمّة بعضهم عن بعض، وهذا ضابط أساس للحرّيّة، فكلّ سلوك سواء كان قولا أو فعلا لا يخرج عن هذا الضّابط ابتداء، إضافة إلى أحكام الشّريعة التي تنظّم أفعالنا وأقوالنا، وفي هذا الفرع سنتحدّث عن ضوابط الحريّة في الفقه الإسلامي.

3. 1. 1. الفرع الأوّل: حدود الحرّيّة في الفقه الإسلامي.

حيث يشمل الحديث عن الحرّيّة كل التّصرّفات والسّلوك الإنساني عموما، وبذلك فهي تعني حرّيّة الأفعال والأقوال، "أمّا حريّة الأقوال فهي: التّصريح بالرأي، والاعتقاد في منطقة الإذن الشّرعيّ، وقد أمر الله ببعضها في قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران:104]، ومنها حريّة العلم، والتّعليم، والتّأليف،[3] وممّا تشير إليه الآية أنّ حدود الإذن الشّرعيّ تتمثّل في الدّعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وفي هذا تتّسع حرّية القول بالإدلاء بالرّأي وتصحيح الاعتقاد ونشر العلم بتعليم النّاس أمور دينهم ودنياهم.

ولا يقتصر الإذن الشّرعي عن القول دون العمل فبالإضافة إلى حدود الشّرع في العمل،فإنّ "الحريّة

1 - محمد المراكبي، الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي نحو فقه سائل، ع 3، 2019/09/29م.
2 - محمد الطّاهر ابن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، ص 227.
3 - نفس المرجع، ص 234.

الكائنة في عمل المرء المتعلق بعمل غيره، فالأصل فيها أنّها مأذون فيها إذا لم تكن تضرّ بغيره، وهذا المقام يتحقّق فيه معنى الجمع بين فرعين من مقاصد الشّريعة، وهما: حريّة العمل الذي لا يتجاوز عامله، وحريّة العمل الذي يؤثّر في عمل غيره تأثيرا لا إضرار فيه، والإضرار يتحقّق بتعطيل حقٍّ مأذون فيه لمستحقِّه، أو إتلاف ذلك الحقّ"،[1] وذلك هو مقصد الحرّيّة شرعاً، فقد يكون العمل مأذونا فيه غير أنّ القيام به من شأنه التّأثير في الغرض بالضّرر؛ كأن يعطِّل حقوق الغير المأذون فيها أو ينتقص منها، أو يتلفها ومنه ضياع حقوق الغير.

فأساسُ الحرّيّة العدلُ، وينبني هذا الأخير على توافق بين الشّرع والعقل والإرادة الحرّة، وبهذا يشير التّعريف إلى أنّ الحرّيّة ليست مطلقة بل هي مقيّدة بأحكام الشّرع وهي في هذا منطقة الإذن الشّرعيّ ومُدركات العقل.

وما يبيّن حدود الإذن الشّرعيّ هو أحكام الشّرع وقواعده، ولا يمكن أن تكون هذه الأحكام صحيحة إلاّ إذا كان مصدرها نصوص الوحي ومصادر الشّريعة الإسلاميّة واجتهادات الفقهاء، وليس اختلاف مفاهيم أهل الفقه في ذلك لِمُشْكِل في النّصوص، بل "تعود إشكاليّة النّصوص لجدليّة العلاقة بين العقل والنّص، فمرحلة الفهم تتعلّق بكيفيّة تعامل العقل مع الوحي في مظهره النصّي ليتبيّن المراد منه ومن المعلوم أنّ العقول تتفاوت في تبيّن هذا المراد إمّا لسبب يرجع إلى العقل ذاته أو لسبب يعود لتلك النّصوص من حيث ظنّيّة دلالتها، وإمّا لمقصد إلهي يجعل النّصوص مناطا مستديما لنظر العقل"،[2] وبالحديث عن العقل وتعامله مع نصوص الوحي، فإنّ المقصود به عقول علماء الأمّة، لأنّ ما سواهم لا يدركون قواعد الاستنباط والاجتهاد، فلا تتوفّر فيهم شروطه وأدواته.

"فالمقصد العام للشّريعة الإسلاميّة هو عمارة الأرض وحفظ نظام التّعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلّفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع"،[3] ومن صلاح حال العباد الاستفادة واستثمار خيرات الأرض، وما تجود به العلوم والمعارف المختلفة من تقنيّات ومخترعات، لكن يبقى الأمر محاطا بأحكام الشّريعة التي تصون المصلحة العامّة، وتدرأ المفسدة التي قد تنجرّ عنها، وسدّا للتّذرّع بمقاصد الشّرع والميل نحو الزّيغ بما تميل إليه النّفس من حبّ الشّهوات فقد عمد الفقهاء إلى "مقاصديّة سدِّ الذّرائع: وتتمثّل في أنّها وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد، سدّاً وفتحا، وكذلك وضعت لتحقيق سلامة القصود والنّيات وسلامة الأعمال والأقوال، بنفي التّحايل والمغالطة والتّلاعب بالألفاظ والقرائن والأعمال".[4]

وبالتّالي فإنّ من الإنصاف ضبط التّأويل وإخراجه ممّا يحوم حوله من شبهات إلى تأويل حسن

1 - المرجع السابق، ص 235.
2 - عبد المجيد النّجّار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص92.
3 - علال الفاسي، مقاصد الشّريعة الإسلامية ومكارمها، ص45.
4 - نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج1، ص119.

منضبط، وبذلك يبقى للفكر حرّيته في فهم واستنباط النّصوص فالحرّيّة والتّدبر والتّعقل أمور دعت إليها النّصوص؛ غير أنّ الأمر لا يكون فتحا للباب باسم الحرّيّة، وتجاوزا لحدود النّصوص ومعانيها التي تبتعد عن مقاصد الشّريعة وأحكامها الثّابتة البيّنة.

فليست النّصوص الشّرعيّة ضدّ التّطوّر والعصرنة والحداثة وإحقاق الحقوق والحرّيّات، بل جاءت الشّريعة في عمومها وخصوصها رعاية لمصالح العباد في كلّ زمان ومكان، وعلى النّقيض من ذلك يمكن "الاستعانة بمستجدّات الحضارة ووسائل التّكنولوجيا والإعلام، والاستئناس بالعلوم الإنسانية والاجتماعيّة والاقتصاديّة، مع مراعاة محاذير ذلك.. والغرض من ذلك كما ذكرنا هو تقرير القواطع والثّوابت، وسدُّ الفراغ الفقهي في المجالات المستحدثة".[1]

ومنه فإنّ ضابط الحرّيّة في الفقه الإسلامي لا يخرج عن الإذن الشّرعي، وهذا الأخير لا يخرج عن الحدود والأحكام التي أقرّتها النّصوص الشّرعيّة، فكلّ مأذون فيه سواء تعلّق بالفرد أو الجماعة وسواء تعلّق بأمور الدّين أو الدّنيا، يمثّل بالأساس الحدّ الشّرعي للحرّيّة.

3. 1. 2. الفرع الثّاني: حدود الحرّيّة لدى الحداثيّين.

تعرف الحرّيّة عندهم بأنّها" الاتّفاق مع ما يوحي به الشّرع والعقل، فهي حكم شرعيّ لكنّه في نفس الوقت إثبات واقع مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التّطابق بين الشّرع والعقل والحرّيّة هو العدل الذي يقوم عليه الكون"،[2] وفي هذا الشّأن يعتبر الحداثيون أنّ البقاء في سياق القواعد والأصول ومناهج التّفسير القديمة حسب رأيهم لاستنباط الأحكام الشّرعيّة هو قيد وسياج ضدّ حرّيّة التّفكير والتّعبير، وأنّ لهم الحقّ في أن يصوغوا قواعدهم وأصولهم الخاصّة ممّا يسمح لهم باقتحام مجال الفقه والفكر الإسلامي وممارسة التّأويل والتّفكير بكل حريّة.

وهذا ما يؤكّده أحدهم في ردّه على مقولة: "أنّ الأوّل لم يترك للآخِر شيئاً" "هذا المثل الذي سمعناه كثيراً، وأضحى قيدا على تفكيرنا، لا يسمح لنا أن نفكّر كما فكّروا، ونتأمّل كما تأمّلوا، ونصوغ قواعد لتفكيرنا الدّيني في سياق عصرنا ورهاناته، والمعارف والعلوم والفنون المستجدة فيه، كما صاغ السّلف قواعدهم التي أمست مناهج مزمنة توجّه نمط فهمهم وفهم من جاء بعدهم وفهمنا للدّين، في سياق الماضي الذي عاشوه، وطبيعة المعارف والعلوم والفنون المتعارف لديهم".[3]

فهم ينطلقون من حرّية الفكر والتّعبير ليمارسوا الفقه، ويتعاملوا مع النّصوص الشّرعيّة وبما توفّر لديهم من أدوات التّفكير الحديثة، لأنّ البقاء في دائرة القديم هو استعباد للفكر لا يختلف عن الاستعباد الذي ساد قديما وقد ولّى وانتهى زمنه بفضل الحداثة حسب مفهوم كلامه.

ولا يخفي الحداثيّون اتّهامهم للعصور السّابقة بأنّها عصور استعباد واسترقاق وانتقاص لكرامة

1 - المرجع السابق، ج1، ص45.
2 - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص19.
3 - عبد الجبار الرّفاعي، الدّين وأسئلة الحداثة، ص5.

الإنسان، وفي هذا تحديدا يقول محمد أركون: "لم يخطر ببال أحد أن يلغى الرّق، وحتّى في الفلسفة اليونانيّة، ما خطر ببال أيّ فيلسوف ولا أيّ دين من الأديان، لأنّ مفهوم كرامة الإنسان ما بلغناه إلّا بعد أن دخلنا في الحداثة، وقتئذٍ تبلورت الشّروط التي تحمي كرامة الإنسان"،[1] وعندما ينسب الشّروط التي تتيح للإنسان كرامته إلى الحداثة، فهو بذلك يشير إلى مفهوم الحرّيّة خارج نطاق الدّين والفلسفات القديمة والتي تنتقص منها أو تعدمها.

ويستعمل محمد أركون كثيرا مصطلح الدّوغماتيّة والسّياج الدّوغماتي في مؤلّفاته في إشارة منه إلى الجمود الفكري والتزام المبادئ التّشريعية القديمة في الإسلام كأصول الفقه وغيرها من الفنون والعلوم الشّرعيّة، وقد أشار صراحة إلى أنّ الشّافعي هو من وضع هذا السّياج الفكري والدّوغماتيّة، وهو بذلك يدعو إلى التّحرّر منها، والوسيلة الأمثل لديه لتحقيق ذلك هي إتاحة الأمر للعقل وتحريره، فهو وحده يميّز بين المصالح والمفاسد، ويعيّن ما يناسب العصر ويحقّق الحداثة، بعيدا عن النّصوص الشّرعيّة وفقهاء الشّريعة.

ويؤيّده في ذلك فريق يحاول التّشكيك في المعارف والمناهج التّاريخيّة القديمة باعتبار إثباتها أمر غير ممكن وغير معقول، قائلين: "وخصوصا المعرفة العميقة بمناهج العلوم التّاريخية أثبتت أنّ حقائق التّاريخ تبقى دائما احتماليّة، ولا مجال للجزم في العلوم التّاريخيّة، ولا يمكن التّيقن من شيء، والذي يعي هذه المسألة لن يربط أبحاثه بأمور متنازع عليها، ولا يمكن إثباتها بشكل قطعي، وسيميل إلى ما يمكن إثباته بأسلوب معقول"،[2] وفي هذا دعوة واضحة إلى التّشكيك في النّصوص باعتبار الظّنّيّة والاحتماليّة.

وعليه فالتّحرير والتّحرُّر هي قدرة عقليّة محضة، ولا علاقة للمناهج التّاريخيّة بها،"وبالتّالي فإنّ المعقولية الكاملة تتوافق مع الوجود الكامل، الوجود بحدّ ذاته هو العقل والمعقوليّة، وهنا بالضّبط تكمن القدرة التّحريريّة الهائلة للعقل، فهو قادر على التّوصل إلى الذُّروة العليا والإشراف على الأشياء من علٍ والتأمّل في الحقائق"،[3]

والتّساؤل الذي يطرح ههنا حول القدرة العقليّة في التّحرير وإلى أيّ مدى؟ فالتّحرير في العقل المنفلت خرج عن المعقول إلى البهائميّة باسم حقوق الإنسان الفرديّة أحيانا والجماعيّة أحيانا أخرى، وليس الغرض هنا تغليب العقل ومدركاته، بل الغرض المنشود هو إزاحة النّص ولو كان من عند الله والتّحرّر منه، وهو بهذا المعنى محاربته ورفض التّعامل معه.

فالحقيقة أنّ "هناك طائفة من هؤلاء الإسلاميين الحداثيين يبحثون ويدرسون التّراث الإسلامي بروح عدائيّة رافضة، فهم قد صرفوا كل طاقتهم وجهدهم لنقد الإسلام في أصوله العقديّة والمرجعيّة، والعملِ على تسفيهها ونسفها، لبناء الحداثة على أنقاضها، فالإسلام والحداثة عندهم ضِدّان لا

1 - محمد أركون، الدّين وأسئلة الحداثة، ص67.
2 - مصطفى ملكيان، الدّين وأسئلة الحداثة، ص85.
3 - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 470.

يجتمعان، متوازيان لا يلتقيان، ويرون أنّ الإسلام غير قابل للتّحديث، والحداثة غير قابلة للأسلمة. ولذلك فهم قد اختاروا نقض الإسلام لبناء الحداثة".[1]

وبناء على ذلك فحدود الحرّيّة لدى الحداثيّين هي خارج حدود نصوص الشّرع باعتبارها تاريخيّة قديمة متناهية، فهي ممارسة عقليّة محضة حيث يسود فيها التّفكير العقلي بعيدا عن قيود النّص الذي كان يسيّجها ويمنعها من تحقيق وإدراك اليقين ويبقيها في الاحتماليّة والظّنّيّة التّاريخيّة.

3. 2. المطلب الثّاني: التأويل المقاصدي للحرّيّة.

لم يترك الحداثيّون كما سبق ذكره مسلكا إلّا وسلكوه في سبيل ترجيح كفّتهم، فاستخدموا النّصوص رغم أنّهم يسعون لإبعادها، ومن صور وأساليب تحييدها إعمال مقاصدها وتأويلها، وهذا ما نعالجه في هذا المطلب في فرعين.

3. 2. 1. الفرع الأوّل: طرق وأساليب التّأويل المقاصدي للحرّيّة لدى الحداثيّين. تعدّدت محاولات الحداثيّين في التّأويل، وما محاولاتهم استخدام النّص أحيانا وتأويله بالصّورة التي يريدون، وربط تأويلهم بالمقاصد الشّرعيّة للنّص بمصالح البشريّة قديما وموازنتها بالمصالح العصريّة حسب رأيهم "واستجلاب الحداثة لمحو الإسلام، فهؤلاء لا يؤمنون لا بالشّريعة ولا بمقاصد الشّريعة، ولا يرون مقاصد الشّريعة تفي بغرضهم، على أيّ وجه أُخذت وبأيّ صورة وُظِّفت، وإذا تكلّموا عنها أو أحالوا عليها فهو مجرّد تعامل تكتيكي أو تمويهي"،[2] ولهذا نجدهم قد ابتعدوا عن المصالح والغايات الحقيقيّة المطلوبة شرعا، وابتدعوا غايات مستحدثة تتوافق مع غايات ومصالح ترتبط بنظريّات فلسفيّة أخرى تأخذ منحى سياسيّ أو اقتصاديّ أو اجتماعيّ أيّا كان اتجاهها، ولكنّها تصبّ في سياق مفهوم حقوق الإنسان البعيدة عن الدّين بعد استبعاده، وبعيدا عن ضوابط العقل رغم اعتماده، وليس بالمفهوم السّليم الذي تدعو إليه الفطرة، والغرض من ذلك:

(أ)- إلغاء القداسة عن النّصوص الشّرعيّة. فقد كانت لهم أساليب وطرق لتأويل النّصوص ومنها إعادة ترتيب النّصوص الشّرعيّة ونزع القداسة عنها، باعتبارها مجرّد أصوات ولسانيات وكلام عادي يخضع لما يخضع له كل كلام لأيّ تأويل ومنطق فلسفيّ،وفي هذا "قد وجّه الحداثيّون خلال العقود الثّلاثة الماضية إستراتيجيّتهم التّأويليّة تجاه النّص الدّيني على وجه الخصوص، ودعوا إلى قراءة تختلف جوهريّا ومبدئيّا عن قراءات علماء التّراث الإسلاميّ، وهو ما حدا بهم إلى اتخاذ نظم معرفيّة مخالفة لما هو معهود في الكثير من النّظم العلميّة السّائدة، فتأسّست -عندهم- مجموعة من الاستراتيجيات التّأويليّة التي لا تنظر إلى النّصوص على أنّها حاملة لمقاصد المتكلِّم، بل على أنّها سلسلة من الأحداث الكلاميّة القابلة لأيّ نشاط تأويليّ من المتلقّي، كما أنّها لا تفرّق بين النّصوص البشريّة والنّصوص الدِّينيّة المعجِزة"،[3] فكلام الله ووحيه نظير لكلام البشر عندهم، فإذا استوى الأمر عند

1 - أحمد الريسوني، الحداثيون ومقاصد الشّريعة، مقال، الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الرّيسوني، تاريخ الاقتباس 2021/03/20م.
2 - نفسه.
3 - ماجد بن حمد العلوي، استراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين- علي حرب نموذجا-، ص15.

المتلقّي فتستوي بذلك المقاصد والغايات، ويسهل استبدال المقاصد الشّرعيّة لعدم تلاؤمها مع العصر والحداثة، والنّتيجة عندهم التّحرّر من التّراث والماضي والمقاصد البديلة حينها هي مقاصد الحداثة.

(ب)- حرّيّة الفكر والتّعبير ضرورة معاصرة.ويعتبر اقتحام الحداثيّين لهذا المجال وكما ذكرنا سابقا حسبهم ثورة على التّراث الدّيني وممارسة لحرّيّة الفكر والتّعبير، وجرأة تتطلّبها الضّرورة العصريّة والتّناقض بين الحداثة والأصالة، ولذا لا بدّ من التّخلّص من القيود والتّناقضات التي يرونها، فهم ينصّبون أنفسهم ثوّارا مخلِّصين ومحرِّرين، غير أنّ أدوات التّحرير التي استعملوها ليست مناسبة لهم في الحقيقة، "فيبدو أنّهم يكشفون عن جهل شديد بالقواعد والأسس التي يبني عنها علماء الشّريعة تفسيرهم للنّصوص ومنها أصول الفقه ودلالات اللّغة والألفاظ ومقاصد الشّريعة، فهي قواعد وأسس خضعت لشروط صارمة وإثباتات وبراهين على صحّتها؛ لم تخضع لها النّظريات الفلسفيّة واللّسانية الوافدة من الدّراسات الفكريّة الغربيّة والمتناقضة في أغلبها، وهي ما يُستند عليه ويحيل إليه هؤلاء الحداثيون في نقدهم وتأويلهم لمضمون النّصوص الدّينية".[1]

(ج)- التّأصيل لفقه حداثيّ قوامه المصالح والحرّيّة. وإن كان الجهل بهذه القواعد سِمة لديهم؛ فهم يؤسّسون على الحرّية التي ينشدونها ويمارسونها، فإطلاق العنان لعقولهم واقتحام مقاصد الشّريعة، أدّى ببعضهم إلى التّأصيل وبناء مصادر جديدة للتّشريع في الإسلام، ثمّ ما فتئوا يخرجونها من ضوابط الإسلام نفسه.

وعلى هذا المنوال بنى بعضهم قوله: "فالتراث والتّجديد مع أنّه دراسة في الفكر إلاّ أنه يقوم على منهج فقهي بمعنى أنّه يطبّق على الفكر القياس الفقهي، ويعتمد على الاجتهاد في الفكر، فكل ما يتّفق مع الصّالح العام في التّراث القديم يبقى ويثبت، وكل ما يخالف الصّالح العام يرفض وينقد، فالصّالح العام هو الأصل وأحد مصادر الشّرع، بل إنّ الشّرع ذاته قائم على أساس المحافظة على المصلحة التي سمّاها الأصوليون الضّروريات الخمس: الدّين، والحياة، والعقل، والعرض، والمال".[2]

من خلال كلامهم يبدو أنّهم انطلقوا من الدّين ليتذرّعوا بما جاء فيه مراعاةً للمصالح والمقاصد، لكنّهم سرعان ما أفلتوه عمدا واعتصموا بالمقاصد مع أنّها من مخرجاته، ليؤسِّسوا منها تأويلا شِرعة جديدة لهم.

3. 2. 2. الفرع الثّاني: نماذج للحداثيّين حول مقصد الحرّيّة.

بلغت حرّيّة التّفكير والتّعبير والتّدبير أقصاها، إلى أن وصل مقام حرّية التّفكير بأحد الحداثيّين بوصف الله بمتغيّرات شعوريّة معنوية أو ماديّة:

(أ)- حرّيّة تتجرّأ على الله سبحانه وتعالى؛ فالله تعالى عن ذلك حسبه: "هو ردّ فعل عن حالة نفسيّة أو عن إحساس أكثر منه تعبيرا عن قصد أو إيصال لمعنى معيّن، فكلّ ما نعتقد ثمّ نعظّمه

1- ماجد بن حمد العلوي، استراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين- علي حرب نموذجا-، ص15.
2 - حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص173.

تعويضا عن فقد يكون في الحسّ الشّعبي هو الله، وكل ما نصبوا إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضا في الشّعور الجماهيري هو الله، ...إلى أن قال: فالله عند الجائع هو الرّغيف، وعند المستعبد هو الحريّة، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيا هو الحب...وفي مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع أخر يخرج من التخلّف هو التّقدم،...فهو إذا الأرض والحريّة والإرادة والقوّة والعتاد والاستعداد ...ويختلف ذلك حسب العصور".[1]

وبذلك فالله لا يختلف باختلاف العصور فحسب؛ بل يختلف بحسب رغبة الجمهور والأفراد، حاشاه عزّ وجلّ، وما هذا الكلام إلاّ عودة للوثنيّة الأولى، ولا يعتبر هذا إلّا تأويلا وثنيّا قديما، وليست الحداثة حسب هذا الكلام إلا تنكيسا وعودة إلى الجاهليّة الأولى.

(ب)- حرّيّة لا حدود فيها للعقل. وكل هذه المواقف تنبع من تفكير لا يستعمل أيّ ضوابط أو وسائل للوصول بالفكر إلى غايات وتحقيق مقاصد ومصالح حقيقيّة، وتستغرب حين تقرأ من الحداثيّين دعوتهم إلى أن يتحرّر العقل من كل شيء، "لأنّ العقل يفقد الحريّة التي يتسلّح بها كلّما راح يشكِّل أدوات بحثه".[2]

فحين يُمارَسُ الفكر بهذا الشّكل فهي أقصى الحرّية لدى الحداثيّين، وما سوى ذلك فهو عودة للعبوديّة، ومن العبوديّة اتّباع الفقهاء والعلماء حسب رأي أحدهم قائلا: "أنّ اختزال دور الإسلام ومقصده الكلّي في تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر لكي يردّه إلى عبودية من نمط آخر هو التّزييف بعينه، لأنّه مقصد شكلي ما دام يسلِّمه إلى عبوديّة كهنة النّصوص، هذا فضلا عن أنّه تزييف يجمِّد النّصوص كما يجمِّد الواقع، بإلغاء حقائق التّاريخ واللّغة، ومحاربة العقل الذي حرّره الوحي".[3]

(ج)- الحرّيّة تنفي العبوديّة لله. ومن الدّعوة إلى التّحرّر من عبودية كهنة النّصوص، إلى الدّعوة للتّخلّص من عبوديّة الله عزّ وجلّ وفق مفهوم الحداثة، وهذا استنادا إلى تأويل الموقف الإسلامي ومقصده وفي هذا الشّأن يقول أيضا: "إذا كان الموقف الإسلامي من العبوديّة هو كما رأينا السّير في اتجاه إلغائها فإنّ إصرار الخطاب الدّيني على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد العبوديّة بالمعنى الحرفي التّاريخي، إصرار يصادم الموقف الإسلامي ذاته، بالإضافة إلى أنّه يصادم النّصوص فلا يكتفي بتحويل المجاز إلى حقيقة، بل يقوم بعملية إخفاء متعمَّدة من دلالة النّصوص التي تحدّد العلاقة بين الله والإنسان، وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة عِباديّة لا عبوديّة، عِباديّة مُشَرَّبة بالحبّ والرّحمة، كما يطرح التّحليل الدّلالي للنّصوص".[4]

وهذا يشير إلى علاقة الإنسان بالله عزّ وجلّ والتي تتجاوز العبوديّة والخضوع بمعنى نفي الاستعباد وهذا خلاف الحرّيّة، ومن خلالها نفي الحاكميّة والملك لله تعالى على عباده، فالإسلام يلغي العبوديّة

1 - انظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص113.
2 - محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص24.
3 - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص134.
4 - نفس المرجع، ص218.

بين البشر وهو النّطاق المخصوص للحرّية، أمّا علاقة الإنسان بالله فهي علاقة الخالق بالمخلوق، وعلاقة من لا إرادة له في مقابل إرادة الفعّال لما يريد، ولا دخل للمجاز والحقيقة في تأويل مثل هذا، بل هي الحقيقة كلّ الحقيقة.

إنّ الرّهان الذي يقبع خلف كلّ هذا هو كما نلاحظ الفلسفة الخاصة بالشّخص البشريّ، لكي نجعل هذه الفلسفة ممكنة الوجود ضمن الفكر الإسلامي والعربي الحالي، فإنّه لا يكفي فقط أن نستعيد الجهد أو الاجتهاد العقلي للمعتزلة من أجل افتتاح أرضية جديدة للعقل، إنّه لمن الضّروري جدّا اليوم أن ندين تلك العصبيّة -أو ذلك التّضامن- النّاشطة والفعّالة التي تربط بين كل أشكال السّلطة والتي فرضت نفسها في المجتمعات الإسلامية وبين تيولوجيا الحريّة المشروطة والمستعبِدة التي انتشرت ودامت طيلة قرون عديدة في مجتمعات الكتاب، إنّ النّضال من أجل تحرير الشّخص البشري من كل العبوديات التي تنتج هَمَّ هذه العصبيّة هو مهمّة عقليّة وسياسيّة بشكل لا يتجزّأ.[1]

(د)- حرّيّة التّفكير المطلق: وعلى ضوء هذا فأركون مثلا يدعو العقل إلى التّحرر الكلّي والتّفكير في كلّ شيء على حدِّ قوله ويشمل التّفكير العقلي في الفكر الإسلامي الجانب المفكَّر فيه والجانب اللّامفكَّر فيه أو التّفكير السّلبي

لا ينفك أركون عن تسمية الفكر الإسلامي المرتبط بالأحكام الشّرعيّة المستندة إلى النّصوص -القرآن والسّنة- بالإسلام الأرثودوكسي، ويصفه أيضا بالإسلام الدّوغماتي، في إشارة إلى أنّ هذه النّصوص القديمة حسب رأيه تشكّل سيادة دينيّة إلاهيّة مقدّسة وسياجا على العقل لا تسمح له بالتّفكير إلاّ داخل حدودها، وهو الجانب المتاح للتّفكير الإسلامي، ممّا يعني فقدانه للحرّيّة، وهو يسعى في دعواه إلى أن يخرج هذا العقل ويتجاوز حدود هذا السّياج ويمارس التّفكير خارجه؛ فيتحرّر من قيود النّصوص وبالتّالي يتحرّر من المرحلة التّاريخيّة التي حدّدت هذه القيود والأسيجة حول التّفكير العقلي الإسلامي، ويتخلّص بذلك من القرارات العاطفيّة الذّاتية المنغلقة إلى القرارات العلميّة الموضوعيّة القابلة للتّعديل والتّصحيح والتّجديد باستمرار وهذا ما تمثِّله حسب رأيه الحداثة.

فالقرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأيِّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي.[2]

(هـ)- إلغاء سيادة النّصوص وإحلال المبادئ اللّيبراليّة: ويقول أيضا أحد الحداثيّين الجدد وهو سيار الجميل: بأنّ "المبادئ اللّيبرالية الأساسيّة أوّلا: العلمانية التي تعني اصطلاحا فصل الدّين عن السّياسة، كما تعني مضمونا فصل الدّين عن النّشاط البشريّ عامة"،[3] وهو هنا قد عبّر صراحة عن الأغراض الحقيقيّة للحداثيّين وهي إبعاد الدّين وفصله عن السّياسة وعمّا سواها من أنشطة البشر سواء الفكريّة أو العمليّة.

1 - محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص42.
2 - نفس المرجع، ص145.
3 - الطّيب بوعزة، نقد الليبراليّة، ص168.

وكلّ هذا لأنّهم يرون للدّين سيادة في شتّى المجالات، وهذه السّيادة لا يرون فيها إلاّ معوقا لهم وكبحا للحرّيّة التي يأملون، "وقد تكون هذه السّيادة إحدى معوقات العصر لأنّها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التّقسيم، في حين أنّ وجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة منه باسم الله مرّة، وباسم السّلطان مرة أخرى".[1]

وفي هذا الاتجاه يخوض الحداثيّون حربا على الدّين بمسمَّيات مختلفة يطرحونها ويسوِّقون لها بأنّها مفتاح الحرّيّة، ومنها اللّيبراليّة أو العلمانيّة أو الدّيمقراطيّة اللاهوتيّة والنّاسوتيّة وغيرها...

فقد استعملوا العلمانيّة وحملوا لواءها رفضا لأيّ سلطة على التّفكير والتّعبير والسّلوك ولو كانت الدّين وضوابطه، "فنشأت العلمانية استردادا للإنسان لحرّيته في السلوك والتّعبير، وحرّيته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه، ولأيّ سلطة فوقه إلاّ من سلطة العقل والضّمير"،[2] واعتبروا العلمانيّة أساس الوحي وجوهره، والدّين طارئ قديم عليها من صنع التّاريخ، وأنّ من أسباب ظهوره تخلّف الشّعوب، وبظهوره بقيت على تخلّفها.

كما أنّه بظهور العلمانيّة تخلّصت البشريّة من القديم التّاريخيّ والمتمثِّل في "الكائن العالم المخلوق والمرتبط بالميثاق الإلهي والمغذّى بالأمل بالنّجاة الأبديّة، إلى مرحلة الذّات السّيدة والمستقلّة عن كلّ قوّة خارجيّة والحرّة في اختيارها وتقرير مصيرها"،[3] وهم إذ يتحدّثون عن العلمانيّة يرمون إلى الحرّيّة اللّامتناهية.

وبذلك يكون الإنسان متحرّرا من قيود الإيمان والاعتقاد بالله وما يتبع كلّ ذلك من قيم وحقائق وأخلاق، فيفسّر الإنسان لنفسه ويشكِّل مبادئه وقيمه وأخلاقه، ويصدر قوانينه وشرائعه، ومنها ينظّم حياته ومجتمعه، فهو صاحب السّيادة والحرّيّة المطلقة.

أمّا من جهة الدّيمقراطيّة "فيفترض الانتقال من عالم اللّاهوت الدّائري المغلق الأحادي إلى عالم النّاسوت المنفتح المتغيّر المتعدّد، وتعني غلبة السّياسي والفيلسوف على اللاهوتي والمتكلّم، وتتأسّس على حقوق الإنسان لا على الحقّ الإلهي، وتشترط مواطنا حرّاً لا عبداً مؤمناً، وتتنافى مع وحدانيّة المعتقد لأنّها تقوم على ممارسة الفرد لحقّه في الاختلاف ولحريّته في التّفكير وفي الانتماء"،[4] وهو في كلامه هذا يستبعد العلماء والفقهاء لأنّهم استبعدوا بدورهم أهل الفكر والفلسفة فيقول أيضا: "وأعني بذلك موقف من سُمُّوا أهل السّلف من العلماء والمحدّثين، والذين أُوثِر تسميتهم أهل الانغلاق، وهم الذين وقفوا موقفا عدائيّا من المفكّرين الذين اطّلعوا على فلسفة اليونان وتأثّروا بها واشتغلوا فيها"،[5] وبذلك يعلن الحداثيّون أنّهم يصدّون أعداء الفكر والفلسفة؛ لأنّهم يرون في أنفسهم المخلِّصين

1 - حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ص21.
2 - نفس المرجع، ص63.
3 - محمد أركون، من فيصل التّفرقة إلى فصل المقال...أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص94.
4 - علي حرب، النّص والحقيقة 1، نقد النّص، ص161.
5 - نفس المرجع، ص162.

وأصحاب البراعة والذّكاء الذي لم يكتسبه غيرهم من الفقهاء القدامى، ومن ذكائهم أنّهم لا يفهمون النّصوص ولا يؤوّلونها إلاّ من جهة حقوق الإنسان وحرّيّاته أو المقاصد التي تدعم هذا التّفكير، وفي هذا الصّدد يثيرون النّقاش في مسائل مثل قتل المرتدّ والولاية في الزّواج، وهو ما سنعالجه في المطلب الموالي.

3. 3. المطلب الثّالث: نماذج تطبيقيّة حول تأويلهم النّصوص انطلاقا من مقصد الحرّيّة.

نتطرّق في هذا المطلب إلى نموذجين من النّماذج الكثيرة التي يتأوّل فيها الحداثيّون النّصوص الشّرعيّة لصالح مقصد الحرّيّة، وهما نموذجا قتل المرتد والولاية في الزّواج.

3. 3. 1. الفرع الأوّل: حرّيّة التّديّن وقتل المرتد.

يعود تاريخ التّأثّر بمفهوم التّسامح اللّيبرالي إلى العقود الأخيرة من حكم الدّولة العثمانيّة، التي صار فيها للدّول الأوروبيّة نفوذ وتأثير لدى أصحاب القرار في الدّول العثمانيّة، ففي سنة 1844م كثّف سفير بريطانيا في الآستانة (اسطنبول) (ستراتفوردكاننج) من ضغطه على الباب العالي لأجل إلغاء حكم الشّريعة بإعدام المرتد، مدّعيا أنّ القرآن لا يذكر إعدام المرتد إلاّ في حالات معيّنة في عصر الرّسول ﷺ.[1]

فلم يعد التّجريم بسبب ترك الإسلام مفهوما، فوفق الرّؤية الحداثيّة والعلمانيّة هو حرّيّة شخصيّة، لا فائدة من منع أيّ أحد منها، لأنّ الدّين أساسا شيء هامشيّ متعلّق بخيار الشّخص لا علاقة للنّظام به، وهذه الثّقافة الحداثيّة أثّرت في كثير من النّاس فأعيد لاحقا قراءة النّصوص الشّرعيّة والأقوال والمذاهب وفقا لذلك، وظنّ بعض المسلمين وهم يسمعون مثل هذه الأقوال على أنّها قول فقهيّ معتبر شائع معروف.[2]

وفي هذا الشّأن يتّفق كافة من يقرّر الحرّيّة الدّينيّة من الحداثيّين على أنّ القرآن جاء بحرّيّة التّديّن، وأنّ القول بعقوبة المرتد مناف لهذه الحرّيّة، ويذكرون في هذا أدلّة كثيرة حتّى يقول بعضهم أنّ القرآن الكريم ذكر الكثير من الآيات التي تتحدّث عن حرّيّة التّديّن.

فالقول أنّه لم يرد أمر بذلك في القرآن، فلا يجوز لنا قتله لمجرّد الارتداد بل الإنسان حرّ في أن يعتقد ما شاء، فقال تعالى: ﴿**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [الكهف:29] وأمّا ما حصل من ذلك في صدر الإسلام فقد كان لضعف المسلمين وقلّة عددهم، بالنّسبة لأعدائهم والخوف من إفشاء أسرارهم وإعانة العدوّ عنهم وتمكينه منهم وتشكيك ضعاف المسلمين في دينهم، أو لأنّ المرتدّ كان ممّن آذاهم وأبيح لهم دمه فلمّا تظاهر بالإسلام كفّوا أيديهم عنه ثمّ لمّا عاد عادوا إليه فهذه أسباب قتل المرتد في العصر الأوّل. ويستند هذا الرّأي على عدم قول القرآن الكريم بقتل المرتدّ.

1 - محمد براء ياسين، عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية، ص89.

2 - فهد بن صالح العجلان، قصة الجدل الفقهي حول عقوبة المرتد، موقع طريق الإسلام، تاريخ الاطلاع: 2022/12/06.

وأمّا قتل المرتد لمجرّد ترك العقيدة فهذا ممّا يخالف القرآن الشّريف ﴿**لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغي**﴾، وورد في الحديث ما معناه "إذا روي لكم عنّي حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردّوه".[1]

فالقراءات الحداثيّة تستند إلى أنّ في القرآن الكريم أكثر من أربعين آية تقول بالحرّيّة الدّينيّة، وإن لم يقل أحد من المتقدّمين بالحرّيّة الدّينيّة ورفض عقوبة الرّدة، فليس هذا مانعا في تقديم تفسير وتأويل جديد يخالف قول المتقدّمين، ولماذا نأسر العقل ونسجنه عند قولهم، بل يجب إعادة قراءة القرآن وفق ما ينسجم مع المتغيّرات الثّقافيّة المعاصرة.

وفي الحقيقة هذا الذي يدعون إلى الانسجام معه هو المؤثّر فيهم، فقضيّة قتل المرتد ليست من النّوازل الجديدة التي لم يدرسها أهل الفقه قديما، ولم يعرف عنهم الخلاف الظّاهر، كما لم يغب عن الفقهاء قديما ما قال به أهل الحداثة من الآيات التي تتحدّث عن الحرّية الدّينيّة.[2]

فحرّيّة التّديّن ليست مقصدا شرعيّا، وإذا كانت كذلك فهي ليست مصلحة شرعيّة جاءت الشّريعة لرعايتها وتحقيقها، ولا يعقل أن تأتي النّصوص الشّرعيّة بمثل هذه المصالح التي تقوّض بنيان الدّين؛ لأنّها تتعارض مع أهمّ المصالح الكلّيّة والضّروريّة وهي حفظ الدّين وحمايته وتعزيز شوكته، ولا يتمّ حفظ الدّين بتركه، أو بحرّيّة الاختيار بين الفعل والتّرك.

3. 3. 2. الفرع الثّاني: الولاية في الزّواج.

يطرق الحداثيّون موضوع الحقوق والحرّيّات ويناقشونه من النّاحية الدّينيّة حيث "يطالب البعض برفع الضّرر النّاتج عن شرط الوليّ لأنّه فتح باب التّدخّل في شؤون المرأة، وفي منعها من حقوقها الأصيلة في تسيير شؤون حياتها".[3]

وفي الحقيقة فإنّه لو كان الأمر كما يريدون، فإنّ المطالبة برفع الضّرر حينها لنتحقق، لأنّه حينئذ يعجزهم عن إزالته، لأنّهم لا يرون إلاّ كما تدعوا اللّيبراليّة ويستخدمون النّص الشّرعيّ ويؤوّلونه ذريعة لتبرير تصوّرهم وبثّ أفكارهم.

فالولاية في الزّواج مبنية عندهم على قوله تعالى:﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِنْهُم رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِم أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً**﴾ [النّساء: 6]، وأنس الرّشد هو المعيار الذي على أساسه يصبح اليتيم وليّاً على نفسه، وقد قاس العلماء حال النّساء على الأيتام حيناً، وعلى القصّر حيناً، وعلى غير العاقلين حيناً آخر، وفي كلّ الأحوال كان هناك تواطؤ على تجريدهن من ولايتهن على أنفسهن، وأصبح الأمر متّصلاً أيضاً بقوانين الحضانة والولاية على الأطفال وتمدّدت السّلطات المُجيرة لصالح الرّجل بشكل غير منطقي يوماً بعد يوم، وقرن بعد آخر حتّى وصلنا العصر الحديث،

1 - محمد رشيد رضا، مجلة المنار، ص523.

2 - فهد بن صالح العجلان، قصة الجدل حول عقوبة المرتد، موقع طريق الإسلام، تاريخ الاطلاع: 2022/12/06.

3 - عدنان الشبراوي، تزويج المرأة نفسها جدل يتواصل، تاريخ النشر: 2020/09/23.

وتحوّلت تلك الاجتهادات إلى قوانين ما أنزل الله بها من سلطان، أصبح بموجبها أيّ رجل في العائلة يتحكّم في كلّ تفاصيل حياة المرأة الرّاشدة العاقلة،[1] وبناء على تأويلهم هذا فهم يرؤن اشتراط الوليّ في تزويج المرأة مخالفا لنصوص القرآن الكريم،ولهذا يطعنون في أحكام الزّواج في الإسلام، باعتبار المرأة صاحبة الأهليّة الكاملة في جميع التّصرّفات الماليّة، ولم يجعل عليها في ذلك ولاية من أحد، وهو ما يمنحها الحقّ بتزويج نفسها دون وليّ.

كما يصرّون على أنّ القرآن ليس فيه أيّ ذكر للولاية بالمفهوم المتعارف عليه في قوانيننا، فآيات الولاية تتناول النّصرة والمساعدة، والآية الوحيدة التي تحمل هذا المعنى كما يقولون تأمر الجنسين بتولّي رعاية الآخر، قال تعالى: ﴿والمُؤمِنُون والمُؤمِنَات بَعْضُهم أوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بالمعْرُوفِ وينْهَوْنَ عَن المُنْكَر﴾ [التوبة:9]، وليس لهذه الآية تطبيق قانوني، بينما كل قوانين الولاية نابعة من حديث لابن ماجة خاص بالزّواج، "لا نكاح إلا بوليّ"، حديث ضعّفه أبو حنيفة ويرى أنّ المرأة يمكنها أن تزوّج نفسها بنفسها، والزّواج يتطلّب الرّشد، والوليّ يكون للمساندة وليس لاتّخاذ القرار بالنّيابة عنها أو للإجبار كما تذكر كتب الفقه، فاستثناء الزّواج بالولاية قضية فيها خلاف مذهبي سنتناوله في مقام آخر، لكن الولاية في القضايا الأخرى ليس عليها خلاف وفيها افتيات على حقّ النّساء في أنفسهن.[2]

وكذلك قولهم بأنّ الأدلّة من القرآن والسّنّة في اشتراط الوليّ من عدمه كلّها محتملة، وهو ما يفتح إمكانيّة التّأويل المقاصدي ويستعملون ميزان المصلحة والضّرر لحلّ هذه القضيّة حسبهم.

وكما هو معلوم يستندون أيضا إلى رأي أبي حنيفة وهو على خلاف الجمهور حيث يرى أنّ البالغة الرّشيدة لا ولاية لأحد عليها، وتباشر عقد نكاحها بنفسها بكرا أو ثيّبا، وأبقى الولاية على الصّغيرة غير البالغة، بينما على البالغة وكالة وليست ولاية، ويستند أبو حنيفة إلى قوله تعالى: ﴿**حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**﴾ [البقرة: 230]، وقوله تعالى: ﴿**فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [البقرة: 234]، ومن السّنّة قوله ﷺ: "لَا نِكَاحَ لَكِ، اذْهَبِي فَانْكِحِي مَنْ شِئْتِ"(سنن سعيد بن منصور)، غير أنّهم هنا لا يتحدّثون عن الاحتماليّة والظّنّيّة فيما استدل به الحنفيّة، وهو ما يبيّن سعيهم نحو مناقشة ما لا يخدم توجّههم وأرائهم فقط.

وممّا يبرّر به الحداثيّون مسالكهم وموقفهم كما سبق وأشرنا؛ تاريخيّة النّصوص الشّرعيّة وتناهيها إلى القِدم، وكذلك نزع القداسة عنهاأيضا، فالنّص الشّرعي ينافسه الآن حسبهم القوانين والاتّفاقيّات والمواثيق الدّوليّة،وفي هذا الشّأن يرون "أنّ آراء الفقهاء حول موضوع الولاية قد تشكّلت في سياقات تاريخيّة واجتماعيّة مختلفة عن التي نعيشها في القرن الحادي والعشرين، حيث صارت المرأة شريكا للرّجل في العمل والمجتمع، واكتسبت حقوقا لم تكن تدر بخلد أولئك الفقهاء فصارت رئيسة للقضاء ووزيرة للخارجيّة في بلد مثل السّودان، كما نالت بعض النّساء الولاية الكبرى (الرّئاسة) مثل "بنازير

1 - هتون الفاسي، ولاية المرأة على نفسها حق إلهي، تاريخ الاطلاع: 2022/12/25.
2 - نفس المرجع، تاريخ الاطلاع: 2022/12/25.

بوتو" في باكستان والشّيخة "حسينة واجد" في بنغلاديش".[1]

ولهذا فهم يرون أنّ اشتراط وجود الوليّ في إكمال عقد الزّواج لا يخالف القرآن فحسب، بل يتعارض مع حقوق المرأة التي تضمّنتها اتفاقيّة الأمم المتّحدة للقضاء على كافّة أشكال التّمييز ضدّ المرأة.. وهي اتفاقيّة تلزم الدّول الموقّعة بضمان حقوق النّساء في العديد من النّواحي من بينها تزويج نفسها بمحض إرادتها.[2]

وإذ نالت النّساء تلك الحقوق الكبيرة، فإنّه يصبح من غير المفهوم أو اللّائق استمرار العمل بنظام الولاية في هذا الزّمان، وهو نظام يلزم المرأة العاقلة والرّاشدة بالحصول على موافقة وتصريح من وليّ أمرها الذّكر (والدها أو أخيها أو أحد أقاربها) لتزويجها فضلا عن قضاء أبسط احتياجاتها مثل السّفر أو استئجار منزل للسّكن أو رفع دعوى قانونيّة![3]

ولا يخفى أنّ اتّفاقيّات القضاء على أشكال التّمييز ضدّ المرأة لا تتلاءم وأحكام الشّريعة الإسلاميّة في كثير من نصوصها، ولهذا فأغلب الدّول الإسلاميّة تحفّظت على كثير من بنودها، لأنّ الأصل في هذه الاتّفاقيّات أنّها "نتيجة تفشّي العلمانيّة الماديّة، وظهور الحركات النّسويّة التي حوّلت العلاقة بين الجنسين إلى علاقة حيوانيّة يُبتغى منها إشباع الشّهوة، وتحقيق المكاسب الماديّة فقط، فكثر الطّلاق وزادت نسبة الخيانات الزّوجيّة والزّنا من الطّرفين، وتمّ تكريس مفهوم اللّذة ليتحوّل إلى مقصد أساسيّ، فضُيِّعت معاني الزّوجيّة من المودّة والرّحمة والتّضحية التي كانت سائدة في القرون السّابقة، حتّى صار مفهوم الزّواج يستوعب أي علاقة، سواء كانت مخادنة أو مثليّة أو زنا، أو بغاء أو استبضاع، ما دامت تفضي إلى تحقيق اللّذة وإشباع الشّهوات والمكاسب المادّيّة، ثمّ تدخّل القانون ليكرّس هذه المعاني ويؤكّدها".[4]

وهذا حال الزّمان اليوم فكثيرة هي المحرّمات التي كانت من كبائر الإثم حتّى في الأديان والملل الأخرى، شرّعت لها القوانين والمواثيق الدّوليّة، وإذا كانت المرأة قد تولّت المناصب فباسم القانون وحقوق الإنسان والحرّيات أبيحت المثليّة الجنسيّة وزواج المحارم وأشكال أخرى كثيرة من الحرّيّات التي كان يصعب تصوّرها فأصبحت ممارسات.

4. خاتمة

من خلال دراستنا للتّأويل المقاصدي لدى الحداثيّين حيث تناولنا مقصد الحرّيّة كنموذج تطبيقي، توصّلنا إلى عدّة نتائج وتوصيات؛ والتي نرى أنّها تمثّل عيوب الفكر الحداثيّ، وفي الحقيقة لا تخرج هذه العيوب عن كونها نشأت بسبب سوء القصد والهدف ممّن ينتمون للمدارس الحداثيّة وما يسعون لتحقيقه من خلال تناولهم تأويل النّصوص الشّرعيّة وتفسيرها بما تتشرّب به المفاهيم الحداثيّة

1 - بابكر فيصل، حق المرأة المسلمة في تزويج نفسها، تاريخ الاطلاع: 2022/12/25.
2 - نفس المرجع.
3 - نفس المرجع.
4 - زينب طه العلواني، الأسرة في مقاصد الشريعة، ص155.

والمعاصرة والتي ترتكز على افساح المجال واسعا للحقوق والحرّيّات وتغليبها في كلّ الشّؤون المعاصرة ولو على حساب نصوص وأحكام الشّرع، ومن أهمّ هذه النتائج والتّوصيات:

من نتائج الدّراسة:

1- التّأويل حسب الحداثيّين هو التّحرّر من الأصول والضّوابط وشروط التّفسير التي تمثّل المناهج الرّصينة والآمنة التي وضعها الأصوليّون والفقهاء قديما.

2- يتمرّد الحداثيّون عن النّصوص الشّرعيّة أحيانا، وأحيانا يحاولون إعلاء سلطتهم عليها حتّى يحمّلونها المعنى الذي يرونه مناسبا لتأويلهم، وغرضهم إلغاء القداسة على النّصوص الشّرعيّة وخاصّة القرآن الكريم ومساواته بغيره من النّصوص البشريّة.

3- لا يبدو عن الحداثة إلاّ أنّها نوع من التّحريف والتّلفيق والمناهج الجديدة لتأويل وتفكيك النّصوص من لسانيّات ومناهج تحليل الخطاب وتغليب العقل وغيرها، ولا يناقشون مناهج من سبقهم من المفسّرين وأهل العلوم الشّرعيّة فهم يرفضونها ابتداء وانتهاء وهو بذلك نفي للعلم.

4- يعتبر الحداثيّون أنّ التّأويل والتّفسير للنّصوص الشّرعيّة ومنها القرآن الكريم متاح للجميع على مختلف المستويات العلميّة.

5- يرفض الحداثيّون التّأويل والتّفسير الذي ينبني على المصلحة الأخرويّة والدّنيويّة، ويتمسّكون بالواقعيّة، وهو ما يضمن حسب رأيهم قيم الحرّيّة وحقوق الإنسان.

6- من أجل تأويل وتفسير صحيح ومنفتح على حقوق الإنسان والقيم التي ترمي إليها، يرى الحداثيّون أنّه لا بدّ من التخلّص من التّبعيّة للمسلّمات والأدوات القديمة للتّفسير والتّأويل.

7- الخطير في أمر الحداثيّين هو محاولة إلزام النّص الشّرعي بسياقه التّاريخيّ وحدوده المكانيّة المرتبطة به، ولا يتعداه إلى غيره في الزّمان والمكان.

8- المقدّس لديهم هو الانفلات والتّحرّر المطلق فهم يأتون من بيئة تعوّدت التّحرّر دون ضوابط والتّمرّد على كلّ ما يهذّب الفكر والتّعامل مع النّصوص المقدّسة، فالمقدّس عندهم غير موجود كما يدّعون.

9- يدعو الحداثيّون إلى تغليب العقل، بل جعله الحَكَم على النّصوص مهما كانت درجتها دينيّة أو بشريّة، حيث يبدو من خلال ما يدعون إليه بأنّ مشكلتهم الأساسيّة هي النّص، والذي يجب إعادة قراءته وفق مناهج حديثة غربيّة والابتعاد عن التّقليد، وفي الحقيقة هم يرمون إلى التّخلّص منه.

10- يمثّل الحداثيّون أصحاب خليط من الفكر والمناهج المبعثرة والمشتتة، لكنّهم يلتقون في هدف واحد وهو التّشكيك في النّصوص الشّرعيّة وما بني عنها في الفقه الإسلامي.

11- يتأوّل الحداثيّون النّصوص الشّرعيّة ليس للبحث وتحرّي الحقيقة، بل لتحرير أنفسهم وتبرير

التّحرّر الذي يلتمسونه في كلّ نصّ شرعيّ قرآنا أو سُنّة، فيلتمسون من النّصوص مبرّرات حرّيّة التّديّن، وحرّيّة المرأة وكلّ ما يفتح باب الحرّيات مُشرعا.

12- يبرّر الحداثيّون استمرار النّسخ إلى كل عصر حتى يُمكّنوا لأنفسهم من إزالة أحكام الشّرع الثّابتة قطعا باسم النّسخ، فالنّسخ إنّما هو باب طرقوه ليعبثوا في أحكام الشّرع ومبادئه وقواعده، وباعتبار المصلحة المتجدّدة وتقادم النّصوص الشّرعيّة فيلجؤون إلى نسخها، والمقاصد عندهم أهمّ ناسخ متجدّد للنّصوص الشّرعيّة.

ومن التّوصيات ننبّه إلى أنّ:

1- التأويل لا يتأتّى إلاّ لأهل العلم والفقهاء، وليس متاحا لكل من يدّعي الفكر والفلسفة من الحداثيّين وغيرهم.

2- للتّأويل الصّحيح منهجيّته وطرقه التي تُوصِل إليه، وإلاّ كان التّأويل قولا بالآراء والأهواء، وبذلك يخرج التّأويل عن الصّواب إلى ضِدّه.

3- ليس تنكّر الحداثيّين لمناهج أهل العلوم الشّرعيّة إلّا منهجا في حدّ ذاته، الغرض منه التّشكيك في الدّين بحجّة التّجديد والعصرنة، والمحصِّلة تكون تأويلا ثوريّاً للنّصوص المقدّسة، أنّه تأويل ينحو بكليّته منحى التّشكيك الجوهري في النّظام الاجتماعي وفي مشروعيّة السّلطات الفاعلة.

5. قائمة المراجع

- السكران، إبراهيم بن عمر، (1435هـ/2014م)، ***التّأويل الحداثيّ للتّراث التّقنيّات والاستمدادات***، المملكة العربيّة السّعوديّة، دار الحضارة للنّشر والتّوزيع.
- ابن الأثير، (1999)، ***النّهاية في غريب الحديث والأثر***، ج1، لبنان، دار المكتبة العلميّة.
- ابن الجوزي، (1985)، ***غريب الحديث***، ج1، لبنان، دار الكتب العلميّة.
- ابن فارس، (1986)، ***مجمل اللّغة***، ج2، لبنان، دار مؤسّسة الرّسالة.
- ابن قيم الجوزية، (1423هـ)، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، المملكة العربيّة السّعوديّة، دار ابن الجوزي للنّشر والتّوزيع.
- أبو حامد الغزالي، (بلا تاريخ)، ***فضائح الباطنيّة***، الكويت، دار الكتب الثقافيّة.
-أبو عثمان، سعيد بن منصور، (1982)، ***سنن سعيد بن منصور***، الهند، الدّار السّلفيّة.
- أبو عمر، يوسف بن عبد الله القرطبي، (1414هـ/ 1994م)، **جامع بيان العلم وفضله**، ج2، تح: أبي الأشبال الزهيري، المملكة العربيّة السّعوديّة، دار ابن الجوزي.
- الرّيسوني، أحمد، (2014)، **محاضرات في مقاصد الشّريعة**، مصر، دار الكلمة للنّشر والتّوزيع.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (بلا تاريخ)، **العين**، مصر، دار ومكتبة الهلال.
- كيبيل، جيل، وآخرون، (1994)، **المثقّف والمناضل في الإسلام المعاصر**، ترجمة بسّام حجار، بيروت، دار السّاقي.
- حنفي، حسن، (1992)، ***التّراث والتّجديد***، موقفنا من التّراث القديم، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر

والتّوزيع.
- العلواني، زينب طه، (2013)، ***الأسرة في مقاصد الشّريعة***، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، المعهد العالي للفكر الإسلامي.
- العميري، سلطان، (بلا تاريخ)، ***التّداول الحداثي لنظريّة المقاصد***، دراسة نقدية، مجلّة البيان.
- محمصاني، صبحي، (1946)، ***فلسفة التّشريع في الإسلام***، بيروت، دار الكشّاف.
- بوعزّة، الطيب، (2009)، ***نقد اللّيبراليّة***، مجلة البيان، المملكة العربيّة السّعوديّة.
- الرّفاعي، عبد الجبّار ، (2015)، ***الدّين وأسئلة الحداثة***، بيروت، دار التّنوير للطّباعة والنّشر.
- فيدوح، عبد القادر، (2005)، ***نظرية التّأويل في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة***، دمشق، الأوائل للنّشر والتّوزيع.
- العروي، عبد الله، (2012)، ***مفهوم الحريّة***، المغرب، المركز الثّقافي العربيّ.
- النجار، عبد المجيد، (1993)، ***خلافة الإنسان بين الوحي والعقل***، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإنساني.
- الفاسي، علال، (1993)، ***مقاصد الشّريعة الإسلاميّة ومكارمها***، المغرب، دار الغرب الإسلامي.
- حرب، علي، (2005)، ***النّص والحقيقة 1، نقد النّص***، المغرب، المركز الثّقافي العربي.
- هويدي، فهمي، (1994)، **التّدين المنقوص**، مصر، دار الشّروق.
- الفيروز آبادي، (2005)، ***القاموس المحيط***، بيروت، مؤسّسة الرّسالة.
- القرطبي، (2006)، ***الجامع لأحكام القرآن***، بيروت، مؤسّسة الرّسالة.
- العلوي، ماجد بن حمد، (2014)، ***استراتيجيات الحمل على غير الظّاهر عند المحدثين- علي حرب نموذج***، سلطنة عمان، مكتبة الغبيراء.
- أركون، محمد، (1995)، ***من فيصل التّفرقة إلى فصل المقال...أين هو الفكر الإسلامي المعاصر***؟ ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار السّاقي.
- أركون، محمد، (1996)، ***تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي***، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد، (1997)، ***نزعة الأنسنة في الفكر العربي***، ترجمة: هاشم صالح، بيروت. دار السّاقي.
- أركون، محمد، (2015)، ***الدّين وأسئلة الحداثة***، بيروت، دار التّنوير للطّباعة والنّشر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر ، (2011)، ***مقاصد الشّريعة الإسلاميّة***، بيروت، دار الكتاب اللّبناني.
- المراكبي، محمد، (2019)، ***الحداثة وتحوّلات الخطاب المقاصدي -نحو فقه سائل-***، مجلّة الأخلاق الإسلاميّة.
- ياسين، محمد براء، (2014)، ***عقوبة المرتد في الشّريعة الإسلاميّة وجواب معارضة المنكرين***، المملكة العربية السّعوديّة، مركز التّأصيل للدّراسات والبحوث.
- الأزهري، محمد بن أحمد، (2001)، ***تهذيب اللّغة***، بيروت، دار إحياء التّراث العربي.
- شحرور، محمد، (بلا تاريخ)، ***الكتاب والقرآن قراءة معاصرة***، سوريا، الأهالي للطّباعة والنّشر.
- الجابري، محمد عابد، (2009)، ***بنية العقل العربي، دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة***، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- ملكيان، مصطفى، (2015)، ***الدّين وأسئلة الحداثة***، لبنان، دار التّنوير للطّباعة والنّشر.
- أبو زيد، نصر حامد، (1994)، ***نقد الخطاب الدّيني***، مصر، سينا للنّشر.
- برثوي، نور الدّين، (2000)، ***مقاصد الشّريعة، التّشريع الإسلامي بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد***، بيروت، دار الطليعة.

- الخادمي، نور الدّين بن مختار، (1998)، ***الاجتهاد المقاصدي، حجّيته ضوابطه مجالاته***، كتاب الأمّة، قطر، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة.

• مواقع الانترنيت:

- العجلان، فهد بن صالح، (*2017*)، ***قصّة الجدل الفقهي حول عقوبة المرتد***، موقع طريق الإسلام: *https://ar.islamway.net/*، تاريخ التصفح: 05 ديسمبر 2022.

- الشّبراوي، عدنان، (23 سبتمبر، 2020)، ***تزويج المرأة نفسها جدل يتواصل***، سعوديات، الموقع: *https://www.okaz.com.sa/saudi-women/na/* ، تاريخ التصفح: 23ديسمبر 2022.

- فيصل، بابكر، (2020) ***حقّ المرأة المسلمة في تزويج نفسها***، موقع الحرة: *https://www.alhurra.com/different-angle* ، تاريخ التصفح: 17 ديسمبر2022.

- الفاسي، هتون (*2016*) ***ولاية المرأة على نفسها حقّ إلهي***، الرّياض، على الموقع: *https://www.alriyadh.com/1532496*، تاريخ التصفح: 25 ديسمبر 2022.