النص الديني والمدخل المقاصدي في القراءة الحداثية

د/ محمد البويسفي
كلية الآداب – مكناس - المغرب

الملخص:

تعددت القراءات للنص الشرعي بغية النهضة والتحرر من قيود الجهل والتخلف، بين قراءة تعتمد الفهم السلفي والاكتفاء بفهم السلف الصالح، والقراءة الجزئية التفصيلية للنص الشرعي، وبين قراءة حداثية، تقدم تصورا عاما لقراءة النص الديني، يعتمد المدخل المقاصدي في القراءة والتأويل، باعتبار أن القراءة المقاصدية تستجيب لمتطلبات العصر، وتجيب عن أسئلته الملحة، التي لم تسعف في الإجابة عنها القراءة الحرفية والظاهرية التقليدية.

تروم هذه القراءة المقاصدية سبر أغوار النص الشرعي بمناهج إنسانية حديثة مستوحاة من الفكر الغربي، وهي قراءة امتلكت من الجرأة ما جعلها تعيد قضايا في الفكر الإسلامي للنقاش من جديد، من زاوية نظر مغايرة، فاستحقت قراءة نقدية تقويمية.

ستتناول هذه الورقات القراءة المقاصدية للنص الشرعي من حيث مفهوم الوحي والقضايا المرتبطة به كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وجمع القرآن وتدوينه، ثم الرؤية الحداثية للمدخل المقاصدي في فهم الشريعة الإسلامية وتطبيقها. مع وصف لهذه القراءة، والتعليق عليها ونقدها.

Abstract:

There are numerous interpretations of the religious text,the aim being revival and throwing off the chains of ignorance and retardation.one of these numerous interpretations adopts the Salafi understanding;it contents itself with the understanding of the first pioneer muslims (assalaf assalih) and it adopts the partial detailed interpretation of religious texts.

Another interpretation,more modern,provides a general view of the interpretation of religious texts based on the intentional approach

in the reading and interpretation since this approach fulfills the needs of the era and provides answers to the era's urgent questions that the classic literal interpretation was unable to answer.

This intentional interpretation aims at analysing the religious text deeply using modern human approaches inspired from western thought.It is indeed a daring interpretation that reopened the discussion on some issues in the islamic thought from a different angle deserving thus to be a critical and straightening interpretation.

This paper will discuss the intentional interpretation of the religious text in terms of the concept of revelation and matters related to it such as abrogating and abrogated verses,the reasons of the revelation,the collection and transcription of the Quoran.this paper will also discuss the modern view of the intentional interpretation in understanding and applying Ashariaa with a description,commentary and criticism of this interpretation.

مقدمة:

يعدُّ النص القرآني قطب الرحى بالنسبة للفكر الإسلامي، حتى وصفت الحضارة الإسلامية بحضارة النص، وكل ما أنتجه الفكر الإسلامي لا يعدو أن يكون إما موثقا للنص أو محققا له، أو مساعدا على فهمه أو مستنبطا منه، وقد دأبت الحركات الإصلاحية والتيارات الفكرية على استمداد مشروعيتها من النص، فلا تقبل فكرة أو دعوى ما لم يشهد لها النص بالصلاحية. ولذلك نرى الكل يلوذ بالنص و يلجأ إليه لاستمداد المشروعية.

وفي عصرنا الحالي تعددت القراءات للنص الشرعي بغية النهضة والتحرر من قيود الجهل والتخلف، بين القراءة الجزئية التفصيلية للنص الشرعي، وبين قراءة حداثية تروم قراءة النص الشرعي بمناهج إنسانية حديثة مستوحاة من الفكر الغربي، وهي قراءة امتلكت من الجرأة ما جعلها تعيد قضايا في الفكر الإسلامي للنقاش من جديد، من زاوية نظر مغايرة، فاستحقت قراءة نقدية تقويمية.

ستتناول هذه الورقات القراءة الحداثية للنص الديني من حيث المفهوم والقضايا المرتبطة به أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، ثم الرؤية

الحداثية للمدخل المقاصدي في فهم الشريعة الإسلامية وتطبيقها. واصفا لهذه القراءة، ومعلقا عليها ومنتقدا لها.

المحور الأول: مفهوم النص القرآني وقضاياه في القراءة الحداثية

معلوم أن القضايا المرتبطة بالوحي من مباحث أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والقراءات القرآنية، وفحوها مباحث مهمة في علوم القرآن، والتي لها وظيفة بيانية وتوثيقية خادمة للنص القرآني، وليست علوما تاريخية، استدعتها الضرورة التاريخية في زمن معين، ثم انتهت مدة صلاحيتها. وقد عمل علماء الأمة على تطويريها وتدوينها، وتوظيفها في دراستها للنص القرآني. ولازالت تؤدي نفس الوظيفة حتى عصرنا الحالي، وإن كانت تحتاج إلى تجديد وتأهيل وفقا لسنة التجدد والتطور التي يتسم بها العقل البشري، عموما والعقل الإسلامي خصوصا.

وإذا كانت هذه المباحث حاضرة في الدراسات القرآنية الحديثة، لدى التيارات الإسلامية التي تعنى بالقراءة التجديدية للتراث، فإن حضورها أبرز وأخص لدى التيارات الحداثية التي تسعى إلى التحديث وإلى الانتقال من المضامين التراثية إلى المضامين الحداثية عبر ما يسمى بالقراءة الجديدة للنص الديني.

هذه القراءة الحداثية للنص القرآني تميزت بنقدها الشديد للتراث عموما والنص الشرعي خصوصا وما أحاط به من علوم؛ مستنبطة منه، أو خادمة له، ودعت إلى إعادة قراءته من جديد وفق منهج وتصور خاص بها، نعرض له من خلال هذه الورقات.

مفهوم النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد:

ينطلق نصر حامد أبو زيد في دراسته حول مفهوم النص وعلوم القرآن من كون النص القرآني نص لغوي تم إنتاجه في ظروف محددة، فهو منتَج ثقافي، وذلك: "إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"[1]، فقد تشكل في بيئة ثقافية معينة، وفي فترة زمنية محددة، وأن السبيل إلى فهم معانيه هو منهج التحليل اللغوي. لأنه نص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محدودة، تم إنتاجها طبقاً لتلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي.

ويهدف – أبو زيد - من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق هدفين هما: إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية. ثم تحديد مفهوم "موضوعي" للإسلام يتجاوز فيه الطرح الأيديولوجي.

وانطلق في مشروعه هذا بانتقاد الفكر الرجعي في الثقافة العربية الإسلامية، الذي أنتج تصورا دينيا عزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية التي تشكل فيها، ثم بعد ذلك تم صبغه بالقداسة، "إن هذا التحويل لطبيعة النص ومن ثم لوظيفته كان محصلة لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة الثقافة الرجعية "[2]. هذه الصبغة القدسية للنص القرآني صارت عائقا أمام القراءة البشرية له، ذلك: "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات تمكنهم من الفهم.. وبهذا تتحول النصوص إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي.. وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة"[3].

إن حقيقة النص عند أبي زيد أنه تكون من الواقع التاريخي للعرب، وليس نصاً أنزله الله تعالى من السماء على البشر هداية لهم إلى الصراط المستقيم، وهو بهذا يلغي فكرة التنزيل، يقول: "الواقع إذا هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا"[4].

وانتقد أبو زيد الخطاب الديني واعتبره خطابا غير واقعي لأنه صبغ النص بالقداسة ونفى عنه البعد الإنساني وركز على البعد الغيبي، وبذلك حول النص إلى نص جامد ثابت، فتحول إلى أسطورة، ويبين هذا الأمر بقوله: "وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي"[5]. في حين أن الإيمان- كما يرى أبو زيد - بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يمنع إمكانية الفهم العلمي للنص القرآني.

يرى أبو زيد أن النص القرآني وهو نص لغوي تشكل في ظروف تاريخية معينة امتدت حوالي عشرين سنة، وأن هذه الظروف التاريخية التي نشأ فيها النص القرآني وتشكل، عامل مؤثر في فهم معاني القرآن، "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية"[6]. وبالتالي فاستحضار الظروف التاريخية المحيطة بتشكل النص، أمر ضروري لفهم طبيعة الرسالة، "لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية، في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله"[7].

وفي سياق تاريخية النص القرآني، نجد نصر أبو زيد ينظر إلى مباحث في علوم القرآن، بأنها علوم تؤكد تارخية النص القرآني، وتصف لحظات تشكله، فقضية "الناسخ والمنسوخ" تؤكد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع. فظاهرة النسخ "أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ"[8].

ويرى أنَّ هناك تناقضاً بين الاعتقاد بأزلية النص والقول بالنسخ؛ لأنَّه لا يسعنا التوفيق بين هذه الظاهرة التي تشتمل على الإلغاء والتعديل وبين الإيمان بأنَّ النص أزلي في اللوح المحفوظ.

يقول نصر أبو زيد: "لكنَّ ظاهرة النسخ تثير في وجه الفكر الديني السائد والمستقر إشكاليتين يتحاشى مناقشتهما:

الإشكالية الأولى: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟.

والإشكالية الثانية: هي إشكالية (جمع القرآن) في عهد الخليفة أبي بكر الصديق. والذي يربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأنَّ بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية"[9]

الظاهرة القرآنية عند محمد أركون

يرفض أركون تسمية "القرآن" الكريم، ويعوضها بـ "الظاهرة القرآنية"، لأن كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية والطقوس الشعائرية، ولأنها تقف عائقا أمام المراجعة النقدية الجذرية للتراث الإسلامي وإعادة تشكليه. فأركون يتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث عن الظواهر العلمية والاجتماعية، ويهدف من وراء ذلك إلى "وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديثات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية.. إلخ على مسافة نقدية كافية كباحث علمي"[10].

إنه يرفض التعريف التبسيطي للوحي، وعبارات "قال الله تعالى" عند بداية الاستشهاد، و"صدق الله العظيم" عند الانتهاء منه، لأن ذلك يغلق مجال المناقشة حول التأليف، أو حول النص المستشهد به[11]. ويعيد تعريف القرآن من جديد باعتباره حدثا يحصل أول مرة في التاريخ، فهو"التجلي التاريخي لخطاب شفهي، في زمن

ومكان محددين"[12]. فأركون يعرف القرآن الكريم بكونه خطاب شفهي، ويفرق بينه وبين القرآن المدون في المصحف، لأن عملية الانتقال من القرآن الشفهي الذي تلفظ به النبي ﷺ طيلة ثلاثة وعشرين سنة إلى القرآن المجموع والمدون في الصحف، عرفت عدة ملابسات مؤثرة من حذف، وانتخاب، وتلاعب، فعملية الجمع مرت في جو من الصراع على السلطة والمشروعية[13].

هذه الظروف والملابسات التي صاحبت جمع القرآن وتدوينه فرضت- حسب أركون- إعادة كتابة قصة تشكل النص القرآني "إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا. هذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر"[14].

جمع القرآن وتدوينه عند محمد عابد الجابري:

تعامل الجابري مع قضية جمع القرآن الكريم وتدوينه بمنهج خاص به يجمع بين التشكيك في الروايات الحديثية، وبين البحث عن الروايات الشاذة المرفوضة لدى علماء الأمة، وبين الانتقائية في الأخذ بالروايات الحديثية الخاص بالجمع والتدوين، مع إحيائه لشبهات المستشرقين المتهافتة.

فبحسب الجابري قد شابت جمع القرآن الكريم وتدوينه – مجموعة اختلالات- قبل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه، فهو كان مفرقا قبل تدوين مصحف عثمان، وقد حدثت فيه أخطاء ونسيان وتبديل وحذف ومحو، ثم شكك بعد ذلك حتى في بقاء مصحف عثمان دون تغيير، وكان خلاصة بحثه في الموضوع، حيث قال: "وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك، فالقرآن كان مفرقا في "صحف" وفي صدور الصحابة، ومن المؤكد أنا ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذلك من القرآن مكتوبا أو محفوظا – كان يختلف عما هو عند غيره - كمّا وترتيبا، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين. وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: 9)... فالقرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والتحذف والنسخ"[15].

هذه رؤيته لجمع القرآن وتدوينه، رؤية تشكيكية، وتأويل خاص للآية الكريمة المبين لحفظ الله تعالى للقرآن الكريم، وهذا جمع بين المتناقضات.

وبسبب ظروف وملابسات جمع القرآن وتدوينه، فمن المقبول والجائز لدى الجابري، أن يسقط شيء من القرآن، وأن ذلك باعتراف جميع علماء المسلمين، "أن جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم، يعترفون بأن ثمة آيات وربما سور قد سقطت ولم تُدرج في نص المصحف"[16].

عبد الجواد ياسين وأسباب النزول استكمال النص بأثر رجعي:

وفي نفس الاتجاه تسير قراءة المستشار عبد جواد ياسين في كتابه "الدين والتدين"[17]، الذي ينطلق فيه من أن النص الديني يتضمن ما هو مطلق ثابت، وهو الإيمان بالله تعالى وبالأخلاق الكلية، وما هو نسبي متغير مرتبط بالاجتماع والتاريخ، لا يمكن إلحاقه بالدين، ألا وهو التشريع، لأنه مرتبط ربما هو اجتماعي متغير تضخم عبر الزمن وصار أكبر مما هو مطلق ثابت في البنية الدينية، وبالتالي نال صفة القداسة.

من هذه الرؤية للنص الديني يصدر الكاتب رأيه في طبيعة وبنية النص الديني، محاولا تسليط الضوء على تأثير التاريخ والاجتماع في تشكيل النص الديني.

في هذا الإطار يصنف علوم القرآن، الصادرة عن ثقافة التدوين التي تطور إليها التدين الإسلامي، في القرنين الثاني والثالث الهجريين "تبلورت علوم القرآن كعنوان مستقل في وقت متأخر، ومع ذلك فإن مقولاتها الأولية ترجع إلى الملابسات المبكرة لعملية جمع القرآن التي أسفرت عن إنشاء المصحف، وما صاحبها، في غضون الفتنة، من مطاعن تتعلق بمبدأ الجمع، وترتيب السور والآيات، وما عرف بنسخ التلاوة. ودفع بها إلى تبني مقولة النزول المسبق والمجمل للقرآن، كما تم جمعه أو قريبا منه، في اللوح المحفوظ"[18].

هذه المقولة - النزول المسبق من اللوح المحفوظ- جاءت –حسبه- لتسد أي نقاش حقيقي حول طبيعة التفاعل الطبيعي بين النص والواقع الاجتماعي، وتفقد أسباب النزول - باعتبارها مظهرا مباشرا لهذا التفاعل - أية قيمة فعل حقيقة، وهذه المقولة هي التي سوف يقننها الأصوليون فيما بعد بقاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"[19]. وأسباب النزول جاءت لاستكمال النص بأثر رجعي[20]، ذلك أن النص عنده كان يجيب عن أسئلة المخاطبين الآنية، ولم يكن قانونا عاما مجردا عن الزمن والمكان، وأن حقيقة التشريع آنذاك كانت خاضعة للقانون العرفي السائد

في المحيط العربي، أما القانون الإلهي المنزل فكان استثناء، وهذا يعكس حقيقة تأثير الواقع الاجتماعي في النص الإلهي، وتبعية النص للواقع[21].

وفكرة الكاتب عموما هي تقسيم النص إلى قسمين: منه ما هو إيماني صحيح، بقي مطلقا، لم يتغير، ومنه ما هو تشريعي متعلق بأفعال الناس، نرفضه لأنه يعكس تأثير الواقع الاجتماعي العربي في النص الديني. وهذا يتطابق مع مقولة: فصل الدين عن الدولة.

المحور الثاني: القراءة الحداثية لمقاصد الشريعة واجتهادات الصحابة

تعتبر القراءة المقاصدية للنص الشرعي من أهم القراءات وأنجعها في فهم النص القرآني وسبر أغواره، ووقوفها على مراد الله ومقصده من الخطاب، متجاوزة بذلك القراءة الحرفية الجزيئية التي سادت فترة من الزمن مسيطرة على الفكر الإسلامي. وقد تبلورت هذه القراءة في الفكر الإسلامي منذ بداياته، ونضجت أكثر مع الإمام الشاطبي، وفي عصرنا الحالي ألح العلماء على المدخل المقاصدي في التعامل مع النصوص الشرعية، خاصة في ظل تغير الظروف والأحوال بالمقارنة مع العصور الأولى للمسلمين، ومن العلماء الذين دعوا إلى إحياء الفكر المقاصدي نجد محمَّد عبده ورشيد رضا، ومحمد إقبال وعلاَّل الفاسي والطاهر بن عاشور، الذين اعتبروه مدخلا مناسبا للتجديد والاجتهاد، وملبيا لحاجات العصر.

وإذا كان هؤلاء الرواد دعوا إلى إحياء الفكر المقاصدي، واستئناف ما بدأه العلماء قديما، تأصيلا وتأهيلا، عبر وضع قواعد إعمال المقاصد وضوابطه في فهم النص الشرعي وفي تنزيله، فإن أصحاب القراءة الحداثية للنص الديني تبنوا هذا المدخل المقاصدي، أولوه عناية وحفاوة كبيرة، لما توفره من إمكانيات تأويلية، وأفق رحب في الاجتهاد والتشريع.

غير أن التصور الحداثي للمقاصد يقوم على اعتبار المدخل المقاصدي والفكر المصلحي سبيلا للوصول إلى المضامين الحداثية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود والعوائق في إعمال العقل في التأويل والتشريع. متخذا في ذلك منهج الصحابة في التشريع مثالا يُحتذي، خاصة الاجتهادات العمرية. وسوف يركز هذه البحث على أقطاب الفكر الحداثي في العالم العربي. أمثال: الجابري، وأركون، وحنفي.

ينطلق المفكر المغربي محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث من رؤية نقدية تهدف إلى تجاوز وقطع مع هذا التراث، والتموقع في موقع جديد يستجيب

لمتطلبات الحداثة، حيث يقول: "والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها"[22]. وهذا يفسر سبب اهتمامه بالتراث، أن الحداثة حتمية وضرورية عنده، ليس من أجل التراث بل من أجل تفكيكه وتحويله إلى أنقاض، والعبور من خلاله إلى التقدم والحداثة.

يشرح ذلك الجابري بقوله: "الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه"[23]، فنحن أمام إعادة صياغة وتشكيل لتراث جديد، يتم على أنقاض القديم الذي يجب احتواءه وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة[24]، يكون فيها المنهج التفكيكي هو الأداة العصرية، لتحويل المطلق والثابت في التراث، إلى نسبي ومتغير خاضع لظروف الزمان والمكان، وهذا ما صرح به في كتابه التراث والحداثة، عندما تساءل: كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ فيقترح المنهج التحليلي لتحليل بنية التراث: "إن تحليل البنية معناه القضاء عليها، بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها.

هذا النوع من التحليل هو ما أسميه "بالتفكيك".. تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات.. تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني"[25].

ويحدد الجابري مكونات التراث التي تشكل مفاصله الكبرى ألا وهي: اللغة والشريعة والعقيدة والسياسة، والتي يجب التحرر منها لتجديد العقل العربي[26]. والتركيز في هذا البحث سيكون على كيفية تعامل الجابري وباقي رموز التيار الحداثي مع مكون الشريعة، فهي حسبه ذات مرجعية فقهية تراثية غير موثوقة، حيث يقول: "يمكن القول إن معظم المرجعيات التي يستند إليها الباحثون المعاصرون كانت موجهة بكيفية أو بأخرى بالظروف السياسية التي زامنتها"[27] .

وإذا كان الجابري أعلن أنه سيعتمد المنهج التفكيكي في دراسته للتراث فإنه يعلن في موضع آخر أنه يعتمد الآن أدوات التراث نفسه باعتبارها سبيل ووسيلة للتجديد، "لا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أولاً"[28]. وهو إجراء تكتيكي، بحيث أن الجابري في حاجة إلى سند تاريخي للوصول إلى المضامين الحداثية المعاصرة، "إن هذا يعني أن قراءتنا لما كان موضوعاً للتفكير أو قابلاً لأن يكون

كذلك في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في إيجاد سند تاريخي يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا"[29].

وإذا كان نقده للتراث باعتباره عائقا أمام الإبداع والحداثة، وأنه تحكمت فيه مرجعيات فقهية غير موثوقة وأنها موجهة بظروف تاريخية وسياسية، فإنه يرجع بالتراث إلى بدايته الأولى الممثلة في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ومنهجهم في التعامل مع الوحي فهما وتطبيقا، "وإذا كنا هنا ندعو إلى وضع الاجتهادات السابقة والمذاهب الماضية بين قوسين والرجوع مباشرة إلى عمل الصحابة"[30].

واجتهاد الصحابة رضي الله عنهم عنده كان يعتمد بالأساس على مبدأ المصلحة الكلية، فهي المحدد الوحيد لاجتهاداتهم، "تطبيق الشريعة يتطلب اليوم إعادة تأصيل الأصول على أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة، وبعبارة أخرى إن تطبيق الشريعة التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته يتطلب إعادة بناء المرجعية للتطبيق"، فالمصلحة التي تمليها ظروف الزمن والمكان هي المحدد للاجتهاد ولا شيء غير المصلحة، حتى ولو اقتضى الأمر صرف النظر عن النص الشرعي وما يدل عليه من أحكام شرعية ملزمة، "إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوماً هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيراً ما نجدهم يتصرفون بحسبما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى لو كان صريحاً قطعياً، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص"[31].

ويدعو إلى اعتماد هذا المنهج، منهج الصحابة في الاجتهاد، القائم على اعتبار المصالح محددا كليا في عصرنا الحالي، وفي تطبيق الشريعة المبنية على اعتبار المصالح وعدم إلغائها، فيقول: "يجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة، يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم، وفي هذا شيء سهل لأن ميدان البحث عنها ميدان بشري[32]"، هذا الميدان البشري هو المصدر الذي تستمد منه المصالح، وتستخرج منه المقاصد الكلية الحاكمة، "وهكذا عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد"[33].

فالمدخل السليم عند الجابري لتطبيق الشريعة الإسلامية على مستجدات العصر هو المقاصد، باعتبارها منطلقا "في تأسيس معقولية الأحكام، وهو العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة، ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس فالله غني عن العالمين، فإن اعتبار المصلحة هو (..) أصل الأصول كلها"[34].

المدخل المقاصدي- عند الجابري- محدد حاسم في التجديد والاجتهاد المعاصر، وتطبيق الشريعة في عصرنا الحالي، وهذه المقاصد تقوم في جوهرها على مراعاة مصالح الناس في حياتهم اليومية، والمصالح تفرضها تفاصيل الحياة اليومية وتشعباتها، فالواقع يحدد المصالح ويمليها علينا، وهذا ما أعطاها مرونة كبيرة واحتمالية أكبر، بما يجعلها جسرا للعبور إلى المضامين الحداثية، القائمة على اعتبار الفاعل البشري في الواقع بدل التحكم السماوي.

ومثال الاجتهاد المقاصدي في فهم النصوص الشرعية وفي تطبيق الشريعة الإسلامية هو حد السرقة، القائم على قطع يد السارق، يقول الجابري: "فإننا نجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات الآتية:

أولا: أن قطع يد السارق كان معمولا به قبل الإسلام في جزيرة العرب.

ثانيا: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبا للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمده بالضروري من المأكل والملبس..، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني"[35].

فالمقصد هو عقاب السارق ومنعه من السرقة، يمكن أن يتحقق الآن بأدوات أخرى، وهي السجن، فلا داعي لتطبيق هذا الحكم، ما دام مقصده تحقق بأحكام سجنية بديلة.

وإذا كان المدخل المقاصدي في الاجتهاد بدأ منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم، فإن الأصوليين- حسب الجابري- غيبوا هذا الجانب، الذي يفتح آفاقا واسعة للاجتهاد والتجديد، وغلبوا المدخل اللغوي البياني الذي يحصر الاجتهاد في النصوص، ويضيق مجال اشتغال العقل، ويحجر عليه، وذلك ما أسماه ما عالجه تحت مسمى: إشكالية اللفظ والمعنى[36] إذ قال: "إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات

والأبحاث البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر"[37].

ورأى الجابري أن الأصوليين قبل الشاطبي طلبوا المعاني من الألفاظ [38]، خاصة منذ الإمام الشافعي إلى الإمام الغزالي "فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتين لازمتاه منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات - الاهتمام باللفظ وأصنافه الخ - على حساب مقاصد الشريعة "[39]، وهذا عنده سبب التأويلات المتعارضة والمتناقضة التي وظفت حسب المذاهب المختلفة[40].

وبالتالي نجده يدعو إلى اعتماد المدخل المقاصدي، كما نضج مع الإمام الشاطبي، الذي دشن نقلة إبيستمولوجية "معرفية" في علم المقاصد[41].

وفي المقابل نجد التيار الحداثي ينتصر للشاطبي على حساب الشافعي، فهذا نصر حامد أبو زيد ينتقد الشافعي انتقادا عنيفا متهما إياه بتأسيس الإيديلوجيا العربية القرشية، وأنه سعى إلى القضاء على التعددية الفكرية والفقهية واحتكار الوظيفة القانونية والتشريعية[42]، مع تأصيله لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة[43]، وأنه كان سببا في "توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي"[44]، وهو ما أدى- حسب العشماوي- إلى "إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع قد ضُرب تماماً، وأُغلق بصورة شبه نهائية، فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعلياً منذ عهده"[45]، أما أركون فوصف كتابه الرسالة بأنها "الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي" [46].

ويؤكد الشرفي بأنه من غير المقبول اليوم التمسك بمنهج الشافعي الأصولي، لأنه فهم الكتاب والسنة على طريقة الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للسلف به[47].

نفس القراءة المقاصدية للنصوص الشرعية نجدها عند الشرفي، الذي يرى بأن الأحكام الشرعية لها مقاصد شرعت من أجل تحقيقها، وجب الاهتمام والعناية بهذه المقاصد. أما الأحكام فلا تحمل أية قيمة في ذاتها، وقيمتها في مقاصدها، وهكذا

إذا حقق الحكم مقصده، يمكن الاستغناء عنه وتجاوزه، ولا معنى لإلزام به بعد ذلك. وقد اصطلح على ذلك بالتأويل المقاصدي، إذ نجده يقول: "إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمن فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغير الأوضاع غير ملائمة، ينبغي أن نتمكن من تغييرها"[48].

نفس القراءة المقاصدية عند الجابري تتكرر عند الشرفي، الذي دعا إلى تجاوز المنظومة الفقهية الأصولية التي حالت دون فهم صحيح لروح ومقاصد الشريعة، وغيبتها في الفكر الإسلامي، فلا بد في نظره من تحديث أصول الفقه، والعودة المباشرة للنص الشرعي بعيدا عن الفهوم الأصولية التاريخية، المكرسة للطبقية بين المسلمين، " فتحديث أصول الفقه وإعادة النظر في هذه المنظومة، إنما هو أيضا على أساس العودة إلى مقتضيات الخطاب القرآني الذي لا نتردد في القول إن هذه المنظومة الأصولية قد شوهته وحرفته، حرفت مقصوده الأساسي لأن القرآن دائما يخاطب المسلمين بدون تمييز، ليست فيه هذه الطبقية، وهذا التمييز الذي بين المسلمين كما هو الشأن بالنسبة إلى الأصوليين وبالنسبة إلى عامة الفقهاء."[49]

وهي قراءة تولي أهمية كبيرة للمقاصد فهو ينطلق من أن الشريعة تعرف أزمة في الوقع الحاضر الذي يعيش الحداثة الغربية وما جلبته لأهلها من تقد وازدهار، وأن السبيل للخروج من هذه الأزمة هو التخلص من القراءة الحرفية والجزئية للنصوص الشرعية التي لا تراعي تغير ظروف الزمن والمكان، فعصرنا الحالي فرض: "ضرورة التخلص من التعلق المرَضِي بحرفية النصوص- ولاسيما النص القرآني - وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سَنِّ التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع المعاصر"[50].

وقد رصد هذا الانحراف في الفكر الإسلامي في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، خاصة في عصر التابعين وتابعي التابعين، وذلك عند فترة التدوين، وتمثل ذلك عنده بالقول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والتي ترسخت في الوجدان الإسلامي، وحجبته من تبصر ما وراء السبب من غايات ومقاصد، ولذلك دعا إلى: "قلب المسلَّمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي من القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً؛ بل في ما وراء

السبب الخاص واللفظ المستعمَل له يتعين البحث عن الغاية والمقصد» بما يعطي مجالا أوسع لاختلاف الرأي والتأويل للنصوص الشرعية، "وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم"[51].

وهي قراءة تفضي إلى تقديم المقاصد على النصوص والأحكام الشرعية، والتمسك بالمقصد، وتجاوز النص، إذا أمكن تحقق المقصد بوسائل أخرى فرضها واقع متغير، فلا مجال للزوم العبادات الكبرى في الإسلام: من صلاة وصيام وزكاة وحج؛ ذلك أن الشريعة جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في تنمية الروح وتحقيق العدالة بوسائل أخرى فنحن فلا معنى لإلزامية الشريعة الإسلامية. وكما نجد التطابق في تبني القراءة المقاصدية، بينه وبين الجابري، نجد التطابق في الأمثلة،مثال حد السرقة، لكن هذه المرة عند عبد المجيد الشرفي، الذي يرى أنه "لا حرج البتة في التخلي عنه، واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى"[52].

أما حسن حنفي فيجعل المصلحةَ المصدرَ الأولَ للتشريع والأساسَ الذي تحاكَم إليه نصوص الوحي، وأن مصادر التشريع في الإسلام تقوم على "مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع؛ فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنة أيضاً تقوم على المصلحة"[53]، أما إذا تعارض النقل والعقل، فيقدم العقل على النقل باعتماد آلية التأويل، ويؤول النقل لصالح المصلحة أيضا، ويقول في ذلك: "كما يؤوَّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض"[54].

وأما نصر حامد أبو زيد فإنه يرى ضرورة التخلص من سلطة النص الديني، وإحلال النظرة التاريخية في التعامل مع العقائد والتشريعات التي تضمنها، يمكن من خلال إحلال النظرة المقاصد في التعامل مع النص الديني، كما فعل عمر بن الخطاب[55]، كما أنه يدعو إلى اعتماد منهج الصحابة في تقديم المصلحة والأخذ بمقاصد الشريعة كما جاءت في أفعال عمر بن الخطاب عندما ألغى حد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم وهي ثابتة بالنص[56].

ونجد هذا الاحتفاء باجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، في جل القراءات الحداثية للنص الشرعي، ولمنهج التجديد لديهم، على اعتبار أن عمر رضي الله تعالى عنه، أولى المقاصد عناية كبرى في اجتهاده، وأنه قدم المصلحة

عند تعارضها مع النصوص، ولم يقف عند الفهم الحرفي للنصوص الشرعية، بل تجاوزها إلى مقصدها وغايتها والتي تتجلى في اعتبار مصالح الناس، وذاك من خلال الاجتهادات الصادرة عن عمر في النوازل والقضايا المستجدة كإيقافه لحد السرقة عام المجاعة، وإيقافه لسهم المؤلفة قلوبهم، وإمضائه الطلاق الثلاث في مجلس واحد ثلاثاً..، فهذا محمد جمال باروت يرى أنه يمكن للاجتهاد المطلق أن يخصص العام، ويقيد مطلقه، وأن يوقف العمل بنصوص ثابتة، وقد فعل عمر ذلك[57]، ويقول أنور خلوف بأن عمر لم ينصع للآيات في سهم المؤلفة قلوبهم، وحد السرقة[58]، أما طيب تيزيني فيرى بأن عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن، ووصفه بأنه موقف مستنير[59].

وبهذا المفهوم الخاص لديه للمصلحة وللشريعة يدعو إلى تطبيق الشريعة، واستبعاد العلمانية وتعويضها بالديمقراطية والعقلانية، لأنهما يعبران عن حقيقة حاجات المجتمع العربي، فالديمقراطية تعني حفظ الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية[60].

وبنفس المنطق – أي منطق حاجة المجتمع- دعا الجابري إلى فصل الدين عن السياسة، تجنبا للتوظيفات السياسية المغرضة، والتي من شأنها تشويه صورة الدين، إذ يقول: "ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير، السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية، أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه"[61].

وقفة نقدية وتقويمية:

تخرج القراءة الكلية للشريعة، عند التيار الحداثي، بالمقاصد عن البناء اللغوي، الذي أصلّه وأحكم قواعده وضوابطه الإمام الشافعي، وتعطي الأولوية للعقل من أجل الاجتهاد والإبداع بعيدا عن القواعد التي وضعها العقل الفقهي والأصولي، والمستمدة من التراث الإسلامي، وتجعل المصلحة هي المعيار والموجه للاجتهاد المعاصر، وأن الأحكام الشرعية لم تشرع هكذا بدون غايات ولا مقاصد، فوجب البحث عن هذه المقاصد، واستحضارها، ومراعاتها في العملية التشريعية، بدل الاكتفاء بالقراءة الحرفية للنصوص، لأن هذه القراءة المقاصدية تتيح مرونة كبيرة

في التشريع الإسلامي المعاصر، خاصة مع تغير ظروف المجتمع الإسلامي، والانفتاح على الحداثة الغربية المتطورة.

في حين أن الإمام الشاطبي في تنظيريه للمقاصد لم يخرج عما أسسه الإمام الشافعي من ضوابط لغوية صارمة، ولا ما هندسه الإمام الغزالي من بعده، من أصول تشريعية ثابتة محكومة ببناء لغوي مؤطر لعملة الفهم والاستنباط من النصوص الشرعية، وضابط للتشريع الإسلامي.

مكمن الخلل في القراءة الحداثية للمقاصد هو تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية، وجعلت التمسك بالجزئي نقيض للعمل بالكلي، ما جعل تمسك أصحاب هذه القراءة بالمقاصد تمسكا شكليا غير حقيقي، لأن تجليات العمل بالكلي تكون في تطبيقه في الواقع عبر جزئياته.

وهذا الإمام الشاطبي نفسه يصف توجها قديما مشابها لتوجه القراءة الحداثية، وينتقده، ويؤكد على أهمية الحفاظ على النصوص الجزئية واعتبارها: "أن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا لها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى الظاهري اطرح، وقدم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص"[62]، ويؤكد على أن النصوص الجزئية هي المدخل للمقاصد الكلية وبدون الجزئي لا يمكن الوصول إلى الكلي في النص الشرعي، "أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع، لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك أيضا، فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة"[63]. مع تأكيده على اعتبار قواعد اللغة العربية في فهم مقاصد الشارع "لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع "[64].

لا بد من تسييج عملية الاجتهاد والتشريع بقوانين ضابطة حاكمة تمنع من الزلل والانحراف، وإذا كان اعتبار المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية أمراً ضرورياً ومطلوباً شرعا، فإن الحفاظ على النصوص الجزئية مطلوب أيضا. والاهتمام بكليات الشريعة دون اعتبار نصوصها الجزئية فيه تعطيل للنصوص الشرعية المؤسسة لكليات الشريعة.

والعمل بالمصلحة واعتبارها في العملية التشريعية له ضوابط محددة، وليست مطلقة هكذا كما نجدها في القراءة الحداثية، والتي جُعلت مطية للتنصل من الانضباط للنصوص الشرعية.

خلاصة:

إذا كانت قضايا خطاب الوحي تكشف جهود العلماء المسلمين في خدمة النص الشرعي: توثيقا وفهما واستنباطا، وذلك بإبداع مناهج وقواعد علمية صارمة مانعة من الانحراف في الفهم والسلوك، بما أسس ثقافة إسلامية راقية امتدت عبر العصور، وأنقذت البشرية في ذلك الزمن من التيه العقدي والآخلاقي والسياسي والاجتماعي، وإذا كان الغرب اجتهد وأبدع في العلوم الإنسانية والمادية بما أتاح له التربع على قيادة العالم، فإن واجب المسلمين اليوم هو بعث الفكر الإسلامي وتجديده، لاستئناف السير الحضاري للأمة، ابتغاء للرقي والازدهار، لكن بالحفاظ على الهوية الإسلامية للأمة، والانفتاح المدروس على معارف الأمم المتقدمة. وسبيل ذلك هو الانطلاق من النصوص الشرعية، والاستفادة من التجربة التاريخية للأمة، في تطوير المعارف، واستيعاب ثقافة وعلوم الأمم الأخرى، وفي تعاملها مع النصوص الشرعية فهما وتنزيلا، بما أنتج فكرا إسلاميا أصيلا..، وإذا كانت جهود علماء الأمة قد أحكمت توثيق النص الشرعي بما لا يدع حاجة إليه اليوم، فإن الاشتغال به اليوم تضييع للجهد.

ويبقى مجال فهم النص الشرعي، على ما بُذل من جهد فيه، يبقى محتاجا للتجديد بما يناسب حاجة المسلمين اليوم، لأن كثيرا من الغيورين على الإسلام أوتي من جهة الفهم.

والمعول عليه في تسييج وضبط الفهم من الزلل هو علم أصول التفسير، الذي يمد القارئ بقواعد وضوابط تنظم عملية الفهم، وتحكم استنباط الأحكام والمقاصد الشرعية من مظانها.

الهوامش:

[1] - مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990م، ص 24.
[2] - المرجع نفسه، ص 14.
[3]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط 2، سنة 1994، ص 126.
[4] - المرجع نفسه، ص 130.
[5] - المرجع نفسه، ص 130.
[6] - المرجع نفسه، ص 206.
[7]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990م، ص 30.
[8]- المرجع نفسه، ص117.
[9]- المرجع نفسه، ص117.
[10]- الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، سنة 2002، ص 200.
[11]- ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، سنة 2001، ص 17.
[12]- قضايا في نقد العقل الديني، أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، سنة 2000، ص 186.
[13]- المرجع نفسه، ص 188- 187.
[14]- ينظر: تاريخية الفكر العربي، أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط 3، سنة 1998م، ص 260.
[15]- مدخل إلى القرآن، الجابري، طبعة بيروت، سنة 2007 م، ص 232.
[16]- المرجع نفسه، ص224
[17]- الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، عبد الجواد ياسين، التنوير، بيروت، ط1، سنة 2012م.
[18]- المرجع نفسه، ص 74.
[19]- ينظر: المرجع نفسه، ص75.
[20]- ينظر: نفس المرجع، ص 60.
[21]- المرجع نفسه، ص 62.
[22]- في المسألة الثقافية، الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1994، ص 250.
[23]- حوار الشرق والغرب، الجابري، طبعة الدار البيضاء، سنة 1995م، ص 67.
[24]- إشكالية الفكر العربي المعاصر، للجابري، طبعة الدار البيضاء، سنة 1989م، ص 41.
[25]- التراث والحداثة، للجابري، طبعة الدار البيضاء، سنة 1991م، ص 47-48 بتصرف.
[26]- ينظر: تكوين العقل العربي، للجابري، طبعة بيروت، سنة 1988م، ص 332.
[27]- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 1، سنة 1996، ص 8.
[28]- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2010م، ص 568.

[29]- الديمقراطية وحقوق الإنسان، الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2004م، ص 197.
[30]- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، للجابري، ص 12.
[31]- المرجع نفسه، ص 12.
[32]- المرجع نفسه، ص 171.
[33]- المرجع نفسه، ص 192.
[34]- وجهة نظر، محمد عابد الجابري، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط3، سنة 2004، ص 58.
[35]- المرجع نفسه، ص 60.
[36]- ينظر: بنية العقل، للجابري، ص 63.
[37]- المرجع نفسه، ص 37.
[38] - ينظر: الرجع نفسه، ص 547.
[39] - المرجع نفسه، ص 58.
[40] - ينظر: المرجع نفسه، ص 562.
[41]- ينظر: المرجع نفسه، ص 547.
[42] - ينظر: المرجع نفسه، ص 213.
[43] - ينظر: النص السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 1995م، ص 212.
[44] - الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، أبو زيد، نسخة دار سينا، سنة 1992م، ص 68.
[45] - معالم الإسلام، العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، ط2، سنة 2004م، ص 153-155.
[46] - تاريخية الفكر، أركون، ص 297.
[47]- ينظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر بتونس، الطبعة الثانية، الطبعة 1، 2011، 1994م، ص 143.
[48]- الإسلام والحرية، محمد الشرفي، طبعة الدار البيضاء، ص138.
[49]- تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، الدار البيضاء، سنة 1998م، ص 42.
[50]- لبنات، الشرفي، ص 162.
[51]- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ص 70.
[52]- المرجع نفسه، ص 70.
[53]- من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، ط1، سنة 2005م، 2/488 – 489.

[54]- حصار الزمن الجزء الأول، حسن حنفي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، سنة 2007م، ص76.
[55]- ينظر: مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990م، ص104.
[56] - ينظر: المرجع نفسه، ص 117.
[57]- ينظر: الاجتهاد : النص والواقع المصلحة، محمد جمال باروت، دار الفكر، دمشق، سنة 1420هـ، ص 136-137.
[58]- ينظر: القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، أنور خلوف، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 1997م، ص 25.
[59]- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، الطيب تزيني، دار الينابيع، دمشق، 1997م، ص 375.
[60]- ينظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري، ص 113.
[61]- المرجع نفسه، ص 116-117.
[62]- الموافقات، للشاطبي، دار ابن القيم، دار بن عفان، سنة 2003م، 392/2.
[63]- المرجع نفسه، 6/3.
[64] - المرجع نفسه، 667/4.