الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

مجلة الجامعة الإسلامية

للعلوم الشرعية

مجلة علمية دورية محكمة

العدد: ١٩٥ السنة: ٥٤ ربيع الثاني ١٤٤٢هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

معلومات الإيداع

النسخة الورقية:

تم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنية برقم ١٤٣٩/٨٧٣٦

وتاريخ ١٧/٠٩/١٤٣٩هـ

الرقم التسلسلي الدولي للدوريات (ردمد) ٧٨٩٨-١٦٥٨

النسخة الإلكترونية:

تم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنية برقم ١٤٣٩/٨٧٣٨

وتاريخ ١٧/٠٩/١٤٣٩هـ

الرقم التسلسلي الدولي للدوريات (ردمد) ٧٩٠١-١٦٥٨

الموقع الإلكتروني للمجلة:

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

ترسل البحوث باسم رئيس تحرير المجلة إلى البريد الإلكتروني:

es.journalils@iu.edu.sa

(الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة)

هيئة التحرير

أ.د. عمر بن إبراهيم سيف
(رئيس التحرير)
أستاذ علوم الحديث بالجامعة الإسلامية

أ.د. عبد العزيز بن جليدان الظفيري
(مدير التحرير)
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية

أ.د. باسم بن حمدي السيد
أستاذ القراءات بالجامعة الإسلامية

أ.د. عبدالعزيز بن صالح العبيد
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلامية

أ.د. عواد بن حسين الخلف
أستاذ الحديث بجامعة الشارقة بدولة الإمارات

أ.د. أحمد بن محمد الرفاعي
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلامية

أ.د. أحمد بن باكر الباكري
أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلامية

أ.د. عمر بن مصلح الحسيني
أستاذ فقه السنة بالجامعة الإسلامية

***

سكرتير التحرير: **باسل بن عايف الخالدي**
قسم النشر: **عمر بن حسن العبدلي**

الهيئة الاستشارية

أ.د. سعد بن تركي الخثلان
عضو هيئة كبار العلماء (سابقًا)

سمو الأمير د. سعود بن سلمان بن محمد آل سعود
أستاذ العقيدة المشارك بجامعة الملك سعود

معالي الأستاذ الدكتور يوسف بن محمد بن سعيد
عضو هيئة كبار العلماء
ونائب وزير الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد

أ.د. عياض بن نامي السلمي
رئيس تحرير مجلة البحوث الإسلامية

أ.د. عبد الهادي بن عبد الله حميتو
أستاذ التعليم العالي في المغرب

أ.د. مساعد بن سليمان الطيار
أستاذ التفسير بجامعة الملك سعود

أ.د. غانم قدوري الحمد
الأستاذ بكلية التربية بجامعة تكريت

أ.د. مبارك بن سيف الهاجري
عميد كلية الشريعة بجامعة الكويت (سابقاً)

أ.د. زين العابدين بلا فريج
أستاذ التعليم العالي بجامعة الحسن الثاني

أ.د. فالح بن محمّد الصغير
أستاذ الحديث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ.د. حمد بن عبد المحسن التويجري
أستاذ العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

قواعد النشر في المجلة(*)

- أن يكون البحث جديداً؛ لم يسبق نشره.
- أن يتّسم بالأصالة والجدّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
- أن لا يكون مستلًّا من بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
- أن تراعى فيه قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.
- ألا يتجاوز البحث عن (١٢٠٠٠) ألف كلمة، وكذلك لا يتجاوز (٧٠) صفحة.
- يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغوية والطباعية.
- في حال نشر البحث ورقيا يمنح الباحث (١٠) مستلات من بحثه.
- في حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها إعادة نشره ورقيّاً أو إلكترونيّاً، ويحقّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحلّيّة والعالمية – بمقابل أو بدون مقابل – وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
- لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنّشر في المجلّة – في أي وعاء من أوعية النّشر – إلاّ بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو) (Chicago).
- أن يكون البحث في ملف واحد ويكون مشتملا على:

– صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث باللغة العربية والإنجليزية.
– مستخلص البحث باللغة العربيّة، و باللغة الإنجليزيّة.
– مقدّمة، مع ضرورة تضمنها لبيان الدراسات السابقة والإضافة العلمية في البحث.
– صلب البحث.
– خاتمة تتضمّن النّتائج والتّوصيات.
– ثبت المصادر والمراجع باللغة العربية.
– رومنة المصادر العربية بالحروف اللاتينية في قائمة مستقلة.
– الملاحق اللازمة (إن وجدت).

- يُرسلُ الباحث على بريد المجلة المرفقات التالية:
البحث بصيغة **WORD** و **PDF**، نموذج التعهد، سيرة ذاتية مختصرة، خطاب طلب النشر باسم رئيس التحرير.

(*) يرجع في تفصيل هذه القواعد العامة إلى الموقع الإلكتروني للمجلة:
http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

محتويات العدد

م	البحث	الصفحة
١)	منهج الرازي في القراءات الواردة في كتابه (مُختار الصِّحاح) (مع دراسة تطبيقية للقراءات من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الكهف) د. الوليد بن خالد الشمسان	٩
٢)	تقسيم سور القران إلى: طول، ومئين، ومثاني، ومفصل عرض ودراسة د. محمد بن عبد الرحمن بن محمد الطاسان	٦١
٣)	أقوال المفسرين في دخول الكاف على مثل في قوله تعالى: [ليس كمثله شيء] دراسة وترجيح د. منصور بن حمد العيدي	١٥٩
٤)	المباحث العقدية المتعلقة بماء زمزم د. ألطاف الرحمن بن ثناء الله	٢١٣
٥)	تأثير المنهج التاريخي على التوجه المقاصدي لدى الحداثيين د. أحمد بن سعيد العواجي	٢٧٧
٦)	مقاصد الحج الشرعية الكبرى - دراسة مقاصدية تطبيقية د. حسن بن عبدالحميد بن عبدالحكيم بخاري	٣٤٥
٧)	تحفة النواظر نظم الروض الناظر في أدب المناظر للإمام عبد القادر بن أحمد بن عبد القادر الكوكباني (ت: ١٢٠٧هـ) تحقيق ودراسة د. أريج فهد عابد الجابري	٤٣٩
٨)	قواعد دفع التزاحم بين الأحكام الشرعية في الفرع الفقهي دراسة أصولية تطبيقية د. تهاني بنت عبد العزيز المشعل	٥٢٥
٩)	التخريج بنفي الفارق بين المتماثلات دراسة تأصيلية تطبيقية في فقه الحنابلة د. فاطمة بنت عبدالله البطاح	٥٦٣
١٠)	من مظاهر التجديد في دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب أثرها الدعويّ والديني أ.د. صالح بن عبدالله بن عبدالمحسن الفريح	٦٢٣

تأثير المنهج التاريخي على التوجه المقاصدي لدى الحداثيين

The Influence of Historical Methodology on Maqaasid Approach of the Modernists

إعداد:

د. أحمد بن سعيد العواجي

الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: 159aalawaji@gmail.com

المستخلص

تناول البحث تأثير المنهج التاريخي أو النظرية التاريخية على التوجه المقاصدي لدى الحداثيين، إذ يجد الناظر في علم المقاصد أنهم قد اتخذوا هذا العلم سُلّماً لنشر النظريات الفلسفية وخاصة النظرية التاريخية، وإسقاطها عليه.

ولذا كان من الأهمية بمكان تسليط الضوء على تأثير هذه النظرية على علم المقاصد عند الحداثيين، وبيان خطورتها على الدين وعلى علم المقاصد، وبيان مغالطات الحداثيين في فهم الدين وتمييع المقاصد بالاعتماد على المنهج التاريخي.

وقد توصل البحث إلى نتائج منها: أن تأثير التاريخية على المقاصد عند الحداثيين يأخذ عدة مظاهر، منها: تأثيرها على تفسير مصطلحات المقاصد واستحداث مصطلحات جديدة تتوافق مع التاريخية، وتجديد قواعد الأصول بدعوى تاريخيتها، والقول بالتأويل المقاصدي، ودنيوية المقاصد، واعتبار العقل المصدر الأول لاستفادة المقاصد.

ومن أبرز التوصيات: بحث تأثير النظريات الفلسفية الأخرى في التوجه المقاصدي لدى الحداثيين، وكذلك تأثير التاريخية على العلوم الأخرى كعلم التفسير.

الكلمات الافتتاحية: التاريخية، الحداثة، المقاصد، التأثير.

Abstract

The research discusses the effect of historical methodology or historical theory on the Maqaasid approach of the modernists, as whoever studies the science of maqaasid will find out that they have taken this science as a ladder towards spreading their philosophical theories, especially the historical theory, and applying these theories on it.

Therefore, it is important to shed light on the effect of this theory on the science of maqaasid according to the modernists, and to explain its danger on religion and the science of maqaasid, and to explain the fallacies of the modernists in the understanding of religion and to dilute the science of maqaasid by relying on the historical methodology.

The research arrived at some findings, including that the influence of historiography on the maqsaaid of the modernists takes several manifestations, including: their influence on the interpretation of the terminologies of maqaasid and the development of new terms that are compatible with historiography, and the modernization of the rules of Usuul (Fundamentals of Islamic Jurisprudence) claiming they are historical, and the proposition of maqaasid interpretation, and the worldly of maqaasid, and considering thought the first source to derive maqaasid.

Among the most prominent recommendations: Examination of the influence of other philosophical theories on the Maqasid approach of the modernists, as well as the influence of history on other sciences such as the science of interpretation (At-Tafseer).

Keywords:

Historical, modernity, maqaasid, influence.

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد:

فإن علم المقاصد يحتل مكانة عظيمة بين العلوم الشرعية، إذ لم يكن علماً لفهم النص واستنباط الحكم الشرعي فحسب، بل تجاوز ذلك ليصبح منهجاً علمياً متكاملا للتعامل مع النصوص الشرعية والأقوال الفقهية دراسة وتحليلاً وتطبيقاً وترجيحاً.

وقد استغل الحداثيون أهمية هذا العلم فاتخذوه سلماً لنشر النظريات الفلسفية التي استوردوها من البيئة الفكرية الأجنبية، وأرادوا إسقاطها على النص الشرعي والموروث الفقهي؛ لإلغاء الأحكام الشرعية وتغييرها.

ويقف على رأس هذه النظريات النظرية التاريخية أو المنهج التاريخي، إذ تعد أكبر نظرية كرّس الحداثيون جهودهم لإدخالها في علوم الشريعة وخاصة في علم المقاصد؛ وذلك لما للمقاصد من أهمية كبرى في بيان الأحكام الشرعية وبنائها، فحاولوا توظيف المقاصد في خدمة المبادئ التي يرتكزون عليها في تعاملهم مع النصوص الشرعية، وعلى رأس هذه المبادئ مبدأ التاريخية.

ولذا فقد اخترت موضوع بحثي لبيان تأثير التاريخية في التوجه المقاصدي لدى الحداثيين.

أهمية الموضوع:

١-تكمن أهمية الدراسة في كونها تكشف عن طبيعة الأثر الكبير للفكر الحداثي في تمييع علم المقاصد، من خلال التركيز على تاريخية النص والمقاصد ومحاولة إقناع المسلمين بصحة توجههم.

٢-أن البحث يسلط الضوء على بيان تأثير أهم النظريات الفلسفية وأخطرها على الدين وعلى علوم الشريعة، وهي النظرية "التاريخية".

٣- الحاجة إلى بيان مغالطات الحداثيين في دعوتهم إلى قطع الصلة مع الموروث في فهم الدين، واتخاذهم المقاصد ذريعة لِيَنْفذوا من خلالها من أجل ترسيخ مبدأ تاريخية الفكر وأحكام الدين.

٤-ارتباط البحث بعلم مهم من علوم الشريعة، وهو علم مقاصد الشريعة.

٥-لا توجد دراسة علمية-فيما أعلم- سلطت الضوء على بيان تأثير النظريات الفلسفية المستوردة من الغرب على تكوين التوجه المقاصدي لدى الحداثيين العرب.

الدراسات السابقة:

لا توجد دراسة خاصة –فيما أعلم- تبين العلاقة بين المنهج التاريخي (التاريخية) والمقاصد عند الحداثيين، غير أني وقفت على بعض الدراسات التي تكلمت عن المقاصد لدى الحداثيين، ومنها:

١-التوجه المقاصدي وتأثيره في الفكر الإسلامي المعاصر، للدكتور عارف بن سفر المالكي، حيث خصص آخر الكتاب للكلام عن التوجه المقاصدي لدى العلمانيين.

٢-الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة، للدكتور سعد بن مقبل العنزي، (رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الإسلامية) وقد خصص الباحث الفصل الثاني من الباب الثالث في بيان مواقف اتجاه الإغراق المعاصر في مقاصد الشريعة.

٣-التداول الحداثي لنظرية المقاصد، للدكتور سلطان العميري، وهو بحث محكم، وفي غالبه مقارنة بين المشروع الحداثي في المقاصد، مع جهود الفقهاء والأصوليين في المقاصد.

والفرق بين بحثي وبين هذه الدراسات يظهر في أن هذه الدراسات السابقة لم تبين تأثير المنهج التاريخي في بلورة التوجه المقاصدي عند الحداثيين، وأما موضوع بحثي فقد ركزت فيه على بيان تأثير إحدى النظريات الفلسفية المستوردة وهي التاريخية على استعمال الحداثيين لعلم المقاصد؛ للوصول إلى أهدافهم وإقناع المتلقي بصحة مذهبهم.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد، في بيان مفهوم التاريخية والحداثة، وتحته مطلبان:

المطلب الأول: في المراد بالمنهج التاريخي "التاريخية".

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة في الفكر المعاصر.

المبحث الأول: تأثير المنهج التاريخي على المصطلحات التي عبر بها الحداثيون عن مقاصد الشريعة، وتحته خمسة مطالب:

المطلب الأول: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "مقاصد الشريعة" عند الحداثيين.

المطلب الثاني: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "المصلحة" عند الحداثيين

المطلب الثالث: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "القِيَم الإنسانية" عند الحداثيين

المطلب الرابع: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "روح الشريعة" و"جوهر الإسلام" عند الحداثيين

المطلب الخامس: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "الرحمة" عند الحداثيين.

المبحث الثاني: تأثير المنهج التاريخي على المرتكزات التي يقوم عليها المشروع الحداثي، وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: تأثير المنهج التاريخي على اعتبار الحداثيين العقل المصدر الأول لاستفادة المقاصد.

المطلب الثاني: تأثير المنهج التاريخي على تجديد أصول الفقه عند الحداثيين، واستبدالهم المقاصد بها.

المطلب الثالث: تأثير المنهج التاريخي على التأويل المقاصدي للنصوص الشرعية عند الحداثيين.

المطلب الرابع: تأثير المنهج التاريخي على "أنسنة المقاصد" عند الحداثيين.

المبحث الثالث: توظيف الحداثيين للأدلة الشرعية ونصوص العلماء لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: توظيف الحداثيين للنصوص الشرعية لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي

المطلب الثاني: توظيف الحداثيين لفتاوى الصحابة لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي

المطلب الثالث: توظيف الحداثيين لنصوص العلماء لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي.

الخاتمة

ثبت المصادر والمراجع

منهج البحث:

١-اتبعت في البحث المنهج التحليلي بإبراز التوجه المقاصدي لدى الحداثيين وبيان تأثير المنهج التاريخي على التوجه المقاصدي لدى الحداثيين، والرد على مغالطاتهم.

٢-كتابة الآية القرآنية حسب الرسم العثماني مع ذكر رقم الآية واسم السورة في المتن.

٣-تخريج الأحاديث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وإلا خرجته من كتب السنة المعتمدة مع ذكر حكم أهل الفن عليه.

٤-الترجمة للأعلام الوارد ذكرهم في المتن.

٥-توثيق المعلومات الواردة في المتن.

المطلب الأول: التمهيد في التعريف بمصطلح "التاريخية"

التاريخية في اللغة: ليس لمصطلح التاريخية ذكر في المعاجم اللغوية شأنها شأن كثير من المصطلحات المستوردة من الثقافات الأجنبية، وهناك من يرى أنه مصدر صناعي من التاريخ[(١)]، والتاريخ في اللغة: مصدر أَرّخ أو ورّخ بمعنى تعريف الوقت[(٢)].

واصطلاحا: عرفت التاريخية بعدة تعريفات، ومنها:

١-نقل الدكتور مرزوق العمري عن معجم لاورس تعريف التاريخية بأنها:" مذهب يقتضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الدينية والأخلاقية"[(٣)].

٢-وعرفها أركون بقوله:" التحول والتغيير، أي: تحول القيم وتغييرها بتغير العصور والأزمان".

ثم قال:" وهذا يؤول إلى القول بدنيوية المقدس، وأن الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية"[(٤)]، أي تقع في الزمان والمكان.

٣-عرفها علي حرب بأنها:" أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثيتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم والأفكار للتطور والتغيير، والقابلية للتحول والصرف وإعادة التوظيف"[(٥)].

ومن خلال التعريفات السابقة يمكننا أن نقف على أبرز النقاط التي تقوم عليها التاريخية، وهي:

١-تدعو إلى عدم تقديس النص الديني، حيث يظل فعلاً تاريخياً؛ لكونه تحقق في الزمان والتاريخ.

(١) انظر: د.مرزوق العمري، "إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر". (ط١، الرباط: دار الأمان، ٢٠١٢م)، ص٢١.

(٢) انظر: محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، "لسان العرب". (بيروت: دار صادر، ١٤٢٣هـ)،١: ٨٥ مادة أرخ.

(٣) العمري، "إشكالية تاريخية النص الديني"، ص٢٥.

(٤) د. محمد أركون، "الإسلام والتاريخية والتقدم". مجلة مواقف ٤٠. (١٩٨١م)، ص١٥.

(٥) د.علي حرب، "نقد الحقيقة". (ط١، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م). ص٦٤.

٢-تفسير الحقائق والأفكار والخطابات بما يتوافق مع عناصر التاريخ الثلاث: الإنسان، والمكان، والزمان.

٣-تكريس مبدأ أن النصوص والخطابات بما فيها الدينية هي إفراز للأفكار والآراء التي اشتهرت في البيئة التي ظهرت فيها.

٤- التأكيد على مركزية الإنسان في توجيه النص، بما يتوافق مع الحقائق من غير تدخل "القوى الغيبية" في صناعة التاريخ".

٥-إخضاع النص للقراءات المتعددة غير المتناهية، وعدم الالتفات للقراءة الواحدة.

٦-إدعاء أن التاريخية وسيلة تحرير النص من الأسطورة، ولذا وصف الحداثيون العرب النص القرآني بأنه ذو بنية أسطورية، وتعني عندهم أن القرآن قد تضمن قصصا وأخبارا غيبية هي أقرب إلى الخرافة منه إلى الحقيقة، مثل: قصة خلق آدم عليه السلام وهبوطه من الجنة، وقصة نزول المائدة من السماء على بني إسرائيل، ومشاهد الجنة والنار وأهوال يوم القيامة(١).

وبناء على ما سبق يمكن أن نعرف التاريخية بأنها: منهج فلسفي ينطلق من أن الحقائق والأفكار والنصوص بما فيها الدينية تحكمها قوانين الطبيعة وترتبط بالظروف التاريخية، وتخضع لتطور الفكر البشري.

تجدر الإشارة إلى أن هناك مصطلحا آخر عند الحداثيين يتشابه مع مصطلح "التاريخية" في استعمال الفلاسفة المعاصرين ومن سار على نهجهم من الحداثيين، وهو مصطلح "التاريخانية"، وقد فرق الحداثيون بين المصطلحين بفروق منها(٢):

١-التاريخانية تعني الارتباط الشديد بالماضي والتوقير له، وأما التاريخية فتعني دراسة الأحداث ضمن شروطها التاريخية.

٢-التاريخية مذهب ونزعة، وأما التاريخانية فهي صفة للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية.

٣-التاريخانية مرحلة تسبق التاريخية، والوصول إلى التاريخية مرهون بتجاوز التاريخانية.

---

(١) انظر: أركون، د. محمد، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". ترجمة: هاشم صالح. (ط٢، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م)، ص١٩.

(٢) انظر: العمري، "إشكالية تاريخية النص الديني"، ص٢٤.

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة في الفكر المعاصر

الحداثة في اللغة: ضد القِدَم، وتأتي بمعنى الجِدّة أو بمعنى أول الشيء وبدايته[١].

وأما اصطلاحا فقد عرفت بعدة تعريفات، منها:

-الإيمان الراسخ بالتطور الاجتماعي والتنكر للتقاليد الماضية[٢].

-عرفه عزيز العظمة بأنه:" وعي التحول وواقع الصفة النوعية لانسياب الزمن"[٣].

-وعرفها رمزي أحمد بأنها:"حالة انطلقت من فكرة أن الإنسان مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا عقله فقط في فهم الحياة ودراسة الواقع وإدارة المجتمع"[٤].

ومن خلال التعريفات السابقة يمكننا أن نقف على أبرز النقاط التي تقوم عليها الحداثة، ومنها:

١-النزعة إلى القطيعة مع الموروث، وخاصة الموروث الديني.

٢-الارتباط الكلي بالعقل البشري لفهم الحياة ودراسة الواقع.

٣-التحول والتغيير.

٤-الانطلاق من كون الإنسان مركز الكون والمتحكم فيه.

---

(١) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ٤: ٥٣ مادة حدث.

(٢) د. محمد سعيد بني عايش، "الحداثة من منظور إسلامي". (دار الكتاب الثقافي، ٢٠١٦م)، ص٣٣.

(٣) عزيز العظمة، "دنيا الدين في حاضر العرب". (ط٢، دار الطليعة، ٢٠٠٢م)، ص٩٩.

(٤) د.رمزي أحمد عبد الحي، "التربية ومجتمع الحداثة وما بعد الحداثة"، (ط١، مؤسسة الوراق، ٢٠١٣م)، ص٢٤.

المبحث الأول: تأثير المنهج التاريخي على المصطلحات التي عبر بها الحداثيون عن مقاصد الشريعة

المطلب الأول: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "مقاصد الشريعة" عند الحداثيين

يعد مصطلح "المقاصد" من أكثر المصطلحات رواجاً لدى الحداثيين، وهو من المصطلحات المشتركة بين الحداثيين وعلماء أصول الفقه، إلا أن الأصوليين ربطوها بالشريعة الإسلامية ونصوصها حتى غدت علماً قائماً بذاته مرتبطاً بالوحي، وعرفوا مقاصد الشريعة بأنها: الحِكم التي أرادها الله سبحانه من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته، وإصلاح العباد في المعاش والمعاد[١].

وأما الحداثيون فقد استغلوا هذا التداول لهذا المصطلح بين الأصوليين من أجل استخدامه في نشر الرؤية الحداثية القائمة على تخليص المقاصد من منطلقاتها الأساسية التي ترتكز على مصادر التشريع، وفتح المجال لتأويل النصوص الشرعية بما يخدم توجهاتهم الفكرية.

وأما **تأثير المنهج التاريخي** على استخدام الحداثيين لمصطلح **"مقاصد الشريعة"** فيتبين من خلال الآتي:

أولا: استعمالهم مصطلح "المقاصد"؛ للتخلص من الدلالات اللفظية والقراءات الحرفية للنصوص الشرعية، بدعوى ظهورها في عصور قديمة كانت لها ظروفها المختلفة، فكان لابد من إنجاز ثورة دينية في التشريع من داخل الشريعة، تكون المقاصد أحد أدواتها؛ لمواكبة مستجدات العصر[٢].

ولا يستغرب هذا الهجوم من الحداثيين على طريقة الأصوليين في استنباط الأحكام والاستدلال عليها؛ لأن هذا المنهج الأصولي يتعارض مع التوجه الحداثي في تأويل النصوص،

---

(١) انظر: د.يوسف أحمد البدوي، "مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية". (ط١، الأردن: دار النفائس، ١٤٢١هـ)، ص٥٤.

(٢) انظر: د.مصطفى العلوي، "مقاصد الشريعة ومقاصد الإنسان المسلم الحديث". (ط١، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م)، ص ٣.

وفي النظر إليها على أنها نصوص تاريخية تأثرت بالظروف التاريخية التي أحاطت بها، وبناء على ذلك دعوا إلى فتح الباب على مصراعيه للقراءات التأويلية المختلفة للنصوص الشرعية من غير استثناء، والتفلت من كل ضابط لفهم النص الشرعي، ووجدوا ضالتهم في علم المقاصد، وسبب ذلك ما تشتمل عليه فكرة المقاصد-في حال إساءة استعمالها- من إمكانية التوسع فيها لتتجاوز النصوص الشرعية، ولا تتقيد بحرفيتها، ليفسح المجال أمامهم للعبث بأحكام الشريعة وفق أهوائهم ومآربهم(١).

متناسين أن من الدلالات اللفظية ما يكون قاطعا أو ظاهراً ظهورا لا يحتاج معه إلى تفسير ولا يؤثر فيه السياق التاريخي؛ لتساوي الأفهام فيه وإن اختلف الزمان والمكان، ولا يشذ عن ذلك الفهم إلا من انخرمت فطرته، وتلوث عقله وفهمه، وساءت نيته.(٢)

ثانياً: استخدموا مصطلح المقاصد ليكون بديلاً عن القياس الفقهي المرتبط بالعلة، إذ يزعمون أن القياس معيق للتطور، ويجعل الحاضر مرتهناً بأوضاع الماضي، وأنه قد نشأ في فترة تاريخية لها أسبابها، وحان الوقت لهجره وإعلاء شأن المقاصد(٣).

ولا يستغرب هذا الهجوم على القياس من العلمانيين والدعوة إلى استبدال المقاصد به؛ لأن القياس الأصولي والفقهي يبقى معتمداً على النص الشرعي موصولاً به، دائراً في فضائه، ولا يخالف ثوابته ودلالته، وهذا لا يروق لأصحاب الاتجاه الحداثي الباحثين عن اجتهاد مقاصدي محرر من الضوابط والقيود، و من غير تقيد بالنص الشرعي ولا وقوف عند محكماته وقواطعه(٤).

ثالثاً: استعمل الحداثيون مصطلح "المقاصد" للدعوى بأن مصطلح المقاصد لم يكن

---

(١) انظر: د. أحمد قوشتي عبد الرحيم، "موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي". (ط١، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، ١٤٣٧هـ)، ص١٣١ و٥٢.

(٢) انظر: د. خالد بن عبد العزيز السيف، "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر". (ط٣، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، ١٤٣٦هـ)، ص٣٩٦.

(٣) انظر: د. بسام الجمل، "آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة". (ط١، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ١٤٣٨هـ)، ص ١٠.

(٤) انظر: قوشتي، "موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي"، ص١٢٣.

له استخدام قبل الإمام الشاطبي، وقصدهم في ذلك إثبات تاريخيتها، وقابليتها للتغيير والزيادة بدعوى مراعاة حاجات العصر، وليس إعجاباً بطريقة الشاطبي في استفادة المقاصد، ولذا قالوا بتاريخية تقسيم مقاصد الشريعة الضرورية إلى: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، وطالبوا بما فرضته الحداثة من مقاصد جديدة وقيم، مثل: تحقيق الرفاه المادي، و المساواة، والحرية، والديمقراطية، والمسؤولية، والثورة، وتهذيب الأخلاق الاجتماعية، وسياسة المصالح العامة وغيرها[١].

يقول مصطفى العلوي:" باختصار شديد يمكن للمسلمين إنجاز هذه الثورة الأنسنية، معتمدين على نظرية مقاصد جديدة للشريعة تكون متفقة مع المقاصد الأنسنية الحديثة، ولن يتم ذلك بالوقوف على نظرية المقاصد القديمة، ولا حتى بإضافة مقاصد جديدة إليها مع المحافظة على التبويب والفهم القديمين لتلك المقاصد، لابد من ثورة كلامية وتشريعية هنا لا تقطع الصلة مع الإسلام ولكن تثوره من الداخل"[٢].

ويقول محمد عابد الجابري:" وإذا كان ليس من مهمتنا هنا الخوض في تفاصيل ميدانها علم الأصول، فإنه لا شيء يمنع من النظر إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات نظرة تاريخية بل تاريخانية"[٣]

ويُردّ عليهم بأن ما ذكروه من عدم استخدام المقاصد قبل الإمام الشاطبي غير صحيح، فقد سُبق الإمام الشاطبي بأئمة تكلموا عن مقاصد الشريعة، وناقشوا مسائلها، ومنهم:

-الآمدي[٤]، حيث بين المقصود من شرع الحكم، فقال:" المقصود من شرع الحكم

---

(١) انظر: د.عبد المجيد الشرفي، "لبنات في المنهج ونطبيقه". (ط١، ليبيا: دار المداد الإسلامي، ٢٠١٣م)، ٢: ١٠٥؛ ود. محمد عابد الجابري، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة". (ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م)، ص١٨٨.

(٢) العلوي، "مقاصد الشريعة ومقاصد الإنسان المسلم الحديث"، ص ١٣.

(٣) د. محمد عابد الجابري، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة". (ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م)، ص١٨٨.

(٤) هو سيف الدين علي بن أبي علي التغلبي، فقيه شافعي برع في الفقه وأصوله، له: الإحكام في أصول الأحكام، ومنتهى السول في الأصول، توفي سنة٦٣١هـ. انظر: عبد الحي أحمد ابن العماد الحنبلي، =

إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة"(١)، كما قسم المقاصد إلى: دنيوية وأخروية.

-الإمام الغزالي(٢)، إذ قال:" مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع"(٣).

-شيخ الإسلام ابن تيمية(٤)، إذ قال:" ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب"(٥).

رابعاً: استخدموا مصطلح " المقاصد" لنقد طريقة الشاطبي في تناول مقاصد الشريعة، والدعوة إلى هجرها لتحل محلها آليات تفكير جديدة تتجاوز التفكير المقاصدي التقليدي – حسب وصفهم- الذي يعتمد استقراء الأحكام الشرعية لإثبات المقاصد، والدعوة إلى

=

"شذرات الذهب في أخبار من ذهب". تحقيق: محمود الأرناؤوط. (ط١، دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ)، ٥: ١٤٤؛ وأحمد بن محمد ابن خلكان، "وفيات الأعيان". تحقيق: إحسان عباس. (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤م)، ١: ٤٣٢.

(١) الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي. (بيروت: المكتب الإسلامي)، ٣: ٢٧١.

(٢) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، من كبار علماء أصول الفقه وأحد أبرز فقهاء الشافعية، من مصنفاته: المستصفى في أصول الفقه، وإحياء علوم الدين، والوسيط في الفقه، توفي سنة ٥٠٥هـ بطوس. انظر: ابن العماد، "شذرات الذهب"، ٤: ١٠؛ وصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، "الوافي بالوفيات". تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ)، ١: ٢٧٧.

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، "المستصفى من علم الأصول". تحقيق: د. أحمد زكي حماد. (ط١، القاهرة: العالمية للنشر)، ١: ٣٠١.

(٤) هو تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، شيخ الإسلام، وهو من كبار الحنابلة ومجتهديهم، من مصنفاته: الفتاوى، ومنهاج السنة، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، توفي سنة ٧٢٨هـ بدمشق. انظر:ابن العماد، "شذرات الذهب"، ٨: ٨٠٨؛ وعبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، "ذيل طبقات الحنابلة". تحقيق: د.عبد الرحمن العثيمين. (ط١، مكتبة العبيكان، ١٤٢٥هـ)، ٢: ٣١٠.

(٥) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الدمشقي، "مجموع فتاوى". جمع عبد الرحمن بن قاسم. (المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ)، ١٩: ٢٠.

اكتشاف مقاصد جديدة للشريعة تتخذ من الإنسان مركزا للمقاصد بإعطائه الحق في التشريع[(١)].

ولا غرو في ذلك، إذ أدرك العلمانيون أن نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لن تحقق الأهداف التي يسعون وراءها؛ لأن مقاصد الإمام الشاطبي في نهاية الأمر محكومة بالنصوص الشرعية، ولا تجيز مخالفتها، أو استقلال غيرها من الأدلة كالعقل بإدراك المصالح دون الرجوع للشرع لتقرير المصلحة واعتبارها، كما أن مفهوم المقاصد عنده شامل للمصالح الدنيوية والأخروية، و تتسم بخصائص مهمة كالعموم والثبات والانضباط، فلم تخرج عن الأصول التي قررها الأئمة قبله، بخلاف التوجه المقاصدي لدى العلمانيين القائم على التوسع في الاجتهاد المقاصدي حسب أهوائهم من غير تقيد بالضوابط الشرعية[(٢)].

يقول الإمام الشاطبي:" ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء...فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تختل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلابد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين، وجميع الأحوال"[(٣)].

---

(١) انظر: د.عطاء الله فشار، "آليات التجديد الاجتهادي في التشريع الإسلامي من خلال التفكير المقاصدي والقيمي". (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث، ٢٠١٧م)، ص١٥.

(٢) انظر: د.عارف بن سفر المالكي، "التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر". (ط١، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٧هـ)، ص٦٠٦؛ وقوشتي، "موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي"، ص١٣٦.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، "الموافقات في الشريعة". تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. (دار ابن عفان)، ٢: ٦٢.

المطلب الثاني: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "المصلحة" عند الحداثيين

يعد مصطلح "المصلحة" أكثر المصطلحات رواجا على ألسنة الحداثيين وكتاباتهم، وربما فاق مصطلح "المقاصد" في الذكر عندهم، وهو كمصطلح " مقاصد الشريعة" من المصطلحات التي أوردها علماء الفقه وأصول الفقه في كتبهم، ولكن الحداثيين حرّفوا دلالتها، واستخدموها لدلالاتٍ خطيرة، ومعانٍ باطلة.

ويطلِق الحداثيون مصطلح "المصلحة" ويريدون به "المقصد، إلا أنهم يفرقون بينهما من وجه، وهو: أن المقاصد توظف لخدمة المصلحة، باعتبارها أحد مرتكزات الفكر الحداثي[(١)].

ويتبين **تأثير المنهج التاريخي** على استخدام الحداثيين لمصطلح "**المصلحة**" في النقاط الآتية:

أولا: اعتمد الحداثيون المنهج التاريخي للتفريق بين مصطلحي "المصلحة والمفسدة" من خلال اعتماد عادات البشر وخبراتهم المتراكمة عبر التاريخ منهجاً للتفريق، ولذا فإنهم ينظرون إلى المصلحة والمفسدة على أنها أمور إضافية نسبية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف والأزمنة، وتتبدل حسب مظاهر المجتمع البشري[(٢)].

وهذا المعيار في التفريق معيار باطل، وغير منضبط، إذ يؤدي إلى الفوضى، لاختلاف الناس فيما هو مصلحة وما هو مفسدة، بسبب اختلاف طبائعهم وأفكارهم وعاداتهم، فما هو مصلحة عند شخص قد يكون مفسدة عند آخر، فلو كانت المصالح والمفاسد موكولة للأشخاص والأفراد وما يشتهون لما استطاعوا التمييز بين ما هو مصلحة وما هو مفسدة[(٣)].

ثانيا: قصرهم مصطلح "المصلحة" على ما يتعلق بمصالح الدنيا والمصالح المحسوسة، وهم بذلك يربطون المصالح بالواقع المتغير، لاعتماده على الماديات التي يختلف النظر في

---

(١) انظر: د. حسن حنفي، "من النص إلى الواقع". (ط١، مصر: مركز الكتاب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م)، ٢: ٤٨٧؛ ود.محمد خلف العطوي، "موقف الحداثيين من المصلحة الشرعية. *مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية*، (٢٠١٨م)، ص١٩٥-١٩٦.

(٢) انظر: حنفي، "من النص إلى الواقع"، ٢: ٤٨٧.

(٣) انظر: علال الفاسي، "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها". (ط٥، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م)، ص١٩٣-١٩٤.

تقديرها، مع إغفال مصالح الآخرة والمصالح الروحية والمعنوية[١].

يقول الشاطبي:" المصالح المجتلبة شرعا والمستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة"[٢].

ثالثا: يرتبط مصطلح المصلحة والمفسدة عند الحداثيين بالواقع المعزول عن النصوص الشرعية، ولذا اتخذ الحداثيون من المصلحة المبنية على الواقع أصلاً مستقلاً للتشريع، بل جعلوها المصدر الأول للتشريع، وقدموها على النصوص، بحجة أن المصلحة تتجدد والنصوص جامدة، وقد جاءت استجابة لظروف تاريخية معينة.

يقول محمد عابد الجابري:" المصلحة التي تمليها ظروف الزمان والمكان هي المحدد للاجتهاد، ولا شيء غير المصلحة، حتى ولو اقتضى الأمر صرف النظر عن النص الشرعي وما يدل عليه من أحكام شرعية ملزمة"[٣]

ويقول حسن حنفي:" تقوم مصادر التشريع كلها على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع"[٤].

وهم بذلك يغفلون أن الشريعة إنما جاءت من أجل أن تحكم الواقع، وأن الله سبحانه إنما استخلف الإنسان في الأرض ليطبق شرع الله، كما قال سبحانه: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾[النور:٥٥]، فعلى المسلم أن يكيّف واقعه بما يتوافق مع الشريعة، لا أن يجعل الواقع موجها للنصوص.

رابعاً: استخدموا مصطلح "المصلحة والمفسدة" لإثبات أن شؤون تنظيم السياسة

---

(١) انظر: حنفي، "من النص إلى الواقع"، ٢: ٤٨٨.

(٢) الشاطبي، "الموافقات"، ١: ٢٨٧.

(٣) انظر: د. محمد عابد الجابري، "بنية العقل العربي". (ط٩، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م)، ص٣٦٧.

(٤) حنفي، "من النص إلى الواقع"، ٢: ٤٨٨.

والحكم، وأمور الدنيا وغيرها من المصالح قابلة للتغير، ومستند إثباتها العقل وحده دون حاجة إلى الشرع، والعقل عندهم هو الذي يبني الواقع والتاريخ والحضارة، ولذا ينادون ب"عقلنة التاريخ حتى يتحرك بفعل العقل، و"عقلنة "النص والواقع أيضا(١).

يقول محمد عابد الجابري:" قوانين الحكم والسياسة يمكن أن تعتمد على العقل وحده دون حاجة إلى شرع؛ لأن جوهرها إنما هو اجتناب المفاسد إلى المصالح، ومن القبيح إلى الحسن، وهذا وذاك تتم معرفته بالتجربة"(٢).

وما ذكره الحداثيون من إثبات المصلحة بالعقل دون الرجوع إلى الشرع مردود بأن العقل السليم لا يمكن أن يخالف النص الصريح الصحيح، فالعقل مع الدين ولا يخالفه متى ما سلم من الأهواء التي تتسلط عليه وتفسده، كما أن له حدوداً وإلا سقط المرء فيما سقط فيه الفلاسفة من الخزعبلات والترهات.(٣)

ثم إن إثبات المصلحة الدنيوية بالعقل المجرد تحيله العادة، وشاهد ذلك ما كان عليه أهل الفترة من انحراف وخروج عن مقتضى العدل في الأحكام، ولو كان العقل المجرد كافياً في اعتبار المصلحة لما انحرفوا عن ذلك، ولما احتاجوا إلى بعثة النبي ﷺ.(٤)

يقول الشاطبي:" وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال-أي أنها تدرك بالعقول والتجارب والعادات- من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة"(٥).

(١) انظر: د. حسن حنفي، "من التراث إلى التجديد". (ط٤، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م)، ص١٨١؛ ود. محمد عابد الجابري، "فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)". (ط٦، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م)، ص٨٠

(٢) الجابري، "فكر ابن خلدون"، ص٨٠

(٣) انظر: د. عمر عبد الله كامل، "قراءة نقدية في فكر محمد سعيد عشماوي". (ط١، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م)، ص١٢.

(٤) انظر: المالكي، "التوجه المقاصدي وتأثيره في الفكر الإسلامي المعاصر"، ص٥٩٩.

(٥) الشاطبي، "الموافقات"، ١: ٢٤٥.

خامسا: يستخدم الحداثيون مصطلح "المصلحة" للمطالبة بأن تكون المصالح الكلية الركيزة الأساسية في بناء الأحكام، بل ويطالبون بإعادة تأصيل الأصول الشرعية على أساس اعتبار المصلحة الكلية دون اعتبار للأحكام الجزئية ولو كانت منصوصاً عليها، فيغير الحكم فيها عندهم بناء على المصلحة الكلية، حتى يكون تطبيق الشريعة -بزعمهم- ملائماً لأحوال العصر ومتطلباته.

يقول عابد الجابري:" فإن 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"(١).

ولا يسلم لهم ما ذكروه من تقديم المصالح الكلية على الجزئيات؛ لأن المصالح الكلية إنما تكونت من الجزئيات التي لولاها لما تكوّن هذا الكلي.

يقول الشاطبي:" أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات"(٢).

المطلب الثالث: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "القِيَم الإنسانية" عند الحداثيين

مصطلح "القيم" من المصطلحات التي جرى تداولها في الفكر المعاصر، وغلب استعماله على ألسنة الحداثيين وكتاباتهم للتعبير بها عن المقاصد والغايات.

بل إنهم يرون تفضيل مصطلح (القيم الإنسانية) على مصطلح (مقاصد الشريعة)، وعللوا ذلك بالآتي(٣):

١-أن مقاصد الشريعة المستمدة من الشرع لا تغير الحكم الذي ورد به النص، أما القيمة فتغير الحكم ولو ورد به النص، بناء على تغير الظروف والأحوال والأزمنة؛ لأن العمل

---

(١) الجابري، "تطبيق الشريعة"، ص٥٣.

(٢) الشاطبي، "الموافقات"، ١: ٢٥٣.

(٣) انظر:تجديد الإسلام، العلويط ص٢١.

بالقيم الإنسانية عمل بالنص عندهم، ولو خالفت القيم ظاهر النص.

يقول عبد الله العلويط:" والعمل بالمعنى القيمي الإنساني عمل بالنص، حتى ولو خالفت ظاهره؛ لأن القيمة هي النص نفسه"(١).

٢-أنهم يزعمون أن مقاصد الشريعة كحفظ المال والدين توحي بالتنظيم والحماية ولا تبرز فيها القيم، بخلاف القيم الإنسانية فهي تركز على المبادئ العامة والأخلاق.

٣-أن تطبيقات مقاصد الشريعة وموضوعاتها تميل إلى المنطقية ومن أمثلتها: تقسيم المقاصد إلى: ضروريات وحاجيات وتحسينات، بعكس القيم الإنسانية فهي تهتم بواقع الإنسان واحتياجاته.

ويتضح من هذا التعلق بالقيم الإنسانية وتفضيلها على مقاصد الشريعة أن المنهج الحداثي قائم على فصل القيم عن المقاصد ونصوص الشريعة ، وأن مصدر القيم عندهم هو الإنسان معزولا عن قصد الشارع وضوابط الدين.

ومن هذا المنطلق فقد ارتفعت أصواتهم الداعية إلى تجديد الفكر الديني والاجتهاد بناء على ما تقتضيه القيم الإنسانية، فاستعاضوا بها عن مقاصد الشارع الحكيم.

ويظهر **تأثير** المنهج التاريخي على مصطلح **"القيم الإنسانية"** عند الحداثيين من خلال النقاط الآتية:

أولا: تمجيدهم للقيم الإنسانية، وترك تفسيرها للبشر بلا ضوابط شرعية، فقالوا: إن القرآن كتاب قيم وأخلاق، ولكن تفسير هذه القيم متروك للبشر وفق حاجاتهم وظروفهم الزمانية والمكانية.

ولذا فسروا القيم الإنسانية بأنها المبادئ التي أشار إليها القرآن وترك للعباد تفسيرها والاجتهاد فيها حسب مقتضيات الزمان وتغير الأحوال، ما يعني أن الأحكام الشرعية قابلة للتغير حسب القيم الإنسانية التي رأوا استحالة تحديدها "بصفة مسبقة" وإنما تحدد بما يتناسب مع متطلبات الزمان والمكان واختلاف الثقافات وفق زعمهم.(٢)

(١) عبد الله العلويطن، "تجديد الإسلام معالجة جديدة لمعالجة فهم نصوص الشريعة". (ط١، بيروت: دار مدارك للنشر، ٢٠١٤م)، ص٢٥.

(٢) انظر: د. الطيب تيزيني مشاركة مع باحث آخر، "الإسلام ومشكلات العصر الكبرى". (دمشق: =

ولا يسلم لهم ما ذكروه من ترك تفسير القيم للبشر وعدم إخضاعها للشريعة الإسلامية ونصوصها؛ لأن الناس يختلفون في تقدير القيم والأخلاق، مما يؤدي إلى الفوضى وتأثير الأهواء والرغبات في تفسيرها، أما ميزان الشريعة فهو ميزان ثابت وصالح لكل زمان ومكان.

ثانياً: استخدامهم لمصطلح "القيم الإنسانية" من أجل انتقاد الطريقة التي سار عليها الفقهاء والأصوليون في استنباط الأحكام، واتهامهم بإلغاء القيم وإهمالها، من خلال هيمنة قواعد أصول الفقه على المدونات الفقهية وعقول الفقهاء، ففُرضت عليهم –وفق وصفهم– قوالب فهم محددة النتائج سلفاً، فقدموها على القيمة التي تظهر في حياة الناس مما أدى –حسب إدعائهم– إلى "تصنيم الأحكام الجزئية" ، وجعلها أبدية في الزمان والمكان منزوعة من أي قيمة أو معنى، وذكروا لذلك أمثلة كوجوب إعفاء اللحى وحجاب المرأة، وتحريم الإسبال وغير ذلك من الأحكام الجزئية(١).

ويُردُّ عليهم بأن ما ذكروه من إهمال الأصوليين والفقهاء لمنظومة الأخلاق والقيم في مدوناتهم وكتبهم غير صحيح، بل اعتنى الفقهاء بالأخلاق في فتاواهم وكذلك اعتنى الأصوليون بالقيم والأخلاق في قواعدهم، ويتبين ذلك من خلال:

أ- دعوة الأصوليين إلى العمل بمقاصد الشريعة المرتكزة على القيم الأساسية التي تراعي الفرد والمجتمع، تلك القيم التي تدعو إما إلى حفظ الضروريات التي هي أساس العمران، أو إلى حفظ الحاجيات حتى لا يقع الناس في حرج، أو إلى التحسينات الراجعة إلى مكارم الأخلاق(٢).

ب- اعتنى الأصوليون بالآداب والأخلاق في مصنفاتهم الأصولية، حيث خصص كثير من الأصوليين جزءا من مصنفاتهم الأصولية للكلام عن آداب المفتي والمستفتي.

=

دار الفكر، ١٩٩٨م)، ص١٠٥.

(١) انظر: العلويط، "تجديد الإسلام"، ص ،١٩؛ مقالة بعنوان:(جدلية الفقه والقيم الإنسانية رؤية تحليلية) من موقع الاجتهاد على الشبكة الالكترونية الانترنت، إبراهيم الأسدي.

(٢) انظر: د. فهمي محمد علوان، "القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي". (ط١، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م)، ص١٣.

ج- راعى الفقهاء قيم الأخلاق في فتاواهم، وكتب الفقه زاخرة بالفتاوى التي انطلقت من مراعاة المعايير القيمية في بناء الحكم الشرعي، ومن الأمثلة على ذلك:

-ما ذكره ابن القيم(١) في كتابه بدائع الفوائد، قال:" سئل ابن عقيل(٢) عن حبس الطير لطيب نغمتها، فقال: سفه وبطَر، يكفينا أن نقدم على ذبحها للأكل فحسب؛ لأن الهواتف من الحمام ربما هتفت نياحة على الطيران، وذكر أفراخها، أفيحسن بعاقل أن يعذب حياً ليترنم، فيتلذذ بنياحته"(٣).

-أفتى الحنابلة بقضاء دين الغريم بالمال الذي فيه شبهة، وعللوا ذلك بأن عدم قضاء الدين ظلم محقق للدائن، وقضاء الدين بشبهة ظلم غير محقق، فكيف يتورع عن ظلم محتمل بظلم محقق؟(٤).

-اتفق الفقهاء على أن اللقيط حر، وعللوا ذلك بأن الأصل في بني آدم الحرية، كما أجمعوا على أن الالتقاط مندوب؛ لما فيه من إحياء النفس البشرية.(٥)

ثالثاً: استعمالهم لمصطلح القيم الإنسانية لبيان ترجيح القِيَم التي تظهر للناس ولو

---

(١) هو شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، نشأ على منهج شيخه شيخ الإسلام بن تيمية في العلم والاجتهاد وحسن العقيدة، من مصنفاته: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ومفتاح دار السعادة، وشفاء الغليل في القضاء والقدر والتعليل، توفي سنة٧٥١هـ بدمشق. انظر: ابن العماد، "شذرات الذهب"، ٦: ١٦٨؛ وابن رجب، "ذيل طبقات الحنابلة"، ٢: ٤٤٧.

(٢) هو علي بن عقيل بن محمد البغدادي، كان شيخ الحنابلة في العراق، وبرع في عدة فنون، من مصنفاته: الفنون، والإشارة في الفقه، والواضحفي أصول الفقه، توفي سنة٥١٣هـ ببغداد. انظر: محمد الفراء ابن أبي يعلى، "طبقات الحنابلة". تحقيق: محمد حامد الفقي. (ط١، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية)، ٢: ٢٥٩؛ وابن العكاد، "شذرات الذهب"، ٤: ٣٥.

(٣) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "بدائع الفوائد". تحقيق: علي بن محمد العمران. (جدة: دار عالم الفوائد)، ٣: ٦٥٥.

(٤) انظر: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الصالحي الحنبلي، "كتاب الفروع". تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١١هـ)، ٦: ٤٥٧.

(٥) انظر: موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، "المغني". (مكتبة القاهرة ١٣٨٨هـ)، ٥: ٣٦، ومحمد بن محمد البابرتي، "العناية شرح الهداية". (دار الفكر)، ٦: ١١٠.

كانوا أفراداً على القيم الدينية التي جاءت النصوص القطعية بها، إذ جعلوا ما توصل إليه الفرد بعقله ولو كان عامياً هو الموجه له في التعرف على الأحكام الشرعية الخاصة به دون أي اعتبار لنصوص الشرع في ضبط القيم، بل تكون القيمة عندهم هي الموجه للنصوص(١).

وهذا الكلام لا يسلم لهم، إذ لا تعارض بين الدين والقيم، فالدين رسالة للقيم والأخلاق، وهو أساس تحديدها وتقريرها وضبطها حتى لو أدركها الإنسان بعقله، كما أن نصوص الشريعة جاءت بالمحافظة على مكارم الأخلاق والثبات على القيم الدينية، ومن النصوص الدالة على ذلك: قوله ﷺ:"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق(٢)".

وكذلك فإن مقاصد الشريعة المبنية على نصوصها هي الوعاء الذي يحوي القيم ويضبطها بضوابط الشرع الحكيم، ونصوصه الواضحة، ومن آمن برسالة النبي □ فلابد أن يسلم بما تدعو إليه نصوصها ومقاصدها.

رابعاً: يرى الحداثيون أن نجاح تطبيق القيم الإنسانية يتوقف على احترام مبدأ حقوق الإنسان، من غير أن تفرض قيود على هذا المبدأ، لأنهم لا يرون أن النصوص الشرعية مرجعا لحقوق الإنسان لكونها تتسم بالتجرد مع تجاوزها التاريخية وهذا لا يصح في حقوق البشر –كما يزعمون–، والمرجع عندهم لاعتبار هذه الحقوق هو اجتهاد الإنسان في المطالبة بحقوقه(٣).

ويرد عليهم:

---

(١) انظر: العلويط، "تجديد الإسلام"، ١٧.

(٢) أخرجه أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، "المسند". تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين. (مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ)، رقم٨٩٣٩؛ وأحمد بن الحسين بن علي الخراساني البيهقي، "سنن البيهقي الكبرى". تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ١٠: ١٩١ ورقم ٢٠٥٧١؛ ومحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، "المستدرك على الصحيحين". تحقيق:مصطفى عبد القادر عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ)، ٢/٦٧٠ ورقم٤٢٢١، وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وحسن إسناده محمد ناصر الدين الألباني، "سلسلة الأحاديث الصحيحة". (مكتبة المعارف ١٤١٥هـ)، ١: ٧٥.

(٣) انظر: د. خليل عبد الكريم، "الإسلام بين الدولة الدينية والمدنية". (ط١، سينا للنشر، ١٩٩٥م)، ص٩٣.

أ- بأن حقوق الإنسان من القيم التي جاءت بها الشريعة؛ إذ دعت الشريعة إلى حماية الإنسان وتحريره من الظلم الذي كان يعيشه في الجاهلية، وأخرجته من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد والهداية والعلم والبصيرة، وحفظت حقه في الحياة والعدل ورفع الظلم وبناء الأسرة والإسهام في رقي المجتمع.

بل إن الشريعة الإسلامية ارتقت بحقوق الإنسان لتكون في مرتبة الضروريات، ودعت إلى حفظها بإيجادها وتثبيت أركانها، ومن جهة العدم بإعدام كل ما يخل بها أو يناقضها[١].

يقول الغزالي:" ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"[٢].

ب-لا يسلم لهم أن الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية تحدُّ من حقوق الإنسان أو تضيق تطبيقها، بل إن هذه القيود إنما جاءت لحماية هذه الحقوق، فحق الحياة مثلاً مكفول للفرد ما لم يرتكب جرماً يستحق به سلب حياته من أجل إقامة حياة الآخرين، في الوقت الذي ضيعت فيه القيم الإنسانية المنفصلة عن الشريعة هذا الحق بالمحافظة على حياة الجاني والإغفال عن حياة المجني عليه، وعن أمن المجتمع واستقراره.

ثم إن القانون الدولي لحقوق الإنسان قد فرض قيودا على حقوق الإنسان في كثير من المواد القانونية التي وضعها للإعلان العالمي لحقوق الإنسان بزعم المحافظة على النظام الاجتماعي والعدالة، كفرض بعض القيود على الحريات من أجل حفظ النظام العام ومراعاة الآداب العامة والصحة.

(١) محمود السيد الدغيم، "الجامع المشترك بين مقاصد الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان". مقال منشور في جريدة الحياة اللندنية العدد ١٥٣٤١ ملحق التراث، (يوم السبت ٢/٤/ ٢٠٠٥م).

(٢) الغزالي، "المستصفي"، ٢: ٤٨٢.

المطلب الرابع: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "روح الشريعة" و"جوهر الإسلام" عند الحداثيين.

جوهر الإسلام وروح الشريعة من المصطلحات المستحدثة، وقد استخدمها العلمانيون في كتاباتهم كثيراً للتعبير بها عن المقاصد، حيث قسموا الدين إلى: قشور ونصوص، وجوهر وروح، وجعلوا الجوهر والروح هو الأساس في الرسالة المحمدية، وجعلوا الاتجاه الصحيح في تطبيق الشريعة في الأخذ بروح النصوص والتمسك بالأخلاق التي تدعو إليها والبعد عن التمسك بالأحكام الجزئية التفصيلية، ورفض الأخذ بظواهر النصوص الشرعية.

ويظهر **تأثير المنهج التاريخي** على استخدام العلمانيين مصطلحي **"جوهر الإسلام"** و"روح الشريعة" في النقاط الآتية:

أولا: أنهم استعملوا مصطلحي جوهر الإسلام وروح الشريعة ليتماشى ذلك مع قولهم: إن الإسلام يتطور بتطور الفكر الإنساني والوعي البشري، فيكون قابلا للاستنباط وإعادة الاكتشاف، من غير ضوابط أو ثوابت تمنع إعادة الاجتهاد، فالعلمانية تسعى لجعل الحكم الشرعي مرحلة سابقة من مراحل تطور الوعي البشر، فيحتاج إلى مراجعة، وبذلك يتحقق لهم ما يصبون إليه وهو تحرير الحكم من أسسه الشرعية ومنطلقاته الأساسية(١).

وغاب عنهم أن هناك مشتركات إنسانية في الفهم يستوي فيها الناس مهما تباعد الزمان أو المكان أو تطور الفكر، فهذه المشتركات لا تتقادم باختلاف الزمان(٢).

ثانياً: استخدموا مصطلحي:" روح الشريعة" و" جوهر الإسلام" لترسيخ فكرة أن هناك إسلامات متعددة بحسب الأزمنة والأمكنة، وأن جوهر الإسلام يقتضي عدم تفضيل إسلام على آخر، بل كل شخص يحدد إسلامه حسب مصالحه وظروفه وثقافته ومزاجه(٣).

وهم بذلك قد جعلوا الاختلاف في أصول الدين وأركان الإسلام والإيمان من الاختلاف السائغ بل جعلوه جوهر الإسلام وروح الشريعة، وهدفهم من ذلك تفريق كلمة

---

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد، "دوائر الخوف(قراءة في خطاب المرأة)". (ط٣، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م)، ص٧٠.

(٢)انظر: السيف، "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر"، ص٣٩٦.

(٣) انظر: الشرفي، د. عبد المجيد، "الإسلام بين الرسالة والتاريخ". (ط٢، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤م).، ص١٦

المسلمين، وتمييع الدين، والتشكيك في حجية القرآن والسنة.

والقول بتعدد الإسلام مبني على القول بتعدد الحق في المسائل القطعية، وهو مخالف لما ذهب إليه أكثر علماء الأمة من الأصوليين وغيرهم، من أن الحق في المسائل القطعية واحد[1]، بل هو مخالف لما دلت عليه النصوص الصحيحة الصريحة، ومنها:

-قوله تعالى: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس:٣٢].

-قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام:١٥٣]

قال ابن القيم:" والمقصود أن طريق الحق واحد، إذ مرده إلى الله الملك الحق، وطرق الباطل متشعبة ومتعددة"[2].

-ثم إن القول بتعدد الحق أو تعدد الإسلام يؤدي إلى اجتماع النقائض واتحاد الأضداد، وقد قال بعض العلماء: إن هذا القول أوله سفسطة وآخره زندقة[3].

ولا عجب في قول الحداثيين بتعدد الإسلام والحق، فهم موافقون في هذا لأسلافهم السفسطائيين القائلين بنسبية المعرفة وأن الحقائق تتبع العقائد، ولذا فقد تعمد الحداثيون جعل جوهر الإسلام أمراً فلسفياً هلامياً غير محدد المعالم وبلا ضابط معياري، فربطوا الاجتهاد به لتمرير مشروعهم القائم على عدم ثبات الأحكام وإثبات تاريخيتها، وأعرضوا عن الاجتهاد بمعناه الأصولي والفقهي[4].

---

(١) نسب إلى الجاحظ والعنبري القول بتعدد الحق في المسائل القطعية. انظر: علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، "ميزان الأصول في نتائج العقول". (ط١، مطابع الدوحة، ١٤٠٤هـ)، ص٧٥٥؛ وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، "شرح تنقيح الفصول". تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. (ط١، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٣م)، ص٤٢١؛ و الآمدي، "الإحكام"، ٤: ١٨٤؛ وتقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وابنه تاج الدين، "الإبهاج شرح المنهاج". (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ)، ٣: ٢٥٧؛ والطوفي، سليمان بن عبد القوي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ)، ٣: ٦٠٢.

(٢) ابن قيم الجوزية، "بدائع الفوائد"، ١: ١٢٧.

(٣) انظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ١٩: ١٤٤.

(٤) انظر: د.خالد كبير علال، "وقفات مع أدعياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم". (ط١، =

المطلب الخامس: تأثير المنهج التاريخي على مصطلح "الرحمة" عند الحداثيين.

من المصطلحات التي استخدمها الحداثيون بكثرة في خطاباتهم، حيث ربطوها بالشريعة الإسلامية خاصة، فأطلقوا عليها "شريعة الرحمة"(١).

ويتبين **تأثير المنهج التاريخي** على استعمال العلمانيين مصطلح **"الرحمة"** في النقاط الآتية:

أولا: وضع الحداثيون ضوابط لتطبيق مقصد "الرحمة" تنسجم مع القول بالتاريخية عندهم، ومن هذه الضوابط:

أ-تهيئة المجتمع لتطبيق الشريعة من خلال إحياء قلوبهم بالإيمان، وعدم إلزامهم بتطبيق الشريعة بناء على مقتضى الأعراف وظروف العصر.

ب- ترك تفسير النصوص وتفاصيل الأحكام الشرعية للبشر يفصلونها ويحددونها تبعاً لظروف الحياة وحاجة المجتمع، لأن شريعة النبي ﷺ -عندهم-هي شريعة الرحمة والأخلاق ولا تشريع ملزم فيها، بعكس الشرائع الأخرى ففيها تشريع ملزم.

وقد عللوا ذلك بأن القرآن في معظمه لم يشتمل على تشريعات، وحتى الأحكام التي اشتمل عليها القرآن فهي عامة لا تتضمن كثيرا من التفصيلات والتفريعات والاستنتاجات التي تركت للأمة الاجتهاد فيها تبعاً لظروف الزمان والمكان(٢).

ويرد عليهم:

أ- بأن المسلم مطالب بتطبيق الشريعة منذ دخوله في الإسلام، فليس في الإسلام تجزئة أو مراحل، إسلام للدخول في الدين وإسلام آخر لتطبيق شرع الله.

ثم إن الإلزام بتطبيق شرع الله ليس منفكاً عن إحياء القلوب بالإيمان أو قسيماً للإيمان حتى يكون الإيمان مقدمة له، بل إن أصل الإيمان مرتبط باتباع شرع الله ، ومن لم يلتزم بما

=

دار المحتسب، ١٤٣١هـ)، ص٢٩٦.

(١) انظر: محمد سعيد عشماوي، "جوهر الإسلام". (ط٤، مصر: مكتب مدبولي الصغير، ١٤١٦هـ)، ص٢١.

(٢) انظر: محمد سعيد عشماوي، "الإسلام السياسي". (ط٤، مكتبة مدبولي الصغير، ١٩٩٦م)، ص٥٦.

أنزل الله أو ترك التحاكم إلى شرعه فقد اختل إيمانه، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور:٤٧].

وكما أن من دخل في نظام قانوني معين في مكان ما، فإنه يلزمه تطبيق هذا النظام والعمل به وإلا كان مستحقاً للعقوبة فكذلك من دخل في دين الإسلام يلزمه تطبيقه بمجرد دخوله.

ب-لا يسلم لهم التفريق بين الرحمة والتشريع، إذ إن تطبيق الشريعة يحقق مقصد "الرحمة"، فمن الرحمة تطبيق الشريعة وإعمالها في الأحكام الشرعية، ، بل إن رسالة النبي ﷺ بما فيها من تشريعات قائمة على الرحمة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء:١٠٧].

ثانياً: فسر بعض الحداثيين الرحمة بأنها نقل الأحكام المتعلقة بالعقوبات من الشدة إلى التخفيف، فرأوا أن الحدود المنصوص عليها في الشريعة هي الحد الأعلى لكل جريمة، فالقصاص هو العقوبة القصوى لجريمة القتل، والجلد هو العقوبة الكبرى لجريمة الزنا، وقطع اليد هو العقوبة الكبرى للسرقة، وهكذا، واستعمال الحد الأعلى من العقوبة يدخل ضمن التاريخية وفق مصطلح الحداثيين، فهو صالح في زمن معين، وأما الظروف الحالية وفق لوازم الرحمة عندهم تقتضي النزول عن العقوبة القصوى إلى عقوبة أدنى كالسجن مثلا، بل تعالت أصواتهم المعارضة لتطبيق الحدود بزعم أنها لم تعد مسايرة للعصر كما أنها تتنافى مع قيم الرحمة والإنسانية(١).

وضربوا لتطبيق الرحمة مثالا وهو عقوبة القتل والإعدام، فإنها في الإسلام واحدة وهي القصاص ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَىۖ﴾ [البقرة:١٧٨] ، بل هو منتهى العقوبات وكان صالحا في زمان نزول حكمه، ويلزم النزول عنه بالسجن المؤبد في زمننا، بعكس الشرائع السابقة حيث تعدد عقوبات القتل ولا يمكن النزول عنها.

ويمكن الرد على ذلك بأن إقامة الحدود على الجناة رحمة بهم وبالمجتمع، رحمة بالجاني بتطهيره من الذنب، وإعادته إلى الإنسانية التي خرج منها بجريمته، ورحمة بالمجتمع بتجنيبه آثار الجريمة وحفظ أمنه واستقراره(٢).

(١) انظر: الشرفي، "لبنات في المنهج وتطبيقه"، ١: ١٨٤

(٢) انظر: د. بكر عبد الله أبو زيد، "الحدود والتعزيرات". (ط٢، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٥هـ)، ص٣٥٤؛ ود. غنية بوحوش، "الرحمة في الشريعة الإسلامية من خلال الحدود". (ضمن منشورات =

المبحث الثاني: تأثير المنهج التاريخي على المرتكزات التي يقوم عليها المشروع الحداثي

المطلب الأول: تأثير المنهج التاريخي على اعتبار الحداثيين العقل المصدر الأول لاستفادة المقاصد

كرم الله سبحانه الإنسان بأن خلق له العقل ليكون مناط تشريفه وسبب تفضيله على سائر المخلوقات، كما جعله سبحانه مناطا للتكليف، ولذ أجمع المسلمون أن العقل هو مناط التكليف(١).

كما دعا القرآن الإنسان للتفكر بعقله، والنظر في نفسه والكون من حوله، قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١] وقال سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ١٢﴾ [النحل:١٢]، كما أن إبعاد العقل سبب للضلال واتباع الهوى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾ [البقرة:١٧٠].

وفي الجانب الآخر فإن المغالاة في العقل سبب للانحراف الفكري، حيث أفرط المعتزلة في العقل ورفعوه مكانة فوق ما يستحق، وقدموه على النص الشرعي، ولذا قالوا: إن حسن الأشياء وقبحها يعرف بالعقل، والشرع يأتي مصدقا ومقررا وكاشفا لما قال به العقل(٢).

وقد ورث العقلانيون من الحداثيين هذا الفكر عن أسلافهم المعتزلة، إلا أنهم رأوا أن منهج المعتزلة في بناء العقل غير مكتمل، فدعوا إلى تقديس العقل حتى تجاوزوا أسلافهم في مرجعية العقل، إذ لم يحظ العقل عند المعتزلة بقبول مطلق بخلاف الحداثيين.

يقول محمد سعيد عشماوي:" ووصل العقل الإسلامي إلى درجة بعيدة من الحرية إبان

=

المؤتمر الدولي عن الرحمة في الإسلام، ٢١٠٧م)، ص٨٩.

(١) انظر: العز ابن عبد السلام، "ملحمة الاعتقاد". (ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٤هـ)، ص٢٢.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي البغدادي، "المغني في أبواب التوحيد والعدل". تحقيق: د. خضر نبها. (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٧: ١٤.

عهد المعتزلة، غير أن هؤلاء بدّدوا طاقاتهم واستهلكوا قواهم في مسائل فرعية وقضايا جدلية وأمور وقتية، ولم يبحثوا في الموضوعات الإنسانية العامة، ولا وضعوا للعقل الإسلامي منهجاً متكاملاً للعمل، أو أداة دقيقة للفكر تحمل سماته"(١).

ويتبين **تأثير المنهج التاريخي** على علاقة العقل بالمقاصد عند الحداثيين من خلال النقاط الآتية:

أولاً: قدم الحداثيون العقل على النص، وجعلوه المصدر الأول للتشريع، وجعلوا معيار قبول المصلحة شهادة العقل لها بالقبول حتى لو تقاطعت مع نصوص الشريعة.

وهذا باطل، فإن العقل البشري مخلوق لا يمكنه أن يستقل بمفرده بإدراك المصلحة؛ لأن تحقيق المصلحة لابد فيه من ميزان دقيق متجرد، لا يتوفر في العقل الإنساني، ولذا لابد من شهادة الشرع للعقل بالاعتبار(٢).

ثانياً: أن التصور للعقل عند الحداثيين متأثر إلى حد كبير بالتصور الغربي المعاصر للعقل، من جهة حصره بالمعرفة الإنسانية التي يحصل عليها عن طريق الحس والتجربة المادية التي كوّنتها الظروف التاريخية، ولذا أعملوا العقل في إهدار المصالح الأخروية والغيبيات، فنسبوها إلى الأسطورة الدينية(٣).

ويرد على هذا بأمور، منها:

١-أن هناك فارقاً كبيرا بين النظريات الغربية والمنهج الإسلامي؛ إذ جاءت هذه النظريات ردة فعل على الواقع الأوروبي الذي نشأت فيه فأنتج هذا التصور للعقل القائم على محاربة الدين والموروث، وأما المنهج الإسلامي فيقوم على الإيمان بالله ورسوله، وما جاء به من وحي، في منطلقاته وتطبيقاته.

٢-أن مفهوم العقل في التصورات الغربية مفهوم قاصر، إذ قصروا استعمال العقل في الطبيعة والمادة، ولم يتعاملوا مع حاجات الإنسان الشاملة لجوانبه الروحية والجسدية.

٣-أن التصورات الغربية للعقل لم تسلم من النقد في بيئتها الأصلية بين الفلاسفة الغربيين

---

(١) عشماوي، "الإسلام السياسي" ص٢٩١.

(٢) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ١٥.

(٣) انظر: الشرفي، "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، ص٦٥.

أنفسهم، فكيف تؤخذ من بيئتها وتطبق على الفكر الإسلامي على أنها من المسلّمات؟

ثالثاً: يرى الحداثيون أن ضرورة العقل تقتضي ربط الحكم الشرعي بسبب نزوله، مما يستلزم إعادة بناء الحكم الشرعي على أساس المصلحة الجديدة؛ لوجود أسباب نزول جديدة تقتضيها، حتى تكون الشريعة أكثر مسايرة لظروف العصر وأحواله المتغيرة، وهو ما سماه محمد عابد الجابري: "تأسيس معقولية الأحكام"[(١)].

يقول الجابري: " بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى، عندما يتعلق الأمر بأسباب نزول أخرى، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتنبعث الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان"[(٢)].

وقد ضرب مثالا لتأسيس "معقولية " الحكم على أسباب النزول وهو ربط عقوبة قطع يد السارق بأسباب نزولها وهي ما عليه المجتمع في الجاهلية من بداوة وتنقل وترحال طلباً للغذاء والكلأ، ولم يكن هناك سجن ولا سلطة قضائية ولا سلطة تحرس المسجون، ولذا تبدو عقوبة منطقية بالرجوع إلى طبيعة المجتمع والحياة في تلك الحقبة، فكان الحكم بقطع اليد وازعاً قوياً ضد السرقة ورادعا لانتهاك أموال الناس وأمنهم، وأما في عصرنا فقد تطورت القيم والمؤسسات القضائية والجزائية، ولذا لم تعد عقوبة قطع يد السارق صالحة، فكان من المناسب تغير الحكم من القطع إلى السجن.

ويرد عليه من وجوه:

١-أن القول بـ"معقولية " تغيير الحكم الشرعي لوجود سبب نزوله يؤدي إلى إضفاء صفة التشريع على المغيِّر، والتشريع حق خالص لله سبحانه.

٢-عدم التسليم بأن ضرورة العقل تقتضي ربط الحكم بسبب نزوله، بل له عدة فوائد

(١) محمد عابد الجابري، "وجهة نظر". (ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م)، ص٥٨.

(٢) الجابري، "وجهة نظر"، ص٥٧.

ذكرها الأصوليون، منها[1]:

أ-أن أسباب النزول تعين على فهم مراد الشارع.

ب-أن نقل الراوي لسبب النزول، لدفع احتمال عدم تناول اللفظ له.

ج-أن معرفة سبب النزول يفيد في معرفة تاريخ تشريع الحكم، وفي ذلك فائدة تتعلق بعرفة الناسخ والمنسوخ.

٣-على فرض أن ضرورة العقل تقتضي ربط الحكم بسبب نزوله، فإن كثيرا من الآيات لا يعرف سبب نزولها، فكيف يرتبط الحكم بسبب نزوله فيها؟

ثالثاً: ذم العقل السلفي، بأنه عقل قياسي يقيس الحاضر على الماضي، ولا يعتمد الواقع القائم على الحوادث المادية، مما أسهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية من خلال تجريده من قيم الاجتهاد التي تغلب الواقع على النص، ومن غير اعتبار لمتطلبات العصر وحاجات الإنسان المعاصر[2].

ويرد عليهم: بأن السلف قد حفظوا للعقل دوره الكبير في التمييز بين الأشياء[3].

كما أن العقل أحد المعايير المهمة لمعرفة الحق وقبوله عند السلف، فلم يهملوا العقل أو يحجروا على التفكير، وإنما أعطوا العقل قدره فلم يرفعوه فوق منزلته.

وهذا الاتهام من الحداثيين للعقل السلفي نابع من تقرير السلف لشمولية النص للأحكام، فلذا كالوا عليهم الاتهامات[4].

(١) انظر: الغزالي، "المستصفى"، ٢: ٣٣٤؛ و الآمدي، "الإحكام"، ٢: ٣٤٨؛ والطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٢: ١٠١.

(٢) انظر: أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص٧٤

(٣) انظر: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، "الرسالة". تحقيق: أحمد شاكر. (ط١، مصر: مكتبة الحلبي، ١٩٤٠م)، ص٢٣.

(٤) انظر: قوشتي، "موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي"، ص١١٨.

المطلب الثاني: تأثير المنهج التاريخي في تجديد أصول الفقه عند الحداثيين، واستبدالهم المقاصد بها.

دعا الحداثيون إلى تجديد أصول الفقه تجديداً ينطلق في بنائه من اعتبار المقاصد أساس الاستنباط، وأرادوا بها مقاصد جديدة تنطلق –بزعمهم– من ضروريات العصر واحتياجاته.

ويتبين تأثير المنهج التاريخي في دعوة الحداثيين لتجديد أصول الفقه في النقاط الآتية:

أولاً: تأثر الأسباب التي بنى عليها الحداثيون تجديد الأصول واستبدال المقاصد بها بالمنهج التاريخي، ومن هذه الأسباب:

١–أن قواعد الأصول ترجع إلى عصر التدوين وهو العصر العباسي، وقد وضعت وفق الظروف التاريخية التي تقتضيها تلك الحقبة، وأما زماننا فيختلف اختلافاً جذرياً عن ذلك الزمان سواء على مستوى المنهج أو المصالح، فاستلزم الأمر النظر في تغيير مناهج التفكير وقواعد الاستنباط بما يتلاءم وحاجات العصر.(١)

ويرد عليهم: بأن قولهم بتاريخية الأصول إعادة إنتاج للتهم التي أوردها المستشرقون على قواعد أصول الفقه.

ثم إن قواعد الأصول قد أثبتت متانتها وقوتها طيلة القرون الماضية، من خلال قدرتها على حل المشكلات الفقهية و مواكبة المستجدات والنوازل، فهي تضبط طريقة تفكير العقل المسلم في الاستدلال والتعامل مع النصوص واستنباط الأحكام، فما الذي جَدّ في زماننا واستوجب تغيير هذه القواعد؟(٢)

٢– ينظر الحداثيون إلى قواعد الأصول على أنها جامدة لا تراعي عامل الزمن ولا تساير العصر، وبناء على هذا الثبات والجمود في قواعد الأصول فإنه لن ينتج عنها إلا فقه تقليدي متسم بالجمود، عاجز عن استيعاب المجتمعات المعاصرة –وفق ادعائهم– من خلال تمسكه بأحكام ثابتة.(٣)

---

(١) انظر: الجابري، "وجهة نظر"، ص٦٣؛ ود.عبد المجيد الشرفي، "تحديث الفكر الإسلامي". (ط٢، ليبيا: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م)، ص٤٧.

(٢) انظر: المالكي، "التوجه المقاصدي وتأثيره في الفكر الإسلامي المعاصر"، ص٢٩١.

(٣) انظر: الشرفي، "تحديث الفكر الإسلامي"، ص٤٧؛ و العلويط، "تجديد الإسلام"، ص٢٤.

ويرد عليهم بأن مقتضى كون النبي ﷺ خاتم الرسل، أن تكون أحكام الشريعة الإسلامية موضوعة على أنها دائمة أبدية، ونصوصها ثابتة لا تتأثر باختلاف البيئات ولا بتتابع الأزمان، بل إنها صالحة لجميع الزمان والمكان.(١)

٣-يرى الحداثيون أن قواعد أصول الفقه تكرّس هيمنة الدين على آراء الناس وعقولهم، وكذلك على مناهج التفكير، فلابد من تغيير قواعد الأصول بما يفضي إلى ترسيخ مفهوم بشرية الوحي وتاريخيته دون أن يكون له تأثير في الواقع المعاصر.(٢).

ويرد عليهم بأن هذا الكلام لا يصدر من مسلم؛ إذ فرض المسلم التسليم بأن التشريع الإسلامي منهج كامل للمسلم في حياته كلها، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ [الأنعام:١٦٢] ، فهو المرشد للمسلم والموجه له، فكيف يكون مسلماً من ادعى الانتماء للإسلام ثم اتبع عقائد أخرى تأخذ شكل المنهج الحداثي وتطبيقاته.

ثانيا: نقد أدلة التشريع بدعوى تاريخيتها، والدعوة إلى استبدال مصادر أخرى بها، وتفصيل ذلك وفق الآتي:

١-دعا الحداثيون إلى إعادة النظر في اعتبار القرآن أصلا من أصول الفقه من خلال دعوتهم إلى القراءة المتعددة للقرآن، وأنسنة النص القرآني، ورفع القداسة عنه، والتعامل معه باعتباره نصاً مثل غيره من النصوص الأخرى، يتأثر بعامل الزمن في تفسيره(٣).

وهذا فيه خلط وتشويش؛ لوجود الفرق بين النص القرآني ونصوص البشر، فإن المعلومات القبلية لفهم النص الشرعي من الإيمان بالله وصفاته وأن النص القرآني حق من

---

(١) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق: الشيخ أحمد شاكر. (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ٥: ٥.

(٢) انظر: عشماوي، "الإسلام السياسي"، ص؛ ومحمد الشرفي، "الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي"، (دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص٥٨.

(٣) انظر: د.نصر حامد أبو زيد، "مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)". (ط١، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م)، ص٢٧؛ و الشرفي، "تحديث الفكر الإسلامي"، ص٥٧

عند الله غير موجودة في النص البشري، كما أن مقاصد النص القرآني تختلف عن مقاصد النصوص البشرية، كما أن البحث في شعور قائل النص غير وارد في النص القرآني[١].

٢-ادعاء الحداثيين تاريخية السنة، من خلال ادعائهم أن تدوين السنة إنما جاء لأسباب سياسية اقتضاها الصراع السياسي زمن الفتنة[٢].

كما ادعوا أن أقوال النبي ﷺ وأفعاله يطبق عليها المنهج التاريخي لكونها قد جاءت استجابة لمتطلبات عصره، ووفقاً لاحتياجات المجتمع وعاداته، فلا يمكن إسقاطها على واقع مختلف مثل واقعنا المعاصر[٣].

وكل هذا ادعاء باطل لا صحة له، فلا يسلم لهم أن تدوين السنة واكب الفتن السياسية، إذ لو كان مسلّما هذا الأمر لما وصلت إلينا الأحاديث التي توضح الفتن وتشير إلى رؤوسها، مما يعني أن السنة قد تجاوزت الأمور السياسية، وأن حجية السنة إحدى ثوابت الشريعة وقطعياتها[٤] .

٣-زعموا أن الإجماع إنما جيء به استجابة لمتطلبات العصر، فرفع الأصوليون من شأنه إلى مستوى القطعيات من خلال جعل إجماع كل عصر حجة على من بعده، مما أدى بهم إلى تكريس حلول الماضي عوضا عن التجاوب مع الواقع الذي يعيشونه بعد أن تغيرت الظروف والأحوال[٥].

وفي كلامهم مغالطات كثيرة، فالإجماع ثبت بأدلة قوية دالة على حجيته[٦] وليس كما

(١) انظر: السيف، "ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر"، ص٤١٠ و٤١٥.

(٢) انظر: محمد الشرفي، "الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي"، ص٩٢؛ و الشرفي، "تحديث الفكر الإسلامي"، ص٥٩.

(٣) انظر: محمد سعيد عشماوي، "الربا والفائدة في الإسلام". (ط١، مصر: سينا للنشر، ١٩٨٨م)، ص٧؛ و العلويط، "تجديد الإسلام"، ص٢٦.

(٤) انظر: عبد الغني عبد الخالق، "حجية السنة". (دار الوفاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٧م)، ص٢٤٨-٢٥٤.

(٥) انظر: الشرفي، "تحديث الفكر الإسلامي"، ص٦١.

(٦) انظر: القرافي، "شرح تنقيح الفصول"، ص٢٧٩؛ وولي الدين أبو زرعة أحمد العراقي، "الغيث الهامع شرح جمع الجوامع". تحقيق: مكتبة قرطبة للبحث العلمي. (ط١، نشر الفاروق الحديثة للطباعة =

يتصور الحداثيون بأنه نشأ استجابة لاحتياجات تاريخية، بل جاء ليؤكد ثوابت الدين ويرسخها ويحميها من كل من جاء ليعبث بها(١).

٤-ادعى الحداثيون أن الشافعي مؤسس مبدأ القياس، وقد كبله بسلطة الفهم الحرفي للنصوص، فقضى بذلك على التعددية الفكرية والفقهية، بما فيه من تضييق لا يستوعب حاجات العصر، ولا يتواكب مع الحركة الزمانية التي تشهدها بل يؤدي إلى "فهم ماضوي للنص، يفرغ الحاضر في قوالب الماضي"(٣) .

وهذا الاتهام الموجه للإمام الشافعي لا يمت للحقيقة بصلة، فقد كان القياس معروفا بين الصحابة، بل في عهد النبي ﷺ، حيث قاس النبي ﷺ وقاس أصحابه (٤).

ولا يستغرب هجوم الحداثيين على القياس، كونه يقف حاجزا أمام المشروع الحداثي المتفلت من القيود؛ لأنه يستند إلى النص الشرعي في حجيته وتطبيقه ووفق شروط وضوابط دقيقة ذكرها الأصوليون.

٥-طالب الحداثيون بإيجاد مصادر بديلة تتناسب مع متطلبات العصر وقيمه، وتجعل المصلحة الأساس في التعرف على الأحكام وتساعد على القراءة التعددية للنص، ومن هذه المصادر: العقل، والتجربة الشعورية، والطبيعة(٥).

ثالثا: دعوة الحداثيين لتجديد قواعد أصول الفقه وفق المنهج التاريخي(٦)، ومن أمثلة ذلك:

أ-مطالبتهم بتوسيع دائرة المباح، وتقديمه على الواجب والمحرم، لكونه أكثر ملاءمة للمنهج التاريخي عندهم.

=

والنشر، ١٤٢٠هـ)، ٢: ٦٠٠؛ والطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٣: ٩٢.

(١) انظر: قوشتي، "موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي"، ص١١٣.

(٢) انظر: الشرفي، "لبنات"، ١: ١٩٢.

(٣) محمد الطالبي "عيال الله"، (ط١، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٦م)، ص١٤٣.

(٤) انظر: القرافي، "شرح تنقيح الفصول"، ص٢٩٩؛ والطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٣: ٢٤٧.

(٥) انظر: حنفي، "من النص إلى الواقع"، ١: ٤٨.

(٦) الجابري، "وجهة نظر"، ص٦٢.

ب–واعتمدوا في باب دلالات الألفاظ على منهج التأويل المفتوح المبني على النظرية التاريخية، فجعلوا الأصل في الكلام الإجمال لا البيان، حتى يخضع النص لفهم القارئ، و قدموا المفهوم على المنطوق، ورفضوا النص القطعي والظاهر لعدم سلطة التأويل عليه، كما جعلوا العبرة بالسبب الخاص لا اللفظ العام.

ج–ورفضوا جميع شروط الاجتهاد وطالبوا باجتهاد العامة لحاجة العصر إلى ذلك، كما رفضوا التقليد لاختلاف الزمن بين المقلِّد والمقلَّد[١].

والناظر في هذه المطالبات لا يجدها سوى ادعاءات لا تستند على منهج علمي صحيح، سوى نظريات فلسفية لم تكتمل علمياً، مع كونها محل جدل ونقاش بين الفلاسفة الغربيين، بينما نجد أن قواعد الأصول تتوافق مع منهج الصحابة في الاستنباط[٢]

المطلب الثالث: تأثير المنهج التاريخي على التأويل المقاصدي للنصوص الشرعية عند الحداثيين.

استغل الحداثيون علم المقاصد في تأويل النصوص الشرعية، إذ جعلوه البديل المناسب –في زعمهم– لعلم أصول الفقه، ، والسبب في ذلك ما تشتمل عليه فكرة المقاصد –إذا أسيء التعامل معها– من إمكانية توسيعها، لتتجاوز النصوص الشرعية ولا تتقيد بدلالتها، فأحدثوا ما يسمى بـ(التأويل المقاصدي)[٣].

ويقوم التأويل المقاصدي للنصوص الشرعية عند الحداثيين على مرتكزات أساسية[٤]، وهي:

١–الإعلاء من سلطة المصلحة، وتوظيفها في تعطيل النصوص الشرعية وعدم إعمال دلالتها الظاهرة والقطعية باسم المصلحة المؤولة للنص، بدعوى تغير المصلحة[٥].

٢–تحريك الأحكام وإعادة الاجتهاد فيها في إطار المصالح المتقررة عندهم عقلا لتسويغ القراءة المتعددة للنصوص الشرعية، من خلال ربط نصوص الأحكام بالظروف

---

(١) انظر: حنفي، "من النص إلى الواقع"، ٢: ٥٧٠ و٦٩٦.

(٢) انظر: السيف، "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر"، ص٢٩٧.

(٣) انظر: قوشتي، "موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي"، ص١٣٦.

(٤) انظر: السيف، "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر"، ص٢٨٥.

(٥) انظر: حنفي، "من النص إلى الواقع"، ٢: ٤٨٧.

التاريخية التي ارتبطت بها؛ لأن التمسك بالأحكام الجزئية وفق الأوامر الإلهية –عندهم– يلغي الظروف التاريخية التي ظهرت فيها تلك الأحكام، وهذه الظروف متغيرة زمانا ومكانا، كما أنها متأثرة بعدد من العوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية السائدة، وهي النتيجة النهائية التي يريد أصحاب الاتجاه الحداثي الوصول إليها، وتتمثل في عدم نهاية الأحكام بناء على المصالح اللانهائية[1].

ويترتب على هذا تحويل الأحكام الشرعية القطعية إلى أحكام قابلة للتغير والاجتهاد وإن كانت ثابتة بنص قطعي.

وهذا المعنى واهٍ؛ إذ إن نسبة المقاصد إلى الشريعة تقتضي ثباتها؛ لأن الشريعة ثابتة، وهذا يستدعي ثبات أحكامها.

يقول الشاطبي:" فإنها –أي الشريعة– لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها، أو تختل أحكامها لم يكن التشريع موضوعا لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلابد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين"[2].

والاحتجاج بتغير الظروف والسياقات التاريخية احتجاج باطل، لأن هناك أحكاماً لا تتتأثير بعامل الزمان والمكان، لتساوي الأفهام فيها مهما تغيرت الأزمنة والعصور، ولا يشذ عن ذلك الفهم إلا من انخرمت فطرته وفسد عقله.

٣–الأخذ بالمنهج الكلي للمصالح، على حساب الجزئيات، من خلال تنزيل الكليات على الجزئيات بإعادة فهم النصوص الجزئية وتعديلها في ضوء الكليات، فالكلي– على هذا عندهم– له القدرة على إزاحة الجزئي واستبعاده أو تأويله، ويعللون ذلك بأن أحكام القرآن ليست تأسيسية تعتمد على التجريد والتأصيل وإنما هي تجريبية لا تخرج عن كونها تاريخية، فلا يستخلص منها منظومة متكاملة، وبناء عليه لا يمكن الصعود من الجزئيات إلى الكليات[3].

---

(١) انظر: الشرفي، "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، ص٤٤.

(٢)الشاطبي، "الموافقات"، ١: ٢٣٨.

(٣) انظر: د. الصادق بلعيد، "القرآن والتشريع". (ط٣، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٤م)، ص ٣١ =

وهذا الكلام باطل من أصله؛ إذ إن استبعاد العمل بالنص الجزئي من أجل المحافظة على المقصد الكلي يجعل من التمسك بهذا الكلي تمسكاً هلاميا لا حقيقة له في الواقع؛ لأنه لا يمكن العمل بالمقصد إلا من خلال جزئياته.

يقول الإمام الشاطبي:" الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات "(١).

وبناء على ما سبق يظهر تأثير المنهج التاريخي في التأويل المقاصدي، إذ ينظر الحداثيون إلى النص الشرعي على أنه نص تاريخي لا يتجاوز واقعه الذي تكوّن فيه، وأن الطريق الوحيد للتعامل معه هو إحلال النظرية المقاصدية وما سمي بـ"التأويل" محله، وجعلها مهيمنة عليه(٢).

والأمثلة على تأثر الحداثيين بالمنهج التاريخي في التأويل المقاصدي للنصوص الشرعية كثيرة، ومنها:

١-الأموال الزكوية ليست ثابتة وإن ثبتت بالنص عند الحداثيين، ويمثلون لذلك بزكاة الخارج من الأرض الثابت بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام:١٤١]، كان متأثرا بالظروف الزمنية زمن نزول النص، إذ كانت تتوق نفس الفقير إلى امتلاك الحبوب والثمار، أما في زمننا فيختلف حسب البيئة والاحتياج والعادات، فالعبرة بتوقان نفس الفقير لهذا المال .(٣)

يقول عبد المجيد الشرفي:" أما الوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النبي ﷺ وعند وجوه إنفاقها، فلا يدل على أقل من ضيق الأفق، ومن تجاهل المقصد منها، كما يدل على عدم الوعي بأهمية الصيغ الحديثة من التضامن التي مثلت تقدماً لا ينكر بالنسبة

=

و٢٩١؛ و أبو زيد، "الخطاب والتأويل"، ص٢٠٣.

(١)الشاطبي، "الموافقات"، ١: ٢٥٣.

(٢) انظر: محمد الشرفي، "الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي"، (دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص١٢٤.

(٣) انظر: العلويط، "تجديد الإسلام"، ص١٦٧.

إلى أوجه التكرم والإنعام القديمة، ولعلها أقرب إلى روح الرسالة"[١].

٢-حد الردة، لا يرى الحداثيون أن الردة حد، وبناء على ذلك لا يقتل المرتد عندهم، وأما الأدلة الدالة على قتل المرتد، فيقولون: إنها تتنافى مع مقاصد الشريعة في حرية المعتقد، ويؤولون أحاديث قتل المرتد بكونها جاءت حماية للمجتمع المسلم من الانهيار الذي يتسبب به المرتد، وهذه لا تحدث إلا في المجتمعات التي يكثر فيها الصراع الديني كالمجتمعات القديمة، وقد زالت الآن، فعقوبته قديماً ليست حكماً دينياً وإنما إجرائية للحماية، وقد انتفى السبب في زماننا[٢].

٣-الفوائد الربوية للبنوك، إذ لا يرى الحداثيون الفوائد الربوية للبنوك محرمة، وأوّلوا آية تحريم الربا بأن المقصود منها ربا الجاهلية، وهو مضاعفة الدين لا مجرد الزيادة، والمؤسسات المالية لم تكن موجودة على عهد النبي ﷺ، فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع[٣].

يقول الصادق بلعيد:" ظروف النزول تدل بدون شك على أن هذا الحكم كان موجهاً أساساً ضد ما أسماه الرسول ﷺ "دين الجاهلية" أو "ربا الجاهلية" وهو الدين الذي يتمثل بالحرف الواحد في مضاعفة الدين أضعافاً مضاعفة...فلو اهتدى المسلمون بهذه المرونة الواردة في الكتاب الكريم...لتمكنوا من الاجتهاد في الأمر ومن تدبير شؤونهم بما هو أصلح لهم، وبما يواكب الظروف ومقتضيات الاقتصاد، ولسهل عليهم اجتناب مساوي غلق باب الاجتهاد، وكذلك مساوي الحلول المنقوصة التي انزلق فيها الفقهاء القدامى، والتي آلت بهم إلى ابتداع الحيل الفقهية الملفّقة"[٤].

(١) الشرفي، "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، ص٦٣.

(٢) انظر: د. محمد عابد الجابري، "العقل السياسي العربي". (ط٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م)، ص١٢٩.

(٣) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد ص ١٦١، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٧١.

(٤) بلعيد، "القرآن والتشريع"، ص١٦١.

المطلب الرابع: تأثير المنهج التاريخي على "أنسنة المقاصد" عند الحداثيين

تعد نظرية الأنسنة فرعاً من فروع المنهج التاريخي عند الغربيين، حيث ظهر مصطلح الأنسنة في القرن التاسع عشر الميلادي على يد بعض فلاسفة الغرب ومفكريهم، وكان الهدف منه الانقلاب على الموروث الديني، بدعوى تحرير الإنسان من أي قيد خارجي، وإثبات أن الإنسان هو مصدر المعرفة الوحيد ومركز الكون، فقدموا الأنسنة على أنها مشروع شامل لجوانب الحياة البشرية.

وقد استنسخ الحداثيون العرب هذه النظرية من فلاسفة الغرب ، وأسقطوها على الموروث الإسلامي والنصوص الشرعية، فاتخذ الوحي –عندهم- صفة الأنسنة بمجرد نزوله، وأرادوا تحويله من كونه نصا إلهيا منطوقا إلى نص إنساني في فهمه، إذ يتأنس النص الشرعي عندهم بمجرد استقبال الإنسان له، فيؤوله حسب المصالح المادية التي تعرض له أو توافق هواه(١).

ويتبين **تأثير المنهج التاريخ على "أنسنة المقاصد"** عند الحداثيين من خلال:

أولا: مطالبة الحداثيين بأنسنة الدين الإسلامي من خلال مسألة القراءة المقاصدية للنص، والابتعاد عن القراءات اللفظية(القطعية والظاهرة) للنص الشرعي، والاستعاضة عن ذلك بالقراءات الرمزية والمجازية والتاريخية للنص، وتحويل التكليف الشرعي إلى فلسفة تنطلق من فرض نظرية جديدة للمقاصد تتفق مع مقاصد (الأنسنة) الحديثة، مدعين أن هذا التوجه لا يقطع الصلة مع الإسلام، ولكنه يثوره من الداخل، ولذلك فهم يسعون إلى تجريد المقاصد من مصدرها الشرعي لتصبح مقاصد إنسانية مجردة، تخضع لأهواء البشر ورغباتهم وميولهم(٢).

ثانياً: اتخذ تحويل الحداثيين مقاصد الشريعة الى مقاصد إنسانية بعض المظاهر المتوافقة مع المنهج التاريخي، من أهمها:

١-تحويل الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات والحدود إلى أحكام إنسانية تتأثر بالظروف الزمانية والمكانية للبشر، والدعوة إلى بنائها بناء بشرياً تاريخياً، ولذا جردوا

---

(١) انظر: السيف، "ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر"، ص٢٥٣

(٢) انظر: مصطفى كيحل، "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون". (ط١، الجزائر: منشورات الاخلاف، ١٤٣٢هـ)، ص٢٧٥.

العبادات والمعاملات من مقصدها التعبدي، ونزعوا معنى القداسة عن النصوص الدالة عليها، وجعلوا أحكامها حقا محضا للإنسان يتغير بتغير أحوال المكلفين وعصورهم.

ففي العبادات دعوا إلى ممارسة العبادات بما يتفق مع الأنسنة وقالوا: إن الممارسات الموجودة في كتب الفقهاء شكلية فارغة من المقاصد والمصالح المحسوسة والمعقولة، والنصوص الواردة في العبادات إنما جاءت مستجيبة لمقتضيات عصر نزولها والظروف التاريخية التي تعيشها المجتمعات في ذلك الزمان، وأن العبادات كالصلاة والصوم قد تطورت في المذاهب الفقهية بصورة أصبحت ملزمة بخلاف ما كانت على عهد النبي ، وأن السياق التاريخي هو الذي أبرز العبادات بالصور التي وصلت إلينا[1]، من غير أن يثبتوا ذلك بالأدلة والوقائع سوى محاولات انتقائية متكلفة لا تدل على مطلوبهم بحال.

وأما المعاملات، فيرون أن أحكامها دنيوية يرجع فيها إلى البشر لا إلى النصوص الشرعية ولا يرون قصر معرفتها على المجتهدين، وإنما يمكن لغيرهم الاجتهاد فيها وفق مقتضيات عصرهم، وأما النصوص الشرعية التي وردت في كثير من المعاملات فيرونها ذات طابع تنظيمي خاص بعصر نزولها ولا تأخذ صفة التشريع الديني، مثل: أحاديث النهي عن بيع ما لا يُملك، وأحاديث الشفعة وأحاديث النهي عن بيع وشرط...الخ[2].

٢-تقديم المصالح المرتبطة بالإنسان على المصالح المرتبطة بحفظ الدين، فجعلوا مصالح البشر هي الأصل ولو كانت مصادمة للشرع، ولم يقيموا وزنا لحفظ الدين، كما جعلوا مقاصد حفظ النفس والنسل والمال هي المرعية دون اعتبار للدين في تحقيقها.[3]

٣-تفسير مقصد حفظ النفس والنسل والمال والعقل بما يتفق مع "أنسنة المقاصد"، وفق اعتبارات تاريخية، فهم يرفضون أي تفسير يربط هذه المقاصد بالشريعة وإنما يجعلونها مرتبطة بالتكوين الفطري للإنسان، دون أن يكون للشريعة دور في ضبطها والدعوة

(١) انظر: الشرفي، "تحديث الفكر الإسلامي"، ص٨٦.

(٢) انظر: الشرفي، "تحديث الفكر الإسلامي"، ص٨٥؛ و العلويط، "تجديد الإسلام"، ص٣١٤.

(٣) انظر: حنفي، "من النص الى الواقع"، ٢: ٥٦٩؛ ود. سعد بن مقبل العنزي، "التجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة". (ط١، دار طيبة الخضراء، ١٤٣٨هـ)، ص١١٧.

إلى المحافظة عليها، ورفضوا ما ذكره الأصوليون في تفسير هذه المقاصد الضرورية ووصفوه بأنه تفسير تاريخي ينم عن ثقافة المجتمع القديم دون أن يعالج قضايا المجتمعات المعاصرة(١) .

٤-من آثار القول بأن المقاصد إنسانية نظرهم إلى المصالح المادية الدنيوية الخاصة بالإنسان كعمارة الأرض والحرية والمساواة، واستبعاد المقاصد الأخروية الغيبية.

وهم بذلك قد اختزلوا الإنسان في جانبه الحسي المادي، دون مراعاة للمكون الآخر للإنسان وهو المكون الروحي والقيمي الذي يعد المحرك الحقيقي لأفعال البشر.

وهذا مخالف لما دلت عليه النصوص الشرعية صراحة من اعتبار المصالح المعنوية والأخروية، كقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَكَانَ اللّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[النساء:١٣٤].

يقول العز بن عبد السلام(٢):" والطاعات كلها مشروعة لإصلاح القلوب والأجساد، ولنفع العباد في الآجل والمعاد"(٣).

يقول العز بن عبد السلام:" والطاعات كلها مشروعة لإصلاح القلوب والأجساد، ولنفع العباد في الآجل والمعاد"(٤)

بل إن المصالح الأخروية هي الهدف الأعظم من التشريع ومن خلق الإنسان، وما أقيمت مصالح الدنيا إلا للآخرة، ولذا لا توجد مصالح دنيوية خالصة، بل لابد أن يكون لها

---

(١) انظر: محمد شحرور، "تجفيف منابع الإرهاب". (ط١، بيروت: مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ٢٠٠٨م)، ص٢٦١.

(٢) هو عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، لقب بـ"سلطان العلماء"، من كبار فقهاء الشافعية، من مصنفاته: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، والقواعد الصغرى، والفوائد، توفي سنة٦٦٠هـ بالقاهرة. انظر: ابن العماد، "شذرات الذهب"، ٥: ٣٠٢؛ ومحمد بن شاكر بن أحمد، "فوات الوفيات". تحقيق: إحسان عباس. (ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٧٣م)، ١: ٢٨٧.

(٣)٩٨. عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، "قواعد الأحكام في مصالح الأنام". تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. (مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م)، ١: ١١.

(٤) العز بن عبد السلام، "قواعد الأحكام"، ١: ١١.

ارتباط بالجانب الروحي والتعبدي.

يقول الشاطبي:" المصالح المجتلبة شرعا والمستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة"(١).

٥- اعتبار مقاصد المكلفين مطلقا، وتقديمها على مقاصد الشارع بل وجعل مقصود الشريعة هو قصد المكلف لا الشارع، إذ يرى أصحاب الاتجاه الحداثي أن النظر إلى مقاصد الشارع فيه إغفال للواقع والمتلقي ومخالفة لروح الإسلام، ويؤدي إلى بقاء الأحكام جامدة لا تتطور ولا تتغير(٢).

٦-مراعاة المقاصد التابعة مطلقا، والتوسع فيها، مع إغفال المقاصد الأصلية، إذ جعلوا المقاصد التابعة منزلة المقاصد الأصلية، فيترك ما قصده الشارع بالقصد الأول من أجل ما قصده بالقصد الثاني.

ومن أمثلة ذلك: منع تعدد الزوجات لما فيه من مظنة مخالفة مقصد المودة والرحمة، وتقديمه على مقصد حفظ النسل، وهو المقصد الأصلي (٣).

ويمكن الرد على استخدام نظرية الأنسنة التاريخية في المقاصد بما يأتي:

١-أن الحداثيين باندفاعهم تجاه "أنسنة المقاصد" قد وقعوا فيما حذروا منه، وأدخلوا هذه النظرية من أجله وهو محاربة التقليد وإسقاط الماضي على الحاضر، حيث استنسخوا هذه النظرية من أسلافهم فلاسفة الغرب بالرغم من أنها مرتبطة بحقبة لها ظروفها التاريخية والاجتماعية، فإسقاطها على واقعنا يعارض المنهج التاريخي الذي ينافحون عنه وينادون به.

وهذا يفسر التناقض الذي يعيشه الحداثيون في نظرتهم للفكر الغربي والفكر الإسلامي، إذ ينظرون إلى الفلسفة الغربية باعتبارها فكرا متعاليا عن التاريخ والأنسنة، بينما

---

(١) الشاطبي، "الموافقات"، ١: ٢٨٧.

(٢) انظر: محمد سعيد عشماوي، "أصول الشريعة". (ط٣، بيروت: دار اقرأ، ١٤٠٣هـ)، ص٢٢٤، و العنزي، "الاتجاهات المعاصرة"، ص١١٧.

(٣) انظر: العنزي، "الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة"، ٢: ١٢٥ و٢٥٠.

ينظرون إلى الموروث الإسلامي نظرة تاريخية تخضع لاجتهادات البشر[١].

٢-أن نظرية الأنسنة لم يتفق عليها الخطاب العلماني في الغرب، وقد تلقف عنهم الحداثيون هذا المنهج مع غفلتهم عن الصعوبات الفلسفية التي واجهتها هذه النظرية في دائرة الفكر الغربية نفسها، والنقد الذي وجه لها هناك، وهو حال معظم الفكر المستورد من الثقافة الغربية، ومادام هذا حاله، فكيف يجعل من المسلّمات التي لا تقبل النقاش؟[٢]

٣-أن نظرية الأنسنة يعتريها النقص والخلل، إذ إنها تسلط الضوء على جانب واحد من احتياجات البشر، وهو الجانب المادي مع إغفال النظر عن المكوّن الروحي والمعنوي للإنسان، بعكس نصوص الشريعة فهي تغطي جميع متطلبات النفس البشرية، ومصالحها الحسية والمعنوية.

(١) انظر: السيف، "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر"، ص٢٥٠.

(٢) انظر: السيف، "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر"، ص٢٥١.

المبحث الثالث: توظيف الحداثيين للأدلة الشرعية ونصوص العلماء لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي

المطلب الأول: توظيف الحداثيين للنصوص الشرعية لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي

يحاول الحداثيون توظيف الأدلة الشرعية للوصول إلى مآربهم، بالرغم من معارضتهم لها وعدم الاعتراف بمرجعيتها، وبيانها في الآتي:

أولاً: تأويل الحداثيين معاني **بعض آيات القرآن** لإثبات صحة المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي، ومن هذه الآيات:

١-قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾﴾ [هود:١١٨].

حيث وظف الحداثيون هذه الآية لإثبات إرادة الله سبحانه للتعددية القرائية للنص الشرعي، وفق ما يقتضيه العصر وتمليه المصلحة، فلا قراءة واحدة في تأويل النص، بل لكل عصر قراءته الخاصة، والتعددية البشرية من طبائع الأمور.(١)

يقول الطيب التيزيني:" والحق، إنه ليس في ذلك غرابة، بل الغرابة ألا يتم الأمر وفق ذلك، فالتعددية البشرية هي من طبائع الأمور"(٢).

الرد: أن هذا التفسير للآية تفسير باطل لا يستند على دليل، ولا يحصل لهم مرادهم من الآية، إذ المقصود أن إرادة الله سبحانه للاختلاف بين البشر في العقائد إرادة كونية، وليست مقصودة له شرعاً، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النحل:٩٣]، ولذا جعل الناس أمماً شتى، فوفق أهل الإيمان لذلك، وأهل الضلال للكفر(٣).

٢-قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ

(١) انظر: تيزيني، "الإسلام ومشكلات العصر الكبرى"، ص١١١.

(٢) تيزيني، "الإسلام ومشكلات العصر الكبرى"، ص١١١.

(٣) انظر: محمد بن جرير الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق:د.عبد الله بن عبد المحسن التركي. (دار هجر)، ١٧: ٢٨٧؛ وشمس الدين محمد بن أحمد القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق:د.عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ)، ١٠: ١٥٦.

مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة:٣١].

قالوا: إن استنباطات الفقهاء والصحابة للأحكام إنما هي اجتهادات بشرية أملتها حاجات عصورهم، فيكون حكمها النسبية، فلا يجوز استصحاب فتاوى الماضي في الحاضر، ومعاملة تفسيرات من سلف بمثابة مصدر للتشريع، بالرغم من اختلاف العصر والمصالح، ولذا فقد حذر القرآن المسلمين من مخاطر الانزلاق في مثل هذا التيار الذي انخدع له النصارى واليهود فاتبعوا أحبارهم ورهبانهم(١).

ويرد عليهم من وجهين:

أ-أن الدليل عليكم لا لكم، إذ إنكم أخذتم مناهجكم التأويلية للنصوص من فلاسفة الغرب ومنها المنهج التاريخي، بالرغم من أن البيئة الأوروبية التي نشأت فيها هذه المناهج ليست ملائمة للبيئة التي نزلت فيها النصوص القرآنية.

ب-أن التقليد المذموم هو التعصب لأقوال الأئمة والعلماء بالرغم من وضوح الحق وظهور الدليل، وليس المراد ذم التقليد مطلقاً(٢).

ثانيا: توظيف الحداثيين بعض الأحاديث النبوية لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي، ومنها:

١-قوله ﷺ:" أنتم أعلم بأمر دنياكم"(٣).

قالوا: إن الحديث واضح الدلالة في أن المصالح الدنيوية إنما تدرك بالعقل البشري والتجارب والعادات، ولا تتعلق بها النصوص الشرعية(٤).

ويرد عليهم: بأن الأصل في جميع أقوال النبي ﷺ أنها للتشريع سواء كانت في أمور

---

(١) انظر: بلعيد، "القرآن والتشريع"، ص٣١٠.

(٢) انظر: أبو عمر يوسف ابن عبد البر القرطبي، "جامع بيان العلم وفضله". تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ)، ص٣٨٧.

(٣) أخرجه مسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، برقم ٢٣٦٣.

(٤) انظر: نصر أبو زيد، "نقد الخطاب الديني". (ط٢، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤م)، ص١٤٢.

الدنيا أو الدين، ولا يستثنى من ذلك ما دل الدليل على أنه قد صدر من النبي ﷺ على سبيل المشورة والرأي ولم يرتبط به أمر أو نهي، فرأيه وظنه كرأي وظن غيره من البشر فيه، ومن أمثلته ما جاء في هذا الحديث، إذ إن النبي ﷺ رآهم يلقحون النخل، فقال لهم: لو لم تصنعوا لصلحت فخرجت شيصاً، فقال لهم: إنما ظنن ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله فلن أكذب على الله"، وقال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"، فلم ينههم ﷺ عن التلقيح، ولكنهم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم(١).

٢-قوله ﷺ:" لولا أن قومك حديثو عهد بكفر لنقضت الكعبة، فجعلت لها بابين"(٢).

قالوا: إن النبي ﷺ ترك هدم الكعبة لرعاية مصالح الناس، وفي هذا تقديم رعاية المصالح على أدلة الشرع؛ حتى تنتظم أحوال الناس وتستقيم أمورهم حسب مقتضيات العصر(٣).

ويرد عليهم بما يأتي:

١-أن ترك النبي ﷺ هدم الكعبة فعل، وفعله دليل شرعي يحتج به.

٢-أن الحديث أصل في الموازنة بين المصالح والمفاسد ، إذ تترك المصلحة لأجل درء مفسدة أعظم، وهو مبدأ شرعي عظيم، فبناء الكعبة على قواعد إبراهيم مصلحة مستحبة، إلا أنه عارضها مفسدة أكبر وهو خشية ارتداد من أسلم حديثا من قريش، مما ينتج عنه خلل في الدين(٤).

---

(١) انظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ١٨: ١٢.

(٢) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح". تحقيق: محمد زهير الناصر. (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ). رقم١٢٦، ومسلم في صحيحه برقم ١٣٣٣.

(٣) انظر: حنفي، "من النص إلى الواقع"، ٢: ٤٩٠.

(٤) انظر: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". (بيت الأفكار)، ٩: ٨٩

المطلب الثاني: توظيف الحداثيين لفتاوى الصحابة لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي

إن أكثر ما يركز عليه الحداثيون لمحاولة إثبات صحة منهجهم هو ادّعاء موافقة اجتهادات الصحابة لما ذهبوا إليه من مراعاة المصلحة المتغيرة –حسب مستجدات العصر– على النصوص الشرعية، ويقف في مقدمة هذه الاجتهادات، اجتهادات أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقالوا: إن عمر بن الخطاب كان جريئاً في العمل بالرأي والاجتهاد، مخالفاً في ذلك النصوص الجزئية التي كان معمولاً بها قبله؛ مراعاةً للحال والمصلحة المتغيرة التي اقتضتها ظروف العصر وأحوال الناس، ومن أبرزها:

١–منع المؤلفة قلوبهم من الزكاة، إذ قالوا: إن عمر رضي الله عنه قدم المصلحة على النص عندما منع المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فخالف النص القرآني الوارد في قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾ [التوبة:٦٠]، وأحدث أمراً لم يكن معمولا قبله[١].

٢–عدم إقامة عمر رضي الله عنه حد السرقة عام المجاعة، مخالفا بذلك النصوص الشرعية التي صرحت بقطع يد السارق[٢].

والرد عليهم من وجهين:

الوجه الأول: أن عمر بن الخطاب من أكثر الصحابة رضي الله عنهم تحرياً للنص الشرعي وحرصا على العمل به والتمسك به، ومن الأمثلة على ذلك:

–رجوعه إلى حديث أخذ النبي ﷺ الجزية من مجوس هجر، بعد أن كان عمر رضي الله عنه يرى خلاف ذلك؛ لأنهم ليسوا أهل كتاب[٣].

–رجوعه إلى الخبر عن النبي ﷺ في التسوية بين الأصابع، وكان يرى عدم التسوية بينها

(١) انظر: بلعيد، "القرآن والتشريع"، ص٣٠٩؛ و أبو زيد، "مفهوم النص"، ص١٠٤..

(٢) انظر: د. الطيب تيزيني، "النص القرآني أمام إشكال البنية والقراءة". (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧م)، ص٢١٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم١٥٨٦.

قبل سماع الخبر[١].

الوجه الثاني: عدم التسليم بأن عمر رضي الله عنه قدم المصلحة على النص الشرعي في اجتهاداته السابقة، وإنما اجتهد في تطبيق النص، وبيان ذلك على النحو الآتي:

١-أما منع المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فليس اجتهادا خارج النص الشرعي، وإنما هو اجتهاد في تطبيق النص، إذ إن المؤلفة قلوبهم يعطون من الزكاة؛ لتأليفهم على الإسلام، واستمالة قلوبهم، وقد أعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم عندما كانوا كذلك، ولكن لما زال عنهم هذ الوصف، وأصبح الإسلام قويا غير محتاج لهذا التأليف، منعهم عمر رضي الله عنه من الزكاة، لزوال وصف التأليف لا مخالفة للنص[٢].

٢-أما منع قطع السارق عام الجماعة، فهو راجع إلى أن عمر رضي الله عنه رأى أن شرط قطع يد السارق غير متحقق؛ لوجود الضرورة الملجئة للسرقة وهو الجوع الذي لحق بالناس عام الرمادة، فرآه شبهة تدرأ إقامة الحد[٣].

المطلب الثالث: توظيف الحداثيين لنصوص العلماء لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في توجههم المقاصدي

اتخذ الحداثيون من نصوص العلماء وسيلة لإقناع المسلمين بصحة استعمال المنهج التاريخي عند النظر في النصوص الشرعية والمقاصد المبنية عليها، محاولة منهم لعزل المقاصد عن مستندها الشرعي، فحشدوا ما وقعت عليه أعينهم من نقول عن الأئمة والعلماء، ليوظفوها في خدمة منهجهم، ومن هذه النصوص:

أولا: نقل الحداثيون قول ابن عقيل: " السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم"[٤] ليتوصلوا من خلاله إلى أن

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى برقم١٧٧٠٦.

(٢) انظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٣٣: ٩٤.

(٣) انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. (ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ)، ٣: ٢٣.

(٤)محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية". (مكتبة دار البيان)، ص١٣.

التشريع غير نهائي، وإنما يتطور بتطور حاجيات الناس ومصالحها[(١)].

ويرد عليهم: بأن كلام ابن عقيل قد اقتطعه الحداثيون من سياقه، ليسقطوه على معانٍ لم يقصدها ابن عقيل، بل صرح بخلاف ما أرادوه، حيث نقل عنه –في تتمة كلامه السابق– في كتاب الفنون قوله:" فإن أردت بقولك:" إلا ما وافق الشرع" أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة"[(٢)]

ثانياً: نقلوا عن الطوفي[(٣)] تقديمه المصلحة على النص والإجماع عند التعارض، بحجة أن النص ثابت والمصالح متغيرة[(٤)].

ويرد عليهم، من وجوه، منها:

١–أن مفهوم المصلحة ومستندها عند الطوفي يختلف عن مفهومها ومستندها عند الحداثيين، فالمصلحة عنده شرعية وعندهم مستمدة من العقل والواقع، كما أنها تشمل عند الطوفي المصالح الدنيوية والأخروية، بينما قصرها الحداثيون على المصالح الدنيوية(٥).

٢– اعتذر بعض الباحثين للطوفي أنه لا يقدم المصلحة على النص إلا من باب التخصيص والبيان، في أحكام المعاملات والعادات[(٦)]، وقد أخذوه من قول الطوفي:" وإن خالفاها–أي النص والإجماع– وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن

(١) انظر: بلعيد، "القرآن والتشريع"، ص٣١٠.

(٢)ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية"، ص١٣.

(٣) هو نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي، من علماء الحنابلة، من مصنفاته: شرح مختصر الروضة، وشرح الأربعين للنووي، توفي سنة٦١٧هـ ببلدة الخليل. انظر:ابن العماد، "شذرات الذهب"، ٦: ٣٩.

(٤) انظر: عشماوي، "الإسلام السياسي"، ص١٩٠؛ و بلعيد، "القرآن والتشريع"، ص٣٠٩.

(٥) انظر: د.أيمن الأيوبي، "مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي". (ط١، دار النفائس، ٢٠١١م)، ص١٦٤.

(٦) انظر: الشثري، "المصلحة عند الحنابلة"، ص١١.

بطريق البيان"[١].

ثالثاً: قول ابن القيم:" إن الله سبحانه أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان ، فثم شرع الله ودينه"[٢]، حيث قالوا: "وفي ذلك تلميح إلى أن التشريع غير نهائي، وإنما يجب تطويره بتطور حاجيات الناس ومصالحها دون الرجوع إلى الشريعة"[٣].

ويردّ عليهم: بأن مقصود ابن القيم هنا أن كل ما يتحقق به العدل فهو من شرع الله ودينه حتى ولو لم ينص عليه بعينه، ويدل على ذلك أن ابن القيم رحمه الله ذكره بعد إيراده كلام ابن عقيل السابق:" السياسة ما وافق الشرع".

رابعا: نقلوا قول ابن عابدين[٤]:" فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن إحكام"[٥].

ويردد الحداثيون قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان كثيرا في حديثهم، وينقلون عن الفقهاء ذلك، انطلاقاً من رؤيتهم لمقاصد الشريعة المفرغة من مستندها الشرعي، ليخضعوا الأحكام الشرعية لتغير الظروف وتطور المجتمعات[٦].

يقول الطيب تيزيني:" ما أحرانا أن نستعيد القاعدة الفقهية الجدلية التاريخية الدقيقة في

(١) نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، "رسالة في رعاية المصلحة". تحقيق:د. أحمد عبد الرحيم الشايح. (ط١، الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٣هـ)، ص٢٣.

(٢)ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية"، ص١٣.

(٣) بلعيد، "القرآن والتشريع"، ص٣٠٩.

(٤) هو محمد أمين بن عمر بن عابدين الدمشقي، إمام الحنفية في عصره، من مصنفاته: حاشية رد المحتار على الدر المختار في الفقه، ونسمات الأسحار شرح المنار في الأصول، توفي سنة ١٢٥٢هـ. انظر: خير الدين محمود الزركلي، "الأعلام". (ط١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ٦: ٤٢.

(٥)ابن عابدين، "رسائل ابن عابدين"، ٢: ١٢٣.

(٦) انظر: بلعيد، "القرآن والتشريع"، ص٣١٠.

ضبطها لما نحن بصدده تلك هي " تغير الأحكام بتغير الزمان"، نعم تتغير الأحكام مع القضايا والمشكلات والمعضلات والطروح المختلفة بتغير الأزمنة، وفق تغير الرجال والنساء والأطفال والعلاقات الإنسانية، وما يخترقها من تقدم وتراجع، ومن ازدهار وتخلف"[١].

ويرد عليهم بأن هذه القاعدة ليست على إطلاقها عند الفقهاء والأصوليين، بل إن مقصودهم منها الأحكام الاجتهادية التي لا نص فيها، فتتغير الفتوى فيها بتغير العرف، وأما الأحكام المنصوصة والمجمع عليها، فلا تتغير.[٢]

(١) تيزيني، "الإسلام ومشكلات العصر الكبرى"، ص١٠٧.

(٢) انظر: د.بكر عبد الله أبو زيد، "التعالم وأثره على الفكر". (الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع)، ص٥٨.

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج والتوصيات:

أما أبرز النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث:

١-تستند دعوة الحداثيين إلى التوسع في المقاصد على مبادئ المنهج التاريخي، مثل: إخضاع النص الشرعي للقراءة المتعددة، وعدم تعظيمه، والتأكيد على مركزية الإنسان في توجيه النص الشرعي بما يتوافق مع عناصر التاريخ.

٢-ظهر تأثير التاريخية على المصطلحات الدالة على المقاصد من جهتين:

أ-إما بتغيير مفاهيم المصطلحات المتداولة بين الأصوليين كالمقاصد والمصلحة إلى مفاهيم عائمة غير منضبطة، جعلوا منها سلماً للتخلص من الدلالات اللفظية للنصوص الشرعية بدعوى مراعاة متطلبات العصر.

ب-وإما باستعمال مصطلحات جديدة -لم يستعملها الفقهاء والأصوليون- في تغيير الحكم الشرعي وتأويل النصوص، بدعوى أن الإسلام يتطور بتطور الفكر الإنساني والوعي البشري، ومن هذه المصطلحات: جوهر الإسلام، وروح الشريعة، والقيم الإنسانية.

٣- من آثار قول الحداثيين بتاريخية المقاصد:

أ-دعوتهم إلى تجديد قواعد علم أصول الفقه بدعوى تاريخيتها، وجعلهم علم المقاصد البديل المناسب لعلم أصول الفقه، والسبب في ذلك ما تشتمل عليه فكرة المقاصد -إذا أسيء التعامل معها- من إمكانية توسيعها، لتتجاوز النصوص الشرعية ولا تتقيد بدلالتها.

ب-القول بالتأويل المقاصدي للنصوص الشرعي، المرتكز على: إعلاء سلطة المصلحة على حساب النص الشرعي، والاعتماد على القراءات المتعددة للنص، والأخذ بالمنهج الكلي للمصالح على حساب النصوص الجزئية.

ج-اعتبارهم العقل المصدر الأول للتشريع واستفادة المقاصد والتعرف عليها.

د-القول ب"أنسنة المقاصد"، وما يترتب على ذلك من القول بدنيوية المقاصد، وتجريد العبادات والمعاملات من مقصدها التعبدي، وترجيح المقاصد التابعة على

المقاصد الأصلية.

٤-تناقض الحداثيين الجلي من خلال معارضتهم لحجية النصوص الشرعية، واتهامهم الفقهاء بأنهم شرعوا لأنفسهم باستنباطهم الأحكام الشرعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى وظفوا النصوص الشرعية واجتهادات الصحابة ونصوص الأئمة والعلماء لإثبات صحة استعمال المنهج التاريخي في بناء المقاصد.

وأما أبرز التوصيات، فهي:

١-بحث موضوع أثر النظريات الفلسفية في التوجه المقاصدي عند الحداثيين.

وهو أعم من موضوع هذا البحث، إذ توجد نظريات أخرى غير التاريخية كان لها أثر كبير في تحديد بعض التوجهات الفكرية المعاصرة،فيمكن تسجيل رسالة علمية لبحث أثر النظريات الفلسفية في التوجه المقاصدي لدى الحداثيين.

٢-عقد ندوات بحثية عن المقاصد في الخطاب الحداثي.

المصادر والمراجع

ابن أبي يعلى، محمد الفراء، "طبقات الحنابلة". تحقيق: محمد حامد الفقي. (ط١، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية).

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، "أسد الغابة في معرفة الصحابة". تحقيق: علي معوض، و عادل عبد الموجود. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).

ابن العماد، عبد الحي أحمد الحنبلي، "شذرات الذهب في أخبار من ذهب". تحقيق: محمود الأرناؤوط. (ط١، دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ).

ابن الملقّن، عمر بن علي التكروري، "العقد المذهّب في طبقات المذهب". تحقيق: أيمن نصر الأزهري. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي، "مجموع فتاوى". جمع عبد الرحمن بن قاسم. (المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق: الشيخ أحمد شاكر. (بيروت: دار الآفاق الجديدة)

ابن خلكان، أحمد بن محمد، "وفيات الأعيان". تحقيق: إحسان عباس. (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤م).

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، "ذيل طبقات الحنابلة". تحقيق: د.عبد الرحمن العثيمين. (ط١، مكتبة العبيكان، ١٤٢٥هـ).

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف القرطبي، "جامع بيان العلم وفضله". تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ)

ابن عبد السلام، العز، "ملحمة الاعتقاد". (ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٤هـ).

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، "روضة الناظر وجنة المناظر". (ط٢، مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. (ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، "إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان". تحقيق: محمد عزيز

شمس ومصطفى إيتيم. (ط٢، جدة: مجمع الفقه الإسلامي، ١٤٣٢هـ).
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، "الطرق الحكمية". (مكتبة دار البيان).
أبو زيد، د. بكر عبد الله، "الحدود والتعزيرات". (ط٢، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٥هـ).
أبو زيد، د.بكر عبد الله، "التعالم وأثره على الفكر". (الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع).
أبو زيد، د.نصر حامد، "مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)". (ط١، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م).
أبو زيد، نصر حامد، "دوائر الخوف(قراءة في خطاب المرأة)". (ط٣، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م).
أركون، د. محمد، "الإسلام والتاريخية والتقدم". مجلة مواقف ٤٠. (١٩٨١م).
أركون، د. محمد، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". ترجمة: هاشم صالح. (ط٢، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م).
الألباني، محمد ناصر الدين، "سلسلة الأحاديث الصحيحة". (مكتبة المعارف ١٤١٥هـ).
الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي. (بيروت: المكتب الإسلامي).
الأيوبي، د.أيمن، "مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي". (ط١، دار النفائس، ٢٠١١م)
البابرتي، محمد بن محمد، "العناية شرح الهداية". (دار الفكر).
البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح". تحقيق: محمد زهير الناصر. (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).
بلعيد، د. الصادق، "القرآن والتشريع". (ط٣، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٤م).
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، "بدائع الفوائد". تحقيق: علي بن محمد العمران. (جدة: دار عالم الفوائد).
ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، "لسان العرب". (بيروت: دار صادر، ١٤٢٣هـ).
بني عايش، د.محمد سعيد، "الحداثة من منظور إسلامي". (دار الكتاب الثقافي، ٢٠١٦م).
بوحوش، د. غنية، "الرحمة في الشريعة الإسلامية من خلال الحدود". (ضمن منشورات المؤتمر

الدولي عن الرحمة في الإسلام، ٢١٠٧م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، "سنن البيهقي الكبرى". تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

تيزيني، د. الطيب مشاركة مع باحث آخر، "الإسلام ومشكلات العصر الكبرى". (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م).

تيزيني، د. الطيب، "النص القرآني أمام إشكال البنية والقراءة". (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧م).

الجابري، د. محمد عابد، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة". (ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م).

الجابري، د. محمد عابد، "العقل السياسي العربي". (ط٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م).

الجابري، د. محمد عابد، "بنية العقل العربي". (ط٩، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م).

الجابري، د. محمد عابد، "فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)". (ط٦، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م).

الجمل، د. بسام، "آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة". (ط١، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ١٤٣٨هـ).

حنفي، د. حسن، "من التراث إلى التجديد". (ط٤، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م).

حنفي، د. حسن، "من النص إلى الواقع". (ط١، مصر: مركز الكتاب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم، "موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي". (ط١، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، ١٤٣٧هـ).

د.علي حرب، "نقد الحقيقة". (ط١، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م).

الدغيم، محمود السيد، "الجامع المشترك بين مقاصد الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان". مقال منشور في جريدة الحياة اللندنية العدد ١٥٣٤١ ملحق التراث، (يوم السبت

٢/٤/ ٢٠٠٥م).

البدوي، د.يوسف أحمد، "مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية". (ط١، الأردن: دار النفائس، ١٤٢١هـ).

الزركلي، خير الدين محمود، "الأعلام". (ط١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي وابنه تاج الدين، "الإبهاج شرح المنهاج". (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ).

السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد، "ميزان الأصول في نتائج العقول". (ط١، مطابع الدوحة، ١٤٠٤هـ).

السمعاني، منصور بن محمد، "قواطع الأدلة في الأصول". تحقيق: محمد حسن الشافعي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

السيف، د. خالد بن عبد العزيز، "ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر". (ط٣، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، ١٤٣٦هـ).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤م).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، "الموافقات في الشريعة". تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. (دار ابن عفان).

الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، "الرسالة". تحقيق: أحمد شاكر. (ط١، مصر: مكتبة الحلبي، ١٩٤٠م).

الشرفي، د. عبد المجيد، "الإسلام بين الرسالة والتاريخ". (ط٢، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤م).

الشرفي، د.عبد المجيد، "تحديث الفكر الإسلامي". (ط٢، ليبيا: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م).

الشرفي، د.عبد المجيد، "لبنات في المنهج ونطبيقه". (ط١، ليبيا: دار المداد الإسلامي، ٢٠١٣م).

الطبري، محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق:د.عبد الله بن عبد المحسن التركي. (دار هجر).

الطوفي، سليمان بن عبد القوي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ).

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي، "رسالة في رعاية المصلحة". تحقيق:د. أحمد عبد الرحيم الشايح. (ط١، الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٣هـ).

عبد الحي، د.رمزي أحمد، "التربية ومجتمع الحداثة وما بعد الحداثة"، (ط١، مؤسسة الوراق، ٢٠١٣م).

عبد الغني عبد الخالق، "حجية السنة". (دار الوفاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٧م).

عبد الكريم، د. خليل، "الإسلام بين الدولة الدينية والمدنية". (ط١، سينا للنشر، ١٩٩٥م).

العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد، "الغيث الهامع شرح جمع الجوامع". تحقيق: مكتبة قرطبة للبحث العلمي. (ط١، نشر الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ).

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

عشماوي، محمد سعيد، "الإسلام السياسي". (ط٤، مكتبة مدبولي الصغير، ١٩٩٦م).

عشماوي، محمد سعيد، "الربا والفائدة في الإسلام". (ط١، مصر: سينا للنشر، ١٩٨٨م).

عشماوي، محمد سعيد، "جوهر الإسلام". (ط٤، مصر: مكتب مدبولي الصغير، ١٤١٦هـ).

العطوي، د.محمد خلف، "موقف الحداثيين من المصلحة الشرعية. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، (٢٠١٨م).

العظمة، عزيز، "دنيا الدين في حاضر العرب". (ط٢، دار الطليعة، ٢٠٠٢م).

علال، د.خالد كبير، "وقفات مع أدعياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم". (ط١، دار المحتسب، ١٤٣١هـ).

علوان، د. فهمي محمد، "القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي". (ط١، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م).

العلوي، د.مصطفى، "مقاصد الشريعة ومقاصد الإنسان المسلم الحديث". (ط١، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م).

العلويط، عبد الله، "تجديد الإسلام معالجة جديدة لمعالجة فهم نصوص الشريعة". (ط١، بيروت: دار مدارك للنشر، ٢٠١٤م).

العمري، د.مرزوق، "إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر". (ط١، الرباط: دار الأمان، ٢٠١٢م).

العنزي، د. سعد بن مقبل، "التجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة". (ط١، دار طيبة الخضراء، ١٤٣٨هـ)

محمد الطالبي، "عيال الله"، (ط١، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٦م).

الفاسي، علال، "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها". (ط٥، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م).

فشار، د.عطاء الله، "آليات التجديد الاجتهادي في التشريع الإسلامي من خلال التفكير المقاصدي والقيمي". (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث، ٢٠١٧م).

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، "شرح تنقيح الفصول". تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. (ط١، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٣م).

القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد، "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق:د.عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ).

كامل، د. عمر عبد الله، "قراءة نقدية في فكر محمد سعيد عشماوي". (ط١، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م).

المالكي، د.عارف بن سفر، "التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر". (ط١، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٧هـ).

محمد بن شاكر بن أحمد، "فوات الوفيات". تحقيق: إحسان عباس. (ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٧٣م).

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، "المستدرك على الصحيحين". تحقيق:مصطفى عبد القادر عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، "المستصفى من علم الأصول". تحقيق: د. أحمد زكي حماد. (ط١، القاهرة: العالمية للنشر).

مسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر". تحقيق: محمد

فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

أحمد، بن محمد بن حنبل الشيباني، "المسند". تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين. (مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ).

البغدادي، القاضي عبد الجبار المعتزلي، "المغني في أبواب التوحيد والعدل". تحقيق: د. خضر نبها. (بيروت: دار الكتب العلمية).

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، "المغني". (مكتبة القاهرة ١٣٨٨هـ).

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". (بيت الأفكار).

الهندي، صفي الدين محمد عبد الرحيم، "نهاية الوصول في دراية الأصول". تحقيق: د.صالح بن سليمان اليوسف، و د.سعد سالم السويح. (ط١، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٤١٦هـ).

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله ، "الوافي بالوفيات". تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ).

ابن مفرج، محمد بن مفلح بن محمد المقدسي الصالحي الحنبلي، "كتاب الفروع". تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١١هـ).

الشرفي، محمد، "الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي"، (دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)

كيحل، مصطفى، "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون". (ط١، الجزائر: منشورات الاخلاف، ١٤٣٢هـ).

الجابري، محمد عابد، "وجهة نظر". (ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م)

شحرور، محمد، "تجفيف منابع الإرهاب". (ط١، بيروت: مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ٢٠٠٨م).

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، "قواعد الأحكام في مصالح الأنام". تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. (مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م)

عشماوي، محمد سعيد، "أصول الشريعة". (ط٣، بيروت: دار اقرأ، ١٤٠٣هـ).

أبو زيد، نصر، "نقد الخطاب الديني". (ط٢، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤م)

Bibliography

Ibn Abi Ya‘la, Muhammad Al-Farra, "Tabaqaat Al-Hanaabilah". Investigation: Muhammad Haamid Al-Faqqi. (1st ed., Cairo: As-Sunnah Al-Muhammadiyyah Press).

Ibn Al-Atheer, Abu Al-Hassan ‘Ali bin Abi Al-Karam, "Asad Al-Gaabah fee Ma‘rifat As-Sahaabah". Investigation: ‘Ali Mu‘awwad and ‘Aadil ‘Abdil Mawjood. (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1419 AH).

Ibn Al-‘Imaad, ‘Abdul Hayy Ahmad Al-Hambali, "Shadaraat Ad-Dahab fee Akhbaar man Dahab". Investigation: Mahmuud Al-Arnaout. (1st ed., Damascus: Daar Ibn Katheer, 1406 AH).

Ibn Al-Mulaqqin, ‘Umar bin ‘Ali At-Takruuri, "Al-‘Iqd Al-Mudahhab fee Tabaqaat Al-Madhab". Investigation: Ayman Nasr Al-Azhari. (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1417 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin ‘Abdil Haleem Al-Harraani Ad-Dimashqi, "Majmuu‘ Al-Fataawa". Collection: ‘Abdur Rahmaan bin Qaasim. (Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur‘an, 1416 AH).

Ibn Hazm, Abu Muhammad ‘Ali bin Ahmad bin Sa‘eed, "Al-Ihkaam fee Usuul Al-Ahkaam". Investigated: Sheikh Ahmad Shaakir. (Beirut: Daar Al-Aafaaq Al-Jadeedah).

Ibn Khallikaan, Ahmad bin Muhammad, "Wafiyyaat Al-A‘yaan". Investigation: Ihsaan ‘Abbaas. (Beirut: Daar Saadir, 1994).

Ibn Rajab, ‘Abdur Rahmaan bin Ahmad Al-Hambali, "Dayl Tabaqaat Al-Hanaabilah". Investigation: Dr. ‘Abdur Rahmaan Al-‘Uthaymeen. (1st ed., Obeikan Library, 1425 AH).

Ibn ‘Abdil Barr, Abu ‘Umar Yusuf Al-Qurtubi, "Jaami‘ Bayaan Al-‘Ilm wa Fadlihi". Investigation: Abu Al-Ashbaal Az-Zuhayri. (1st ed., Saudi Arabia: Daar Ibn Al-Jawzi, 1414 AH).

Ibn ‘Abdis Salaam, Al-‘Izz, "Malhamah Al-I‘tiqaad". (1st ed., Beirut: Daar Al-Bashaair Al-Islaamiyyah, 1414 AH).

Ibn Qudaamah, Abu Muhammad ‘Abdullaah bin Ahmad Al-Maqdisi, "Rawdah An-Naadhir wa Junna Al-Munaadhir". (2nd ed., Muassasah Ar-Rayyaan, 1423 AH).

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Abu Muhammad bin Abi Bakr, "I‘laam Al-Muwaqqi‘een ‘an Rabb Al-‘Aalameen". Investigation: Mashoor Hassan Aal Salman. (1st ed., Daar Ibn Al-Jawzi, 1423 AH).

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Abu Muhammad bin Abi Bakr, "Igaatha Al-Lahfaan fee Masaayid Ash-Shaytaan". Investigation: Muhammad ‘Azeez Shamsuddeen and Mustafa Ieeteem. (2nd ed., Jeddah: Islamic Fiqh Council, 1432 AH).

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Abu Muhammad bin Abi Bakr, "At-Turuq Al-Hukmiyyah". (Daar Al-Bayaan Library).

Abu Zayd, Dr. Bakr ‘Abdullaah, "Al-Huduud wa At-Ta‘zeeraat". (2nd ed., Riyadh: Daar Al-‘Aasimah, 1415 AH).

Abu Zayd, Dr. Bakr ‘Abdullaah, "At-Ta‘aalum wa Atharuhu ‘alaa Al-Fikr". (Riyadh: Daar Al-‘Aasimah for Publication and Distribution).
Abu Zayd, Dr. Nasr Haamid, "Mafhuum An-Nasss (A Study of Sciences of the Qur‘aan)". (1st ed., Al-Markaz Ath-Thaqaafi Al-‘Arabi, 2014).
Abu Zayd, Dr. Nasr Haamid, "Dawaair Al-Khawf (A Reading in the Women Message). (3rd ed., Casablanca: Al-Markaz Ath-Thaqaafi Al-‘Arabi, 1996).
Arkoun, Dr. Muhammed, "Islam, Historiography and Development" (Arabic). Al-Mawaaqif Journal 40. (1981).
Arkoun, Dr. Muhammed, "The Historiography of Arabic Islamic Thought" (Arabic). Translation: Haashim Saalih. (2nd ed., Al-Markaz Ath-Thaqaafi Al-‘Arab, 1996).
Al-Albaani, Muhammad Naasiruddeen, "Silsilah Al-Ahaadeeth As-Saheeha". (Al-Ma‘aarif Library, 1415 AH).
Al-Aamidi, Abu Al-Hassan ‘Ali bin Abi ‘Ali, "Al-Ihkaam fee Usuul Al-Ahkaam". Investigation: Sheikh ‘Abdur Razaaq ‘Afeefi. (Beirut: Al-Maktab Al-Islaami).
Al-Ayyuubi, Dr. Ayman, "Maqaasid Ash-Shari‘iah fee Takhsees An-Nass bi Al-Maslaha wa Tatbeeqaatiha fee Al-Fiqh Al-Islaami". (1st ed., Daar An-Nafaais, 2011).
Al-Babarti, Muhammad bin Muhammad, "Al-‘Inaayah fee Sharh Al-Hidaayah". (Daar Al-Fikr).
Al-Bukhari, Muhammad bin Isma‘eel, "Saheeh Al-Bukhaari = Al-Jaami‘ Al-Musnad As-Saheeh". Investigation: Muhammad Zuhayr An-Naasir. (1st ed., Daar Tawq An-Najaah, 1422 AH).
Bal‘eed, Dr. As-Saadiq, "Al-Qur‘aan wa At-Tashree‘". (3rd ed., Al-Halabi Legal Publications, 2004).
Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Muhamamd bin Abi Bakr, "Badaai‘ Al-Fawaaid". Investigation: ‘Ali bin Muhammad Al-‘Imraan. (Jeddah: Daar ‘Aalam Al-Fawaaid).
Ibn Manzour, Muhammad bin Makram Al-Ifreeqi, "Lisaan Al-‘Arab". (Beirut: Daar Saadir, 1423 AH).
Bani ‘Ayesh, Dr. Muhammad Sa‘eed, "Modernity from the Islamic Perspective" (Arabic). (Daar Al-Kitaab Ath-Thaqaafi, 2016).
Buuhush, Dr. Ganiyyah, "Kindness in Islamic Law through the Punishments" (Arabic). (Among the publications of International Conference on Kindness in Islam, 2017).
Al-Baihaqi, Ahmad bin Al-Husain bin ‘Ali Al-Kurasaani, "Sunan Al-Baihaqi Al-Kubra". Investigation: Muhammad ‘Abdul Qaadir ‘Ataa. (2nd ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1424 AH).
Teezeeti, Dr. At-Tayyib et al., "Islam and the Greatest Problems of the Contemporary Era" (Arabic). (Damascus: Daar Al-Fikr, 1998)
Teezeeti, Dr. At-Tayyib, "The Quranic Text in Face of The Challenge of Construction and Reading" (Arabic). (Damascus: Daar Al-Yanaabee‘, 1997).

Al-Jaabiri, Dr. Muhammad ‘Aabid, "Religion and the State and the Application of Shari‘ah" (Atabic). (1st ed., Markaz Diraasaat Al-Wihdah Al-‘Arabiyyah, 1996).

Al-Jaabiri, Dr. Muhammad ‘Aabid, "The Arab Political Though" (Arabic). (4th ed., Beirut: Markaz Diraasaat Al-Wihdah Al-‘Arabiyah, 2000)

Al-Jaabiri, Dr. Muhammad ‘Aabid, "Binyah Al-‘Aql Al-‘Arabi". (4th ed., Beirut: Markaz Diraasaat Al-Wihdah Al-‘Arabiyyah, 2009).

Al-Jaabiri, Dr. Muhammad ‘Aabid, "The Thought of Ibn Khaldoon (Racism and the State)". (6th ed., Beirut: Markaz Diraasaat Al-Wihdah Al-‘Arabiyyah, 1994).

Al-Jumal, Dr. Bassaam, "Aayaat Al-Ahkaam fee Al-Muqaaranaat Al-Hadeetha wa Al-Mu‘aasirah". (1st ed., Muslims without Boarders Foundation for Studies and Researches, 1438 AH).

Hanafi, Dr. Hassan, "From Heritage to Modernization" (Arabic). (4th ed., Beirut: The University Foundation for Studies and Publication, 1994).

Hanafi, Dr. Hassan, "From Text to Reality" (Arabic). (1st ed., Egypt: Al-Kitab Centre for Publication and Distribution, 2004).

Dr. Ahmad Quushti ‘Abdur Raheem, "Position of the Modernity Approach on Imam Shaafi‘i" (Arabic). (1st ed., At-Tahseel Centre for Researches and Studies, 1437 AH).

Dr. ‘Ali Harb, "The Critique of Reality" (Arabic). (1st ed., Al-Markaz Ath-Thaqaafi Al-‘Arabi, 1993).

Ad-Dageem, Mahmuud As-Seyyid, "The Common Ground between the Objectives (Maqaasid) of Islamic Law and Human Rights". (Arabic), An article published in Al-Hayaat Al-Ladunniyyah Newspaper issue 15341, Heritage column, (Saturday 2/4/2005).

Ad-Dawiyy, Dr. Yusuf Ahmad, "Maqaasid (Objectives) of Islamic Law According to Ibn Taimiyyah". (1st ed., Jordan: Daar An-Nafaais, 1421 AH).

Az-Zirikli, Khayruddeen Mahmud, "Al-A‘laam". (15th ed., Daar Al-‘Ilm lil Malaayeen, 2002).

As-Subki, Taqiuddeen Abu Al-Hassan ‘Ali bin ‘Abdil Kaafi and His Son Taajuddeen, "Al-Ibhaaj Sharh Al-Minhaaj". (Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1416 AH).

As-Samarqandi, ‘Alaauddeen Muhammad bin Ahmad, "Meezaan Al-Usuul fee Nataaij Al-‘Uquul". (1st ed., Ad-Dawha Press, 1404 AH).

As-Sam‘aani, Mansour bin Muhammad, "Qawaati‘ Al-Adillah fee Al-Usuul". Investigation: Muhammad Hassan Ash-Shaafi‘i. (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1418 AH).

As-Sayf, Dr. Khaalid bin ‘Abdul ‘Azeez, "The Phenomenon of Modern Interpretation in the Contemporary Arabic Thought" (Arabic). (3rd ed., At-Tahseel Centre for Researches and Studies, 1436 AH).

As-Suyuuti, Jalaaluddeen ‘Abdur Rahmaan bin Abi Bakr, "Al-Itqaan fee ‘Uluum Al-Qur‘aan". Investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. (The Egyptian Council for Books, 1974).

Ash-Shaatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa, "Al-Muwaafaqaat fee Ash-Shari‘ah". Investigation: Mashoor Hassan Aal Salman. (Daar Ibn ‘Affaan).

Ash-Shaafi‘i, Imam Muhammad bin Idrees, "Ar-Risaalah". Investigation: Ahmad Shaakir. (1st ed., Egypt: Maktabah Al-Halabi, 1940).

Ash-Sharafi, Dr. ‘Abdul Majeed, "Islam between the Message and History" (Arabic. (2nd ed., Beirut: Daar At-Talee‘a, 2004).

Ash-Sharafi, Dr. ‘Abdul Majeed, "Modernization of Islamic Thought" (Arabic). (2nd ed., Libya: Daar Al-Madaar Al-Islaami, 2009).

Ash-Sharafi, Dr. ‘Abdul Majeed, "Labnaat fee Al-Manhaj wa Tatbeeqihi". (1st ed., Libya: Daar Al-Madaar Al-Islaami, 2013).

At-Tabari, Muhammad bin Jareer, "Al-Jaami‘ Al-Bayaan ‘an Tahweel Aay Al-Qur‘aan". Investigation: Dr. ‘Abdullaah bin ‘Abdul Muhsin At-Turki. (Daar Hajar).

At-Tuufi, Sulaiman bin ‘Abdil Qowiyy, "Sharh Mukhtasar Ar-Rawdah". Investigation: ‘Abdullaah bin ‘Abdil Muhsin At-Turki. (1st ed., Ar-Risaalah Foundation, 1407 AH).

At-Tuufi, Sulaiman bin ‘Abdil Qowiyy, "Risaalah fee Ri‘aayah Al-Maslaha". Investigation: Dr. Ahmad ‘Abdur Raheem Ash-Shaayih. (1st ed., Ad-Daar Al-Misriyyah Al-Lubnaaniyyah, 1413 AH).

‘Abdul Hayy, Dr. Ramzi Ahmad, "Education and the Society of Modernity and Post-Modernity" (Arabic), (1st ed., Muassasah Al-Warraaq, 2013).

‘Abdul Ganiyy ‘Abdul Khaaliq, "The Authority of Sunnah" (Arabic). (Daar Al-Wafaa, The International Institute of Islamic Thought, 1987).

‘Abdul Kareem, Dr. Khaleel, "Islam between the Religious State and Civilization". (1st ed., Seena for Publication, 1995).

Al-‘Iraqi, Waliyyuddeen Abu Zur‘a Ahmad, "Al-Gayth Al-Haami‘ Sharh Jam‘ Al-Jawaami‘". Investigation: Qortoba Library for Scientific research. (1st ed., Al-Faaruuq Al-Hadeetha for Printing and Publication, 1420 AH).

Al-‘Asqalaani, Ahmad bin ‘Ali bin Hajar, "Al-Isaabah fee Tamyeez As-Sahaaba". Investigation: ‘Ali Mu‘awwad and ‘Aadil ‘Abdul Mawjood. (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1415 AH).

‘Ashmaawi, Muhammad Sa‘eed, "The Political Islam" (Arabic). (4th ed., Maktabah Madbuli As-Sageer, 1996).

‘Ashmaawi, Muhammad Sa‘eed, "Usury and Interest in Islam" (Arabic). (1st ed., Egypt, Sina Press, 1988).

‘Ashmaawi, Muhammad Sa‘eed, "The Essence of Islam". (4th ed., Egypt: Maktab Madbuli As-Sageer, 1416 AH).

Al-‘Atwa, Dr. Muhammad Khalaf, "The Position of Modernists on Al-Maslaha Ash-Shar‘iyyah" (Arabic), Journal of Islamic University for Shari‘ah and Legal Studies, (2018).

Al-‘Adama, ‘Azeez, "Dunyaa Ad-Deen fee Khaatir Al-‘Arab". (2nd ed., Daar At-Talee‘a, 2002).

‘Alaal, Dr. Khaalid Kabeer, "Notes Regarding the Proponents of

Rationalism on Religion, Reason, Heritage and Knowledge" (Arabic). (1st ed., Daar Al-Muhtasib, 1431 AH).

‘Alwaan, Dr, Fahmi Muhammad, "The Essential Values and Objectives of Islamic Legislation" (Arabic). (1st ed., Cairo: The Egyptian General Council for Books, 1989).

Al-‘Alawi, Dr. Mustafa, "The Objectives of Shari‘ah and the Objectives of Modern Human" (Arabic). (1st ed., Muslims without Borders Foundation, 2016).

Al-‘Aluweet, ‘Abdullaah, "Modernization of Islam as a Novel Solution to Dealing with the Understanding of the Texts of the Shari‘ah" (Arabic). (1st ed., Beirut: Daar Madaar for Publication, 2014).

Al-‘Amri, Dr. Marzouq, "The Problem of Historiography of Religious Text in the Contemporary Modernity Message" (Arabic). (1st ed., Rabat: Daar Al-Amaan, 2012).

Al-‘Anzi, Dr. Sa‘ad bin Muqbil, "Modern Approaches to Maqaasid (Objectives) of Shari‘ah". (1st ed., Daar Taybah Al-Khadraa, 1438 AH).

‘Aalallaah, Muhammad At-Taalibi, (1st ed., Centre for Study of Religious Philosophy, 2006).

Al-Faasi, ‘Alaal, "Maqaasid Ash-Shari‘ah Al-Islamiyyah wa Makaarimiha". (5th ed., Daar Al-Garb Al-Islaami, 1993).

Fashaar, Dr. ‘Ataaullaah, "Mechanisms of Ijtihad Modernization in Islamic Legislation through Maqaasid and Value-Based Thought" (Arabic). (Muslims without Borders Foundation for Studies and Researches, 2017).

Al-Qaraafi, Shihaabuddeen Ahmad bin Idrees, "Sharh Tanqeeh Al-Fusuul". Investigation: Taaha ‘Abdur Rauf Sa‘ad. (1st ed., Sharikah At-Tibaa‘a Al-Fanniyyah Al-Muttahidah, 1973).

Al-Qurtubi, Shamsuddeen Muhammad bin Ahmad, "Al-Jaami‘ li Ahkaam Al-Qur‘aan". Investigation: Dr ‘Abdullaah bin ‘Abdul Muhsi At-Turki. (1st ed., Muassasah Ar-Risaalah, 1427 AH).

Kaamil, Dr. ‘Umar bin ‘Abdullaah, "A Critical Reading in the Thought of Muhammad Sa‘eed ‘Ashmaawi" (Arabic). (1st ed., Beirut: Beesaan for Publication and Distribution, 2003).

Al-Maaliki, Dr. ‘Aarif bin Safar, "The Maqaasid Approach and Its Impact on the Contemporary Islamic Thought" (Arabic). (1st ed., Jeddah: At-Tahseel Centre for Studies and Researches, 1437 AH).

Muhammad bin Shaakir bin Ahmad, "Fawaat Al-Wafiyyaat". Investigation: Ihsaan ‘Abbaas. (1st ed., Beirut: Daar Saadir, 1983).

Al-Haakim, Muhammad bin ‘Abdullaah An-Naysaabuuri, "Al-Mustadrak ‘ala As-Saheehayn". Investigation: Mustafa ‘Abdul Qaadir ‘Ataa. (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1411 AH).

Al-Gazaali, Abu Haamid Muhammad bin Muhammad, "Al-Mustasfa min ‘Ilm Al-Usuul". Investigation: Dr. Ahmad Zakki Hammaad. (1st ed., Cairo: Al-‘Aalamiyyah for Publication).

Muslim bin Al-Hajjaaj Al-Qushayri, "Saheeh Muslim = Al-Musnad As-

Saheeh Al-Mukhtasar". Investigation: Muhammad Fuad ‘Abdul Baaki. (Beirut: Daar Ihyaa At-Turaath Al-‘Arabi).

Ahmad, bin Muhammad bin Hambal Ash-Shaybaani, "Al-Musnad". Investigation: Shu‘aib Al-Arnaout et al., (Muassasah Ar-Risaalah, 1413 AH).

Al-Bagdaadi, Al-Qaadi ‘Abdul Jabbaar Al-Mu‘tazili, "Al-Mugni fee Abwaab At-Tawheed wa Al-‘Adl". Investigation: Dr. Khidr Nabha. (Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah).

Ibn Qudaamah, Muwaffaquddeen, ‘Abdullaah bin Ahmad Al-Maqdisi, "Al-Mugni". (Maktabah Al-Qaahirah, 1388 AH).

An-Nawawi, Muhyiddeen Yahya bin Sharaf, "Al-Minhaaj Sharh Saheeh Muslim bin Al-Hajjaaj". (Bayt Al-Afkaar).

Al-Hindi, Safiyyuddeen Muhammad ‘Abdur Raheem, "Nihaayah Al-Wusuul fee Diraayah Al-Usuul". Investigation: Dr. Saalih bin Sulaimaan Al-Yuusuf and Dr. Sa‘ad Saalim As-Suweih. (1st ed., Makkah: Al-Maktabah At-Tijaariyyah, 1416 AH).

As-Safadi, Salaahuddeen Khaleel bin Aybik bin ‘Abdillaah, "Al-Waafi bi AL-Wafiyyaat". Investigation: Ahmad Al-Arnaout and Turki Mustafa. (Beirut: Daar Ihyaa At-Turaath, 1420 AH).

Ibn Muflih, Muhammad bin Muflih bin Muhammad Al-Maqdisi. "Kitaab Al-Furuu‘". Investigation: Abdullaah At-Turki. (1st ed., Muassasah Ar-Risaalah, 1411 AH).

Ash-Sharafi, Muhammad, "Islam and Freedom, An Historical Misunderstanding" (Arabic), (Daar Bitra for Publication and Distribution, 2008).

Kayhal, Mustafa, "Al-Unsina wa At-Tahweel fee Fikr Muhammad Arkoun". (1st ed., Al-Ikhtilaaf Publications, 1432 AH).

Al-Jaabiri, Muhammad ‘Aabid, "A Perspective" (Arabic). (1st ed., Beirut: Markaz Diraasaat Al-Wahdah Al-‘Arabiyyah, 1992).

Shuhruur, Muhammad, "Drying the Sources of Terrorism" (Arabic). (1st ed., Beirut: Muassasah Ad-Diraasaat Al-Fikriyyah Al-Mu‘aasirah, 2008).

Ibn ‘Abdis Salaam, ‘Izzuddeen ‘Abdul ‘Azeez, "Qawaa‘id Al-Ahkaam fee Masaalih Al-Anaam". Investigation: Taaha ‘Abdur Rauf Sa‘ad. (Maktabah Al-Kulliyyaat Al-Azhariyyah, 1991).

‘Ashmaawi, Muhammad Sa‘eed, "Usuul Ash-Shari‘ah". (3rd ed., Beirut: Daar Iqra, 1403 AH).

Abu Zaid, Nasr, "A Ciritique of Religious Message". (2nd ed., Cairo: Sina Press, 1994).

The contents of this issue

No.	Researches	The page
1)	**Al-Razi's Methodology in the Qiraa‘aat Mentioned in His Book (Mukhtar Al-Sihaah) (With an Applied Study of the Qiraa‘aat from the Beginning of Surat Al-Fatihah to the End of Surat Al-Kahf)** Dr. Al-Waleed bin Khalid AlShamsan	9
2)	**The Division of the Chapters of the Quran Into Tuwal ‘ Mi’een ‘Mathaani and Mufassal - Presentation and Study** Dr. Muhammad bin AbdurRahmaan bin Muhammad At-	61
3)	**The Opinions of the Scholars of Tafseer on Entering of Arabic Letter (ك) "Kaaf" on the Word (مثل) "Mithl" in the Saying of Allaah -the Almighty-: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ "There is nothing like Him" - Study and Weighting** Dr. Mansour bin Hamad Al-Eidi	159
4)	**Faith Issues Related To Zamzam Water** Dr. Altafurrahman bin Sanaaullaah	213
5)	**The Influence of Historical Methodology on Maqaasid Approach of the Modernists** Dr. Ahmad bin Saed Al Awagi	277
6)	**The Great Sharee῾aha Objectives Hajj An Applied Maqasid Study** Dr. Hasan bin Abdulhamid Bukhari	345
7)	**Tuḥfat Al-Nawāẓir Naẓm Al-Rawḍ Al-Nāẓir Fī Adab Al-Manāzir, Written by: Scholar Imam: ʿAbd al-Qādir bin Aḥmad al-Kawkabānī (1135-1207 AH) A study and investigation** Dr. Areej Fahd Abed Al-Jabri	439
8)	**The Principles of Elimination of Sharia Rulings Rivalry as per Islamic Jurisprudence Offshoot An Applied Ousoul Study** Dr. Tahani bint Abd Al-Aziz Al Meshal	525
9)	**At-Takhreej (Juristic Extraction) By the Claim of No Difference between Similar Issues A Foundational and Applied Study In the Hanbali Jurisprudence** Dr. Fatmah bint Abdullah Al Battah	563
10)	**Part of the Manifestations of Reform in the Sheikh Mohammed bin Abdul Wahab Da‘wah and Its Da‘wah and Religious Impact** Prof. Saleh bin Abdullah bin Abdul Mohsen al-Freih	623

Publication Rules at the Journal (*)

- The research should be new and must not have been published before.
- It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.
- It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.
- It should comply with the standard academic research rules and its methodology.
- The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.
- The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.
- In case the research publication is approved, the journal shall assume all copyrights, and it may re-publish it in paper or electronic form, and it has the right to include it in local and international databases - with or without a fee - without the researcher's permission.
- The researcher does not have the right to republish his research that has been accepted for publication in the journal - in any of the publishing platforms - except with written permission from the editor-in-chief of the journal.
- The journal's approved reference style is "Chicago".
- The research should be in one file, and it should include:
  - A title page that includes the researcher's data in Arabic and English.
  - An abstract in Arabic and English.
  - An Introduction which must include literature review and the scientific addition in the research.
  - Body of the research.
  - A conclusion that includes the research findings and recommendations.
  - Bibliography in Arabic.
  - Romanization of the Arabic bibliography in Latin alphabet on a separate list.
  - Necessary appendices (if any).
- The researcher should send the following attachments to the journal:
  - The research in WORD and PDF format, the undertaking form, a brief CV, and a request letter for publication addressed to the Editor-in-chief

(*) These general rules are explained in detail on the journal's website: http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The Editorial Board

Prof. Dr. Omar bin Ibrahim Saif
(Editor-in-Chief)
Professor of Hadith Sciences at Islamic University

Prof. Dr. Abdul 'Azeez bin Julaidaan Az-Zufairi
(Managing Editor)
Professor of Aqidah at Islamic University

Prof. Dr. Baasim bin Hamdi As-Seyyid
Professor of Qiraa'aat at Islamic University

Prof. Dr. 'Abdul 'Azeez bin Saalih Al-'Ubayd
Professor of Tafseer and Sciences of Qur'aan at Islamic University

Prof. Dr. 'Awaad bin Husain Al-Khalaf
Professor of Hadith at Shatjah University in United Arab Emirates

Prof. Dr. Ahmad bin Muhammad Ar-Rufā'ī
Professor of Jurisprudence at Islamic University

Prof. Dr. Ahmad bin Baakir Al-Baakiri
Professor of Principles of Jurisprudence at Islamic University Formally

Prof. Dr. 'Umar bin Muslih Al-Husaini
Professor of Fiqh-us-Sunnah at Islamic University

***

Editorial Secretary: **Baasil bin Aayef Al-Khaalidi**

Publishing Department: **Omar bin Hasan al-Abdali**

The Consulting Board

Prof.Dr. Sa'd bin Turki Al-Khathlan
A former member of the high scholars

His Highness Prince Dr. Sa'oud bin Salman bin Muhammad A'la Sa'oud
Associate Professor of Aqidah at King Sa'oud University

His Excellency Prof. Dr. Yusuff bin Muhammad bin Sa'eed
Member of the high scholars
& Vice minister of Islamic affairs

Prof. Dr. A'yaad bin Naami As-Salami
The editor –in- chief of Islamic Research's Journal

Prof.Dr. Abdul Hadi bin Abdillah Hamitu
A Professor of higher education in Morocco

Prof.Dr. Musa'id bin Suleiman At-Tayyarr
Professor of Quranic Interpretation at King Saud's University

Prof. Dr. Ghanim Qadouri Al-Hamad
Professor at the college of education at Tikrit University

Prof. Dr. Mubarak bin Yusuf Al-Hajiri
former Chancellor of the college of sharia at Kuwait University

Prof. Dr. Zain Al-A'bideen bilaa Furaij
A Professor of higher education at University of Hassan II

Prof. Dr. Falih Muhammad As-Shageer
A Professor of Hadith at Imam bin Saud Islamic University

Prof. Dr. Hamad bin Abdil Muhsin At-Tuwaijiri
A Professor of Aqeedah at Imam Muhammad bin Saud Islamic University

Paper version

Filed at the King Fahd National Library No. 8736/1439 and the date of 17/09/1439 AH

International serial number of periodicals (ISSN) 1658- 7898

Online version

Filed at the King Fahd National Library No. 8738/1439 and the date of 17/09/1439 AH

International Serial Number of Periodicals (ISSN) 1658-7901

the journal’s website

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The papers are sent with the name of the Editor - in – Chief of the Journal to this E-mail address Es.journalils@iu.edu.sa

(The views expressed in the published papers reflect the views of the researchers only, and do not necessarily reflect the opinion of the journal)

بسم الله الرحمن الرحيم

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

Islamic University Journal

of Islamic Legal Sciences

Issue: 195 Year: 54 December 2020