

الفكر الحداثي وما بعد الحداثي

وأثره في فهم النصوص الدينية

إعداد

أ. د/ ردينا إبراهيم الرفاعي

أستاذ الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان الأردن



الفكر الحداثي وما بعد الحداثي وأثره في فهم النصوص الدينية

ردينا إبراهيم الرفاعي

الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الاردنية، عمان الأردن.

البريد الإلكتروني: r.alrefai@ju.edu.jo

ملخص البحث:

يتميز الفكر الحداثي بمميزات تجعله مختلفا عن باقي أصحاب الأفكار والمذاهب الفكرية بحيث يقوم على أساس إعادة قراءة التراث الإسلامي بعيون ومناهج غربية لنزع صفة القداسة من النصوص الدينية، وتهدف الدراسة الى اعطاء تصور عام للموضوع، وكشف معالم المنهج الحداثي في تعامله مع النصوص الشرعية، وبيان الية التوظيف الحداثي للنصوص، وسيعتمد البحث على المنهج الاستقرائي بحيث يقوم بجمع الأفكار والكتابة حول موضوع النصوص الشرعية عند الحداثيين وجمع شتات المعلومات المتفرقة المتعلقة بالموضوع وتحليلها وقد قسمت البحث الى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، المبحث الأول: تعريف الحداثة، نشأتها وتطورها، والمبحث الثاني: منهج الحداثيين في التعامل مع النصوص الشرعية وتناولت فيه الحديث عن القراءة الجديدة للنصوص الشرعية، وعن مسألة عدم استيعاب قواعد الجمع بين النصوص والترجيح فيما بينها، والتشبث بالمصالح المهدرة والمفعاة شرعاً، و انعدام مراعاة الثوابت والمتغيرات، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث أن المنهج الحداثي يسعى لإلغاء الدين وتهميش النصوص ويعتبر الوحي نوع من الأساطير، وكذا إبطال دعوى المنهج الحداثي بتجديد الدين من خلال الاعتماد على الاجتهاد الذي لا يقوم على الضوابط المعروفة عند المجتهدين، فضلا عن كون الاجتهاد يصح عندهم ولو لم تتوفر شروط المجتهد.

ومن نتائج هذه الدراسة إنكار الحداثيين لعصمة الرسول عليه الصلاة والسلام وبالتالي فما صدر عنه كلام بشر قابل للأخذ أو الرد فلا حجة للقرآن ولا للسنة، وبناء عليه يجب العمل على تحديث الدين وفقا للعقل و النظر الى النصوص على أنها كتابات قابلة للتغيير ولا قداسة لها بل هي ناتجة عن ثقافة المجتمع، وتظهر الدراسة أن الحداثيين يسعون الى تغيير المبادئ الكلية للشريعة ومحاولة



التحديات المعاصرة للدراسات الإسلامية والعربية ... رؤى وآفاق

زعزعة أصول الدين القطعية ومحاولة تميع الدين والتفلت من الأحكام بحجة الحرية والمساواة والمصلحة ومخالفة الإجماع على أن الأحكام القطعية لا مجال للاجتهاد فيها وأنها غير معقولة المعنى فالاجتهاد لا يكون بالثوابت أو القطعيات، وأوصت الدراسة بالعمل على تدريس مساقات متخصصة في الفكر الحداثي وكيفية الرد على شبهاتهم .

الكلمات المفتاحية: الحداثة، المذاهب الفكرية المعاصرة، فقه الواقع، النصوص الشرعية، الفقه الاسلامي.



Modernist and Postmodern Thought and Its Impact on the Interpretation of Religious Texts

Rudayna Ibrahim al-Rifa'i

Department of Jurisprudence and its Foundations, Faculty of Shari'a,
University of Jordan, Amman, Jordan

Email: r.alrefai@ju.edu.jo

Abstract:

Modernist thought distinguishes itself from other intellectual movements by its commitment to reinterpreting the Islamic tradition through Western theoretical and critical frameworks. At the heart of this approach lies an effort to desacralize religious texts and recast them as cultural artifacts rather than sources of binding theological or legal authority.

This study examines the interpretive strategies employed by modernist and postmodern thinkers in their engagement with Islamic scripture. It aims to clarify the assumptions underlying this approach, identify its methodological features, and assess its impact on the understanding of religious texts. Drawing on an inductive method, the research synthesizes a wide range of modernist writings and critically evaluates their treatment of the Islamic textual tradition.

The article is structured in two main sections. The first outlines the emergence and development of modernity, with particular attention to its intellectual and historical foundations. The second analyzes how modernist thinkers approach the Qur'ān and Sunna, focusing on their call for a "new reading" of scripture, their neglect of established principles for reconciling textual evidence, and their appeal to legal interests (maṣāliḥ) that have been invalidated in Islamic law. The study also addresses the erosion of distinctions between fixed and variable aspects of the Sharī'a in modernist discourse.

Among the study's central findings is that the modernist project often seeks to marginalize religion by reinterpreting revelation as myth and



redefining the boundaries of Islamic thought through unqualified forms of *ijtihād*. These efforts frequently disregard the classical conditions for juristic reasoning, extending interpretive authority to those who lack the requisite scholarly training.

The analysis further notes a tendency among modernist thinkers to question the infallibility of the Prophet, which in turn leads to the relativization of both Qur'ānic and Prophetic authority. Religious texts are thereby recast as historically contingent writings, devoid of intrinsic sanctity and subject to revision.

This study concludes that such approaches ultimately aim to revise the foundational principles of Islamic law, undermine doctrinal certainty, and promote a vision of religion based on subjective reason, individual autonomy, and liberal ideals. These readings often disregard the scholarly consensus that definitive rulings are not subject to reinterpretation, particularly when their meanings do not rely on rational derivation.

In light of these findings, the study recommends the development of university-level curricula devoted to modernist thought and its critique, in order to provide students with the intellectual tools necessary to engage with its claims in a rigorous and informed manner.

Keywords: Modernity, Contemporary Thought, Islamic Legal Theory, Qur'ānic Interpretation, Religious Authority.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين، وبعد:

مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة إجمالاً أن تجيب على الأسئلة الآتية:

- ١- ما المقصود بالحداثة وما نشأتها وتطورها؟
- ٢- ما منهج أصحاب الفكر الحداثي في التعامل مع النصوص الشرعية؟
- ٣- ما مرتكزات القراءة الجديدة للنصوص الشرعية من وجهة نظر الحداثيين؟
- ٤- ما كيفية التعامل مع قواعد الجمع بين النصوص والترجيح بينها، والنظر في حدود المصلحة عند الحداثيين؟

أهمية الدراسة:

لما كان هذا الموضوع له صلة بالحياة اليومية؛ لتعلقه بموضوع كثيراً ما يُطرح للنقاش والتساؤل، وكان من الضروري أن يحظى بدراسة علمية في إطار المنهج العلمي لحل الإشكالات المتعلقة به. ومن الأسباب التي تدل على أهميته وتشجع على دراسته ما يأتي:

- أن الفكر الحداثي بدعوته لتجديد الفهم في تناول النصوص قد كسب جمهوراً لا يستهان به من المثقفين المسلمين في العالم الإسلامي.
- إثراء المكتبة الإسلامية بدراسة متخصصة في هذا الموضوع تناقش توظيف الحداثيين لمقاصد الشريعة بأسلوب علمي .

أهداف الدراسة:

لهذه الدراسة أهدافٌ نلخصها في الآتي:

- ١- إبراز المرتكزات التي يستند إليها الفكر الحداثي في التعامل مع النصوص الدينية.



٢- تجلية أخطاء الفكر الحداثي في التعامل مع النصوص الدينية.

الدراسات السابقة:

بالرغم من أهمية هذا الموضوع، إلا أنه لم يحظ بدراسة علمية مستقلة؛ تُعنى ببيان موقف المدرسة الحداثية من النصوص الدينية، واستخلاص النتائج في ضوءها، وهذا في حدود ما أُطلعتُ عليه حتى الآن، ومن الجدير بالذكر أن أقرب ما اطلعت عليه من الدراسات ملاسًا لموضوع بحثي ومقاربًا له هو:

١- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم - دراسة نقدية - د. الجيلاني بن التهامي مفتاح - وقد تتبع الباحث تاريخ نقد الحداثيين للقرآن وتطور النقد وأساليبه ومناهجه عبر هذه العقود، وذكر أعلامهم وأبرز ما كتبوه، وهذا يخدمنا في معرفة تاريخ هذه المدرسة وجذورها الفكرية وكيف دخلت إلى علمنا العربي والإسلامي.

٢- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني - تأليف الدكتور قطب الريسوني - منشورات وزارة الأوقاف المغربية - الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

وتناول الباحث في دراسته ضوابط تفسير النص القرآني، ثم بين مزالق المفسرين القدامى والمحدثين، ثم الرد على محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور، وبيّن الباحث أسباب تهافت القراءة العاصرة ومقاصدها.

٣- موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازه - عرض ونقد - رسالة كتورة، مقدمة لجامعة اليرموك ، سنة ٢٠٠٨م، للدكتور زكي مصطفى البشيرة.

تناولت هذه الدراسة موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازه بالتحليل والنقد من خلال عرض بعض المضامين الفكرية التي تخص القرآن الكريم وإعجازه .

٤- التوجيه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر - رسالة ماجستير، مقدمة لجامعة أم القرى ، عام ١٤٣٥هـ، للباحث: عادل بن مسفر المالكي.

تناولت هذه الدراسة التوجيه المقاصد للفكر الإسلامي من حيث اعتبار المقاصد

في الشريعة الإسلامية ومجالات المقاصد في الفكر الإسلامي، ثم بيّن الباحث مناهج المعرفة في الفكر الإسلامي وطرق إدراكها مقاصد الشريعة ومنهج الفهم والتأويل في الفكر المقاصدي.

منهج البحث :

اتبعت في بحث ودراسة هذا الموضوع المنهج الآتي:

- ١- المنهج الاستقرائي: يقوم هذا المنهج على الاستقراء التام لأفكار الحداثيين حول مقاصد الشريعة، مع محاولة جمع شتات كل المعلومات المتعلقة به.
- ٢- المنهج التحليلي النقدي: وذلك بتحليل أقوال الحداثيين ومحاولة فهم معناها ونقدها.
- ٣- المنهج الاستنباطي: وذلك باستنباط الأدلة والأحكام والشروط المتعلقة بالموضوع، وصولاً إلى معالم هذا المنهج الشرعي المثالي.

الخطة التفصيلية:

- تتكون هذه الخطة من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة على النحو الآتي:
- المبحث الأول: تعريف الحداثة، نشأتها وتطورها. وفيه المطالب التالية.
 - المطلب الأول: تعريف الحداثة
 - المطلب الثاني: نشأة الحداثة وتطورها
 - المبحث الثاني: منهج الحداثيين في التعامل مع النصوص الشرعية وفيه المباحث الآتية :
 - المطلب الأول: القراءة الجديدة للنصوص الشرعية.
 - المطلب الثاني: عدم استيعاب قواعد الجمع بين النصوص والترجيح فيما بينها.
 - المطلب الثالث: التشبث بالمصالح المهدرة والملغاة شرعاً.
 - المطلب الرابع: انعدام مراعاة الثوابت والمتغيرات
 - الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي سأتوصل إليها وأهم التوصيات.



المبحث الأول

تعريف الحادثة ونشأتها وتطورها

المطلب الأول

تعريف الحادثة لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: الحادثة لغة

مصدر الفعل حَدَّثَ، وحدث الشيء يحدث حدوثاً وحادثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه. والحاء والذال والثاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن. يقال حدث أمر بعد أن لم يكن.

والحديث نقيض القديم، وأخذ الأمر بحدثنه وحدثته أي بأوله وأبْدَأَهُ^(١).

الفرع الثاني: الحادثة اصطلاحاً

للحادثة تعريفات كثيرة من حيث الاصطلاح وسوف أنقل بدايةً تعريف أصحاب الحادثة من الغربيين، ثم تعريفها عند دعاة من العرب،

أولاً: الحادثة عند الغربيين:

- ١- هي عملية ثورية تقود إلى تغيير جذري في أنماط الحياة.^(٢)
- ٢- ماركس وإميل دوركهايم، وماكس فيبر: أن الحادثة تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل، وملامح نسق صناعي منظم وآمن وكلاهما يقوم على أساس العقلانية في مختلف المستويات والاتجاهات^{(٣) (٤)}.

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس القزويني، (١٩٧٩م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، (الطبعة: بدون)، دمشق: دار الفكر، ٣٦/٢؛ ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي (١٤١٤ هـ)، لسان العرب، (ط٣)، بيروت: دار صادر، ١٣١/٢-١٣٢.

(٢) وهابيتس، ج. تيمونز روبيتس، (٢٠٠٤م)، من الحادثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغير الاجتماعي، ترجمة: سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، الكويت: مطابع دار السياسة، ص ٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢.

(٤) النابلسي، شاكراً، (٢٠٠١م)، الفكر العربي في القرن العشرين، ١٩٥٠-٢٠٠٠، بيروت: المؤسسة

ثانيًا: تعريف الحداثة عند دعائها من العرب:

عرفها أدونيس وهو الاب الروحي للداثيين العرب "أنها الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام".^(١)

من خلال هذا التعريف للحداثة، نجد أن أدونيس يبين أن الحداثة هي الثورة على التراث ونبذ الدين وعدم التمسك به ؛ لأن الموروث الديني هو العائق الأساسي في وجه النهضة التي يتطلع إليها الشاب العربي ، إذ يقول " لا يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي إذا لم تنهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي ويتخلص من المبنى الديني التقليدي الاتباعي"^(٢).

يرى ناصيف أن الحداثة: "هي حالة خروج من التقاليد وحالة تجديد وتحدد الحداثي في هذا المعنى بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي".^(٣)

ومن خلال هذا التعريف نجد الحداثة تعني محاربة التقليد والسعي للتجديد بعيداً عن الموروث الماضي والوعي بمتغيرات الحياة ومستجداتها دون أي مراعاة للثوابت والتقاليد، وإطلاق الحريات دون ضوابط من دين أو اخلاق أو اعراف وتقاليد، كما أن فكرة الحداثة الرئيسة هي الثورة على التراث وفعل كل ما هو مرغوب دون النظر إلى الحكم الشرعي من حلال أو حرام.

التعريف المختار:

الحداثة: مذهب فكري غربي المنشأ تبناه بعض المثقفين العرب لفهم الإسلام فهماً جديداً من خلال محاربة الموروث الديني ونقده باستعمال أدوات النقد الغربية ونبذ التقليد وتحرير العقل لتحقيق النهضة.

العربية للنشر، ٣٠٦/٢.

(١) أدونيس، علي أحمد (١٩٧٨م)، الثابت والمتحول، (ط١)، بيروت: دار العودة، ٩/٣.

(٢) النحوي، عدنان، تقويم نظرية الحداثة، ص٣٥.

(٣) وطفة، علي، مقاربات في مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة، ص٤.



يتضح أن الفكرة الرئيسة في تعريف الحداثة عند دعاةها من العرب تتمركز حول:

١- رفض الفكر الديني وإحلال الفكر اللاديني من خلال الإنسان الذي هو مركز الوجود في الكون وهو المسير لحياته وله إرادة مستقلة عن إرادة الله عز وجل،
٢- الحداثة العربية تحارب التراث بجميع أشكاله وخاصة الموروث الديني، وترى أن التراث العائق الأساسي أمام التقدم والحضارة؛ فلذا لا بد من الانسلاخ من هويتنا الإسلامية وتراثنا الإسلامي،^(١)

٣- الحداثة العربية ترى أن الأعراف والتقاليد تمنع من التقدم وبناء الحضارة فمن اللازم إزالة هذه العوائق أمام طريق الحضارة،^(٢)

من خلال التأمل في تعريف الغربيين للحداثة وتعريف الحداثيين العرب لها نجد هناك قواسم مشتركة وفكرة أصلية وهي جوهر الحداثة إلا وهي الثورة على الموروث ورفض العودة إلى الماضي وتقديس العقل وجعله وسيلة للمعرفة ورفض التقليد والتحرر المطلق من الدين والأخلاق والتقاليد.

كما أن الحداثة العربية تخلو من الابداع والتجديد الذي نادى به الفكر الحداثي، فالحداثة العربية عبارة عن تقليد اعمى للحداثة الغربية، واستيراد لأشكالها وشعاراتها، بخلاف الحداثة الغربية التي كانت عبارة عن انبثاق من صميم المجتمع بعد ما مرّ به المجتمع من حوادث تاريخية واجتماعية وبذل الجهد في سبيل الوصول إلى ما وصل إليه.

(١) حمودة، عبد العزيز، (٢٠٠١م)، المراهقة المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ٣٧.

(٢) وطفة، علي، مقاربات في مقاربات في مفهوم الحداثة، ص ٩.

المطلب الثاني

نشأة الحداثة وتطورها

الفرع الأول: الحداثة الغربية

ظهر الفكر الحداثي في أوروبا بعد سلسلة متواصلة من التغيير في كافة مناحي الحياة مما أدى إلى ظهور الاتجاهات الفكرية والأدبية كردة فعل لما عاشته من جهل مظلم ومحاربة للعلم في العصور الوسطى -عصر الظلمات-.

يرى البعض أن بداية الحداثة كانت عام ١٥٢٠م ميلادي مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، ويرى البعض أنها ظهرت ١٧٧٦م ميلادي مع ظهور الثورة الفرنسية وآخرون يربطونها بالثورة الأمريكية عام ١٧٨٩م ميلادي.^(١)

كانت أوروبا تعيش في العصور الوسطى تحت ظل سيادة الكنيسة وطغيان رجال الدين وما كانت عليه الكنيسة من تحريف لدين الله عز وجل من خلال التركيز على التربية الروحية التي تربط القلوب بالله وإبعاد الجانب العلمي الذي يحكم الحياة العملية وترك هذا الجانب لقيصر، ومحاربة التفكير في أسرار الكنيسة وتعذيب من يشك بالرهبان ومحاربة العلم والعلماء وحرقت كتبهم وتعذيبهم، بل وحرقتهم حتى يبقى الجهل هو الفاشي في المجتمع^(٢)؛ فبعد هذا الطغيان الكنيسي ثار المجتمع على الكنيسة والبابوية في القرن الخامس عشر فبدأ عصر النهضة.

فالحداثة بمفهومها العام لم تتشكل إلا بعد وجود إرهابات فكرية سبقتها عبر القرون السابقة وهي امتداد للتيارات الفكرية المتعاقبة إلى أن صلت إلى ذروتها في القرن التاسع عشر على يد عميد الحداثة بودلير. فعلى هذا تكون الحداثة الغربية مرت بمراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الولادة في القرن الخامس عشر والسادس عشر، وكانت الحداثة لا تزال في مهدها، وكان من معالمها الإصلاح الديني الذي مثل

(١) مسرحي، فارح، (٢٠٠٦م)، الحداثة في فكر محمد أركون - مقارنة أولية -، بيروت: الدار العربية للعلوم، ص ٢٠-٢١.

(٢) قطب، محمد (١٩٨٣م)، مذاهب فكرية معاصرة، (ط١)، القاهرة: دار الشروق ص ٤٨.



البدايات الأولى لممارسة الحداثة.

المرحلة الثانية: مرحلة النشأة في القرن السابع عشر والثامن عشر وهي بداية صعود الحداثة في المجتمع الأوروبي بعد أن أدرك المجتمع الأوروبي مرحلة ما قبل الحداثة (العصور الوسطى) ثم مرحلة ولادة الحداثة ثم هو يعيش صعود الحداثة، وكان من معالم هذه المرحلة التحرر من سلطة الكنيسة ورجال الدين.

المرحلة الثالثة: مرحلة القمة وهي من القرن التاسع عشر إلى أواخر القرن العشرين، وشهدت هذه المرحلة تحولات في الحداثة حيث استطاعت أوروبا أن تهجر الحداثة إلى البلاد الإسلامية، ثم بدأت أوروبا مرحلة جديدة وهي ما بعد الحداثة واتسمت هذه المرحلة بالنقد الشديد للحداثة لأن بعض الشعوب لم تقبل الحداثة بل اعتبرتها نزوه عابرة ولم يكن لها أي تأثير بل حتى تأثيرها على بعض الشعوب كان تأثير هامشي.^(١)

الفرع الثاني : الحداثة العربية

في الوقت الذي خلعت فيه أوروبا ثوب الحداثة وارتدت ثوب ما بعد الحداثة، فقد كانت البلاد العربية تشهد بداية تطور الحداثة الوافدة إليها، ومن خلال هذه الدراسة نستطيع ان نسوغ نشأة الحداثة العربية بأبرز النقاط كما يلي :

أولاً: دخول الحداثة على العالم العربي:

ظهرت إرهابات الحداثة العربية بعد الحملة الفرنسية بقيادة نابليون الذي خلف ورائه أرضاً خصبة للحداثة الأوروبية؛ فقد قال عن نفسه: لقد كانت الفترة التي قضيتها في مصر هي أكثر الفترات بهجة في حياتي، لقد خلقت ديناً " أي ابتدعت ديناً " وتصورت نفسي في الطريق إلى آسيا راكباً فيلاً وعلى راسي عمامة وفي يدي قرآن جديد كان عليّ أن أصيغه على وفق افكاري.^(٢)

(١) القصاب، وليد إبراهيم، (١٩٩٣م)، الحداثة الغربية مفهومها وحقيقتها، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، (٥)، 191-219.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، ص ٢٤٨.

ثانيًا: ظهور الحداثة في العالم العربي:

في ظل ظروف الاستعمار الغربي للبلاد العربية، ظهرت حركة النهضة العربية الإسلامية متمثلة في (رفاعة الطهطاوي ، الافغاني، محمد عبده) ومع ظهور حركة النهضة العربية الإسلامية بدأت حركة الحداثة العربية بالظهور.^(١)

ويرى الحداثيون أن الفكر الاسلامي ومصادر التشريع يسيطر عليها الطابع الاسطوري وهذا ما صرّح به أركون إذ يقول: "أن النص القرآني ذو بنية أسطورية"^(٢)،

ويسعى الحداثيون لتجاوز الفكر الاسطوري المتمثل بقدسية النصوص وإلغاء مصدرها الالهي لأن هذا هو الحائل الوحيد بنظرهم دون إخضاع النص الديني للنقد التاريخي ويؤكد على هذه الفكرة نصر حامد أبو زيد فيقول: " إنه نص بشري وخطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً، فالقرآن في حقيقته منتج ثقافي، تشكل في الواقعة والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً... إن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص وإذا كان يشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واقع في المعلقات الجاهلية مثلاً؛ فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوين النص القرآني"^(٣).

(١) الريان، محمد، (١٩٩٧م)، الحداثة والنص القرآني، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص ٢٠.

(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٠

(٣) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٩-٣١.



المبحث الثاني

منهج الحداثيين في التعامل مع النص الشرعي وفيه المطالب الآتية

المطلب الأول

القراءة الجديدة للنصوص الشرعية

إن سوء فهم النصوص الشرعية يؤدي إلى إهدارها والتقلت منها في التفاعل مع القضايا التي تدل النصوص عليها ، ومن صور هدر النصوص تأويل النصوص بعيداً عن معانيها ومحاولة الفصل بين النصوص والمقاصد من خلال اعتبار المقاصد دون الالتفات للنصوص ونزع القداسة عن النصوص الشرعية ، وسنتناول هذه الجوانب على النحو التالي.

الفرع الأول: تأويل النصوص

إن تأويل النصوص يعد من أبرز المشكلات التي واجهت العالم الإسلامي قديماً وفرقت بين الأمة الإسلامية، ولم تزل هذه القضية تأخذ منحى آخر في عصرنا هذا من خلال ابتكار مناهج جديدة للتأويل وتحاول فصل المعنى في اللفظ بحجة أن النص يحمل أكثر من معنى فالنص يدل على معاني كثيرة فلا قداسة لهذا المعنى الذي تضمنه التراث الإسلامي في كتب الفقهاء والمحدثين والمفسرين.

الفرع الأول: التأويل لغة واصطلاحاً:

التأويل لغة: من آل الشيء يؤول أولاً ومالاً أي: رجع، والتأويل التفسير.^(١)

اصطلاحاً: عرّفه الإمام الآمدي بقوله: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده.^(٢)

الفرع الثاني: تأويل الحداثيين للنصوص:

من خلال تعريف الأصوليين للتأويل نرى أن الأصل هو إجراء النصوص على ظاهرها ما لم تأت قرينة تصرف هذا المعنى الظاهر الحقيقي إلى معنى مجازي، أما الحداثيون فالأصل عندهم التأويل للنصوص وإعادة قراءة النصوص الشرعية

(١) ابن منظور، لسان العرب، ص ٣٢-٣٣.

(٢) الآمدي، الإحكام، ص ٥٣/٣.

قراءة تُطَوِّع النص للواقع إذ أن حقيقة التأويل هي بيان مراد المتكلم وليس ما يحتمله اللفظ في اللغة^(١)، فالحداثيون لا يقصدون من خلال تأويل النصوص معرفة مراد الشارع من خطابه أو الوقوف على أحكامه وما يهمهم بالنظر الأولى هو فهم القارئ للنص، وهي ما يعرف بنظرية التلقي التي تتركز في عدم البحث عن المعنى الموجود في النص أو جعل هذا النص وسيلة لمقصد أراد المتكلم توصيله إلى المتلقي، بل تتركز في المعنى الذي ينشأ في ذهن القارئ^(٢). فحقيقة التأويل عند الحداثيين كما عرّفه أبو زيد هو "جهد عقلي ذاتي لإخضاع النص الديني لتصورات القارئ والمفسر ولفاهيمه وأفكاره"^(٣).

فالتأويل عندهم يفتقر لشروط وضوابط كسائر العلوم، إذ هو في حقيقته عندهم لا يتجاوز الفن أو الجهد العقلي أي بعيداً عن مسمى العلم فكل علم لا بد له من أصول وقواعد يضبط من خلالها أما التأويل في نظر الحداثيين فهو جهد عقلي يستطيعه كل قارئ للنصوص من خلال الإطار الثقافي كما صرح بذلك أبوزيد إذ يقول: "فعل القراءة ومن ثم التأويل لا يبدأ في المعنى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"^(٤).

كما يرى أبوزيد أن تأويل النصوص ضرورة لا بد منها ولا يوجد نص غير قابل للتأويل إذ يقول: "التأويل مجاله يتسع لكل أقسام النص ولا يقف عند حدود"^(٥)، فهو يخالف صراحة القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، والآيات المحكمات لا خلاف في وضوح دلالتها ولا

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٤٢٦هـ)، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم

الكلامية، (ط١)، الرياض: مجمع الملك فهد، ص ١٦٩/٨

(٢) فيغو، عبد السلام أحمد (٢٠١٦م)، القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية - دراسة تحليلية

نقدية -، (ط١)، القاهرة: دار الحكمة، ص ١٨.

(٣) أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، ص ٥

(٤) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥م)، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن -، (ط٦)، بيروت:

المركز الثقافي العربي، ص ١٨٢.

(٥) أبو زيد، مفهوم النص، ص ٢٣٧



التباس في فهمهم يقول الإمام الطبري: " وأما المحكمات فهن اللواتي قد احمكن بالبيان والتفصيل وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن من أدلة عليه من خلال حرام وحلال ووعد ووعيد وثواب وعقاب وأمر وزجر وخبر ومثل وعظة وعبر وما أشبه ذلك"^(١)، فأبو زيد لا يفرق بين نص محكم ونص متشابه* فلا يوجد نص لا يخضع للتأويل وأي تأويل يقصده أبو زيد إنه التأويل الذي لا يستند إلى علم مسبق ولا ضوابط حتى تتميز التأويل الصحيح من التأويل الفاسد ونتيجة هذه الصرخة الحداثية في تأويل جميع النصوص بما فيها النصوص المحكمة ويرى الحداثيون أن أي محاولة لضبط معاني النصوص ومقاصدها والربط بين ألفاظها ومعانيها هي محاولة تجميد للشريعة وإساءة لحقيقتها وتشويه لمعانيها ومقاصدها.^(٢)

فالحداثيون يحاولون هدر النصوص من خلال عدم الربط بين النص والمقصد واللفظ والمعنى، ويكون ذلك من خلال فتح النص على أكثر من معنى ويتم ذلك من خلال زعزعة استقرار المعاني وثباتها وتحويلها إلى مرحلة السيلا^(٣)، وهذا ما دعا له علي حرب من تأويل المجال الديني برمته^(٤)؛ فلا يجب التمسك بظواهر النصوص بحرفيتها، كما لا يجب إمرار النصوص على ظاهرها وإن كان هذا الفعل هو فعل العلماء ومن قبلهم الصحابة رضي الله عنهم؛ فإن هذا الفعل يدل على عدم علم الصحابة ومن بعدهم بالأدوات التي من خلالها يتم فهم آيات القرآن الكريم وهذه الأدوات مرتبطة بالحضارة التي يكتسبون من خلالها الإطار الثقافي والعلمي وهذا ما زعمه شحرور إذ يقول: "إن العرب بما فيهم الصحابة والخلفاء الراشدون من أبي بكر إلى علي بن أبي طالب لم يهتموا بفهم القرآن، لأن

(١) الطبري، محمد بن جرير (٢٠٠٠م)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، (ط١)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص ١٧٠/٦.

(٢) العشماوي، جوهر الإسلام، ص ١١٠؛ أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، (ط١)، المغرب: المركز الثقافي العربي، ص ١٠١.

(٣) الدعجاني، عبدالله، المعنى في الفلسفة التفكيكية، مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، ٢٠١٠م/ عدد (١)، ص ١٤٤.

(٤) حرب، علي (٢٠٠٥م)، نقد النص، (ط٤)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص

القرآن بحاجة إلى تفرغ حضاري معين وبحث علمي وهذه الشروط لم تكن متوفرة في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم-^(١) ويدل على زعمه هذا بعدة أدلة منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠]، وقوم الرسول هم العرب بما فيهم المؤمنين والكافرين حتى الصحابة رضي الله عنهم.

والحقيقة أن هذا الزعم يخلو من الصحة بل لا يقول به عاقل ولو رجع شحور إلى كتب التفسير لوقف على تفسير هذه الآية وسبب نزولها فقد تواترت نصوص المفسرين على أن المقصود بهذه الآية الكريمة هم مشركي قريش لأنهم كانوا لا يصغون للقرآن ولا يسمعونهم ويقولون عنه أنه سحر.^(٢)

٢- ويحاول شحور أن يبين أن الصحابة رضي الله عنهم اهتموا بالسنة أكثر من القرآن لأن في القرآن آيات لم يستطع المسلمون أن يستوعبوا فأمّنوا بها وسلّموا دون أن يعرفوا المقصود بها إذ لم تكن ارضيتهم العلمية تسمح لهم بالتأويل.^(٣)

والحقيقة لو نظرنا إلى دعوى شحور هذه لوجدناه يستشهد بأقوال للصحابة رضي الله عنهم حول موقفهم من آيات الغيب أو آيات لا يصعب على العربي فهمها؛ فإن القرآن الكريم نزل بلغة قريش ولم يكن يصعب عليهم فهم آياته ولكن الله عز وجل بيّن أن من آيات القرآن محكم ومتشابه وإن المتشابه لا يعلم تأويله إلا

(١) شحور، محمد (١٩٩٠)، الكتاب والقرآن، (ط١)، دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ص

*المحكم: هو اللفظ الذي ظهرت دلالاته بنفسه على معناه ظهوراً قوياً، ولا يقبل التأويل ولا النسخ (السرخسي، أصول، ١٦٥/١)

المتشابه: هو اللفظ الذي خفي المراد منه فلا تدل صيغته على المراد منه ولا توجد قرينة تزيل الخفاء واستأثر بعلمه الشارع (السرخسي، أصول، ١٦٩/١)

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ص ٢٦٤/١٩؛ القرطبي، محمد بن أحمد (١٩٦٤م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم إطفيش، (ط٢)، القاهرة: دار الكتب المصرية، ص ٢٧/١٣.

(٣) شحور، الكتاب والقرآن، ص ١٣٠.



الله والراسخون في العلم كما أن من آيات القرآن ما تتكلم عن أمور الغيب وهذه لا يعلم كنهها إلا الله عز وجل، وقد استشهد شحرور لدعواه بقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن الكريم مالا أعلم"^(١)، فشحرور يريد أن يبين هنا أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لم يهتم بفهم القرآن الكريم واهتم بأحكام الإسلام وقاتل عليها كمنع الزكاة وقتال المرتدين، ولو رجعنا إلى كتب التفسير لرأينا أن قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه هو حول ما كان من تأويل القرآن الذي لا يدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بنص الدلالة عليه^(٢). فأبو بكر الصديق رضي الله عنه يقصد بقوله هنا أنه لا يجوز لأحد تأويل القرآن برأيه، ولا يقف الأمر بهم إلى هنا بل إنهم يؤولون أحكام القرآن القطعية كما فعل العشماوي، إذ بين أن مقصد الشارع عز وجل ليس تطبيق الحدود وإنما أن تكون التقوى هي الأساس في الحكم والتطبيق مستشهداً بقول عائشة رضي الله عنها "إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار"^(٣). وهذا من أساليب الحداثيين في التعامل مع النصوص الشرعية فهم يجتزئون النصوص ويهدرون سياقها حتى يتسنى لهم تأويلها كيفما شاءوا، ولو رجعنا إلى هذه الحادثة لوجدناها كما يرويها البخاري بسنده إلى يوسف بن ماهك قال "إني عند عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، إذ جاءها عراقي، فقال: أي الكفن خير؟ قالت: ويحك، وما يضرك؟" قال: يا أم المؤمنين، أريني مصحفك؟ قالت: لم؟ قال: لعلي أولف القرآن عليه، فإنه يقرأ غير مؤلف، قالت: وما يضرك أيه قرأت قبل؟ "إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبداً، لقد نزل بمكة على محمد صلى الله عليه وسلم وإني لجارية ألعب: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذَى وَأَمْرٌ﴾ (٤٦) [القمر: ٤٦] وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده"، قال: فأخرجت له المصحف، فأملت عليه

(١) شحرور، الكتاب والقرآن، ص ١٣٠؛ الطبري، جامع البيان، ص ٧٨/١.

(٢) الطبري، جامع البيان، ص ٧٨/١.

(٣) العشماوي، جوهر الإسلام، ص ٣٤-٣٥.

آي السور^(١)، وسياق القصة يدل على غير ما قصد العشماوي بل يدل على كيفية نزول القرآن الكريم في مرحلة معينة وهو العهد المكي، ويدل السياق أن آيات الأحكام نزلت في العهد المدني فاستقرت الأحكام، وهذا القول من عائشة رضي الله عنها يدل على التدرج في تطبيق الأحكام وإن تطبيق الحدود مقصود بذاته في قولها " وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده " ومعلوم أن هاتين السورتان تشملان على ذكر الحدود والقصاص؛ فهذا اجتزاء للنص لتوظيف الحداثيين مرادهم من تأويل النصوص، بل يتعدى الأمر بهم إلى عدم اعتبار حال العلماء السابقين فيما ذهبوا إليه من إجماع أو تفسير وخاصة ما كان من جيل الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم، وهذا ما صرح به الشرفي في قوله: " ما أدركه المعاصرون للرسالة هو في كثير من الأحيان تمثل العلماء الذين عاشوا بداية من القرن الثاني، منذ زمن التعددين وتأويلهم الذي أصبح سنة متبعة وهو في الحقيقة تمثل بما أدركه الجيل المعاصر للنبي وليس ما أدركه ذلك الجيل في حقيقته ملزم عن سليلهم من المسلمين.^(٢)

وبين الشرفي ذلك في انكاره لفرضية الصلاة لأن القرآن الكريم لم ينص على عدد الركعات ولم يلزم بهيئة معينة فيها وإن هذه الطقوس في الواقع قد وقع فيها التغيير وصارت مقننة بطريقة ملزمة لم تكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ويستدل الشرفي على ذلك بحديث أنس رضي الله عنه قال: " ما أعرف شيئاً مما كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم قيل: الصلاة؟ قال: أليس ضيعتم ما ضيعتم فيها"^(٣)، ويعني الشرفي أن الصلاة قد تطورت مما كانت عليه في عهد النبي وأن مقصود الشارع فيها غير ما فهمه السلف الصالح^(٤)، وهذا ما ينبّه إليه من أن فهمهم ليس ملزماً لمن يأتي من بعدهم وهذا اجتزاء للنصوص الشرعية من سياقها

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: تأليف القرآن، حديث رقم (٤٩٩٣)، ص ١٨٥/٦.

(٢) الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص ١٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: تضييع الصلاة عن وقتها، حديث رقم (٥٢٩)، ص ١١٢/١.

(٤) الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص ٨٧.



والداعي لذلك هو هدر أحكام الشريعة من خلال اعتبار هذه الأحكام وسائل لم تشرع لذاتها بل لمقصد فإذا تحقق هذا المقصد لم تراعى هذه الوسائل، بل هذه الوسائل متغيرة من عصر إلى عصر إذا دعت حاجة الناس إلى طريق آخر يحقق هذا المقصد، فلا داعي للالتزام بهذه الوسائل ولا يبقى مبرر لاستمرارها وهذا الحكم شامل لكل العبادات الشرعية، فالشريعة إنما جاءت بها لأنها هي التي تحقق أغراضها في زمن الرسالة وهذا يعني أنها غير مقصودة بالتشريع إلا على جهة الوسيلة فقط.^(١)

واستدلال الشرفي استدلال مغلوط لتبرير هوى النفس ولو رجعنا إلى سبب حديث أنس رضي الله عنه لأزال الاشكال ولتبين القصد وعُرف المعنى وذلك ما علّل به الإمام ابن رجب رحمه الله: "إنما كان يبكي أنس بن مالك من تضييع الصلاة إضاعة مواقيتها، وقد جاء ذلك مفسراً عنه، كما روي عنه، قال أنس: ما أعرف فيكم اليوم شيئاً كنت أعهد على عهد رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، ليس قولكم: لا إله إلا الله. قلت: يا أبا حمزة، الصلاة؟ قال: قد صليتم حين تغرب الشمس، فكانت تلك صلاة رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -؟! وهذا استفهام إنكار من أنس، يعني: ان هذه لم تكن صلاة النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -^(٢)، والسياق يدل على غير ما ذهب إليه الحداثيون فإن السياق يدل على ما أدركه أنس رضي الله عنه في عصر بني أمية من تضييع الصلاة وتأخير لوقتها بفعل الأمراء؛ فهذا قصد أنس رضي الله عنه من قوله: "أليس قد ضيعتم ما ضيعتم فيها" وهذا القول من أنس رضي الله عنه يدل عليه حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: "قال رسول لي الله صلى الله عليه وسلم: «كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها؟ - أو - يميئون الصلاة عن وقتها؟» قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: «صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم، فصل، فإنها لك نافلة»^(٣)، فسياق الحديث

(١) النجار، عبدالمجيد (٢٠٠٦م)، القراءة الجديدة للنص الديني، ص ٦٩.

(٢) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (١٩٩٦م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (ط١)،

المدينة النورة: مكتبة الغرباء الأثرية، القاهرة: مكتب تحقيق دار الحرمين، ص ٢٢٩/٤.

الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: باب كراهية تأخير الصلاة عن

وسبب قول أنس رضي الله عنه يدل على خلاف ما ذهب إليه الشرفي من إنكار فرضية الصلاة وأنها قد تطورت عما عليه العمل في العهد النبوي، بل يدل السياق على وجوب إقامة الصلاة وأدائها في وقتها.

ونتيجة ذلك فإن الشرفي لا ينكر فرضية الصلاة فقط بل الشرائع التكليفية كلها من خلال إلغاء لزوم العبادات الكبرى في الإسلام من صلاة وصيام وزكاة وحج بحجة أن الشريعة إنما جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في ترقية الروح وتحقيق العدالة بأشكال أخرى فنحن لسنا ملزمين بتفاصيلها التشريعية.^(١)

ونرى أن الخطاب الحداثي يسعى إلى إهدار الأحكام الشرعية من خلال تأويل النصوص بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم وضرورة التخلص من التزام النصوص الشرعية بمعنى واحد والتعلق المرضي بحرفية النصوص ونبذ فكرة قداسة النصوص والسعي للتخلص من سلطة النص الديني وسن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع المعاصر.^(٢)

الفرع الثاني: عدم استيعاب قواعد الجمع بين النصوص والترجيح بينها

ومن عيوب الحداثيين في التعامل مع النصوص الشرعية فرض التعارض بين النصوص أو تعارض النص مع الواقع وعدم استيعاب قواعد الجمع بين النصوص والترجيح بينها وهذا ما يبرر لهم عدم شمول الدين لكل زمان ومكان وفرض التناقض في أحكام الشرعية.

أولاً: التعارض والترجيح لغة واصطلاحاً:

أولاً: التعارض لغة: مأخوذ من عرض ويقال عارض فلاناً في السير إذا سرت حياله.^(٣)

وقتها المختار، وما يفعله المأموم إذا أخرها الإمام، حديث رقم (٦٤٨)، ص ٤٤٨/١.

(١) الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٥٩.

(٢) الشرفي، لبنات، ص ١٦٢، أبو زيد، مفهوم النص، ص ١٠٤.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٢٨١/٤.



اصطلاحاً: التعارض بين الأمرين: تقابلها على وجه يمنع كل واحد مقتضى صاحبه^(١).

ثانياً: الترجيح لغة: مأخوذ من مادة رجع ويدل على رزانة وزيادة، يقال رجع الشيء وهذا راجح إذا رزن وهو من الرجحان^(٢).

اصطلاحاً: تقوية إحدى الأمرتين على الأخرى لدليل^(٣)، قال ابن النجار ولا يكون الترجيح إلا مع وجود التعارض فحيث انتفى التعارض انتفى الترجيح لأنه فرعه لا يقع إلا مرتباً على وجوده^(٤).

ثانياً: منهج العلماء في الترجيح بين الأدلة المتعارضة:

لقد بين العلماء أنه لا اختلاف في نصوص الكتاب والسنة ولا اضطراب ولا تضاد ولا تعارض في الواقع ونفس الأمر، وإنما التعارض ظاهري يبدو لذهن المجتهد، لأن مصدر القرآن الكريم والسنة النبوية واحد، وقد بيّنت النصوص الشرعية من كتاب وسنة أن القرآن والسنة كلاهما وحي من الله بدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ"^(٥)؛ فهذه الأدلة تبين أنه لا تعارض في نصوص الوحي وإن هذه النصوص منزهة عن الاختلاف والتناقض، كما بين ذلك الحديث النبوي فقد دل دلالة واضحة على نفي التعارض الحقيقي بين ما جاء في القرآن وما جاء في السنة، ثم إن القول بوقوع التعارض بين النصوص الشرعية لا يخلو من أحد هذه الاحتمالات^(٦):

(١) الأسنوي، نهاية السؤل، ص ١/ ٢٥٤.

(٢) أبن فارس، مقاييس اللغة، ص ٤٨٩/٢.

(٣) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ص ٦١٦/٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٦١٦/٤.

(٥) ابن حنبل، المسند، حديث رقم (١٧١٧٤)، ص ٤١٠/٢٨.

(٦) الغزالي، المستصفى، ص ٣٦٥/١؛ الشاطبي، الموافقات، ص ٤٨٥.

١. العمل بالدليلين وهذا جمع بين متناقضين ويعود بالاختلاف في الشريعة.
 ٢. يعمل بأيهما شاء على سبيل التخيير، وهذا مدعاة إلى التناقض إذ كيف يجوز الفعل ويتركه تارة أخرى.
 ٣. يعمل بأيهما شاء على سبيل التعيين وهذا ترجيح بلا مرجح.
 ٤. ترك العمل بالدليلين، وهذا مدعاة إلى القول بأن الشريعة تنصب الأدلة عبثاً ولها وفيه تعطيل لحكم الله عز وجل في المسألة
- وهذه الاحتمالات حكم عليها الغزالي بالبطلان^(١)، وبين العلماء رحمهم الله ان كل خبرين علم أن النبي صلى الله عليه وسلم تكلم بهما فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه وإن كان ظاهرهما متعارضين لأن القول بالتعارض يعود على التكاليف بالإبطال ويؤدي إلى تكذيب أحد الخبرين والنبي صلى الله عليه وسلم مُنَزَّه عن ذلك وهو معصوم باتفاق الأمة.
- ثم بينوا أن ما قد يحصل من تعارض في النصوص الشرعية ليس تعارضاً حقيقياً كما ذكرنا آنفاً وإنما هو تعارض ظاهري في ذهن المجتهد، وبين ذلك الإمام الشاطبي: "التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق."^(٢)
- ولقد بين العلماء رحمهم الله منهجاً علمياً عملياً لدرء التعارض الظاهري عن النصوص الشرعية وذلك من خلال أربعة طرق اتفق عليها جماهير العلماء من الفقهاء والأصوليين والمحدثين لكن حدث خلاف في تقديم بعض الطرق على غيرها كما هو عند الحنفية وهذه الطرق هي:^(٣)
- ١- النسخ، وفي حال تعذر الجمع ننظر في الدليلين إن كانا يقبلان التناسخ؛ فيكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم.

(١) الغزالي، المستصفى، ص ٣٦٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٦٠٣.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣٧٥-٣٧٦؛ الشوكاني، محمد بن علي (١٩٩٩م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية، (ط١)، بيروت: دار الكتاب العربي، ص ٢٦٢.



- ٢- الجمع بين دليلين، لاحتمال أن يكون بينهما عموم وخصوص أو إطلاق وتقييد لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما أو إسقاطه.
- ٣- الترجيح، ويكون ذلك بأن يتعذر العلم بالمتأخر والمتقدم من الدليلين، وقد بين ذلك الإمام الغزالي إذ قال: "إن عجزنا عن الجمع وعن معرفة المتقدم والمتأخر رجحنا وأخذنا بالأقوى"^(١)، وقد ذكر العلماء وجوه كثيرة للترجيح منها ما يعود للسنة ومنها ما يعود للمتن ومنها ما يعود لأمر خارج عنهما.
- ٤- التوقف حتى نتيقن وجه الترجيح ومن العلماء من ذهب إلى إسقاط النصين وترك العمل بهما.

ثالثا : الخلل في مسلك التوفيق بين النصوص عند الحداثيين:

بعد أن بيّنا منهج العلماء في التوفيق بين النصوص التي ظاهرها التعارض سنقف الآن على منهجية الحداثيين في التعامل مع النصوص الشرعية التي ظاهرها التعارض، لكن لا بد بداية أن نبين أن الحداثيين يرون أن التعارض بين النصوص الشرعية هو تعارض حقيقي لا ظاهري إذ من الممكن عندهم أن يتعارض حديث شريف مع عموميات القرآن الكريم أو أن تأتي أحاديث تتضمن أحكاماً مخالفة للقرآن الكريم ' ويرى الكاتب أبو القاسم حاج حمد أنه لا بد من عرض كل الأحاديث على القرآن الكريم فما وافقها قبلناه وما عارضها رفضناه ومن هذه الأحاديث المرفوضة عنده لمعارضتها القرآن الكريم حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الذين يضعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيو ما خلقتم"^(٢)، فهذا الحديث مردود لمخالفته صريح القرآن في قصة سيدنا سليمان عليه السلام وصناعة الجن التماثيل له^(٣)؛ فالكاتب لو كان له اطلاع على مصادر التشريع وكلام العلماء حولها لعرف أن العلماء اتفقوا

(١) الغزالي، المستصفى، ص ٣٧٦/١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: اللباس، باب: عذاب المصورين يوم القيامة، حديث رقم (٥٩٥١)، ص ١٦٧/٧.

(٣) حمد، محمد أبو القاسم (١٩٩٦م)، العالمية الإسلامية الثانية : جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، (ط٢)، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ص ٢٠/٢.

على أن شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع السابقة؛ فلا تعارض بين الحديث وبين قصة سيدنا سليمان عليه السلام.

ويبرز الخلل في منهج الحداثيين في عدم استيعاب قواعد الجمع بين النصوص المتعارضة في مسألة مهمة وهي إنكار حد الردة:

حد الردة:

يرى الحداثيون بشكل عام أن إقامة الحدود الشرعية مرفوض في العصر الحالي لأنها مغايرة للواقع كما أن العقوبة ليست مقصودة لذاتها بل لمقصدها وهو الردع، فأى وسيلة تقوم بهذا الردع تحل محل العقوبة، ومن هذه العقوبات التي لا يرون صحة تطبيقها عقوبة حد الردة بحجة أن حد الردة يعارض صريح القرآن؛ وهذه من المسائل التي لم يستطع الحداثيون أن يستوعبوا فيها آلية الجمع بين النصوص وذلك أن حد الردة يعارض عندهم حق الحرية والاعتقاد الذي نص عليه القرآن الكريم بل إن قتل المرتد أو مجرد استتابته إنما هو إكراه في الدين ومن الآيات التي تعارض حد الردة قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتل أحداً لا رجلاً ولا امرأة للردة.^(١)

من خلال هذا الآيات يرى جمال البنا أن الحديث الذي يُستدل به على حد الردة وعقوبة المرتد وهو حديث ابن عباس: "من بدل دينه فاقتلوه"^(٢)، مناقض لعموميات القرآن الكريم ومناقض لفعل النبي صلى الله عليه وسلم إذ لم يذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم إقامة حد الردة على من ارتد من رجل أو امرأة مع وجود حالات للردة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكثرة المنافيين.^(٣)

(١) البنا، جمال (١٩٩٨م)، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، (ط١)، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ص ٦ وما بعدها.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: استتابة والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، حديث رقم (٦٩٢٢)، ص ١٥/٩.

(٣) البنا، جمال، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ص ٣٦.



ويرى الجابري أن حكم المرتد هو غضب الله عليه ولعنه له وليس القتل بل يرى أن القتل الذي حصل في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه للمرتدين هو بسبب خيانة الأمة والوطن وذلك من خلال الحرب على المتجمع والوطن فكان قتال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لهم لهذا السبب^(١).

والرد على هذه القضية يكون من خلال النقاط التالية:

أولاً: أن حد الردة لم يرد في القرآن الكريم؛ فإن القرآن في كثير من أحكامه ورد مجملاً ثم جاءت السنة مفصلة ومبينة لهذا المجمل؛ فحد الردة وإن لم يذكر في القرآن الكريم لكنه ورد في السنة النبوية.

ثانياً: أن حديث "من بدل دينه فاقتلوه" حديث يتعارض مع عموميات القرآن الكريم من حرية الاعتقاد وحرية والإيمان؛ فإن الحديث خاص في من ترك دين الإسلام إلى دين الكفر وهذا ما بيّنه الإمام الشافعي رحمه الله قال: "معنى من بدل قتل معنى يدل على أن من بدل دينه دين الحق وهو الإسلام لا من بدل غير الإسلام وذلك أن من خرج من غير دين الإسلام إلى غيره من الأديان فإنما خرج من باطل إلى باطل ولا يتقل من الخروج من الباطل وإنما بقتل على الخروج من الحق"^(٢).

ونقل القرطبي قول الإمام مالك وجمهور العلماء على أن المقصود بالحديث من خرج من الإسلام إلى الكفر وأما من خرج من كفر إلى كفر فلم يُعَنَّ بهذا الحديث"^(٣).

وأن الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وهذه تدل على من لم يؤمن بالإسلام بعد إذ لا يجبر الناس على الدخول في

(١) الجابري، محمد عابد (١٩٩٦م)، الديمقراطية وحقوق الإنسان، منظمة اليونسكو، ص ١٥-١٧.

(٢) الشافعي، محمد بن إدريس (١٩٩٠م)، الأم، (ط١)، بيروت: دار المعرفة، ص ٢٩٤/١.

(٣) القرطبي، محمد بن أحمد (١٩٦٤م)، الجامع لأحكام القرآن، (ط٢)، القاهرة: دار الكتب المصرية، ص ٤٧/٣.

الإسلام بل يجب دعوتهم إليه فالإسلام قَبْلَ اليهود والنصارى دون أن يكرههم على الدخول في الإسلام بل بقي النصارى على دينهم واليهود على دينهم وإن كان فرض الجزية عليهم، وخير شاهد على ذلك قبول النبي صلى الله عليه وسلم لليهود السكن في المدينة ولم يذكر أنه صلى الله عليه وسلم أكرههم على الإسلام. وقد بين ابن جرير الطبري رحمه الله أن هذا التخيير ليس إلا تهديد ووعيد فقد نُقل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "ليس هذا بإطلاق من الله الكفر لمن شاء والإيمان لمن أراد وإنما هو تهديد ووعيد وروى عن مجاهد قال : وعيد من الله فليس بمعجزي.^(١)

ثالثاً: يرى البنا أن حديث: "من بدل دينه فاقتلوه" عن طريق عكرمة عن ابن عباس وعكرمة في مروياته شبهة وهذا ما جعل الإمام مسلم يترك الرواية عنه^(٢)؛ فقد استشهد البنا بأقوال طائفة من العلماء في ترك رواية عكرمة، لا شك أن عكرمة تكلم فيه طائفة من العلماء وضعفوا حديثه لكن لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن هناك طائفة من العلماء وثقوه ومن أبرزهم الإمام البخاري إذ روى له في صحيحه، ومن جهة أخرى فإن الحديث لم ينفرد به عكرمة عن ابن عباس بل رواه أنس عن ابن عباس أيضاً^(٣).

رابعاً : أما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يُقم حد الردة لا على رجل ولا على امرأة مع وجود حالات الردة كالمنافيقين وبعض الحالات الفردية؛ فالصحيح أنه ثبت التطبيق العملي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لعقوبة المرتد وذلك من حديث البراء بن عازب قال: "لقيت خالي ومعه الراية فقلت: أين تريد فقال: ارسلني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجل تزوج امرأة أبيه من بعده أن اضرب عنقه أو اقتله وأخذ ماله"^(٤)، وهذا دليل على عقوبة

(١) المرجع السابق، ١٠/١٨.

(٢) البنا، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، (ط١)، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ص ٢٣٨؛ البنا، جمال (٢٠٠٨م)، قضية القبيلات وبقية الاجتهادات، (ط١)، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ص ٢١٧.

(٣) أخرجه أحمد في المسند، رقم ٢٩٦٦.

(٤) ابن حنبل، المسند، حديث رقم (١٨٥٥٧)، ص ٥٢٦/٣٠.



التحديات المعاصرة للدراسات الإسلامية والعربية ... رؤى وآفاق

حد الردة وذلك أن الرجل استحل الحرام وكذب بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فصار بذلك مرتدًا والدليل على أنه مرتد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأخذ ماله ولو كان لا يزال مسلمًا بعد هذا الفعل لاقتضى الأمر إقامة الحد عليه دون أخذ ماله ولكن بفعله هذا استحل ما حرم الله عز وجل وكذب بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم^(١)، فهذا دليل على تطبيق حد الردة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم،

وقد ثبت إجماع الصحابة رضي الله عنهم على عقوبة المرتد واستمر الإجماع عند العلماء ومن ذلك ما نقله الإمام الشافعي " لم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يفادى بمرتد بعد إيمانه ولا يمن عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا يترك بحال حتى يسلم أو يقتل. والله أعلم."^(٢)

ونقل ابن عبد البر "أن من ارتد عن دينه حل دمه وضربت عنقه والأمة مجتمعة على ذلك"^(٣).

ونقل ابن قدامة الإجماع فقال: " وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد. وروي ذلك عن أبي بكر، وعمر وعثمان، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى، وابن عباس، وخالد، وغيرهم، ولم ينكر ذلك، فكان إجماعاً."^(٤)

فالإسلام لم يمنع حرية الاعتقاد بدايةً بل لم يكره الناس على الدخول في الإسلام واعطى أهل الذمة والكفار الحرية داخل البلاد الإسلامية ولكنه جعلها حرية مقيدة؛ فالردة لا تعارض هذه الحرية لأن من مقاصد الإسلام المحافظة على

(١) الطحاوي، أحمد بن محمد (١٩٩٤م)، شرح معاني الآثار، (ط١)، عالم الكتب، ص ١٤٩/٣؛ ابن حجر، أحمد بن علي (١٣٧٩هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (ط١)، بيروت: دار المعرفة، ١١٨/١٢.

(٢) الشافعي، الأم، ص ١٦٩/٦.

(٣) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (١٣٨٧هـ) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (ط ١)، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامي، ص ٣٠٦/٥.

(٤) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، (الطبعة بدون)، القاهرة: مكتبة القاهرة، ٣/٩.

وحدة المسلمين وحفظ كيان المجتمع الإسلامي والمحافظة على المقدسات فكانت الردة هي بمثابة ثغرة في هذا الكيان من خلال اهانه الدين وإلحاق الأذى بالمجتمع الإسلامي فشرعت عقوبة الردة بداية لזجر الأمر قبل وقوعه ولعلاج الفعل بعد وقوعه فالعقوبات هي بأصلها زواجر من اقتراف الفعل وبوصفها جوابر لعلاج اقتراف المحرمات، وكيان المجتمع يقوم على الدين لأنه يربط الإنسان بربه ويجعله دائم الصلة به، فعقوبة المرتد جاءت للحفاظ على هذا الكيان وعلى حرمانه، ولتعاقب كل من أعلن الاعتداء عليه وجاهر بذلك^(١).

الفرع الثالث: التشبث بالمصالح المهددة والمُلغاة شرعاً

تعد المصلحة هي إحدى مرتكزات الحداثيين في التعامل مع النصوص الشرعية، وسأبين منهج الحداثيين في تحقيق المصالح وكيف أنهم لم يلتزموا بالضوابط التي وضعها العلماء لاعتبار المصالح.

قد قسم العلماء المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها إلى:

المصلحة المعتبرة: وهي ما شهد لها الشارع بالاعتبار.^(٢)

المصلحة الملغاة: وهي موضوع البحث.

المصلحة المرسلة: وهي المصلحة التي لم يشهد لها الشارع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء.^(٣)

المصلحة الملغاة: هي المصلحة التي نص الشارع على انها غير مقبولة وغير مشروعة وشهد لها بالبطلان، أو هي المصلحة التي رفضها الشارع ولم يقصدها.^(٤)

(١) العميري، سلطان بن عبد الرحمن (٢٠١٣م)، فضاءات الحرية - بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، (ط٢)، المركز العربي للدراسات الإنسانية، ص ٣٨٥.

(٢) الغزالي، المستصفى، ١٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٤؛ الخادمي، نور الدين مختار (٢٠٠٥م)، المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، (ط١)، الرياض: دار الرشد، ص ٢٤.



وقد بين العلماء أمثال هذه المصالح التي يُتوهم أن ظاهرها مصلحة لكن باطنها مفسدة اعظم ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٧٥]، فهذا المرابي له مصلحة في زيادة المال، لكن هذه المصلحة بين الشارع أنها غير مقبولة فكانت مصلحة ملغاة، وكقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، فالمصلحة الموجودة في الخمر والميسر مصلحة ملغاة لوجود مفسد أكبر من هذه المصلحة،

فهذه المصالح، مصالح متوهمة لا حقيقية إذا أنها تفضي إلى مفسدة حقيقية وتؤدي إلى تغيير حدود الله عز وجل وتبديل الأحكام، ولو نظرنا إلى هذه المصالح التي ينادى بها الحداثيون لوجدناها مصالح تفضي إلى مفسد أعظم، غير أنها تعارض نصوصاً شرعية صريحة وتحاول إلغاء كليات الدين؛ فهم يحاولون تبرير العمل بالمصلحة لتيسير كثير من القضايا المخالفة للشرعية وتجاوز النصوص بأن المصلحة عليها مدار الأحكام ويؤكد ذلك الجابري في قوله عن منهجية الصحابة في التعامل مع المصلحة إذ يقول: "بل المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوماً هو المصلحة، ولا شيء غيرها وهكذا فكثيراً ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى لو كان صريحاً قطعياً إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل"^(١)، و المصلحة التي قصدها الجابري هي ما فعله أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه وكيف أنه لم يتجاوز النصوص ليعمل بالمصالح وإنما لم تتحقق الشروط التي تقتضي العمل بهذه النصوص.

الفرع الثاني: تطبيقات المصلحة الملغاة عند الحداثيين

أولاً: الحدود الشرعية:

يحاول الحداثيون في تطبيقهم للمصلحة أن يفصلوا الدين عن الحياة، تبعاً لمصالح الإنسان المتجددة؛ فالمصلحة ذات طابع انفتاحي فهي متغيرة من عصر إلى عصر لكن جوهرها يقوم على " النظام الذي يُعنى بالإنسان فلا يتحجر في نص، ويهتم بالإنسانية ولا يتجمد في رأي"^(٢) وبما أن الحدود الشرعية بنظرهم غير

(١) الجابري، الدين الدولة وتطبيق الشريعة، ص ١٢.

(٢) العشماوي، جوهر الإسلام، (ص ٥٠)

صالحة التطبيق في هذا العصر لأنها غير ملائمة لروح العصر، كما أنها تحمل القسوة وتظهر الوحشية وديننا ينص على الرحمة والشفقة، فلا يحق لأحد محاسبة الإنسان على معتقده فضلاً عن إلحاق الأذى به على ذلك كقتل المرتد، أو إلحاق الأذى الجسدي بالرجم أو القطع فهذه تخالف الحقوق الإنسانية^(١)، والشواهد من كتاباتهم كثيرة جداً ونأخذ بعض المسائل للدراسة وهي:

المسألة الأولى: قضية تحرير المرأة:

يحاول الفكر الحداثي أن يصور العلاقة بين المرأة والرجل علاقة تصارع على الحقوق، وكأن الرجل سلب المرأة حقوقها باسم الدين، فظهرت حركات ما تسمى بتحرير المرأة والمطالبة بحقوقها المسلوبة، وقد ظهر ذلك في كتابات قاسم أمين "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" ويظهر هذا جلياً في دعواهم وخطاباتهم فمن ذلك ما قامت به نوال السعداوي بالدعوة إلى تغيير كافة القوانين التي تحكم حياة النساء تغييراً جذرياً فعلى سبيل المثال: مطالبتها أن يصبح قانون الزواج مدنياً لا دينياً والمطالبة بتغيير قانون الأحوال الشخصية كاملاً^(٢)، والمتأمل لكلام السعداوي يستغرب من هذا الطرح وكأنه لم يقرأ عن حقوق النساء في الإسلام كيف أن الإسلام جعل للمرأة حقوقاً كثيرة، وكيف أنه حافظ على المرأة منذ ولادتها حتى وفاتها، ونرى هذا الانحراف الواضح عندهم في مفهوم المصلحة وعدم ضبطها والفوضوية في التطبيق ما يدعو إليه أحدهم من جواز زواج المسلمة من الكتابي، لأن ذلك يحقق المصلحة الوطنية ويعزز التآخي بين أطراف المجتمع الواحد، ويزعمون أن آية ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾ [سورة البقرة: الآية ٢٢١]، لا تدل على التحريم لأنها خاصة بالمورد، ولا تعم كل المشركين^(٣)، وهذا المصلحة موهومة لا تقوى على النصوص الصريحة القطعية الدلالة والثبوت ولا تقدم عليها لأنها نصوص خاصة، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [سورة الممتحنة: الآية ١٠]، فالحداثيون لا يفرقون بين القطعي والظني ولا بين الثابت والمتغير من الأحكام وأما تخصيص الآية بسبب

(١) الشرفي، لبنات، (ص ١٦٢).

(٢) السعداوي، المرأة والدين والأخلاق، (ص ١١٦).

(٣) العلايلي، أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، (ص ١١٤-١١٦).



خاص ولا يتعدى لغيره؛ فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا يعلم الحداثيون ان المساواة لا تعني تحقيق العدالة فالمطلوب هو العدل وليس المساواة.

المسألة الثانية : حجاب المرأة:

يرى الحداثيون أن الحجاب لم يعد ملائماً للعصر، ولا لمكانة المرأة اليوم، لأن هذا الحجاب يعوق حركة المرأة ويعرقل مصالحها؛ فهذا زكي نجيب يدعو المرأة المسلمة إلى محاكاة المرأة الغربية والدعوة صراحة إلى خلع الحجاب وإلقائه في البحر ليصبح نسياً منسياً^(١)، ويزعم حسين أمين أن الحجاب وهمٌ صنعه الفرس والأتراك وليس في القرآن نصٌ يحرم سفور المرأة أو يعاقب عليه، وأن الرجال يتمسكوا بالحجاب ليستبدوا بالمرأة^(٢)، وكأنهم يغفلون عن النصوص التي تأمر النساء بضرب الخمر بغية التستر؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [سورة الأحزاب: ٥٩]، وفسّر الحداثيون هذه الآية بسبب نزولها وهي تمييز الحرة عن الأمة، حتى لا تتعرض للأذى وقد زالت هذه العلة بزوال الرق، فزوال العلة زوال للسبب، وحديث عائشة رضي الله عنها، قالت: "يرحم الله نساء المهاجرات لما أنزل الله: ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ [النور: ٣١] شققن مروطهن فاختمرن بها"^(٣)، ويزعم الحداثيون أن خلع الحجاب فيه مصلحة وذلك من خلال عدم التخلف والرجعية وكما أنه حاجز لإبداع المرأة، والحقيقة أن هذه المصالح موهومة فلا يلتفت إليها فضلاً عن العمل بها، فنحن نرى اليوم صوراً كثيرة من المسلمات ممن ضربن مثلاً في العلم وكن مثلاً للجدارة والكفاءة في العلم والعمل؛ فلم يعرقل الحجاب سيرهن أو تقدمهن في شتى مجالات الحياة، فخرافة

(١) مقال نشر في جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٤/٤/٩م، نقلاً عن: المقدم، عودة الحجاب، (ص ٢٤١).

(٢) مقال: موقف القرآن من حجاب المرأة: حسين أحمد أمين، الأهالي/ القاهرة ١٩٨٤/١١/٢٨م، نقلاً عن: الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، (ص ٢٦٣).

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: {وليضربن بخمرهن على جيوبهن}، رقم الحديث (٤٧٥٨)، ١٠٩/٦.

أن الحجاب رمز للظلم أو الجهل لم يعد يصدقها المجتمع الأوربي بل إن مصلحة الحجاب اليوم لا يُشك فيها، حيث أن المرأة اليوم تواجه تياراً قوياً يريد منها فقط التبرج والتزين، فانزلقت المرأة من التكريم الرباني إلى التحقير الإنساني، فمصلحة الحجاب تكمن في محافظة المرأة على كرامتها وعفافها^(١).

(١) صحيح مسلم، حديث رقم (٢١٢٨)، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، (١٦٨٠/٣).



المطلب الرابع

انعدام مراعاة الثوابت والمتغيرات

من خلال ما تقدم من مباحث في هذا الفصل والوقوف على عيوب الحداثيين في التعامل مع النصوص الشرعية وعدم معرفة توجيه النص الشرعي توجيهاً مناسباً، نرى أن الحداثيين لا يفرقون بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة في تعاملهم مع النصوص، وقد سبق وبيّنا ذلك في تطرّقهم لكثير من القضايا وسنبينّ بمزيد من الإيضاح الخلل الواقع عندهم في هذا المسلك.

الفرع الأول: التعريف بالثوابت والمتغيرات

أولاً: الثوابت لغة واصطلاحاً:

الثوابت لغة: الثبات ضد الزوال^(١).

اصطلاحاً: تنوعت مصطلحات المعاصرين حول الثوابت؛ فقد عرّفها البوطي بشكل عام بـ "أنها حقائق ثابتة راسخة قد ضربت جذورها في أقصى حدود الزمان والمكان فهي لا تتغير ولا تتبدل"^(٢). وفي تعريف أدق من حيث الشمول فقد عرّفها علي جمعة بـ "الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة ويطلقون عليها أيضاً الاجماع، وهذا ما يجعل الثابت يلزم حالة واحدة وصورة واحدة لدى جميع أشخاص الأمة في كل مكان وزمان، وعلى كل حال وهي الجهات الأربع للتغيير"^{(٣) (٤)}.

ومن خلال هذه التعاريف نرى أن الثوابت تدور حول الأمور القطعية والاجماع؛ فهذه الثوابت طبيعتها أنها شاملة لكل زمان ومكان لا يمكن أن تقبل

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١٩/٢، المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين (١٩٩٠م)،

التوقيف على مهمات التعاريف، (ط١)، القاهرة: عالم الكتب، ص١١٥.

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان (٢٠٠٨م)، هذه مشكلاتنا، (ط٢)، دمشق: دار الفكر، ص٣٤.

(٣) أبو مؤمن، رائد، الثوابت المتغيرات في التشريع الاسلامي، ص٣١، نقلاً عن علي جمعة "الثابت والمتغير في الشريعة الاسلامية"

(٤) أبو مؤمن، الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، ص٢٤.

التحويل أو التبديل بحجة الواقع فهي ذات طبيعة متعالية ولا تخضع للواقع ولا يمكن أن تلغى بدعوى المصالح، فالمصالح لا تعارضها.

الثاني: المتغير لغة واصطلاحاً:

المتغير لغةً: من التغير وهو انتقال الشيء من حالة لأخرى. ^(١)

اصطلاحاً: فقد عرفها الدكتور الدريني " بأنها النصوص التي جاءت في صيغ غير قاطعة الدلالة لأنها تعتمد على "مصالح متغيرة" غير ثابتة ^(٢). وعرفها الدكتور الصاوي بـ: " موارد الاجتهاد وكل مالم يقيم دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح ^(٣). من خلال هذه التعاريف نرى أن الثوابت والمتغيرات كلها تدور حول ثلاثة تفسيرات هي: ^(٤):

تفسير الثوابت بالقطعيات أو الأصول أو المجمع عليها، وتفسير المتغيرات بالظنيات أو الفروع أو المختلف فيها.

والغاية من إبراز هذه التعريفات والوقوف عليها هو معرفة أن الثوابت لها صفة الديمومة والاستمرارية فهي حقائق متعالية أما المتغيرات فيجوز فيها تغيير الحكم الاجتهادي بتغير العرف أو المصلحة القائمة عليها بحسب تغير الزمان والمكان.

الفرع الثاني: حقيقة الثوابت والمتغيرات في الشريعة الاسلامية

يرى بعض المعاصرين أن الثابت والمتغير اصطلاحان معاصران سريا في كلام أهل الشريعة من قبل الأدباء في ظل هذه الظروف المعاصرة حيث تكلم الأدباء عن الثابت والمتحول في الأدب والشعر ثم استُخدم هذا المصطلح من دعاة التجديد من الحداثيين والعلمانيين في توسع ملحوظ حيث عبّر عنه مرة بالأصالة والمعاصرة ومرة بالتراث والحداثة. ^(٥)

(١) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ١٠٣/١.

(٢) الدريني، محمد فتحي (٢٠٠٨م)، بحوث مقارنة في الفقه الاسلامي وأصوله، (ط٢)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص ٥٨.

(٣) الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي.

(٤) العجلان، فهد صالح (١٤٣٣هـ)، معركة النص، (ط١)، الرياض: محيلة البيان، ص ١٣٠.

(٥) جمعة، علي، الثابت والمتغير في الشريعة الاسلامية، مجلة المنار الجديد : العدد



التحديات المعاصرة للدراسات الإسلامية والعربية ... رؤى وآفاق

والحقيقة وإن كانت الثوابت والمتغيرات هي اصطلاحات معاصرة إلا أن الفقهاء تكلموا عنها قديماً وبيّنوا أن الأحكام على نوعين وإن لم تُسم بهذا الاصطلاح المعاصر، وقد نصّ ابن القيم على تقسيم الأحكام إلى نوعين^(١):

النوع الأول: نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات.

النوع الثاني: ما يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات.

فالأحكام القطعية طبعها الثبات وهي كما يعبر عنها العلماء غير معقولة المعنى أي أن القصد منها التعبد فيكون فهمها في تطبيقها كما أمر به الشارع دون الخوض في محاولة تأويلها لأن الشارع أفضى عليها صفة القطع حتى لا يكون للعقل البشري فهماً غير المراد الإلهي، فلا بد للعقل البشري في هذه الأحكام من التسليم لمراد الشارع، لأنه لا اجتهاد مع النص، فتكون هذه الثوابت محددة بمحدودية النصوص فيجب الوقوف عندها وعدم الاجتهاد فيها لأن ذلك يزعزع من ثبوتها ويؤدي إلى تجاوز النصوص، ومن خلال كلام العلماء عن هذه الثوابت نراها تتمثل في^(٢):

أولاً: أصول الدين؛ كأركان الإيمان وأركان الاسلام والبعث بعد الموت والجنة والنار.

ثانياً: المحرمات اليقينية كالكبائر وما ثبت بنص قطعي.

ثالثاً: ما هو معلوم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الكذب والظلم.

السابع، ١٩٩٩م، نقلاً عن شبكة أين
www.alwatan.com/graphics/2001/mar/23.3/heads/to12.http تاريخ الزيارة

٢٠٢٤/١١/١٥

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر (١٩٨٨م)، إغاثة للهفان من معابد الشيطان، (ط٢)، تحقيق محمد عفيفي بيروت: المكتب الإسلامي، ص ٣٣٠/١.

(٢) الغزالي: المستصفى، ص ٣٤٨، القارئ، عبد العزيز بن عبد الفتاح (١٩٧٣م)، مسائل في علم الخلاف، الجامعة الإسلامية- المدينة المنورة، السنة السادسة العدد ٢، ص ٧١.

رابعاً: احكام المقدرات الشرعية كالحدود والكفارات والميراث والعدة.
خامساً: شرائع الاسلام القطعية المتعلقة بالزواج والطلاق وغيرها.
سادساً: القواعد العامة والمبادئ المأخوذة من نص قطعي ثابت مثل قاعدة المشقة تجلب التيسير والضرر يزال.

أما المتغيرات: فهي كما سبق تعريفها ما لم ترد بنص قاطع أو إجماع صريح.
وقد ذكرنا أن من الأحكام ما يتغير حسب اقتضاء المصلحة وذلك كما هو مقرر عند العلماء أن الحكم يدور مع علته وجوداً وحكماً وهذا من مرونة الشريعة إذ جعلت الأحكام غير القطعية يمكن تطبيقها بوجود المصلحة المتحققة للإنسان أو باعتبار العرف لأن الأحكام محكومة بالظرف التي وجدت فيه فإذا تغير الظرف أو تبدل فإن هذه الأحكام تتغير لتحقيق مقصود الشارع من تحقيق مصالح الناس ودرء المفسد عنهم وليس في اختلاف الحكم من واقعة إلى واقعة أخرى مع تغير الزمان ما يدل على تناقض الشريعة أو اضطراب الأحكام الشرعية بل إن الحكم الشرعي يدور مع علته فهو لازم لها لكن إن اختلف المكان والزمان وانتفت العلة وتغير السبب فتكون الواقعة غير الواقعة والحكم غير الحكم^(١)، وبناء على كلام العلماء فإن التغيير يكون في:

أولاً: الأحكام المبنية على مصلحة أو عرف.

فالأحكام شرعت لجلب المنافع ودرء الفاسد، والمعتبر هو المصالح الحقيقية كالمصالح التي شرعها الله لحفظ الضروريات الخمس، فشرع لحفظ الدين العبادات، ولفظ النفس شرع القصاص، ولحفظ العقل حد القذف، ولحفظ العرض شرع حد القذف، ولفظ المال حرم السرقة واجب عليها الحد.

والعرف وهو ما ألفه المجتمع واعتاده وسار عليه في حياته من قول أو فعل وكان صحيحاً قولياً أو فعلياً، فهو معتبر في الشرع ويصح بناء الأحكام عليه ما دام لا يخالف نصاً شرعياً لتحريم كشف العورات ولو اعتادها الناس، وإن يكون غالباً وشائعاً بين الناس، ومن أمثلة ذلك جواز البيع بالمعاطاة.

(١) الجيزاني، محمد بن حسين (١٤٢٧هـ)، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، (ط٥)، الرياض، دار ابن الجوزي، ص ٣٦١.



ثانيًا: الوسائل وهي مظنة التغيير فلكل أركان التشريع وسائل مفضية إليها فهذه الوسائل لا تدخل في ركن التشريع أو أسبابه بل هي وسيلة لتحقيقه فلم يكن هناك حرجاً في تغيير هذه الوسيلة، مثل قضية رؤية هلال رمضان؛ فإن الوسيلة التي درج عليها النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده هي الرؤية البصرية وفي زماننا ظهرت وسائل لرؤية الهلال مثل الرؤية الفلكية فهذا من تغيير الوسائل ويلحق بهذه الوسائل أحكام توثيق الزواج والطلاق في المحاكم وغيرها من الأحكام.

الفرع الثالث: التوظيف الحداثي للثوابت والمتغيرات

مر معنا أن الحداثيين يرون أن أحكام الشريعة الإسلامية نزلت لفئة معينة وليست معينة مما يعني عدم صلاحية استمرار العمل بهذه الأحكام في الوقت المعاصر، لأن الواقع تغير والمصلحة تقتضي ذلك، وقد تضافرت أقوالهم في ذلك فهم يحاولون تغيير الأحكام القطعية باجتهاداتهم المبنية على أساس غير سليم، وحاولوا استهداف الثوابت والتشكيك بالمسلمات، فهم يحاولون هدم الثوابت التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، ولا يؤمنون بأن الشريعة الإسلامية التي نزلت فيها أحكام القرآن وكانت صالحة لذلك الزمان أنها شريعة الله الأبدية الشاملة الصالحة لكل زمان ومكان، بدلالة قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وأهدف الى عرض بعض الثوابت التي حاول الحداثيون أن يجتهدوا فيها بناء على تغير الواقع ومواكبة روح العصر، فهم يظنون أنهم يحررون العقل من قيوده ويرون ذلك من التجديد في الفقه والفكر، وغابت عنهم شروط الاجتهاد وانعدمت ضوابط التجديد فقاموا على الأحكام القطعية وحالوا أن يغيروا فيها بدعوى التجديد، ولعل من أبرز الثوابت التي ينادي بتطويرها الحداثيون والاجتهاد فيها قضايا المرأة ومن أبرز هذه القضايا مساواتها بالرجل، بالشأن السياسي والمالي والاجتماعي، فما هي حقيقة دعوة المساواة هذه التي يسعى الحداثيون إلى تغيير الثوابت لأجلها .

أولاً: حقيقة المساواة:

يحاول الحداثيون أن يحرروا المرأة من القيود التي وضعت فيها، وذلك من خلال المطالبة بحقوقها وأصل هذه الحقوق هو المساواة بالرجل في جميع الجوانب

دون تمييز فطري، وإن المساواة المطلقة هي ما دعت إليه حقوق الإنسان من القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري والتمتع بكافة الحقوق والحريات دون اعتبار أصل أو جنس أو عرق أو لون أو لغة أو دين^(١).

ولعل ما نصّت عليه حقوق الإنسان في الغرب كان نتاج الواقع الذي مرّت به المرأة بشكل خاص في أوروبا ، فجاءت الثورة الفرنسية ونادت بإعطاء المرأة حقوقها المسلوبة، ثم قامت المرأة بعد ذلك بتشكيل جمعيات نسائية تطالب بالمساواة المطلقة بين المرأة والرجل وصولاً إلى ما يسمّى بالجندر.

وحقيقة هذه المساواة المطلقة في المعيار الغربي تخالف ثوابت الإسلام من اختصاص الرجل بأحكام دون المرأة، واختصاص المرأة بأحكام دون الرجل ولا يعني ذلك تهميش للمرأة أو نظرة دونية كما يقول الحداثيون وإنما هو تكريم لها في حقيقة الأمر إما من حيث التخفيف عنها أو من حيث تحمل الرجل المسؤولية بدلاً عنها والمساواة التي نظر لها علماء الإسلام تكمن في المساواة المقيدة بأحوال يجري فيها التساوي وليست مطلقة في جميع لأحوال^(٢)، وتعرّف المساواة في المعيار الاسلامي ب: "المماثلة الكاملة بين الاشياء إلا إذا جاء الشرع بنفي التسوية فيه باعتبار الشريعة لها الحق في التسوية والتفريق"^(٣).

ثانياً: المساواة في الإرث بين المرأة والرجل:

تبنى عدد من الحداثيين القول بوجوب المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة لأن الإسلام أقرّ للمرأة حق الملكية وحق الميراث بعد أن كانت في الجاهلية قد سُلّبت هذه الحقوق بل وأقرّ لها الحق في البيع والشراء، وحق الميراث حق قابل للتطور، إذا رأينا أن الاسلام راعى فيه الظروف الزمانية والمكانية؛ فالاسلام جعل للذكر مثل حظ الأنثيين بناءً على ما هو سائد في المجتمع العربي حول النظرة إلى الميراث بأنه

(١) وثيقة إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري الصادر عام ١٩٦٣م، قرار رقم ١٩٠٤(د-١٨)

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الاسلام، (ط٢) ، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ص١٤٤.

(٣) الزاكي، علاء الدين، (١٤٢٨)، أثر المساواة في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة البيان، عدد(٢٤٠)



حفظ الثروة من التفتت والضياع، فالحكم الشرعي جاء استجابة لمتطلبات المجتمع في ذلك الوقت وتنتهي الحكمة من ذلك بانتهاء النظام الاجتماعي القبلي نفسه.^(١)

ويفسر الجابري قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، بأن الإسلام جاء والمرأة محرومة من الإرث بسبب طبيعة المجتمع العربي آنذاك، فقد يؤدي مساواة المرأة للرجل في الإرث إلى إخلال بالتوازنات الاقتصادية؛ فالإسلام تبئى حلاً وسطاً يتناسب مع المرحلة الجديدة؛ فأعطى المرأة نصف نصيب الرجل بدل حرمانها وفي الوقت نفسه حافظ على التوازن داخل مجتمع لا زالت تتحكم فيه القبيلة، وفي الوقت نفسه حافظ على التوازن بأنه جعل نفقتها على زوجها، ويخلص من كل هذا إلى نتیجته أنه على العقل المعاصر أن يفهم أن الحكم الشرعي حكم جاء استجابة لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة.^(٢)

ويرى البنا أن أحكام الشريعة وضعت لتحقيق هدف معين وهو مراعاة العدل وتحقيقاً للمصلحة، ولكن مع تغير الحال والأوضاع أصبح النص قاصراً عن تحقيق هذا الهدف، لذا كان لابد من تعديل النص أي تغييره بحيث نجعل هذا النص يحقق العدل، ويرى أن من العدل مساواة المرأة للرجل في الميراث^(٣)، نصوص الحداثيين واضحة في بيان دعواهم بالمطالبة بمساواة المرأة بالرجل في الإرث، ونرد على هذه الدعوى بما يلي:

أولاً: أن الإسلام قد أقرّ للمرأة حقوقاً كانت قد سُلبت منها في الجاهلية هذا يعني أن الإسلام لم ينظر للمرأة نظرة دونية كما يتأول الحداثيون، فهم يعترفون بأن المرأة لم تكن تتمتع بأي حق قبل الإسلام؛ فلما جاء الإسلام أقرّ للمرأة كيانها الشخصي والنفسي، فإذا عرفنا ذلك بان كذب ادعاء الشبهات التي يطلقونها الحداثيون حول المرأة بأن الإسلام قد ظلمها وجعلها في منزلة

(١) حنفي، حسن (١٩٩٢)، ثنائية الجنس أو ثنائية الفكر، (ط١)، القاهرة: دار سينا للنشر، ص ٤٠.

(٢) الجابري، التراث والحداثة، ص ٥٤-٥٥.

(٣) حوار عن المرأة مع جمال البنا، تقديم: إلهام مانع، مجلة شفاف الشرق الأوسط

الإلكترونية، ٢٠٠٦م، www.metransbarent.cim تاريخ الزيارة ١٥/١١/٢٠٢٤



دون منزلة الرجل.

ثانيًا : يحاول الجابري أن يبين أن ميراث المرأة في أصله قابل للتطور لأن الإسلام راعى الواقع الذي فرض فيه حق الإرث للمرأة فلذلك اعطاها نصف الرجل لأن الإسلام لا يفرض أحكامه مباشرة بل يتدرج في تطبيق الحكم حتى تتقبله نفوس المسلمين، إذ لو أنه فرضت الأحكام مباشرة بصورتها النهائية لكان ذلك سبباً في نفرة النفوس منه، ومن ذلك حق الإرث للمرأة فهو حق جاء متدرجاً من حرمان المرأة إلى اعطائها نصف الرجل، فما المانع من مساواتها بالرجل، يعد القول السابق مغالطة إذ أن النصوص القطعية وأن نزلت لحدث معين لكنها عامة للمسلمين فلا يحتج بالقول أن الحكم نزل ملائماً للواقع في ذلك الوقت؛ لأن الله عز وجل أعلم بالحكم والمصلحة المرادة منه كما أن شريعة الله عز وجل تتسم بالشمول فإذا كان الحكم مناسباً لفترة زمنية وعاجزاً عن مواكبة الواقع فإن صفة الشمول هنا تكون صفة متناقضة إذ لم تراع الشريعة - بوصفهم - حاجات البشر، وهذا ما يؤدي إلى القول بعجز الوحي عن إدراك الواقع؛ فالواقع ليس مسلماً لنزول الأحكام عليه بقدر التسليم للنص.

ويرى الجابري أن سبب عدم توريث المرأة في الجاهلية كان من أجل الحفاظ على التوازن الاقتصادي؛ وهذه مغالطة أخرى إذ أن التوازن الاقتصادي يحصل أيضاً بتوريث المرأة كما حصل بحرمانها؛ فما تعطيه هذه القبيلة لنساء تلك القبيلة يمكن أن يسترجعه نساؤها من تلك القبيلة بالطريقة نفسها. والمتبع يجد أن هناك حالات يكون نصيب المرأة مساوياً لنصيب الرجل بل قد يوجد حالات تأخذ المرأة فيها أكثر من الرجل، وحالات تزيد المرأة عن الرجل في النصيب وحالات تحجب فيها المرأة الرجل وغير ذلك.

أما الرد على أن المساواة في الإرث تحقق المصلحة، أن المساواة بين الرجل والمرأة في الإرث هي من المصالح الملقاة لمخالفتها صريح القرآن في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، كما أنها مصلحة لا يقومها الشارع لأنها تخالف مصلحة أعظم منها وهي العدل فهي مهدرة، فالمصالح لا تخضع للواقع بقدر ما تخضع المصلحة للنص، وقد تكون المصلحة



معلومة في النص وقد يستأثر بعلمها الشارع عز وجل، إلا أنه ينبغي أن نراعي النصوص في تطبيق المصالح، لأن إخضاع المصلحة للواقع يؤدي إلى هدر الثوابت ومجاوزة الأحكام القطعية بحجة الواقع ومستجدات الحياة.



الخاتمة

الحمد لله الذي لا تتم الصالحات إلا بحمده، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين وبعد:

كان من أهم نتائج هذه الدراسة ما يأتي :

١- تجاوز الحداثيون في تعاملهم مع النصوص الشرعية، وتتمثل نظرة الفكر الحداثي للنصوص على النحو التالي:

أ. النظر لاعتبار الوحي نوع من الأساطير

ب. انكار عصمة الرسول عليه الصلاة والسلام وبالتالي فما صدر عنه كلام بشر قابل للأخذ أو الرد فلا حجة للقرآن ولا للسنة، وبناء عليه يجب العمل على تحديث الدين وفقاً للعقل

ج. النظر الى النصوص على انها كتابات قابلة للتغيير ولا قداسة لها بل هي ناتجة عن ثقافة المجتمع

٢- يسعى الحداثيون الى تغيير المبادئ الكلية للشرعية ومحاولة زعزعة أصول الدين القطعية ومحاولة تميع الدين والتفلة من الأحكام بحجة الحرية والمساواة والمصلحة.

٣- مخالفة الإجماع على أن الأحكام القطعية لا مجال للاجتهاد فيها وأنها غير معقولة المعنى فالاجتهاد لا يكون بالثوابت أو القطعيات.

وتوصي هذه الدراسة بالعمل على تدريس مساقات متخصصة في الفكر الحداثي وكيفية الرد على شبهاتهم .

هذا والله ولي التوفيق



فهرست المصادر والمراجع

- أدونيس، علي أحمد (١٩٧٨م)، الثابت والمتحول، (ط١)، بيروت: دار العودة-
- الآمدي علي بن محمد، الاحكام في أصول الأحكام، المكتب الاسلامي بيروت
- البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة بيروت-
- بدران أبو العنين، أدلة التشريع المتعارضة، مؤسسة الشباب مصر
- البنا، حرية الفكر والاعتقاد في الاسلام، دار الفكر القاهرة-
- البنا، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، (ط١)، القاهرة: دار الفكر الإسلامي
- البوطي محمد سعيد، ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة بيروت
- الترمذي محمد بن عيسى، الجامع الكبير، دار الغرب الاسلامي بيروت
- تورين الانلانقد الحداثة، المجلس الاعلى للثقافة مصر
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (١٤٢٦هـ)، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، (ط١)، الرياض: مجمع الملك فهد،
- الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز الدراسات بيروت
- الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت
- التراث والحداثة، مركز الدراسات بيروت
- الديمقراطية وحقوق الإنسان، منظمة اليونسكو، ص ٤٧/٣.
- جمعة علي، الثابت والمتغير في الشريعة الاسلامية
- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي الدار البيضاء
- حمزة محمد، إسلام المجددين، دار الطليعة بيروت
- حنفي حسن، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير بيروت
- من النقل الى الإبداع، دار قباء القاهرة

- ثنائية الجنس أو ثنائية الفكر، (ط١)، القاهرة: دار سينا للنشر
- حمودة، عبد العزيز، (٢٠٠١م)، المرایا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
- الدارمي عبدالله بن فضل، سنن الدارمي، دار البشائر بيروت
- الدريني، محمد فتحي (٢٠٠٨م)، بحوث مقارنة في الفقه الاسلامي وأصوله، (ط٢)، بيروت: مؤسسة الرسالة
- الريان محمد الحداثة والنص القرآني، رسالة دكتوراة غير منشور الجامعة الأردنية
- أبو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥م)، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن -، (ط٦)، بيروت: المركز الثقافي العربي،
- العميري، سلطان بن عبد الرحمن (٢٠١٣م)، فضاءات الحرية - بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، (ط٢)، المركز العربي للدراسات الإنسانية-
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (١٣٨٧هـ) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري، (ط١)، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامي
- ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الاسلام، (ط٢) ، تونس: الشركة التونسية للتوزيع
- السعداوي نوال، المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر دمشق
- سلطان جمال، تجديد الفكر الإسلامي
- الشافعي، محمد بن إدريس (١٩٩٠م)، الأم، (ط١)، بيروت: دار المعرفة..
- شحور محمد، الكتاب والقران
- صالح هاشم، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة بيروت



التحديات المعاصرة للدراسات الإسلامية والعربية ... رؤى وآفاق

- الطبري، محمد بن جرير (٢٠٠٠م)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، (ط١)، بيروت: مؤسسة الرسالة
 - ابن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر دمشق
 - ابن قدامة عبدالله بن احمد، المغني
 - فيغو، عبد السلام أحمد (٢٠١٦م)، القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية - دراسة تحليلية نقدية -، (ط١)، القاهرة: دار الحكمة،
 - قطب، محمد (١٩٨٣م)، مذاهب فكرية معاصرة، (ط١)، القاهرة: دار الشروق
 - القرطبي، محمد بن أحمد (١٩٦٤م)، الجامع لأحكام القرآن، (ط٢)، القاهرة: دار الكتب المصرية،
 - محمد الريان ، الحداثة والنص القرآني ، الجامعة الاردنية رسالة دكتوراه غير منشور
 - مسرحي، فارح، (٢٠٠٦م)، الحداثة في فكر محمد أركون - مقارنة أولية -، بيروت: الدار العربية للعلوم،
 - أبو مؤنس رائد نصري، الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، رسالة دكتوراة الجامعة الأردنية
 - ابن منظور، لسان العرب دار صادر بيروت
 - النابلسي، شاكر، (٢٠٠١م)، الفكر العربي في القرن العشرين، ١٩٥٠-٢٠٠٠، بيروت: المؤسسة العربية للنشر-
 - النحوي، عدنان، تقويم نظرية الحداثة،
 - هويدي فهمي، التدين المنقوص ، دار الشروق القاهرة
 - وطفة، علي، مقاربات في مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة،
- انتهى بحمد الله تعالى



فهرس الموضوعات

ملخص البحث:	١١٩٣
مقدمة:	١١٩٧
مشكلة الدراسة:	١١٩٧
أهمية الدراسة:	١١٩٧
أهداف الدراسة:	١١٩٧
الدراسات السابقة:	١١٩٨
منهج البحث:	١١٩٩
الخطة التفصيلية:	١١٩٩
المبحث الأول: تعريف الحداثة ونشأتها وتطورها:	١٢٠٠
المطلب الأول: تعريف الحداثة لغة واصطلاحاً:	١٢٠٠
الفرع الأول: الحداثة لغة:	١٢٠٠
الفرع الثاني: الحداثة اصطلاحاً:	١٢٠٠
أولاً: الحداثة عند الغربيين:	١٢٠٠
ثانياً: تعريف الحداثة عند دعاةها من العرب:	١٢٠١
التعريف المختار:	١٢٠١
المطلب الثاني: نشأة الحداثة وتطورها:	١٢٠٣
الفرع الأول: الحداثة الغربية:	١٢٠٣
الفرع الثاني: الحداثة العربية:	١٢٠٤
أولاً: دخول الحداثة على العالم العربي:	١٢٠٤
ثانياً: ظهور الحداثة في العالم العربي:	١٢٠٥
المبحث الثاني: منهج الحداثيين في التعامل مع النص الشرعي وفيه المطالب الآتية:	١٢٠٦
المطلب الأول: القراءة الجديدة للنصوص الشرعية:	١٢٠٦
الفرع الأول: تأويل النصوص:	١٢٠٦
الفرع الأول: التأويل لغة واصطلاحاً:	١٢٠٦
الفرع الثاني: تأويل الحداثيين للنصوص:	١٢٠٦
الفرع الثاني: عدم استيعاب قواعد الجمع بين النصوص والترجيح	



بينها.....	١٢١٣
أولاً: التعارض والترجيح لغة واصطلاحاً:.....	١٢١٣
ثانياً: منهج العلماء في الترجيح بين الأدلة المتعارضة:.....	١٢١٤
ثالثاً : الخل في مسلك التوفيق بين النصوص عند الحداثيين:....	١٢١٦
حد الردة:.....	١٢١٧
الفرع الثالث: التشبث بالمصالح المهددة والمفاعة شرعاً.....	١٢٢١
الفرع الثاني: تطبيقات المصلحة المفاعة عند الحداثيين.....	١٢٢٢
أولاً: الحدود الشرعية:.....	١٢٢٢
المسألة الأولى: قضية تحرير المرأة:.....	١٢٢٣
المسألة الثانية : حجاب المرأة:.....	١٢٢٤
المطلب الرابع: انعدام مراعاة الثوابت والمتغيرات.....	١٢٢٦
الفرع الأول: التعريف بالثوابت والمتغيرات.....	١٢٢٦
أولاً: الثوابت لغة واصطلاحاً:.....	١٢٢٦
الثاني: المتغير لغة واصطلاحاً:.....	١٢٢٧
الفرع الثاني: حقيقة الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية...١٢٢٧	١٢٢٧
أولاً: الأحكام المبنية على مصلحة أو عرف.....	١٢٢٩
الفرع الثالث: التوظيف الحداثي للثوابت والمتغيرات.....	١٢٣٠
أولاً: حقيقة المساواة:.....	١٢٣٠
ثانياً: المساواة في الإرث بين المرأة والرجل:.....	١٢٣١
الخاتمة.....	١٢٣٥
فهرست المصادر والمراجع.....	١٢٣٦
فهرس الموضوعات.....	١٢٣٩
