بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 20، العدد 39A (2016/1438) 151-192
حقوق الطبع محفوظة ل IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN 1823-1926 (Print)

فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام بين مقاصد الشريعة والتأويلية الحديثة: دراسة تحليلية نقدية

The Understanding of Scriptural Texts and Derivation of Legal Injunctions between MaqÉÎid al-SharÊÑah and Modern Hermeneutics: A Critical Analytical Study

منتهى ارتاليم*

مستخلص البحث

فهم النصوص الشرعية وتأويلها من أهم القضايا في عملية استنباط الأحكام، بل تعدّ طرائق الاستنباط ربع مباحث علم الأصول. ولذلك خصها الأصوليون بجهود كبيرة من التأصيل والتفصيل والتقعيد المنهجي، لما لها من أثر كبير في إدارك مراد الشارع والكشف عن مقاصد الشريعة مما اشتملت عليه من الأحكام. وقد تعرضت المنهجية التفسيرية والاستنباطية التي جرى تطويرها وبناؤها في إطار علم أصول الفقه في الآونة الأخيرة لغير قليل من التهوين من شأنها والقدح في كفايتها العلمية من قبل فئات من دعاة الحداثة والتحديث الذين سعوا إلى أن تُستبدل بها نظرياتُ التفسير والتأويليةُ أو "الهرمنيوطيقا" الحديثة في فهم النصوص التأسيسية للإسلام (القرآن والسنة النبوية) وإخضاعها لذات النهج من النقد التاريخي الذي انتهج مع نصوص التوراة والإنجيل. وقد فتح ذلك باباً واسعاً للتلاعب بالنصوص ليس فقط بالتعسف في تفسيرها والتحريف لمعانيها، بل كذلك بإفراغها من أي مضمون ثابت خاص بها، وذلك بدعوى أن الألفاظ والخطاب والنص في المفهوم الهرميونيطيقي الفلسفي دلالاتها ليست فقط غير محصورة أو منضبطة، وإنما هي في تحول دائم وتبدل مستمر حسب الأحوال والأوضاع وحسب القارئ نفسه الذي هو في الحقيقة من يحدد مضمون النص ومعناه لا مؤلفه الذي أنشأه، إذ لم

* أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: muntaha@iium.edu.my

يعد لصاحب النص من حضور في تحديد محتواه، بل لقد مات المؤلف نفسه وأصبح النص ملكًا للقارئ يتصرف فيه كيف يشاء. وبذلك تهيأ لأصحاب هذه الوجهة أن ينفوا وجود أي ثوابت أو قطعيات أو يقينيات في الدين، وجعلوا معانيَ النصوص الشرعية ودلالاتها تجري وفق ميول القارئ ورغباته. وهذا البحث مداخلة نقدية أصولية مع بعض مقولات التأويلية الفلسفية في سياق تطبيقها من بعض دعاتها على النصوص الشرعية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: فهم النص، علم أصول الفقه، مقاصد الشريعة، التأويلية (الهرمنيوطيقا)، موت المؤلف، سلطة القارئ.

Abstract

The explication and understanding of Scriptural texts is among the important issues in the derivation and inference of legal rules. Indeed, the methods of legal inference constitute a quarter of the subjects of Islamic legal theory, uÎËl al-fiqh. Considering their crucial role in comprehending the Lawgiver's intent and discovering the SharÊÑah goals (MaqÉÎid al-SharÊÑah) in its commands, Muslim legal theorists devoted a great deal of effort in grounding, formulating and detailing those methods. However, the methodology of interpretation and legal inference developed by the scholars of uÎËl al-fiqh has recently come under attack by groups of proponents of modernism and modernization who strive to replace by modern theories of explication and hermeneutics for the understanding of the foundational texts of Islam (the Qur'an and Prophetic Tradition) by subjecting them to historical criticism in the same vein as the Old and New Testaments. In like manner, a door wide open has been made available not only for manipulating the texts by abusing their interpretation and distorting their meaning, but also emptying them altogether of any fixed content that is specific to them. All this is done under the pretext that the denotations of words, discourse and text are not only unlimited or irregular, but they are also in constant alteration and continuous change according to circumstances and conditions and according to the reader himself who is in actual fact the one who determines the content and meaning of the text, not his author who is already dead! Hence, the reader is the owner of the text and it is up to him to dispose of it as he likes. This has made it possible for the proponents of this approach to deny the existence of any definitive meanings or certain truth in religion, and to make the meanings and connotations of Islamic Scriptural texts run in accordance with the reader's inclinations and desires. Thus, the present article is a fundamental critical engagement with some of the propositions of philosophical hermeneutics in context of its application by some its proponents to the Islamic texts.

Key words: Comprehension of text, uÎËl al-fiqh, MaqÉÎid al-SharÊÑah, hermeneutics, death of the author, authority of the reader

مقدمة

من الموضوعات العويصة في أصول الفقه موضوع منهج الوصول إلى فهم النصوص الشرعية، فإن النصوص وإن كان بعضها قد جاء واضحًا جليا، وهذه الدلالة الواضحة سميت بـ"قطعية الدلالة"، بحيث يضعف الاحتمال أن يكون المعنى غير ما هو الظاهر، بل ربما ينتفي الاحتمال أن يفيد معنى آخر. إلا أن معظم النصوص خاصة في باب الأحكام الشرعية في حاجة إلى التوضيح والتفسير، وذلك لما يعتريه من غموض وخفاء، فالدلالات فيها ظنية، علمًا بأن الأساس لفهم النصوص راجع إلى فهم الخطاب الشرعي وفق اللغة الموضوعة له.

وقد اهتم العلماء في تفنيد هذا الجانب لتحرير الطرق الموصلة إلى فهم النصوص في مؤلفاتهم، فأدلوا بدلوهم في تقعيد القواعد المستخرجة من أدلة الأحكام النصية والاجتهادية لإظهار المعاني جليةً كانت أو خفيةً في موضوعات علم أصول الفقه التي عرف بمباحث استنباط الأحكام التي تناولت "البيان" و"دلالات الألفاظ"، وقمة استواء هذا الموضوع تكمن في "علم مقاصد الشريعة".

ومن نظر إلى تاريخ علم أصول الفقه يكتشف أنه قد حصل اللبس والخلط في فهم النصوص عند الناس — بل عند بعض العلماء – في عصر أئمة المجتهدين. مثل ما حدث للإمام عبد الله بن وهب المصري (ت 197هـ/813م)، قال ابن وضّاح: "سمعت أبا جعفر الأَيْلِيّ يقول: سمعت ابن وهب ما لا أحصي يقول: "لولا أن الله أنقذني بمالك والليث لضللت"[1]، فقيل له: كيف ذلك؟ فقال: أكثرت من الحديث فحيرني فكنت أعرض ذلك على مالك والليث فيقولان لي: خذ هذا ودع هذا"[2]، وكما اشتهرت مقولة

---

[1] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (دار البيضاء: المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ)، ج1، ص62.

[2] ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد برهان الدين اليعمري، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار التراث، د. ت)، ص 416.

أحد كبار التابعين، ابن عيينة (198هـ/814م) حين يقول: "الحديث مضلة إلا للفقهاء"[1]، وبيّن ابن الحاج (768هـ/1367م) مراد ابن عيينة فيقول: "ويريد أن غيرهم قد يحمل الشيء على ظاهره وله تأويل من حديث غيره أو دليل يخفى عليه أو متروك أوجب تركه غير شيء مما لا يقوم به إلا من استبحر وتفقه"[2]. فالإشكال إذًا لا يكمن في ثبوت النصوص وحده، فهذا الأمر قد احترق بحثًا، سواء في ثبوت القرآن أو السنة النبوية. بل الأهم من ذلك في "منهجيّة الفهم" لنصوص الوحيين، فعلم الأصول هو الملجأ لمن أراد فهم النصوص الشرعية، والمرجع لاستنباط الأحكام جيل بعد جيل منذ عصر الأئمة المجتهدين إلى يومنا هذا.

إلا أننا اليوم فوجئنا بانتشار طريقة دخيلة لفهم النصوص الشرعية في الدراسات الإسلامية، حيث استخدم منهج غريب محدَث يسمى بـ"الهرمنينيوطيقا" أو التأويلية التي تناول طريقة القراءة للوصول إلى فهم النصوص الدينية، وهذه الطريقة تسربت وتسللت خفية عن طريق المنبهرين بالمنهج الغربي لنقد النصوص الدينية خاصة التوراة والإنجيل، فطبقوها في النصوص القرآنية والحديثية مما أدى إلى بلبلة في الفهم في الساحة الإسلامية.

فهذا البحث يتناول دور علم أصول الفقه وخاصة علم المقاصد في بيان الطرق الموصلة إلى فهم النصوص، وأن هذا المنهج قد استقرّ من قرون وتلقاه العلماء بالقبول. أما التأويلية التي انبهر بها بعض المنتسبين إلى الدراسات الإسلامية فمنهج لا يمكن تطبيقه في فهم النصوص الشرعية، بل هذا المنهج فيه خطورة على الشريعة الإسلامية لما فيه من إجحاف بالوحي وتلاعب بالعقول السليمة.

مقاصد الشريعة: المصطلح والمفهوم

"المقاصد" و"مقاصد الشريعة" و"مقاصد الشارع" و"المقاصد الشرعية" كلها، في المجال

---

[1] ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي، **المدخل** (د. ن: دار التراث، د. ت)، ص127.

[2] المصدر نفسه.

التداولي الإسلامي عامة وفي إطار الفقه وأصوله خاصة، عبارات تدور حول مدلول واحد[1]، وهي من أهم مصطلحات الفقه وأصوله نظرًا وعملاً، وإن كان مصطلح مقاصد الشريعة هو الأكثر شيوعًا في الخطاب الأصولي. وعلى الرغم من شيوع هذا المصطلح قديمًا في استدلالات علماء الفقه والأصول واستنباطاتهم وتفريعاتهم، إلا أننا لا نجدهم عرفوه تعريفًا علميا دقيقًا كما فعلوا الكثير من المصطلحات الفقهية والأصولية التي لم يكتفوا بتعريفها وبيان حدودها في في المصنفات الفقهية والأصولية الجامعة، بل هناك من اهتم بوضع معاجم وقواميس خاصة لتلك الصطلحات[2]. ولذلك انتهى الأستاذ أحمد الريسوني من تتبعه لكتب الأصول وغيرها من مصنفات التراث إلى أنه لم يتعرض أيٌّ من العلماء لتعريف المقاصد. وحتى الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ/1388م) – الذي له القدحُ المعلَّى في التنظير والتأصيل لمقاصد الشريعة – لا نجد لديه تعريفًا لهذا المصطلح الأساسي الذي عليه مدار كتابه "الموافقات"[3].

---

[1] الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995/1415)، ص17.

[2] انظر من أمثلة ذلك في مصطلحات علم الأصول: البروي الشافعي، محمد بن محمد، **المقترح في المصطلح**، تحقيق شريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني (بيروت: دار الوراق، ط1، 2004/1424). ومما يمكن أن يذكر في مجال الفقه كتاب الشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المسمى "الحدود في التعاريف الفقهية" الذي وضع له أبو عبد الله الرصاع شرحًا أسماه "الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام عرفة الوافيةط. انظر: الرصاع، أبو عبد الله محمد الأنصاري، **شرح حدود ابن عرفة**، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993).

[3] الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995/1415)، ص17. يعلل الريسوني غياب تعريف للمقاصد عند الشاطبي بكونه ربما "اعتبر الأمر واضحًا" ويزداد وضوحه للقارئ بقراءة ما خص به موضوع المقاصد من بحث مفصل في الجزء الثالث من "الموافقات" الذي سماه "كتاب المقاصد". كما يمكن تفسير ذلك بكون الشاطبي إنما كتب كتابه للعلماء الراسخين في علوم الشريعة لا لمن دونهم من أهل التقليد، وهذا ما عبر عنه بوضوح حيث قال: "ولا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ربَّانَ من علم الشريعة، أصولِها وفروعِها، منقولها ومعقولها، غير مُخْلِد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإن كان حكمةً بالذات"، انظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ج1/1، ص61.

وهكذا مرت عدة قرون بعد الشاطبي وظهور كتاب "الموافقات" إلى أن جاء في العصر الحديث عاملن متعاصران هما العلامة التونسي محمد الطاهر ابن عاشور (1879/1296-1973/1393) والعلامة المغربي الشيخ علال الفاسي (1910/1328-1974/1394)، فكانا أول من اهتم بوضع تعريف مقاصد الشريعة. فقد عرف الفاسي مقاصد الشريعة بأنها "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل من أحكامها"[1]. وأما ابن عاشور السابق للفاسي بأكثر من خمسة عشر سنة في التأليف في هذا الموضوع فعرف المقاصد بقوله إن "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها"[2]، ثم زاد هذا التعريف بياناً بكون تلك المعاني والحكم "لا تختص ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[3].

ثم تتابعت الدراسات والبحوث في مقاصد الشريعة بعد ابن عاشور والفاسي حيث سار من جاء بعدهم من العلماء والباحثين على نهجهما في تعريف المقاصد مع شيء من تنويع في العبارة ومن اختصار وإجمال وضبط وتدقيق على نحو لا يخرج في الجملة عن كون مقاصد الشريعة هي الحكم والمعاني والغايات الملحوظة في تشريع الأحكام[4].

---

[1] الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة النجاح الحديثة، 1991/1411)، ص7.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، ط2، 2001/1421)، ص251.

[3] المصدر نفسه.

[4] ممن اهتم بتعريف مقاصد الشريعة: يوسف حامد العالِم: **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**؛ مصطفى زيد: **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، وخليفة بابكر الحسن: **فلسفة مقاصد التشريع**؛ محمد سعيد رمضان البوطي: **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**؛ أحمد الريسوني: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، حمادي العبيدي: **الشاطبي ومقاصد الشريعة**؛ إسماعيل الحسني: **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، وغيرها كثير. وقد قام مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية بالتعاون مع مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن باستقصاء كل مؤلف

وعلى الرغم من عدم تعرض كتب الفقهاء والأصوليين القدامى لتعريف المقاصد، إلا أنها كانت حاضرة معنى ومغزى في أمهات المصنفات الفقهية لمقدمي الأئمة في فهمهم للأحكام واستنباطاتهم وتخريجاتهم الفقهية تعليلاً وتوجيهًا في أبواب الفقه المختلفة، وفي معالجاتهم لمسائل الخلاف وبيان أسبابه وعلله، وكما كانت حاضرة في كتب الفروق الفقهية من خلال تعليل أوجه الفرق بين الأحكام المتشابهة. وكذلك كانت المقاصد ذات حضور قوي في مصنفات القواعد الفقهية التي تبحث في الحكم والمعاني الناظمة للأبواب الفقهية، كما كانت حاضرة في كتب النوازل والفتاوى الفقهية حين راعى المفتين المقاصد، وذلك لأن من شروط الإفتاء أن يكون المفتي خبيراً بالمقاصد. فهذه المؤلفات أظهرت كيفية الاستنباط ووجه التعليل للأحكام والمعاني والحكم التي بنيت عليها القضايا المدروسة[1].

ولما كان مبنى المقاصد على ما تتضمنه من المصالح المرادة من تشريع الأحكام والتي تتفاوت من حيث القوة والثبوت والعموم، فقد اهتم العلماء بتصنيفها وتقسيمها جملة

يتعلق بمقاصد الشريعة فأصدر المركز عددًا من الدراسات المتخصصة في موضوعات متنوعة في مجال المقاصد. وتجدر الإشارة بصورة خاصة إلى العمل الموسوعي الذي أنجزه في هذا الإطار الدكتور محمد كمال إمام، رصدًا مستوعبًا للمصنفات والبحوث القديمة والحديثة التي تتناول المقاصد، وتعريفًا بها، وعرضًا لمحتوياتها في أسلوب واضح وعبارة موجزة. انظر: إمام، محمد كمال الدين، **الدليل الإرشادي لدراسة مقاصد الشريعة الإسلامية** (لندن: مؤسسة الفرقان، ط1، 2007).

[1] بن زغيبة، عز الدين، **مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية** (لكناؤ: مكتبة الشباب العلمية، دز ت)، ص24–25. وأثناء محاضرة الأستاذ الدكتور محمد الطاهر الميساوي عن "تاريخ نشأة علم مقاصد الشريعة الإسلامية" في "**مادة الإطار الإسلامي لبناء**" لأعضاء هيئات التدريس بعدد من كليات الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بتاريخ 19 يوليو 2016، قد ألقى محاضرة قيمة تناول فيها عناية العلماء القدامى ببيان العلل والحكم والمعاني التي وراء النصوص الشرعية ، وذكر أربعة من أوائل من تناولوا هذا الموضوع، وهم: الإمام الزاهد المتصوف أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ)، الإمام أبو عبد الله محمد بن علي الملقب بالحكيم الترمذي (ت 320هـ)، والإمام أبو بكر القفال الشاشي، المعروف بالقفال الكبير (ت 365هـ)، والفيلسوف أبو الحسن العامري (ت381هـ). فهؤلاء العلماء قد تعرضوا للحديث عما أصبح لاحقًا بعلم المقاصد، وتكلموا عن الحكم والمعاني من زوايا مختلفة على حسب تخصصاتهم.

من الاعتبارات أو المعايير. ومن ثم نجدهم قد صنفوها حسب قوة المصالح وأثرها في حياة الناس إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، كما قسموها باعتبار شمولها واستيعابها للمكلفين إلى عامة وخاصة، وكذلك صنفوها حسب قوة الدليل عليها إلى قطعية وظنية ووهمية، وصنفها بعضُهم إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وذلك باعتبار نسبتها[1].

إلا أن المتتبع للدراسات عن مقاصد الشريعة، سيجد أن الشاطبي هو الذي قام بتجزئة المقاصد وتقسيمها إلى تقسيمات دقيقة وتفريعات عديدة، ولذلك قرر الأستاذ يوسف العالِم أن الشاطبي لم يترك كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها بالتقسيم والتفريع وربط كل قسم بغيره جامعًا بين مسلك الغزالي التأصيل ومسلك العز بن عبد السلام في كثرة التفريع[2]. وربما كان إكثار الشاطبي من التفريع والتقسيم والتنويع في بيان مسائل المقاصد مما حدا بابن عاشور إلى انتقاد الشاطبي بأنه قد أطال في الموضوع وخلط فيه "وغفل عن مهمات المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود"، مع أنه أثنى عليه باعتباره "الرجل الفذ الذي أفرد" علم المقاصد بالتصنيف و"أفاد جِدَّ الإفادة"[3].

ويمكن أن نجمل إسهام الشاطبي بأنه صنف المقاصد إلى نوعين كبيرين، هما قصد الشارع وقصد المكلف، ويندرج تحت كل منهما تقسيمات وفروع متنوعة متعددة. فقصد الشارع يشتمل على أقسام أربعة، وهي قصده في وضع الشريعة ابتداءً لمصلحة المكلفين، وقصده في وضع الشريعة للإفهام، وقصده في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، وقصده في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة. وأما النوع الثاني المتعلق بمقاصد المكلف فقد اشتمل على العديد من التقسيمات والمسائل مما يتعلق بنوايا المكلفين وموافقهم أو

---

[1] انظر في ذلك مثلاً: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص231-238، 299-316؛ اليوبي، محمد بن أحمد بن مسعود، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية** (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1418/1998)، ص173-396.

[2] العالم، يوسف حامد، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1415/1994)، ص160.

[3] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص174.

مختالفتهم لقصد الشارع، وتطلب حظوظ النفس في امتثال أحكام الشريعة أو عدم تطلبها، والمصالح العينية الخاصة والمصالح العامة، والحيل، إلخ.[1]

وقد نشط البحث في مقاصد الشريعة وتوسع الاهتمام بها خلال العقود الأربعة الأخيرة بصورة خاصة، وظهرت العديد من الدراسات في صورة كتب ومقالات علمية وأطروحات جامعية كما عقدت عدة مؤتمرات وندوات، تتناول جوانب وأبعادًا مختلفة ومسائل متنوعة تتعلق بالمقاصد من النواحي النظرية والمنهجية والعملية التطبيقية، الأمر الذي جعل المقاصد أكثر حضوراً لدى طوائف من المتعلمين والمثقفين بما في ذلك من خارج دوائر المختصين في الفقه والأصول. ومهما من تفاوت في الصرامة العلمية والأصالة الفكرية لتلك الدراسات والبحوث، فإنها لا شك قد عمقت الفهم لمقاصد الشريعة ووطدت إدراكَ أهميتها في تفعيل الاجتهاد. ومع ذلك يمكن القول إن هذه "الصحوة المقاصدية" لم تخرج عن الإطار النظري والمنهجي الأساسي لعلم المقاصد الذي اكتملت معالمه بوضوح على يدي كل من الشاطبي وابن عاشور، بل تمثلت مهمتها الأساسية في تفعيل ذلك الإطار تأصيلاً وتفصيلاً وتطبيقا[2].

---

[1] انظر الشاطبي، **الموافقات**، ج2/1، ص3-296؛ الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص124-125.

[2] إلى جانب ما سبق ذكره أو الإحالة عليه من الدرسات في المقاصد، يمكن أن نذكر من الإسهامات المتميزة على سبيل التمثيل لا الحصر: علوان، فهمي محمد، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1989)؛ عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/دمشق: دار الفكر: ط1، 2001/1422)؛ العلواني، طه جابر، **مقاصد الشريعة** (بيروت: دار الهادي، ط1، 2001/1421)؛ السنوسي، عبد الرحمن بن معمرن **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات** (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ)؛ القرضاوي، يوسف، **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية** الصحوة المقاصدية (القارة: دار الشروق، ط1، 2006)؛ **في** النجار، عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت: دار الغرب الإسلامية، ط1، 2006). وتجب الإشارة بصورة خاصة إلى الرسائل المتوسطة الحجم التي أصدرها الأستاذ أحمد الريسوني في قضايا مختلفة نظرية وتطبيقية في المقاصد.

وفي ضوء ما سبق نستطيع أن نقول إن علم مقاصد الشريعة كما نتبين معالمه وأصوله ومسائله ومنهجه ووظيفته فيما تراكم حوله من تراث علمي قديمًا وحديثًا يهدف إلى إدراك ما انطوى عليه خطاب الشارع من معان وأغراض وما بنيت عليه الأحكام الشرعية من حكم وغايات تدور كلها حول ما فيه جلب لمصالح المكلفين ودفع المفاسد عنهم. وكذلك يهدف هذا العلم إلى بيان السبل السليمة الكفيلة بتنزيل الأحكام على مناطاتها الحقيقية ومراعاة ما يحف بالمكلفين من أوضاع لكي لا يعود تطبيق الأحكام بعكس المراد منها. ويمكن في مستوى آخر، إن علم مقاصد الشريعة يتصل اتصالاً كبيراً وواضحًا بالبحث في فلسفة التشريع في الإسلام.

التأويلية: المصطلح والمفهوم والتطور

مصطلح "ألتأويلية" ترجمة لمصطلح "الهرمنيوطيقا" (Hermeneutics) ذي الأصل اليوناني، وهو إجمالاً يشير إلى طريقة أو نظرية في تأويل النصوص وفهمها. وكلمة "هرمنيوتيقا" مأخوذة من الكلمة اليونانية *hermēneuein* وهي فعل بمعنى "يُؤَوِّلُ"، والمصدر منه *hermēneia*. وهذه الكلمة الأخيرة مأخوذة بدورها من كلمة هِرْمز Hermes وهي اسم ابنٍ لإلهين عند اليونان هما زيوس (Zeus) ومَيْيا Maia. وهِرمِز عبارة عن رسول للآلهة لتبليغ الرسائل الإلهية للناس[1]. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح عام من حيث دلالته الأصلية، إلا أنه صار شيئًا فشيئًا خاصا بقضايا تفسير النصوص الدينية. ولئن كان الهدف الأساسي للهرمنيوتيقا فهم معاني النص وفق مقصد صاحبه[2]، فإن مما يجمع بين هذا المصطلح اليوناني والدراسات الدينية في أوروبا وأمريكا خاصة هو منهجية النقد

[1] Green, "Hermeneutics" in Hinnells, John R, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (New York: Routledge, 1st edition, 2005) p. 393: Zarkasyi, Hamid Fahmi, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika", *Islamia*, year 1, issue no. 1, Muharram 1425/March 2004, Jakarta: Khairul Bayan, 2004, p. 19.

[2] "The main task of hermeneutics, however, was to understand the texts as their authors had understood them", Jeandround, Warner G., *Theological Hermeneutics* (London: Macmillan Academic and Professional Ltd, 1991), p. 39.

التاريخي لتفسير نصوص عهدي القديم والجديد عند اليهود والنصارى[1].

وقد يبدو لأول وهلة أن التأويلية بهذا المعنى مقاربة منهجية في تفسير النصوص وفهمها لا غبار عليها، وأنها بالتالي مع النظر المقاصدي في نصوص الشريعة من حيث هو غوص فيما وراء ظواهر الألفاظ لإدراك مقاصد الخطاب الشرعي وحكمة ما قرره من أحكام. ولكن هذا الانطباع سرعان ما يتبين خطؤه وخطره حينما نعلم أن ما آلت إليه النظريات والمناهج التأويلية من كون النص لا مضمونَ له ثابتًا يعبر عن إرادة منشئه، مهما كان نوع ذلك النص، دينيا أو فلسفيا أو اجتماعيا، وأنه من ثم قابل لكل أنواع النقد ويجب أن ينفتح لمختلف القراءات مهما كانت متناقضة أو متضادة.

وقد تطور المقصود من الهرمنيوطيقا معنىً ووظيفة من مجرد تفسير النصوص وإدراك مراميها إلى أبعد من ذلك، حيث جرى النظر إلى القارئ للنص لا بوصفه ساعيًا إلى الوقوف على مراد صاحب النص وفق ما تسمح به قواعد اللغة وأساليبها وأعرافها وما يستسيغه العقل في استنباط المعاني وفق معايير المنطق، وإنما أصبح ينظر إلى القارئ في سياق الهرمنيوطيقا على أنه قد تحول من مجرد قارئ للنص ليكون هو صاحب النص ثم من صاحب النص إلى متغلّب ومسيطر عليه، كما سنبين بعد قليل!

وقد ارتبط تطور مفهوم الهرمنيوطيقا في الثقافة الرعبية بمسألة النقد التاريخي لعهدين القديم والجديد، حيث انتهى المهتمون بالنقد التاريخي للتوراة والإنجيل إلى القول بأن النصوص الدينية مجرد بضاعة تاريخية تحكمت في تشكيلها الظروف التاريخية والأوضاع الثقافية التي أحاطت بنشأتها[2]، وأن الوحي ذو وجهين: إلهي وبشري. ومن ثم اقتضى الأمر ضرورة الانفتاح على عمليات التعديل والتبديل، والسماح بإعادة تفسير الشرائع الثابتة

---

[1] Green, Garrett, "Hermeneutics" in *The Routledge Companion to the Study of Religion* edited by John R. Hinnells (New York: Routledge, 1st edition, 2005), p. 393.

[2] فتاح، عرفان عبد الحميد، **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة** (كولالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1422هـ)، ص19-20.

بالوحي على مقتضى ضرورات العصر ومطالبه[1]. وقد عرفت الهرمنيوطيقا في تطورها بوصفها منهج تأويل للنصوص أطواراً أو معاني ثلاثة أساسية: الأول أنها مجرد أداة لفهم الكلام وتفسيره، والثاني أنها أداة لتأويل النصوص الدينية المقدسة خاصة (التوراة والإنجيل). أما في الطور الثالث فقد تبلورت بوصفها نظرية فلسفية يمكن توظيفها في تأويل أي نص من النصوص أو ظاهرة من الظواهر[2].

ولقد كان الدافع لتفعيل هذه المقاربة في السياق الديني والثقافي الغربي متصلاً بالدراسات النقدية التاريخية الرامية للتحقق من مصداقية مرويات العهدين القديم والجديد وثبوت ورودهما، نظراً لما ثار من شك حول ثبوت وصدق نصوصهما بسبب ما لوحظ عليها من تناقض، الأمر الذي انتهى إلى إثارة سؤال أساسي هو: هل الكتاب المقدس كلام الله أم كلام البشر؟ ولذلك ليس غريبًا أن نجد منهم من ألف كتاباً يحمل عنوان: "من الذي كتب الكتاب المقدس؟"، كما فعله ريتشارد فريدمان Friedman[3]. وانتهت الدراسة النقدية إلى القول بأن العهد القديم وثيقة تنطوي على تناقض واضح، وأن الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام صنعة بشرية خالصة، وأن الأحكام الشرعية الثابتة في العهد القديم كانت تناسب الحياة الاجتماعية ليهود ذلك الزمن، ولم تعد ملزمة لزمن آخر. وما قيل في التوراة قيل في العهد الجديد لعيسى عليه السلام، فلا وحي ولا نبوة، ولا كتاب منزل، بل كل ما في الأمر تقاليد ثقافية متوارثة، لا غير[4].

هذا ولا يمكننا أن نفصل حديثنا عن قضايا التأويلية الفلسفية وتطورها نظرية ومنهجًا عن أشخاص المفكرين والعلماء الذين نظروا لها. ويأتي في مقدمة هؤلاء دهاوشر J. C.

---

[1] المصدر نفسه، ص21.

[2] Suharto, Ugi, "Apakah al-Qur'an memerlukan Hermeneutika?", *Islamia*, year 1, issue no. 1, Muharram 1425/March 2004, p. 47.

[3] Friedman, Richard Elliot, *Who Wrote the Bible?* (San Francisco: Harper San Francisco, 1997).

[4] فتاح، **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة**، ص24-26؛ فتاح، عرفان عبد الحميد، **اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية** (عمان: دار عمار، ط1، 1997/1417)، ص79-82.

Dannheucer الذي اقترح قواعد لتفسير النصوص مستهلمًا إياها من الاتجاه العقلي الذي أكد إمكان التوصل إلى الحقيقة مهما كانت، ورأى أن تلك القواعد التأويلية كفيلة بتمكيننا من التوصل إلى المقصد الحقيقي لصاحب النص، وإزالة ما قد يحيط بالنص أو يشوبه من غموض، وقد جرى توسيع نظريته إلى خارج نطاق الكتاب المقدس[1]. وعدم التفريق بين النصوص، وإنكار أن تكون هناك أية فوارق بين النص الإلهي المقدّس المفارق والنصوص البشرية قد حصلا على يدي شلايرماخر (Fredrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834)، الذي تقوم فلسفته في التعامل مع النص على جانبين متلازمين: أحدهما موضوعي يشترك به صاحب النص والمتعارفون معه على اللغة، ويتمثل في لغة النص، والثاني ذاتي يرتبط بفكر المؤلف وأحواله وخبرته وثقافته. وقد ركز شلايرماخر على جانب التنبُّؤ بالغًا به منتهاه، حيث يرى أن القارئ يجب عليه أن يثقف نفسه بالتعرف على صاحب النص وعاداته ومقاصده ومشاعره، بل أن يكون قادراً على قراءته في نسيجه الثقافي الاجتماعي العام. وهكذا تحولت الهرمنييوطيقا على يديه من منهج تأويل لفهم النص إلى عملية تنبؤ وحدس واستلهام، وانتهى إلى المطابقة بين تنبؤ المتفهم وقصد صاحب النص مطابقة احتمالية تقريبية، كما قرر أنه لا قداسة لأي نص، وأن النصوص المقدسة عند من يعتقدها إنما هي مجرّد نصّ عاديّ. ولذلك كان الهدف من تفعيل الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر فهم النص كما فهمه صاحبه، بل أحسن مما فهمه![2]

---

[1] اقترح دانهاوشر في كتابه الموسوم بـ:

Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Litterarum (Sacred Method of Explanation of Sacred Literature), see: Zarkasyi, *Nilai Dibalik Hermeneutika*, p. 23.

[2] "… to understand the discourse just well as well as and even better than its creator", Fredrich D.E. Schleiermarcher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 lecturers" in: Ormiston, Gayle L. and Schrift, Alan, *Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (New York: SUNNY, 1990), p. 93, see: Nasir, Malki Ahmad, "Hermeneutika Kritis (Studi Kritis atas Pemikiran Habermas)", *Islamia*, year 1, issue no. 1, Muharram 1425/March 2004, p. 31; Green, *Hermeneutics*, p. 396; Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (Chicago: Encyclopedia Britanica Inc., 15th edn.); Zarkasyi,

وقد شهدت التأويلية تطوراً مهما من حيث صياغتها ووظيفتها على يدي الناقد الأدبي الألماني ديلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911)، حيث دعا إلى ضرورة التمييز في تفسير النصوص بين نصوص العلوم الإنسانية ونصوص العلوم الطبيعية، ففي العلوم الإنسانية فإن الأساس في ذلك هو التجربة الحية حيث بإمكان المفسر أن يقترب من صاحب النص من خلال التعرف على ظروفه وخصوصياته وأحواله النفسية والاجتماعية والثقافية، لذا ينبغي صاحب النص حاضراً في عصر المفسر، بل لا بد أن يحصل بين صاحب النص والمفسر اتحادٌ في القصد، وكلما توفرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي في هذا الصدد، كان الاقتراب من المعنى النهائي وشيكًا بقدرها[1].

وتمثل أعمال الفيلسوف الألماني غادامر (Hans-Georg Gadamer) (1889-1976) ما نستطيع اعتباره منتهى تطور التأويلية الفلسفية، لا فقط بما بلغته على يديه من تحرر بعيد بل وغموض أيضًا، بل لما تضمنته من إعلان "موت المؤلف" وحذفه من المشهد التأويلي، فلا يهم البحث عن قصده والوقوف على مراده، ولا يمكننا أن نحدد ذلك القصد أصلاً؛ لأن القضايا التاريخية والإنسانية متغيرة وغير متناهية، وليست ثمة موضوعية، كما أن النص له هوية مستقلة عن مؤلفه. ومن ثم فالمؤلف ليس إلا واحدًا القراء، وقراءته ليست إلا إحدى القراءات، ولا أهمية للمنهج في عملية الفهم، ولا يمكن وضع قواعد معينة للتفسير يجب السير عليها، كما أنه ليس للنص تفسير نهائي ثابت؛ لأن الفهم في النهاية فهم إنساني والإنسان محور التاريخ، وهو تاريخيّ، والنص تاريخيّ، ولذلك لا مجال للوصول إلى فهم موضوعي للنص[2].

وبهذا المفهوم تقوم التأويلية الحديثة — ولعله مرحلة أخيرة – بنبذ القداسة للنصوص

Hamid Fahmi, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika." *Islamia*, 1ST Year, issue No. 1, Muharram 1425/March 2004, Jakarta: Khairul Bayan, 2004, p. 19 & 25.

[1] Zarkasyi, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika", 25.

[2] زنكي، نجم الدين قادر كريم، "أصول الفقه في مواجهة الهرمنيوطيقا الفلسفية"، **مجلة الإسلام في آسيا**، المجلد 3، العدد 1، يوليو 2006م، كوالالمبور، مركز البحوث- الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ص13-15.

الدينية من كل قيود، لا فرق بين التوراة والإنجيل وسائر الكتب المتداولة. فالمفسر في إطار التأويلية أو الهرمنيوطيقا الفلسفية ينطلق من مبدأ الشك في التعامل مع كل النصوص يسائلها ويفرض عليها ما يراه هو لا ما أراده منشئوها.

البحث عن المعنى والقصد بين علم المقاصد والتأويلية

إن مسألة البحث عن معاني ألفاظ النصوص الشرعية ودلالاتها قد شغلت أذهان العلماء منذ وقت مبكر في تاريخ الثقافة الإسلامية، وربما كان الإمام الشافعي (ت 204هـ) من أوائل من عالجها القضية بصورة منهجية في كتاب "الرسالة" وفي بعض مصنفاته الأخرى. ثم تتابع العلماء بعده على تفصيل قواعد منهجية دقيقة في بيان معاني الألفاظ ودلالات التراكيب مما تحفل به كتب أصول الفقه في أبواب مباحث الألفاظ والدلالات، على نحو فتح أفقًا علميا جديدًا في الدرس اللغوي للعربية مع استفادة واضحة من الدراسات المنطقية في مباحث العبارة[1].

وقد كانت الغاية الكبرى للجهود العلمية المنهجية التي بذلها الأصوليون في تأصيل تلك القواعد وترتيبها الكشف عن مرادات النصوص الشرعية والوقوف على ما ينطوي عليه خطاب الشارع من مقاصد تتصل بفلسفة التكليف وما هدفت إليه الأحكام الشرعية من حكم ومصالح راجعة دنيا وأخرى إلى المكلفين في أفعالهم وتروكهم. وإذ ليس غرضنا هنا استعراض تفاصيل مباحث الأصوليين في طرق تبين الدلالات اللفظية والتركيبية في النص الشرعي، فسنكتفي بتلخيص أهم المسالك التي تمثل العمود الفقري لتلك المباحث مما يتصل بغرضنا المباشر من الكلام على مقاصد الشريعة في هذه الدراسة، مع الاعتماد بصورة أساسية على ما قرره كل من الشاطبي وابن عاشور.

وبناء على ذلك نقول: إن السبيل إلى معرفة مقاصد الشارع ترجع إلى ثلاثة مسالك:

---

[1] انظر دراسة عميقة لإسهامات الأصوليين في تطوير البحث اللغوي في: علي، محمد محمد يونس، **علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص** (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2006).

استخلاص المقاصد من ظواهر النصوص الدينية، واستخلاصها من خلال معرفة علل الأحكام الشرعية، وأخيراً الاستقراء، وهو ما نوضحه في الفقرات الآتية. ولا بد من الإشارة بين يدي ذلك إلى أن النص الشرعي في الإطار الثقافي والعلمي الإسلامي له كيانه الذاتي كما له ارتباطه بمنشئه، فلا مجال للقول بموت المؤلف ولا بتاريخية مطلقة للنص.

المسلك الأول: ظواهر النصوص ما لم يأت صارف من قرائن يفيد عدم إرادة المعنى الظاهر، لا كما يزعم بعض الحداثيين من تجاوز ظاهر النص قصدًا منهم بذلك إلى الخروج من سلطة النص. والغريب أنهم يعترفون بالنصوص القانونية الوضعية ويلتزمون بالعقود وقوفًا عند ظاهر نصوصها، في حين يسعون بكل سبيل وحيلة إلى التفلُّت من سلطة النصوص الدينية، وكأن النص الوضعيّ أقوى سلطة وأسمى منزلة. وليس تأكيدنا لأهمية الظاهر في النصوص الشرعية انزواءً في نزعة ظاهرية جامدة، فهناك معادالات دقيقة في مستويات الأداء اللغوي والدلالة لا بد من اعتبارها والسير على مقتضاها لكي لا ينتهي الأمر إلى تطرف آخر في نزعة باطنية منفلتة لا يحكمها ضابط موضوعي، وإنما تسوقها شهوة المؤول وتحيزاته حيث شاءت[1].

ولا شك أن مبحث دلالة الألفاظ في أصول الفقه كفيل ببيان هذه الطريقة، فالأصوليون يثبتون قطعية دلالة النصوص عن طريقة تصنيف الأصناف؛ منها ما يسمونه بظاهر النص؛ والخاص، والعام المخصوص، والمقيَّد، والصريح، والواضح، والظاهر، والنصّ، المحكَم، والمفسَّر، وغيرها من الأنواع وفقًا لشروط معينة ومع تفاوتها وضوحًا وأثرًا[2].

---

[1] انظر الشاطبي، **الموافقات**، ج2/1، ص297-298؛ جغيم، نعمان، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع** (عمان: دار النفائس، ط1، 1422/2002)، ص79-106.

[2] من المناسب هنا أن نذكر معاني المصطلحات التي تبين علاقة النصوص الشرعية بدلالاتها بإيجاز، فالصريح ما لم يستتر المراد منه لكثرة استعماله فيه، والواضح ما دل على معناه بصيغته من غير وقف على أمر خارجي. أما الظاهر فهو ما ظهر المراد به للسامع بصيغته بينما النص ما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة. والمفسَّر ما ازداد وضوحًا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل أو التخصيص. أما المحكم فما تبين المراد به بإحكام لا يدع مجالاً لاحتمال النسخ أو التبديل. انظر على سبيل المثال الدراسات الخاصة في دلالات الألفاظ مثل: الحسن، خليفة بابكر،

فبالنظر إلى ظواهر النصوص التي تندرج تحت تلك الأنواع المذكورة يُعرف بأن النصوص تحمل دلالة قطعية، لا يجوز أن تصيّر إلى ظنية. ومن أصول مذهب الشافعي الاعتماد على ظواهر النصوص، حيث قال: "فكل كلام كان عاما ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعْلَمَ حديثٌ ثابتٌ عن رسول الله – بأبي هو وأمي – يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعضُ الجملة دون بعض... ولزم أهلَ العلم أنْ يُمْضُوا الخبرين على وجوههما، ما وجدوا لإمضائهما وجهاً"[1]، وبيان ذلك مفصلاً قد جاء في مباحث دلالة الألفاظ في كتب الأصول[2]. وفي تأكيد ذلك وأهميته في إثبات المقاصد يقول ابن عاشور: "أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يدخل على فسه شكا لا يعتد به"[3].

وقد نبّه المفسرون على ذلك عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: 7)، فالمراد بالمحكمات في هذه الآية "الواضحات الدلالة اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل لا التباس فيها ولا يعذر أحد في فهمها"، والمتشابهات أي "متشابهات في التلاوة، مختلفات في المعنى"[4]. ومن هنا يتبين

مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1981)؛ محمد علي، محمد عبد العاطي، **مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ** (القاهرة: دار الحديث، ط1، 2007/1428)؛ الكندي، إبراهيم بن أحمد بن سليمان، **الدلالات وطرق الاستنباط** (بيروت/دمشق: دار قتيبة، ط1، 1998/1419).

[1] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي المطلبي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.)، ص341.

[2] محمد علي، **مباحث أصولية**، ص115-145؛ الكندي، **الدلالات وطرق الاستنباط**، ص85-107.

[3] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص193.

[4] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق محمد أحمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000/1420)، ج6، ص169 وما بعدها؛ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار الخير، ط2، 1991/1412)، ج1، ص369-373.

تهافتُ قول من زعم أنه ليس بإمكان العباد أن يفهموا كلام الله في القرآن الكريم، وقول من زعم أن الله وحده هو الذي يعرف حقيقة معاني القرآن، بدعوى قداسة القرآن وقصور العقل البشري عن إدراك كلام الله المقدس، فلا يخفى ما في هذا القول من تلبيس وسفسطة. وتلك القواعد كفيلة ببيان لا فقط الخطأ والخلط في مزاعم هؤلاء التأويليين، بل تفضح كذلك جهلهم من ناحية، كما تكشف حقيقة مقاصدهم في التلاعب بنصوص الشرع ومقرراته قطعية كانت أو ظنية، وذلك تحت ستار "القراءات المعاصرة" وبدعاوى مراعاة اختلاف الأزمان والأعراف والاستجابة للظروف، كدعوتهم إلى تغيير أيام الحج وغير ذلك من الأحكام. ويكفي أن نضرب مثالاً واحد من الظواهر التي تقوم دلالتها صريحة وحجة لا مجال فيها لأي تأويل، وذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: 186)، بأن الله أوجبه. فلفظ "كتب" ظاهره يحمل دلالة واضحة لا يمكن أن ينصرف الذهن منها إلى معنى آخر[1].

المسلك الثاني: الاستقراء، وهو "الحكم على كليٍّ بوجوده في أكثر جزئياته"[2]، لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات، كما أن الاستقراء نفسه يعتمد على النصوص بمنطوقها ومفهومها ومعقولها، فإن فائدته أنه يوفر لنا النظرة الكلية المتكاملة لمقاصد الشارع للتوفيق بين الكليات والجزئيات، ولتفهم الجزئيات في ضوء الكليات[3].

وقد أولى الشاطبي اهتمامًا بالغًا لهذا المسلك، حيث بين أن المقاصد الثلاث؛ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات لا يمكن معرفتها إلا بالاستقراء، وفي ذلك يقول: "وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية

---

[1] ابن عاشور **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص193.

[2] الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، **التعريفات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م)، ص18.

[3] جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، ص369-371.

والجزئية"[1]. فالاستقراء عند الشاطبي يفضي إلى إثبات كليات عامة وقواعد قطعية، بل أكّد الشاطبي أن الاستقراء الغالب الأكثري (وهو ما يسمى بالاستقراء الناقص) مفيد للقطع أيضًا، حيث قال: "فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت... هذا شأن الكليات الاستقرائية"[2].

ويرى ابن عاشور أن الاستقراء نوعان: استقراء الأحكام المعروفة عللها، وذلك باستخدام مسالك العلة[3]. فبهذه الطريقة يستطيع القارئ أن يستخرج العلة ووالجزم بأن هذه العلة بذاتها مقصد شرعي. والطريقة الثانية باستقراء أدلة الأحكام اشتركت في علة بحيث يحصل للمجتهد اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع[4]. وهذا الاستقراء ليس له علاقة بما يسميه الحداثيون بـ"إعادة القراءة" أو "القراءة الجديدة"[5].

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، م1، ج2، ص39.

[2] المصدر نفسه، م1، ج2، ص41.

[3] مسالك العلة: هي الطرق لمعرفة العلة، قد يجد المجتهد أوصاف متعددة تصلح أن تكون علة، فيقوم المجتهد بالنظر إلى تلك الأوصاف المختلفة ليستخرج منها العلة الحقيقية، وهذه الطريقة قد تكون بالنص، وبالإجماع، والإيماء، والمناسبة، والسبر والتقسيم، والطرد، وتنقيح المناط، راجع في: الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، ط1، 1986)، ج1، ص669 وما بعدها؛ اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص121-167.

[4] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص191-192. لمزيد من التفصيل للكشف عن مقاصد الشارع بالاستقراء، انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2/1، ص296-303؛ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص189-195؛ جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، ص59-246. وانظر كذلك: حرز الله، عبد القادر، **ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي** (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2007/1428)؛ أحمد، الطيب السنوسي، **الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: دراسة نظرية تطبيقية** (الرياض: دار التدمرية، ط3، 2009/1430).

[5] مصطلح "إعادة القراءة" أو "القراءة الجديدة" جاء لهدف مراجعة المأثور الفقهي وتقييمه بنظريات جديدة. والإشكال أن هذا المنهج الحديث ينطلق من حكم مسبق ويحمل ابتداءاً روحً عدائيا إزاء النظريات التي أسسها علماء الأمة عبر الأجيال والقرون، فكان الغرض من التعسف في تطبيقه نسف ما استقر من إجماع الجماعة العلمية في الإسلام. ومن أراد أن يعرف نتائج هذه القراءة الجديدة فلينظر إلى كتابات علي عبد الرازق، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ومحمد خلف أحمد الله، وفرج فودة، وهشام جعيط، وعلي حرب، ومحمد شحرور، ومحمود محمد طه، وتلميذه عبد الله أحمد النعيم، وعبد المجيد الشرفي وغيرهم كثير يصعب حصر أسمائهم، ويمكن الاطلاع على أطروحات بعضهم في: الجيلاني، مفتاح، **الحداثيون العرب في**

المسلك الثالث: معرفة علل الأحكام، وعبر عنها الشاطبي بـ"اعتبار علل الأمر والنهي"[1]، يقول: "مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصودٌ له، وإيقاعه مخالفٌ لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالفٌ لمقصوده؛ فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة"[2]، فإذا تحقق لدى المجتهد اليقين بأن العلة مقصد مراد للشارع. ومثّل ابن عاشور في الأوامر المتكررة في النصوص الشرعية بعتق الرقاب، فإن من دقق النظر في علتها سيجد اليقين بأن من مقاصد الشريعة "حصول الحرية"[3].

وقد وضع الشاطبي قيدًا مهما في هذه الطريقة، أن يكون الأمر والنهي صريحين، وذلك لأن صيغة الأمر والنهي استعملت في مقاصد مختلفة، فالأصوليون اتفقوا على مجرد الصيغة في الأمر أو النهي قد لا تدل على وجوب الفعل أو طلب ترك الفعل[4].

العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية (دمشق: دار النهضة، 2006م)؛ كمال، يوسف، **العصرانيون معتزلة العصر** (القاهرة: دار الوفاء، ط1، 1406/1986): وانظر أمثلة منهجهم في قراءة التراث في مثل: حرب، علي، **نقد النص** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1995م)، و**النص والحقيقة** (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1993م)، و**الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد** (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1997م)؛ أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1994م)؛ شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة** (دمشق: مطبعة الأهالي، ط2، 1990م)؛ بلعيد، الصادق، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الاحكام** (تونس: مركز النشر الجامعي، 1999).

[1] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، م1، ج2، ص299.

[2] المصدر نفسه.

[3] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص193.

[4] انظر استعمالات صيغتي الأمر والنهي في: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2003م)، ص40- 43؛ الخن، مصطفى سعيد، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2012م)، ص296- 334.

تلك هي أهم المسالك للكشف عن مقاصد الشارع، وكما هو واضح، إن الكشف عن مقاصد الشارع لا يمكن فصله عن النص نفسه في بنيته وذاتيته وهويته ومكانته كما استقرت عند المسلمين عبر القرون ومنذ ظهوره، ومن لا مجال للولوج إليه من غير بابه.

إشكالات ومحالات في تطبيق "الهرمنيوطيقا" على النصوص الشرعية

قد يمكن القول إن منهج الهرمنيوطيقا له مسوغاته ودواعيه فيما يتصل بالتعامل مع التوراة والإنجيل، لعدم تواترهما وعدم قطعية ثبوتهما، وذلك بقطع النظر عما إذا كان النقد التاريخي الأدبي للنصوص الكتابية جاء قد للتحقُّق من صحة مروياتهما أو دحضها، وبقطع النظر أيضًا عن النتائج التي انتهى إليها ذلك سلبًا أو إيجابًا، تأييدا أو تشكيكًا، وتصديقًا لتلك المرويات أو تكذيبا[1]. ولكن الأمر يختلف اختلافًا جذريًا في شأن نصوص الشريعة، فإن ثبوت القرآن الكريم والأحاديث المتواترة قطعي، كما أن كثيراً من دلالاتهما قطعية.

فالقرآن محفوظ في الصدور من أول نزوله، تلقاه الصحابة وحفظوه مباشرة من الرسول الذي جاء به، وتواتر نقله شفويًا بالتواتر جيلاً بعد جيل منذ عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وقد تكفل الله بحفظه فقال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (القيامة: 17)، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9). فلذلك فإن القرآن كلام الله قطعي الثبوت، لا ريب فيه.[2] وليس الأمر على هذا الحال بالنسبة لنصوص التوراة والإنجيل. ولم يقف الأمر عند الحفظ والنقل الشفوي للقرآن، بل جرت كتابته وتدوينه وهو بعد يتنزل على الرسول عليه السلام وبأمر منه.

فهذا سبب أول لعدم الحاجة إلى نظرية الهرمنيوطيقا ومنهجها لا في معالجة النواحي التاريخية للقرآن الكريم نقلاً وثبوتًا ولا في كيفية فهم معاني آياته والكشف عن دلالاته، والأمر كذلك بالنسبة للسنة المتواترة. وإنه لمن صميم عقيدة المسلمين أن القرآن الكريم كلام الله لم

---

[1] فتاح، **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة**، ص24.

[2] انظر حول كيفية تبليغ النبي ﷺ القرآن لأصحابه في: جبل، محمد حسن حسن، **وثاقة نقل النص القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته** (طنطا: دار الصحابة للتراث، د. ت).

يلحقه تحريف ولم يدخله تبديل، وهم يجمعون على أن السنة مصدر تشريعي في دينهم وأن ما بذله العلماء عبر القرون بشأنها كفيل بنبذ ما ليس منها وطرحه. وهذا ليس مجرد تقرير لأمور نظرية أو رغائب نفسية دافعها إيمان المسلمين واعتقادهم، وإنما هو ما تثبته وقائع التاريخ العلمي وتشهد له حقائقه بما حفلت به الثقافة الإسلامية من علوم القرآن والحديث التي لم يند عن تدقيقاتها شيء يمكن أن يثير شبهة قد يتعلق بها جاهل أو مغرض إلا عالجته.

وقد تقررت هذه العقيدة والحقيقة عند المسلمين من أول نزول الوحي، فالقرآن الكريم "كلام الله منزَّل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، تكلم به اللهُ صدقًا، وسمعه منه جبريل حقا، وبلَّغه محمدًا وحيًا"[1]. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "الإيمان بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن الله تكلم به حقيقةً، وان هذا القرآن الذي أنزله على محمد ﷺ هو كلام الله حقيقةً لا كلام غيره"[2]. ويضيف في موضع آخر: "ومذهب سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين، كالأئمة الأربعة وغيرهم ما دل عليه الكتاب والسنة، وهو الذي يوافق الأدلة العقلية الصريحة أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود"[3]. وقد حُفظ القرآن من التحريف وعصم من التصحيف؛ وقد ردّ علماء القراءات شبه المستشرقين الذين حاولوا التشكيك من وجود الخلل في لفظ من ألفاظ القرآن[4].

---

[1] الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1407/1987)، ص178-179؛ الحنفي، صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز، **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د. ت)، ص107؛ مانع، محمد عبد العزيز، **شرح العقيدة السفارينية** المسمى بـ: **الكواكب الدرية لشرح الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية**، تحقيق أبو محمد أشرف بن عبد المقصود (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1418/1997)، ص76.

[2] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه (الرياض: دار البحوث العلمية، د. ت)، ج3، ص144.

[3] المرجع نفسه، ج12، ص37.

[4] وقد استقصى الإمام الباقلاني كل ما أثير حتى عصره من شبه حول القرآن مما تعلق به المناوئون له وفندها واحدة واحدة، كما تصدى الدكتور محمد مصطفى الأعظمي لكل ما أثير في العصر الحديث من قبل المستشرقين والسائرين على

وفضلاً عن مسالك معرفة المقاصد التي سبق ذكرها، فإن المسلمين لهم آلية شرعية يعتمدون عليها وهي حجية الإجماع، فإن الإجماع الأصولي بجانب أنه نوع من اتفاق المجتهدين على رأي معين، فإنه يدل أيضًا على وحدة الفهم الصحيح على مر العصور، إن دل على شيء فإنه يدل على "عصمة الرأي" الناتج عن طريق الإجماع، على الرغم من ضرورة التحفظ عن دعاوى الإجماع، فإذا كان الإجماع سليم من القوادح فإنه بذلك يمكن "تحقيق إقامة دين واحد لا اضطراب فيه ولا اختلاف"[1].

خطورة التأويلية الحديثة وأثرها في فهم النصوص

قد تأثر الْمُحْدَثون المنبهرون بالحداثة الغربية، تقليدًا لهم، والأدهى من ذلك قد حازوا لقب "المفكرين" في ساحة الفكر الإسلامي، سواء في ذلك غالبيتهم الذين درسوا في الغرب أو أولئك الذين تخرجوا من المعاهد الدينية العريقة في العالم الإسلامي، فهم يتفقون جميعًا على ما اسموه بـ"أنسة القرآن الكريم" الأمر الذي بشر بها ابتداءً المستشرقون.[2]

علمًا بأن دعوى "أنسنة القرآن" أو "بشرية القرآن" بدعة جديدة في العالم الإسلامي، بل لا يتردد الأستاذ عرفان عبد الحميد فتاح في القائلين بها بالزندقة،[3] ولذلك لأن المسلمين مؤمنون بأن القرآن كلام الله، ولا يتصوّر في العقيدة الإسلامية

نهجهم في بلاد المسلمين، فجاء كل منهما بما لا مزيد عليه: انظر: الباقلاني، القاضي أبو بكر ابن الطيب، **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القضاة (عمان: دار الفتح / بيروت: دار ابن حزم، ط2001/1422، جزآن)؛

Al-Azami, M. M., *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation* (Leicester: Islamic Academiy, 1st edn, 2003).

[1] الهنداوي، حسن إبراهيم، "الإجماع الأصولي وأثره في تحقيق وحدة الأمة الإسلامية في مجال الفقهيات والعقائد"، مجلة **التجديد**، المجلد 16، العدد 32، عام 1434/2012، ص101.

[2] فتاح، عرفان عبد الحميد، **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة** (كولالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1422هـ)، ص26.

[3] المرجع نفسه.

أن يقال مثل ما قالوا في تفسير العهدين القديم والجديد، كدندنتهم في ميزة الهرمنيوطيقا، "ليفهم النص كما فهمه صاحبه، بل أحسن مما فهمه"، فهذا القول في حق القرآن الكريم لا يقول به عاقل منصف، فضلاً عن مؤمن صادق.

ومع ذلك انبهرت طوائف أبناء العالم الإسلامي بمقولات صادرة عن نظرية الهرمنيوطيقا، ومن هؤلاء نصر حامد أبو زيد، الذي ظهر من مؤلفاته رغبته الشديدة للتحرر من "سلطة النصوص" ليطير حرا وراء العقل.[1] ولذلك فليس غريبًا أن يطلق الكلام على عواهنه وبدون روية: "ليس ثمة عناصر ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة – بالمعنى التاريخي الاجتماعي – جوهرها الذي يكشف عن النص".[2] ثم يطبق هذه القاعدة على القرآن، حيث يقول: "والقرآن نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه، لكن من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات. ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا، والنص منذ لحظة نزوله الأولى، تحول من كونه (نصا إلهيا) وصار فهما (نصا إنسانيا)؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية"[3]. ويقول في كتاب آخر: "إن النص في جوهره وحقيقته منتج ثقافي".[4] وهكذا، يصف أبو زيد القرآن بأنه ليس إلا "منتجًا ثقافيا". وهو يصفه في موضع آخر بأنه "كتاب العربية"، فيقول: "كتاب العربية الأكبر

---

[1] انظر مواقفه في ذلك في: أبو زيد، نصر حامد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م)، 15-16، 21.

[2] أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: مطبعة مدبولي، 1995)، ص83.

[3] المصدر نفسه، ص 126.

[4] أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص12.

وإثرها الأدبي الخالد دون نظر إلى اعتبار ديني".[1]

ولم يقتصر الأمر عند هؤلاء على القول بعدم ثبات معاني القرآن وبميوعة دلائله، بل تعدى الأمر إلى التشكيك في أصالة النصوص وقطعية ثبوت القرآن، واجترأوا بالقدح في المصحف العثماني.[2] بل إن بعضهم قابلوه بمصاحف أخرى لابن مسعود وغيره. وقد تصدى العلماء بالردّ الحاسم على هذه الفرية على كتاب الله، فأقاموا الحجة حتى يتبين أن المصحف بالرسم العثماني مصحف موثوق، "أجمعت عليه الأمة، وتلقته بالقبول بترتيب آياته، بل كلماته، بل حروفه، ليس لنا إلى إنكاره من سبيل، وأصبح مصحفُ عثمانَ الإمامَ والدليل فيما يعنيه من ترتيب يمنع التقديم والتأخير، ومن حصر يمنع الزيادة والنقصان، وإبدال لفظ بلفظ آخر، وهو حجة على القارئين والمقرئين إلى يوم الدين"[3]. علمًا بأن العلماء قد استقصوا معنى التأريخ للنص القرآني، وقد طوّع أدوات الكتابة التاريخية للخدمة العقدية، بل قد نجح بعضهم في التنظير لفهم الظاهرة القرآنية في كونه كلام الله دون إخراجه عن تاريخ البشر من دون المساس بقداسة القرآن، منهم الإمام ابن أبي داود، المحدث ابن المحدث الشهير صاحب السنن، ويعد ما فعله من أدق المحاولات التأريخية التي كتبت لفهم الظاهرة القرآنية في إطار التاريخ البشري[4].

---

[1] المصدر نفسه.

[2] مثل عبد المجيد الشرفي، انظر: الشرفي، عبد المجيد، "في قراءة التراث الديني: "الإتقان في علوم القرآن" أنموذجًا"، في **في قراءة النص الديني** (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1990)، ص11-30.

[3] شلبي، عبد الفتاح إسماعيل، **رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم: دوافعها ودفعها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 1419هـ/1999م)، ص6. ولمعرفة الروايات عن المصاحف انظر: أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق: محب الدين عبد السبحان واعظ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط2، 1423هـ/2002م).

[4] زين، إبراهيم محمد، "تأريخية الكتابة عند ابن أبي داود السجستاني: دراسة للجزء الأول من كتاب المصاحف"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، مجلس النشر العلمي – جامعة الكويت، السنة 16، العدد 62، ربيع 1998، ص115-147.

والمقصود، أن التأويلية الحديثة إذا استخدمت في فهم النصوص لأول مرة مشكلة أساسية وعامة معًا بالضرور؛، لأنه لا يوجد ما يسمى بالفهم القطعي لأي نصوص، فطبيعة الفهم تدور في الإمكانات الدائمة لتعدد التفسيرات واختلافها، فالهرمنيوطيقا ترفض الوصول إلى تفسير واحد موضوعي ونهائي، فطبيعة التأويل الهرمنيوطيقي طبيعة نسبية سائلة وأن المعاني غير متناهية. وهذا بطبيعة الحال لا مجال في توظيفها لقراءة نصوص القرآن والسنة النبوية، لاختلاف المواد المقروءة.

وللحفاظ على الفهم السليم للنصوص الدينية، قام الأصوليون بوضع قواعد أساسية لمعرفة القطعيات والظنيات، كما وضعوا إطاراً خاصا لمعرفة الفرق بين المحكمات ولمتشابهات. فهنا نقطة الخلاف واضحة بين علم مقاصد الشريعة والهرمنيوطيقا وتوظيفهما في قراءة النصوص الدينية.

وبناء على ذلك، فإن معرفة مقاصد الشارع باستخدام المنهج الذي رسمه الأصوليون، ستحمي المجتهد من الزلل، وتحمي المجتمع من الخلل الفكري. كما أن الخوض في تفسير النصوص باستخدام التأويلية الحديثة سيترك آثاراً خطيرة في عدة نواحي، أهمها:

الأولى: الشك في ثبوتية الورود سواء القرآن الكريم أو السنة النبوية المتواترة، وهذا الشك، وهذا الشك سيؤثر قطعًا على فهمهم للنصوص، فلذلك لا يمكن تطبيق هذا المنهج في قراءة القرآن الكريم، وذلك لأن المؤمنين ليس لديهم أي ريب وشك بأن القرآن كلام الله المنزل على رسول الله ﷺ عن طريق جبريل بالتواتر لفظا ومعنى، فضلاً عن ذلك قد وضع العلماء منهجًا متقنًا لتوثيق نصوص السنة النبوية، ما لا يوجد عند اليهود والنصارى، كعلم المصطلح وعلم رجال الحديث.

الثانية: قراءة النصوص الشرعية باستخدام منهج التأويلية الحديثة قد أزالت القطعيات واليقينيات من المفهوم، فالمعاني والمراد تبقى مطلقا بدون قيد ولا نهاية. وهذا لا شك مخالف للنقل والعقل والحس، حيث أزال ما يسمى بـ"اليقين" عن قاموس الحياة

البشرية، وليس ذلك إلا فوضوية على مستوى التفكير.

وبخصوص اليقينيات والقطعيات في الفهم، فقد قرر العلماء ما يسمونه بـ"مدارك اليقين" و"الاعتقاد الجزم" الذي يفيد القطع واليقين في العلم، منهم الإمام الغزالي (ت 505هـ) حيث فصل في "المستصفى" أن الاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام: 1. الأولويات، كالواحد نصف الاثنين، 2. والمشاهدات كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه، 3. المحسوسات الظاهرة كقولك: الثلج أبيض والقمر مستدير، 4. التجريبيات وقد يعبر عنها باطراد العادات، وذلك مثل الحكم بأن النار محرقة، 5. المتواترات، كوصول الخبر إلينا بوجود مكة، 6. الوهميات وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته، 7. المشهورات وهي آراء محمودة يوجب التصديق بها[1]. ولكن النوعيْن السادس والسابع فيهما شبهة، حيث إن الوهميات والمشهورات ليسا من ضمن مدارك اليقين كما ذكره ابن قدامة (ت 620هـ)، وكان يرد على ما أورده الغزالي،[2] ولعلها أقرب إلى غلبة الظن.

الثالثة: عدم الإدراك للقصد الحقيقي من النصوص الشرعية، وذلك لعدم المرجعية في الفهم، والنتيجة المحتمة لهذا النوع من القراءة هو اللجوء الهوى في تحديد المقاصد، متناسياً أن المصالح والمفاسد تعرف بالشرع، وفيه يقول الإمام الشاطبي عند معرض حديثه عن بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا".[3]

---

[1] الغزالي، محمد محمد أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993/1413)، ج1، ص36.

[2] ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، 2002/1423)، ج1، ص92.

[3] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، م1، ج2، ص128.

هذه بعض الآثار على القراءة للنصوص باستخدام التأويلية الحديثة، ولذلك حذر ابن عاشور من التسرع في إثبات المقاصد حتى لا يقع المجتهد في الخلل في الفهم فقال: "على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي –كلي أو جزئي – أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم".[1] بل قد جعل الإمام الشاطبي الشرط الأول والأعظم لبلوغ مرتبة الاجتهاد هو معرفة المقاصد على كمالها، وهذا هو الشرط ليكون الرجل خليفة رسول الله ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله،[2] وإلا فإن قضية الكشف عن مقاصد الشارع سيتولاها كل جاهل بنصوص الوحي وطبيعتها بل باللغة العربية وقواعدها ومنطقها وتوهم بلوغ مرتبة الاجتهاد فيأخذ ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها.[3]

فالواجب في قراءة النصوص الشرعية أن يسلك هذا المنهج بمقداره وحدوده دون إفراط ولا تفريط، من غير الوقوع في ما وقع فيه غلاة الظاهرية الحرفية، الظاهرية القديمة والحديثة، الذين أهدروا الأقيسة والتعليل وغطوا الواقع والظروف وغفلوا عن اختلاف الأعراف والأزمان والأماكن، فهم – إن صح التعبير – عُبّاد النصوص. كما أن القراءة الصحيحة للنصوص الشرعية أن لا يسلك المرء مسلك الغلاة في المصلحة، فزعم أن اجتهاده وفق مقاصد الشريعة، وفي الحقيقة مصالحه ومقاصده الشخصية، ولا يمت بمصالح الشريعة بصلة! فأدى هذا النوع من الاجتهاد إلى مخالفة الوحي وتعطيل أحكامه.

من مظاهر الفهم المشوه للمقاصد في الدراسات الإسلامية

إن داء التقليد في المنهجية الدينية قد أصاب العالمين الإسلامي والعربي على السواء، ومن

---

[1] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية، ص**231.

[2] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، م2، ج4، ص126-127.

[3] المصدر نفسه.

مظاهره التقليد للنقد الغربي للفكر الديني، يقول في ذلك العلواني: "إن طوائف العلمانيين الدهريين الدنيويين الفكرية في العالم الإسلامي والعالم العربي بصفة خاصة هم مجرد مجموعة من المترجمين للنقد الغربي للفكر الديني اللاهوتي الكنسي في أوربا، وهم يعيدون صياغة ذلك النقد بلغة عربية ويسقطونه على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأحكام الفقهية، ولا إبداع لديهم في شيء مما يقولون".[1] وكلام العلواني محض الصواب ويعكس الواقع الراهن.

إننا على يقين تام بأن الأطروحات والآراء التي قيلت بخصوص المقاصد من قبل المنتمين إلى المنظومة العلمانية من التيارات والمدارس العلمانية الليبرالية والماركسية والحداثية والعدمية التي نسبت إلى الإسلام زورا وبهتانا كلها ترجع إلى جذور واحدة، وهي المدرسة العدوانية ضد الإسلام وشريعته، من الداخل والخارج.

لقد كثر الحديث في الساحة عن المقاصد، وأن كل حكم لا بد أن ينظر في ضوء المقاصد، بل هناك دعوى لإعادة الشريعة إلى مقاصدها، وكأن المقاصد منفصلة عن الشريعة ومستقلة عنها، وكأن مقاصد الشريعة أصل بذاته ومنفصلة عن الكتاب والسنة والإجماع بوصفها مصدر التشريع!

لقد تنبه الإمام الغزالي إلى مثل هذه الدندنة قبل ولادة المدرسة الحداثية بتسعة قرون، فقرر في المستصفى: "فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامسًا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل، قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا

[1] جاؤء ذلك في تقديم الأستاذ طه جابر العلواني في أحد كتب الغنوشي. انظر: الغنوشي، راشد، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2، 1993/1413)، ص19.

تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرَّع، كما أن من استحسن فقد شرّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلِمَ كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة"[1].

فمثلاً قضية وحدة الأديان، وأن الأديان كلها واحد، وأنه لا يجوز أن يدعي من ينتسب إلى دين معين بأنه على حق، وذلك لأن الذي يعرف الحق المطلق هو الله وحده. وليس لأحد أن يدعي الأحقية في دين معين، فالحق ليس حكرا لدين دون دين! هكذا يطلقون العبارة على عواهنهم. وكل ذلك بحجة أن الشريعة جاءت لحفظ الدين. فعلى المسلمين الاعتراف بأحقية الأديان الأخرى.

جاء في كتاب الحداثيين: "والمراد بالمصالح الضرورية حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسب، وحفظ المال. فكل إنسان لا بد أن يحترم دين غيره، ويحترم النفس، ويحترم حرية الرأي، ويحفظ على النسب ويحترم الحقوق المالية. وبين الإمام الشاطبي، أن المصالح الضرورية لب كل دين وملة".[2]

وعبارة "لب كل دين وملة"، لعلها انتزاع من كلام الشاطبي: "ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة".[3]

وإدراج جملة "فكل إنسان لا بد أن يحترم دين غيره" في هذا السياق، لا شك فيه تمويه على القراء بأن المراد بحفظ الدين في الضروريات الخمسة يقصدون به "حفظ الأديان" والدعوة إلى حرية العقيدة وأن التعددية الدينية (religious pluralism) حق، كما أن مرادهم بحفظ العقل حرية الرأي يعنون به الحرية في الارتداد عن دين والدخول في دين آخر بكل حرية.

وهذا الإدراج ليس جزافًا ولكن إدراج مقصود، لأنهم سيؤسسون البنية الفكرية

---

[1] الغزالي، **المستصفى**، ج1، ص222.

[2] Madjid, Nurcholis, et all, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina & The Asia Foundation, 2004), p. 11.

[3] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، م1، ج2، ص8.

لتمهيد السبيل إلى أن المقاصد في زعمهم تضمن حرية العقيدة وحرية الرأي ليسير سبيلهم إلى أن الأديان غير الإسلام على الحق، وأن الردة حق من حقوق الإنسان كما جاء في ثنايا مباحث الكتاب.

وهل غفل هؤلاء المؤلفون عن المراد بالدين في المصالح الضرورية التي أصلها الشاطبي في كتابه الموافقات، فالمراد بالدين "دين الإسلام"، فـ"أل" في كلمة "الدين" للعهد، وقد بين الشاطبي ذلك العبارة الواضحة التي لا غموض فيها حين يقول: "فإن حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان: وهي الإسلام، والإيمان، والإحسان"[1]، أم هل نسي هؤلاء أن الشاطبي ألف كتابًا آخر وهو "الاعتصام" وأصل فيه الشاطبي مفهومَ البدعة في الدين الإسلامي، فكيف يقال بأننا المسلمين مأمورون بحفظ الأديان الأخرى، نعم، ولا شك نحن المسلمين مأمورون باحترام أتباع الأديان. ولكن شتان بين "الحفظ" في مجال مقاصد الشريعة و"الاحترام" في التعامل.

والباحث لا بد أن يذكر مرة أخرى لأهمية المسألة حول معنى "حفظ الدين" عند الشاطبي حتى يزول اللبس والخلط، فيقول الشاطبي موضحًا معنى حفظ الدين من جملة الضروريات: "فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم، فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك"[2]. وكما قد بينا من قبل في مطلب المراد بحفظ الدين، أن المراد من عبارة الشاطبي بأن الكليات الخمس مراعاة في كل ملة، أن

---

[1] المصدر نفسه، مج4، ج2، ص20.

[2] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، م1، ج2، ص7.

الأديان قد أقرت على تلك الكليات الخمس، بمعنى أنها مقرة في أصل الخلقة، ابتداءً من آدم وخطاب الله تعالى له وانتهاءً بمحمد ﷺ وخطاب الله تعالى له.

ذلك ما بينه الإمام الشاطبي، والأمر كذلك عند العلامة ابن عاشور، فقال في المراد بحفظ الدين: "إن حفظ هذه الكليات معناه حفظُها بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى. فحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق. وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة والذب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وآتيها"[1]. على أن الشاطبي وضع هذه العبارة في أهم مباحث "الموافقات"، في "كتاب المقاصد" في المسألة الأولى "في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة"، وابن عاشور وضعه في باب "المصلحة المقصودة من التشريع".

وفضلاً عن ذلك فإن هذا الفهم لمقاصد الشريعة فيه خبط علمي واضح وخلط منهجي ظاهر، فليس تأسيسهم ذلك من قصد الشارع ولكن قصدهم، ولا من المصلحة المقصودة من التشريع، بل مصلحتهم أو ربما مصلحة غيرهم من أعداء الإسلام الذين استعانوا لهدم الإسلام بوسيلة هؤلاء المتعالمين!

ومن مقدماتهم الغريبة الأخرى عند حديثهم عن العلاقة بين المصلحة والعادة، قولهم: "ذكر الشاطبي أن المصلحة لا بد أن تراعي الأعراف والعادات. بل المصالح الشرعية التي تتعلق بالأمور الإلهية لا بد أن تراعي الأعراف والعادات. وذلك لأنه ليس بين مصلحتي الدنيوية والأخروية تعارض، بل هما وجهان لعملة واحدة يكمل بعضهما الآخر".[2]

هكذا كعادتهم، ذكر كلام الشاطبي بدون إحالة، والذي يقرأ "الموافقات" ونظر إليه نظراً متفحصًا من أوله إلى آخره، لن يجد ما يهذي به هؤلاء ولا حتى ما هو في معناه لا

---

[1] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص302-303.

[2] Nurchilish Madjid et al., *Fiqih Lintas Agama*, p. 12.

من قريب ولا من بعيد! ولعل هذا من عندياتهم باتباع الهرمنيوطيقا الذي يحلو لهم تحميل النصوص ما يريدون ويشتهون! فكيف يقال إن المصالح التي تتعلق بالإلهيات لا بد أن تراعي العادات والأعراف؟

ولا ندري أي شاطبي يتحدون عنه، وأي "موافقات" يتكلمون عنها؟ وأين أدخل الشاطبي الأمور الاعتقادية في باب العادات؟ وذلك لأن العلماء في الغالب عند حديثهم إلى النية بينوا بأن من فوائد النية التفريق بين العبادات والعادات. فهذا أيضًا افتراء آخر من افتراءاتهم على الشاطبي.

إن الشاطبي قد فرق بين العبادات (الأمور العقدية) والعادات، فقال: "إن ما تعبد العباد به على ضربين: أحدهما، العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات. والثاني العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى، والأول هو حق الله من العباد في الدينا والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم."[1]

وبخصوص العادات، فقد فصل الشاطبي تفصيلاً كبيراً في القسم الثاني في الجزء الثاني في معرض حديثه عن العبادة والعادة، كما تطرق إلى العوائد المعتبرة شرعًا، والعوائد الكلية والعوائد الجزئية وما يصلح للاحتجاج به وما لا يصلح[2].

وفضلاً عن ذلك، ربط فهم النصوص وإدراك مقاصد الشارع بالعادات المحلية يجعل المقاصد لا تتصف بالاطراد والإطلاق والديمومة والشمول، وإن من خصائص مقاصد الشريعة الاطراد، بحيث لا يكون المعنى مختلفًا باختلاف الأقطار والقبائل والأعصار[3]. يقول الشاطبي في هذا المعنى: "مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون

---

[1] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، م1، ج2، ص264.

[2] المصدر نفسه، ص154-226.

[3] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص203.

مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحلّ دون محلّ، ولا بمحلّ وفاق دون محلّ خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطّرد مطلقًا في كليات الشريعة وجزئياتها".[1]

ولهذا، فلدقة مسائل مقاصد الشريعة ودقة مسالك الكشف عنها، أشار ابن عاشور إلى أن عدم الفهم للمقاصد ذو عواقب وخيمة؛ "لأن معرفة مقاصد الشريعة نوعٌ دقيق من أنواع العلم، فحق العامّيّ أن يتلقَّى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يُتوسَّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلقّنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد"[2].

ولذلك يحلل الدكتور عبد العزيز كامل انفلات بعض الكتاب المنحرفين من أبناء المسلمين في سلك الليبرالية، فبعد أن عرف معنى كلمة الليبرالية مفادها الاستقلال عن العلل الخارجية، بمعنى تقديس الهوى والذات وانفلات مطلق، قال: "ولهذا فإننا نعجب كل العجب ممن لديه أدنى معرفة بمعنى العبودية لله في الإسلام، كيف يجرأ أن يقول: (الليبرالية الإسلامية) فيجمع بين متناقضين، وهل يمكن أن ينادي من أسلم بـ"انفلات مطلق" أو "تطبيق القوانين التي اشترعها الإنسان بنفسه لنفسه؟"! وهل هناك في الإسلام استقلال عن كل المؤثرات الخارجية في الاعتقاد والسياسة والنفس والمادة؟! كيف يمكن أن تنسب كل هذه القبائح للإسلام أو تصبغ به؟ إن الليبراليين الغربيين يحلو لهم كثيراً أن يكسوا هذه الدمامة بأصباغ من الجمال المصطنع، فيفلسفوا اتّباع الهوى بـ"تحكيم العقل"، ويصفوا التمرّد على القيم والثوابت بـ"الحرية المطلقة" أو "منع المنع"، ويرددوا دائمًا بأنهم ضد الاستبداد السياسي الذي يمثله استبداد الدولة، والاستبداد الاجتماعي الذي تمثله القيم والأخلاق، والاستبداد الديني تمثله العقائد. ولذلك نرى الليبراليين بكل أصنافهم ينفرون من كلمة (ثوابت) ويضيق عَطَنُهم من كلمة (عقيدة)، وينفرون كأنهم حمرٌ مستنفرة

---

[1] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، م1، ج2، ص41-42.

[2] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص188.

فرت من قسورة إذا حدثتهم عن ثبات الأحكام، ودوام الحكمة والصلاحية فيها"[1].

هذا مثال واحد من عشرات الأمثلة لتلاعب الحداثيين ابنصوص الشرع تحت شعار القراءة الحداثية أو الجديدة المختلفة. فمن تتبع كتاباتهم يرى العجب العجاب من جرأتهم على التفسير، وعدم مسؤوليتهم العلمية. فلذلك أمثال هؤلاء ينزعجون من علم أصول الفقه؛ لأن علم أصول الفقه يقيدهم من التحرر بدون أمانة علمية ومسؤولية خلقية، فبدلاً من دحض الحجة بالحجة انتقم بعضهم من مؤسس علم أصول الفقه[2].

خاتمة ونتائج

بعد الوصول إلى نهاية الموضوع، من المناسب تسجيل أهم النتائج التي انتهى إليه البحث، وذلك في النقاط الآتية:

أولا: إن مصطلح "المقاصد" و"مقاصد الشريعة"، و"مقاصد الشارع" مصطلحات تدور لمدلول واحد، على الرغم من شيوع مصطلح مقاصد الشريعة في الدراسات الإسلامية، خاصة عن المعاصرين.

ثانيا: إن قضية فهم النصوص الشرعية ومعرفة مقاصدها من أهم الموضوعات في الدراسات الأصولية، حيث تعلق الخطاب بين الله وعباده بالفهم، ولعل هذه المنزلة الرفيعة والعويصة في الوقت نفسه مما حدى بالإمام الشافعي إلى شرح مفهوم "البيان" في بداية أبواب الرسالة. ومن أجل بيان قضايا الاستنباط وضعت قواعد أساسية لفهم النصوص الشرعية في مدونات علم أصول الفقه، بل يمثل مباحث دلالة الألفاظ ربع علم الأصول مما يدل على خطورة هذا القسم.

ثالثا: علم المقاصد محل عناية الأصوليين، إلا أن التأليف بشكل خاص بهذا العلم لم يظهر إلا في تأليف الشاطبي، وذلك في كتابه "الموافقات في أصول الشريعة"

---

[1] كامل، عبد العزيز، "دعاة اللبرلة! عقول محتلة... أم ولاءات محتلة؟"، **مجلة البيان**، العدد 219، ص46.

[2] أوزون، زكريا، **جناية الشافعي أو تلخيص الأمة من فقه الأئمة** (بيروت: رياض الريس للنشر، 2005).

وتوقف التأليف في هذا المجال من عصر الشاطبي إلى أن ظهر العلامة التونسي ابن عاشور فبدأ يحيي ويظهره بقالب جديد جذاب، محط أنظار العلماء والباحثين في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ثم طّور العلماء فوضعوا قواعد منضبطة في الكشف عن مقاصد الشارع، ويتم في ظواهر النصوص، والاستقراء، وابتداء الأمر والنهي الصريح بكل تفاصيلها، علمًا بأن هذه القاعدة الناضجة تعطي قدرة لمن أراد أن يفهم مراد الشارع ومقاصده. وهذا العلم منهجه ينبني على النصوص الشرعية لإدراك ما انطوى عليه خطاب الشارع من معان وأغراض، فهو منهج أصيل، قبله العلماء وطبقوها في فتاويهم واجتهاداتهم، بل معرفة علم المقاصد من شروط الاجتهاد والإفتاء.

رابعاً: الهرمنيوطيقا أو التأويلية، منهج لتفسير النصوص الدينية، استُخدم لنقد نصوص التوراة والإنجيل، وتطورت هذه الطريقة من مجرد أداة للفهم والنقد، إلى أمر لا يمكن تصوره في ذهن كل مسلم، بحيث يكون القارئ للنصوص الدينية هو صاحب النص ثم من صاحب النص إلى متغلّب ومسيطر عليه!، بل تطور إلى أن النص ميت، فالقارئ هو الذي يحييه.

خامساً: منهج الهرمنيوطيقا (التأويلية الحديثة) فلم يضف لمن أراد معرفة معاني النصوص الدينية إلا تيهًا وريبًا في أمره، وذلك حيث إن هذه القراءة بمنهجها النسبيّة الفلسفية لا تنتهي إلى مغزى معلومة ولا تصل إلى نهاية محددة، بل المعاني لا تزال مطلقة غير مقيدة، ولا شك أن هذه القراءة قد أسهمت في الخراب المنهجي والفوضوية الفكرية في ساحة الدراسات الإسلامية، حيث حاول بعض المفكرين استخدام هذا المنهج لقراءة النصوص الشرعية، فغيروا القطعيات إلى الظنيات ومن الثوابت إلى المتغيرات مما أدى إلى ضياع هذا الدين إلى حرية مطلقة دون أي قيد وضابط.

هذا ما توصل الباحث بعد المقارنة بين المنهجين لقراءة النصوص الدينية، واتضحت الفروق الأساسية بين الكشف المعاني باستخدام آلية والمقاصد وبين توظيف التأويلية

الحديثة نظرًا وتطبيقًا وأثرًا.

والباحث يرى أن هذه الفروق ليست مجرد الفروق في وجهات النظر العلمية والمقابلة النظرية فحسب، بل الأمر أكبر من هذا، إنما هي قضية كفر وإيمان بقدسية الوحي الإلهي.

والله أعلم بالصواب وهو يهدي إلى سواء السبيل

المراجع باللغة العربية

ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي، **المدخل** (د. ن: دار التراث، د. ت).

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه (الرياض: دار البحوث العلمية، د. ت).

ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، ط2، 2001/1421).

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (دار البيضاء: المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد برهان الدين اليعمري، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار التراث، د. ت).

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، 2002/1423).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار الخير، ط2، 1991/1412).

أبو زيد، نصر حامد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م).

أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1994م).

أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994).

أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: مطبعة مدبولي، 1995).

أحمد، الطيب السنوسي، **الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: دراسة نظرية تطبيقية** (الرياض: دار التدمرية، ط3، 2009/1430).

إمام، محمد كمال الدين، **الدليل الإرشادي لدراسة مقاصد الشريعة الإسلامية** (لندن: مؤسسة الفرقان، ط1، 2007).

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987/1407).

الباقلاني، القاضي أبو بكر ابن الطيب، **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمد عصام القضاة (عمان: دار الفتح / بيروت: دار ابن حزم، ط2001/1422، جزآن).

البروي الشافعي، محمد بن محمد، **المقترح في المصطلح**، تحقيق شريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني (بيروت: دار الوراق، ط1، 2004/1424).

بلعيد، الصادق، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة فى آيات الاحكام** (تونس: مركز النشر الجامعي، 1999).

بن زغيبة، عز الدين، **مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية** (لكناؤ: مكتبة الشباب العلمية، دز ت).

جبل، محمد حسن حسن، **وثاقة نقل النص القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمته** (طنطا: دار الصحابة للتراث، د. ت).

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، **التعريفات** (بيروت: دار بالكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م).

جغيم، نعمان، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع** (عمان: دار النفائس، ط1، 2002/1422).

الجيلاني، مفتاح، **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية** (دمشق: دار النهضة، 2006م).

حرب، علي، **الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد** (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1997م).

حرب، علي، **النص والحقيقة** (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1993م).

حرب، علي، **نقد النص** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1995م).

حرز الله، عبد القادر، **ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي** (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2007/1428).

الحسن، خليفة بابكر، **مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1981).

الحنفي، صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز، **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د. ت).

الخن، مصطفى سعيد، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2012م).

الرصاع، أبو عبد الله محمد الأنصاري، **شرح حدود ابن عرفة**، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993).

الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (فيرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995/1415).

الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995/1415).

الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، ط1، 1986).

زنكي، نجم الدين قادر كريم، "أصول الفقه في مواجهة الهرمنيوطيقا الفلسفية"، **مجلة الإسلام في آسيا**، المجلد 3، العدد 1، يوليو 2006م، كوالالمبور، مركز البحوث-الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

زين، إبراهيم محمد، "تأريخية الكتابة عند ابن أبي داود السجستاني: دراسة للجزء الأول من كتاب المصاحف"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، مجلس النش العلمي – جامعة الكويت، السنة 16، العدد 62، ربيع 1998.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2003م)

السجستاني، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق: محب الدين عبد السبحان واعظ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط2، 1423هـ/2002م).

السنوسي، عبد الرحمن بن معمرن **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات** (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي المطلبي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.).

شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة** (دمشق: مطبعة الأهالي، ط2، 1990م).

الشرفي، عبد المجيد، "في قراءة التراث الديني: "الإتقان في علوم القرآن" أنموذجًا"، في **في قراءة النص الديني** (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1990).

شلبي، عبد الفتاح إسماعيل، **رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم: دوافعها ودفعها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 1419هـ/1999م).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق محمد أحمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000/1420).

العالم، يوسف حامد، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1994/1415).

عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/دمشق: دار الفكر: ط1، 2001/1422).

علوان، فهمي محمد، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1989).

العلواني، طه جابر، **مقاصد الشريعة** (بيروت: دار الهادي، ط1، 2001/1421).

علي، محمد محمد يونس، **علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص** (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2006).

الغزالي، محمد محمد أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993/1413).

الغنوشي، راشد، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2، 1993/1413).

الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة النجاح الحديثة، 1991/1411).

فتاح، عرفان عبد الحميد، **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة** (كولالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1422هـ).

فتاح، عرفان عبد الحميد، **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة** (كولالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1422هـ).

فتاح، عرفان عبد الحميد، **اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية** (عمان: دار عمار، ط1، 1997/1417).

القرضاوي، يوسف، **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية** الصحوة المقاصدية (القارة: دار الشروق، ط1، 2006).

كامل، عبد العزيز، "دعاة اللبرلة! عقول محتلة... أم ولاءات مختلة؟"، **مجلة البيان**، العدد 219.

كمال، يوسف، **العصرانيون معتزلة العصر** (القاهرة: دار الوفاء، ط1، 1986/1406).

الكندي، إبراهيم بن أحمد بن سليمان، **الدلالات وطرق الاستنباط** (بيروت/دمشق: دار قتيبة، ط1، 1998/1419).

مانع، محمد عبد العزيز، **شرح العقيدة السفارينية** المسمى بـ: **الكواكب الدرية لشرح الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية**، تحقيق أبو محمد أشرف بن عبد المقصود (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1997/1418).

محمد علي، محمد عبد العاطي، **مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ** (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1428).

النجار، عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت: دار الغرب الإسلامية، ط1، 2006)

الهنداوي، حسن إبراهيم، "الإجماع الأصولي وأثره في تحقيق وحدة الأمة الإسلامية في مجال الفقهيات والعقائد"، مجلة **التجديد**، المجلد 16، العدد 32، عام 1434/2012.

اليوبي، محمد بن أحمد بن مسعود، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية** (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1998/1418).

المراجع بغير اللغة العربية

Al-Azami, M. M., The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation (Leicester: Islamic Academiy, 1st edn, 2003).

Eliade, Mircea (ed.), The Encyclopedia of Religion (Chicago: Encyclopedia Britanica Inc., 15th edn.).

Fredrich D.E. Schleiermarcher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 lecturers" in: Ormiston, Gayle L. and Schrift, Alan, Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur (New York: SUNNY, 1990).

Friedman, Richard Elliot, Who Wrote the Bible? (San Francisco: Harper San Francisco, 1997).

Green, "Hermeneutics" in Hinnells, John R., The Routledge Companion to the Study of Religio, (New York: Routledge, 1st edition, 2005).

Jeandround, Warner G., Theological Hermeneutics (London: Macmillan Academic and Professional Ltd, 1991).

Madjid, Nurcholis, et all, Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina & The Asia Foundation, 2004).

Nasir, Malki Ahmad, "Hermeneutika Kritis (Studi Kritis atas Pemikiran Habermas)", Islamia, year 1, issue no. 1, Muharram 1425/March 2004.

Suharto, Ugi, "Apakah al-Qur'an memerlukan Hermeneutika?", Islamia, year 1, issue no. 1, Muharram 1425/March 2004.

Zarkasyi, Hamid Fahmi, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika", Islamia, year 1, issue no. 1, Muharram 1425/March 2004, Jakarta: Khairul Bayan, 2004.

Zarkasyi, Hamid Fahmi, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika." Islamia, 1ST Year, issue No. 1, Muharram 1425/March 2004, Jakarta: Khairul Bayan, 2004.