

المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية

د . أحمد إدريس الطعان

كلية الشريعة – جامعة دمشق

بريد إلكتروني : ahmad_altan@maktoob.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد :

تتناول هذه الدراسة إحدى القضايا ذات الأهمية الخاصة التي يحاول الخطاب العلماني أن يتسلل من خلالها لفرقة الثوابت الإسلامية ، متقنعاً بثوابٍ إسلاميٍ يمكنه من ذر الرماد في العيون ، إنه مبدأ المقاصد ذلك المبدأ الذي اتفق المسلمين على أنه مبدأ أساسٍ في فهم الشريعة واستنباط الأحكام من نصوصها ، فالشريعة بالاتفاق جاءت لتحقيق مقاصد سامية في حياة الإنسان والمجتمع والأمة ، ولكن مقاصد من ؟ !

هل هي مقاصد الله عز وجل وعلى صعيد الدارين الدنيا والآخرة ؟ أم مقاصد الإنسان الغارق في دنيويته المحضة ، ويريد تطوير كل شيء لخدمة هذه الدنيوية ؟
وكيف نصل إلى هذه المقاصد ؟

هل يتم ذلك عبر القراءة المتبدلة للنص والتي تزيد معرفة مراد الخالق عز وجل منه ؟ أم عبر القراءة المستتبّلة للواقع والمصلحة ، والتي لا تقبل من النص أي قولٍ خلاف ذلك ، فإن أراد النص أن يُقوم مرادات الإنسان وأهواءه ، ويُهذّب واقعه وسلوكه فإن النص يُلوّي عنقه عبر ذريعة المقاصد ، ويحرّف مضمونه عبر وسائل القراءة كـ الهرطقة أعني الهرميونطيقا⁽¹⁾ لكي يستجيب لما تميله عليه إرادة القارئ .

وقد اعتمدت في هذا البحث على المصادر الأساسية وال مباشرة للخطاب العلماني وحرصت على أن تترك النصوص هي التي تتكلم ، وأن يكون منهجي هو المنهج الوصفي الكشيبي التركيبي الاستنتاجي حتى لا أتهم بالتجني والتحامل .

وها هنا ملاحظة مهمة أود أن ألفت النظر إليها لعلها تجنبني الكثير من النقد وسوء الفهم وهي أنني في هذه الدراسة لم أتعامل مع الخطاب العلماني كأشخاص وأفراد متمايزين مختلفين ، وإنما تعاملت معه كمنظومة فلسفية تنتهي إلى جذور واحدة وتستند على أسس متقاربة ، ولذلك تجنبت ذكر الأسماء غالباً في متن الدراسة ، وأحلت إليها في الهوامش ، ولذلك أيضاً كنت أنتقل من نص إلى نص دون اعتبار لقائله ما دام يتكامل مع غيره في داخل السياج الأيديولوجي العلماني .

لقد أراد البحث إذن أن يكشف عن الوحدة المتخفيّة وراء التنوع والاختلاف في المنظومة العلمانية ، وأن يصل إلى الجذور الكامنة وراء الأغصان والفروع ، فالتيارات والمدارس العلمانية

⁽¹⁾ الهرميونطيقا مصطلح يراد به الأوّيل أو في قراءة النصوص والفنون ولكنه أصبح يعني بالبراعة الاستدعاية أو الاستيحائية من خلال التأمل في النصوص أو الأعمال الفنية المختلفة وأصبح القارئ يبتعد جداً عن النص الأصلي معتمداً على ما يسميه أميرتو إيكو "العالم الإيجائي" أو "الانتظار والانتقال المزيف" . ومن هنا أردت أن ألفت نظر القارئ إلى الصلة بين الهرطقة والهرميونطيقا بجامع القراءة المزيفة للنصوص في كليهما . كتبت في ذلك مبحثاً في أطروحتي للدكتوراه بعنوان "العلاقة بين العلمانية والغموضية" .

الليبرالية والماركسيّة والحداثيّة والعدمية على الرغم من اختلافها إلا أنها تتفق إلى حد كبير كلما حاولنا الحفر في الأعماق للوصول إلى الجذور الماديّة والدينيّة التي تغذيها ، ويكون الاتفاق أكثر وضوحاً حين يتعلق الأمر بالدراسات الإسلاميّة عموماً ، وذلك بسبب التضاد المطلق بين هدف الرسالة الإسلاميّة وهدف العلمانيّة عموماً في التعامل مع أسئلة الإنسان الكبريّ وقضاياه المصيرية .

أما ما يبدو في البحث على أنه نزعة عدوانية متشنجة- كما أشار بعض قراء البحث - تجاه الخطاب المدروس فيمكن أن يفهم على أنه صراحة شديدة لم تستطع التقنع بالدبلوماسيّة البحثيّة ، كما أنها لم توفر جهداً في عرض النصوص مهما كانت صادمة وذلك لفضح التنكر والمناورة .

وقد جاءت هذه الدراسة في مبحثين وخاتمة :
المبحث الأول : القضية المقاصدية كما يتناولها الخطاب العلماني .
المبحث الثاني : مراجعة نقدية .
الخاتمة : النتائج .

المبحث الأول

القضية المقصودية كما يتناولها الخطاب العلماني العربي

أولاً - كلمات حق يراد بها باطل :

يتناول العلمانيون في خطابهم مفاهيم متعددة مثل : المقاصد^(٢) والمصالح^(٣) والمغزى والجوهر والروح^(٤) والضمير الحديث^(٥) والضمير الإسلامي والوجدان الحديث^(٦) والمنهج^(٧) والرحمة^(٨).

وهي كلمات حق يراد بها باطل لأن بينها مفاهيم إسلامية يراد بها استئناس الضمير الإسلامي ، مثلها مثل الكلمات التبجيلية التي يتناولها العلمانيون أثناء الحديث عن القرآن الكريم تمهيداً لإنصافه عن الحياة والتشريع وذلك كقولهم :

- "القرآن كتاب هداية وبشرى ، يقول كل شيء ولا يقول شيئاً" ^(٩) .
- القرآن كتاب هداية وإفحامه في كل أمورنا الحياتية ليست من تخصصه إنه ليس كتاباً في الطب والفيزياء ^(١٠) .

^(٢) انظر : محمد عابد الجابري في مواطن كثيرة من كتابه "بنية العقل العربي" على سبيل المثال ص 61 - 64 ، 550 ، 551 ، 564 ، 564 ومحمد الطالبي "أمة الوسط" ص 137 ، 126 وله أيضاً "عيال الله" ص 143 ، 144 ، محمد جمال باروت "الاجتهداد : النص الواقع المصلحة" ص 96 / 97 وعبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 80 ، 66 محمد أركون "تاريخية الفكر" ص 170 وحسن حنفي "حوار المشرق والمغرب" ص 36 . والمراد بمقاصد الشريعة : الغاية منها ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها . انظر : د . أحمد الريسوني "نظريّة المقاصد عند الشاطبي" ص 6 .

^(٣) انظر : حسن حنفي "حوار المشرق والمغرب" ص 195 وانظر : الصادق بلعيد "القرآن والتشريع" ص 309 ، 310 ومحمد جمال باروت "الاجتهداد : النص الواقع المصلحة" ص 161 ، 162 ، 138 ، 105 ، 133 ونوال السعداوي "المرأة والدين والأخلاق" ص 52 وانظر : نصر حامد أبو زيد "الخطاب والتأويل" ص 207 .

^(٤) انظر : الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 61 ، 8 وطيب تيزيني "الإسلام والعصر" ص 24 ، 26 وحسين أحمد أمين "دليل المسلم الحزين" ص 146 ، 147 والصادق بلعيد "القرآن والتشريع" ص 32 .

^(٥) انظر : الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 5 وانظر : المنصف بن عبد الجليل "في قراءة النص الديني" ص 39 .

^(٦) انظر : عبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص 72 ، 73 ، 195 .

^(٧) انظر : العشماوي "أصول الشريعة" ص 178 ، 117 ، 113 وله أيضاً "جوهر الإسلام" ص 36 ، 35 .

^(٨) انظر : العشماوي "أصول الشريعة" ص 180 و"جوهر الإسلام" ص 18 - 21 .

^(٩) انظر : طيب تيزيني "الإسلام والعصر" ص 105 ، 148 .

^(١٠) انظر : أنور خلوف "القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي" ص 34 .

- "" والخطاب القرآني خطاب تقييفي تربوي من أوله إلى آخره ⁽¹¹⁾ .
 - "" القرآن كتاب هداية وبشرى ورحمة ، وليس كتاب قانون تعليمي ⁽¹²⁾ .
 - "" القرآن ليس كتاب علم ، وإنما خطاب ديني روحي أخلاقي كوني ⁽¹³⁾ .
 - "" القرآن كتاب دين وإيمان وليس كتاب نفرين وتشريع بعكس التوراة ⁽¹⁴⁾ .
 - "" شريعة موسى الحق ، وعيسى الحب ، ومحمد ﷺ هي الرحمة ⁽¹⁵⁾ .
- وعلى هذا السبيل تُستخدم المقاصد والمصالح والتأويل وعلوم القرآن كما سنرى .

ثانياً - إبراز الشاطبي وتصفيه الشافعي :

لقد أخذ الجابري على الأصوليين اهتمامهم الشديد بالباحث اللغوية والمسائل النحوية ، واعتبرهم غفلوا عن المقاصد الشرعية ، وصنع من ذلك إشكالية جعلها محور دراسته وهي إشكالية اللفظ والمعنى ⁽¹⁶⁾ فقال : "" إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البينانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين ، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر ⁽¹⁷⁾ .

وَحَكَمَ الجابري على علم الأصول منذ الشافعي إلى الغزالي بأنه كان يطلب المعاني من الألفاظ ⁽¹⁸⁾ فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن ، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية ، فعمقوا في العقل البيني وفي النظام المعرفي الذي يوسمه خصيتي لازمتاه منذ البداية : الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني ، ومن هنا أهمية اللفظ وزنه في التفكير البيني ، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب

¹¹) أركون " تاريخية الفكر " ص 103 .

¹²) طيب تيزيني " النص القرآني " ص 184 .

¹³) أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص 124 والنص للمترجم هاشم صالح .

¹⁴) الصادق بعيد " القرآن والتشريع " ص 183 .

¹⁵) العشماوي " جوهر الإسلام " ص 17 ، 18 .

¹⁶) انظر : الجابري " بنية العقل " ص 63 .

¹⁷) الجابري " بنية العقل " ص 37 وانظر : مirokka الشريف جبريل " الخطاب النهضوي .. " ص 311 .

¹⁸) السابق ص 547 .

الكليات - الاهتمام باللغز وأصنافه الخ - على حساب مقاصد الشريعة⁽¹⁹⁾ ، وهو ما سبب مشاكل من التأويلات المتعارضة والمتناقضة التي وظفت حسب المذاهب المختلفة⁽²⁰⁾ .

والبديل لديه هو مقاصد الشريعة كما مهد لها ابن حزم ثم ابن رشد ثم ابن خلدون⁽²¹⁾ ثم الشاطبي الذي دشن نقلة إبستمولوجية " معرفية " في علم المقاصد⁽²²⁾ .

وهكذا حظي الشاطبي بكثير من الإطراط والثناء على حساب الشافعي وغيره من الأصوليين⁽²³⁾ ، واعتبر مؤسس علم المقاصد وقوعده الكلية⁽²⁴⁾ ، واعتبرت نظريته في المقاصد " جديدة كل الجدة "⁽²⁵⁾ ، وقيل بأن الجديد فيها أنها تجعل المقاصد حاكمة على الوسائل⁽²⁶⁾ ، وأن العبرة - على ذلك - ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ وإنما بالمقاصد⁽²⁷⁾ ، بل وصل الأمر إلى حد القول بـان مقاصد الشريعة الشاطبية تقدم المصلحة على النص⁽²⁸⁾ .

كانت هذه الإشادة بالشاطبي تتواءى مع نقد شديد للإمام الشافعي الذي وُصم بأنه مكرس " الإيديولوجية العربية "⁽²⁹⁾ ! إن الشافعي وهو يؤمن عروبة الكتاب ... كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبـي الفكري والثقافي ... لقد انحاز إلى العروبة فقط بل إلى القرشية تحديداً⁽³⁰⁾ .

¹⁹) الجابري " بنية العقل " ص 58 .

²⁰) انظر : السابق ص 562 .

²¹) انظر : الجابري " بنية العقل " ص 539 ، 550 ، 551 ، 552 .

²²) انظر : السابق ص 547 .

²³) انظر : الجابري " بنية العقل " ص 538 وأركون " تاريخية الفكر " ص 170 " وطيب تيزيني " النص القرآني " ص 422 " ونصر حامد أبو زيد " الخطاب والتأويل " ص 201 ومحمد جمال باروت " الاجتهاد والنـص الواقع المصلحة " ص 112 .

²⁴) انظر : نصر حامد " الخطاب والتأويل " ص 201 .

²⁵) الجابري " بنية العقل " ص 502 وانظر : أحمد الريسوـني " نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي " ص 262 - دار الكلمة - المنصورة - مصر - الطبعة الأولى - 1997 م ، 1418 هـ .

²⁶) انظر : محمد جمال باروت " الاجـهاد النـص الواقع المصلحة " ص 112 .

²⁷) انظر : الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص 80 .

²⁸) انظر : آسيا المخلبي " مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد نموذجاً " ص 54 .

²⁹) عنوان كتاب نصر حامد أبو زيد " الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية " - دار سينا - القاهرة .

³⁰) أبو زيد " الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية " ص 26 ، 27 ، 29 - طبعة القاهرة 1992 وانظر : د . عمارة " التفسير الماركسي للإسلام " ص 91 .

ولأن الشافعي رفض الاستحسان اعتبر بأنه كان يناضل "" للقضاء على التعديية الفكرية والفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح ""⁽³¹⁾ ، و استطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يعمم الصيغ والقوالب التيولوجية الشعبوية العنيفة والرازحة و يجعلها فاعلة و مؤثرة حتى يومنا هذا ""⁽³²⁾ ، وهو الذي ابتدأ في احتكار الوظيفة القانونية والتشريعية ومن بعده أجيال العلماء التقليديين⁽³³⁾ ، وأصل بذلك لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة⁽³⁴⁾ ، لأنه بمنهجه الأصولي كان محكوماً بها جس "" توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهد العقلي ""⁽³⁵⁾ ، وهو ما أدى إلى "" إغلاق باب العقل والرأي والاجتهد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية ، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع قد ضُرب تماماً ، وأغلق بصورة شبه نهائية ، فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهد فعلياً منذ عهده⁽³⁶⁾ ، وليس رسالته إلا "" الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي ""⁽³⁷⁾) فكان منظر المنهجية التقليدية بقوله : "" جهة العلم الخبر⁽³⁸⁾ . وكان يستخدم طريقة ملتوية في فهم الآية { وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ }⁽³⁹⁾ (

ذلك "" من تسميه التقاليد إماماً مجتهداً ""!⁽⁴⁰⁾ كان هو "" المشرع الأكبر للعقل العربي⁽⁴¹⁾ ، لأنه جعل "" النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته، واضح أن عقلاً في مثل هذه الحالة لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر⁽⁴²⁾ .

³¹) السابق ص 101 وانظر : د . عمارة " التفسير الماركسي " ص 92 .

³²) أركون " تاريخية الفكر " ص 73 .

³³) السابق ص 213 .

³⁴) انظر : نصر حامد أبو زيد " النص السلطة ، الحقيقة " ص 212 .

³⁵) أبو زيد " الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية " ص 68 - نسخة دار سينا وانظر : رفعت فوزي عبد المطلب " نقض كتاب نصر حامد ودحض شبهاته " ص 110 .

³⁶) العشماوي " معالم الإسلام " ص 153 ، 155 ، 109 و د . عمارة " سقوط الغلو العلماني " ص 105 .

³⁷) أركون " تاريخية الفكر " ص 297 .

³⁸) انظر الصادق بلعيد " القرآن والتشريع " ص 11 .

³⁹) سورة التغابن آية : 12 .

⁴⁰) بلعيد " القرآن والتشريع " ص 276 .

⁴¹) أركون " نافذة على الإسلام " ص 99 .

⁴²) الجابري " بنية العقل " ص 22 وله : " تكوين العقل " ص 106 .

⁴³) الجابري " تكوين العقل العربي " ص 105 .

ولذلك فمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي، إذ فهم الكتاب والسنة على نحو فهم الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به⁽⁴⁴⁾. هذه بعض النماذج لموقف الخطاب العلماني من الإمام الشافعي وهناك نماذج أخرى⁽⁴⁵⁾.

ثالثاً - الطوفي ومصلحته :

كما أبرز العلمانيون الشاطبي ومقاصده إبرازاً فكرانياً كذلك يبرز الطوفي ومصلحته ويتم التأكيد على أن الطوفي من القائلين بتقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما⁽⁴⁶⁾ ، وأنه يتصور إمكانية التعارض بين النص والمصلحة فيقترح التوفيق بينهما ولكن "" على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعيب بالأدلة أو بعضها ""⁽⁴⁷⁾ ، كما يرى تقديم المصلحة المقطوعة على النص القطعي إن تعذر ذلك التوفيق⁽⁴⁸⁾ ، لأنه يعتبر المصلحة أصلاً مستقرأ يحكم على الأصول الأخرى برمتها بما فيها الكتاب والسنة⁽⁴⁹⁾ ، وإن كان يفرق بين جانبين فيرى التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقى الأحكام⁽⁵⁰⁾.

وخلاصة رأي الطوفي - كما يرى الخطاب العلماني - أنه يقول بنسخ النصوص وتخسيصها بالمصلحة ، لأنه يعتبر المصلحة أقوى وأخص أدلة الشرع⁽⁵¹⁾ يقول الطوفي : "" قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع ، وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح ""⁽⁵²⁾ ويعتبر كلام الطوفي هذا فتحاً عقلياً عظيماً⁽⁵³⁾ ، لأن المصلحة أساس التشريع⁽⁵⁴⁾ والنص تابع

⁴⁴) انظر : عبد المجيد الشرفي " لنبات " ص 143 .

⁴⁵) انظر : محمد شحرور " نحو اصول جديدة " ص 111 وعبد الهادي عبد الرحمن " سلطة النص " ص 184 ، 185 ومحمد جمال باروت " الاجتهد الواقع المصلحة " ص 83 ، 82 .

⁴⁶) انظر : محمد جمال باروت " الاجتهد : النص الواقع المصلحة " ص 290 . انظر : الطوفي " رسالة في رعاية المصلحة " ص 23 . تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السابغ - الدار المصرية اللبنانية ط 1 / 1413 هـ 1993 م .

⁴⁷) رسالة الطوفي في رعاية المصلحة ص 45 وانظر : باروت السابق ص 103 .

⁴⁸) انظر : الطوفي السابق ص 45 وباروت " السابق " ص 103 .

⁴⁹) انظر : الطوفي السابق نفسه .

⁵⁰) الطوفي السابق ص 44-46 وانظر : باروت " الاجتهد : النص ، الواقع ، المصلحة " ص 104 .

⁵¹) انظر : باروت " السابق " ص 105 .

⁵²) الطوفي " رسالة في رعاية المصلحة " ص 47 .

⁵³) انظر : العشماوي " الإسلام السياسي " ص 191 .

⁵⁴) انظر : حسن حنفي " حوار المشرق والمغرب " ص 195 .

لها لأن النص ثابت والمصلحة متغيرة⁽⁵⁵⁾ . "" وهذا هو عين الصواب وأقرب الكلام من حقيقة الأحكام القرآنية ومن روح الإسلام⁽⁵⁶⁾ .

رابعاً - تو⁵⁷ ظيف المنهج كبديل للفهم السلفي للقرآن :

بدلاً من مفهوم المقاصد والمصالح تُطرح قضية المنهج وهي الرؤية التي صاغها أبو القاسم حاج حمد وتمثل بولادة جديدة للإنسان العربي ""وليست عودة إلى عنونات ابن كثير وإلى ما ثبت وما لم يثبت من أحاديث الرسول⁽⁵⁸⁾) الكريم عليه الصلاة والسلام . إذ ""العالمية الثانية والجديدة ليست تجدیداً للأولى بأي حال من الأحوال ، وإنما هي تاريخ حضاري جديد متواصل ، والعالمية في نشوئها وتكونيتها تستمد من القرآن ولأول مرة منهجه الكلي بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان⁽⁵⁹⁾ .

وهي - أي العالمية الثانية - لا ترث عن العالمية الإسلامية الأولى مفهومها السلفي والتطبيقي للقرآن ، ولا ترث عنها مفهومها التأويلي بل تستعيض عن السلفية التطبيقية والتأويلية الباطنية بمفهوم منهجي جديد للقرآن في وحدته العضوية ودلالاته الكونية ، وهذه الاستعاضة تأتي من قبيل التجاوز التاريخي للمرحلة البدوية العربية المختلفة⁽⁶⁰⁾ .

ومن هنا فإن ""التبصر بالمنهج القرآني الكلي يدفع بنا عميقاً إلى المكنونات ، ويكشف لنا عن أن الكيفية التي فهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن الفهم كان خاطئاً بالقياس إلى تلك المرحلة ، فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعهم وأبعاده التاريخية ، ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة . وتحسباً لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع ، مع بقاء القرآن كما هو مستمراً وحالداً ، فقد جعل الله عز وجل المنهج مرادفاً للقدوة النبوية ، وجعل النفاد إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن⁽⁶¹⁾ .

⁵⁵) انظر : نوال السعداوي " المرأة الدين الأخلاق " ص 52 .

⁵⁶) الصادق بلعيد " القرآن والتشريع " ص 310 .

⁵⁸) حاج حمد " العالمية الإسلامية الثانية 2 / 332 وانظر : بو هراوة . محمد سعيد " بعد الزمان والمكانى وأثرهما على التعامل مع النص الشرعي " ص 99 . دار الفجر - الأردن . د.ت و د.ط .

⁵⁹) حاج حمد " العالمية الثانية " 2 / 334 و " بعد الزمانى " ص 99

⁶⁰) انظر : حاج حمد " العالمية الثانية " 258 .

⁶¹) السابق 257 .

فهي ليست رسالة ثانية^(٦٢) كما ادعى بعضهم ، وإنما عالمية ثانية تأخذ محتواها الجديد لا من تطبيقات سلفية ومفهوم سلفي ، ولكن من تجريد منهجي قرآن يهيمن على معاني التطبيق في المرحلة السابقة^(٦٣) . لأن هذا التجريد المنهجي يعلو على كل الخصائص المحلية ، والتجربة النبوية تأتي في إطار المرااعة الكاملة لخصائص المرحلة الموضوعية تاريخياً واجتماعياً وفكرياً ، لأنه ما من مرحلة تستطيع أن تحتوي تطبيقاً وبالوعي الكامل المنهج الإلهي ، فإن المنهج يرقى على النبوة لأن القرآن محتوى هذا المنهج^(٦٤) .

ولكن ما هو هذا المنهج ؟

إنه بنظر حاج حمد "الناظم المقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد" أو "خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي"^(٦٥) . هذا هو المنهج الحاج حمي بشكل عا^{٦٦} أما المنهج القرآني الحاج حمي فهو تركيبة تتكون من "المعنى القرآني + المنهج + الخصائص العالمية"^(٦٧) .

ومن هنا نتبين - بنظر الخطاب العلماني - نسبة التشريع المنزلي تبعاً للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة ، فعقوبات مثل القطع والرجم كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي بسبب ملائمتها للأحوال الاجتماعية آنذاك^(٦٨) ، حيث المجتمعات بدائية بدائية منتقلة فلا توجد سجون ولا جدران وإنما خيام ، فكيف يسجن السارق ؟ وكيف تحفظ الأموال ؟ لا بد من عقوبة تميز السارق وتجعل الناس يذرون منه أما اليوم فقد تغير الحال^(٦٩) .

وما دام القرآن يوضح لنا نسبة التشريع في علاقته مع بيئته التاريخية الحاملة له بقوله : "إِكْلَ جَعْلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا"^(٧٠) فإن الثابت إذن هو مبدأ العقوبة أو الجزاء ، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة إلى كل عصر حسب أوضاعه وأعرافه وقيمته ، وبذلك

^{٦٢}) يشير إلى كتاب محمود طه "الرسالة الثانية من الإسلام" .

^{٦٣}) حاج حمد "العالمية الثانية" ص 257 .

^{٦٤}) حاج حمد "العالمية الثانية" ص 250 .

^{٦٥}) حاج حمد "منهجية القرآن المعرفية" ص 22 ، 23 و "البعد الزمانى" ص 129 .

^{٦٧}) انظر : العالمية الثانية ص 291 ، 294 .

^{٦٨}) انظر العالمية الثانية ص 278 ، 279 .

^{٦٩}) انظر : الجابري " وجهة نظر " ص 57 - 60 وانظر : حسين أحمد أمين " دليل المسلم الحزين " ص 146 ، 147 .

^{٧٠}) سورة المائدة آية : 48 .

تظل التشريعات تقاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلية المنهج ⁽⁷¹⁾ . وبهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور ، ويبقى كما أراد الله صالحًا لكل زمان ومكان ⁽⁷²⁾ .

هذا المنهج الحاج حمدي يختلف مع منهج العشماوي في الوسائل والمقدمات ولكنهما يؤولان إلى نفس المآل إذ "الإسلام يعني بالإنسان ولا يهتم بالنظم والنظريات" ⁽⁷³⁾ وإن ما تفردت به الشريعة حقيقة ليس الأحكام التي نصت عليها ، ولا القواعد التي استخلصت من هذه الأحكام ، وإنما المنهج الحركي القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة ⁽⁷⁴⁾ . وإن الذي أفسد المسلمين هو استبدالهم للقواعد والنصوص والأحكام بالمنهج والروح ، فتركوا الأصل واستبدلوا بالفرع ⁽⁷⁵⁾ .

والمنهج هو الشريعة ، والشريعة هي المنهج ، لأن معنى الشريعة في القرآن هو المنهج والمدخل والسبيل ، وليس الشريعة القواعد والأحكام التفصيلية ⁽⁷⁶⁾ ، ذلك لأن المنهج قادر على الحركة الدائمة مع الواقع أما الأحكام التفصيلية فهي نسبية مرتبطة بظروفها ⁽⁷⁷⁾ ، ولذلك يخطئ الكثيرون عندما يظنون أن تطبيق الشريعة يعني تطبيق أحكامها وتفاصيلها ، والحق أنه تطبيق روحها ⁽⁷⁸⁾ ، وروحها هو المنهج الذي يتقدم باستمرار ⁽⁷⁹⁾ ، أما تفاصيل المعاملات وغيرها فليست هي الشريعة ، وإنما هي أحكام الشريعة ⁽⁸⁰⁾ .

إن تطبيق الشريعة يعني إعمال الرحمة في كل شيء ⁽⁸¹⁾ ، لأن القرآن يقوم على منهج الرحمة أو التجديد والمعاصرة ⁽⁸²⁾ ، ومن هنا ما دامت الرحمة هي المنهج ، والمنهج هو الرحمة،

⁷¹) انظر : حاج حمد "العالمية الثانية" ص 249 .

⁷²) انظر : السابق 378 ، 279 .

⁷³) العشماوي "معالم الإسلام" ص 61 ، 62 ، 279 ، 281 .

⁷⁴) العشماوي "أصول الشريعة" ص 108 ، 109 وانظر : د . عمارة "سقوط الغلو العلماني" ص 222 .

⁷⁵) انظر : العشماوي "أصول الشريعة" ص 178 .

⁷⁶) انظر : العشماوي "أصول الشريعة" ص 117 وانظر له : "جوهر الإسلام" ص 15 ، 13 .

⁷⁷) انظر : "العشماوي" "أصول الشريعة" ص 113 وانظر له : "جوهر الإسلام" ص 21 .

⁷⁸) انظر : العشماوي "جوهر الإسلام" ص 39 ، 18 ، 19 .

⁷⁹) انظر : السابق ص 36 .

⁸⁰) انظر : السابق ص 18 ، 19 ، 15 .

⁸¹) انظر : السابق ص 21 .

⁸²) انظر : السابق نفسه .

فإن القانون المصري بكل فروعه المدنية والتجارية الآن موافق لشريعة الإيمان وروح القرآن⁽⁸³⁾. ونظام الربا في الإسلام يؤكد ذلك فقد تغير الحال ولم يعد الأمر كما كان استغلالاً لحاجة المدين يؤدي إلى إعساره وإفلاسه⁽⁸⁴⁾ ، ولم يعد ثمة نظام للربا وإنما نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات ، ويحدد الفائدة بحيث لا تغنى الدائن ولا تستغل المدين⁽⁸⁵⁾ .

ونظام الحدود في الإسلام يؤكد ذلك أيضاً فالشروط التي وضعها الفقهاء لإدانة السارق أو الزاني وإقامة الحد عليه يصعب أن تتحقق⁽⁸⁶⁾ ، كما أن تطبيق حد الرجم يبدو أنه من خصوصيات الرسول الله⁽⁸⁷⁾ ، وأيضاً فإن هذه العقوبات لا تتفق مع روح الإسلام وأحكامه ، لأنها تقرنه بالعنف والتشدد والقسوة أمام الرأي العام العالمي⁽⁸⁸⁾ ، ولذلك فتطبيق هذه العقوبات باسم القرآن خيانة له⁽⁸⁹⁾ ، وأقوم الطرق أن نبحث عن الجوهر⁽⁹⁰⁾ ، إذ لا يجب التمسك بحرفية النصوص وإنما بروحها ومغزاها ومقاصدها ، وهو ما يكفل لنا الحفاظ على مصداقية الإسلام⁽⁹¹⁾ وصلاحه لكل زمان ومكان ، ووفائه لمقتضيات الضمير الحديث⁽⁹²⁾ ، والوجдан الحديث⁽⁹³⁾ ، دون خوف من معارضة المسلمات بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة ، ما دام الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية قائماً⁽⁹⁴⁾ ، وما دام "" التشبع بروح الإسلام "" حاصلاً⁽⁹⁵⁾ .

⁸³⁾ انظر : السابق ص 42 ، 47 .

⁸⁴⁾ انظر : العشماوي " أصول الشريعة " ص 117 .

⁸⁵⁾ انظر : السابق 119 .

⁸⁶⁾ انظر : السابق ص 122 ، 124 .

⁸⁷⁾ انظر : السابق ص 123 .

⁸⁸⁾ انظر : " الصادق بعيد " القرآن والتشريع " ص 198 .

⁸⁹⁾ نقاً عن عبد الرزاق هوماس " القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير " ص 86 ، 89 ، 179 " ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية .

⁹⁰⁾ انظر : بعيد " القرآن والتشريع " ص 32 .

⁹¹⁾ انظر : عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص 61 ، 60 .

⁹²⁾ انظر : السابق : ص 5 .

⁹³⁾ انظر : السابق ص 195 .

⁹⁴⁾ انظر : السابق ص 8 .

⁹⁵⁾ حسين أحمد أمين " دليل المسلم الحزين " ص 146 ، 147 ، 147 .

خامساً - توظيف أفعال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه : في مثل السياق الذي تحدثنا فيه " المقاصد - المصلحة - المنهج " يوظف العلمانيون اجتهادات سيدنا عمر رضي الله عنه للقول بأن المقاصد أو المصالح هي الحاكمة على النص القرآني ، وأن النص يدور معها وجوداً وعدماً ، أو يُوقف أو يُعطَل إذا حصل تعارض بينهما ، وأن الاجتهادات الجريئة التي صدرت من عمر في القضايا المستجدة أبلغ دليلاً على ذلك ، مثل إيقافه لحد السرقة عام الرمادة ، وإيقافه لسهم المؤلفة قلوبهم ، وإمسائه الطلاق الثالث في مجلس واحد ثلاثة . ونشير هنا إلى بعض ما ي قوله الخطاب العلماني في ذلك :

- لقد فعل عمر ذلك عملاً بنور العقل المنهجي ⁽⁹⁶⁾ .
- عمر ألغى بعض الفرائض ، وأوقف بعض الأحكام ⁽⁹⁷⁾ .
- ألغى عمر حصة المؤلفة قلوبهم اتباعاً لمقاصد الشرع ⁽⁹⁸⁾ .
- عمر أوقف العمل بنصوص ثابتة ⁽⁹⁹⁾ .
- يمكن للاجتهداد المطلق أن يخصص العام ، ويقيـد مطلقه ، وأن يوقف العمل بنصوص ثابتة ، وقد فعل عمر ذلك ⁽¹⁰⁰⁾ .
- لقد أبطل عمر القطع عام الماجاعة ، وقطع سهم المؤلفة قلوبهم ، وأبطل فول المؤذن الصلاة خير من النوم ⁽¹⁰¹⁾ .
- ألغى عمر حد السرقة ، وسهم المؤلفة قلوبهم ⁽¹⁰²⁾ .
- حكم عمر بما لا يطابق النص القرآني ⁽¹⁰³⁾ .
- أصبح عمر أكثر مرونة في التعامل مع النصوص ⁽¹⁰⁴⁾ .

⁹⁶) انظر : " العالمية الثانية " ص 271 .

⁹⁷) انظر : القمني " رب الزمان " ص 43 .

⁹⁸) انظر : حسين أحمد أمين " حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة " ص 205 ، 206 .

⁹⁹) انظر : القمني " رب الزمان " ص 237 .

¹⁰⁰) انظر : محمد جمال باروت " الاجتهداد : النص والواقع المصلحة " ص 136 ، 137 .

¹⁰¹) انظر : فتحي القاسمي " العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً " ص 193 .

¹⁰²) انظر : القمني " الفاشيون والوطن " ص 214 ، 215 ، 89 .

¹⁰³) انظر : الصادق بلعيد " القرآن والتشريع " ص 24 ، 47 ، 309 .

¹⁰⁴) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن " سلطة النص " ص 52 .

- لقد أوقف عمر بن الخطاب حد السرقة ، وسهم المؤلفة قلوبهم ⁽¹⁰⁵⁾ .
- وعمر لم ينصح للآيات في سهم المؤلفة قلوبهم ، وحد السرقة ⁽¹⁰⁶⁾ .
- عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن ، وهو موقف مستثير ⁽¹⁰⁷⁾ .
- خرج عمر إلى المسلمين بتأويل في قضية الزواج بالكتابيات وأحله محل التشريع ⁽¹⁰⁸⁾ .
- لقد غير عمر شرائع ثابتة في القرآن والسنّة مثل حد الخمر وحد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم ⁽¹⁰⁹⁾ .
- الخطاب الديني يتغافل مقاصد الشريعة كما جاءت في أفعال عمر بن الخطاب عندما ألغى حد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم وهي ثابتة بالنص ⁽¹¹⁰⁾ .
- أوقف عمر حد السرقة عام الماجاعة ، وسهم المؤلفة قلوبهم مع أن النصوص ثابتة لم تنسخ ⁽¹¹¹⁾ .

¹⁰⁵) انظر : طيب تيزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية القراءة" ص 219 .

¹⁰⁶) انظر : أنور خلوف "القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي" ص 25 ، 65 .

¹⁰⁷) انظر : طيب تيزيني "النص القرآني" ص 375 .

¹⁰⁸) انظر : نائلة السليني "تاريخية التفسير القرآني" ص 80 .

¹⁰⁹) انظر : حسين أحمد أمين "حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة" ص 27 .

¹¹⁰) انظر : نصر حامد أبو زيد "مفهوم النص" ص 117 وانظر : آسيا المخلبي "مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً" ص 55 - جامعة نواكشوط - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الفلسفة - بحث ليل الشهادة المترiz في الفلسفة 1994 ، 1995 م .

¹¹¹) انظر : العشماوي "الإسلام السياسي" ص 48 و "أصول الشريعة" ص 139 .

المبحث الثاني

مراجعة ونقد

التعيم ، التلقيق ، المغالطة ، المجازفة والارتجال⁽¹¹²⁾ ممارسات تغلب على الخطاب العلماني ، ولا يكف عن تعاطيها في أكثر الأحوال ، والمفاهيم التي نحن بصددها من أبرز الأمثلة على ذلك .

أولاً - المقاصد :

1 - الشاطبي والأصوليون قبله :

هل كان الشاطبي مُبدعاً في قضية المقاصد ؟ وهل كان متقدراً في ذلك ؟

إن قول الجابري بأن ما جاء به الشاطبي كان جديداً كل الجدة – كما سبق ورأينا – نوع من المجازفة والارتجال ، لأن الشاطبي لاشك – كان له إضافات مهمة في علم المقاصد ولكنه كان يبني على أساس وقواعد أساسها وقوعها السلف والأصوليون والعلماء قبله ، وهو ما يعزز به الشاطبي نفسه لأن هذا يعني بنظره أنه متبوع وليس مبتدعاً ، ولذلك فإنه يرى أن ما جاء به " أمر قرته الآيات والأخبار ، وشد معاقله السلف الأخيار ، ورسم معالمه العلماء الأخبار ، وشيد أركانه أنظار الناظار⁽¹¹³⁾ .

ويأتي في طليعة هؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها وأسسوا قواعدها وأصْلُوها⁽¹¹⁴⁾ ، ثم الأصوليون كالجويني والغزالى اللذين قسما المصالح إلى خمس ضرورية : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال⁽¹¹⁵⁾ . ويبدو الغزالى من أكثر الأصوليين الذين يذكرهم الشاطبي في كتابه المواقفات⁽¹¹⁶⁾ ، فقد ذكره أكثر من أربعين مرة في

⁽¹¹²⁾ أعني بالمجازفة والارتجال معنى واحداً هو إطلاق الأحكام ، وإكثار الكلام بدون أي أدلة أو براهين .

⁽¹¹³⁾ الشاطبي " المواقفات " 1 / 26 دار المعرفة – بيروت – ط 1 / 1415 هـ 1994 م تحقيق د . عبد الله دراز . وانظر د . أحمد الريسوني " نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي " ص 253 – دار الكلمة – المنصورة – مصر ط 1 / 1997 ، 1418 هـ .

⁽¹¹⁴⁾ المواقفات 1 / 23 وانظر : د. الريسوني " نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي " ص 253 .

⁽¹¹⁵⁾ انظر : د. الريسوني " نظرية المقاصد " ص 254 .

⁽¹¹⁶⁾ السابق نفسه .

أغلبها موافقاً ومؤيداً ومستدلاً بآرائه ، ومحيلاً إلى كتبه⁽¹¹⁷⁾ . كما استفاد كثيراً من الرازي والعز بن عبد السلام والقرافي⁽¹¹⁸⁾ .

ولا بد أيضاً من الإشارة هنا إلى أن علم مقاصد الشريعة كان مستعملاً قبل الشاطبي بحقب طويلة⁽¹¹⁹⁾ لفظاً ومضموناً عند الحكيم الترمذى "أبو عبد الله محمد بن علي" ، والماتريدي ت : 333 هـ وأبو بكر القفال الشاشي "القفال الكبير" ت : 365 هـ وأبو بكر الأبهري ت : 375 هـ والباقلاني ت : 403 هـ والجويني ، ت : 478 هـ، والغزالى ت : 505 هـ والرازي ت : 606 هـ والأمدي ت : 631 هـ وابن الحاجب ت : 646 هـ والبيضاوى ت : 685 هـ والإسنوي ت : 772 هـ وابن السبكي ت : 771 هـ وعز الدين بن عبد السلام ت: 660 هـ وابن تيمية ت : 728 هـ⁽¹²⁰⁾ .

والإمام الجويني هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع إلى ضروريات و حاجيات وتحسينيات كما أنه من ذوي السبق في الإشارة إلى الضروريات الكبرى في الشريعة⁽¹²¹⁾ . وقد كشف الباحثون عن أوجه الإبداع والاتباع في نظرية المقاصد الشاطبية بما فيه كفاية فلا نطيل هنا⁽¹²²⁾ .

2 - الشاطبي والشافعي :

ولكن السؤال : هل أحده الشاطبي كما يزعم العلمانيون "" قطيعة إبستمولوجية حقيقة مع طريقة الشافعي والأصوليين الذين جاءوا من بعده"" ؟⁽¹²³⁾ .

في الواقع إن "" الشاطبي لا يقوم ولا يقعد ولا يقدم ولا يؤخر إلا بأمثال الجويني والغزالى وابن العربي وابن عبد السلام والقرافي⁽¹²⁴⁾ ، وكل العلماء الأصوليين والسلف الصالح كما

⁽¹¹⁷⁾ السابق ص 256 .

⁽¹¹⁸⁾ السابق ص 254 ، 257 .

⁽¹¹⁹⁾ السابق ص 259 .

⁽¹²⁰⁾ انظر : د . الريسوني " السابق " ص 24 - 46 .

⁽¹²¹⁾ انظر : السابق ص 32 .

⁽¹²²⁾ انظر : د . أحمد الريسوني " نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي " ص 253 فما بعد وانظر د : طه عبد الرحمن " تجديد المنهج في تقويم التراث " ص 97 فما بعد - المركز الثقافي العربي - بيروت الدار البيضاء ط 2 / د ، ت . وانظر : د . عبد الرحمن إبراهيم كيلاني " قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي " دار الفكر - دمشق وأيضاً : حمادي العبيدي " الشاطبي ومقاصد الشريعة " منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس .

⁽¹²³⁾ الجابري " بنية العقل العربي " ص 540 وانظر : باروت " الاجتهاد : النص الواقع المصلحة " ص 107 مناظرة مع د.الريسوني

ذكر الشاطبي نفسه ⁽¹²⁵⁾ ، فإذا كان الشافعى قال : "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها" ⁽¹²⁶⁾ . وقال بأن استبطاط الأدلة يكون إما بنص قرآنى أو سنة نبوية أو ما فرض الله على خلقه من الاجتهاد وفي طلبه ⁽¹²⁷⁾ ، فإن الشاطبي يقول : إن القرآن فيه بيان كل شيء من أمور الدين ⁽¹²⁸⁾ والعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة ، ولا يعزز منها شيء ⁽¹²⁹⁾ وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن ⁽¹³⁰⁾ .

وقال : " وأيضاً فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال وهي الضروريات وال حاجيات والتحسينيات " ⁽¹³¹⁾ ، وقال مستشهاداً بقول ابن حزم : " كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة نعلمه والحمد لله .. " ⁽¹³²⁾ .

وظل الشاطبي يلح ويؤكد دائمًا على أن العقل تابع للنقل بعكس ما يريد العلمانيون ، أو بعكس ما يتဂاهلون فيقول : " إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يقدم النقل فيكون متبعاً ، ويتأخر العقل فيكون تابعاً ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل " ⁽¹³³⁾ . " والعقل إنما ينظر من وراء الشرع " ⁽¹³⁴⁾ ويقول في الاعتصام : " فالعقل غير مستقل أبداً ، ولا يبني على غير أصل ، وإنما يبني على أصل متقدم مسلم على الإطلاق ... ولا أصل مسلم إلا من طريق الوحي " ⁽¹³⁵⁾ لأن العقل إذا لم يكن متبعاً

¹²⁴⁾ د. الريسوني " الاجتئاد النص الواقع والمصلحة " ص 151 .

¹²⁵⁾ انظر : الشاطبي " المواقفات " 1 / 26 . بل إن الشاطبي خلافاً لكثير من العلماء كان لا يأخذ الفقه إلا من كتب الأقدمين ولا يرى لأحدٍ أن ينظر في هذه الكتب المتأخرة . انظر : المواقفات 1 / 86 .

¹²⁶⁾ الإمام الشافعى " الرسالة " ص 20 - بيروت - دار الكتب العلمية د . ت .

¹²⁷⁾ انظر : " الرسالة للإمام الشافعى " ص 21 ، 22 .

¹²⁸⁾ الشاطبي " المواقفات " 3 / 333 - .

¹²⁹⁾ الشاطبي " المواقفات 3 / 339 .

¹³⁰⁾ انظر : السابق 3 / 331-332 .

¹³¹⁾ السابق 3 / 335 .

¹³²⁾ انظر : المواقفات 1 / 78 وانظر : د . طه عبد الرحمن " تجديد المنهج في تقويم التراث " ص 117 و انظر : عبد الإله إحسيني " ضوابط السياسة الشرعية " بحث لنيل دربوم الدراسات العليا - شعبة الدراسات الإسلامية - جامعة الحسن الثاني - المحمدية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ابن مسيك المغرب ، إشراف د : عقى النماري 1420 هـ . م 1999 .

¹³³⁾ الشاطبي " المواقفات " 1 / 36 .

¹³⁴⁾ الشاطبي " الاعتصام " 1 / 45 . تصحیح الشیخ محمد رشید رضا - مطبعة المنار بمصر لا توجد أي بیانات إضافیة .

للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة^{١٣٥}) . وبضيف الشاطبي "" وإذا ثبت هذا وأن الأمر دائـر بين الشرع والهوى تزلـلت قاعدة حـكم العـقل المـجرد فـكـأن لـيس للـعقل في هـذا المـيدان مـجال إـلا من تحت نـظر الـهـوى فهو إـذـا اتـبعـاـلـلـهـوىـ بـعـينـهـ في تـشـريعـ الـاحـكامـ^{١٣٦})

3 - الشاطبي والأزمة البيانـية :

هل كان الشاطبي يشعر بأزمة بيانـية أصولـية تـتمثلـ في الإـسـكـالـيـةـ التي صـاغـهاـ الجـابـريـ بينـ الـلـفـظـ وـالـمـعـنـىـ ؟ـ بـمـعـنىـ آخـرـ :ـ هـلـ تـجاـوزـ دـلـالـاتـ الـأـلـفـاظـ الـعـرـبـيـةـ بـنـاءـ عـلـىـ نـظـرـيـتـهـ فيـ الـمـقـاصـدـ ؟ـ أوـ بـعـبـارـةـ آخـرـ :ـ كـيـفـ يـمـكـنـ الـوـصـولـ إـلـىـ الـمـقـاصـدـ عـنـدـ الشـاطـبـيـ ؟ـ وـكـيـفـ تـتـمـ مـعـرـفـتـهـ ؟ـ أـبـنـفـ طـرـيقـ الـأـصـوـلـيـنـ الـبـيـانـيـةـ أـمـ أـنـ لـهـ مـنـهـجـاـ مـخـتـلـفـاـ ؟ـ

يجـبـ الشـاطـبـيـ نـفـسـهـ فـيـقـولـ :

" إن هذه الشـريـعةـ الـمـبـارـكـةـ عـرـبـيـةـ لـاـ مـدـخـلـ فـيـهـ لـلـأـلـسـنـ الـعـجمـيـةـ ...ـ وـالـمـقـصـودـ هـنـاـ أـنـ الـقـرـآنـ نـزـلـ بـلـسـانـ الـعـربـ عـلـىـ الـجـمـلـةـ فـطـلـبـ فـهـمـهـ إـنـمـاـ يـكـونـ مـنـ هـذـاـ طـرـيقـ خـاصـةـ لـأـنـ اللهـ تـعـالـىـ يـقـولـ {ـ إـنـاـ آنـزـنـاهـ قـرـءـاـنـاـ عـرـبـاـنـاـ لـعـلـكـمـ تـعـقـلـونـ}ـ^{١٣٧})ـ وـقـالـ {ـ بـلـسـانـ عـرـبـيـ مـبـيـنـ}ـ^{١٣٨})ـ ...ـ فـمـنـ أـرـادـ تـقـهـمـهـ فـمـنـ جـهـةـ لـسـانـ الـعـربـ يـفـهـمـ وـلـاـ سـبـيلـ إـلـىـ تـطـلـبـ فـهـمـهـ مـنـ غـيرـ هـذـهـ الـجـهـةـ^{١٣٩})ـ .ـ إـنـ مـقـارـنـةـ هـذـاـ النـصـ مـعـ أـطـرـوـحـةـ الـجـابـريـ تـبـيـنـ أـنـ يـنـقـضـهـ تـامـاـ !!ـ

ثـمـ يـنـقـلـ -ـ الشـاطـبـيـ -ـ الـأـصـوـلـ الـتـيـ قـرـرـهـ شـيخـ الشـافـعـيـ فـيـ الرـسـالـةـ فـيـقـولـ :ـ فـإـنـ الـعـربـ^١ـ فـيـمـاـ فـطـرـتـ عـلـيـهـ مـنـ لـسـانـهـ تـخـاطـبـ بـالـعـامـ يـرـادـ بـهـ ظـاهـرـهـ ،ـ وـبـالـعـامـ يـرـادـ بـهـ الـعـامـ فـيـ وـجـهـ وـالـخـاصـ فـيـ وـجـهـ ،ـ وـبـالـعـامـ يـرـادـ بـهـ الـخـاصـ ،ـ وـالـظـاهـرـ يـرـادـ بـهـ غـيرـ الـظـاهـرـ ،ـ وـكـلـ ذـلـكـ يـعـرـفـ مـنـ أـوـلـ الـكـلـامـ أـوـ وـسـطـهـ أـوـ آخـرـهـ .ـ وـتـتـكـلـمـ بـالـكـلـامـ يـنـبـئـ أـوـلـهـ عـنـ آخـرـهـ،ـ أـوـ آخـرـهـ عـنـ أـوـلـهـ ،ـ وـتـتـكـلـمـ بـالـشـيـءـ يـعـرـفـ بـالـمـعـنـىـ كـمـاـ يـعـرـفـ بـالـإـشـارـةـ ،ـ وـتـسـمـيـ الشـيـءـ الـوـاحـدـ بـأـسـمـاءـ كـثـيـرـةـ ،ـ وـالـأـشـيـاءـ الـكـثـيـرـةـ بـاسـمـ وـاحـدـ ،ـ وـكـلـ ذـلـكـ مـعـرـفـ عـنـهـ لـاـ تـرـتـابـ فـيـ شـيـءـ مـنـهـ هـيـ ،ـ وـلـاـ مـنـ تـعـلـقـ بـعـلـمـ كـلـامـهـ ،ـ فـإـذـاـ كـانـ ذـلـكـ فـالـقـرـآنـ فـيـ مـعـانـيـهـ وـأـسـالـيـبـهـ عـلـىـ هـذـاـ التـرـتـيبـ ،ـ فـكـمـاـ أـنـ لـسـانـ بـعـضـ الـأـعـاجـمـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـفـهـمـ مـنـ جـهـةـ لـسـانـ الـعـربـ كـذـلـكـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـفـهـمـ لـسـانـ الـعـربـ مـنـ

^{١٣٥}) الشـاطـبـيـ "ـ الـاعـتصـامـ"ـ 1 / 50ـ .ـ

^{١٣٦}) الشـاطـبـيـ "ـ الـاعـتصـامـ"ـ 1 / 52ـ -ـ 53ـ .ـ

^{١٣٧}) سـوـرـةـ يـوـسـفـ آـيـةـ 2ـ .ـ

^{١٣٨}) سـوـرـةـ الشـعـراءـ آـيـةـ 195ـ .ـ

^{١٣٩}) الشـاطـبـيـ الـمـوـافـقـاتـ 2 / 375ـ .ـ

جهة لسان العجم لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام ^{١٤٠} .

وهو يعيد التأكيد على احترام والتزام قواعد اللغة العربية في فهم مقاصد الشارع ^{١٤١} لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع ^{١٤٢} .

ومن هنا فإن الشريعة ^{١٤٣} لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان في النمط ... فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة ، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية ، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة ، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ^{١٤٤} . " فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً ... أن لا يتكلم بشيء من ذلك حتى يكون عربياً أو كالعربي ^{١٤٥} ."

بل إن الشاطبي خلافاً لجمهور الأصوليين يشدد في هذه المسألة على عكس التوظيف الجابري فيرى أن المجتهد في الشريعة يجب عليه ^{١٤٦} أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجريي والمازني ومن سواهم ^{١٤٧} .

ويقول في نص كأنه يخاطب فيه الجابري وغيره من العلمانيين بأن على الناظر في القرآن أن يسلك في الاستبطاط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ، ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة ، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه

^{١٤٠} الشاطبي " المواقفات " 2 / 376 - 377 وانظر : الرسالة للإمام الشافعي ص 51- 52 والريسوبي " نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي " ص 235 ، 236 .

^{١٤١} الشاطبي " المواقفات " 4 / 667 .

^{١٤٢} المواقفات " 4 / 485 وانظر : د. الريسوبي " نظرية المقاصد " ص 236 .

^{١٤٣} الشاطبي " الاعتصام " 2 / 293 .

^{١٤٤} الإمام الشاطبي " المواقفات " 4 / 485 . جمهور الأصوليين على أن المجتهد لا يشترط فيه التبحر في العربية إلى درجة أئمة العربية وإنما يشترط فيه القسر الذي يمكنه من فهم الكتاب والسنة قال الإمام الغزالى ^{١٤٨} والثانية : معرفة اللغة والنحو على وجه يتييسر له فهم خطاب العرب وهذا يخص فائدة الكتاب والسنة ... والتحقيق فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعقب في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ^{١٤٩} المستنصفي 2 / 351 - 352 . واشترط الأدمي أن يكون ^{١٤٦} عالماً باللغة والنحو ، ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأصممي وفي النحو كسيبويه والخليل بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات .. " الإحكام في أصول الأحكام 4 / 142 . واشترط أبو الحسين البصري ^{١٤٧} أن يعلم المستدل ما وضع له الخطاب في اللغة وفي العرف وفي الشرع ليحمله عليه ... " المعتمد للبصري 2 / 358 . وسياق كلام البصري يبدو منه أنه لا يشترط التبحر في العربية .

العقل فيها ، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع ، وفي ذلك فساد كبير ، وخروج عن مقصود الشارع ⁽¹⁴⁵⁾ . نعم إن طريقة الجابري وغيره في تحديد العربية تؤدي إلى فساد كبير وإن نظام الخطاب الإلهي هو الموجّه لنظام العقل البشري إذا أراد أن يسلم من الأهواء .

إذن لم يخرج الشاطبي عن النظام الأصولي البياني ما دام يعتبر العربية هي الأساس الأول في معرفة المقاصد ، وما دام الجابري يعتبر علم الأصول البياني قائماً على العربية ونظام الخطاب ، وليس على نظام العقل ، ^{"كيف نفهم الخطاب ، وليس كيف نفك"} !!

فالشاطبي يقتدي بشيخه الشافعي حين قال : " القرآن نزل بلغة العرب ولسانهم ، وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ، لأنه لا يعلم من إياضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجماع معانيه وتفرقها ، ومن علمه انتقت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها ⁽¹⁴⁶⁾ . وحين قال : " إن الله سبحانه وتعالى إنما خطاب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغني بأول هذا منه عن آخره ، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خطوب به فيه ، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يُعرف في سياقه أن يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره ⁽¹⁴⁷⁾ .

ويقتدي بشيخه الرازي أيضاً حين قال : " لما كان المرجع في معرفة شرعنا القرآن والأخبار وهو واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم ، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور ، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ⁽¹⁴⁸⁾ .

4 - ضوابط المقاصد :

ولكن هل المقاصد هي بهذا الشكل العبثي الذي يطرحه الخطاب العلماني ؟ هل هي مرنة بغير حدود وبغير ضوابط ؟ وما هي المعايير التي تحدد المقاصد ؟ وكيف يمكن الوصول إليها ؟ وما المرجعية في ذلك ؟

إن الفارق الأساسي بين العلماء المسلمين وأقطاب الخطاب العلماني في البحث عن المقاصد أن الأولين يبحثون عن مقاصد الشارع سبحانه وتعالى ومراده من النص ، أما الآخرون

⁽¹⁴⁵⁾ انظر " المواقفات 1 / 41 " وانظر : د . الريسوني " السابق نفسه .

⁽¹⁴⁶⁾ الإمام الشافعي " الرسالة " ص 50 .

⁽¹⁴⁷⁾ الإمام الشافعي " الرسالة " ص 51 - 52 وانظر : بو هراوة " البعد الزمانى " ص 48 .

⁽¹⁴⁸⁾ انظر : الرازي " المحسول " 1 / 275 .

فيبحثون - فيما يبدو - عن مقاصد أنفسهم ، ومرادات عقولهم ، ومطالب أيديولوجياتهم ، هذا فارق أساسي له صلة بالتأويل تناولناه في دراسات أخرى ⁽¹⁴⁹⁾ .

إن المقاصد ليست كلمة تقال أو شعراً يرفع وإنما هي مبدأ أصولي له ضوابطه ومعاييره التي تحكمه حتى لا تصبح ذريعة يتوسل بها إلى " تورخة النص " ⁽¹⁵⁰⁾ والغائه وتمييعه ، فإن تحديد مقاصد الشارع لا يبني على ظنون وتخمينات غير مطردة ⁽¹⁵¹⁾ . إن الشاطبي الذي اعتبره العلمانيون مؤسس علم المقاصد وأشادوا به هو نفسه الذي يحدد هذه الضوابط فهل يلتزم العلمانيون بذلك؟ . ومن أبرز هذه الضوابط أن :

1 - الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التبعد دون الالتفات إلى المعاني ،
والأصل في أحكام العادات الالتفات إلى المعاني ⁽¹⁵²⁾ .

2 - المقاصد العامة للتعبد هي : الانقياد لأوامر الله عز وجل وإفراده بالخصوص والتعظيم لجلاله والتوجه إليه ⁽¹⁵³⁾ .

3 - المقصود الشرعي من وضع الشريعة هو : إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً ⁽¹⁵⁴⁾ .

4 - وُضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها ، وقد وسع الله على العباد في شهواتهم وتنعماتهم بما يكفيهم ولا يُفضي إلى مفسدة ولا إلى مشقة ⁽¹⁵⁵⁾ .

5 - مشقة مخالفة الهوى ليست من المشاق المعتبرة ولا رخصة فيها ألبنة ⁽¹⁵⁶⁾ .

6 - العزيمة أصل والرخصة استثناء ، ولهذا فالعزيمة مقصودة للشارع قصداً أصلياً ،
أما الرخصة فمقصودة قصداً تبعياً ⁽¹⁵⁷⁾ .

⁽¹⁴⁹⁾ لقد تناولت ذلك في أسس التأويل كما يراها الخطاب العلماني في مبحث مستقل في أطروحتي للدكتوراه .

⁽¹⁵⁰⁾ التورخة اشتقتها من التوريخ وهو لفظ رديف لكلمة تاريخ فيقال تأريخ وتوريخ راجع لابن منظور " لسان العرب " مادة أَرْخَ وَرَّخ . وكذلك في القاموس المحيط . والخطاب العلماني يستخدم كلمة أرخنة وهي وإن كانت متداولة في الكتابات العلمانية والأركونية خصوصاً بكثرة إلا أن الأقرب إلى الأصل اللغوي كما أرى هي كلمة تورخة أو تارخة . فيقال تورخة النص أو تارخة النص .

⁽¹⁵¹⁾ انظر : " المواقفات " 1 / 80 و د. الريسوني " نظرية المقاصد " ص 277 .

⁽¹⁵²⁾ انظر : المواقفات 2 / 585 والاعتراض 2 / 135 ونظرية المقاصد " ص 275 .

⁽¹⁵³⁾ انظر : المواقفات 2 / 586 .

⁽¹⁵⁴⁾ انظر : المواقفات 2 / 469 و 455 .

⁽¹⁵⁵⁾ انظر : المواقفات " 1 / 299 .

⁽¹⁵⁶⁾ انظر : المواقفات 1 / 300 .

7 - لم يقصد الشارع إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه⁽¹⁵⁸⁾ ولا نزاع في أن الشارع كلف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ، ولكنه لا يقصد نفس المشقة ، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائنة على المكلف⁽¹⁵⁹⁾ .

8 - إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد بحيث يحصل للمكلف فساد ديني أو دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة⁽¹⁶⁰⁾ .

9 - من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع فهو ساع في ضد تلك المصلحة⁽¹⁶¹⁾ .

•
تلك بعض القوانين والقواعد التي تضبط المقاصد ولكن كيف يتم الوصول إلى المقاصد أو معرفتها ؟ هذه أيضاً بعض القوانين لذلك :

1 - الاحتكام إلى لغة النص وقوانين خطابه ، وأصول المواجهة التي تعاهد عليها الذين نزل هذا النص بلغتهم وهم العرب وقد رأينا التأكيد على هذا الضابط لدى كل من الشافعي والشاطبي⁽¹⁶²⁾ .

2 - أن يوافق القرآن كله على تفسير بعضه فإن القرآن كله كآلية الواحدة فلا يحكم ببعضه دون بعض⁽¹⁶³⁾ .

3 - الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل ، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه⁽¹⁶⁴⁾ .

4 - الدلالة الصريحة الواضحة التي لا تحتمل وجهاً آخر في القرآن الكريم مثل قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ) (165) قوله : (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ) (166) قوله : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) (167) .

¹⁵⁷) انظر : المواقفات " 1 / 266-268 " .

¹⁵⁸) انظر : المواقفات " 2 / 427 " .

¹⁵⁹) انظر : المواقفات " 2 / 429 " .

¹⁶⁰) انظر : المواقفات " 2 / 457 " .

¹⁶¹) انظر : المواقفات " 1 / 310 " .

¹⁶²) راجع ص 307 .

¹⁶³) انظر : الزركشي " البرهان " 2 / 17 - دار المعرفة - بيروت 1972 ط 3 .

¹⁶⁴) المواقفات " 2 / 667 ، 3 / 111 ، 112 ، 114 " و انظر : د. الريسوبي نظرية المقاصد " ص 277 .

¹⁶⁵) سورة البقرة آية : 183 .

5 - السنة المتوترة ويفترض ذلك جلياً في حالتين :

- التواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة لعمل النبي ﷺ فحصل لهم بذلك علم بشرع ذلك وإليه يرجع قسم المعلومات من الدين بالضرورة .

- تواتر عملي يحصل لأحد الصحابة من تكرار مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ .
⁽¹⁶⁸⁾

6 - علل الأحكام تدل على قصد الشارع فيها فحيثما وجدت اتبعت ⁽¹⁶⁹⁾ .

7 - كل أصلٍ ملائم لتصرفات الشارع ، وكان معناه مأخوذاً من مجموعة أدلة حتى بلغ درجة القطع بينى عليه ويرجع إليه ولو لم يشهد له نص معين ⁽¹⁷⁰⁾ .

8 - إذا سكت الشارع عن أمر مع وجود داعي الكلام فيه دل سكوته على قصده إلى الوقوف عند حد ما شرع ⁽¹⁷¹⁾ .

9 - الاستقراء من خلال مجموعة أدلة الشريعة كتاباً وسنة ، وهو يفيد القطع لأن كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة أدلة تواردت على معنى واحد فأعطته صفة القطع ، وتختلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً ⁽¹⁷²⁾ . وقد اعتبر ابن عاشور الاستقراء المسلط الأول من مسالك إثبات المقاصد ⁽¹⁷³⁾ . وهذا طريق مهم لمعرفة المقصد ولضبطه أيضاً ، فإن الكتاب يجب أن يشهد لبعضه ، ويجب أن يوافق القرآن كله على بعضه ، وبعضه على كله .

وفي ذلك أبلغ رد على الخطاب العلماني الذي يريد منا - كما قرأنا - أن نتخلى عن جزئيات الشريعة وتفاصيلها و دقائقها حفاظاً على روحها أو مغزاها أو مقاصدها أو جوهرها كما

⁽¹⁶⁶⁾ سورة البقرة آية : 205 .

⁽¹⁶⁷⁾ سورة البقرة آية : 188 . انظر : ابن عاشور " مقاصد الشريعة الإسلامية " ص 21 و د. الريسوبي " نظرية المقاصد " ص 130 .

⁽¹⁶⁸⁾ انظر : ابن عاشور " السابق " ص 21 أيضاً .

⁽¹⁶⁹⁾ المواقفات 2 / 668 .

⁽¹⁷⁰⁾ المواقفات 1 / 37 .

⁽¹⁷¹⁾ انظر : المواقفات 2 / 681 - 683 والاعتراض 1 / 361 .

⁽¹⁷²⁾ انظر : المواقفات 1 / 29 ، 30 / 2 ، 322 ، 362 ، 364 و د. الريسوبي " نظرية المقاصد " ص 245 .

⁽¹⁷³⁾ انظر : ابن عاشور " مقاصد الشريعة الإسلامية " ص 20 - الشركة التونسية للتوزيع والنشر - تونس - الشركة الوطنية للكتاب - الجزائر د ، ط / د ، ت .

يقولون فإن الأجزاء مرتبطة بالكل والكل يشهد للأجزاء وهو ما يوضح الشاطبي أجلى توضيح بقوله : " كما أنه إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها أحد الجزئيات كذلك نقول : إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي ، وذلك الجزئيات ، فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن لا يختلف الكلي فتختلف مصلحته المقصودة بالتشريع ... فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات ، وليس البعض في ذلك أولى من البعض ، فانحتم القصد إلى الجميع وهو المطلوب ⁽¹⁷⁴⁾ . " لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق وإليه ينتهي طلفهم في مرامي الاجتهاد ⁽¹⁷⁵⁾ .

ويؤكد ذلك مرة أخرى - وكأنه يخشى من العبث العلماني - حين يقول : " فمن أخذ بنص مثلاً في جزئيٍّ معرضاً عن كلية فقد اخطأ ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه ... وهذا كله يؤكّد لنا أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ، لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك ، والجزئي كذلك أيضاً فلا بد من اعتبارهما في كل مسألة ⁽¹⁷⁶⁾ .

وبذلك يظهر أن المقاصد عند الشاطبي لضبط الاستدلال وليس لتمييعه ، وأن اعتبار الكليات لا يجب أن يفضي إلى إهارالجزئيات كما يرحب بذلك الخطاب العلماني ، ولكنني بالشاطبي يخاطب العلمانيين عموماً والجابري تحديداً لأنه يريد توظيفه توظيفاً مغرياً حين يعتبره مؤسساً لنظام العقل بدلاً من نظام الخطاب وذلك حين يقول : "إن عامة المبتدعة قائمة بالتحسين والتقييم فهو عمدتهم الأولى وقادتهم التي يبنون عليها الشرع فهو المقدم في حلهم، بحيث لا يتهمون العقل وقد يتهمون الأدلة إذا لم توافقهم في الظاهر...وليس كل ما يقضي به العقل يكون حقاً" ⁽¹⁷⁷⁾ .

ومن هنا فإن الخطاب العلماني حين يتجاهل هذه القوانين والضوابط التي وضعها أهل المقاصد فإنه ليس من حقه أن يتكلّم باسم المقاصد ، لأن هذا لون من الهزلية أو المراوغة ، إذ أن الذي ينضوي تحت شعار ليس من اختراعه عليه أن يلتزم بقوانين ذلك الشعار حتى يُعد من

⁽¹⁷⁴⁾ المواقفات 2 / 371 - 373 وانظر : هراوة " بعد الزمان " ص 60 .

⁽¹⁷⁵⁾ الشاطبي " المواقفات " 3 / 12 .

⁽¹⁷⁶⁾ المواقفات 3 / 7 - 9 وانظر : هراوة " بعد الزمان " ص 60 .

⁽¹⁷⁷⁾ الشاطبي : " الاعصام " ص 1 / 184 - 185 .

أهلها ، كما أن من انضم في مجمعـة من المـعـامـع إلى أـهـلـ رـأـيـةـ عـلـيـهـ أـنـ يـعـرـفـ إـشـارـاتـهـمـ وـمـوـاضـعـاتـهـمـ وـقـوـانـينـهـمـ وـنـظـامـهـمـ حـتـىـ لـاـ يـقـتـلـونـهـ .

لو راعى العلمانيون نظام المقاصد وقواعدها وقوانينها لما خرجوا باراتجـالـاتـ عـبـثـيةـ يـنـسـبـونـهاـ إـلـىـ دـيـنـ اللهـ عـزـ وـجـلـ وـكـمـثـالـ عـلـىـ ذـلـكـ :ـ لوـ أـنـ نـصـرـ حـامـدـ أـبـوـ زـيدـ تـعـلـمـ ضـوـابـطـ الـمـقـاصـدـ لـمـ قـالـ بـتـسـارـيـ الـمـرـأـةـ مـعـ الرـجـلـ فـيـ الـمـيرـاثـ فـيـ هـذـاـ عـصـرـ اـنـطـلـاقـاـًـ مـنـ الـمـغـزـىـ فـالـمـرـأـةـ عـلـىـ حـدـ قـوـلـهـ كـانـتـ لـاـ تـعـطـىـ شـيـئـاـًـ فـيـ الـجـاهـلـيـةـ ،ـ ثـمـ جـاءـ إـلـاسـلـامـ فـأـعـطـاـهـاـ نـصـفـ الذـكـرـ وـهـوـ مـاـ يـفـهـمـ مـنـ ظـاهـرـ الـآـيـاتـ وـهـذـاـ هـوـ الـمـعـنـىـ ،ـ أـمـاـ الـمـغـزـىـ فـهـوـ تـعـلـيمـ لـنـاـ إـشـارـةـ أـنـ نـعـطـيـهـاـ فـيـ الـمـسـتـقـبـلـ مـثـلـ حـظـ الذـكـرـ .⁽¹⁷⁸⁾

لو قـرـأـ مـاـ قـالـهـ الشـاطـبـيـ آـنـفـاـًـ مـنـ "ـأـنـ سـكـوتـ الشـارـعـ عـنـ أـمـرـ مـعـ وـجـودـ دـاعـيـ الـكـلـامـ يـدـلـ عـلـىـ قـصـدـهـ إـلـىـ الـوـقـوفـ عـنـ حـدـ مـاـ شـرـعـ .⁽¹⁷⁹⁾ـ لـمـ قـالـ مـاـ قـالـ ،ـ وـلـوـقـفـ عـنـ حـدـ حـدـودـ اللهـ سـبـحـانـهـ تـعـالـىـ ،ـ لـأـنـ الشـارـعـ لـمـ يـتـرـكـ أـيـ قـرـيـنةـ أـوـ إـشـارـةـ أـوـ دـلـالـةـ تـقـيـدـ الـمـغـزـىـ الـذـيـ يـزـعـمـهـ ،ـ وـلـوـ عـلـمـ مـحـمـدـ شـحـرـورـ أـنـ مـنـ مـقـاصـدـ الشـارـعـ الـأـصـلـيـةـ حـفـظـ الـأـعـرـاضـ ،ـ وـصـيـانـةـ الـأـبـضـاعـ ،ـ وـمـنـ مـقـاصـدـ الـتـبـعـيـةـ الـتـيـ تـخـدـمـ تـلـكـ تـصـوـيـنـ الـمـرـأـةـ وـتـسـتـرـهـاـ لـمـ قـالـ بـأـنـهـ يـجـوزـ لـمـرـأـةـ أـنـ تـخـرـجـ عـارـيـةـ إـلـاـ مـنـ شـرـيطـ يـسـتـرـ سـوـاتـهـ .⁽¹⁸⁰⁾ـ وـكـثـيرـ مـثـلـ هـذـاـ لـدـىـ إـخـوـانـهـ .

ولـذـلـكـ فـإـنـ تـوـظـيـفـ الـمـقـاصـدـ دـوـنـ ضـوـابـطـ أـوـ مـعـايـيرـ مـاـ هـوـ إـلـاـ وـسـيـلـةـ لـهـدـمـ الشـرـيـعـةـ ،ـ وـإـقـصـاءـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ عـنـ الـقـيـادـةـ وـالـمـرـجـعـيـةـ ،ـ وـتـبـرـيرـ لـلـحـلـولـ التـيـ تـمـلـيـهـاـ الـمـناـهـجـ الـحـدـيـثـةـ ،ـ وـتـمـرـيرـ لـلـقـيـمـ الـتـيـ تـتـطـلـبـهاـ الـمـعـقـولـيـةـ الـحـدـيـثـةـ .⁽¹⁸¹⁾ـ وـهـوـ مـاـ يـعـبـرـ عـنـهـ عـلـىـ حـرـبـ بـكـلـ صـرـاحـةـ حـيـنـ يـقـرـرـ :ـ "ـفـالـقـرـاءـاتـ الـمـهـمـةـ لـلـقـرـآنـ لـيـسـتـ هـيـ التـيـ تـقـوـلـ لـنـاـ مـاـ أـرـادـ النـصـ قـوـلـهـ ،ـ وـإـنـماـ التـيـ تـكـشـفـ عـمـاـ يـسـكـتـ عـنـهـ النـصـ أـوـ يـسـتـبـعـهـ أـوـ يـتـنـاسـهـ .⁽¹⁸²⁾ـ وـأـيـضـاـ :ـ "ـ الـقـرـاءـةـ الـخـلـاقـةـ هـيـ الـتـيـ تـتـجـاـزـ الـمـنـصـوصـ عـلـيـهـ وـالـمـنـطـوـقـ بـهـ .⁽¹⁸³⁾ـ .

⁽¹⁷⁸⁾ انظر : نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص 223 ، 225 .

⁽¹⁷⁹⁾ انظر : الشاطبي " المواقفات " 2 / 681 - 682 .

⁽¹⁸⁰⁾ انظر : محمد شحرور " الكتاب والقرآن ، قراءة معاصرة " ص 606 ، 607 .

⁽¹⁸¹⁾ انظر : عبد الرحمن حلبي " استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي " مجلة الحياة الثقافية - ص 46 عدد 129 السنة 26 نوفمبر 2001 تونس .

⁽¹⁸²⁾ انظر : علي حرب " نقد النص " ص 20 .

⁽¹⁸³⁾ السابق ص 21 .

وبذلك يتبيّن لنا أن الشاطبي لم يحدّث قطّيعة أبىستمولوجية مع أصول الشافعى كما قال الجابري⁽¹⁸⁴⁾ وأيدّه باروت⁽¹⁸⁵⁾ بل هو يترسّم خطاه ويبني على قواعده وأصوله، ويُعترَف باقتداء أثره.

ثانياً - المصالح :

إذا كانت المقاصد التي يُنظر فيها أصلًا إلى مراد الشارع ، ويُتحرى فيها رضاه سبحانه وتعالى أراد العلمانيون أن يجدوا من خلالها مدخلاً للاتصال من المرجعية القرآنية ، فإن المصالح التي يُنظر فيها أصلًا إلى حال الإنسان وما يلائمه وما يصلحه أدعى لأن يبحث فيها هؤلاء الناس عن ذلك المدخل .

إن المشكلة ليست في ضرورة اعتبار المصلحة فالكل متყّع على أن المصلحة هي مناط التشريع ، ولكن المشكلة أي مصلحة نعني ؟ ومتي نعد الشيء مصلحة ، ومتي نعد مفسدة ؟ ومتي نعد نفعاً ، ومتي نعد ضرراً؟ ومتي نعد مصلحة راجحة ، ومتي نعد مصلحة مرجوحة ، ومتي نعد مصلحة حقيقة معتبرة ، ومتي نعد مصلحة وهمية متروكة⁽¹⁸⁶⁾ .

وما هو المعيار الذي يحكم المصالح ؟ لأن ما يكون مصلحة لشخص قد يكون ضرراً لشخص آخر ، وما يكون مصلحة لشخص في زمن قد يكون ضرراً له في زمن آخر ؟

ثم المصالح منها ما هو ضروري ومنها ما هو تحسيني ومنها ما هو حاجي ، وقد تتعارض أو تتدخل وقد يدق الفرق فتختلف التقديرات ، فلا بد من وضع هذه الاعتبارات جميـعاً في مراعاة المصلحة ، حتى يمكن أن نحقق هذه المصلحة⁽¹⁸⁷⁾ . ثم هل النص معيار المصلحة والحاكم عليها ؟ أم المصلحة هي معيار النص والحاكم عليه ؟ وهل تتعارض المصلحة مع النص ؟ وإذا تعارضت فما الحل ؟

لقد زعم الطوفى أن المصلحة يمكن أن تتعارض مع النص في أمور ما سوى العبادات ، وفي هذه الحالة يجب الأخذ بالمصلحة لأنها قطعية ، وهي المقصودة من سياسة المكلفين⁽¹⁸⁸⁾ .

¹⁸⁴) انظر : د. الجابري " بنية العقل " ص 540 .

¹⁸⁵) انظر : محمد جمال باروت " الاجتهاد : النص ، الواقع ، المصلحة " ص 107 .

¹⁸⁶) انظر : د. أحمد الريسونى " الاجتهاد : النص الواقع المصلحة " ص 33 .

¹⁸⁷) انظر : السابق ص 36 ، 37 .

¹⁸⁸) انظر : الطوفى " رسالة في رعاية المصلحة " ص 44-45 .

ولكن الطوفى "" لم يأت ولا بمثال واحد حقيقي يدل على التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة فبقي رأيه مجرد افتراض نظري ⁽¹⁸⁹⁾ .

ويضرب الدكتور اليسوني ثلاثة أمثلة لدعوى بعض أصحاب الخطاب العلماني بتعارض النص مع المصلحة ويناقشها مناقشة رصينة ولذا رأيت من الضروري أن أخصها هنا :

المثال الأول : ذهب الرئيس التونسي السابق بورقيبة إلى أن صيام رمضان يسبب تعطيل الأعمال وضعف الإنتاج ودعا العمال سنة 1961م إلى الإفطار حفاظاً على الإنتاج الذي يدخل ضمن الجهاد الأكبر ⁽¹⁹⁰⁾ .

ثم خرج فيما بعد من يُنْظَر لدعوة الرئيس ويبحث لها عن منافذ مشروعة لكي تتمكن من التسلل إلى ضعاف العقول وضعف الإيمان فقال عبد المجيد الشرفي بعدم فرضية الصيام وتحمل لذلك بعض الأدلة ⁽¹⁹¹⁾ .

فهل الصيام حقاً يتعارض مع مصلحة الإنتاج ، ومصلحة النهوض الاقتصادي ؟

إن الصوم يلغى وجوبتين غذائيتين تقعان في وقت العمل هما وجبة الإفطار والغداء ⁽¹⁹²⁾ والصوم يوفر على الموظفين وقت هاتين الوجبتين، وهو وقت يمكن الاستفادة منه لصالح العمل والإنتاج، ثم إن الصوم يمنع الموظفين عن التدخين ومعلوم أن التدخين يأخذ من صاحبه دقائق متكررة على مدى اليوم كله قد تستغرق ساعة من ساعات العمل . هذا بالإضافة إلى ما يسببه التدخين عموماً من هدر كبير في القدرات والأوقات في غير رمضان بسبب أضراره المادية والصحية والنفسية فلماذا لا يُنْظَر إلى هذه الآفات التي يخفف منها شهر الصيام . ولماذا لا ينظر إلى الفوائد الروحية والتربوية والسلوكية والصحية التي تعود على المواطنين من الصيام وبالتالي على المصلحة العامة ⁽¹⁹³⁾ .

⁽¹⁸⁹⁾ انظر : اليسوني "الاجتهد : النص، الواقع، المصلحة " ص 38 .

⁽¹⁹⁰⁾ انظر : اليسوني "الاجتهد : النص الواقع المصلحة " ص 39 وانظر : د. القرضاوي "التطرف العلماني في مواجهة الإسلام " ص 144 ، 145 وانظر : محمد الهادي مصطفى الزمي "الإسلام الجريح " ص 48 ، 49 .

⁽¹⁹¹⁾ انظر : كتابه "لبنات 165" مما بعد وكتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص 64 .

⁽¹⁹²⁾ وكثيراً ما راجعنا الموظفين في مثل هذه الأوقات فنجدهم إما يأكلون وإما يشربون الشاي وتتجدد مكاتب العمل والأوراق قد أصبحت طاولات طعام وشراب واختلطت أضابير المواطنين بلغائف السنديوش والقول والطعمية .

⁽¹⁹³⁾ انظر : اليسوني "الاجتهد ، النص والواقع المصلحة " ص 39 ، 41 .

المثال الثاني : يرى عدد من المعاصرين أن الحجاب لم يعد ملائماً للعصر ، ولا لمكانة المرأة وتحررها واقتحامها لكافة مجالات الحياة العامة من مدراس وجامعات ومعامل وإدارات وأسفار وتجارات ، لأن هذا الحجاب يعيق حركة المرأة ويعوق مصالحها .⁽¹⁹⁴⁾ .

فهل هذه الدعوى صحيحة من جهة تحقق المصلحة أو عدمها ؟

يجيب الدكتور الريسوبي :

"" إذا تجاوزنا الخطابات المبهمة والشعارات التحديثية ذات التأثير الإشهاري الجذاب ، فإننا لا نجد أي مصلحة حقيقة راجحة يعيقها الحجاب ويفوتها . وأحسب أن الواقع المعيش والمشاهد في العالم كله الإسلامي والغربي أصبح اليوم يشكل أبلغ رد على كل ما يقال عن السلبيات المدعاة للحجاب ، فلم يعد الحجاب قريباً للجهل والأمية والخنوع والتخلف ، بل أصبح في حد ذاته رمزاً للتحرر والتمسك بالحقوق والمبادئ ، ورمزاً للصمود والمعاناة في سبيلها ، وهي رمزية لم تكن له فيما سلف يوم كان شيئاً عادياً يقبله الجميع ويسلم به الجميع . وهذا فضلاً عن كون ذوات الحجاب يوجدن اليوم بجدارة وكفاءة في كل موقع من موقع العلم والعمل الرافقية المتقدمة ، ولا يخففين إلا من الواقع التي يُمنعن منها أو لا تلقي بكرامتهن وخلقهن ""⁽¹⁹⁵⁾ .

ثم يضيف د . الريسوبي "" إن الحجاب تظهر قيمته ومصلحته اليوم أكثر من أي وقت مضى ، وبيان ذلك أن المرأة اليوم تتجرف مع تيار كاسح يختزل المرأة وقيمتها ودورها في الجسد المزروع المنمق المعروض في كل مكان ، والمرأة -على نطاق واسع وعت أو لم تعقصت أم لم تقصد - واقعة هي أيضاً في فتنة الجسد وفي فتنة اللباس ، أو بعبارة القرآن

⁽¹⁹⁴⁾ المراد بالحجاب في هذا السياق هو اللباس الذي تستر به المرأة جسدها ما عدا الوجه والكفين وقد يراد به بالذات غطاء الشعر . في سنة 1915م صدرت مجلة بعنوان "السفور" رئيس تحريرها عبد الحميد حمدي كان هاجسها الأساسي هو محاربة الحجاب انظر : زكي نجيب محمود " وجهة نظر " ص 90 ثم كثرة دعوة السفور فكان في مصر سلامة موسى يقول : "" فقد نزل الحجاب بالمرأة من مستوى الإنسان إلى حضيض الحيوان ... حيوان المغاور الذي يعيش في الظلام "" سلامة موسى " اليوم والغد " ص 30 ويقول : "" والحق أنها الآن بواسطة هذا الحجاب نعيش في العالم وكأننا في محجر بمثابة المجدومين لا يمسهم أحد "" سلامة موسى ===== اليوم والغد " ص 31 . وفي تونس الطاهر الحداد انظر كتابه " امرأتنا بين الشريعة والمجتمع " ص 32 ، 33 ، 182 ، 184 ثم في ليبيا الصادق النهوم انظر كتابه " محنة ثقافة " ص 86 و " كتابه الإسلام في الأسر " ص 61 وكتابه " إسلام ضد إسلام " ص 209 ثم من المعاصرين في سوريا محمد شحرور انظر كتابه " الكتاب والقرآن قراءة معاصرة " ص 606 ، 607 وكتابه " نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي " ص 47 ، 365 ، 366 ، 354 ، 341 وفي مصر : نوال السعداوي تحارب الحجاب في كل كتبها انظر : " المرأة الدين الأخلاق " ص 28 والعشماوي : انظر كتابه " حقيقة الحجاب وحجية الحديث " ص 29 ، 30 ، 71 ، 79 ، 80 و " معالم الإسلام " ص 124 ، 125 وحسين أحمد أمين انظر كتابه " حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة " ص 64 ، 67 ، 68 فيما بعد والشرفي انظر كتابه " الإسلام بين الرسالة التاريخي " ص 108 .

⁽¹⁹⁵⁾ انظر : الريسوبي " الاجتهد النص الواقع المصلحة " ص 43 .

الجامعة في فتنة التبرج ، وجميع المتبرجات - من حيث يدرن أو لا يدرن - هن عارضات أزياء وعارضات أجسام ، وكثيرات منهم يعشن يومياً - وكلما خرجن إلى العموم - في مناسبة استعراضية لا تنتهي في الشوارع والإدارات ، في الشواطئ والمنتزهات ، وفي المدارس والجامعات في المناسبات والحفلات ...

وكم يصب الزيت على النار يقوم عدد لا يحصى من الرجال بالإغراء والتشجيع ، وتقوم مؤسسات تجارية وإعلامية وسياحية بتغذية هذا التوجه وتأطيره والمتاجرة به بشكل مباشر أو غير مباشر ، وهكذا تدخل المرأة - الضحية الأولى في هذا المنطلق - في دوامة تنحط فيها كرامتها وقيمتها ، وتنحط فيها اهتماماتها وانشغالاتها ، حيث تستهلك قدرًا كبيراً من وقتها ومالها (١٩٦) لتديير شؤون جسدها ولباسها ومظهرها . والحقيقة أن الذي أصبح يعوق المرأة عن رقيها وتحررها وعن دراستها وعملها ليس هو الحجاب، بل الانغماس في التبرج والتزين، والهواجس الاستعراضية ... هذا هو الواقع الرديء الذي تترجف إليه المرأة انجرافاً يخرج بها - أو يهبط بها - من التكريم إلى التجسيم هو الذي يقف اليوم في وجهه اللباس الإسلامي الذي يمنع المرأة من الانزلاق في المنحدر المذكور، ويفصلها من أن تصبح مفتونة أو فاتنة بجسمها وأعضائها أو بلباسها وحليلها ، أو بأصاباغها وعطورها، أو بمعاملاتها وعلاقاتها . إن اللباس الجدي الساتر المتعطف المعتمل المتواضع أصبح اليوم ضرورة لوقف انحدار المرأة ، ومساعدتها على الرفع من قيمتها وهمتها ، وعلى استعادة كرامتها وتوازنها وتلك هي المصلحة حقاً (١٩٧) .

المثال الثالث : يرى بعض العلمانيين المتطرفين أن قطع يد السارق من العقوبات المختلفة البدائية الهمجية التي لا تليق بهذا العصر المتحضر (١٩٨) ، ويلجاً آخرون إلى تحريف

(١٩٦) يُعرف الخطاب العلماني بأن السفور يسبب هدرًا كبيراً من المال بسبب دخول النساء في منافسات استعراضية على الماكياج والربطة وأزياء الموضة المختلفة وإذا كان بعض العلمانيين يعترفون بذلك ليبرروا ازدياد ظاهرة الحجاب فإننا نقول هنا : إن هذا التبديل الذي يؤدي إليه السفور وحده يؤكد أن المصلحة مع الحجاب والحجاب مع المصلحة ، أما ما يزعمه عزيز العظمة من أن تامي عدد المحجبات في دمشق سببه الرغبة في التخلص من مصاريف الموضة فهو مسألة أخرى ليس هنا مكان مناقشتها . انظر : عزيز عظمة " العلمانية تحت المجهر " ص 182 . وهو نفس الرعم الذي يرددده العشماوي عندما يرى أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في ازدياد عدد المحجبات بسبب التكاليف الباهظة لعمليات تصفييف الشعر . انظر له : " حقيقة الحجاب وحجية الحديث " ص 31 .

(١٩٧) الريسوني " الاجتهد والنفع المصلحة " ص 44 ، 45 . هل يمكن لعقل أن يتصور أن المصلحة في أن تكشف المرأة عن كل جسدها ما عدا شريط يستر سوانها كما يحبس شحرور؟ ! انظر : " الكتاب والقرآن قراءة معاصرة " ص 606 - 607 .

(١٩٨) انظر : عزيز عظمة " العلمانية تحت المجهر " ص 190 .

النص القرآني المتعلق بحد السرقة تحت مسمى التأويل⁽¹⁹⁹⁾ ، بينما يختار فريق ثالث أن القطع عقوبة مرتبطة بظروفها التاريخية ، وأنه كان يحقق المصلحة في الظروف العربية البدوية حين نزل النص بسبب عدم وجود السجون ، وعدم إمكانية وجودها في بيته يعيش أهلها على الحل والترحال ، أما اليوم فلم يبق له ما يسوغه بسبب تغير الحال والظروف ، وتتوفر السجون فلم يعد الحد " القطع " يحقق المصلحة المرجوة⁽²⁰⁰⁾ .

وأصحاب الاتجاهات الثلاثة مجمعون على أن العقوبة فيها قسوة وعنف من منظورنا المعاصر ، وأن هذه القسوة وهذا العنف إذا كان ملائماً لذلك المجتمع البدوي القاسي ، فإنه لا يليق بالمجتمعات المتحضرة اليوم .

يجب الدكتور الريسوبي بقوله : " إن العقوبات المنصوصة في الإسلام تتسم بقوه الضرر ، وسهولة التنفيذ ، فهي زاجرة إلى أقصى الحدود للجناة ولغيرهم ، ومن حيث التنفيذ لا تكلف ميزانية ضخمة ولا جهازاً بشرياً واسعاً ولا وقتاً طويلاً كما هو الشأن في عقوبة السجن . فإذا جئنا إلى حد السرقة وهو القطع وجدها محققاً مقصوده ومصلحته بدرجة عالية ، والحق أن مجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع يؤدي إلى زجر عدد واسع من السارق ... وإراحة المجتمع من سرقاتهم ومحاكمتهم وحراستهم وإطعامهم في سجونهم ، ويتحقق هذا بدرجة أوسع وأبلغ حين يُشرع فعلاً في تنفيذ العقوبة ولو على أفراد معذوبين ، فإذا قرار عقوبة القطع والشروع في العمل بها [قد] يخفض جرائم السرقة إلى العشر أو أقل ، وهذا هو عين المصلحة وأقصى درجاتها في موضوعنا الذي هو صيانة الأموال وأصحاب الأموال من العداون والخوف . بقى أن يقال : إن هذه العقوبة شديدة وفادحة وقد أصبح بالإمكان اليوم الاستعاضة عنها بغيرها . وأقول : إن شدة هذه العقوبة تخف وتهدن بعدة أسباب : الأول : هو ما تتحققه من المصلحة العامة الواسعة مما سبق الإشارة إليه . والثاني : هو القلة المتزايدة في حالات القطع بمجرد الأخذ به والمضي في العمل به ، والثالث : هو كثرة الشروط التي يلزم توافرها للحكم بالقطع ، وهي شروط مبسوطة في

⁽¹⁹⁹⁾ انظر : د. محمد شحور " نحو أصول جديدة " ص 99 ، 103 حيث يقول القطع بالكف أي كفوا أيديهما عن السرقة بالسجن مثلاً وحسين أحمد أمين " حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة " ص 44 حيث ينقل عن عبد العزيز فهمي باشا القول بأن قطع يد السارق معناه قطعه عن السرقة بتوفير العيش الكريم له ، ولكن أمين يرفض ذلك ويرى أن عقوبة القطع تاريخية أي تاسب ذلك العصر فقط انظر ص 44 ، 47 .

⁽²⁰⁰⁾ انظر : د. محمد عابد الجابري " وجهة نظر " ص 57 - 60 وحسين أحمد أمين المرجع السابق الصفحة نفسها . والصادق بلعيد " القرآن والتشريع " ص 199 .

كتب الفقه لا يتسع المجال لذكرها ، ولكن المهم هو أن تلك الشروط تُضيق جدًا من الحالات التي يُطبق فيها القطع ، والسبب الرابع هو قاعدة " ادرؤوا الحدود بالشبهات " ⁽²⁰¹⁾ .

ثم يضيف د. الريسوني ^{""} ومعنى هذا أننا سنكون أمام مصالح عظمى سيجنيها الأفراد والمجتمع والدولة ومؤسساتها وميزانيتها، مقابل أفراد قلائل سيضررون بما كسبوه ظلماً وعدواناً . وإذا كان قطع بعض الأيدي يسبب تعطيلًا جزئياً لأصحابها في عملهم وإناتهم، فإن في سجن الألوف من السراق لشهر وسنوات تعطيلًا لهم ، يضاف إلى ذلك أن السجن يشكل - في كثير من الحالات - مدرسة ممتازة لتعليم الإجرام، وربط العلاقات بين المجرمين ، فهاتان مفستان لا بد من وضعهما في الميزان، فهل إذا نظرنا إلى المسألة من مختلف وجهاتها المصلحية - مما ذكرت وما لم أذكر - يبقى مجال للظن بأن حد السرقة لم يعد ملائماً للمصلحة ولظروفنا الحالية ؟ ^{(202)"} .

ويمكن أن نضيف هنا أن الرحمة تختلف من فهم إلى فهم ، والعلمانيون الذين يرفضون الحد بدعوى الرحمة يقدمون مصلحة الفرد على مصلحة المجتمع ، وينظرون إلى حال شخص ويغفلون عن حال أمة . إن الطبيب قد يلجأ إلى قطع بعض الأعضاء المريضة في الجسم حتى يسلم الجسم كله من المرض ، والقطع فيه قسوة ، ولكنه يُفعل رحمة بالجسم ، والأب يضرب ولده تأديباً وفي ضربه نوع قسوة، ولكنه يضربه رحمة به لكي يُقوّم اعوجاجه ، وفي الحياة أمثلة كثيرة لذلك كلها يستفاد منها أن الضرر الأشد والأعم يزال بالضرر الأخف والأخص ، ويختار دائماً أهون الشررين ، ومثل ذلك حد السرقة يتضرر الفرد - بما جنت يداه - رحمة بالمجموع .

ولكن الإشكال كما يبدو ليس في انعدام الرحمة وإنما في أمر آخر يلفت النظر إليه الدكتور الريسوني وهو ^{""} أن هذه العقوبة وما شابهها من العقوبات البدنية المعمول بها في الشريعة الإسلامية ليست معتمدة لدى الدول الغربية المتقدمة ، بل أصبحت في نظر أهلها

⁽²⁰¹⁾ ((عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ادْرُءُوا الْخُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخُلُوا سَبِيلَهُ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِي فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِّنْ أَنْ يُخْطِي فِي الْعَقُوبَةِ حَدَّنَا هَذَا حَدِّنَا وَكَيْفَ عَنْ زَيْدِ بْنِ رَبَّادٍ نَحْوُ حَدِيثِ مُحَمَّدٍ بْنِ رَبِيعَةَ وَلَمْ يَرْفَعْهُ قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرُو قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ عَائِشَةَ لَا نَعْرِفُهُ مَرْفُوعًا إِلَّا مِنْ حَدِيثِ مُحَمَّدٍ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ رَبَّادٍ الْمَمْشُقِيِّ عَنِ الرَّهْبَرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَوَاهُ وَكَيْفَ عَنْ زَيْدِ بْنِ رَبَّادٍ نَحْوَهُ وَلَمْ يَرْفَعْهُ وَرَوَاهُ وَكَيْفَ أَصَحُّ وَقَدْ رُوِيَ نَحْوُ هَذَا عَنْ عَيْرَ وَاحِدٍ مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمْ قَالُوا مِثْلَ ذَلِكَ وَزَيْدُ بْنُ رَبَّادٍ الْمَمْشُقِيُّ ضَعِيفٌ فِي الْحَدِيثِ وَزَيْدُ بْنُ أَبِي زَيْدٍ الْكُوفِيُّ أَثْبَتُ مِنْ هَذَا وَأَقْدَمُ)) . سنن الترمذى - كتاب الحدود عن رسول الله - باب ما جاء في درء الحدود - رقم 1344 . ((عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ادْفَعُوا الْخُدُودَ مَا وَجَدْتُمْ لَهُ مَدْفِعًا)) . سنن ابن ماجة - كتاب الحدود - باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات - رقم 2535 .

⁽²⁰²⁾ الريسوني " الاجتهد والنص الواقع المصلحة " ص 47 - 49 .

عقوبات مستهجنة ومستكورة، إلى درجة أصبح معها عسيراً على كثيرٍ من المسلمين - ومن مثقفهم خاصة - استساغة هذه العقوبات والنظر إليها بتجرد وعقلانية . ولذلك فأنا يراودني السؤال بعفوية وصدق : ترى لو كانت الدول الأوربية أو بعضها أخذت بعفوية قطع يد السارق هل كان السياسيون والمفكرون والقانونيون في العالم الإسلامي سيجدون غضاضة أو حرجاً في تبني هذا الحكم وتفهم مصالحه وفوائده ؟ اعتقد أن الضغط الجاثم على النفوس والعقول له دور حاسم في تكييف النظرة وتوجيهها إلى كثير من القضايا التي استقرت عند العالم الغربي " النموذجي " على نحو مخالف لما في شريعتنا " ⁽²⁰³⁾ .

لقد عرضنا هذه النماذج الثلاث التي اختارها د . أحمد الريسوبي لصلتها الوثيقة بهذا البحث، ولأنها تتناول مسائل ساخنة وخصوصاً المسألتين الأخيرتين اللتين تمثلان نموذجين لموقف العلمانيين من قضايا المرأة ، ومسائل الحدود بشكل عام ، ولأن النقاش أيضاً اتجه إلى تحقيق مناط الحكم وهو محل الخلاف في أغلب الأحيان بين الإسلاميين والعلمانيين المعتدلين على الأقل ⁽²⁰⁴⁾ . بل إن النقاش اتجه إلى تحقيق المناط الخاص ⁽²⁰⁵⁾ للقضايا المذكورة وصلتها بالواقع المعيش اليوم ، وهي قضية في غاية الأهمية يجب أن لا ننطلي على أنها.

بقي أن نشير إلى أن أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ذكر للمصلحة خمسة ضوابط :

الأول : اندراجها ضمن مقاصد الشرع .

الثاني : عدم معارضتها لكتاب .

الثالث : عدم معارضتها للسنة .

الرابع : عدم معارضتها للقياس .

الخامس : عدم تفويتها مصلحة أهم منها .

⁽²⁰³⁾ السابق ص 49 .

⁽²⁰⁴⁾ قد يعترض هنا بأنني قلت : بأنه لا توجد علمانية معتدلة فأقول : يمكن أن نقترح تفريقاً : بين علمانية كاملة ، وعلمانية ناقصة ، والعلمانية الكاملة تمثل في الزندقة والإلحاد ، والعلمانية الناقصة تمثل في تأثر بعض المسلمين بالفكر العلماني دون الانخراط فيه إلى النهاية .

⁽²⁰⁵⁾ المناط الخاص مصطلح لا يكتفي فيه المجتهد بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية وتنزيل الأحكام والتكاليف على من هم داخلون تحت عموم مقتضياتها ، وإنما ينظر في الحالات الفردية التي تخص كل مكلف ويقدر خصوصياتها وما يليق بها وبصلاح لها مراعياً في المكلف الظروف الخاصة التي يراها فيه . انظر : الشاطبي " المواقف " 4 / 470 - 471 . و د . الريسوبي " الاجتياهاد النص الواقع المصلحة " ص 65 .

وكل واحد من هذه الضوابط يحتاج إلى شرح وتفصيل ليس هنا محله⁽²⁰⁶⁾.

ثالثاً - الضمير :

يرى عبد المجيد الشرفي أنه كلما كان التناجم بين ضمير المسلم وواقعه قائماً أدى الدين دوراً إيجابياً وكلما انفصل أحدهما عن الآخر كان الدين مجرد تعبير عن الأمل والحنين⁽²⁰⁷⁾. ذلك لأن ضمير المسلم هو الحكم الأول في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي وعلى ذلك "" فلا يضير المسلم أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات متى وجدت وهي قليلة جداً سوى أثراً لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية⁽²⁰⁸⁾.

والسؤال الذي يرد هنا هو نفس السؤال الذي ورد أثناء الحديث عن المقاصد ما هو الضمير؟ هل هو الضمير العام؟ أم الضمير الخاص؟ أقصد هل هو الضمير الجماعي أم الضمير الفردي؟ وهل هو الضمير بالمعنى الفلسفى أم هو الضمير الشعورى النفسي الذى يتجلى فى الشعور بالراحة والرضا؟ وعلى كل الأحوال فالضمير هنا ليس له مفهوم محدد متطرق عليه بين الباحثين أو الفلاسفة أو الناس عموماً فهو مفهوم خائئ ملتبس مختلف من شخص إلى آخر وليس له معايير يمكن أن تضبطه أو توجهه.

إن الارتياح النفسي المتمثل في القبول بما هو سائد في المجتمع من أعراف وهو ما يسميه التناجم أو التلاؤم مع العصر لا يدل على الصدق إلا على المستوى النفسي السطحي من السلوك المباشر الخالي من امتحان الضمير الذي هو شرط كل التزام خلقي ، فلا بد من التناقض العقلي بين المبادئ والالتزام والاستعمال العملي للعقل الذي يقتضي التحرر من الدوافع النفسية والاستناد إلى القواعد الشكلية في نقد العقل العملي كما أشار "كانط" والتي تشترط لقبول قواعد السلوك التحرر من الدوافع النفسية .

إن الضمير كما يتبادر معناه من استخدام الخطاب العلماني يجعل السلوك أمراً كيفياً ولا يبقى أي من الناس أمام مسؤولية خارج عن تصوراته الشخصية ، المهم أن يكون مرتاح النفس

⁽²⁰⁶⁾ انظر : د . محمد سعيد رمضان البوطي " ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية " ص 107 فما بعد . ونجيل هنا أيضاً إلى الكتب التالية التي تعالج قضية المصلحة بشكل شافٍ كافٍ : - المصلحة في الشريعة الإسلامية د . مصطفى زيد . و "أصول التشريع الإسلامي " الأستاذ علي حسب الله . و "نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي " حسين حامد حسان .

⁽²⁰⁷⁾ انظر : د. عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص 47 .

⁽²⁰⁸⁾ السابق ص 61 .

لسلوكه وكم من المجرمين ليسوا مرتاحين فقط لارتكاب جرائمهم بل يشعرون بالنشوة والسعادة ويفسرون تصرفاتهم⁽²⁰⁹⁾.

ولو افترضنا أن طرح المؤلف قضية الضمير مقبول فهل يمكن لصدق الأمس أن يطابقه صدق الغد إذا كانت عالمة الصدق هي الراحة النفسية؟ وهل هناك تقلب يفوق هذا النوع من الضمير وهل يمكن بناء قواعد أخلاقية ثابتة أو التزام خلقي على ذلك؟ ثم إذا كان هذا هو المعيار فإن من يعيي عليهم تصورهم للدين والآية أدائه هم الأكثر راحة للضمير بل لا يعيشون أي قلق اتجاه رفض الواقع لهم فلهم واقعهم الخاص يتاغمون معه إن الضمير الذي يعبر عنه المؤلف ضمير ساذج وهو في حقيقته قناع للهروب من التكاليف وتبغات الأحكام⁽²¹⁰⁾.

رابعاً : المنهج : لقد عرضنا الرؤية الحاج حمدية للمنهج من واقع نصوصه وهي لا تحتاج إلى تعقيب في ضوء الهدف الذي يرمي إليه هذا البحث . ومثله المنهج العشماوي فكلاهما ينطوي في معنى المقاصد والمصالح وينسحب عليهما ما قلناه فيما .

خامساً - أفعال سيدنا عمر :

لقد عرضت بإيجاز بعض كلمات العلمانيين فيما يخص اجتهادات الفاروق رضي الله عنه لأن هناك دراسات كثيرة تعالج هذا الموضوع نكتفي بالإحالة إليها⁽²¹¹⁾. كما أن مناقشتها تتطوي في كثير من صورها تحت معنى المقاصد ، وتحقيق المناط .

²⁰⁹) انظر : عبد الرحمن حلبي " استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام . قراءة في كتاب " الإسلام بين الرسالة والتاريخ عبد المجيد الشرفي " ص 54 - 55 مقال في مجلة " الحياة الثقافية العدد 129 السنة 26 نوفمبر . 2001 م تونس .

²¹⁰) انظر : السابق نفسه .

²¹¹) انظر : د . محمد بلتاجي " منهج عمر بن الخطاب في التشريع " - مكتبة الشباب ط 2 / 1418 هـ 1998 م " عمر بن الخطاب حياته على أدبه " د . علي أحمد الخطيب عالم الكتب - بيروت ط 1 / 1406 هـ 1986 م " فقه عمر موازناً بفقه أشهر المجتهددين " د . رويعي بن راجح الرحيلي . " الأصول النظرية لفقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه " عبد الفتاح بربوق . رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا - جامعة الحسن الثاني المحمدية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ابن مسيك ، إشراف د : عقى النماري " 1420 هـ 1999 م شعبة الدراسات الإسلامية تخصص الفقه والأصول .

الخاتمة :

لقد رأينا كيف أن الكلمات التمجيدية التي تُقال في حق القرآن الكريم من قبل أقطاب الخطاب العلماني لا تعود كونها رشوة للضمير الإسلامي لكي يستعد لتقبل الحد من دائرة الحاكمة القرآنية للنشاط الإنساني والحياة الإنسانية ، والسبيل الذي سلكه إلى هذه الغاية هو إبراز المفهوم الشائع في تراثنا الأصولي وهو المقاصد أو المصالح أو بعض المرادفات الأخرى والتشبث به كنظام منهجي للتفكير والاستبطاط بدلاً من نظام اللغة المحظ حسبما يرى هذا الخطاب .

ولكن المشكّل أن الخطاب العلماني يتّجاهل أن قضية المقاصد قضية جوهرية في الفكر الأصولي منذ لحظاته الأولى ، وأن الاتفاق قائم بين الخطابين الأصولي قديماً وحديثاً من جهة ، والعلماني من جهة ثانية حول مركبة المقاصد وأهميتها ، ولكن هذا الاتفاق حول هذه النقطة بالذات لم يثمر على الصعيد الفكري والعملي ، لأن الإجابة على الأسئلة المهمة في هذه القضية محور خلاف شديد بين الخطابين الإسلامي والعلماني ، لأن كل خطاب تتبع إجاباته من همومه وإشكالياته .

فما هي المقاصد ؟ -

ومقاصد من ؟ -

وكيف يتم الوصول إليها ؟ -

ثلاثة أسئلة جوهرية والإجابة عنها لا يمكن أن تنفصل عن القضايا الكبرى التي تؤرق الإنسان منذ أن وجد على ظهر هذه الأرض . فالخطاب الإسلامي لا يبيت في هذه الأسئلة إلا من خلال الأبعاد الغيبية " الميتافيزيقية " المترتبة في الوقت ذاته بالبعد الحياني المعرفي والعملي المنظور ، ولا يمكن للخطاب الإسلامي وهو يجيب عن الأسئلة السابقة أن يحيد إيمانه بما وراء المادة ، أو أن يكف عن تطلعه إلى المستقبل الآخر بعد هذه الحياة .

ولذلك فالمقصود بنظره هي تلك التي تحقق له التوازن بين آفاقه الحياتية القريبة المعاشرة وأماله أو رجاءاته الغائبة ، بين عالمه المنظور الذي يعيشها ويمارسه ؟، وبين العالم الآخر الذي ينتظره وسيعيشها .

ومن هنا يبحث الخطاب الإسلامي في الوحي عن مرادات الخالق عز وجل ومقاصده لأنّه هو [الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدي] وهو الذي خلق الإنسان ويعلم [ما توسل به نفسه] ولذلك فهو أدرى بما يصلحه وينفعه في عاجله وأجله .

ولكي يصل الإنسان إلى مقاصد الخالق عز وجل لا بد أن يفهم خطابه ، ولكي يفهم خطابه لا بد أن يكون ضليعاً في لغة هذا الخطاب ، ومن هنا جاءت الإشارة مراراً في القرآن الكريم للتأكيد على هذه اللغة والمعنى بها على أهلها ، وحين انطلق الأصوليون من قوانين اللغة ونظامها البياني لم يكن ذلك إلا ترسماً للهدي القرآني ، وتمثلاً لتوجيهاته ، ولم يكن ذلك بنزعة عنصرية أو شعوبية كما يحلو للبعض أن يقول .

أما في الخطاب العلماني فإن المقاصد هي تلك التي تحقق للإنسان التوعيم مع واقعه الذي يعيشه أيّاً كان هذا الواقع ، ولعلها تلك التي تستجيب للمعقوليات والضمائر الحديثة ، وتصالح الإنسان مع المجتمع الذي يعيش فيه أيّاً كان هذا المجتمع ، وبذلك يخرج الإنسان من دائرة الغربة إلى فضاء الانسجام، ويتخلى عن استراتيجية الرفض والمنع ، والحلال والحرام [ذهنية التحرير]⁽²¹²⁾ ليختلط في دوامة الحياة كما هي بدون تشنج أو تردد ، وينفرط نظام خصوصيته ، وقואم شخصيته في عولمتها الصاحبة الجارفة .

ومن هنا فإن الحديث عن مقاصد الله عز وجل في النص أمر بعيد المنال ، وخارج حدود الوسع البشري ، ولذلك يجب التوجه للبحث في النص عن مقاصد القارئ أو المتلقي ، أو بعبارة أخرى عن تبرير مقاصده . إن القرآن الكريم يقول كل شيءٍ ولا يقول شيئاً بنظر الخطاب العلماني، أي لا يقول شيئاً يحد من إرادة الإنسان، ويقول كل شيءٍ يبرر أهواءه ورغباته وقناعاته . ولكي يقول القرآن ذلك يتم حشد كل الوسائل الممكنة من فلسفات ، ومناهج لسانية ، وبنوية ، وتفكيكية دون اعتبار لقائل النص أو لقنه أو حضارته أو مقاصده .

وفي هذه الحالة لم تعد هناك حاجة للنص أصلًا إلا حين يستدعى ليكون غطاءً للتبرير ، ورداً للمشروعية ، لقد تحول النص كما أراد الخطاب العلماني فعلاً إلى أيديولوجية تسويفية أو تسويفية وظيفتها تكريس حاكمية الإنسان في هذا الكون .

وبذلك يبدو لنا أن المفاهيم الأصولية المعلنة كالمقاصد والمصالح والمغزى ليست إلا شعارات مفرغة من مضمونها يراد لها أن تحقق غایات فكرانية⁽²¹³⁾ مسبقة تم الاتفاق عليها في الخطاب العلماني ، ويتوسّل في تمريرها إلى العقل الإسلامي بأن تقع بأردية إسلامية . في حين أن المقاصد في ميزان الإسلام تابعة للنص وخاضعة له وكل توابعه كالسنة والإجماع والقياس والاستحسان وغير ذلك ، بالإضافة إلى كونها محكومة برأوية أخرى غير غبية ، أما في

⁽²¹²⁾ عنوان كتاب لصادق جلال العظم .

⁽²¹³⁾ كلمة فكرانية مصطلح استخدمه د. طه عبد الرحمن وهو بديل لكلمة أيديولوجية .

الخطاب العلماني فإن المقاصد عبارة عن الأهواء والأغراض والشهوات وكل ما يحقق للإنسان
دنويته المضمة .