المبحث الرابع

الأغلاط المعاصرة في بناء الأحكام على المقاصد

يُعدُّ الغلط بسبب المقاصد من أكثر الأغلاط المعاصرة التي تسبّبت في ترك العمل بكثيرٍ من الأحكام الشرعية، بل لا أبالغ لو قلت إن كل تركٍ للأحكام القطعية في عصرنا لا بد من أن يعتمد في الاستدلال علىٰ باطله بالمقاصد الشرعية، ولا بد من أن يلوح لك في ثنايا تسويغ القول الباطل الحديث عن مقاصد الشريعة وروح الإسلام وكليات الدين.

وهذه الأغلاط تتفاوت من حيث مخالفتها بحسب قربها من البحث الفقهي المقاصدي، فقد تكون من قبيل الاجتهادات الفقهية غير السائغة، والتي تخالف النص الذي لا معارض له أو الإجماع، وقد يزيد الأمر حتىٰ يصل إلىٰ رفض محكمات قطعية أو مصادمة لما عُلم من الدين بالضرورة.

وحين نستقرئ عددًا من الآراء المعاصرة التي استندت إلىٰ المقاصد، يمكن أن ننقد الطريقة المقاصدية المعاصرة بتحديد أسباب الغلط في طريقة نظرهم إلىٰ المقاصد في الأسباب التالية:

(١) تقصيد الشارع ما لم يقصده:

بمعنىٰ أنهم يضعون مقاصد ليست هي من مقاصد الشارع أصلًا، فيقصِّد الشارع ما لم يقصد، ومن أمثلة ذلك:

- اشتراط حصول الرخاء في المجتمع لإقامة حد السرقة[1]، أو أن يوجد المجتمع العادل الذي يمنع الانحراف في حد السرقة[2].

فهذه مقاصد محدثة اخترعوها فعطلوا بها هذا الحكم القطعي.

- القول: بأن الشارع قصد التعدد في الاختلاف، استدلالًا بقوله تعالىٰ: «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم» علىٰ تقصيد الاختلاف في الشريعة، بأن الله لو أراد أن يلغي الاختلاف لألغاه.

وهذا غلطٌ علىٰ الشرع، وتقصيدٌ بجهل، فإن هذا من قبيل الأمر القدري المتعلق بالخلق، ولا يلزم من الخلق المحبة والرضا، ففي الخلق أيضًا القتل والظلم والفواحش، فهل يقول عاقل إنها مقصودة لأن الله لو شاء لأزالها؟

يقول الشاطبي محذرًا من هذه الطريقة في التقصيد بلا علم: (ومنها: أن يكون علىٰ بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيدٌ منه للمتكلم، والقرآن كلام الله فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالىٰ من أين قلت عني هذا، فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد)[3].

(٢) تقصيد ما يعارض قصد الشارع:

وذلك بأن يتوهموا أن ثمّ متغيرات في عصرنا تفرض تغييرًا لبعض الأحكام، وتكون هذه المتغيرات هي مقاصد لما عطله الشارع ولم يعتد به، ومن أمثلة ذلك:

- الدعوة إلىٰ ترك الحجاب أو التوسع في مفهومه بما يخالف الحد الشرعي بدعوىٰ التيسير علىٰ المرأة، وأن هذا مما تحتاج إليه المرأة لأجل الخروج

---

(١) انظر: من هنا نبدأ، لمحمد محمد خالد (١٨٢).
(٢) انظر: روح الإسلام لجمال البنا (١٥٩).
(٣) الموافقات (٤/ ٢٨٤-٢٨٥)، وانظر: (٤/ ٢٦٣).

والعمل، مع أن هذا الوصف معطل، فالشارع حين فرض الحجاب فرضه علىٰ مثل هذه الحال الذي يريدون التخفف منه، فهذا المقصد الذي يقررون يعارض مقصد الشارع، فهو مقصد مهمل ومعرض عنه.

- التشدد في حكم تعدد الزواجات بالقول بأنه مباح عند الضرورة، أو بجواز تقييده مطلقًا بأدنىٰ مصلحة، بدافع تحقيق المصلحة والعدل، فهذا تقصيد لما يعارض الشرع؛ لأن هذه المعاني كانت موجودة في أصل تشريع الحكم ولم يلتفت إليها الشارع لغلبة مصالح التعدد، فالقول بأن من العدل أو المصلحة أو الحاجة تقييدها هو تقصيد لما عطله الشارع وألغىٰ اعتباره حين شرع هذا الحكم.

(٣) تعطيل ما قصده الشارع من الوسائل:

ومن ذلك أن يستبدل ما وضعه الشارع من وسائل لحكمٍ معينة بوسائل أخرىٰ جديدة، بدعوىٰ أن هذا من قبيل الوسائل، والعبرة بالمقصد بأي وسيلة كانت.

والوسائل علىٰ نوعين:

الأول: الوسائل المحضة التي لا يراد بعينها، فهذه لا يقصد الشارع اعتبارها إذا تحقق المقصود بدونها، وذلك مثل الأذان في المئذنة كما سبق، فهو مشروع لأجل رفع الصوت حتىٰ يسمع الناس الأذان، فلو تيسر ذلك بمكبرات الصوت فلا حاجة بعد ذلك للصعود علىٰ المئذنة، لأن هذه وسيلة محضة.

الثاني: الوسائل المقصودة لغايات مقصودة، فالشارع وضع وسيلة لحكمة ويريد منها معنىٰ ومصلحة، فهذه لا يسوغ تعطيلها بدعوىٰ أنها وسيلة، فالوسيلة والمقصد كلاهما من أحكام الشرع، وكلاهما مقصود، لكن أحدهما مقصود وسيلة

والآخر مقصود غاية، وحتىٰ مقصود الغاية فقد يكون له غاية أخرىٰ، فالحد مثلًا وسيلة للزجر عن جريمة الزنا، وجريمة الزنا مقصودة لغاية دفع الفواحش واختلاط الأنساب، وهكذا.

ومن أمثلة تغيير النوع الثاني:

- إنكار العقوبات البدنية من رجم وجلد وقطع يد، والدعوة إلىٰ استبدالها بعقوبات أخـرىٰ، لأن المقصود يتحقق بوسائل أكثر ملاءمة لروح الشريعة[1].

فهذا تحكم في الشرع بالهوىٰ، يختار الشخص ما يشاء من الأحكام ويستبدلها بأحكام أخرىٰ تحقق الحكمة حسب فهمه، ولو فعل مثل هذا مع أحدٍ من البشر لعدّ هذا استخفافًا بقدره واستهانة بكلامه، فكيف يتخذ هذا المسلك مع تشريع رب العالمين!

ومع بطلان دعواهم لما فيها من مصادمة صريحة للنصوص القطعية، فدعواهم المقاصدية باطلة، فهذه الوسائل الجديدة ليست مغنية عما وضعه الشارع من وسائل مقصودة، بل ما وضعه الشارع أقوىٰ وأكمل وأضبط.

كما أن مقصدهم لم ينطلق من قصد صحيح، فهو لم ينظر في حقيقة هذه الوسائل ومصلحتها، وإنما أخضع أحكام الشرع لمنظومة الثقافة الغربية، فما قبلته هذه الثقافة رآه منسجمًا مع المصلحة، وما رفضته استنكف عن اعتباره، ولو أن الثقافة الغربية اعتبرت الوسائل الشرعية لما نبسوا في هذا الموضوع كله ببنت شفة!

ومن اللافت هنا أن العقوبات التي تقرها الثقافة الغربية لا يثيرون عليها أي اعتراض مع ما فيها من شدة، كالسجن المؤبد، أو الغرامات المالية الكبيرة علىٰ أدنىٰ

(١) انظر: الإسلام والحرية لمحمد الشرفي (٩٢)، أين الخطأ لعبد الله العلايلي (٧٣-٨١).

المخالفات، فحقيقة الأمر كله عدا ما فيه من مصادمة صريحة للنص، أنه لا ينطلق من قصد صحيح، ولا يعتمد علىٰ نظر مقاصدي حقيقي.

- ومن أمثلته أيضًا: القول باعتماد الحساب لدخول الأشهر القمرية بدلًا من الرؤية الواردة في الحديث، لأن المقصود من الرؤية أنه وسيلة لدخول الشهر، وهذا يتحقق بالحساب، حيث لم يكن سابقًا يمكن معرفة دخول الشهر إلا بالرؤية بخلاف ما تحقق بعد ذلك، وقد يستدل علىٰ ذلك بدعوىٰ أنها أيسر وأقرب لمقاصد الشرع.

وهذا الرأي عندي غير سائغ، وهو تعطيل لما قصده الشارع، وبيان ذلك من أوجه:

الأول: أن محل البحث فيه جانب تعبدي لا يمكن أن يتهاون في إلغائه بأدنىٰ نظرٍ، فالشارع قد علَّق الحكم بالرؤية في جانب الصيام وهو مرتبط بعبادة.

الثاني: أنه لا يقطع بأن الحساب يحقق كل ما في الرؤية من معنىٰ حتىٰ يقال بأن الحساب وسيلة مغنية عن الرؤية، فالرؤية فيها جانب الإشاعة والظهور لعموم الناس، وهو ما لا يوجد في الحساب الذي يخص فئة محصورة جدًّا من المتخصصين، وفيها جانب اليسر والسهولة التي جاء النص باعتبارها في مثل قول النبي ﷺ نحن أمة أمية، فلا يقطع بأن المقصود بالرؤية هو مجرد سبب ووسيلة عرضية يمكن أن تقوم بها أي وسيلة أخرىٰ.

الثالث: أن الأخذ بالحساب إلغاء للعمل بالنص بالكلية، فلا يكون لوصف الرؤية بعد ذلك أي معنىٰ، فهو لم يعمم العلة أو يخصص اللفظ، وإنما ألغاه بالكلية، فالعمل بالحساب سيلغي العمل بالرؤية مطلقًا، وهذا يبعد من اعتباره لقوة مصادمته.

الرابع: انتفاء وجود حاجة ماسة أو مصلحة حقيقية عامة في اعتبار الحساب، فليس الأمر مرتبطًا بتحقق مصلحة أو دفع حاجة بسبب تغير الزمان حتىٰ نقول إنه قد تجدد أمر يصلح أحوال الناس فينبغي الالتفات إليه جلبًا للمصالح كبقية الوسائل المحدثة المرتبطة بوسائل التقنية والتطور العلمي المعاصر، بل يمكن أن يبقىٰ أمر دخول الشهر علىٰ الرؤية بلا أدنىٰ ضرر ولا غياب أي مصلحة، بل هو أصلح وأعظم نفعًا، لما فيه من جمع الكلمة وقطع النزاع وظهور الشعيرة، عدا ما فيه من تمسك بالنص، ولزوم مذهب عامة العلماء وما حكي فيه الإجماع[1].

ومن القياسات الخاطئة في هذا السياق أن يقال: كما أننا نعتمد علىٰ التقاويم في معرفة الأذان ولا نلتزم بمعرفة العلامات الشرعية المعروفة من طلوع الفجر وغياب الشمس والشفق وامتداد الظل، فكذلك الحساب مع الرؤية.

وهذا قياس مع الفارق، فالتقويم ملتزم بهذه العلامات، وكاشف لها، فهو يضع الوقت الذي تتحقق فيه هذه العلامات، فنحن نعمل حقيقة بالعلامات، وهذا الوقت للتيسير، وأما الحساب مع الرؤية فهو تعطيل لها، وإلغاء لأثرها، فتلغىٰ الوسيلة بالكامل ويستبدل بها شيء آخر ومسلك مختلف في اعتبار دخول الشهر[2].

---

(١) حكي في المسألة خلافٌ عن مطرف بن عبد الله بن الشخير، وعن بعض الشافعية، وهذا لم يمنع أهل العلم من رد هذا القول لمخالفة الإجماع من قبلهم، كما أن خلافهم متعلق بصورة محددة وهي عمل الحاسب في نفسه جوازًا في حال أن غم عليه الهلال وليس عملًا عامًّا يوجب الحكم على الناس جميعًا. انظر: المنتقى شرح الموطأ للباجي (٢/ ٣٨)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢/ ٢٩٣)، فتح الباري (٤/ ١٢٧)، المجموع شرح المهذب (٦/ ٢٨٠). وقال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٣٢-١٣٣): (وهذا القول وإن كان مقيَّدًا بالاغمام ومختصًا بالحاسب فهو شاذٌ مسبوق بالإجماع على خلافه، فأما اتباع ذلك في الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به فما قاله مسلم). كما ضعف بعض أهل العلم صحة نسبة هذا القول إلى مطرف. انظر: التمهيد (٩/ ٢٤١).

(٢) انظر في الفرق بينهما: الفروق (٢/ ٣٢٢-٣٢٨).

ويحسن التنبيه هنا إلىٰ أن هذه المسألة وإن قلنا إنها غير سائغة، وأن التقصيد فيها غير معتبر؛ فإنها تبقىٰ من أخطاء النظر الفقهي، فهي من جنس ما يذكره الفقهاء من الخلاف غير السائغ في الأقوال الفقهية، وقد تحتمل هذه المساحة الخلاف أيضًا، فكما أن النظر في المسائل يحتمل الخلاف السائغ، فالحكم علىٰ ما يكون سائغًا أو غير سائغ يحتمل الخلاف أيضًا، فلا يقارن هذا كله بالمثال السابق، والذي فيه رفض قطعيات شرعية ظاهرة، بتأويلات باطلة ودوافع فاسدة.

(٤) تجاوز ما حدَّه الشارع:

وذلك بأن يكون أصل الحكم معتبرًا شرعًا، فيزيد علىٰ ما قصده الشارع، أو ينقص منه، ومن أمثلته:

- جعل الحرية مقصدًا كليًّا يرد من أجله عقوبة الردة، استدلالًا بآيات كثيرة يتوصل من فهمها أن الحرية مقصد كلي لا ينسخ ولا يخصص لأنه من الأصول الكلية[1].

وهذا النظر فيها إشكالان، أحدهما أعظم من الآخر بكثير:

الأول: ردُّ ما اعتبره الشارع من عقوبة الردة في حديث: «من بدل دينه فاقتلوه»[2] وحتىٰ لو لم يعمل بهذا الحديث، ففيه ردٌّ لأصل التعزير علىٰ المعاصي غير الحدود، فمن الخطأ الشائع أن يظن أننا إذا ضعّفنا هذا الحديث أو تأولناه فإن هذا يعني سقوط العقوبة مطلقًا عن المجاهرة بالردة، وهذا غلط ظاهر، فغاية ما فيه هو تحديد عقوبة معينة، فلو لم تثبت جدلًا فيبقىٰ أن يعاقب بالتعزير، وهذا كحال بقية المحرمات، فلو لم يثبت في الخمر حدٌّ فإنه يعاقب بالتعزير، كما يعاقب من يأكل لحم الخنزير أو

(١) انظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية للريسوني (١٧٧، ١٧٩).
(٢) أخرجه البخاري (٣٠١٧) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

يقذف الناس بغير الزنا أو يعتدي عليهم بالضرب، وغيرها من المحرمات، فإعلان الردة أمر منكر، فلو لم يعمل بهذا الحديث يبقىٰ مستحقًا للتعزير.

غير أن هذا الإشكال أخف من الذي يليه.

الثاني: تقصيد حرية الردة والكفر علىٰ أنها من مقاصد الشرع. وهذا تجاوز عظيم لمقصد الشرع، وزيادة عما حده، وإدراج أمور منكرة في مقصده، ولهذا لا تجد أن أحدًا من فقهاء الإسلام قاطبة علىٰ اختلاف أزمانهم وأمصارهم ومدارسهم قبل عصرنا الحاضر، قد قرَّر مثل هذا القول من الحرية التي يُدَّعىٰ أنها كلية قطعية، وأنا قاصدٌ ذكر مثل هذه الدعوىٰ الكبيرة المفتوحة حتىٰ يسهل نقضها بمثالٍ واحد لو وجد، فهي في الحقيقة زيادة متأثرة بمفهوم الحرية في الفكر الليبرالي، وليس لها ولا أيَّ قول شاذٍ في تراث المسلمين.

- ومن الزيادة عن الحد الشرعي نفور بعضهم من إقامة الحدود في عصرنا لأنَّه يؤدي إلىٰ تنفير الناس عن الدين وربما ردة بعضهم، فلا يرون تطبيق ذلك.

وهذا الأمر لو كان متعلقًا بتحقيق مناط بلدٍ معين فقد يكون له اعتبار، أما تقريره علىٰ العموم فهو زيادة في مقصد النفور الذي اعتبرته الشريعة، فهو في الأصل مقصد معتبر، لكن ليس بمعنىٰ أن تتوقف أحكام واجبة شرعًا بسببه، وقد أقام النبي ﷺ الحدود، وجاهد الكفار، وأقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يوقف هذه الأحكام بسبب ما قد يحدث من نفورٍ عند بعض الناس عنه.

(٥) تغيير مقاصد الأحكام الشرعية:

وذلك بأن يأتي إلىٰ الأحكام الشرعية فيغير مقاصدها، ويستبدل بها مقاصد جديدة، ومن ذلك:

- قول بعض المعاصرين أن الجهاد شرع في الإسلام لأجل حرية الاعتقاد، والقتال في الإسلام حتىٰ يكون لا يفتن أحدٌ في دينه ويكون الدين كله لله[1]، فهو ليس خاصًّا بدفع الفتنة عن الدين الحق، و: (من منطلق حق الإنسان في حرية العقيدة ومسؤوليته عن مزاولة هذه الحرية، نجد جيوش الصدر الأول تتصدىٰ في إيمان وعزيمة لقوىٰ القهر والطغيان دفاعًا عن حقوق الإنسان في حرية عقيدتهم وتمكينًا له من أداء مسؤوليته وردًا للعدوان علىٰ الناس قهرًا لهم في عقائدهم وحرية اختياراتهم)[2].

وهذا تغيير وتحريف؛ فالجهاد شرع لمقاصد إعلاء كلمة الله، وإقامة نظام الإسلام، ونشر الدعوة، وردع المعتدين، ورفع الظلم، ومن توابع ذلك أن يحفظ لغير المسلمين دينهم، ولا يكرهون علىٰ تركه، لكن هذا لا يعني أن الجهاد إنما شرع لأجل ذلك، فثم فرق ظاهر بين أن يؤتىٰ بحكمٍ فيقول هذا مما كفله الشرع، وأن يقال إنه هو المقصود كله، كما نقول إن من حق المرأة أن تطلب الخلع من زوجها إذا لم تستقم حياتها معه، لكن لا يصح أن نقول إن هذا هو مقصود النكاح كله، وأن الشريعة إنما استحبت النكاح لأجل أن تطلب المرأة الخلع!

فهذا من جنس هذا النظر، فهل خرج الصحابة من ديارهم، وفتحوا البلدان، وضحوا بديارهم وأموالهم وأنفسهم، لأجل أن يحفظوا حق الكافر بأن لا يفتن في دينه وأن يكون حرًّا في ذلك!

- ومن توابع هذا التغيير، تغيير مقصد حفظ الدين ليكون شاملًا لحفظ أي دين: (ويمكن أن نطلق عليه تحولًا جذريًّا في تفسير هذا المفهوم، حيث

---

(١) انظر: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام لمحمد أبو زهرة (٢٦٥)، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي (٣٩١)، العقيدة والسياسة للؤي صافي (٧٧-٧٨).

(٢) أزمة العقل المسلم لعبد الحميد أبو سليمان (١٤١).

يعاد تفسير حفظ الدين ليشمل كل الديانات بناء علىٰ مبدأ لا إكراه في الدين، وبذلك يتحول حفظ الدين من مبدأ يقوم عليه حد الردة إلىٰ مبدأ يضمن كفالة الحريات الدينية بالمعنىٰ المعاصر للمسلمين وغير المسلمين، أو علىٰ حد تعبير شيخ الزيتونة ابن عاشور حرية الاعتقادات)[1].

فأصبح حفظ الدين لا يخص الدين الصحيح الذي يحبه الله، وما تقوم عليه عباداته وشرائعه، بل يشمل كل دين.

وهذا تبديلٌ لهذا المقصد وتغييرٌ له، فليس من مقاصد الشريعة أن تحفظ الأديان الباطلة، ولا أن يحفظ الكفر بالله، ومحادة رسله، فهذا تغيير وتحريف لمقصد الشرع، وأما ما جاء في الشرع من عدم إكراههم علىٰ الدين فهذا لا يدل علىٰ حفظ دينهم، ولا أن يكون مساويًا لحفظ دين المسلمين، ولو توسع في إدراجه ضمن حفظ الدين فيجب أن يكون تبعًا وأن يكون مقصوده تركهم علىٰ دينهم لا حفظ دينهم لهم، فضلًا أن يعاد تفسير حفظ الدين ليكون حفظ أي دين.

- ومن التغيير أيضًا لمقاصد الأحكام الاقتصار في المقاصد علىٰ المعاني الدنيوية فقط.

وقد انتقد ابن تيمية التقصير في البحث المقاصدي في إغفال بعض المعاني الشرعية المهمة فقال:

(رأوا أن المصلحة نوعان، أخروية ودنيوية: جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم؛ وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالىٰ وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة

(١) فقه المقاصد لجاسر عودة (٢٥-٢٦).

الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجا لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة)[1].

وإذا كان هذا النقد متعلقًا بما فيه تركٌ لبعض المعاني الإيمانية وتقصير في إظهارها، فإن الأمر في عصرنا قد اتسع وانقطع فذهب بعيدًا إلىٰ إغفال بعض المعاصرين لذكر الجانب الذي يخص الدين كله، فحين يعرض بعض الناس مقاصد الشريعة فهو لا يستحضر منها إلا الجوانب الدنيوية والقضايا المعيشية، فلا تسمع إلا حفظ النفس والمال والكرامة والطعام والشراب والأمن والبيئة، ونحو ذلك، ولا تجد فيها أي مقصدٍ يخص الدين، أو إقامة أحكامه.

وربما إذا جاء بعضهم فذكر مقاصد الدين يذكرها في سياق الحرية والحقوق الشخصية، بمعنىٰ أن يحفظ حق الإنسان في أن يتعبد، ويطيع ربه، فهو حرية شخصية، فأقصىٰ الجانب المهم من المقاصد، ثم حرفه فغير مفهوم الدين إلىٰ الحرية الشخصية.

(٦) تعليق الأحكام تاريخياً:

ومن الأغلاط المقاصدية المعاصرة أن يعلق الحكم الشرعي بزمان النبوة.

وهذا يقع في حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن يحكم بأن التشريعات كلها، أو غالبها، أو باب من أبوابها، هو من قبيل التشريعات التاريخية، وهو مسلك ظاهر البطلان.

الحالة الثانية: أن يقرر أن بعض الأحكام هو من قبيل هذا، فيكون الحكم متعلقًا بأحكامٍ معينة، وهذا كما سبق قد يكون سائغًا في بعض الأحكام إذا قام الدليل عليه،

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/ ٢٣٤).

وإلا كان دعوىٰ بلا برهان، وعدوانًا علىٰ الشرع، وقد سبق جملة من الأمثلة، وهي قليلة لأنها محتملة.

وهو مسلك شائع في النظر المعاصر، فقد علقت جملة كبيرة من الأحكام القطعية بسياقٍ

تاريخي، ومن أمثلة ذلك:

- **سنة النبي** ﷺ: إنما هو تعامل مع واقع معين لظرف معين[١].

- **سياسة الرسول** ﷺ: كانت من الضرورات الاجتماعية[٢].

- **تحريم ولاية الكفار علىٰ المسلمين**: بسبب الظرف الزماني الذي كانوا عليه حيث لم يكن المسلمون يأتمنونهم[٣].

- **حدّ السرقة**: متعلق بطبيعة المجتمع آنذاك حيث لا يمكن عقاب السارق بالسجن فلا بد من العقاب البدني[٤].

- **الأحكام الشرعية في الجانب السياسي**: هي كلها متعلقة بتجربة تاريخية متغيرة، وأن الأحكام غير ثابتة بل تدور حول قيم القرآن الأساسية[٥]. وكما ذكرنا سابقًا فهذه كليات عامة غير محررة يمكن أن يندرج فيها كل شيء، وكل شخص يملأ وعاءها بما يشتهي، ولهذا فمن الطريف أن ما يُزعم أنه قيم القرآن هي القيم الحداثية المعاصرة بحذافيرها، فيعتنق الشخص هذه القيم ويسلم بها ويرفعها إلىٰ

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحرور (٥٤٦).

(٢) انظر: من هنا نبدأ لخالد محمد خالد (١٧٨).

(٣) مبادئ نظام الحكم لعبد الحميد متولي (٨٣٥).

(٤) وجهة نظر للجابري (٦٠).

(٥) انظر: في هدي القرآن في السياسة والحكم لمحمد جبرون (٢١٦-٢٢٠). وانظر كتابه الآخر: مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة (٣٤٧-٣٤٩، ٣٥٥-٣٥٧).

مستوىٰ القيم الكلية العليا، ثم يعود بعد ذلك ليتأول ما يخالفها من أحكام الشريعة، وهو أمر لا يخجل بعضهم من التصريح بأن هذا هدفه ويراه أمرًا محمودًا، لأنه يدفع الإشكال عن الإسلام ونظامه.

وهذا النظر عدا ما فيه من رفضٍ لأحكام قطعية، فهو لا يستند لدليل معتبر ولا له أدنىٰ اعتبار، بل يعلقون الحكم بالتاريخ بأي سبب، فإذا ثقل عليهم حكم معين نظر في التاريخ عن أي معنىٰ يمكن أن يعلق الحكم عليه، فهو نظرٌ تخلُّصي لا مقاصدي.