مجلة المعيار ISSN :1112-4377
مجلد:25 عدد: 57 السنة: 2021

التوظيف الحداثي لمقاصد الشريعة في نقد الأحاديث النبوية

Modernism's application of the purposes of sharia in the criticism of the Hadiths

الطاهر نابي[1]

كلية العلوم الإسلامية–جامعة الجزائر

nabitahar@gmail.com –

أ.د. عبدالرحمن السنوسي

كلية العلوم الإسلامية–جامعة الجزائر

aassanou@gmail.com–

تاريخ الوصول 2021/03/16 القبول2021/05/21 النشر على الخط 2021/07/15
Received 16/03/2021 Accepted 21/05/2021 Published online 15/07/2021

ملخص:

يهدف هذا البحث للجواب على سؤالين مهمين: الأول ما هي مجالات اشتغال الحداثي في علم المقاصد؟، والثاني: كيف نحكم على هذا الاشتغال من ناحية علمية، ولذلك انتهج البحث خطة مقسمة على مبحثين بعد المقدمة:

المبحث الأول نظري يتحدث عن تفكيك عناصر عنوان المداخلة ويتحدث عن السنة والمقاصد والحداثة ضمن ثلاثة مطالب، أولها مفهوم السنة النبوية وحجيتها وأقسامها، وأما الثاني فيتحدث عن علم المقاصد ونشأته وأهميته في منظومة العلوم الإسلامية، في حين أن المطلب الثالث فتضمن تعريف الحداثة ونشأتها وعلاقتها بالتراث والوحي.

وأما **المبحث الثاني** فكان عن التوظيف الحداثي لعلم المقاصد في نقد السنة النبوية، من خلال تمهيد يتحدث عن مجالات اشتغال الحداثي بالمقاصد، ثم مطلب أول يوضح توظيف الحداثي لمفهوم المصلحة في محاكمة السنة، ومطلب ثان يبين توظيفه لمفهوم التصرفات النبوية للحد من شمول السنة وعمومها، ومطلب ثالث يبين مركزية العقل كأداة إجرائية في نقد السنة عند الحداثي.

وكانت **الخاتمة** في نقد هذه الممارسة وبيان ما أضافته للمعرفة الدينية وقيمة هذه الإضافة وإمكانية الاستفادة منها في الحياة الدينية.

الكلمات الدالة: مقاصد الشريعة، نقد السنة، الحداثة، المصلحة، التصرفات النبوية

Abstract

This research aims to answer two important questions: First, what are the areas that modernists work on concerning the science of purposes? The second question is how to judge this interest from a scientific point of view? Therefore, the research adopted a plan divided into two themes after the introduction: the first theme is theoretical that talks about the dismantling of the intervention title elements. It also talks about Sunnah, purposes and modernity within three divisions. The first one tackles the concept of the Prophet's Sunnah, its arguments and its sections.

The second one talks about the science of purposes, its origins and its importance in the Islamic science system, while the third one included the definition of modernity, its origin and its relationship to heritage and revelation. The second theme tackled the modern application of the science of purposes in the criticism of the Prophet's Sunnah through a preface that talks about the modernist areas of interest in purposes. The first part explains the modernist use of the concept of interest in the Sunnah trial, and the second part shows his use of the concept "prophetic behaviors" to reduce the inclusiveness of Sunnah and its generality. Another third part illustrates the centrality of the mind as a procedural tool in the criticism of Sunnah according to the modernist.

The conclusion lied in the criticism of this practice and in the illustration of what it added to religious knowledge, the value of this addition, and its potential benefit in religious life.

Keywords: The purposes of sharia, criticism of the Sunnah, modernity, interest, prophetic behaviors.

[1]– المؤلف المرسل: الطاهر نابي البريد الإلكتروني: **nabitahar@gmail.com**

1. مقدمة:

تُعتبر الحداثة وما ارتبط بها في هذا العصر تحديا علميا لجمهور المشتغلين بالعلوم الشرعية؛ إذ أنها لا تستهدف بنقدها بناء النص الديني الإسلامي من الخارج كما فعل الاستشراق من قبلُ، بل تزيد عليه طرح بدائل جديدة لفهم هذا النص مُتذرِّعة بذرائع شرعية وثقافية، ومتوسِّلة بأدواتٍ معرفيةٍ بعضها من صلب علوم الآلة ذات المنشأ الإسلامي، وبعضها الآخر مستمد من مناهج العلوم الإنسانية التي تطورت في العالم الغربي بعد فك الارتباط بين الدين والعلم، ووصل تأثيرها الأفقي عوام الناس وصغار الطلبة، وصار من شأن تلميذ الثانوية وتاجر الملابس أن يسأل عن صدق البخاري وسلامة رجاله وعن صحة استدلال الشافعي ونحو هذا من الأسئلة التي هي حق يراد به التملص من التكاليف.

ولذا كان من واجب الوقت على المشتغلين في حقل الدراسات الإسلامية عامة والحديثية خاصة رصدُ هذا المنتوج الحداثي والتعامل معه التعامل اللائق شرعا:

إشكالية البحث: تسعى هذه المداخلة أن تجيب عن الإشكالية التالية: كيف يوظف الحداثي علم المقاصد في نقد السنة النبوية؟، ورغم أن جواب الإشكالية يجب أن يمر عبر تعريف المقاصد وبيان أهميتها وتعريف الحداثي وصِلَة اشتغاله بالسنة باعتباره إطارا نظريا للبحث، إلا أن التركيز الفعلي يكون على تفريع الإشكالية الأم إلى سؤالين مهمين:

- ما هي مجالات اشتغال الحداثي في علم المقاصد؟ وتبرير ذلك.
- ثم كيف نحكم على هذا الاشتغال ونحاكمه ببيان ما له وما عليه.

خطة البحث ومنهجه: وللجواب على الإشكالية السابقة كانت خطة البحث على النحو التالي: المقدمة: وفيها تقديم للبحث وإشكاليته وخطته ومنهجه، ثم المبحث الأول الذي خصص للتعريف بمصطلحات البحث، وانتظم في ثلاثة مطالب: الأول في مفهوم السنة النبوية وحجيتها وأقسامها، والثاني في تعريف المقاصد ونشأتها وأهميته في منظومة العلوم الإسلامية، والثالث في تعريف الحداثة ونشأتها وعلاقتها بالتراث والوحي، وأما المبحث الثاني فكان بعنوان التوظيف الحداثي لعلم المقاصد في نقد السنة النبوية، وابتدأ بتمهيد عن مجالات اشتغال الحداثي بالمقاصد، ثم مطلب أول في توظيف الحداثي لمفهوم المصلحة في محاكمة السنة، ثم ثان في توظيف الحداثي لمفهوم التصرفات النبوية للحد من شمول السنة وعمومها، ثم ثالث عن مركزية العقل كأداة إجرائية في نقد السنة عند الحداثي، وفي الأخير خاتمة فيها نتائج البحث وآفاقه

منهج البحث: اتبع البحث منهجا تحليليا في قسمه النظري عند تعرضه لتعريف السنة والمقاصد والحداثة بحكم الاختصار الذي تفرضه طبيعة المداخلات في الملتقيات، وأما الأمثلة فقد اعتمدت منهجا انتقائيا للتمثيل فقط على صحة الدعوى، ولم أتعرض لنقد الإنتاج الحداثي لأنه ليس مقصودا بالأصالة بل القصد تسليط النظر على استعمال المقاصد في نقد السنة من طرف الحداثيين.

كما التزمت بالقواعد المتعارف عليها في البحث العلمي بدءا من تقسيم البحث إلى مباحث والمباحث إلى مطالب، وتقديم كل ذلك بمقدمة وتذييله بخاتمة وكشاف مصادر يبين الطبعات وسنواتها مرتبا حسب المؤلفين، واعتمدت على توثيق النقول من مصادرها الأصلية وعلى بيان مواضع الآيات في القرآن الكريم، وتخريج الأحاديث تخريجا مختصرا.

وأسأل الله في الأخير أن يوفقنا ويجعلنا من خدم سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وبالصلاة عليه نختتم التقديم ونبتدئ الحديث، والله الموفق.

2. التعريف بمصطلحات البحث:

يهدف هذا المبحث إلى التعريف بالمصطلحات الواردة في عنوان المداخلة على وجه لا يخل بالمقصود، ويكتفي بإظهار المقصود بعيدا عن المناقشات الواردة على الحدود، إذ ((الوفاء بشرائط المنطق في الحدود شديد))[1] كما قال الجويني [ت456هـ]، وقد تم مراعاة الترتيب التاريخي في ظهور المعنى الاصطلاحي حيث تم الابتداء بالسنة ثم المقاصد ثم الحداثة وأفرد كل مصطلح بمطلب مستقل.

2. 1. مفهوم السنة النبوية وحجيتها وأقسامها

السنة لغة: السيرة والطريقة، قال ابن فارس [ت395هـ]: ((السين والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة...ومما اشتق منه السنة، وهي السيرة، وسنة رسول الله عليه السلام: سيرته..))[2]، وقد جاء هذا المعنى في القرآن موافقا للمعنى اللغوي في آيات كثيرة، منها قوله تعالى:{ كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ * لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ} [سورة الحجر: 12-13]، وقوله:{سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا} [سورة الإسراء: 77] وغير ذلك، قال الراغب الأصفهاني [ت502هـ]: ((...وسُنَّةُ النّبيّ: "طريقته التي كان يتحرّاها"، وسُنَّةُ الله تعالى: قد تقال لـ"طريقة حكمته، وطريقة طاعته"، نحو:{سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا} [سورة الفتح: 23]، { وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا }[سورة فاطر: 43]، فتنبيه أنّ فروع الشّرائع وإن اختلفت صورها فالغرض المقصود منها لا يختلف ولا يتبدّل، وهو تطهير النّفس، وترشيحها للوصول إلى ثواب الله تعالى وجواره))[3].

وجاء مثله في السنة النبوية على نفس المعنى، فعن جرير بن عبدالله ﷺ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء))[4].

وأما السنة اصطلاحا: فقد اختلف مسلك الأصوليين في تعريفها مسالك عدة: أضيقها من يقتصر في التعريف على أنها: ((أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله))[5]، وأوسع منه من يضيف: ((وتقريراته))[6]، وأوسع منه من يزيد الترك[7]، أو يزيد الهم[8]، وسبب الخلاف هو عد التقرير والهم ضمن الأفعال أو

---

(1)- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1997م: 489/2.

(2)- انظر: الرازي، أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.: 61/3-62.

(3)- انظر: الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق-بيروت، دار القلم- الدار الشامية، ط1، 1412هـ.: /529.

(4)- رواه مسلم في **صحيحه** تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت: كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار: 703/2 رقم: 1016.

(5)- منهم صاحب **جمع الجوامع** قال في تعريفها /61: ((وهي أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله))، قال الزركشي **تشنيف المسامع في شرح جمع الجوامع** تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، القاهرة، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط1، 1418هـ-1998م: 333/2 عقب قول المصنف السابق شارحا: ((...ويدخل في الأفعال التقرير، لأنه كف عن الإنكار، والكف فعل على المختار))، وقال الولي العراقي في **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع** تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ-2004م:/384: ((لم يذكر في تعريفها تقريره عليه الصلاة والسلام لأنه كف عن الفعل والكف فعل عن المختار فهو مندرج في الأفعال)).

(6)- منهم الطوفي في **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ-1987م: 60/2،

(7)-كابن النجار في **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ط 2، 1418هـ-1997 م: 165/2.

(8)- منهم الزركشي في **البحر المحيط**، القاهرة، دار الكتبي، ط1، 1414هـ-1994م: 236/3.

اعتبارهما قسمين منفصلين عنهما، والمسألة طويلة الذيل في بحثها، ومجمل القول في تعريفها أنها ((**ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير**))، وهو الذي اختاره المعاصرون في كثير من كتاباتهم[1].

ويقصدون **بالقول** لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، و**بالفعل** إلى ((الأفعال التي قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم مثل أداء الصلوات بهيئاتها وأركانها وأداء شعائر الحج غير ما نطق به))[2]، وأما **التقرير** فهو ((أن يعلم النبي صلى الله عليه وسلم بالقول أو الفعل ويسكت عن ذلك؛ سواء قيل أو فعل بحضرته أو في في غيرها شرط علمه به))[3].

وأما **حجية السنة** فقد اتفق عليها المسلمون من حيث الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل الجزئية، فإثبات العمل بها متوقف على مقدمتين: الأولى التسليم بحجيتها ابتداءً، والثانية التسليم بصحة نقلها إلينا، والمقدمة الأولى لم يُنقَل خلافها بين أهل الملة وكل خلاف ذُكر في حجية السنة إنما هو في المقدمة الثانية لا الأولى كمسألة الاحتجاج بالمرسل واشتراط عدم مخالفة العمل المدني ونحوه[4]، يقول السعد التفتازاني [ت793هـ]: ((فإن قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس ولا يجعلون منها إثبات الكتاب والسنة كذلك؟ قلت: لأن المقصود بالنظر في هذا الفن هي الكسبيات المفتقرة إلى الدليل، وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي؛ لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام، بخلاف الإجماع والقياس))[5]، ومع هذا فقد تصدى العلماء لمناقشة فكرة عدم عدم الاحتجاج بالسنة بعد ظهور فرقة تنكر حجيتها إجمالا تنتحل لقب "القرآنيين"[6].

2. 2. تعريف المقاصد وأهميتها في منظومة العلوم الإسلامية

المقاصد لغة: جمع مقصِد، والقصد في اللغة يدل على معان عدة، منها: إتيانُ الشيءِ، كقولك: قصدت المدينة، واستقامة الطريق؛ ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((عليكم هدياً قاصداً))[7]، وعلى الاعتدال والتوسط: ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ﴾ [لقمان: 19]، قال ابن فارس [ت395هـ]: ((القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء، فالأصل: قصدته قصدا ومقصدا))[8].

وأما المقاصد اصطلاحا فلم يؤثر عن الإمام الشاطبي–وهو أول من أفردها بالتأليف المستقل– تعريفها [ت790هـ] لوضوحها في أذهان قراء كتابه الموافقات[9] الموافقات[9] لأنه كتبه لطبقة معينة من العلماء وقد اشترط على من يقرأ كتابه –مفيدا كان أو مستفيدا– أن يكون ريانا من علوم الشريعة[10]، ثم جاء من بعده

---

(1)– انظر مثلا: خلاف، عبدالوهاب، **أصول الفقه** القاهرة، مكتبة الدعوة–شباب الأزهر، د.ت: /36.

(2)– أبو عمشة، مفيد، "**أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وتقريريته ودلالتها على الأحكام الشرعية**" رسالة ماجستير تحت إشراف، د. فهمي أبو سنة، مقدمة لجامعة الملك عبدالعزيز بمكة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1396هـ/1976م: /17.

(3)– أبو عمشة، مفيد، المرجع السابق: /128.

(4)– انظر تقرير هذا المعنى وشرحه: عبدالغني عبدالخالق "**حجية السنة**" ، بيروت–فيرجينيا، دار الوفاء– المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1407هـ–1987م: /245–251.

(5) – التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**، مكتبة صبيح، د.ط: 37/1.

(6)– من أشهرها كتاب د.عبدالغني عبدالخالق المعنون بـ"**حجية السنة**"، وانظر على سبيل المقارنة: محمد الزحيلي، "**الجهود المبذولة في حجية السنة النبوية في القرن الرابع عشر الهجري**"، مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 22، العدد: 01، سنة 2006م..

(7)– رواه أحمد في **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ–1995م، من حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه: 61/38 رقم: 22963، وفي 157/38 رقم: 23053.

(8)– ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: 95/5.

(9)– انظر: الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ–1992م.: /17.

(10)– انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ–1997م: 124/1.

بعده وذكروا تعاريف للمقاصد لم تخلُ من القدح والاعتراض بسبب عدم الجمع أو عدم المنع أو اشتمالها على الدور أو نحو ذلك؛ بيد أن تعريف د.مصطفى مخدوم قد خلا من كل تلك العيوب إضافة إلى وجازته وشدة وضوحه[1]، فقد قال عن المقاصد أنها: ((**المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام**))[2].

ويتضح من هذا التعريف أن علم المقاصد يبحث عن مستويات عدة من المقاصد:

المستوى الأول: مستوى الأحكام المنفردة وهو المعبر عنه بحكمة التشريع أو محاسن الإسلام، كحكمة وجوب الحج مرة في العمر، واشتراط المهر في الزواج، والعدة في الطلاق ونحو هذا.

المستوى الثاني: مستوى مجموع الأحكام أو حزمة الأحكام التي تجتمع في خاصية واحدة، وهو المعبر عنه بمقاصد العبادات أو المعاملات ومقاصد النظام العقابي أو عقود التبرعات ونحوها.

المستوى الثالث: مقاصد التشريع الإجمالية التي لحظها الشارع في تشريع الأحكام، وهي المعبر عنها بالكليات الخمس، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، من جهتي الوجود والعدم.

المستوى الرابع: المقصد العام للتشريع وهو المعبر عنه بجلب المصالح ودفع المفاسد في الدارين معا، مع توضيح شرط ذلك وما يقع عليه من الاستثناءات.

وثمة قسم آخر من المقاصد هو مقاصد المكلف في التكليف، ومدارها على مسألة تصحيح المكلف لنيته، ومسألة أن من قصد الشارع إخراج المكلف من داعية هواه، ومسألة أن يمتثل التكليف بما يكون موافقا لمقاصد الشرع التي جاءها والتكاليف، وما يضاد هذه المسائل من الرياء والحيل والبدع ونحو هذا[3].

ولا تخفى أهمية علم المقاصد على المشتغل بعلوم الشرع يقول الإمام أبوبكر ابن العربي [ت543هـ]: ((إن اتباع الظاهر على وجهه هدمٌ للشريعة))[4]، وفي هذا هذا المعنى فإن السيوطي [ت911هـ] يجعل ((مقاصد الشرع قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصاب الحق))[5].

ويمكن تلخيص هذه الأهمية في المستويات التالية:

01- على مستوى فهم النصوص: والمقصود أن تُحكَّم مقاصد الشرع في فهم النصوص الشرعية؛ فتفهم في الإطار الذي جاءت فيه من خلال فهم لغة الخطاب [اللسان العربي] وظروف الخطاب [المقام والسياق] وبيان خلفية الواقع التي سيعالجها التشريع في ذلك النص، فالعربي عندما يتعامل معاملة ما فإنه يقصد تحقيق مصلحة له حتى لو حققت ضررا لغيره؛ فيجيء التشريع لتحقيق مصلحته وإلغاء أو تخفيف تلك المفاسد المتعلقة بها، فيجب على الفقيه استحضار هذه الخلفيات أثناء فهمه للحكم الشرعي من خلال النص القرآني أو النبوي.

ولأجل هذا سيضطر الفقيه للاستنجاد بمقاصد الشريعة في فهم النص وتوجيهه واستنباط علله ودفع التعارض بينه وبين غيره من النصوص أو الأصول وما إلى ذلك، ولذلك يشترط الغزالي [ت505هـ] على المجتهد ((أن يكون شديد البحث عن أسرار الأعمال والأقوال، فإنه إن اكتفى بحفظ ما يُقال كان وعاء للعلم ولا يكون عالما؛ ولذلك كان يُقال: فلان من أوعية العلم، فلا يُسمى عالما إذا كان شأنه الحفظ من غير اطلاع على الحِكم والأسرار))[6].

---

(1)- انظر: الشبيان، أسامة، "**استثمار المقاصد الشرعية في الاجتهاد**"، مجلة الجمعية الفقهية، العدد: 17، شوال-محرم، 1434-1435هـ /120-121.

(2)- انظر: مخدوم، مصطفى، **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، الرياض، دار إشبيليا، 1420هـ-1999م /34.

(3)- هذه مباحث القسم الثاني من كتاب المقاصد من **الموافقات**: 2/323-414.

(4)- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، د.ت: 2/331.

(5)- السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فرض**، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت: /182.

(6)- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة، د.ت: 1/78

02– على مستوى تنزيل النصوص: وبعد أن يفهم الفقيه الحكم الشرعي فإنه يأتي للفتوى والحكم بما يتناسب مع فهمه وواقعه، فإن لم يُفَعِّل مقاصد الشرع فإنه سيعود على أصل الشرع –الذي جاء لحفظ مصالح الناس– بالإبطال؛ ولأجل هذا نجد عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوقف تطبيق حد السرقة عام المجاعة لأن مقصود الزجر وحفظ أموال الناس والذي جاء حد السرقة ترجمة له سيعود على حفظ الأنفس بالإبطال، فالناس لم تسرق إلا سدا للرمق ودفعا للجوع؛ فلو طُبِّق الحد آنئذ لكان ضرر الناس بتنفيذ الحدود بالغا، يقول ابن القيم [ت756هـ]: ((مثل من وقف مع الظواهر والألفاظ، ولم يراع المقاصد والمعاني، إلا كمثل رجل قيل له : لا تسلم على صاحب بدعة، فقبّل يده ورجله، ولم يسلم عليه))[1].

ولأجل اختلاف أحوال الناس كان من سنة النبي صلى الله عليه وسلم تغير الأجوبة على السؤال الواحد كسؤال: ((أي الأعمال أفضل عند الله))، ودعاؤه صلى الله عليه وسلم لأصحابه أدعية مختلفة ونحو هذا، فكان يراعي كل واحد وحاله، يقول العز بن عبدالسلام [ت660هـ]: ((وقد «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أي الأعمال أفضل؟ فقال: بر الوالدين"، و"سئل أي الأعمال أفضل؟ فقال: الصلاة لأول وقتها"[2]، و"سئل أي الأعمال أفضل؟ فقال: حج مبرور"[3]، وهذا جواب لسؤال السائل، فيختص بما يليق بالسائل من الأعمال، لأنهم ما كانوا يسألون عن الأفضل إلا ليتقربوا به إلى ذي الجلال، فكأن السائل قال: "أي الأعمال أفضل لي؟" فقال: "بر الوالدين"، لمن له والدان يشتغل ببرهما، وقال لمن يقدر على الجهاد لما سأله عن أفضل الأعمال بالنسبة إليه: "الجهاد في سبيل الله"، وقال لمن يعجز عن الحج والجهاد: "الصلاة على أول وقتها"، ويجب التنزيل على مثل هذا لئلا يتناقض الكلام في التفضيل))[4].

03– على مستوى التدين العام والدعوة إلى دين الله وتعليم الشرع: وأما على هذا المستوى، فالمسلم مطالب بتقديم دينه للناس ابتغاء مرضاة الله؛ ومن سبيل ذلك التقديم أن يكون وفق منهاج الآية: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: 125] وعلى وفق حديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: ((أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا إلى اليمن واليا قال: «إنك تأتي قوما من أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا له إلا الله، وأني رسول الله، فإذا هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم فإن هم أطاعوا لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله حجاب»))[5].

فهذا الحديث فيه إرشاد لطريق التدريج في التربية والدعوة، والموازنة في تنزيل الأحكام بدءا بالأهم، ومراعاة مآلات الأمور في تطبيق الأحكام.

2. 3. تعريف الحداثة ونشأتها وعلاقتها بالتراث والوحي.

(1)–ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان وعمر أحمد عبدالله، الرياض، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ: 527/4.

(2)– روى البخاري في **صحيحه**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، جدة، دار طوق النجاة (مصورة عن الطبعة السلطانية)، ط1، 1422هـ، كتاب التوحيد، باب وسمى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عملا، وقال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»: 156/9، رقم: 7534 عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها، وبر الوالدين، ثم الجهاد في سبيل الله».

(3)– روى البخاري في **صحيحه**، كتاب الحج باب فضل الحج المبرور: 133/2 رقم: 1520 عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، أنها قالت: يا رسول الله، نرى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد؟ قال: «لا، لكن أفضل الجهاد حج مبرور».

(4)– ابن عبدالسلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمي، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.: 65/1–66.

(5)– رواه ابن خزيمة في **صحيحه**، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، القاهرة، دار التأصيل، ط1، 1435هـ– 2014م، كتاب الزكاة، باب الأمر بقسم الصدقة في أهل البلدة التي تؤخذ منهم الصدقة: 2//1127 برقم: 2346.

الحداثة لغة مصدر من الفعل حدث، وفي التعريفات المعجمية: ((أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن. يقال حدث أمر بعد أن لم يكن))[1]، فكل ما نشأ من عدم أو تغير بعد وجود أو انعدم بعد فهو حدث وحادث، ولذلك قال الراغب الأصفهاني [ت502هـ]: ((الحدوث: كون الشيء بعد أن لم يكن، عرضا كان ذلك أو جوهرا، وإحْدَاثه: إيجاده، وإحداث الجواهر ليس إلا لله تعالى، والمحدَث: ما أوجد بعد أن لم يكن، وذلك إمّا في ذاته، أو إحداثه عند من حصل عنده))[2].

وأما **اصطلاحا:** فيختلف المختصون في تعريف الحداثة اختلافا بينا، ويرجع ذلك إلى اختلاف المناهج الفلسفية التي تنطلق منها هذه الصناعة للمفاهيم، وعموما كل التعاريف تشترك في نقطتين اثنتين: الأولى: البعد عن التقليد وذمه والبقاء في أسر التراث والماضي، والثاني: الدعوة إلى التجديد بالتركيز على محورية العقل ومحورية الإنسان[3]، ولذا نقترح تعريفا للحداثة على النحو التالي: ((الحداثة هي حركة فكرية تهدف إلى إصلاح أحوال العالم الإسلامي من خلال تبني المنهج الغربي في النهضة)).

ويتضح جليا المحددات الكبرى في التعريف:

فالحركة الفكرية: منع من دخول الأنظمة السياسية والسياسات الاقتصادية التي كانت في العالم الإسلامي والتي هدفت إلى "التحديث"؛ فبعضها لم ينطلق من رؤية فكرية محددة بقدر ما كان يهمه الحصول على "أدوات التحديث" (مثل التكنولوجيا)، وبعضها الآخر اتخذ من التنظير الأيديولوجي ستارا فقط للممارسة السياسية، وأقل من هذين البعضين من انطلق من رؤية فكرية محددة –مثال النظام الكمالي في تركيا–، ولذلك ليس يعنينا هنا في هذا المقام إلا هذا الشق الفكري.

وإصلاح العالم الإسلامي: قَصر جغرافي للمفهوم، وهو يحيل إلى سياق مغاير للحداثة الغربية التي وُلدت بعد إخفاقات متكررة للفلسفات في إرواء الظمأ الوجودي للإنسان الغربي الذي انتقل من "الإنسان ذلك المجهول" إلى "الإنسان يبحث عن المعنى" دون أن يجد ذلك المعنى في أي فلسفة أو حل خارج إطار الدين، في المقابل كانت حركة الحداثة في العالم الإسلامي اتجاها نشأ مع حركات التحرر ضد الاستعمار.

وأما **تبني المنهج الغربي في الإصلاح:** فقيد مهم لتمييز حركات الحداثة عن حركات الإصلاح ذات المنزع الإسلامي أو القومي، والتي يصفها الحداثي بأنها حركات رجعية أو ظلامية، وهذا التبني يوضح أيضا سر اهتمام الحداثي بالكتاب والسنة والتراث باعتبارها "عناصر معوقة" عن النهضة والتحديث المنشود مثلما كانت المسيحية معوقا لنهضة أوربا، بعرقلتها لكل إنتاج معرفي خارج الرؤية الكنسية؛ ولذلك فكل الحداثيين متفقون على ضرورة التعامل مع الدين الإسلامي للتخفيف من حضوره في الحياة اليومية، مع اختلاف في تصور طبيعة هذا التخفيف.

---

(1)– ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة:** 2/ 36 مادة [ح.د.ث]

(2)– الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن:** /222.

(3)– انظر لتتبع هذه التعاريف وسياقاتها: (أ) تومي، فوزية وحياة قوادري، **"الحداثة في العالم العربي المعاصر محمد سبيلا نموذجا"**، رسالة ماستر تحت إشراف، د.بوعلام بن خيرة، تخصص الفلسفة العربية المعاصرة، جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة، الجزائر، 2016–2017: /16–25، والتي جمعت الكثير من التعاريف في موطن واحد، (ب) زازوي، موفق، **"الحداثة: مساءلة نقدية للمفهوم"**، مجلة الفكر المتوسطي، العدد: 09، جوان 2015 حيث عرض للمفهوم والمصطلحات المتجاورة والشبيهة، (ج) أبو دقة، موسى إبراهيم منصور، **"متاهات الحداثة بين الاتباع والابتداع"**، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، العدد: 01، يناير 2005: /1–27، (د) مكيكة، محمد جواد، **"الحداثة من حيث المصطلح والتأسيس التاريخي"**، مداخلة منشورة في ملتقى "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية: رؤية نقدية"، جامعة الوادي، الجزائر، 12–13 ديسمبر 2018: 1/01–16، (هـ) مساعدية، نسيبة، **"الحداثة بين إكراهات الواقع والرهانات الابستيمولوجية"**، مداخلة منشورة في ملتقى "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية: رؤية نقدية": 1/41–44، (و) شقراني، مريم وبوداود حسين، **"الرؤية الحداثوية والتراث الإسلامي: بيان الماهية التداعيات وآليات الانتهاج"**، مداخلة منشورة في ملتقى "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية: رؤية نقدية": 1/217–232.

3. التوظيف الحداثي لعلم المقاصد في نقد السنة النبوية

3. 1. تمهيد يتحدث عن مجالات اشتغال الحداثي بالمقاصد

قد ذكرنا أن الحداثيين متفقون على تبني موقف يماثل الموقف الغربي من الدين في بدايات عصر النهضة، ويختلف هذا الموقف من حيث الشدة واللين حسب طبيعة اشتغالهم بـ"الإصلاح" ومقدار تمتعهم بالسلطة المعرفية والسياسية وتحمسهم لضرورة الوصول إلى النهضة الغربية.

فمنهم من يرى ضرورة تجفيف منابع التدين وهؤلاء هم السياسيون عادة ممن تبنى أطروحة الحداثة الراديكالية مثل ما فعله التيار الكمالي في تركيا، ومنهم يرى ضرورة صناعة "إسلام معتدل" [بروتستانتي] بديل عن "الإسلام المتشدد" [الأرثوذكسي][1] من خلال الاشتغال على "صناعة مفاهيم بديلة" عن "المفاهيم الأصيلة" والتذرع بالقيم العامة –كالتسامح والسلم وحقوق الإنسان–لإلغاء الأحكام الشرعية الخاصة –كالحدود والشورى والبراء — ونحوها.

بينما اشتغل تيار ثالث على نقد الدين ذاته من خلال نقد مصادره نفسها، فقد تعرضت السنة النبوية –وهي مجال بحثنا– إلى محاولات تشكيكية تنتقد حجيتها وثبوتها وتحاول التشويش على منهج المحدثين في نقلها ودقته، وتلقت السنة كذلك هجمات منظمة ودقيقة على الكتب الأساسية لها من خلال إلقاء كبير من الشبهات حول مؤلفيها ومناهجهم ونزاهتهم وعلاقتهم مع السُلَط السياسية.

ومما أُستُعمِل كثيرا في نقد السنة النبوية علمُ المقاصد، لأنه علم مهيمن على عمليتي فهم النصوص وتنزيلها كما سبق، وبالتالي فإن الولوج منه سيكون متحكما في عمليات الفهم من خلال استغلال مبادئه في إنشاء "مفاهيم ثورية" جديدة بدل "المفاهيم الرجعية" القديمة، كما يمكنه عدم تطبيق الاجتهادات السابقة بدعوى تغير العرف المنشئ لها أو وجود ما يقتضي تغيير مناط الحكم.

وهذا النقد لفهم السنة وتطبيقها كأنه عملية نسخ من مشرع جديد: إزالة حكم قديم بآخر جديد، يقول بعض المختصين متحدثا عن خطورة هذا الاستبدال المفاهيمي: ((أما "النسخ المصطلحي" الذي تستهدفه الأجندة الأممية فهو الطريق الأقصر للتبعية، و"الهيمنة المصطلحية" هي السبيل لتغيير طبيعة الجسد ليتحول من خلايا طبيعية إلى طبيعة هادمة؛ وليس الأمر يقف عند التبعية، وإنما يفتح الباب أما حالة من الفوضى القيمية لا تستهدف الدين في أحكامه والهوية في بنيتها الظاهرة فحسب، وإنما تستهدف اجتثاث معالم الفطرة في أعماق النفوس...))[2].

ويشهد لما قلناه ما قاله عبدالمجيد الشرفي مبررا الخوض في المقاصد بـ((ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص، ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث، ويتعين تبعا لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين))[3].

3. 2. توظيف الحداثي لمفهوم المصلحة في محاكمة السنة

(1) يستعمل محمد أركون هذا المصطلح بشدة في كثير من كتبه خاصة كتابه "**معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**"، ترجمة وتحقيق: هاشم صالح، لندن، دار الساقي للنشر والتوزيع، 2001م، يقول ص33: ((...راح الأخوة البويهيون الثلاثة يفرضون نظام لامركزية السلطة ويحبذون بذلك المنافسة الفكرية والتعددية العقائدية والمذهبية والثقافية داخل الفضاء الإيراني –العراقي وذلك حتى مجيء عهد السلجوقيين الذين راحوا يفرضون «الأرثوذكسية» السنية)).

(2)– هو وائل خيرت حمد في تقديمه لكتاب "**المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية**" لهيثم زعفان، القاهرة، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، 1430هـ–2009م: ص8.

(3)– الشرفي، عبدالمجيد، **لبنات**: تونس، دار الجنوب، 1994م، ص162.

يختلف مفهوم المصلحة بين المدرسة الشرعية والمدرسة الحداثية اختلافا جذريا، فرغم أن المصلحة –في المدرسة الأولى منضبطة تماما بالشرع، بل إن المعرف الأساسي للمصلحة هو تصريح الشارع أو سكوته، إلا أن المدرسة الحداثية تتذرع بالمصطلح –كمصدر تشريعي– لتنتج فقها جديدا انطلاقا من كون العقل وحده وسيلة إدراك المصلحة، يقول الزركشي [ت794هـ] مبينا تصور الشرعيين للموضوع: ((والعقل لا يستقل بإدراك الطريق الخاص في جلب المصلحة إلا بدليل يعين له ذلك الطريق، فهو أمر مسلم، فلا بد من وجود دليل يرشد العقل إلى الطريق الخاص في معرفة المصلحة، سواء أكان الدليل نصا أم غيره))[1].

في حين يقول حسن حنفي –الحداثي–: ((وتقدم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض، لأن إنكار الإجماع ممكن وإنكار المصلحة مستحيل))[2]، ويقرر أنه: ((كما يُؤَوَّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض))[3]، بل يؤكد على أن هذه المصلحة التي يؤصل لها هي مصدر التشريع الأول، فالقرآن يقوم عليها والسنة كذلك[4]" وعلى هذا الأساس يحتفي الحداثيون بشخصيتين كبيرتين هما الشاطبي [ت790هـ] والطوفي [ت716هـ]، فالأول باعتباره محررا للعقل الأصولي من جمود وظاهرية ابن حزم [ت456هـ][5]، والثاني باعتباره متبنيا للفكرة القائلة بـ((أن المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح))[6]، رغم أن البون واسع بين الرجلين وهؤلاء في انضباطهما بقواعد التعامل مع النصوص.

أما الحجج التي يستدلون بها فهي بعض الحوادث التي وقعت في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم مما يتوهمون أنه دال على صحة قضيتهم، ومنها:

- قصة قتال أبي بكر رضي الله عنه لمانعي الزكاة رغم أن هذا لم يؤثر عن النبي صلى الله عليه وسلم[7].
- وقصة امتناع عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن قسمة أراضي العراق رغم أن السنة كانت قسَّمتها[8].
- وقصة فرض الصدقة على نصارى بني تغلب بدل الجزية لأنهم أنفوا من التسمية لما فيها من ذل[9].
- وتعطيل تطبيق حد السرقة في عام المجاعة [10].
- ومنع سهم المؤلفة قلوبهم عن عيينة بن حصن والأقرع بن حابس بعد أن كان النبي صلى الله عليه وسلم والخليفة من بعده يعطيانهما إياها[11]، ونحو هذا.

---

(1)– الزركشي، تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع: 42/3

(2)–حنفي، حسن، **من النص إلى الواقع**، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2004م.: /491

(3)– المرجع السابق: /487.

(4)– حنفي، حسن، **حصار الزمن**، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2004م: 488

(5)– الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988م.: 569.

(6)– الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم، **رسالة في رعاية المصالح**، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح، القاهرة–بيروت، الدار المصرية اللبنانية.: /47.

(7)– رواه البخاري في **صحيحه**: كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة: 105/2–106 رقم: 1399.

(8)– ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ– 1985م:/16.

(9)– البلاذري، أحمد بن يحي، **فتوح البلدان**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1988م.:/182.

(10)– رواه ابن أبي شيبة في **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ.: كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق التمر والطعام: 521/5 رقم: 28591، والبخاري في **التاريخ الكبير** طبع تحت مراقبة محمد عبدالمعيد خان، حيدر آباد – الدكن، دائرة المعارف العثمانية، د.ت في ترجمة حصين بن حدير: 4/3.

(11)– رواه ابن أبي حاتم بإسناده في **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط 3، 1419هـ : 1822/6 رقم: 10377، وانظر أيضا: ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، تحقيق: مجموعة من الطلبة في جامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق، د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، الرياض، دار العاصمة، دار الغيث، ط1، 1419هـ: كتاب الخلافة والإمارة، باب الوزير ورد الوزير أمر الأمير إذا رأي المصلحة في خلافه: 644/9 رقم: 2123.

لكن هل هذا الأدلة وغيرها لها القوة الكافية لتأسيس صحة هذه الفكرة؟

يلاحظ لأول وهلة أن هذه النماذج هي تصرفات سلطانية، بمعنى أن الخليفة لم يقصد تعطيل النص بقدر ما قصد تحقيق مناط التصرف، فمنع الناس وإعطائهم تتوقف على النظر السلطاني حسب الحاجة والاستحقاق، وليس كما فهم هؤلاء بأن مصلحة الزمان وعدم تناسب الحكم مع روح العصر هو الداعي للتعطيل، ولذلك بقي سهم المؤلفة قلوبهم في فقه المسلمين إلى يوم الناس هذا رغم أن مستحقيه تغيروا، وعاد عمر لتطبيق حد السرقة بعد انجلاء المجاعة عن الناس، وقس على هذا.

وفي هذا السياق يذكر د. سعيد رمضان البوطي [ت1434هـ] ثلاثة خواص امتاز بها تصور "الوضعيين" –ومثلهم الحداثيون– للمصلحة، ويقارن بينها وبين التصور الشرعي، وتعبر هذه المقارنة عن طبيعة القصور في التصور الوضعي–الحداثي، ويمكن تلخيص هذه المقارنة في الجدول التالي[1]:

موضوع المقارنة	المصلحة في التصور الوضعي	المصلحة في التصور الشرعي
المعيار الزمني	يشمل الحياة الدنيا فقط	يشمل الحياة الدنيا والآخرة معا
قيمة المصلحة	اللذة المادية فقط	اللذة المادية والمعنوية معا
موقع الدين من المصلحة	الدين فرع من فروع المصلحة الدنيوية	الدين موجه وأساس المصالح الأخرى

وينبني على هذا التصور الدقيق لمفهوم المصلحة في الشريعة الإسلامية ثلاثة قضايا أخرى[2]:

- ضرورة سير المصالح في ظل النصوص وعدم الخروج عنها.
- الصلاح والفساد في الأفعال أثران لأحكام الشارع عليهما.
- لا يصح للخبرات العادية الاستقلال بفهم مصالح العباد وتشريعها.

ومن أمثلة تقديم المصالح على النصوص والفقه الذي أنتجه الحداثيون ودعوا إليه:

- **دعوى أن الصوم يعطل الطاقة الإنتاجية للعمل**: فيقل إنتاج الناس ويكثر كسلهم كما هو مشاهد، فالمصلحة تقتضي عدم الصوم، وتعطيل كل نصوص الأمر بصيام رمضان وغيره، ولا ريب أن هذه الدعوى باطلة لأن سلوك الناس التديني في رمضان لا علاقة له بمضمون الأمر بالصيام، فقديما جاهد الناس أعداءهم وهم في شهر الصيام كما وقع في بدر وفتح مكة وعين جالوت وغيرها، وقد دعا رئيس تونس الأسبق الحبيب بورقيبة [ت1431هـ] لترك الصيام في خطاب له يوم 1960/02/05 حيث قال: ((...ومسألة صوم رمضان درستها طويلا ومن واجبي أن أبسطها هنا بكلّ صراحة بحضور مفتي الديار التونسية ... إنّ الله جعل الدين يسرا لا عسرا، وقد خفّف على عباده جميع الفروض التي تشقّ عليهم وينالهم التعب في أدائها، والصيام أشقّ هذه الفروض على النفس لم يفرضه الإسلام باعتباره ضربا من ضروب تعذيب النفس البشرية... فالله سبحانه وتعالى أعفى المسافر من الصوم نظرا لما كان يلاقيه من بعض الأتعاب، فكيف لا يعفيه عندما يتعلّق الأمر بشغله الذي لا عيش له بدونه... إني لا أدعو الأمّة إلى ترك الصيام بل إنّي أقول أنّ تعبا يقعدهم عن شغل حيويّ يكسبكم قوتكم وقوت ذويكم ويوفر لكم سببا من أسباب رفع هذا الدين إلى المستوى اللائق به ...))[3].

(1)– ملخص عن: البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، دمشق، مؤسسة الرسالة، ط2، 1393هـ–1973م.: 44–69

(2)– البوطي، محمد سعيد رمضان، المرجع السابق 61–69.

(3)– نص الخطاب من مقال: "بورقيبة وخطاب الإفطار في رمضان" للحبيب الأسود الخطاب، جريدة بوابة إفريقيا الإخبارية، منشور بتاريخ 2017/06/17 من موقع الجريدة على النت [https://www.afrigatenews.net/article/بورقيبة–وخطاب–الإفطار–في–رمضان].

ثم يستنجد بالمفتي لتقرير رأيه ويقول: ((...إن فضيلة الشيخ محمد العزيز جعيط يقول لكم إنّ الدين يجعلكم في حلّ من الصيام على أن تؤدوا صيام الأيام التي فطرتم فيها عندما يتيسر لكم ذلك، يوم تحالون على التقاعد مثلا أو عندما تكون الظروف مواتية،.... إن الدين والحالة تلك لا يطالب بالاستمرار في الصوم ويراه غلوا ولا غلوّ في الدين...))[1].

ورغم أن العلماء التونسيين وغيرهم ردوا على هذه الدعوة السياسية[2] إلا أن جذرها الفكري قد أصلّه الحداثي التونسي محمد الطالبي الذي قرر أن ((التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائما طيلة عهد النبوة ولم يعتبر منسوخا أو تُتَأول العبارة الخاصة به في اتجاه تخصيصها إلا بعد جمع القرآن في المصحف العثماني، وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامت به الأجيال الإسلامية الأولى...))[3].

- **دعوى المساواة بين النساء والرجال**: في الواجبات والحقوق والميراث وحق التطليق بدعوى تغير الزمان وأن المرأة أصبحت تنافس الرجل في العمل وتزاحمه، وأن أخذها نصف الميراث الآن ظلم لها لتغير الحال الاقتصادي لها، رغم أن دعوى المساواة في الميراث غير منضبطة إذ ليس كل النساء تعمل ولا كلهن ملزمة بنفقة الغير، بل لو اجتمعت نسوة في إرث لأخذت كل واحدة منهن نصيبا يختلف حسب قربها من الميت كما هو معلوم[4].

ومنشأ هذه الدعوى فكرة تاريخية النصوص[5] التي يستبطنها الحداثيون وأن كل تلك الأنصبة خاضعة للعرف الذي نزل فيه التشريع، ولا يخفى ما في هذا من عدم التحقيق، وقد ناقش بعض الباحثين هذه الدعوى الجاهلية التي بدأت من اعتراض بعض الصحابة على توريث المرأة بقولهم: ((تعطى المرأة الربع والثمن، وتعطى الابنة النصف، ويعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة اسكتوا عن هذا الحديث، لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينساه، أو نقول له فيغيره)) وصولا إلى منشأ الدعوى في هذا العصر من مستشرقين ككولسون في كتابه "الميراث في الأسرة المسلمة" وجولد سيهر وولفرد سميث ثم تبناه معاصرون كحسن حنفي والطاهر الحداد وعبدالمجيد الشرفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور وغيرهم[6].

- **دعوى قصر الحدود والقصاص على البيئة العربية زمن التشريع فقط**: وهذه الفكرة نابعة أيضا من القول بتاريخية النصوص الدينية، والحجة المقدمة لهذه الدعوى إما أن هذه العقوبات غير مقصودة لذاتها فهي تصرفات سلطانية من النبي صلى الله عليه وسلم فيجوز تغييرها واستبدالها حسب المصلحة والزمان، وإما أنها لا تتلاءم مع روح هذا العصر الداعي إلى إعلاء شأن الإنسان وعدم انتقاصه وامتهانه فيجب تغييرها بعقوبات أخف.

---

(1)- المرجع السابق.

(2)- منهم الشيخ محمد العزيز جعيط الذي ذكره الرئيس في خطابه، وانظر إلى رد الشيخ الطاهر بن عاشور على هذه الدعوة في الإذاعة التونسية [انظرها في مقدمة تحقيق كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ-2004م.: 1/458]، وانظر أيضا: رد هذه الشبهة عند زقزوق، محمد حمدي وآخرون، **حقائق الإسلام في مواجهة شبكات المتشككين**، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1423هـ- 2002م.: عندما تكلم عن الشبهة 144: هل صحيح أن الصوم يقلل حركة الإنتاج؟: / 647-648.

(3)- شرفي، عبدالمجيد، **لبنات**: /165-182، حيث عقد فصلا بعنوان: "حول الآيات 183-187 من سورة البقرة" خصصه للحديث عن مسألة الصيام في الإسلام.

(4) انظر ماكتبه عمارة، محمد، **التحرير الإسلامي للمرأة**، الجيزة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م.: / 67-70 حيث حدد ثلاثة معايير للتفاوت في الأنصبة وهي: درجة القرابة بين الوارث والمورث، وموقع الجيل الوارث من التتابع الزمني، والعبء المالي الذي يجب على الوارث تحمله.

(5) انظر في معنى التاريخية [*Historicism*] والتوظيف الحداثي لهذا المفهوم: عمارة، محمد، **خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام**، القاهرة، مكتبة وهبة: /3 وما بعدها، الطعان، محمد إدريس، **العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص**، الرياض، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط1، 1428هـ-2007م: /291-306، العمري، مرزوق، **إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر**، الجزائر-بيروت-الرباط، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف-دار الأمان، ط1، 1433هـ-2012م: /21-42، مركز سلف، هيئة التحرير لمركز سلف للبحوث والدراسات، **تاريخية النص القرآني**، سلسلة أوراق علمية رقم: 10، د.ت: /2-4.

(6) ناقشت رقية طه جابر العلواني في كتابها **أثر العرف في فهم النصوص: قضايا المرأة أنموذجا**، دمشق، دار الفكر، ط1، 1424هـ-2003م./169-186 هذه الدعوى تفصيلا في الفصل الأول من الباب الثالث المعنون بـ"نموذج ميراث المرأة في الإسلام".

فأما الحجة الأولى فصحيحة من حيثية ومجانبة للصواب من حيثية أخرى، فالكثير من العقوبات تقع تحت مسمى التعزير[1]، وهي عقوبات يقدرها السلطان أو من ينوب عنه، وتشمل كل جرم لم تكن عقوبته قصاصا[2] أو حدا[3]، وهذه يجوز تغييرها حسب النظر السلطاني باتفاق كعقوبات السجن والتغريب والجلد التي تكون على غير جرائم القصاص والحدود، وبعكسها ما كان حدا أو قصاصا فلا يجوز تغييره باتفاق، وقد قال الله تعالى: { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [البقرة: 194] فسمى الله من لم يحكم بحكمه ظالما، وقال في الزنى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} [النور: 02]، على أن الله تعالى قد سد باب التغيير بقوله: { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: 03] وبين القسمين مساحة قابلة للنظر تنازعتها أنظار الفقهاء[4].

3. 3. توظيف الحداثي لمفهوم التصرفات النبوية للحد من شمول السنة وعمومها

نقصد بالتصرفات النبوية: ((**كل ما صدر عن النبي من أمور عملية بوصفه رسولا وبشرا من أقوال أو أفعال أو إقرارات للاتساع به واتباعه أو لعدمه**))[5]، فقولنا: ((كل ما صدر)): لوجود العصمة في كل ما صدر عن النبي قبل البعثة وبعدها، وقولنا: ((عن النبي صلى الله عليه وسلم)) : لأن النبي أعم من الرسول، فالنبوة هي القبة الجامعة لشخصه ولما يصدر عنه، فنبوته لازمة له منذ الولادة إلى يوم يبعث، وقولنا ((أمور عملية)): احترازا من دخول الأمور الاعتقادية، وإن كانت داخلة في مسمى التصرفات ولكون الاعتقادات مجمع عليها عند الأمة، وإنما الاختلاف وقع في العمليات، وقولنا ((بوصفه رسولا)): يندرج تحته تصرفه بالتبليغ، وهو جوهر الرسالة، يتبعه كونه إماما ومفتيا وقاضيا ومربيا ومرشدا، وقولنا ((بشرا)) فهنا إشارة إلى تصرفاته الجبلية والبشرية، وقولنا ((من أقوال وأفعال وإقرارات)): كون جميع التصرفات معناها سنته القولية أو الفعلية أو الإقرارية، وأما قولنا ((للاتساء به أو عدمه)): لأن الإتباع أعم من الانتماء، مع التفريق بين ما هو من تصرفاته تشريعا وما ليس كذلك، فهناك ما هو واجب الاتباع فيه، ومنه ما ليس كذلك[6].

---

(1) التعزير هو: ((هو عقوبة غير مقدرة شرعا، تجب حقا لله، أو لآدمي، في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة غالبا)). انظر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت، دارالسلاسل –مطابع دار الصفوة، 1427هـ.: 254/12

(2) الحد هو: ((عقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى، وعرفه الشافعية والحنابلة بأنه عقوبة مقدرة على ذنب وجبت حقا لله تعالى كما في الزنى، أو اجتمع فيها حق الله وحق العبد كالقذف فليس منه التعزير لعدم تقديره، ولا القصاص لأنه حق خالص لآدمي. وعند بعض الفقهاء: هو عقوبة مقدرة بتقدير الشارع، فيدخل القصاص)). انظر **الموسوعة الفقهية الكويتية**: 129/17

(3) القصاص هو: ((القصاص أن يفعل بالفاعل الجاني مثل ما فعل)). انظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية**: 259/33.

(4) القصد هو تلك الجرائم التي اختلف الفقهاء في تصنيفها هل هي من الحدود أو من التعزيرات كحد الردة مثلا [يمكن مراجعة الرأيين في العرض المستفيض الذي قدمته د.وسيلة زياد في رسالتها للدكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية: "**حرية الاعتقاد في المسيحية والإسلام: دراسة مقارنة**" تحت إشراف د.آسيا شكيرب، مقدمة لقسم أصول الدين تخصص مقارنة الأديان، جامعة الأمير عبدالقادر قسنطينة، 1438هـ–2017م الباب الثالث الفصل الثاني تحديدا المعنون بـ:"عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد في الإسلام"، أو كاختلافهم في طريقة التنفيذ هل هي ملزمة أم لا، وهي المسألة المعروفة بـ" طريقة استيفاء القصاص في النفس" فقد ذهب المالكية والشافعية وهو رواية للحنابلة إلى أن القاتل يقتص منه بمثل الطريقة والآلة التي قتل بها، وذهب الحنفية وهو المذهب عند الحنابلة إلى أن القاتل يقتص منه بالسيف فقط [انظر **الموسوعة الفقهية الكويتية**: 272/33–273، عودة، عبدالقادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت، دار الكاتب العربي، د.ت: 758/1–759، السباعي، هاني السيد، **القصاص: دراسة في الفقه الجنائي المقارن**، لندن، مركز المقريزي للدراسات التاريخية، ط1، 1425هـ–2004م.: /1420–162].

(5)– عبد السلام، زوهير، **أثر معرفة التصرفات النبوية في فهم الأحاديث النبوية في التعامل مع الحديث فقها وتنزيلا**، رسالة دكتوراه تحت إشراف د.منصور كافي، مقدمة لقسم العلوم الإسلامية تخصص الكتاب والسنة، جامعة باتنة، 1432هـ–2011م:/31.

(6)– المرجع السابق باختصار: 31/–32.

وينتج عن تأصيل هذا المفهوم التفريق بين السنة التشريعية وغير التشريعية، وتعريفهما فيه عسر على شرائط التعريف المنطقية، وأما السنة التشريعية كمصطلح فلم أجد من تعرض له بالتعريف، لكن نحاول أن نستثمر تعريف الإمام الجصاص [ت370هـ] للسنة، فهو تعريف هام وفيه قيد مهم للسنة هو عينه مقصود المثبتين للتشريعية في السنة النبوية، قال: ((سنة النبي صلى الله عليه وسلم: ما فعله، أو قاله، ليقتدى به فيه))[1]، وكأن المقصود من هذا القيد أن المرويات التي لا تكون مجالا لاقتداء المكلف لا يصح إطلاق السنة عليها، وسيأتي بيان أن السنة ستكون إما: سنة تشريعية عامة وهي التي تكون مجالا لاقتداء عامة المسلمين بها كالعبادات والأذكار وأصول المعاملات والمناكحات ونحوها، وإما سنة تشريعية خاصة وهي التي تكون مجالا لاقتداء المسلمين بصفتهم المنصبية قضاة وحكاما ومربين، وإما سنة غير تشريعية وهي التي زال سبب الاقتداء بها.

فنقول في تعريف السنة التشريعية أنها ((**كل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم مما يصح الاقتداء به فيه على وجهه من قول أو فعل أو تقرير**))، فقيد: "مما يصح الاقتداء به فيه": إخراج للسنة غير التشريعية، وقيد "على وجهه" بيان لصفة الاقتداء به.

وستكون السنة غير التشريعية هي ((**كل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير مما لم يرد به الاقتداء ابتداء أو عرضا**))، **فالابتداء:** مثل الخصائص، فهي ليست مجعولة للاقتداء، **والعرض** مثل ما صدر عنه قبل الرسالة أو صدر عنه بعدها مما يخص معينا في زمنه لا يتعداه.

وهذا التفريق وإن لم يُعرف بهذا الاسم إلا أنه كان شائعا كعرف علمي عند كثير من الأئمة، ويبنون عليه الكثير من الفتاوى ومسائل الفقه، ومن العلماء القائلين بهذا المعنى: مكحول الدمشقي [ت112هـ]، وعبد الله بن مسلم بن قتيبة[ت276هـ]، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي [ت684هـ]، وابن الشاط [ت723هـ] في تعليقه على فروق القرافي، وشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية [ت751هـ]، وتاج الدين علي بن عبدالوهاب السبكي [ت756هـ]، وجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي [ت 772هـ]، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي [ت885هـ]، وأحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي [ت1176هـ]، ومحمد شلتوت [ت1383هـ]، ومحمد رشيد رضا [ت1354هـ]، ومحمد بخيت المطيعي [ت1354هـ]، ومحمد بن علي بن حسين [1367هـ] في تلخيصه لفروق القرافي، ومحمد الطاهر بن عاشور [ت1393هـ]، ومحمد أبو زهرة [ت1394هـ]، وعبد المنعم النمر[ت1411هـ]، ومحمد سعيد رمضان البوطي[ت1434هـ]، وعبدالكريم زيدان [ت1435هـ]، ومحمد عمارة [ت1441هـ]، ومحمد سليم العوا، ويوسف القرضاوي وغيرهم.

رغم أن بعض العلماء والباحثين في الشريعة أنكره أيضا منهم عبدالغني عبدالخالق [ت1403هـ]، وموسى شاهين لاشين [ت1430هـ]، وجواد عفانة، ومانع بن حماد الجهني، وعدنان محمد أمامة، ومحمد رمضاني، وجاسم بن محمد بن مهلهل الياسين، وعبدالله بن صالح العجيري، وعبدالله بن عمر الدميجي، ومحمد بن شاكر الشريف وغيرهم[2].

إلا أن هذه المسألة لها أثر تطبيقي واسع في الفروع الفقهية وتفسير الأحاديث النبوية، ولعل أبرز من جلاها وكتب فيها تنظيرا وتطبيقا هو الإمام القرافي [ت684هـ] في كتابيه "أنوار البروق في أنواء الفروق" الشهير بالفروق"[3]، و"الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام"[4] فقد ذكر لذلك تأسيسا نظريا وأمثلة تطبيقية بقت سائدة فيمن بعده، وكل من كتب عنها بعده،وأسس لمفهوم الفرق بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء

(1)– الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ–1994م: 235/3.

(2)– انظر تفصيل المسألة وتوثيق النقول عن الطرفين عند نابي، الطاهر، **أثر القول بتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية على فهم الأحاديث الواردة في الشؤون الطبية**، رسالة ماستر تحت إشراف د.محمد عبدالحليم بيشي، مقدمة لقسم أصول الدين تخصص الحديث وعلومه، بكلية العلوم الإسلامية، بجامعة الجزائر، 1438هـ/2017م.

(3)– القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، بيروت، عالم الكتب، د.ت: 206/1–208.

(4)– القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، بيروت، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1416هـ – 1995م: /99–120.

وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة"، وقد جعل التصرفات النبوية على ثلاث مراتب: الفتيا والتبليغ، والقضاء، والإمامة، وقرر أن ((تصرفاته صلى الله عليه وسلم بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل ما قاله صلى الله عليه وسلم أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وإن كان منهيا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به عليه السلام .. وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله عليه وسلم))[1].

وبقي الأمر هكذا حتى جاء الإمام ابن عاشور [ت1393هـ] فقال في مقاصد الشريعة تحت عنوان: "انتصاب الشارع للتشريع" مقررا أسبقية القرافي [ت684هـ][2] لهذا التقسيم، ثم قال:((ومن ورائه نقول: إن لرسول الله صلى الله عليه وسلم صفات وأحوالًا تكون باعثاً على أقوال وأفعال تصدر منه. فبنا [=فحري بنا] أن نفتح لها مشكاة تضيء في مشكلات كثيرة ... وقد كان الصحابة يفرّقون بين ما كان من أوامر الرسول صادراً في مقام التشريع، وما كان صادراً في غير مقام التشريع، وإذا أشكل عليهم أمر سألوا عنه...وقد عرض لي الآن أن أعدّ من أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالًا منها ما وقع في كلام القرافي، ومنها ما لم يذكره، وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرّد عن الإرشاد))[3] ثم عرض لكل واحد من هذه الأحوال بالشرح والبيان.

هذا هو التصور العام الذي عليه علماء الإسلام، بيد أن الحداثي اتخذ هذا التقسيم ذريعة لاستبعاد الكثير من الأحكام من خلال مطابقتها مع الواقع المعاصر وعدم ملاءمتها للأذواق العامة السائدة، فبدءا من مسائل الآداب وما يسمى بالأوامر النبوية الإرشادية ووصولا إلى الحدود والنظام العام للدولة المسلمة كان يتحرك لإلغاء وقصر كثير من الأحكام على زمن التشريع فقط متوسلا في ذلك بهذا الموضوع، بل إن بعضهم –وهو د.محمد شحرور [ت1441هـ]– اقترح تقسيما جديدا للسنة فرق فيه بين السنة النبوية والسنة الرسولية وأتى فيه بأفكار صادمة ولم يسعفه البرهان للتدليل عليها، حيث يقرر في خاتمة الكتاب أن: ((هناك نوعان من السنة الثابتة عن الرسول: السنة الرسولية وهي الممثلة في ما ثبت عنه في الشعائر والقيم الإنسانية التي نجدها في الفرقان العام والخاص، وهناك السنة النبوية التي نجدها موزعة في القصص المحمدي والأحاديث النبوية الخاصة بعين اجتهاداته من مقام النبوة))[4]، لكنه يرتب على هذه النتيجة مسألة عجيبة تقول إن: ((الطاعة طوعية اختيارية بدون إكراه لمقام الرسالة فقط... في حياته وبعد مماته... وهو هنا كولي أمر، وعلى هذا الأساس فإن الطاعة تكون للتشريع فقط أي أن الطاعة للقانون فقط ولا يمكن أن تكون لسلطة الإكراه...))[5]، ثم يقرر بعد ذلك أن الطاعة تشمل طاعة النبي صلى الله عليه وسلم في الشعائر فقط وهي عنده الصلاة والصوم، وليس في الأحوال الشخصية وتنظيم الحروب ومعاملة الأسرى والقضاء[6]، مع أنه يعترف أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له أبدا مقام رئيس دولة[7].

(1)– القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**: 206/1

(2)– ابن عاشور، الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**: 87/3.

(3)– ابن عاشور، الطاهر، المرجع السابق: 99/3.

(4)– شحرور، محمد، **السنة الرسولية والسنة النبوية**، لندن، دار الساقي للنشر والتوزيع، ط1، 2012م: /209 النتيجة رقم: 08 من خاتمة الكتاب.

(5)– شحرور، محمد، المرجع السابق /209 النتيجة رقم: 09 من خاتمة الكتاب.

(6)– شحرور، محمد، المرجع السابق /209 النتائج رقم: 10–14من خاتمة الكتاب.

(7)– شحرور، محمد، المرجع السابق /211 النتيجة رقم: 23 من خاتمة الكتاب.

إذن تم استغلال مسألة التصرفات النبوية عند الحداثيين بطريقة مشوهة، ابتدأت بإلغاء التصرف السلطاني [=التصرف بالإمامة] وحصره في التصرف التعبدي، بينما تصرفاته التشريعيات التي صدرت منها أحكام المعاملات المالية والأسرية فهي تصرفات اقتضتها طبيعة المجتمع البدوي البسيط، ولذلك ليس مستغربا أن تنتج هذه الفكرة الأساس هذا المسائل الشاذة من مثل:

- **المطالبة بمساواة الذكر بالأنثى في الميراث** وقد سبق ذكره قريبا، لكن من الحداثيين من يتحجج بدعوى أن سبب هذه التشريعات هو الوضع الاجتماعي للمرأة في الجزيرة، وعدم عمل المرأة وعدم مشاركتها للرجل اقتصاديا، بخلاف هذا الزمان.

فأما التبرير الأول فقد قاله محمد عابد الجابري [ت1431هـ] عندما برر عدم إرث النساء لكون حق المرأة في المرعى سيؤول إلى زوجها وإذا كان من قبيلة أخرى، فإن حق المرعى المشترك سيحدث نزاعا بين القبيلتين، ومع قلة الموارد المالية فإن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن على المستوى الاقتصادي خاصة مع تعدد الزوجات[1]، ثم يقرر أن الإسلام في المرحلة المدنية كان يمثل الانتقال من مجتمع اللادولة –مجتمع الجاهلية– إلى مجتمع الدولة ولذلك ((أقر نوعا من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة، وهكذا فبدلا من حرمان البنت من الإرث جملة منحها الثلث، وأضاف إلى ذلك تدبيرا يقيم نوعا من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها))، ثم يقرر أن هذا "الحل الوسط" –بتعبيره– هو العدالة التي تحقق ((التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي))[2].

وأما التبرير الثاني فقد جنحت إليه انظر مثلا مع الباحثة [الحداثية]في قضايا المرأة والإسلام أسماء المرابط حيث تقول: ((...مشكلتنا اليوم أن علماءنا لا يحتكمون إلى الواقع، بل يظلون لصيقين بالنص الحرفي ولا يعترفون بحقيقة أن المجتمع تغير، وأن النساء أصبحن يشاركن بشكل كبير في التدبير الأسري؛ فمن يتكفل اليوم بأخته؟ إنهم يعللون ذلك بأنها ستتزوج، وحتى وإن تزوجت فهي مطالبة اليوم بحكم مدونة الأسرة والإكراهات السوسيو–اجتماعية المشاركة في مصاريف البيت مع زوجها، فهي إذن شأنها شأن أخيها الذي سيتزوج))[3].

- **المطالبة باستبدال الحدود [خاصة حد الرجم والسرقة] بعقوبات تعزيرية:** باعتبار أنه لا يناسب فلسفة العقوبة المعاصرة واحتراما لحياة الإنسان وحفظا لحقه واستجابة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، يقول محمد عابد الجابري [ت1431هـ]: ((أما التطبيق الكامل بإقامة الحد المنصوص عليه فأعتقد أن العمل بمبدأ "ادرؤوا الحدود بالشبهات" سيحمل كل قاض نظيف نزيه على التوقف طويلا قبل اتخاذ القرار، وقد يضطر إلى الاكتفاء بالتعزير بالسجن، خصوصا في ميدان السرقة ما دام المجتمع الإسلامي العادل غير قائم بالشكل الذي يجعل الإنسان لا يضطر إلى السرقة تحت ضغط الحاجة...وإذا أضفنا إلى ذلك أن شبهات عصرنا كثيرة ومتفرعة بسبب تعقد الحياة المعاصرة وتنوع الحوافز فيها، أمكن القول إن الاكتفاء بالعقوبة التعزيرية كالسجن والغرامة قد يصبح ضرورة، أما إذا أضفنا إلى ذلك الشبهات الراجعة إلى "السياسة" فإن الحدود حينئذ سيلتبس أمر تنفيذها بالأغراض والدوافع السياسية، وتلك شبهة... وأية شبهة!))[4].

- **المطالبة بإلغاء تعدد الزوجات:** كما فعل الرئيس التونسي الأسبق الحبيب بورقيبة الذي ألغى التعدد بموجب القانون الصادر بمجلة الأحوال الشخصية في 13 اغسطس 1956، ثم تم تجريم هذا الفعل بمقتضى القانون الصادر في ماي 1993، واعتباره جنحة جنائية وإبطال الزواج الثاني، وفكرة تجريم تعدد الزوجات يعبر عنها نصر حامد أبو زيد [ت1431هـ] بقوله: ((تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام

(1)– الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م: /54

(2)– الجابري، محمد عابد، المرجع السابق: /55.

(3)– شهبان، محمد معاذ، "**حوار مع د.أسماء المرابط**"، مجلة ذوات، العدد: 47 مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2018.ص144.

(4)– الجابري، محمد عابد، "**تطبيق الشريعة سيظل نسبيا في الزمن البشري –حد السرقة كمثال–**"، مقال من موقعه الشخصي [تاريخ الاطلاع عليه، 2020/12/21]: .http://www.aljabriabed.net/tajdid16.htm

ومنتشرة في جميع الأنحاء يوم كانت المرأة نوعا خاصا معتبرة بين الإنسان والحيوان، وهو من ضمن العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الاجتماعية، وبديهي أن في تعدد الزوجات احتقارا شديدا للمرأة...))[1] ثم ذكر بعد ذلك مسوغات منع تعدد الزوجات في تصوره[2].

مع أنه ينبغي أن نسجل نقطة جوهرية تتعلق بتصور الحداثيين لمسألة التعدد، مفادها أن هؤلاء وإن منعوا التعدد وجرموه واعتبروه إهانة للمرأة إلا أنهم رفضوا إدانة الإسلام بهذا السبب، يقول الحداثي محمد طالبي: ((غير أني أرفض أن أدين الإسلام لأنه يبيح –لا يفرض– تعدد الزوجات، والمباح يمكن أن يؤخذ كما يمكن أن يُترك حسب الظروف والملابسات وما تقتضيه المصلحة ويفرضه الوضع...انطلاقا مما سبق يمكن لنا أن نمنع مباحا –لا أن نحرمه–، فنمنع تعدد الزوجات طبقا لإرادة مجتمعنا من دون أن ندين الإسلام ولا المجتمعات الأخر التي لها اختيارات تختلف عن اختياراتنا انطلاقا من واقعها))[3].

- **عدم إلزام المرأة بالحجاب:** لقد بدأت الدعوة لتحرير المرأة من حجابها منذ أن كتب قاسم أمين [ت1326هـ] سنة 1899م كتابه الشهير "تحرير المرأة"، ورغم أن كثيرين تناولوا نفس الموضوع إلا أنه هو الوحيد الذي تلقى النصيب الأكثر من اللوم والنقد باعتبار أن هذا الموضوع كان هو الوحيد بينهم الذي خصص كل جهوده لتحرير المرأة من الحجاب بل إن كل أفكاره نتجت من خلال دراسته لهذه القضية كما يلاحظ د.محمد عمارة [ت1441هـ][4]، ثم تزاحمت الكتابات في هذا الأمر على يد كثير من الكتاب عموما والحداثيين خصوصا لما للموضوع من ثقل رمزي في مرجعيتهم المستندة إلى ضرورة متابعة العالم الغربي في كل خطواته التحديثية[5].

لكن الأساس الشرعي الذي بنى عليه قاسم أمين [ت1326هـ] فكرته بعدم وجوب الحجاب هو فهمه لقوله تعالى: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا * وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا} [الأحزاب: 34]، قال: ((ولا يوجد اختلاف في جميع كتب الفقه من أي مذهب كانت، ولا في كتب التفاسير في أن هذه النصوص الشريفة هي خاصة بنساء النبي صلى الله عليه وسلم، أمرهن الله سبحانه وتعالى بالتحجب وبيَّنَ لنا سبب هذا الحكم؛ وهو أنهن لسن كأحد من النساء، ولما كان الخطاب خاصا بنساء الرسول صل الله عليه وسلم، وكانت أسباب التنزيل خاصة بهن لا تنطبق على غيرهن؛ فهذا الحجاب ليس بفرض ولا بواجب على أحد من نساء المسلمين))[6].

ثم يورد اعتراضا على نفسه ويجيب عليه فيقول: ((ربما يقال إن ما فرضه الله على نساء نبيه يستحب اتباعه لنساء المسلمين كافة، فنجيب أن قوله تعالى {لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ} يشير إلى عدم الرغبة في المساواة في هذا الحكم، وينبه هنا إلى أن في عدم الحجاب حكما ينبغي لنا اعتبارها واحترامها، وليس من الصواب تعطيل تلك الحكم مرضاة لاتباع الأسوة، وكما يحسن التوسع فيما فيه تيسير أو تخفيف، كذلك لا يجمل الغلو فيما فيه تشديد وتضييق أو تعطيل

(1)– أبو زيد، نصر حامد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط3، 2004م: /219.

(2)– أبو زيد، نصر حامد، المرجع السابق: /220–226.

(3)– طالبي، محمد، **عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، تونس، دار سراس للنشر، 1992م:/125.

(4)– عمارة، محمد، **قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، ط2، 2008م.: /11.

(5)– انظر العسيري، إيمان، **قضية تحرير المرأة في الغرب، أصولها الفلسفية وثارها على العالم الإسلامي**، الرياض، مركز باحثات لدراسات المرأة، ط1، 2017م: /313–460.

(6)– أمين، قاسم، **تحرير المرأة**، القاهرة، منشورات هنداوي، 2011م.: /44.

لشيء من مصالح الحياة؛ وعلى هذا وردت آيات الكتاب المبين. قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وقال: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾...))[1].

وليس المقام مقام الرد على قاسم، فقد كفتاه الآية الكريمة بعد الآيات السابقة: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا} [الأحزاب: 53]، لكن القصد إيراد استغلاله لمفهوم الخصوصية لمقام النبي صلى الله عليه وسلم في حصر الأمر الإلهي بالحجاب من غير أن تسعفه الأدلة، وكأن الهدف من هذا حشر كل ما يمكن أن يكون دليلا أو شبه دليل في المسألة، حتى لو كان أجنبيا عن قواعد الاستدلال مثل ما فعل نصر حامد أبو زيد [ت1431هـ] في جعله الحجاب رمزا للحداد والانتحار الاجتماعي فقال: ((...وفيما يخص عملية اغتيال المرأة فإن رمز "الحجاب" بكل ما يمثله ويجسده يتوازى سيموطيقيا –أي من حيث كونه علامة دالَّة– مع السلوك شبه الانتحاري المؤقت للمرأة المصرية حين يموت عنها زوجها: الحداد في الملابس السوداء يوازي في العصور الحديثة ما كانت تقوم به المرأة من تغطية جسدها بطمي النيل في فترة الحداد، وهذه الشعيرة الأخيرة كانت بمثابة تمثيل رمزي لعملية دفن الزوج داخل جدران البر المبني من الطين الذي هو في الأصل طمي النيل، إن حبس المرأة في زي الحجاب تجسيد رمزي للتغطية على عقلها ووجودها الاجتماعي، وهذا الإلغاء لوجودها الاجتماعي هو عملية قتل شبيهة بعملية الانتحار الشعائري المؤقت المشار إليها في حداد المرأة المصرية))[2].

3. 4. مركزية العقل كأداة إجرائية في نقد السنة عند الحداثي.

لا يمكن الاختلاف على موقع العقل في منظومة الوحي، فهي متفقة على بيان أهميته في الانتقال من الكفر للإيمان من خلال "عملية التأمل" في مخلوقات الله بشتى أصنافها، يقول الفخر الرازي [ت606هـ]: ((دلائل التوحيد محصورة في قسمين: دلائل الآفاق، ودلائل الأنفس ولا شك أن دلائل الآفاق أجل وأعظم كما قال تعالى: {لَخَلْقُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ} [غافر: 57]...))[3]، ويشهد لهذا الكلام قوله تعالى: {وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} [الذاريات: 20-21].

ولذا فمن المنطقي أن نفهم سر ذلك الثناء على أصحاب العقول وأولي الألباب في القرآن والسنة، بل إن الله طلب من أصحاب العقول –باعتبارهم أصحاب عقول– الامتثال لأمره واجتناب نهيه –وهو معنى التقوى– في قوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ} [المائدة: 100]، فالعقل شرط التكليف ومناطه؛ يقول العز بن عبدالسلام [ت660هـ] متحدثا عن العقل: ((وهو مناط التكليف بإجماع المسلمين، وإنما لم يستدل بالعقل على القدم وكفى به شاهدا لأنهم لا يسمعون شهادته، مع أنَّ الشرع قد عدَّل العقل وقبِل شهادته، واستدلَّ به في مواضع من كتابه، كالاستدلال بالإنشاء على الإعادة، وكقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء: 22]، وقوله: {وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [المؤمنون: 91]، وقوله: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ} [الأعراف: 185]، فيا خيبة من ردَّ شاهداً قبله الله، وأسقط دليلاً نصبه الله))[4].

وهذه الحدود المرسومة للعقل حققت للمسلم ثلاث فوائد:

---

(1)– أمين، قاسم، المرجع السابق: /45.

(2)– أبو زيد، نصر حامد، **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**: 124–125.

(3) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، **مفاتيح الغيب** [=التفسير الكبير]، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.: 461/9.

(4) ابن عبدالسلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمي، **ملحة الاعتقاد**، مطبوع ضمن مجموع رسائله، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط1، 1415هـ–1995م: /21–22.

أ– الفائدة العقدية: فلما كانت منطقة الغيب محرمة النظر فيها بالعقول مستقلة، كانت وظيفة العقل فيها محصورة في التأكد من سلامة النقل ثم في التسليم له دون خوض في التفاصيل المحجوبة عنّا، يقول الشاطبي [ت790هـ]: ((اعلم أن الله جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، إذ لو كان كيف كان يكون؟ فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى))[1].

لذلك لم يكن هناك مشكلة في استعمال العقل في التراث الإسلامي قاطبة لأن رسم حدود للعقل لا يعني تقزيما له أو تحجيما لدوره، بل لوضعه في الموضع الصحيح، فالأمم الأخرى أطلقت العنان للعقول فجالت في عالمي الشهادة والغيب، فكانت إساءتها في عالم الغيب كبيرة، ويكفي أنها أنشأت عالما من الأساطير وأحاطت نفسها بهالات من الخرافات كما فعلته أمة اليونان والفرس والصين والهند وغيرها، بينما بقي العقل المسلم محترما لحده فما أتى بشيء مخجل ولا مضحك، بل لو قيل أن العقل المسلم أسس علوما من غير مثال سابق في التثبت من صحة الأخبار [=علم الحديث] وفي استثمار النصوص وفهمهما [=علم أصول الفقه وعلم النحو] وفي تذوقها [علم البلاغة] وفي تنزيلها [=علم المقاصد] ولم يتورط في إنشاء ميثولوجيا خاصة به ولا دافع عن واحدة موجود لكفته مفخرة بين عقول الأمم والديانات الأخرى.

ب– الفائدة الأخلاقية: وهذه الفائدة حرست العقل المسلم من أن يؤثر عليه الهوى فينحط لرتبة البهيمية، فالعقل مهما بلغت قوته وحصافته إلا أن تأثير الهوى عليه واضح، فكم كان البشر صرعى لأهوائهم ونزعاتهم النفسية، فكان الشرع حارسا للعقل من الزلل فمنعه من تشريع أو تبرير كل سلوك خطأ وإن لم يعدم وجوده البتة، ويكفي للبرهنة على صحة هذه الدعوى ما نراه في العالم الغربي من تشريع للشذوذ الجنسي بعد أن كان محرما ومجرما، بل قامت العديد من المنظمات للضغط من أجل تقبله اجتماعيا وسياسيا وتربويا، ووصل الأمر إلى إقرار الكنيسة بصحته بعد أن كان كبيرة، ثم بدأت الكنائس في إقامة عقود الزواج المثلي بكل بساطة داخلها، وقريبا سنرى تشريعات تُقر بزواج المحارم وتبرر الاعتداء على الأطفال [Pedophilia] بسبب جيني كما فعلوا مع اللواط والسحاق، وقد نرى تشريعات تقر الممارسات الجنسية مع الحيوانات [Beidipedia] ومع الأموات[Necrophilia].

ج– الفائدة الحمائية: بحماية المكاسب العقلية والعلمية التي حققها المجتمع المسلم من أن تنالها يد الخاصة بإنتاج فتاوى شاذة أو تنالها يد العامة بالتسور عليها من غير طريق العلم الصحيح، ولذلك سيجت المنظومة الفكرية الإسلامية نفسها من تأثير هذه الآراء الشاذة بآليات منهجية صارمة منعتها من التسرب واحتفظت بها في أدراج المؤلفات، وأهم هذه الأسوار الحمائية:

01- **تحرير محل النزاع سعيا لتحقيق مبدأ الإنصاف:** أيا كان ذلك النزاع في الحكم على فرع فقهي أو عقدي أو كتاب أو شخص أو غير ذلك، وقد كان هذا المبدأ مطبقا في كل شيء عند علماء الأمة فعاصم بن أبي النجود [ت127هـ] صاحب القراءة كان ضعيف الحديث[2]، فلم يمنع ضعفه في علم أن يكون إماما في علم آخر، وعلم الكيمياء الذي حرمه العلماء كابن تيمية [ت728هـ] [3] كان له من العلوم المجانسة للسحر أو الدجل أكثر من كونه علما

---

(1) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، **الاعتصام**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير وسعد بن عبد الله آل حميد وهشام بن إسماعيل الصيني، الرياض، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ– 2008م: 282/3.

(2) انظر ترجمته عند الذهبي، محمد بن أحمد، **طبقات القراء الكبار**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ–1997م: /51–54 رقم 16، وفي **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط1، 1382هـ– 1963م: 325/2 رقم: 3868.

(3) انظر نص فتواه بالتحريم في **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م: 368/29–391، ومن الطريف ما حكاه ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، حيدر آباد، الدكن، دائرة المعارف العثمانية (تصوير إحياء التراث العربي)، 1349هـ: 39/3 في ترجمة علي بن الحسن بن عبدالله بن الجابي الذي أغري بالكيمياء ((...قال ابن الجزري: ... ولما مات توجه الشيخ تقي الدين ابن تيمية فاشترى منها جملة وغسلها في الحال وقال هذه الكتب كان الناس يضلون بها وتضيع أموالهم فافتديتهم بما بذلته في ثمنها)).

يبحث عن خواص المعادن، يقول الشهاب الدلجي [ت838هـ]: ((...وأما الكيمياء فلا بحث في إمكانها على يد ولي من قبيل الكرامات وخرق العادات، وفي في الوصول إلى تصحيح صبغها ظاهراً على وجه التلبيس والغش كما يفعله الفساق، إنما في تصيير النحاس ذهباً حقيقة على طريقة صناعية مطردة، فهذا مما لا اعتقد صحته، وقد صنف الشيخ تقي الدين بن تيمية [ت728هـ] رسالة في إنكارها، وكذلك ابن قيم الجوزية [ت756هـ] كما حكاه هو عن نفسه في كتابه المسمى "مفتاح دار السعادة"، واضطرب كلام الفارابي في إمكانها فأثبتها مرة ونفاها أخرى، والشيخ أبو علي بن سينا سلَّم إمكان أن يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب، وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص، قال: وأما أن يكون الفصل المنوع يسلب أو يكسى فلم يظهر لي إمكانه، إذ هذه الأمور المحسوسة يشبه أن لا تكون الفصول التي بها تصير هذه الأجسام أنواعاً، بل هي أعراض ولوازمها وفصولها مجهولة، وإذا كان الشيء مجهولاً كيف يمكن قصد إيجاده أو إفنائه...))[1]، وهذا كلام في غاية الإنصاف.

02- **التفريق بين ضمان حق الاجتهاد والمعتمد داخل المذهب:** فالمذاهب كفلت للمتأهلين من المنتسبين إليها حق الاجتهاد ومخالفة الإمام صاحب المذهب ولم تحجر على أحد في إبداء رأيه مهما كان مخالفا، لكن جعلت رأيه محفوظا ضمن الآراء المذهبية المتعددة إلا أنه لا يرقى للتعبير عن معتمد المذهب، فالمذهب له آليات محددة وصارمة في اعتماد الفتوى الموجهة للعمل والقضاء وحكم الحاكم، وهذه الطريقة ضمنت عدم تسرب الفتاوى الشاذة للمجتمع وكفلت حق الاجتهاد للفقيه والقاضي، ومن أمثلة ذلك منع زواج الشافعي بالحنفية الذي بقي حبيس الكتب ولم يغادر إلى الحياة اليومية للناس.

يقول ابن نجيم [ت970هـ]: ((مسألة الاستثناء في الايمان: فاعلم أن عبارتهم قد اختلفت في هذه المسألة، فذهب طائفة من الحنفية إلى تكفير من قال أنا مؤمن إن شاء الله ولم يقيدوه بأن يكون شاكا في إيمانه... وفي الخلاصة والبزازية من كتاب النكاح عن الامام أبي بكر محمد بن الفضل: من قال أنا مؤمن إن شاء الله فهو كافر لا تجوز المناكحة معه، ... وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن يتزوج بنتهم. زاد في البزازية تنزيلا لهم منزلة أهل الكتاب اهـ. وذهب طائفة إلى تكفير من شك منهم في إيمانه بقوله أنا مؤمن إن شاء الله على وجه الشك مطلقا وهو الحق لأنه لا مسلم يشك في إيمانه...))[2].

ثم قال: وقول الطائفة الاولى أنه يكفر غلط ... وأما التكفير بمطلق الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع مناكحتهم وليس هو إلا محض تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، خصوصا قد نقل الامام السبكي في رسالة ألفها في هذه المسألة: أن القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال: وهو قول سفيان الثوري اهـ. فالقول بتكفير هؤلاء من أقبح الأشياء))[3].

03-**تخصيص العامة بمؤلفات تناسبهم:** تكفيهم فيما هو فرض عليهم تعلمه في التوحيد أو الفقه أو الأخلاق، وتقيهم من تسور كتب فوق مستواهم تكون لهم فتنة، خاصة أن كثيرا من كتب الفقه لم تحصل على الاعتماد كما سبق لما فيها من الشذوذ، يقول القرافي [ت684هـ]: ((تحرم الفتوى من الكتب الغريبة التي لم تشتهر، حتى تتظافر عليها الخواطر ويعلم صحة ما فيها، وكذلك الكتب الحديثة التصنيف إذا لم يشتهر عزو ما فيها من النقول إلى الكتب المشهورة، أو يعلم أن مصنفها كان يعتمد هذا النوع من الصحة، وهو موثوق بعدالته))[4].

وقد اهتم العلماء بتأليف كتب للصبيان خاصة كما فعل ابن أبي زيد القيرواني [ت386هـ] في رسالته الفقهية وابن عاشر [1040هـ] في منظومته والسنوسي [ت895هـ] في حفيدته، بل إن هذا الأخير رتب كتبه حسب سن المتعلم فكتب للصغار متنا يتعلمون به العقائد وكتب للطلبة أو متوسطي التعلم كتابا آخر، ثم كتب للمتخصصين كتابا ثالثا.

---

(1) الدَّلْجي، شهاب الدين أحمد بن علي بن عبد الله، **الفلاكة والمفلوكون**، مصر، مطبعة الشعب، 1322هـ.: /29

(2) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت.: 2/80-81.

(3) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي، المرجع السابق: 2/81.

(4) القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**: /244.

إذن فلأي معنى يحمل الحداثي على العقل المسلم ويحمله مسألة تخلف المسلمين؟

إن العقل الحداثي لا يزال منذ نبت في العالم الإسلامي يستصحب الحالة الغربية في استبعاد العقل واستعباده من طرف السلطتين الروحية [الكنيسة] والزمنية [الملك ونظام الإقطاع]، فكلاهما اتحدا على الحد من انتشار أي عمل فكري جاد من المرجح أن يهدد السلطتين ونفوذهما، فالحداثي في العالم الإسلامي يتوهم أن الإسلام عرقل حركة التفكير الحر وقيدها مثلما فعلت الكنيسة المسيحية، ويحاول أن يجد الشواهد التي تؤيد كلامه هذا في بعض الأحكام القضائية التي نطق بها القضاء ضد بعض الفلاسفة أو بعض الفتاوى التي تحرم بعض المعارف كالمنطق والكيمياء ونحو هذا كما سبق، ويتجاهل في الوقت نفسه الشواهد المضادة لوجود فلاسفة فقهاء ومتكلمين وأصوليين بشكل يصعب إحصاؤه ووجود معلمين وتآليف لتلك "العلوم المحرمة" أكثر من أن تُحسب.

فلم يطرح في العالم الإسلامي فكرة أن يكون العلم ضدا للدين، بل الذي طرح هو التناقض بين العلم والجهل، سواء كان العلم شرعيا أم غير ذلك، ولذلك تجد فقهاء حرصوا على تعلم علم الفلك والهيئة لضبط مواقيت الصلاة وقبلتها وعلم المساحة وعلم الجبر لتقسيم التركات وإدارة الأوقاف، وضبطوا مباحث كثيرة من العلوم الأخرى لما لها من مَدخَلِية في ضبط الغش في التجارات والأبنية والأسواق كما تراه في كتب الحسبة والقضاء وضبط الأسواق وأكرية السفن ونحوها، وتكفي نظرة عجلى على ذخيرة القرافي [ت684هـ] لإدراك كيف جعل جزءا من كتابه في تعليم الحساب والجبر والمقابلة والهندسات بل إنه ينبه إلى ضرورة تحصيل هذه العلوم بجانب العلوم الشرعية فـ((كم يخفى على الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب والطب والهندسة فينبغي لذوي الهمم العلية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم))[1]، ويقول مثلا وهو يتحدث في باب الزكاة: ((فائدة هندسية فقهية يعلم بها النقد المغشوش هل هو مغشوش أم لا وإن كان مغشوشا فما مقدار غشه وهل الغش من النقد الزكوي فيضم بعد العلم بمقداره أو من غيره...))[2]، ثم يذكر ذلك المعيار وهو صريح في استعمال خواص المعادن واستثمار ذلك في الفقهيات.

ولذلك فإن الحداثي إنما يستعير عقل غيره ليحاول تبرير دعوته، فينكر عذاب القبر باعتبار أن الموت نهاية الألم وأنه مناف الحقائق العلمية القاضية بانقطاع الحواس عن الشعور بالآلام واللذات كما يقول الحداثي نيازي عز الدين[3]، بل إنه يجعل نشأة أحاديث عذاب القبر ضمن سياسة السلطان الرامية لإحكام زمام الأمور، يقول: ((...أم أنكم نسيتم الأحاديث الكثيرة التي استشهدتُ بها في هذا الكتاب وكلها تقول أن من قال بلسانه لا إله إلا الله مرة في حياته فسوف يدخل الجنة وإن زنى وإن سرق وإن شرب الخمر، ولكن يجب أن لا تنسوا أن ذلك ينطبق فقط على الذين أطاعوا السلطان في هذه الحياة الدنيا بكل شيء وصبروا على ظلمه وأذاه، أما الذين فكروا بمعصية السلطان فقد أوجد لهم جنوده أسلوبا جديدا من أنواع الترهيب هو عذاب القبر...))[4]، ثم يرجع أصل فكرة عذاب القبر إلى بني إسرائيل والمصريين، بل يصرح أن كل طقوس الموت والجنائز ومراسم الدفن إنما أخذت عن قدامى المصريين[5].

ويستشكل آخرون الأحاديث الدالة على رؤية بعض الحيوانات كالديك والحمار لبعض المخلوقات الأخرى كالملك والشيطان، لأنه لم يقم دليل تجريبي على صحة هذا الكلام فلعله من تخبيصات الرواة أو الأساطير المتسربة من بني إسرائيل[6]، رغم أن هذه الأحاديث وأشباهها تدخل ضمن باب الممكنات كما يقول علماء الكلام، وأن الاستحالة التي يظنها هؤلاء إنما هي من العاديات لا العقليات، فكم من مستحيل تواطأ الناس عليه ثم صار الآن ممكنا بسهولة كالطيران والغوص في البحر والسفر مسافة طويلة في مدة قصيرة.

---

(1) القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**: 11/4

(2) القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط، 1، 1994م: 14/3.

(3)– عز الدين، نيازي، **دين السلطان**، بيروت، دار بيسان للنشر والتوزيع، ط2، 1997م: /923.

(4)– عز الدين، نيازي، المرجع السابق: /931.

(5)– عز الدين، نيازي، المرجع السابق: /937.

(6)– الكردي، إسماعيل، **نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث**، دمشق، دار الأوائل، ط2، 2008: /276 وما بعدها.

4. خاتمة

نخلص في الأخير إلى جملة من النتائج المرتبطة بتوظيف الحداثيين لمقاصد الشريعة الإسلامية في نقد الأحاديث النبوية وأهمها:

- الحداثة في مفهومها حركة فكرية تهدف إلى إصلاح أحوال العالم الإسلامي من خلال تبني المنهج الغربي في النهضة، تغيت أن تقود المجتمعات العربية والإسلامية لحالة النهضة والتطور الذي تعيشه المجتمعات الغربية، وتوسلت لأجل إثبات أحقيتها بقيادة حركة النهضة بمناهج عديدة منها المناهج التراثية في نقد وفهم النصوص.
- علاقة الحداثة بنصوص الوحي علاقة مضطربة بسبب استصحاب لحظة الأنوار الأوربية وصراع العلم مع الكنيسة وعرقلتها لمسيرة التغيير، فهي من جهة قد تحمل الوحي بشقيه [الكتاب والسنة] مسؤولية التخلف، ومن جهة قد تحمل التدينات والأفهام المرتبطة به تلك المسؤولية؛ وهذا التباين يجعل الحكم على الحداثيين بحكم واحد جائرا، بل الصحيح أن يقبل من كل واحد ما قاله من صواب ويرد عليه الباطل.
- توسلت كثير من الكتابات الحداثية بعلم المقاصد في نقد السنة سواء في الفهم أو التنزيل، وارتبط هذا النقد بهذا العلم لاعتبار أهميته الكبيرة ولاستسهالهم له من خلال التركيز على العناوين والمصطلحات من غير درك أو تحصيل لحقيقة ما تحتها من عمق، ولئن كان النظر في المقاصد مشروطا بأن يكون صاحبه ريانا من علوم الشريعة كما قال الشاطبي فإن هؤلاء ما حققوا –بالاستقراء التام– عشر هذا الشرط.
- استعملت المصلحة ذريعة للدعوة لإلغاء كثير من الأحكام الثابتة في نصوص الكتاب والسنة من غير تحقيق لمعناها ولا تدقيق لشروطها كما نص عليها علماء المقاصد، فكأن الحداثي كان يتكلم عن مصلحة أخرى غير المصلحة المرسلة التي يتكلم عليها المقاصدي والأصولي، ولذلك كان الإنتاج الفقهي للحداثي ضعيفا جدا بأي معيار قسناه به.
- تم توظيف مصطلح "التصرفات النبوية" والذي يعتبر من أدق المصطلحات وأصعبها تحقيقا في المنقولات النبوية واختلفت فيها أنظار الأئمة المحققين بشكل غير لائق حيث أُريد به إبطال كثير من الأحكام التي ثبتت بنصوص قرآنية لا تتناولها فكرة التصرفات النبوية.
- وأما جعل العقل معيارا لنقد السنة فكثير جدا ويظهر فيه أثر استصحاب اللحظات الأوربية في تمجيده والإعلاء من شأنه، رغم أن العقل في منظومتنا الإسلامية عقل مؤيد بالوحي ومسدد بالحدود التي تعرف مواطن ضعفه ومكامن قوته؛ إلا أن الانبهار بالمنتوج الثقافي الغربي ومحاولة فرض مصدر واحد لوزن المعارف وهو التجربة أثرا بشكل سلبي على أي نقد مارسه الحداثيون للسنة النبوية.
- وإذا بحثنا عن حسنة للحداثيين في تعاملهم مع السنة فإن نسجل نقطتين اثنتين: الأولى: أن الحداثيين حركوا المياه الراكدة التي ركن إليها الشرعيون ولم يسعوا للقيام بواجب الوقت حتى داهتمهم هذه الغزوة في عقر الدار، فكانت هبة كبيرة تظافرت فيها الجهود من مختلف التخصصات لردها.
- وأما الحسنة الثانية: فإنها كشفت مقدار التأثير الذي خطط له الغربيون منذ عدة عقود في مختلف مناحي الحياة الإسلامية: سياسة واقتصادا واجتماعا وثقافة وحتى اختراقا للمؤسسات الدينية المكلفة بالتعليم والإفتاء واكتشفنا حجم المؤامرة التي تعرض لها العالم الإسلامي، ولولا فضل الله علينا وتكفله بحفظ دينه، وظهور أئمة التجديد في كل مدة لكان نسخة الدين الإسلامي الحالية مختلفة تماما عن نسخته القديمة مثلما وقع للدين المسيحي.

5. قائمة المصادر والمراجع

أولا: الكتب المنشورة:

01. أركون، محمد، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة وتحقيق، هاشم صالح، لندن، دار الساقي للنشر والتوزيع، 2001م.
02. الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق–بيروت، دار القلم– الدار الشامية، ط1، 1412هـ.
03. أمين، قاسم، **تحرير المرأة**، القاهرة، منشورات هنداوي، 2011م.

04. البخاري، محمد بن إسماعيل النيسابوري، **التاريخ الكبير**، طبع تحت مراقبة محمد عبدالمعيد خان، حيدر آباد – الدكن، دائرة المعارف العثمانية، د.ت.
05. البخاري، محمد بن إسماعيل النيسابوري، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، جدة، دار طوق النجاة (مصورة عن الطبعة السلطانية)، ط1، 1422هـ.
06. البلاذري، أحمد بن يحي، **فتوح البلدان**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1988م.
07. البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، دمشق، مؤسسة الرسالة، ط2، 1393هـ-1973م.
08. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**، مكتبة صبيح، د.ط.
09. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م.
10. الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م.
11. الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988م.
12. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ-1994م.
13. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1997م.
14. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد الرازي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط 3، 1419هـ
15. ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، حيدر آباد، الدكن، دائرة المعارف العثمانية (تصوير إحياء التراث العربي)، 1349هـ.
16. ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، تحقيق: مجموعة من الطلبة في جامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق، د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، الرياض، دار العاصمة، دار الغيث، ط1، 1419هـ.
17. ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ-1995م.
18. حنفي، حسن، **حصار الزمن**، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2004م.
19. حنفي، حسن، **من النص إلى الواقع**، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2004م.
20. ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، **صحيح ابن خزيمة** [= مختصر المختصر من المسند الصحيح]، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، القاهرة، دار التأصيل، ط1، 1435هـ- 2014م.
21. خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، القاهرة، مكتبة الدعوة-شباب الأزهر، د.ت.
22. الدَّجْي، شهاب الدين أحمد بن علي بن عبد الله، **الفلاكة والمفلوكون**، مصر، مطبعة الشعب، 1322هـ.
23. الذهبي، محمد بن أحمد، **طبقات القراء الكبار** [= معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار]، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ-1997م.
24. الذهبي، محمد بن أحمد، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط1، 1382هـ-1963م.
25. الرازي، أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
26. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، **مفاتيح الغيب** [=التفسير الكبير]، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.
27. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، **الاستخراج لأحكام الخراج**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ- 1985م.

28. الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ-1992م.
29. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، القاهرة، دار الكتبي، ط1، 1414هـ-1994م.
30. الزركشي، محمد بن عبدالله، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، القاهرة، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط1، 1418هـ-1998م.
31. زعفان، هيثم، **المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية**، القاهرة، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، 1430هـ-2009م.
32. زقزوق، محمد حمدي وآخرون، **حقائق الإسلام في مواجهة شبكات المتشككين**، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1423هـ-2002م.
33. أبو زيد، نصر حامد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط3، 2004م
34. السباعي، هاني السيد، **القصاص: دراسة في الفقه الجنائي المقارن**، لندن، مركز المقريزي للدراسات التاريخية، ط1، 1425هـ-2004م.
35. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فرض**، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
36. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، **الاعتصام**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير وسعد بن عبد الله آل حميد وهشام بن إسماعيل الصيني، الرياض، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ- 2008م.
37. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م.
38. شحرور، محمد، **السنة الرسولية والسنة النبوية**، لندن، دار الساقي للنشر والتوزيع، ط1، 2012م.
39. الشرفي، عبدالمجيد، **لبنات**، تونس، دار الجنوب، 1994م.
40. ابن أبي شيبة، أبو بكر العبسي، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ.
41. طالبي، محمد، **عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، تونس، دار سراس للنشر، 1992م.
42. الطعان، محمد إدريس، **العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص**، الرياض، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط1، 1428هـ-2007م.
43. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم، **رسالة في رعاية المصالح**، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح، القاهرة-بيروت، الدار المصرية اللبنانية.
44. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ-1987م
45. ابن عاشور، محمد الطاهر **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ-2004م.
46. عبدالخالق، عبدالغني، **حجية السنة**، بيروت-فيرجينيا، دار الوفاء- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1407هـ-1987م.
47. ابن عبدالسلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمي، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.
48. ابن عبدالسلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمي، **ملحة الاعتقاد**، مطبوع ضمن مجموع رسائله، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط1، 1415هـ-1995م.
49. العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ-2004م.

50. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، د.ت.
51. عز الدين، نيازي، **دين السلطان**، بيروت، دار بيسان للنشر والتوزيع، ط2، 1997م
52. العسيري، إيمان، **قضية تحرير المرأة في الغرب، أصولها الفلسفية وثارها على العالم الإسلامي**، الرياض، مركز باحثات لدراسات المرأة، ط1، 1438هـ-2017م.
53. العلواني، رقية طه جابر، **أثر العرف في فهم النصوص: قضايا المرأة أنموذجا**، دمشق، دار الفكر، ط1، 1424هـ-2003م.
54. عمارة، محمد، **التحرير الإسلامي للمرأة**، الجيزة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م.
55. عمارة، محمد، **خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام**، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت.
56. عمارة، محمد، **قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، ط2، 2008م.
57. العمري، مرزوق، **إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر**، الجزائر-بيروت-الرباط، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف -دار الأمان، ط1، 1433هـ-2012م.
58. عودة، عبدالقادر، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، بيروت، دار الكاتب العربي، د.ت.
59. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
60. القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، بيروت، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1416هـ - 1995م.
61. القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط، 1، 1994م.
62. القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، بيروت، عالم الكتب، د.ت.
63. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان وعمر أحمد عبدالله، الرياض، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ.
64. الكردي، إسماعيل، **نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث**، دمشق، دار الأوائل، ط2، 2008
65. مخدوم، مصطفى، **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، الرياض، دار إشبيليا، 1420هـ-1999م
66. مركز سلف، هيئة التحرير لمركز سلف للبحوث والدراسات، **تاريخية النص القرآني**، سلسلة أوراق علمية رقم: 10، د.ت.
67. مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
68. ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي، **مختصر التحرير شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ط 2، 1418هـ-1997م.
69. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت.
70. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت، دارالسلاسل -مطابع دار الصفوة، 1427هـ.

ثانيا: الرسائل الجامعية غير المنشورة:

71. أبو عمشة، مفيد، **أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وتقريريته ودلالتها على الأحكام الشرعية**، رسالة ماجستير تحت إشراف، د. فهمي أبو سنة، مقدمة لجامعة الملك عبدالعزيز بمكة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1396هـ/1976م
72. تومي، فوزية وحياة قوادري، **الحداثة في العالم العربي المعاصر محمد سبيلا نموذجا**، رسالة ماستر تحت إشراف، د.بوعلام بن خيرة، تخصص الفلسفة العربية المعاصرة، جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة، الجزائر، 2016-2017.
73. زياد، وسيلة، **حرية الاعتقاد في المسيحية والإسلام: دراسة مقارنة**، رسالة دكتوراه تحت إشراف د.آسيا شكيرب، مقدمة لقسم أصول الدين

تخصص مقارنة الأديان، جامعة الأمير عبدالقادر قسنطينة، 1438هـ-2017م

74. عبد السلام، زوهير، **أثر معرفة التصرفات النبوية في فهم الأحاديث النبوية في التعامل مع الحديث فقها وتنزيلا**، رسالة دكتوراه تحت إشراف د.منصور كافي، مقدمة لقسم العلوم الإسلامية تخصص الكتاب والسنة، جامعة باتنة، 1432هـ-2011م.

75. نابي، الطاهر، **أثر القول بتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية على فهم الأحاديث الواردة في الشؤون الطبية**، رسالة ماستر تحت إشراف د.محمد عبدالحليم بيشي، مقدمة لقسم أصول الدين تخصص الحديث وعلومه، بكلية العلوم الإسلامية، بجامعة الجزائر، 1438هـ/2017م

ثالثا: المؤتمرات العلمية:

76. شقراني، مريم وبوداود حسين، **"الرؤية الحداثوية والتراث الإسلامي: بيان الماهية التداعيات وآليات الانتهاج"**، مداخلة منشورة في ملتقى "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية: رؤية نقدية"، جامعة الوادي، الجزائر، 12-13 ديسمبر 2018.

77. مساعدية، نسيبة، **"الحداثة بين إكراهات الواقع والرهانات الابستيمولوجية"**، مداخلة منشورة في ملتقى "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية: رؤية نقدية"، جامعة الوادي، الجزائر، 12-13 ديسمبر 2018.

78. مكيكة، محمد جواد، **"الحداثة من حيث المصطلح والتأسيس التاريخي"**، مداخلة منشورة في ملتقى "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية: رؤية نقدية"، جامعة الوادي، الجزائر، 12-13 ديسمبر 2018.

رابعا: المقالات الصحفية:

79. أبو دقة، موسى إبراهيم منصور، **"متاهات الحداثة بين الاتباع والابتداع"**، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، العدد: 01، يناير 2005.

80. زازوي، موفق، **"الحداثة: مساءلة نقدية للمفهوم"**، مجلة الفكر المتوسطي، العدد: 09، جوان 2015.

81. الزحيلي، محمد، **"الجهود المبذولة في حجية السنة النبوية في القرن الرابع عشر الهجري"**، مجلة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 22، العدد: 01، سنة 2006م.

82. شهبان، محمد معاذ، **"حوار مع د.أسماء المرابط"**، مجلة ذوات، العدد: 47 مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2018.

83. الشبيان، أسامة، **"استثمار المقاصد الشرعية في الاجتهاد"**، مجلة الجمعية الفقهية، العدد: 17، شوال-محرم، 1434-1435هـ

خامسا: مواقع الويب

84. الجابري، محمد عابد، **"تطبيق الشريعة سيظل نسبيا في الزمن البشري -حد السرقة كمثال-"**، مقال من موقعه الشخصي [تاريخ الاطلاع عليه، 2020/12/21]:
.htm16//www.aljabriabed.net/tajdid:http

85. الخطاب، الحبيب الأسود، **"بورقيبة وخطاب الإفطار في رمضان"**، مقال جريدة بوابة إفريقيا الإخبارية، منشور بتاريخ 2017/06/17 من موقع الجريدة على النت: [تاريخ الاطلاع عليه، 2020/12/21]
https،//www.afrigatenews.net/article///بورقيبة-وخطاب-الإفطار-في-رمضان